

معلومات تطبیعی
(۲)

شیوه‌های تفکر ملل شرق

(جلد دوم)

(تبت - ژاپن)

هاجیمه ناکامورا

ترجمه: مصطفی عقیلی - حسین کیانی



mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir



مطالعات تطبیقی
(۲)

شیوه‌های تفکر ملل شرق

(جلد دوم)

(تبت - ژاپن)

هاجیمه ناکامورا

ترجمه: مصطفی عقیلی - حسین کیانی

انتشارات حکمت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Nakamura , Hagime

ناکامورا، هاجیمه،

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

۷۲۱ حسین کیانی. - تهران : حکمت، ۱۳۷۷.

۹ش ۲ / ج ۲ .. (مطالعات تطبیقی، ۲)

Ways of thinking of eastern people

عنوان اصلی:

کتابنامه.

۱- اندیشه و تفکر - آسیا. ۲- فلسفه شرق الف. عقیلی،

مصطفی، ۱۳۳۸ مترجم. ب. کیانی، حسین، ۱۳۳۹ مترجم همکار.

ج. عنوان.

ISBN 964 - 5616 - 78 - 6

شابک ۶ - ۷۸ - ۵۶۱۶ - ۹۶۴

شیوه‌های تفکر ملل شرق (۲)

ناکامورا - عقیلی، کیانی

چاپ دوم : بهار ۱۳۷۸ محرم ۱۴۲۰

تعداد : ۱۰۰۰ نسخه

حروفچینی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی: نور حکمت تلفن ۳۱۲۴۳۴۰ فاکس ۳۱۲۴۹۸۴
(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر می‌باشد)

بهاء

دوره ۲ جلدی

۲۹۰۰ تومان

انتشارات حکمت

تهران خیابان انقلاب ابتدای خیابان ابوریحان

شماره ۳ گد پستی ۱۳۱۵۶

تلفن ۶۴۶۱۲۹۲ - ۶۴۱۵۸۷۹ فاکس: ۶۴۰۶۵۰۵

تقدیم به روح بزرگ شهید دکتر
مصطفی چمران که مظهر ایمان و عقل
و علم و صبر و استقامت بود.
عقلمندی و کیانی

فهرست مطالب

قسمت سوم تبت

۹	۲۶. مقدمه / تبت
۱۵	۲۷. آگاهی فرد
	ضعف آگاهی معاشرتی در میان افراد
۲۷	۲۸. کشف مطلق در انسان
۳۶	۲۹. تسلیم کامل در برابر فرد وارسته مذهبی
۵۱	۳۰. دل بستگی کامل به نظام اجتماعی لامایسم
۵۸	۳۱. گرایشها و تمایلات «شمن گرایانه»
۶۴	۳۲. گرایشهای منطقی

قسمت چهارم: ژاپن

۷۳	۳۳. مقدمه
۸۱	۳۴. پذیرش مکتب پدیدارگرایی:

جهان مادی همچون مطلق - توجه و رغبت به زندگی
 دنیوی - پذیرش فطریات طبیعی بشر - تاکید بر نیکو
 کاری - روحیه شکیبایی - تعدد فرهنگی (شامل چند

طبقه اجتماعی که تا بحال حفظ شده‌اند) و ضعف روحیه نقادی.

۱۴۱ ۳۵. گرایش به مهم شمردن رابطه محدود اجتماعی:

تاکید بیش از اندازه به رابطه اجتماعی - روابط اجتماعی بر فرد تقدم دارد - ایمان بی قید و شرط به رابطه محدود انسانی - رعایت اخلاق خانوادگی - اهمیت به مقام و موقعیت اجتماعی - مسائل مربوط به ملی‌گرایی افراطی - اخلاص کامل نسبت به فردی که مظهر رابطه انسانی است - پرستش امپرانور - گرایشهای فرقه‌ای و حزبی - دفاع اجباری از ارتباط محدود انسانی - تأکید بر فعالیتهای انسانی - زیرکی خویشان اندیشی اخلاقی - آگاهی ضعیف از ارزشهای دینی.

۲۷۱ ۳۶. گرایشهای غیر عقلگرایی:

گرایش به نادیده گرفتن قوانین منطقی - فقدان انسجام منطقی - رشد آرام منطق در ژاپن - امید به رشد و

گسترش تفکر دقیق منطقی در ژاپن - گرایشهای شهودی و عاطفی - تمایل به اجتناب از مفاهیم پیچیده - علاقه به بیان نمادین ساده - نبود آگاهی در زمینه نظم عینی.

۳۲۶

۳۷. مسئله شمن‌گرایی

مقدمه

تبت سرزمینی کوهستانی و بیحاصل بوده است که چندین مایل بالاتر از سطح دریا قرار دارد. اطراف آن را کوههای سر به فلک کشیده فرا گرفته و مورد تهاجم پی در پی توفانهای سهم آساست. این سرزمین دو سوم سال را در زیر برف و یخ بسر می برد و مردم سخت کوش آن فرهنگ خاصی را پدید آورده اند. آیین «لاما» که با نیروی عظیم مذهبی خود بر زندگی این مردم حاکم است، متون مذهبی و بناهای معماری شایان توجهی را بوجود آورده است. ماکس وبر با توصیف ویژگیهای فرهنگ تبتی می گوید: «به علت وجود نظام خدمت سربازی مانند چین قدیم و بخاطر وضعیت رهبانی راهبان لامایی که در کنار مردم عادی زندگی می کنند، مردمی که به خدمت نظام در می آیند، مالیات می پردازند و به معابد هدایا می دهند، در این سرزمین فرهنگ خاصی شکل گرفته است. در این سرزمین از نظر سوددهی سرمایه داری هیچ امکانی برای ایجاد ساختمانهای بزرگ وجود ندارد چون چنین محیطی اساساً فاقد شرایط طبیعی مساعد است. از هم پاشیدگی این نظام موجب پایان گرفتن شیوه های سنتی زندگی، سنتها و عقاید آنان می گردد. (۱) در حقیقت، این سرزمین وسیع کوهستانی که از نظر اقتصادی و سرمایه داری فاقد هرگونه ارزشی می باشد شاهد بالندگی فرهنگ ممتازی بوده است.

تبت در شمال هند و برمه قرار گرفته و فلات وسیعی شامل (۶۲۵۰۰۰) مایل مربع یعنی منطقه ای بزرگتر از تمام انگلیس، فرانسه، آلمان، اسپانیا و ایتالیا را در بر گرفته است. ارتفاع متوسط آن از دریا تقریباً سه مایل می باشد. در تمام فصول

شیره‌های تفکر در ملل شرق

سال پوشیده از برف است و اطراف آنرا رشته کوههای بلند و غول‌آسایی فراگرفته که قله‌های آن پشته پشته با ارتفاعی بیش از (۱۸۰۰۰) فوت، سر به سینه بلند آسمان سپرده‌اند.

اما تبت امروزه دیگر پررمز و راز نیست. دستگاههای مولد برق و کارخانه فولاد سازی در آن به جریان افتاده و در «لهاسا» مرکز تبت، خودروهایی فراوانی حرکت می‌کنند. فاصله «لهاسا» از هندوستان با کامیون فقط دو روز راه است و این مسافت را از پکن می‌توان ده تا چهارده روزه طی نمود. پس از اینکه فرودگاه ساخته شد، این فاصله به زمان کوتاهی کاهش یافته است. اکنون «لهاسا» برای مردم جهان تبدیل به محل استراحت و تفریح شده و معلوم نیست تبت در آینده بتواند استقلال فرهنگی خود را حفظ نماید. دولت چین در پی آنست که جمعیت مهاجر زیادی را به تبت بفرستد تا بافت استقلال فرهنگی این کشور را در معرض خطر قرار دهد. اگر چنین وضعی حقیقت داشته باشد، بزودی از فرهنگ یکدست این کشور چیزی باقی نخواهد ماند. بهر صورت، این واقعیت انکارناپذیر است که فرهنگ تبت بطور چشمگیر به رشد فرهنگ آسیا و جهان خدمت کرده است.

وقتی درباره تبت صحبت می‌کنیم، تمایل داریم به این کشور با چشم یک سرزمین بی تمدن بنگریم. اما، این کشور حتی از جنبه مادی، شاهکارهای بزرگی را بر جای نهاده است. استحکامات بزرگ، سنگی و زیبای بی‌آلایش کاخ «پوتالا»^۱ که نظیر آئین لاماست و در قسمت فوقانی شیب داخلی پیدا کرده و ارتفاعی برابر با نهصد فوت دارد که هفتاد فوت بلندتر از صلیب طلایی گنبد کلیسای «سنت پیترو»^۲ رم می‌باشد از جمله این شاهکارهای بزرگ است. حیرت‌انگیز است که چنین بنای بزرگی در یک بیابان ساخته شده است.

1. potala

2. st.peter

بعلاوه، فرهنگ مذهبی تب شامل رگه‌ای از کلیت است. لامائیسم بر ناحیه درون مرزی آسیا که چین، مغولستان، منچوری و آسیای مرکزی را در بر گرفته نفوذ و تأثیر داشته‌است (۲). این واقعیت در مقایسه با تأثیر اندک دین ژاپن بر پیگانگان بسیار چشمگیر بوده است. البته بعضی از ژاپنی‌ها به میراث مذهبی خود بسیار افتخار می‌کنند.

تبتی‌هایی که در این اثر به آنها اشاره کردیم، تمام جمعیت تبت نیست. می‌گویند تعداد اصلی آنان در دنیا به پنج میلیون نفر می‌رسد اما فقط دو و نیم میلیون نفر از آنها در خود تبت زندگی می‌کنند و بقیه در استانهای غربی چین سکونت دارند گرچه تقریباً همه آنها با این حساب پیرو آئین لاما هستند.

بعلاوه، مناطقی که لامائیسم بر آن حاکمیت دارد بسیار وسیع می‌باشد. علاوه بر تبت، نپال، «زیکم» و بوتان در جنوب، «لاداخ» و کشمیر در داخل هند، تمام مغولستان و مرز استانهای شوروی که مغولهای «بریات» لامائیسیت در آن سکونت دارند، مغولستان داخلی، بخش منچوری و قسمتی از چین شمالی در شمال را باید از پیروان این آئین بشمار آورد. این نواحی از نظر آب و هوایی بیابانی است. مردم در این نواحی به گله‌داری مشغولند و بدنبال علفزارها در حرکتند. مناطق تحت سکونت لامائیسیتها از آب و هوای یکسانی برخوردار است.

شرایط مذهبی و اقتصادی کوهستانهای تبت برای ملتهای دیگر به آسانی قابل درک نیست گرچه مردم تبت احتمالاً تا آنجا که به شیوه‌های فکری مربوط می‌شود از نظر سیاسی، نظامی، یا اقتصادی قابل توجه نیستند، اما عاداتها و عقاید آنان در تحقیق و پژوهش ما از ارتباط و اهمیتی برجسته برخوردار است (۳). خصوصیات فرهنگ تبتی‌ها تا حدی به شرایط طبیعی محیط زندگی آنان بستگی دارد. زندگی در پشت حصارهای معروف کوهستانهای تبت بی رابطه با کشورهای همسایه، این کشور را به سرزمین عجایب تبدیل کرده است. این منطقه

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

وسیع و عاری از منابع طبیعی که آب و هوایی سرد و خاکی بیحاصل دارد تنها قادر است افراد کمی را تغذیه نماید. این شرایط جغرافیایی و آب و هوایی در ایجاد مراسم خاص تبتی و بوجود آوردن راه و رسمی که تبتی‌ها از آن طریق بودیسم را پذیرفتند مؤثر بوده است.

رویهم رفته، اصطلاح «لامائیسم» برای تبتی‌ها که ناآگاهانه اعتقاد خود را با «دین بودا» یا «دین راستین» مشخص می‌کنند از جهات بسیاری گمراه کننده، نامناسب و نامطلوب است. (۴)

به هر حال، اینکه بودیسم تبتی تحت عنوان «لامائیسم» شناخته می‌شود به معنای در برگرفتن عناصر مختلفی است که بطور کلی در بودیسم یافت نمی‌شود و اینکه برای دیگران هم گیج کننده است. بودیسم را در جنوب آسیا، چین، کره یا حتی در ژاپن فقط با همین عنوان می‌شناسند. از آنجائیکه اصطلاح «لامائیسم» عمومی شده، می‌توانیم وجود خصوصیات یا مسائل پیچیده گوناگونی را پیش‌بینی نمائیم.

بودیسم بر اساس افسانه‌ها در دوران سلطنت شاه «سرون» (قرن هفتم بعد از میلاد) به تبت راه یافته است. در قرن هشتم، تبت رویهم رفته هنوز یک کشور بودایی نبوده است. (۵) اما بتدریج با یاری پادشاهان در این کشور نفوذ پیدا کرد و جلودار شد. بهر عنوان، این آیین در زمان شاه «گلان-دار» که در سالهای بین (۸۴۱-۸۳۶ بعد از میلاد) حکومت نمود مورد اذیت و آزار شدید قرار گرفت و این امر در تاریخ بودیسم تبت بعنوان یک نقطه تحول تلقی می‌گردد.

پیش از آزار و شکنجه‌های شاه «گلان-دار» در بودیسم تبتی از شاخه‌های مذهبی خبری نبود. نهضت فرقه سازی با آمدن «آیسا» همان راهب هندی به تبت در سال ۱۰۳۸ بعد از میلاد شروع می‌گردد. او مسئول بدعت‌گذاری در بودیسم تبتی است. مجرد ماندن اجباری راهبها را او مرسوم کرد و پایه‌گذار معیارهای

والای اخلاقی هم خود اوست. وی، آداب و رسوم دین "Bon" را که به بودیسم راه یافته بود رد می‌کرد. سپس به تأسیس فرقه «پکا-گِداسن-پا» پرداخت. «تسون-خا-پا» سیصد و پنجاه سال بعد بتدریج این فرقه را دستخوش تغییر ساخت. او دستور داد تا مردم به قوانین دینی با جدیت عمل نمایند و برخلاف گرایش و تمایل عمومی حاکم بر آن روزگار، فرمان داد تا راهبها ازدواج کنند اما این فرقه از نظر رعایت احکام و قوانین دینی، شکل تشریفاتی‌تر و ملایم‌تری پیدا کرد. از همان وقت این شاخه دینی را فرقه «لوگز-پا» نامیدند و نام دیگر آن در برابر شاخه مذهبی «رنین-پا» که «کلاه قرمزی» نامیده می‌شد، فرقه «کلاه زرد»^۱ می‌باشد. علاوه، فرقه «بکاپا» را «مارپا» در نیمه آخر قرن یازده بنیان گذاشت و فرقه «سا-سکیا» نیز در سال ۱۰۷۲ بعد از میلاد بوجود آمده است.

بودیسم تبت بر پایه «تری پیتاکا»^۲ ی تبتی (که چاپ پکن آن شامل ۳۵۲۲ جلد است) قرار دارد که دریایی از برگردانهای متون هندی می‌باشد. ظاهراً اگر ترجمه‌های تبتی را با متون اصلی هند با دقت مقایسه بنماییم و اختلاف آنها را مشخص کنیم، قادر خواهیم بود شیوه‌های مختلف فکری این ملت را تعیین نمائیم اما این روش آسان نیست زیرا ترجمه‌های تبتی تا حد زیادی به انتقال تحت اللفظی مفاهیم که غالباً به زبان سانسکریت بوده پرداخته و از برگردانهای آزاد و تحریف شده بدور بوده‌اند. لیکن نباید ناامیدگشت بلکه باید همچنان به کار پژوهش ادامه داد. گرچه این ترجمه‌ها رویهمرفته بسیار دقیق و قابل اعتمادند اما عبارتهای معینی که توضیح دهنده زندگی هندیها بوده و برای مردم تبت قابل فهم نبود با اندک تغییراتی برگردان شده است. مثلاً، مخازن آب در آیین «سرزمین پاک» که گل‌های نیلوفر آبی در آن به غنچه می‌نشینند در متن اصلی هندی چنین توصیف شده: «در این دریاچه‌های نیلوفرین چهار زاویه و چهار پله زیبا و تابان وجود دارد

1. Red hat

2. yellow hat

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

که با چهار گوهر طلا، نقره، یاقوت کبود و بلور می‌درخشند.» (۶)

واضح است که در این عبارت به مخازن چهارگوشه هندی که دارای چهارزاویه با پلکان مصنوعی است اشاره می‌گردد. چنین استخرهایی حتی امروز هم در نزدیک معابد هندوها بخصوص در جنوب هند دیده می‌شود. با توجه به متن اصلی سانسکریت متوجه می‌شویم مولف این سوترا فکر می‌کرده پلکان چهار طرف استخر از چهار گوهر مزبور درست شده است. ولی تبتی‌ها نمی‌دانستند این استخرها برای شستشوی مذهبی بکار می‌رفته است. آنان چون نمی‌توانستند تصور کنند اماکن شستشوی مقدس هند مانند ورزشگاههای پر آب باشد آن عبارت را بخاطر وجود چهار زاویه به صورتی که ذکر کردیم ترجمه کردند.

ترجمه متون مقدس تبتی اکثراً از روی متون هندی صورت گرفت اما برخی ترجمه‌ها نیز از روی متون چینی انجام شده که بقول معروف لقمه را دور سرشان چرخانده‌اند. از این نظر، می‌توان درباره مسئله جدید پذیرش یا ردّ بودیسم چینی از طرف مردم تبت به بحث نشست. برحسب اتفاق، متون مقدس مغولی هم اساساً بامتون مقدس تبتی دارای تقارن زمانی است.

«چارلز-بل» محقق در زمینه آیین لاما، تبت جدید را در سال ۱۹۳۱ چنین توصیف کرده که: تبت از نظر سیاسی و اجتماعی، شرایط اروپای مسیحی قرون وسطی را داراست اما تعداد زنان تبت از دیرزمان بیشتر از دوران سده‌های میانه بوده است. (۷) برای اطمینان از این امر، می‌توان به خصوصیات فرهنگی تبت که با ویژگیهای قرون میانه یا عصر فنودالیسم ژاپن انطباق دارد اشاره نمود.

فرهنگ درخشانی که در این سرزمین شکوفه کرد و بافت اجتماعی خاصی که همراه لامائیسم بعنوان هسته این فرهنگ بوجود آمد تحت تأثیر عامل صنعتی شدن و حاکمیت نظام کمونیستی بسرعت رو به تغییر و تجزیه است. تبتی‌ها به چه سویی در حرکاتند؟ پیش‌بینی آینده تبت دشوار است. در هر صورت، نادیده گرفتن کامل شیوه‌های سنتی و ارثی تفکر مردم ناممکن می‌باشد.

آگاهی فرد

ضعف آگاهی معاشرتی در میان افراد

مردم تبت در روستا و مراتع پراکنده که با راههای باریکی بهم ارتباط یافته‌اند زندگی می‌کنند. منحرف شدن از این راهها به معنای استقبال نمودن از مرگ در بیابانهای کوهستانی است. تبتی‌ها که ناگزیر از زندگی در این شرایط ناهنجارند از همه سو با این وضع تهدید کننده طبیعی روبرو هستند بطوریکه پیوسته در مواجهه با مسئله مرگ و زندگی قرار دارند. مرگ در شعر تبتی، موضوع دلپذیری است. پادشاه هندی مردگان، «یاما» نام داشت. (یعنی کسی که کنترل می‌کند) که همین نام به چین و ژاپن راه یافت و بدون هیچ تغییری مورد استفاده قرار گرفت. بهر حال، تبتی‌ها این واژه را به «خدای مرگ» ترجمه کردند. خدای مرگ اکثراً در شعر تبتی مانند موضوع جمله قرار می‌گردد.

«می - راس - پا» که شاعری مذهبی است (۱۱۲۳ - ۱۰۴۰ بعد از میلاد)

وجود انسان را که در تاریکی و ناامیدی غرق شده به تصویر می‌کشد:

دوستم از پیر شدن من چیزی نمی‌داند
خواهرم از آخرین بیمار شدنم بی‌خبر است
اگر بتوانم در این انزوا جان بسپارم

پارسا گونه رضایت خواهم داد
 کسی از مرگ من چیزی نمی‌داند
 پرندگان پیکر گندیده‌ام را نمی‌بینند
 اگر بتوانم در این انزوا جان بسپارم
 پارسا گونه رضایت خواهم داد
 هیچکس نمی‌رسد به کدامین جهان رفته‌ام
 هیچ جایی نیست که بگویند آنجا رفته است
 اگر بتوانم در این انزوا جان بسپارم
 پارسا گونه رضایت خواهم داد
 باشد نیایم که شاهد مرگ این مسکین است
 در حق همه موجودات اجابت گردد
 در غاری صخره ای در کشوری بی ساکن
 ذهن و اندیشه‌ام به آرامش خواهد رسید
 وی در انزوا به نجات دست می‌یابد:
 سلام بر تو ای راه نجات و رستگاری
 امواج فیض و برکت را بر من بیارید تا شاید
 در سینه عزلت و انزوا جای گیرم
 مرا از رنج و عذاب انسانهای پست و گناهکار رها کنید
 و از رنج دنیا هم

بر من عطیه گام زدن در عالم «تمرکز» (۲) را ارزانی دارید.

چه کسی می‌تواند فکر کند نهصد سال پیش در فلات تبت
 چنین سخنان هشیارانه‌ای از عمق جان و انسان این مردم تراوش
 کرده باشد؟ حتی امروزه نیز در تبت، مرتاض‌هایی پیدا میشوند که به تمرین تفکر
 می‌پردازند یا در صومعه‌ها و غارها مسکن گزیده و به تخیلات خود پناه می‌برند.
 می‌گویند زاهدی پنجاه سال در یک غار زندگی می‌کرد و پایین نمی‌آمد.

هنگامیکه آگاهی فرد، نیرومند و حاکم است، اهمیت خانواده بعنوان حلقه اتصال افراد رو به ضعف می‌رود. بر طبق کتیبه‌های کهن، کسی که مرتکب جرمی می‌شد مجازات می‌گشت ولی برادران، اولاد یا خویشان او مورد محاکمه دادگاه قرار نمی‌گرفتند و مجازات هم نمی‌شدند. (۳) قانون جنایی که امروزه در سایر کشورها اعمال می‌گردد از زمانهای قدیم در تبت بوجود آمده بود.

نظام خانوادگی تبتی‌ها در آداب و رسوم شگفت‌انگیزی چهره پوشیده که قدمت آن به دوران قبل از تاریخ بازمی‌گردد و سرانجام تبدیل به یکی از منزوی‌ترین نهادهایی شد که به دست بشر به وجود آمده است.

ابتدا باید سنت چند شوهری تبتی‌ها را شرح دهیم.

اگر تازه دامادی دارای (چند) برادر باشد، عروس او خود به خود به ازدواج برادرهای او هم در می‌آید و همگی دارای یک همسر مشترکی می‌شوند. چنین اشتراکی در این صورت امکان دارد که همه برادران از یک مادر باشند. اگر زنی بخواهد بیرون از چنین دستوری روابط جنسی داشته باشد، زناکار محسوب می‌گردد. بهر حال هنگامیکه فرزندی بدنیا می‌آورد، بزرگترین شوهر حق پدری پیدا می‌کند در حالیکه دیگران عمو بحساب می‌آیند بدون اینکه توجه کنند پدر واقعی چه کسی است. چنین رسم و سنتی ظاهراً بر خلاف احکام اخلاقی ماست اما مردم تبت آنرا ایده آل بحساب می‌آورند.

در تبت نباید از زنی پرسید که شوهرش کیست. در تبت، زنان فراوانی هستند که چندین شوهر دارند. چنین پرستی از طرف یک خارجی ممکن است یک ناسزا تلقی گردد.

بر اساس مطالعات اخیر، جزئیات چند شوهری در تبت به این شرح می‌باشد: گرچه درصد زیادی از ازدواجها یک همسری است اما درصد قابل توجهی از چند شوهری نیز در میان کشاورزان دیده میشود. مفهوم سلسله مراتب نسلی در نزد تبتی‌ها بی اهمیت اما مفهوم درجه بندی سن طبیعی از نظر آنان قابل توجه است. یک زن چند شوهره غالباً برادران یک خانواده بزرگ دیگر را نیز شوهر خود

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌داند. در موارد معدودی، گروهی از شوهران چندگانه از عموها و پسران آنها تشکیل می‌شود. حتی چند شوهری پدران که طبق آن یک پدر و پسران واقعی او، همسر مشترکی دارند تا جائیکه همسر، مادر واقعی پسران نباشد از طرف بعضی مسافران و سیاحان گزارش شده است.

این سه نوع چند شوهری دارای ویژگی مشترکی است. اگر آنها به اختلاف سلسله مراتب نژادی اهمیت دهند همانطور که در مورد فرهنگ چینی صادق است، پس رابطه برادرانه با رابطه پدران یا عمویی از نظر معنا کاملاً فرق می‌کند. بهر صورت، اگر به درجه‌بندی سن طبیعی هم اهمیت بدهند و سلسله مراتب دودمانی را نادیده بگیرند پس آن سه نوع ارتباط بدون توجه به اینکه رابطه پدران، عمویی یا برادرانه هستند فقط به معنای یک نوع درجه‌بندی سنی خواهد بود.

در میان دسته‌ای از شوهران چندگانه فقط یکی بعنوان شوهر اصلی که او را می‌توان «شوهر برجسته» نامید مورد بحث قرار می‌گیرد. بهر حال، موقعیت شوهر برجسته همیشه در دست یک برادر معین یا یک عمو نیست بلکه از بزرگتر به کوچکتر می‌رسد. از آنجائیکه معمولاً وظیفه شوهر برجسته بودن با مدیرخانه بودن تقارن پیدا می‌کند، موقعیت این مدیریت نیز از بزرگتر به کوچکتر می‌رسد. انتقال موقعیت مدیر خانه بودن معمولاً حدود سن چهل سالگی صورت می‌گیرد. بنابر این، نظام چند شوهری وسیله‌ای است که به یک مرد خویشاوند جوانتر، این اجازه را می‌دهد که رهبری خانه را به دست گیرد و از اختلاف بین همسران جلوگیری نماید. هنگامیکه توانایی پدر خانواده به پایان می‌رسد، معمولاً سن متوسط برخورداری از بیشترین توانایی، آنقدر پایین است که فرزندان مدیر از دور خارج شده جوانتر از آنند که در خانواده به رهبری برسند.

در نتیجه، چند شوهری از سویی عبارت از سازگاری با قانون تحرک استعداد است و از طرفی دیگر کوشش برای ثبات خانواده است که این کار با کوشش در دوری کردن از بحران خانوادگی صورت می‌گیرد. بنابر این، چند شوهری معمولاً فقط در میان کشاورزان تبتی دیده می‌شود نه بین تبتی‌های خانه

بدوش زیرا نیازهای تکاثر ثروت و همکاری خانوادگی در میان کشاورزان، قویتر می‌باشد. (۴)

وجود چنین رسم و آدابی در میان مردم تبت الزاماً به معنای بی‌نظمی در امور جنسی بشمار نمی‌رود. در دربارهای هند، روسپی‌هایی وجود داشتند که از طبقات بالای جامعه بودند. در یک نمایش هندی، دختری که بعنوان یک «فاحشه» از مادر روسپی خود یاد می‌کند در ترجمه تبتی بعنوان «مادر نجیب» (۵) از او یاد می‌شود و گروهی از ترجمه‌های چینی هم از بکار بردن اصطلاح «روسپی» امتناع کرده‌اند. (۶)

چرا در تبت چنین نظامی پذیرفته شد؟ «آموگی» که چندین سال در تبت زندگی کرده بود اینطور گفته: (۱) تبت که سرزمینی بی‌حاصل است قادر نیست چنین جمعیت زیادی را تغذیه نماید. چند شوهری برای محدود کردن افزایش جمعیت کاملاً مناسب است.

۲) افسران و بازرگانان غالباً ناگزیرند بر حسب شرایط دشوار سفرهایشان در بیابانهای کوهستانی مدت‌های طولانی از خانه دور باشند. در چنین مواردی، زن با بقیه برادرها که محرم او هم هستند در خانه می‌ماند.

«سرزمین زنان» که همیشه در آثار کلاسیک هندی و چینی ذکر می‌گردد اشاره به کشوری دارد که سنت چند شوهری در آن رواج دارد اما شاید منظور این کتابها جایی غیر از تبت باشد.

در تبت، چند زنی هم آزادست. مثلاً، شاه «سرون» بطوریکه در خبر است، پنج همسرزن داشته است. البته چند زنی در میان طبقات حاکم دوران گذشته، سنت رایجی بوده است. خصوصیت چند زنی تبتی مربوط به شکل آن است یعنی یکی از شرایط لازم قبلی اینست که همسران زن باید خواهرانی باشند که از یک مادر باشند. این امر بخصوص کمالی مطلوب خانواده های شریفی است که فقط چند دختر دارند.

اما مردم تبت در واقع طرفدار تک همسری هستند.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

چندشوه‌ری یا چند زنی تقریباً وضعیتی استثنایی است. بهر حال، وجود چنین نظامی ظاهراً مبین شیوه فکری واحدی در فرهنگ تبتی‌ها بحساب می‌آید. یعنی، گرچه تبتی‌ها دربارهٔ خانواده دارای عقیده محسوسی هستند اما در مورد ارتباط خصوصی زن و مرد آگاهی زیادی ندارند.

به نمونه دیگری نیز می‌توان اشاره نمود. تبتی‌ها پس از مرگ همسر خود فوراً ازدواج می‌کنند و به همین خاطر می‌گویند در این کشور تقریباً مرد و زن بیوه پیدا نمی‌شود. ازدواج در سرزمینی که به چنین سنتی اهمیت می‌دهد بیشتر اوقات بجای اینکه شناخت رابطه روحی باشد چیزی بیش از ارتباط جنسی نیست. این رسم تبتی کاملاً مخالف «سوتی» یعنی رسم هندیهای سده‌های میانه است.

این آداب و رسوم حتی تا بعد از راه یافتن بودیسم به تبت تغییری نکرد. لاماهای والا مقام روحانی ناگزیر از پذیرفتن این امر بودند.

زمانی در تبت زنان را جزو دارائی بحساب می‌آوردند. در زبان تبتی، واژه "bu" به معنای «همسران زن» و «بچه‌ها» بکار گرفته می‌شود. مثلاً "bu- smad" (در کاربرد ادبی: «بچه کوچکتر») که معادلش در سانسکریت «کالاترا» است می‌تواند به معنای «خانواده»، «بچه‌ها» و «همسرزن» باشد. واژه «بو- چن - ما» (در کاربرد ادبی: بچه بزرگ) دارای مفهوم «زن باردار» است (مقایسه کنید با کاربرد "ko" در پایان نام زنان).

در نتیجه، تبتی‌ها در مورد اجداد خانوادگی، برداشت و مفهوم مهمی را در نظر ندارند. نیاپرستی در تبت غیر از یک نوع عبارت دسته جمعی برای مردگان که شبیه تشریفات «سیگاکی» در ژاپن است بندرت مورد توجه می‌باشد. اصطلاح «نیاپرستی» در واژگان تبتی وجود ندارد. تبتی‌ها در گوشه و زوایای منزل به نگهداری تصاویر بودا می‌پردازند اما برخلاف ژاپن‌ها و چینی‌ها به حفظ کتیبه‌های اجدادی (در زبان ژاپنی "ihai" یا تابلوی تصاویر گذشتگان علاقه‌ای ندارند. در زیر به بحث دربارهٔ فقدان آگاهی تبتی‌ها از نظر ارث بردن دارایی که بطور غیر مستقیم با موضوع فعلی ما ارتباط پیدا می‌کند می‌پردازیم.

ضعف آگاهی معاشرتی در مورد یک شخص معین به معنای بی احترامی به دیگران نیست بلکه گاهی مفهوم متضادی پیدا می‌کند. مردم تبت بخاطر مهمان نوازی خود مشهورند. در تبت، ارادت و ورزیدن به دیگران نوعی فضیلت بشمار می‌آید. به این منظور، آنها به طرز خاصی سلام می‌کنند. برای اینکار در مقابل میهمان، زبان خود را بسرعت از دهان بیرون آورده و کف هر دو دست را نیز به او نشان می‌دهند. این عمل چیزی معادل دست دادن غربیها بحساب می‌آید. باز کردن دست و نشان دادن کف دستها به این معناست که میزبان هیچ سلاحی را در دست پنهان نکرده است، بیرون آوردن زبان که با یک اعتقاد سنتی تبت رابطه دارد بیانگر این است که زبان کسی که دیگران را مسموم می‌کند تیره می‌باشد. حتی امروزه هم برای سلام دادن به راننده اتومبیلی که با سرعت در حرکت است، زبان خود را از دهان بیرون می‌آورند. بهر حال این سنت در حال از بین رفتن است. اکنون دیگر کارگران تبتی هنگامیکه با هم جمع می‌شوند ترجیح می‌دهند دست بزنند و شادی کنند.

تبت در متون مقدس بودایی چین، «کشور صورت قرمزها» نامیده شده است. (۷) خود تبتی‌ها، کشورشان را «دمار-پول» می‌نامیدند. زیرا چهره‌های خود را با نوعی خاک قرمز رنگ می‌کردند. می‌گویند شاه «بیرون» این عادت را برای مدتی ممنوع کرد چون ملکه چین از این رسم عجیب و غریب احساس نفرت می‌نمود. (۸) بهر صورت، این رسم و عادت زیاد هم با استفاده خانمهای غربی از مواد آرایشی یا ماتیک؛ که مورد تنفر مردم جنوب آسیاست و تنها زنانی از این لوازم استفاده می‌کنند که از نظر شخصیتی دچار تردید و تزلزل هستند؛ فرقی ندارد. بهر حال، رسم و عادت رنگین کردن چهره با خاک قرمز در نزد مردم دنیا بازتابهای مختلفی را ایجاد کرده است.

فشار اجتماعی قبایل بر افراد ظاهراً خیلی قوی بوده است. در میان قبایل "No-khi" گروهی از تبتی‌ها که در جنوب غربی چین زندگی می‌کنند و پای بند دین "Bon" هستند حتی امروزه هم «ازدواجهای اجباری برآه می‌اندازند که در این نوع

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

وصلت‌ها، دو طرف ازدواج تا روز موعود همدیگر را نمی‌بینند و نامزد کردنهای اجباری از دوران اولیه کودکی موجب بروز بدبختی‌ها و ناکامی‌های زیادی گشته و بسیاری از افراد برای خود داری از وصلت با کسانی که شاید هرگز آنان را از قبل نمی‌شناخته‌اند یا احتمالاً علاقه‌ای به آنها ندارند به کوهستان رفته و خودکشی می‌کنند. (۹)

نمونه دیگری از فشار نیرومند اجتماعی در یک پدیده جالب توجه زبان‌شناسی بروز کرده است. «خودکشی کردن» در زبان تبتی با کلمه تک سیلابی "pa- lceb" (کشتن نفس خویش) قابل بیان است.

در زبان انگلیسی ناچاریم برای نشان دادن این عمل از اصطلاح بزرگتری استفاده کنیم. در سانسکریت هم از اصطلاح مرکب «آتما-هایتا» استفاده می‌شده است.

واقعیت زبان‌شناختی استفاده تبتی‌ها از یک واژه مجرد کوتاه برای نمایش مفهوم «خودکشی نمودن» این قضیه را پیش می‌کشد که این عمل در جامعه آنروز تبت، امری اجتماعی و نسبتاً فراوان بوده است. در تاریخچه‌ها و نوشته‌های تاریخی تبت موارد متعددی از خودکشیها ذکر شده است. خودکشی بخاطر از دست رفتن ارباب و بزرگان قوم هم مرسوم بوده است. بنظر می‌رسد در این موارد، فشار قبیله‌ای برای وادار کردن افراد به خودکشی نیرومند بوده است.

خصوصیات سخت و نیرومند اخلاقی را می‌توان در اصطلاحات زبان‌شناختی دیگر نیز مورد توجه قرارداد. احترام و ایثار صمیمانه که هر دو در زبانهای سانسکریت و هندی از هم متمایزند در هنگام ترجمه به شکلی واحد بر گردان شده‌اند چون بین این دو مفهوم هیچ فرقی نمی‌گذارند. احساسی نظیر اضطراب زن درباره شوهرش یا احساس یک پارسا که مشتاقانه به پرستش خداوند می‌پردازد از حالت احترام به مفهوم کلی مشخص و متمایز نشده است.

ایثار صمیمانه در تبت از اهمیت مذهبی خاصی برخوردار نبوده است. این احتمال وجود دارد که بطور کلی عناصر اخلاقی و اجتماعی که وجود فرد را آکنده

از احترام می‌سازند، عناصر عاطفی دیگر را مورد تهاجم قرار داده باشند. (مانند وضعیت ژاپن در دوران فتودالی).

کنترل قبیله‌ای بخصوص در زمان جنگ شدید بوده است. مردم چین باستان، این ویژگی را بعنوان سنت تبتی‌ها قلمداد کرده‌اند.

(در میان تبتی‌ها)، نظم فرماندهی شدید است. در جنگها پس از آنکه همه سربازان خطوط مقدم کشته شدند، سربازان جبهه پشت به جلو می‌آیند. آنان در میدانهای نبرد به استقلال مرگ می‌شتابند و از جان سپردن در اثر بیماری متنفرند. خانواده‌ایکه نسل در نسلش قربانی عرصه‌های پیکارند در چشم همه عزیز و بی‌همتا هستند. کسانیکه در جنگ شکست می‌خورند باید دم روباه برگردنشان می‌انداختند تا همه بفهمند که شهادت آنان مانند شهادت روباه است.

وقتی کسی اینگونه دچار سرافکنندگی می‌گشت سعی می‌کرد در نبردهای بعدی تن به آغوش مرگ بسپارد. (۱۰) این وضعیت شبیه راه و روش جنگجویان ژاپن قدیم است.

حکومت روسای قبایل یا سلطه پادشاهی در تبت گذشته بسیار نیرومند بوده است. تاریخ نگاران چین باستان به بررسی اخلاق تبتی‌هایی پرداختند که «وفاداری به اربابان را مهم دانسته و از خدمت به پدر و مادر می‌کاستند.» (۱۱) پس از اتحاد طایفه‌ها بود که آرامگاههای فراوانی از سلاطین و پادشاهان دوران کهن بنا گردید. (۱۲) این امر با این مسئله در تضاد قرار می‌گیرد که در هند قدیم، برای شاهان مقبره نمی‌ساختند بلکه مقبره حکمای مذهبی بود که ساخته می‌شد. درگیری و ستیزه در بین قبایل اصلی حتی پس از حاکمیت لامائیسم هم متوقف نشد.

شاید بنابر این فشارهای اجتماعی بوده که تبتی‌ها گاهی بیش از هندیهای قدیم از اصطلاحات اخلاقی استفاده می‌کردند. در زبان سانسکریت، پیشوند "su" فقط معنی «خوب» می‌دهد و هندیها در این مورد مانند ژاپنیها بین «خوب» اخلاقی و «خوب» احساسی و زیبایی شناختی تمایزی قائل نشدند. اما تبتی‌ها

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

متوجه این اختلاف گشتند. مثلاً «یک جای خوب» در زبان تبتی به (جای دلپذیر)، «یک عمل خوب» (درست انجام شده) ترجمه شده است.

بعضی از مفاهیم هندی همراه مضامین اخلاقی منتقل شده‌اند. کلمه هندی همراه «بهیک شو» به معنی «راهب صومعه» که معنای لفظی آن «کسیکه غذا یا چیزهای دیگر گدایی می‌کند» یا «کسیکه (صدقه می‌گیرد) در یوزگی می‌نماید» است اما تبتی‌ها همیشه این واژه را به صورت «کسیکه (اخلاقاً) در جستجوی خوبی است» برگردان نموده‌اند. کلمه هندی «شریاس کاما» به معنی «کسیکه خواستار رفاه و آسودگی است» را به صورت «کسیکه در جستجوی درستی یا خوبی است» (۱۳) و کلمه هندی (tsi) به معنای «زاهد فرزانه» را به شکل «کسیکه شریف بوده و در صراط است» ترجمه کرده‌اند.

تبتی‌ها دربارهٔ منشا نژادی خود فاقد هرگونه اسطوره ثابتی هستند. برخی از آنان بر این عقیده‌اند که تبتی‌ها اخلاف شاه «پاندو» که در حماسه بزرگ هند «مهاباراتا» از او سخن به میان آمده، هستند در حالیکه دیگران معتقدند آنان از نسل «راک شاس» و میمونی که در کوه‌های هیمالیا زندگی می‌کرد و بنابر باور عموم، تجسم عینی «بودی ساتوا» بوده، می‌باشند.

این واقعیات یعنی فقدان اسطوره ثابت و رابطه آن با اساطیر هندی نشان دهنده این موضوع است که تبتی‌ها از ریشه‌های نژادی خود کاملاً بی‌خبرند.

عقیده به یک دنیای ملی نظیر «اله خورشید» ژاپن‌ها نیز در آگاهی تبتی‌ها وجود ندارد. آنان مطمئناً به سه پادشاه «سرون - پو»، «خوی - سرون» و «داریاچن» احترام زیادی می‌گذارند اما این احترام فقط برای اینستکه آنان باعث رفاه و موفقیت مردم شدند. آگاهی ملی نیز در این کشور وجود ندارد.

در نتیجه، تبتی‌ها با تکیه بر این تصور نابجا که ملتی برتر از سایر ملت‌ها هستند به خود افتخار ننموده یا مانند چین‌ها کشور خود را مرکز تمدن عالم فرض نمی‌کنند. آنان هند را بعنوان سرزمین حکما احترام می‌کنند و کشور خود را همچون منطقه‌ای دور افتاده بحساب می‌آورند. (۱۴)

خاندان «گویتا» (سال ۳۲۰ تا حدود ۵۰۰ بعد از میلاد) به این افتخار می‌کرد که شاه «کاندرا - گویتا» موسس این سلسله با بانویی از طایفه «لیجادی» ازدواج کرده و این مسئله در تمام نوشته‌هایی که خاندان مزبور پخش می‌کردند ذکر شده است. بهمین ترتیب، تبتی‌های گذشته از موسس برجسته امپراتوری تبت یعنی شاه «سرون» تقدیر بعمل می‌آوردند، نوشته‌های قدیمی که آکنده از تشویق و تحسین پادشاه بود نشان می‌داد که پادشاه از اخلاف قوم «لیجاوی» بوده است. (۱۵) تمجید یک پادشاه به این خاطر که از فرزندان طایفه‌ای بیگانه بوده در کشورهای آسیایی، رویدادی نسبتاً غیر عادی بشمار می‌آید.

خلاصه‌ای از بودیسم به زبان چینی نوشته «حفاگز - پا» که لامایی تبتی و نیز عالمی سلطنتی از خاندان مغول بوده بر پایه «آبی دارما - کوزا» از «واسویاندو» ی هند قرار دارد اما نیای شاهان را بوسیله قبیله «شاکیا» از شاهان هند تا شاه «کوبلای خان» مغولی دنبال می‌کند. (۱۶) در متن هندی فقط پادشاهان افسانه‌ای یادآوری شده‌اند اما در متن «حفاگز - پا» و «سالنامه‌های طلایی مغولستان» نه فقط به سلاطین اسطوره‌ای بلکه به پادشاهان تاریخی فراوانی نیز اشاره شده است.

حالت مقدس شمردن هند از شیوه قابل توجهی بر می‌خیزد که هندیها از طریق آن به تالیف مجموعه نوشته‌های متون مقدس بودایی پرداختند. تبتی‌ها، متون مقدس هند را در «تری پیتاکا» آوردند و متون مکتوب علمای هندی هم «گانگ یور» و «تانگ یور» نامیده می‌شود. تمامی متون مکتوب تبتی‌ها بیرون از کتاب «تری پیتاکا» قرار داشت و این برخلاف «تری پیتاکاها» ی چینی و ژاپن بود که آثار مختلف نویسندگان را بطور جداگانه در بر می‌گرفت. این بدان معناست که مردم تبت برای هند به عنوان یک کشور مذهبی احترام زیادی قائل بودند.

پس معنای اصلی اخلاق در نزد تبتی‌ها؛ که آگاهی معاشرتی مردمش و مفهوم تبت و ضبط خاندانی نژاد یا ملتش دچار رکود بوده؛ چیست؟ پاسخ این مسئله در تسلیم و اطاعت بی قید و شرط آنان از لامائیسیم نهفته است.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

لامائیسم شکل تبتی بودیسم است. آیین بودا رسماً در طی حکومت شاه «سرون» (در اوایل قرن هفتم بعد از میلاد) به تبت راه یافت. این پادشاه یک بودایی پارسا گشت، از راهبه‌های بودایی هند و چین استقبال کرد و به آنان دستور داد متون مقدس را به زبان تبتی برگردانند. در عین حال، «تون-می-سام-بوتا» را برای یادگرفتن زبان سانسکریت به هند فرستاد. هنگامی که «تون-می» به تبت بازگشت، پادشاه از او خواست برای زبان تبتی، حروف الفبا تنظیم کرده و دستور زبان بنویسد. سپس، حدود یک قرن بعد، بودیسم باطنی در طی حکومت شاه «جری - سرون» (۷۸۱ - ۷۵۵ بعد از میلاد) به تبت راه یافت؛ یعنی همان زمان که می‌گفتند دو «پاندیت» هندی، «شان تیراک شیتا» و «پادما-سام باوا» به تبت آمده و با نیروی جادویی «مانترا» معجزه نشان می‌دادند و خصومت دیوها را از بین می‌بردند. از آن به بعد، تبت پذیرای راهب‌های فراوانی گشت که بی‌وقفه به این کشور سرازیر شده بودند و بدنبال آن بودیسم باطنی در تبت رشد نمود.

بهر حال، سیطره بی‌رقیب بودیسم باطنی در تبت به انحطاط بی‌حد و حساب بودیسم منجر گردید و «یسون - خا-پا» (۱۴۱۹ - ۱۳۵۷) بعد از میلاد بود که به اصلاح انحطاط دینی پرداخت. او بر اساس قانون نامه‌ای از احکام بودایی، جوئی مذهبی را بنیان نهاد. مکتب اصلاحی او برخلاف مکتب سنتی «کلاه قرمزها»، «کلاه زردها» نام داشت.

اولین هوادار آن «هدون - گروب» بخاطر فضایلش شهرت یافت و تبتی‌ها او را تجسم «آوالو کیتش وارا» می‌دانستند. او بعنوان بزرگ و رئیس راهب ما، لقب رسمی «دالای لاما» را بدست آورد، لقبی که تا امروز مانده و به «دالای - لامای» چهاردهم رسیده است. هم اکنون در تبت، «کلاه زردها» مسلط هستند و دالای - لاما که در کوه «پوتالا»ی لهاسا سکونت داشت، پیش از آنکه از دست مهاجمین کمونیست فرار کند و پناهنده کشور هند شود همان راهب اصلی لامائیسم و پادشاه تبت بود. پس لامائیسم با شیوه‌های فکری تبتی‌ها چگونه رابطه دارد؟ در فصل بعدی به بحث دربارهٔ جزئیات آن می‌پردازیم.

کشف مطلق در انسان

مردم در آب و هوای خشن و نامساعد تبت به یکدیگر احساس وابستگی بیشتری دارند. در صورتی که شرایط اقلیمی چنین تأثیری بر آنان ندارد. در اینجا نمی‌توان از مردم انتظار داشت که مانند ساکنان شرق آسیا دارای بینش آرامی باشند که خویش را بطور عاطفی و شاعرانه با طبیعت اطراف یکی می‌سازند. تبتی‌ها فقط می‌خواهند که از دست شرایط آب و هوایی در امان باشند. آنها به کسی که می‌تواند برای مقابله با شرایط دشوار زندگی همدوش دیگران به کار و کوشش بپردازد احترام زیادی می‌گذارند. گزارشهای مربوط به شرایط طبیعی آنها پیچیده‌تر و دردناکتر از تصورات ماست. سالنامه تاریخ کهن خاندان «تانگ» می‌گوید: «اتاق خواب تبتی‌ها کثیف است. آنها استحمام نمی‌کنند و خود را نمی‌شویند»، (۱) تبتی‌های امروزی هم که در هند به معابد بودایی می‌آیند، سر و وضع نامرتب و کثیفی دارند. تبتی‌های قدیم گزارش داده‌اند: «بیشتر به این علاقه داشتند که در مو و لباسشان شپش باشد وقتی هم این شپشها را می‌گرفتند، بیرون نمی‌انداختند بلکه می‌خوردند»، (۲) برای گرما به منبع سوخت اندکی دسترسی داشتند و به این منظور، کود گاو را با نرخ زیادی خرید و فروش می‌کردند.

زندگی کوچ نشین تبتی نیازمند فعالیت و انرژی فراوانی است. چینی‌های قدیم، عاداتهای آنها را اینطور توصیف می‌کردند که: «آنها به توانایی اهمیت داده و از ضعف و ناتوانی بیزارند»، (۳) تبتی‌ها با حفظ عاداتهای شکارچیان خانه به دوش هنگامیکه از خارجها پذیرایی می‌کنند، گاوها را از خانه بیرون کرده و حتی به

شبه‌های تفکر در ملل شرق

میهمان خود اجازه می‌دهند که گاوها را با لگد بزنند و آخر کار هم از میهمانها با
گوشت شکار پذیرایی می‌کنند» (۴)

حماسه «کی-سار»^۱ که شاید کهن ترین شعر پهلوانی تبت می‌باشد به شرایط
زناشویی اهمیت زیادی داده و آنرا تقدیس کرده است:

اکنون اگر نیرومندی، به سوی من آی

اگر شعله ای برافروزی، تو را خواهد سوخت

آه، ای سه برادری که معروف به روباهید!

اگر شهامت دارید، برخیزید!

آه، ای خدای قبیله چادر سفید

اگر قدرت دارید، به معجزه پردازید!

اگر سپاه یک صد هزار لشکر

از لشکر Hor شهامت دارند

بگذارید حمله کنند و

شمشیر مردان دیگر از آهن است

ما به شمشیر نیازی نداریم، دست راستمان کافیت

بیکر دشمنان را از وسط نصف می‌کنیم و پهلویشان را می‌شکافیم

مردان دیگر هم از چوب، چماق می‌سازند

ما به چوب هم نیازی نداریم زیرا انگستان ما کافی هستند

همه چیز را با سر انگستان نیرومند خود نابود می‌کنیم.

اگر کاسه جمجمه‌ای هم دیده شود باید آن را در هم کوبید.

اگر یک (در حالیکه دشمن را نابود می‌کند) گرز آتشین را در دست بگیری،

به راه درست رفته‌ای

1. Ke- sar

(بر دشمن سخت گیر باش زیرا گرز آتشین به دست روحانی بودایی است.)

اگر طنابی لازم است باید این گونه بر آن نواخت

اگر طنابی را باید کشید این گونه بکشید

اگر پوستی را باید دباغی کرد باید چنین دباغی کنید.

این بدن با چشم و سر

در کلاهی می رود برای سلطان قبیله چادر سفید

قلبم را به خدای جنگ مردم سفید «لینگ» (۵) می بخشم.

رقص تبتی‌ها پر شور و هیجان انگیز است. این نوع رقص که در دوره خاندان

«تانگ» از آسیای شرقی به چین راه یافته بود نسبتاً تغییراتی نمود و چیزی شبیه

رقص کشاورزان سیبری شوروی بنظر می رسید. (۶)

اخلاق بودایی نیز با اصرار شدیدی که برای فعالیت دارد مورد پذیرش واقع

شد. تصمیم «بودیساتوا» در «سوترای الماس» به شکل زیر توصیف شده است:

هدیه را باید نه به بودیساتوا (که به یک چیز تکیه می کند) داد نه به کسیکه به مکان

خاصی اهمیت می دهد و نه به کسیکه به شکل و ظاهر، صدا، بو، مزه، لمس کردن آنها

و موضوعات فکری اهمیت می دهد. (۷) بهر حال ترجمه تبتی‌ها تمام ساخت

عبارت را به این شکل دچار تغییر کرد: یک بودیساتوا باید با همان شور و شعفی

که وی را از توجه به یک چیز... و موضوعات ذهنی (۸) باز می دارد در برابر یک

هدیه تسلیم گردد. طرز بیان هندیها، سلبی و نهی آمیز بود در حالیکه طرز بیان

تبتی‌ها، مثبت و تشویق آمیز بوده است.

موارد بسیاری نشان می دهد که اصطلاحات سلبی هندیها توسط تبتی‌ها به

شکل مثبت و رضایت آمیزی درآمده است، «کوشش جدی کردن» را هندیها به

صورت «بی توجه نبودن» بیان می کردند. در حالیکه تبتی‌ها آنرا با یک کلمه مثبت

و رضایت آمیز یعنی «تلاش کردن» ترجمه می کردند. تبتی‌ها اصطلاح سلبی

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

سانسکریت یعنی «آنارتا» (چیزی که سودمند نیست) را به شکل مثبت یعنی «گینودپا» (چیزی که ضرر می‌زند) (۹) ترجمه کردند. هندیها از کلمه «آموگا» (نه بیهوده) استفاده می‌کردند که در زبان تبتی به «رُن یُد» (مهم یا سودمند) برگردان شده است. جمله «نتیجه نه - بیهوده می‌شود» در یک متن سانسکریت، این طور ترجمه شده: «نتیجه با ثمر می‌شود» (۱۰)

بودیسم اولیه هند چنین تعلیم می‌داد که: «انسان نباید آنچه را بدست آورده مورد تحقیر قرار دهد». در حالیکه تبتی‌ها آنرا به صورت مثبتی ترجمه کرده‌اند که «انسان باید (بطور آشکار) آنچه را بدست آورده بپذیرد». (۱۱)

بودیسم سرزمین پاک بر این مبنا توسعه یافت که ریاضت برای تولد در سرزمین پاک را ترغیب می‌کرد. (۱۲)

اخلاق برای کسانی که مجبورند در شرایط دشواری زندگی کنند و در برابر مرگ و زندگی قرار دارند بطور کلی با کسانی که در جوامع کشاورزی از زندگی ثابت و آرامی بهره می‌برند تفاوت دارد. در شرایط نخستین، قدرت بدنی اهمیت پیدا می‌کند. اطاعت و احترام نسبت به بزرگترها به شکلی که در سایر کشورهای آسیایی یافت می‌شود قابل تشخیص نیست. یک اثر کلاسیک چینی، این نسبت را به صورت زیر توصیف کرده است: (تبتی‌ها) کمان و سلاح را از خود دور نمی‌کنند. آنها به جوانان احترام گذاشته و افراد بزرگسال را مسخره می‌کنند. مادرها به فرزندان خود سلام می‌کنند. پسرها در برابر پدران خود با نخوت و تکبر رفتار می‌کنند. در راه پیمائیها جوانان هستند که در صفهای جلو حرکت می‌کنند و پیرها دنبال آنان هستند (۱۳)

زمانی تبتی‌ها مردمی نیرومند بودند و حتی پس از آشنایی با بودیسم بخاطر شجاعتی که داشتند مشهور بودند. تهاجم کشورهای مجاور به آنها دویست سال ادامه پیدا کرد. ملت تبت یکی از غیورترین مردمان شرق آسیاست که توانسته چند بار چین را شکست داده و بر آن استیلا یابد. قدرت و جمعیت تبت نسبت به سابق

سیاحان و مسافران غالباً شاهد تمدن بر باد رفته این ملت هستند. چرا تبت به این روز افتاد؟ بعضی‌ها علت آنرا آیین لامائیسیم می‌دانند، می‌گویند در میان این مردم از هر پنج نفر یک نفر طرفدار این آیین است و این تعداد نسبت به کشورهای جنوب آسیا بیشتر است. بزرگترین صومعه‌ها در تبت قرار دارد. یکی از این صومعه‌ها از صد هزار لاما نگهداری می‌کرد. چنین وضعیتی از هرگونه فعالیت سازنده بدور بود چون راهب‌ها اجازه فعالیت‌های اقتصادی نداشتند و از خود نسلی هم بجا نمی‌گذاشتند زیرا همگی باید مجرد می‌ماندند. این تباهی و نظام نابود کننده از نظر جامعه شناختی مستقیماً با نظام فئودالی ارتباط داشت چون سده‌های میانه تاریخ تبت از نظر عقیدتی با آخرت گرایی دوران قرون وسطایی غرب شباهت داشت.

گرایش به زندگی درانزوا و اجتناب از فعالیت و تولید اقتصادی یکی از خصوصیات برجسته سده‌های میانه تبت بشمار می‌رفت.

آخرت گرایی نیز یکی از شاخص‌های تاریخ بشر بوده که نه تنها در تبت بلکه در سراسر دنیا رواج داشته است. اما این ویژگی در تبت، حالت خاصی به خود گرفته است. بهر حال مردم تبت، افرادی بودند که در کار و فعالیت کوشا بودند همانطور که نسل‌های بعدی آنها نیز همانگونه باقی ماندند. تبتی‌ها اگر باتکنولوژی و صنعت جدید آشنا شوند، رشد خوبی خواهند داشت. همانطور که در مورد بودیسم گفته شد، نجیب زادگان تبتی مانند روحانیون و نجیبای غربی نبودند که فعالیت تجاری و بازرگانی را به باد مسخره بگیرند و از آن دوری کنند. از این نظر، رشد تجارت در تبت بی‌هیچ مقاومت و مخالفتی عملی می‌شد و تجردگرایی هم امری عادی بحساب می‌آمد.

تبتی‌ها با توجه به ضرورت توسعه ارضی جهت ایجاد تحول مادی به پیکر مادی و عملکردهای آن پرداختند، بر اساس دین «نانتریک» که اصل آن هندی تا یک دهم تنزل کرده است. (۱۴) مزارع و دشتهای آباد رو به نابودی رفتند.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

است، نَفَس آدمی در سه جلوه آشکار می‌گردد: دم، حبس دم و بازدم. که اینها چیزی جز صداهای مقدس نیستند. آگاهی بر این امر از نظر دینی واجب بود. اجرای آن قرین تکرار این صداهای مقدس بود. تنفس و تکرار این صداها (اُم - آه - هوم) در اصل یکی می‌باشد. آواز تلاوت‌های پاک در هر دو نمود یافته است. انسان در هر شبانه روز هزاران بار این دم و بازدم مقدس را تکرار می‌کند. (۱۵)

اینکه باور نکنیم هر عمل طبیعی دارای تفسیری غایی است مشکل به نظر می‌رسد چون آدمی در هر لحظه که نَفَس می‌کشد، صدای سه گانه مقدس را تلاوت می‌کند که این صداهای طبیعی بیانگر ظهور، زندگی و فنای او هستند. به این خاطر اگر بتوانیم این صداها را در خود بازیابیم و حفظ کنیم به حقیقت غایی واصل شده‌ایم. بر این پایه، تکرار نوشته‌های مقدس، تقدیس مجسمه‌ها و ساختن منابر تشریفات بی‌فایده خواهد بود. تمامی این عناصر دینی ترک می‌گردد و آدمی به طبیعت خود رجعت می‌کند.

در بودیسم ماهایانا سنت بر این بود که برای بودا به سه جسم قائل بودند. اما پیروان مکتب بخصوصی از بودیسم تانتریک تبتی، به جسم چهارمی هم اعتقاد دارند که آنرا قائم بالذات می‌دانند. این جسم را دارای حقیقت ملموس و عینی معرفی می‌کنند نه اینکه امری باشد صرفاً زائیده تفکرات و تصورات مجرد. این جسم، پیکر حیات و لذت است و از حظّ وافی و کافی سیراب می‌گردد. (۱۶) در این زمینه، یکی از نوشته‌های مقدس بودیسم باطنی به «استغراق در اشباع امیال طبیعی» نظر دارد. (۱۷)

از اینرو، بودیسم تبتی، آیین جدیدی را فراراه آدمی نهاد که «هم آهنگی لذت و خلأ» نام گرفت. این آیین بر این اندیشه استوار شد که خلأ یعنی همان حقیقت غایی بودیسم چیزی جز کسب لذت بدنی نیست. (بطور کلی، این مسئله به بودیسم باطنی زاین مربوط نیست). اصل کسب لذت به ما می‌آموزد که «حظّ وافر» یعنی همان یکی شدن پدر (yab) و مادر (yum) چیزی جز فرزاندگی ذهن نیست. (۱۸)

انسانی که به این فرزاندگی برسد، «حظّ وافر» را تجربه می‌کند. و هر عملی که از افراد سرزند همچون نیلوفری که از مرداب سر می‌کشد بوی پاکی و آهنگ عشق دارد و هرگز با تعفن و ناپاکی ملوث نمی‌گردد. سرانجام، در این راه راهوار، سرگشته راه از هر قید و قانونی مستغنی است. می‌گساری، خوردن گوشت و تمتع جنسی راهگشای صراط مستقیم بودایند. (۲۰)

البته در برابر این تمتعات، اخلاقیاتی هم طرح کرده‌اند. «می - لا - راس - پا» نوشیدن شراب یا چای را برای رسیدن به لذت همان نوشیدن دم کرده تاج‌الملوک می‌داند. (۲۱) اما این برداشت مورد قبول مردم واقع نشد.

بسیاری از نوشته‌های مربوط به آیین «تانتره»^۱ باید در چهار طبقه بندی جمع می‌شد. «تسون - خا - پا» که استاد بزرگ بودیسم تبتی بودنشان داد که روش دسته بندی یک تانتره طبق درجه بندی چهارگانه است که به خدایان مذکر و مونث مربوط است. خدای مذکر نشانگر امکانات و خدای مونث بیانگر «بصیرت» است. مثلاً «واجداشکارا» معتقد است: «ردو - رجه» خدای مونث، دست «باگاوات» را محکم گرفت» چون این «تانتره» نشان می‌دهد خدایان به مرتبه سوم رسیده‌اند، و بعنوان تانتره سوم شناخته شده است. (۲۲) چینی‌ها و ژاپنیها در دسته بندی متون مقدس بر اساس مرتبه عشق جنسی متعالی خالی از هرگونه تصویری بودند.

«حظّ وافر» طبق نظریه بودیسم «تانتریک» چینی معادل با لذت دنیوی نیست و از لذت مادی که مولود خنده، نگاه، لمس دست و در آغوش کشیدن باشد ناشی نمی‌گردد بلکه لذتی متعالی و جاودان است که مراتب چهارگانه را به تعالی می‌رساند. پس مفهوم این لذت چیست؟ فرضیه بودیسم تانتریک این مسئله را روشن نکرده است. «بو - ستون» که عالمی بودایی است در توضیح این مسئله می‌گوید انسان نباید به چیزی دل بسته شود و نیز نباید از آن بریده شود بلکه باید

1. tantra

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

طوری باشد که با هر چیز در آمیزد اما با آن ممزوج نشود. او راه و روش کنترل نفس را می‌آموزد و معتقد است موجودات پست قادر به تشخیص پلشت از ناپلشتی نیستند. برای آنها هر عملی جایز است و خوردن هر چیز حلال. مردمی که از چنین خصلتهایی برخوردار باشند مانند حیوانات دست به هر کاری می‌زنند. این مردمند که در خواسته‌های نفسانی غرق می‌شوند، آکنده از خشم و نفرت شده و در اوهامی فرو می‌روند که آنان را به «حظّ وافر» می‌کشاند. در چنین وضعیت نامطلوبی، بودیسم تانتریک به تطهیر آدمی می‌شتابد و با علم به اینکه آنان در فضایی آلوده نفس می‌کشند به هدایت گمشدگان می‌پردازد. (۲۴)

استادان بزرگ لامائیسیم معتقدند «وجود انسان، مقدس است. آدمی در لحظه تولد، تجسم بوداست. تولد آدمی یعنی پرورش انسان به دست بودا و بودا شدن خود بعدها مطرح می‌گردد». (۲۵) تفسیر آنان از مرگ هم «وحدت یافتن با حقیقت غایی» است (۲۶)

مفهوم تجلی بودا اینگونه بود که به تبت راه یافت. «کامالاشیلا» که آیین بودا را به تبت برد بنام «بودایی مقدس» مشهور شده است. بدن او را مومیایی کردند و هنوز در صومعه‌ای که بیست مایل با شهر لهاسا فاصله دارد نگهداری می‌گردد. (۲۷)

بعلاوه، بودیسمی که به تمایلات انسانی پاسخ مثبت می‌دهد از تبت سرچشمه می‌گیرد. در مراسمی بنام «سنت بزرگ» دختران جوانی از طبقه پایین جامعه انتخاب شده و بدن آنها با علائم خاصی نشانه گذاری می‌شود که این علائم تداعی کننده خدایانی است که مورد ستایش قرار می‌گیرند. (۲۸) برترین دعاها و ستایش را نثار علاماتی می‌کنند که بر پیکر یک زن نقش شده زیرا نیازهای جسمانی با اشباع آنها میسر می‌گردد. (۲۹)

نظریه رستگاری نیز دستخوش تغییر گردید. هندیها در بیان «نجات، حاصل خواهد شد» اظهار می‌کردند: «انسان از وسوسه‌ها آزاد خواهد شد». در حالیکه

تبتی‌ها می‌گفتند: «ذهن اقناع خواهد گشت». (۳۰) به نظر هندیها، نجات با رنج و خوشی سروکاری ندارد ولی تبتی‌ها معتقد بودند نجات عین خوشی و اقناع است. «بو- بیتون» در ضمن توضیح و بررسی مراسمی نشان می‌دهد که الهه‌ای بودای اصلی را اینگونه مورد خطاب قرار می‌دهد که «خدا کند بر من عشق ورزد!» (۳۱) مفهوم سرزمین پاک نیز در میان تبتی‌ها دچار تحولاتی شد. بر اساس برداشت هندیهای قدیم، در سرزمین پاک «آمینابودا» روابط جنسی زن و مرد وجود نداشته است. (۳۲) اما تبتی‌ها چنین وضعیتی را پذیرفته بودند و در نتیجه هنگام ترجمه به این مفهوم متوسل شدند که «در سرزمین پاک، روابط جنسی نامشروع وجود ندارد». (۳۳)

ستایش مذهبی بودیسم از تمتع جنسی، ویژگی برجسته آنها بحساب می‌آید. هدف سالکان، وارد شدن به حالت مطلق است که از راه تفکر بدست می‌آید؛ حالتی که به صورت سلبی بیان می‌گردد. بر عکس، لامائیسیم برترین هدف خود را از طرق تصویر خدایان در هنگام وحدت جنسی که سمبل اوج نشاط جسمانی است نشان می‌دهد. وحدت جنسی خدایان بعنوان «برترین لذت» تلقی می‌گردد. ظاهراً این مفهوم از تصویر «شیوا» و «کالی» برداشت شده است. شیوا و کالی در این تصویر به مقاربت دست یافته‌اند. (۳۴) سمبل قضیب نیز در اینجا بعنوان امری مقدس شمرده می‌شود.

تبتی‌ها، بودیسم شدید اخلاقی را بطور کامل نپذیرفتند، بودائیهای چینی زمانی تلاش می‌کردند که اعتقادات بودایی خود را در تبت رواج دهند اما بومیهای منطقه بسرعت آنها را اخراج کردند. (۳۵) اخلاق تند بودیسم چینی نتوانست در تبت ریشه‌ای پیدا کند. تبتی‌ها فقط به بودیسمی روی آوردند که راه تمتعات و بهره‌وریهای جسمی و جنسی را مجاز می‌داند و شکل انحرافی باطنی‌گرایی مکتب هندی بحساب می‌آید.

تسلیم کامل در برابر فرد وارسته مذهبی

تبتی‌ها با این احساس که به هیچ نژادی وابسته نیستند خود را به لاماها که مربیان مذهبی بحساب می‌آیند متکی کرده‌اند. برای یک فرد تبتی، ارتباط یافتن با نظام اجتماعی همان تسلیم شدن در برابر لاماست که از عطیه و فزّه مذهبی برخوردار است.

نگرش و حالت تسلیم محض در برابر لاماها از آغاز تاریخ تبت شروع شده بود. پادشاهان تبت را نیز مانند سایر دولتهای دیگری که با اقتدار و عنوان الهی بر سر کار می‌آمدند «فرزندان خدا» می‌نامیدند. (۱) ظاهر این نامگذاری یعنی «فرزند خدا» از چین یا خُتن به تبت راه یافته است. (۲) شاه «سیون - اید» در نوشته‌ای که بر یک ستون سنگی نگاشته شده اینگونه ستایش شده است: «قدرت او که از ملکوت سرچشمه می‌گرفت بس زیاد بود». (۳) او در فرمان‌نامه (۴) خود، تبت را سرزمین قانون میخواند و بصورت شایسته‌ای هم قانون را مورد نظر قرار می‌داد. (۵) از این نظر به قوانین عمومی مربوط به زندگی آدمی احترام فراوانی می‌گذاشت و به قدرت صاحب منصبان مذهبی تکیه نمی‌کرد.

آنچه که بودائیهای تبتی هم در پی آن بودند همان قوانین عمومی بود که در مورد همه نسلها و عصرها صدق می‌کند. مترجمهای تبتی برای یادگیری زبانهای هندی و تعلیمات بودایی به هندوستان عزیمت می‌کردند و گاهی تا برمه هم می‌رفتند. میزان مرگ و میر آنها در هند و برمه خیلی زیاد بود چون هوای منطقه

گرمسیری برای آنان که در سرزمین یخچال تبت پرورش یافته بودند کشنده بود. از گروهی هشت تا ده نفر فقط حدود دو سه نفر به کشور خود سالم برمی گشتند. (۶) اما خطر مرگ هم قادر نبود آنان را از دست یافتن به قوانین کلی و جاودان بازدارد.

به هر حال، گرایش و تمایل به قدرت پرجاذبه روحانیون لاما به عنوان پیروان طریق هدایت در دوران بعدی هم شکل تثبیت شده‌ای پیدا کرد. حالت تسلیم مطلق مردم تبت در برابر روحانیون متوجه شخصیت لاماها بود. اصطلاح تبتی "bla-ma" به معنای شخص بزرگ است و معادل مفهوم "sho- nin" ژاپنی است. «بلاما» در اصل کلمه‌ای بود که برای یک روحانی والامقام یا سرپرست یک صومعه بکار می‌رفت اما امروزه هر هواداری آنرا برای استاد خود بکار می‌برد. از اینرو معنای آن همان «استاد» یا «معلم» است.

اندیشه تقدیس یک رشد مذهبی در میان فرقه‌های هندوهای قرون میانه وجود داشته و به بودیسم هم نفوذ کرد و سپس بعنوان بودیسم باطنی هند تثبیت شد.

«کسیکه از قله کوه «پرو» بیفتند حتما سقوط می‌کند حتی اگر موافق میل او

نباشد.»

کسیکه میراث سنتهای روحانیون لاما را با خود دارد به رستگاری می‌رسد حتی اگر دلش نخواهد که اهل نجات باشد. (۷) این عقیده در تبت جای خود را باز کرد.

پرستش لاما با ستایش بودا بعنوان یک وجود مشخص تقارن می‌یابد. در ترجمه‌های تبتی، برای بودا از نامگذاریهای پرطمطراقی استفاده شده است. (۸) یک خصوصیت مهم و بی نظیر لامائیسم که آنرا از سایر مکاتب بودایی متمایز می‌کند این است که یک لامای زنده بیش از یک بودا یا دارما مورد احترام

است.

«بو-تسون» می‌گفت: «پیر طریقت همان «واجر دارا» است. جایی که بودا نیست، مرشدی نیست و بی‌فهم این، فرزاندگی و خردمندی هم بدست نمی‌آید (۹) «ماریا» همان جادوگر مشهور، ایمان «میلاراس پا» هوادارش را در فرمان نامه خود مورد آزمایش قرار داد.

تا ایمان کامل نباشد، پیشرفت معنوی وجود نخواهد داشت. "Bell" که یک متفکر تبتی است و در بریتانیا مانده است در این مورد می‌گوید: «اکنون با آموزشهای گتاما (بودا) فاصله زیادی گرفته‌ایم. ایمان فعلی ما آمیزه‌ای از ایمان کهن را با خود دارد و با نیازهای نژاد تاتارها که شاخه بزرگی از خانواده بشریست کاملاً هماهنگی یافته است (۱۰). این هم معادل تبتی "guru" همان پرستش آیین هندوست.

از این نظر، «لاماتادا» یعنی روحانی ژاپنی که به تبت رفته بود در این باره می‌نویسد: راهب‌های تبتی گفته معروفی دارند که می‌گویند پیش از لاما حتی نام بودا هم وجود نداشته و بوداهای اعصار مختلف هم متکی به وجود لاما بوده‌اند. این بدان معناست که شناخت بودا و تعالیم او به آموزش لاما بستگی دارد و پیروی از خط بودا مستلزم پیروی از سنتهای لاماست. پس لاما یک معلم واقعی است که قادر است ما را براه راست هدایت کند و به روشنگری برساند. همه بوداهای قدیم نیز از تعالیم لاما برخوردار شده‌اند، به بودیسم باورداشته‌اند، آنرا اجرا کرده و به فرزاندگی دست یافته‌اند. در این مورد، اصطلاح لاما ظاهراً مفهوم اصلی خود را که همان «استاد» بوده حفظ کرده است.

مفهوم مهمتر دیگری نیز به اصطلاح فوق اضافه شده که چنین است: «استاد مشخصی که موجب نجات می‌شود». یعنی استاد در نظر هوادارش نسبت به یک تکه گوهر سه گانه احترام بیشتری دارد. همه هواداران باید ابتدا با لاما پیمان

وفاداری بسته و بعد از آنست که با بودا، دارما و شانگا هم عهد می‌شوند و این عهد و پیمان باید در اعضاء و جوارح وجود یک هوادار تبلور پیدا کند. بنابر این در نظر بوداییهای تبتی، پرستش «چهار گوهر» به جای پرستش «سه گوهر» مطرح شده است. این پرستش در واقع اصل و اساس اعتقادات لامائیسم است و پناه بردن به این «چهار گوهر» خصوصیتی است که این آیین را از دیگر مکتبهای بودیسم ممتاز و مشخص می‌کند. لامائیسم بر پایه چنین ایمانی بوجود آمده و گسترش یافته است.

لاما در این مفهوم بطور پیشرفته‌تر همان ترکیب گوهر سه‌گانه است. یعنی آنها معتقدند گوهر لاما مانند سایر گوهرها نیست بلکه تجلی گوهرهای دیگر یا بنیان همه آنهاست. لاما زیربنای همه فضایل و مسلکها و سرچشمه همه خوبیهاست. خدمت به لاما همان پیمان وفاداری با گوهر سه‌گانه است. این خدمت باید در فکر و عمل تبلور یابد چون با این کار می‌توان به ریشه فضایل یکجا دست پیدا کرد و از کوتاهترین راه به خردمندی دست یافت. پس پیروان باید لامای خود را از نظر مادی و معنوی راضی نگهدارند. در تعقیب این وظیفه، از آنها خواسته می‌شود که حتی زندگی خود را در این راه در طبق اخلاص نهند. (۱۱)

پیروان لاما هرگز پیش دیگران درباره نام استاد خود چیزی نمی‌گویند. وقتی بخواهند از او نامی ببرند به مفهوم اسم او اشاره می‌کنند یا غیر مستقیم او را مطرح می‌کنند بطوریکه شنونده خود به شخصیت فرد مورد نظر پی ببرد. هنگامی که مثلاً اسم استاد را برای کارهای لازم اداری بپرسند یا جریان مربوط به سند و مدرک باشد با این مقدمه او را معرفی می‌کنند: «گرچه بر من دشوار است که نام او را بنویسم...» از اینرو حتی در بیان اسم استاد دچار شک و ناراحتی می‌شوند. (۱۲)

این شور مذهبی از یک نظر با شرایط اقتصادی رابطه داشت. در میان تبتیها مرسوم بود که دست کم یک پسر می‌بایست برای حفظ نظام در جوانی از خانواده

شیره‌های تفکر در ملل شرق

جدا گردد. در هند معمولاً کوچکترین پسر خانواده و گاهی هم بزرگترین پسر یا عزیزترین فرزند پسر برای راهب شدن انتخاب می‌شود. پسران کوچکتر ارث نمی‌بردند و در تمتعات جنسی از همسران برادران خود شریک نیستند. پس چاره‌ای جز رفتن به صومعه نیست. پسران فقط هنگامی از این وظیفه معاف می‌شوند که دختر خانواده برای راهب شدن فرستاده شود. البته تعداد راهبه‌ها از راهب‌ها کمتر است. (۱۳)

پیش از اصلاحات «تسون کاپا»، نوعی نظام طبقاتی در بین روحانیون لاما که ازدواج می‌کردند (گرچه شکل قانونی نداشت) و موقعیت خود را به نسل آینده خود می‌سپردند رعایت می‌شد. روحانیون اصلاح طلب که همان کلاه زردها بودند مجرد می‌ماندند و امروزه فقط روحانیون کلاه قرمز هستند که این سنت را حفظ کرده‌اند. در چنین وضعی هم، مقام یک روحانی به فرزند پسرش قابل انتقال می‌باشد که در واقع از پیروان پدر نیز بحساب می‌آید و تا وقتی لیاقت و شایستگی خود را در عمل و گفتار به اثبات نرساند نمی‌تواند جانشین پدر گردد. از این رو، انتقال این مقام به فرزند همیشه شکل موروثی ندارد. در این جا نیز می‌توان دید که جذبه روحانی و مذهبی اهمیت بیشتری از نسبت‌های خونی دارد.

در جامعه‌ایکه شور مذهبی مورد توجه است نمی‌توان انتظار داشت که آموزش تربیتی فراگیر شود و همه اقشار را در برگیرد. در تبت فقط عده محدودی اجازه دارند کتاب و مقاله بنویسند. (۱۴)

پس ویژگی نظام لامائی چیست؟ این نظام به دو طبقه تقسیم می‌گردد؛ راهبه‌های عادی و راهبه‌های نجیب‌زاده. از میان آنان، تنها راهبه‌های نجیب‌زاده هستند که با شناخت کافی بعنوان تجسم لاماها به نظام راهبه‌ها وارد شده‌اند. تعداد آنان در هر صومعه به سی نفر می‌رسد. آنان بسیار مورد احترامند چون مردم بر این باورند که ایشان تجسم عینی لاما‌های ارجمندند. (۱۵) پس راهب شریف و نجیب به

معنای آن نیست که از نظر خانوادگی نجیب است بلکه خو-ب-شان و مقام نجابت و پاکی رسیده است. برخلاف راهبهای ژاپنی که اگر از خانواده‌های شریف باشند مورد احترامند، لاماهای تبتی به نجابت خانوادگی اهمیتی نمی‌دهند و صرفاً به شور و جذبه فردی نظر دارند.

احترام به قدرت فرد بخصوصی که ستون فقرات پرستش لامایی است تا مغز استخوان تبتی‌ها نفوذ کرده و در جلوه‌های گوناگون فرهنگی آنان قابل درک است.

بودیسم تانتریک هندی که بوسیله «ایندراپوتی» پایه‌گذاری شده است (در قرن نهم پس از میلاد) و توسط «آیثا» به تبت راه یافته بنابر اخبار رسیده، «ایندراپوتی» «ساراه»، «شابدی پا» و «ناگارجون» (قرن دهم بعد از میلاد) راهم تحت تاثیر قرار داده و به خلق آثار فراوانی منجر شده است. (۱۶)

ناگهان فرد خاص به اقتدار می‌رسد، رساله‌های فراوانی می‌نگارد، همه عرصه‌ها را می‌پیماید و زبانزد خاص و عام می‌شود.

کسانیکه در تبت بودیسم را بصورت مسخ شده در آوردند از اینکه آنان را مفسر امر دین بنامند ناخشنود بودند. برای توجیه و معتبر نمودن سنتهای دین پاک تبت، سعی می‌کردند به کشف الهامات مخفی «پادماکارا» (بنیانگذار بودیسم تبتی) بپردازند. آنان همه غیر اصیل و ناپاک بودند. کاشفان این اسرار و الهامات مدعی بودند «پادماکارا» در گذشته بیست و پنج هوادار داشته است. (۱۷)

«مارپا» (۱۰۹۸-۱۰۱۲) بنیانگذار فرقه «یکا-رگیودپا» سه بار از هند دیدن کرد و با این بهانه که طلایه دار میراث مرجعیت بودیسم هندیست، فرقه خود را بوجود آورد. مفهوم نام فرقه او «استمرار تعلیمات» است و بر این نکته دلالت دارد که تعلیمات محرمانه از نظر معنوی بطور مستقیم از استاد به شاگرد یا از پدر به فرزند پسر می‌رسد.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

پرستش بنیانگذار در تمام مذاهب این فرقه حفظ شده است. پیروان این مذاهب، تصاویر پایه گذاران مذهبی را به عنوان هدفهای قابل پرستش مطرح کرده‌اند. (۱۸)

در سده‌های میانه، زندگینامه روحانیون بزرگ به همراه چکیده اصول عقاید و کتب تفسیری تصنیف شد. تذکره «میلاراس پا» بعنوان الگوی لاما پذیرفته شد. (۱۹)

مفهوم فرقه «شانزده آراهات» از چین به تبت راه یافت (در زمان سلسله تانگ) و سرانجام تمثال «لها - مگوشو» (راهب اصلی به‌مراه شانزده تصویر دیگر مورد احترام عموم واقع شد و تقدیس آن، شکل متداولی یافت. (۲۰)

بعلاوه، شور مذهبی یک شخص بخصوصی در تبت با اعتقاد به تناسخ در هم آمیخت. تاریخ این عقیده به دوران بسیار کهن بازمی‌گردد.

«تسون - کاپا» مصلح بودیسم تبتی، آنقدر مورد احترام بود که بعنوان تجسم «آوالو - کیتش - وارا» یا «منجوشری - بودی ساتوا» مطرح شد. اعتقاد مردم بر این بود که وی شصت و دوزندگی را در خود حلول داده است. (۲۱)

در اینجا، لامای موجود جنبه مطلق به خود می‌گیرد، می‌گویند لاما جلوه مشخص سه فضیلت دانایی، شفقت و قدرت است که هر سه فضیلت به ترتیب در «منجوشری»، «آوالو - کیتش - وارا» و «گوباراجا» جمع شده است. (۲۲) در یک تمرین یوگا، درویش که روبروی تصویری از لاما نشسته‌اند درباره همسانی لاما و «واجرا ساتوا» تفکر می‌کنند و با این خوض و تفکر، برآند تا با دست یافتن به معجزه‌ای از مصائب حیات دنیوی رها گردند. این شیوه تفکر سرانجام به فرجامی رسید که عقیده به «دالای لاما» و «پانچن لاما» از آن متولد گشت.

چون کوهی که در جنوبی‌ترین حاشیه هند یعنی محل زندگی «کیتش وارا» قرار دارد بنام «پُتالاکا» است، کاخ «دالای لاما» در لهاسا نیز به اسم «کاخ پُتالا»

مشهور شده است. بیشتر تبت زیر نفوذ «دالای لاما» قرار داشت در حالیکه «بکراشیس لاما» فقط ناحیه کوچکی را در اختیار داشت. تبتی‌ها بر اساس عقیده مذهبی معتقدند «دالای لاما» تجسم عینی «بودی ساتوا- کیتش وارا» است و «بکراشیس لاما» تجسم بودا آمیتا‌باست. از اینرو دالای لاما از عنوان افتخار آمیز «کیتش وارای مقدس» برخوردار شده است. بر اساس یک اعتقاد عمومی که در بودیسم هندی وجود دارد مبنی بر این که «کیتش وارا» باسی و سه جلوه خود، همه موجودات را نجات می‌بخشد، تبتی‌ها معتقدند هر «دالای لاما» وقتی چهل و نه روز از مرگش بگذرد دوباره به صورت نوزادی در این جهان متولد می‌گردد. (۲۳)

هر «دالای لاما» در مورد چندین تولد خود به پیش بینی‌هایی می‌پرداخت و نشانی‌هایی که متولد خواهد شد را می‌داد و بعداً مردم در یافتن او موفق می‌شدند. بعدها گاهی یک «دالای لاما» بی آنکه از آینده خود حرفی بزند رخت از جهان برمی‌بست. در چنین وضعی، مردم از پیشگویان کمک می‌گرفتند. از آن به بعد، کار پیشگویی در میان مردم مرسوم گردید. معروفترین محلی که پیشگویی آینده در آنجا صورت می‌گرفت «نیشونگ» (nechung) نزدیک صومعه «هیبراس فون» است که در نزدیکی سه صومعه دیگر می‌باشد. در هر یک از این صومعه‌ها، «خدای نگهدارنده‌ای» زیارتگاهی داشت که مرد روحانی از او دربارهٔ جانشین «دالای لاما»ی سابق استفسار می‌کرد. تصمیم نهایی موكول به ضبط و درک تمامی خبرهایی بود که از هر چهار صومعه دریافت می‌شد. گاهی در پیامها اختلافی دیده می‌شد. در این صورت مشکل بود که به موافقت درستی دست یابند. از اینرو، اگر مسئله جانشینی در مورد دو کودک صدق می‌کرد، ماموران می‌بایست بچه‌ها را تا چهار یا پنج سالگی پرورش می‌دادند. در این مدت، هر دو کودک پیش از آنکه تصمیم نهایی گرفته شود از نظر توانایی و رفتار مورد آزمایش قرار می‌گرفتند. اگر

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

باز هم تکلیف روشن نبود به «لهاسا» فراخوانده می‌شدند تا جانشینی حقیقی با قرعه معین گردد. قرعه‌کشی در یک سالن عمومی و در حضور افسران عالی‌رتبه و سفیر چین در تبت انجام می‌شد. در جریان قرعه‌کشی، امکان توطئه هم وجود داشت. گاهی پیشگو فریب هواهای نفسانی را می‌خورد یا با رشوه گرفتن از افسران عالی‌رتبه اغفال می‌شد و یا با تحریک سفرای چین به توریه می‌پرداخت. رشوه اکثراً کار را به تصمیم نهایی می‌کشاند که: «جامعه دچار بی‌نظمی نیست چون خوشبختانه خود «دالای لاما» و نه مردم از توطئه خبری ندارند.» (۲۴)

بدین ترتیب، «دالای لاما» برترین شهریار دین و حکومت نه با حق موروثی بلکه با اعتقاد عمومی به تولد مجدد تعیین می‌گردد. او بعنوان کسیکه از بالاترین جاذبه مذهبی برخوردار است باید آموزشی در سطح شرافت خود ببیند و بشدت پای بند سنت باشد. قوانین برای «دالای لاما» های جوان خیلی جدی بود. لازم به بیان نیست بگوئیم فردی که به این مقام می‌رسد شراب نمی‌نوشد. در سه یا چهار سال اول هرگز با زنان ملاقات نمی‌کند حتی مادرش را نمی‌بیند و بقیه عمر را نیز با زنان جمع نمی‌گردد.

در میان «دالای لاما» های متوالی، پنجمین و سیزدهمین نفر بصورت خاصی مورد احترام قرار گرفته‌اند و دارای معابد بزرگی هستند. پنجمین نفر کسی بود که فرقه کلاه زردها را که شاخه‌ای پذیرفته شده از بودیسم تبتی هستند؛ بوجود آورد و قصر «پتالا» را ساخت و سیزدهمین نفر به مدت سی سال بر تبت حکمفرمایی نمود و در برابر لشکر بریتانیا مقاومت کرد. جسد او در هزار کیلو طلا کفن پیچ گردید. از اینرو، عظمت «دالای لاما» ها طبق میزان موفقیت‌های دنیوی آنها ارزیابی می‌شود ولی به نظر مردم عادی آنان رویهمرفته جلوه‌هایی از بودا هستند.

یک افسر تبتی در آغاز قرن بیستم به یک سرهنگ بریتانیایی گفت: اگر «دالای لاما» دستور دهد وارد آتش شوم این کار را با شادی خواهیم کرد؛ مگر

تسلیم کامل در برابر فرد وارسته مذهبی

۴۵

نشنیده‌ای که ضرب‌المثل ما می‌گوید: اگر «دالای لاما» بگوید سرت را به سنگ بزن - عتقا اینکار را بکن! و اگر بگوید در آخر جای گیر، پس چنین کن! (۲۵)

اعتقاد به تولد دوباره در ایجاد شور مذهبی لاماهاى عادى، نقش مهمی را ایفا می‌کند. لاماهاى با فضیلت بنا بر عقیده عموم، تجسم بعضی از لاماهاى برجسته قدیم هستند. گرچه این عقاید در تبت نشانگر شیوه‌هاى فکرى عوام است اما با اینحال کسانیکه آرزومند قدرت دنیوی بودند باید طرز فکر خود را عوض می‌کردند. در دوران گذشته تعدادی از لاماها و برخی از «دالای لاماها» مسموم می‌گشتند. تبتی‌ها دربارهٔ مسمومیت، آثاری طبی از خود بجا گذاشته‌اند. اما حتی کسانیکه دیگران را مسموم می‌کردند به جاذبه و شعف مذهبی افراد تحت حمایت خود اذعان کرده‌اند.

عقیده به تولد مجدد یا ظهور نیز از هند سرچشمه می‌گیرد. این امر بخصوص در میان پیروان «ماهایانا»ی هندی که معتقد بودند بوداها و بودیساتواها برای نجات بخشیدن به اشکال و جلوه‌هاى مختلفی در می‌آیند، شکل برجسته‌ای پیدا کرده بود. اما آنان مثل تبتی‌ها بر این باور نبودند که فردی با صفاتی معین می‌تواند تجسم بودا یا بودیساتوای گذشته باشد. برای هندیها مسئله مهم، امکان ظهور مجدد کلی و اجازه ظهورهای بی‌پایان مطرح بود. برعکس برای تبتی‌ها، قضیه محدود به شخصیت‌های ویژه‌ای می‌شد که از صفات بخصوصی برخوردار بودند. در اینجا می‌توان مسخ الگوی فکری هندیها را ملاحظه کرد که به کلیات اهمیت می‌دادند در حالیکه تبتی‌ها به تفاوت‌های فردی نظر داشتند بعلاوه، این مسخ و دگرگونی در شکل اهمیت به اقتداری دنیوی که متکی به خون یا سلسله مراتب باشد (همانگونه که در چین و ژاپن است) قابل درک نیست بلکه به شکل شور مذهبی که با اعتقاد به تولد مجدد رابطه بنیادی دارد مشاهده می‌گردد.

این شیوه فکری در آداب و رسوم روزانه مردم تبت تأثیر زیادی گذاشته

شیره‌های تفکر در ملل شرق

است. آنان چون به گذشتگان خویشاوند اهمیتی نمی‌دهند احتمالاً به پیکر بی‌جان آدمی در مراسم تشییع بی‌حرمتی می‌کنند. به این صورت که سر فرد مرده را بین دو زانو گذشته و زانوهای او را به سینه‌اش می‌بندند. سپس بدن مرده را در یک پتوی کثیف بسته و به گوشه اتاق می‌اندازند و در یک روز مقرر هنگام سپیده آنرا تحویل گاری‌ران یا درشکه‌چیهای محلی می‌دهند. هیچکس از خویشان و شاگردان فرد مرده او را همراهی نمی‌کنند و این با آن همراهی کردنهای پرآب و تاب ژاپنی‌ها خیلی فرق دارد. تبتی‌ها برای کسی که مرده، ارزشی قائل نیستند و بدن بی‌جان را مشتی خاک می‌دانند. از اینرو، بدن بی‌جان به سوی گودالی سنگی برده می‌شود تا غذای کرکس گردد. (۲۶)

بهرحال در برخی نواحی لامائیستی نپال مرسوم است که بدن مرده را به داخل رودخانه می‌اندازند و گاهی هم آنرا می‌سوزانند. (۲۷) اینکه آنان، جسد انسان را نمی‌پرستند مانند سیامی‌ها و غیره هستند و اینکه جسد را به کرکس می‌دهند مانند رزنتشی‌های ایران قدیمند.

تبتی‌ها مثل ژاپنی‌ها نیستند که جسم مرده را بودا پنداشته و بر آن نماز و نیاز کنند و اصلاً از این چیزها سر در نمی‌آورند. (۲۸) در اینجا بین شیوه فکری این دو ملت که هر دو به بودیسم باطنی معتقدند اختلافی وجود دارد. ژاپنی‌ها به تبار خونی اهمیت می‌دهند اما مردم تبت هیچ توجهی به آن ندارند.

چیزی که برای تبتی‌ها مهم است روح می‌باشد که زیربنای تناسخ به حساب می‌آید. آنان بطور کلی در مراسم مرگ یا لامائیست هرگز گل نمی‌برند و بوی خوش هم دود نمی‌کنند بلکه از پیشگو درباره عاقبت او سؤال می‌کنند. اگر او از خوبان باشد از او تصویری ساخته و برایش رایحه‌های خوش دود می‌کنند و برگورش گل می‌ریزند. (۲۹)

درباره بازگشت روح هجرت کرده به این جهان در میان لامائیستها تشریفات

دیده می‌شود. این تشریفات به نوعی گردهمایی مانند تشریفات «سگاکی» ژاپن شباهت دارد. در توضیح علت اینکه چرا چنین عقیده‌ای بوجود آمده باید به شرایط آب و هوایی نیز توجه نمود. چینی‌ها یا ژاپنی‌هایی که در اجتماعات کشاورزی اجدادی سکونت می‌کردند در پی آنند که هنگام جان سپردن در وطن خود باشند تا خاکستر پیکر سوخته‌شان در منطقه بومی خود دفن گردد. بهر حال، مغولها یا تبتی‌های خانه بدوش که به زندگی مهاجرتی عادت کرده‌اند از رها کردن مرده در هر جایی که باشد باکی ندارند. تنها چیزی که دوست دارند این است که پس از مرگ در جای بهتری متولد شوند.

این شیوه فکری که جسم آدمی را تحقیر کرده و به روح او احترام می‌نهند، سنتهای ظالمانه‌ای را بدنبال دارد. «هدین» و مسافران دیگری که به تبت رفته‌اند خبرهای عجیبی گزارش کرده‌اند. عنوان این خبرها «فرزانه غار» است و جریان به این شکل است که وقتی فردی می‌خواهد به مقام شامخ فرزاندگی یا روشنگری برسد به درون غار بسته‌ای می‌رود و هیچگونه تماسی با بیرون ندارد جز این که از شکاف کوچکی غذای او را به او می‌رسانند و در چنین شرایطی بی‌آنکه رنگ آفتاب را ببیند عمر را سپری می‌کند. پس از مدتی اگر غذاهایش مصرف نشود معلوم می‌شود به دیبای نیروانا وارد شده است. پس او را از غار بیرون آورده و تشریفات لازم را در حق او اجرا می‌کنند. گاهی بعضی‌ها پنج یا شش سال در چنین وضعی ادامه حیات می‌دهند و برخی هم بیست سال به این شرایط تن در می‌دهند. بسیاری از کوشندگان این اوج ریاضت را تا آخر عمر طی کرده و با این فکر و عقیده که کوتاهترین راه نجات را برگزیده‌اند جان به جان آفرین تسلیم می‌کنند. (۳۰)

حتی هندوها هم این ریاضت‌خشن را نداشته‌اند و این با تعلیمات آیین‌ذن در ژاپن اختلاف مهمی دارد. چنین ریاضتی صرفاً با این طرز فکر همراه است که روح باید عزیز شمرده شود حتی اگر به قیمت نابودی تن تمام شود. این روش تفکر که

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

به روح بعنوان سایه بنیادین می‌نگرد در شیوه حفظ دستورات بودایی هم دیده می‌شود.

بودیسم بخصوص بودیسم ماهایانا بخاطر شفقتی که نسبت به همه موجودات زنده نشان داده، خوردن گوشت را ممنوع کرده است. در تبت بخاطر وجود هوای بسیار سرد، خوردن گوشت اجتناب ناپذیر می‌نمود، تبتی‌ها گوشت آب پز شده گوسفند یا خرد شده گاو می‌خورند. گاهی هم گوشت خام را در حالیکه از آن خون می‌چکد می‌خورند. از گوشت خشک شده و منجمد زمستانی هم استفاده می‌کنند. بیشتر خوراک مردم تبت را گوشت تشکیل می‌دهد. حتی امروزه هم راهبها را در حال خریدن گوشت دیده‌اند. بنابراین، ممنوعیت خوردن گوشت در تبت وجود ندارد. تنها استثنا در این مورد این است که آنان از خوردن ماهی دوری می‌کنند و استدلال آنها نیز این است که نباید این همه ماهی را از زندگی محروم کرد و با همین استدلال پرنده هم نمی‌خورند. آنها دستور دینی در حفظ حرمت گوشت حیوانات را چنین تفسیر کردند: «خوردن گوشت یک حیوان بزرگ مثل گاو که عده زیادی را سیر می‌کند اشکالی ندارد در حالیکه خوردن ماهی و پرنده که گوشت کمی دارند جایز نیست.»

مثال دیگری که مربوط به این قضیه باشد این است که در تبت، متون مقدس را عموماً بر روی کاغذ می‌نویسند یا چاپ می‌کنند و گاهی هم روی ابریشم بعنوان یک پارچه مرغوب می‌نویسند (۳۲). در هند، نوشتن روی ابریشم ممنوع بود چون ابریشم از کشتن کرم ابریشم بدست می‌آید و به همین خاطر برای متون مقدس مناسب نیست.

ولی احتمالاً علت استفاده تبتی‌ها از ابریشم بر این منطبق استوار بوده که کرمهای ابریشم را کسان دیگری می‌کشند.

بهرحال، اینکه یک تبتی نباید کرم ابریشم را بکشد برای پیشرفت اقتصادی

تسلیم کامل در برابر فرد وارسته مذهبی

۴۹

ایجاد معضل می‌نمود. کشاورزان تبتی دوست نداشتند برای کشاورزی از داس، بیل و سایر ابزار فلزی استفاده کنند چون ممکن بود با این عمل موجب نابودی کرمها شوند.

تمایل به حفظ حرمت روح بیش از نسبت‌های قومی و رابطه‌های شخصی نیز بر رشد اقتصادی تبت اثرات نامطلوبی داشت. تبتی‌ها علاقه‌ای به باقی گذاشتن ارث و میراث ندارند. اموال راهب مجرد پس از مرگش اهدا می‌گردد. (در ژاپن این اموال قابل انتقال به خویشان است.) در مورد یک راهب نجیب زاده، مقدار ارث هدایی خیلی زیادست چون او موقعیتی دارد که اموال فراوانی جمع می‌کند. مردم عادی هم پس از مرگ تا یک سوم و یک پنجم اموال خود را هبه می‌کنند. این عمل موجب می‌شود که اقتصاد این کشور به آرامی حرکت کند. اتفاقاً، هبه کردن تقریباً همان کمک به نظام روحانیت بوده است.

به نظام یا معابد توجه قداست گونه‌ای می‌شد. کلمه هندی «صومعه» در اصل به معنای جایی بود که راهبها و راهبه‌ها در آن اقامت دارند. تبتی‌ها آنرا به «خانه‌ای برای دانش مقدس» ترجمه کردند و مفهوم خاصی بر آن بخشیدند. (۳۳)

شیوه تفکری که اهمیت شور مذهبی را مشخص می‌کند برای امور دنیوی و روابط سیاسی نیز قابل استفاده است. مثلاً هنگامیکه مردم بریتانیا و روسیه در آغاز همین قرن برای تسلط بر تبت تلاش می‌کردند، یک لامای مغولی بنام «دورجیف» که در روسیه درس می‌خواند در حالیکه حامل پیام مهمی از امپراتوری روس بود به «دالای لاما» نزدیک شد و توانست دولت لهاسا را دچار تزلزل کند. برای تحریک احساسات مردم به نفع دولت روس دست به سخنرانی تحت عنوان «نظریه منطقه پاک» زد و گفت شوروی مصداق این عنوانست و امپراتور روسیه هم تجسم «آمی تابا» است. بعدها او تبت را سرزمین «کیتش وارا» که تجسم «آمی تابا» است خواند و گفت تبت و روسیه از دوران قدیم یکی بودند و اکنون تبت باید خود را ضمیمه روسیه کند. (۳۴) جذبه مذهبی یک شخصیت بخصوص در حرکت دادن

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

تبتی‌ها از مطرح کردن بهره اقتصادی قدرت بیشتری دارد.

باز هم این شیوهٔ فکری (یعنی اهمیت دادن به روح و تحقیر جسم)، اخلاق آدمی را نیز ضایع می‌کند. چون بودیسم باطنی به راهبها و روحانیون ارجمند اجازه نزدیکی با زنان را می‌دهد، بچهٔ لاما مقدس شمرده می‌شد. این عقیده و سنت باعث شد که راهبها در امور جنسی دچار بی‌قیدی اخلاقی شوند و محیط ناسالمی بوجود آورند. این حالت بیشتر در استان «خمس» و در استانهای نزدیک مغولستان رواج یافت.

حتی سرقت هم در لامائیسیم گاهی توجیه خود را پیدا می‌کند. راهبها گاهی دست به غارت و چپاول مردم می‌زنند. صومعه بزرگ «چا-ترین» در جنوب شرقی تبت فهرستی از این راهبها داشت که به دزدی عادت کرده بودند. یک روحانی یاغی برای ما از رفتن به لهاسا می‌گفت که زائران سرقت شده در برابرش به خاک می‌افتند. اما او می‌خواست پانصد نفر از همدستانش را نیز همراه داشته باشد. لاما و دوست او نیز مایل بودند از او استقبال کنند بشرط آنکه فقط بیست نفر را برای همراهی بیاورد. اینار مذهبی، هدف بود و از ممنوعیت و مجازات هم خبری نبود. (۳۶)

وقتی انسان به تکریم نظام روحانی لامائیسیم بعنوان یک نظام مطلق می‌پردازد از کسانی که مخالف آند متنفر می‌شود. «هگوس بزاق» دشمنان خود را زنده به گور کرد. (۳۷) حتی حالا هم در کنار هر صومعه‌ای، زندانهایی ساخته اند و بازار شکنجه هم گرم است.

گرایشهایی که ذکر کردیم مخالف تفکر اصیل بودیسم است. معهذ این اعمال زشت بخاطر احترام به نظام اجتماعی و مذهبی لامائیسیتی بعنوان امری مطلق صورت می‌گرفت. در حالیکه بودیسم در بی آن بود که نیروی فکری تبتی هارا آرام و موقر نموده و به شخصیت آنان تعالی بخشد. با این وجود، قدرت پرجاذبه لامائیسیم در برابر این اعمال ناشایست، مقاومتی نشان نمی‌داد.

دلبستگی کامل به نظام اجتماعی لامائیسیم

حالت تسلیم محض یک گروه / ملت در برابر یک فرد پرجاذبه مذهبی در نظام اجتماعی آیین لاما بطور کامل تبلور یافته است.

نوشته های تاریخی تبت پس از شکل گرفتن بودیسم در مورد وقایع جنگی چیزی ذکر نکرده اند بلکه به تشریح حوادث دینی پرداخته اند. برای تبتی های دوران قدیم مسائل دینی دارای اهمیت حیاتی بوده و به اوضاع غیر دینی توجه زیادی نداشتند.

اکنون تبت از نظر جغرافیایی تحت کنترل جمهوری چین است و سابقا یک دولت مستقل بوده و تحت انقیاد حکومت مطلقه پادشاهی «دالای لاما» بوده است. در آن زمان، «دالای لاما» شیخ الطایفه لامائیسیم بوده و در عین حال زمامدار سیاسی کشور نیز بوده است. بدین ترتیب، امر کشور داری و تولید امور مذهبی به عهده او بوده است.

مردم خانه بدوش تبتی که در نواحی کوهستانی زندگی می کنند زیر سیطره نفوذ و حکمرانی سران قبایل بودند. بعدها پادشاهان و سلاطین از میان همین سران بوجود آمدند اما سازماندهی سیاسی نداشتند. اولین بار، آیین لاما بود که مردم تبت را به شکل یک واحد سیاسی متحد کرد. نقش راهها در ایجاد تبتی نو پر اهمیت بود و گاهی آنان را با روحانیون کاتولیک غربی در عصر مهاجرت قوم ژرمن مقایسه می کنند. تا پایان قرن نهم پس از میلاد، حکومت تبت به دست دودمان سلطنتی بود

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

و سلاطین از نظام آیین لاما در صومعه‌ها حمایت و پشتیبانی می‌کردند. بعدها، سلطنت بتدریج بدست روحانیون والامقام لاما افتاد.

حکومت روحانیون لاما در قرن سیزده با تکیه بر قدرت مادی شکل گرفت. وقتی «کوبلای خان» نوه چنگیزخان، تبت را تصرف نمود توسط راهب بزرگ به آیین بودیسم وارد شد. راهب بزرگ تاج امپراتوری چین را بر سر «کوبلای خان» نهاد و کوبلای هم وی را به قیمومت و سرپرستی نظام مذهبی سراسر تبت منصوب نمود تا سپاس خود را نشان داده باشد و بعد هم وی را بعنوان فرمانروای غرب تبت معرفی کرد. از آن به بعد روحانیون بزرگ فرقه «سا-سیکیا» مقام راهنما و مشاور سلطنتی را بصورت موروثی در سلسله «یوان» برعهده داشته‌اند و با کمک آنان که مغولی بودند برتبت حکومت کرده‌اند.

از قرن پانزده به بعد، حق حاکمیت تا هنگام حمله کمونیستی به تبت به «دالای لاما» منتقل شد که در عین حال پادشاه تبت هم بحساب می‌آمد.

مفهوم وطن پرستی و وفاداری در میان مردم تبت بر پایه ایمان مذهبی قرار داشت. یعنی اینکه تبت وطن مقدس است و «دالای لاما» هم تجسم بودیساتوا است، بنابراین وطن پرستی و پای بندی نسبت به عهد و پیمان ملی بودن وجود آیین لاما معنایی نداشت و خدمت به کشور و پادشاه همان خدمت به دین بشمار می‌رفت.

تا همین اواخر، درتبت سپاهی بنام «سپاه زرین» وجود داشته است. آنچه مردم تبت از آن می‌ترسیدند حمله به تبت و از دست دادن سرزمین نبود بلکه نابود شدن کیش لاما بود. هنوز هم برخی از خانواده‌های تبتی دوست دارند از این موضوع دم بزنند که اولین شخصیتهای برجسته که بودیسم را به تبت آوردند و دیرنشین را ارمغان راه خرابات کردند از اقوام خانوادگی آنها بوده‌اند. بعضی از این خانواده‌ها با گذشت زمان به برترین قدرت دست یافته بودند. (۱)

انتخاب «دالای لاما» همچون فردی که اهل تناسخ است دریافت اجتماعی تبت که قبیله ای بود تنها یک قضیه شخصی نبود. خانواده‌ایکه هشت تا دوازده «دالای لاما» تحویل جامعه می‌داد، نجیب و شریف بحساب می‌آمد. هنگامیکه چهاردهمین «دالای لاما» از یک قبیله فقیر و کشاورز برگزیده شد، تمام اهل قبیله فوراً بعنوان خانواده نجیب زاده بحساب آمده، به نان و نوایی رسیدند و زمینهای زیادی در اختیار آنان گذاشته شد. این طرز برخورد با مفهوم تناسخ در تضاد قرار می‌گیرد. با این وجود، مردم تبت اصلاً به این نوع تضادها توجه نمی‌کنند.

تا وقتی تبت در دست سلطنت لاماها بود، روحانیون در امور دنیوی و اخروی، نقش چشمگیری را بازی می‌کردند. آنان از نظر مذهبی آموزش لازم را دیده و فعالانه در مسائل سیاسی شرکت می‌کردند. می‌گویند در اوایل قرن بیستم، تبت از دولتی مرکزی که سه نخست وزیر و چهار وزیر نام الاختیار داشته برخوردار بوده است. حکومت در برابر «دالای لاما» مسئول بوده و اراده او را در دیانت و سیاست اعمال می‌کرد. فرمان و اراده «دالای لاما» بر این قرار داشت که در میان نخست وزیران و وزراء حتماً باید یک نفر از طبقه راهبها دارای مقام وزارت باشد. حکومت نیز زیر نظارت صاحب منصبان پایین رتبه‌تر و شوراهای محلی قرار داشت. تعداد این صاحب منصبان در حدود (۱۷۵) نفر بود که افراد آن از میان روحانیون و مردم عادی انتخاب می‌شدند. در میان شوراهای محلی، افراد عادی که دارای مقام بودند مسئول امور اقتصادی و مسئولان روحانی هم مراقب امور مذهبی و آموزشی بودند. مسئولان غیر روحانی معمولاً امور قضایی را نیز بر عهده داشتند و برادران روحانی در این زمینه به آنان کمک می‌کردند.

دربار سلسله «یوان» قدیم، نهادی بنام «شورای سلطنتی» داشت که با لاماها برخوردهای شایسته‌ای می‌نمود. آنان افرادی با نفوذ بودند هر چندما دقیقاً نمی‌دانیم آنها تا چه اندازه‌ای در امور سیاسی دخالت می‌کردند.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

روحانیون بودایی چین و هند بندرت به عنوان ماموران دولتی مستقیماً در زمینه مسائل سیاسی فعالیت می‌کردند. روحانیون چین صرفاً به اداره امور مذهبی می‌پرداختند. در ژاپن، اداره این امور غالباً در دست صاحب منصبان غیر روحانی بوده است. بنابر این، می‌توان گفت در تاریخ بودیسم کمتر می‌توان دید که روحانیون بودایی با توجه به حوزه اختیارات خود در امور اداری و دولتی شرکت فعال داشته باشند. این امر نیز قابل ملاحظه است که در بیشتر کشورهای بودایی، آگاهی عمیق سیاسی یا نیروی نظارت جدی بوجود نیامده که از ادامه موجودیت نظام سلسله مراتبی جلوگیری شود. کشور تبت در این خصوص یک مورد ویژه بوده است.

پس رابطه حکومت لامایی و نظام سلسله مراتبی در تبت چیست؟

در تبت، سلسله مراتبی بین نجبا و مردم عادی مطرح بود. بین مردم عادی هم با توجه به تفاوت‌های شغلی سه قطب قدرت وجود داشت: طبقه بالا - طبقه متوسط و طبقه پست. در این میان، کوچ نشینان، کشاورزان و طبقه بازرگانان در اکثریت بودند. افزارمندان در پست‌ترین سطح نظام سلسله مراتبی قرار می‌گرفتند. اشراف زادگان که فرزندان اربابهای فئودال بودند زمینهای زیادی داشتند اما حق استفاده از آن را نداشتند. ماموران و مسئولین دولتی بودند که امور مربوط به این اراضی را اداره می‌کردند که آنها هم از طرف حکومت مرکزی فرستاده می‌شدند. اربابهای فئودال در زمان سلطنت «دالای لاما» ی پنجم یعنی هنگامی که حکومت مرکزی بوجود آمد، زمینهای خود را از دست دادند. بهر حال، آنان بعنوان نجیب‌زاده از این حق برخوردار شدند که صاحب منصبان دولتی شوند. بدین ترتیب، موقعیت دولتی افراد عادی را در حوزه حکومت بطور جدی اشغال کردند تا اینکه در این اواخر، دوباره حق برخوردار از مناصب دولتی به توده مردم اعطا گردید. برعکس، روحانیون بدون توجه به این که از چه طبقه‌ای بودند قادر بودند

دلیستگی کامل به نظام اجتماعی لامانیسم

از مشاغل دولتی برخوردار باشند اما این امر برای آنها الزامی بود که حتماً می‌بایست دوره آموزشی خود را در مراکز تربیت روحانی دولتی تمام کرده باشند. این امر علاوه بر تفکر فنودالی در تبت نشان دهنده وجود ایمانی محکم و جدی به شور و شعف مذهبی است.

پیروان لااما از طرز اجرای قوانین که به نفع آنان بود خوشحال می‌شدند. هرگاه بین یک فرد عادی و یک روحانی مشکلی بوجود می‌آمد، قانون به سود جماعت روحانی تفسیر می‌شد.

زبان تبتی احتمالاً تحت تاثیر مفهوم نظام سلسله مراتبی تا حدی اشکال طرز بیان اشرافی به خود گرفته است. ضمائر مشخصی با توجه به طرز برخورد گوینده با مخاطب خود تغییر می‌کند. بعضی از اسما و فعلها علاوه بر شکل عادی خود، صورت بیان اشرافی هم دارند.

تمایل و علاقه مردم آسیای شرقی به داشتن نظام تشریفاتی در زبان دست و پای تبتی‌ها را نیز در حنا گذاشته است. در ارجاع به یک فرد شریف اعم از اینکه مخاطب قرار بگیرد یا غیر مستقیم درباره‌اش صحبت شود، از یک سلسله واژه‌های مشخصی استفاده می‌شود، علاوه بر کار برد این واژه‌ها از ضمائر مختلف و تمامی اصطلاحات محترمانه‌ای که مربوط به حرکات و سکناات چنین فردی می‌باشد نیز استفاده می‌شود. (۳) در سانسکریت، گفته می‌شود: «میل دارم پادشاه را ملاقات کنم» در حالیکه در زبان تبتی چنین بیان می‌کنند که «در پی آنم که عارض سلطان را دیدار کنم» (۴)

در زبان تبتی، کاربرد کلمات برای مردم برحسب شرایط و موقعیت مختلف آنان تعیین می‌گردد. (۵) هنگامیکه پدر خود را مورد خطاب قرار می‌دهند می‌گویند: عجب! خدایا! (۶) (بجای اینکه بگویند: شما). (۷) برای نشان دادن احترام یا نازک طبعی از اسامی مختلفی استفاده می‌کنند. یک دسته افعالی وجود دارند که احترام آمیزند. اصطلاحاتی هم هستند که در گفتگو با افراد شریف و برجسته،

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

شکل احترام آمیز به خود گرفته‌اند. مثلاً اصطلاح (sku = بدن) را برای افراد محترم بجای (Lus) بکار می‌برند. (۸)

مردم تبت با توجه به قدرت مطلقه آیین لاما چیزهایی را می‌پذیرند که ممکن است از نظر مردم متمدن امروز کاملاً غیر عقلانی باشد. مثلاً راهبها و روحانیون تبت که تعداد آنها از چهارصد هزار نفر هم گذشته، پرداخت مالیات نمی‌کنند و از آن معافند. «لهاسا» یعنی مرکز این کشور نیز بخاطر آنکه محل مقدس بحساب می‌آید از پرداخت مالیات آزاد است. این وضع برای مردمی که بیرون از شهر «لهاسا» هستند و ناچارند مالیات سنگینی به دولت پرداخت کنند کاملاً غیر منصفانه بنظر می‌رسد. اما آنها بر این باورند که تحمل و درک این رنج که البته راحتی لاماه‌ها را در پی دارد منجر به این خواهد شد که در زندگی دوباره خود در قالب پیکری جدید که «کارما» (۹) هم در پرده غیبت خواهد بود از شادی و سعادت دنیوی برخوردار شوند.

مردم تبت با توجه به فرهنگ متمایزی که دارند، کشور خود را سرزمینی مذهبی با بافتی کاملاً مستقل از دیگران می‌دانند و از نظر آگاهی در رابطه با ملتهای دیگر، حالت انحصاری پیدا کرده‌اند.

ابتدا اینکه تبتی‌ها، کشور خود را «سرزمین گل نیلوفر» می‌نامند. آنها قصر «چوزخان» در لهاسا را شبیه کاسه گل نیلوفر و کوهستانهای اطراف تبت را شبیه گلبرگهای آن می‌دانند. کاسه گل نیلوفر بیانگر جایگاه یا بهشت بوداست. این عقیده با این نظر و اعتقاد پیروان بودیسم باطنی ژاپن رابطه نزدیکی دارد که کوه Koya یعنی جایگاه صومعه مرکزی بودیسم باطنی مانند همان گل نیلوفرست که هشت گلبرگ دارد.

تبتی‌ها بر این باورند که کشورشان، سرزمین پاک «کیتش وارا» است و می‌گویند بودا شاکیامونی به «کیتش وارا» مقام رسالت بخشید و او را چنین خطاب کرد که: «در آنسوی کوههای هیمالایا، مردمی زندگی می‌کنند که باید نجات یابند.

بسوی آنان بشتاب و ایشان را نجات بخش». در کتاب «منجوشری-پاراماتا» از این نبوت سخن رفته است (۱۰) اکنون مردم تبت چنین برداشت می‌کنند که مصداق «آنسوی کوههای هیمالایا» سرزمین تبت است که بدست «کتیش وارا» سپرده شده است.

شاید بر پایه همین عقیده باشد که مردم تبت، طبقه «دالای لاما» را بعنوان سلاطین تبت، بازتاب شخصیت «کتیش وارا» می‌دانند و قصر خود را درلهاسا، «پُنالا» نامیده‌اند. آنان از اینکه در سرزمین مقدس «کتیش وارا» متولد شده‌اند شادند و دوست دارند دوباره در تبت زاده شوند. اعتقاد مردم تبت درباره تولد مجدد در سرزمین پاک یا بهشت «توشیتا» را نمی‌توان دست کم گرفت، بطور کلی، مردم تبت بخاطر مسائل مذهبی به کشور خود همچون دنیائی آرمانی می‌نگرند.

حالت بسته بودن جامعه تبت زائیده این عامل است که مردم این کشور، موجودیتهای خود را کمال مطلوب فرض کرده‌اند. این انگیزه بیشتر ناشی از اعتقاد مذهبی است تا اینکه مانند جاهای دیگر به تملک اراضی بستگی داشته باشد. آنان گرچه درباره «مرکز تمدن عالم» چیزی نمی‌دانند اما معتقدند کشورشان برای آیین بودا سرزمین مناسبی است. بعلاوه اینکه عقیده دارند کشورشان بنابر رحمت و اسعه بودا در امن و امان است و اگر قرار باشد مصیبتی پیش آید، بودا آنان را حمایت می‌کند و هم می‌توانند از صلح و آرامش متنعم شد. و در صورتیکه بیگانگان در آنان نفوذ کنند به سوی تباهی سقوط کرده، شادیاها از دست می‌روند و ایشان مستحق عذاب می‌گردند و تا ابد دچار بدبختی و پریشانی می‌شوند. شالوده بسته بودن جامعه تبت همین اعتقاد نیرومند است. (۱۱)

با این عقیده بود که تبتی‌ها از ورود بیگانگان به سرزمین خود جلوگیری می‌کردند و هرگاه غریبه‌ای را در میان خود می‌دیدند او را فوراً از کشورشان بیرون می‌کردند. بعضی از جهانگردان و مسافریں بدست آنان کشته شده‌اند. مردمی که خارجیاها را به خانه خود دعوت می‌کردند به طرز فجیعی کشته می‌شدند.

گرایشها و تمایلات «شمن گرایانه»

مردم تبت پیش از آشنا شدن با آیین بودا به «دین پاک» معتقد بودند که شکلی از «آیین شمن» است و از نقطه‌ای در آسیای مرکزی نشنت می‌گیرد و احتمالاً در جریان مهاجرت‌های قبیله‌ای به تبت راه یافته است.

شاخصه این دین، اعتقاد به عالم روح و منتقل شدن آن به پیکره‌های جدید از نفوس نابود شده است. این دین می‌آموزد که درجان، ارواح آزاد بشمارای وجود دارند که سعادت یا شقاوت از اثرات و حرکات آن حاصل می‌گردد. مردم با نیایش از این ارواح می‌خواهند تا اقبال شوم را از ایشان دور کرده و آنان را به دریای خیر و برکت و اصل کنند. این ارواح اراده خود را از طریق واسطه متجلی می‌سازند. ابتدا واسطه انسانی به تشریفات متوسل می‌شود که روح را در جسم خود احضار نماید. هنگامیکه روح به بدن واسطه آمد، شخصیت واسطه مخفی می‌گردد و روح میهمان بر او آشکار گشته و او امر یا پیشگویی خود را از دهان واسطه ابلاغ می‌کند. اعتقاد بر این است که روح گاهی معجزات و شاهکارهای گوناگونی از خود نشان می‌دهد که بر ذهن آدمی فشار می‌آورد. بدین ترتیب مردم را معالجه می‌کند و برکت را جانشین بدبختی و ناچاری می‌نماید. در دین پاک، اصول منسجمی وجود ندارد. (۱)

ورود بودیسم به تبت موجب اضمحلال دین پاک گردید. پس از آنکه مردم تبت اصول بودایی را پذیرفتند، دین پاک باز هم در کنار لامائیسم همچنان در قلب مردم باقی ماند. تشابه دین پاک و بودیسم مانند مشابهت آیین شینتو و بودیسم در ژاپن است. بین آداب شینتو و دین پاک هم، ویژگیهای مشابهی دیده می‌شود. برای دین پاک، زیارتگاهی وجود ندارد ولی محلی که تصور می‌کنند خدایان در آنجا زندگی می‌کنند مقدس بحساب می‌آید، برج کوچکی هم در آنجا ساخته‌اند و مسیری را که به محل منتهی می‌شود با یک طناب مقدس آراسته‌اند. اما در ژاپن اینطور نبوده و آنان به ساختن زیارتگاه علاقه داشتند. در آیین شینتو، ساختن زیارتگاه هنری بوده که تا همین اواخر ادامه داشته است. موسیقی و رقص مقدس در ژاپن و در دین پاک خیلی شبیه هم هستند. یک روحانی لاما که سالها پیش از ژاپن دیدن کرده اینطور ابراز عقیده نمود که با دیدن رقص «کاگوا» در زیارتگاه "Isc" دقیقاً به یاد رقص مقدس دین پاک افتادم. (۲) امروزه، دین پاک، اصطلاحات بودایی را پذیرفته، متون مقدسی را جمع‌آوری می‌کند و از جامعه نگهداری می‌کند. پس تفاوت شیوه‌های فکری دین پاک و آیین شینتو در چیست؟ در حالیکه هر دو از آیین شَمَن سرچشمه گرفته‌اند. پاسخ به این مسئله آسان نیست. تنها می‌توان ویژگیهای این دو دین را بصورت سطحی مورد بررسی و مقایسه قرار داد. احترام به پاکی و تاکید بر سادگی در دین پاک وجود ندارد ولی آیین شینتو به آن اهمیت فراوانی می‌دهد. مردم تبت به ترکیب رنگها و لوازم زینتی بخصوص در نقاشی علاقه زیادی دارند. جناب «اُکی» که مدت زیادی در تبت زندگی کرده اعتراف نمود از شخصیت مردم این کشور چیزی نفهمیده است. ارزش عشق که بعضی‌ها جای آن را در آیین شینتو خالی می‌بینند در ژاپن قرون وسطا تحت عنوان «غمگساری» خیلی مورد اهمیت بوده و هم‌اکنون از برکات آیین بودا بحساب می‌آمده است. اما مردم نواحی کوهستانی تبت با وجود پذیرش بودیسم، شخصیت

شوه‌های تفکر در ملل شرق

بسیار خشنی دارند. وجود جریمه‌های ظالمانه این واقعیت را ثابت می‌کند. البته مردم بخصوص تحصیلکرده‌های تبتی کاملاً آرام و مودب هستند. گرچه این نوع جریمه‌های ظالمانه در زمان «دالای لاما»ی سیزدهم ممنوع شد اما در عین حال، وجود آن همه ستمگریها در گذشته برای نشان دادن جنبه‌ای از سنتهای فرهنگ تبتی کافی است. این رفتار ظاهراً ستمگرانه احتمالاً زائیده زندگی کوچ نشینی و عادت به شکارست.

بودیسم که جای دین پاک را گرفت با آن زیاد هم بیگانه نبود بلکه در موارد بسیاری شبیه آن بود. بودیسم که خصوصیت باطنی داشت با آیین «شمن» نزدیکی بیشتری داشت و به همین خاطر بود که توانست جای دین پاک را بگیرد. بیشترین متونی که به زبان تبتی ترجمه شده‌اند به بودیسم باطنی مربوطند. این نوع بودیسم، شکل تحول یافته تانتریسم هندیست با این تفاوت که به اجرای مراسم همراه با میگساری، جادوگری و بهره‌وری جنسی اهمیت داده است. «تسون - کایا» در برنامه اصلاحی خود سعی نمود این خصوصیات آیین لاما را از بین ببرد اما در این راه موفقیت شایانی بدست نیاورد.

برعکس، بودیسم سنتی و محافظه کاری که مخالف سحر و افسون کردن، تشریفات، جادو و فالگیری بود در تبت جایی پیدا نکرد. در «تریپی تاکا»ی تبتی، سیزده متن مقدس از کتاب پالی ترجمه شده است و نه متن آن به «پارتیا - سامگاها» تعلق دارد که بوداییهای جنوبی معتقدند این مجموعه مکتوبات از بدیها و شیطان جلوگیری کرده و خوشبختی می‌آورند و مثل «مانتارا - پتیاکا» ی مکتب «دارا کارا» هستند. (۳) ظاهراً مردم تبت فقط برخی از عبارات جادویی متون پالی اولیه را استخراج کرده‌اند.

آیین تفکر «دیانا» نیز به تبت راه یافت اما راهبهای مخلص تحت تاثیر آن قرار گرفتند و مردم عادی به آداب باطنی بودیسم اعتقاد داشتند. (۴) مردم به دیو

بیماری معتقدند که جسم آدمی را مورد حمله خود قرار می‌دهد. هنگامیکه بیمار می‌شوند از یک روحانی می‌خواهند برایشان فال بگیرد و بعد با پرستش خدایان و بوداها برای دفع مرض به اوراد و اذکار متوسل می‌شوند. موضوع پرستش آنها محدود به بودا شاکیامونی و آمتابانیست بلکه همه خدایان، بوداها، دیوها و مارهای افسانه‌ای را برای کمک صدا می‌زنند. در یک معبد لامایی، ابزار پرستش بدون هیچ ترتیبی در کنار هم چیده شده‌اند. در میان آنها، خدایان و دیوها اکثراً مربوط به دین پاک هستند. تبتی‌ها بودیسم را پذیرفتند و به عنوان حامیان این دین شناخته شدند.

می‌گویند این خدایان و دیوها صاحب افراد برگزیده‌ای هستند که به مقام واسطه بودن یا افسونگری می‌رسند. وقتی مردم پیش واسطه یا جادوگر در مورد اموری مثل ازدواج، سفر و فال گرفتن برای یک بچه تازه بدنیا آمده استشاره می‌کنند دیده می‌شود که چشمان واسطه یا ساحر برافروخته می‌شود، دهانش کف می‌کند و سخنان نامفهومی می‌گوید که بعداً با یک دستگاه بخصوصی که به صورت فلکی نظر دارد تفسیر می‌گردد.

مردم تبت در کنار استفاده از تکنولوژی معاصر به دیو نیز اعتقاد دارند. آنان معتقدند دیوی وجود دارد که موجب گرفتگی خورشید یا ماه می‌شود. برای کشتن این دیو به اجرای مراسم پرداخته، وردخوانی می‌کنند و بسوی خورشید یا ماه گرفته شده تیراندازی می‌کنند. آنان معتقدند اگر این کارها را نکنند، ماه و خورشید روشنایی خود را از دست داده و جهان برای همیشه در تاریکی فرو خواهد رفت. (۵)

مردم تبت آیین بودا را تا اندازه‌ای پذیرفتند که با شیوه‌های فکری آنان مغایرتی نداشته باشد. در نتیجه، روحانیون بودایی نسبت به تبلیغات اصول دینی تقریباً بی تفاوت بودند و کمتر به مسافرت‌های بیشتری می‌پرداختند. حتی در

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

«لهاسا» هم موعظه دینی در سال فقط دو یا سه بار صورت می‌گرفت و افرادی که در این سخنرانیها شرکت می‌کردند بیشتر از دوست یا سیصد نفر نبودند. تجربه کردن حقیقت در آیین لاما یک راز محرمانه بحساب می‌آید و از اینرو گفتن حقایق برای مردم، کوچک شمردن و بی ارزش کردن حقیقت بشمار می‌آید. (۶)

از اینرو مردم عادی هم در برابر خطابه‌های مذهبی بی تفاوت بودند. البته موارد استثنایی هم وجود داشته است. برای مثال، خانواده‌های اشراف گاهی به مناسبت‌هایی از یک لامای صمیمی دعوت می‌کردند که برایشان موعظه کند. در تبت، سخنرانی مذهبی به معنای تبلیغ دینی نبوده بلکه صرفاً بخشی از اجرای تشریفات بحساب می‌آمده است. به عبارت دیگر، تلاوت متون مقدس در میان تبتی‌ها بسیار لذت‌بخش بوده است. تمام خانواده‌ها به این منظور از لاماها دعوت بعمل می‌آوردند.

روش بی نظیر جستجوی «دالای لاما»ی جدید ظاهراً با شیوه فکری آیین «شمن‌گرایی» قدیم ارتباط دارد. بر پایه عقیده تبتی‌ها، «لاما» باید از نیرویی برتر از طبیعت برخوردار باشد، نیرویی که زاینده مراقبه کامل و توجه عمیق به بودیسم باطنی است و همین مراقبه و توجه عمیق است که او را به فنا ناپذیری می‌رساند. بنابراین، مرگ او صرفاً به معنای تحول بدنی و تغییر موقعیت زندگی از جسمی به جسم دیگر بحساب می‌آید. بدین ترتیب، مردم تبت بعد از جان سپردن یک لاما در انتظار کودک نو رسیده‌ای می‌نشینند و او را تجسم لاما فرض می‌کنند و مثل گذشته با احترام تمام به خدمتگزاری مشغول می‌گردند. اینگونه بود که آیین بی‌نظیر تبتی بوجود آمد.

وحدت یافتن دوازده قبیله تبتی در گذشته را بخاطر وجود نیروی افسون می‌دانند. وقتی بودیسم در تبت شکل گرفت، پادشاهان در حل مسائل دولتی به رویا و قرعه‌کشی متوسل می‌شدند. (۸)

شیوه آیین شمن نیز در این زمینه مورد استفاده بوده است. افسونگر حکومت که در صومعه «نچونگ» مستقر بود یکبار توانست با پیش‌گویی‌های خود، سیاست داخلی و خارجی تبت را تحت تاثیر قرار دهد. بیشترین تاثیر او هنگامی مشخص شد که مردم در جستجوی «دالای لاما»ی جدید فعالیت می‌کردند. در زمان سلطنت «دالای لاما»ی پنجم بود که افسونگری شکل ثابتی پیدا کرد. یکی از ساحران دولتی در تحولات سیاسی تبت که در سال ۱۹۰۴ منجر به استقرار نیروهای نظامی بریتانیا در این کشور گردید، کارهای عجیبی از خود نشان داده است. دولت برای تصمیم‌گیری در برابر نیروهای مهاجم به او متوسل شد و او هم کوهی را در منطقه "Sikkimese" معرفی کرد که باید توسط سپاه اشغال گردد تا از پیشروی نیروهای بریتانیایی جلوگیری شود. این حرکت عقیم ماند و سپاه تبت به آسانی مغلوب گردید. اما ساحر دولتی هنوز قانع نشده بود که کشورش شکست خورده و پیروزی را از آن خود می‌دانست. بنابر این، دولت تبت مدت زیادی از مذاکره با نیروهای پیش‌رونده بریتانیا امتناع نمود. این سیاست زمانی تغییر پیدا کرد که شهر «لهاسا» تسخیر شد. «دالای لاما» نیز، جادوگر حکومت را بخاطر پیش‌گوییهای نادر ستش برکنار و تبعید نمود. (۹)

گرایشهای منطقی

زبان تبتی هم از خانواده زبان چینی است و در اصل برای بیان مفاهیم انتزاعی مناسب نیست. مثلاً تبتی در برابر واژه «اندازه» هیچ کلمه‌ای ندارد و برای این منظور از اصطلاح «بزرگ و کوچک» استفاده می‌کنند. «نُن - می - سامبوتا» تحت تاثیر سانسکریت، زبان تبتی را بصورت یک واحد منسجم در آورد و تا حدی به آن شکل منطقی داد. این موضوع در جریان پذیرش بودیسم، روشنترین قضیه بحساب می‌آید.

ابتدا باید به بررسی این ویژگی منطقی در ترجمه‌های مردم تبت از سانسکریت پرداخت. در صورتیکه یک واژه سانسکریت دارای دو مفهوم بود در زبان تبتی با دو کلمه بیان می‌شد. مثلاً کلمه «پاری ناما» که در زبان سانسکریت مفهوم «جریان تغییر» و «نتیجه» آنرا در بردارد به دو صورت در تبتی ترجمه شده است. در عین حال، تبتی‌ها بین نتیجه یک عمل و جریان آن فرق می‌گذارند.

گاهی برخی ترکیبات لغوی پیچیده در زبان سانسکریت به شکل بسیار آسانی به تبتی برگردان می‌شد(۱). بنابر این دانستن زبان تبتی برای فهم بهتر متون سانسکریت لازم است. هندیها در زبان سانسکریت از اصطلاحات مرکب و طرز بیان پرآب و تابی استفاده می‌کردند که به گزافه‌گویی می‌کشید. این طرز بیان

پیچیده در زبان تبتی به شکل ساده و قابل فهمی منعکس شده است. اکنون ما باید از مردم تبت که در این راه، رنج بسیار و موی بر پیشانی سفید کردند تشکر کنیم. (۲)

همین گرایش منطقی در طرز قبول عقاید بودایی مردم تبت هم قابل مشاهده است. تبتی‌ها، تعداد زیادی از آثار بودایی در زمینه منطق را ترجمه کردند. «تریپیتاکا»ی تبتی شامل شصت و شش کتاب در مورد «نیایا» است که بعضی از جلد‌های آن بسیار پر حجم است. در حالیکه «تریپیتاکا»ی چینی فقط اندکی از متون «نیایا» را در بر دارد که آنها هم متون ساده‌ای هستند. متون تبتی برای مطالعه منطق بودایی با توجه به این که بسیاری از نوشته‌های اصلی آن به زبان سانسکریت از بین رفته، ضروری می‌باشد. (۳)

اصول و مرام «نیایا»یی که به تبت راه یافت اساساً از «دارماکرتی» است که به معرفت‌شناسی می‌پرداخت. معروف است که تبتی‌ها درباره نظریه درک حضوری او نقد و بررسی نموده‌اند.

مردم تبت از اصول «نیایا» در مقاصد عملی بهره می‌جستند. در صومعه‌ها بین راهب‌های جوان برای بررسی عقاید بودایی بحث می‌شد. آنان در این مباحثات از منطق بودایی استفاده می‌کردند. این نوع بحث‌ها در چین و ژاپن که منطق را در یادگیری مقدمات فقط بعنوان یک ابزار عادی می‌دانستند و از آن استفاده کامل نمی‌کردند رواج نداشت.

جریان منطق در صومعه‌های لامایی در حدود چهار سال (۴) اول طلبگی وجود دارد که راهب‌ها باید در این مدت، دو هزار شعر را فراگیرند. عنوان این شعرها «نقد دانش» است و شاهکار «دارماکرتی» (۵) بشمار می‌رود. این کتاب بعنوان متن اصلی منطق بحساب می‌آید و در تبت تنها نوشته‌ای است که در زمینه منطق از یک نویسنده هندی بجای مانده است. (۶) تبتی‌ها بر آن تفسیرهای فراوانی

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

نوشته‌اند که برخی از آنها نظریات بی‌نظیری را مطرح کرده است. تبتی‌ها از طریق مطالعه نوشته‌های مختصر منطق دانان مکاتب ده‌گانه به بررسی آنها می‌پردازند. علاوه بر تفاسیر زیادی که هندیها در این باره نوشته‌اند، مردم تبت صرفاً در این راه از نوشته‌ها و رسالات تبتی استفاده می‌کنند و به تفاسیر هندی توجه کمتری دارند. از طرف دیگر اینکه تبتی‌ها در میان نوشته‌ها و تفاسیر گوناگونی که در مورد منطق در دست است فقط مکتوبات دارماکرتی را می‌خوانند و حتی به سایر نوشته‌های ملی هم بی‌توجهند. دلیل این موضوع چیست؟ بنا به نظر بعضی، مردم تبت به فصل دوم کتاب دارما کرتی که درباره اعتبار دانش به بحث پرداخته اهمیت خاصی می‌دهند هر چند در واقع آن هم تفسیری است که درباره اشعار مربوط به نیایش برای بودا نوشته شده و به این بحث تعلق گرفته که بودیسم ماهایانا بدنبال اثبات این بود که بودا همان مطلق خبیر و تجلی دانش است. بهر حال، از بودیسم در این فصل بعنوان یک دین طرفداری می‌شود. پس، نگرش مردم تبت در مورد منطق اساساً مذهبی و زاییده مذهب بوده است. از اینرو، این فصل کتاب دارماکرتی مهمترین قسمت بحساب آمده چون در پی آنست که با نقد زندگی مادی بتواند در مورد بودای مطلق، ایمانی خالص بیخشد. این در حالی است که سایر نوشته‌های دارماکرتی و دیگران تا آنجا که به تحلیل بودا بعنوان «آگاه مطلق» پرداخته‌اند صرفاً نوشته‌های الحادی بحساب می‌آیند.

گرچه نوشته‌های برخی نویسندگان روسی نیز در این زمینه روشنگر است اما هنوز ذهنیت مردم تبت برای همه درست آشکار نشده است. در مورد رابطه منطق و دین در تبت، دو مکتب فکری وجود داشت. «متشان» پایه‌گذار یک مکتب منطقی در تبت بر این باور بود که منطق، عملی دنیوی است و با آیین بودا رابطه‌ای ندارد. «بو-ستون» نیز که مورخ بوده چنین نظری داشته است. برعکس، کلاه زردها که امروز هم از قدرت برخوردارند این طرز فکر را نمی‌پذیرند و معتقدند

منطق دارماکرتی برای آیین بودا، مبنای نیرومندی بحساب می‌آید. (۷)

منطق در تبت رشد فراوانی پیدا نکرد. نظام منطقی دارما کرتی فقط اوج این پیشرفت بشمار می‌رود و آنرا میتوان با منطق ارسطو در برابر منطق اروپا مقایسه کرد و آثار منطقی تبت نیز با اسکولاستیک سده‌های میانه اروپا شباهت دارد که وظیفه اصلی خود را تعریف نمودن دقیق اصطلاحات فنی، تدوین ریز قانون برای کاربردهای عملی و به قالب کلمات کشیدن محتویات فکری از طریق قضایای منطقی می‌دانستند.

در صومعه‌های تبتی، منطق بعنوان مطالعات زیربنایی بحساب می‌آید و درسهای مکتبی با منطق شروع می‌شود.

همین دروس اولیه در علم منطق را برای آموزش بچه‌های ده ساله بکار می‌برند و این امر برای ما واقعا عجیب بنظر می‌رسد.

نوآموزان لامایی مانند هندیها دست به تشکل جلساتی می‌زنند و در آن به بحث و مجادله می‌پردازند و کسبیکه در این مباحث سربلند باشد جایزه دریافت می‌کند. بدین ترتیب، منطق در تبت برای سرعت دادن به مباحثه استفاده می‌شود.

شیوه فکری منطقی تبتی‌ها را هم می‌توان از وضع پذیرش فرضیه «شونیاتا»ی آنان فهمید که از مهمترین عقاید بودیسم ماهایانا بحساب می‌آید.

«پراجینا پارامیتا» که متن اصلی این نظریه است، کاملاً منظم است. «ما تیره یانانا» (قرن چهارم پس از میلاد) محتوای این نوشته را سروسامان بخشید و تفسیری بر آن نوشت که خود مقدمه موضوع تفسیر شخص دیگری به نام «هاریبادرا» شد. (۸) مردم تبت فقط با تکیه بر تفسیر این فرد، سعی دارند به کمال عقل پی‌برند.

ناگار جونا (قرن دوم پس از میلاد) به نظریه «شونیاتا» مبنایی فلسفی بخشید. بهر حال نوشته او بنام «کریکا» گرچه دید منطقی عمیقی دارد ولی فاقد نظامی

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

منسجم است. دیگر اینکه متون مورد علاقه مردم تبت بر پایه قانون منطق «نیایا» نگاشته شده است و حتی متون دستوری هم از طریق استدلال «نیایا» بی توضیح شده است. (۹)

موضوعاتی که در صومعه مطالعه می‌کنند به گفته جناب «تادا»، مانترا، نیایا و فلسفه آبی دارماست. گرچه مردم به خواندن تعداد نسبتاً زیادی از نوشته‌های تاریخی علاقه نشان می‌دهند اما آنها را زیاد نمی‌خوانند. در میان آثار مربوط به بودیسم هینایانا، متن «آبی دارما کوشا» به طرز خاصی مورد علاقه مردم است. نظریه «فقط ذهن» و «نیردشا» بعنوان مکتوباتی که انسان را به آزادی می‌رساند مورد نظر است. به متون «تریم شیکا» و «ویم شاتیکا» توجهی نمی‌کنند و فقط تفاسیر آنرا که «تشنون - کاپا» نوشته مورد مطالعه قرار می‌دهند. «دالای لاما» هر بامداد و شامگاه متون مقدس را حفظ خوانی می‌کند و نوشته‌های بودیسم باطنی را هم تلاوت می‌کند.

تمایل منطقی تبتی‌ها آنان را وادار کرد که ذن بودیسم چینی را در «لهاسا» از بین برده و به نظام منسجم تر بودیسم هندی پناه برند. (۱۰) تبتی‌ها ویژگی منطقی خود را در نگرش نقادانه و در بودیسم باطنی هندی نیز به نمایش گذاشته‌اند. بودیسم ماهایانا به بیان نظریه جسم سه گانه بودا می‌پردازد:

(۱) پیکر مطلق که همان حقیقت کلی است. (۲) پیکر سعادت که از نعمات کامل برخوردار شده است و این در نتیجه عمل به ارکان مذهب در تولدهای گذشته جسم است. (۳) پیکر تجسم یابنده که همان عینیت مادی بوداست که برای هدایت نسل بشر ظهور می‌کند.

در بودیسم باطنی، اصول عقاید بوسیله پیکر مطلق بیان می‌شود که مصداق آن حقیقت غایی است و هدف آن نیز، نشان دادن برتری فلسفی بودیسم باطنی بر سایر نظامهاست. تبتی‌ها در آغاز این نظریه را همانطور که آموزش داده می‌شد

پذیرفتند. (مکتب «شینگون» ژاپنی نیز همین گونه عمل می‌کرد.) ولی کلاه زردها یعنی مصلحین بودیسم تبتی از پذیرش این نظریه سنتی خودداری کردند و معتقد بودند:

«اثر «واجر اسوترا» که بسیار مورد احترام ماست از تعلیمات بودا شاکیامونی است. این نظریه که «دارماکایا» خود مبین عقایدست بر اساس قوانین تاریخی نیست و دم زدن از آن کاملاً بیمورد است. این نظریه فقط ساخته و پرداخته ذهن است و مورد پذیرش ما هم نیست (۱۱). در این زمینه، جناب «کاواگوچی» می‌گوید:

اگر این نظریه (نظریه کلاه‌زردها) را بپذیریم، مکتب «شینگون» ژاپنی که نوعی بودیسم باطنی است به هم می‌ریزد. مسئله «پیکر حقیقی» عنصر مهم و متمایز کننده‌ای است. این عنصر به موضوع «پیکر سعادت» بستگی دارد و پس از آن مطرح است. تا وقتی «دارماکایا» را حقیقتی مجرد می‌دانیم که بر جهان حاکمیت دارد نمی‌توان آنرا دارای قدرت هدایت دانست زیرا حقیقت آشکار فقط یکی است اما انگیزه هدایت به عناصری مانند موضوع و هدف نیاز دارد.

شاید همین حالت پی‌گیری کمال منطقی باعث شد که تبتی‌ها به دیدگاه انتقادی برسند. همه تبتی‌ها را نمی‌توان منطقی دانست ولی دست کم تحصیلکرده‌های آنها در اندیشه و بیان به دقت منطقی توجه داشتند. موضوعاتی که درباره شیوه فکری مردم تبت بیان داشتیم از منابع محدودی بدست آمده است. من معتقدم از مقایسه این مسائل با اطلاعات موجود درباره اقوام شرق می‌توان به ویژگیهای بی‌نظیر تفکر مردم تبت پی‌برد.

قسمت چهارم
ژاپن

مقدمه

می‌گویند عقیده‌ها و اندیشه‌ها در سرزمین‌ها و فرهنگهای مختلف رنگ همانجا را بخود می‌گیرند. در طول تاریخ معمول است که اندیشه‌ها در موقعیتهای فرهنگی مختلف تغییر پیدا می‌کنند. از اینرو، سر نخ مهم برای تشخیص ویژگیهای خاص یک فرهنگ از فرهنگی دیگر منوط به درک تغییر و تحولات هر یک از فرهنگها و نحوه انتقال آن به شکلی نو به فرهنگهای دیگرست.

اکنون بودیسم با داشتن عقاید اخلاقی و مذهبی برای هدایت معنوی تک‌تک افراد و تمام ملل همچنانکه از هند به چین و از آنجا هم به ژاپن منتقل شد دچار تغییر و تحولاتی گردید. بودیسم پس از آنکه به ژاپن رسید بخش مهمی از تاریخ فرهنگی و شیوه تفکر میلیونها نفر از مردم آنجا را شکل داد. ما می‌خواهیم برخی از ویژگیهای خاص شیوه تفکر ژاپن را در دوره‌های گوناگون تاریخ فرهنگی آن بررسی نماییم. ابتدا بحث را با تاثیر زبان و فرهنگ چین باستان آغاز می‌کنیم. روشنترین شاهد بر این تاثیر را می‌توان در این واقعیت دید که متفکران گذشته ژاپن، افکار و عقاید مجرد خود را بعنوان یک قانون و قاعده با استفاده از علائم چینی بیان می‌کردند. به عبارت دیگر، ژاپن‌ها بدون کنار گذاشتن زبان بومی خود

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

هر گاه می‌خواستند عقاید و اندیشه‌های مجرد را به رشته تحریر در آوردند مجبور بودند به متون چینی متوسل شوند. تاثیر عقاید چینی‌ها بر الگوی تفکر مردم ژاپن بعدها شکل گسترده‌ای یافت. ژاپن‌ها از طریق ترجمه چینی متون مقدس سوتراهای هند و نوشته‌های دیگر فلسفی بود که نخستین بار با بودیسم و تفکر هندی تماس پیدا کردند. (۱)

نوشته‌های چینی نخستین بار در حدود (۱۴۰۰) سال پیش مورد استفاده ژاپن‌ها قرار گرفت. تا دوره «سویکو» (قرن ششم) تنها گروه محدودی اهل فن از زبان چینی استفاده می‌کردند که آنان نیز تاثیر چشمگیری بر زبان بومی بجا نگذاشتند. تعداد کسانی که به زبان چینی می‌خواندند و صحبت می‌کردند در آغاز تماس مستقیم با چین و در آستانه تمدن «سوئی» و «تانگ» (قرن ۶ تا ۹) افزایش شگرفی پیدا کرد. بخوبی می‌توان پذیرفت که واژه‌های چینی بطور مکرر در گفتگوهای روزانه طبقه حاکم استفاده می‌شده است (۲). بیشتر واژه‌های چینی که همان ابتدا توسط ژاپن‌ها استفاده می‌شد از جنس «اسم» بود. در دوره «هیان» (۱۱۸۵-۸۹۷) افعال و قیودی از قبیل «نیزو» (تامل کردن)، «گوسو» (مجهز شدن)، «یونی» (شکوه آمیز)، «کچینی» (بطور برجسته)، «سچینی» (هوشیارانه)، و بعدها واژه‌های «شیونشی» (عالی بودن) و «سوزوکو» (لباس پوشیدن) وارد زبان ژاپنی شد. اما مردم ژاپن این واژه‌ها را با تصریف ژاپنی بکار می‌بردند. با گذشت زمان، علاقه و گرایش به استفاده از واژه‌های چینی شدیدتر شد. در اواخر دوره «هیان» و دوره «کاماکورا» که عصر بودیسم محسوب می‌شد، واژه‌های قرصی چینی توسط راهبان دهان به دهان به پیروان می‌رسید و حتی بیسوادها نیز بتدریج از این واژه‌ها استفاده کردند (۳). در دوره «توکوگوا» تعداد واژه‌های چینی در زبان گفتاری مردم ژاپن از هر زمان دیگری بیشتر بود (۴). ولی در دوره پس از اصلاحات میجی (۱۸۶۸) بود که دروازه‌های ژاپن بسوی سایر کشورها گشوده شد

و پیشرفت سریعی در زمینه آموزش و پرورش صورت گرفت و استفاده از واژه‌های جدید ترکیبی از علائم چینی به حد وفور مورد استفاده قرار گرفت. تعداد بسیاری از واژه‌های کاملاً جدید چینی ساخته شد تا برای برگرداندن نظریه‌ها و اندیشه‌های علوم غربی، روشها و اختراعات آنها مورد استفاده قرار گیرد. در جهان دانش اندوزی، عالمترین افراد ژاپنی در دوران باستان که راهبان بودایی و عالمان کنفوسیوس بودند، آثار خود را به زبان چینی منتشر می‌کردند. فقط در دوره «کاماکورا» بود که کتابهای دینی و فلسفی به زبان بومی نگارش می‌یافت. حتی متفکران اصلی قرن هجدهم مثل «تومیناگا»ی ضد سنت و «میورا»ی منطق‌دان آثاری به زبان چینی از خود بجا گذاشتند. همانطوری که اهل فن اعتراف کرده‌اند حتی بودیسم ژاپنی که یک مذهب ملی بشمار می‌رفت؛ اگر با بینش وسیعتری بنگریم؛ شاخه‌ای از بودیسمی است که از آیین بودای چینی منشعب شده است (۵). بسیاری از بوداییها سابقاً بودیسم ژاپنی را با بودیسم چینی یکی می‌دانستند و تصور می‌کردند فرقه‌های گوناگون ژاپن در واقع شاخه‌هایی از فرقه‌های بودیسم چینی هستند.

از سوی دیگر، بودیسم ژاپن تاثیر اندکی بر بودیسم چینی داشته یا گاهی اصلاً بی تاثیر بوده است. در سال (۹۸۸) بعد از میلاد، راشین (گنشین) که یک راهب ژاپنی بشمار می‌رفت با تلاش موفقیت آمیز، عقیده خود را به چین معرفی نمود. او در کتابش با عنوان «گزیده تعلیمات مربوط به بهشت و عالم برزخ» که خطاب به همه مومنین و کافران بود و از آنها می‌خواست که دست به دست او داده تا در سرزمین سعادت بی‌پایان به تولد دیگری دست یابند، در میان بوداییهای دودمان سونگ، شور و جنبشی موقت پدید آورد. البته این تنها یکی از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد ژاپن‌ها توانستند بر بودیسم چینی تاثیری داشته باشند. پس از آن، بودیسم ژاپن تحت حاکمیت بودیسم چینی رشد نمود. بوداییهای ژاپن همیشه

تلاش می‌کنند دین خود را با دین مردم چین بصورت یکسانی در آورند. چگونه می‌توان این نفوذ فرهنگ چینی را در دوران گذشته ژاپن توجیه کرد؟ آیا می‌توان گفت این نفوذ نتیجه میل شدید به تقلید مفرط از فرهنگ برتر چین بوده است؟

همانطوریکه تاریخ سایر ملل نشان می‌دهد بندرت موردی دیده شده که مردمی عقب مانده با میل خود فرهنگی را بپذیرند که از مردم پیشرفته‌تری گرفته شده باشد. بطور کلی در فرهنگ پذیری، شرایط دیگری وجود دارد که پذیرش فرهنگ بیگانه را ممکن می‌سازد. همانطوریکه از طرز استدلال و قضاوت ژاپنها متوجه خواهیم شد، بین برخی از ویژگیها و شیوه‌های تفکر ژاپنی و چینی شباهت زیادی وجود داشته است. اکنون متوجه می‌شویم که علاوه بر شباهتهای موجود در ساختارهای اجتماعی و روشهای اقتصادی این دو کشور، شرایط دیگری نیز بوده که علت میل و علاقه مردم ژاپن در آن زمان را نسبت به پذیرش فرهنگ چین توجیه می‌کند. ظاهراً، الگوهای مشابه زندگی اجتماعی این دو کشور و رشد و گسترش آنها در آب و هوا و محیطی یکسان به پدید آمدن شیوه‌های فکری مشترک کمک کرده است.

«کانزان - ماتسومیا» (عالم ژاپنی که پیرو کنفوسیوس بوده) در جمله زیر به این عامل محیطی تاکید می‌ورزد: «چین زیاد از سرزمین ما دور نیست» و ما می‌بینیم که رفتار و آداب و رسوم مردم این دو کشور هم تفاوت زیادی با هم ندارد. بنابراین، آیین کنفوسیوس و شینتو، مشترکات زیادی دارند (۶). «ماتسومیا» در این کتاب از شباهت آداب و رسوم و رفتار چینی‌ها در مقایسه با مردم هند نیز سخن می‌گوید. هر چند مکتب سنتی کلاسیکهای ژاپنی در دوره فتودالی عادت داشت بر تفاوتهای تفکر ژاپنی و چینی تکیه کند. با اینحال اگر بطور وسیعتری بنگریم متوجه می‌شویم که شباهتها خیلی بیشتر از تفاوتهاست.

هر چند تفکر چینی نفوذ شگرفی بر فرهنگ ژاپن داشت ولی مردم ژاپن این شیوه تفکر را به شکل نخستین و قدیمی آن نپذیرفتند (۷). بنابر این تاثیر تفکر چینی‌ها بر زندگی و اندیشه مردم ژاپن کاملاً با تاثیر آن بر فرهنگ خود چینی‌ها تفاوت داشت. چنین چیزی را در مورد تفکر بودایی هندی نیز میتوان عنوان کرد. چون تفکر هندی نیز بر جریان فکری مردم چین و ژاپن تاثیر گذاشت. گرچه علمای کنفوسیوس و راهبان بودایی ژاپن، طرز خواندن زبان چینی را بطور قابل توجهی می‌دانستند اما تفسیرهای آنان از متون اصلی چینیها غالباً با تحریف همراه بود. چنین تحریفهایی هم ناشی از ندانستن دقیق زبان چینی‌ها بود و یا بخاطر نادرست تفسیر نمودن عمدی آنان بود زیرا می‌خواستند این متون را با شیوه فکری و زندگی ژاپنیها همساز کنند.

زبان چینی از نظر ریشه و ساختار با زبان ژاپنی تفاوت دارد. تسلط به زبان چینی برای ژاپنیها کاری بس دشوار بود. چرا که در این زبان برای بیان کلمات از علائم بسیار پیچیده ای استفاده می‌کردند. حتی دانشجویان بورسیه دربار ژاپن در دوره «هیان» هم قادر به فهم کامل زبان چینی نبودند.

هشت راهب معروفی که در این دوره از طرف دربار به چین اعزام شدند عبارتند از: سایجو، کوکای، جوگیو، رانین، ایون، اینچین و شوای. این افراد پیش از عزیمت به چین هیچ امکاناتی برای مطالعه زبان چینی نداشتند. بعلاوه اقامت آنها در چین آنقدر کوتاه بود که نمی‌توانستند صحبت کردن چینی را فراگیرند و بیشتر از راه زبان مکتوب با چینی‌ها رابطه برقرار می‌کردند. در نتیجه بجای گوش کردن به سخنانی که درباره آیین بودایی بیان میشد به جمع‌آوری متون و رساله‌های بودایی و آنچه مربوط به آداب این آیین بود پرداختند. «سایجو» یک مترجم همراه خود داشت ولی سایر افراد از این امکان برخوردار نبودند. آنان باید قبول می‌کردند که توانایی گفتگو با چینی‌ها را ندارند. یکی از این افراد می‌گوید: من

شیره‌های تفکر در ملل شرق

می‌توانستم به چینی بنویسم ولی قادر به صحبت کردن نبودم. بنابر این هرگاه پرسشی داشتم آنرا یادداشت می‌کردم. پس روشن شد که علمای ژاپنی برای فهمیدن زبان چینی مشکل زیادی داشتند (۸).

این موضوع نیز اهمیت دارد که ژاپنیها غالباً متون اصلی چینی را نادرست تفسیر می‌کردند و این در تاریخ اندیشه مردم ژاپن از مهمترین مسائل بشمار می‌آید. آنان بسیاری از بهترین دستاوردهای فکری و فرهنگی تفکر چین را اخذ کردند، اما بنظر می‌رسد همیشه خود را در هماهنگ کردن با شیوه تفکر چینی‌ها بطور جدی مقید نمی‌کردند. مترجمین ژاپنی با آگاهی از اینکه دستور زبان چینی شکل پیچیده‌ای ندارد تفسیرهای آزادی از متون چینی می‌کردند و عقاید خود را برای مقاصد خویش به آن می‌افزودند. طبیعی بود بیشتر علمای بودایی که جدی و کوشا بودند در «نارا» (مرکز قدیم ژاپن) در قله «هی ای» (مرکز مطالعات بودایی) می‌توانستند زبان چینی را با دقت بخوانند و بنویسند. زیرا تفکر آنان با شیوه فکری مردم چین هماهنگی داشت. البته این مسئله در مورد واعظان چینی که اندیشه‌های بودایی را در میان مردم ژاپن اشاعه می‌دادند صادق نیست. ذهن واعظ هر چه به فکر مردم ژاپن نزدیکتر بود انحراف او از متون منبع چینی نیز بیشتر می‌شد. برای نمونه، «شین ران» (۹) که بنیانگذار بزرگ فرقه «جود و شین» بودیسم بود غالباً در خواندن متون اصلی چینی دقیق نبود. این واقعیت را حتی علمای امروز فرقه جو دوشین (۱۰) ارتدوکس که به عقاید باستان پایبندند نیز خاطر نشان کرده‌اند. «دوگن» (۱۱) (۱۲۵۳ - ۱۲۰۰) استاد بزرگ آیین ذن هم تفسیرهایی ارائه کرده که نشان دهنده بی‌توجهی او به دستور زبان چینی است.

تحریفهای عمدی دیگری نیز در ترجمه‌های معروف علمایی چون نینومیا در اوایل قرن نوزده دیده می‌شود. (وی خود را وقف اشاعه بودیسم و کار با توده عوام کرده بود.) اما باید بخاطر داشته باشیم که تفسیر نادرست عمدی در میان علمای

فرهیبخته ای که گاهی نیز بصورت رسمی از طرف دربار سلطنتی معرفی می‌شدند صورت می‌گرفت؛ چنانکه در مباحثات دینی «أوا» (۹۶۳) (۱۲) دیده شده است. مشخص است در همه این موارد، ژاپنیها متون چینی را درست نمی‌فهمیدند. اکنون چه عواملی باعث بوجود آمدن این تغییرات عمده از منابع چینی گردید؟ این مسئله را نمی‌توان تنها ناشی از نادانی دانست زیرا آندسته از علمای ژاپنی که در زبان متبحر بودند چنین تحریفهایی کرده‌اند. این مسئله به تبلیغات هم مربوط نیست زیرا تفاسیر در مقاله‌هایی که اهمیتی ندارند نیز یافت می‌شود. باید پذیرفت که این موارد نشان دهنده زمینه‌های خاص فرهنگی ژاپنی و شیوه تفکری است که با قالبهای زبان چینی تطبیق نمی‌کند.

اینها موارد دیگری هستند که سایر تفاوتهای شیوه و قالب فکری مردم چین و شیوه تفکر علمای بودایی و کنفوسیوس ژاپن؛ که نسبت به متون چینی وفا دار بودند؛ را نشان می‌دهد. اینکه کجا و چرا این تفاوتها بوجود آمد موضوع اصلی بحث این کتاب است.

از آنجاییکه متون چینی غالباً به شکل دیگری ترجمه و تفسیر میشد، عناصر تفکر بودایی و چینی که از طریق این متون منتقل میشد بصورت اصلی خود اقتباس نمی‌گردید. بخصوص اینکه آیین بودا پس از ورود به زندگی ژاپنیها دستخوش تغییرات گسترده‌ای شد. با این وجود به عقیده بسیاری از بوداییها، عقاید فرقه‌های گوناگون مردم ژاپن بطور مستقیم از عقاید بوداییها و چینیه‌ها ریشه گرفته است. با توجه به این که بودیسم ژاپنی دارای بسیاری خصایص و ویژگیهای ممتاز تازه‌ای گردید، آیا چنانکه بیشتر علمای ژاپنی هنوز می‌گویند، این ویژگیهای جدید صرفاً وجه تکاملی بودیسم اصلی است؟ یا اینکه در مواردی، اصالت خود را نسبت به شکل اولیه بودیسم از دست داده‌اند؟ درباره این نظر عمومی بوداییهای ژاپن چه می‌توان گفت که: «فقط در ژاپن بود که مزده پاکِ شاکيامونی (بودای هند) آشکار

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

شد» آیا این عقیده صرفاً یک فریب ملی است؟ یا اینکه رشد آیین بودا در ژاپن به واقعیت مهم تاریخ فکری این کشور اشاره دارد؟

پذیرش مکتب پدیدار گرایی

جهان پدیدار همچون مطلق

ابتدا باید به این امر توجه نمود که مردم ژاپن مایلند جهان را بصورت مطلق بپذیرند زیرا بنا بر میل طبیعی خود بیشتر از آنکه به کلیات اهمیت دهند روی حوادث ملموس و محسوس که جنبه دیداری دارند تاکید می‌کنند. این شیوه فکری با اهمیتی که به ویژگی چشمگیر و سیال حوادث قابل مشاهده می‌دهد، جهان پدیدار را همچون مطلق انگاشته و هرگونه شناخت فوق دنیوی را رد می‌کند. نظریه «پدیدار عین حقیقت است» که بین فلاسفه متأخر پس از امپراتور «میجی» شهرت یافته در سنت ژاپن نیز ریشه دوانده است.

ویژگی دیدگاههای مذهبی مردم قدیم ژاپن این بوده که فکر می‌کردند روح در دل هر پدیده و عنصری وجود دارد. آنان غیر از خود انسان به روح موجود در هر پدیده‌ای شخصیت انسانی داده و آنها را همچون خدایان اجدادی پنداشته و به این موضوع علاقه داشتند که هر یک از ارواح موجود را بعنوان روح الهی فرض نمایند. همین تمایل فکری بوده که موجب پیدایش زیارتگاههای آیین شینتو گشته زیرا برای اجرای مراسم مذهبی، خدایان و ارواح متعلقه در اماکن مشخص نصب

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌گردیدند. ابتدایی‌ترین شکل این اعمال شامل نیایش و پرستش ارواح موجود در برخی پدیده‌های مشخص مانند کوه، رود، جنگل یا سنگ بوده است. شکل‌های پرستش دوران قدیم بطور کلی از این خصوصیت برخوردار بوده‌اند. «خلنگزار الهی» و «قلمرو صخره‌ای» نیز اهمیت اصلی خود را در همین زمینه آوردند. حتی امروز هم، زیارتگاه‌هایی وجود دارند که از این ویژگی برخوردارند (۱).

این شیوه فکری تا امروز هم در تاریخ آیین شینتو حفظ شده است. در هیچ جا حتی سایه‌ای نیست که جلوه خدا در آن موج‌زنند. برچکاد کوهها، در دل شیارها، در انبوه درختان سرو (آسیایی)، در بستر گرم دریاها و در سینه سبز و خرم علفزارها و در همه جا خدا هست. شما می‌توانید در همه حال خود را در معرض امدادهای نزدیک و بی‌پایان خدایان قرار دهید زیرا جلوه‌های خدایان در هر نقطه و مکانی جریان دارد (۲). «سینج» روحانی معبد بزرگ «ایزومو» این بینش چند خدایی را چنین توصیف می‌کند: «جایی نیست که یکی از خدایان در آنجا نباشد. خدایان حتی در آغوش امواج سهمگینی که هزار متر بالا روند و در خلوت‌تکده سینه کوهها نیز تجلی می‌یابند» (۳).

همین گونه، فلسفه بودایی نیز بر پایه این شیوه فکری قبول و جذب گردید. ابتدا باید خاطر نشان کرد که فرقه «تندای» در ژاپن با همین فرقه در چین تفاوت دارد. متفکران ژاپنی مکتب «تندای» در سده‌های میانه، با استفاده از همان اصطلاحاتی که در دنیای بودیسم رایج بود به نظام فکری خاصی دست یافتند که اصالت مشخص دارد. این همانست که «هون کاکو- هومون» نامیده شده است و بر اساس آن، جلوه اشیا در جهان مادی همان ابعاد و جنبه‌های گوناگون بوداست. واژه «هون کاکو» (بیداری) در ترجمه چینی «ماهایانا شاسترا» آمده است. این کتاب یک اثر دینی است که به آیین بودا تعلق دارد و اصل آن در هندوستان نوشته شده است. در قاره آسیا، واژه‌ای که بجای «بیداری» بکار می‌رفت به معنای «درک

غایی عالم ماوراء» بوده که در ژاپن تا سطح «فهم اشیاء در بطن دنیای مادی» تنزل کرده است. بدین‌طریق، خصوصیت شاخص بودیسم «تندای» در ژاپن به اشیا اهمیت بیشتری می‌دهد تا به قوانین. متفکران مکتب «تندای» در ژاپن نسبت به متون چینی «تی‌ان‌تای» زیاد هم وفادار نبودند و گاهی هم تفسیرهای عجیب و غریبی از آن متون می‌کردند و بینش خود را بر پایه پدیدارگرایی مطلق نهاده بودند(۴).

روشن است فرقه «نی‌چیرن» که نتیجه طبیعی مکتب ژاپنی «تندای» می‌باشد نیز به تمایل فکری تجربی تاکید دارد. نی‌چیرن» با اطمینان می‌گوید دشوارترین قسمت اندیشه بودا در فصل "Juryobon" (بقای زندگی بودا) از سوترای لوتوس (هوکه) آمده است که چنین است: «ده جهت معروف در قسمت‌های اول سوترا را سرزمین پاک می‌نامند و این قسمت را خاک ناپاک گویند در حالیکه بخش (بقای زندگی بودا) را سرزمین اصلی و پاک می‌نامند یعنی جاییکه بودا در آن تجسم عینی یافته است»(۵). فرقه «نی‌چیرن» می‌گوید در حالیکه مکتب «تندای» از چین به این طرف معتقد به عمل بر اساس قانون است، «نی‌چیرن» هم «عمل بر اساس شناخت اشیا» را مطرح کرده است.

شیوه تفکری که در جهان مادی بدنبال مطلق می‌گردد در مسئله جذب فرقه ذن هم نقش کار ساز و مهمی را ایفا می‌کند. ذن بودیسم در اندیشه «دوگین» هم ظاهراً زیر نفوذ و تاثیر بودیسم ژاپنی «تندای» قرار داشته است. افراد متخصص غالباً به این واقعیت اشاره و توجه داشته‌اند اما در این باره بررسی و پژوهش کامل نکرده‌اند. در اینجا شواهدی می‌آوریم که شیوه تفکر پدیدارگرایی را روشن می‌سازد. چینی‌ها «دارماتا»ی(۶) سانسکریت را بصورت «جنبه واقعی همه اشیا» برگردان کرده‌اند. این مفهوم به جنبه واقعی پدیده‌های مادی در تجربه افراد باز می‌گردد و از دو عنصر متمایز و متضاد «همه اشیا» و «جنبه واقعی» تشکیل شده

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

است. بودیسم تئدای این عبارت را طوری تفسیر نمود که بر «جنبه واقعی همه اشیا» تاکید داشت. «دوگن» معتقد بود حقیقتی که مردم بدنبال آن هستند چیزی جز دنیای تجربیات روزمره نیست. بنابر این معتقدست: «جنبه واقعی همان مجموعه اشیاست. همه چیز همین جنبه، همین خصوصیت، همین جسم و فکر و باد و باران و جهانست و نتیجه همین حرکات روزمره است (۷)».

هنگامی که می‌گوئیم «همه چیز همان جنبه واقعی است» با مفهوم وسیعتری روبرو می‌شویم و بنظر می‌رسد جنبه واقعی معنای بیشتری از ترکیب «جنبه واقعی» داشته باشد در حالیکه به بیان معکوس، مفهوم جمله «همه چیز همان جنبه واقعی است» شامل تمام چیزهایی است که در برابر ماست (۸). در نظر «دوگن» جنبه سیال ناجاودانگی همان حالت مطلق است. خصوصیت تغییرپذیر جهان مادی در نظر «دوگن» از اهمیت مطلق بون برخوردار است. او می‌گوید: «ناجاودانگی همان بوداست (۹). زوال رویدنیها، درختان و جنگلها عین بودا است همانگونه که نابودی سرزمینها و منظره‌ها نیز بر بودا و بودا شدن دلالت دارند.» (۱۰)

«دوگن» در موارد دیگری اظهار می‌دارد: «مرگ و زندگی همان زندگی بوداست. کوه و دشت و صحرا همه دریای اویند.» در سوترای هوکه نیز به همین ویژگی خاص فکری دست می‌یابد و می‌گوید: «فریاد میمون در صدای رود محو می‌گردد.» کسبیکه به مفاد این سوترا پی‌برد، راز و پیام مکتب را از حلقوم هر موجودی و از جلوه هر پدیده‌ای خواهد شنید.

ویژگی خاص فکری مزبور در شعر «سوتونگ بو» شاعر چینی هم یافت می‌شود. او می‌گوید: «صدای رود همان زبان بزرگ و دراز بوداست. رنگ کوهها همان پیکر پاک اوست.»

سایر مردم چگونه این رازها را درمی‌یابند؟ این شیوه فکری عموماً در ذن بودیسم ژاپنی یافت می‌شود. در سخنان «موجو»، کوه و دشت و صحرا همه

جلوه‌های واقعیت‌ند. (۱۱)

«دوگن» همراه با این بینش، تفاسیری از متون بودایی ارائه می‌دهد که بطور کلی با مفهوم اصلی کتاب و سنت اختلاف دارد. در سوترای «ماها پارینی-روانا» عبارتی داریم که بدین معناست: «کسیکه می‌خواهد به راز بودا شدن پی ببرد باید اوضاع و شرایط را مورد بررسی قرار دهد و مترصد فرصت باشد. حالت بودا شدن به خودی خود در زمان مناسب آشکار می‌گردد». پس رسیدن به این مقام دست یافتنی است. در اینجا «دوگن» تعقید کلام می‌آورد و به این نتیجه می‌رسد که: «بودا شدن همان زمان است. کسیکه طالب است به این مقام برسد باید به مفهوم زمان برسد همانطوری که ما رسیده‌ایم و همانگونه در بستر زمان جای داریم، رسیدن به این مقام نیز در آینده به دست نمی‌آید بلکه در محل و مکان ما حاصل می‌گردد.» (۱۳)

بدین‌طریق، او می‌کوشد خود را از دیدگاه آرمان‌گرای بوداییان ماهایانای هندی رها سازد. در سوترای چینی «آواتام-ساکا» با عبارت «در سه جهان فقط این یک ذهن هست» (۱۴) مواجه می‌شویم. عین همین عبارت در متن اصلی سانسکریت هم آمده است. (۱۵) اما «دوگن» در ژاین اعلام کرده که مفهوم «در این سه جهان فقط فکر» (۱۶) اینطور قابل تفسیر است که «این سه جهان با نوع برخورد ما تفسیر خود را می‌یابند». و سپس بروشنی توضیح می‌دهد که منظور از سه جهان فقط همان فکر نیست.

«دوگن» به نقد ذن بودیسم چینی می‌نشیند و تنها عناصری از این آیین را برمی‌گیرد که با بینش او سازگاری دارد. او در نقد سخن «یائوشان» که پیرو ذن بودیسم چینی است می‌گوید: «زمان همان وجودست و همه وجود نیز عین زمانست» (۱۹) بر این پایه، فلسفه بی‌نظیر زمان را طرح می‌کند که در آن جریان وقفه ناپذیر هستی با وجود غایی یکی می‌گردد.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

«دوگن» بارها تاکید می‌کند که واقعیت حقیقی بی‌حرکت نیست و سیال است. او می‌گوید که گوهر وجود همچون بلور روشن است و ظاهر آن تغییر می‌یابد. غنچه گل و فروافتادن برگها نشان از واقعیت دارند ولی این در نظر مردم جاهل غیرعادی است. (۲۱)

«دوگن»، «تاهویی» را نیز به نقد می‌کشد و با جراحی کلام این بودایی چینی می‌گوید: «هویی» در اشتباه بود که فکر می‌کرد ذهن فقط همان درک و تصورست. در اینجا حالت سکون تفکر چینی و سیال بودن تفکر ژاپنی مشخص می‌گردد. دوگن همچنین دیدگاه «ویمالاکرتی» را نیز رد می‌کند. این منبع که در نظر مردم چین و ژاپن پراهمیت است مورد بی‌مهری دوگن قرار می‌گیرد.

علت این که «ویمالاکرتی» این مرد با فضیلت به مقام فرزادگی و الطاف خفیه دست نمی‌یابد این بوده که در سلک درآعه پوشان روحانی نگردیده است و اگر چنین می‌نمود، رحمت و واسعہ حق شامل حالش می‌گشت. در دوره تانگ و سونگ، پیران طریقت ذن که آگاهی کافی نداشتند عقاید «کرتی» و بودا را یکی دانسته‌اند و حتی آنرا با تاتاگانا مقایسه کرده‌اند که قیاس نابجایی است.

گمراهان پنداشته‌اند که کلام و عمل از امور نااثبات هستند که از اوهام بوجود می‌آیند و اینکه سکوت و عدم حرکت همان حقیقت‌اند. این با اصول فکری بودا رابطه‌ای ندارد. این سخنان زاییده شایعاتی است که از زبان خدایان «برهما» و ایشوارا» ساخته‌اند. (۲۳)

در اینجا، ویژگی ثابت و سلبی فلسفه هندی رد می‌گردد. بنابر این بودیسمی که دوگن تبلیغ می‌کند با اصل هندی آن و با نوع ذن بودیسم چینی تفاوت اصولی دارد.

تمایل به زندگی رضایتمندانه در جهان مادی نیز در آیین جدید فرقه‌ای شینتو آشکار شده است. مثلا بینانگذار فرقه «کنکو» اینطور آموزش می‌دهد: در

زندگی یا در جهان آخرت باید زمین یا بهشت جاودان را همان محل سکونت دانست. (۲۴) «ججین سای ایتو» با آیین «نوکنفوسیوس گرایی» مثل دوگن به نقد و بررسی میپردازد. «ایتو» بهشت و آسمان را نتیجه تحول یک حرکت بزرگ می‌داند و به انکار مرگ می‌رسد.

در کتاب «تغییرات» آمده: ارزش والای بهشت و آسمان در چهره زندگی تجسم یافته است. معنای آن به این شکل می‌شود که حیات بی‌وقفه چیزی جز راه زمین و آسمان نیست و در این مسیر مرگ نیست و همه چیز زندگی است. جهان میل به تقارب دارد نه تباعد زیرا زندگی با هستی عجین شده است. اجسام گذشتگان گرچه نابود می‌گردد اما ارواح آنان به آیندگان منتقل می‌شود. در این حالت می‌توان چنین استنتاج کرد که کسی نمی‌میرد. (۲۵)

بنابه نظر «ایتو»، جهان واقعیت چیزی جز تغییر و عمل نیست و عمل در ذات خود خیرست.

بین آسمان و زمین یک علت حکمفرماست و آن، حرکت بی‌وقفه و خوبی بریده از بدی است. سکون نهایت حرکت است اما بدی به مثابه تغییر خوبی است و خوبی خودش زندگی است و بدی هم نوعی مرگ است. (۲۶)

«اُگیو» که رقیب ارجمند «ایتو» بحساب می‌آید، فرضیه فلسفه عمل او را تحسین کرده و آنرا دانش ارزشمند و متعالی هزار ساله معرفی می‌کند و سپس ویژگی ایستای اصول مکتب «لی» را؛ که «جو-هسی» پایه‌ریزی کرده؛ مورد انتقاد قرار می‌دهد. بیشتر متفکران ژاپنی که پیرو کنفوسیوس هستند حتی هنگام پیروی از اصول ماوراء الطبیعی «جو-هسی» نیز، ثنویت «لی» و «چنی» را نمی‌پذیرند. همه متفکران ژاپنی بر این باورند که پدیده‌ها، حالت بنیادین حیاتند. آنان همگی، زهدگرایی آیین جدید کنفوسیوس در دوره سونگ را رد می‌کنند. (۲۷)

شیوه تفکری که در جهان مادی به اهمیت مطلق بی‌مورد ظاهر از نظر

شيوه‌های تفکر در ملل شرق

فرهنگی با علاقه سنتی ژاپن‌ها به طبیعت یکی شده است. بطور کلی مردم ژاپن به کوه و دشت و صحرا عشق می‌ورزند (۲۸) و این علاقه را در لباس کیمونو نشان می‌دهند. همچنین به زیبایی فصلها نیز علاقه دارند و خوراکیهای خود را در هنگام پختن تا حد امکان به شکل طبیعی آماده می‌کنند. در محیط خانه، گلها را در گلدان مرتب می‌کنند و درختان کوتاه را در گوشه‌های دنجی قرار می‌دهند. در بالای در و پنجره‌ها، نقش گل و پرنده‌ها را کنده کاری می‌کنند. روی در و دیوار تصویر ساده گل و پرنده می‌کشند و در باغ هم کوههای مینیاتوری ساخته و آب را از دامنه آنها روان می‌سازند. ادبیات این کشور نیز از عشق و علاقه جدی به طبیعت سرشار گشته است. کتاب «ماکورا- نو-سوشی» با توصیف فصلها و زیباییهای آن شروع می‌شود و سپس به بیان مسائل زندگی انسان می‌پردازد.

این نوع مقاله‌ها فراوانند. اگر قرار باشد از میان شعرهای ژاپنی، اشعاری را که درباره طبیعت است جدا کنیم دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. شعر کوتاه هفده هجایی (هایکو) از طبیعت جدا شدنی نیست.

عشق ژاپن‌ها به طبیعت با علاقه آنها به کارهای ظریف پیوند خورده است. بهر حال، هر ملتی تمایلات و علاقه‌هایی مخصوص به خود دارد که آنها را از سایر ملتها مشخص می‌کند.

در قرون میانه ژاپن عقایدی وجود داشته مبنی بر اینکه درخت و گیاه هم جان دارند و از این زمینه و استعداد برخوردارند که به رستگاری دست یابند. این جور افکار و عقاید در مکتب «تندای» رشد کرده است. فرقه پیرو «نی چیرن» هم به این افکار دامن زده است (۳۸). او اولویت و برتری سوترای «لوتوس» را در این جستجو دنبال می‌کرد که این سوتر تا چه اندازه گیاهان و درختان را واجد شرایط رستگاری می‌داند. در میان نوشته‌های بودایی ژاپن‌ها با چنین مطالبی مواجه می‌شویم که: «هنگامیکه یک بودا یعنی کسیکه به خردمندی رسیده به جهان

هستی می‌نگرد همه چیز را همچون بودا می‌بیند» (۳۹). در اشعار قدیمی ژاپن با این مضامین برخورد می‌کنیم که: اگر تعلیمات بودا وجود نداشت، درخت بید که بیروح است به مقام بودا شدن نمی‌رسید. آواز Noh نشان میدهد که یک حشره چطور توانسته با نیروی سوترای لوتوس به مقام بودا شدن دست یابد.

بر اساس مکتب «تندای» هر پدیده‌ای دارای روح و روان است و بودا در درونش نهفته است.

بودیسم هندی نیز اینرا پذیرفته که گل و گیاه هم دارای روح و روان هستند (۴۲)، اما همه فلاسفه هند معتقدند که موجودات زنده با "vidya" (بینایی و بیداری) به رستگاری دست می‌یابند و اینطور نیست که باحالت معمولی بودا شوند.

چنین اعتقاداتی هنوز هم در میان ژاپنیها وجود دارد هر چند که دانش تجربی و طبیعی آنها تا این سطح امروز هم بالا رفته است. مثلاً ژاپنیها برای احترام گذاشتن به برخی چیزها مثل آب و جای از پیشوند محترمانه "O" استفاده می‌کنند. در هیچ کشوری چنین کاری که آنها می‌کنند وجود ندارد. این عمل نشان می‌دهد که ژاپنیها در همه چیز بدنبال حالت‌های مقدس و یافتن فلسفه وجودند. بنابه نظر محققین غربی، ژاپنیها بودا را در ذات هر پدیده‌ای جستجو می‌کنند.

این ویژگی عشق ورزیدن مردم ژاپن و تمایل آنان به درک وجود مطلق از چه چیزی ناشی شده است؟ علت علاقه ژاپنیها به طبیعت شاید آرام و مطبوع بودن آب و هوای ژاپن باشد. این باعث شده که مردم با شرایط آب و هوایی مأنوس شوند. شاید همین تمایل و علاقه به طبیعت بوده که موجب شده جهان مادی در نظر آنان بعنوان وجود مطلق مطرح گردد.

توجه و رغبت به زندگی دنیوی

در حالیکه ادیان دیگر غالباً این جهان را جایی پست و ناپاک می‌دانند و دنیای دیگر را پاک و خیر می‌شمارند، آیین اولیه شینتو ارزش باطنی زندگی را در همین جا می‌یابد. ژاپنیها خود را فرزندان خدایان می‌دانند. در مکتب اولیه شینتو راجع به روح و مرگ هیچ تفکر عمیقی وجود نداشته است.

ژاپنیهای کهن روح را «تامامی» می‌نامیدند و معتقد بودند روح از جسم آدمی استقلال دارد و می‌تواند در مراحل زندگی نیروی کمکی خوبی باشد. تمام عقایدی که درباره «تامامی» وجود دارد صرفاً حاکی از فایده روح در امور زندگی است. بنا به تمامی آن عقاید، روح پس از مرگ باقی است و شکل ثابت خود را پس از مرگ هم حفظ می‌کند. (۴۳)

در اسطوره‌های ژاپنی درباره جهان بعدی چیزی گفته نشده است. در آن زمان عقیده ای وجود داشته مبنی بر اینکه انسان پس از مرگ به وادی تاریکی که در زیر زمین قرار دارد فرو می‌رود. همه ملتها معتقدند هنگامیکه انسان می‌میرد به عالم برزخ وارد می‌شود و به این دلیل است که کسی از مردن خوشش نمی‌آید. اما گاهی به متون گذشته نشان می‌دهد که ژاپنیهای اولیه از مرگ و جهان آخرت نمی‌ترسیدند. اساطیر ژاپنی بطور کلی با زندگی دنیوی ارتباط نزدیکی دارد و از آن سود فراوانی برده است. (۴۴) در نتیجه، مفاهیمی متافیزیکی مثل «کارما» یا قانون «علت و معلول» در بین آنان وجود نداشته است. آنان از مرگ نفرت داشتند و تنها به زندگی دنیوی اهمیت می‌دادند.

تا جاییکه صرفاً به زندگی دنیوی مربوط می‌شود، آیین کنفوسیوس و تائو نیز دنیوی شناخته شده‌اند. آیین شینتوی قدیم ژاپن با روح گرایی، شمن گرایی و علاقه

به مهم دانستن رابطه محدود اجتماعی عجین شده بود.

هنگامیکه ژاپنهای قدیم با تردیدهای فلسفی و متافیزیکی آشنا شدند آتش شک در خرمن ایمان افکندند و بر آن شدند که انسان را از زوایای دیگری مورد ارزیابی قرار دهند. بدنبال این احساس نیازهای جدید بود که با آیین بودا آشنا شدند.

البته این هم طبیعی بود که در برابر این آیین نو عده‌ای مخالفت نشان داده و موضع گیری کنند. مخالفان در تبلیغات خود تمایل جدی خود را نسبت به استفاده از تمتعات دنیوی اظهار و ابراز می‌کردند و در این زمینه نیز اشعاری سروده‌اند. فرهنگ قدیم ژاپن ضعیف بود و قدرت مقابله با آیین بودا را نداشت. آیا علت نفوذ بودیسم به ژاپن همین ضعف شیوه فکری مردم قدیم ژاپن نبود؟ بودیسم همچون سیل روان بسرعت ژاپن را فرا گرفت. برای آیین بودا آسان نبود که میل ژاپنی‌ها را نسبت به زندگی دنیوی در زمان کوتاهی از بین ببرد. از طرف دیگر خود مردم ژاپن دست بکار شده و دین جدید را تبدیل به نظامی کردند که نسبت به زندگی دنیوی رغبت کافی نشان دهد.

ژاپن‌ها با پیدایش و گسترش بودیسم بطور جدی درباره زندگی پس از مرگ به تفکر پرداختند. اما باز هم با آیین بودا برخوردی دنیوی داشتند. تمام فرقه‌های بودایی تقریباً در همه دوران «نارا» و «هیان» به پاداش دنیوی فکر می‌کردند و بطور عمده متکی به سحر و جادو بودند. (این موضوع در قسمت شمن‌گرایی مورد بحث مفصل قرار خواهد گرفت.)

زیارتگاه مخروطی شکل در هند و مجسمه بزرگ بودا در منطقه «نارا»ی ژاپن را شاید بتوان عمارت‌های بزرگی دانست که از بالندگی بودیسم تحت حمایت حکایت می‌کند. زیارتگاه جایی است که خاکستر مردان بزرگ و مقدس در آن دفن می‌گردد. هنرهای تجسمی در هند به شکل زیارتگاه تجسم می‌یابد و سمبل مرگ

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

بحساب می‌آید در حالیکه همین هنرها در ژاپن بصورت مجسمه بودا که مظهر درخشنده انسان آرمانی است تجلی می‌یابد. در حالیکه مردم هند، حقیقت انسانی را در دنیای مرگ جستجو می‌کنند، بیشتر ژاپنیا برآنند که آنرا در دورنمای زندگی تفسیر قلبی نمایند.

شیوه فکری ژاپنیا که بر زندگی دنیوی تکیه دارد به تغییر دادن اصول بنیادین بودایی پرداخت. طبق نظرات معتقدین بودایی هند، همه موجودات در جریانی بی‌نهایت، زندگی خود را پیوسته تکرار و نو می‌کنند و این نو شدن همان تناسخ روح است و زندگی این دنیایی در برابر زندگی جاوید روح بی‌نهایت کوچک است. حتی «شاکيامونی» هم توانست در همین دنیا با رعایت دستورات دینی به مقام بودایی دست یافته و به این موهبت بزرگ برسد. البته این موهبت، پاداش اعمال خیر او بوده که در چرخه حیات مکرر او قبل از بودا شدن اتفاق افتاده است. چنین سعادت‌ی که نصیب او گردید به آسانی و برای یک فرد عادی بدست نمی‌آید بلکه باید بارها در شکل پیکر انسانی ظهور نمود و زندگی را بپایان برد. البته این عقیده همه هندیهای قدیم نبود بلکه عده‌ای از مردم عامی چنین باوری داشتند. چینی‌ها مکتب بودا را دنیا زده کردند و ژاپنیا نیز در این راه بسیار تاختند و رنگ آخرت را بطور کامل از چهره بودا زدودند. فرقه‌های زیادی در ژاپن هستند که معتقدند مردم عادی هم قادرند به مقام بودایی برسند و آنان در همین جهانست که باید به فرزاندگی و خردمندی نایل گردند.

بودیسم «هینایانا» بر اساس نظر «سایچو» که در قرن نهم فرقه «تندای» را بنیانگذاری کرده عبارت از آموزشی غیر مستقیم است زیرا از دینی حمایت می‌کند که طرفدار زندگی‌های مکررست. برخی از فرقه‌های بودیسم «ماهایانا» نیز سفارش می‌کنند که انسان باید دستورات دینی را در حیاته‌های متعددی اجرا نماید. این سخنان به درد مردم زمان «سایچو» نمی‌خورد. بودیسم «ماهایانا» بطور کلی

راهی را هموار می‌کند که یک فرد عادی بتواند در مدت کوتاهی از طریق آن به مقام بودایی دست یابد. در این میان، اصول سوترای «هوک» (لوتوس) بهترین تعابیر را آورده است: راه‌بزرگ مستقیم. (۴۵) «سایجو» از عبارت «بودا شدن به شکل آدمی» (۴۶) استفاده کرده است. چنین عقیده‌ای به اندازه خود مکتب بودا سابقه دارد اما ظاهراً ابتدا «سایجو» بود که چنین عبارتی را بکار برده است. در عبارت «بودا شدن به شکل آدمی»، اصل دنیوی مفهوم کاملی پیدا نکرده است. این متفکران ژاپنی از فرقه «تندای» بودند که بعدها عقیده «بودا شدن دنیوی» را طرح کردند زیرا در چین، اصول مکتب «تندای» به کسی اجازه نمی‌داد که با گذراندن زندگی دنیوی به مقام بودایی برسد. رسیدن به چنین درجه‌ای مستلزم عبور از دنیای ریاضتها در طول حیاتهای متعدد بود و از شرایط لازم هم این بوده که فرد به آستانه کمال دینی مقرب گردد. صد سال از زمانیکه «سایجو» مکتب «تندای» را به ژاپن معرفی نمود گذشت تا اینکه فردی بنام «آین» به ترویج این عقیده پرداخت که انسان می‌تواند در طول زندگی دنیوی با انجام ریاضت به مقام بودا شدن برسد و جواز تنفس در قالب جسمی بوداگونه را بدست آورد.

در آغاز و بر اساس متون مقدس وقتی فرد می‌فهمد که رنج چیزی جز بیداری نیست بی‌آنکه از تمام رنجها بگذرد به عقل بودا دست خواهد یافت. با درک این موضوع که وجود دنیوی چیزی جز «نیروانا» نیست به مقام بودا شدن راه می‌یابیم. به همین خاطر است که بیداری را همان مقام بودا ذکر کرده‌اند. اگر جسم آدمی بودا نشود اندیشه‌اش نیز بودا نخواهد شد. اگر اندیشه ما به مقام بودایی برسد، پیکر مادی نیز به منزلت فرزاندگی یا مقام بودایی نایل می‌گردد. (۴۷)

«کوکای» بنیانگذار فرقه «شینگون» (کلمه درست) مفهوم «این دنیایی» را بروشنی توضیح داده است. بنابه نظر او، جهان و بشریت هر دو از عناصر شش‌گانه خاک، آب، آتش، باد، هوا و هوش برخوردارند. گوهر آنان، حقیقت مطلق (جهان

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ضابطه‌ها) است و چنان در هم تنیده‌اند که دچار تراحم و تضاد نمی‌شوند. انسان و بوداها از نظر باطنی یکی هستند. سپس «کوکای» اضافه می‌کند که آدمی با انجام اعمالی مثل وردخوانی و تمرکز می‌تواند به وحدت با بودا برسد. او در این زمینه کتابی بنام «تفسیر بر مفهوم بودا شدن در قالب انسانی» نگاشت و به این صورت از بودیسم باطنی طرفداری نموده که: «انسان با همین پیکر مادی است که می‌تواند به مقام بودایی دست یابد.» (۴۸)

عقیده «نی چیرن» (۱۲۸۲-۱۲۲۲) که تحت نفوذ بودیسم باطنی رشد کرده از سخنان «کوکای» جانبداری کرده و بر آن تاکید می‌ورزد: «دانشمندان و متفکرین باید به موضوعی که کوکای و نی‌چیرن طرح کرده‌اند توجه و امعان نظر نمایند. پیروان من باید این نکته را به ذهن خود بسپارند. در این بیست و هفت سال گذشته در موارد مختلفی راههای رسیدن به حقیقت را ذکر کرده‌ام، اما همه راهها به همین یک راه ختم می‌گردند که (۴۹): اگر با ارادت و صمیمانه به ذکر بپردازیم، کمال حقیقت در ما تبلور می‌یابد و این راز کسانی است که به شأن بودا شدن واصل شدند هرچند که مفارقت جسمانی هم نداشته‌اند.» (۵۰)

مذاهب و ادیان مردمی با پرداختن به اینگونه بینشهای معنوی به زندگی دنیوی نیز توجه کرده‌اند. مثلاً پس از دوره «هیان»، عقیده به «جیزو» (خدای نگاهبان کودکان و اشرار) رواج یافت زیرا در ژاپن، مردم عادی همیشه به چهره‌های مقدس می‌نگرند تا اهل نجات شوند.

«بودیساتوا- گاربا» در سرزمین پاک زندگی نمی‌کند زیرا بسیار نیکوکار است و چون رابطه‌اش با انسان خیلی عمیق است تقاضای مرگ نمی‌کند. او با شیطان همپالگی می‌کند و تنها با گناهکاران محشور است. (۵۱)

در اینجا ممکن است این پرسش بوجود آید که سرزمین پاک در ژاپن سربلند بوده و حتی فرقه «نی چیرن» با توجه به این آیین بوده که گفته: کوه مقدسی که

سرزمین پاک است. (۵۲)

بهرحال، بودیسم سرزمین پاک همیشه در ژاپن عاقبت گرا نبوده است. فقط می‌توان گفت بودیسم سرزمین پاک در دوران «هیان» با زندگی عملی برخورد نامساعدی داشته و آنرا بی‌ارزش تلقی کرده و به عزلت نشینی بها داده است. اما «هونن» که بنیانگذار این فرقه است بطور مسلم و جدی به زندگی دنیوی عنایت نظر داشته است. زمانی یک جنگجو به نزد «هونن» آمد و به او گفت که چه چیزی فکرش را ناراحت کرده است. جنگجو از این رنج می‌برد که نمی‌تواند معتقد به آیین «جودو» باشد در حالیکه باید بعنوان یک سامورایی در عرصه‌های پیکار به جنگ علیه دشمنان پردازند. «هونن» به او پاسخ می‌دهد که: میثاق اصلی آمیتا با به این کاری ندارد که تمایل قلبی ما چیست یا اینکه کمیت عبادت ما چگونه است. چون این قضیه به پاکی و پلستی جسم ربطی ندارد و به زمان، مکان و موقعیتها مربوط نیست، مرگ هم عقوبتی به‌مراه ندارد. در سرزمین پاک، گناهکاران هم حق دارند در چرخه حیات وارد شوند اما اگر لب بگشایند و نام آمیتا را بر زبان رانند. معجزه اصلی و اصیل میثاق مقدس همین است. جنگاوران و رزم جویان هم می‌توانند با خواندن این نام مقدس رهایی یابند. در این نکته هرگز مباد که تردید نمایی. (۵۳)

تازه اینکه فرقه «جودوشین» از این نظر که به انسان اطمینان می‌دهد که در چرخه حیات قرار می‌گیرد در صورتیکه پیرو آمیتا باشد، در پی یافتن و رسیدن به اهمیت مطلق در زندگی دنیوی است. این فرقه برخلاف ورود به دنیای سرزمین پاک، به بازگشت انسان به جهان مادی اهمیت زیادی می‌دهد. این دیدگاه موجب پیدایش تفسیرهای تحریفی فراوانی در زمینه متون مقدس بودایی گشت. (۵۴)

در مورد اینکه فرقه «جودو» به عمل مثبت در این دنیا اهمیت فراوانی داده و برای آن مبنای نظری قائل شده توضیح و تفسیر کافی داده‌ایم. اما براساس بودیسم

سرزمین پاک هند، این دنیا پلیدست و با آلودگی ملوث شده و جای اجرای فرامین مذهبی نیست. مردم عادی برای رسیدن به نیروانا باید این آرزو را به گور ببرند و با تولدی دیگر در یک جسم جدید با توجه کردن عمیق به آمیتا‌با اهل ریاضت شوند تا شاید به موقعیتی دست یابند. باز هم بنظر آیین سرزمین پاک هندی بخصوص فرقه «جودوشین» تولد در سرزمین پاک با رسیدن به نیروانا یکی است. بنابر این، نتیجه این بود که آیین بودیسم سرزمین پاک ژاپن این تصور نادرست را که دنیای ما پلیدست را از اذهان شست و بجای آن «دنیای شادی و صفا» را در فکر و اندیشه مردم وارد کرد. این مفهوم جدید همان حقیقتی بود که در مکتب اولیه هندی وجود داشت و بعدها تحریف شده بود. این جابجایی را می‌توان به تمایلات دنیوی مردم ژاپن نسبت داد.

شاید هم شتابزده باشم ولی حرف آخرم این است که آیین بودیسم سرزمین پاک در ژاپن کاملاً دنیوی است. نگرش فرار از واقعیات زندگی را هم نمی‌توان نادیده گرفت. طفره رفتنها و تسلیم موقعیتها شدن چیزی بود که رژیم ملوک الطوائفی بر مردم تحمیل کرد. این جور که می‌گفتند همه چیز زندگی مردم، نتیجه تولدها و حیاتهای قبلی آنان معرفی میشد. اما باز هم در مقایسه با چین و هند، آیین سرزمین پاک ژاپن به لحاظ فرار از واقعیات زندگی نسبتاً وضع مساعدتری داشت و دوران جدید کشورمان خیلی کمتر تحت تاثیر این جور عقیده‌های عجیب و غریب قرار داشته است.

عقیده دنیوی به بودا شدن در قالب انسانی هم در فرقه ژاپنی ذن از ابهام بیرون آمده است. «دوگن» بنیانگذار مکتب «سوتو» بی‌پرده اظهار می‌کند رسیدن به حالت فرزانتگی مربوط به جسم آدمی است نه به اندیشه او.

مکاتب و آیین‌های دیگر در این مورد که با جسم یا فکر یا هر دو آن می‌توان به خردمندی رسید اظهار نظر قطعی ندارند و به افراط و تفریط کشیده شده‌اند اما

مکتب ما با اطمینان می‌گوید حالت فرزاندگی از طریق فکر و جسم حاصل می‌گردد. اگر فقط بخواهیم با اندیشه و قدرت فکری به آن برسیم هرگز نخواهیم رسید حتی اگر صدمبار هم زندگی کنیم. اما هنگامیکه از ذهن و فعالیت محض رها گردیم و در پی آن باشیم که از حقیقت، درک عقلانی داشته باشیم، آزادی حاصل می‌گردد. بیداری فکر توسط حس بینایی و درک حقیقت از راه حس شنوایی همان دست یافتن مادی به حقیقت است.

برای خلاص شدن از شناخت و تامل فکری صرفاً با چله‌نشینی می‌توان به سلک و مسالک راه برد. از اینرو، رسیدن به راه نجات مستلزم اینست که از کانال جسم عبور کنیم. درست به همین دلیل است که به چله‌نشینی اهمیت زیادی می‌دهیم. (۵۵)

«دوگن» در برابر سایر مکتبها از این راه به بی‌نظیر بودن آیین ذن می‌رسد: «با جسم است که به جهان خردمندی راه می‌یابیم». به موازات آن، این سخن از «نی‌چین» هم موجود است که: سوترای هوکه را نباید فقط در فکر خواند بلکه تجلیات آن باید در اندامهای بدن تجسم یابد. پس، بودیسم ژاپنی بصورت تندی با علاقه عملی و اصالت رفتار عمل‌گرایی که با زندگی دنیوی پیوند خورده عجین شده است.

در مورد آخرین دوره بودیسم ماهایانای هندی گفته‌اند که تمایل به بودا شدن همیشه وجود دارد. دوگن درحالی‌که حرف دلش را با گفته مزبور یکی می‌کند تفریباً تفسیر دیگری ارائه کرده است. او می‌گوید شرایط و مراحل متغیر جهان مادی خود بخود تمایل به بودا شدن را فراهم می‌کنند. همه چیز در تغییرست و این خود زمینه‌ساز ظهور حضرتش می‌باشد. حتی نیروانای کامل بزرگ هم بخاطر تغییراتی که دارد زمینه ساز این امرست. (۵۶)

ویژگی این دنیایی فرقه ذن هم در دوران بعد بصورت روحانیون ژاپنی آیین

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ذن بروز کرد. «شوسان - سوزوکی» (۱۶۵۵-۱۵۷۹) توده مردم را اینطور آموزش می‌دهد که: نیایش برای آینده‌ای شادمان به معنای نیایش برای دنیای پس از مرگ نیست بلکه بدین معناست که از رنج فعلی نجات یابیم و به آسودگی مهمی دست یابیم.

پس این رنجهای نتیجه چیست؟ اینها همه زاینده لذات بدنی است. اگر این جسم نبود، چه چیزی مایه رنج ما می‌شد؟ نجات از لذتهای جسمانی همان وصول به حضرت بوداست. (۵۷) «اچو» نیز که پیرو «سوزوکی» است می‌گوید بودیسم باید به کار این دنیا بیاید و برای زندگی ما مفید باشد. قانون بودا فعلا به کار آینده می‌آید و بدرد زندگی امروز ما نمی‌خورد. بنا بر این، پیروان نیز صرفا به خوشبختی آینده شان فکر می‌کنند و کسی نمی‌داند که شیطان وجودش را چگونه مهار کند و رنجهای زندگی را از بین ببرد. این سوء تفاهم بزرگی بحساب می‌آید. (۵۸)

نظریه‌های آیین شینتوی سده‌های میانه، اصطلاحات خود را از متون مقدس بودایی گرفته است. اما آیین شینتو با رد کردن جنبه اخروی بودیسم، صرفا به جنبه دنیوی آن که فقط در سخنان ضمنی برخی از حواشی متون مقدس آمده نظر مساعد نشان داده است. کتاب «هوکی - هونجی» (۵۹) (یکی از پنج کتاب آیین شینتو) که در سده‌های میانه برای الهیات شینتوی زیارتگاه «ئی سی» مبنا و پایه‌ای ایجاد کرده معتقدست در صورتیکه انسان به فضایل عالی درستی و شرافت دست یابد، زندگی آمیخته با صلح و صفا گشته، طبیعت راه اعتدال پیموده و مردم امنیت می‌یابند و ثروتمند می‌گردند. در آن زمان دیگر به سپاه و لشکر نیازی نیست. جملات مزبور از یک منبع مهم بودایی گرفته شده است. اینک قسمتی از آن کتاب را نقل می‌کنیم: بودا هر جا رود آنجا را به بیداری و خردمندی میرساند. در سایه وجود او، آسمان و زمین استقرار می‌یابند و خورشید و ماه تابنده می‌شوند. باد و باران اعتدال یافته و بلا رخت برمی‌بندد. ملت به آرامش می‌رسد و دیگر نیازی به

نیروهای نظامی باقی نمی‌ماند. فضایل ارج یافته و خوبی رشد می‌کند. ادب و فروتنی بازاری گرم پیدا می‌کنند. بوداییهای ژاپنی به این جملات بعنوان سخنانی که از «دفاع ملی» پشتیبانی می‌کند، نگاه می‌کردند و اهمیت فراوانی به آن می‌دادند در حالیکه پیروان آیین شینتو فقط آموزشهای دنیوی متون سرزمین پاک را می‌پذیرفتند.

در نتیجه، آیین شینتو و عقیده بودایی مبنی بر اینکه انسان می‌تواند با همین پیکر مادی به مقام بودا شدن برسد براحتی با هم آمیخته شدند.

حالت دنیوی در دوره «توکوگاوا» بصورت جدی‌تری مطرح شد. حالت دنیازدگی و مذهب ستیزی در آغاز این دوره در میان بازرگانان رواج داشت. آنها چنین حرفهایی می‌زدند که مثلاً وقتی انسان به پنجاه سالگی می‌رسد لازم نیست برای بر خورداری از آینده‌ای خوش به نیایش پردازد. دیگر درست نیست که به بهانه نیایش برای سعادت آینده به معبد پناه ببریم و دست از زن و فرزند بشویم. در زندگی باید کوشش کنیم تا احتیاط را از دست ندهیم و نگهدار شهرت خود باشیم. این سخنان از وصیتنامه یک بازرگان نقل گردید. (۶۱) بنابر این عجیب نیست که گرایش به امور دنیوی در دوره‌های جدید بر زندگی ژاپنیها سایه انداخته و حتی به ظهور مادیگرایی منجر شده است.

نظریه هندی تناسخ روح نیز مورد پذیرش واقع شد اما این نظر گاهی تناسخی را مطرح می‌کرد که زندگی دنیوی را تایید می‌نمود. برای نشان دادن این موضوع باید حکایت «کوزونوکی» را در هنگام مرگ او نقل کنیم.

او در هنگام مرگ برادرش را می‌خواند و از او می‌پرسد: می‌گویند خوبی یا بدی آینده هر کس به این بستگی دارد که در سكرات موت چه می‌طلبید؟ در این گنبد مینا و در زیر هفت آسمان، آرزوی تو چیست؟ برادرش می‌گوید: دلم می‌خواهد که هفت بار بمیرم و زنده شوم و هر بار که زنده می‌شوم دشمنان امپراتور

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

را نابود کنم. سپس او می‌گوید (برادری که در حال مرگ است): بیا کاری کنیم که دوباره زنده شویم و با هم به آرزوی مشترکی که داریم برسیم. بدین ترتیب با هم موافقت کرده و یکدیگر را با خنجر از پای درآوردند. (۶۲)

طبق دیدگاه عمومی بیشتر هندیها، نجات یافتن از این دنیا آرزوی مانست. اما ژاپنیها که تناسخ روح را پذیرفتند دوست دارند دوباره متولد شوند. مفهوم وفاداری در کشور چین به معنای وفاداری تا پایان عمر بوده است. «کو-مینگ» در نامه دوم خود به امپراتور در زمان بسیج ارتش چنین می‌نویسد: اعلیحضرتا! من بنده درگاه شما که خاک زیر پایتان هستم تا سر حد جان فرمانبردارم و تا آخرین نفس جان نثار شما هستم.

ری یوکان (۱۳۰۳-۱۲۱۷) احیاگر فرقه «ریتسو» در دوره «کاماکورا» کارگر مرفهی بود که برای مراقبت از بیماران به ایجاد یک بیمارستان عام المنفعه دست زد. هنگامیکه در معبد «سایدای» به یک جذامی کمک می‌کرد، او را روی پشت خود سوار می‌کرد و به شهر می‌آورد و برایش در یوزگی می‌کرد. بیمار جذامی که از او بسیار خوشنود بود در بستر مرگ گفت: من حتما دوباره به دنیا خواهم آمد تا جبران زحمات سرور بزرگوام را بکنم. برای اینکه سرور بزرگوام مرا بشناسد یک زخم کوچک را روی چهره‌ام حفظ خواهم کرد. بعدها در میان پیروان «ری یوکان» مردی با همین مشخصات پیدا شد و به خدمتگزاری پرداخت. مردم گفتند این همان جذامی است که در چرخه حیات قرار گرفته و دوباره متولد شده است. (۶۳) البته بر اساس تفکر هندیها، انسان بسته به اعمالی که در دنیا از او سر می‌زند از شش پرده وجود می‌گذرد تا سیر تناسخ را طی کند.

مردم ژاپن سالها پیش از پیدایش بودیسم، خوشبین و دنیوی بودند. بخاطر همین طرز فکر بود که بعدها تحت تاثیر این عقیده که دنیا را پلید می‌دانست قرار نگرفتند. مردم ژاپن هرگز اینگونه تبلیغات اولیه آیین بودا را نپذیرفتند.

اولین درس آموزش مرتاضان بودیسم هینایانا این است که باید وجود جسمانی را پلید بدانیم. در نظر آنان، بدن آدمی منبع همه بدیهاست، و مانع رسیدن به فرزاندگی بحساب می‌آید. بهر حال، «دوگن» در این نوع برداشت و تفسیر تجدید نظر کرد. بنابه عقیده او، تفکر باید در اعمال روزانه ما دخالت کند. این تفکر با کارهای روزمره مثل جارو کردن زمین فرقی ندارد. (۶۴) این حالت همان پلید انگاشتن جسم است. بعلاوه، انسان باید از سطح پاکی و ناپاکی هم فراتر رود. بهر صورت، ژاپنیا این نوع استدلال را قبول نمودند که بدن آدمی پلید و ناپاک است. کسانی مثل «تومی ناگا» هم این عقاید را در ژاپن طرح کردند که مورد بی‌مهری قرار گرفتند.

بدبینی هم دیدگاه ناپسندی بود که در ژاپن رشدی نکرد. درباره بدبینی شعرهایی هم سروده شده که مورد استقبال قرار نگرفت. مضمون این شعرها همه گذرا بودن عمر آدمی و بی‌ثباتی او بود. نمونه‌ای از آن اشعار چنین است.

این زندگی را به چه چیز باید تشبیه کرد

زندگی همچون قایقی است

که سپیده دم از لنگرگاه رها می‌گردد

از چشم و دیده‌ها دور می‌شود

و هیچ نشانه‌ای از خود باقی نمی‌گذارد.

وحشت از مرگ آنطور که در بودیسم و آیین «جاین» اولیه نشان داده شده در ژاپن نمودی پیدا نکرده است. یکی از پیروان بدبین آیین جاین چنین سروده است:

موجودات یکدیگر را عذاب می‌دهند

بنگر به ترس و وحشت دنیوی

موجودات زنده آکنده از دردند

و انسان هم غرق هوسرانی است
 او با بدن ضعیفش خود را به قربانگاه می کشاند (۶۶)
 این درد و مصیبتی بزرگ است

و موجودات از هر طرف در احاطه ترسند (۶۷)

ژاپنیها هرگز چنین فریادهایی سر ندادند. «دوگن» برضد بدبینی تاخته است و گفته: زندگی دنیوی چیزی جز حیات بودا نیست. آیا باید از دنیا منزجر بود؟ این انزجار همانا مفارقت با بوداست. دل بستگی به حیات دنیوی عین زندگی بوداست. (۶۸)

در ژاپن برای بیان اندیشه بودایی، اشعار فراوانی سروده‌اند. اما اشعاری که بوی بدبینی دهد بسیار اندکند و برای گروه خاصی گفته شده است. اشعار فلسفی هم نداریم.

بدبینی ژاپنی با نوع غربی آن تفاوت دارد. در غرب، بدبینی به معنای بیزار شدن از دنیاست اما در ژاپن به معنای بیزار شدن از بندهای اجتماعی و محدودیت‌های آنست که آرزوی آنان رهایی از آن می‌باشد. این نوع بدبینی هنگامیکه دارنده آن با طبیعت عریان و سرسبز مواجه می‌گردد برطرف می‌شود. در میان بزرگان افراد فراوانی بوده‌اند که از زندگی اجتماعی احساس خستگی کردند اما در خلوت‌کده‌های عرفانی خود یا در دل و جان طبیعت به آرامش و رضایت فکری رسیدند. بدبینی ژاپنی به این شکل یعنی با پیوستن به طبیعت استحاله می‌گردد. (۶۹)

غیر از تمایل نشان دادن برای طبیعت، دوستی و عالم رفاقت هم در میان ژاپنیها برای خود جایی دارد. «سای گیو» در کتاب «زندگی یک مسافر تنها» از آرامش بهره‌مند می‌گردد و قلباً اشتیاق بازگشت به زندگی را دارد.

حتی «باشو» (۱۶۹۴-۱۶۴۴) هم که آواره‌ای تنها بود آرزوی دیدار دوستان

را داشت. او می‌گوید: بر آن بوده‌ام که هیچ انسانی را نبینم. اما در یک شب مهتابی یا در یک سپیده زمستانی ناگهان آرزوی دیدار یاران را پیدا می‌کنم. (۷۲) «کِنکو» در کتابش بنام «گلچینی از اوقات فراغت» تعلق خاطر دنیوی را ریشه دار می‌خواند. وقتی باریکتر بنگریم، متوجه می‌شویم که اینها حرف دل همه انسانهاست.

پذیرش فطریات طبیعی بشر

قبلاً گفتیم که ژاپنیها بطور کلی تمایل دارند در جهان مادی و در آنچه که قابل مشاهده است بدنبال امور مطلق باشند. از نظر این مردم، طبیعت آدمی ضرورترین امر قابل شناخت است. بنابر این، فطریات طبیعی او در شیوه تفکر ژاپنیها اهمیت فراوانی یافته است. ژاپنیها همانطوری که طبیعت عینی و ثانوی را می‌پذیرند، عواطف و تمایلات طبیعی انسان را به همان صورتی که هست قبول کرده‌اند و در برابر آن موضعگیری نکرده یا بر خورد خشنی ندارند. عشق در اشعار ژاپنی زمینه و طرح اصلی بحساب می‌آید. مفهوم حقیقی زندگی برای آنان در عشق خلاصه می‌شد. آنان بروشنی و به شکل آشکار اظهار عشق و علاقه می‌کردند.

این تمایل به تجربه کردن، دگرگونیهای ایجاد کرد که طبق ادوار تاریخی مختلف و نیز بر اساس طبقات اجتماعی تغییر حالت میدادند. با این وجود، حالت مزبور بعنوان ویژگی نسبتاً مشخصی باقی ماند. شعر ژاپنی از نظر عشقی غنی است و بصورتی عمیق و جدی با شعر مردم چین یا هند تفاوت دارد.

«نوری ناگا» (۱۸۰۱-۱۷۳۰) عالم بزرگ دوران کلاسیک به این اختلاف پی‌برده و گفته است: این واقعیت که «کتاب شعر» (شیخ - چینگ) فاقد اشعار عشقی است نشان دهنده سنت مردم چین است. آنها صرفاً به تقلید از رفتار مردها

پرداخته و حالات و حرکات زنانه را بروز نمی‌دهند. برعکس، کثرت اشعار عشقی در امپراتوری ما نمایانگر شیوه بیان تمایلات اصیل است. (۷۳)

با این وجود در هندوستان، اشعار عشقی فراوانی داریم. هندیها در احساسات عشقی که سفارش می‌شدند آنرا نابود سازند بدنبال مفهوم مطلق و غایی می‌گشتند. پس شاید پذیرش عشق طبیعی در مقایسه با بیشتر ملت‌های متمدن آسیا در مورد مردم ژاپن، ویژگی خاص و متمایز داشته باشد. این گرایش چگونه شیوه اقتباس فرهنگ خارجی ژاپنیها را تحت تاثیر قرار می‌دهد. نظریه‌های اخلاقی آیین کنفوسیوس در اصل به زهدگرایی تمایل داشت که آنهم بی‌شک میراث پیروان کنفوسیوس ژاپنی تبار بود. در میان آنان بودند کسانی که فطریات طبیعی بشر را می‌پذیرفتند. داستان «گنجی» و حکایت «ئی سی» از نظر متفکرانی همچون «اُگیو» (۱۶۶۶-۱۷۲۸) جالب توجه بودند. «اُگیو»، ارزش اصیل این آثار ادبی را که نباید مورد تهاجم قرار گیرد (۷۴)؛ مورد شناسایی قرار داد. او همچنین اظهار کرد از آنجاییکه شعر بیانگر احساسات طبیعی است، نتیجه گیریهای دور از عقل اخلاقی نقادان چینی هم امری نابجا بود (۷۵). از این نظر، نگرش او با بینش متفکران کلاسیک ژاپن هماهنگی دارد.

او با قبول دیدگاه «کتاب تاریخ» (نوشته شو-چینگ) اینطور به اظهار نظر می‌پردازد:

«کتاب شعر» چیز دیگری است. کنفوسیوس آنرا بخاطر عبارت پردازیهایش اصلاح نمود و متفکران هم آنرا برای عبارتهایش خواندند. به همین دلیل است که کنفوسیوس می‌گوید: اگر شما این کتاب را مطالعه نکنید، چیزی برای گفتن ندارید. در این کتاب، آموزشهای اخلاقی بسیار کمیاب است. اگر عقیده نو کنفوسیوس‌ها را درست بینداریم، دیگر چرا حکما لقمه را دور سرشان چرخانده‌اند؟ پس اینطور که پیداست، پیروان کنفوسیوس نشان می‌دهند که از

ماهیت شعر آگاهی ندارند. مقدمه «کتاب شعر» به قصد و نیت درک معانی خوب شعر نگاشته شد. متفکران و علمای دوران بعد که از مفهوم اصلی آیین کنفوسیوس بی‌خبر مانده بودند به نگارش مقدمه‌های کوتاه و بلند دست یازیدند. این دیگر خیلی مسخره و تاسف آورست. شعر درباره همه چیز صحبت می‌کند. آیا در دنیا جایی را پیدا می‌کنید که بین وضع و شریف، زشت و زیبا و جاهل و عاقل فرقی نگذارند؟

با شعر می‌توان به سنت مردمان پی برد، تغییرات زندگی را دید و عواطف آدمی را مشاهده کرد. زبان شعر خوشنوا و آرام است و با احساس ما تجانس دارد. هر چیز جزئی را می‌توان موضوع شعر کرد و شعر می‌تواند به آدمی وقار بخشد. سرانجام اینکه شعر وسیله تفاهم اقشار مختلف مردم بشمار می‌آید. (۷۷)

«دزای» (۱۷۴۷-۶۸۰) عواطف طبیعی انسان را حقیقی دانست و آنها را به «عشق و تنفر»، «رنج و شادی» و «اضطراب و لذت» تقسیم نمود. او می‌گوید: هیچ انسانی خالی از عواطف نیست. دوست داشتن زن و فرزند هم از احساس مایه می‌گیرد. ما عواطف خود را حقیقی می‌نامیم زیرا از حقیقتی درونی سرچشمه می‌گیرند و هرگز با زشتی و نادرستی آلوده نمی‌گردند (۷۸). دیدگاه «دزای» طبیعت‌گرایی محض است.

در رفتارهایی که دارای ریشه‌های طبیعی و فطری هستند نمی‌توان به فریب و نیرنگ برخورد زیرا این حالتها فقط از خوبی سرچشمه می‌گیرند. اعمالی که از اجبار و یادگیری دورند و با آزادی صورت می‌گیرند همان امیال طبیعی هستند و شکل حقیقی دارند.

در قلمرو جامعه، برای رفتار قوانینی وجود دارد که هر کس باید خود را با آن قوانین هماهنگ سازد. اما در درون ما شرایطی وجود دارد که می‌توانیم بنا بر تشخیص و مصلحت خود عمل کنیم.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌گویند آدمی بر اساس شیوه چهره‌های مقدس می‌تواند شخصیت شریفی داشته باشد در صورتیکه برضد مقررات اخلاقی و شرعی عمل نکند و به رفتار پسندیده جامعه توجه داشته باشد و از جسم خود استفاده نادرست نکند و چشم و زبانش در اختیار او باشد و از اعمال منافی عفت بپرهیزد. این همان تهذیب اخلاق و رفتارست. (۸۰)

روشن است که این قضیه همان دگرگونی آیین کنفوسیوس در ژاپن است که دیدگاه سنتی چینی‌ها را در مورد این آیین به کناری زده است. تفکر سنتی چین، از اشعار «کتاب شعر» برداشته‌های اخلاقی و سیاسی می‌کرد. «دازای» بروشنی می‌گوید: دوست‌تر می‌دارم که هنرمند کارهای آکروباتیک باشم تا اینکه اهل اخلاق و نصایح اخلاقی. (۸۱)

آیین کنفوسیوس چینی درباره رفتار شایسته یک زن و شوهر می‌گوید: انسان باید بر اساس رعایت شأن و رتبه اجتماعی، بین زن و مرد فرق بگذارد. کسانی مثل «توجو- ناکا» (۱۶۴۸-۱۹۰۸) بر هماهنگی زوجین تاکید داشتند و معتقد بودند که مرد باید درستکار باشد و زن هم مطیع و هنگامیکه این تعادل ایجاد شود، معنای اعتدال حاصل شده است. (۸۲)

«هیراتا» (۱۸۴۳-۱۷۶۰) بعنوان یک ملیگرا به اندیشه‌های چینی کمتر توجه می‌کرد. او «اصول اعتدال» را همان اصول طبیعت‌گرایی می‌دانست و آنرا قبول کرده بود.

هر کس بطور طبیعی می‌داند که خدا، پدر و مادر و دیگران هر یک احترام و جای خود را دارند. آموزش‌های طریقت انسانی از این واقعیت سرچشمه گرفته است. «چونگ یونگ» بر این باورست که «میل طبیعی آنست که در ازل در تو سرشته‌اند».

طریقت اینست که با حالتها و خواسته‌های طبیعی همراه گردی. انسان در

لحظه تولد با خیر و خوبی همراه است و صفحه روحش سفید است. بیایم روحيات خود را تلطیف کرده و از ژاپن ملتی سرشار و نیرومند خلق کنیم. (۸۳)

حالت مادِیگرایی و طبیعت گرایی مذکور نشانگر شیوه مردم ژاپن در پذیرش آیین بوداست.

«آنکو» (سونجا: ۱۸۰۴-۱۷۱۸) که یک بودایی عصر جدیدست و بودیسم را در میان مردم پراکنده بر این اعتقاد بود که اخلاق همان پیروی از تمایلات طبیعی است. (۸۴) او تمایلات طبیعی انسان را پذیرفت اما می گفت انسان باید قدرتی داشته باشد که خواسته های حقیر خود را کنترل کند. بدین معنی، طبیعت گرایی بین ژاپنهارشد چشمگیری نکرد و هرگز به یک دستور راهنما هم تبدیل نشد بلکه در حرکت بودیسم به صورت یک جریان حاکم جا افتاد.

فرقه «ریتسو» هم با صد و پنجاه دستور اخلاقی به ژاپن راه یافت اما هرگز موفقیتی را که در چین و هند بدست آورده بود در ژاپن بدست نیاورد. این فرقه برای انسان و تمایلات طبیعی او محدودیتهای زیادی را در نظر می گرفت و مثل بودیسم اولیه طرفدار عزلت گرایی و زهد شدید بود. این خرقة پوشی و زهد آبی فرقه مزبور هنوز هم در سیلان، برمه، سیام و کامبوج دیده می شود. بطور کلی، بودیسم ژاپنی به لذت گرایی توجه دارد. مثلاً مراسم نیایش اشراف دوره «هیان» فقط برای لذت بردنهای نفسانی و جسمانی ترتیب می یافت. «در جلوی ملکه بهار، رایحه دل انگیز غنچه های درخت آلو منتشر گشته و با بوی خنک حصیر آفتاب گیر که از چوب خیزران درست شده مخلوط می گردد و فضای دل آرای را می گسترد که گویی در سرزمین بودای موعود نفس میزنی.» (۸۵)

در نظر آنان، نیایش بودایی در این دنیا همان سرزمین پاک یا بهشت بحساب می آید. در حقیقت، این کار پیش از آنکه به آوازه های سوترایی بپردازند برایشان یک شادی عصرانه بحساب می آمد. (۸۶)

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

سرانجام این حالت به رد و انکار همه ضابطه‌ها کشیده شد. «گانجین» که یک راهب چینی بود به تبلیغ قانون حقیقی ضوابط پرداخت و احیاگر آیین حق شد. از زمان قرون میانه، تاییدات بوداییها فقط صورت ظاهری داشته و مردم از سراسر دنیا می‌آمدند که شاهد انتصابهای جدید باشند. آنان از قانون و نقض قانون چیزی نمی‌دانستند و فقط به این می‌اندیشیدند که روحانی شوند و پایه و گروهشان بالاتر رود در مقابل خدمات چیزی نمی‌خواستند. بدینگونه عصر قانون هم به سرآمد. (۸۷)

رد کردن قانون و ضابطه در میان پیروان فرقه «جودو» رواج داشته است. آنان معتقد بودند که: کسانی که فقط به نیایشهای آمیتا با عمل می‌کنند، تعالیم خود را زیر پا نمی‌گذارند. برخورداری از تمتعات جنسی یا خوردن گوشت هیچ مشکلی برای تولدهای بعدی در چرخه حیات ایجاد نمی‌کند. کسیکه از اعمال خلاف و شنیع در اضطراب باشد به بودا اعتقادی ندارد. (۸۸) تعالیم پاک «هونین» بین رعایت و نقض مقررات هیچ فرقی نمی‌گذارد. اما به نیایشهای آمیتا با اهمیت زیادی می‌دهد و می‌گوید: اگر کسیکه ماهی می‌خورد تولد دوباره می‌یابد پس برنده ماهیخوار دریایی هم باید در چرخه حیات قرار گیرد. باز هم اگر کسیکه ماهی نمی‌خورد تولد دوباره‌ای ندارد پس میمون باید در چرخه حیات قرار گیرد. ماهی خوردن یا نخوردن ربطی به تولد دوباره ندارد بلکه ادعیه آمیتا باست که ما را دوباره در سرزمین پاک متولد می‌کند. (۸۹)

این «نی چیرن» بود که متوجه موضوع شد و خاطر نشان کرد فرقه «جودو» ژاپن واقعاً در عمل به چیزی غیر از اصل چینی آن تبدیل شده است.

طبق کتاب «روزنه‌ای بسوی تفکر» اثر «زندو»: میثاق را با دادن دست نیند و نه با گذاشتن شراب، گوشت و پنچ ادویه در دهان. اگر بیماری لاعلاج هم به تو حمله کرد دست از پیمان خود برنندار. منظور او این است: همه کسانی که اهل

نیایشهای آمیتاها هستند باید از شراب، ماهی، گوشت و پنچ چیز (تره - موسیر - پیاز - سیر - زنجبیل) امتناع کنند. کسانی که مراعات نکنند در زندگی به آبله زهرآلود مبتلا شده و در آخرت نیز گرفتار دوزخ می گردند. مردان و زنان و راهب و پیر مغان که مشغول اوراد و اذکار آمیتاها هستند با رضایت قلبی و بی توجه به چیزی همواره به شرب خمر و خوردن گوشت می پردازند. این عمل شبیه خوردن شمشیر نیست؟ (۹۰)

تمایل به قانون شکنی و عدم مقررات اخلاقی و دینی در میان فرقه ذن نیز دیده می شود. «کاگامی» در رد این فرقه می گوید: با سوء استفاده از سابقه کسانی که به مقام بیداری و خردمندی نایل شده بودند و همچنین با خوردن شراب، گوشت و پنچ ادویه حتی کسانی که هنوز پا در صحنه نگذاشته اند بطور زننده ای به این گونه اعمال خلاف می پردازند. (۹۱)

روشن است که پس از اصلاحات میچی، تمامی فرقه ها نقض قانون کردند. نتیجه این شد که به نظر پیروان بودایی سرزمین پاک، نیایش برای آمیتاها کافی است. به نظر پیروان فرقه «نی چیرن» هم، خواندن عنوان سوترای لوتوس کافی است و برای بقیه فرقه ها هم قرائت بعضی از سوترها و تکرار نیایش کفایت می کند. بهترین دلیل نشان دهنده نقض قانون همین میگساری است. بوداییهای هندی این کار را یک گناه بزرگ مذهبی می دانستند. به همین خاطر بود که «منع میگساری» در میان پنچ نظام مذهبی ممنوع بود و تمامی اقبشار روحانی، زهاد و افراد عادی نیز با این امر برخورد خشنی نشان می دادند. در هندوستان از قدیم مرسوم بوده که از میگساری پرهیز می کردند. البته پیروان بودیسم باطنی را از دیگران جدا کنید. در کشور چین هم این مسئله رعایت می شده است. این رسم در همان اوایلی که به ژاپن وارد شد کنار گذاشته شد. (۹۲)

«هونن» در پاسخ به این سوال که «آیا میگساری گناه دارد؟» می گوید: در

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

حقیقت نباید میگساری کرد اما این عمل کاری دنیوی است. (۹۳) «شین ران» و «نی چیرن» میگساری را گناه می‌شمردند. نی چیرن می‌گفت مجاز هستی با همسرت بنوشی و دعا‌های سوترای لوتوس را هم بخوانی. (۹۴) فرقه «شوگین» معتقد بودند که در اثر اوراد مخصوصی، شراب پلید به شراب پاک تبدیل می‌گردد.

در بودیسم ژاپنی، روابط جنسی نیز مثل شرب خمر جایگاه خودش را داشت. آثار ادبی آنان نیز مثل «داستان گنجی» به توصیف مناظر غیر اخلاقی و منافعی عفت می‌پردازد. مصادف با دوره تباہ شدن آیین بودیسم در هند، بین بوداییان اعمال غیر اخلاقی رواج زیادی یافته بود اما این مسائل در سرزمین چین هرگز بروز نکرد. حتی مکتب بویسم باطنی نیز به شکل اصلیش به چین رفته و سپس بعدها توسط «کوبو» به ژاپن راه یافت. پیروان ژاپنی فرقه «شینگون» که توسط «کوکای» پی‌ریزی شد در زهد گرایری روزانه، پاکی و طهارت خود را حفظ کردند. در میان گروه «تاچی کاوا» در آخر دوره خاندان «هیان» یک دین الحادی ظهور کرد. آنان مقاربت جنسی را با مفهوم پنهان و محرمانه بودا شدن در پیکر جسمانی یکی دانستند. این آداب و رسوم محرمانه غیر اخلاقی ظاهرا از ابتدای دوره «کاماکورا» تا اواسط آن در نواحی مختلف رواج داشته است. عناصر رو به انحطاط بودیسم محرمانه هندی در دوران تباہی در بودیسم چینی پالایش گردید و دوباره در ژاپن احیا شد. این تاثیر هر چه هم محدود بوده باشد باز هم نمی‌توان اختلاف ویژگیهای جداگانه بودیسم چینی و ژاپنی را ندیده گرفت.

حالت مشابهی با فرقه «تاچی کاوا» نیز در میان پیروان فرقه «جودو» ظهور کرد. چنین گرایش در «سوزوکای- ایشی ینجی» دیده می‌شود که رستگاری را برای مردمی که از اصول یک اندیشه پیروی می‌کنند بشارت می‌داد و اینگونه به موعظه می‌پردازد.

مفهوم «اشی ین» یعنی اینکه دو نفر با یک فکر و نظر متحد می‌شوند. مفهوم

اصلی این اصطلاح که همان اتحاد و یکی شدن درونی است در ضمن مجامعت حاصل می‌گردد. بدنبال این اصل، نفوس مجرد برای ایصال به موعود سرزمین پاک، طلب وصال می‌کنند. (۹۶)

حتی نی‌چیرن که رفتار متناسبی داشته معتقدست: بنابر شواهد، هدف و موقعیت دانش در عین حالیکه منفکند مرتبط هم هستند. شیوه‌های تعلیمی او برای مردم ژاپن مفید بوده و بین افکار او و روحیات ژاپن‌ها تجانس دیده می‌شود. مردم بطور عمومی به پرستش «شوتین» (گانیشا) و «آیزن میو» (خدای عشق) می‌پردازند و آنان را هدف دینی دانسته و موجب کمال عشق می‌شناسند. «شوتین» یا خدای هیجان روحی که در هند همان «گانیشا» بوده بدست بودیسم باطنی تغییر ماهیت داد. امروزه تصاویر و مجسمه‌های این خدا در هندوستان شکل مستهجن و رکیکی یافته است. تشریفات و رسم مذهبی پرستش مجسمه دو رب‌النوعی که چهره فیل دارند و در آغوش هم ریمیده‌اند صرفاً به ژاپن و تبت منحصر می‌گردد. بطور کلی مفاهیم مختلفی که در مورد عبارات مشخص کننده عقاید بودایی داده شده شکل یکسانی دارند. «چیکاماتسو» نمایشنامه نویس مشهور (۱۷۲۴-۱۶۵۳) در توصیف عاشقان راه سعادت که به خودکشی دست می‌زدند تا در چرخه حیات قرار گیرند چنین آورده: ای دنیا خدا نگهدار! ای شب دیجور خدا نگهدار! صدای زنگ بتکده آخرین صدایی است که می‌شنوند و در طنین خود می‌گویند آرامش همان آسایش است. (۹۸) اصطلاح «شینجو» مفهومی است که به زبان ژاپنی تعلق دارد و معنای آن براحتی قابل ترجمه نیست و نمی‌توان با اینطور عبارات «عاشقان دوبار خودکشی می‌کنند.» آنرا به زبانهای غربی برگرداند.

آثار متنوع ادبی دوره «توکوگاوا» نشان می‌دهد کلماتی که برای عقاید مقدس بودیسم بکار می‌رفت بصورتی غیر مستقیم دارای اصول غیراخلاقی بودند. این شواهد که توهین به مقدسات بحساب می‌آید در چین و هند استفاده نمی‌شد.

این کارها و کاربردها فقط به ژاپن تعلق دارد.

در حالیکه بیشتر چینی‌ها و هندیها مایل هستند بین دین و هواهای نفسانی مرزی وجود داشته باشد ولی در میان ژاپنیها، میل پنهانی برای ممزوج کردن این دو وجود دارد.

حتی بوداییان محافظه کار و سنتی هندی هم متوجه شده بودند که قوانین دینی به شکل سنتی قابل اجرا نیست و باید به مقتضیات زمان و مکان توجه کرد. بودا خود به روحانیون چین می‌گوید: گرچه من بانی قوانین مذهبی هستم اما شما در هر منطقه و زمانی که بسر می‌برید شرایط خاص زمان و مکان را در نظر گرفته و براساس آن عمل کنید. (۱۰۰)

ژاپنیها به رغم امتیازاتی که بودا در زمینه عمل به دین در نظر گرفته بطور کلی از کلیه مقررات دینی دست شسته‌اند. با این مسئله چگونه باید برخورد نمود؟ بعداً درباره این گرایش ژاپنیها که به روابط اجتماعی بسته و خاص توجه عمیقی دارند بطور مفصل بحث خواهد شد. شاید رد و عدم قبول قوانین در ابتدا با این گرایش ناهماهنگ بنظر آید. اما باید دانست که هیچ تضادی با هم ندارند. این قوانین همیشه با اخلاق متدوال توافق و هماهنگی دارند. در بودیسم اولیه، خوردن گوشت تحت شرایط خاصی مجاز بوده در حالیکه بیشتر بوداییهای ماهایانا آنرا نمی‌پذیرفتند. میگساری در بودیسم ماهایانا و هینایانا ممنوع بوده است. برای روحانیون مجاز نبوده که ازدواج کنند. فقط بوداییهای باطنی بودند که در دوره های بعد اجازه چنین کاری را داشتند. این مسائل از نظر دینی اهمیت داشتند ولی از نظر منافع روابط بسته اجتماعی آنچنان مهم نبودند. دیدگاههای مبهم در زمینه اغماض قوانین از یک سو و بینش فداکاری کردن برای روابط اجتماعی از سوی دیگر در میان ژاپنیها رواج خوبی داشته است. این نگرش به اینکه بیان تمایلات طبیعی و رد قوانین الزماً به معنای ترک نظام اخلاقی نیست جنبش و حرکت

خاصی بخشید.

مردم عموماً درباره فقدان رهبر معنوی گفتگو می‌کنند و در زمینه فساد روحانیون به بحث می‌پردازند. اما این مسائل ریشه‌دارتر از این حرف‌هاست و به شیوه فکری این مردم باز می‌گردد. در زمینه مسائل دینی زیاد بحث و تفکر کرده‌ایم اما ظاهراً در سایر حیطه‌های فکر و عمل نیز تفکرات مشابهی وجود دارد.

تاکید بر نیکوکاری

علاقه ژاپنیها به قبول واقعیات زندگی به شکل پذیرش فطریات طبیعی بشر و محترم شمردن آن بروز کرده است. بوداییها عقاید خود را در مورد مسائل جنسی بصورت روشن و بی‌پرده بیان می‌کردند چون معتقد بودند بین این مسائل و امور دینی هیچ تضادی وجود ندارد. در بودیسم ژاپنی، جسم آدمی و مراقبت درست از آن اهمیت زیادی یافته است. (۱۰۱)

کتاب سوترا اظهار می‌دارد: انسان نمی‌تواند به مقام بودیساتوایی (۱۰۲) برسد مگر اینکه با سوزاندن بدن، آرنج و انگشتان خود به خدمت بوداها بشتابد. معنای این سخن چیست؟ مفهوم سوزاندن بدن، آرنج و انگشتان همانا از بین بردن سه تاریکی شاخه، برگ و ریشه است. با از بین بردن این سه میتوان بودیساتوا شد. بنابراین نمی‌توان صرفاً از متن مقدس به یک برداشت سطحی بسنده کرد؟ ژاپنیهای بودایی به انکار کردن و رد اعمال رهبانی و زاهدانه‌ای پرداختند که در چین و هند رواج فراوانی داشت.

مردم ژاپن به دوست داشتن دیگران اهمیت زیادی می‌دهند. «کومازاوا» (۱۶۹۱-۱۶۱۹) که پیرو مشهور کنفوسیوس در عصر «توکوگاوا» است، سرزمین ژاپن را «سرزمین نیکوکاری» نامیده است. (۱۰۳) عشق ورزیدن به دیگران به شکل خالص و حقیقی آن، نیکوکاری نام دارد. این عقیده همراه با پیدایش بودیسم

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

در ژاپن متداول شد و در بودیسم ژاپنی بر آن تاکید شده است. در میان همه فرقه‌های بودایی در ژاپن، فرقه سرزمین پاک که به این نکته عنایت خاصی مبذول کرده شهرت و محبوبیت قابل توجهی یافته است. این مکتب به نیکوکاری آمیتا با که همه را نجات می‌دهد توجه کرده و آنانرا تبلیغ می‌کند. بیشتر روحانیون والا مقام این فرقه دارای دیدگاه‌های خوش بینانه و نگرش معتدلی هستند.

تاکید بر رفتارهای نیکوکارانه در بین فرقه‌های دیگر نیز قابل تشخیص است. مردم ژاپن عمل به قوانین سختی را که از بودیسم اولیه باقی مانده بود در شکل فرقه «ریتسو» پذیرفتند. این فرقه (یکی از شش شاخه آیین «نارا» که یک راهب تبشیری چینی بنام «چی‌ان‌چن» آنرا در سال ۷۵۴ به ژاپن آورد) که در قرن هشتم بوجود آمد بدنبال کارهای گوشه نشینی و اعمال زاهدانه بود. بعدها با پیشرفتی که در فرقه «شینگون - ریتسو» کرد توسط پیروانی مثل «نینشو» (۱۳۰۳-۱۲۱۷) به اقداماتی نظیر مراقبت از دردمندان و بیماران مبادرت ورزید. این مرد خود را وقف خدمت به دیگران نمود و حتی مورد انتقاد استادش قرار گرفت. استادش درباره‌اش چنین اظهار نظر کرد که: او در نیکوکاری و خوبی به دیگران افراط می‌نمود. (۱۰۴) هر چند از نظر مقررات قدیم مذهبی، کندن استخر و چاه، دارو و لباس دادن به بیماران یا پول جمع کردن برای آنها کاری نادرست بود اما «نینشو» هرگز به خود اجازه نداد که این کارها را ترک کند. (۱۰۵)

لازم به ذکر نیست که نیکوکاری در بودیسم چینی هم اهمیت شایان توجهی داشت. ذن بودیسم چینی که بعنوان بودیسم چینی در همه جا فراگیر شده بود بنظر می‌رسید به موضوع نیکوکاری توجه فراوانی ندارد. در تایید این مسئله باید گفت در منابع و متون برجسته ذن بودیسم مثل «لطایف ایمان»، «آوازه‌های بیداری»، «هماهنگی با حقیقت» و غیره هیچ معادلی برای واژه «نیکوکاری» نیامده است. اگر به عقب‌تر نیز بنگریم، در تعالیم «بودی دارما» هم چیزی یافت نمی‌شود. دلیل

این امر شاید آن باشد که فرقه چینی ذن تحت تاثیر تائوئیسم و سایر ایدئولوژیهای سنتی چین به کناره گیری و عزلت طلبی شدید روحانی تمایل داشته و از نگرش مثبت اعمال خیر غفلت ورزیده است. این چیزی است که من به آن رسیده‌ام هر چند برای رسیدن به یک نتیجه نهایی باید تاریخ عمومی فرقه چینی ذن را مورد مطالعه دقیق و کامل قرار داد.

هنگامیکه فرقه ذن وارد ژاپن شد نسبت به اعمال خیر حساسیت پیدا کرد. همانگونه که سایر فرقه‌ها نیز به این امر توجه داشتند، «ای سای» (۱۰۷) که فرقه «رینزای ذن» را مطرح کرده، مفهوم نیکوکاری را از دیگران زودتر پیشنهاد کرده است. در پاسخ به این سوال که آیا فرقه ذن از «خلاء» آسیب دیده یا نه می‌گوید: دوری از گناه و کمک به دیگران، مرام پیروان ذن را تشکیل می‌دهد. (۱۰۸) درباره مقررات مربوط به زاهدان فرقه ذن چنین آموزش می‌دهد: روح نیکوکاری را بر انگیزید و در همه جا با قوانین پاک و متعالی بودیساتوا به نجات انسانها برخیزید و نباید فقط به فکر رستگاری خود باشید. (۱۰۹)

افرادی مثل «سویسکی»، «سوزوکی»، «شیدو- بونان» و سایر روحانیون آیین ذن سعی کردند مخالفت با عزلت طلبی و بینش خودپسندانه فرقه سنتی ذن را به شکل سازنده‌ای مطرح کنند. آنان به بیان ارزش نیکوکاری می‌پرداختند. «دوگن» گرچه غالباً از واژه «نیکوکاری» استفاده نمی‌کند اما برای آموزش از عبارات «بادیگران صمیمانه صحبت کردن» و «کلمات محبت‌آمیز» بهره برده است. صمیمانه صحبت کردن یعنی اینکه انسان خود را پدر مردم بداند و به آنان مهرورزی نماید. صاحبان فضل را باید ستود. سخنان محبت‌آمیز دشمن را نیز به تسلیم وا می‌دارد. اینگونه سخن گفتن، چهره را می‌گشاید و قلب را سرشار از نیرو و احساس می‌کند. باید بدانید که کلام محبت‌آمیز آنقدر توانمند است که قادر است رودی را به آتش بکشد. (۱۱۰)

بعلاوه، او بر ارزشهای بشر دوستانه‌ای که بر اساس محبت شکل گرفته‌اند تاکید می‌ورزد. روحیه نیکوکاری صرفاً در میان بوداییان مطرح نشد بلکه جای خود را در آیین شینتو نیز باز کرد و با یکی از مظاهر سه‌گانه خانواده امپراتوری ژاپن ترکیب گردید. بعلاوه در میان توده‌ها نیز محبوبیت یافت و بعنوان یکی از ارزشهای اصلی آیین سامورایی درآمد. (۱۱۱) عشق ورزیدن به دیگران نتیجه دوست داشتن خویش است و با این اندیشه همراه است که من دیگر مثل بقیه مردم هستم. شاهزاده «شوکتو» هنگام معرفی آیین بودا به ژاپن بر این نکته تاکید داشت.

شاهزاده در سخنرانی خود چنین گفت: اوقات تلخی را فراموش کن و خشم را رها ساز. وقتی کسی با تو مخالفت کرد عصبانی نشو. هر سری عقلی دارد. اگر حق با دیگرانست پس تو در اشتباهی و تو اگر یک چهره مقدسی، دیگران هم دیوانه نیستند. همه یکسانند. چه کسی می‌تواند قضاوت کند؟ اگر دو نفر در مجادله دیوانه باشند یا هر دو عاقل باشند، دیگر جای بحث و جدل نیست و آخر این کار هم دوزخ است. اگر دیگران عصبانی می‌شوند، تو آرام باش تا خطا نکنی. اگر حق هم با توست، سعی کن با دیگران ستیزه نکنی. (۱۱۲)

روح شکیبایی زاییده این نوع استدلال و برخوردست که در بخشهای آینده به آن خواهیم پرداخت.

زمانی در ژاپن این بحث داغ شد که آیا تمایل به نیکوکاری، اصالت ملی داشته یا اینکه یک متفکر مشهور بودایی با طرح اینکه در آیین شینتو، خدای عشق نداریم آنرا مطرح کرده است. انتقاد او رگ غیرت پیروان شینتو را تکان داد. آنها شواهد مختلفی بر ضد او آوردند که کمتر قانع کننده بود. یک برداشت این بوده که روح نیکوکاری با پیدایش بودیسم به ژاپن راه یافته و تاثیر نوبنی بر نگرش فکری ژاپن‌ها داشته است. بدون اینکه بیشتر فکر کنیم شاید بتوان گفت در تفکر مردم

عادی ژاپن، رگه‌ای از بشردوستی وجود داشته است. ظاهراً انسان دوستی با عشق ورزیدن به زیبایی طبیعت که به اندازه خود انسان سابقه دارد عجین شده است.

روحیه شکیبایی

از قدیم معروف است که ژاپنها اهل صبر و شکیبایی هستند. گرچه در ژاپن پیش از تاریخ با حوادث تلخ و خشونت آمیزی روبرو می‌شویم اما شواهد مشخصی وجود ندارد که نشان دهد این برخوردها واقعا خشونت آمیز بوده‌اند. بر اساس مدارک موجود، ژاپنها با دشمنان شکست خورده خود نیز شکیبا بودند. داستان جنگی زیاد داریم اما در تمامی آنها رویهمرفته خبری از برده ساختن دیگران وجود ندارد. هر چند هنوز تردید داریم که در ژاپن، اقتصاد برده‌داری بوجود نیامده باشد اما با اینحال درصد برده‌های خدمتگزار نسبت به کل جمعیت ناچیز بوده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که کار کردن بعنوان برده هرگز در سطح وسیعی بروز نکرده است.

این وضعیت اجتماعی موجب بوجود آمدن این تمایل می‌شود که بجای تسلط و حاکمیت قدرت، هماهنگی بین اعضای جامعه بیشتر مورد نیاز است. البته این بدان معنا نیست که روابط ویژه‌ای را که بر اساس قدرت طلبی شکل گرفته‌اند انکار نماییم. شاید در ژاپن، محدودیت و فشار اجتماعی بیشتر از جاهای دیگر بوده باشد. با این وجود، روح آشتی‌پذیری و شکیبایی با وجدان همه ژاپنها از پیش آمیخته شده و شکل بارزی یافته است.

جامعه قدیم ژاپن دارای نظام حکومتی خاصی بود که بر مذهب تکیه داشته و روح هماهنگی بر پیکره آن می‌درخشید. با توجه به این که در میان یهودیان، یهوه خدای «عدالت و انتقام» و «شفقت و حسادت» است اما در میان ما فقط هماهنگی

شيوه‌های تفکر در ملل شرق

و عشق است که از سوی خدایان قلب مردم را سرشار و فضا را آکنده است. خدایان نسبت به هم مهرورزی دارند.

روحیه شکیبایی ژاپنیا اجازه نمی‌دهد حتی نسبت به گناهکاران تنفر بیش از حدی نشان دهند. از اینرو، در ژاپن مجازاتهای سنگین نداشتیم. مصلوب کردن پس از پیدایش مسیحیت مطرح شد و مردم ژاپن در دوره «سِنگوکو» یا «عصر جنگهای داخلی» آشنایی درستی با این امور نداشتند. در آتش سوزاندن دشمنان احتمالاً در دوره اقتدار امپراتور «یوریاکو» (۴۷۹-۴۵۷) بوجود آمده اما بعد از بین رفت و گاهی هم در دوران جدید اتفاق می‌افتاد (۱۱۳). محکوم کردن ملحدین و گمراهان دینی به سوختن در آتش در قرون میانه غرب آزاد بود و کلیسا مردم را شمع آجین می‌کرد در حالیکه مردم ژاپن با این رفتارها هرگز مواجه نشدند. در طول دوره «هیان» (۱۱۸۵-۷۴۹) مجازات اعدام سیصد سال بود که اتفاق نیفتاده بود تا اینکه جنگ «هوگین» (سال ۱۱۵۶) اتفاق افتاد. (۱۱۴) گرچه این جنگ را هم به دلیل راه یافتن بودیسم به ژاپن می‌دانند اما بهر حال کمتر کشوری یافت می‌شود که مجازات مرگ در آن رخ نداده باشد.

بنظر ژاپنیا که سرشار از شکیبایی هستند، مفهوم «لعن ابدی» قابل تصور نیست. یک روحانی کاتولیک که در اثر شکنجه شدن بدست حکومت «توگوگاوا» از مسیحیت دست کشید، مفهوم لعن ابدی در دین مسیحیت را محکوم کرده است. او خدا را در مورد مجازات گناهکاران مورد انتقاد قرار می‌دهد. درک لعن ابدی برای ژاپنیا هم مشکل بود. «آیه زاکی» که در این زمینه سخن گفته، می‌گوید این مسئله از مهمترین تفاوت‌های مسیحیت و بودیسم بشمار می‌رود. (۱۱۵)

درک عذاب ابدی برای مردم ژاپن واقعا قابل تصور نبود. فرقه «هوسو» که یکی از مکاتب بودایی است از اختلاف پنج زمینه فطری بشر جانبداری کرده است. در میان انسانها، پنج تمایل گوناگون وجود دارد. یکی درست شده برای

«بودیساتوا» شدن، یکی برای «انکاگو» شدن (یعنی کسیکه به خردمندی مستکبرانه رسیده)، یکی برای «شومون» شدن (یعنی مرتاض بودیسم هینایانا)، یکی آنکه زمینه‌اش از پیش معین نشده و یکی هم آنکه به فلاح و نجات نمی‌رسد. بوداییان ژاپن این عقاید را نمی‌پذیرفتند. آنان فقط این عقیده را قبول می‌کردند که: زمینه طبیعی بودا شدن در همه انسانها همراه با خلقت آنها بوجود آمده است.

پرسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا روح شکیبایی ژاپنیها تحت تاثیر آیین بودا بوجود آمده یا به خصوصیت ذاتی این مردم باز می‌گردد؟ پیش از آشنایی با بودیسم، ملت ژاپن مردمی بودند که به شقاوت و بیرحمی با یکدیگر می‌پرداختند. آیا امپراتور «بودتسو» و «یوریاگو» بدرفتار و بیرحم نبودند؟ علت اینکه مجازات مرگ در دوره «هیان» کنار گذاشته شد این بود که آرمان بودیسم در سیاست تحقق یافته بود. حتی امروزه هم طبق آمارهای موجود متوجه می‌شویم در مناطقی که عقاید دینی پس از اصلاحات میجی بسرعت مورد تاخت و تاز و نابودی قرار گرفته، شمار کشتار بویژه کشتن خویشان نزدیک بالاست اما این شمار در منطقه‌هایی که از بودیسم با قدرت دفاع کرده‌اند بسیار پایین است. بهرحال، علت گسترش سریع بودیسم را حالت آرامش و آشتی‌پذیری این ملت می‌دانند. مورخین فرهنگی اظهار نظر کرده‌اند که مردم چین هم در بیرحمی و رفتارهای خشونت آمیز دست کمی از دیگران نداشته‌اند. البته این نکته را هم در نظر بگیرید که سابقه بودیسم در چین بیشتر از قدرت آن در ژاپن است. در تبت که پیروان «لاما» هستند و پرچمدار بودیسم هم بودند، شدیدترین مجازاتها هنوز هم رواج دارد. (۱۱۶) از اینرو من بر این باورم که ژاپنیها تا حدی از روح صبورانه و بخشش برخوردار بوده‌اند و این روحیه در هنگام آشنایی با آیین بودا تقویت می‌گردد و سرانجام در این اواخر تحت تاثیر افزایش دنیاپرستی و سقوط ایمان مذهبی رو به ضعف می‌رود.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

این امر که ژاپنیها بیشتر صبور هستند تا اینکه از تنفر نسبت به گناه فریاد کنند، خود موجب دگرگونی‌هایی در آیین سرزمین پاک شده است. آمیتا با بودا بر اساس هجدهمین پیمان‌ش، همه انسانها را با رفتار و کردار بزرگوارانه‌اش نجات خواهد بخشید و تنها کسانی را نجات نمی‌دهد که «پنج گناه» را مرتکب شده و قانون حقیقی (بودیسم) را رد و محکوم نمایند. «زندو»ی چینی (۶۸۱-۶۱۳) از جمله مزبور چنین برداشت کرده که گناهکاران در صورتیکه تغییر آیین دهند می‌توانند در سرزمین پاک متولد شوند. این موارد استثنایی هنگامیکه به ژاپن آمد شکل جدلی به خود گرفت و جناب «هوزن» آنرا بطور کامل نادیده گرفت و گفت: این رستگاری شامل حال همه پیروان خواهد شد و میثاق آمیتا با بر سایه گناهکاران هم سایه می‌گسترده ولی همه باید دقت کنیم که مرتکب گناهان صغیره هم نشویم. (۱۱۸)

این شیوه فکری به اینجا می‌انجامد که: به هر حال، آدم زنده گناه می‌کند مگر اینکه دستش از دنیا کوتاه باشد. ژاپنیها مرده را «بودا» می‌نامند. مرده‌ها هر چه هم دارای گناهان زشت باشند از قید هر مسئولیتی آزادند و گاهی گناهکاران را بسیار معنوی بحساب می‌آورند.

این مسئله بدانجا می‌رسد که برای قاتلها و شب‌دزدها نیز زیارتگاه می‌سازند و مردم گروه گروه به زیارت آنان می‌روند.

مبنای عقلانی این روح‌شکیبایی و آشتی‌پذیری چیست؟ تمایل به شناخت اهمیت مطلق در دنیای مادی منجر به قبول توجیه هر بینش دنیوی می‌شود و به‌مراه سازش یافتن هر دیدگاهی با روح‌شکیبایی به پایان می‌رسد. (۱۱۹)

این شیوه فکری از اولین روزهای ورود بودیسم به ژاپن، آفتابی شد. بنا به گفته شاهزاده «شوکتو»، سوترای لوتوس که شامل گوهر نهایی بودیسم است به تبلیغ «چرخ بزرگ» پرداخته و از این نظریه حمایت می‌کند که: همه اعمال خوب

به یک چیز ختم می‌شود و آن نیز نیل به بیداری یا فرزاندگی است. (۱۲۰) طبق گفته شاهزاده، بین یک قدیس و ابله‌ترین فرد هیچ تفاوت ذاتی وجود ندارد (۱۲۱)، همه فرزندان بودا هستند. این شاهزاده آموزشهای اخلاقی را دروازه ورود به دنیای بودیسم می‌دانست. او از اصطلاح «اصول الحادی» و «دین کفر» استفاده کرده اما این کلمات از اصطلاحات سنتی هندست. البته منظور شاهزاده، «لاتوتزو»، «چوانگ تزو» یا «آیین کنفوسیوس» نیست. (۱۲۲) تفسیر او از بودیسم، ماهیت فراگیری دارد. فقط با در نظر گرفتن سابقه فلسفی او می‌توان مفهوم اخلاقی او را درک نمود. او می‌گوید: باید به هماهنگی بها داد. (۱۲۳) همین روحیه بود که ژاپن را دارای وحدت فرهنگی نمود.

دیدگاه فلسفی شاهزاده شوکتو را می‌توان از اصطلاحات او: «چرخ بزرگ واحد» و «چرخ بزرگ پاک» دریافت که از سوترای هوکه گرفته است. از زمانیکه «سایچو»، فرقه «تندای» را (در سال ۸۷۲) براساس سوترای هوکه معرفی کرد، این سوترا در واقع ستون فقرات آیین بودا را تشکیل داده است. «نی چیرن» می‌گوید: در حقیقت، ژاپن کشور سوترای هوکه است و در این چهارصد سال گذشته یعنی از زمان امپراتور «کانمو» همه مردم دل بسته این سوترا بوده‌اند. (۱۲۴) ویژگی گرایش فکری سوترای هوکه که پذیرای همه سنتهای بودایی بحساب می‌آمد منجر به این موضوع شد که از ژاپنیها ملتی صبور و بردبار بوجود آورد.

در اواخر دوره «هیان» در میان مردم عادی کسانی بودند که برای تولد مجدد در سرزمین پاک نیایش می‌کردند. این انسانهای خوب که لباس صبر بر تن کرده‌اند و به زندگی دنیوی نمی‌چسبند دیری نمی‌گذرد که بر سریر عظمت و بزرگی خواهند نشست. (۱۲۵) سریر بزرگی در سوترای هوکه نیامده است بلکه منظور همان خصوصیت تلفیق دهنده ایمان مذهبی است.

1. Great vehicle

شيوه‌های تفکر در ملل شرق

«کوبن» (۱۲۳۲-۱۱۷۳) از فرقه «کِگون» ایمان و عقاید مختلف بودیسم باطنی و غیر باطنی را با هم ترکیب کرد. او همه مسالک را تجربه کرد. منظور او از این کار چه بود؟ او خود چنین تعبیر می‌کند که: هر یک از قدیسان بر اساس سنت مرسوم خود به بیداری رسیده است و از آنجاییکه بیداری کامل یا راههایی که بسوی خدا ختم می‌شود یکی نیست پس شناخت همه آنها ضروری است. (۱۲۶)

بخاطر همین روح شکیبایی، شاخه‌های مختلف بودیسم ژاپنی رشد کردند. امروزه در هندوستان، هیچ سنت بودایی وجود ندارد و سنن گذشته از بین رفته‌اند. در چین، یکپارچگی در بودیسم حاصل شد، آیین ذن با مکتب سرزمین پاک یکی شد و یکه تاز میدان گردید و سنن سایر فرقه‌ها رو به نابودی نهاد. اکنون در ژاپن فرقه‌هایی هستند که دیگر در چین و هند وجود ندارند.

فرقه‌های گوناگون مذهبی ژاپن علاوه بر تمایلی که به حفظ اختلافات سنتی دارند از تحقیر یکدیگر پرهیز می‌کنند. حتی «رِنیو» (۱۴۹۹-۱۴۱۵) از فرقه «جودو» که بر توحید در عقیده استوار است چنین هشدار می‌دهد: با زیارتگاه نباید برخورد سخیف یا کم اهمیتی داشته باشید و هرگز مباد که سایر فرقه‌ها را استهزا کنید. (۱۲۷) «شوسان- سوزوکی» که یک روحانی معتقد به ذن می‌باشد چنین حکمی داده: در این صومعه کسی حق ندارد درباره خوب و بد سایر فرقه‌ها منبری کند. (۱۲۸) «جیون» هم به پیروانش هشدار می‌دهد: درباره ضعف و قوت فرقه‌های دیگر نباید بحث کرد. (۱۲۹)

این روح صبورانه شاید میراث گذشته ژاپن باشد. این هم قابل ملاحظه است که ژاپنیها علاوه بر تمایلات فرقه‌ای و حزبی دوست نداشتند با رقبای خود منازعه براه اندازند. با توجه به این واقعیت، سازش آیین بودا و سینتو هم احتمالاً اقدامی بسیار حیاتی بوده تا از اختلاف و درگیری بین دین سنتی و بودیسم تازه وارد که بعنوان دین ملی هم شناخته شده بود جلوگیری شود. شاید هم به خاطر ملاحظات

سیاسی بوده که «هونین» و «رنیو» سفارش می‌کردند از کوبیدن و رد فرقه‌های دیگر ممانعت بعمل آید. در ژاپن، فرقه «نی‌چیرن» به بردباری فوق‌العاده شهرت دارد. این فرقه توانسته بسیاری از مفاهیم و عناصر فرقه‌های دیگر را در خود هضم نماید. فرقه «جودو» بر ایمان خالص نسبت به آمیتا‌با تاکید دارد و غیر از نیایش برای او، اعمال مذهبی را ممنوع کرده است. با این وجود، مردم را به پرستش آمیتا‌با می‌خواند و او را مظهر سنتهای دوره «فتیشیسم» و راهب بزرگ می‌داند.

حالت بردباری ژاپن‌ها موجب شد که طبیعت آشتی‌پذیر بودیسم ژاپنی را بشناسیم. جریان تحولات بودیسم در ژاپن با مسیحیت در غرب تفاوت دارد. بودیسم ژاپن بسیاری از عقاید و مسلک‌های کهن را تحمل کرد. در بودیسم و پیروان آن با مسئله کفر و الحاد برخورد نمی‌کنیم. برخورد بودیسم با خدایان کهن ژاپن به این صورت بود که همه آنها را جلوه‌های موقت حضرت بودا می‌دانست. بدینگونه خدایان شینتو در بودیسم هضم شدند. (۱۳۰) می‌گویند امپراتور «یومی» به آیین بودا معتقد بود و خدایان شینتو را هم می‌پرستید. بر اساس تفسیر آیین شینتو که در دوره «نارا» با بودیسم یکی شد، خدایان از پیدایش بودیسم شاد هستند و از آن حمایت می‌کنند اما خدایگان نیز مثل انسان دچار رنج و پریشانی می‌شوند و بدنال نجات و فلاح هستند. در دوره «نارا» معابد فراوانی برای آیین شینتو ساخته شد.

بعدها، در طول دوره «هیان»، فقط تعداد کمی زیارتگاه وجود داشت که معبد نداشتند. بوداییان هر صبح و شام به عبادت و قرائت سوترا پرداخته و با برادران شینتو به خدایان و الهه‌های معبد خدمت می‌کردند. معابد نیز همچون زیارتگاه‌های بوداییان درست می‌شد و عبادت آنان نیز مثل بوداییان شده بود. این دو آیین همکاری خوبی داشتند و از نظر شکل تشریفات و مراسم مذهبی بسیار نزدیک به هم بودند. بعدها، «گی اون»، «کیتانو» و «کومانو» بر طریق گذشتگان راه می‌بیمودند.

شیره‌های تفکر در ملل شرق

به هر حال، عقیده عموم بوداییان به خدایان و الهه‌ها ریشه دار بود و همین موجب شد که آنان به وحدت عقیده برسند. ارزش و مقام خدایان آنقدر زیاد شد که آنان را بودیساتوا نامیدند. آنان دعا‌های سوتراها را در برابر شبستانها می‌خواندند. در قرن نهم، روحانیونی مثل «سایجو» و «کوکای» به سوی معابد شتافتند و آنها را مورد تقدیس و احترام قرار دادند و سعی کردند از نفوذ معابد در احیای فرقه‌های خود استفاده کنند. در سال ۸۲۷، «سایجو» به صومعه‌ای در کوه «هی‌ای» رفت که به فرقه «تندای» مربوط بود. روح «میکوتو» سالها بود که در این صومعه به ابدیت پیوسته بود. افراد معروف دیگری نیز به زیارت اماکن مقدسه در نقاط دور دست رفتند یا معابد مهمی را در اینجا و آنجا بوجود آوردند. این حکایات همه بیانگر آنند که نقاط و اماکن دینی قدیم چگونه به شکل جدیدی درآمده و قداست پیدا کردند.

این عقیده که خدایان بومی ژاپن همان جلوه‌های بودا هستند اولین بار در نوشته‌های کلاسیک اواسط دوران «هیان» پیدا شده است. پس از دوره حکومت امپراتور «سانجو» (۱۰۶۸-۱۰۷۲) پرسشی درباره مبناي مهم جلوه‌های خدایان مطرح شد. در طول دوره جنگهای داخلی بین قبایل «گنجی» و «هیکه» هر یک از خدایان به مقام بودایی رسیدند. سپس در دوره «شوکیو» (۱۲۲۲-۱۲۱۹) این عقیده شکل گرفت که خدایان و بوداها از نظر جسمانی یکی هستند.

بوداییهای دوره سده‌های میانه، متون مقدس آیین شینتو را خالصانه مورد احترام قرار می‌دادند. آنان این نوشته‌ها را با ارادت و خلوص تلاوت می‌کردند، نوشته‌های مزبور امروزه بطور کامل باقی مانده‌اند.

چه چیزی موجب این یگانگی بودیسم و آیین شینتو گشت؟ سوترای هوکه و مفاهیم پرارزش آن در این زمینه نقش مهمی داشته است. «نی چیرن» هم با اینکه نسبت به سوترای هوکه اظهار وفاداری کرده اما به خدایان هم عشق می‌ورزد. حتی پیروان فرقه «جودو» نیز در مخالفت نشان دادن با خدایان به اعتدال رسیدند.

مبنای نظری این تمایل به دوستی را سوترهای سه گانه و آیین «تندای» بوجود آوردند.

خدایان بومی ژاپن همچنان سالم و پرشکوه باقی مانده بودند. اینها با خدایان غربی در آلمان قدیم که امروزه به شکل درخت، بابانوئل و... نمود یافته‌اند تفاوت دارند. ژاپنیها هرگز لازم نمی‌دیدند برای اثبات ایمان خود نسبت به آیین بودا از خدایان دست بردارند. بهمین خاطر، فرضیه «خدا-بوداها» را پیش کشیدند. بر این اساس امروز هم می‌بینید یک بودایی پرشور به پرستش خدایان آیین شینتو هم عشق می‌ورزد. بیشتر ژاپنیها در برابر زیارتگاه عبادت می‌کنند و در عین حال با معبد هم میثاق می‌بندند. با این وجود، به هیچوجه احساس تناقض نمی‌کنند.

همین رابطه‌ای که بین آیین بودا و شینتو وجود دارد بین بودیسم و آیین کنفوسیوس نیز بر قرار است. بودیسم و آیین مزبور همزمان وارد ژاپن شد بی‌آنکه بتواند مشکل و درگیری همراه داشته باشد. «اکورا-یامانو» شاعر معروف ژاپنی بین این دو آیین به دیدگاه آستی پذیرانه‌ای رسیده و معتقدست این دو مکتب هر چند اندکی اختلاف هم دارند اما در نهایت دارای راه مشترکی هستند و هر دو به یک نوع فرزاندگی دست می‌یابند. (۱۳۷)

پس از سپیده عصر پیشرفته حاضر، آیین کنفوسیوس با پشتوانه سیاسی رو به بالندگی نهاد و از آن به بعد مسئول تبیین وحدت سه آیین شینتو، کنفوسیوس و بودا گشت.

در طول دوره «توکوگاوا»، حکایات ساده به زبان ژاپنی، رمانهای مردمی و نوشته‌های مشابه در بین مردم شهرت زیادی پیدا کرد. بیشتر آنها بر اساس بینش بودایی و محدودی هم بر پایه بینش کنفوسیوس نگاشته می‌شد. قصه‌هایی مثل «داستان کیومیزو»، «داستان گی اون»، «داستان دای بوتسو» و امثال آنها با بینشی نوشته شده که بر پایه وحدت سه آیین قرار داشته است. این نوشته‌ها زمانی خلق

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌شد که روحانیون این مذاهب با هم اختلاف داشتند. مردم عادی به این حرفها کاری نداشتند و فقط دنبال وحدت بودند. «فوجی‌اتو» می‌نویسد: رهبران مذهبی با هم نزاع دارند ولی توده مردم با هم کنار آمده‌اند. افراد زیادی هم هستند که به وحدت مذاهب می‌اندیشند. (۱۳۸) اندیشه وحدت طلبانه در مکتب «دانش فکری» مطرح بود که بیشترین تاثیر را بر توده مردم اعمال می‌کرد. علما و سران این مکتب مانند «تجیما»، «ایشیدا»، «ناکازاوا» و «شیباتا» مردم را هدایت می‌کردند و بذر تردید نسبت به اختلافات فرقه‌ای را در دل مردم می‌افکندند.

ظاهراً این بینش آشتی پذیرانه قسمتی از میراث فرهنگی ژاپن را شکل داده است. هنگامیکه پس از اصلاحات میجی، مسیحیت به ژاپن راه یافت، کسانی که از آن استقبال کردند الزماً دنبال این نبودند که مسیحی شوند. بنظر بیشتر ژاپنیه‌ها، بین مسیحیت و دین ملی هیچ تضادی وجود نداشت. البته اقلیت محدودی هم به دین مسیح علاقه نشان داده و مسیحی شدند.

شاید جامعه شناسان و متخصصین علوم اجتماعی هم به این موضوع برسند که ملت ژاپن مردمی صبور و آرام هستند. من بر اساس مطالعات شخصی و اسناد و شواهد موجود به این نکته رسیدم.

خدا را شکر که ما مردمی آرامیم و در کشور ما هرگز کشتار کافران اتفاق نیفتاده است و این قضیه با مسئله کشورهای غربی کاملاً فرق دارد. در ژاپن بندرت کشتار پیروان ادیان دیگر رخ داده است. مثلاً در این مورد می‌توان به: شکنجه مسیحیان، شکنجه پیروان محلی «جودوشین»، «سرکوب نی چیرن» و فرقه «نه بده، نه بگیر» (۱۳۹) اشاره کرد.

البته اینها هم به معنای شکنجه‌های غربی نیست. منظور حکومت از آزار

۱- فرقه‌ای از شاخه نی‌چیرن که می‌گفت صدقه را نباید داد و نباید گرفت. فقط می‌توان به پیروان سوترای هو که بخشش کرد.

مختصر آنان، منفعل کردن آنها بوده است. در میان ژاپنیها، اختلاف مذهبی خیلی معمولی بود در حالیکه کشورهای غرب در برابر این مسئله خیلی ضعف نشان داده‌اند.

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر ادیان بصورتی موفقیت آمیز، دلیل و فلسفه خود را تبیین کنند، ضابطه تشخیص حق از باطل چه خواهد بود؟

همانطوریکه قبلا خاطر نشان کردیم، مطلق دانستن روابط محدود و خاص انسانی موجب پیدایش حالتی می‌شود که قوانین کلی مورد نیاز بشر را در نظر نگرفته و زیر پا می‌گذارد. در اینجا معیار ارزیابی خیر و شر با مراعات تناسب یا عدم تناسب رفتاری که با روابط انسانی قضاوت می‌شود یکی می‌گردد.

این متفکران شینتو بودند که ژاپن را بعنوان کشوری برتر معرفی کردند و اظهار کردند مهمترین وظیفه مذهبی همان دفاع از کشور است. آنان می‌گفتند: ژاپن، سرزمین خدایان است و هیچ کشور دیگری از نظر ارزش و فضیلت به پای آن نمی‌رسد. (۱۴۰) این شعارها هنوز هم باقی است و کم کم رنگ می‌بازد. طبق گفته «کانتومو»، آیین شینتو ریشه همه تعالیم است.

آیین شینتو نیز از این ویژگی کلی گرایانه برخوردار بوده است.

پس انگیزه ژاپنیها از قبول اصول کلی گرایانه کشورهای خارجی چه بوده است؟ نگرش پذیرنده اندیشه مذهبی بیگانه بعنوان چیزی کلی و بین‌المللی و دیدگاه مطلق دانستن ژاپن با هم سازگار نیست. وقتی ژاپن را مطلق بدانیم از پذیرفتن اولی طفره خواهیم رفت.

عدم ثبات فکری و کشمکش کلی‌گرایی و ملی‌گرایی به شکل پذیرش بودیسم بروز کرد. اولین کسیکه بودیسم را پذیرفت شاهزاده «شوکتو» و طبقه دیوان سالار او بودند. بنظر شاهزاده، قانون همان میزان همه موجودات زنده است.

قانون و بودا تجسم یکدیگرند.

مفهوم کلیت قانون حتی در بین فرقه‌های گوناگون بودیسم به قوت خود باقی ماند. «دوگن» می‌گوید بدون قانون، هیچ چیز بوجود نمی‌آید. (۱۴۵)

به هر حال، شناخت قانون کلی برای ژاپنیها بسیار اهمیت دارد. بعلاوه، آنان برای ارزیابی افکار مختلف در جستجوی معیار بودند، البته این کار مستلزم اهمیت دادن به خصوصیات تاریخی و جغرافیایی بوده است.

در ژاپن، مکتب «تندای» که به رشد سایر فرقه‌های بودایی کمک می‌کرد بر «اشیاء» تاکید دارد در صورتیکه در چین، همین مکتب بر «عقل» تکیه کرده است. علاقه و گرایش به مهم دانستن اشیا و اولویت دادن به آن از خصوصیات فرقه ذن ژاپن است.

بیشتر فرقه‌های بودایی ژاپن با توجه به این شیوه فکری کثرت‌گرا، این نکته را آموزش می‌دهند که عقیده باید متناسب با زمان مطرح گردد. هر یک از فرقه‌ها، برتری سوتراها و اصول خود را بیان می‌کردند. اگر مقتضیات زمان و تمایلات طبیعی انسان در نظر گرفته نشود تسلط بر هزاران نظریه و متن مقدس هم بی‌فایده خواهد بود. (۱۵۰) ارزیابی اصول فرقه‌ای «نی چیرن» را پنج معیار دینی می‌نامند. این معیارها در تمام تحقیقاتی که درباره آیین بودا می‌شود بکار می‌آید و عبارتند از: آموزش (سوترا)، تمایل طبیعی (نعمتهای معنوی یادگیرنده)، زمان (نیازهای عصر)، کشور (جاییکه مکتب در آن پیاده می‌شود) و نظم و نظام. «نی چیرن» با استفاده از این پنج اصل، سوترای هوکه را بعنوان بهترین سوترا معرفی می‌کند. (۱۵۱) «سایجو» زمان و کشور را بعنوان دو عامل مهم قلمداد کرد. اما نتوانست فراتر رود و آنها را بعنوان اصول اساسی معرفی کند. «نی چیرن» این اصول را بصورتی روشن و متمایز از هم بیان کرد و مسئله شرایط و ضرورتها در تبلیغ را نیز مورد نظر قرار داد. همچنین، تاکید بر این واقعیت را؛ که مطلوب پیروان

فرقه تندای بود؛ به اوج خود رساند و البته این حالت در چین یا هند بندرت وجود داشته است. اکنون روشن می‌شود که چرا در گذشته بین «نی‌چیرن» گرایی و ملی‌گرایی چنان ارتباط نزدیکی وجود داشته است.

بنظر می‌رسد شیوه تفکری که به جزئیات متکی است در سده‌های میانه تبدیل به یک جریان کلی شده بود. «گوکانشو» غالباً از کلمه «عقل» استفاده می‌کند که این واژه به آن عقل کلی که در هر کشور یا در جهان از آن استفاده می‌کنند نظر ندارد بلکه صرفاً به جلوه‌های تاریخی خرد ژاپن ارتباط پیدا می‌کند. جلوه‌های تاریخی که با عوامل سیاسی و مذهبی گره خورده از نظر دیدگاه تاریخی تحلیل نمی‌شوند بلکه بر اساس دوران ویژه رشد و توسعه طبقه‌بندی می‌گردند. این ویژگی که در جریان ورود بودیسم به ژاپن هم دیده می‌شود در مورد تاثیر اندیشه چینی هم صادق است.

می‌گویند «هایاشی» بود که اصول «چو-هسی» را بعنوان اصول رسمی در ژاپن معرفی کرد اما این اصول، دیگر فاقد شکل اصلی خود بود. برای مثال، مفهوم عقل از نظر معنی دچار تغییراتی شده بود که ابتدا چیز دیگری بود. طبق نظر «هایاشی» عقل همان آیین شینتوی ژاپن است. او چنین می‌اندیشید که آیین کنفوسیوس می‌تواند دنیا را نجات دهد. البته افراد دیگری هم بودند که چنین افکاری داشتند.

«ناکائه» هم با وجودیکه آیین کنفوسیوس را جهانی می‌دانست اما به ضرورت زمان و مکان پی برده بود و نقش سنتهای بومی را مهم می‌دانست. (۱۵۶) او به ملتش سفارش می‌کرد که از آیین شینتوی ژاپن پیروی کنند تا راه خدایان کهن را دریابند.

«کومازاوا» که پیرو «ناکائه» بود همان اعتقاد را داشت. او معتقد بود فقط یک راه وجود دارد و آن هم راه خدایان است که جلوه‌های آنها در هر کشوری

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

فرق می‌کند. تغییرات حکومتی ژاپن بازتاب راه خدایان نیست بلکه به شخصیت ملی ما ارتباط دارد. البته ارزشها و فضیلت‌هایی هم وجود دارد که خاص ژاپن است. (۱۵۷)

او متفکری بود که از کنفوسیوس پیروی می‌کرد و به آیین شینتو هم اهمیت زیادی می‌داد. او معتقد بود: راه خدایان ژاپن به چین و بربرها مربوط نیست بلکه این راه بر اساس وضعیت جغرافیایی ما شکل گرفته است. (۱۵۸)

شیوه‌های فکری دانشمندان پیرو کنفوسیوس در زمینه شناخت آیین شینتوی ژاپن مثل بودایی‌های ژاپنی است. تنها تفاوت آنها این است که علمای پیرو کنفوسیوس زیاد از حالت ویژه تاریخی مکتب آگاهی ندارند. نگرش «شوندای -دازای» که نسبت به آیین شینتو با تحقیر همراه بوده. در یک قالب کفرآمیزی مطرح شده که با دیدگاه مردمان نژادهای دیگر شباهت دارد. بنابر این نمی‌توان بینش او را یک دیدگاه ژاپنی دانست. اما شیوه سایر علما را می‌توان ژاپنی بحساب آورد. این تمایل بودیسم ژاپنی که همه چیز را با عقل می‌سنجد در ترکیب آیین نو کنفوسیوس گرایی ژاپن نیز مطرح شده است. «اُگیو» به واقعیتها بیش از فرضیه و نظریه بها می‌داد و به اولویت واقعیت اهمیت زیادی می‌داد. (۱۵۹)

اگر پیروان کنفوسیوس و بوداییها بر این موضوع تکیه کنند که در ژاپن باید راهی باشد که با شرایط این کشور هماهنگی کند و در صورتیکه تئوری مذکور را به نتیجه منطقی برسانند، آیا دیگر بودایی یا پیرو کنفوسیوس ماندن بی معنی نخواهد بود؟ خلاصه قضیه به این عقیده می‌رسد که برای مردم ژاپن همین کافیست که از راه و شیوه خود استفاده کنند و در برابر دستورات هر دو آیین بودا و کنفوسیوس بی تفاوت بمانند. کسیکه این طرز فکر را مطرح کرد، «ماسامیچی ایمب» بود که در واقع پیرو شینتو بحساب می‌آمد. البته او هرگز مانند «نوریناگا - موثری» یا «آت سوتان - هیراتا» به رد کردن بودیسم و آیین کنفوسیوس

نمی‌پردازد. برعکس، او به فلسفه وجودی هر دو آیین مزبور پی برده و می‌گوید: «راه و روش این دو آیین خوب است» و درباره آیین شینتو چنین اظهار عقیده می‌کند: آیین شینتو، شیوه درست این کشور است و باید بر آن تکیه کرد. متفکران ادبیات کلاسیک ژاپن در دوره «توکوگاوا» از این فراتر رفته و تمامی ارزشهای دو آیین مزبور را زیر سوال برده‌اند. «مابوچی-کامو» (۱۷۶۹-۱۶۹۷) می‌گوید: آیین کنفوسیوس اصلاً به درد ژاپن نمی‌خورد. وقتی اصول این آیین حتی در چین هم استفاده نشده و در زندگی عملی دارای نقشی نبوده، به چه کار ما می‌آید؟ (۱۶۱) متفکران ادب کلاسیک ژاپن بعدها به این طرز فکر دامن زدند.

متفکرانی که به هر سه آیین توجهی نداشتند و خود را مستقل می‌دانستند نیز از شیوه گذشتگان پیروی می‌کردند. مثلاً «تومیناگا» (۱۷۴۶-۱۷۱۵) که بازرگان و متفکر بود از «راه پاک و درست» (یا برترین شیوه) تقلید و حمایت می‌کرد که به عقیده او همه ژاپنیهای امروز باید به آن عمل کنند. (۱۶۲) او با تمام شیوه‌های دینی دیگر مخالف است. (۱۶۳)

افراد دیگری هم بوده‌اند که مثل «تومیناگا» فکر می‌کردند ولی اینطور تفکرات در چین و هند وجود نداشته است.

این طرز فکر در نهایت به روابط محدود، قوم محوری و ملی‌گرایی افراطی تکیه می‌کند و به فرصت‌طلبی رو می‌آورد که این طرز برخورد هم به محافظه‌کاری کشیده می‌شود. هر نوع طرز فکری که نسبت به کلیات بی توجه باشد قادر نخواهد بود در نظام اندیشه بشر جایگاه ثابتی پیدا کند و سایر ملتها به آن توجهی نخواهند نمود. تا وقتی به نژادپرستی و ملیت پرستی تکیه کنیم، نمی‌توانیم در بین ملل دیگر، دوستان صمیمی پیدا کنیم. بهمین خاطر، غیر از آیین ذن ژاپنی، مکتب یا افراد دیگری نمی‌توان در ژاپن پیدا کرد که دارای تفکرات مهم فلسفی بوده باشند و بدین لحاظ سهم ژاپنیها در پیشبرد تفکرات فلسفی جهان بسیار ناچیز است. ژاپن

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

در زمینه هنر و بخصوص هنرهای زیبا، کمک موثری به دنیا نموده است. مثلاً به تأثیرات هنری ژاپن بر کشورهای غربی توجه کنید که چقدر زیاد است.

اکنون ممکن است اعتراض بشود مبنی بر اینکه چون کارهای هنری ریشه در شناخته‌های قلبی دارند پس سایر ملتها نیز می‌توانند به این شایستگی‌ها دست یابند اما چون زبان واسطه ملتهاست، بی‌بردن به پایه‌های تفکر فلسفی سایر ملل کاری ساده نیست.

چنین اعتراضی وارد نیست چون منابع مهم اندیشه ژاپن‌ها و فلسفه معاصر آنان نیز کم و بیش به زبانهای دیگر ترجمه شده است. حتی دولت ژاپن نیز در این زمینه‌های فرهنگی کمک کرده است.

اما مجموعه این افکار و آثار، تأثیرات اندکی بجا نهاده است. در مورد تفکرات فلسفی چین و هند تلاش مهمی نشده یعنی حرکت خوبی در ترجمه و انتشار آثار فکری آنان به زبانهای دیگر صورت نگرفته اما آنان توانسته‌اند بر افکار جهانی تأثیرگذار باشند. قدرتهای سیاسی و نظامی، گسترش بودیسم در کشورهای شرقی را تایید نمی‌کنند. همین مسئله درباره پیشرفت ادیان هندی در کشورهای دریای جنوب هم صدق می‌کند. بودیسم از طرف چین به کشور ما تحمیل نشده بلکه مردم با اختیار خود آنرا پذیرفته‌اند. تأثیر اندیشه چینی بر جریانهای فکری بیداری غرب و سهم تفکرات هندی در فلسفه رومانتیک و ادبیات غرب، عمیقتر از آنست که بتوان آنرا به آسانی زدود. اما ژاپن چه کرده است؟

ژاپن حتی پیش از جنگ پاسیفیک در تلاش خود برای ترویج آیین شینتو شکست خورد. علت این شکست هم کاملاً روشن است. از آنجاییکه آیین شینتو، دین قبیله‌ای مردم ژاپن است از ابتدا کار غیر ممکن بوده که این آیین را جانشین ادیان ملتهای دیگر بکنند. فرقه‌های گوناگون بودیسم ژاپنی که به کشورهای دیگر نیروی بیشتری می‌فرستادند همگی شکست می‌خورند. چرا؟ برای اینکه دیتی را

که تبلیغ می‌کردند همان بودیسم جهانی نبود بلکه بودیسم ژاپنی بود. به این خاطر ملت‌های آسیا از پذیرفتن آن سر باز میزدند.

تمایل ژاپنیها در زمینه تاکید بر واقعیت‌های جزئی یا موارد خاص به دیدگاه ضد روشنفکری هیچ نظریه یا ضد نظریه‌ای نمی‌انجامد بلکه با تحقیر تفکر عقلی و پرستش شهودگرایی و عمل‌گرایی غیر قابل‌کنترلی پایان می‌یابد. دلیل عقلانی شکست ژاپن در گذشته همین قضیه است و این خطر هنوز هم به همان صورت ژاپن را تهدید می‌کند. برای جلوگیری از شکست خوردن دوباره، باید در پی آن باشیم که در میان واقعیت‌های خاص بدن‌بال خود کلی تفحص نماییم.

تعدد فرهنگی (شامل چند طبقه اجتماعی که تا بحال حفظ شده‌اند) و ضعف روحیه نقادی

ژاپنیها بخاطر طبیعت صبورانه‌ای که دارند توانستند فرهنگ‌های متجانس سایر کشورها را بدون واکنش منفی در خود جذب نمایند. آنان کوشش می‌کنند ارزش هر یک از عناصر فرهنگی مختلف را شناسایی کرده و ارزشهای گذشته خود را نیز حفظ نمایند. آنان در جستجوی وحدت ملی هستند در حالیکه از عناصر متجانس نیز استفاده می‌کنند. این حالت ژاپن مدرن احتمالاً در زمینه‌های گوناگون فرهنگی یافت می‌شود.

ابتدا زبان را در نظر بگیریم که در هر ملیتی عامل تعیین هویت است. در زبان ژاپنی، کلمات زیادی یافت می‌شوند که از زبانهای بیگانه وارد ژاپنی شده‌اند. تمام فرضیه‌ها و مفاهیم مهم را با علائم زبان چینی نشان می‌دهند. تعداد قابل ملاحظه‌ای از واژه‌های کشورهای غربی در سالهای اخیر به زبان ژاپنی نفوذ کرده است. حتی اعداد هم که براحتی تغییر نمی‌کنند از زبان چینی وام‌گیری شده است.

کلماتی که از زبانهای بیگانه گرفته شده‌اند گاهی برای بیان معانی مختلفی بکار می‌روند اما رویهمرفته، معانی اصلی حفظ شده‌اند. غالباً مواردی وجود دارد که کلمات بسیار کهن ژاپنی در زبان گفتاری حفظ شده‌اند اما در نوشتن، آنها را با علائم چینی نشان می‌دهند. عاریه گرفتن این همه واژه‌های خارجی در زبان سایر کشورهاى پیشرفته بندرت اتفاق افتاده است.

کلماتی که از زبانهای غربی یا زبان چینی وارد ژاپنی شده‌اند بطور کلی اسم هستند. با اضافه کردن بخشهای الحاقی به این اسمها، چیزی شبیه صرف حالت نحوی بدست می‌آید و اسمها نیز به قید یا صفت تبدیل می‌شوند. با اضافه کردن su (۱۶۵) به اسم، فعل بدست می‌آید. ویژگیهای اصلی زبان ژاپنی هیچ تغییر قابل ملاحظه‌ای نکرده و شکل قدیمی با همان دستگاه نحوی سابق حفظ شده است.

بینش مردم ژاپن در قبول فرهنگ بیگانگان نیز بهمان صورت است آنان در این زمینه بسیار حساسیت نشان می‌دهند. هنگامیکه چیزی از فرهنگ خارجی را اقتباس می‌کنند آنرا بصورت فرهنگ خودی در می‌آورند و زمانی هم به پذیرش عناصر فرهنگی بیگانه دست می‌زنند که آنرا در پیشرفت زندگی و تمدن خود موثر یابند. در گذشته چنین حالتی موجب پیدا شدن این مفهوم شد که: «روحیه ژاپنی و یادگیری چینی». این دیدگاه سنتی ژاپنیها برای درک کثرت فرهنگی آنان نقش کلیدی دارد.

تعدد فرهنگی دارای ابعاد گوناگون است. ژاپن در زمینه سیاست، از زمانهای قدیم فاقد هرگونه انقلاب بنیادی بوده است. طبقه حاکم یک دوره صرفاً با یک سقوط ظاهری محو نمی‌گردد بلکه تاثیرات آن تا مدت‌ها در فکر و روح مردم باقی می‌ماند. چنین وضعیتی در چین، هند و تبت اتفاق نیفتاده بلکه ظاهراً تا اندازه‌ای در میان اقوام اورال آلتایی یافت می‌شود و در میان ژاپنیها نیز نمود بارزی یافته است. (۱۰۶)

کثرت فرهنگی در شیوه زندگی، لباس پوشیدن، غذا خوردن و طرز زندگی ژاپنیها نیز دیده می‌شود. در زمینه هنری هم، وحدت را تا حدودی با کنار هم قرار دادن عناصر ناسازگار قدیم و جدید نمایش می‌دهند. در زمینه مذهبی، شیوه‌های مختلف اعتقادی که از نظر خصوصیات متمایز در تضادند، نه تنها در جامعه همزیستی دارند بلکه در زندگی افراد هم تاثیر دارند.

شایستگی دیگر ژاپنیها این است که در برابر عناصر متضاد فرهنگی شکیبنا هستند و در پی رسیدن به وحدت عملی هستند. مبنای این وحدت را نوع دوستی تشکیل داده است. آنان بخاطر اینکه به روابط محدود اجتماعی خیلی اهمیت می‌دهند و طرز فکر غیر منطقی را نیز مهم می‌دانند و همین امر موجب رکود آنها شده از نظر روحیه نقادی فوق‌العاده ضعیفند.

این ضعف در رفتارهای اجتماعی آنان مشخص می‌گردد اما در زمینه فکری که با استدلال سر و کار دارد بیشتر نمایان است. زندگی و شرایط امروز روحانیون و معتقدین به آیین بودا با آنچه پیش از اصلاحات میجی بوده فرق کرده است. در نتیجه، بین عقیده قدیم و واقعیت زندگی امروز، شکاف عمیقی وجود دارد ولی عده‌ای هم سعی می‌کنند این حفره را با تفکر نظری پر کنند. در این میان، یک نوع آشوب و بی‌نظمی مذهبی بوجود آمده است. مثلاً برای یک بودایی اعم از اینکه روحانی یا یک فرد عادی باشد، میگساری کردن حرام است. اما در ژاپن، شکستن این قانون یک امر عادی شده است. (۱۶۷) غیر از روحانیون فرقه جودو، ازدواج سایر روحانیون مجاز نبود. رهبران روحانی باید یا مثل مؤسسين مکتب از اصول قدیم پیروی کنند یا اینکه نقض عهد کرده و یا تحت شرایط عادی فقط یک روحانی ساده باشند، همانطور که روحانیون بودیسم ماهایانا رفتار می‌کردند. روحانیون نپال، تبت یا رهبران فرقه جودو هم همین شیوه بودیسم ماهایانا را داشتند. بوداییهای ژاپن که در مورد تفاوت اصول عقاید و طرز عمل، کمتر به تفکر

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

نظری می‌پردازند به مسئله فوق که مبنایی منطقی دارد توجه نمی‌کنند. (این پدیده فکری پس از آنکه عقاید فلسفی غرب به ژاپن راه یافت و بعد از اینکه اصلاحات میجی بسرعت پذیرفته شد به موازات مسئله تاریخی- فکری فقدان مطالعات و بررسیهای انتقادی حرکت کرده است.)

فقدان روحیه نقادی در زمینه نظری با نبود اشتیاقی ادبی که بتواند مفهوم یا عقیده‌ای را هر چقدر هم انتزاعی؛ در ذهن خواننده تثبیت کند شباهت یافته است. «هاگا» نویسنده ژاپنی می‌نویسد: فرد ژاپنی در عصبانی شدن نسبت به دنیا کمتر دچار احساسات افراطی می‌شود و این موضوع در حالت‌های دیگر او مثل دلسوزی کردن، بدبین بودن یا بر افاده بودن نیز صدق می‌کند. علت ساده بودن ادبیات ما همین است. (۱۶۸) حتی آثار ادبی بودایی ما که مورد علاقه مردم است اکثراً از دقت تمام و کمال دور مانده‌اند.

حتی در دوره سده‌های میانه یعنی هنگامیکه اندیشه بودایی عمیقاً به ذهن مردم نفوذ کرده بود، ژاپنیها از نظر آگاهی مذهبی خیلی جدی هم نبودند. در کتاب ترانه‌های بودایی (ای یوجین- هیشو)، آوازهایی که درباره گناه، خیرهای دردناکی می‌دهند بسیار کم هستند. در عوض، بیشتر این ترانه‌ها بیانگر خوش‌بینی و طنز هستند.

مقاله «کامو-نو-چومی» (قرن ۱۲ تا ۱۳) که اثر برجسته ادبی بوداییهاست نیز از نظر معنایی عمق است. اکنون برای نمونه قسمتی از آنرا بازگو می‌کنیم:

در بهاران، باقلاهای سبز و خوش‌عطر مثل اسطوخودوس که تا سرزمین پاک دامن گسترده، شکوفه‌هایش را به هر سو می‌پراکند. در تابستان، آواز فاخته مرا به یاد مرگ و سرای ابدی می‌اندازد. زنجره‌ها و جیرجیرکهای دشتی آواز حزن‌انگیزی می‌خوانند و گویی بر زندگی سریع زودگذر خود سوگواری می‌کنند. در زمستان با حالت فکرآلود به برفها می‌نگرم و هنگامیکه برف فرو می‌ریزد و

هنگامیکه آب می‌شود به یاد گناهان و تطهیر از گناه می‌افتم. وقتی احساس رخوت می‌کنم و نمی‌توانم به نیایش پرداخته و دعاهای سوترها (۱۷۰) را بخوانم به استراحت می‌پردازم.

در اینجا، نویسنده با تغییر فصلها به لذت دست می‌یابد در صورتیکه نه گناهی وجود دارد و نه اعتراف به گناهی. همچنین صحبت از ایثار کامل نسبت به بودا هم نیست. هندیها برای انجام ریاضت دست به اعمال گوناگونی می‌زدند تا جسم خود را دچار شکنجه و ناراحتی کنند. مثلا وسط آتش می‌رفتند یا اینکه در زیر آفتاب سوزان می‌نشستند یا اینکه ساعتها روی چوبهای تیز و باریک می‌لمیدند. ژاپنیها هرگز به این کارهای خطرناک دست نمی‌زدند. چینی‌ها و هندیها نمی‌توانند تصور این را بکنند که مثل ژاپنیها از عبادت و دعا خسته شوند. «یامادا»ی دانشمند (۱۹۵۸-۱۲۷۳) در این زمینه می‌گوید: مولف گرچه تحت تاثیر فلسفه بودایی، ناپایداری دنیای مادی را دریافته و از جلوه‌های دنیوی اجتناب کرده اما دنیا را مذمت و نکوهش نکرده و نسبت به بهشت نیز اظهار بیزارى ننموده بلکه صرفا در گوشه‌ای اعتکاف کرده و زاویه‌گزين شده است. بنابر این، نظر او در مورد جهان ناپایدار و بدبینی او نسبت به دنیا با تردید و دو دلی همراه است. آیا علت این قضیه، خوش بین بودن ذاتی ژاپنیها نیست؟ (۱۷۱)

«کینکو» (۱۳۵۰-۱۲۸۳) که مقاله‌های نغز می‌نویسد و کتاب «گلچین اوقات فراغت» را نوشته به تحسین ریاضت بودایی می‌پردازد اما در عین حال بی‌پرده از لذتهای دنیوی هم سخن می‌گوید: «گرچه می‌دانم که جایگاهی موقت و ناپایدار است اما یک خانه خوب و زیبا مرا خشنود می‌سازد». «کسیکه در سر هوای عشق و مباشرت ندازد گرچه در صدد منزل دیگر رحل استادی بیفکند باز هم نامتعادل است. چنین شخصی مانند جام صهبایی است که از سنگ قیمتی درست شده اما ته ندارد. (۱۷۲) ظاهرا ادبای ژاپنی علیه زاهدانی که تمایلات طبیعی خود را سرکوب

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌کنند خصمناک هستند. آنان از این نظر با بوداییهای هند، اختلاف زیادی دارند. فقدان تفکر نظری کامل با نگرش طنزآلود و خنده‌دار ژاپنیها همگام شده است. در اینجا نیازی به این نیست که وارد جزئیات شویم زیرا در جاهای دیگر آنرا مطرح کرده‌اند. (۱۷۳) فقط باید گفت که این مردم از آیین مهم بودا چیزی درست کرده‌اند که شکل مسخره‌ای پیدا کرده است.

بخصوص در دوران معاصر بود که ژاپنیها با دین بودا چنین برخوردهای مسخره‌ای داشته‌اند. بدنبال این قضیه، روحانیون ذن بعنوان قهرمان داستانهای خنده‌دار توصیف گشته‌اند و آنها را بعنوان افرادی معرفی کرده‌اند که از چپ و راست به نوشتن اشعار خنده‌دار مشغولند. شاید این مسئله را شکل متغیر پرسشهای مذهبی ذن بدانند اما بهر حال مورد استقبال ژاپنیهایی که به ساختن جناس ضعیف علاقه دارند قرار گرفت. «ایکیو» اولین نمونه چنین فرد روحانی است و او را قهرمان مجموعه‌ای از داستانهای خنده‌دار کرده‌اند. (۱۷۵)

«سویسکی» راهب ذن که بعنوان معلم ملی شناخته شده (۱۳۵۱-۱۲۷۵) نیز بصورت یک قهرمان خنده‌دار تبدیل شد. این رسم معمول کاریکاتوری به روحانیون ذن هم محدود نمیشد بلکه حتی قدیس «گینسی» که زاهد و پرهیزکار بود و از فرقه نی‌چیرن بحساب می‌آمد نیز بعنوان نویسنده یک قطعه ادبی طنزآلود بنام «نقاشی آبرنگ قدیس گینسی» معرفی شد که واقعا در حق او رسوایی بی‌ار آورده‌اند. البته نویسنده قصد توهین نداشته و در پی آن نبوده که به شهرت و اعتبار او صدمه بزند بلکه فقط می‌خواست به‌ذله‌گویی خود را در دل خواننده بنشانند. (۱۷۶)

بهمین صورت، حتی یک بحث جدی را به شکل فکاهی نقل کرده‌اند. در این گزارش، یکی از اساتید ذن بنام «هاکوبین» (۱۷۶۸-۱۶۸۵) که آیین ذن را گسترش داده و به آن رنگ محلی داده است بصورت عامیانه‌ای موعظه می‌کند که واقعا

خنده دار است. اکنون به قسمتی از این گزارش توجه کنید:

اسم من «یوسوک-آداوارا» است و پیش از آنکه متولد شوم دارو فروش بودم و این قضیه به زمان پدرم برمی گردد. حالا می خواهم از اثر داروهایم بگویم. دارویی که من تبلیغ می کنم «قرص بودا شدن از طریق درک طبیعت نفس» نام دارد و دوی جان آدمی است. اگر از این دارو مصرف کنی از بیماری رنجنا نجات می یابی و اندوه فراز و نشیب سه جهان و غم تناسخ روح تسکین می یابد. البته کسانی انواع قرصها و داروهای دیگر را می سازند ولی آنها هرگز اندوه مرگ را آرام نمی کنند. قرص من در لحظه مرگ بکار می آید. من هر یک از این قرصها را سه قران می فروشم اما قرصهای من مجانی است. خوب باید گزافه گویی را رها کنم. چرا همین حالا اینکار را نکنم؟ (۱۷۷)

اما روحانیون چین یا هند به این شیوه تبلیغ نمی کردند. در اوایل دوره «ادو» شخصی بنام «نیورایشی» کتاب «توضیح و تفسیر صدوهشت «جو» (۱۷۸) را نوشت. در این کتاب آمده که هر سه آیین کنفوسیوس، تائو و بودا، "ri" دارند. "ri" در زبان ژاپنی بجای «خرد» و مقیاس مسافت بکار می رود. در صورتیکه هر یک از سه آیین مزبور یک "ri" داشته باشد و هر "ri" نیز دارای سی و شش «جو» باشد بدین ترتیب، این سه آیین با هم صدوهشت «جو» خواهند داشت. مردم بر اساس این استدلال مسخره، وحدت هر سه مکتب را پذیرفته و تبلیغ می کردند. این قضیه ها بنظر نمی رسد بین ملتهای دیگر رخ داده باشد اما واقعیت این است که در ژاپن خیلی ریشه دار شده است. قابل توجه است که ژاپنیا بوداها، هفت خدای خوشبختی و هر چیز دیگری را که از خارج این کشور وارد شده مورد مسخره و شوخی قرار داده اند. اما هرگز خدایان اجدادی خود را به شوخی و مسخره نمی گیرند. (۱۸۰) این وضع تیره و مبهم نتیجه نداشتن آگاهی مذهبی و درهم برهمی روابط محدود اجتماعی و سلسله اجدادی است. ژاپنیا با این طرز رفتار به

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

غربیها فهمانده‌اند که نسبت به چینها خیلی سطحی‌تر هستند. (۱۸۱) مردم ژاپن ممکن است بر این ادعا باشند که فرهنگهای مختلف دنیا را با هم ترکیب کرده‌اند اما خود به نگرش و دیدگاه غیر نقادانه‌ای رسیده و عناصر فرهنگ غیر خودی را بصورت بی‌قواره‌ای در آورده‌اند.

گرایش به مهم شمردن رابطه محدود اجتماعی

تاکید بیش از اندازه به رابطه اجتماعی

در ژاپن به قواعد رفتاری اهمیت زیادی می‌دهند. این گرایش فکری را می‌توان از شکل‌های زبان‌شناختی آنها دریافت. امروزه در زبان ژاپنی به تقلید از زبان‌های غربی، استفاده از شکل مجهول و نهاد بدون فاعل شخصی مرسوم شده است. به‌رحال، ژاپنی‌ها در گذشته تقریباً در اکثر موارد از نهادهایی استفاده می‌کردند که فاعل شخصی در آن ذکر می‌شد و حتی برای حیوانات باهوش نیز چنین می‌کردند. (۱) گاهی هم برای بیان بعضی رفتارها از یک فعل خارجی همراه فعل ژاپنی "su" استفاده می‌کردند. در چنین حالتی، فعل حاصله را برای نشان دادن فعالیت یک موجود زنده بکار می‌بردند نه اینکه برای موجودات غیر زنده هم بکار برند.

در ژاپنی، پاسخ یک سوال بیشتر اوقات با پاسخ یک نفر غربی به همان سوال فرق دارد. «مگر نمی‌روی؟» ژاپنی‌ها به این پرسش اینطور جواب می‌دهند: بله، نمی‌روم. این پاسخ مثل پاسخ زبان سانسکریت است. در انگلیسی اینطور جواب می‌دهند: نه، نمی‌روم. در زبان ژاپنی، پاسخ به نیت پرسش کننده برمی‌گردد در حالیکه در زبان غربی، پاسخ به واقعیت عینی پرسش باز می‌گردد. کوتاه اینکه، ژاپنی به سوال کننده جواب می‌دهد نه به واقعیت نهفته در جمله.

این عادت ژاپنی‌ها که به روابط انسانی اهمیت می‌دهند در اجرای قواعد

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

رفتاری آنان مشخص شده است. بطور کلی، احوالپرسی در غرب تقریباً ساده است. اما در ژاپن، احوالپرسی به این سادگی نیست و شکل پیچیده‌ای دارد. رعایت ادب به صورتهای مختلف نه تنها بین غریبه‌ها بلکه در میان طبقات بالای جامعه، بین اعضای خانواده هم وجود دارد. هر چند این حالتها بسرعت رو به نابودی است. همین عادتها و حالتها بوده که کلمات و عبارات افتخارآمیزی را در زبان بوجود آورده است. می‌گویند اگر این تعارفات و کلمات مؤدبانه را از کتاب «داستان گنجی» نوشته بانو موراساکا حذف کنیم نیمی از کتاب کم خواهد شد.

عادت ژاپنیها به مهم دانستن اصول رفتاری از نظر تاریخی با پذیرش اندیشه چینی آنان ارتباط دارد. آیین کنفوسیوس که با شور و شعف خاصی پذیرفته شد درباره مفاهیم قواعد رفتاری در سطح وسیعی به بحث می‌پردازد. در منابعی مثل «کتاب آداب و سنن»، اصول و قواعد رفتاری با توجه به موقعیت اجتماعی به شکل مشروحی مورد بحث قرار گرفته است.

این مفاهیم کنفوسیوسی در زمینه اصول رفتاری هنگامیکه همراه تمدن چینی وارد شد بخوبی شناخته و درک گردید. بند چهارم از کتاب «منهیات» شاهزاده «شوتوکو» چنین آورده: اگر وظیفه پایین دست، اطاعت است وظیفه بالا دست هم رفتار درست است. البته این بدان معنی نیست که مفاهیم آداب نزاکت در ژاپن فقط بعلت آنکه در چین اعلام شده بود اجرا می‌شود. دستورات عملی در ژاپن و چین متفاوت بودند اما از نظر قواعد رفتاری، شباهت فراوانی داشتند. بخاطر همین شباهتها بود که ژاپنیها موفق شدند آداب نزاکت و رفتار را بدون هیچ مقاومتی به جامعه خود القا نمایند. اگر دستورات اخلاقی کنفوسیوس صرفاً برای امور دولتی بکار گرفته می‌شد تا این اندازه بین مردم اعتبار و شهرت پیدا نمی‌کرد. تاکید بر آداب رفتاری بر جریان جذب آیین بودا نیز تاثیر گذاشت. این گرایش را می‌توان بروشنی در اندیشه «دوگن» موسس فرقه «سوتو-ذن» که

شاخصترین چهره همه فرقه‌های آیین ذن می‌باشد دید. او حتی درباره جزئیات زندگی (مثل تطهیر جسم، خوردن، تخلیه) نیز، دستورات اکیدی صادر کرده است. بسیاری از این دستورات زاینده خلاقیت فکری اوست. در زندگی خصوصی او چیزی غیر عادی یافت نمی‌شود. رفتار او مطابق با شیوه‌های درست مکتب ذن بوده است. غیر از دوگن، افراد زیادی بودند که مسئول وارد شدن ذن بودیسم چینی به ژاپن بودند اما بی‌قاعده بودن رفتارهای فرقه چینی ذن در محافل مذهبی ژاپن مرسوم نگردید.

روابط اجتماعی بر فرد تقدم دارد

در ژاپن بنا به اهمیتی که به آداب نزاکت اجتماعی می‌دهند، ویژگی فرهنگی دیگری نیز آشکار می‌گردد که همان اولویت یافتن یا جاننشین شدن روابط اجتماعی بجای افراد است. تاکید بر روابط انسانی به معنای مهم شمردن روابط افراد زیاد بجای اهمیت دادن به تک تک افراد بعنوان وجود مطلق است.

توضیح دقیق اسامی افتخارآمیز در زبان ژاپنی همیشه بعنوان یکی از پدیده‌هایی ذکر شده که قابل نسبت دادن به این خصوصیت بارز باشد. اسامی افتخار آمیز در زبان کره‌ای یافت می‌شوند اما در ژاپنی خیلی بیشتر است و در سایر زبانهای آسیایی و زبانهای غربی بسیار کمتر بکار رفته است. هر چند، احساس احترام در زبانهای غربی احتمالاً با استفاده از کلمات ویژه مشخص و جمع سوم شخص بیان می‌گردد (۳) اما اسامی افتخارآمیز خاص زبان ژاپنی است. بعلاوه، ضمائر شخصی در زبان ژاپنی نسبت به زبانهای دیگر بسیار پیچیده‌تر است. انتخاب اسم خاص برای اینکه با موقعیت بخصوصی تناسب پیدا کند در بیان شفاهی این زبان بصورت مسئله ثابتی درآمده است. اسامی خاص برای صاحب منصب‌ها، افراد هم‌شان، دون پایه‌ها، دوستان نزدیک و غریبه‌ها مورد نیازند. (۴) اگر کسی آنها را با هم اشتباه بگیرد، مشکلات از در و دیوار خواهند بارید. پس هر فرد ژاپنی باید.

هنگام کاربرد ضمیر شخصی، این روابط اجتماعی را بعنوان رتبه و صمیمیت مردم در نظر داشته باشد. دامنه این کار به کاربرد ویژه اسم و فعل نیز می‌رسد. مثلاً بین کلماتی که برای خطاب به افراد عالیرتبه بکار می‌رود با واژه‌هایی که برای افراد پایین -رتبه استفاده می‌کنند فرق می‌گذارند.

این شیوه استفاده از واژه‌های افتخار آمیز برای نشان دادن احترام یا محبت نسبت به مخاطب یا طرز سخن گفتن مختلف بنابه مخاطبهای گوناگون را می‌توان «سنت گفتگو» نامید. البته این حالت در بقیه کشورهای آسیایی هم وجود دارد اما در ژاپن شدت بخصوصی یافته است.

هنگامیکه این نوع تفکر حاکم می‌گردد، آگاهی فردی بعنوان یک ماهیت بصورت وسیعتر در بستر آگاهی روابط اجتماعی ظهور می‌کند. در این حالت گرچه اهمیت فرد شناخته می‌شود اما شناخت ارزش ممتاز و بی نظیر افراد در یک طبقه اجتماعی تقلیل می‌یابد.

اینکه غالباً اول شخص یا دوم شخص در جمله‌های زبان ژاپنی حذف می‌شود بنظر می‌آید بیانگر همین طرز تفکر باشد. در این حالت، فاعل جمله محذوف است اما خیلی وقتها جمله فاعل ندارد یعنی فاعل با توجه به متن مشخص می‌شود. این بدان معناست که ژاپنیها دوست ندارند فاعل را ذکر کنند مگر اینکه شرایط ضروری و خاصی وجود داشته باشد. آنان شرایط اجتماعی هماهنگی را دوست دارند که موقعیت گوینده و مخاطب در آن مشخص باشد. این مسئله نشان می‌دهد که مردم ژاپن به بیان فاعل شخص تمایل نشان نداده و عمل را نیز به فرد منفرد و مستقلی نسبت نمی‌دهند.

مسئله دیگر اینکه ژاپنیها اعداد را همیشه بطور روشن در جمله نمی‌آورند. جمع و مفرد را نیز در جمله رعایت نمی‌کنند. (این مسئله در مورد زبان چینی و زبانهای جزیره نشینان دریای جنوب هم صدق می‌کند.) (۵) به دو برابر کردن عدد

هم توجهی ندارند. در زبان ژاپنی، همه اسمها نیز به شکل جمع در نمی آیند. به اسمی بیجان نمی توان پسوندهای جمع را اضافه کرد. این پسوندها برای موجودات کوچک و کم اهمیت مثل حشرات، ماهیها و پرندگان هم استفاده نمی شوند. از حیوانات اهلی گرفته تا پیشخدمتها هر چه بالاتر رویم، شکل جمع بیشتر رعایت می گردد. برای جمع بستن، پسوندهای مختلفی وجود دارد که هر کدام در یک موقعیت بکار می روند. این پسوندهای گوناگون در زبانهای دیگر معادلی ندارند. در سالها اخیر بخاطر نفوذ فرهنگ غربی، تغییرات زیادی حاصل شده است مثلاً اعداد را در جمله به شیوه غربیها بیان می کنند ولی قبلاً اینطور نبود.

بنابر این، فرد همیشه بعنوان واحد اجتماعی در نظر گرفته نمی شود. گاهی پسوند جمع که بدنبال یک اسم آمده، معنای خود را از دست می دهد. در این حالت، اسم هر دو معنای جمع و مفرد را در بر خواهد داشت.

ژاپنیها ترجیح می دهند اعداد را بصورت نحوی نشان ندهند اما وقتی دو نفر با هم گفتگو می کنند به وضوح از جمع و مفرد بودن اسمهایی که بکار می برند با خبرند. یعنی خود بخود متوجه می شوند که منظور طرف چیست. البته در کاربرد و تعیین ضمائر فاعلی حساسیت دارند.

در زبانهای جزیره نشینان دریای جنوب، عدد را از شکل اسم می فهمند. در زبانهای معاصر غربی، عدد گرچه در اسم مشخص است اما در ضمائر فاعلی شکل مشخصی ندارد. مثلاً (sie-vous-you) معلوم نیست بر چند نفر دلالت دارند. مثلاً در غرب، هنگامیکه سخنران، خود را مخاطب قرار می دهد از ضمیر «ما» استفاده می کند در صورتیکه یک نفر است و این کاربرد در ژاپن هم مرسوم شده است.

این شیوه فکری مربوط به بودیسم است. ملت ما هنگامی که بودیسم را می پذیرفت به کاربرد ضمائر شخصی توجه نداشت (۸) و فقط به حالات درونی و مذهبی فکر می کرد. این «دوگن» بود که در حمایت و دفاع از یکی شدن شخصیت

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

فرد با شخصیت دیگران سخن می‌گفت. ری یونین (۱۱۳۲-۱۰۷۲) پایه گذار فرقه «نیموتسو» در حالیکه به تفکر عمیق مشغول بود، بودا را ملاقات می‌کند و اینگونه مخاطب قرار می‌گیرد که: یک فرد به مثابه همه افراد است و برعکس. یک عمل شایسته به مثابه همه اعمال شایسته است و برعکس و این همان نجات است که به لطف بودا حاصل می‌شود.

ریشه این عقاید در فرقه «کِگون» چین و ژاپن به اصل آن یعنی به سوترای «کِگون» هندی برمی‌گردد. اندیشه ملت ژاپن تا حد بسیار زیادی تحت تاثیر این سوترا بوده است. در چین یا ژاپن به مسئله «اثبات وجود دیگران» اصلاً توجه نشده است. این موضوع در مورد علاقه «دارماکرتی» که فیلسوف و منطق‌دان هندی بوده قرار داشت.

خصوصیات شیوه فکری مردم ژاپن در پدیده‌های زبانی نژاد آنان تجلی یافته اما شواهد آنرا نمی‌توان بسادگی در جریان پذیرش بودیسم آنان پیدا کرد. شاید قضیه مربوط به این باشد که چون آیین بودا از اول، مفهوم یکی شدن با دیگران را در خود داشته نیازی به این نداشت که از اندیشه سنتی ملت ژاپن چیزی بگیرد.

فقدان تمایز بارز بین فرد و گروه اجتماعی او منجر به پیدایش مسائل جالبی گشت. مثلاً همانطوریکه در زبان چینی هم می‌بینیم، کلمه "so" هم برای یک راهب بکار می‌رود و هم برای یک نظامی که راهب وابسته به آنست. «دوگن» هم در این زمینه می‌گوید: فرد باید در یک گروه بودایی آنقدر به برادرانش نزدیک باشد که نسبت به خودش نیست. (۹) اما در بودیسم اولیه هند چنین آمده: فرزند و پدر و خویشان هیچیک بدرد ما نمی‌خورند. در هنگام مرگ هم هیچکس به کمک ما نمی‌آید. (۱۰) استاد و رهبر ما خود ما هستیم. (۱۱) بنابر این، بودیسم اولیه هندی دعوت به «خود-اتکایی» می‌کند. آیین اولیه «جاین» هم اینطور می‌گوید: دوست تو خود تو هستی. چرا بدنبال دیگر کسان می‌گردی؟ (۱۳) این اختلاف نظر

«دوگن» با هندیها انسان را شگفت زده می‌کند.

مفهوم قانون کلی در میان ژاپنیها وجود داشته و ملاحظه امور زندگی با توجه به قوانین و مفاهیم کلی تا حدی مرهون ملت ژاپن است. در حدود سال (۶۰۰) بعد از میلاد، شاهزاده «شوتوکو» به قانون کلی توجه کرده و گفته: سه گنجینه را گرامی دارید، بودا، قانون و برادری را. این سه گنجینه، آرمان همه موجودات و هدف غایی همه ملتهاست. افراد پست هم اگر تعلیم ببینند از کارهای زشت دست برمی‌دارند و متوجه این هدف می‌گردند. انسان به راه راست نمی‌رود مگر آنکه این سه گنج را بشناسد. (۱۴) در این سخنان، قانون کلی مطرح شده که ضمن آن به تکریم روابط اجتماعی هم اشاره شده است.

زندگی اجتماعی مردم ژاپن یکی از عوامل عینی است که به توضیح گرایش مزبور می‌پردازد. هند و اروپاییهای اولیه که بصورت کوچ‌نشینی زندگی می‌کردند با بیگانگان تماس دائمی داشتند و روابط انسانی آنان بر اساس رقابت خشونت‌آمیز بود. این مردم همیشه در حال مهاجرت بودند و در جنگ و ستیزه بسر می‌بردند. در چنین وضعیتی، کوشش برای زیستن بر مبنای اعتماد متقابل نبود بلکه بر پایه زیرکی و حیل‌های جنگی قرار داشت.

جامعه ژاپن با تجمع و یکی شدن جوامع کوچک و بسته کشاورزی توسعه یافته است. مردم ژاپن وقتی زندگی کوچ‌نشینی را ترک کردند به کشت برنج پرداختند و همین امر موجب شد که جای ثابتی را برای زندگی انتخاب کنند. سپس، نسلهای مختلفی بوجود آمد و جمعیت رو به ازیاد رفت و جامعه بزرگ انسانی به شکل یک خانواده درآمد. واژه‌ها و اصطلاحات ژاپنی به شکلی پیشرفت نمود که برای استفاده یک خانواده بزرگ مناسب باشد. دیری نپایید که ژاپنیها به پرستش خدایان حامی و خدایان محلی رو آوردند. این پرستش ریشه دار شد و به مهم شمردن روابط انسانی منجر شد. همبستگی اجتماعی نیز در جامعه ژاپنی،

اهمیت برجسته‌ای پیدا کرد. در فصل بعدی به بیان این اهمیت خواهیم پرداخت.

ایمان بی‌قید و شرط به رابطه محدود انسانی

رویهمرفته، هندیها انسان را اهل امور ذهنی می‌دانند ولی ملت‌های نیمکره غربی از گذشته‌های دور اهل تجربه بوده‌اند. بیشتر ژاپنیها انسان را مستقل ندانسته و او را تابع رابطه‌های محدود انسانی می‌دانند. آنها مایلند انسان را در دل یک جامعه بسته در نظر بگیرند.

با توجه به این طرز فکر ژاپنی، حوادث و مسائلی که برای هر فرد اتفاق می‌افتد، دیگران را بشدت تحت تاثیر قرار می‌دهد و بنظر می‌رسد زندگی افراد دارای ارتباطی زنجیره‌ای با دیگران است. این شیوه فکری مردم ژاپن در استفاده آنان از فعل لازم به شکل مجهول نیز نمود یافته است. مثلاً بجای اینکه بگویند «همسرش فوت کرده است»، یا «فرزندش گریست»، می‌گویند: «برایش چنین پیشامد کرد که همسرش فوت کند»، «برایش چنین اتفاق افتاد که فرزندش گریست». این طرز بیان، ارتباط نزدیک عاطفی افراد را می‌رساند.

فرد ژاپنی نسبت به رابطه‌های مخصوص اجتماعی، التزام و تقید اخلاقی بی‌شائبه‌ای دارد و خویش را وقف این ارتباط می‌کند. وقف کردن خود در راه این رابطه‌ها از نیرومندترین عوامل تاریخی این ملت بحساب می‌آید.

در مفهوم اخلاقی مردم اولیه ژاپن، خوب و بد در آینه جمع معنا می‌شد و به چیزی خوب می‌گفتند که به نفع گروه باشد نه اینکه به وضعیت فردی مربوط باشد. چیزی را بد می‌دانستند که برای همه ضرر داشته باشد یا آسودگی جمع را دچار دردسر نماید. گروه بود که ماهیت عمل را تعیین می‌کرد. (۱۵) بعدها بهترین فضیلت، ایثار جان برای حکومت خانواده و جامعه شد. این اخلاق فئودالی پس از اصلاحات میجی به اوج خود رسید. اینکه ژاپنیها به زادگاه یا هم محلیهای خود

دلبستگی شدید دارند بخاطر همین بینش است.

بندرت دیده می‌شود که یک فرد ژاپنی بخاطر یک انگیزه کلی ایثار کرده باشد. یعنی آنان به ایثار برای چیزی یا انگیزه‌ای که با گروه خاص رابطه نداشته باشد علاقه‌ای ندارند. اگر شکنجه‌های سرزمین پاک راستین، فرقه هوکه و مسیحیت را؛ که برای ایمان مذهبی جان خود را ارزانی می‌کردند؛ در نظر نگیریم دیگر از این داستانها خبری نیست. ایثار و جهاد اگر در جهت عکس اراده حاکم بود، گناه بحساب می‌آمد.

این گرایش فکری در جذب و پذیرش اندیشه‌های بیگانه، عامل موثری بحساب می‌آمد. ژاپنها بخش مهمی از افکار مردم چین را پذیرفتند. گرچه آیین کنفوسیوس که به نظام خاصی آداب و اصول رفتار انسانی اهمیت فراوانی می‌داد با شور و علاقه مورد پذیرش قرار گرفت اما ژاپنها، آزاد فکری برخی از متفکران مرتد چینی را نادیده گرفتند و به آن توجهی نکردند. از تائوئیسم و لائوتز و «چوانگ تزو» که به رفاه افراد بها می‌داد هرگز استقبال نشد. مسیحیت با همه ایمانی که به خداوند داشت با شکنجه و آزار روبرو شده و ریشه کن گردید. در قبیله «ساتسوما»، پیروان سرزمین پاک برای اینکه میادا در برابر ارباب بنای نافرمانی را بگذارند قتل عام شدند.

ادیان بزرگ جهان به فراتر رفتن از روابط محدود انسانی توجه دارند. این جنبه دینی در مذاهب ژاپنی کمتر دیده می‌شود. ویژگی مشترک همه مذاهب ژاپنی این است که بر اصول رفتار گروهی تاکید دارند. ژاپنها از گذشته‌های بسیار دور نسبت به اهمیت رابطه محدود انسانی که شکل ثابتی پیدا کرده باشد آگاهی داشتند. بعنوان نمونه‌ای روانشناختی می‌توان به این واقعیت اشاره نمود که بیان حکم ژاپنی شدیداً محدود به محیطی است که گوینده و شنونده را زیر پوشش خود گرفته است. ادیان جهانی که از خارج وارد این سرزمین می‌شدند باید با این شیوه

فکری هماهنگ می‌شدند.

علیرغم افکار گوناگون معاصر غرب که پس از اصلاحات میجی به ژاپن راه یافته، هنوز فرد را بعنوان یک عنصر اجتماعی نشناخته‌ایم و این عدم شناخت مربوط به عموم مردم است. ژاپنیا از موقعیت خود در گروه‌های بسته باخبرند اما مانند غربیها از فردیت خود بعنوان وجودی اجتماعی بی‌خبرند.

در سایه این شیوه فکری، درک این موضوع که چرا بوداییهای ژاپنی مایل نبودند دستورها و فرامین جهانی آیین بودا را مورد توجه قرار دهند آسان است. دستورات سنتی و محافظه‌کارانه بودیسم هینایانا که تا دوره «نارا» (۷۸۴-۷۱۰) در میان روحانیون رعایت می‌شد مورد بی‌مهری «سایچو» که فرامین بودیسم ماهایانا را برگزیده بود قرار گرفت. فرامین این مکتب بر این باور بود که هماهنگ شدن و موافقت نوآموزان بودایی با دستورات مذهبی هینایانا لازم نیست و ضرورتی ندارد. بدینگونه بود که بودیسم در ژاپن شکل عملی تری پیدا کرد. تمایل به نادیده گرفتن دستورات مذهبی در بین فرقه‌های بودایی بخصوص در میان پیروان آیین سرزمین پاک تقویت گشت. پیروان مکتب سرزمین پاک که «شین ران» پایه گذار آن بوده، معتقد بودند که رحمت بی‌پایان بودا شامل حال گناهکاران نیز خواهد شد. جامعه ژاپنی از انجام اعمال مذهبی آیین مقدس بودا طفره می‌رفت و با دل‌بستگی‌های دنیاپرستانه به روحانیون اجازه تقلید از فرایض مذهبی هندیها و چینیا را نمی‌داد.

بهمین خاطر، بودیسم ژاپنی شکلی غیر اخلاقی یا ضد اخلاقی یافته بود. دینداران با جدیت متوجه نیازهای رابطه‌های محدود انسانی در درون گروهها بودند. عمل آنها نیز اخلاقی بود. آنان نسبت به پدر و مادر و حکومت نیز وفادار بودند. آنان از هر نظر با راهبها و نوآموزان چینی و هندی فرق داشتند. بعلاوه، راهبهای ژاپنی سر به زیر و گوش به فرمان گروهی بودند که به آن تعلق داشتند.

اگر یک فرقه دچار انشعاب شود، راهبها به فرقه‌ای تمایل نشان می‌دهند که قدرت تبلیغاتی بیشتری داشته باشد و بتواند دیگران را از صحنه خارج کند. چیزی که برای آنان اهمیت دارد، رفاه گروهی است که به آن وابسته‌اند و اصول عقیدتی گروهی آنها در درجه دوم اهمیت قرار دارد. اخلاقی بودن راهبها در چهارچوب گروه آنهاست و رویهمرفته به احکام و ضابطه‌های اخلاقی توجه زیادی ندارند. منافع گروهی و قشری، تعیین کننده اعمال و زندگی آنهاست.

عتیقه‌گرایی مردم ژاپن هم احتمالاً به جنبه تاریخی و دنیوی بودن علاقه آنها نسبت به رابطه‌های محدود گروهی مربوط می‌شود. آنها برای سابقه خانوادگی و قدمت نهادهای اجتماعی، احترام زیادی قائلند. یکی از افتخارات ملی ژاپن‌ها، داشتن تاریخ طولانی است. شعر ژاپنی آکنده از عشق و علاقه به عتیقه و اصطلاحات کهنه شعری است که این اصطلاحات و طرز بیانهای قدیمی در محاورات روزمره هم بکار نمی‌روند اما ستون فقرات شعر ژاپنی را می‌سازند. امتیازات شعر «واکا» بخاطر استفاده از واژه‌های قدیمی است. (۱۶) این جریان هنوز هم ادامه دارد. در دوره «توکوگاوا» (۱۸۶۷-۱۶۰۰) نوشتن بصورت سبکهای قدیمی متداول بوده است.

فرهنگ وارداتی ژاپن‌ها چگونه تحت تاثیر علاقه به عتیقه پرستی آنان قرار گرفت؟ عتیقه‌پرستی مردم ژاپن بخاطر این شکفته شد که افکار آزادی‌خواهانه آسیایبها در کشور ژاپن ریشه دوانید. (البته مسئله اطاعت بی‌قید و شرط ژاپن‌ها نسبت به قدرت حاکم بصورت مشروح مورد بحث قراو می‌گیرد). عتیقه پرستی مردم این کشور با احساسات مردم چین و هند در این زمینه تفاوت دارد. «توری» روحانی ذن بودیسم ژاپنی در کتاب خود «چراغ جاویدان فرقه»، ژاپن قدیم را بصورت خیالی و شاعرانه در آورده و می‌گوید:

مردم ژاپن در دوران قدیم، شریف و درستکار بودند. بنابر این با توجه به

استعدادی که از خود نشان می‌دادند براحتی می‌توانستند به راه راست هدایت شوند. انسان و خدایان در عالم آلت^۱ با هم یکی بوده‌اند. چه نیازی به بودیسم داریم؟ در دوره بعد که فساد همه‌جا گیر شده بود مردم نیز حس اخلاقی خود را از دست داده بودند. آنان آنقدر به اهداف مادی فکر می‌کردند که راه درست را گم کردند. در مورد تناسخ هم گرفتار اشتباه و خطا شدند. بدون اصول متعالی بودا، چه کسی می‌توانست از گردونه تناسخ نجات یابد؟

این موضوع به ذهن می‌آید که بوداییها ملت خود را پیش از آشنا شدن با بودیسم در تاریکی جهل می‌دیدند اما بسیاری از بوداییها چنین عقیده‌ای ندارند.

رعایت اخلاق خانوادگی

می‌توان گفت وضعیت متداول زندگی اجتماعی ژاپنیها بر اساس محبت و دوستی استوار شده و این نزدیکی و دوستی در خانواده به روشنترین شکل خود رسیده است. باید دانست که خانواده در ژاپن، مظهر نزدیکترین روابط انسانی بشمار می‌آید. ژاپنیهای نخستین تحت نظام قبیله‌ای کهن به پرستش نیاکان مشغول بودند و نسبت به رعایت اعمال نیک خانوادگی که با آیین شینتو هماهنگ باشد جدیت به خرج می‌دادند. قبایل کوچک و بزرگ که با هم ارتباط خویشاوندی داشتند و دارای نیا و شغل مشترکی هم بودند دست به آفرینش معبودی زدند که همگی آنها پرستند و آنها «خدای حامی» نامیدند. (۱۷) در روزهای مشخصی، اعضای قبیله دور هم گرد آمده و رئیس قبیله برای شکرگزاری و طلب برکات روبروی خدای حامی به نیایش می‌پرداخت. این سنت مذهبی، امروزه هم در نواحی روستایی بجا مانده است. جشنهای مربوط به خدایان حامی امروز هم توسط

۱- عالم‌الست همان عالم ذر است. مراجعه کنید به فرهنگ معین.

[مترجم]

روستاییان پس از کشت محصول انجام می‌گیرد. برنامه جشنها اعلام می‌شود و هنرمندان دوره‌گرد برای اجرای نمایش وارد می‌شوند. مراسم شکرگزاری بخاطر داشتن محصولات خوب و مرغوب با شادی اجرا می‌شود. محوطه و صحن محل خدایان حامی برای مخفی کردن گنجهای قبیله در نظر گرفته می‌شد و مردان قبیله به حفاظت و نگهداری از آن مشغول می‌شدند. بدین ترتیب، رئیس قبیله که مسئول امور مذهبی بود مالک قدرت مطلقه بحساب می‌آمد. (۱۸)

طبق عقاید ژاپنیهای نخستین، خدایان با هم خویشاوندند و با اجداد و نیاکان امپراتوری هم رابطه دارند. بنظر آنان، رابطه خویشاوندی بهترین وسیله وحدت اجتماعی بشمار می‌آید. به این نکته هم باید توجه کرد که نیاکان دارای مقام خدایی نبودند و پرستش نمی‌شدند بلکه در واقع، خدایانی که پرستیده می‌شدند همان نیاکان مشترک بحساب می‌آمدند. (۱۹)

حتی پس از سقوط نظام قبیله‌ای، حفظ احترام خانواده (گرچه مفهوم خانواده دگرگون شده بود) همچنان در فهم اجتماعی ژاپنها باقی ماند. البته در این برداشت جدید، خانواده یک واحد بسیار مهم یا به تعبیر درستتر، مهمترین واحد سازمان اجتماعی بحساب می‌آید. در زندگی گذشته مردم ژاپن، عامل تعیین کننده فرد نبود بلکه خانواده بوده است. «هاگا» (۱۸۶۷-۱۹۲۷) که استاد پژوهشهای مربوط به ژاپن است می‌گوید: در جوامع غربی، فرد است که واحد پایه جامعه می‌باشد و گروههایی که از افراد بوجود آمده، بیکره دولت را می‌سازند اما در ژاپن، دولت حاصل تجمع خانواده‌هاست. اختلاف اصلی همین نکته است. «هاگا» اضافه می‌کند که نیاکان پرستی مردم ژاپن و حفظ احترام نام خانوادگی بر پایه این واقعیتها شکل گرفته است. (۲۰) در دوران باستان کسی که شهرت فردی را جعل می‌کرد او را در جلوی معابد خدایان به درون آب جوش می‌انداختند. یکی از آثار قدیمی که درباره نسب شناسی است و شهرت افراد زیادی را فهرست کرده با دقت تمام نشان

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

داده که هر یک از نامهای خانوادگی کتاب او دارای کدامیک از ریشه‌های امپراتوری، دینی یا خارجی هستند. افراد تازه به دوران رسیده سعی می‌کردند برای اینکه کسب وجهه‌ای کرده باشند، در باره نیاکان خود متوسل به دروغ شوند. در کتاب «فکاهیهای سده‌های میانه» با بسیاری از این منازعات مربوط به سلسله و دودمان روبرو می‌شویم. (۲۳)

بنابر این برای صاحبان ادیان و اندیشه‌های مردم چین طبیعی بود که مورد توجه ژاپنیها قرار بگیرند بطوریکه به حوزه‌های عبادی و دینی آنان نیز نفوذ کنند. هنگامیکه ژاپنیها، آیین کنفوسیوس را کم کم می‌پذیرفتند، «وظیفه فرزندی» بسیار مورد توجه قرار گرفته بود. دانشجویان پیرو کنفوسیوس، ناگزیر بودند مجموعه نوشته‌های پیامبر خود را با دقت تمام و کمال مطالعه نمایند. آنان همچنین می‌بایست «رساله وظیفه فرزندی» را هم دقیقاً می‌خواندند. فرمان امپراتوری در ماه چهارم سال (۷۵۷) پس از میلاد صادر شد و در آن آمده: در دوران قدیم، اداره مردم با مطلع کردن آنان از وظیفه فرزندی انجام می‌شد. شناخت این وظیفه زیربنای اخلاق و رفتار است و مهمترین کار بشمار می‌آید. همه مردم در این کشور باید یک نسخه از «رساله وظیفه فرزندی» را داشته باشند و آنرا با جدیت مطالعه کنند. مامورین دولتی باید با خواندن این کتاب به تهذیب نفس و پاکسازی روان مشغول شوند. این کتاب قبلاً راهنمای دهها حاکم و شه‌ریار بوده و اعتقاد عمومی بر این است که این رساله، دستور نامه اخلاقی یک شه‌ریار فیلسوف بوده است. (۲۴) هنگامیکه این رساله در سال (۸۶۰) پس از میلاد بدست امپراتوران ژاپن رسید، قسمت وظیفه فرزندی او را تحت تأثیر قرار داد و خواندن آن برای همه امپراتوران بعنوان امری لازم تلقی گردید. در دوره «توکوگاوا»، یعنی هنگامیکه آیین کنفوسیوس در ژاپن به اوج قدرت خود رسیده بود بهترین دوران را طی نمود. متفکرین مکتب «وانگ - یانگ - مینگ» (حدود سال ۱۵۲۰) به این رساله،

رنگی مذهبی بخشیدند. «توجو» (۱۶۴۸ - ۱۶۰۸) به این کتاب، حالت ملکوتی داد. بدین ترتیب، نهاد اصلی نیابرسی با گرفتن پایه نظری از آیین کنفوسیوس، بیشتر تقویت گردید.

بهرحال، ژاپن‌ها آندسته از افکار چینی را که با آداب و رسوم سنتی آنان تضاد داشت کنار نهاده و از پذیرفتن آن خودداری کردند.

باید بخاطر داشته باشیم که نیابرسی و نظام خانواده صرفاً مربوط به ژاپن نیست بلکه دو عامل بسیار نیرومندی بوده که در سازمان اجتماعی جامعه چین ریشه داشته است. اکنون باید به بررسی اختلاف نظام نیابرسی و نهاد خانواده در این دو کشور پردازیم. البته در این زمینه باید بطور جداگانه پژوهش نمود و مسایل را بصورت مشروح طرح کرد. در این زمینه به دو سه نکته اشاره می‌کنیم که مفهوم اخلاق خانوادگی چین پس از آنکه به ژاپن راه یافت چه تغییراتی پیدا کرد. دانشمندان خاطر نشان می‌کنند نظام خانواده ژاپنی همواره بصورت پدر سالاری بوده ولی در چین بر اساس مالکیت جمعی قرار داشته است. در چین، مالکیت جمعی اموال از زمان خاندان «جو» مرسوم بوده است. هر خانواده دارای سرپرستی بود و او نیز مسئول حفظ اموال خانواده بود. اموال عمومی خانواده فقط در شرایط ضروری و بخصوصی تقسیم می‌شد. وقتی اختیار خانواده بدست نیای خانواده بود، اموال به هر صورتی که او صلاح می‌دانست تقسیم می‌شد و اخلاف او اجازه نداشتند از شیوه او تخطی کرده یا ناراضی باشند. قوانین ژاپن هر چند که بر اساس قانون‌نامه «تانگ» چینی بوده اما تغییراتی پیدا کرد تا با نهادهای ملی ژاپن تناسب داشته باشد. قانون اصلی دستورنامه چین معتقد به تقسیم عادلانه اموال بین برادران بود اما دستورنامه ژاپنی، تقسیم میراث را بین تمام بازماندگان مشروع و غیر قانونی با ملاحظات خاصی در نظر دارد. نظام پدر سالاری خانواده در ژاپن آنقدر ریشه‌دار بوده که حتی قانونگذاران افراطی عصر حاضر که تمایل به پیروی از

نظام چینی داشتند نیز قادر نبودند آنرا دچار تغییر و تحول سازند. باید اضافه کرد که یکی از بندها و مواد گوناگون دستورنامه «تانگ» می‌گوید: اگر یکی از جانشینان به فروختن یا رهن دادن قسمتی از اموال خانوادگی اقدام کند بدون آنکه از مسئول خانواده اجازه داشته باشد، عمل فروش یا رهن او باطل است. در دستورنامه «یورو»ی ژاپنی نیز به این مورد مشابه برخورد می‌کنیم با این تفاوت که در متن ژاپنی بجای عبارت چینی «اموال خانواده» با عبارت «اموال مسئول خانواده» روبرو می‌شویم. (۲۵)

بدین ترتیب، متوجه اختلافی در نظام خانوادگی این دو کشور می‌شویم. البته این بدان معنا نیست که در ژاپن، مسئول خانواده که حفاظت اموال به عهده او بوده در همه زمینه‌های خانوادگی دارای اختیار و اقتدار مطلق بوده است. حتی در دوران ملوک‌الطوایفی، تصمیم‌گیری به عهده سرپرست و اعضای خانواده بود. همانطوریکه متخصصین حقوق مدنی گفته‌اند، این موضوع تا حد قابل ملاحظه‌ای با مسئله خانواده پدرسالاری رم تفاوت دارد. (۲۶)

قانون اخلاقی چین؛ که همواره گفته‌اند بر پایه علائق خانوادگی بنا شده؛ به دودمان و نیاکان اهمیت زیادی می‌دهد. در ژاپن برعکس به خانواده اهمیت می‌دادند چون این عامل در شکل دادن روابط نزدیک سهم موثری دارد. از اینرو، اختیار کردن وارث از غیر فامیل؛ بخصوص اینکه از نظر موقعیت اجتماعی در سطح پایین‌تری باشد؛ ممکن بود. اما در چین، آیین کنفوسیوس آنقدر به نیاکان اهمیت می‌داد که اختیار کردن وارث از خانواده غیر خودی را امکان‌پذیر نمی‌دانست گرچه بررسی‌های انجام شده در این زمینه نشان می‌دهد که همیشه هم اینطور نبوده است. بهر حال، قانون واضحی که در دست است حتی امروز هم از این کار جلوگیری می‌کند. (۲۷)

در جامعه ژاپن به نام فامیلی ارزش خیلی زیادی می‌دادند. عدم خویشاوندی،

موضوع ممنوعی نبود. برخی از متفکران پیرو کنفوسیوس در دوره «توکوگاوا» مثل «کومازاوا» (۱۶۹۱-۱۶۱۹) در کتاب «نوشته‌های بیگانه» و «میوا» در «رساله درباره نظام پذیرش فرزند»، قبول کردن فرزند بیگانه را تایید می‌کردند. دیدگاه مخالفین این متفکران آنقدر گسترش پیدا نکرد که بتواند بر جریان «فرزند پذیری» از وارنهای غیر خویشاوندی تاثیر محدود کننده‌ای داشته باشد. (۲۸)

بعلاوه، جامعه شناسان و نژاد شناسان معتقدند که فامیل گرایی مردم ژاپن موجب رشد ناخویشاوندی گردید یعنی روابط شبه فرزند با والدین نیز بصورت رابطه حقیقی درآمد. بهر حال، هنوز هم باید درباره تغییرات تاریخی و تحول خانواده در ژاپن دست به پژوهشهای کاملی زد. (۲۹) با این وجود، درست است که فامیل گرایی ژاپنی در ارتباط «حاکم و محکوم» تثبیت شده و بین آنان هم ظاهراً آگاهی کافی وجود ندارد و هر دو یکدیگر را فامیل هم می‌دانند. ژاپنیه‌ها، خود را عضویک خانواده بسیط می‌دانند و تمام کشور را یک خانواده بحساب می‌آورند.

پس بودیسم هندی چطور می‌توانست با آمدن به ژاپن تغییر کند؟ مهر و شفقت بودیسم شامل حال همه موجودات زنده می‌شود و بکار همه آنها می‌آید. شاهزاده «شوتوکو» که ابتدا بودیسم را قبول کرد و سعی کرد آنرا به مردم ژاپن بشناساند درباره رحم و شفقت صحبت زیادی کرد. شفقت حضرت مطلق (تاتاگانا) در اینجا بعنوان فضیلت کلی وجود ایده آل گرفته نشده بلکه صرفاً مانند یک ارزش دنیوی و واقعی (مثل مهر پدر در خانواده) (۳۰) فرض شده است.

ما بارها خاطر نشان کرده‌ایم که بودیسم ژاپنی به رسیدن به بیداری معنوی از راه تجربه جسمانی اهمیت زیادی می‌داد. بدن که از پدر و مادر بوجود آمده پس احترام گذاشتن به بدن عین محترم شمردن پدر و مادر است. روحانی آیین ذن بنام «بان کی»، مطلقاً در وجود فرد اینطور تعریف نمود که: بودای متولد نشده از والدین به فرزند رسیده. در اندیشه هندی، بدن انسان بعنوان بندهای روح تصور

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

شده و جهان مطلق زمانی میسر می‌شود که این بندها گسسته شوند، اما در ژاپن، بودایی‌های ذن و روحانی «بان کی» معتقدند که جهان مطلق تنها از راه والدین بدست می‌آید. در وجود او، ایثار فرزندی با بودا شدن یکی می‌گردد. هیچ چیز، خوشایندتر از مهر پدر و مادر نیست. آنان ما را پرورده‌اند تا باهوش شده و اندرزه‌های آیین بودا را بشنویم. دنبال کردن و پیروی از راه و وظیفه فرزندی همان بودا شدن است و با آن فرقی ندارد.

همانطوریکه قبلا ذکر کردیم، بودیسم چینی برای اینکه بتواند در میان توده‌های مردم گسترش یابد می‌بایست با سنت و وظیفه فرزندی تلفیق می‌شد. در ژاپن نیز وضع بر همین منوال بود. چینی‌ها از طرف خود، سوترهای قلبی می‌نوشتند که وظیفه فرزندی را تبلیغ کنند و ژاپنی‌ها هم بر این سوترهای جعلی تفسیر می‌نوشتند و تفسیر و تحشیه‌های آبکی را به خورد جماعت مردم می‌دادند که از آن میان می‌توان به «سوترای منافع والدین» اشاره کرد.

پس به این موضوع می‌رسیم که بودیسم با تعالیم ارزشمندش که از مفهوم ملت و خانواده برتر است ناگزیر از برخورد با اخلاق خانوادگی مردم ژاپن بود. شاید به همین خاطر بود که مورخین ژاپنی و نیز برخی از پیروان کنفوسیوس در ژاپن به انتقاد از بودیسم پرداختند. بعضی از بودایی‌ها نیز اظهار می‌کردند که «وظیفه فرزندی راستین» ممکن است گاهی با اخلاق جهانی خانواده تضاد پیدا کند. نی‌چیرن بر اطاعت از پدر و مادر تاکید کرده ولی سرپیچی از دستورات آنان را در طریق ریاضت و بودا شدن لازم دانسته است. در سوترای «بصیرت یافتن نسبت به امور» نیز آمده است که اطاعت از والدین تا هنگامی واجب است که سدّ راه هدایت و بودا شدن نباشند. وقتی استاد «تندای» درباره فهم سوترای هوکه به ریاضت می‌نشست، پدر و مادرش مزاحم او شده و او را از چله نشینی منع می‌کردند. «تندای» میگفت شیطان در قالب پدر و مادرش ظاهر شده است. (۳۱)

نی‌چیرن با صراحت می‌گفت انسان در هنگام پیروی از دستورات سوترا می‌تواند به پدر و مادر پشت کرده و از آنها سربچی کند. (۳۲)

در زندگی اجتماعی سنتی مردم ژاپن، احترام گذاشتن به پدر و مادر همسنگ وقف خویش به خانواده بوده‌است. همه ادیانی که از مرزهای بیرون وارد ژاپن شدند تحت تاثیر این احترام قرار می‌گرفتند. بوداییهای ژاپن نیز از این نظر که نظام مذهبی خود را مانند خانواده خویش می‌دانستند به بوداییان چینی شباهت داشتند. (۳۳)

برای راهبان بودایی ژاپن که به دودمان و نیاکان فوق العاده اهمیت میدادند طبیعی بوده دست به ایجاد ارتباطی بزنند که می‌توان آنرا رابطه شبه خونی نامید. اکنون «سند وراثت» یا «حق جانشینی» در مقطع مشخصی از دوره تحصیلات توسط اساتید برای طلبه جماعت صادر می‌شد. این رسم به ژاپن هم نفوذ کرد. ژاپنیها این «سند وراثت» [یا بقول ایرانیان دوره زرتشت «دستور نامه» = گواهینامه تحصیلی طبقه مغان] را با مرکب شنگرفی^۱ می‌نوشتند که تداعی کننده رنگ خون و به تبع آن، رابطه خویشاوندی باشد. نظامهای بودایی که شکلهای زندگی دنیوی را تأیید می‌کردند با بانی مکتب ارتباط خونی (خویشاوندی) داشتند و از عزت و احترام خاصی برخوردار بودند. فرقه «هون گانجی» که آرامگاه شین ران در محوطه «معبد میثاق اصیل» آنان حفاظت میشد از احترام فراوانی برخوردار شد و در ژاپن بین همه شاخه‌های مذهبی «شین» به مقام رهبری رسیده زیرا سران این فرقه از فرزندان و نوادگان «شین ران» بوده‌اند.

۱- شنگرف یا معرب آن شنجرف: جسمی است سیاه ولی در طبیعت به شکل توده یا رشته و رگه یافت می‌شود و گرد آن سرخرنگ یا قهوه‌ایست. از طریق عبور دادن (Sh2) بر محلولهای مرکوریک هم بدست می‌آید.
فرهنگ معین [مترجم]

شیره‌های تفکر در ملل شرق

بودیسم ژاپنی می‌توانست موقعی که با سنت بومی نیاپرستی ارتباط یافته بود، دامنه نفوذ خود را بعنوان یک آیین مردمی توسعه دهد. در تاریخ آمده که در اوایل سال دوم حکومت امپراتور «سویکو» (سال ۵۹۳)، افسران عالی‌رتبه درباری، معابدی را به خانواده امپراتوری اختصاص می‌دادند. در دستور امپراتور «تمو» چنین می‌خوانیم: هر خانواده‌ای در هر استان باید خودش معبدی داشته باشد و خدمات باید برای سوتراها و مجسمه بودا انجام شود. اینکه هر خانواده‌ای برای خودش زیارتگاهی می‌ساخت به این موضوع مربوط است. از نظر تاریخی معلوم نیست این فرمان تا چه حدی اعمال شده اما بعدها پس از قدغن شدن فعالیت مسیحیان، خدمات بودایی در دوره خاندان «توکوگاوا» در میان ژاپنیا تبدیل به یک جریان روزمره خانوادگی شد. (۳۴) در کشورهای دیگر، مردم معابدی می‌ساختند و مجسمه بودا را در آن گذاشته و تقدیس می‌کردند اما این کار از قدیم با نیاپرستی ژاپنیا فرق داشته است. (۳۵) (باید فراموش نکنیم که نیاپرستی مردم چین با آیین بودا رابطه نداشته بلکه با تائوئیسم پیوند خورده بود. در ژاپن رسم بوده که شجره‌نامه خانوادگی را در منازل نگهداری می‌کردند و بدین‌طریق همیشه گذشتگان را بخاطر می‌سپردند. آیین شینتوی «شیراین» به نیاپرستی اعتقادی ندارد.

بودیسم پس از آنکه به ژاپن راه یافت با نوعی آگاهی قبیله‌ای ارتباط پیدا کرد. در میان طبقه اشراف مرسوم شد که برای خود، معابد خانوادگی بسازند. ریاست این معبدها به عهده خانواده‌هایی بود که در راه روحانی شدن از زندگی دنیوی دست شسته بودند. (اینجور معابد خانوادگی ظاهراً در هند هم وجود داشته است).

بودیسم سرزمین پاک بخاطر این موضوع ژاپن ریشه پیدا کرد که از خوشبختی و آرامش فکری مردم سخن نمی‌گفت بلکه درباره آرامش مردگان

تبلیغ می‌کرد. این مکتب، سوترای «زندگی بی‌نهایت» را بر مردم خواند. بهشت «آمیدابودا» را بر روی نقاشیهای دیواری به تصویر کشید و در دوره «نارا» و «هیان» به اوج بالندگی خود دست یافت.

با این وجود، عده‌ای بودند که از میثاق شگفت‌انگیز «آمیدا بودا» استقبال می‌کردند و با کناره‌گیری از سنت نیاپرستی در تعلیمات بودیسم آمیدا بدنبال نجات فردی خود بودند. مثلاً «شین ران» می‌گوید: میثاق آمیدا (آمیتابا) که پنج دوره به تفکر و ریاضت پرداخته برای خاطره من بوده است. پیمان آمیدا بر جلال و شکوهمند است چون می‌خواست مرا از بندهای «کارما» نجات بخشد. همچنین گفته است: هرگز در برابر آمیدا نیایش نکرده‌ام. حتی برای آرامش پدر و مادر از دست رفته‌ام نیز به آن کار دست نزدم. چرا؟ در روند تناسخ، همه مردم با هم برادرند و پدر یکدیگر هم بحساب می‌آیند. همه باید نجات یابند و در زندگی آینده تبدیل به بودا شوند. من اگر بتوانم در زندگی، کسب فضیلت کنم به لطف نیایش به درگاه آمیدا، پدر و مادرم را نیز کمک خواهم کرد. (ولی آمیدا باید مرا نجات دهد چون این کار از من ساخته نیست.) پس باید این طرز فکر را از ذهنم بیرون کنم که بتوانم با ریاضت نفسانی، کسی را نجات دهم. من باید به الطاف آمیدا بودا توکل کنم. پس از آنکه اهل نجات شدم و بودا گردیدم تمام کسانی‌را که با من رابطه دارند نجات خواهم داد. (۳۶) اما فرقه «جودو» نمی‌توانست با این نوع تبلیغات و تعالیم بین توده مردم رشد کند. این فرقه که بزرگترین شاخه مذهبی ژاپن شد، ناچار از پذیرفتن سنت نیاپرستی کهن بود. امروزه، بیشتر کسانی‌که ایمان خود را نسبت به آیین سرزمین پاک از دست داده‌اند به نیاپرستی این فرقه اعتقاد دارند.

جشن پاک در عصر «سویکو» (۶۲۸-۵۹۲ بعد از میلاد) بوجود آمد. کتب تاریخی بر آنند که این جشن در سومین سال حکومت امپراتور «سای می» (سال ۶۵۷ پس از میلاد) بوجود آمده و «سوترای پاکی» به رسم یادبود و برای

شیره‌های تشکر در ملل شرق

سپاسگزاری از هفت نسل پیشین در معابد «کیوتو» خوانده شده است. جشن پاک با این مفهوم جدید بعد از آن بسیار رواج یافت و امروزه هم با نام «اُ-بُن» اجرا می‌گردد.

روز یادبود و سالگرد از خصوصیات سنتی آیین بودا نبوده است. آیین برهمن هندی شیوه‌ای از نیاپرستی را تبلیغ می‌کند و برهنها، شبهای ماه نو و ماه شب چهارده را؛ که «بنام جشن نیاکان» معروف است؛ جشن می‌گیرند اما این جشنها شکل دیگری دارند. بودیسم، نیاپرستی را هر از چند گاهی تشویق می‌کند اما مثل مردم چین در این مورد به ایجاد نظام خاصی اقدام نکرده است. ژاپن هم به تقلید از مردم چین به رعایت جشنهای یادبود مبادرت ورزید و در سده‌های میانه، تعداد برگزاری این جشنها در ژاپن بسیار زیاد شد و امروز هم ده مورد از این جشنها باقی مانده است. (۳۷)

قبلا درباره تشییع جنازه در ژاپن اشاره داشتیم. امروزه این مسئله به همراه مراسم یادبود در ژاپن از مهمترین بازتابهای آیین بودا بحساب می‌آید. اگر این چیزها را حذف کنیم از معبد و مراسم آن چه چیزی می‌ماند؟ دیدگاههای اشتراکی بخش مهمی از فضای اجتماعی ژاپن را پر کرده و در زمینه‌های مختلف زندگی این مردم نفوذ کرده است. بینش سنتی از محیط خانوادگی بیرون رفته است. روابط موجر و مستاجر در مناطق روستایی و ارتباط کارگر و صاحبکار در کارخانه‌های کوچک و متوسط بر اساس علایق مشابه خانوادگی قرار گرفته است. (۳۸)

ظاهراً خصوصیات سنتی کار جمعی در قالب تشکیلات مبنی بر رابطه‌های خویشاوندی هنوز باقی مانده با توجه به اینکه روابط جدید بر اساس موافقتهای رسمی و قرار دادی است. در ژاپن عصر حاضر، دلبستگیهای خویشاوندی تا حدودی بصورت قدیم حفظ شده است. این عامل اهمیت دارد زیرا تاثیر هدفها و مصلحت جمعی را برای افراد جامعه بصورت ثابتی مطرح می‌کند. خصوصیات و

حالات جدید گروهی در موارد بسیاری (مثل شرکتهای بانکی جدید و کارخانه‌های بزرگ) جای تشکیلات قدیمی را؛ که بر پایه نظام خانوادگی بودند؛ گرفته است. (۳۹)

بدون شک، سنت فامیل‌گرایی ژاپنیا در نظر مردم غرب دارای شکلی غیر مدرن و حتی عقب افتاده است. اما از طرف دیگر، انسان نمی‌تواند تاثیر مطلوب اجتماعی این وضع را در زندگی امروز نادیده بگیرد. یک متفکر دو رگه ژاپنی - آمریکایی، اثر این گرایش در حفظ ثبات اجتماعی ژاپن پس از جنگ را بررسی کرده و به اهمیت آن پی برده و می‌گوید: یک فرد ژاپنی به ترکیب اجتماعی خاص که بر اساس بینش جمعی قرار دارد عادت می‌کند در حالیکه یک فرد آمریکایی به محیطی خو می‌گیرد که بر پایه بینش فردی و فردگرایی استوار است و در نهایت به بی‌دینی و نادیده گرفتن دستورات اخلاقی کشیده می‌شود. (۴۰) دیدگاه اشتراکی با توجه عمیقی که به رابطه انسانی دارد، امنیت اجتماعی و همکاری متقابل را در جامعه‌ای که با مشکلات فراوانی احاطه شده فراهم می‌نماید. (۴۱)

اهمیت به مقام و موقعیت اجتماعی

همانطوریکه قبلاً ذکر کردیم، ژاپنیا به شأن و مقام اجتماعی اهمیت فراوانی می‌دهند. یکی از خصوصیات فرهنگ مردم ژاپن همین توجه به سلسله مراتب اجتماعی است. زبان ژاپن نیز این واقعیت را نشان می‌دهد. ژاپنیا حتی عقاید اساسی بودیسم را تغییر دادند تا با شیوه فکری آنان تطبیق نماید.

البته در اسطوره‌های قدیم ژاپن نیز می‌توان شواهدی یافت که بر سلسله مراتب اجتماعی تاکید داشته‌اند. اگر اساطیر ژاپن و فنلاند را مقایسه کنیم متوجه اختلاف مهمی می‌شویم. اولین خصوصیت برجسته اسطوره‌های فنلاندی، هم

شده‌های تشکر در ملل شرق

سطح بودن موقعیت اجتماعی شخصیت‌های گوناگون آنست. در حکایات «کالیوالا»، قهرمانان صاحب برده‌اند اما شاهان و روحانیون نماینده طبقه حاکم نیستند، خدایان از موقعیت یکسانی برخوردارند و قهرمانان از نظر اجتماعی در یک سطح هستند و بعضی از آنان ماهیگیر، کشاورز یا آهنگرند. اما افسانه‌های ژاپنی را می‌توان اشرافی‌نامید چون خدایگان و قهرمانان بر توده‌ها حکومت می‌کنند و طبقات اجتماعی شکل مشخصی دارند.

دومین ویژگی افسانه‌های فنلاندی، بی‌توجهی به دودمان و نیاکان است. اما در ژاپن، امپراتور و خانواده او قطب وجود بودند. طبقه نجیب زادگان هم بسیار مورد توجه بودند و همه حکایات قدیم ما در اطراف اینها سخن رانده‌اند. بطوریکه می‌توان ادعا کرد اساطیر ژاپنی صرفاً بازتاب رفتار اجتماعی ژاپنی‌های باستان است. پس طبیعی بوده که ژاپنیها آندسته از عقاید آیین کنفوسیوس را که به موقعیت اجتماعی افراد توجه داشته گرفته و سایر اصول و اعتقاداتی که به فرد و آزادی او نظر داشته‌اند رها ساخته باشند.

شاید بعد از دوران امپراتور «شوتوکو» (حدود سال ۶۰۰ بعد از میلاد) بوده که می‌توان گفت کشور ما به سطح برخورداری از فرهنگ رسیده و جالب توجه است که مهمترین اصل عقیده در دیدگاه اخلاقی «شوتوکو» وفاداری به امپراتور و پدر و مادر بوده است. (۴۲) با توجه به فرمان امپراتور «کوتوکو» (سال ۶۴۶ بعد از میلاد)، آرمانهای سیاسی اصلاحات «تایکا» بیشتر بر پایه آیین کنفوسیوس بوده است.

پیش از آنکه طبقه حاکم خاندان «توکوگاوا» آیین کنفوسیوس را بعنوان فلسفه رسمی خود بپذیرد، کارپذیری این آیین در نقش مبنای سیاسی قبلاً توسط فرماندهان نظامی دوره جنگهای داخلی شناخته شده بود. در این مورد می‌توان دستور اخلاقی ژنرال «ادا» را بعنوان نمونه ذکر کرد: کسانی که برای اصلاح امور به

اصول دینی توجه دارند و کسانی که اظهار وفاداری می‌کنند و وظیفه فرزندی خود را به نمایش می‌گذارند قابل احترامند و باید در مسائل مهم با دیگران فرق داشته باشند. (۴۳)

از اینرو، ژنرال «ادا» ژاپن را در تحول بزرگی قرار داد. او تشکیلات بودایی را نابود کرد و آیین کنفوسیوس را بعنوان فلسفه سیاسی خود پذیرفت و بدنبال آن، دولت «شوگونی» توکوگاوا، این مکتب را بعنوان زمینه فلسفی فتودالیسم متمرکز مورد توجه قرار داد.

البته همه پیروان آیین کنفوسیوس، نظام سلسله مراتبی جامعه فتودالی دوره «توکوگاوا» را تأیید نمی‌کردند. مثلاً، «شوسای - مینوا» (۱۷۴۴-۱۶۹۶) که طرفدار مکتب «یانگ - مینگ» بود از تساوی کامل انسانها دم میزد و می‌گفت: امپراتور و سلحشور و در یوزه‌ها همگی مساوی هستند. حکما، اشخاص متوسط جامعه و رانده شده‌ها همه انسانند. ولی او با نظام سلسله مراتبی مخالفت نکرده و نظام طبقاتی ملوک الطوائفی را اذعان کرده است.

اینطور که تحقیقات نشان می‌دهد، بوداییان هم وضع اجتماعی خوبی نداشتند. آنان غرق در بی‌خبری بودند و در برابر اوضاع زمانه، سکوت کرده بودند. اصل و اساس بودیسم دگرگون گشت تا با سنن بومی ژاپن هماهنگ شود. در دوره خاندان «سویکو» بخاطر سپاسگزاری از امپراتور بود که مردم به آیین بودا روی آوردند. برای تأیید این مطلب از کتاب «تاریخنامه‌های ژاپن» حکایتی را نقل می‌کنیم: امپراتور، شاهزاده و وزیران را فراخواند و به آنها دستور داد تا آیین بودا را گسترش دهند. از آن پس، افراد درباری برای تبلیغ بودیسم با هم رقابت می‌کردند و در ساختن معابد بر هم سبقت می‌گرفتند. (۴۵) همه این کارها برای قدرشناسی از امپراتور و پدر و مادر بوده است. ژاپنیها برای اینکه بودیسم را قابل فهم و مفید فایده سازند سعی کردند هر طور شده «وفاداری به امپراتور» و «ایثار

برای پدر و مادر» را در محتوای این آیین جاسازی نمایند.

این نگرش چندین دوره ادامه داشت. نی چیرن در آغاز «رساله‌ای برای بیدرای مردم» می‌گوید: همه باید به استاد، معلم و والدین احترام بگذارند. این همان ایمان کنفوسیوس است. اگر کسی نسبت به ایمان کنفوسیوس مطیع باشد باز هم در مورد این سه دسته مردم نمی‌تواند آنچه را که وظیفه اوست انجام دهد. نی چیرن گفته: کسی که از گذشته و آینده بی‌خبر است قادر نخواهد بود به زندگی آینده اطرافیانش کمک کند و بعنوان یک بدبخت ناسپاس شناخته می‌شود. نی چیرن اضافه می‌کند: پرهیزکاری آدمی در برابر استاد، معلم و والدین صرفاً موقعی تحقق می‌یابد که به سوترای لوتوس ایمان داشته باشد. در اینجا، نی چیرن در پی آن بوده که بودیسم را از نقطه نظر مفهوم کنفوسیوسی یا بومی تفسیر نماید. (۴۶) به همین خاطر چنین اظهار کرده: جلد دوم سوترای لوتوس به سه موضوع مهم یعنی حکومت، پدر و مادر و استاد پرداخته است. این موضوع به مثابه قلب سوتراست. (۴۷) برخلاف نظر نی چیرن در این سوترا به ضرورت حفظ ایمان و پرهیزکاری در برابر سه گروه مذکور برخورد نمی‌کنیم. معنای مجازی طرح شده در این سوترا این است که بودای مهربان مردم را نجات می‌دهد همانگونه که پدر و مادر به تربیت فرزندان می‌پردازند. (برداشت از داستان اخلاقی گاریهایی که با گوسفند، گوزن و گاو نر کشیده می‌شوند و داستان فرزند گمراه مرد ثروتمند). نی چیرن و متفکران فرقه او هیچیک نتوانستند دقیقاً از سوترای لوتوس مطلبی را استخراج کنند که اخلاق طبقاتی و نظام سلسله مراتب را تأیید کند. آنان بدون حساب و کتاب پذیرفته بودند که چنین معنایی در سوترا هست یعنی معتقد بودند که نمی‌تواند نباشد.

حالا می‌خواهیم به مسئله حکومت پرداخته و آنرا بررسی کنیم.

همانطوریکه قبلاً هم گفتیم، آیین بودا اساساً از برابری طبقاتی یا تساوی

مردم جانبداری می‌کرد. در کتابها و متون بودیسم اولیه، حکومت و حاکم به هر شکلی که باشد مورد ستایش قرار نگرفته است. در حقیقت، نوشته‌های بودایی فراوانی در دست است که شاهان را ملازم دزدان چپاولگر نشان داده است. روشن است که تساوی طبقاتی و فردی آیین اولیه بودیسم با نظام اجتماعی ژاپن که بر سلسله مراتب استوار بوده هماهنگی نداشت و تزاخم پیدا می‌کرد. امپراتور «شوتوکو» که نخستین بار بودیسم را به مردم معرفی می‌نمود نه تنها نظام اجتماعی ژاپن را رد نکرد بلکه اخلاق طبقاتی را نیز در تفسیر متون بودایی گنجانده. در تفاسیر دیگر نیز احترام به حکومت را اضافه کردند.

بینش اینار مطلق نسبت به استاد حتی بر اصول و عقاید بودیسم ژاپن نیز اثر گذاشته بود. نی چیرن بر این عقیده بود که دولت مثل خانواده باید فقط یک صاحب منصب داشته باشد.

بدنبال آن می‌گفت باید یک سوترا داشته باشیم که از همه سوتراهای دیگر بالاتر باشد. استدلال او در این زمینه اینطور بود که: همه مردم دوست دارند قدرت داشته باشند. اما حکومت فقط یکی است. اگر در یک سرزمین دو پادشاه بر سر قدرت قرار گیرند، کشور دچار تباهی و هرج و مرج می‌شود. وجود دو سرپرست در خانه نیز موجب ویرانی نظام زندگی می‌شود. باید یک سوترا باشد که مهمتر از بقیه بحساب آید. (۴۹)

اینار مطلق در راه حاکم و شهریار، ستون فقرات اخلاق تاریخی ملت ما را تشکیل داده است. انگیزه درگیرهای قبایل «گنجی» و «هیکه» همیشه تنفر یا اختلاف منافع یا اختلاف مذهبی نبوده بلکه گاهی هم برای اینار کردن در راه رئیس قبیله بوده است. در هندوستان، مرگ دلیرانه سلحشوران در میدان نبرد فقط در چهارچوب مفاهیم مذهبی ارزش پیدا می‌کرد. شجاعت از نظر جنگجویان ژاپنی، تفسیر دیگری داشت. سلحشور ژاپنی می‌گفت: مهمترین چیز در زندگی

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

فقط رابطه با ارباب است. در راه او از هیچ خطری نمی‌ترسم و حاضرم خود را برای او به آتش مرگ بسپارم. (۵۰) «راه سلحشوران» مورد تأیید آیین بودا قرار داشت. از همه مهمتر، فرقه ذن بود که اعمال جنگجویان را قبول داشت. بنظر سلحشوران ژاپنی، غایت آمال آیین ذن بودیسم در فدا کردن خوشتن برای ارباب تبلور یافته بود.

عقیده بودایی به تناسخ روح نیز باید بخاطر تأکید ژاپنیاها به روابط سرور و خادم مورد تجدید نظر قرار می‌گرفت. بنابر این بسیار طبیعی بود که نظام بودایی ژاپن بدنبال گرایشهای دنیوی و ایجاد شدن سلسله مراتب اجتماعی بصورت تشکیلات خاصی درآید. برای پی‌بردن به تفاوت بودیسم اولیه هند و ژاپن ابتدا باید این موضوع را بیاد داشته باشیم که پیش از راه یافتن دمکراسی و تمدن غرب به ژاپن، روحانیون ما در مورد مسئله تعیین رتبه‌های دینی با استفاده از آرای اکثریت کاملاً ناآگاه بودند و تصور آنرا هم نمی‌کردند.

مهمترین موضوع پذیرش بودیسم این بود که در هنگام ترجمه منابع به زبان ژاپنی، بسیاری از مفاهیم دستخوش تغییر می‌شد و این کار بیشتر اوقات برای این بود که بین نظام اجتماعی موجود ژاپن و عقاید نو ایجاد هماهنگی شود و ضمناً مطالب برای توده‌های مردم قابل فهم باشد. ژاپنیاها حتی روابط علی را نیز بر حسب سیستم سلسله مراتب تفسیر می‌کردند. مردم می‌دانستند که شرایط جامعه آنان تا حد زیادی با جامعه قدیم چین تفاوت دارد. «نیشی کاوا» (۱۷۲۴-۱۶۵۸) می‌گوید: نظام اجتماعی چین طوری بود که فرزند یک کشاورز یا بازرگان هم می‌توانست به مقام و درجه بلند سیاسی و دولتی برسد. هیچ فضیلتی بالاتر از چنین نظامی نیست. از اینرو، افراد طبقات پایین جامعه نیز برای نیل به موقعیتهای والای اجتماعی به حرکت و پویایی کشیده می‌شدند. اوضاع در کشور ما ژاپن طور دیگریست. هرچند از قدیم، دانشمندان فراوانی داشته‌ایم اما هیچیک از آنان به

طبقات پایین جامعه تعلق نداشتند و کسی از توده مردم به سطحی نمی‌رسید که عهده‌دار امور کشوری گردد.

با وجود چنین طرز فکری، ژاپنیها تا همین دوران معاصر هنوز به فردیت افراد اهمیت و بهایی نمی‌دادند. البته باید دانست که عدم پیشرفت شهرهای ژاپن نیز تا حدی مربوط به همین موضوع بود. چون در نظام فتودالی این کشور، هیچ شهری نمی‌توانست درباره امور و کارهای خود، استقلال نظر داشته باشد و نیز مجاز نبود که اعمال قدرت قضایی داشته باشد. شهرهای ما فاقد تشکیلات اداری بود و از این نظر تفاوت عمده‌ای با شهرهای چین داشت. این سلحشوران بودند که اوضاع زندگی مردم را کنترل می‌کردند. حتی پس از اصلاحات میجی هم هنوز شهروندان ما مثل غریبها به آگاهی درست نرسیده بودند. مسئله دیگر، هجوم کشاورزان به شهرها بود که بسادگی حاضر به برگشت نبودند و تنها زمانیکه فشار مشکلات بصورت جدی در می‌آمد مجبور می‌شدند به روستاها برگردند. این وضعیت منجر به ایجاد مانعی شد که جلوی رشد اخلاق عمومی و فردی را گرفت. عقب ماندگی شهرها باعث شد نظام اجتماعی ژاپن که بر اساس سلسله مراتب ملوک‌الطوایفی بود به حیات خود ادامه دهد، هر حرکت مردمی در جهت ایجاد برابریهای اجتماعی خنثی می‌شد. بعنوان نمونه می‌توان از «آیین جای» نام برد که آرمانهای این مکتب را تغییر داده و از آن، شوربایی ساختند که منطبق بر موازین موجود جامعه باشد.

یک روحانی آیین ذن بنام «شوسان - سوزوکی» و پیروانش با ترویج عقاید ضد فتودالی بر علیه اخلاق آنان که به نظام سلسله مراتب متکی بودند کوشش می‌کردند اما تلاشهای ایشان بی‌ثمر ماند. حتی متفکر معاصر یام «میورا» (۱۷۸۹-۱۷۲۳) نیز از اخلاق فتودالی حمایت کرده است. او می‌گوید: در جامعه، مشاغل و اقشار مختلفی وجود دارند. از امپراتور گرفته تا جمهور مردم همگی بدنبال اطاعت

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

و شناخت پروردگار متعالند. هدف آدمی هر چه می‌خواهد باشد اما آرامش خانواده و حکومت هم لازم است که حفظ گردد. چیزی که تشخیص آن ضروریست، رابطه بین اقشار مختلف است. (۵۲) اخلاق «باین» در تحلیل نهایی، آرمان «ابر انسان» است.

بنابر این، اکنون می‌توان فهمید چرا در ژاپن با مسیحیت برخورد خشونت‌آمیزی شده است. علت این موضوع، مقاومت مسیحیت در برابر نظام اجتماعی بوده و اینکه این دین، اطاعت بی چون و چرا از پادشاه و پدر و مادر را منع می‌کرد. این دین که از سینه فتودالیسم اروپا تغذیه شده بود بطور طبیعی رگه‌هایی از شیوه اخلاقی فتودالها را در خود حفظ کرده بود. اما قضیه در ژاپن فرق می‌کرد چون ملاکها و حکام این کشور هیچ تعلق خاطری نسبت به مسیحیت یا فرقه کاتولیک نداشتند. از اینرو، عدم هماهنگی مسیحیت با اخلاق ژاپنی که بر پایه ایثار برای قبیله و امپراتور قرار داشت منجر به شکنجه شدن مسیحیان گردید.

در این رابطه، «فایان» راجع به «ده فرمان» توضیح و تفسیرهایی نوشته است. «ایرومان» نیز می‌گوید: ده فرمان مسیحیت بجز دستور اول شباهت زیادی با پنج فرمان آیین بودا دارد. صرفاً دستور اول است که انسان را به سرپیچی کردن از ارباب و پدر دعوت می‌کند و این هم برای اظهار ارادت نسبت به خداوند است. سپس برای تضعیف دین مسیح اینگونه بیان داشته: کسیکه در این کشور آفتابی زندگی می‌کند باید از راه درست که راه فرمانروا «شوگون» است پیروی کند. (۵۴)

یکی از متفکران برجسته دوره «توکوگاوا» بنام «آرای» (۱۷۲۵-۱۶۵۷) در انتقاد از دین مسیح چنین می‌گوید: پرستش ملکوت به عهده پادشاه است. برای مردم از اخلاق بدور است که ملکوت را ستایش کنند زیرا هر طبقه‌ای برای خودش، خدایانی دارد که باید به پرستش آنها مشغول شود. (۵۵) وقتی حکام سلحشور برای ساخت سیاسی جامعه دست به ایجاد مبنایی فلسفی زدند، آیین

کنفوسیوس نیز به قدرت رسید. از اینرو، مسیحیت با رفتار خشنی مواجه شد.

به نظر غالب مردم ژاپن که فقط چشم به مقام اجتماعی داشتند، یک فرد بزرگ پارسا و دیندار کسی بود که از خانواده بالایی باشد و منزلت اجتماعی رفیعی داشته باشد و به این موضوع توجهی نداشتند که فرد مزبور تا چه حدی به حقیقت نزدیک شده است. تتبعات تاریخی معاصر نشان داده که «شین ران» (۱۲۶۲-۱۱۷۳) عضو طبقه اشراف نبوده بلکه فقط یک راهب معمولی بوده که اصل و نسب خانوادگی او هم معلوم نیست. (۵۶) در نوشته‌های خود او هم مطلب مهمی راجع به اصل خانوادگیش یافت نمی‌شود. ما به این نتیجه رسیدیم که پیروان او بودند که وی را در قالب یک خانواده برجسته و اشرافی معرفی کرده‌اند.

بیشتر زندگینامه‌هایی که توسط پیروان فرقه «هون گانجی» درباره «شین ران» نوشته شده در پی اثبات این موضوع بودند که وی از اصل و هویت برجسته و اضیلی برخوردار بود. در غیر اینصورت، امکان نداشت اندیشه‌های او تا این حد گسترش یابد.

همین شرایط در مورد «نی چیرن» هم درست می‌آید. این مرد، خود را از یک خانواده پست که از طبقه فقیری برخاسته بود می‌دانست. پدر او یک غواص دریایی بوده است. (۵۸) «نی چیرن» به وضعیت خود افتخار می‌کرد. (۵۹) اما پیروانش برای اینکه طرفداران بیشتری را جلب کنند راجع به او جعل قلم کرده‌اند. امروزه با هر منبع و زندگینامه‌ای از او برخورد کنیم جز جعل حقیقت چیز دیگری نمی‌بینیم. پیروان «نی چیرن»، اصل خانوادگی او را به امپراتوران بزرگ رسانده‌اند. انسان ممکن است به این نتیجه‌گیری برسد که همه ادیان تلاش می‌کردند که در عملکردهای خود به الگوهای فکری هر جامعه‌ای نیز توجه خاصی داشته باشند. البته باید این نکته را نیز فراموش نکنیم که در کشور هند حتی موقعی که این کشور گرفتار نظام فئودالی بوده، سلسله مراتب اجتماعی در آن رنگی نداشته

شبهه‌های تفکر در ملل شرق

و چیزی که اهمیت داشته، قدرت مذهبی بود. در تبت نیز، درجه و رتبه روحانیون با سلسله مراتب ژاپن ارتباطی ندارد.

تاکید بیش از اندازه به شأن و منزلت اجتماعی از ویژگیهای مهم تفکر مردم ژاپن بحساب می‌آید.

مسائل مربوط به ملی‌گرایی افراطی

ملی‌گرایی افراطی شکل نهایی موضوعی بود که مفهوم تاکید بر روابط محدود انسانی ژاپن از طریق آن بیان گردید. ملی‌گرایی افراطی جامعه ژاپن بلافاصله بعد از دوران اصلاحات میجی بوجود نیامد. آغاز آن به دوره بسیار کهنی باز می‌گردد.

این ادعا که ژاپن بهترین کشور دنیا بوده از دوران قدیم وجود داشته است. (۶۱) شاید «دنگی‌ا» اولین کسی باشد که از عبارت «ژاپن بزرگ» استفاده کرده است. «دنگی‌ا» (۸۲۲-۷۶۷) که در چین درس خوانده بود از همعصران خود بهتر می‌دانست که قلمرو ژاپن و منابع آن بسیار کمتر از کشور چین است. منظور او از «ژاپن بزرگ» در واقع این بود که کشورش برای پذیرش بودیسم ماهایانا از سایر کشورها مناسبتر و مستعدتر است.

برتری ژاپن در موضع «ملت الهی» بصورت کاملاً مشخصی بیان شده است. در بیانیه مقدماتی کتاب «یادداشتهای سلسله قانونی امپراتوران الهی» نوشته «کیتاباتا که» (۱۳۵۴-۱۲۹۳) که یک نویسنده معتقد به شینتو بوده آمده: ژاپن بزرگ ما یک ملت الهی است. پیشینیان الهی ما آنرا بوجود آوردند. الهه خورشید به فرزندان این آب و خاک زندگی بخشید. مفهوم «ملت الهی» در نمایشنامه‌های "No" تایید شده است (۶۲) و کسانی مثل «نی چیرن» آنرا پذیرفته‌اند. «نی چیرن» می‌گوید: ژاپن، یک کشور الهی است و خدایان گوناگون از تعالیم فراگیر بودا حمایت می‌کنند. (۶۴) بوداییهای آیین ذن هم چنین اعتقاداتی داشته‌اند.

بهرحال، آیین کنفوسیوس بهترین نظامی بوده که برای ملیگرایی افراطی، مبنایی نظری بوجود آورده است. هنگامیکه این آیین به ژاپن راه یافت، مسئولین دولتی در پی آن شدند که بسرعت با اصول و قوانین این مکتب آشنا شوند تا به رتق و فتق امور دیوانی و دولتی بپردازند. (۶۵)

همین آیین کنفوسیوس ژاپنیا هنگامیکه با ملیگرایی افراطی یا آگاهی آنان از قدرت تلفیق گشت آمیزه‌ای را بوجود آورد که این مردم را از نظر شیوه فکری بر دیگران تفوق و برتری بخشید. مثلاً «سازان - کان» (۱۸۲۷-۱۷۴۸) می‌گوید:

آیین کنفوسیوس به این خاطر مانده که مردم به دستورات بودیسم عمل می‌کنند. اگر حکومتی در کار نبود، این چهره‌های مقدس نمی‌توانستند در اعمال زندگی دارای اختیار و استقلال باشند. همانطور که می‌گویند آیین بودا از کشورهایی که دارای پادشاهان فاسد است اجتناب می‌کند.

چون آیین کنفوسیوس از نظر حکومتی بنا به نیازهای جامعه چین، شکل خاصی گرفته بود در ژاپن بطور کامل مورد پذیرش مردم قرار نگرفت. نظر چینیا و ژاپنیا در مورد مسئله حکومت با هم فرق داشت. بهمین خاطر ناسیونالیسم ژاپنی که از کنفوسیوس و مکتب او مایه می‌گرفت ناگزیر از انکار این آیین شد. «یوشیدا» (۱۸۵۹-۱۸۳۱) پرنفوذترین رهبر نهضت تشکیل دولت ژاپن در نقد خود بر کنفوسیوس و منسیوس می‌گوید: این دو نفر اشتباه کردند که کشور خود را ترک گفته و در سرزمینهای دیگر به خدمت پرداختند. این اقدام هیچ توجیهی برنمی‌دارد. (۶۷)

در استقبال ژاپنیا از آیین بودیسم، گرایش مشابهی را می‌توان دید. مردم ژاپن با دقت، اصولی را که با ملیگرایی آنان متباین نبود و عقایدی را که در این جهت متناسب و مفید بود گلچین می‌کردند.

بینش بودیسم هندی راجع به دولت و حکومت از همان اوایل با احتیاط

شیوه‌های تشکر در ملل شرق

همراه بود. مثلاً پادشاه و دزد را در یک طبقه‌بندی قرار می‌داد چون هر دو را ضد آسایش مردم می‌دانست و به آنها می‌آموخت از این دو گروه دوری کنند. هندیها می‌خواستند با فرضیه وحدت معنوی خود، جامعه مطلوبی را که فارغ از وجود سلاطین باشد ایجاد کنند، این شیوه فکری برای مردم ژاپن قابل قبول نبود زیرا به عقیده آنها دولت دارای اقتدار مطلق بوده و امپراتور نیز مقدس بحساب می‌آمد.

مردم ژاپن این دیدگاه سنتی و محافظه کارانه بودیسم نخستین را که ریشه دولت را در قرار داد اجتماع می‌دانست انکار کرده و نپذیرفتند. مفهوم دولت در نظر بوداییان اولیه به این شکل بیان شده: (۶۸) در دوران باستان، زمین کشاورزی بین افراد تقسیم می‌شد اما باز هم کسانی یافت می‌شدند که بر املاک دیگران تجاوز می‌کردند. به همین خاطر، مردم دور هم گرد آمده و کسی را به رهبری انتخاب کردند که نیکوکاران را پاداش دهد و بدکاران را توبیخ نماید و به کیفر خود برساند. در واقع، حکومت از همین چشمه‌های کوچک قدرت شروع شده است. مالیات به حاکم پرداخت میشد و حاکم منتخب مردم بود. (۶۹)

باید توجه کرد که متون بودیسم اولیه راجع به «شاکيامونی» است که جمهوری «ویجی‌ها» را بعنوان شکل ایده‌آل دولت مورد تمجید قرار داده است. (۷۰) اما ژاپنهایی که گروه گروه به استقبال بودیسم شتافته بودند از پذیرفتن دیدگاه این مکتب راجع به حکومت استنکاف می‌کردند زیرا آنرا برخلاف شکل بافت حکومتی خود می‌دیدند. در این زمینه، «کیتاباتاکه» داد سخن سرداده و مردم را به حفظ نظام امپراتور که هدیه ملکوت به ژاپن بوده می‌خواند. (۷۱) از سوی دیگر، «هیراتا» به بی اعتبار نشان دادن نظریات هندیها راجع به دولت و حکومت پرداخته است. (۷۲)

«سوترای پرتو طلایی» و برخی دیگر از متون بودیسم ماهایانا که با بودیسم اولیه شباهتی نداشتند این نظریه را پیش می‌کشند که پادشاه فرزند موجودات

آسمانی است. فرمان پردیس به او داده شده و عرشیان جملگی بر حفاظت او کمر همت بسته‌اند. این نظریه که بسیار مورد احترام قرار گرفت از کتابهای حقوقی آیین برهن سرچشمه می‌گرفت. همین منابع بود که جامعه تیولی سده‌های میانه هند را کنترل می‌نمود. بعدها، بوداییان این نظریه را صرفاً بعنوان یک مفهوم متداول اجتماعی مطرح کردند. این نظر ارتباطی با بودیسم نداشت. بهر حال، ژاپنیا با نظر خاصی به این مفهوم اهمیت می‌دادند.

ژاپنیا آیین بودا را بخاطر تقویت مفهوم حکومت پذیرفتند. گسترش بودیسم در ژاپن بخاطر این بود که پادشاه کره (سی می)، مجسمه برنزی طلاکاری شده شاکيامونی را به همراه چندین پرچم مذهبی، چتر و چند جلد سوترا در سال (۵۵۲) به امپراتور «کی می» هدیه کرد. پذیرش این آیین در اوایل بصورت استقبال سیاسی بود. پادشاه کره نامه‌هایی را نیز به این مضمون فرستاد:

مرام و مکتب بودا برترین آیین است. رسوخ به باطن آن غامض است. حتی شاهزاده «جو» و کنفوسیوس هم قادر به درک کامل آن نبودند. این مکتب، پیام آور خوشبختی و بالاترین رستگاری است.

هنگامیکه امپراتور از این امر آگاه شد بسیار شادمان گشت. او سفیرش را فراخواند و گفت که تا آن روز چنان آیین و مکتبی ندیده بود. بنظر ما این نامه از طرف پادشاه کره حقیقت نداشته و معلوم نیست محتوای اصلی آن چه چیزی بوده است.

سوترای «گُن کُ میو - کیو» مطالبی دارد که مربوط به حفظ حکومت بوده و ارجاعاتی هم به ریاضتهای شمن‌گرایانه دنیوی می‌دهد. درباره آیین شمن بعداً بحث خواهیم کرد.

لوچه یادبود «ساکاس» در شمال غربی هند در سده اول پیش از میلاد بیانگر این موضوع است که او معتقد بوده آیین بودا تاثیر خود را برای آسایش و سعادت

پادشاه یا دولت بروز می‌دهد همچنین بناهای مهمی که به پادشاهان و امپراتوران ارزانی شده نشان دهنده توجه زیادی است که مردم به آنان داشتند.

در زمان حکومت ملکه امپراتور «سویکو» (تاریخ جلوس: سال ۵۹۲ پس از میلاد)، بودیسم بعنوان یک دین ملی تبلیغ می‌شد. کنترل و نظارت دولت بر دین پس از بازسازی سیاسی «تایکا» بتدریج تقویت شد. دولت با اضمحلال نفوذ اشراف قبیله‌ای و جانشین شدن بوروکراتها بجای آنان حمایت بیهوده خود از بودیسم را ترک کرده و از تبدیل کردن آن به شکل دولتی دست برداشت. در عوض، بعنوان یک خط مشی مهم مذهبی سعی داشت خود را به دیدگاههای حکومتی بودیسم نزدیک کرده و از آن در امر حکومت بهره‌برداری نماید. از اینرو، حفاظت از آیین بودا تقویت شد و دولت نه تنها سرمایه‌های اعانه جمع می‌کرد بلکه مبالغ زیادی هم برای هزینه‌های جاری کشور تأمین می‌نمود. (۷۵)

بیشتر صومعه‌های مذهبی ژاپن در آن روزگار از طرف دولت اداره می‌شد. حکومت به تحقیق درباره عناصر دینی می‌پرداخت و از مکتب نگهداری و حمایت می‌کرد و همه این مسائل و اقدامات برای استفاده سیاسی از بودیسم بوده است. در دوره «نارا» (۷۸۴-۷۱۰) فرقه «کیگون» که فلسفه خاصی را مطرح کرده بود و برجستگی آن بسیار نمایان بود بعنوان دین ملی شناخته شد. در فرمان امپراتور «شومو» چنین می‌خوانیم: ما هم شاهدیم که سوترای «کیگون» معتبرترین متن مقدس است. بر اساس متون مقدس این فرقه، هر گلبرگی از نیلوفر هزار برگ که روی آن بودا زندگی می‌کند نشانگر یک جهان است و در هر جهانی، میلیونها شکوفه حیات وجود دارد. تا وقتی بین دولت، مامورین دولتی و مردم همانگی هست در زمین امنیت هم هست. (۷۷)

افکار بوداییان آن زمان بر پایه سیاستهای مذهبی حکومت بود که این سیاستها نیز بر اساس کیهان شناسی فرقه «کیگون» قرار داشت. «زنجو»

(۷۹۷-۷۲۳) متفکر بزرگ و مشهور دوره «نارا» در مقدمه کتابش «تفسیر سوترای تاتاگانا» می‌نویسد: اگر انسان نتواند با قلبی سرشار از معنویت به توبه پرداخته و از دستورات پیروی نکند چطور می‌تواند خوبیهای فرمانروا را پاسخ داده و سپاسگزاری نماید؟ او آرزوی امیدواری می‌کند که با این اقدام، مصایب از آدمی روی برگردانند.

بدین ترتیب، «حمایت از دولت» برجستگی مهمی از اندیشه ژاپنیا بود که در قالب مذهب شکل گرفته بود. «بوآن» یکی از معتقدین سرسخت بودیسم که به فرقه «ریتسو» تمایل داشته می‌گوید: دستورها از اهمیت اساسی برخوردارند و انسان را به نیروانا و رستگاری می‌رسانند. بنابر این، دستورها (شیلا) کشتی کوچکی فراهم می‌کنند که از دریای رنجها عبور کنیم. در این جهت برای رسیدن به آنسوی دریا به قانون نیاز داریم. پس بدیهی است که قانون برای حمایت از دولت برترین است و بیشترین اهمیت را دارد.

فرقه «تندای» و «شینگون» نیز شرایط مشابهی داشتند. این دو فرقه مربوط به دوران «هیان» است. «سایجو» (بانی فرقه تندای) در سال (۸۲۷)، صومعه «انریا کوچی» را در کوه «هی‌ای» که نزدیک کاخ امپراتوری بود بنا کرد. منظور او حفظ کاخ بوده است. در آنجا به تربیت راهبهایی مشغول می‌شود که تشنه حقیقت بودند. او این نوآموزان مخلص را «خرائن ملت» نامید. قصد و نیت او از چنین اقدامی، تقویت بودیسم و پشتیبانی از حکومت بود. (۸۰) او در آثارش می‌گوید: همه چیز برای حکومت است و سعادت انسان بسته به بقای حکومت است.

در دوران بوداییان نخستین، حمایت از دولت فقط به شکل خود شیرینی کردنهای معمولی و ساده نبوده بلکه تمام اسناد و نوشته‌های تاریخی نیز از علاقه به حاکمیت دولت حکایت می‌کنند. «کوگای» (بانی فرقه شینگون) این شعار را ترویج می‌کرد: بخاطر حکومت به فضایل پردازید و با این کار به انسان و خدایگان

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

هم سود برسانید (۸۱)، «شینین» (۸۹۱-۸۱۲) می‌گوید: «کوکای»، «کانگوبوجی» را برای دفاع از ملت و حفظ دستورات بودا ساخته است. (۸۲) در فرمان امپراتور «نی میو» چنین آمده: اصول بودیسم برای حفظ دولت و انتفاع عموم بهترین قانون است. (۸۳) همچنین برای حمایت از دولت بوده که راهبهای معبد «آنجو»، شیوه مطالعه سوتراهای گوناگون را پیش گرفتند. (۸۶)

علاقه به حمایت از دولت در فرقه‌های نوظهور دوره «کاماکورا» نیز دیده می‌شود. در آنزمان، شش فرقه از «نارا» وجود داشته و فرقه‌های «تندای» و «شینگون» نیز مذاهب رسمی بودند. هر شاخه جدیدی که پیدا می‌شد برای اینکه به رسمیت شناخته شود باید حمایت خود را از دولت اعلام می‌کرد. «سوزکی» (۱۳۵۱-۱۲۷۵) روحانی بودایی از فرقه «رینزای» معابد بیشماری در ژاپن ساخت. در چین، پیدایش مغولها بود که موجب بیداری مکاتب ذن بودیسم خاندان سونگ جنوبی گردید و همین نگرش در بودیسم ژاپنی دوره «کاماکورا» انعکاس پیدا کرد. اما مسئله مهم این است که آگاهی از حکومت در چین سرعت مضمحل گردید ولی در ژاپن تا همین اواخر باقی ماند.

به هر حال، علاقه به دولت بطور منطقی در میان بعضی از گروهها وجود نداشت. عقیده «نی چیرن» این بود که دین باید خدمتگزار دولت باشد. باز هم می‌گفت هزاران معبد و صومعه برای حمایت و طرفداران از حکومت برپا شده است. (۹۰) او معتقد بود وجود دولت برای رشد و بالندگی آیین بودا الزامی است. همچنین بقای حکومت را موجب امنیت و سلامت می‌داند.

غایت آمال «نی چیرن» حکومت است. در تفسیر سوترای لوتوس (بخش پنجم) عبارت «بودا در جهان حضور می‌یابد» را اینطور تعبیر می‌کند که: ژاپن، مصداق کلی عبارت است.

بودیسم سرزمین پاک راجع به دولت، آگاهی زیادی نداشته است. «هونین» به

بافت حکومتی کاری نداشت. بهمین خاطر، گروهی از فلاسفه ملیگرای افراطی این مکتب را تایید نمی‌کردند. «هونین» و «شین ران» اهمیت چندانی به دولت نمی‌دادند. آیین سرزمین پاک همراه با پیشرفتی که می‌نمود ناگزیر از مصالحه شد زیرا از چپ و راست مورد حمله ملیگراهای افراطی قرار می‌گرفت.

«شین ران» (۱۲۶۲-۱۱۷۳) پایه‌گذار آیین سرزمین پاک راستین (جودو-شین) در مورد دولت هیچ نظر خاصی نداشت. او صرفاً به رابطه انسان گناهکار و نجات دهنده او (آمیدا بودا) فکر می‌کرد و در پی مصالحه و سازش با قدرت دنیوی نبود. اما با گسترش این دین توسط «رنیو» (۱۴۹۹-۱۴۱۵) حالت سازشکاری بتدریج آشکار شد. «رنیو» می‌گوید: وظیفه خود را در برابر مامورین دولتی فراموش نکنید به شرط اینکه مومن بوده و به قانون بودا احترام نهید. خود را وقف امور عامه مردم کنید بطوریکه شما را بعنوان الگو بشناسند. طوری زندگی کنید که هم طرفدار حکومت باشید و هم اصول دینی را رعایت نمایید. (۹۳) «رنیو» نیز همین دستور را داده است. (۹۴) فرقه آیین سرزمین پاک با طرح همین موضوع، نظریه ثنوی حقیقت را پیش کشید.

در عصر میجی (بعد از سال ۱۸۶۸) وقتی رژیمهای فتودالی از بین رفتند و قدرتی مرکزی شکل گرفت، حرمت امپراتور اهمیت زیادی پیدا کرد. نظام «هون گانجی» هم اخلاق ملیگرایی را پذیرفت. در نوشته «نامه‌ای از راهب بزرگ» که «میونیو» آنرا منتشر ساخت می‌خوانیم:

در این سرزمین، کسی نیست که مورد لطف امپراتور قرار نگرفته باشد. بخصوص در روزگار حاضر که امپراتور وجود مبارک را وقف پیشبرد امور مردمی کرده و به حکومت نیز نظر ملاطفت داشته‌اند. اکنون کیست که نخواهد این حکومت دامن گسترده و همچون خورشید بدرخشد؟ باید امر و نهی حکومت را پذیرفت. احترام به دولت و پیروی از قوانین و دستورات اخلاقی و حفظ حرمت

خدایان مورد توجه عمیق است.

متفکران بودایی عادت دارند درباره دولت به بحث و گفتگو پرداخته و «شین ران» را طرفدار و علاقمند به حکومت معرفی کنند. آنان در اثبات علاقه او به دولت همیشه به این نامه که «شین ران» نوشته استناد می‌کنند:

چه خوب بود اگر مردمی که «نیمبوتسو» را برای آسایش خود می‌خوانند، آنرا برای حکومت و نیز به نیت مردم می‌خواندند. افرادی که در رسیدن به سرزمین پاک اطمینان دارند باید شفقت بودا را در نظر داشته باشند و برای جبران آن به تلاوت نوشته‌های مقدس پرداخته و آنرا در میان مردم تبلیغ نمایند.

البته نامه فوق از نظر منطقی درست نیست. بعضی از جمله‌های آن ضد و نقیضند و از نظر محتوا جنبه کنایی دارند. از نوشته او چنین برمی‌آید که باید به ایمان توجه فوق‌العاده داشته باشیم نه اینکه حکومت را دارای شایستگی زیاد دانسته و به آن عشق ورزیم. (۹۵)

بهرحال متن این نامه در موارد مختلفی تفسیرهای نادرست پیدا کرده است. فلاسفه ما در اکثر موارد فکر می‌کردند «شین ران» با این سخنان به آموزش ملیگرایی پرداخته و بر اساس همین برداشتها بوده که رهبران بعدی به سازش با حکومت و ملیگراها رسیدند و حملات آنان را تعدیل نمودند. قدیس «هونن» درباره حکومت هیچ سخنی ابراز نکرده است.

بنابر این روشن است سوترهایی که وجود حکومت را تحمل می‌کردند مورد عنایت بوده و به گسترش و نزع عمومی آنها کمک شده است. سوترای «لوتوس یا هوکه»، سوترای «پرتو طلایی» و سوترای «عقل کامل پادشاهان مهربان» از اینگونه بوده‌اند. البته سوترای لوتوس بصورت مستقیم از حکومت حمایت نکرده و حتی گاهی دوری گزیدن از صاحب منصبان را پیشنهاد کرده است. (۹۶) «ماساشیگه» در مقدمه سوترای هوکه می‌گوید: این سوترا، گوهر همه

مرامها و مکتبهاست. همه روحانیون از گذشته‌های دور آنرا قبول داشته‌اند. موجودات آسمانی آنرا موجب بقای کشور می‌دانند. منابع تاریخی روحانیون در این زمینه سخنان زیادی آورده‌اند. من از این کتاب نسخه‌ای فراهم کرده‌ام که هر سپیده و بامداد آنرا قرائت کنم.

اهمیت و توجه به حکومت در میان بوداییانی که با جمهور مردم تماس نزدیک داشتند نیز دیده می‌شود. در نوشته‌های آنان آمده: هنگامیکه برای حکومت دعا می‌کنید، اخلاص و سعی مداوم داشته باشید. (۱۰۱)

در ادیان کشور چین و هند کمتر به این موضوع برخورد می‌کنیم که برای سیاست و حکومت احترام و اطاعتی قائل شده باشند. در دوران «لیو-سونگ» (۴۷۸-۴۲۰)، راهبها به پادشاه احترام می‌گذاشتند. گرچه دین در کشور چین سرانجام تابع دولت شده ولی کسی بر این نوع تمایلات سیاسی تکیه‌ای جدی نداشته است.

در اینجا ممکن است جرقه‌های خوبی در ذهن ما زده شود. برخی از خواننده‌ها ممکن است بپرسند: آیا در ژاپن، آگاهی از حکومت مربوط به دوران قدیم نبود است؟ آیا ژاپن امروز در یک زنجیره تحولات شتابنده قرار نگرفته است؟ آیا شکست مردم ژاپن در جنگ جهانی دوم آنان را به این فکر فرو نبرد که قادر هستند آینده جامعه خود را با دست خود ساخته و در امر حکومت شرکت فعال داشته باشند؟ البته نمی‌توان بطور قطعی راجع به این مسائل پاسخ مثبت داد. هر چند ژاپن در مسیر تحولات نوین و سریع قرار گرفته اما خلاص شدن از طرز فکر سنتی هم برای ژاپنیها کار ساده‌ای نیست. همچنین باید بخاطر داشته باشیم که جمعیت ما حالت فزاینده‌ای بخود گرفته و شبکه روستاها هر روز به شکل کاملتری درمی‌آید. بسیاری از این روستاها بسرعت صنعتی می‌شوند. کارگران برای امرار معاش به شهرهای بزرگ می‌روند یا بین شهر و حومه رفت و آمد می‌کنند. اقتصاد

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ملی به شکلی است که دولت هنوز باید بر قسمت وسیعی از زندگی مردم نظارت داشته باشد. از دوران قدیم، خانواده امپراتوری بود که انگیزه‌های پیشرفت رافراهم می‌کرد اما امروز دیگر مردم ما زیاد هم تحت تاثیر نظام امپراتور نیستند، ژاپنیها در گذشته بهای زیادی به حکومت می‌دادند و حکومت نیز رفتار نسبتاً خوبی با مردم داشت. (۱۰۲) رویهمرفته هنوز هم روابط خویشاوندی بر امور زندگی ما حاکم است. اکنون پس از این راه نمی‌توانیم در برابر سایر ملتها کسب افتخار نماییم. همانطور که دین، مبنای تفکر اخلاقی هندیها و خانواده، زیربنای اخلاق عملی مردم چین بوده، در ژاپن نیز زیر ساخت فکری مردم ما را حکومت تشکیل می‌داد. هرکس بجای خود و ما از کشورهای دیگر انتقاد نمی‌کنیم و آنان را با دیده حقارت نمی‌نگریم. شیوه تفکر ملت ما تغییراتی را تجربه می‌کند و باید اضافه کرد که این شیوه فکری دنباله یک جریان تاریخی است و به مثابه یک سنت ملی فرهنگی تلقی می‌گردد. باید توجه داشته باشیم که این سنت فرهنگی دوباره موجب بروز ملیگرایی افراطی و غیر انسانی نشود.

اخلاص کامل نسبت به فردی خاص که مظهر «رابطه انسانی» است.

گرایش به محدود کردن ارزشها در قالب رابطه محدود انسانی در ژاپن به شکل اיתار کامل نسبت به فردی خاص بعنوان مظهر عینی ارزشهای اجتماعی جلوه می‌کند. ژاپنیها برخلاف هندیها و چینیه‌ها ترجیح می‌دهند رابطه انسانی را بصورت انتزاعی درک نکنند. آنان بیشتر به پیروی از فردی که نماینده زنده آن رابطه است تمایل نشان می‌دهند. همانطوری که قبلاً گفته شد، خانواده در ژاپن کهن، یک امر ذهنی نبوده بلکه مفهوم آن در وجود سرپرست خانواده زنده نهفته

بود. گرایش دیگری نیز وجود داشت که بین حکومت و امپراتور ارتباط برقرار می‌کرد. در نظام فتودالیسم غرب، روابط ارباب و رعیت بسیار پیچیده بود و نقش «قرارداد» در اینگونه روابط بسیار مهم بود. ولی در ژاپن دوره فتودالیسم، این روابط شکل ساده‌ای داشت. رعیت ما تمام هستی خود را وقف ارباب می‌کرد. کم کم این طرز فکر بوجود آمد که: «یک رعیت وفادار، دو ارباب نمی‌شناسد». این شیوه فکری که خاص جامعه ژاپن است در میان متفکران این کشور بصورت فداکاری و اطاعت مطلق از فردی خاص نمود پیدا کرده است. بیشتر متفکران گذشته ژاپن، بودایی یا پیرو کنفوسیوس بوده‌اند. البته اکنون مذهب زمینه آن را پیدا کرده که خود را بر پایه مرجعیتی مقتدر استوار سازد. هرچند، متفکران هندی و چینی، متکی بر فردی خاص نیستند بلکه بیشتر میل به ایجاد اطاعت از قوانین کلی دارند. برعکس، متفکران ژاپنی حاضر بودند قوانین کلی را فدای مرجعیت یک فرد خاص کنند.

حدود هفتصد سال پس از پذیرش آیین بودا بین بوداییان رسم شده بود عقاید و نظریه‌های خود را به زبان چینی بیان کنند. بنابر این، بودیسم ژاپنی از یک نظر دنباله بودیسم ژاپنی بود. البته این امر بدان معنا نیست که ژاپنیها تعلیمات کلی بودیسم را به ارث بردند. راهبهای دانشمند ژاپنی، اصول عقاید دینی را نزد یکی از اساتید خاص چینی تعلیم می‌دیدند و هدف آنها نیز همین بود. مثلاً قدیس ډنگیون (۷۶۷-۸۲۲) قصد داشت به چین سفر کند تا مفهوم حقیقی سوترای لوتوس را درک کند. در نامه‌ای که تقاضای پذیرش به چین را نموده می‌نویسد: من از دیرباز به خاطر نبودن تفسیری که بتواند مفهوم عمیق سوترای لوتوس را توضیح دهد رنج می‌برم. برحسب اقبال نیک، نسخه‌ای از خطابه‌های ارزشمند فرقه «تی‌ان‌تای» را تهیه کرده‌ام. چندین سال آنرا مطالعه نمودم. وجود نکات نادرست و بخشهای حذفی این متن، درک مسائل ظریف آن را دشوار ساخته است. بدون

شوده‌های تشکر در ملل شرق

آموزش‌های ویژه، درک و قبول آن بسیار مشکل است. بهمین خاطر به چین رفت و آموزش‌های لازم را نزد «تائو-سو» دیده و به کشورش بازگشت.

حالت ایثار کامل نسبت به فردی خاص همچنان در بودیسم «کاماگورا» باقی ماند. این آیین مظهر بودیسم ژاپنی است. نظریه سرزمین پاک که توسط «هونن» (۱۲۱۲-۱۱۳۳) مطرح شده بود بر اساس عقاید استادی بنام «شان-تائو» (۶۸۱-۶۱۳) استوار بود. «هونن» مرجعیت استاد را والا شمرده و معتقد بود: بررسی نظریه «سرزمین پاک» بدون کمک سنت کلامی به معنای محروم شدن از نعمت بینایی در تولدهای بعدی است. «شین ران» (۱۲۶۲-۱۱۷۳) نیز کاملاً خود را وقف استادش «هونن» کرده بود. او می‌گوید: «تا آنجا که می‌دانم، تنها دلیل ایمان آوردنم این است که مرد نیکی برایم شرح داد چنانچه بخواهم توسط «آمیدا» نجات یابم باید نیایشهای «راه بودا» را با صدای بلند بخوانم. نمی‌دانم آیا این نیایش واقعاً وسیله‌ای برای دوباره تولد یافتن در سرزمین پاک است یا شاید راهی بسوی دوزخ باشد. بهر حال، اگر با فریب قدیس «هونن» به دوزخ هم رهسپار شوم، باز چنین کاری را خواهم کرد و پشیمان نخواهم شد». «شین ران» که می‌خواست به تفسیر شخصی خود از مرجعیت بودیسم جنبه عقلانی دهد، عمده استدلال خویش را بر اساس مرجعیت مطلق استاد گذاشت و گفت: «اگر نظریه اصلی آمیدا حقیقت دارد. پس تعلیمات «شاکيامونی» نیز حق است و تفاسیر «شان-تائو» نمی‌تواند نادرست باشد. اگر تفسیر «شان-تائو» درست است، پس تعلیمات «هونن» چه می‌گوید. اگر تعلیمات «هونن» درست است، پس چگونه می‌شود که من کلام نادرستی بر زبان برانم».

این قضیه در قالب قیاس پیچیده‌ای ریخته شد. ولی در هر یک از اجزای این قیاس، قضیه‌ای پنهان نهفته که به تعبیری چنین می‌شود: سخن مریدی که به استاد خویش وفادارست همچون سخن استاد حقیقی و راستین است. چنین دیدگاهی

بسیار سوال برانگیز است. ولی به نظر ژاپنیها بسیار طبیعی به نظر می‌رسد. آنان حتی در این باره سکوت می‌کنند و گویا نیازی به توضیح بیشتری ندارند.

عبارت کلیدی در این بحث «اطاعت مطلق در برابر مرجعیت» است. این نوع استدلال مانند موضوعی است که چند سال پیش مطرح شد: «فرمان یک مقام برتر، فرمان امپراتور است». ظاهراً این نوع نگرش در سایر کشورهای شرقی نیز دیده شده است. علما و نوآموزان وانمود می‌کنند عقاید درست را از دوران کهن به میراث برده‌اند و برای اثبات آن به سلسله اساتید قدیم استناد می‌کنند. بهر حال این افکار ظاهراً در سایر کشورهای شرقی در قالب تسلسل منطقی بیان نشده است.

«شین ران» به این فکر نبوده که فرقه جدیدی را بوجود آورد. هدف او فقط روشن نمودن مقصود حقیقی تعلیمات استادش «هونن» بوده است. او می‌گوید: استادم جناب «هونن» که با بودیسم آشنایی دقیقی دارد به حال همه مردم دل می‌سوزاند. او به تعلیم نظریه دین حقیقی در این مناطق پرداخت و میثاق اصلی و برگزیده «آمیدا» رادر سراسر جهان زوال‌پذیر گستراند.

«شین ران» با طرح کردن «دین حقیقی» به فرقه سرزمین پاک هونن نظر دارد.

حالت وابستگی به استاد در میان پیروان «شین ران» نیز چشمگیر بود: هنگامی که با خویشتن به آشتی دست می‌یابم و سراسیمه به گذشته و حال می‌نگرم باید از اختلافاتی که در دین حقیقی بوجود آمده رنج بکشم. می‌ترسم شاگردان آینده دچار خطاهای فراوانی گردند چون اگر فرد آنقدر خوشبخت نباشد که با توجه به آگاهی عمیق و اصیل حرکت کند چگونه ممکن است بتواند به «شریعت آسان آمیدا» دست یابد.

از اینرو در اینجا جان کلام مرحوم قدیس «شین ران» را که در خاطره‌ام بجا مانده می‌آورم. امیدوارم به این وسیله تردید همکیشان برطرف شود. (۱۱۰)

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

این گرایش در اندیشه‌های «نی چیرن» که تعلیمات سرزمین پاک را مورد انتقاد قرار داده نیز شکل مشخصی دارد. در پایان متون «بودیسم ماهایانا» آمده که «شاکيامونی» این متون را به افراد گوناگون واگذار کرده ولی طبق گفته «نی چیرن»، واگذاری «سوترای هوکه» بستگی به رابطه خویشاوندی داشته است. (۱۱۱) بنابراین، روح راستین «سوترای هوکه» تنها برای فرد خاصی آشکار می‌گردد که نگهداری از این متون به عهده او نهاده شده است. بهمین دلیل، «نی چیرن» خود را تجسم «بودیساتوا جوگیو» یعنی کسیکه «سوترای هوکه» به او سپرده می‌دانست. (۱۱۲)

«نی چیرن» اعتقاد راسخ داشت که تجسم بوداست. همین مسئله است که او را از سایر افراد چینی و ژاپنی که سوترای هوکه را خوانده‌اند مشخص می‌کند. «نی چیرن» می‌گوید: من همچون «بودیساتوا جوگیو» هستم... برآستی این عقاید را من تعلیم می‌دهم... احساس می‌کنم تجسمی از «بودیساتوا جوگیو» هستم. (۱۱۳)

این تعبیر با تفسیر مفسران بودایی چین از سوترای لوتوس (هوکه) کاملاً تفاوت دارد. برای نمونه، استاد «تی -ان- تای» در این مورد می‌گوید: «او با واگذاری سوترها به «بودیساتوا» های هزاران جهان، به تبلیغ و اشاعه آنها در فضای کیهانی بودا پرداخته است. آیا این تعلیمات بالاتر از آن نیست که سوترها را توسط موجودات فانی تبلیغ کنیم؟ شاید گوهر «کرات دهگانه» (۱۱۴) به سرزمینهای دیگر نفوذ کرده و حالت دوگانه تاریکی و روشنایی را به ارمغان آورد». (۱۱۵)

در جایی دیگر، استاد «چیا-هسیانگ» (۶۲۳-۵۴۹)، در آغاز تفسیر خود از فصل چهاردهم سوترای لوتوس می‌گوید: «این بخش هم مثل فصل یازدهم می‌گوید باید تمام «بودیساتوا»هایی را که از کره زمین برخاسته‌اند تجلی پیکر کیهانی بودا بدانیم. (۱۱۶) مفسران بودایی چین، ارزش محض را از مطلق می‌دانستند که اصل

بنیادین است اما «نی چیرن» مرجعیت مطلق را در هر شرایط ویژه‌ای به فرد خاصی نسبت می‌داد.

از اینرو اگر بخواهیم به «نی چیرن» اعتقاد پیدا کنیم باید بگوییم او دو هزار سال پیش به گنجینه حکمت بودا رسیده بود و اینک آنرا به نوع بشر ارزانی می‌کند. «نی چیرن» در ماه دوم سال یازدهم در قلّه «ری یوزن» به مقام شامخ معنوی دست یافت. (۱۱۷) او دو هزار سال پیش، سه راز بزرگ عقیدتی را از بودا گرفت. (۱۱۸) «دوگن» در فرقه «ذن» اخلاص کامل برای استاد را آموزش می‌دهد. او می‌گوید: «انسان باید برای پذیرش آیین بودا بدون توجه به خدا و شیطان و دور از قضاوت‌های روزمره به هدایت نیاکان بودایی چشم بدوزد. مثلاً در فرقه «ذن» نیز، آنچه را انسان به نظر خویش یا به عقیده دیگران امر نیک می‌پندارد حتماً نیک نیست. بنابر این انسان باید با بی‌توجهی به جاذبه دنیا و کنار نهادن افکار و عقاید خویش از تعالیم بودا پیروی نماید (۱۱۹) ما بی‌درنگ و بطور طبیعی در می‌یابیم کسانی چون «شاکيامونی» و آمیدا بودا هستند چون دارای چهره‌ای نورانی بوده و سخن ایشان فراگیر شده است. اگر یک روحانی عالم بگوید وزغ یا کرم همان بوداست آدمی باید دانش معمول خود را رها کرده و باور کند که وزغ یا کرم همان بوداست اما اگر درخشش و فضایل بودا را در کرم جستجو کنیم هنوز از قید تعصب آزاد نشده‌ایم. باید مثل بودا چیزی را پذیرفت که در لحظه خاصی قابل دیدن باشد. بنابر این، اگر با کمک استاد به اصلاح خویش ادامه دهیم به هماهنگی درونی و بیرونی دست می‌یابیم.

علمای دوران جدید به تعصب و خرافه‌های ذهنی خود چسبیده و فکر می‌کنند بودا باید منطبق با ذهنیات شخصی آنان باشد.

سپس او اینطور اضافه می‌کند که انسان باید خود را بطور کامل با قوانین فرقه «ذن» بودیسم هماهنگ نماید چون این قوانین و اعمال به سنت‌های گذشته دلالت

شودهای تفکر در ملل شرق

دارند. اصرار داشتن به انجام امور زاهدانه به عنوان امری لازم نادرست است. روشنگری را نباید بسته به رعایت دستورات و روزه‌داری و ریاضت دانست. این اعمال صرفاً کارهای عادی روزمره یک راهب است. نباید گفت که این اعمال بخاطر مفید بودن، ضروری هم هستند. (۱۲۱)

به همین دلیل، «دوگن» طرحی داد تا هر یک از قوانین و عقاید فرقه «ذن» را تدوین عقلانی کند ولی آن را بطور ناقص رها کرد و مرجعیت و سنت را در اولویت قرار داد. مثلاً آیین بودا از مجموعه حرکات و سکانات آدمی فقط چهار حالت را به رسمیت می‌شناسد. (راه رفتن - ایستادن - نشستن - دراز کشیدن). در «ذن» فقط راجع به نشستن صحبت می‌شود. «دوگن» می‌گوید: شاید پیرسید چرا روحانیون فقط از مراقبه و روشنگری در حال نشستن سخن گفته‌اند. باید بدانید که هیچ دلیلی برای این عمل وجود ندارد. ما به شیوه گذشتگان عمل می‌کنیم چون در این حالت است که دروازه رحمت حق گشوده می‌شود. سنت همه بوداها همین شیوه بوده است. (۱۲۲)

بخاطر اختلافات روایی، «دوگن» معتقدست که اهل ریاضت باید بدون پیر و مرشد حرکت نکنند. ریاضت جمعی است که ما را به راه هدایت می‌کشاند. زاهد کسی است که استادشناس است.

اساس این شناخت، تجربه درونی است و از تأملات عقلانی زاهد ناشی می‌گردد. توصیه «دوگن» این بود که انسان بدون توجه به ملاحظات عقلانی و صرفاً با پیروی از یک استاد خوب موفق می‌شود در صورتیکه فرد با چنین شیوه‌ای به گردونه پلیدی می‌رسد. البته خود «دوگن» به این گردونه نرسید.

در این مورد شاید انتقاد شود که اخلاص کامل در برابر استاد فقط یکی از نشانه‌های اجتماعی جامعه فئودالی است. در اینجا، «دوگن» حالت فئودالی به خود گرفته است. براحتی نمی‌توان این نظر را پذیرفت هر چند که با ارزش باشد چون در

هند یا چین دوران فتودالها، طرفداری از اخلاص کامل نسبت به فردی معین کمتر دیده می‌شود.

در متون هندی با عباراتی مثل «دوست خوب یا نزدیک» روبرو هستیم که در ژاین بصورت «معلم مذهبی» منعکس می‌گردد. این همان شیوه تفکر مردم ژاین است که در تفسیر سلسله مراتب روحانی آمده است. برای هندیها و بیشتر بوداییان چینی، «قانون» به مفهوم مذهبی آن چیزی نبود که بصورت خاصی از استاد به شاگرد برسد بلکه خود زاهد به آن می‌رسید. طرز فکری را که بر اساس اطاعت مطلق استوارست نمی‌توان به بودیسم سنتی هند یا چین یا فتودالیسم نسبت داد. در مورد «دوگن» نمی‌توان گفت او این حالت را از استاد چینی خود «جو-چینگ» گرفته است، آموزشهای «جو-چینگ» برخلاف تعالیم «دوگن» بود. «جو-چینگ» مرجعیت را به دیده حقارت می‌نگریست. او «یو-ایما» را «راهزن» و «لین-چی» را «احمق» می‌نامید و راجع به سخن «بودی دارما» (هیچ چیز را نمی‌توان مقدس نامید) می‌گوید: «او خود آنرا پدید آورد و خود آن را نابود کرد». و در جایی دیگر می‌گوید: «اگر کسی بخواهد به ذن بودیسم حقیقی عمل کند نباید به داشتن استاد فکر کند.» (۱۲۴) بعلاوه در ارتباط با گرایش کلی ذن بودیسم چینی منکر اعتبار عقاید خاص بوده و معتقدست: بر فراز کوه «راکوتا» هیچ کلامی از استاد شنیده نمی‌شود و در دامنه کوه «شائولین» هیچ رازی وجود ندارد. (۱۲۵) می‌دانید که بودا در کوه «راکوتا» به شرح سوترای «هوک» پرداخت و کوه «شائولین» هم جایی بود که «بودی دارما» در این محل، نه سال به حال مراقبه و تفکر نشست. «دوگن» ادعا می‌کند تعالیم استادش را صادقانه به دیگران رسانده اما می‌دانیم که او راجع به اعتبار سنت با استادش اختلاف نظر دارد.

یک نتیجه اخلاص کامل نسبت به افراد خاص این بود که مردم ژاین در تکریم و قبول بانی مذهبی خود افراط می‌کنند و او را قطب و محور مراسم مذهبی

می‌بینند و بین او و بودای مقدس هیچ فرقی نمی‌گذارند.

این امر بدین معنا نیست که مردم به بودا توجه کمتری دارند بلکه واقعیت شاید این باشد که ایمان به استاد و اخلاص به بودا هر دو دارای اهمیتی یکسان است. (۱۲۶)

بنابر این، مردم ژاپن دوست دارند نسبت به افراد خاص و برتر ارادت و اخلاص نشان دهند. شاید بگویید سایر ملتها هم همینطورند. البته این موضوع را نمی‌توان انکار کرد. وجه اختلاف مردم ژاپن با دیگران شاید در این باشد که آنان به نیاکان خود ارج فراوانی می‌نهند.

این نگرش که با گرایش ژاپن‌ها به تاکید بر روابط خویشاوندی قوت گرفت در فرقه «سرزمین پاک حقیقی» عاملی برای احترام به شخص بنیانگذار گردید. همراه با گسترش این فرقه، نگرش آنان آشکارتر شد. قبلاً در کتاب «اصلاح بدعت» نوشته «کاکونیو» (۱۳۵۱ - ۱۲۷۰)، علاقه به محترم شمردن راهبها بعنوان «آمینابا» دیده شده است. «کاکونیو» ظاهراً خود را «جریان پاک تجسم بودا» می‌پنداشت. (۱۲۷) موقعی که تکریم بیش از حد راهب بزرگ ادامه می‌یابد گرایش مزبور نیز شدیدتر می‌شود. در حقیقت، این سلسله خود را در پرتو ستایش و تقدیس راهب بزرگ حفظ کرده و رشد می‌کند. به درک عقلانی این عقاید توجهی نمی‌شود. بنابر این سلسله «هون گانجی» پیروان خود را از خواندن کتاب «تانیشو» که درباره مسلک «سرزمین پاک راستین» بی‌پرده سخن می‌گوید منع نمود. مسلک «سرزمین پاک» ایمان به راهب بزرگ را مهمترین کار می‌داند.

بین تعالیم «شین ران» که بر وجدان مردم عادی تأثیر بدی دارد با اخلاص برای راهب بزرگ رابطه‌ای نیست. این دو از نظر منطقی هم متباین هستند. اگرچه لوتر به تبلیغ ایمانی شبیه آیین «شین ران» پرداخت ولی در آلمان کسی به فکر تقدیس پیشینیان «لوتر» نیفتاد. هرچند این ویژگی مذهبی در ژاپن پیدا شد و هنوز

هم وجود داد، ولی باز هم می‌توان آنرا در برخی از فرقه‌هایی که از زمان عصر میجی به این طرف از آیین شینتو منشعب شده و گسترش پیدا کرده‌اند مشاهده کرد. باید خاطر نشان ساخت ما نگرشی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم که عمیقاً ریشه در عادات سنتی مردم ژاپن دارد. این نوع پدیده «اجتماعی و مذهبی» در هند یا چین پیدا نشد. در چین و هند با فرقه‌گرایی برخورد نمی‌کنیم چون فرقه‌ها در این دو کشور نسبت به قانون کلی مردم دو کشور مزبور ما شناختی از بنیان فرقه‌ها ندارند ستایش آنان در گذشته هم کمتر وجود داشت. در آیین هندوی فرقه‌ای مردم هند، چیز دیگری که بتواند با ستایش راهب بزرگ قابل مقایسه باشد بوجود نیامده است.

اخلاص کامل نسبت به خواص به شکل ارادت والا نسبت به بودا تجلی می‌کند. بهمین دلیل، ایمان به بودا مورد اهمیت فراوان است.

در این رابطه، فرقه سرزمین پاک ژاپن توسعه بیشتری یافته و تأکید زیادی بر پاکی ایمان نمود. در این فرقه اعتقاد به عهد هجدهم از عهد چهل و هشت گانه «آمیتابا» ضروریست. (این عهد از ایمان تجلی می‌کند). «هونن» با توجه به بودیسم سنتی اعتقاد نداشت که زاهد می‌تواند از طریق اعمال فردی به رستگاری برسد. او معتقد بود انسان فقط با ایمان به «آمیتابا» و متکی بودن به عهد خویش می‌تواند اهل نجات شود. «جوکاکوبو» (مرید هونن) در مورد ایمان به بودا تأکید فراوانی داشت هر چند او را بخاطر تبلیغ «راه بودا» تکفیر می‌کردند. «مومن فقط با کمک عهد و پیمان است که دوباره در سرزمین پاک زاده می‌شود. چون انسان گناهکار که اسیر و سوسه‌های این دنیا است بوسیله یک دره عمیق از «سرزمین پاک» جدا شده است ولی با تکیه به پیمان بودا می‌تواند بی‌درنگ نجات یابد.» (۱۲۸)

با تکامل فرقه «سرزمین پاک حقیقی» اهمیت ایمان بیشتر جلوه‌گر شد.

برای اینکه آدمی دوباره در «سرزمین پاک» زاده شود باید پیش از هر چیز ایمان داشته باشد و خود را با چیز دیگری مشغول نکند. مسئله مهمی مانند تولد مجدد در «سرزمین پاک» نمی‌تواند توسط فرد عادی انجام گیرد. او باید خود را بطور کامل تسلیم بودا کند. (۱۲۹)

در فرقه «تی - ان - تای» چینی، آیین بودا را از سه نظر مورد بررسی قرار می‌دادند: عقاید، اعمال و روشنگری. (۱۳۰) فرقه «تندای» ژاپن هم این دیدگاه را پذیرفت. (۱۳۱) فرقه «سرزمین پاک تندای» یکی از شاخه‌های مکتب «تندای» است. فرد در آیین بودا، پس از ایمان آوردن، خود را وقف اعمال مذهبی می‌کند اما در فرقه سرزمین پاک حقیقی، این دو مرحله با هم برابرند یعنی ایمان همراه عمل و عمل همراه ایمان است. پس هسته بودیسم همان ایمان است. در نتیجه، «شین ران» فرد بدبین و شکاک را بدتر از یک گناهکار بزرگ می‌داند همانطوریکه فرد خودبین را چنین می‌داند. «رینو» که فرقه «سرزمین پاک حقیقی» را عامه فهم نمود، اخلاص کامل نسبت به «آمیتابا» را به شکلی طرح کرده که تداعی کننده روابط انسانی است. مردم نیز این طرز بیان را دوست دارند.

«یانگ - جن - شان» (۱۸۳۷-۱۹۱۱) بنیانگذار احیای آیین بودا در چین معاصر، عقیده ژاپنیها به عهد هجدهم را مورد انتقاد قرار داده و معتقدست این موضوع در نظر «آمیتابا» یک توهین عمده بحساب می‌آید. چون تک‌تک این عهدود حقیقی هستند. (۱۳۳) منظور او این است که همه عهدود دارای ارزش یکسانی هستند.

طبیعی است فرقه‌های «سرزمین پاک» که به تبلیغ وابستگی مطلق می‌پردازند باید در خصوص ایمان داشتن به فردی خاص یا به بودا تأکید ورزند. البته این امر که درباره فرقه ذن نظریه مخالفی را مطرح کرده درست نیست. با این وجود، «دوگن» هم مثل طرفداران «بودیسم سرزمین پاک» به اهمیت

ایمان تاکید می‌ورزند بنابراین می‌گویند، ایمان اجازه می‌دهد وارد دریای عظیم قوانین بودا شویم. تحقق ایمان، تحقق خود بودا است. (۱۳۵) کامل شدن از طریق رعایت اعمال آیین بودا بدون ایمان دشوار است. شاید بتوان کسی را که ایمان ندارد آموزش داد اما باید دانست که چنین انسانی، خیلی مشکل آموزش را می‌پذیرد. (۱۳۶) بنظر «دوگن»، آدمی بجای اینکه از طریق ریاضت به روشنگری دست یابد باید خود را وقف بودا کند تا بوسیله او رستگار شود. «بهترست بجای خود به قدرت دیگری تکیه کنیم. انسان خود را از اسارت جسم و جان رها کند به سرای بودا بشتابد که از او نیرو گیرد و در طریق او گام زند. سپس آدمی بدون تلاش جسمی یا فکری دوباره از گردونه زایش می‌گریزد و بودا می‌گردد». (۱۳۷)

در این زمینه، تعالیم «دوگن» با آموزشهای فرقه ذن کاملاً فرق دارد. روحانیون ذن بودیسم چینی معتقدند روشنگری از راه سعی و تلاش خود فرد حاصل می‌شود. «هویی-های» می‌گوید: این نکته را باید بدانید که موجودات دارای شعور باید راه نجات را خود بیابند. بودا نمی‌تواند آنان را رستگار کند. خود را کامل کنید و به بودا وابسته نباشید. در متون آمده کسی که دنبال قانون است آنرا در بودا نمی‌جوید. (۱۳۸) به عبارت دیگر، آدمی نباید حتی به بودا متکی باشد با این وجود، «دوگن» با اشتیاق فراوان به نیروی بودا وابسته است. در نیایش «دوگن» آمده: حتی اگر گناهان گذشته من بر روی هم انباشته شوند و مانعی در رسیدن به روشنگری گردند، از تمام «بوداها و بودیساتواها» عاجزانه می‌خواهم به من رحم کنند و مرا از چرخه «کارما» برهانند و موانع راه خردمندی مرا بردارند. فضیلت آنان شامل جهان بیکران قانون بودا باشد. دست رحمت آنان نصیب ما باد. (۱۳۹)

در فرقه ذن بودیسم چینی، ایمان دروازه دین است. بنابراین آدمی نباید به بودا وابسته گردد. از اینرو، «تان-هسیا» برای مبارزه با وابستگی شدید به مجسمه

بودا برخی از مجسمه‌های چوبی بودا را بعنوان هیزم آتش زد. (۱۴۰) مریدان چینی به این عمل او می‌بالند ولی از نظر ژاپنیها این عمل توهین آمیز است. «دوگن» چنین می‌آموزد: مجسمه بودا از هر جنس و شکلی که باشد مورد احترام است. یک روحانی اگر گناهان سنگین هم داشته باشد باید بخاطر روحانی بودنش مورد احترام باشد. اگر کسی صمیمانه به این موضوع ایمان داشته باشد همانا مورد لطف و رحمت پروردگار قرار می‌گیرد. اگر کسی بخاطر اینکه یک فرد روحانی دارای گناهان سنگین است و یا مجسمه‌ای که زیبا تراشیده نشده و یا نسخه‌ای از سوتراها که مجالده شده به آنها بی‌احترامی کند همانا مرتکب گناه شده است زیرا طبق تعالیم بودا، مجسمه و طومار نوشته‌های مقدس به سعادت انسان و خدایان یاری می‌رسانند. با این وجود هنگامی که از «دوگن»، علت سوزاندن مجسمه چوبی بودا توسط «تان-هسیا» را می‌پرسند، می‌گوید: این عمل، وسیله رایج تبلیغ قانون است. حتی «سوزوکی» این عمل را تقبیح می‌کند و آنرا اوج شرارت و پستی می‌داند. (۱۴۲) او می‌گوید: آدمی با زاده شدن در میان انسانها و شنیدن تعالیم بودا باید از اینکه صورت مقدس را در نقاشی و مجسمه متجلی می‌سازد و آنها را برای پرستش در بتکده یا معبد قرار می‌دهد خشنود باشد. پس باید با این فکر که بودا در این دنیا با ماست جان خود را به نشانه وفاداری نثار او کنیم. اگر ایمان ما آنقدر قوی نباشد که بخواهیم هستی خود را فدا کنیم به خوبی نمی‌رسیم. (۱۴۳)

در فرقه «نی چیرن» نیز تأکید زیادی به ایمان شده است. بنا به گفته «نی چیرن» موضوع نجات مستلزم درک فلسفی نیست و ایمان راسخ کافی است. بودا با کنار گذاشتن دستورات، تنها به هوش و فراست آدمی پرداخت و گفت اگر هوش وجود نداشته باشد، ایمان آنرا جبران می‌کند. «ایمان» به تنهایی ستون حقیقت است. فقدان ایمان ریشه بی‌احترامی به «قانون» است. هوش همان انگیزه ایمان است. (۱۴۴) برای کسانی که دارای استعداد و تواناییهای برتری هستند، مطالعه و

تفکر مناسب است. برای کسانی که استعداد فکری کمتری دارند، ایمان بسیار مهم است. کسی که مفاهیم دین را می‌فهمد ولی به آن اعتقاد ندارد نمی‌تواند بودا شود. کسی که اعتقاد دارد ولی توانایی درک آنرا ندارد می‌تواند بودا شود. (۱۴۵) «ریشه قانون بودا، ایمان است» (۱۴۶) پس می‌توان گفت «نی چیرن» در این خصوص با «شین ران» و «دوگن» موافق است. در اینجا یکی از خصوصیاتیکه فرقه «نی چیرن» و «تندای» را از هم مشخص می‌کند شناخته می‌شود. هم فرقه‌های جدید «کاماگورا» و هم فرقه‌های هندی و چینی به داشتن ایمان تاکید دارند و آنرا تبلیغ می‌کردند. مثلاً فرقه «ریتسو» سعی داشت احکام بودیسم سنتی و گذشته گرای هندی را در ژاپن رعایت کند. در این احکام، سخنی از پرستش مجسمه بودا به میان نیامده اما معابد «ریتسو» در ژاپن مجسمه بودا را بر پا کرده و در برابر آن به تلاوت سوتراها می‌پرداختند. (۱۴۷) حتی فلسفه‌های «تندای» و «کیگون» که قله‌های بلند فلسفه «ماهایانا» ی چینی هستند وقتی به فرهنگ ژاپن عادت کردند، ایمان را بعنوان مبنای اعتقادی خود پذیرفتند، «انین» (۸۶۲-۷۹۲) از فرقه «تندای» با تأکید بر اهمیت ایمان می‌گوید: آدمی برای وارد شد به وادی اسرار مقدس باید از راه مستقیم ایمان حرکت کند. کسی که ایمان ندارد همچون کسی است که دست ندارد و اگر وارد «گنج - خانه» هم بشود نمی‌تواند چیزی بردارد. (۱۴۸) این تأکید بر ایمان یکی از معیارهایی است که فرقه «تندای» افراطی ژاپن را از فرقه «تی‌ان تایی» چین مشخص می‌کند.

در فرقه «شینگون»، استاد «کوگیو» (۱۱۴۳-۱۰۹۵) با تأکید به «پذیرش بی‌پیرایه ایمان» می‌گوید ایمان از انجام اعمال مقدماتی که با قدرت فکری رابطه دارد برتر است.

بعلاوه، در ارتباط با فرقه «کیگون»، قدیس «میو» (۱۲۳۲-۱۱۷۳) می‌گوید: دانش بدون ایمان با قانون بودا هماهنگ نیست و ضد آن نیز می‌باشد. حکمت بر

پایه ایمان استوار خواهد شد. (۱۴۹)

این نظریه، درست عکس نظریه عقلانی فلسفه «کیگون» است.

بطور کلی ادیان هندی و بودیسم چینی، حالت مراقبه و تفکر دارند و بردیدن حقیقت تأکید می‌ورزند. در این ادیان، ایمان صرفاً نخستین گام بسوی پنهان‌ترین زوایای دین محسوب نمی‌شود. این موضوع فقط یک امر مقدماتی بحساب می‌آید. البته هنگامیکه ژاپنیه‌ها این فرقه‌ها را پذیرفتند ایمان را گوهر اصلی دین بحساب می‌آوردند. ژاپنیه‌ها بر پاکی ایمان تأکید می‌کنند. این جریان حتی در فرقه ذن بودیسم ژاپنی هم که به ایمان توجه کمتری دارد هویداست. این ایمان به دو قسم است. ۱) ایمان به شخص استاد بانی مکتب (۲) ایمان به فرد ایده‌آل که همان «بودیساتوا» ست. البته این دو در عمل چنان بهم آمیخته می‌شود که تشخیص آنها دشوار می‌گردد اما در هر دو مورد به افراد خاص تأکید می‌شود.

در ارتباط با تفاوت‌های بودیسم چینی و ژاپنی «اینابا» این انتقاد را طرح کرده که «نقصان تفکر بودایی چین، پذیرش قانونی مجرد مانند حقیقت است. آیین بودا همچون زندگی و نیروی زندگی نمی‌تواند بر محور چنین قانونی از حقیقت استوار باشد. این قانون در صورتی برای انسان مفیدست که در وجود جسمانی او تبلور یابد. برای دینی که اطاعت از آن به شناخت قوانین منجر می‌شود آرزوی شوق مذهبی بی‌معناست. با ایثار کامل است که می‌توان لذت کرنش در برابر معبود را چشید و با تمام وجود به نیایش پرداخت. (۱۵۰)»

دکتر «هاتانی» خصوصیات بودیسم ژاپن را اینطور مطرح کرده: در چین و هند، جنبه‌های نظری و عملی آیین بودا رشد کاملی پیدا کرده است. البته وجه ایمان که حیات یک دین بحساب می‌آید هرگز بطور کامل در این دو کشور ظهور نکرده است. تنها در ژاپن بوده که این جنبه از آیین بودا مورد بررسی کامل قرار گرفت. ژاپن مثل چین و هند، چیز جدید و بخصوصی به جنبه‌های نظری و عملی

آیین بودا اضافه نکرده است. نقش خاصی که ژاپن در این خصوص ایفا کرده مربوط به «ایمان» است. (۱۵۱)

خصوصیاتی را که «اینابا» و «هاتانی» ذکر کرده‌اند در بودیسم ژاپن دیده می‌شود. البته در مورد اینکه «روح نخستین آیین بودا» ابتدا در ژاپن تجلی یافته نیاز به تأمل بیشتری دارد. ایمان چنانکه ژاپنیاها از آن برداشت می‌کنند با ایمان کامل بوداییان هندی تفاوت دارد و فقط دروازه‌ای گشوده بسوی ایمانست. مثلاً در اینجا قسمتی از یک سوترارا مورد مقایسه قرار دهید: «ای نیک‌مرد! ایمان دو قسم است. قسم نخست ایمان سطحی است و قسم دوم جستجو است. آدمی شاید ایمان سطحی را دارا باشد ولی قادر به خواستن نباشد. پس، ایمان او کامل نیست. ایمان به دو نوع دیگر تقسیم می‌شود. نوع نخست مربوط به استماع تعالیم است و نوع دوم از مراقبه و تفکر نشئت می‌گیرد. کسی که ایمانش بر پایه گوش دادن به تعالیم باشد، ایمانش ناقص است. (۱۵۲)»

برداشت‌های هندوها از ایمان بی‌نهایت عقلانی است. بنابر این، ایمان سطحی کم اهمیت است و ایمانی که همراه درک و فهم باشد ارزش والایی دارد. بنابر این با انتقال آیین بودا از هند به ژاپن معیار و ارزشی که به ایمان داده می‌شد کاملاً تغییر کرد. از اینرو، ایمان بودیسم ژاپن همان ایمان به فردی خاص است. برعکس در بودیسم هندی، ایمان یعنی تسلیم مطلق در برابر قانون کلی. دیدگاه سنتی بودیسم هندی به قانون متکی بود نه به انسان. (۱۵۳) ولی بینش ژاپنیاها درست برخلاف آن بود در ارتباط با این نگرش، هندوها و چینی‌ها به تقدیس بودا یعنی کسی که واجد قانون ابدی است، علاقه نشان می‌دهند. در صورتیکه ژاپنیاها میل دارند بودا را بعنوان کسی که از طریق اعمال زاهدانه به فضایل متعالی دست یافته پرستش کنند. بطور کلی، تأکید به ایمان حتی در بودیسم هندی درست قبل از دوران مسیحیت ظهور پیدا کرد. این گرایش به تریب در آیین «هندو» و «جاین» نیز

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

تقریباً در همان دوران پدیدار گشت. بدین ترتیب آنها به موازات دین غرب که به ایمان تأکید می‌ورزید رشد پیدا کرده‌اند. ویژگی ژاپن این است که فرد خاصی را هدف ایمان قرار می‌دهد. با توجه به این موضوع، شباهتهایی بین ایمان ژاپنی و برخی از مفاهیم ایمان در دین غربی وجود دارد.

مثلاً، ایمان مورد نظر «شین ران» و ایمان مورد نظر قدیس «پاول» ظاهراً یکسان هستند. البته قدیس «پاول» بین خدا و انسان فرق زیادی می‌گذارد. انسان همیشه در برابر خدا حالت پارساگونه و عابدانه‌ای پیدا می‌کند و از او آمرزش می‌خواهد ولی از نظر «شین ران» هیچ فاصله‌ای بین «آمیدا» و انسان عادی وجود ندارد. انسان گناهکار با رحمت «آمیدا» نجات خواهد یافت. اگر این فرد «راه بودا» را تکرار کند، خوشنودی و حق‌شناسی خود را در برابر رحمت واسعه بودا نشان داده است استاد ارجمند که مفهوم حقیقی آنرا درک می‌کند هرگز آنرا بعنوان نیایش بر زبان نمی‌راند. بهر حال، او تضرع را نمی‌پذیرد زیرا بودایی بزرگ این عمل را دوست ندارد.

بطور کلی، ژاپنی‌هایی که خود را با تمام وجود وقف مریبان دینی می‌کنند، دوست دارند در برابر مرجعیت تسلیم محض باشند. در وهله نخست، این حالت به شکلی آشکار در برخورد آنان با متون مقدس معلوم است. بوداییان چینی می‌گویند این کافی نیست که انسان کورکورانه از آنچه در متون مقدس آمده پیروی کند مگر اینکه با کمک کتابهای مقدس به دنبال یافتن حقیقت باشد. از سوی دیگر، بوداییان ژاپنی مرجعیت متون دینی را مطلق و مقدس می‌دانند. در مورد چین، تعداد فرقه‌هایی که بر پایه مرجعیت سوتراهای خاص بوجود آمده تقریباً با فرقه‌های مبتنی به رساله‌های خاص برابر است. ولی در ژاپن، بخصوص پس از دوره «هیان»، تقریباً تمام فرقه‌های بودایی، بجز فرقه «ذن» که مدعی است بر قانون و احکام خاصی متکی نیست بصورتی مورد نظرند که هر یک از آنها، سوترای

خاصی را بعنوان مرجعیت مطلق می‌شناسد.

هنگامیکه قدیس «دنگی - یو» که می‌توان او را نخستین بنیانگذار بودیسم ژاپن نامید عقاید فرقه چینی «تی - ان - تای» را به ژاپن آورد تأکید می‌کرد این فرقه توجه خاصی به سوترای لوتوس دارد. چنین تأکیدی به اعتبار متون مقدس یکی از ویژگیهای بی نظیر اوست که وی را از مربیان چینی فرقه «تی ان تای» مشخص می‌کند. «شین ران» در دوره کاماکورا، اثر بزرگ خود «گلچینی از متون مقدس» را به رشته تحریر درآورد. همانطور که از عنوان این کتاب برمی‌آید، وی تعالیم خود را به این خاطر معتبر می‌داند که ایمان مورد نظرش بر پایه اعتبار متون مقدس استوار است.

«نی‌چیرن» نیز در آثار فراوانش کوشید تا از نظر دین شناسی بر پایه متون مقدس نشان دهد که گسترش سوترای لوتوس در ژاپن با هدف حقیقی بودا همراه بوده است. نظام فلسفی خدانشناسی «نی‌چیرن» صرفاً بر پایه اصل «سانزن» از مکتب «تندای» است. پیروان «نی‌چیرن» در مورد نظریه مهم دیگر دین شناسی مکتب «تندای» که زیر بنای «عقیده، عمل و روشنگری است» می‌گویند: در حالیکه استاد چینی «تی ان تای» و جانشین ژاپنی او قدیس «دنگی - یو» هر دو توجه خاصی به «عمل و روشنگری» داشتند و مراقبه و تفکر را مهم می‌شمردند، «نی‌چیرن» بر اهمیت «عقیده» بعنوان اصل مقدم تأکید می‌ورزید. (۱۵۶) بطور کلی بوداییان ژاپنی همواره در فکر اثبات درستی آیین خود بر اساس اعتبار متون مقدس بودند و کمتر به پی‌ریزی نظام فلسفی عظیم می‌اندیشیدند.

حتی فرقه «نی‌چیرن» که مدعی بود فارغ از هرگونه عقاید سنتی و ثابت است در برابر مرجعیت از خود حساسیت نشان داد. لازم به ذکر است که «ای سای» مبلغ مکتب «رینزای» در ژاپن فکر می‌کرد آمدن فرقه «ذن» به کشورش هیچ تعارضی با پیروی راستین از طریقت اجدادی یا دین شناسی سنتی فرقه

«تندای» ندارد (۱۵۷) او در شاهکارش «رساله‌ای در باب گسترش آیین ذن و حفاظت کشور» گفته‌های بسیاری از سوترهای گوناگون «ماهایانا» آورده است. بویژه کتب «دربارهٔ مردی ثروتمند» و «سوترای الماس» از جمله متون مورد علاقه او بود. «ای سای» هم مثل دیگران فکر می‌کرد. او نیز گفته‌های متون مقدس را از نظر اعتبار مطلق به رسمیت می‌شناخت و برای تایید و اثبات آن به متون مقدس استناد می‌کرد. «دوگن» به اعتبار متون مقدس، اعتماد بهتری کرده است. در زمان خاندان «سونگ» تقریباً همه بوداییان چینی از پیروان تعالیم «ذن» بودند و به سوترها اهمیت کمی داده و ادعا می‌کردند اسیر این کتب نیستند. «دوگن» به این بوداییان چینی لقب پیرو استادانی که از راه راست منحرف شده‌اند داد و علیه آنها سخن می‌گفت. او می‌گوید: تازگیها کسانی از خاندان «سونگ»، خود را استاد «ذن» می‌دانند ولی آنها نادانتر از آنند که معنای عمیق سوترها را بفهمند. آنها گرفتار توهم هستند و سوترها را نمی‌خوانند. (۱۵۸) «دوگن» به ارزش مطلق متون مقدس تأکید می‌کرد. بنظر او، مقصود حقیقی بودا را می‌توان فقط در سوترها یافت. از دوران کهن، بوداییان بر این عقیده بودند که تعلیمات بودا از دوازده بخش تشکیل شده و «دوگن» نظر خود را چنین توضیح می‌دهد: «کسی که عقاید دوازده گانه را بفهمد به مقام استادی آیین بودا می‌رسد. یا در بخش دیگری از همین اثر می‌گوید: «چرخ سه گانه و عقاید دوازده گانه، هسته اصلی آموزشهای استادان بودایی است. براستی بدون درک آنها چه کسی می‌تواند خود را جانشین استادان بودایی بداند؟ بدون درک آن چگونه می‌توان گوهر حقیقی تعالیم استادان بودایی را بطور درست از استادی به استاد دیگر منتقل ساخت؟» (۱۵۹) «طبیعی است «دوگن» مطالعه سوترها را ترغیب می‌کرد. او می‌گفت: «یک زاهد، خواه مستقل یا تازه‌کار باشد نباید سوترها را به بهانه فرزند بوداشدن ترک گوید. (۱۶۶)» یا «یک زاهد دیر آشنا، خواه برای پیروی از بودا هدف خاصی داشته یا نداشته باشد،

باید متون مقدس را با دقت زیادی مطالعه کند. (۱۶۱)» راهبان چینی «ذن» به متون مذهبی کمتر توجه می‌کردند. یکی از این راهبها با شهادت تمام می‌گوید: سوتراها بدرد استنجا می‌خورند. (۱۶۲) این بینش با طرز فکر «دوگن» تضاد دارد. از زمانهای کهن، تعالیمی که بدون متون مقدس به دیگران منتقل شده یکی از اصول بنیادین فرقه «ذن» محسوب می‌شده است. این امر یعنی گوهر عقاید «ذن» که توسط «بودی دارما» به چین معرفی شده باید بصورت شهودی بدون تکیه به گفتار یا نوشتار از قلب استاد به دل نوآموز بنشیند و معنای آن همان «عدم اعتماد به حروف» است. همانطور که قبلاً مطرح شد، روش آموزشهای «دوگن» بدون شک با دیدگاه رسمی فرقه «ذن» هماهنگ نیست.

او چون به اطاعت مطلق از مرجعیت سنتی معتقد بود، نمی‌توانست اصل «بتسو- دن» را ناذیده بگیرد و اقدام نومیدانه خود را در تحریف این اصل به انجام رساند. (۱۶۳) بنا به گفته او «اصول عقاید» معرف آن دسته از تعالیم بودایی است که توسط «ماتانگا» و «دارما- راکسا» برای نخستین بار در سال (۶۷ میلادی) در دوران سلسله دوم «هان» به چین معرفی شد و «بتسو- دن» (انتقال متفاوت) به معنی آن دسته از تعالیم بودایی است که به تازگی توسط «بودی دارما» جداز تعالیم قبلی آورده شده است. این اصل اساساً به این معناست که بیان حقیقت مطلق دینی از طریق گفتار و نوشتار امکان ناپذیرست. اما این اصل قدیمی «دوگن» به معنای حقیقت مطلقی که تنها از طریق آموزشهای گفتار نوشتاری و بر اساس اعتبار روایات معتبر قابل انتقال است، تغییر کلی پیدا کرد. ازاینرو، اصلی که در چین به معنای عدم پذیرش اعتبار عقاید مختلف بود وقتی به ژاپن راه یافت بصورت اطاعت مطلق از آن تغییر نمود.

«دوگن» بخاطر توجه خاصی که به مرجعیت داشت گاهی در دفع عقل‌گرایی؛ که از خصوصیات بارز فرقه ذن بودیسم چینی بود، دچار افراط و تفریط

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌شد. یکی از اصول سنتی فرقه «ذن» آموزشهای «جیوبوتسو» را می‌آموزد که طبق آن انسان با بصیرت در ماهیت درونی خویش می‌تواند به «نیروانا» دست یابد. «دوگن» انتقاد شدیدی به این دیدگاه سنتی نموده و می‌گوید: گوهر آیین بودا را نمی‌توان در «کن-شو» یا با درک شهودی انسان یافت. در میان «هفت بودا»، بیست‌وهشت استاد و فرقه «ذن» بودیسم آسیای مرکزی و هند، چه کسی از این دیدگاه حمایت کرده است؟ در واقع، کلمه «کن شو» در کتاب «دان-گی-او» (که آن را به ناحق اثر ششمین بزرگ آیین «ذن بودیسم» می‌دانند) آمده است. ولی اثر فوق یک کتاب جعلی است. این سوترا را نه پنج جانشین هندی بودا نوشته اند و نه کار ششمین بزرگ آیین بوداست. هیچیک از پیروان بودا آنرا بعنوان سند قابل اعتمادی تلقی نکرده است. (۱۶۴)

در حالیکه «دوگن» به مرجعیت استادان متون مقدس احترام می‌گذاشت اما «نی چیرن» توجه خاصی به این اساتید نمی‌کرد. «نی چیرن» به گلچین کردن آموزشهای همه فرقه‌های موافق و مخالف زمان خود پرداخت. او معتقد بود بدون کمک پدر و مادر یا استادان به تعالیم بودا رسیده است. او در گلچین عقاید به ملاحظات فلسفی توجه نمی‌کرد بلکه به اعتبار سوترا عنایت داشت. در جلد پنجم سوترای لوتوس آمده: سوترا این گنجینه پنهان از همه سوتراها برترست. او به این سوترا باور داشت و الهیات خود را بر پایه اعتبار آن رونق می‌بخشید. (۱۶۵) بدین ترتیب بی قید و شرط تسلیم محض متون مقدس بود. در یکی از نامه‌های او می‌خوانیم: «بیهوده تلاش نکنید مرا با قدرت دنیوی آشفته کنید و در تأیید نظرتان فقط بر اساس متون مقدس استدلال کنید. (۱۶۶)

در هند بسیاری از سوتراها را بنام «تعالیم خود بودا» جعل می‌کردند. تعداد اینگونه نوشته‌های جعلی در چین زیادست اما در ژاپن خیلی کم است چون در ژاپن به اعتبار سوتراها اهمیت فراوانی می‌دهند. البته این اهمیت موجب

نشد ژاپنیها به مطالعه دقیق سوترا بپردازند. برعکس، ژاپنیها سوتراها را بصورت نمادهای ساده‌ای کوتاه نویسی کردند و آنها را مطلق و مقدس تلقی می‌کردند.

حالت اطاعت ژاپنیها از مقرراتی که سنت از آن سود جسته در حوزه هنر بوداییان ژاپنی نیز دیده می‌شود. پیکر تراشان چینی با بی‌توجهی به تصاویری که توسط هنرپیداها تهیه شده بود با پیروی آزاد از جنبه‌های خیالی، مجسمه‌هایی از بودا می‌ساختند. از سوی دیگر، هنرمندان ژاپنی صادقانه از نسخه‌های هندی پیروی می‌کردند. این نسخه‌ها در زمان دودمان «تانگ» از طریق کتابهای چینی وارد شده بود.

ویژگی‌هایی که در بخش مربوط به بررسی شیوه ژاپنیها در قبول آیین بودا تأکید گردید در واکنش آنها نسبت به آیین کنفوسیوس یا تفکر چینی هم دیده می‌شود. ژاپنیها برای نخستین بار خیلی دُچار شگفتی شدند هنگامیکه بی‌بردند تمدن چینی از تمدن آنان بسیار برترست و همه چیز چین را ستایش می‌کردند. آنان از شکوه تمدن چینی چنان در حیرت بودند که همه چیز را بدون ارزیابی می‌پذیرفتند. سطح فرهنگی پست تر آنان موجب می‌گشت نتوانند نسبت به تمدن چینی دارای موضعی نقادانه باشند. آنها هر گفته‌ای را که در کتابهای چینی آمده بود کاملاً حقیقی، معتبر و مصون از خطا می‌پنداشتند. ژاپنیها حروف و مفاهیم چینی را اقتباس کردند و کوشیدند با پیروی از اصول چینی، وضعیت خود را تفسیر نمایند. آنان توجهی به این امر نکردند که آیا این اصول برای توجیه شرایط اجتماعی ژاپن یا تفکر و زندگی خاص آنان متناسب است یا نه. در نتیجه، با قبول طبقه‌بندی الهیات چینی (خدایان آسمان و خدایان زمین) معبود خویش را در همان دو مقوله جای دادند. آنان «امپراتور آسمانها» ی خود را با «امپراتور چینی» یکی دانستند و عقیده چینی «اعطای مقام امپراتوری از طرف ملکوت» را از فرهنگ چین وام‌گیری کردند. (۱۶۷)

بدنبال پذیرش کورکورانه تمدن چینی، طبیعی است که «طریقه حکمای کهن» در میان پیروان کنفوسیوس ژاپن نقش مرجعیت مطلق را ایفا می‌کرد. با آنکه پژوهش‌های انتقادی آثار کلاسیک آیین کنفوسیوس را در اوایل عصر حاضر در ژاپن آغاز شد اما باز هم «اُگیو» که افراطی‌ترین متفکر بشمار می‌آمد (۱۷۱۸-۱۶۶۶) «طریقه پادشاهان حکیم کهن» را متعالی‌ترین اصل اخلاقی می‌دانست. در یکی از کتابهایش چنین آورده: «اگر بخواهیم از پادشاهان حکیم گذشته چیزی نگوئیم باید آن دسته از مردمی که به نفع دیگران کار می‌کنند و آنانرا از سختیها و بدبختیها نجات می‌دهند هم «نیک» شمرده شوند. زیرا آنها همان کاری را انجام می‌دهند که مردم می‌خواهند. طریقه پادشاهان حکیم گذشته والاترین خوبی است در پهنه گیتی، هیچ قانونی متعالیتر از این اصل وجود ندارد. بنابر این، «برترین خوبی» واژه‌ای است که با آن می‌توان شیوه پادشاهان حکیم گذشته را ستود.» (۱۶۸)

تمایل ژاپنیها به اطاعت مطلق از استاد برجسته در میان پیروان آیین کنفوسیوس نیز مشاهده می‌شود برای مثال، «یا مازاکی» (۱۶۸۲-۱۶۲۸) چنان با شور و احساس از «چو-هسی» (۱۲۰۰-۱۱۳۰) ستایش می‌کرد که کوشید تعلیمات او را با تعصب دینی تبلیغ نماید. او تا اندازه‌ای پیش رفت که گفت: «اگر با مطالعه «چو-هسی» دچار خطا شوم، در مورد «چو-هسی» خطا کرده‌ام و نباید از آن ناراحت شوم.» سخنان «یامازاکی» ما را به یاد اخلاص کامل «شین-ران» نسبت به «هونن» می‌اندازد. حالت اخلاص کامل نسبت به مرجعیت را می‌توان حتی در میان علمای آثار کلاسیک ژاپنی که آیین بودا و آیین کنفوسیوس را رد می‌کردند، نیز مشاهده کرد. از نظر «نوریناگا»، علم چیزی جز مطالعه «شیوه گذشتگان» نیست و می‌گفت: «یک عالم باید خود را در زمینه مطالعه و پژوهش به گونه‌ای محدود نماید که به اسرار راه پی‌برد و نباید بی‌صلاحید اقدام به عملی

نماید. بلکه باید شیوه گذشتگان را نیک مطالعه کرده و حاصل پژوهش خویش را به دیگران نیز تعلیم دهد و آنرا بصورت کتابی درآورد و منتظر فرصتی باشد اگرچه معلوم نیست این فرصت پانصد سال دیگر یا هزاران سال بعد پیش آید تا مراجع با صلاحیت برای سیاستهای حکومتی خویش از آن سودجسته و آنرا در قلمرو خود پیاده کنند.» گرچه مطالعه آثار کلاسیک ملی در دوره «توکوگاوا» رشته علمی نوپای آن زمان محسوب می‌شد، ولی همچنان در بند وابستگی شدید به مرجعیت استادان خاص بود. در اینجا کافیسست به اخلاص بی‌پیرایه «نوریناگا» به استادش «مابوچی» یا اخلاص «هیرانا» (۱۸۴۲ - ۱۷۷۶) که در همه جا خود را مُرید «نوریناگا» می‌دانست اشاره کنیم.

حالت اطاعت کامل از فردی خاص را می‌توان یکی از ویژگیهای بارز این شیوه فکری دانست که بصورت متداول در میان ژاپنیهای گذشته دیده می‌شود. همانطور که در شعار جنگاوران آنان می‌بینیم که «یک رعیت وفادار هرگز دو صاحب را نمی‌شناسد» یا در احکام اخلاقی حتی میان قمار بازان، آداب و رسوم واقعی بیشتر ژاپنیها، بازتاب این ویژگی شیوه فکری آنان است. همانطور که قبلاً گفته شده این امر را به هیچوجه نمی‌توان یک پدیده اجتماعی جامعه فتودالی بحساب آورد.

حالت تسلیم کامل در برابر مرجعیتی خاص تنها به تاریخ قدیم ژاپن مربوط نمی‌شود بلکه این حالت را می‌توان به روشنی در میان ژاپنیهای امروز هم مشاهده کرد. حتی در میان «ترقی خواهان» تکرر که نسبت به عقاید سنتی سرسختی نشان می‌دهند نیز گرایش شدیدی دیده می‌شود. یک دلیلش این است که ژاپنیها همیشه دوست دارند اجتماعات کوچکی تشکیل داده و در آن روابط محدود خود را حفظ کنند. این نوع تمایل در میان آنان، حس همگرایی و همدردی را بوجود آورده است.

در عین حال گاهی هم کورکورانه اصل مرجعیت را به قیمت از دست دادن فردیت خود می‌پذیرند.

پژوهش حاضر گرچه جامع نیست ولی دریچه‌ای را می‌گشاید تا بتوانیم از تأثیر عظیمی که رهبران بویژه رهبران مذهبی بر مردم گذشته و حاضر داشته‌اند، درک عمیقتری داشته باشیم. سیمای «کیوسو» در جنبشهای دینی معاصر نمونه‌ای از جلوه‌های پرجاذبه‌ای است که می‌توان برای مردم به نمایش گذاشت.

پرستش امپراتور

شیوه فکری ژاپنیها به افراد خاص و تفاوت‌های ارزش و منزلت اجتماعی آنان اهمیت زیادی می‌دهد. آنان کسی را که در بالاترین قسمت هرم سلسله مراتب اجتماعی است دارای صفات ملکوتی می‌دانند. (۱۷۲) این احساس به پرستش امپراتور منجر شد. البته علت پرستش امپراتور تنها نتیجه این نوع گرایش فکری نیست. گاهی «شگون»ها یا پیشینیان آنانرا واجد مرجعیت الهی می‌دانستند. مثلاً در دوره «توکوگاوا» به «لیاسوتوکوگاوا» لقب «تجسم عظیم الوهیت نور شرقی» دادند و او را «تجسم خدا» دانستند. بنابر این پرستش امپراتور و «شگون» را باید بعنوان گرایش واحدی مورد بررسی قرار داد. هرچند ارائه مدارک مربوط به این بحث از نظر منطقی بیشتر رضایت بخش است ولی بخاطر محدودیت وقت به نکاتی چند در مورد موضوع پرستش امپراتور خواهیم پرداخت.

وقتی وفاداری کامل نسبت به فردی خاص متوجه کسی گردد که در رأس حکومت قرار داد، این حالت به پرستش امپراتور تبدیل می‌شود. پس از اصلاحات «میجی» و پیش از شکست در جنگ اخیر، حالت فداکاری کامل که در عصر فتودالی متوجه فتودالها بود دوباره به سوی امپراتور گرایش پیدا کرد.

ژاپنیا درباره این گفته لویی چهاردهم که «من دولت هستم» می‌گویند این نظر توسط امپراتور سرزمین ما بیان شده است. (۱۷۴) جمله: قلمرو پادشاهی چیزی جز خود پادشاه نیست، (۱۷۵) را می‌توان در معروفترین رساله‌های سیاسی هند کهن یافت. ولی ستنهایی مثل امپراتور پرستی هرگز در میان هندیها به این صورت وجود نداشته است. بدیهی است ملی‌گرایی افرای در ارتباط نزدیک با پرستش امپراتور بعنوان خدایی زنده ظهور یافته است. در واقع، پرستش امپراتور تا سال (۱۹۴۵) تأثیر گذارترین اعتقاد مردم ژاپن بوده است. حتی امپراتوری امروز ما، مقام خورا به این خاطر حفظ کرده که مظهر وحدت ملت ژاپن بحساب می‌آید. ژاپنیا به امپراتور مانند فرد زنده‌ای که عصاره و نماینده آنهاست نگاه می‌کنند. گرچه ملت‌های دیگر نیز این علاقه‌ها را داشته‌اند اما این حالت در ژاپن معنای بخصوصی پیدا کرده است. «ماگا» می‌گوید: برای زنده نگاهداشتن مفهوم ملت، در هر کشوری مجسمه‌ای خیالی بر پا داشته‌اند. مثلاً در آلمان، مجسمه «جرمانیا»، در انگلستان «بریتانیا» و در فرانسه هم «گالیا» را مظهر تاریخی کرده‌اند. فقط در کشور ما بوده که کوخ ملت و کاخ سلطنت از زمان خدایان جدایی ناپذیر بوده‌اند. مفاهیم عباراتی چون «برای کشور» و «برای حاکم» را باید به یک معنا تلقی کرد. امپراتور را خواه با حکومت برابر بدانیم یا مظهر وحدت ملی فرض کنیم، بهر حال نظام امپراتوری امروز فقط در کشور ما وجود دارد. نمی‌خواهم در باره مسائل سیاسی و اقتصادی حکومت ژاپنی بحث کنم بلکه مایلم روشن سازم که امپراتور پرستی در کشور ما موجب شکل دادن به شیوه فکری مردم شده است.

این گرایش فکری بلافاصله پس از اصلاحات «میجی» پیدا نشده بلکه از زمانهای کهن وجود داشته است. طبق افسانه‌های خدایان در کتاب «سوابق وقایع کهن» پس از انفکاک زمین و آسمان، دو خدا بنام «ایزانامی» (خدای مؤنث) و «ایزاناجی» (خدای مذکر) به جزیره «آنوکورو» هبوط کرده و به جزایر گوناگون

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ژاپن و خدایان حیات بخشیدند. خدای باد، درختان و کوهها زاده شدند و سرانجام الهه «ایزانامی» به سبب سوختگی از دنیا می‌رود زیرا آتش را پدید آورده بود. پس از آن، «ایزاناجی» می‌خواست همسرش را ببیند. به سرزمین شب می‌رود و او را می‌بیند. سپس، بعد از بازگشت به این جهان، زنگار سرزمین مرگ را از خود می‌زداید. از چشمان و بینی «اله خورشید» دو خدای دیگر زاده می‌شوند. می‌گویند «اله خورشید» نیای کاخ سلطنت بوده است. (۱۷۹) به این طریق، اسطوره نیاکان کاخ سلطنتی با افسانه پیدایش عالم ارتباط دارد.

این حکایات در سایر ملل دیده نمی‌شود. دست کم مردم متمدن شرق معمولاً بین این دو نوع اسطوره سیاسی و کیهان شناختی فرق می‌گذارند.

بعلاوه در زبان قدیمی‌تر، کلمه «مردم» در اصل مفهوم «خانواده اصلی» را داشت که به معنای خانواده سلطنتی «خانواده های کوچک یا فرعی» نامیده می‌شدند. بنابر این خانواده امپراتوری، خانواده نیاکان اصلی ژاپنها بحساب می‌آمد. (۱۷۸) پس در ژاپن، معنایی معادل کلمه «مردم» وجود نداشته است. از نظر ژاپنها، امور مردمی به معنای رابطه داشتن با خانواده امپراتوری بود.

ظاهراً در ژاپن علاقه به ملکوتی دانستن امپراتور از زمانهای بسیار کهن وجود داشته است. هنگامی که به اساطیر مربوط به «کوجی کی» و «تاریخ ژاپن» نگاه می‌کنیم معلوم می‌شود داسنان خدایان را به منظور نمایش عظمت آنان مطرح نکرده‌اند بلکه هدفشان فقط نشان دادن شخصیت الهی امپراتور بوده و بهمین خاطر حکایاتی در باره آنها و روابط خویشاوندی و تاریخی آنان هم گفته‌اند. در غرب برای اسکندر کبیر و امپراتوران رومی، مقام خدایی قائل شده‌اند اما این امر با اساطیر ژاپنی که در ایمان ملت ما ریشه داشته فرق دارد. نظریه حقوق الهی پادشاهان در اروپای امروز، مفهوم مسیحی خدا را اساس بحث خود قرار داده و در پی آن است که برای قدرت شاهزادگان اصلانی در نظر گیرد. نظریه حقوق الهی در

هند نیز باید به همین صورت شناسایی گردد. از اینرو، در دین کهن ژاپنی، کلیت موجود یک ملت بطور سمبلیک در الهه خورشید و در مرجعیت الهی که از نظر سنتی در این الهه ریشه دارد نهفته است.

اکنون، نظریه وحدت بخش را در داستانهای سنتی عهد تاریخی خدایان

می‌بینیم.

در نتیجه، ملت که از گروههای خانوادگی و سیاسی گوناگون تشکیل می‌شود از طریق امپراتور یا نیای امپراتوری و ملکوتی به اراده متحد خویش تحقق عینی می‌بخشد. از اینرو، در جامعه آلمان که با شعائر دینی پیوند داشت، تسلیم شدن در برابر حاکم یا طرد او با هم فرق داشته است. فکر می‌کنم تفاوت اخلاقی خوبی و بدی همان اختلاف اطاعت یا سرپیچی از قدرت الهی یا امپراتور است. در نتیجه بیشتر مردم ژاپن فکر می‌کنند حکومت ژاپن از قدیم به شکل امپراتوری و موروثی و بر اساس اراده کلی نیاکان باقی مانده است. (۱۸۲)

بنظر ژاپنیها خاندان امپراتوری که بر مردم حق حاکمیت دارد به نام خانوادگی نیازی ندارد. از اینرو هیچگاه کسی نمی‌خواسته بجای خاندان امپراتوری باشد. البته در تاریخ علیه امپراتوران شورشهایی هم شده است. افرادی چون «ماساکادو»، «یوشیتومو» و «یوشیناکا» را می‌توان شورشگر بحساب آورد. البته این افراد نیز بدنبال تغییر امپراتوری نبودند بلکه اهل جاه و مقام بوده و هنگامیکه نمی‌توانستند در نظام حکومتی موقعیتی بدست آورند با ایجاد نارضایتی دست به شورش می‌زدند. بنابر این می‌توان گفت حتی آشوبگران نیز قدرت امپراتوری را پذیرفته بودند. شاید «دوکیو» که یک روحانی بودایی و نخست وزیر بوده تنها استثنا باشد. حتی «آشی کاگا»، نظام «شگونی» خود را با انتصاب امپراتور دربار شمالی (در آغاز دوره «موروماچی») بنیانگذاری کرد.

در زمانهای بعد نیز، مفهوم الهی بودن امپراتور تبدیل به سنتی مذهبی گردید.

در یکی از فرامینی که پس از اصلاحات «تایکا» صادر شد، به امپراتور، لقب «خدای درخشان» دادند. پس از آنکه قدرت امپراتور بیشتر شد، در فرمان امپراتوری آمد: «ما صاحب ثروت جهان هستیم، ما مالک قدرت جهانیم.» (۱۸۳) مفهوم ملت الهی و اصل «فراملی‌گرایی» رابطه نزدیکی با پرستش امپراتور دارد. در حکومت امپراتوری ژاپن، به یک خصوصیت مشترک برمی‌خوریم که در همه دوره‌ها وجود داشته است.

گرچه ژاپن‌ها در گذشته، تفکر و فرهنگ مردم چین را تا حد زیادی اخذ کردند اما دقت داشتند در این زمینه به خصوصیات حکومت ژاپن خللی وارد نکنند. «احکام قانونی» که اساس اداره حکومت و عدالت ژاپن کهن را تشکیل می‌داد تا حد زیادی از الگوهای زندگی مردم چین پیروی می‌کرد. البته ژاپن‌ها، نظر مردم چین درباره انقلاب را قبول نداشتند. (۱۸۴) در روایتی آمده هنگامیکه می‌خواستند کتاب «منسیوس» را با کشتی به ژاپن ببرند، دریا طوفانی شد و کشتی در هم شکست و به سختی توانستند این کتاب را به ژاپن ببرند. (۱۸۵) منظور این که کناره‌گیری و شورش بر حق علیه حاکم، چنانکه در کتاب «منسیوس» آمده با برداشت ژاپن‌ها از امپراتور و الگوی سنتی آنها در مورد دولت یکسان نیست. ترس و هراس کسانی که نمی‌خواستند این کتاب بدست مردم برسد موجب خلق این اسطوره شده است.

ورود آیین کنفوسیوس چینی به ژاپن تقریباً هیچگونه ناهماهنگی و تضادی در پی نداشت فقط موضوع کناره‌گیری و انقلاب بود که مسائل مختلفی را بوجود آورد. براساس این اعتقاد، امپراتور مادامی که حکم آسمانها را درست دارد می‌تواند باقی باشد و اگر اعتماد خدایان را از دست بدهد ناگزیر مقام خویش را نیز از دست خواهد داد. آشتی دادن این نظریه با مفهوم سنتی ژاپن‌ها از امپراتور تحت هر شرایطی بسیار دشوار است. این موضوع برای متفکران تبدیل به مشکلی شده بود.

می‌گویند «میچی زانه» هشدار داد: راز وجود جاودانی سرزمین الهی ما چیزی نیست که بتوان جرأت درک آنرا داشت. گرچه آثار کلاسیک چینیه‌ها را در مورد امپراتور «چو» و کنفوسیوس مورد مطالعه قرار می‌دهیم ولی تمایل ملی مردم چین به انقلاب باید با دقت بررسی گردد.

پس حتی مردم ژاپن هم آیین کنفوسیوس را بدون نقد و بررسی نپذیرفتند. «فوجیتا» (۱۸۵۵-۱۸۰۶) که یکی از پیروان آیین کنفوسیوس از مکتب «میتو» است، معتقد بود در میان اصول کنفوسیوس، کناره‌گیری سیاسی و قیامهای برحق به خود ژاپن مربوط نیست. رسیدن به اریکه قدرت در نتیجه استغناى امپراتور یا حاکم قبلی در «شین» و «یو» تجسم یافته در حالیکه قیام و شورش و کسب موقعیت فوق در «تانگ» و «وو» مشخص شده است. از زمان دودمان «چشین» و «هان»، کسانی که با فریب یتیمان و بیوهای امپراتور، تخت حکومت را غصب می‌کردند برای توجیه اعمال خود به امپراتوران دانا استناد می‌نمودند.

کسانی که با نابود کردن کاخهای امپراتوری، قدرت را بدست می‌آوردند وانمود می‌کردند رهرو راه امپراتوران فرزانه‌اند. در چین، بیش از بیست سلسله امپراتوری وجود داشته است و قدرت دست به دست می‌شد. در جریان این دست به دست شدن‌ها، چینیه‌ها و بربرها شکل واحدی پیدا کردند. اگر امپراتور چین، ارزشهای لازمه قدرت را نداشت، مقامش را از دست می‌داد.

اما در ژاپن فقط کسانی به مقام امپراتوری می‌رسیدند که شجره مشترکی داشتند. پس در ژاپن برخورداری از فضایل خاص برای رسیدن به این مقام بی‌معنا بود.

البته بیشتر پیروان کنفوسیوس عقاید خویش را بطور آشکار بیان نمی‌کردند. آنان نیز می‌دانستند در ژاپن بین شکل قدیمی حکومت و نظریه کنفوسیوس تضادی وجود دارد ولی سکوت اختیار می‌کردند و از درگیری خودداری

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌کردند. هنگامیکه این تضاد بغرنج شده و مشکل آفرین می‌گشت برداشت و تفسیرهایی از نوع تعابیر «فوجیتا» رواج می‌یافت.

در میان پیروان آیین کنفوسیوس، افرادی پیدا می‌شدند که بی‌نهایت مجذوب فرهنگ چینی شده بودند. با این وجود، حتی «اُگیو» (۱۷۲۸-۱۶۶۶) هم که خود را «بربرشرقی» می‌دانست برای امپراتور احترام قائل می‌شد. (۱۸۸)

با دقت و توجه بیشتر به این نتیجه می‌رسیم که قدرت امپراتور از اصول مجردی مثل نظریه حقوق الهی ریشه نگرفته بلکه ذاتاً در فطرت شخص امپراتور نهاده شده است.

برای مثال، «کومازاوا» (۱۶۹۱-۱۶۶۵) به آسمانی بودن امپراتور ژاپنی تأکید دارد: «نباید شک کرد که امپراتور ژاپن جانشین بزرگوار خدای ملکوت است.» امپراتوری فقط در ژاپن بدون تغییر ادامه داشته است. حتی در عصر سامورایی، کسی که کشوری را فتح می‌کرد نمی‌توانست امپراتور شود. «یامازاکی» (۱۶۸۲-۱۶۱۸)، برخلاف شناخت عمیقی که از آیین کنفوسیوس داشت سعی نکرد مکتب شینتو را از دیدگاه آیین کنفوسیوس بفهمد بلکه با استفاده از مفاهیم گوناگون آیین او کوشید تا «شینتو» را با تعابیر خاص خویش درک کند. بنابه گفته او، خدای خلقت خدایی است که پیکری انسانی دارد و نیای سلسله امپراتوری است.

اصطلاح حکیم الهی چنانکه در مورد این رب النوع بکار می‌رود به این معنی نیست که خدا و انسان در او ترکیب یافته اند. او خدای مقدس عالم نخستین است، او را به عنوان نیای امپراتوران و منبع جسم و خون خود محترم می‌شمارند. در چین، حاکم ملکوت بالاتر از حاکم دنیوی است. البته در ژاپن، امپراتور همان حاکم ملکوت است و دستورات او حکم خدایی دارد. (۱۹۰)

گرچه طرفداران حفظ حرمت تخت پادشاهی به مطالعه عقاید آیین

کنفوسیوس می‌پردازند ولی هنوز هم مواردی وجود دارد که از این عقاید روبرمی‌گردانند. مسئله این است که آیا در کتاب «منسیوس» از تفکر دموکراتیک خبری هست. بهر حال این کتاب، حاکم یک نظام را «حاکم مردم» می‌داند و معتقدست امپراتور باید با وضع زندگی مردم سر و کار داشته باشد. ولی «یوشیدا» (۱۸۵۹ - ۱۸۳۱) می‌گوید در این کتاب از تفکر مردمی خبری نیست. با توجه به یکی از عبارتهای این کتاب که «مردم از نظر حاکم با ارزشترین هستند، زمین و حیوانات در مقام دوم و حاکم از همه پایین تر است» «یوشیدا» نمی‌تواند با این طرز فکر موافقت داشته باشد. او عبارت فوق را اینگونه تفسیر می‌کند که: مردم از نظر حاکم با ارزشترین عنصر هستند. او دموکراسی غرب را بیاد انتقاد می‌گیرد و هدف خود را متوجه از بین بردن طرز تفکر چینیها می‌کند.

بنابر این، برخلاف پذیرش وسیع آیین کنفوسیوس، شکل این آیین در چین و ژاپن از لحاظ تأکیدی که به آن دارند متفاوتست. پایه و اساس آیین کنفوسیوس چینی، خصوصیت «وظیفه شناسی فرزندی» بود. چون یکی از عناصر اصلی تفکر آنان، مسئله تغییر سلسله‌های امپراتوری بود. بنابر این وفاداری به حکومت نمی‌توانست هسته اصلی برنامه اخلاقی آنان باشد. البته در ژاپن به علت ساختار سلسله مراتبی جامعه، ویژگی خاص وفاداری به امپراتور بالاترین جایگاه را به خود اختصاص داده بود.

تفاوت شیوه فکری چینیها و ژاپنیها در خصوص قدرت امپراتوری را می‌توان در متفاوت بودن شیوه تألیف کتب تاریخی آنان مشاهده کرد. در چین، انگیزه عملی از تألیف اکثر کتابهای تاریخی بویژه «متون معیار» این بود که قبلاً قدرت حاکم را اندکی تحت نظارت قرار داده و نگذارند جریان از دست برود. بنابر این، مورخین رسمی چین، اعمال نیک و بد امپراتور را ثبت می‌کردند تا خواننده که ممکن بود امپراتور یا یک مقام رسمی باشد به دقت در امور تشویق شود. البته در

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ژاپن، چنین هدفی دنبال نمی‌شود مثلاً اگر انگیزه نوشتن کتب تاریخی در ژاپن تحقیق شود متوجه می‌شویم دلیل نگارش کتابهایی چون «کوجیکی» و «ینهون شوکی» این بود که حاکمیت امپراتوری و حوزه وسیع تحت نفوذ آنان (۱۹۳) مشخص گردد. به عبارت دیگر، هدف این بود که با برتر دانستن حکومت ژاپن از حکومت‌های جهان، وقایع تاریخی ژاپن را بنویسند و به شجره امپراتوری تأکید ورزند. در نتیجه، روح نقادی در این کتابها دیده نمی‌شود.

فقدان روح نقادی بر اساس عقل کلی انسان در گذشته یکی از خصوصیات برجسته شیوه فکری ژاپن‌ها محسوب می‌شد و این حالت غیر نقادانه در شیوه فکری آنان بصورت تکریم امپراتور زنده بعنوان موجودی آسمانی آشکار می‌گردد. شایسته است در مورد تأثیری که پرستش امپراتور بر شکل پذیرش آیین بودا گذاشته پژوهشی انجام گیرد. تحقیق در زمینه تأثیری که بر شکل پذیرش بودیسم تحت عنوان امپراتور پرستی اعمال می‌شد و از قدیم در ژاپن وجود داشته سودمند است. در مورد آیین بودا با اینکه از دیدگاه نظری، ارتباط دادن آن با پرستش امپراتور دشوارست ولی در ژاپن بین این دو وحدتی صورت نگرفته است.

اهمیت به منزلت و خیرخواهی حاکم در احکام حقوقی آیین برهمن هند دیده می‌شود ولی بوداییان آنرا نمی‌پذیرفتند. این نظر بندرت در بودیسم «ماهایانا» پذیرفته شده است با این وجود، ژاپن‌ها توجه ویژه‌ای به نظریات استثنایی متون مقدس بودایی کرده‌اند. در کتاب دوّم «سوترای تفکر و مراقبه در جنبه واقعی اندیشه ماهایانا»، «چهار نیک‌خواهی» یعنی نیک‌خواهی «والدین» «تمام موجودات دارای شعور»، «حکمران» و «گنجهای سه گانه» تک تک شرح داده شده است. در قسمت مربوط به «نیک‌خواهی حکمران»، متون دینی تعلیم می‌دهد که سعادت مردم به حکمران، کوهها و رودخانه‌ها و زمین تحت سیطره حکومت بستگی دارد. تمام اینها به حکمران تعلق دارند. او از حمایت خاص خدایان برخوردار است.

بنابر این نباید در برابر حکمرانان عصیان نمود. چنین برداشتی از حکمران و فرمانروا در متن بودایی کاملاً استثنایی است. (۱۹۴) شاه «آشوکا» که جسم و روحش را وقف تحقق آرمانهای بودایی در امور سیاسی هند کرده تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد حکمران از سوی مردم خیرخواهی می‌بیند. با این وجود، نظریه «چهار نیکخواهی» که در آیین بودایی امری استثنایی است برای مردم ژاپن اهمیت خاصی دارد. گرچه این چهار خیرخواهی در متون مقدس بودا با هم مورد بررسی قرار گرفته اما ژاپن‌ها به خیرخواهی حکمران اهمیت بیشتری می‌دهند. بدنبال این نظریه رایج، استاد‌های بعدی «ذن» مانند «تاکوان» تأکید داشتند هیچکس نباید حکمران را خوار بشمارد. (۱۹۶)

نظر ژاپن‌ها در مورد پرستش امپراتور برخلاف تصور ما بر بوداییان تأثیر گذاشته است. دین شناسی مثل «شین‌ران» که از فداکاری برای «آمیدا بودا» حمایت می‌کرد به مفهومی مثل پرستش امپراتور فکر نمی‌کرد. «نی چیرن» نیز با توجه به فتوای بودا از عبارتهای «فرمان بودا» و «اعلامیه همایونی» استفاده می‌کرد. (۱۹۸) این بوداییان جدایی طلب ترجیح می‌دادند از این عبارت بعنوان چاره‌ای مناسب جهت ابراز عقاید خویش به ژاپن‌ها استفاده نمایند. ظاهراً «نی چیرن» از مفهوم پرستش امپراتور تأثیر گرفته است. (۱۹۹) او می‌گفت در جوانی شک داشت که آیا امپراتور معزول قدرتی هم دارد یا نه. همین شک موجب شد از میان چندین متون مقدس بودایی فقط «هوک» را انتخاب کند. او سوترای «هوک» را سلطان همه سوتراها میدانند. او در این چهارچوب فکری سعی کرد متون بودایی را ارزیابی و مورد مقایسه قرار دهد. وی در سوترای «هوک» می‌خواند این کتاب براستی مهمترین سوتراست و سرانجام ارادت خود را نسبت به این سوترا نشان داد. هنگامیکه آیین بودا در ژاپن رواج می‌یافت پرستش امپراتور نیز در فاصله کوتاهی حتی در میان بوداییان به عنوان امری مرسوم پذیرفته شد حتی در کتاب

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

«خوشه‌هایی از اوقات فراغت» نوشته روحانی «کِنگو» (۱۳۵۰-۱۲۸۳) چنین می‌خوانیم: جایگاه عظیم امپراتور براستی مایه حیرت است. حتی آخرین برگهایی که بر خیزران می‌روید از نژاد افراد عادی نیست بلکه از نژاد نجیب و شریف است. قبلاً دانستیم پیروان کنفوسیوس در ژاپن برای ملت خود برتری تاریخی قائل بودند. ولی بعضی از بوداییان نیز به همین امر اعتقاد داشتند. «شیرن کوکان» (۱۳۴۶-۱۲۷۸) مولف کتاب «کِنکو- شاکوشو» (یکی از کتب بودایی که در عصر «کِنگو» نگاشته شده) که مهمترین تاریخ آیین بودا در ژاپن باستان بحساب می‌آید، دلیل برتری ژاپن نسبت به سایر کشورها را در سنت انتقال سه گنجینه مقدس نشان داده است.

طولی نکشید که ژاپنیها این نظر را مطرح کردند که دولت همان امپراتورست. «توری» (۱۷۹۲-۱۷۲۱) می‌گوید: گرچه آسمان و زمین پهناورند اما تنها یک خورشید و یک ماه وجود دارد. همینطور، سعادت دولت بستگی به یک نفر دارد و آن هم شخص امپراتور است. قبلاً متوجه علاقه ژاپنیها به طبیعت گرایی شدیم. این گرایش رابطه نزدیکی با حفظ حرمت گذشتگان و پرستش امپراتور دارد. حتی بوداییان معتقدند کلمه «طبیعت» در مفهوم نهایی به معنای استمرار بی پایان سلسله امپراتوری است. «شیرن کوکان» می‌گوید: ژاپن گوهری کاملاً پاک دارد. حکومت ریشه در طبیعت دارد. تاکنون هیچ حکومتی در چین به این صورت نبوده است. بهمین دلیل ما کشور خود را تحسین می‌کنیم. این طبیعت همان سه گنجینه مقدس است. این سه گنجینه عبارتند از: آیه مقدس، شمشیر مقدس و گوهرهای مقدس. اگر کشور ما دارای سلسله امپراتوری بوده و تاریخ آن به گذشته‌های دور باز می‌گردد و همچنان پابرجاست بخاطر همین گنجینه‌هاست. از اینرو، هیچ خطری سربر همایونی را تهدید نخواهد کرد. مسلماً این گنجینه‌های آسمانی هیچگاه بازیچه اقوام دیگر یا جنگ افزار بیگانگان نخواهند گشت.

این بینش مانند نظریه «آسای - یامازاکی» است که قبلاً درباره‌اش بحث شده اما چنین برداشتی از طبیعت هرگز در میان بوداییان هندی یا چینی دیده نشده و شاید برای غربیها نیز عجیب باشد. بوداییان که استدلال مشابه نظر فوق را داشتند به حمایت از این نظریه پرداختند و گفتند نیای همایونی «الهه خورشید» دلالت بر مطلق دارد. استاد «توری» می‌گوید: کلمه «شین» (خدا، روح) به معنای «اندیشه» هم هست. وقتی همه پلیدیها از اندیشه پاک گردد و ذهن همچون آینه شفاف شود آنرا «روح» می‌نامیم. به همین دلیل، چرخ را با نماد آینه نشان می‌دهند... آینه ذهن همیشه گرد و شفاف بوده و همه چیز را منعکس می‌سازد و به آن «الهه خورشید» می‌گویند. در اینجا، از خدای کفر خبری نیست. با این حال، پرستش امپراتور باعث اصلاح مفاهیم گوناگون شده است.

این عقیده که امپراتور موجودی آسمانی است موجب تغییراتی در مفاهیم بودایی «فضایل دهگانه و حکمران» شده است. قوانینی که تمام انسانها باید از آن تبعیت کنند، از زمان بودیسم کهن با عنوان «نیکیهای دهگانه» شهرت یافته است. این ارزشها و فضایل در برابر این ده عمل ناپسند قرار دارد: نکشتن، دزدی نکردن، بی‌توجهی به قانون و رسوم، دروغ نگفتن، ایمان از دست ندادن، غیبت نکردن، هرزه گویی نکردن، حریص نبودن، خشمگین نشدن، پندارهای نادرست در ذهن نداشتن. بارها در متون بودایی تأکید شده که حکمران باید اهمیت این ده عمل نیک را به مردم گوشزد نماید. با توجه به قوانین راستین «نیکیهای دهگانه» که بودا آنرا تفسیر کرد، حکمران باید به آنها مقید باشد و به آن عمل کند و بوسیله همین قانون بر جهان حکومت کند. (۲۰۲) و علاوه بر اینکه خود باید در انجام این قوانین کوشا باشد، (۲۰۳) مردم را هم تشویق به عمل نماید. اگر حکمران موجب شود مردم به این احکام عمل نمایند، او را حکمرانی فاضل و مقدس می‌نامند. در غیر این صورت، او را شرور می‌خوانند. (۲۰۴)

شیره‌های تفکر در ملل شرق

این مفهوم تاثیر چشمگیری بر موضوع امپراتوردر اندیشه ژاپن‌ها گذاشت. در کتب قدیمی ژاپن غالباً امپراتور را «استاد فضایل دهگانه» می‌نامند و تخت سلطنت را «جایگاه فضایل دهگانه» دانسته‌اند و معتقدند امپراتور باید این ارزشها را در روابط انسانی تحقق بخشد. این مفاهیم نظریه‌های سیاسی بوداییان را نیز در بردارد.

هنگامیکه این عقاید به ژاپن راه یافت، تفاسیر دیگری از آن بعمل آمد. ژاپن‌ها که باتفکر مردم چین تماس پیدا کردند، مفهوم ژاپنی کلمه «امپراتور» را با معادل چینی آن یکسان تلقی کرده و امپراتور را «فرزند ملکوت» پنداشتند. ولی در متون بودایی آمده چنانچه تمام انسانها عمل خیر انجام دهند دوباره در ملکوت زاده می‌شوند. ژاپن‌ها با تلفیق این دو مفهوم، اظهار می‌کردند اگر انسانی در چهره امپراتور بدنیا می‌آید به این دلیل است که ارزشهای دهگانه را در زندگیهای گذشته‌اش داشته است. مفهوم فوق احتمالاً در متون مقدس بودایی اعتبار ندارد. (۲۰۸) علاقه عمومی به ملکوتی دانستن امپراتور موجب بوجود آمدن این مفهوم شده است. گرچه طبق آیین بودا حکمران باید این ارزشها را تحقق بخشد و مفهوم حقیقی حکمران فقط از این راه معنا پیدا می‌کند ولی بنظر ژاپن‌ها امپراتور قبلاً این ارزشها را داشته است. در تاریخ زندگی شاهزاده «شوتوکو» (۶۲۱-۵۷۳)، خصوصیت فکری مشابهی را می‌توان دید. این شاهزاده از نظر ژاپن‌های معاصر، تجسم «کیتش - وارا» بود. (۲۰۹) ولی این وضعیت در هند بوجود نیامد (۲۱۰) علاقه سلطان «آشوکا» با توجه به تأثیری که بر تاریخ جهان داشته، چنان زیاد بوده که نباید او را با شاهزاده «شوتوکو» مقایسه کرد. بنابه روایات فراوانی که هندیها درباره سلطان «آشوکا» به مردم دارند وی در زندگی پیشین مقداری سنگ و شن به بودا داده و به این فضیلت دست یافته است. این وضع در میان سلاطین و امپراتوران دیگر هند که حامی آیین بودا بشمار می‌رفتند دیده نمی‌شود. علاقه

ژاپنیها به امپراتورپرستی در قالب احترام به شاهزاده «شوتوکو» بروز کرده است. بیشتر ژاپنیها تصور می‌کنند اعتبار امپراتور برتر از مرجعیت بوداست. در واقع، «ی - هاگا» می‌گوید: معروف شده که بودا به فضایل نه گانه و امپراتور به ارزشهای دهگانه تعلق دارند. بعلاوه در معابد بودایی برای طول عمر و سلامت امپراتور نیایش می‌کنند و لوحه‌ها را برای همین منظور در آنجا نگه می‌دارند.

از دوران گذشته، گرایش قوم گرایانه به پرستش امپراتور در میان مردم ژاپن رواج داشته و ادیان گوناگون این کشور آگاهانه یا ناآگاهانه کوشیده‌اند خود را با این گرایش تطبیق دهند. البته باید توجه داشت که اعضای خاندان امپراتوری به تقدس زدایی خود می‌پرداختند. بویژه کسانی که پیروان مخلص آیین بودا می‌شدند نسبت به خداپرستی بی‌علاقگی نشان می‌دادند. امپراتور «شومو» (۷۵۶ - ۷۰۱) خود را بنده گنجهای سه گانه آیین بودا، (بودا - قانون و روحانی) می‌خواند. در قسمتی از جلد شانزدهم «سوترایی در مجموعه بزرگ» چنین می‌خوانیم: در هنگام مرگ نمی‌توانیم خانواده، متعلقات مادی و تخت امپراتوری را با خود ببریم. در حیات فعلی و تولدهای بعدی فقط باید فرامین، صدقات و کارهای نیک یار و همراه ما باشند. امپراتور «کازان» (۱۰۰۸ - ۹۶۸) تخت پادشاهی را ترک گفت و یکی از پیروان صدیق آیین بودا شد. زیرا فهمید سریر امپراتوری و خزانه‌های حکومت چیزی جز اوهام نیست (۲۱۱). او از این واقعیت تلخ آگاه بود که حتی حاکم مطلق نیز باید این جهان را تنها ترک گوید همانگونه که افراد عادی می‌میرند برخی از اعضای خاندان امپراتوری، احساس مشترک خویش رادر مقابل حکم دوزخ بیان کرده‌اند. بنابر این آنان فکر می‌کردند در آماده کردن خود برای آخرت لازم است معتقد راستین آیین بودا شوند. می‌گویند امپراتور «دایگو» (۹۳۰ - ۸۸۵) قصیده سی و یک هجایی زیر را تصنیف کرده است: «در ژرفای دوزخ بین اعضای خاندان امپراتوری و بردگان تفاوتی وجود ندارد (۲۱۲)». وی به برابری انسانها معتقد بوده

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

است. قصیده‌های مشابه فراوانی در دست است که امپراتورهای دیگر سروده‌اند (۲۱۳). از امپراتوران دیگر، اشعاری رسیده که نشان دهنده آگاهی آنها از اعمال زشت بوده است. علاقه آنان به میثاق «آمیتابا» که افراد پلید هم می‌توانند نجات یابند از این شعرها هویداست. امپراتور «چی من کادو» می‌گوید: بدترین گناهکاران ما هستیم که مرتکب گناه می‌شویم هر چند بدانیم که اهل نجاتیم. «آمیتابا» چگونه ما را با این میثاق ارزشمند فراموش خواهد کرد!

گرایشهای فرقه‌ای و حزبی

در ژاپن گرایش شدیدی به فرقه‌گرایی و حزب‌گرایی وجود دارد. این امر نیز نشان دهنده گرایش آنان به مطلق دانستن ارتباط محدود و خاص انسانی است. امروزه بروشنی دیده می‌شود که تمایل به فرقه‌گرایی هنوز هم در ژاپن رواج دارد. این تمایل نوحاسته نیست و ریشه‌های عمیق آنرا باید در تاریخ کهن این کشور جستجو کرد.

ابتدا لازم است این گرایش را با توجه به ترکیب ساختار نظام بودایی و شیوه پرستش معتقدان آن بررسی کرد. در بودیسم ژاپن غالباً اعتقاد عمومی را مهم نمی‌دانند بلکه بیشتر به نظام خاص مذهبی اهمیت می‌دهند.

در جریان تأسیس نظام «هونگانجی» که از بزرگترین نظامهای بودایی ژاپن است، «گروه‌گرایی فرقه‌ای» به شکل آشکاری دیده می‌شود. خود «شین-ران» بنیانگذار «سرزمین پاک حقیقی» هیچگاه در فکر ایجاد فرقه جدیدی نبود. او مصرانه بر این باور بود که مأموریت او پیروی صادقانه از تعالیم استادش «هونین» و کشف گوهر حقیقی این تعالیم بوده است.

بعلاوه او کلیت عقیده مذهبی را پذیرفته و می‌گوید: تعالیم بودا در همه جا ساری و جاریست (۲۱۷). بر این پایه بود که توانست بی‌پرده اظهار کند که مریدی

ندارد (۲۱۸). او معتقد بود همه آنها شاگردان بودا هستند و می‌گفت همه ما پیروانی هستیم که با هم به انجام اعمال دینی می‌پردازیم (۲۱۹). البته روحانیون مخالف او بودند و برای اینکه مریدان بیشتری داشته باشند با هم رقابت می‌کردند. «شین-ران» تلاش فراوانی نمود تا مردم را از فرجام رقابتهای فرقه‌ای آگاه کند. از آن زمان به بعد، سلسله «هونگانجی» بصورت تشکیلات وسیعی درآمد. این تشکیلات به شکل گردهمایی بازو آزاد نبود و پیشوای مذهبی، نقش قطب محور وجود را داشت. پذیرفته شدن یا اخراج شدن از این نظام برای پیروان، حکم مرگ و زندگی داشت «رینو» (۱۴۹۹-۱۴۱۵) هشتمین راهب بزرگ «هونگانجی» که سعی می‌کرد از شورش احتراز کند به پیروان خود چنین هشدار می‌داد: شایع شده شما به بعضی اعمال زشت آلوده شده‌اید. این عمل، بیهوده و نامعقول بنظر می‌رسد. از این به بعد هر که دچار این وسوسه‌ها شود باید برای همیشه از جمع پیروان بیرون رود (۲۲۲). شاگردان این نظام بنابر روایات، «پیروان دروازه» نامیده شدند و این وجه تسمیه نشان دهنده خشک بودن سیاست درهای بسته این نظام است. پس هر معبدی برای پیروانش حکم «معبد میانجی» را دارد تا بتدریج به معبد اصلی برسد. عموماً چنین می‌پندارند که «شین-ران» معتقد بوده آیین بودا باید در قالب شرایط دنیوی انجام شود ولی او دارای بینش معتدلی بود (۲۲۳). از نظر او یک روحانی می‌توانست ازدواج کند و تشکیل خانواده دهد. بنابر این، او از جنبشهای پیش پا افتاده مذهبی که روحانیت را بحساب نمی‌آورد حمایت نمی‌کرد. این نهضت شباهت زیادی به نهضت مذهبی «کوای کِر» ها^۱ در غرب دارد.

نظام «شین شو» خود را مرهون کسانی می‌داند که نسل در نسل از آن حمایت کرده‌اند. البته باید پذیرفت که اصول آن شباهت نزدیکی به نهضت «دنیایی

1. Quakers شاخه‌ای از دین مسیحیت که اعمال مذهبی را بطور غیر رسمی انجام می‌دهند و تحت هر شرایطی با خشونت و جنگ مخالف هستند.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

کردن دینی» داشت. ظاهراً از اول هم چیزهایی مثل معبد در کار نبوده است (۲۲۴). اما با وجود این، نظام «شین-شو» بتدریج شکل فرقه‌ای برجسته‌ای پیدا کرد. در اینجا می‌توان گرایش فکری خاص ژاپنیها را در سطح وسیعی شاهد بود.

گرایشهای خاص در میان سایر فرقه‌های بودیسم «کاماکورا» نیز دیده می‌شود و صرفاً خاص ژاپنیها نیست. همه می‌دانند تندروترین فرقه همان فرقه «نی-چیرن» است. چنانکه در گفتار چهار جمله‌ای بنیانگذار آن هم آمده: کسانیکه برای «آمیتاها» نیایش می‌کنند باید دچار عذاب بی‌وقفه دوزخ گردند. فرقه ذن پلید، فرقه «شینگون» نابود کننده این سرزمین و فرقه «ریتسو» دشمن این کشورست. در اصل سوترای «لوتوس» تعلیم می‌داد اگر نادانترین فرد هم از آیین بودا پیروی کند به کمال مطلق دست خواهد یافت. این از بهترین جلوه‌های روح شکیبایی و بزرگواریست که خصلت بیشتر پارسایان کیش «سوترای لوتوس» بوده است.

البته هنگامیکه این فرقه به ژاپن راه یافت، فرقه «نی چیرن» که به سوترای لوتوس اعتماد کامل داشت بصورت فرقه وابسته‌ای درآمد، و یکی از گروههای آن به انحصار طلبی افراطی تمایل پیدا کرد.

در بررسی فرقه «کاماکورا» تا فرقه «آشیکاگا» متوجه می‌شویم بیشتر پیروان فرقه «جودو» نه تنها به بوداهای مختلف، بودیساتواها، خدایان و الهه‌ها (غیر از آمیتاها) احترام نمی‌گذاشتند بلکه آنها را تحقیر هم می‌کردند (۲۲۵). این حالت در فرقه «جودو-شین» نیز بوجود آمد. این امر نشان می‌دهد چرا «رینبو» پیوسته به پیروانش هشدار می‌داد تا حفظ احترام و بوداها خدایان را بکنند گرچه شاید این بوداها و خدایان هیچ حقی هم به گردن آنها نداشته باشند (۲۲۹). چنین گرایشی در فرقه «ذن» کمتر دیده می‌شود. کسی مثل «دوگن» نسبت به عقاید فرقه‌های دیگر ابراز تنفر می‌کرد. او با اطمینان از اینکه مبلغ راستین تعالیم استادش

«جو-چینگ» می‌باشد از پذیرفتن عقاید دیگران متنفر بود. با دقت در تعالیم «جو-چینگ» متوجه می‌شویم اندیشه‌های او تا حدی به نظریه هماهنگ آیین کنفوسیوس، تائو و بودا که مورد پذیرش مردم چین قرار گرفته نزدیک است (۲۲۸). بنابراین درست است بگوییم که برداشت «دوگن» از تعالیم استادش مبتنی بر روش گزینش خاص او بوده اما با عقیده قبلی او که طبق آن خود را سخنگوی راستین استاد پرهیزکارش می‌دانسته اختلاف دارد. این عقیده را می‌توان چنین بیان کرد که: در ژاپن هرگز عقیده‌ای مذهبی و رسمی (متن نظریه «سه مرحله‌ای» در دوره‌های «سویی» و «تانگ» چین) وجود نداشته که بودا و نظریه دینی یکپارچه‌ای را تبلیغ کند.

ژاپنیها بیشتر علاقه داشتند بجای ایمان مذهبی به ارتباط محدود انسانی تکیه کنند؛ ایمانی که موجب دسته‌بندی فرقه‌های مذهبی زیادی گردید که هر یک نظام منحصر و بسته خود را داشتند. این ایمان با میل باطنی آنان مبنی بر گروه‌گرایی و تشکیل گروه و دسته هماهنگ بود. بعنوان مثال در میان فرقه «ذن»، این امر یک اختلاف ایمانی یا عقیدتی محسوب نمی‌شود. بلکه صرفاً عوامل خاص روابط انسانی بعنوان میراث مواهب استاد است که توجه کننده تقسیم مکتب دینی به فرقه‌های و گروه‌های متعدد می‌باشد (۲۲۹). رابطه مرید و مرادی بصورت پرشوری حفظ شده است. خلق میراث عقاید مذهبی یکی از خصیصه‌های بودیسم ژاپن است. (۲۳۰) امروز رسانه‌های گروهی چنان گسترش یافته‌اند که همه مردم را در معرض تأثیر عقاید گوناگون قرار می‌دهند. در این شرایط، اگر کسی به حفظ مرجعیت مطلق یک استاد اصرار ورزد رابطه فرقه‌ای تقویت می‌شود و چیزی از این عقیده بعیدتر نیست که بوداییان نخستین می‌گفتند: به انسانها وابسته نباشید بلکه به قانون متکی باشید. تأکید بر میراث موهبت‌های استاد موجب پدید آمدن نظام تعلیمات مخفی و شفاهی گردید. فرقه «تندای» پس از انتقال از چین به ژاپن

(حدود سال ۸۰۵)، بعدها کتابی التقاطی بنام «دروازه‌های قانون» (حاوی دستورات شفاهی محرمانه) را معرفی می‌کرد. ظاهراً این تعلیمات در طی دوره قبل از «تویوجوجین» (۱۱۳۸-۱۰۶۵) و پس از «کاکوچو» (۱۰۳۴-۹۶۰) بوجود آمده و در الهیات «تندای» ژاپنی از اهمیت زیادی برخوردارست. بنا به گفته عالم و روحانی بودایی «دایتو- شیماجی» (۱۹۲۷-۱۸۷۵) نویسندگان و تاریخ نگارش برخی از دروازه‌های قانون «تعلیمات شفاهی» نامعلوم است. با این وجود اصل و اساس دین شناسی «تندای» به ژاپن سده های میانه برمی‌گردد (۲۳۱). نامعلوم بودن نویسندگان، نشان می‌دهد پیدایش آنها به هیچوجه با مرجعیت شخص بخصوصی ارتباط نداشته بلکه شیوه فکری محرمانه خود ژاپنیها بوده که موجب پدید آمدن این طرز بیان شده است.

این جریان باطنی در میان فرقه «ذن» نیز دیده می‌شود. بر اساس فرقه رینزای) فرد باید جهت مراقبه و تفکر درباره بسیاری از پرسشهای دینی تعمق نماید و لازم است به زبانی غیر از زبان بومی روحانیون «ذن» ژاپنی بر عبارات و نوشته‌های بیشمار احاطه پیدا کند. یعنی فرد باید کوشش زیادی از خود نشان می‌داد. کسانیکه برای چنین امری مناسب نبودند باید خویشتن را صرفاً به خواندن فشرده یکی از این کتب محدود می‌کردند و از خود چند نظریه و تفسیر ارائه می‌دادند که آنرا در آن زمان میراثی خانوادگی می‌دانستند که باید مخفیانه تعلیم داده شود. کم‌کم اهمیت و آموزشهای باطنی در میان پیروان آیین «ذن» صورت مشخص پیدا کرد.

مفهوم اصطلاح «انیکا» حتماً در چین هم بوده است. «انیکا» یعنی استاد تأکید کرده که فلانی به فرزاندگی رسیده اما در چین به معنای کاری بوده که در لحظه رسیدن به روشنگری اجرا می‌گردید. البته ژاپنیها با توجه به نظریه وراثت بود که به این موضوع اهمیت می‌دادند. فرقه معبد «میوشین» تمایل به تعالیم باطنی را

در قالب سندی برای ورود به روشنگری آشکار می‌سازد. بعلاوه تمام شاخه های فرقه «ذن» به تفسیرها یا پانویسها (که برای پرسشهای دینی جهت مراقبه و تفکر داده می‌شد) اهمیت ویژه‌ای می‌دادند و این اشکال بصورت شفاهی و محرمانه منتقل می‌گشت.

در هر فرقه توجه خاصی به روابط معابد اصلی و فرعی می‌شد و تمام این معابد کاملاً تابع معبد مرکزی بودند. چنین سلسله مراتب منسجمی به فرقه‌های بودایی نوپا و نظامهای «شینتو» نیز نفوذ کرد. وجود عوامل سیاسی نیز سبب پدید آمدن جدایی فرقه‌ها شد. مثلاً سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن» مربوط به دولت «توکوگاوا» مسئول تقسیم معبد «پیمان نخستین» به شاخه‌های شرقی و غربی بود که اختلاف عقیدتی آنان بعدها بوجود آمد ولی اهمیت چشمگیری نداشت.

تفرقه فرقه ای به این مفهوم در چین و هند بوجود نیامد. در هند، مکاتب مختلفی از آیین بودا وجود داشته که احتمالاً معادل اصطلاح «فرقه» در ژاپن است اما وضع این مکتبها با آنچه در ژاپن وجود دارد تفاوت مهم و چشمگیری دارد. در هند، اختلاف مکتبها جانشین تفاوت اصول فکری آنان می‌شد. پس از دودمان «موریا»، معابد یا صومعه‌ها برای اقتدار بیشتر به مکتبهای دیگری می‌پیوستند. حتی در آن زمان مسئله مهم احداث ساختمان یعنی «منزل دادن به روحانیون» مورد توجه بوده و روحانیون هر مکتبی می‌توانستند خانه بگیرند. غالباً اتفاق می‌افتاد که افراد مکاتب مختلف در زیر سقف واحدی با هم زندگی می‌کردند. این حالت ظاهراً در چین هم وجود داشته است. (۲۳۲) امروزه تقریباً تمام معابد چین به فرقه «ذن» تعلق دارند که نیایش «آمیتا» نیز در آنجا انجام می‌گیرد. در همین معابد، شخص ممکن است به حالت مراقبه و عمق دینی بنشیند و در عین حال به نیایش «آمیتا» نیز مشغول شود. عمل تفکر و نیایش «آمیتا» را با هم سازگار

می‌دانند.

برخلاف اوضاع موجود در چین و هند، تعداد بسیاری از فرقه‌های ژاپنی باز به شاخه‌های متعدد دیگری تقسیم شده‌اند. مثلاً مکتب «ذن» و «جودو» که در چین به سازش دست یافته‌اند در ژاپن، فرقه‌های جداگانه‌ای را تشکیل داده‌اند. که هیچ سازشی با هم ندارند. (۲۳۳) البته در هند، بین این دو مکتب هیچ تفاوتی وجود ندارد و با هم تلفیق شده‌اند. «دوگین» در ژاپن شدیداً مخالف نامگذاری فرقه‌ها بوده و عنوان «ذن» را برای فرقه خود نمی‌پذیرفت. البته فرقه ذن، موجب پیدایش شعبه‌های فرقه‌ای زیادی شد.

اگر در چین به تشخیص فرقه‌ها نیازی باشد این کار را طبق نظر شخص مسئول آن انجام می‌دهند. ولی در ژاپن هر یک از معابد، عنوان وظیفه خاص خود را دارد. در چین، نامگذاری یک معبد بنام روحانی ساکن در آن بستگی دارد و گاهی نیز تغییر می‌کند. ولی نامگذاری معابد در ژاپن هرگز تغییر پیدا نمی‌کند (۲۳۴) این تفاوت‌های رسمی چنانکه در بودیسم ژاپنی وجود دارد، شاید متعلق به سیاست مذهبی دولت «توکوگاوا» باشد که هنوز هم پابرجاست. می‌توان گفت اگر شیوه فکری ژاپن‌ها در ایجاد این نهادهای اجتماعی دخالت نمی‌کرد اجرای این نظام امکان ناپذیر می‌شد.

نظام‌های بودایی ژاپن با ویژگی انحصاری بودن فرقه‌ای به همراه پیروانی اصیل شرایط نوینی را آفرید که مردم، خانواده خود را وقف معابد می‌کردند. این خانواده‌ها در معبدی خاص به اجرای تشییع جنازه و سایر مراسم بودایی مربوط به خانواده‌هایشان و اداره مراسم خانوادگی خود می‌پردازند و رهبران معبد هم موظفند نه تنها جبران این مراسم را بکنند بلکه با مخارج احداث ساختمان، بازسازی، مرمت و دیگر هزینه‌های حفظ و نگهداری از معابد را به عهده بگیرند. این نظام خود بخود در اواخر قرون میانه پیدا شد و سپس دولت «توکوگاوا» آنرا

پذیرفته و قوام بخشید. بعلاوه در دوره «توکوگاوا» نظامی بوجود آمد که ایمان مذهبی فرد باید توسط معبد او تضمین می‌گردید. کسانی که کافر نبودن آنها تایید می‌شد به عضویت مجمع عمومی راه می‌یافتند.

بر این اساس، خانواده ژاپنی به شکل یک واحد به یک یا چند معبد وابسته می‌شد و از نظر نام نیز مستقل نبود. در سنت ژاپنی، این نه فرد، بلکه خانواده است که ایمان مذهبی را تعیین می‌کند. ایمان فردی مردم بدون در نظر گرفتن ایمان خانوادگی آنان نادرست است.

رابطه معبد و اهل آن همیشه بر اساس انتخاب ایمان مذهبی ساکنان آن صورت نمی‌گرفت. رابطه آنان غالباً مبتنی بر عادات مرسوم خانواده بود که لذت ناشی از قبول یا رد آن نصیب فرد نمی‌شد. فقدان آزادی فردی مردم امروز ژاپن در انتخاب ایمان دینی ریشه «اجتماعی - تاریخی» در این واقعیت دارد.

علاقه به انحصار طلبی صرفاً خاص نظامهای بودایی نبود. این حالت در میان فرقه های «شینتو» نیز وجود داشته که مورد پذیرش خود ژاپنیها قرار گرفته است. «ماتسومیا» می‌گوید: کسانی که از آیین «شینتو» پیروی می‌کنند بیشتر به تعالیم باطنی، دستورات رمزی و تعصب سرسختانه افتخار می‌کنند و دوست ندارند دانش خود را در اختیار دیگران قرار دهند. آنان تنها به چیزهای جزئی و بی ارزش می‌پرداختند. «تومیناگا» در این مورد که این نگرش نه تنها بین پیروان شینتو بلکه در هنرها و صنایع گوناگون نیز رواج یافته می‌گوید:

نخست اینکه عادات آیین شینتو علاقه به امور غیبی و تعلیمات باطنی است که هر دو به معنای پنهان داشتن است. پنهان کردن، آغاز دروغ گفتن و دزدی است. ممکن است توجه به جادوگری و صنایع بدیعی کلام جالب باشد اما اتکا کردن به آنها خطرناک و مضرست. بنابراین از نظر معلمان آیین شینتو، دفاع از این اعمال شیطانی درست نیست. حتی امور پستی چون رقص سنتی ژاپن در قرون

میانه، مراسم چایخوری و تمام اعمالی که به عادات «شینتو» تأسی می‌کنند، دستورات و اسناد محرمانه را برای رسیدن به روشنگری جعل کرده و حتی برای کسب سودهای کلان به قیمت گذاریهای سنگین می‌پردازند. این تأسف آور و دردناک است. وقتی دلیل این عمل را می‌پرسیم می‌گویند چون تعالیم و دستورات آنان براحتی به نوآموزان آموخته نمی‌شود. این پاسخ تا اندازه‌ای منطقی است اما باید بخاطر داشت طریقتی که باید محرمانه باشد و برای پی‌بردن به آن باید پول خرج کرد نمی‌تواند احویل و حقیقی باشد. (۲۳۶)

هر نوع فرقه‌گرایی انحصاری که خیلی بسته نبود در آیین «شینتوی» هیرانا ادغام می‌شد. پس از اصلاحات «میجی»، آیین شینتوی فرقه‌ای با سرعت شگفت‌آوری نرج و رونق یافت. با وجود اینکه مدت مدیدی نبود که دولت در آیین شینتو دخالت نمی‌کرد اما علائمی مشابه با نشانه‌های نظام بودایی دولت «توکوگاوا» پدیدار شد. بعلاوه باید توجه کرد که نظام معبد «هونگانجی» و نظامهای جدید شینتو مطابق با الگوی نظام امپراتوری تنظیم می‌شد.

این تمایل ژاپنیها بعنوان نشانه احترام به اخلاص ایمان قابل دفاع نیست. این گرایش را می‌توان به تمایل اجتماعی مردم ژاپن جهت ایجاد نوعی ارتباط محدود بسته نسبت داد. اشتقاق فرقه‌های مذهبی را نمی‌توان ناشی از تفاوت عقاید دینی آنان دانست چون مردم ژاپن گذشته از وابستگی خانوادگی به معبد فرقه‌ای و وقف خویش به گروه و امپراتور تا حد زیادی نسبت به عقاید مذهبی بی تفاوت هستند. حتی دانشمندان و ریاضی دانان نیز نمی‌توانستند خود را از علاقه به تشکیل یک جامعه بسته برهانند. مثلاً حاصل پژوهشهای ریاضیدانی بنام «کوروشیما» بصورت اثری شخصی منتشر نمی‌شد بلکه غالباً آثار او با آثار مکتب ریاضی «کواسکی» که پیش از او می‌زیسته آمیخته شده بود. زیرا رهبران این مکتب می‌خواستند این اثر را از آن خود یا استاد خویش دانسته و به شهرت و نفوذ

بیفزایند. (۲۳۷) در اینگونه جوامع منزوی، ریاضیات ژاپنی رشد محدودی داشته است. مفاهیم حساب دیفرانسیل و انتگرال یک قرن پیش از «نیوتون» و «لایب نیتس» توسط ژاپنیها پی ریزی شد ولی ریاضیات ژاپنیها تا هنگام آشنایی با ریاضیات غرب رشد زیادی پیدا نکرده بود. البته مسئله بنهان نگهداشتن نوآوریها تا حد زیادی رشد علم را به عقب انداخت زیرا کسانی که از علوم غیبی بهره‌مند بودند صاحب زبده‌ترین افکار زمان خویش نبودند. متأسفانه، رفتار و زندگی علما نیز تحت تأثیر منافع ثابت آنان بود. (۲۳۸)

مسئله دیگر اینکه چرا علاقه ژاپنیها به فرقه طلبی تا این اندازه چشمگیر بوده است. این امر شاید با علاقه مردم این کشور به زندگی در گروههای کوچک ارتباط داشته باشد. با بررسی تجربی و علمی این علاقه می‌توان عامل شیوه زندگی اجتماعی را در ارتباط هماهنگ با عناصر جغرافیایی محیط مورد ملاحظه قرار داد. تراکم جمعیت جزیره باریک ژاپن از دوران کهن می‌تواند دلیلی بر این ادعا باشد که زندگی در آنجا تقریباً راحت و آرام بوده است. از سوی دیگر همین امر شاید دلیل شکل گرفتن خصلتهای قومی و قبیله‌ای باشد. این مسائل را باید جداگانه مورد بحث قرار داد. کفایت اشاره شود این ویژگیها مشخص کننده مظاهر فرهنگی خاص مردم ژاپن است.

همانطور که در بخشهای پیشین اشاره شد، مردم ژاپن به ارتباط محدود و خاص انسانی اهمیت زیادی می‌دهند و خانواده، رابطه ارباب و رعیت، قبیله، حکومت (یا امپراتور) و حتی ادیان جهان پس از راه یافتن به این سرزمین با ویژگی فرقه‌ای و گروهی این مردم سازش یافته‌اند. آنان درباره قوانین کلی و ظاهری که هر فردی باید بیرون از محدوده‌های ارتباط محدود انسانی از آن پیروی نماید کمتر اندیشیده‌اند. بطور کلی، شیوه پذیرش یک دین بیگانه در ژاپن به مواردی محدود می‌شد که برای ارتقا و گسترش برخی روابط محسوس که از نظر ژاپنیها مطلق

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

انگاشته می‌شد سودمند تلقی می‌گردید. این امر برای کسانی که ایمان محکم دینی داشتند شاید همان «وقف و تبعیت» باشد ولی برای جامعه ژاپنی به معنای «جذب و پذیرش» است. در نتیجه هر چند آیین بودا مثل گوشت و خون و فرهنگ ژاپنیا شده اما آنان هنوز هم آنرا «نظام فکری وارداتی» می‌دانند. در این رابطه، نگرش این مردم از نظر اصولی با دیدگاه ملل غربی نسبت به مسیحیت و با بینش ملل آسیای جنوبی نسبت به بودیسم تفاوت دارد. این ملتها ادیان کلی جهان را چنان می‌فهمند که گویی این ادیان بخش جدا نشدنی فرهنگ آنان شده‌اند و انگار با آنها یکی شده‌اند. اما ژاپنیا فاقد چنین درک و مفهومی هستند. آنچه را ویژگی مذهبی مردم ژاپن می‌نامند تا حدی در دل‌بستگی آنان به ارتباط محدود و محسوس انسانی و بی تفاوتی ارادی یا غیر ارادی آنان نسبت به عقاید ادیان جهانی تجلی یافته است.

برای تفسیر پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی ژاپن می‌توان به نارساییهای جامعه بورژوازی معاصر اشاره کرد. در واقع، این نکته نیز یکی از علتها بشمار می‌آید. برای توجیه نام این ویژگیها فقط تفسیر اقتصادی کافی نیست. اگر بخواهیم بسادگی این پدیده‌ها را ناشی از عدم رشد صحیح سرمایه‌داری، توسعه نامتعادل آن و عقب افتادگی فرهنگی نهادهای اجتماعی فئودالی بدانیم به نتیجه مطلوبی نخواهیم رسید. زیرا این دسته عوامل «اجتماعی - اقتصادی» در میان سایر کشورهای آسیایی نیز وجود داشته و صرفاً خاص ژاپن نیست. با توجه به وضعیت تولید کشاورزی، شباهت بارزی نیز میان کشورهای آسیایی وجود دارد. البته با توجه به افکار مذهبی، برخی از ویژگیها مربوط به ژاپن است که سایر ملت‌های آسیایی فاقد آنند.

پس این خصوصیات را می‌توان صرفاً به شیوه‌های فکری ناشی از سنت‌های تاریخی که هنوز در ذهن ژاپنیا زنده است نسبت داد.

دفاع اجباری از ارتباط محدود انسانی

وقتی نظام روابط انسانی گروه در خطر قرار می‌گیرد، انسان حتی با استفاده از قدرت به حمایت از گروه برمی‌خیزد. در شیوه فکری ژاپنیا، استفاده از زور به لحاظ اخلاقی امری نیک یا بد، درست یا نادرست در شرایط خاص گوناگون مورد بحث قرار نگرفته است. برعکس، فرد تمایل دارد در دفاع از ارتباط خاص انسانی بدنبال دلیل مقدسی باشد. مردم ژاپن، در گذشته به جنگ افزار اهمیت زیادی می‌دادند. این گرایش در اسطوره‌های کهن ژاپن وجود داشته است. در آن زمان به این کشور «سرزمین هزار تبرزین ظریف» می‌گفتند. این نام نشان می‌دهد که ژاپنیا از دوران قدیم دارای شهامت نظامی بوده‌اند. با مقایسه افسانه‌های ژاپنی با اساطیر سایر ملتها می‌توان به برخی خصوصیات مردم ژاپن پی‌برد. برای نمونه در اسطوره‌های فنلاندی چنانکه در «کالوالا» می‌بینیم، احترام به قدرت نظامی وجود ندارد. البته در اساطیر ژاپنی، نمونه‌هایی که نشانگر پیروزی با جنگ افزارست فراوان دیده می‌شود. از اینرو به مفهوم قدرت نظامی همواره توجه شده است. جالب اینجاست که آثار باستان شناسی معلوم داشته در ژاپن درگیری نژادی هرگز وجود نداشته است. بنابراین در اساطیر ژاپنی، احترام به قدرت نظامی شالوده اصلی بحساب آمده است.

بعدها ملتهای دیگر، شجاعت مردم ژاپن را پذیرفتند و ژاپنیا هم احساس افتخار می‌کردند که از نظر نظامی برتر از سایر ملتها بودند. «ماتسومیا» می‌نویسد: ژاپنیا دارای روح بلندی هستند و عاشق جنگ افزارند. شهامت، صفت بارز آنان است (۲۳۹). «هیراتا» نیز چنین اظهار نظر کرده است «مردم ژاپن روحیه پر شهامتی دارند که می‌توان آنها را بی‌باک یا قهرمان نیز نامید. اگر در جنگ شکست

بخورند اقدام به خودکشی می‌کنند. آنان در مواجهه با خطر از مرگ نمی‌ترسند (۲۴۰). انگیزه اصلی این بی‌باکی و شجاعت همان ایثار کامل نسبت به ارباب است. این مردم در زمینه ایثارگری یا وفاداری به امپراتور، شیوه فکری مشترکی دارند که هنوز هم آن را حفظ کرده‌اند. این امر در مورد هندیها شکل دیگری دارد. هندیها نیز حماسه‌های جنگی خود را حفظ کرده‌اند و همواره برای تشویق قهرمانان خویش از تعالیم دینی استفاده می‌کنند. به هندیها می‌آموزند جنگاوران شجاعی که در میدان نبرد حضور می‌یابند دوباره در «بهشت ایندرا» (۲۴۲) زاده شده یا با خدای «ویشنو» محشور می‌شوند (۲۴۳). برای هندیها بی‌معنا است کسی با این عقیده به میدان رزم برود که: ممکن است به دوزخ فرواقتم و خدایان مرا به کیفر اعمال خویش برسانند. اما هیچ نیاشی نخواهم کرد مگر اینکه با نهایت وفاداری به اربابم خدمت نمایم (۲۴۴). در اینجا ممکن است پرسشی مطرح شود. همانطوری که قبلاً اشاره کردیم مردم ژاپن علاقه زیادی به ابراز احساسات صمیمانه دارند. آیا این با علاقه آنان نسبت به برخورداری از شجاعت نظامی ناهماهنگ نیست؟ کومازاوا (۱۶۹۱ - ۱۶۶۵) از این مسئله آگاهی داشت. یکی از دوستان قدیمی پرسید: اگر ژاپن سرزمین شجاعت جنگی است، پس چرا به نیک و نیکوکاری معروف شده است. پاسخ دادم نمی‌دانی انسان خیر اندیش شجاعت هم دارد. اینکه ژاپنها در گذشته به نیروی نظامی توجه فراوانی داشتند بدین معنا نیست که از خشونت برای نابودی دیگران استفاده می‌کردند. در مبارزه، شجاع بودند و ایثار آنان شکل برجسته‌ای داشت. افراد از رهبران نظامی خود اطاعت می‌کردند چون هدفشان کشتن دیگران و نابود کردن نبود. بلکه صرفاً از روابط انسانی دفاع می‌کردند. اگر این شیوه فکری مردم ژاپن را درک کنیم، شاید بتوانیم این را هم بفهمیم که سرداران بی‌باک ژاپنی اهل ذوق هم بوده و شعر نیز می‌سرودند. آنان از زیباییهای طبیعت لذت می‌بردند و به دیگران هم توجه می‌کردند. تقریباً در

تمام کتابهای مربوط به سامورایی ها به «نیکخواهی» سفارش شده است. شاید فرماندهان و سربازان شجاع ژاپنی هم بودایی بودند چون آیین بودا، انسان را حتی از کشتن حشره‌ای هم باز می‌دارد.

در جامعه ژاپن هرگز طبقه خاصی که با طبقه ادبای چین یا روحانیان برهنه هند قابل مقایسه باشد پیدا نشد. نمی‌توان گفت موقعیت «اجتماعی - اقتصادی» ژاپن مانع ظهور این طبقه شده بلکه علاقه ژاپنیها به مهم دانستن نظام ارتباط انسانی بود که موجب شد سربازان عادی به مقام و موقعیت حکومت برسند. این تمایل از قدیم تا همین اواخر وجود داشته است. ادبا در دستگاه حکومت مقامی نداشته و صرفاً بعنوان دستیار و مشاور همکاری می‌کردند. این خصوصیات، ژاپن را از سایر کشورهای آسیایی جدا کرده است. با توجه به این موضوع «ماکس وبر» خصوصیات ژاپن را از سایر کشورهای آسیایی جدا کرده است. با توجه به این موضوع «ماکس وبر» می‌گوید: (۲۴۵) اختلاف چین و ژاپن مربوط به عواملی است که با ویژگیهای فرهنگی ژاپن در دوران فتودالی رابطه نزدیکی دارد. در ژاپن، سربازان کار کشته بودند که از نظر اجتماعی بیشترین نفوذ را داشتند نه تحصیل کرده‌های غیر نظامی. در غرب قرون میانه نیز، آداب و فرهنگ سلحشوران بود که تدبیر امور می‌نمود نه گواهی پذیرفته شدن در یک آزمون یا خلوص علمی چنانکه در چین معمول بود و نیز فرهنگ دنیوی بود که تدبیر امور دنیوی را بعهده داشت (مثل غرب کلاسیک کهن) نه فلسفه رستگاری چنانکه در هند معمول بود. نظریه این جامعه شناس آلمانی درست بنظر می‌رسد.

در جامعه ژاپنی، الگوی رفتاری خاصی پدید آمد که در آن، سربازان به موقعیت خود می‌بالیدند و در هر شرایطی به سران خود وفادار می‌ماندند و جان خویش را براحتی نثار آنان می‌کردند. هنگامی که آیین کنفوسیوس به ژاپن منتقل می‌شد، طبقه حاکم جامعه ژاپن با نظام دیوان‌سالاری کنفوسیوس و طبقه

سامورایی‌ها برخورد یکسانی داشت. البته این دو اساساً با هم تفاوت داشتند. از این رو، شیوه زندگی صاحب منصبان با روش سامورایی‌ها فرق داشت. پس باید منتظر ظهور فردی مثل «یاماگا» (۱۶۸۵ - ۱۶۲۲) می‌ماندند تا با درایت و سودجستن از نظریه کنفوسیوس به تبیین شیوه فکری سامورایی‌ها پردازد. بیشتر کتابهای مربوط به طریقت سامورایی‌ها بصورت مستقل از نظریات کنفوسیوس نوشته می‌شد.

آیین بودا در این رابطه متحمل چه تغییراتی گردید. آیین بودا اساساً از هرگونه کنترل اجباری دوری می‌کرد و هدف خود را دستیابی به جامعه‌ای می‌دانست که اساس آن بر زورگویی و قدرت مداری نباشد. در نتیجه، پیروان آیین بودا در چین و هند، مهرورزی و شکیبایی را فضایل ارزشمندی تلقی می‌کردند. افراد عادی ممکن بود به خشونت متوسل شوند ولی روحانیون هرگز به استفاده از رفتارهای خشن فکر نمی‌کردند. با جستجو در تاریخ بشر، کمتر نظامی پیدا می‌شود که پیروانش مانند بوداییان چین و هند اینطور از قدرت نظامی رهیده باشند. حتی پس از ظهور آیین بودا در ژاپن، این ارزشها در میان اولین نظامهای بودایی همچنان دست نخورده باقی مانده بود، البته، غیر ممکن بود یک نظام دینی به تنهایی بتواند از شیوه فکری ژاپنیها آزاد شود. پس از دوره «هیان»، بسیاری از معابد بزرگ که صاحب املاک پهناوری بودند از روحانیون و سربازان حمایت می‌کردند چون از قدرت آنان برای رفع نیازهای معابد بهره می‌بردند. بین معابد و زیارتگاهها نیز درگیریهای مسلحانه صورت می‌گرفت. در زمان جنگ و نزاع قبایل «گنجی» و «هیکه» خانواده‌های وابسته به معابد قدیمی به یکدیگر یا به قبیله دیگری می‌پیوستند و به جنگ و ستیز در برابر قبایل دیگر می‌پرداختند. برای نمونه، سپاه «معبد کومانو» به قبیله «گنجی» یاری رساند، در حالیکه سه روحانی معبد «اوسا» به قبیله «هیکه» پیوست. در اصل، آرمان زیارتگاهها و معابد این بود که خود را از

کشمکشهای سیاسی بر حذر دارند و املاک و زمینهای خود را همچون مناطق بیطرف و مقدس در مقابل یورشهای گوناگون حفظ نمایند. ولی آزادی در استفاده از سلاح، خود به خود موجب شد روحانیان معابد و زیارتگاهها برای دفاع از خویش اسلحه بردارند. براساس گزارش هیئتهای مذهبی مسیحی در ژاپن، صومعه های واقع در «یگورو» همواره از سپاه جنگجویان روحانی حمایت می کردند و اجازه می دادند امور و فنون نظامی را تعلیم ببینند. می گویند زمانیکه ناقوس گول پیکری به صدا در می آمد، بی درنگ سی هزار جنگجو در ظرف سه تا چهار ساعت احضار می شدند (۲۴۶). در قرون پانزدهم و شانزدهم و عصر جنگهای داخلی، پیروان فرقه «سوزمین پاک حقیقی» و فرقه «نی چیرن» بر علیه فشار خانهای فتودال قیام مسلحانه کردند. در آن زمان سر راهب «رینو» در «یوشیزاکی» بود. او روحانیان و خانواده های آنان را که به معبد جامع مرکزی وابسته بودند فراخواند و آنان را وادار نمود تا آمادگی خود را از چند روز قبل اعلام نمایند. «سرنوشت ما در چرخه زندگهای پیشین تعیین شده، بنابر این نباید از مرگ هراسی به دل راه دهید. شما باید بجنگید (۲۴۷)».

در هند یا چین تحریم استفاده از زور بوسیله نظامهای بودایی وجود نداشته است. در هند گوشه نشینان کیشهای «سیک»، «ناگا» و «شیوا» فقط یکبار مسلح شدند و این موردی استثنایی بود. در اوایل قرن حاضر، جنگی دینی در ارتباط با شورش متعصبهای ژاپنی در «شیمابارا» رخ داد. این شورش در مقایسه با جنگ و نزاع مذهبی کاتولیکها و پروتستانها در غرب ناچیز بشمار می آید. ولی جالب اینجاست که این واقعه در زمانی نسبتاً کوتاه فقط در ژاپن بوقوع پیوسته است. این حادثه، استفاده از زور برای دفاع از نظام مذهبی را نشان می دهد. به همین دلیل وقتی امنیت نظام مذهبی تضمین می شد، بی درنگ دست از جنگ می کشیدند. پس از اینکه «تویوتومی» (۱۵۹۸-۱۵۳۶) وحدت ملی را ایجاد کرد، تمام انجمنهای

بودایی سلاح را کنار نهادند. البته، تمایل به حفظ و گسترش نظامهای بودایی با اعمال زور باقی ماند. به عقیده ما، این امر در اصل بر پایه «گرایش فرقه‌گرایی» و گروه‌طلبی قرار دارد.

توجه ژاپنیها به سپاه و اسلحه در گذشته بر وضعیت پذیرش تفکر بودایی تأثیر گذاشت، بعنوان نمونه می‌توان به پرستش «آکالاناتا» اشاره کرد که در بین مردم ژاپن از محبوبیت چشمگیری برخوردار است. «آکالاناتا» با حالت خشمناکی در میان اخگر فروزان زندگی می‌کند، با شمشیر بزرگی در دست راست و ریسمانی در دست چپ، همچون تازیانه‌ای بر مصائب و آسفتگیهای درونی و بیرونی است و شیاطین را شکست داده و نابود می‌سازد. «آکالاناتا» موجودی ملکوتی است که ظهور نخست او در مرحله آخر آیین بودا، زمانیکه بودیسم باطنی پی‌ریزی شد و مورد پذیرش عمومی مردم قرار گرفت بوقوع پیوست. در متون موجود بودایی «سانسکریت» کمتر از او یاد شده است (۲۴۸). بنابر این جایگاه آن در بودیسم هند نامعلوم است و در چین نیز کمتر مورد توجه قرار گرفته است (۲۴۹). پنج بودایی بزرگ وجود دارند که در «ماندالاهای قلمرو الماس» و «قلمرو زهدان» به تصویر کشده شده‌اند که بعداً توسط «کوبو» (۸۳۵-۷۷۴) به ژاپن راه یافت. «آکالاناتا» و دیگر پادشاهان حکیم را اغلب بصورت تابلوهای نقاشی و مجسمه ساخته و پرداخته‌اند. بنابر این در دودمان «تانگ» احتمالاً «آکالاناتا» و دیگر حکما را پرستش می‌کردند. ولی اینکه بعداً از پرستش آنان دست کشیدند دلیلی بر این است که پندار شکست شیاطین با شمشیر که فضیلت و ویژگی فطری آکالاناتاست، با دیدگاه دینی چینیه‌ها تجانسی نداشته است. مهرورزی «کیتش وارا بودیساتوا» آرمان دینی چینیه‌ها بحساب می‌آمد. ویژگی شکست دشمنان و غلبه بر شیاطین در «آکالاناتا» تجسم یافته است و این ویژگی با اندیشه ژاپنیها بیشتر تطبیق دارد. به همین دلیل، پرستش فرمانروای بزرگ بطور گسترده‌ای در ژاپن رواج داشت.

حتی «آمیتابا» که خود خیرست، می‌توانست از نیروی جنگ افزار استفاده کند. اصطلاح «شمشیر بران آمیتابا» غالباً در ادبیات ژاپن بکار رفته است. این اصطلاح در اصل از کتاب «مدیحه سرایی هانجو» نوشته «شان-تائو» در دوره «تانگ» گرفته شده است. عبارت مزبور عبارتست از: شمشیر بران نام دیگر «آمیتابا» است. با ذکر این نام، تمام گناهان فرد آمرزیده می‌شود. البته در این حالت شمشیر بران صرفاً دارای معنای مجازی است. ژاپنیا می‌پنداشتند «آمیتابا» برای کیفر بدکاران از شمشیر واقعی استفاده کرده بود. (۲۵۰) آنان با این تفسیر، استفاده «آمیتابا» از نیروی نظامی در جنگ را توجیه می‌کردند.

توجه ژاپنیا به جنگ افزار در شور و شعفی که روحانیان آیین «ذن» هنگام تعلیم شاگردان از خود نشان می‌دهند نمایان می‌شود. «تسوگن» (۱۳۹۳-۱۳۲۲) که تعلیماتش تا حد گسترده‌ای در فرقه «سوتر» به میراث رسیده، بخاطر داشتن «گودال زنده بگوران» شهرت یافته است. می‌گویند هنگامیکه روحانی سرگردانی برای آموزش نزد وی می‌آمد تازه وارد را مورد آزمایش قرار می‌داد و چنانچه در او ارادتی نمی‌یافت خیلی راحت او را به داخل آن گودال می‌انداخت (۲۵۱). در هند بسیاری بودند که ریاضتهای دینی را بر خود هموار می‌کردند اما هیچگاه دیگران را آزار نمی‌دادند. «سوزوکی» (۱۶۵۵-۱۵۷۹) که در اصل سامورایی بود، حامی کیشی موسوم به «ذن دو سلطان» بود. خلاصه تعالیم وی عمل کردن به ذن با روح دو سلطان بود. او چنین تعلیم می‌داد: «روزها مردم غافلند که قانون بودا از قدرت و صلابت زیادی برخوردار شده است. همه تصور می‌کنند قانون بودا، قانونی لطیف و آرام است. اما هیچکس نخواستہ روحیه کینه جوینه‌ای داشته باشد. هر فردی باید به خود درس شجاعت بدهد و روح کینه جوی آیین بودا گردد (۲۵۲). او به پیروان خود تعلیم می‌داد نسبت به تصاویر پرشعف بودا تعهد مذهبی نشان دهند. «انسان با مشاهده خصوصیات مجسمه‌های بودا، تصویری از «واجرا- ساتوا» را در

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

کنار دروازه، و در تالار، دوازده رب‌النوع، شانزده خدای خیر، هشت تن مُلازمان و همراهان «واجرا. ساتوا»، چهار سلطان خدایان و پنج بودای کبیر را می‌بیند که قدرت خویش را به نمایش گذارده‌اند، جوشن بتن کرده و تبرزین، شمشیر، گرز و تیر و کمان بدست گرفته‌اند. کسانی که این نمایش را درک نکنند نمی‌توانند به درمان این شش بلای دشمن پردازند. مجسمه‌های بودا را بپرستید و به دین عمل نمایید (۲۵۳). بنظر می‌رسد این شیوه خشن تعلیمات دینی هرگز در میان پیروان بودایی هند یا چین وجود نداشته است. به این طریق، آیین بودا بویژه فرقه «ذن» معنویت خود را بر اساس شمشیر بازی قرار داده بود.

تأکید بر فعالیت‌های انسانی

شیوه فکری سیال و تحول‌گرا یعنی شیوه‌ای که واقعیت را در حال تحول می‌بیند با علاقه ژاپنیها به ارتباط با رابطه خاص انسانی هماهنگ است. ترکیب این دو عامل موجب اهمیت بخشیدن به فعالیت‌های پیوند محسوس اجتماعی می‌گردد. در تاریخ ژاپن، بسیاری از جنبشهای مذهبی به این نوع اهمیت اشاره دارد. بدیهی است آیین اولیه شینتو در روستاهای قابل کشت با آداب و رسوم کشاورزی رابطه نزدیکی داشت و حتی امروزه، خدایان آیین شینتو را به شکل مظاهر تولید نشان می‌دهند.

ژاپنیها پس از تماس با فرهنگهای بیگانه و آشنایی با ادیان چینی، آیین کنفوسیوس را بصورت خاصی درآوردند. هر چند تا حدی نیز تحت تأثیر افکار «لاوتزو» و «جوآنگ تزو» قرار گرفتند. به عبارت دیگر، آنها از میان فلسفه‌های گوناگون چین فقط این مکتب را پذیرفتند چون این آیین به ما می‌آموزد که چگونه خود را در مسیر درست زندگی قرار دهیم و رابطه‌های ویژه خود را نیز حفظ نماییم. اندیشه‌های «لاوتزو» و «جوآنگ تزو» انسان را به عزلت طلبی می‌خوانند

تا در گوشه‌ای به جستجوی آرامش بپردازد. این طرز زندگی با طبیعت و علاقه مردم ژاپن هماهنگی ندارد. از طرفی آیین کنفوسیوس را نمی‌توان دین نامید چون قواعد رفتاری را با توجه به اصول اخلاق رایج اجتماعی و دستورات متداول سیاسی تعیین می‌کند. به همین خاطر، این آیین وقتی به ژاپن رسید مورد علاقه مردم ژاپن قرار گرفت و با اوضاع زندگی اجتماعی آنان تضاد قابل توجهی پیدا نکرد.

آیین بودا هم حکایتی دارد. مثلاً می‌گویند این مکتب به امور دنیوی بی توجه است و انسان را آخرت‌گرا بار می‌آورد. بر اساس این مکتب، تسلط نفسانی زاییده بی‌اعتنایی به دنیاست. چهره‌های برجسته بودیسم، روحانیونی بودند که خلوت‌گزینی می‌کردند. طرفداران آیین کنفوسیوس در چین، پیروان آیین بودا را به باد انتقاد گرفته و بودیسم را دشمن زندگی و خوشبختی معرفی می‌کردند. متفکران ادب کلاسیک ژاپن و چین در دوران معاصر نیز به محکوم نمودن بودیسم پرداخته‌اند. مسلماً بودیسم در بدو پیدایش با مشکلات عدیده‌ای مواجه بوده است. با اینهمه، این آیین مانند جویباران در حرکت بود و پیش از اصلاحات میجی، ژاپن را فراگرفت. مردم ژاپن چگونه بودیسم را با توجه به نقاط ضعفی که داشت پذیرفتند؟ این موضوع نیاز به بحث دارد.

در بودیسم اولیه هند، چهره‌های اصلی همان راهبها و راهبه‌ها بودند. مردم عادی به آنان کمک می‌کردند و از آن هدایت می‌خواستند. در آن روزگار چهره‌های مقدس و مهم همین برهنه‌ها و راهبها بودند. بودیسم باستان هم مثل آنها بود. زهاد بودیسم اولیه محیط خاصی بوجود آورده خود را از پلیدیها دور کرده و به ارشاد خلق پرداختند. پس اگر زهد را عامل جامعه بدانیم، قضاوت ما عجولانه خواهد بود. البته در آن زمان مردم به دلایل خاصی اهل زهد و پارسایی می‌شدند.

خصوصیات کشور ژاپن موجب شد این مردم روابط خود را در قالب پیوندهای انسانی بخصوصی مطرح کنند. اصول و عقاید بودیسم اولیه با این شرایط هماهنگی کامل نداشت. از اینرو، بودیسم اولیه و بودیسم سنت‌گرا تحت عنوان «هینایانا» (۲۵۵) کنار گذاشته شد و مردم به مکتب «ماهایانا» روی آوردند. این آیین مردمی پس از مسیحیت مطرح می‌شود. برخی از شاخه‌های آن، بدنال شناخت حقیقت مطلق در همین جهان بودند و همین امر توجه ژاپنیها را به خود جلب کرد تا آنرا بپذیرند. مردم ژاپن رنگ دنیایی این مکتب را زیادتر کردند.

اکنون به شاهزاده «شوتوکو» توجه کنیم که چگونه بودیسم را پذیرفته است. تفاسیر او در «سه سوترا» به پایه سوترای «یورایما»، «شومن» و «هوکه» است. او با توجه به شیوه فکری ملتش تفسیر می‌کند. بر اساس سوترای هوکه، کسانی که با ایمان از آموزشهای بودا پیروی کنند اهل نجاتند. خود «شوتوکو» در طول عمرش یک مومن معمولی باقی ماند. می‌گویند او خود را فرزند بودا می‌نامید (۲۵۷). هدف او باقی بودن در حیات دنیوی و توجه عمیق به تحقق آرمانهای بودیسم در روابط زندگی بود (۲۵۸).

«شوتوکو» در سراسر تفسیرش، اهمیت کامل رفتار عملی در زندگی روزمره را جستجو می‌کند. به عقیده او واقعیت، چیزی جز بروز علت و معلول امروز نیست (۲۵۹).

این تفسیر وجه اشتراکی با اصول عقاید فرقه‌های «تندای» و «کگون» دارد، اما اصطلاح خاص «امروز» ژاپنی بودن آنرا نشان می‌دهد. از آنجاییکه او عمل در شرایط انسانی را مهم می‌داند، برای کسانی که در تفکر بودایی سیر کرده‌اند، این دنیای ناپاکیها و رنجها خود به خود مکان رحمتهاست. «چون حکیم می‌خواهد به بشریت روشنگری بخشد، زندگی و مرگ را مانند بوستان می‌داند (۲۶۰).»

تمام اعمال نیکی که در دنیای زندگی و مرگ انجام می‌گیرد سرانجام به

گرایش به مهم شمردن رابطه محدود اجتماعی

۲۴۱

انگیزه‌هایی مبدل می‌شود که انسان را به مقام بودایی می‌رساند. «اعمال نیک بیشمار انسان را به سوی بودا شدن سوق می‌دهد (۲۶۱)». باید توجه داشت که حالت نهایی دین توسط موجودات الهی به انسان نمی‌رسد بلکه از طریق عمل در شرایط موجود انسانی تحقق پیدا می‌کند. «بودا شدن حاصل اعمال نیک فراوان است (۲۶۲)».

بودیسم «ماهایانا» بر انجام اعمال نوع پرستانه تأکید می‌ورزید. شاهزاده «شوتوکو» تأکید خاصی بر این اعتقاد داشت که «بوداها» و بودیساتواها باید به تمام انسانها خدمت کنند. از اینرو، «شوتوکو» در تفسیر برخی از عبارات متون مقدس بودا به تحریف متوسل شده است. (۲۶۳)

سوترای «هوکه» از فرد می‌خواهد همیشه در حالت تفکر مذهبی بنشیند. «شوتوکو» ادامه می‌دهد: به کسیکه در تفکرات مذهبی خوض کرده نزدیک نشود. (۲۶۴) یعنی چمباتمه کردن و استغراق در تأملات دینی، انسان را به استنکاف از اعمال نوع دوستانه می‌کشاند. در مورد تعالیم بعدی بودیسم ژاپن نیز چنین نظراتی داده‌اند. به گفته «سایجو» روحانیون و مردم باید به آرمان واحدی برسند. بنظر «کوکای»، عقل مطلق باید با فعلیت یافتن به تحقق عینی برسد.

شاید بعضی‌ها بگویند فرقه‌های آیین سرزمین پاک، طرفدارانشان را سفارش می‌کردند به این دنیا توجهی نشان ندهند و بدنبال آخرت باشند. در اینجا، گوهر تعالیم این مکتب گرفتار بد فهمی شده است. بر اساس این آیین، دنیا تابع آخرت است و جلوه آخرت هم در همین دنیا آشکارست. هدف پارساترین افراد هم تحقق بخشیدن به ارزشهای آن جهانی است. سوترای بزرگ «سوکاواتی»، شکوه و عظمت جهان ملکوت را می‌ستاید. و در عین حال به معنای متعالی اعمال اخلاقی در این جهان نیز تأکید می‌ورزد.

یک روز پاک زیستن در این جهان به هزار سال عبادت در آخرت می‌ارزد.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ظاهراً علت چنین اعتقادی را این می‌دانند که دنیای ما بنظر آنها پر از شیطان و انسانهای بدبخت است.

در دورهٔ خاندان «هیان» این طرز فکر حاکم بود. کسیکه به خواست حقیقی «آمیتا» ایمان دارد رستگار می‌شود حتی اگر فرد عادی باشد. «هونن» به این گرایش فکری، شالودهٔ نظری بخشید. و «نی چیرن» هم وارث این اعتقاد گردید (۲۶۶).

«شین ران» این دنیا دوستی را به افراط کشانید. او زندگی زاهدانه را رد می‌کرد. از بودا شدن بصورت فردی عادی حمایت می‌کرد و خود پرچمدار راه گشت. او «شوتوکو» را که فردی عادی بود بعنوان بنیانگذار دین ژاپن ستایش می‌کرد و معتقد بود حالت مطلق مکتب آیین پاک هم در این دنیا قابل وصول است. اکنون به مقایسه عقیده او با سرزمین پاک می‌نشینیم. سرزمین پاک چینی برای لحظات واپسین زندگی اهمیت زیادی قائل است. «تائو - چن» می‌گوید: در لحظه مرگ، کل وجود انسان و اعمال او در نظرش مجسم می‌گردد. اگر در لحظه واپسین، افکار شیطانی در برابر دیدگان ما مجسم شود نشانه این است که اهل دوزخ هستیم. «هونن» وارث این بینش بودایی چین است.

البته به عقیدهٔ «شین ران»، انسان در لحظه دستیابی به ایمان، زندگی دروغین را خاتمه داده و پس از آن زندگی جدیدی آغاز می‌شود. بنابر این بنظر وی، لحظهٔ مرگ زیاد هم مهم نیست: از آنجا که بودا کسانی را که مخلصانه خود را وقف نیایشهای «راه بودا» کرده‌اند می‌پذیرد و هرگز آنان را تنها رها نمی‌کند، مؤمن حقیقی بودا باید در رده کسانی قرار گیرد که بزودی رستگار می‌شوند. از اینرو، چنین کسی نیازی ندارد تا لحظه مرگ منتظر بماند که برای خوش آمد گفتن به بودا دعا کند. وقتی انسان، حتی در زندگی روزمره به ایمان مذهبی دست یافت در آستانه تولد مجدد در دنیای سرزمین پاک قرار می‌گیرد (۲۶۸).

«شین ران» در راستای همین دیدگاه و با پیروی از دستورات «شان - تائو» ی چینی، تفاسیر مختلفی بدست داده است. او در کتاب «ستایش تولد در سرزمین پاک» (۲۶۹) چنین می گوید: کسانی که مایلند دوباره در «سرزمین پاک» زاده شوند باید همیشه به نفس خود پشت پا زده و زندگی را با کنترل آن سپری نمایند. اگر در تمام عمر به «راه بودا» فکر کنند و خود را در محضر او ببینند مشمول رحمت آسمانی بودا گشته و تولد مجدد می یابند. آنچه که تولد در سرزمین پاک نامیده می شود بطور الزامی نشاندهنده پایان عمر نیست بلکه بدین معناست که علت حقیقی (موجد نیروانا) برای نخستین بار ظهور می یابد. این همان تولد مجدد است (۲۷۱). آنچه که تولد مجدد در سرزمین پاک نامیده می شود نشان دهنده لحظه پایان عمر نیست.

تفکر «جودو» ی «تائو - چئو» نیز پس از آنکه پذیرفته شد تغییراتی کرد. او می گوید: اگر کسی بتواند دوباره در سرزمین پاک متولد شود، رابطه علت و معلولی سه جهان خاتمه می یابد. این همان رسیدن به حالت نیروانا است بی آنکه از رنجها برهیم. چرا باید درباره آن به تفکر بنشینیم؟ (۲۷۲) یعنی فرد پس از آنکه در سرزمین پاک زاده شد ارزش این را پیدا می کند که به نیروانا بپیوندد. «شین - ران» با تکیه به این جمله می گوید: انسان بدون رهایی از آلام و دردها به نیروانا دست می یابد (۲۷۳). بر اساس اصول عقاید فرقه «جودو - شین»، تولد مجدد در سرزمین پاک همان نیرواناست و شایستگی ورود به نیروانا را داشتن، لطف الهی است که در همین دنیا به انسان داده می شود (۲۷۴). می گویند «رنیو» ادعا کرده «انسان از زمانی که به بودا تکیه کند مستعد شرایط مجدد در سرزمین پاک می شود. هم حالت مقدماتی ورود به نیرواناست (۲۷۵).

فرقه «جودو - شین» بر این موضع تکیه می کند که همه موجودات با ایمان مذهبی به رستگاری می رسند (۲۷۶). بودیسم سرزمین پاک برای فعالیتهای واقعی

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

و عملی، مایه‌دار بود. ژاپن بستر این فعالیتها بحساب می‌آمد. در طی دوره «توکوگاوا» (۱۸۶۷-۱۶۰۰)، تاجران منطقه «اُمی» که فعالانه کالاهای خود را در این سرزمین می‌فروختند، اکثراً پیروان شیفته فرقه «جودو-شین» بودند و با نیت خدمت به دیگران سفر می‌کردند.

این نوع گرایشها در فرقه «ذن» نیز وجود دارد. «ای سای» (۱۲۱۵-۱۱۴۱) که وارث عقاید «رینزای» بود تا حدی این مکتب را با فرقه‌های دیگر آشتی داد و آنها را با هم در آمیخت. اما «دوگن» که وارث مکتب «سوترا» بود به تفکر در حال نشستن اهمیت می‌داد. این حالت در بین مردم، جنگاوران و سایر اقشار گسترش یافت و هدف آنها رسیدن به آرامش یا پرورش فکری بود.

در مقایسه با استادان هندی و چینی «ذن» بین طرفداران ژاپنی این طرز فکر پیدا شد که راهبها باید در کوران زندگی دنیوی به اجرای اعمال مذهبی هم اقدام کنند. از دوران کهن، راهبها در کوههای پرنشیب و دره‌های تاریک به گوشه عزلت پناه برده و رابطه خود را با دنیای مادی سخت می‌کردند. «سوزوکی» بر این موضوع تکیه کرده و می‌گوید: تفکر نشینی همچون حضور در میدان نبرد است. اگر آرامشی که در اثر این مراقبه بدست می‌آید قابل استفاده در سایر امور زندگی نباشد چه سودی از آن حاصل می‌گردد؟ بر اساس دستورات رهبانی بودیسم اولیه، راهبهای کهنه‌کار نباید در صحنه جنگ به سربازان نگاه کنند. در صورت نیاز فقط می‌توانند با سپاهیان دیدار موقت داشته باشند (۲۸۰). «تا. هوئی» می‌گوید: انسان باید دو کلمه «مرگ و زندگی» را همیشه در نظر داشته باشد تا هیچگاه آن را فراموش نکند. «پورشان» معتقد بود همه باید کلمه «مرگ» را روی پیشانی خود بچسبانند.

نظام اخلاقی مکتب بودا هم دستخوش تغییر گردید. هندیها، دادن صدقه را یک فضیلت مهم دانسته و آن را رعایت می‌کردند. در متون بودایی، بخشش

تحسین شده است (۲۸۲). در نظر مرتاضها، سخاوت جنبه آرما نخواهی داشت. اما در ژاپن اینطور نبود.

تأکید بر شرایط اجتماعی و اقتصادی با تأکید بر فعالیتهای تولیدی انسان هماهنگ است. در جایی مثل هند شدت گرما، و فور باران و حاصلخیزی خاک سبب کشت و برداشت فراوان می‌شود بی‌آنکه نیروی انسانی زیادی مصرف گردد. پس در چنین شرایطی صدقه و بخشش رواج می‌یابد ولی در ژاپن قضیه فرق می‌کند چون تولید کمتر از توزیع است.

سوترای «هوکه» در این زمینه، مبنای نظری بدست می‌دهد. در فصل نوزدهم این کتاب آمده است: اگر کسی حقیقت سوترا را بفهمد در آن تناقضی نمی‌یابد و متوجه می‌شود که دستورات آن منطبق با قانونهای راستین است. (۲۸۴).

از این رو بعضی از بوداییان ژاپنی، مفهوم مقدس کار بدنی را قبول کردند و سوترای لوتوس را متنی دانستند که سفارش به کار جسمانی دارد.

این مفهوم در اسطوره سوترای لوتوس مطرح می‌شود. براساس این سوترای بودا به کسوت روحانیت در آمد و گوشه نشینی اختیار کرد و همراه زاهدی مشغول ریاضت شد. بودا می‌گوید: در امور دنیوی و اخروی از آن زاهد پیروی نموده و هرگز احساس خستگی نمی‌کردم (۲۸۸).

بوداییان می‌کوشیدند برای رفاه اجتماعی از طریق انجام کارهای گوناگون با مردم در تماس باشند مثلاً «دوسو» و «کوکای» در امور خیریه و خدمات شهری فعالیت زیادی داشتند. آنها در ساختن پل، حفر قنوات، راه سازی و ... تلاش بیش از اندازه‌ای می‌کردند. کوششهای آنان سرآغاز خدمات وسیع روحانیون بعدی شد. فرقه «ریتسو» در دوره «کاماکورا» بهمین خاطر شهرت یافت. البته این مسائل به چین مربوط نیست. در هند نیز این گونه خدمات جمعی انجام می‌گرفت. انجام این

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

خدمات در موارد بسیاری با اصول سنتی تباین داشت. بر اساس بودیسم اولیه، راهبها مجاز به نکاثر طلا و نقره نبودند.

این شیوه فکری موجب می‌شود فرد برای زندگی عادی روزمره انسانها ارزش فراوانی قائل شود. بنظر می‌رسد فرقه‌های «سرزمین پاک» و «نی چیرن» که رابطه نزدیکی با شیوه زندگی مردم دارند از این گرایش بر خوردارند. «دوگن» می‌گوید مردم معتقدند نیروی غیبی همان جذب و دفع آب توسط بدن است. در حالی که این نیروها در همان کارهای روزانه نهفته‌اند (۲۹۱).

«دوگن» نیز معتقد بود آیین بودا را باید در زندگی مادی متحقق ساخت و می‌گوید: کسی که فکر می‌کند امور مادی و دنیوی، مانع انجام اعمال بودایی می‌شود بر این باورست که اعمال بودایی در امور دنیوی میسر نیست. «دوگن» در پاسخ به این سؤال که آیا انسان می‌تواند در شرایطی که غرق امور روزانه است به مقام بودایی دست یابد و به اعمال صوفیانه مشغول شود می‌گوید: در سرزمین پهناور «سونگ» هیچ پادشاه، وزیر، فرد عادی و جنگجویی وجود ندارد که به شیوه استادان کهن توجه نکرده باشد. جنگجویان و ادیبان به اعمال و دانش «ذن» عشق می‌ورزند. کسانی که پیش از همه اشتیاق نشان دهند به مقام روشنگری دست می‌یابند. این امر نشان می‌دهد که امور دنیوی هرگز مانعی برای قوانین بودایی بحساب نمی‌آید (۲۹۳).

سپس «دوگن» منکر این دیدگاه شد و پیوستن به روحانیت را به عنوان شرطی لازم برای انجام اعمال بودایی مورد تأکید قرار داد. البته باید یادآوری کرد که توجه او به بینش دنیوی موقتی بوده است.

«گیکای»، سومین سرپرست روحانیون معبد «ای-هی» می‌گوید: امروزه منزلت بودا در حرکات دست و زبان ما نهفته است بدون این حرکات از قانون طبیعی و واقعیت‌های جدی خبری نیست (۲۹۴). راه بودا وقتی تحقق می‌یابد که

روحانیون اصلی و عادی در انجام وظایف و اعمال با هم همفکری پیدا کنند. دستورات «دوگن» مانند مقررات بودیسم هندی صرفاً یک دسته منهیات نیست بلکه به عمل مثبت و کارهای مفیدی توجه کرده که فرد می‌تواند از طریق آن در جامعه شرکت فعال داشته باشد.

در معابد «ذن»، اعمال روزانه مثل نظافت، چیدن علفهای هرزه، تعمیر و نجاری را خدمات می‌نامند. از نظر «نی-چیرن»، بهره‌گیری از بودیسم به عنوان اساس زندگی دنیوی نتیجه لازمی بود که از نظریه موجود در سوترای «هوکه» بدست می‌آید. «نی چیرن» می‌گوید: هنگامیکه آسمان صاف می‌شود، پستی و بلندبهای زمین آشکار می‌گردد. کسی که هوکه را بفهمد به قانون این جهان دست می‌یابد. آیا اینطور نیست؟ (۲۹۵) طبق نظر او جامعه دنیوی ممکن است به «سرزمین پاک» تبدیل گردد.

امپراتور "wu" از خاندان «لیانگ» در چین از پیروان سرسخت آیین بودا بحساب می‌آمد که می‌کوشید حکومت مذهبی داشته باشد. او پس از ساختن چندین معبد با «بودی دارما» مواجه شد و از او پرسید آیا اعمال نیک او ارزشمند است. او انتظار تمجید و تحسین داشت ولی پاسخ او برخلاف انتظار بود. «بودی دارما» به او گفت کارهایش بی ارزش بوده است. می‌گویند چون بلاهای این جهان در عوالم پیشین مقدر شده، آدمی باید با کار و زحمت گناهان گذشته را از بین ببرد. پس از مرگ «کالوین»، عقیده‌ای مشابه نظر او در ژاپن پیدا شد. اگر این اعتقاد به یک نهضت دینی تبدیل نشد، علت آن رشد آهسته جامعه ژاپن بوده است.

پس از آن گاهی عقاید مشابهی در میان فرقه «ذن» پیدا می‌شد. «هاکو-این» که فرقه «رینزای» را در دوره معاصر زنده کرده معتقد بود فرقه ذن را باید در زندگی دنیوی هم حفظ کرد (۳۰۱). «نیشی-آری» یکی از روحانیون برجسته و

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

سرپرست روحانیون فرقه «سوتو» می‌گوید: تمام عقاید بودا بر پایه خواسته‌های دنیوی است. اگر نیک بنگریم، قانون بودا زندگی ما و نیز طبیعت را پر کرده است. پس کسانی که قانون بودا را از امور دنیوی جدا می‌دانند هنوز به قانون حقیقی بودا نرسیده‌اند. در قانون بودا، هیچ چیزی بیهوده نیست. حتی وسایل بی‌مصرف نیز جزو قانون بوداست (۳۰۲).

این نظر دینی برای حرکت‌های دینی خارج از این فرقه نیز مفید بوده است. نمونه آنرا می‌توان در نهضت «هوتوکو-شا» که یک حرکت خدمات اجتماعی است مشاهده کرد. ظاهراً تفکر فلسفی او آمیزه‌ای از اصول مکتب تندای و آیین نو کنفوسیوس دوره سونگ است. باید گفت فلسفه او برخلاف فلسفه‌های وحدت‌گرای شرق و غرب که از بنی تفاوتی برخوردارند در مورد «یگانه وجه کامل» گرایش عملی دارد. آیین شینتوی فرقه‌ای نیز همین حالت را دارد. پایه‌گذار مذهب «تنزی» می‌گوید: «دل خود را پاک دار، خویشان را با کار خود مشغول دار و راستی پیشه کن (۳۰۳). همه جنبش‌های دیگر که بر پایه آیین شینتو صورت گرفته همین حالت را داشته‌اند.

این طرز فکر مفهوم آزادی را تغییر می‌دهد. ذن بودیسم، به «آزادی» رغبت زیادی داشته و همیشه از آن یاد کرده است. البته برخی از روحانیون ژاپنی، مفهوم آزادی را دستخوش تحولاتی کردند. «سوزوکی» طرفدار «پنو-هوا» مثل خود او به آزادی علاقمند بود. این دو آزاد مرد همواره مردم را به سوی کسب آزادی فرا می‌خواندند.

توجه به کار در زندگی شغلی باعث مهم شمردن نتایج آن می‌گردد. مثلاً احترام و اهمیت به مواد غذایی نمونه‌ای آشکار از این طرز فکرست. «دوگن» اهمیت قداست غذا را می‌شناسد. او می‌گوید: باید مواد غذایی را با کلمات احترام آمیز همراه کرد. در معابد چینی و صومعه‌های هندی از این مقررات خبری نبود.

«زویی - هو» احیا کننده دین «سوتو» در دوره «توکوگاوا» راجع به غذا کتابی نوشت تا طرز نگهداری از آنرا آموزش دهد.

علاقه به کار و فعالیت در فرقه «جودو-شین» نیز مطرح است. البته این آیین با مکتب ذن فرق دارد. یکی از پیروان این آیین بنام «رینو» معتقد است هیچ چیز را نباید دور انداخت چون همه چیز جزو اموال بودا بحساب می آید و قابل احترام است.

این طرز فکر تنها به ادیان ژاپنی محدود نمی شود بلکه در بیشتر ادیان رواج دارد. در هند و سایر کشورهای آسیای جنوبی که شرایط آب و هوایی خوبی دارند و محصول بر راحتی و بدون زحمت زیاد بدست می آید کمتر سفارش به خودداری از اسراف شده اما مسئله ژاپن که وضع اقلیمی خیلی مساعدی ندارد فرق می کند.

علاقه دنیوی مردم ژاپن باعث شد آنان در صنعت و هنر بدنبال «راه حقیقت» باشند. بعد این اصطلاحات بوجود آمد: راه و رسم چایخوری، آیین آراستن گل، راه و روش خوشنویسی، روش نقاشی، آیین هنرهای رزمی، آیین شمشیربازی، راه و رسم «جوجوتسو»، روش تیراندازی، آیین طب. ریشه این اصطلاحات ظاهراً مربوط به قرن شانزده است. این نامها در کشورهای غربی وجود ندارد. از این نظر بین ژاپنیا و هندیها نوعی خویشاوندی وجود دارد. پیدایش نظریه صنعت و هنر در هند با توجهات مذهبی همراه بوده و مردم هند، هنر را وسیله فلاح انسان می دانستند. اما مردم ژاپن اینطور فکر نمی کردند.

از نظر ژاپنیا، ترویج بودیسم به معنای منفعت بردن از پیوند خاص انسانی بود و بنظر «تسوگن» همین موضوع موجب شد آیین بودا به نیایش برای حکومت و خدمت به خدایان و زبردستان مشغول شود. (۳۰۸)

مذهب مردم ژاپن تا زمانیکه به امور دنیوی توجه دارد فعال و عملگراست. در بین مذاهب مختلف، فرقه «نی - چیرن» به امور دنیوی و زندگی توجه

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

مخصوصی دارد. سوترای لوتوس به مرتاضها سفارش می‌کند در تفکر و آرامش زندگی کنند. «نی چین» که تابع این سوتراست به عمل و فعالیت علاقه نشان می‌دهد. آداب و رسوم فرقه «نی چین» (رژه رفتن، تکرار نیایش و طبل کوبی) ویژه خود آنهاست چون در چین و هند نبوده است. شاید بتوان جنبش مذهبی «کاتیانیا» در هند معاصر را با آن مقایسه کرد.

نحوه پذیرش تفکر چین در تفسیر شیوه زندگی با توجه نمودن به «عمل» همراه بود. «ایتو» این شیوه را فعال و نمودار رشد و توسعه می‌داند پوچی «لا توتزو» وارد می‌کند و می‌گوید: او فکر کرده هستی از نیستی پدید آمده است در صورتیکه آسمان و زمین از ازل وجود داشته‌اند و خورشید و ماه همیشه تابان بودند. همه چیز بر هم اثر می‌کند و حیات ادامه می‌یابد. چگونه می‌تون خلاء را دید (۳۱۰). بنظر او، عالم وجود، یک هیولای زنده است و زندگی آن همان ذات اوست. در کتابنامه کنفوسیوس چنین می‌خوانیم: «در رودخانه آنچه از جلوی چشم می‌گذرد هرگز روز یا شب را متوقف نمی‌سازد». و چنین‌های قرون میانه آنرا دردناک تفسیر کرده و گفته‌اند. «آنچه می‌گذرد همچون آب رودخانه است که فقط یکبار از برابر ما می‌گذرد و هرگز باز نمی‌گردد». البته «ایتو» نظر دیگری دارد. طبق نظر او «رودخانه» به همیشه «نوشدن» ارزشهای حکیم اشاره دارد که هرگز راکد نمی‌شود.

برخلاف منفی‌نگری و بی‌تفاوتی تفسیر چینی، «ایتو» نگرش مثبت و فعالی دارد و سرشار از امیدواراست (۳۱۲). او به فعالیت انسان تکیه می‌کند. یکی از مخالفان «ایتو» بنام «اُگیو» در این زمینه او را ستایش کرده است (۳۱۳). آرام نشستن و قلب خود را با عشق سرشار نمودن کاری است که بیشتر پیروان «کنفوسیوس» در دوره «سونگ» برای پرورش فکری خود انجام می‌دادند. «اُگیو» اینان را به باد مسخره گرفته و می‌گوید: به عقیده من، بازی کردن برتر از به

سکوت نشستن است (۳۱۵). نتیجه مهمی که می‌توان از این نگرش بدست آورد توجه و سفارش به یادگیری دانشهای عملی مفیدست. این طرز فکری بود که نظریه اقتصادی «دازای» و فلسفه حقوقی «میورا» را بوجود آورد. اینها مریدان «اُگیو» بودند. مکتب کنفوسیوس ژاپن از سویی به اخلاقی عملگرا سفارش می‌کند و از سوی دیگر با «سکوت انفعالی» مخالفت می‌ورزد. علمای برجسته ژاپن که وحدت وجودی هستند منکر دوگانگی عقل و ماده‌اند. «یاماگا»، «اتیو» و «کایبارا» وحدت‌گرا هستند و ماده را نخستین اصل عالم وجود می‌دانند. دوم اینکه مکتب کنفوسیوس ژاپنی به جنبه‌های عملی زندگی توجه دارد و به زمینه‌هایی مثل سیاست، اقتصاد و حقوق علاقه نشان می‌دهد.

مردم ژاپن در پذیرش آیین بودا و مکتب کنفوسیوس، واکنشهای مشابهی نشان داده‌اند. علت پیشرفت سریع مردم ژاپن در سالهای اخیر توجه به فعالیت‌های عملی بوده است. (۳۱۷)

زیرکی خویشتن اندیشی اخلاقی

تأکید بر روابط جمعی موجب می‌شود انسان به رابطه با دیگران اهمیت بدهد. از توجه مردم ژاپن به موقعیت و مقام اجتماعی نباید غفلت کرد. گروههای مذهبی اروپا که در قرن شانزده وارد ژاپن شده اند مردم این کشور را نسبت به ثروت بی‌توجه و نسبت به منزلت اجتماعی، حساس دیده‌اند. (۳۱۸) ظاهراً توجه مردم ژاپن به کسب افتخار بانظام سلسله مراتب رابطه نزدیکی دارد و در برخی موارد از لحاظ درونی موجب برانگیختن استعداد اخلاقی «خویشتن - اندیشی» می‌گردد. این مسئله باعث می‌شود انسان به ضعفهای خود پی ببرد.

در ژاپن، فرقه چینی «جودو» با «شین ران» به اوج گسترش خود رسید. توجه و دل - مشغولی «شین ران» به خویشتن اندیشی بی‌نهایت زیاد بود. او نفس

خود را پیوسته مورد سرزنش قرار می‌داد.

ظرافتی که «شین ران» در خویشتن اندیشی داشت در متون بودایی کشورهای دیگر دیده نشده است. راهبانی که در هند عقد و پیمان خود را می‌شکستند معتقدند گناهان را می‌توان با خواندن اوراد جادویی از بین برد (۳۲۲). در مورد پشیمانی راهبان مرتد چینی کمتر سخن گفتیم. برعکس «شین ران» ناچار بود با واقعیت شرم آور انسان روبرو شود. «شین ران» که متوجه خویشتن عمیق انسانی بود به بودا رو آورد. از اینرو از «اصل بی اصلی» که زیربنای خویشتن اندیشی شدید اخلاقی بود جانبداری کرد.

انگیزه مرتاضان هندی و چینی برای ورود به روحانیت غالباً درک گذرا بودن دنیای مادی بود تا گناهکار بودن انسان. انگیزه کنترل کننده برای «شین ران»، «احساس گناهکار بودن» است. مسئله این است که انسان، غرق در گناه و مطیع شیاطین است. انسان با اینکه می‌داند این امور گذارا هستند باز هم در چنگ زندگی گرفتار است. او چنان در گناه غرق شده که هرگز نمی‌تواند خود را نجات دهد مگر با نیروی معجزه‌گر میثاق «آمیتا» این چیزی بود که «شین ران» تبلیغ می‌کرد. او درباره طبیعت بدهیهای انسان می‌اندیشید و آنها را طبقه بندی نمود.

عقاید «جودو» ی چینی با عوامل خویشتن اندیشی اخلاقی به فکر و باور «شین ران» منتقل شد. یک بودایی چینی بنام «شان تائو» در توضیح «کانون صداقت» که مرتاضان باید همواره آن را رعایت کنند می‌گوید: آنگاه که فریب و نیرنگ را در خود فرو می‌برید نباید قیافه حکیم، نیکی و امساک مذهبی بخود بگیرید (۳۲۳). بر اساس گفته «شین ران»، نیرنگهایی چون «حرص و طمع، خشم، بی‌عدالتی، نادرستی، عمل زشت، حيله‌گری و صدها صفت دیگر به طبیعت شیطانی انسان کمک می‌کند. این صفات چنان با انسان آمیخته شده‌اند که حتی مرتاضان هم ممکن است با شدیدترین ریاضتها نتوانند خود را از وجود شیاطین

پاک سازند. این باورها موجب شد شین ران گفته‌های «شان - تائو» را به گونه دیگری بخواند «شما نمی‌توانید قیافه حکیم، نیکی و امساک دینی بخود بگیرید چون اهل تخیلات واهی هستید (۳۲۴)». او نمی‌توانست تعالیم «شان - تائو» را بدون تجدید نظر بپذیرد چون در نتیجه خویشتن اندیشی عمیقش به این موضوع رسید که: بدسرشتی انسان بی‌پایان است. (۳۲۵)

در اینجا نظریه رهایی طبیعت آلوده انسان مطرح می‌گردد. انسان بطور ذاتی شر است و به همین علت استحقاق نجات «آمینابا» را دارد. راه نجات دیگری وجود ندارد.

گرچه می‌گویند این نظریه از «شین ران» سرچشمه گرفته اما افراد دیگری هم بودند که این افکار را داشتند.

میل شدید نجات از بدبها در تمام دوره خاندان «هیان» بصورت مخفی وجود داشت. افسانه های مرگ و داستانهای بسیاری از آن دوره نمونه‌هایی را ثبت کرده‌اند مبنی بر اینکه خیانتکاران خون‌آشام و آنانی که بر کشتار دیگران کمر بسته اند به نیایشهای «راه بودا» می‌پرداختند. تا نیمه دوم خاندان «هیان» (حدود سال ۸۵۰) این موضوع جالفتاد که تبهکاران با اجرای مراسم «راه بودا» می‌توانند تزکیه نفس کرده و دوباره در سرزمین پاک متولد گردند بتدریج این فکر جای خود را باز کرده و جزو عقاید «جودو-شین» گردید. البته همه فرقه‌های «جودو» در ژاپن این نظریه را نپذیرفته بودند. فرقه‌های این آیین در چین و هند نیز گاهی چنین نظراتی ابراز می‌کردند.

«نی‌چیرن» این عقیده را پذیرفت و خود را نادانی می‌دانست که هنوز به فرزاندگی نرسیده و می‌گفت: ما نادانیم و شایستگی بودا شدن را نداریم. ما در اسارت گناه و تباهی هستیم (۳۳۱). با این وجود، راه نجات آدمی را سوترای «هوکه» و پیروی از آن معرفی می‌کرد. «نی‌چیرن» معتقد بود: انسان با تمام

گناهان سنگینی که دارد اگر به سوترای هوکه باور داشته باشد می‌تواند به مقام بودا شدن برسد و در سرزمین پاک تولد دیگری پیدا کند (۳۳۲). دربارهٔ ارتباط ذن و اخلاق باید بحث جداگانه‌ای نمود. ذن بودیسم ژاپنی، خویشتن اندیشی اخلاقی عمیقی دارد و راه نجات را در استنکاف از گناه می‌داند.

بطور کلی فقط کسی که درباره اعمال خود صادقانه می‌اندیشد به گناهان خویش واقف می‌گردد. (آگاهی از گناه نیز یکی از ویژگیهای خاص مسیحیت است و مقایسه بین مسیحیت و بودیسم از این نظر بحث تازه‌ای را پیش می‌کشد که نمی‌توان در اینجا به بررسی آن پرداخت.)

اکنون می‌توان استدلال کرد ناآرامی روانی در اثر آشفتگیهای اجتماعی در طی قرون میانه همراه با عقیده آیین بودا موجب شد انسان به کردار زشت خود پی‌ببرد. موضوع دیگر اینکه ژاپنیها در اصل فاقد این نوع آگاهی بودند. مردم قدیم ژاپن، گناه را مادی می‌دانستند و معتقد بودند با اجرای مراسم ویژه‌ای می‌توان اثرات آنرا از بین برد و خود را تهذیب نمود. برهنه‌های هند باستان هم اینطور فکر می‌کردند. مردم امروز ژاپن نیز نسبت به گناه بی‌آگاهند. بطور کلی می‌توان گفت مردم این کشور به گناه توجهی ندارند. این موضوع شاید با دل‌بستگی شدید دنیوی آنان رابطه داشته باشد. در تاریخ ژاپن با خصوصیات برخورد می‌کنیم که نظر ما را تأیید نمی‌کند. مثلاً، وضعیت پذیرش آیین کنفوسیوس را در نظر بگیرید. «اُگیو» یکی از پیروان کنفوسیوس که در برخی موارد نگرشهای خاص ملی دارد، معتقد بود خوب و بد بودن یک عمل را باید از نتایج آن معلوم نمود. ولی یکی از پیروان کنفوسیوس در چین معتقد بود خوبی یا بدی عمل را باید از انگیزه و نیت انجام دهنده آن فهمید (۳۳۸).

اینکه ژاپنیها از نظر خویشتن اندیشی اخلاقی و مذهبی چقدر هوشیار بودند براحتی قابل فهمیدن نیست. اما دست کم می‌دانیم آنان هنگام پذیرش تفکر بودایی

چین به تجدید نظر پرداختند و عقاید چینی را از فرهنگ خود عبور دادند. گروه‌های مذهبی و سیاحانی که در قرن شانزدهم از ژاپن دیدن کرده‌اند، آمار جنایت را بسیار پایین توصیف کرده‌اند (۳۳۹). مردم ژاپن هر چند به گناه توجهی ندارند ولی اخلاق عملی را مراعات می‌کنند. آنها نسبت به نقض قوانین مذهبی بی تفاوتند. به نظر آنان، تطبیق اصول اخلاقی با روابط خاص اجتماعی از لحاظ سنتی مهم شمرده می‌شود. حالا شاید این پرسش مطرح شود که وجود آگاهی اخلاقی ممکن است با فقدان روح انتقادی هماهنگ نباشد. اما باید توجه کرد آنان آگاهی اخلاقی را تنها شامل اعمالی می‌دانند که در داخل گروه خودشان انجام می‌گیرد.

اکنون بینیم مردم ژاپن راجع به انکار عقاید بودایی چه نظری دارند. بعد هم بررسی کنیم رعایت عمل اخلاقی در چهارچوب روابط خاص انسانی چه وضعی دارد.

«آنکو» روحانی برجسته فرقه «شینگون» بدون سحر و جادو به آموزش مردم می‌پرداخت. عقاید «ده پیمان نیک» عبارت بودند از: باقلبی سرشار از محبت به تمام موجودات زنده عشق بورزید و آنان را راستگوار سازید. از والاترین افراد تا توده مردم هیچ کس را از موقعیتی که دارد محروم نکنید. ادب را در روابط زن و مرد رعایت نمایید. دروغ نگوئید. کلمات پر آب و تاب را که فضایل بزرگسالان را از بین می‌برد و خلاف قوانین طبیعت است بر زبان نرانید. به دیگران تهمت نزنید. سبب شرمساری دیگران نشوید. تملق و چاپلوسی نکنید. حریص نباشید. خود را تسلیم خشم نکنید که تمام اعمال نیک شما را بر باد می‌دهد. بینش نادرست اختیار نکنید. به بودا، به قانون و به اینکه نیروی پرفضیلت خدایان بیهوده نیست، اعتقاد داشته باشید (۳۴۰). او کتابهای زیادی درباره موضوع «ده عمل نیک» نگاشت و راجع به آنها در جاهای مختلف تبلیغ کرد (۳۴۱). او به تفکر انتزاعی بودیسم هندی و عقایدی که در تفاسیر جامع بودیسم چینی آمده بود علاقه‌ای

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

نداشت بلکه تنها به تبلیغ فضایل عملی توجه نشان می‌داد. چون فلسفه بودا را بخوبی می‌شناخت و پیشگام روش جدید مطالعه زبان سانسکریت بود، می‌پنداشت اصول «ده عمل نیک» برای روشنگری توده مردم کافی است. کسانی که دوست داشتند به تبلیغات «آنکو» گوش دهند از امپراتور گرفته تا مردم عادی به بحثهای متافیزیکی علاقه‌ای نداشتند بلکه به آن دسته از آموزشهای اخلاقی راغب بودند که برای زندگی عملی و روزمره آنان مفید بود. (به همین دلیل رسالات فلسفی و اعتقادی او فقط به زبان چینی نگاشته شد.)

«آنکو» هنگامیکه کوشید آیین بودا را از طریق اصول «ده عمل نیک» در یابد به پیروی از سنت بودیسم هند پرداخت. نگاشتن فضایل به سبک بودیسم هندی مطابق میل ژاپنیها نبود چون آنان در جستجوی فضیلت عمده‌ای بودند که مستقیماً مطرح شده باشد. این همان فضیلت «صداقت» یا «درستی» است که در اصل از آیین بودا گرفته شده و ناشی از این نیاز بوده و بعدها بعنوان ارزش اصلی مورد پذیرش ژاپنیها قرار گرفت.

کلمه «صداقت» از دوره «نارا» (۷۸۴-۷۱۰) مورد استفاده قرار گرفته است. (۳۴۲) فرامین امپراتوری که در هنگام حکومت امپراتورانی چون «مونتوکو» و «یوزی» در طی دوران «هیان» صادر شده همگی «کانون صداقت» را فضیلتی می‌دانند که تمام زیردستان باید برای رسیدن به آن تلاش نمایند. (۳۴۳)

اصول «ایزه-شیراین» با کتابهای پنجگانه آیین شینتو در طی دوره «کاماگورا» تدوین شده و الهه خورشید با توجه به اصول این مکتب می‌گوید: «حمایت الهی بر اساس صداقت استوار است». بر اساس گفته «کیتاباناکه» (۱۲۹۳-۱۳۵۴)، سه گنجینه الهی خاندان امپراتوری ژاپن مظهر فضیلت‌های «صداقت»، «مهرورزی» و «حکمت» است.

گرچه از دوران باستان، مفهومی معادل ارزش «صداقت» وجود داشته ولی

این اصطلاح از آیین بودا گرفته شده است. کلمه صداقت شاید از آثار کلاسیک آیین کنفوسیوس گرفته شده باشد (۳۴۴). ولی در متون بودایی نیز آمده است (۳۴۵). بطور کلی ژانپهای آن دوران می‌دانستند که ارزش «صداقت» در دوران بعدی از مکتب بودا سرچشمه گرفته است (۳۴۶).

اصول «جودو» برای درستی، اعتقاد به تأثیر دعا و آرزوی تولد مجدد که شرط لازم زاده شدن در بهشت است، احترام خاصی قائل است. «شین ران» این سه حالت را بصورت یک اصل در آورد. «قلبی آکنده از راستی که با پندار نادرست در نیامیزد و دلی پر از صداقت که به کردار زشت آلوده نشود» (۳۴۷). بر اساس عقیده «شین ران»، ایمان مذهبی در نهایت با صداقت داشتن یا وفادار و راستگو بودن برابرست. بسیاری از دیگر روحانیون ژاپنی نیز ارزش درستی و صداقت به این مفهوم را می‌ستایند (۳۴۸).

«نی چیرن» بر فضیلت صداقت تأکید خاصی دارد. او می‌گوید سوترای «هوکه» برای صداقت دل، حقیقت را تعلیم می‌دهد. از اینرو، برای این سوترا اهمیت فراوانی قائل است. او می‌گوید: سوترای هوکه به انسان راستی و صداقت و پرهیز از نیرنگ را تعلیم می‌دهد و درباره کسانی سخن می‌گوید که راستگو و بی‌ریا، هستند. بنابر این، او سرچشمه اصلی ارزش «صداقت» را به سوترای هوکه نسبت می‌دهد و آنرا به دو نوع تقسیم می‌کند: ۱- صداقت دنیوی ۲- صداقت اخروی (۳۵۰). و بر این باورست که «نی چیرن» تنها فردی است که هم در این جهان و هم در جهان دیگر صداقت دارد (۳۵۱).

در آغاز دوره «توکوگاوا»، «سوزوکی» در کتاب «قوانین رفتار برای شهروندان»، نظریه خود را درباره اخلاق شغلی مطرح کرد. وی به این موضوع تأکید نمود که عمل کردن به آیین بودا چیزی جز همان عمل ارزش «صداقت» نیست (۳۵۲). این مسائل هیچگاه در هند یا در چین مطرح نشده است.

بنابر این پیروان شینتو و بودا در ژاپن اهمیت زیادی به کلمه صداقت (که در متون بودایی هم بکار رفته است) می‌دادند و سرانجام در حیطه اخلاق ملی جایگاه مهمی به آن بخشیدند (۳۵۳) این آگاهی اخلاقی احتمالاً از تمایل ژاپن‌ها به برخورداری بیشتر از رابطه‌های محدود انسانی و علاقه به ایجاد ارتباط بسته اجتماعی، وفاداری کامل و اطمینان متقابل در میان اعضای این گروه محدود سرچشمه می‌گیرد.

این ویژگیها در شکلهایی که ژاپن‌ها تفکر چینی را پذیرفتند نیز هویدا است. ژاپن‌ها در گذشته، دانش مردم چین را بعنوان تعلیمات اخلاقی پذیرفتند و چینیها از میان شیوه‌های گوناگون فکری فقط آیین کنفوسیوس را (که پر از احکام اخلاقی متناسب با رابطه درون گروهی و اجتماعی آنان بود) برگزیدند. سپس «ایتو» آیین کنفوسیوس را از نظر «وفاداری و امین بودن» تفسیر کرد و این دو مفهوم را جزو فضیلت‌های عمده اصول اعتقادی خویش قرار داد. فضیلت صداقت در مکتب «کایتو-کودو» مورد تأکید بود و این روش تفسیری بطور کامل توسط مکتب «میتو» انجام گرفت (۳۵۵). این سه مکتب کنفوسیوس ژاپن، هدف خود را متوجه آرمان «دروغ نگفتن» و نیرنگ نکردن نمودند. در اینجا می‌توان یکی از خصوصیات عقاید آیین کنفوسیوس ژاپنی را دریافت.

میل به تأکید بر وفاداری و امین بودن، مشخص کننده پذیرش مسیحیت در ژاپن نیز هست. روشن است مسیحیت در طول دوره «میجی» دارای ماهیت «اخلاقی- فرهنگی» بوده است. نظامهای مختلف فکری مثل آیین بودا، عقاید چینیها و ادیان غربی در ژاپن به شکل‌های گوناگونی پذیرفته شد و هر یک از این اشکال دارای اهمیت و مفهوم ویژه‌ای بوده‌اند. در عین حال نباید وجه اشتراک اشکال این پذیرش را نادیده گرفت.

کسانی که آشفته‌گی اخلاقی ژاپن را در سالهای پس از جنگ جهانی دوم مورد

بررسی قرار می‌دهند شاید در مورد اینکه ژاپنها در گذشته اخلاق گرا بوده‌اند دچار تردید شوند. اخلاق سنتی و اخلاق جدید این مردم تا جایی که به رعایت صداقت اجتماعی مربوط می‌شود تفاوت چشمگیری ندارند. شاید تفاوت در این باشد که آنچه را قبلاً مرموز نگاه می‌داشتند اینک در عصری که شرایط اقتصادی و اجتماعی روزبه روز تغییر می‌کند و ژاپن باید خود را با آن تطبیق دهد قابل نگهداری نیست. مفهوم سنتی صداقت یعنی وفاداری به قبیله و امپراتور صرفاً در مورد رفتار انسان بعنوان عضوی از گروه محدودی که به آن تعلق دارد صادق است. یعنی این امر در مورد رفتار انسان بعنوان عضوی از جامعه انسانی بطور اعم صادق نیست. پس مفهوم اخلاق سنتی، نقطه ضعفی است که باید هنگام آشفستگی اجتماعی در روابط متغیر و فزاینده‌ای که در ژاپن با دیگر کشورهای جهان دارد از میان می‌رفت.

آگاهی ضعیف از ارزشهای دینی

ژاپنهای باستان هیچ مفهوم مشخصی راجع به خدا نداشتند. در مورد ریشه کلمه «کامی» (خدا) نظرات متناقضی در میان علمای ژاپنی وجود دارد و هنوز کسی به شواهد قطعی و جامعی دست نیافته است. «کامی» در زبان ژاپنی به معنای «بالا و برتر» می‌باشد و زمانی حاکم سیاسی را «اکامی» (کسی که بالاتر از ماست) می‌نامیدند. هر چیزی را که از نظر مکانی یا سلسله مراتب در مرتبه بالاتری قرار داشته باشد، «کامی» می‌نامند. این کلمه حتی اگر از لحاظ ریشه شناسی هم معانی مختلفی داشته باشد باز در محاورات روزمره قابل درک نیست. بنابراین از نظر ژاپنها خدا یک ماهیت مشخص نیست که ذات کمال باشد بلکه در همه چیز پراکنده شده است. آیین شینتو از زمانهای قدیم به کسانی که خدمات عمومی برجسته‌ای می‌کردند نسبت خدایی می‌داد.

من مفهوم «کامی» را درک نمی‌کنم. بطور کلی می‌توان گفت «کامی» ابتدا

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

مشخص کننده خدایان آسمان و زمین است که در متون کهن و نیز در ارواح زیارتگاههایی که پرستش می‌شدند ظهور دارد.

براستی نمی‌توان گفت «کامی» فقط شامل انسان می‌شود. این امر شامل پرندگان، چهارپایان، درختان، گیاهان، دریاها و کوهها نیز می‌شود. در گذشته، هرچیز غیر عادی که از نیروی برتر و خشیت آوری برخوردار بود «کامی» نامیده می‌شد. بزرگی و عظمت در اینجا تنها به برتری اصالت، نیکی یا اعمال خیرخواهانه دلالت نمی‌کند. امور شیطانی و اسرار آمیز دهشت آور و خارق‌العاده هم «کامی» نامیده می‌شوند. امپراتورهای مقدس را هم «کامی» می‌نامند. در اینجا دادن عنوان «کامی دور دست» به امپراتوران نیز قابل توجه است زیرا امپراتور از نظر مردم عادی، فردی است که قابل دسترسی نبوده و دارای احترام والایی است. انسانهایی که بتوان آنها را «کامی» نامید در تمامی اعصار بوده‌اند. تعداد این انسانها در هر عصری بسیار اندک است. این افراد شاید مورد قبول تمام مردم یک سرزمین نباشند اما «کامی» در هر منطقه، روستا و خانواده‌ای وجود دارد. هر یک از آنها نیز ارزش خود را دارد. «عصر خدایان» به دوره‌ای اطلاق می‌شود که بیشتر مردم «کامی» بودند (۳۵۶).

این تفسیر که به «نوریناگا» تعلق دارد مورد قبول «هیراتا» نیز واقع شد (۳۵۷). بر اساس این جهان بینی، برتری یافتن به پیوند خاص انسانی امکان پذیر نیست. به این دلیل، مردم ژاپن بعد از آشنایی با آیین بودا هرگز معیارهای سنتی خود را کنار نگذاشتند. آنان اعتبار پیشینیان، پدر و مادر، اربابها، حکومت و امپراتوران را مطلق می‌شمردند. بنابر این، نظام مذهبی ژاپن به شیوه غربی برور نکرد. آیین شینتو، مکتب کنفوسیوس و آیین بودا موجب پیدایش نظام مذهبی منسجمی نشدند.

مراجع روحانی نظامها و فرقه‌های بودایی در ژاپن تابع رهبران غیر روحانی

حکومت و اربابان ستمگر بودند. این روایت هندی مرتاضان هیچگاه در مقابل سلاطین کرنش نمی‌کنند (۳۵۸)» در ژاپن نه تحقق پیدا کرد و نه مورد توجه بود. بوداییان ژاپنی، اعطای افتخار از طرف خاندان امپراتوری یا ملاکین را بزرگترین ارزش بحساب می‌آوردند. تحت این شرایط، سلسله‌های بودایی ژاپن حتی در سده‌های میانه هم به اندازه نظامهای مذهبی اروپای قرون میانه قدرت نداشتند (۳۵۹). برای این نظامها نیز کمتر از نظامهای بودایی کشورهای آسیای جنوبی احترام قائل می‌شوند.

نظامهای مذهبی ژاپن غالباً تحت سیطره قدرتهای سیاسی بودند. ساختار سلسله مراتب جامعه غیر روحانی مستقیماً بر نظامهای مذهبی حاکم بود. برعکس، در هند ساختار سلسله مراتب جامعه غیر روحانی هیچگاه در نظامهای مذهبی نفوذی نداشت و درجه و مقام مرتاضان صرفاً بر اساس سابقه آنان تعیین می‌شد. حتی امپراتور نیز هنگامی که وارد جرگه روحانیت می‌شد در پایین‌ترین رتبه قرار می‌گرفت (۳۶۰). این سنت ظاهراً در چین هم رعایت می‌شده است. چنانچه فرزند یک ثروتمند هم وارد روحانیت می‌شد ناچار بود جامه ساده‌ای بتن کند. کمی عجیب است که «دوگن»، داستان یک فرزند ثروتمند چینی را بازگو می‌کرد که وقتی از وی پرسیدند چرا لباس ساده بتن کرده بسادگی پاسخ داد: «زیرا راهب شده‌ام» (۳۶۱). ولی در کشور ژاپن، یک نجیب‌زاده بعد از آنکه به روحانیت می‌پیوست، مقام ممتازی به او می‌دادند. این وضعیت را می‌توان با توجه به تعداد زیادی از معابد که شاهزادگان راهب برای سکونت خویش اختیار کردند بخوبی مشاهده نمود. وضعیت «امپراتور راهب» یا شاهزاده راهب فقط در ژاپن ترقی پیدا کرده است. اگر کسی در این مور مطالعه نماید که «سر- راهبهای» فرقه «تندای» از کجا آمده‌اند می‌تواند براحتی ارتباط نزدیک روحانی و غیر روحانی را دریابد. نظام معبد «هونگانجی» که هدف خود را دین مردم قرار داده بود، سرانجام مقام

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ممتاز معبد یک شاهزاده راهب را کسب نمود. معابد اصلی شاخه‌های گوناگون فرقه «جودوشین» از طریق روابط اقتصادی و خویشاوندی موفق به ایجاد ارتباط نزدیکی با خاندان سلطنتی و طبقه اشراف شدند. سران معابد اصلی فرقه‌های گوناگون «جودوشین» قدرت خود را بعنوان طبقه اشراف و سران سلسله‌ها بر پیروان عامی خود اعمال می‌کردند. گرچه جایگاه آنان در میان سلسله مراتب اشراف غیر روحانی والا نبود اما چون از امتیاز اعضای طبقه اشراف برخوردار بودند رضایت داشتند. این به معنای انکار وجود کسانی که بعنوان مردان پاک مذهبی به خود می‌بالیدند و خویش را از امتیازات دنیوی برحذر می‌داشتند نیست. برای مثال: «دوگن» هیچگاه ردای ارغوانی بتن نکرد او می‌گفت اگر این جامه را بپوشد حتی میمون و لک‌لک هم به او خواهند خندید؟ (۳۶۲) البته فرقه «سوتون» که به آموزشهای خود ادامه می‌داد، عنوان استاد ذن را برای سرپرستی معابد اصلی از امپراتور دریافت نمود.

جابجایی نظام سلسله مراتب دنیای مادی، نظام مذهبی را به جامعه مادی تبدیل کرد. بسیاری از روحانیون دوره «هیان» برای جستجوی حقیقت وارد معابد نمی‌شدند بلکه در جستجوی افتخارات دنیوی، ثروت و امتیازات بودند. «گورو» عالم روحانی و الامقام فرقه «تندای» و استاد بزرگ منطق هندی و فلسفه بودایی است. او عالم به متون بودایی و احکام مکاتب دیگر نیز می‌باشد. همچنین در «آبی دارما- کوشا» و ایده آلیسم بودایی، شیخ الطائفه است و تعالیم ژرف عقاید «تندای» را در سینه خود جای داده است. او از هر رتبه و مقامی که در تصور آید برترست. عشق و آرمان او فقط سرپرستی و قیادت سلسله «تندای» بود.

قابل اعتمادترین راه برای کسب ثروت و آبرومند شدن برای یک روحانی، نزدیک شدن به طبقه اشراف بود که بیشترین قدرت و ثروت جامعه را در اختیار داشتند. در نتیجه، روحانیون از هر وسیله و فرصتی استفاده می‌کردند تا خود را به

آنان نزدیک سازند.

با سقوط قدرت قبیله «فوجیواوا»، تعداد زیادی از اعضای آن وارد معابد گردیدند و روحانی شدند زیرا صاحب منصبان دولتی ضامن آنها نبودند. هنگامیکه اعضای این قبیله معابد به بودایی مهاجرت کردند تمام کارهای کلیدی معابد به دست قبیله افتاد. در آن دوران، طلبه‌های خوش آئینه وارد معابد شدند و سخت کار کردند تا به مقاماتی والا دست پیدا کنند. اما موقعیتهای والا را فقط به اعضای قبیله «فوجیواوا» اختصاص داده بودند. بجز افراد این قبیله کسی نمی‌توانست به مقام استادی دست یابد مگر اینکه از دانشی شگفت آور و عمری بسیار طولانی برخوردار می‌بود. اگر کسی از طبقه متوسط با این خاندان رابطه پیدا می‌کرد پس از ورود به عالم روحانیت فوراً می‌توانست به مقام نایب ریاست و در درجه دوم به مقام معاونت برسد یا دست کم خادم معبد شود (۳۶۴).

در هیچ کشور بودایی دیگری، کارهای حساس نظامهای مذهبی در دست خاندان سلطنتی و اعضای طبقه اشراف نبوده است.

ظاهراً علت توهین و تحقیرهای نیروهای غیر روحانی به نظامهای بودایی تا دوره «هیان» را باید در نحوه تأسیس این سلسله‌ها جستجو کرد. انجمنهای بودایی آن دوران در ژاپن بوسیله خواست شدید مذهبی یا نیازهای معنوی مردم ژاپن پیدا نشد بلکه با این تشکیلات، خواسته‌های خاندان امپراتوری و طبقه اشراف را برآورده می‌کردند و خودشان هم زیر پوشش آنها به جایی می‌رسیدند. پس طبیعی است که این سلسله‌ها بدست بانیان اصلی خود، تقدیس زدایی شده باشند.

انجمنهای دینی دوره «کاما کورا» (۱۳۳۳-۱۱۸۵) وضع دیگری داشت. این سلسله‌ها از دل نیازهای واقعی و دینی مردم ژاپن سربر آوردند و مستقل از مراجع غیر روحانی رشد نمودند. ولی در دوران معاصر، این انجمنها به انگیزه تمرکز نظام فتودالی، تحت سیطره مراجع غیرروحانی درآمد. حتی معبد «هونگانجی» که زمانی

شیره‌های تفکر در ملل شرق

در مقابل نیروهای غیرروحانی فتوالیسم مقاومت می‌کرد با دخالتِ «تویوتومی» که موفق به ایجاد وحدت ملی شد تسلیم گردید (۳۶۵). سرانجام این معبد با سیاست زیرکانه «ایاسو-توکوگاو» به دو بخش غربی و شرقی تقسیم شد.

سرانجام هنگامیکه نظامهای مذهبی تسلیم قدرت غیر روحانی شدند، قدرت سیاسی و فتودالی، کنترل سلسله‌های دینی را بعهده گرفت. در دوره «توکوگاو»، اداره رسیدگی به زیارتگاهها و معابد در قلب دولت مرکزی بوجود آمد و ادارات مشابهی نیز در فرمانداریها تأسیس شد و اداره صدور حکم در خود دولت مرکز برپا گشت. نقش این اداره، رساندن دستورات دولت مرکزی به معابد بود. روحانیون در این اداره منتصب می‌شدند ولی اداره رسیدگی به زیارتگاهها و معابد فقط به روی اربابان و فتودالها گشوده بود. در چین قرون میانه نیز اداره امور دینی به عهده دولت بود. البته در ژاپن فقط جنگاوران غیر روحانی را برای رسیدگی به امور دینی بکار می‌گماشتند. حل و فصل مشاجرات دینی این نظامها و انجمنها بدست مرجع غیر روحانی بود.

شکل گیری تدریجی ارتباط معبد اصلی و فرعی به موازات رابطه سلسله مراتب فتودالی جامعه غیر روحانی در آغاز دوره «توکوگاو» بود. هنگامیکه دولت «توکوگاو» به قدرت رسید، ارتباط معبد اصلی و فرعی را برقرار کرد و آنرا بصورت نظام سلسله مراتب ثابتی درآورد. این نظام، روابط «کنترل و تبعیت» اداره‌های معابد اصلی و چند معبد فرعی تابع را تعیین می‌کرد. در فرامین مذهبی، طرفداری شدید از مقررات مربوط به رابطه معبد اصلی و معابد فرعی مورد تأکید بود و سرپیچی از آنها موجب مجازات شدیدی می‌گشت. برای آن دسته از معابدی که به هیچیک از معابد اصلی وابسته نبودند، جانشینی روحانیون مجاز نبود و حتی معابد را مصادره می‌کردند.

همانطور که «ماکس وبر» خاطر نشان کرده، تاریخ دینی ژاپن نشان می‌دهد

حکومت از آیین بودا حمایت نمی کرده بلکه با آن برخورد نظامی می نمود (۳۶۶). بعد از اصلاحات «میجی»، دولت صرفاً بر اساس این مبنای تاریخی قادر به تسلط بر قوای مذهبی بود و توانست در این راه گوی سبقت را از دیگران برآید. بوداییان در طی دوره «میجی» در مقابل رفتار خشنی که نسبت به دین آنها می شد مقاومت کردند و حرف آنان این بود که آیین بودا با ژاپن گرایی مغایرت دارد و اینکه آزادی دینی در غرب تضمین شده است. البته فشار دولت بیش از تحمل آنان بود. همانطور که «پاتس دام» گفته، «آزادی دینی» یکی از «چهار آزادی» است که ما را به یاد تنهایی نیاکان می اندازد.

در این اوضاع و شرایط، نظامهای مذهبی ژاپن محبوبیت و احترام زیادی نداشتند. این اوضاع در سده های میانه که عصر شکوفایی مذهبی بشمار می رفت هم ادامه داشت. «کینکون می نویسد: شاید راهبها تنها کسانی باشند که به آنان حسرت نمی بریم. بانو «شوناگون» می گوید: مردم آنان را مانند خرده چوب بحساب می آوردند (۳۶۷). مردم هند یا آسیای شرقی نیز این وضعیت را درک می کردند.

بعنوان مثال، «فوحیوارا» (۱۱۵۶-۱۱۲۰)، وزیر مبارزی که به عنوان یک غیر روحانی از منطق هندی اطلاعات جامعی داشت، دو نفر از معبد «کوفوکو» را دعوت کرد تا منطق هندی را به او تعلیم دهند. در هندوستان، پادشاهان با ارابه های خود به سوی روحانیون می شتافتند، در برابر آنان کرنش می کردند و خاضعانه از آنان درخواست آموزش می کردند. در ژاپن، منزلت وزیر خیلی بالاتر از روحانیون فاضل آن زمان بود.

علت حقیر شمردن راهبان شاید ناشی از این باشد که در گذشته حتی رانده شدگان جامعه نیز می توانستند راهب شوند یا اینکه چون راهبان از پرداخت خراج معاف بودند، بسیاری از افراد برخلاف ممنوع بودن، مخفیانه به روحانیت

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌پیوستند. ولی در هند که برای مرتاضان احترام زیادی فائلند به روحانیون و حتی رانده شدگان جامعه با دیده حقارت نگاه نمی‌کردند. پس به این نتیجه می‌رسیم که میل به تحقیر راهبها با تمایل ژاپنیا به مهم شمردن امور دنیوی در آمیخته است.

طبقه جنگجویان در سراسر دوره فنودالی ژاپن، سرافرازی و قدرت خود را بعنوان طبقه حاکم حفظ می‌کردند. هیچگاه با اطاعت مطلق تسلیم ارشاد روحانیون بودایی نمی‌شدند. اکنون راجع به روحانیون آیین شینتو چیزی نمی‌گوییم. موضوعی مثل ارشاد معنوی «گورو» ی هندی اصلاً در این سرزمین وجود نداشته است. گرچه در طول دوره «توکوگاوا» تعداد معابد بودایی افزایش یافت ولی نفوذ اجتماعی آیین بودا کاهش پیدا کرد. معابد بصورت محلهایی درآمد که برای پیروان خود «گواهی مسیحی نبودن» صادر می‌کردند. طبقه حاکم هم نمی‌خواست اهمیت اجتماعی زیادی برای معابد قائل شود. از آنجا که آرمان بوداییان مبنی بر عدم تبعیض طبقاتی با نظام سلسله مراتب جامعه فنودالی سازگاری نداشت گسترش این طرز فکر با هدف طبقه حاکم مغایرت داشت. پس از اصلاحات «میجی» که مرزهای ما به دنیای بیرون گشوده شد، دیگر نیازی به این نبود که معابد «گواهی مسیحی نبودن» صادر کنند. پس از آن، نقش معابد بودایی، انجام مراسم یادبود و تشییع جنازه شده بود.

یکی از ویژگیهای بارز ادیان ژاپنی این بود که اعضای تشکیلات مذهبی از افراد تشکیل نمی‌شد بلکه خانواده‌ها آنرا تشکیل می‌دادند و حتی اکنون نیز این ویژگی در بسیاری از موارد دیده می‌شود. دین ژاپنیا بجای اینکه با اعتقاد شخصی یا نجات فردی سر و کار داشته باشد از لحاظ سنتی طرفدار نظام اجتماعی مبتنی بر معیارها و ارزشهای خانوادگی بود. جهت گیریهای جمعی مردم ژاپن با اصول بودایی کنفوسیوس تقویت می‌شد. دیدگاههای کلی زندگی آنان تفاوت مهمی با

تعالیم مذهبی پاکدینان^۱ و پروتستانها دارد.

مشکل می‌توان گفت مردم ژاپن از ته دل خود را وقف آیین بودا کرده یا ارزش باطنی این مکتب را پذیرفته باشند. آنان گاهی از تعلیمات یا شخصیت بودا تقلیدهای آبکی و ضعیفی می‌کردند و بودا را بصورت چیزی نشان می‌دادند که بی‌نهایت با انسان نزدیکی و خویشاوندی دارد. در زبان روزمره هم به تقلید از اصطلاحات بودایی می‌پردازند.

پس از اصلاحات «میچی»، مردم ژاپن به آیین مذهبی خود رنگ و آب ملی دادند و به خصوصیات آن تأکید زیادی کردند. آنان راه افراط پیموده و گوهر حقیقی بودا را از سرزمین خود دانستند و بر این باور شدند که بهترین تجلیات این آیین در ژاپن ظهور کرده است. با این حال، مکتب مقدس بودا را با توجه به امیال ملی‌گرایانه خود پذیرفتند و می‌خواستند از بودیسم برای تحقق اهداف سیاسی اجتماعی بهره‌برداری کنند. آنها به آیین بودا نگرویدند بلکه آنرا به شکل نظام قبیله‌ای خود درآوردند.

البته نمی‌توان انکار کرد نمونه‌های متضادی هم وجود دارد. مثلاً ژاپنیها توجه زیادی به فرهنگ بیگانه نداشتند و با سعی و تلاش فراوانی، فرهنگ بیگانه را به همانگونه که بود پذیرفتند. این امر بخصوص در مورد روشنفکرانی صادق است که میل به تحسین فرهنگ بیگانه دارند و فرهنگ خود را در برابر بیگانگان کنار می‌گذارند. ژاپنیها بطور جدی از برتری فرهنگ بیگانه استقبال می‌کنند و زمانیکه از آن الهام گرفتند نسبت به فراگیری آنچه خوب و درست می‌دانند بی‌نهایت تواضع نشان می‌دهند. اگر این بینش را نداشتند، نمی‌توانستند با این سرعت فرهنگهای گوناگون کشورهای آسیایی را جذب کرده و در خود بیورانند. این در حالی بود که آنان از نظر جغرافیایی، دارای روابط محدودی با کشورهای بیگانه

1. Puritans

بودند و از نظر تاریخی نیز مدت زمانی که با کشورهای بیگانه ارتباط داشتند بسیار کوتاه بود (۳۷۱). این مردم با تمام استعدادی که برای پذیرش فرهنگهای غیر خودی داشتند در هنگام انتخاب عناصر فرهنگی بیگانه با آگاهی عمل می‌کردند. با توجه به واقعیتهای عینی، ژاپنها هیچگاه فرهنگهای غیر بومی را طوری نپذیرفتند که تمام ارزشها و جهان بینی خود را بطور کامل دگرگون سازند یعنی در حالیکه برخی از جنبه‌های فرهنگ بیگانه را جذب می‌کردند در همان حال به حفظ جهان‌بینی و ارزشهای سنتی خود نیز توجه داشتند.

با در نظر گرفتن این مسائل براحتی می‌توان فهمید که بودیسم ژاپنی چگونه با آن سرعت مورد پذیرش قرار گرفت. ملت‌های پیشرفته‌ای چون آلمان، فرانسه یا انگلستان مسیحیت را به گونه‌ای پذیرفته‌اند که بخشی از فرهنگ آنان را تشکیل می‌دهد. ولی در ژاپن، تفکر بودایی هنوز هم یک تفکر بیگانه است. در فرهنگ گذشته ژاپن، بودیسم یک عامل اصلی و متدوال بود. و به علل زیادی می‌توان آنرا فرهنگ بودایی تلقی کرد. با این وجود، آیین بودا هنوز هم از نظر ژاپنها یک دین وارداتی تلقی می‌شود. این امر تفاوت مهمی با نگرش غربیها دارد چون آنها مسیحیت را دین خود بحساب می‌آوردند. مردم ژاپن پس از پذیرفتن آیین بودا، نگرش و جهان‌بینی قلبی خود را همچنان حفظ کردند. به همین دلیل بود که این دین بسرعت رواج یافت (۳۷۲). همین حالت در مورد پذیرش مسیحیت بعد از اصلاحات «میجی» نیز صادق است. از نظر بیشتر ژاپنها، مسیحیت یک امر عادی تلقی می‌شد. آنان بیشتر به ژاپنی کردن مسیحیت توجه داشتند.

مردم ژاپن در تبلیغ آیین دینی خود هیچگونه تلاش آگاهانه‌ای نمی‌کردند. پس از اصلاحات ملی هم هیچ حرکت مذهبی جهانی نداشتند. اما اوضاع در چین، شکل دیگری داشت. در چین، گروهی تحت رهبری «تای - هسو» در سال (۱۹۲۲) تشکیل شد تا «مکتب بودیسم جهانی» را در «ووچانگ» پی‌ریزی نمایند

و آنرا توسعه دهند. هدف آنان آغاز یک حرکت بودایی گرای جهانی بود تا به دنیا جان تازه‌ای بخشیده و فرهنگ جهانی نوینی را پدید آورند. اگرچه با شروع جنگهای داخلی و بین المللی در سالهای بعد نتوانستند به اهداف خود جامه عمل بپوشانند ولی مفهوم و اهمیت تاریخی این نهضت که انسانهای بیشتری را به حرکت واداشته بود عظیم می‌نمود.

ضعف آگاهی مذهبی ژاپنیا بسیاری از آنان را به افرادی بی‌فرهنگ و مادی‌گرا تبدیل کرده است. این مردم اهل اقرار و توبه نیستند و نسبت به اعمال خود احساس پشیمانی نمی‌کنند. دین به مفهوم واقعی کلمه در ژاپن عمق و معنایی پیدا نکرده است. ضعف سلسله‌های مذهبی از این واقعیت ناشی می‌گردد. چون دین فاقد قدرت بوده تقریباً حرکت‌های ضد مذهبی با هدف براندازی دینی هم نداشته‌ایم. از خود پرسیم پیش از اصلاحات «میجی» بجز کسانی چون «هانتویاماگاتا» (۱۸۲۱-۱۷۴۸) چند نفر ملحد آگاه داشته‌ایم؟ با وجود اینکه فضای فکری مردم ژاپن بی‌نهایت دنیوی است مادیگرایی الحادی آنان هیچگاه شکل مشخصی نداشته است. در هند، مادیگرایی رقیب دینی بشمار می‌آید. در ژاپن، با رور نبودن تفکر مذهبی، مادیگرایی را از تبدیل شدن به سلاحی خطرناک بازداشت.

همانطور که از زوایای مختلف بررسی کردیم تمایل ژاپنیاها به تأکید بر رابطه محدود انسانی با شیوه زندگی آنان رابطه دارد. مثلاً، اساطیر ژاپنی بروشنی نشان می‌دهد کشاورزان در امر آبیاری و کشت زمین همکاری می‌کردند. اخلاص در همکاری هنگام کشاورزی جنایت بحساب می‌آمد اما در اساطیر هندی از این مسائل خبری نبود. شرایط اقلیمی هند مثل ژاپن به نیروی زیاد انسانی نیاز ندارد. در هند، آدمی می‌تواند محصول را بحال خود بگذارد زیرا خودبخود به بار می‌نشیند. آبیاری کمتر مورد نیازست. کشاورزان می‌توانند در سال دو بار برداشت

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

نمایند این اوضاع کاملاً با وضعیت کشاورزی ژاپن تفاوت دارد. بهمین خاطر، هندیها می‌توانند به تنهایی معاش خود را تهیه کرده و از زندگی لذت ببرند. چون شرایط زندگی آنان بیشتر تحت تأثیر طبیعت قرار دارد. به مراسم جادوگری اهمیت می‌دهند چون معتقدند می‌توانند با جادوگری بر طبیعت تأثیر بگذارند به همین علت، آیین برهمن نفوذ نیرومندی بر کل جامعه اعمال می‌کرد. البته در ژاپن شرایط جغرافیایی طوری است که برای مبارزه در برابر آن به نیروی انسانی بیشتری نیاز دارند. بنابراین ارتباط اجتماعی در کار کشاورزی نقش مهمی دارد و فشار رابطه اجتماعی بر شانه مردم سنگینی می‌کند. پس اینکه مردم ژاپن برای رابطه خاص اجتماعی احترام زیاد قائلند بخاطر همین موضوع است و سایر خصایص فکری آنان نیز از همین ویژگی سرچشمه می‌گیرد.

گرایشهای غیر عقلگرایی

گرایش به نادیده انگاشتن قوانین منطقی

پس روشن شد که ویژگی بارز ژاپنیها، توجه بخصوص به آن دسته از رابطه‌ها و رفتارهایی است که زیربنای تفاهم و وفاداری نسبت به ملت، قبیله و خانواده‌اند. آنان دوست دارند به فهم و بیان خود جنبه کلی یا منطقی ندهند. بطور کلی، شیوه فکری این مردم دارای حالتهای عاطفی و درونی است. اکنون به همین جنبه می‌پردازیم.

برای بررسی مسئله اصلی در گام نخست، توجه شما را به برخی از خصوصیات منطقی که در کاربرد زبانی آنان دیده می‌شود جلب می‌کنم. زیرا با مطالعه آن می‌توان شیوه فکری آنان را شناخت. همانطوریکه زبان‌شناسان می‌گویند شکلهای بیانی جمله‌های ژاپنی بر عوامل عاطفی بیش از عوامل شناختی تأکید دارد. شکلهای بیانی زبان ژاپنی بیشتر به ظرایف احساسی و عاطفی تمایل دارد تا به دقت و ریزینی منطقی. این زبان میل به بیان دقیق و ظریف حالتهای گوناگون هستی نداشته و فقط به بیان مبهم و رمزآلود توجه دارد. مثلاً بین اسم

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

جمع و اسم مفرد یا بین نوع جنس تفاوت بارزی وجود ندارد و از هیچ حرف تعریف برای این اسمها استفاده نمی‌شود. در مورد افعال، فرد و تعداد را نمی‌توان تشخیص داد. از این نظر، زبان چینی و ژاپنی یکسان هستند. ولی آنچه که با چینی کلاسیک تفاوت دارد، همان «پایانه‌های الحاقی کلمات» است. معادل پایانه الحاقی همان کلمات صرفی یا حروف اضافه در زبانهای دیگرست. این اصطلاح نه تنها ویژگی بیان روابط شناختی و منطقی را داراست بلکه تا حدی خصوصیت بیان ظرایف گوناگون عاطفی را نیز در بردارد. از اینرو، پایانه الحاقی که همراه واژه‌ها و جمله‌ها می‌آید نقش تأکید به برخی معانی خاص، برانگیختن توجه شخص به بعضی جنبه‌های عاطفی و اختلاف حالت‌های عاطفی را ایفا می‌کند و بخاطر ابهامی که دارد، مفاهیم فرعی پرمغزی را می‌آفریند، بعلاوه، وفور افعال کمکی و کاربرد پیچیده آنها نشان می‌دهد زبان ژاپنی حساسیت خاصی به درک عاطفی دارد.

زبان اولیه ژاپنی چنانکه از ادبیات کلاسیک برمی‌آید دارای واژگانی غنی است که به حالت‌های زیبا شناختی یا عاطفی اندیشه دلالت دارد. از سوی دیگر، فاقد کلماتی است که به فرایندهای فعال فکری و استدلالی دلالت نماید. در زبان اولیه ژاپنی که بیشتر کلمات آن بصورت عمیق و ملموس بوده از ساخت اسامی مجرد و ذهنی خبری نبود. از اینرو اگر بخواهیم فقط از واژگان اصلی ژاپنی استفاده نماییم، بیان مفاهیم انتزاعی بی‌اندازه دشوار خواهد شد. هنگامیکه آیین بودا و کنفوسیوس بعدها وارد ژاپن شد و تفکر فلسفی توسعه یافت، واژگانی که وسیله بیانی این تفکرات فلسفی بود کلمات چینی بودند که به همان صورت اصلی نگاشته می‌شدند. ولی تلفظ آنها با زبان چینی فرق داشت. اگرچه آیین بودا بصورت خیلی وسیعی در میان مردم رواج پیدا کرده اما متون آن هرگز به زبان ژاپنی ترجمه نشد. «کوکان - شیرن» (۱۳۴۶-۱۲۷۸) در کتاب تاریخ بودیسم ژاپنی می‌گوید: در سرزمین ما هیچ کوششی جهت ترجمه متون بودایی از زبان چینی بعمل نیامده

است. او از این امر به عنوان یکی از ویژگیهای بودیسم ژاپنی یاد می‌کند. بعلاوه، پیش از دوره «کاماکورا» کمتر نوشته‌ای می‌یابیم که بوداییان به زبان ژاپنی نوشته باشند. حتی پس از آغاز دوره «کاماکورا» در بسیاری از موارد، آثار بودایی به زبان چینی نگاشته می‌شد. اگر چه از عصر «توکوگاوا» به بعد (پس از سال ۱۶۰۰) پیروان کنفوسیوس در ژاپن سعی کردند برخی از آثار را به زبان ژاپنی بنویسند، ولی این نوشته‌ها را کار فرعی پیروان کنفوسیوس نمی‌دانستند و حتی در همین آثار نیز برای اصطلاحات تخصصی از زبان چینی استفاده می‌کردند. اینک نظریات فلسفی غرب بطور وسیعی در ژاپن رواج یافته اما وسیله بیانی جهت ابراز این افکار در بسیاری موارد کلماتی است که با پیوند مناسب دو نشانه چینی ساخته می‌شود. دلیل این اقدام نیز، ایجاد برابری معنایی با مفاهیم سنتی غرب است. مثلاً، کلماتی چون "gainen", "risai" اصطلاحات امروز ژاپنی برای کلمات «مفهوم» و «عقل» هستند. گاهی اینگونه کلمات از سه یا چهار علامت یا نشانه چینی ساخته می‌شوند. زبان خالص ژاپنی هیچگاه توانایی بیان مفاهیم فلسفی را نداشته است.

در این رابطه می‌توان گفت چون تفکر فلسفی در ژاپن بتدریج رشد می‌کرد و ناگهان با اندیشه فلسفی بیگانه روبرو گشت فرصت شکل‌گیری و فلسفی شدن را پیدا نکرد. به این دلیل ژاپن تاکنون از خلق مفاهیم فلسفی عاجز بود. در مورد مردم آلمان گرچه کشیسه‌های قرون میانه تفکرات فلسفی خود را به زبان لاتین می‌نوشتند ولی امروزه آلمانیها نظامهای فلسفی خود را با زبان آلمانی بیان می‌کنند. اینگونه تلاشها را می‌توان تا «اکهارت» در سده‌های میانه دنبال کرد. از سوی دیگر حتی در دوران اخیر، هیچگونه فلسفه‌ای به زبان ژاپنی مطرح نشده است پس به این نتیجه می‌رسیم که زبان ژاپنی مثل زبان سانسکریت یا یونانی یا آلمانی برای اندیشیدن فلسفی مناسب نبوده است.

بزرگترین مانع زبان ژاپنی، نداشتن یک شیوه کامل و ثابت برای ساختن اسم

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

معنی است. در این زبان، شکل مصدری فعل وجود ندارد. همانطوریکه می‌دانیم اسم معنی برای بیان مفاهیم انتزاعی، بیان یک موقعیت نامشخص (یعنی بیان رابطه هر چیز به جای بیان خود آن) بکار می‌رود. گرچه ما «کاربرد اسمی» داریم که مثل حالت مصدری است اما شکل فعل را هم دارد که با وصل شدن به پایانه‌های افعال برگزیده دلالت می‌کند. همراه فعل، اسم یا صفت تشکیل یک کلمه ترکیبی را می‌دهد. برای مثال شکل اسمی "warai" که از نظر شکل با فعل "warau" (خندیدن) برابرست و بصورت اشتقاقهای مختلفی می‌آید، امر «خندیدن» را مشخص می‌کند. بعلاوه، این شکل فعل بعنوان اصطلاحی که نقش ترکیبی دارد، مفهوم خاص خود را بتدریج از دست داده و مثل اسم بکار رفته است. مثلاً، کلمه "warai" هم مفهوم «عمل خندیدن» و هم معنای «خنده» را دارد.

بعلاوه در زبان ژاپنی روش ثابتی برای تبدیل صفت به اسم معنی وجود ندارد. مثلاً در کلمات "Fukasa" (عمق) یا "Fukami" (ژرفا)، پسوندهای -sa یا -mi تا حدی از صفتها اسم معنی می‌سازند. ولی با این روش فقط تعداد محدودی از صفتها به اسم معنی تبدیل می‌شوند.

چون وفور علائم و نشانه‌های زبان چینی در زبان ژاپنی موجب اختلالاتی در این زبان شده است، ژاپنیا در نظر دارند آن دسته از علائم و نشانه‌های چینی را که بسامد کمتری دارند حذف کرده و تعداد کل نشانه‌های چینی را کاهش دهند. زبان ژاپنی هنوز هم بسیاری از این نشانه‌ها را دارد و مردم نمی‌توانند خود را بی‌درنگ از قید و بند علائم چینی رها سازند.

زبان ژاپنی دست کم در گذشته دارای ساختاری بوده که برای بیان مفاهیم منطقی شایستگی نداشته است. در نتیجه وقتی ژاپنیا دانش کاملاً ذهنی آیین بودا و کنفوسیوس را پذیرفتند، سعی نکردند آنرا به زبان اصلی ژاپنی بیان نمایند بلکه از اصطلاحات خاص چینی استفاده کردند. و باز در ترجمه مفاهیم دانش غربی از

همین نشانه‌های چینی استفاده کردند و این مفاهیم را مستقیماً به زبان ژاپنی برگردان نکردند. در نتیجه، حتی امروزه هم در ژاپن گرایش خاص به بیان منطقی کمتر دیده می‌شود.

برخی از مفاهیم انتزاعی که از هند وارد این سرزمین شده بود نتوانست در میان مردم ژاپن ریشه بدواند.

اگر از قلمرو نحو به قلمرو ساختمان کلمات ژاپنی نظر کنیم متوجه می‌شویم زبان ژاپنی ویژگی غیر منطقی خود را بیشتر آشکار می‌سازد. زبان ژاپنی فاقد ضمیر موصولی «که»؛ که بجای مرجع ضمیر می‌نشینند و به روشن و آشکار شدن فکر کمک می‌کند؛ می‌باشد. فقدان این کلمه موصولی سبب می‌شود که براحتی نتوان در زبان ژاپنی، حالت انسجام بوجود آورد (۷). موقعی که چندین صفت یا قید در کنار هم قرار می‌گیرند تشخیص این که چه چیزی چه چیز دیگری را توصیف می‌کند دشوار است. بخاطر این نقایص، زبان ژاپنی نمی‌تواند بیان علمی دقیقی داشته باشد و طبیعتاً مانع پیشرفت تفکر منطقی و علمی در میان مردم ژاپن شد و در نتیجه مشکلات جدی در زندگی عملی آنان پدید آمد. کتب هندی درباره فلسفه بودایی با دقت منطقی نگارش یافته اند ولی همانطوریکه قبلاً گفته شد ترجمه‌های چینی آنها تا حد زیادی غیر منطقی گردید. پس از آن ژاپنیها تفاسیر مبهم چینی‌ها را بدون تغییر ادامه دادند و سعی نکردند به تحلیل منطقی بپردازند. همین ابهام را می‌توان در طرز بیان ژاپنیها راجع به نتایج و استنباطهایی که از احکام پیوسته و متوالی ساخته می‌شد مشاهده نمود.

اگرچه در زبان حقوقی و ... برای دوری کردن از ابهام، عبارت پردازیهایی خاصی درست کرده‌اند ولی چنین امری به هیچ‌وجه جنبه کلی ندارد.

بعلاوه، معادل جملات پیچیده زبانهای هند و اروپایی را نمی‌توان براحتی به زبان ژاپنی ترجمه کرد. برای مثال، ساختارهای مجهول سببی با دشواری خیلی

زیادی به زبان ژاپنی قابل ترجمه است.

زبان ژاپنی نیز به همین طریق غالباً فاعل را حذف می‌کند و این امر هم ممکن است تا حدی با ویژگی غیر دقیق حالت فکری ژاپنیها رابطه داشته باشد. در اینصورت، اگرچه فاعل حذف می‌شود ولی با توجه به متن زبانی یا با توجه به موقعیتی که جمله مربوطه در آن آمده است می‌توان به وجود فاعل پی برد. اما باید اعتراف کرد در مواقعی که موقعیت یا متن مربوطه کاملاً روشن نیست، حذف فاعل موجب مبهم شدن معنی شده و ایجاد بد فهمی می‌کند. البته این نقص را می‌توان با منطقی نمودن جمله در زبان ژاپنی برطرف کرد به این شکل که همیشه جمله را به همراه فاعل بیاوریم. با این وجود حداقل تا زمان حال، زبان واقعی و عملی امروز ژاپن هنوز از این نظر دقیق نیست.

در رابطه با حذف فاعل، بی‌ترتیبی و عدم رعایت قواعد دستوری نیز در جمله‌های ژاپنی غالباً دیده می‌شود و این موارد در زبان هند و اروپایی بسیار معدود است (۱۰). اینگونه موارد نه تنها در زبان ژاپنی زیاد دیده می‌شود بلکه حتی به فاعلی که در یک جمله منفرد دچار تغییر شده بصورت واضح توجه نمی‌شود. برای مثال در آثار ادبی دوره «هیان» نمونه‌های بی‌ترتیبی دستوری بسیار زیاد است. این ویژگی شیوه فکری ژاپنی در حاشیه نویسی متون بودایی چینی نیز دیده می‌شود (۱۱). علت اینکه ژاپنیها فاعل جمله را نمی‌آورند این است که آنها در خطابه‌های خود معمولاً با پیوندها و ارتباط شخصی با دیگران درک مستقیمی از صحنه مورد نظر را از پیش حاصل می‌کنند. بنابراین، ضرورت روشن نمودن فاعل تنها مواقعی می‌آید که در مورد درک مستقیم آن فاعل شک و شبهه‌ای وجود داشته باشد. (به عبارت دیگر، بیان دقیق و منطقی «امر آشکار» از نظر ژاپنیها نامطلوب بشمار می‌آید) بطور کلی، آگاهی منطقی با آگاهی از رابطه بین جزء و کل شروع می‌شود و ژاپنیها از این رابطه آگاهی کاملی نداشته و در فهم یک مفهوم

گسسته از نمونه‌های جزئی ضعیف بوده‌اند. دلیل آن هم این بوده که آنها نمی‌خواهند در یک قضیه بین موضوع و محمول تمایز دقیقی قائل شوند.

«کیزان هیو» (۱۸۵۹-۱۷۸۹) در اثر دو جلدی خود بنام «احیای کونتن» کاربردهای «کونتن» (علائمی که در ترجمه چینی به ژاپنی استفاده می‌شد) را که در دوره توکوگاوا رایج بود مورد انتقاد قرار داد. درست و غلط بودن نظریه «هیو» را باید به کارشناسان محول کرد، اما در هر صورت می‌توان گفت هیچ روشی برای بیان مفاهیم کلی به زبان ژاپنی وجود نداشته است.

بنابر این، مردم ژاپن برای بیان کوتاه، مایل نیستند مفاهیم کلی را بصورت محمول حکم مطرح کنند و تا مجموعه‌ای از موارد جزئی را ارائه ندهند احساس رضایت نمی‌کنند. «دوگن» یکی از بزرگترین فلاسفه ژاپنی در جایی نوشته است: «نایب بودا نه یک بودا به شکل کامل است و نه یک بودای تغییر شکل یافته. نه بودای اصلی است و نه بودای وابسته به دیگران. نه روشنگری نخستین است و نه روشنگری غایی. نه تحقق سرشت کسی است و نه تحقق هیچ. تمام این بوداها برابرند با نایب بودا (۱۳)». در جایی که فیلسوف هندی یک مفهوم را بسادگی بصورت یک قضیه کلی بیان می‌کند. مثل: «جهانهای سه گانه چیزی جز همان اندیشه نیستند»، (۱۴) «دوگن» این فکر را با برشمردن چندین نمونه جزئی گوناگون توضیح می‌دهد مثلاً «اندیشه نه یکی است نه دو تا. نه در جهانهای سه گانه است و نه در ورای آن. مصون و بی‌گناه است. اندیشه، روشنگری از طریق تفکر است و روشنگری بدون تفکر، دیوار و سنگ است. کوه، رودخانه، و زمین است. اندیشه چیزی جز پوست، گوشت، استخوان و مغز استخوان نیست. اندیشه چیزی جز مرادۀ روشنگری از طریق لبخند بودا نیست. اندیشه‌ای هست و اندیشه‌ای نیست. اندیشه‌ای با یک جسم است، اندیشه‌ای بدون جسم است. اندیشه‌ای متقدم بر جسم است، اندیشه‌ای بعد از جسم است. زندگی و مرگ چیزی

جز همان اندیشه نیست. سال، ماه، روز و ساعت چیزی جز همان اندیشه نیست. گل‌های بهار و ماه پاییز جز اندیشه نیست (۱۵). اگرچه دوگن، «بودی دارما» را می‌ستود ولی هیچگاه به اصول منسجم «دو افسون و چهار عمل» (۱۶) که خمیر مایه اصلی تفکر «بودی دارما» را تشکیل می‌داد اشاره‌ای نمی‌کرد.

شیوه فکری مشابه این را می‌توان در بین پیروان کنفوسیوس ژاپنی مشاهده کرد. برای مثال «سورای اُگیو» (۱۷۲۸-۱۶۶۶) علاقه‌ای به بویش نظری مکتب «سونگ» نداشت. او به امور جزئی بیش از اصول کلی توجه داشت: «سلاطین حکیم گذشته با کمک «امور جزئی» تعلیم دیده‌اند نه با کمک «اصول». کسانی که با کمک چیزهای ملموس تعلیم می‌دهند با چیزی سروکار دارند که خود را وقف آن کرده‌اند و کسانی که با کمک «اصول» تعلیم می‌دهند صرفاً لغت پردازی می‌کنند. تمام «اصول» در «چیزهای جزئی» گرد آمده‌اند. از اینرو کسانی که مدت زیادی خود را وقف کار کرده‌اند نسبت به آنان دارای شناخت مستقیم و اصیلی هستند. چرا باید به واژه‌ها اشتیاق داشته باشند (۱۷)». پس به نظر او، دانش یعنی فراگرفتن امور جزئی تا سرحد امکان. «کسب دانش یعنی وسعت دادن به اطلاعات خویش و جذب هر چیزی که شخص با آن مواجه می‌شود (۱۸)». اما چون «اُگیو» علم طبیعت را نادیده انگاشت، دانش از نظر وی انباشتن آگاهی در مورد واقعیات جزئی بود که وی اوج آنرا در مطالعه تاریخ می‌دید. اولویت دادن به تاریخ، ارتباط تنگاتنگی با ویژگی اخلاقی دانش اندوزی او داشت: «دانش اندوزی یعنی داشتن اطلاعات وسیع و تجربه واقعیتهای که در تاریخ تعالی می‌یابد» (۱۹).

حتی علمای آثار کلاسیک ژاپن که می‌کوشیدند آیین بودا و کنفوسیوس را انکار کنند، همین شیوه فکری را از خود نشان دادند. برای مثال «هیراتا» (۱۸۴۳-۱۷۷۶) که ملی‌گرا بود، مفهوم اصول کلی و انتزاعی را طرد کرد و اغلام داشت فقط باید «امور واقعی» یا «جزئیات محسوس» را بشناسیم. در واقع، آنچه

که «راه حقیقی» نامیده می شود در امور جزئی واقع شده در صورتی که علمای سنتی تمایل زیادی بر این دارند که بگویند «راه» را نمی توان جز از طریق خواندن کتب دینی یافت. زیرا اگر بتوانیم امور واقعی را درک کنیم، اصول و نظریه ها باطل می گردند و در صورتی که فاقد امور جزئی باشیم، اصول و عقاید سر برمی آورند. بنابراین، اصول و نظریه ها ارزش بسیار کمتری از چیزهای واقعی دارند. «لا توتزو» با تصدیق این واقعیت می گوید: «آنگاه که «راه» از بین می رود، اصول و عقاید نظری درباره انسانیت و عدالت سر برمی آورند (۲۰)».

همانطور که در طی تاریخ تحول فکری ژاپن دیدیم، اگر چه تا بحال فقط تعداد معدودی از متفکران پیشتاز این سرزمین را مورد نظر قرار داده ایم اما توانایی اندیشیدن راجع به کلیات مجرد در میان مردم ژاپن رشدی نکرده است. آنها در طبقه بندی و نظم دادن به پدیده های گوناگون بر اساس الگویی کلی ضعیف بوده اند.

[سؤالی ممکن است مطرح شود و آن اینکه چگونه می توان گرایش ژاپنیا به جزئیات را با گرایش امروز علمای ژاپنی به دانش نظری آشتی داد. در گذشته، روشنفکران ژاپنی علاقه باری به فلسفه انتزاعی آلمان داشتند. این گرایش را نباید بعنوان برتری دادن به تفکر انتزاعی بحساب آورد. اشتیاق آنها به دانش نظری همیشه بر اساس فرآیند استقراء و قیاس به مفهوم منطقی استوار نبوده است]

البته ژاپنیا گاهی بر خلاف گفته ما به انتقاد از خود می پردازند. مثلاً می گویند: «برای ژاپنیا شایسته نیست که خود را با برنامه ریزیهای مختلف سرگرم کرده یا به بحثهای نظری بپردازند.» البته این انتقاد موجب برخورد مفهوم مجرد با عامل تخیل شده و رواج یافتن چنین انتقادی نشانگر فقدان خویش -سنجی ژاپنیا در مورد تفکر انتزاعی است.

البته این روزها همه چیز در حال تغییر است. مردم می خواهند در اظهار

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

عقاید خود دقیقتر و آزادتر باشند. این امر در میان رمان نویسها بروشنی دیده می‌شود.

«نویسندگان عصر فعلی «شوا» [۱۹۲۶-] که در سبک طبیعت‌گرایی متبحرند معمولاً خو را جزو مکتبی نمی‌دانند که از سبک «کانچی» (سبک نویسندگان عصر میجی) یا از سبکهای بدیعی کهن پیروی می‌کنند. کسانی که توانایی خواندن دارند و سبک کلاسیک چینی را براحتی هضم کرده و در نوشتار استفاده می‌کنند به نسلهای قدیمی‌تر تعلق دارند. به عبارت دیگر، حتی در مورد «کانا» یعنی نویسندگان نسل پس از «یوکومیتسو» و «کاواباتا» از «هنتای گانا» بهره‌گیری نمی‌کنند و از ظرایفی که در اشعار چینی و نوشته‌های کلاسیک یافت می‌شود فاصله زیادی گرفته‌اند. گرایش به سمت سادگی و شیوه‌های گفتاری نوشتار است. بجای ذهنیت یا آرایشهای بدیعی تأکید روی توصیفات عینی است. هیچ نویسنده‌ای بعد از «یوکومیتسو» و «کاواباتا» وجود ندارد که آگاهی از شعر چینی و نوشته‌های کلاسیک را با خوشنودی در آثار خود نشان داده باشد.

نویسنده عصر «شوا» به شیوه سالم بیان ملی وابسته است. افکار او تا حد امکان بصورت ساده و روشن بی‌آنکه وضوح مطلبی را از بین ببرد بیان می‌گردد و بیان کننده بیزاری عمیقی نسبت به اشکال غریب و مبهم بیانی است (۲۱). این پدیده که در میان نویسندگان رمان رواج یافته بر شیوه تفکر مردمی که این آثار را می‌خوانند تأثیر می‌گذارد.

فقدان انسجام منطقی

حتی در دوران کهن نیز با این شعر از «هیتومارو» (حدود ۷۰۰ بعد از میلاد) مواجه می‌شویم که می‌گوید: در سرزمین ما که از نی و خوشه‌های برنج پوشیده شده، مردم از زمان خدایان تا حال با هم مجادله نکرده‌اند. از نظر شعر، فن ایجاد

قوانین کلی که به نظم جزئیات برسد احتمالاً پدید نیامده است. «نوریناگا-متوری» (۱۸۰۱-۱۷۳۰) که ادعا کرده روح ژاپن کهن را آشکار ساخته می‌گوید: در دوران کهن، هیچ سخنی از راه و «طریقت» نبود. گذشتگان ما از اصول و عقاید امروز ما چیزی نمی‌دانستند اما در صلح و صفا می‌زیستند و فرزندان الهه‌های خورشید نسل در نسل بر اورنگ حکومت جلوس می‌کردند (۲۳).

بنابر این، پس از آنکه نظریه‌های فلسفی چین به ژاپن راه یافت چه وضعی پیش آمد؟ علمای ژاپنی که ابتدا با این نظریه‌ها آشنا شدند چنان پایبند استفاده از نشانه‌های زبان چینی شده بودند که اصلاً به درک اندیشه‌های چینی و هماهنگ کردن خود با آن نمی‌پرداختند. کتاب «گلچین فنون حکمرانی» که در اوایل دوره «هیان» گردآوری شده، چند مجموعه پرسش و پاسخ امتحانی را برای دانش‌اندوزان دوره «نارا» ثبت کرده است. مثلاً این پرسشها عبارتند از: «وفاداری و وظیفه‌شناسی فرزندی کدامیک مقدم‌ترند؟ چه تفاوتی بین اصول عقاید کنفوسیوس و پیروان «تائو» یا بودا وجود دارد؟ کدامیک از آنها حقیقت دارد؟ در مورد محاسن و معایب آیین کنفوسیوس که می‌گوید آسمان و زمین آغازی دارند ولی پایانی ندارند و آیین بودا که چرخه وقایع دنیوی را ظهور، حیات، نابودی و تهی بودن می‌داند، بحث کنید.» البته پاسخهایی که در این اثر آمده پر از واژه‌های پرآب و تاب بوده و استدلالهای آن چنان سطحی و مبهم است که فاقد یکپارچگی می‌باشد. در یک پاسخ آمده که اختلاف عقاید قابل شناخت نیست و درستی یا نادرستی آنها نیز قابل بررسی نیست. انسان از وجود اینگونه واژه‌ها و فقدان ارتباط منطقی آنها حیرت می‌کند (۲۴).

بطور کلی، شیوه فکری ژاپنیها پس از آشنایی با آیین بودا بسرعت عوض نشد، البته، درست است که تلاشهای زیادی بعمل آمد تا فلسفه آیین بودا و ثمرات هنری آن درک شود ولی کسانی هم که در این زمینه تلاش کرده‌اند فقط راهبان

شیره‌های تفکر در ملل شرق

فاضل بودند. رویهمرفته، ژاپن‌ها نسبت به استدلال‌های فلسفی بی‌تفاوت بودند. چون تقریباً همه آثار راهبان به زبان چینی نگاشته می‌شد، مردم کوچه و بازار از این نوشته‌ها بی‌خبر می‌ماندند. گرچه پایه گذاران فرقه‌های گوناگون بودایی که در دوره «کاماکورا» قیام کردند به زبان بومی ژاپنی نیز می‌نگاشتند اما آثار اصلی آنان که به اصول و مبانی عقیدتی می‌پرداخت همه به زبان چینی بود. بعضی از بوداییان، ضرورت تجزیه تفکر بودایی در میان مردم را کاملاً احساس می‌کردند و نوشته‌هایی به زبان اصلی ژاپنی مخصوصاً برای همین منظور فراهم می‌کردند ولی تعداد این موارد بسیار اندک بود و حوزه‌در برگیرنده آن نیز وسیع نبود (۲۵).

می‌گویند بودیسم ژاپنی در دوره «کاماکورا» (۱۲۳۳-۱۱۸۵) به شکوفایی خود رسید. البته بودیسم «کاماکورا» تفکر فلسفی منسجمی را بوجود نیاورد. همانطور که قبلاً گفتیم، چهره‌های برجسته‌ای چون «هونن»، «شین ران» و «نی چیرن» کوششهای خود را بطور عمده وقف اثبات اعتبار تفاسیر خود از متون مقدس بودایی کردند. برای نمونه، «چی شین» (۱۲۸۹-۱۲۳۹) که حکیم دوره گرد نامیده می‌شد در بستر مرگ اعلام کرد مردم این جهان باید این جمله را آویزه گوش خود سازند که «در برابر آمیتا بودا کرنش کنید». و دستور داد تا کتابهایش را بسوزانند. از سوی دیگر، برخی از فلاسفه معاصر در ژاپن می‌خواستند «دوگن» را که در تمام عمر به نگارش آثار فلسفی پرداخته بود پیش‌تاز فلسفه ژاپن بدانند. اگرچه مشکلی نیست که «دوگن» یک متفکر برجسته و رهبر روحانی بلند اندیشی بوده ولی او کسی نبود که نظام فکری منطقی و منسجمی را بوجود آورده باشد. هرچند او عقاید فلسفی عمیقی داشت اما این افکار را به شکلی منطقی بیان نکرده است.

دوگن در جایی دیگر با اشاره به مسئله زندگی و مرگ می‌گوید: «زندگی و مرگ اهمیت زیادی ندارند چون بودا در آن وجود دارد. و انسان از زندگی و مرگ

آشفته نمی‌شود زیرا بودا در آن وجود ندارد (۲۷)». در اینجا دو عبارت متناقض دربارهٔ وجود بودا وجود دارد. ولی لب کلام در هر دو جمله یکسان است و آن دست شستن از زندگی دنیوی است.

استاد «موسو» روحانی بودایی فرقه «رینزای» آشکارا می‌گوید که هدف او ایجاد پیوستگی ثابت منطقی نبوده است: «استادان با بصیرت فرقهٔ ذن عقاید ثابتی ندارند که فیاض‌بخش تمام زمانها باشد. آنان عقاید خود را مطابق با اقتضای زمان مطرح می‌کنند و آنگاه که زبانشان به حرکت درآید تعلیمات مذهبی را ابلاغ می‌کنند. آنان منبع ثابتی ندارند که بر آن تکیه نمایند. اگر کسی از آنها پرسد «ذن» چیست، گاهی در پاسخ همان سخنان کنفوسیوس، منسیوس، لاتوتزو یا چوانگ تزو را می‌آورند و گاهی با ضرب‌المثل‌های عامیانه پاسخ می‌دهند و تعالیم ذن را تشریح می‌کنند. گاهی چوبی را بالای سر خود می‌چرخانند یا فقط انگشتان و مشت‌های خود را بالا می‌برند. استادان از تمام این روشها استفاده می‌کنند و اینها را «راههای زنده و پر تحرک» فرقه ذن می‌نامند (۲۸)».

آیین بودا در اصل نظریهٔ اقتضای زمان را پذیرفت و بوداییان مجاز بودند از آن بعنوان وسیلهٔ تبلیغ استفاده نمایند. البته بوداییان ذن، هیچ توجهی به روابط منطقی مقتضیات نمی‌کنند. سخنان «موسو» نشان‌دهندهٔ شیوه‌های آموزشی خاصی است که از آغاز بوجود آمدن فرقهٔ ذن در چین استفاده می‌شده و ژاپن نیز در اثر همین آموزشها بود که از فرقهٔ ذن استقبال نمود.

از دورهٔ «توکوگاوا» (۱۸۶۷-۱۶۰۰)، مکاتب نوکنفوسیوسی، «جو-هسی» و «وانگ-یانگ-مینگ»، در ژاپن بطور جدی مورد مطالعه قرار گرفت اما اینکه علمای ژاپنی تا چه حد آنها را درک کرده‌اند جای سؤال دارد. در این رابطه، شواهدی نشان می‌دهد که پیروان کنفوسیوس ژاپنی به پوششهای متافیزیکی علاقه‌ای نداشته‌اند.

مکتب «چو-هسی» تمایزی بین «لی» (اصل) یا «تائو» (راه) قائل شد. آنان معتقد بودند تائو «ورای شکل» و «ماده» است یا «ظرف» که «مادون شکل» است. دانشجویان غربی گاهی واژه نخست را به «شکل» و کلمه دوم را به «ماده» ترجمه می‌کنند. بطور کلی دنیای «ورای شکل» و دنیای «مادون شکل» که در مکتب سونگ مطرح شده با جهان اندیشه‌ها و جهان پدیده‌ها برابر است. به همین دلیل، ژاپنیها امروز «متافیزیک» را به «مطالعه چیزی که ورای شکل» است ترجمه کرده‌اند. البته «کایارار» (۱۷۱۴-۱۶۵۰) که کوشید آیین کنفوسیوس را از دیدگاه زندگی عملی کشورش بشناسد، تمایز بین قلمروهای «ورای شکل» و «مادون شکل» را درک نکرد. وی این دو را متعلق به قلمرو حس و محسوسات می‌دانست و گفته است: به عقیده من «شکل» یعنی چیز «جسمانی»، «بالا» یعنی در آسمانها بودن، و «زیر» به معنی «روی زمین بودن».

«اگیو» هم نتوانست آسمان را بعنوان یک مفهوم انتزاعی درک نماید بنابراین این اینطور اظهار نظر نمود که: «نیازی به این نیست که بخواهیم آسمان را درک کنیم. همه ما آنرا می‌شناسیم. هنگامی که به آسمان نگاه می‌کنیم آبی و بیکران و بی پایان بنظر می‌آید. آسمان، خورشید، ماه، ستارگان و صور فلکی را در بر گرفته و منبع باران، باد و هوای سرد و گرم است. آسمان جایی است که سرنوشت همه چیز به آنجا ختم می‌شود و آن خدای خدایان است که مقدس و قیاس ناپذیر است و چیزی نمی‌تواند به مقام و بلندی او برسد (۳۰).

بیشتر ژاپنیها برای رد عقاید مسیحیت از لحاظ نظری به هیچ فلسفه خاصی تکیه نمی‌کردند. برای مثال «هاییان» پس از آنکه مسیحیت را انکار کرد، روحانی فرقه «نی چیرن» شد ولی در نقد دین قبلی خود از عقاید یا فلسفه فرقه ذن استفاده نکرد. تنها اقدامش این بود که نقطه ضعفهای مسیحیت را مطرح ساخته و آنرا رد می‌کند. بنابراین، بینش او فاقد پیوستگی منطقی است. «هاییان» ادعا کرد که در

دین مسیح هیچ معجزه‌های نیافته و سپس به ستایش گریز «نی چیرن» از مرگ پرداخت و آنرا از معجزات اصیل دانست. مشاجرات یک پدر کاتولیک و «رانزان هایاشی» نیز به جایی نرسید جز آنکه یکدیگر را مورد اهانت قرار دادند (۳۲).

غفلت از تفکر نظری و منسجم یکی از ویژگیهای علمای دوره کلاسیک ژاپن نیز بشمار می‌رود. مثلاً «نوریناگا» در دانش اندوزی خود شناخت درستی از روش نداشت. او می‌گوید: بعنوان نتیجه نهایی، برای کسانی که مشغول دانش اندوزی هستند ضرورترین امر، کوشش بی وقفه و طولانی است. چگونه فراگیری آنان مهم نیست و درباره آن نباید زیاد نگران بود (۳۳). «متوری» به تمام دانش اندوزان سفارش می‌کرد در کسب علم کوشا باشند (۳۴).

در زبان ژاپنی هم مانند زبانهای دیگر می‌توان خویشتن را بروشنی بیان نمود. نباید فراموش کرد که شیوه‌های فکری از طریق آداب و رسوم فرهنگی که در عادات مردم ریشه کرده شکل می‌گیرند. چون نمی‌خواهیم از یک نظریه واحد تعین فرهنگی یا تاریخی جانبداری کنیم باید بپذیریم که عوامل بسیار مختلفی تأثیر گذارند و اینکه جنبه‌های زیباشناختی زندگی و تفکر ژاپنی بسیار گسترده‌تر و مهمتر از مسئله شیوه بیانی دقیق منطقی است. دست کم، از نظر تاریخی این حقیقت دارد که فقدان منطق یکی از ویژگیهای بارز شیوه‌های تفکر سنتی ژاپن بحساب می‌آید. در ژاپن به درک مستقیم و محسوس بیشتر از مفاهیم مجرد که فاقد ارتباط ملموس با دنیای قابل درک انسان است اهمیت داده می‌شود.

رشد آرام منطق در ژاپن

منطق آیین بودا در زمانهای بسیار دور وارد ژاپن گردید. «دوشو» در سال ۶۵۳ بعد از میلاد در طی سلطنت امپراتور «کوتوکو» جهت تحصیل به چین عزیمت نمود و همراه راهب «جیون» بصورت خصوصی در نزد «هسوان

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

«تسانگ» اصول عقاید ایده‌آلیسم را که در آن زمان جدیدترین فلسفه بود فراگرفت و منطق را نیز آموخت. در سال ۶۶۱، در طی سلطنت «سایمی» به ژاپن بازگشت و منطق بودایی را در این کشور معرفی نمود. پس از مسافرت «هسوان تسانگ» به هند (۶۴۵-۶۲۹)، هفتاد و چهار اثر بودایی را در ۱۳۳۸ جلد ترجمه کرد. کتاب «تاریخچه مناطق غربی» وی مهمترین اثر بحساب می‌آید.

پس از اینکه «دوشو» تعلیمات نوین خود را در معبد «گانگو» منتشر کرد تعالیم وی را با عنوان «مکتب معبد جنوبی» و نیز «مکتب آسوکا» می‌شناسند. چینیاها شانزده سال زودتر از مردم ژاپن با این منطق آشنا شده بودند. بعدها در سال ۷۱۶، «گمبو» جهت تحصیل منطق بودایی زیر نظر «چی شو» که سومین سرپرست فرقه «هوسو» بود به چین عزیمت کرد. پس از اینکه به ژاپن بازگشت، به تبلیغ علم در معبد «کوفوکو» پرداخت. به این تعالیم «مکتب معبد شمالی» و نیز «مکتب کاسایاما» می‌گویند. از آن زمان به بعد، این نظام منطقی در فرقه «هوسو» بعنوان عقاید مکمل ایده‌آلیسم بودایی مطالعه شد. تعداد کتابهای نوشته شده به زبان ژاپنی دربارهٔ منطق بودایی بسیار زیاد است و حتی فهرست کتابهایی که در پایان کتاب «خاستگاه منطق بودایی» نوشته «هوتان» آمده هشتاد و چهار اثر از این دست را شامل می‌شود.

اگر به نحوهٔ گسترش منطق بودایی در ژاپن توجه نماییم، در وهلهٔ نخست متوجه می‌شویم که از این منطق بعنوان فن بیان در پرسش و پاسخهای جلسات استفاده می‌شد. شاید در آن زمان منطق را بعنوان خود منطق مطالعه نمی‌کردند بلکه از آن بعنوان فن بیان شفاهی استفاده می‌شد. همان اوایل در جاهایی مثل جلسات «یوایما» در معبد «کوفوکو»؛ جایی که اصول اصلی آن فرقه را مورد بحث قرار می‌دادند؛ یک تأیید کننده، یک ثابت کننده و یک پرسش کننده را تعیین می‌کردند و بحث و استدلال مطابق اشکال منطق بودایی بعمل می‌آمد. بعدها از این

منطق در جلسه «جیون» استفاده شد و در آنجا کاربرد منطق بصورت تشریفات دینی درآمد (۳۵). بعد از آن نیز معبد «انریاکو» و معبد «انجو» جلسات منظم «هوک» را برگزار کردند که در آنجا تعلیمات سوترای لوتوس مورد بحث قرار می‌گرفت و کسانی که منطق بودایی را نمی‌دانستند اجازه شرکت در این جلسات را نداشتند. منطق بودایی در آن زمان موضوعی همگانی بود که راهبان تمام فرقه‌ها باید بر آن تسلط پیدا می‌کردند. بعدها در جلسات «انتقال بزرگ» در معبد «کنگو بو» در دوره «مور و ماچی» (۱۵۷۳-۱۳۳۶)، معبد «چیشا کواین»، معبد «هیس» و اماکن دیگر در دوره «توکوگاوا» (۱۸۶۷-۱۶۰۰)، مسائل تفسیری مطابق اشکال منطق بودایی مورد بحث قرار می‌گرفت و در نهایت حتی فرقه‌های «جودو» و «ذن» نیز به برگزاری اینگونه جلسات پرداختند. اینگونه جلسات را «محافل بحث» نامیدند و در فرقه «ذن» بخاطر شکل خاصی که داشت «جلسه پرسش و پاسخ» نامیده می‌شد. در این کار بردها، منطق بودایی تا بسر حد شکل‌گرایی افراطی سقوط پیدا کرد.

در فرقه «تندای»، از روحانیونی که مورد حمایت دولت بودند امتحانات دوره‌ای مطابق این شکل استدلال بعمل می‌آمد. در خبرنامه رسمی دوره «انو یاکو» (۸۰۶-۷۸۲) آمده که پنج پرسش و ده مسئله مطرح می‌شد و باید تمام آنها را با صدای بلند پاسخ می‌دادند. این امر، نخستین گام بسوی رسمیت بخشیدن به بحثهای منطقی بود. بعلاوه اعتقاد داشتند این امر خاستگاه بحث و استدلال در نمایشنامه «نوح» می‌باشد.

در این حالت بدیهی است که اشکال منطق بودایی و شیوه «بحث» استفاده می‌شد و بعد پرسش و پاسخ هر دو قرائت می‌شد و بعلاوه بدنبال آن قافیه‌های خاصی می‌آمد. سپس در خارج از حیطه آیین بودا، مباحث عمومی راجع به اشعار غزلی و شعرهای مربوط به «افسانه گنجی» از هر گوشه و کناری زمزمه می‌شد.

شیره‌های تفکر در ملل شرق

همچنین بحثهای شعری که در آن با استفاده از پرسش و پاسخ، اشعار را مورد بحث قرار می‌دادند نیز بوجود آمد. اینگونه بحثها در قلّه «کویا» حتی تا زمان حاضر نیز برگزار می‌شود. در این مراسم، پاسخ دهندگان، پرسش کنندگان، داور، تندنویس و سرپرست به دو مجسمه بودا حلقه می‌زنند و نیایشهای بودایی و سوتراها را مطابق قوانین و مقررات ثابت قرائت می‌کنند، بعلاوه، شکل این مراسم بی‌آنکه تغییری کند به بحثهای شعری کشیده شد (۳۶).

می‌گویند قوانین استدلال یا قیاس منطق هندی بصورت تغییر شکل یافته وارد ژاپن شد. یکی از قواعد اصلی هندی بشرح زیر می‌باشد:

(۱) نتیجه: کلمات فانی هستند.

(۲) دلیل: زیرا آنها را ساخته‌اند.

(۳) مثال توضیفی: این یک واقعیت تجربی است که هر چه ساخته شده باشد فانی است نظیر کوزه و غیره. این یک واقعیت تجربی است که هر چه جاودان باشد، ساخته نشده است نظیر فضا (۳۷).

در قوانین فوق، ژاپن‌ها این نتیجه را یک جمله ثابت کننده بحساب نمی‌آورند بلکه آنرا برای تشویق دیگران استفاده می‌کنند. بنابر این، ژاپن‌ها معمولاً آنرا اینطور می‌خوانند: «کلمات را باید فانی بحساب آورد.» منطق کلاسیک هندی نیز در اصل بصورت منطق محاوره‌ای بوده است. اختلاف استنتاج برای خود و استنتاج برای دیگران از قدیم وجود داشته و قیاس پنج تایی به طبقه بعد مربوط می‌شد که در استدلال و مجادله بکار می‌رفت، اما منطق دانان کهن ژاپنی بیشتر به آن دسته از روابط انسانی علاقه داشتند که در آنها بحث و جدل بعمل می‌آمد و به استخراج موضوع جدل از شرایط محیطی انسان علاقه‌ای نداشتند.

با این وجود کلمه "chien" که به کلمه امری «در نظر بگیرید» ترجمه شده در ترجمه چینی معنای امری ندارد. بعلاوه، بر طبق اصل آن به زبان سانسکریت، به

معنای «از لحاظ تجربی» است.

چنانکه دیدیم ژاپنیها دوست ندارند روابط اجتماعی را از جمله‌های دارای اعتبار کلی جدا کنند. علمای بودایی به جلسات بحث و جدل علاقه داشتند. آنان در زمینه جنبه‌های عملی منطق بودایی بخصوص درباره دلایل سفسطه آمیز کارهای زیادی صورت دادند. آثاری چون «رساله ای در باب سی و سه سفسطه» به رشته تحریر در آمد که آنها را همیشه برای مباحثات روحانیان عالم سودمند می‌دانستند (۳۹).

دوم اینکه، منطق هندی از وقتی که وارد چین شد با روحیه جزمی مورد مطالعه قرار گرفت. تفسیر متون منطقی که توسط «جیون» (۶۸۲-۶۳۲)، بنیانگذار فرقه «فا-هسیانگ» انجام گرفته بعنوان بالاترین سند مطلق در نظر گرفته می‌شود که باید با روحیه مدافع آن عقیده مورد مطالعه قرار گیرد. «ذن-شو» از معبد «آکی شینو» نزد «گمبو» (۷۴۶-؟ پس از میلاد) معرفی کننده منطق به ژاپن، تفاسیر گوناگونی را در زمینه منطق مطالعه کرد و تفسیر خود را دوازده جلد با عنوان «رهگشای تفسیر منطق بودایی» به رشته تحریر در آورد. این کتاب نه تنها به شکل تحشیه‌ای بر تفسیر «جیون» نگاشته شد بلکه او منطق را از دیدگاه «جیون» مورد مطالعه قرار داد و از نظریات او دفاع کرده و نظریات دیگران را رد نمود. این کتاب بهترین نمونه از کتابهایی است که با روح دفاع از ایمان نگاشته شده است. بنابر این منطق در ژاپن از لحاظ سنتی بعنوان یکی از اصول کمکی پژوهش درباره عقاید ایده‌آلیستی فرقه «هوسو» مورد مطالعه قرار می‌گرفت. این امر احتمالاً به علت این بود که منطق بودایی برای درک متون فلسفه ایده‌آلیسم هند حکم امر ضروری و مقدم را داشت. برای مثال، فرقه‌های دیگر دوره «نارا»، مانند «کِگون» و «سانرون» نیز منطق را مطالعه می‌کردند. آنها تحت تأثیر فرقه «هوسو» قرار گرفتند، گرچه برای درک عقاید خویش نیز به آن نیازی نداشتند. ولی این گرایش

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

در تمام فرقه‌های بودیسم ژاپنی راه نیافت. «دنگیو» بعلت خصومتی که با فرقه هوسو (بزرگترین دشمن خود) داشت در برابر این گرایش مقاومت کرد. او اعلام نمود منطق برای تبلیغ اصل «چرخهای سه گانه» فرقه هوسو ضروری است. از نظر او، هیچ دستگاه منطقی برای اصل «چرخ یگانه» فرقه تندای که متعالی‌ترین نوع بودیسم است ارزشی قابل نشده است.

البته استثناهایی نیز وجود داشته است. مثلاً «گنشین» (۱۰۱۷-۹۴۲) اگرچه دارای دیدگاههای مشترکی با «دنگیو» بوده اما به منطق تسلط کامل داشت و کتابی درباره یکی از دشوارترین مسائل یعنی نظریه «چهار نوع تناقض» نوشت که از مهمترین وقایع تاریخ منطق ژاپن بحساب می‌آید (۴۰). ولی در فرقه تندای یک پدیده استثنایی محسوب می‌شد. در یک کلام، مطالعه منطق هرگز در تمام ژاپن گسترش نیافت چون منطق که از طرف فرقه هوسو تقویت می‌شد مورد غفلت سایر فرقه‌ها (۴۱) قرار گرفت زیرا آنها نیز روحیه فرقه‌ای و جزمی خود را داشتند.

سوم اینکه باید گفت علاقه به مطالعه منطق یک سنت باطنی شده بود. این گرایش بویژه در اوج شکوفایی منطق یعنی از پایان دوره «هیان» تا اواسط دوره «کاماکورا» شکل نمایانی یافته بود. در آن دوران، مطالعه منطق در معبد «کوفوکو»ی فرقه هوسو متمرکز شده بود و به معبد بزرگ دیگر یعنی «تودای» و «هوریو» کشیده شد. معبد «گانگو» که معبد جنوب نامیده می‌شد اینک از بین رفته است. فقط مکتب معبد کوفوکو که معبد شمال نامیده می‌شود به شکوفایی رسید زیرا از نظر سیاسی و مالی از طرف «فوجی واراها» یعنی طبقه حاکم آن زمان حمایت می‌شد. البته مطالعه منطق بعد از اواسط دوره کاماکورا هم مثل ایده آلیسم بودایی بتدریج رو به انحطاط رفت. پس از «جوکی» (۱۲۱۳-۱۱۵۵) شاگردان کمی باقی ماندند.

بعضی از علمای ژاپنی کوشیده‌اند به مطالعات منطقی جنبه جهانی بدهند،

مثلاً گنشین کتاب «تفسیر کوتاه چهار تضاد منطقی» را بوسیله تاجران سونگ به شاگردان استاد «هونگ - تائو» در چین ارسال نمود و می‌خواست تفاوت حق و باطل را دقیقاً مشخص نموده و آنان را به روشنگری برساند (۲۴). اما این یک مورد استثنایی بود. در ژاپن، منطق از استاد به شاگرد منتقل می‌شد و انتقال آن به بیش از یک نفر ممنوع بود. مثلاً در دوره کاماکورا هنگامی که «جوکی» کتاب «تفسیر کوتاه بر منطق» را به شاگردش «ریو-سان» داد نوشت: من فقط یک نسخه از این کتاب داشتم. این اثر در چهارده جلد تهیه شده است. نصف آنرا به تو و بقیه را به «توهوکوان» واگذار می‌کنم. شما حق تکثیر آنرا ندارید و در پایان عمر باید آنرا به کسی بسپارید که دارای شایستگی اخلاقی و مذهبی باشد. «یورسان» نیز تعهد می‌کند که چنین کاری نکند و می‌گوید حتی تحت فشار سیاسی هم به این کار دست نمی‌زند. از آن زمان به بعد، این کتاب را در زیارتگاه «کاسوگا» نگهداری می‌کنند.

شینکن (۱۲۲۵-۱۱۴۵) نیز در ضمیمه کتاب «نوشتاری کوتاه درباره ماهیت اصلی محمول» نوشت: «شاگردانم که این کتاب را به آنان تقدیم می‌کنم باید آنرا کاملاً مخفی نگهدارند (۴۳). ریوین (۱۲۵۲-) هم کتابی بنام «درباره نوشتار مخفی انتقال منطق» دارد. بنابر این می‌دانیم که منطق بودایی بصورت مخفی منتقل می‌شد. گاهی بر روی علامتهای کاغذی که در لابلای این کتابها قرار دارد، می‌توان اسامی کسانی را دید که این کتاب به آنها منتقل شده و گاهی نیز این عبارت را می‌بینیم «کاملاً محرمانه». بنابر این در ژاپن، منطق را فن بحث درباره مسائل مذهبی می‌دانند که نباید آن را به صورت عمومی ترویج کرد. این حالت موجب شد منطق ژاپنی بصورت یک علم کلی گسترش پیدا نکند.

باید دقیقاً به این نکته نیز توجه کرد که در ژاپن، منطق هندی را فقط روحانیون فاضل بودایی مورد مطالعه قرار داده‌اند نه توده مردم. حتی این

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

روحانیون عالم نیز منطق را تنها برای تفسیر آثار فلسفی بودایی بکار می‌بردند. این روحانیون از منطق برای موضوعات دیگر استفاده نمی‌کردند. بدیهی است توده مردم ژاپن و بسیاری از روحانیون بودایی با منطق بودایی آشنایی نداشتند. بطور خلاصه نوشته‌های مقدس منطق صرفاً همچون ابزاری برای تفسیر متون دینی بکار می‌رفت.

چهارم اینکه، منطق ژاپنی دنباله ترجمه‌های منطق چینی بود. در نتیجه خصوصیت تفسیری داشت و فاقد ویژگی پژوهش منطق صوری بود. فقط در ژاپن نوزده کتاب جهت تفسیر «چهار نوع تناقض» نوشته شده که همه آنها صرفاً در مورد قسمت تفسیر کبیر منطق «تزو-ان» است (۴۵). شاید چاره‌ای جز این تفسیر نبوده چون شرح خود «تزو-ان» درباره «چهار قسم تناقض» تفسیری منطقی نیست و دانش اندوزان ژاپنی آنرا متعالی‌ترین مرجع بحساب می‌آوردند. چنین تفسیرهایی در باب منطق در حد فرضیات تفسیری کلمات است و از صدها تفسیری که در خلال بیش از هزار سال گذشته نگاشته شده تقریباً هیچکدام به گسترش منطق کمک نکرده‌اند. نویسندگان این تفاسیر در پی آن نبودند که بر اساس تفکر خود مؤلف به ایجاد یک دستگاه منطقی منسجمی دست بزنند.

پنجم اینکه، مطالعه منطق در ژاپن نیز به مسئله تحقیق نقادانه دانش نمی‌پرداخت. از این نظر با منطق عقلگرای دارماکرتی و دیگران در هند تفاوت کلی دارد. چون ژاپنیها تنها از طریق ترجمه‌های چینی به پژوهش درباره منطق پرداختند به آن دسته از عقاید هندی که به چین نرسیده بود دست نیافتند.

علمای ژاپنی مانند پیشینیان چینی کمتر به مطالعه آثار منطقی «دیگناگا» (حدود ۴۸۰-۴۰۰) که پایه‌گذار منطق بودایی در هند بود پرداختند. یکی از آثار مهم او پس از برگرداندن به زبان چینی پیش از آنکه مورد استفاده قرار گیرد گم شد. «هسوان - تسانگ» خلاصه آنرا تحت عنوان «مبادی منطق» به چینی ترجمه

کرد اما در میان علمای چینی و ژاپنی کمتر کسی این اثر را مطالعه کرده است. کتاب «درآمدی بر منطق» که ژاپنیا آنرا بعنوان سند مطلق بحساب می‌آوردند چکیده کتاب فوق بحساب می‌آید. از طرف دیگر، بوداییان تبت به مطالعه آثار مهمتر و حجیم‌تر «دارماکرتی» که جانشین برجسته «دیگناگا» بود پرداختند. ژاپن اطلاعات مهم مربوط به منطق بودایی هند را مدیون علمای تبتی است.

بنابر این منطق بودیسم هندی در ژاپن نیز مانند چین نتوانست ریشه بگیرد و توسعه یابد. گذشته از ترجمه‌ها و تفاسیر، هیچ کتاب مهمی درباره منطق به زبان بومی ژاپنی نگاشته نشده است، چون انتقال اینگونه متون در ژاپن بصورت محرمانه انجام می‌گرفت. بنابر این، دانش منطق نتوانست در میان ژاپنیا توسعه پیدا کند. نکته دیگری که باید به آن توجه شود این است که منطق در ژاپن بعنوان یک روش منظم هیچ ارتباطی با ریاضیات و علوم طبیعی نداشت.

حتی در ریاضیات بومی ژاپنی نیز نمی‌توان هیچ اثری از تأثیر منطق صوری سنتی یافت. علت آن این نبود که تفکر منطقی در میان مردم ژاپن توسعه نیافته بلکه این است که آنان به مفهوم منطق دقیق پی نبرده بودند. بنابر این، برای آنها بسیار دشوار بود که بتوانند مستقل از منطق هندی به پرورش منطق خود پردازند. گفته‌اند که در دوره توکوگاوا، تفکر منطقی در ذهن برخی از علمای ژاپنی شکل گرفته بود مثلاً آنچه در مورد «باین میورا» (۱۷۸۹-۱۷۲۳) می‌بایم همان شیوه فکری بخصوصی است که به جدلهای هگلی شباهت دارد (۴۶). میورا منطق صوری را نمی‌دانست. او هیچ رابطه‌ای با سنت منطق هندی نداشت.

از عصر میجی به این طرف، منطق صوری غرب وارد ژاپن گردید و در برنامه درسی دانشکده‌ها گنجانده شد. اما در ژاپن تحقیق راجع به منطق در مقایسه با دیگر رشته‌های فرهنگی، پیشرفت تقریباً ضعیفی داشته است. اگرچه پس از اصلاحات میجی تعداد بیشماری از آثار فلسفی نوشته شده اما این نوشته‌ها به

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

مقالات ادبی شباهت دارند و از دقت منطقی بدورند. آثار برجسته منطقی صوری به زبان ژاپنی بسیار کم است و کمتر فیلسوفانی داریم که تفکر منطقی را به مفهوم ساختار صوری دستگاه‌های قیاسی نشان داده باشند.

امید به رشد و گسترش تفکر منطقی دقیق در ژاپن

بهر حال نباید نسبت به استعداد مردم ژاپن در تفکر منطقی کاملاً ناامید شد. شیوه فکری یک ملت صرفاً یک گرایش مرسوم است و می‌توان آنرا اصلاح نمود. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد حالات بیانی زبان ژاپنی در سالهای اخیر بتدریج در حال دقیق‌تر و ظریف‌تر شدن است. اگرچه درست است که زبان ژاپنی برای تفکر فلسفی زیاد مناسب نیست ولی در آینده شاید وضعیت بهتری پیدا کند. از سوی دیگر، باید بخاطر داشت که خود «لایب نیتس» آثار مهم فلسفی خود را به زبان آلمانی نوشت. او این آثار را با سبک منطقی‌تر از طریق زبان لاتین و فرانسه به رشته تحریر در آورد. به عبارت دیگر، زبان آلمانی فقط پس از کوششهای چند فیلسوف بعدی چون «ولف» و کانت و پیروانش اهمیت فلسفی پیدا کرد. نمی‌توان فراموش کرد که شاعران برجسته قرون میانه آلمان نظیر «ولفرام فُن اِشِنباخ» مجبور بودند عقاید خود را خیلی ملموس‌تر بیان نمایند و در نتیجه آثار آنان از شاعران معاصر آلمان مثل گوته، شیلر، نوالیس و دیگران از نظر فلسفی کمرنگ‌تر است.

به عبارت دیگر، زبان آلمانی در آغاز برای تفکر فلسفی مناسب نبود ولی این زبان توسط برخی افراد برجسته از جمله «اکهارت» در قرن سیزده پخته و پرورده شد. اصطلاحاتی چون «مفهوم» یا «عقل» بدون نظامهای ایده‌آلیستی آلمان نمی‌توانست معنای ضمنی خود را بدست آورد. زبان ژاپنی نیز به همین طریق ممکن است از لحاظ شکل‌های بیان منطقی پیشرفت نماید. این امیدواری با دقیق‌تر

شدن شیوه‌های بیانی زبان ژاپنی در ما قوت می‌گیرد. تطبیق شیوه بیانی زبان ژاپنی با طرز بیان زبانهای غربی بسیار چشمگیر است. هنوز روشن نیست که این تطبیق می‌تواند به بهبود طرز بیان ما کمکی برساند یا نه.

عدم رشد کامل منطق بودایی در گذشته را می‌توان به منطق چینی نسبت داد. برخلاف این محدودیت، در ژاپن افرادی هم بوده‌اند که می‌کوشیدند مستقل از منطق چینی به گسترش منطق خودی دست بزنند. در اینجا می‌توان یک نمونه ساده اما بسیار جالب را مطرح کرد. در منطق چینی، کلمه "Shuho" معرف محمول یک قضیه اثباتی (حد اکبر) و نیز محمول یک قضیه علی (حد وسط) است. ولی اصطلاح فنی چینی بین این دو تمایزی قائل نیست. حتی اگر در ابتدا بین این دو از لحاظ تلفظ فرقی قائل می‌شدند، باز هم این فرق گذاشتن نمی‌توانست مدتی طولانی باقی بماند چون زبان چینی بخصوص از نظر تلفظ در تغییر و تحول پرشتابی بود. اگر کلمه "shuho" را با حالت بی‌واک بخوانند به معنی محمول یک قضیه اثباتی است و اگر آنرا به صورت واگذار بخوانند به معنای محمول یک قضیه علی است. بعلاوه، قبل از عصر میجی، علمایی بوده‌اند که به منطق صوری هند تسلط داشتند و در واقع آنرا برای مطالعه عقاید بودایی بکار می‌بردند. (کسانی چون اینجو (۱۸۱۰-۱۷۵۱) و کایجو (وفات ۱۸۰۵) از مکتب «یوزان» فرقه شینگون جدید). اگر ژاپنیها با جدیت به مطالعه منطق بپردازند می‌توانند آنرا توسعه بخشند.

مواردی دیده شده که نشان می‌دهد مردم قدیم ژاپن دوست داشتند از اصطلاحات منطق بودایی استفاده کنند حتی اگر در معانی آنها هم تغییراتی رخ داده بود. مثلاً گفته‌اند کلمه "rippa" (با شکوه، عالی) معادل آوایی کلمه "mutai" (نامعقول) نیز مربوط به منطق بودایی است (۴۸). اگر چه مبهم است که آیا این گمان درست است یا نه اما این موضوع نشان می‌دهد ادبایی بوده‌اند که این امر را

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

به این طریق توضیح می‌دادند. مردم عادی با بعضی از مفاهیم منطق بیگانه نبودند اما مفهوم دقیق و عمیق این مفاهیم را نمی‌دانستند.

ما با توجه به این موارد اعتقاد داریم اگر ژاپنیها به شکل جدی و دقیق به مطالعه منطق بپردازند می‌توانند آنرا در میان خود توسعه بخشند. اگرچه این امر با دشواریهای بسیار همراه است ولی رشد و گسترش منطق برای ژاپنیهای آینده ناممکن نخواهد بود.

گرایشهای شهودی و عاطفی

گرچه زبان ژاپنی برای بیان دقیق منطقی مناسب نیست اما برای بیان شهودی و عاطفه فردی توانایی کامل دارد. دکتر «واتسوجی» در این مورد می‌گوید: در زبان ژاپنی، بیان احساسات و اراده بسیار آشکار و برجسته است و به علت همین خصوصیت، آنچه انسان در کار عملی و مستقیم خود درک می‌کند در زبان محفوظ می‌گردد. مسلماً یکی از حالات بیانی آشکار در ادبیات ژاپن، رشد فراوان خود را مدیون همین خصوصیت می‌داند. این حالت از پیوند کلمات و عباراتی که هیچ ارتباط معنایی و شناختی ندارند تشکیل شده و صرفاً مطابق با همسانی یا شباهت تلفظ و نیز از راه پیوند محتوای عاطفی و نفسانی برای نیل به بیان یک حالت عاطفی محسوس در کنار هم قرار گرفته‌اند. ظاهراً این خصوصیت، روحیه ژاپنی را نشان می‌دهد (۴۹).

خود ژاپنیها مدتهاست از این خصوصیت آگاهی دارند. شاعری بنام «اکورا» (۷۳۳-۶۶۰) ژاپن را «سرزمینی که روح زبان در آنجا به کامیابی رسیده است» توصیف می‌کند. در ژاپن تقریباً همه شاعر هستند و می‌توانند «تانکا» (شعر سی و یک هجایی) یا «هایکو» (شعر هفده هجایی) بگویند یا آنرا مورد نقد و ارزیابی قرار دهند. اما بین ژاپنیها و ملتهای دیگر از لحاظ مفهوم بیان شعری، تفاوت زیادی

وجود دارد.

حالت غیر منطقی ژاپنیهها و تأکید آنان بر حالات عاطفی در شکل بیان شعری آنان تجلی یافته است. اگر زبان ژاپنی را با زبان مردم شرق یعنی هندیها مقایسه کنیم متوجه تفاوت آشکاری خواهیم شد. در شعر هندی، نهاد و گزاره از هم متمایزند و رابطه بند اصلی و بند پیرو شکل مشخصی دارد. این ویژگیها شاید مربوط به خصوصیت زبان سانسکریت باشد. شعر هندی مانند نثر است و صرفاً بخاطر قافیه‌هایی که خلق می‌کند یک حالت احساس شاعرانه دارد. برعکس در شعر «تانکا»ی ژاپنی، نهاد و گزاره کمتر مشخص هستند و رابطه بین بندهای اصلی و وابسته روشن نیست. اگرچه بعضی از «تانکا»ها با دقت منطقی (۵۰) سروده شده‌اند ولی ژاپنیهها اینگونه اشعار را از نظر زیباشناختی و ارزش هنری ضعیف تلقی می‌کنند. در شعر «هایکو» که آرایش واژه‌ها بصورت بی نهایت فشرده درآمده، کلمات را با هم بریده‌تر و کوتاه‌تر می‌کنند. در نتیجه حالت عاطفی کلمات اهمیت بیشتری دارد.

در زبان ژاپنی، یک حکم واحد می‌تواند چندین نوع بیان گوناگون داشته باشد و این اصطلاحات حاوی ظرایف دقیق مفاهیم عاطفی هستند. استفاده از جملات محترمانه در زبان ژاپنی، شکل بسیار پیچیده‌ای پیدا کرده است. بعلاوه، درست نیست تصور کنیم زبان محترمانه فقط بازتاب جایگاه اجتماعی در آثار دوره فتودالی است. «یایچی» (۱۹۱۷-۱۸۶۷) در این مورد می‌گوید: در اصل، از اصطلاح محترمانه همیشه برای نشان دادن احترام استفاده نمی‌شود. در برخی موارد برای بیان دوستی یا دلپذیر کردن کلام بکار می‌رود. بعلاوه، تا وقتی که کلمات احترام آمیز در دسترس ما هستند اگر از آنها استفاده نکنیم بیسواد و عامی بحساب می‌آییم. از اینرو، افراد طبقات بالاتر و فرهیختگان حتی در برابر افراد پایین تر از خود نیز از کلمات مؤدبانه استفاده می‌کنند (۵۱).

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

بخاطر همین شیوهٔ فکری، اندیشه ژاپنی به شکل نظریه‌های عقلی و نظام یافته رشد نکرد و برای بیان سبک شهودی و عاطفی هنر تناسب دارد.

کتابهای کهن تاریخ ژاپن به زبان ژاپنی نظیر «آینه بزرگ»، «آینه آب»، «هم عصر» و «آینهٔ اضافی»، آثار ادبی هستند که از لحاظ احساسات بسیار غنی می‌باشند. تاریخنگاری مردم ژاپن و چین با هم تفاوت کلی دارد. چینها، وقایع تاریخی را با احساسات هنری توصیف می‌کنند.

این شیوهٔ فکری در جریان پذیرش آیین بودا در ژاپن نیز شکل بارزی دارد. هنگامی که آیین بودا بعنوان ترکیبی از دین، هنر و فلسفه به ژاپن راه یافت ژاپن‌ها یک حالت عاطفی خاصی نسبت به آن پیدا کردند. ژاپن‌های آن روزگار فقط عناصر متجانس این آیین را جذب کردند. آنان مجذوب تأثیرات زیباشناختی مجسمه‌های بودا شدند و تحت تأثیر شکوه و عظمت بی‌همتای آن قرار گرفتند و خود را وقف هنرهای مربوط به پیکر تراشی کردند. از آن زمان به بعد، در دورهٔ «نارا» و دوره‌های بعدی، الهام دینی را در هنرهای آیین بودا یافتند. در جلسات بودایی، از تمام هنرها مثل موسیقی، رقص، ادبیات و... بهره‌برداری می‌کردند. آنان بی‌آنکه وجود خاکی را ترک گویند غرق جذبه‌های دینی گشتند و گویی در سرزمین پاک آمیتا با هستند.

قدیس میو (روحانی بودایی ۱۲۳۲-۱۱۷۳) از کلمهٔ «سوکوگورو» برای بیان اشتیاق خلصه آمیز به زیبایی و خلوص استفاده می‌کرد. این آرزو و اشتیاق که با اشیاء تماس پیدا می‌کند و با الهام بحرکت در می‌آید در شعر تجلی می‌یابد. در نتیجه از نظر او، شعر تقریباً همان خود بودیسم است. او می‌گوید: اگر به تاریخ بنگریم، می‌بینیم حتی یک نفر پست و بی‌آزرم یافت نمی‌شود که بودا شده باشد. بودا این واقعیت را بروشنی در سوتراها بیان کرده و در رساله‌ها نیز به شکل کاملتری بیان شده است. بنابر این، هیچ شکی در آن نیست. من هیچگاه کتب

چهره شناسان را ندیده ام ولی آنگاه که از روی حدس و گمان، شخصیت مردم را بوسیله چهره آنان مورد قضاوت قرار دادم، راجع به هشت یا نه مورد از هر ده نفر، رأی درست داده بودم. در تمام تاریخ گذشته، پیروان برجسته بودا از میان مردان با ذوق برخاسته‌اند. اگر چه اشعار چینی و ژاپنی و محاورات شعری به زبان ژاپنی در اصل مربوط به آیین بودا نمی‌شود ولی کسانی که ذوق این چیزها را داشته‌اند مسلماً اشتیاق درک آیین بودا را پیدا کرده‌اند و افرادی حکیم و مهربان شده‌اند. حتی کسانی که دارای اندیشه دنیوی هستند اگر ظاهراً هم تقوا اختیار کرده باشند، باز رنگ و بویی از فرومایگی دارند زیرا آنان همواره بدنبال منافع مادی و دلبستگیهای مربوط به آن هستند. آیین بودا را باید به کسانی تعلیم داد که از دوران کودکی دارای ذوق و احساسی لطیف و قلبی صادق هستند (۵۲).

البته، وحدت ادبیات و دین مورد اعتراض بسیاری از بوداییان قرار گرفت. براساس گفته «دوگن» به آیین بودا باید بخاطر خود آیین بودا عمل کرد نه بعنوان ادبیات که هیچ ارزشی برای پیروان اصیل این آیین ندارد. کسانی که «طریقت» رادنبال می‌کنند نباید کتابهای فرقه‌های اصولگرا و ادیان دیگر را بخوانند. اگر می‌خواهند چیزی بخوانند، باید مجموعه سخنان (Goroku) را بخوانند و در حال حاضر باید کتابهای دیگر را کنار بگذارند. (۵۳) وی کتابهای غیر بودایی را در خوابگاههای معابد بودایی ممنوع کرد. «کتب مربوط به امور دنیوی مثل نجوم، جغرافی، ادیان دیگر، اشعار و ادبیات را نباید پیش خود نگهداشت» (۵۴) در اینجا می‌توان آوای روح سنتی را شنید که از دوران بودیسم کهن در هند تجلی یافته است. ولی برخلاف این ادعا، دوگن خود شاعری بزرگ بود. اشعار چینی وی بسیار بلند و باشکوهند در حالیکه اشعار «تانکا»ی او در هماهنگی نزدیکی با زیباییهای طبیعت بروز می‌کند.

شوسان سوزوکی (۱۶۵۵-۱۵۷۹) راهب و استاد ذن از ذوق و استعداد

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

شعری دوگن حمایت می‌کرد و آنرا مورد تحسین قرار می‌داد. فردی می‌پرسد: «دوگن تانکایی را در شب پانزدهم آگوست سروده که: گرچه امیدوارم و می‌خواهم زنده بمانم و بار دیگر از پاییز لذت برم ولی بخاطر زیبایی ماه نمی‌توانم امشب بخوابم. آیا این تانکا دور از مقام چنین مرد برجسته‌ای نیست؟ چون این شعر دلبستگی به ماه را بیان می‌کند.»

استاد سوزوکی چنین پاسخ می‌دهد: «شما در اشتباه هستید. دوگن خود را با نوشتن اشعار تانکا سرگرم کرده زیرا وی کاملاً از طریقت تانکا آگاهی داشت. ما باید دربارهٔ ماه و گلها از ژرفای دل ترانه سرکنیم. ظاهراً شما فکر می‌کنید فقط کافی است بگوییم «هیچ وهمی را نباید پرورد، از همه چیز باید دست کشید» (۵۵)»

طرح شواهد دیگر در این زمینه لازم نیست. در ژاپن، افراد برجسته مذهبی به نوشتن اشعار چینی و تانکاهای ژاپنی دست می‌زدند. این پدیده در مورد فلاسفه بودایی هند درست نیست. مثلاً ناگارجون، واسوباندو و دیگناگا هیچ شعر غزلی یا روستایی ندارند. آنان با بیان کردن نظریه‌های مجرد فلسفه خویش بصورت شعر، خود را سرگرم می‌کردند. از اینرو، شعر تانکا از نظر بیان تفکر بودایی به زبان ژاپنی از اهمیت خاصی برخوردار است زیرا بروشنی خصوصیت شیوهٔ زیباشناختی تفکر مردم ژاپن را آشکار می‌سازد. در میان اشعار تانکای بودایی، بعضی از آنها چیزی جز بیان عاطفی در قالب سی‌ویک هجا نیست که مانند برخی از جمله‌های سوتراها هستند (۵۶). ولی بیشتر آنان از حالات بیانی ملموس و بی‌واسطه استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر برای توصیف مفاهیم انتزاعی و کلی و قضایای کلی آیین بودا از شواهد و نمونه‌های جزئی و خاصی سود می‌جویند. این واقعیت را بوضوح می‌توان از نمونه‌های زیر دریافت:

جملهٔ «جهانهای سه‌گانه چیزی جز اندیشهٔ یگانه نیستند» در زبان ژاپنی به

شکل جمله زیر تغییر پیدا کرد: «دانه‌های شب‌نم بر هزاران تیغ چمن فرود می‌آیند ولی آنها همان ژاله پاییزی هستند».

جمله «تفکر در نظریه راه میانه» در زبان ژاپنی به شکل زیر تغییر یافته است: «در هنگام تفکر، ابرها از آسمان ذهن من به کناری می‌روند و در آن فضای صاف و بی‌ابر فقط ماه باقی می‌ماند».

جمله «از زمانی که به بودای واقعی تبدیل شدم، زمان جاودان سپری شده است» به این جمله تغییر یافته است: «در کنار رودخانه‌ای که از فاصله‌های دوری می‌آید می‌توانیم به سرچشمه جاودان آن پی‌بریم».

جمله «در احکام آمده که نباید دزدی کنید» را به جمله زیر توصیف می‌کنند: «در کنار چشمه موج و سفید قله «تانسونا» نباید بی‌اجازه صاحبش حتی شاخه کوچکی از درخت افرا را شکست و گرنه نام زشت دزد بی‌شرم را بر تو می‌گذارند».

بنابر این، ژاپنیها برای تفسیر مفاهیم بودایی در اشعار با استفاده از تصویرسازی ملموس به درک مستقیم حسی متوسل می‌شدند و رنگ حالات عاطفی را به مفاهیم کلی می‌افزودند، برعکس در قافیه‌سازی عقاید بودایی، محتوا اغلب از قضایای کلی تشکیل شده و ترکیب آن همراه نهاد و گزاره شکل منسجمی یافته است. در واقع، فلسفه به شکل شعر در آمده است.

اکثراً می‌گویند ژاپنیها به پاکی عشق می‌ورزند (۵۸) و به این امر افتخار می‌کنند. در مذهب شینتو، پاکی یکی از مهمترین فضایی بحساب می‌آید که از دوران کهن باقی مانده است. اگرچه تقریباً تمام مردم بر این فضیلت عشق می‌ورزند ولی مقصود آنان از «پاکی» تفاوت بسیار زیادی با عقاید سایر ملل دارد. در زبان ژاپنی، پاکی را با اعمال و عقاید گوناگونی چون شستشوی مرتب بدن، نظافت و غبارگیری روزانه، مراسم تطهیر، پاکسازی روان، اندیشه فلاح، بیزاری از ناراستی، امساک و نظم ظاهری نشان می‌دهند. تمام اینها اعمال محسوسی هستند که با

حواس و احساسات بی‌پیرایه تناسب دارند. مقصود آنان، پاکی متافیزیکی و دینی نیست که بر اساس آگاهی تلخ از گناهان خویش استوار باشد. مردم ژاپن از این نظر با هندیها تفاوت چشمگیری دارند. هندیها به پاکی متافیزیکی و دینی بیش از پاکی جسمانی اهمیت می‌دهند. یکی از آرمانهای بودیسم اولیه این بود که راهبهای وارسته می‌بایست لباسهای کهنهٔ مردم را می‌پوشیدند. آنها معتقد بودند با لباسهای ژنده به پاکی روحانی دست می‌بایند. ولی از نظر ژاپنیها پوشیدن اینگونه جامه‌ها قابل تحمل نیست. دوگن به پاکیزه نمودن بدن تأکید می‌ورزید (۶۰). گرچه آیین بودایی از جریانهای اصلی فرهنگ ژاپن در گذشته را شکل داد ولی مردم عادی بیشتر میل به این دارند که معابد و ورحانیون را ناپاک بدانند. این دیدگاه ریشهٔ عمیقی دارد، شاید مردم ژاپن کمتر به پاکی روحانی و دینی در مقابل تهذیب جسمانی و زیبایی‌شناختی ارزش می‌دهند. این موضوع با یکی از ویژگیهای شیوهٔ تفکر ژاپنی یعنی فقدان آگاهی از کلیات تطبیق می‌کند.

گرایش سنتی هنوز هم در میان بهترین دانشمندان امروز ژاپنی رواج دارد. یکی از فیزیکدانهای ژاپنی بنام «یوکاوا» که تنها برندهٔ جایزهٔ نوبل ژاپنی است می‌گوید استفادهٔ خیلی زیاد از مفاهیم مجرد در فیزیک در سالهای اخیر با بی‌توجهی به درک مستقیم از مسائل مجرد در تفکر علمی رابطهٔ نزدیکی پیدا کرده است. هر چه از زندگی روزمره دور شویم باز هم مجردات نمی‌توانند بخودی خود ایفای نقش کنند بلکه باید با شهود و تخیل همراه شوند. او می‌گوید: برای روح بخشیدن به فیزیک بنیادی باید موقعیت بهتری به شهود یا حس زیبایی اختصاص داده شود (۶۱).

گرایش به اجتناب از مفاهیم پیچیده

گرچه هندیها در میان ملل شرق میل دارند برای کلیات اهمیت بیشتری قائل شوند ولی ژاپنیها به جزئیات تأکید می‌ورزند. این تفاوت شیوه فکری در زمینه‌های گوناگون تفکر این ملت نمایان است.

بهترین نمونه این واقعیات را می‌توان با بیان شاعرانه اشیا مطرح کرد. در زبان سانسکریت، ابر را «آب دهنده»، پرنده را «پرواز کننده در هوا»، فیل را «راه رونده متفکر» و نیلوفر را «گلی که از آب پدید می‌آید» می‌نامند. تمام اینها واژه‌های مرکبی هستند که از دو کلمه تشکیل شده‌اند. و اینکه کلمه افزوده آخری مأخوذ از ریشه فعل است موجب می‌شود به این کلمه مرکب خصوصیتی مجرد ببخشد. معنای ملموس و پدیداری بر اساس همین معنی انتزاعی کلمه‌ای که ترکیب از آن ساخته شده بوجود می‌آید. همانطور که در این مثالها نشان داده شد، هندیها به بیان انتزاعی علاقه داشتند. اما در زبان ژاپنی، اینها را با کلماتی بیان می‌کنند که ریشه آنها دست کم برای استفاده کنندگان از آن نامعلوم است و در نتیجه فاقد معانی انتزاعی هستند.

بطور کلی، زبان ژاپنی از نظر داشتن کلمات تخیلی که بر اساس مفاهیم مجرد و کلی استوار باشند بسیار ضعیف است. نویسنده ژاپنی از پیوند دادن اشیا و کیفیات محسوس و خاص با مفاهیم مجرد و با پرکردن ایماهای مجازی مفاهیمی که باید در نهایت توصیف شوند، حالات خاص و عاطفی را بیان می‌کند.

بنابر این، قدرت تخیل مردم ژاپن از زمانهای کهن تنها به دنیای محسوس و بی‌واسطه طبیعت محدود می‌شود و بندرت از آن فراتر می‌رود. دکتر تسودا می‌گوید: «ژاپنیهای کهن از نظر قدرت تخیل یعنی نیروی شکل دادن به تصورات پیچیده، ضعیف هستند (۶۲)». این گرایش هنوز هم در ادبیات ژاپن جریان دارد.

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

ژاپنیها هرگز اسطوره‌های بزرگ نداشته‌اند. آنها از این نظر شبیه چینیها هستند. «در میان مردم ما که مفهوم خدا را با شخصیت انسانی شکل نداده‌اند، طبیعی بود افسانه‌های خدایان ظهور پیدا نکند (۶۳)». ادبیات ژاپنی از این نظر نسبت به ادبیات هندی از عمق و تخیل کمتری برخوردار است.

شیوهٔ فکری مزبور، شکل پذیرش آیین بودا را نیز در این سرزمین تعیین کرده است. سوتراهای بودایی قبل از اصلاحات میجی در سال ۱۸۶۸ به زبان ژاپنی ترجمه نشده بود. این امر نشان می‌دهد که تفکر پیچیدهٔ بودایی هندیان بندرت در زندگی و تفکر مردم ژاپن نفوذ کرده بود.

فقدان تخیل در فرآیند تغییر شکل دین «جودو» (فرقهٔ سرزمین پاکِ آمیتابا) مشهود بود. «راه بودا» که یکی از تعلیمات ژاپنی بود با «راه بودا»ی هندیها تفاوت داشت. آمیتابایی که تخیل هندیها آن را خلق کرده است، دارای ویژگیهای عظیم و خارق‌العاده‌ای بود (۶۴).

«پیکر بودا صد هزار بار درخشان‌تر از رنگ طلای «جامیونادا»ی جایگاه آسمانی «یاما» است. پیمیش موی سفید بین ابروانش که به سمت راست می‌پیچند مانند پنج کوه «سومرو» هستند. چشمان بودا همچون آب چهار اقیانوس عظیم است که رنگ آبی و سفید آن از هم متمایزند. ریشه موهای بدنش مانند کوههای سومرو پرتو افشانی می‌کند. پیرامون او، هالهٔ فروزانی وجود دارد. در این هاله، بوداهای فراوانی هستند و هر یک از آنها، بودیساتواهای بیشماری دارند. بودا آمیتابوس دارای هشتاد و چهار هزار علامت کمال است که هر یک از این نشانها از هشتاد و چهار علامت دیگر تشکیل شده‌اند و هر یک از این علامتها هشتاد و چهار هزار پرتو دارند و هر پرتو آنقدر دامنه دارد که برده گوشهٔ جهان می‌درخشد.» بنابر این نمبوتسو یا «راه بودا»ی هندیها از طریق نیروی تخیل زنده دربارهٔ ویژگیهای عظیم بودا می‌اندیشید.

حتی در ژاپن، یکی از روحانیون بنام «گنشین» (۱۱۳۲-۱۰۷۲) تعلیم می‌داد که «راه بودا» یعنی تأمل در خصوصیات بودا. او می‌گفت: یک نوآموز دینی نمی‌تواند به تأمل و تفکر عمیق (باطنی) بپردازد.... سوتراهای گوناگون راجع به محاسن تفکر درباره خصوصیات بودا تعلیم می‌دهند. پس اکنون هنگام عمل به این اصول و تعالیم است. او بر اهمیت «راه بودا» در هنگام مرگ تأکید می‌ورزید: «حتی انسانی از پست ترین طبقه، اگر به «جو-ن» (ده بار تکرار کردن نام آمیتابا) عمل کند، می‌تواند دوباره در سرزمین پاک زاده شود» تفسیر او از «جو-ن» با تفسیر فرقه جودو در چین تفاوت دارد. بر اساس گفته گنشین، باید اصطلاح «جو-ن» را از صمیم قلب ده بار تکرار کرد: نجاتم بده ای آمیتابا (۶۵).

هونن به تکرار «راه بودا» بعنوان نیایش اهمیت زیادی می‌داد. ژاپنها مشکل می‌توانستند درباره ویژگیهای آمیتابا که ساخته تخیل هندیها بود اندیشه نمایند. هونن این دشواری را درک می‌کرد: اگر بخواهید خصوصیات آمیتابا را عبادت کنید برای شما مشکل است آنها را بروشنی گلهای و میوه‌های گیلان، آلو، هلو و گوجه‌فرنگی تجسم نمایید (۶۶). از اینرو، او «راه بودا» (نمبوتسو) را بعنوان خصلتهای آمیتابا منع کرد: «این روزها، مؤمنان نباید به تفکر و عبادت بپردازند.» در کتاب «مدیحه‌سرایی زایش در سرزمین پاک» نوشته «شان تائو»، گفتگوی زیر را می‌توان یافت. پرسش: شما مجاز به تفکر و تأمل نیستید بلکه فقط باید نیایش را بستاید. چرا و با چه انگیزه‌ای به چنین اعمالی تکیه می‌کنید؟

پاسخ: اکنون بار سنگینی بر دوش مردم قرار دارد. اندیشه آنان چنان سخت است که نمی‌توانند درباره ظرایف تأمل و تفکر کنند. بعلاوه، آنان مرتب در تردید هستند. بنابر این، حکیم بزرگ (بودا) ضمن همدردی یا ناتوانی آنان در نیل به تفکر، به نیایش مطلق نام او تأکید می‌ورزد. بخاطر سهولت نیایش است که مردم می‌توانند از طریق عمل مستمر به این فرمان در سرزمین پاک آمیتابا زاده شوند

(۶۷).

شین‌ران از دیدگاه شان تائو و هونن پیروی می‌کرد. او می‌گفت برای افرادی مثل ما دشوار است خصلت‌های آمیتا‌با را درک کنیم: «ای گناهکاران! تنها آمیتا‌با را بپرستید. او حافظ ماست. گرچه چشمان مادی ما بخاطر گناهان نمی‌تواند به وضوح او را ببینند، ولی رحمت او همواره ذهن ما را روشنایی می‌بخشد (۶۸)».

پس تفاوت فرقه سرزمین پاک ژاپن و دین هندی در محسوس بودن اندیشه‌های آنان است. مردم ژاپن که هیچگاه خود را تسلیم تخیلات سرکش نمی‌کردند نمی‌توانستند مراسم و شعائر دور از عقل و نشئه‌آوری را خلق کنند.

شیوه فکری مربوط به فرآیند تغییر شکل فرقه سرزمین پاک را می‌توان درباره «به تفکر نشستن» نیز دریافت. هندیها در حالت «تفکر آرام و تجرید فکر»، تصویر یا مفهومی را در ذهن خود حفظ می‌کردند. مثلاً تصور می‌کردند عالم شبیه فضا یا بزرگتر از آن است یا کوچکتر از دانه برنج است و یا اینکه روح به اندازه انگشت شست است. این برداشتها در آیین بودا و نیز در آیین برهمن از دوران فلاسفه اُپانیساده‌ها وجود داشته است. این عمل را بخاطر نگهداشتن بودا یا حقیقت در ذهن یا بیاد آوردن زندگی پیشین انجام می‌دادند.

البته در فرقه ذن ژاپن، هدف منفک شدن از دانش استدلالی است.

فلسفه ژاپن در گذشته اهل استدلال نظری نبود. در چین، دانش تفسیر را بعنوان ادبیات تزیینی قبول داشتند ولی علمای ژاپنی می‌کوشیدند فقط آنچه را که در عمل بکار می‌رود درک کنند. نمونه‌های تمایل و علاقه به محسوسات را می‌توان در نحوه پذیرش بودیسم هندی در ژاپن دید. تفسیری که شاهزاده شوتوکو بر سوتراها نوشته به هیچوجه فضل فروشانه نیست. این تفسیر کاملاً مختصر و قابل فهم است. اما کتاب مرجعی که شاهزاده از آن استفاده می‌کرد یعنی تفسیر استاد «چیا - هسیانگ»، معانی بسیاری را در تفسیر هر کلمه ذکر می‌کند. در اینجا

نمی‌خواهیم بگوییم کدامیک از این معانی صحیح است. بنابر این از نظر روشن بودن توصیفات، تفسیر شوتو کو برتری دارد. البته این ویژگی را نمی‌توان در تمام تفاسیری که توسط بوداییان ژاپنی نگاشته شده پیدا کرد. اما در مقایسه با گرایش کلی تفاسیر چینی، بیشتر تفاسیر ژاپنی بسیار موجز و کوتاه است. ژاپنیها نه تنها عقاید کلامی «آبی دارما - کوزا» را بطور مفصل مورد مطالعه قرار دادند بلکه تفاسیر کوتاه و مفید بسیاری هم درباره آنها نگاشتند.

ظاهراً مطالعه آیین کنفوسیوس در ژاپن نیز دارای همین گرایش بوده است. متفکرین تجربی قرون هجدهم و نوزدهم در دوره «ج - اینگ» که زندگی خود را وقف مطالعه وازه شناسی آثار کلاسیک چینی کرده بودند هرگز سعی بر خلاصه کردن نتایج و توصیف اصول و مبانی نکردند. ولی پیروان کنفوسیوس در ژاپن از طرفداران مکتب کهنه‌گرا که از نظر دقت در تحقیقات وازه‌شناسی ضعیفتر از چینیها بودند، تبحر زیادی در خلاصه نمودن نتایج مطالعه خویش و انتقال آن به نسلهای آینده داشتند (۷۲).

بنابر این، بیشتر علمای ژاپنی، توان خود را وقف دستیابی سریع به نتایج می‌کردند. نگرش آنان را می‌توان علمی نامید. آنها در گذشته از نظر مشاهده نقادانه طبیعت و بازسازی منطقی آن ضعیف بودند. یکی از علل این گرایش این است که ژاپنیها از تفکر پیچیده و ساختاری بیزارند و برای امور عملی ارزش بیشتری قائل هستند.

علاقه به اجتناب از تفکر پیچیده و ساختاری را می‌توان در نظام عقیدتی بودایی ژاپنیها نیز مشاهده نمود. چینیها در طبقه بندی نقادانه فرقه‌های گوناگون بر اساس عقاید آنان، آنها را بصورت سلسله مراتب دسته‌بندی می‌کردند. مثلاً تعلیمات «شاکيامونی» را به پنج دوره و هشت نوع تقسیم کردند یا بودیسم مکتب «هیو-ین» را به پنج و ده قسمت تقسیم کردند. برعکس، ژاپنیها فقط عقاید فرقه

خاص خود را مشخص کردند و آنرا از مرامهای دیگر نیز متمایز نمودند. فرقه شینگون خود را مکتب باطنی و دیگر فرقه‌ها را مکاتب غیر باطنی می‌نامد. فرقه دن، فرقه‌های دیگر را تحت عنوان فرقه‌های جزمی و اصولگرا خلاصه می‌کند. فرقه‌های سرزمین پاک، مکتب خاص خود «رستگاری بی واسطه در اثر ایمان به آمیتا» را از دیگر مکاتب عادی «راه تقدیس از طریق فرآیند عمل» متمایز می‌کنند.

بوداییان ژاپنی هرگز طبقه‌بندی پیچیده و سلسله مراتبی چنینها را نپذیرفتند. اگر چه نوعی طبقه‌بندی ساده نیز در چین پدید آمده بود، ولی باید خاطر نشان کرد ژاپنیا به طبقه بندی یا تقسیم بندیهای ساده اهمیت خاصی می‌دهند.

گفته‌اند مردم ژاپن در تقلید زبردست و در ابداع ناتوانند و سعی نمی‌کنند فرهنگ بیگانه را از طریق مطالعه انتزاعی اصولی و ساختار کلی آن بفهمند. آنان فقط عناصری را می‌پذیرند که بتوان استفاده عملی از آنها کرد. در واقع، اینگونه تقلیدهای سطحی را می‌توان به وفور در فرهنگ گذشته ژاپنیا یافت.

علمای ژاپنی بارها اصالت بودیسم وطنی را تأیید کرده‌اند. این بدان معناست که ژاپنیا، بودیسم را بصورت ساده‌ای درآورده و آنرا مردمی کرده‌اند.

ویژگی عملی بودیسم ژاپنی نیز بارها مورد تأکید قرار گرفته است. درست است که مردم عادی، اصول بودیسم ژاپنی را بخاطر آسان بودن آن براحتی پذیرفته و به آن عمل می‌کنند اما خطر از بین رفتن عقاید نظری هم وجود دارد. مثلاً «دوگن» می‌گوید: بوداییان نباید درباره محاسن نسبی عقاید گوناگون یا عمق معتقدات بحث کنند. برای آنها همین کافی است که درستی و عقاید را بدانند (۷۳).

مردم ژاپنی بخاطر بی‌علاقگی نسبت به تفکر پیچیده و منسجم، «عمل بنا به اقتضا» را؛ که یکی از بارزترین خصوصیات عقاید بودیسم است؛ نمی‌پذیرند. دیدگاه اصل بودیسم یعنی «به هر کس مطابق طبیعت او تعلیم بده» موجب می‌شود

روحانیون، عقاید مختلف را به افراد گوناگون تعلیم دهند.

بوداییان برجسته هند راجع به تناقضهایی که در عقاید مختلف در خصوص «اقتضا» بکار گرفته می‌شود نگرانی نداشتند. بوداییان چینی برخلاف ژاپنیها، دیدگاه «اقتضا» را حفظ کردند بوداییان ژاپنی مثل هونن، شین ران، و نی‌چیرن این اصل را بخاطر پیچیده بودن آن نپذیرفتند. آنها همان اصول ساده و یکدست را برای همه تعلیم می‌دادند. بعلاوه، دوگن دلیل مخالفت خود با اصل «اقتضا» را توضیح داده است: اگر کسی درباره گوه‌ر این اصول و نظامها بپرسد، مسلماً راهبان باید حقیقت را بگویند. آنها نباید نادرست پاسخ دهند و بگویند استعداد او کافی نیست یا اینکه حقیقت را نمی‌توان به این فرد ساده و بیسواد فهماند (۷۴).

انکار دوگن راجع به «اصل اقتضا» در سخنان نی‌چیرن نیز دیده می‌شود. تمام سوتراها بجز سوترای «هوک» اصل اقتضا را تعلیم می‌دهند. «در سوترای هوکه آمده «آن یگانه متعالی» پس از آنکه اصول گوناگون را در مدت زیادی تعلیم داد، حقیقت را هم تعلیم می‌دهد. بنابر این، چون قانون نیک بودا قانون بزرگی است که می‌تواند رستگاری توده مردم را به ارمغان آورد، سوتراهای دیگر هیچ استفاده‌ای ندارند (۷۵).»

بیشتر بوداییان ژاپنی ساده دل بودند. این ویژگی ممکن است کمی با این امر ارتباط داشته باشد که ژاپنیها صداقت را بعنوان درستی و وفاداری تفسیر می‌کردند و به آن ارزش می‌دادند. تأکید خاص بوداییان و مردم عادی ژاپن بر این فضیلت از یک نظر با عدم علاقه آنان به تفکر پیچیده درباره روابط انسانی پیوند خورده است. «ناکاموتو تومیناگا» در دوره «توکوگاوا» راجع به خصوصیات ژاپنیها گفته است: ژاپنیها کلمات «کتابنامه سخنان کنفوسیوس» را وام گرفتند ولی به اخلاق پیچیده آن دلبستگی پیدا نکردند و سادگی را ارزش نهادند (۷۶). ماتسومیا (۱۶۸۰-۱۶۸۶) گفته: در سرزمین ما، مردم ژاپن ساده و صادق هستند و تعالیم

خدایان همان اصل سادگی و صداقت است (۷۷).

میل به بیان نمادی ساده

از نظر سنتی، ژاپنیها از گفته‌های تخیلی و پیچیده بیزار بودند و همیشه به بیان ساده و بی‌آلایش متوسل می‌شدند. در زبان ژاپنی با مفاهیم مجرد و انتزاعی برخورد کمی پیدا می‌کنیم. در نتیجه، حتی امروزه در بسیاری موارد برای بیان مفاهیم مجرد از اصطلاحات چینی استفاده می‌کنند.

این جریان در هنر آنان نیز مشهود است. ژاپنیها به شعر کوتاهی که بالبداهه گفته می‌شود (نظیر هایکو و تانکا) علاقه زیادی دارند. در تاریخ شعر ژاپن، شعر بلند به شعر کوتاه (تانکا) تبدیل شده و بعد کوتاه‌تر شده و به هایکو تبدیل شده است. شکل بی‌نهایت کوتاه آثار هنری، خاص مردم ژاپن است و مشابه آن در هیچ جای دیگری یافته نشده است. بعلاوه، اشکال شعری بلند مانند شعر حماسی در ژاپن شکوفا نشده است. هندیها، حماسه شعری «مهاباراتا» را خلق کردند که حاوی بیش از صدهزار بیت شعر است. در ادبیات ژاپنی، اشعار غزلی و طرحهای صحنه‌ای توسعه زیادی پیدا کرده ولی اشعاری که دارای سبک بلند باشند در این سرزمین کمتر بوجود آمده است.

عشق به سادگی نه تنها در شعر بلکه در مورد معماری آنان نیز دیده می‌شود. ژاپنیها انواع هنرهای تزئینی را از بودیسم هند از طریق چینیهها و کره‌ایها اخذ کردند. همانطور که در بناهای با شکوه محرابهای زرین بودایی و نقاشیهای دیوار معابد دیده می‌شود، مجسمه‌های سردرها، مجسمه خیای الهه رحمت با هزاران دست، نمودار مربع شکل «ماندالا» با ترکیب ظریف و پیچیده آن، از ساختمانی بسیار استادانه برخوردار است. اما این هنرها کمتر می‌توانست در زندگی مردم عوام نفوذ کند. ژاپنیها نمی‌توانستند معماری سبک قدیم و ساده و بی‌رنگ خود را در

بسیاری از زیارتگاهها کنار گذارند. حتی در معماری معابد بودایی، فرقه‌های گوناگون دوره «کاماکورا» به سبک تقریباً ساده‌ای رو آوردند. در مراسم چایخوری نیز سادگی موج می‌زند. در ژاپن، چوب نشانه قبرها که تقلیدی نمادی از سنگ قبرهای عظیم مردم هند است چیزی جز لوحه چوبین بسیار کوچک نیست.

البته این سادگی به معنی بی‌اهمیت انگاشتن و کنار نهادن پیچیدگی نیست. ژاپنیا در برخی موارد بویژه تحت تأثیر فرقه ذن کوشیدند پیچیدگی نامحدودی را به این سادگی القا کنند. این گرایش در هنرهایی چون معماری، نقاشی و شعر تجلی یافت. برای مثال، فضاهای خالی یا مکتهای بی صدا دارای معانی مهمی هستند. حتی در آداب و معاشرت و گفتگوی روزمره، سکون گاهی معنای مهمی را می‌رساند. مردم ژاپن که به تفکر پیچیده علاقه داشتند و زندگی معنوی آنان نیز تا حد زیادی تحت تأثیر فرقه ذن قرار داشت، پیوند عالی پیچیدگی و سادگی را واقعیت بخشیدند.

مذهب اولیه شینتو در ژاپن، ستارگان را مورد پرستش قرار نمی‌داد (۷۸). هنگامی که ژاپنیا مفهوم پرستش ستارگان چینیا را وارد سرزمین خود کردند، ستاره بافنده چینیا با الهه بافنده ژاپنیا یکی شد و پرستش آن به «جشن بافنده» تبدیل شد. بطور خلاصه، ستارگان برای ژاپنیا حکم خدایان مقدس را نداشت.

چون ژاپنیا در تفکر خود از نمادهای پیچیده استفاده نمی‌کردند، نظریه‌های فلسفی بودیسم هند و چین برای مردم عادی ژاپن آنقدر عمیق و پیچیده بود که نتوانست در زندگی آنان نفوذ کند.

ژاپنیا هنگام پذیرش آیین بودا به عقاید فلسفی آن دلبستگی پیدا نکردند. البته، روحانیون معابد بزرگ درگیر بحث و جدلهای فلسفی بودند و کتابهای بیشماری هم در این زمینه نوشتند اما مردم عادی طالب موضوعات تجربی و محسوس بودند. گرچه آنان سوترای لوتوس و سوترای «شکوه زرین» را

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

می‌ستوند ولی نمی‌توانستند نظریه‌های فلسفی را درک کنند. آنها فقط به محتوای ضمنی سوتراها یعنی عناصر جادویی آن ارزش می‌دادند. این گرایش هنوز هم در بین ژاپنیها باقی مانده است.

بودیسم ژاپنی عقاید آیین بودا را ساده نمود و آنرا از بڑ و هوش در نظریه‌های فلسفی جدا کرد و مردم از نظامهای رسمی این اصول فراتر رفتند. فرقه‌های بودایی دوره «نارا» (۷۸۴-۷۱۰) که عقاید چینی را معرفی و مورد مطالعه قرار دادند، در میان مردم عادی تبلیغ نمی‌شد. فرقه‌های «تندای» و شینگون که در آغاز دوره هیان (در قرن نهم) مطرح شدند در اصل با همان نام از اصول فرقه‌های چینی پیروی می‌کردند. با گذشت زمان، فرقه «تندای»، تحولات اصیلی را تجربه کرد. این فرقه که نظریه «حقیقت تمام هستی» را بر اساس سوترای لوتوس بوجود آورد، این سوترا را به دو بخش تقسیم کرد. چهارده فصل اول (بخش مربوط به تناسخ) که به مقصود زندگی دنیوی و تعالیم گوناگون مربوط می‌شود و چهارده فصل بعد (بخش مربوط به بودای جاودان) به مکاشفه نهایی بودا بعنوان فرد جاودان مربوط می‌شود. اصل تأمل بر حقیقت از طریق این دو دروازه را آرامش و تأمل ذهن نامیدند. اما مکتب تندای جدید دوره کاماکورا جلوتر رفت. در طبقه‌بندی انتقادی عقاید فرقه‌های گوناگون بر چهار معیار تکیه نمود و ثابت کرد سه معیار اول را باید کنار نهاد. این سه معیار عبارتند از: ۱- عقایدی که قبل از سوترای لوتوس مطرح شده. ۲- عقایدی که در «شاکومون» ایراد شده. ۳- عقایدی که در «هون مون» عنوان شده. این نگرش، عمل بر اساس حکمت غیر استدلالی را بر حکمت پیچیده و نظری برتری می‌دهد.

بودیسم سرزمین پاک ژاپن در جهت اعتقاد و توکل مطلق به آمیتا با رشد کرد. بودیسم سرزمین پاک که تا زمان حال در چین حاکم بوده با ذن بودیسم و دیگر شکل‌های گوناگون دین و ایمان تلفیق و ترکیب شده است. البته در ژاپن،

ایمان یا توکل به آمیتابا به شکل خالص تری حفظ شده است.

ایمان مطلق به سرزمین پاک در دوره کاماکورا رواج یافت ولی پیروان این فرقه پیش از آن در سراسر دوره هیان، بسیار زیاد بودند (۷۹). اما فقط هونن بود که از اصل نیایش سرزمین پاک آمیتابا بر پایه نظری حمایت کرد و آنرا از اصول دیگر جدا نمود. هونن می‌گفت دوره فساد و تباهی قانون بودا فرا رسیده است. انسان نمی‌تواند با اصول گوناگون به درک بالاتری دست یابد. فقط از طریق ایمان به آمیتابا می‌توان به رستگاری رسید (۸۰).

سرزنشهای هونن یکی از مشهورترین سخنان در تاریخ بودیسم ژاپن بحساب می‌آید. او با کنار نهادن تمام عقاید دیگر، عقیده «جودو- نمبوتسو» را برگزید.

شاگردان هونن در جهت ساده سازی فرقه سرزمین پاک باز هم پیشتر رفتند. یکی از آنان از اصل افراطی زیر حمایت می‌کرد که: «قدیس هونن نام بودا را هفت بار در روز تکرار می‌کرد، ولی این تکرارها فقط اقتضای ظاهری است و در آن تنها یک معنی حقیقی وجود دارد که برای افراد عادی روشن نیست. آنچه که من حقیقت می‌نامم عبارتست از: اگر به درون پیمان اصلی آمیتابا نفوذ کرده و به آن اعتقاد داشته باشید و نام او را فقط یکبار تکرار کنید، بی‌درنگ در سرزمین پاک آمیتابا زاده می‌شوید. پس آیین فرقه سرزمین پاک انجام خواهد شد (۸۱).

شین ران نیز در جهت ساده سازی پا را فراتر از هونن گذاشت. بر اساس عقیده وی، قرائت و نیایش نام آمیتابا یعنی «مرا نجات ده، ای آمیتابا» گوهر و معبود سوترای اصلی است. درک کلمات یا جمله‌های این سوترای زیاد مهم نیست. هونن می‌گفت نام آمیتابا را باید شش هزار بار در روز تکرار کرد ولی شین ران این عقیده را نامفهوم دانست. گرچه او وارث اصطلاحات عقاید پاک و منحصر به فرد بود ولی تغییر کاملی در معنای آن صورت داد: شما باید با تمام وجود و خالصانه به آن پیمان اصیل اعتقاد داشته باشید. اگر فقط یکبار نام بودا را به زبان آورید در

سرزمین پاک زاده می‌شوید. این آیین را می‌توان آیین پاک و مطلق نامید (۸۳).
 بنابر این، اصل «راه بودا» در شین‌ران به اوج خود رسید. اگرچه بسیاری از
 پیروان فرقه سرزمین پاک این اصل را قبل از شین‌ران پذیرفتند ولی او بود که
 تعبیری فلسفی به آن بخشید (۸۵).

از آن زمان به بعد، «آیین» که پایه گذار فرقه «جی» بود نیز از «راه بودا»
 حمایت کرد. بر اساس یک افسانه، آیین در هنگام مرگ با دستهای خویش کتب
 خود را سوزاند و گفت تمام عقاید مقدس زندگی بودا همان نمبوتسو (راه بودا)
 است (۸۶). «رینو» نیز به تمثال آمیتابا بیش از مجسمه آن، و به نامش بیش از
 تصویرش ارزش می‌داد (۸۷).

بنابر این در فرقه سرزمین پاک ژاپن، نیایش «میدابوتسو» اهمیت خاصی
 داشت. این فرقه از این نظر با «راه بودا»ی چینیها تفاوت دارد. هنگامی که
 روحانیون بودایی چینی با هم سلام و احوالپرسی می‌کنند و می‌گویند آمی‌توفو
 (آمیتابا)، این فقط یک مفهوم ظاهری دارد (۸۸).

چون فرقه سرزمین پاک در جهت «راه بودا» ساده شد، عقاید فرقه تندای که
 در بردارنده تعالیم سوترای لوتوس بود، در جهت «عنوان سوترا» ساده گردید.

در فرقه تندای ژاپنی، درک نظریه‌های فلسفی سوترای لوتوس برای مردم
 عادی دشوار بود. می‌گویند «دنکیو» گفته است: برای افراد عادی که در میان افراد
 بی‌نهایت پست پایین ترین طبقه در دوره فساد و تباهی قانون بودا زاده شده‌اند،
 تظاهر به زهد بی‌دغدغه بیهوده است. افرادی که از صفات برتر و حکمت بالاتری
 برخوردارند باید به عقاید عمل کرده و کسب امتیاز کنند. برای کسانی که از صفات
 پایین‌تری برخوردارند، بودا اِکسیری بجای گذاشته که خلاصه تعالیم مقدس تمام
 زندگی اوست: [پنج کلمه myo - ho - ren - ge - kyo (سوترای لوتوس قانون نیک
 (]] بنابر این، این عنوان را بطور وسیعی در تمام حوزه‌های وجود در طی پانصد

سال گذشته دوره فساد و تباهی قانون بودا تعلیم و تبلیغ کرده‌اند. بر اساس گفته «دنگیو»، اکسیر رستگاری عوام، نظریه‌های فلسفی سوترای لوتوس نیست بلکه عنوان پنج کلمه مزبور است. بنابر این، پیش از ظهور نی‌چیرن، در اصول و عقاید جدید فرقه تندای در دوره کاماکورا چنین تعلیم داده می‌شد که برای رستگاری فقط لازم است به نیایش سوترای لوتوس پرداخت و به تأملات دشوار دیگر توجهی نکرد. «اگر اصطلاح «گکیو» را هنگام مرگ تکرار کنید می‌توانید با کمک فضایل قدرتهای سه گانه قانون نیک به روشنگری ذهن دست یابید و خویشان را از بار سنگین تولد و مرگ رها سازید (۸۹)».

البته، نی‌چیرن بود که این عقاید را به سمت استنتاج منطقی سوق داد. او می‌گفت: در سوترای هوکه باید در نظر بگیرید که خواندن تمام هشت جلد یا یک جلد یا یک فصل یا یک سروده یا یک جمله، ارزشی جز خواندن همان عنوان مذکور را ندارد (۹۲). من فکر می‌کنم این سوترا بیان می‌دارد که خواندن یک عنوان یا یک سروده برای ادای وظیفه پیروان کافی است و زمان انجام این اصل هم باید زمانی باشد که با تمام وجود در این عقاید غرق می‌شوید. بطور کلی، گنجینه عظیم متون بودایی، هشتاد هزار جلد یا سوترای عظیم هشت جلدی (سوترای هوکه) فقط برای تبلیغ همین پنج کلمه است ... فقط با تکرار همین پنج کلمه می‌توانید گناهان خود را جبران کرده و از تمام نعمات برخوردار شوید (۹۳)» بدون توجه به ارتباط تاریخی عقاید گوناگون می‌توان گفت دین نی‌چیرن در ارتباط با عشق به ساده سازی، چیزی جز جایگزینی نام آمیتا با بجای عنوان سوترای هوکه نیست. نی‌چیرن گفته است: این سخن که «فقط به سوترا رو آورید» به معنی مطالعه تمام سوترا نیست. فقط به این معنی است که باید به عنوان توجه کنیم و هیچ جمله دیگری را در آن دخالت ندهیم (۹۴)» مسلماً کاربرد اصلی سوترا این نبود. این ساده سازی عبارت در هیچ سرزمین دیگری وجود نداشته. با این ساده سازی،

فرقهٔ ایمان مطلق به سوترای هوکه پی‌ریزی شد یعنی پدیده‌ای که در کشورهای دیگر ناشناخته بود.

بنابر این، پیروان «راه بودا» به مظهر سادهٔ ایمان تکیه کرده‌اند. پس باید وضعیت فرقهٔ ذن را مورد نظر قرار داد. «ای سای» (۱۲۱۵-۱۱۴۱) که فرقهٔ ذن رینزای را معرفی نمود، فرقه‌های گوناگون را وارد فرقهٔ ذن کرد. اما دوگن که فرقهٔ ذن سوتورا تبلیغ می‌کرد همیشه تعلیم می‌داد که: فقط سعی کنید به تفکر و تأمل بنشینید. او می‌گفت: مطالعه و عمل کردن به اصول فرقهٔ ذن یعنی آزاد شدن از قید و بند جسم و روح. مشک و عنبر سوزاندن، نیایش، «راه بودا»، اعتراف به گناه و قرائت سوترها لازم نیست. مهم این است که فقط به حالت تفکر بنشینید (۹۵). فردی از دوگن پرسید آیا پیروان «رازن» می‌توانند به اصول جادویی فرقهٔ شینگون و آرامش و تفکر فرقهٔ «تندای» عمل کنند؟ او پاسخ داد: در چین از استادم دربارهٔ اسرار حقیقی پرسیدیم. او گفت هیچگاه نشنیده که استادان بزرگ به این اصول عمل کرده باشند. اگر روی یک عقیده تمرکز نکنید، نمی‌توانید به حکمی دست یابید (۹۶).

از اینرو، بر اساس عقیدهٔ دوگن، مطالعهٔ بیهودهٔ اصول و عقاید بی‌معناست. در مورد سوترها هم همینطور است. برخلاف زیاد بودن آنها فقط باید به یک سرود یا یک جمله اعتقاد داشته و خود را وقف آن نماییم. ما نمی‌توانیم هشتاد هزار عقیده را درک کنیم (۹۷). و دانش اندوزی و خواندن وسیع برای ما میسر نیست. فقط باید به یک اصل تکیه کنیم و نظرگاهها و کاربردهای آن را دریابیم و از پیشینیان پیروی کنیم بی‌آنکه تظاهر به معلم بودن یا رهبری کنیم (۹۸).

دوگن تعلیم می‌داد روحانیون باید با تمام روح و جسم خویش فقط به یک اصل تکیه نمایند. اگر دنیاورزان هم بخواهند با اصول و عقاید هماهنگ شوند نباید به چندین عقیده بطور همزمان عمل نمایند. برعکس فقط باید به یک عقیده عمل

کنند تا خود را بیشتر از سایرین با آن منطبق سازند... اگر کسی بخواهد به اصول گوناگون مکتب بودا عمل نماید، نمی‌تواند به هیچکدام از آنها دست یابد. برای کسانی که از نظر نفسانی ضعیف هستند حتی تمرکز بر روی یک اصل نیز در طول عمرشان دشوار است. بنابر این، مؤمنان باید بکوشند فقط بر یک اصل تکیه کنند (۹۹). هنگامی که یکی از شاگردانش بنام «اجو» از او پرسید باید به کدامیک از اصول با تمام وجود عمل کند، دوگن پاسخ داد: اگرچه این امر را باید مطابق طبیعت و فطرت هر فرد تعیین کرد ولی این تفکر و تأمل است که از استادان کهن رسیده و به آن عمل می‌شده است. این اصل را می‌توان با انواع طبایع تطبیق داد چون با فطرت عمومی بشر سازگاری دارد و قابل اجراست. بنابر این او با یکی از اصول سنتی بودیسم یعنی اینکه تعالیم دینی باید با طبیعت افراد مختلف هماهنگ باشد مخالفت کرد.

از این نظر، فرقه ذن دوگن با فرقه چینی کاملاً تضاد دارد. در بودیسم چینی پس از دوره سونگ فقط فرقه ذن رواج پیدا کرد. ولی در این فرقه به عقاید مختلفی از جمله اصول فرقه سرزمین پاک و فرقه باطنی شینگون و گاهی هم اصول بودیسم کهن هند عمل می‌شد. البته از نظر دوگن این التقاط از نظر روانی غیر قابل تحمل بود بنابر این، او بودیسم را در جهت «اصل تفکر» ساده کرد.

اگرچه دوگن با تکرار بلند «راه بودا» توسط پیروان فرقه سرزمین پاک مخالفت می‌ورزید و آن را با صدای قورباغه‌ها مقایسه می‌کرد ولی با انحصاری بودن اصول آنان هم‌نوا می‌کرد. «کو آمیدا بوتسو» یکی از علمای مشهور تعالیم باطنی و غیر باطنی به گوشه عزلت خزیده و خود را وقف «راه بودا» کرده بود. وقتی یکی از روحانیون مکتب باطنی از او دیدار کرد و از وی درباره عقاید باطنی پرسید، وی پاسخ داد: من همه چیز را فراموش کرده‌ام. من کلمه‌ای را بخاطر نمی‌آورم (۱۰۰). دوگن، کامل بودن این اصل را ستود و با توجه به تکیه کردن به

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

بیان نمادی ساده با پیروان بودیسم سرزمین پاک ژاپن به توافق رسید. بارها گفته شده فرقهٔ ذن تأثیر عظیمی بر فرهنگ «شیوهٔ جنگاوران سامورایی» داشته است. سادگی و میانه‌روی اقتصادی بی اندازه روحانیون فرقهٔ ذن شاید تخیل سامورایی‌ها را یعنی جنگجویان طبقات بالای جامعه که زندگی خود را در عرصه‌های نبرد به خطر می‌انداختند تسخیر کرده باشد.

درستی اصول ساده ای چون «ما به کلمات بها نمی‌دهیم» یا «ما مستقیماً به ذهن انسان اشاره داریم» موافق طبع ژاپنها قرار گرفت. سامورایی‌ها بخوبی می‌توانستند به تعالیم معنوی فرقهٔ ذن؛ که ذهن انسان را کنترل می‌کند؛ عمل نمایند. در فرقهٔ ذن چینی، هیچ مدرکی نیست که نشان دهد روحانیون ذن به جنگجویان تعلیم داده باشند که برای مرگ آماده شوند. اما این مسائل در ژاپن فراوان دیده شده است.

بعلاوه، فرقهٔ ذن تأثیر عظیمی بر جنبه‌های گوناگون زیباشناختی فرهنگ ژاپن نظیر معماری، نقاشی، شعر هفده هجایی (هایکو)، گل آرایی، مراسم چایخوری و... گذاشته است. این تأثیر نیز تا اندازهٔ زیادی ناشی از این بوده که فرقهٔ ذن در ژاپن پیچیدگی و اطناب را کنار گذاشته و به احساسی سرشار از سکوت و آرامش توجه کرد.

ساده سازی عقاید پیچیده را می‌توان در فرقه‌های گوناگون کهن آیین بودا نیز یافت. درک فلسفهٔ آرمانی فرقهٔ «هوسو» برای مردم عادی بسیار دشوار بود. بنابر این، جوکی می‌گفت مردم نادان که توانایی درک اصول ایده‌آلیسم را ندارند باید نیایشی را که توسط سه حکیم بزرگ تعلیم داده شده تکرار نمایند: پیروان ماهایانا معتقدند محتوای همه چیز مربوط به خلاقیت‌های ذهنی است. او دیدگاه‌های خاصش را مانند چیزهای خارجی بی‌اهمیت می‌انگارد. به عبارت دیگر، استنتاج می‌کند چیزی جز محتوای ذهنی فرد وجود ندارد. بنابر این، همانطور که فرد در

خود فرو رفته می‌داند که اشیای خارجی و موضوع قابل شناختی وجود ندارد. پس از آن فرد می‌تواند برای نخستین بار به حالت آزادی دست یابد و از همه چیز رها گردد (۱۰۱). میو (۱۲۳۲-۱۱۷۳) در فرقهٔ کیگون تعلیم می‌داد که لازم نیست معتقدان عادی همهٔ عقاید را درک کنند. آنان باید بیعت با گوهرهای سه‌گانه و اندیشه روشنگری را تکرار کنند امیدوارم نیایش من در این دنیا و دنیای دیگر کامل گردد یا «آه ای گوهرهای سه‌گانه! مرا در حیات پسین رستگار سازید (۱۰۲)».

فرقهٔ مایتریا که در دورهٔ کاماکورا ظهور کرد تحت تأثیر ایمان به آمیتا با همان اصول بودیسم سرزمین پاک را تعلیم می‌داد: اگر فقط یک لحظه به پیمان خویشتن داری عمل کنیم می‌توانیم در حیات پسین خود خوشبخت تر باشیم و اگر فقط یکبار نام مایتریا را بر زبان آوریم می‌توانیم در یکی از حیاتهای بعدی خود در سرزمین پاک زاده شویم. عمل کردن به آن بسیار ساده است و فضیلت آن بزرگترین ارزش است. تنها با کمک «پیمان اصیل» آن والا مقام نیکخواه می‌توان در محاسن آن سهم شد (۱۰۳). طبق تعالیم «سوترای عروج»، زاده شدن در بهشت «مایتریا» بسیار آسان است. اگر این عروج را لحظه‌ای طلب کنیم و اگر به این نیایش فقط یکبار عمل کنیم می‌توانیم به خواستهٔ قلبی خود دست یابیم (۱۰۴). در دورهٔ هیان و پس از آن، افراد زیادی بودند که به «گاربا- بودیساتوا» ایمان داشتند و فقط نام او را تکرار می‌کردند (۱۰۵). ایمان به «دارانی» بویژه «کومیو شینگون دارانی» (طلسم عظمت) یا «هوکیو- این- دارانی» (طلسم مهر جعبه گوهرنشان) در میان مردم عادی تبلیغ می‌شد. از کسی نمی‌خواستند که تمام محتوای «شینگون - دارانی» را درک کند. برای آنها فقط تکرار یکی از آن «دارانی»ها کافی بود.

علاقهٔ پیروان شینتو ژاپن به نمادهای ساده در روند پذیرش عقاید بودایی در

شيوه‌های تفکر در ملل شرق

دوران کهن و میانه ظهور پیدا کرد. قبلاً گفته شد که عقاید اخلاقی شینتو تحت تأثیر آیین بودا قرار داشت. آیین شینتو در جریان رشد و گسترش خود بعنوان یک دین از پاکی جسم تا پاکی روح پیش رفت. این پاکیزگی درونی را با ارزشهایی اخلاقی مانند راستی و صداقت بیان می‌کردند (۱۰۷). فضایل خدایان شینتو از طریق این ارزشها ستوده می‌شد. اما این اصطلاحات را می‌توان در سوتراهای بودایی یافت. بعلاوه، نیکی و حکمت که بعنوان ارزشهای خدایان ستوده می‌شد اصطلاحات بودایی هستند. بنابر این می‌توان گفت تقریباً تمام اصطلاحات مربوط به ارزشهای اصلی مکتب شینتو دوران میانه از سوتراهای بودایی گرفته شده بود. البته باید خاطر نشان ساخت که پیروان شینتو عقاید بودایی را بصورت یکپارچه نپذیرفتند. آنان فقط ارزشهای اصولی را به کمک فلسفه بودایی بصورت تعابیر مشخصی درآوردند. پیروان شینتو، طبقه بندیهای نظری، منظم و تعمیم یافته ارزشهای بودیسم هندی (نظیر «چهار حقیقت شریف»، «هشت راه درست»، «دوازده نیدانا» و «شش پارمیتا») را درک نکردند آنان ارزشهایی را درک نمودند که با آیین شینتو سازگاری داشت در نتیجه کمتر می‌کوشیدند روابط این ارزشها را بصورت منسجم و نظری تفسیر نمایند.

در اینجا کوشیده ایم نشان دهیم بیشتر مردم ژاپن از طریق همگونی با آیین بودا علاقه دارند با نمادهای بسیار ساده به عمل خویش جهت دهند. ظاهراً این گرایش دوباره در پذیرش مسیحیت از زمان جنگهای داخلی تا آغاز دوره توکوگاوا در قرن هفدهم ظهور یافت. مسیحیان ژاپنی خود را وقف نمادهای ساده مسیحیت مثل صلیب کردند. بر اساس این زمینه روانشناختی در دوران تفتیش عقاید مسیحی، پایمال نمودن تمثال مقدس بعنوان امتحان وفاداری در ژاپن کفایت می‌کرد.

می‌توان گفت دین هنگامی که عمومیت پیدا می‌کند ساده می‌شود. برای مثال

دین مسیحیت در غرب با ساختن علامت صلیب یا با تکرار عبارتهای خلاصه شده‌ای از کتاب انجیل ساده شد. در هند نیز فرقه‌های «باکتی» همین تفکر را بوجود آوردند. «تولسیداس» (حدود ۱۵۵۰)، مؤلف کتاب هندی را مایانا می‌گفت نام خدا بزرگتر از خود خداست. بنابر این می‌توان گفت ساده سازی در مردمی شدن تمام ادیان امری متداول است. البته، ادیان ژاپنی تعلیم می‌دادند تکیه کردن بر اصطلاحات ساده نمادی کافی است. این خصوصیت چشمگیر شاید از این ناشی گردد که بودیسم در ژاپن بیش از کشورهای دیگر عمومیت یافته و مردمی شده بود.

این گرایش فکری هنوز هم باقی مانده است. اگر به روند تفکر ژاپن در سالهای گذشته نگاهی بیندازیم متوجه می‌شویم تکیه بر نمادهای ساده یکی از بینشهای عمیق و ریشه یافته مردم ژاپن است.

فقدان آگاهی در زمینه نظم عینی

ژاپنیها چون توجه کمتری به اشیا دارند، از اینرو آنها را در روابط عینی یا غیر شخصی خود بصورت شایسته و کافی مورد بررسی قرار نمی‌دهند. آنان فقط زمانی به این بررسی و مطالعه دست می‌زنند که اشیا و پدیده‌های مورد نظر با روابط آشنای انسانی در تماس باشند.

این گرایش را می‌توان در طرز بیان زبان ژاپنی درک نمود. در وهله نخست، زبان ژاپنی برای بیان عینی و دقیق مناسب نبود. البته اینطور نیست که شالوده درک نظم عینی در قالبهای بیانی زبان ژاپنی وجود ندارد. تمایز بین اسم و صفت در زبان ژاپنی را می‌توان بعنوان یکی از اصولی نام برد که می‌توان از آن بعنوان معیاری برای شناخت فوق استفاده نمود. زبانهای کهن هندی و چینی فاقد چنین تمایز دقیقی بودند. البته، در این زبانها اسامی و صفات فقط از کلمات داخل

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

عبارت یا متن قابل تشخیص است. این زبانها تا جایی که به طرز بیان زبانی مربوط می‌شوند بین حکم طبقه‌بندی و حکم اسنادی تمایز روشنی قائل نمی‌شوند. البته در زبان ژاپنی، اسامی قابل صرف نبوده و از صفات که صرف شدنی هستند متمایز شده‌اند. بنابر این فوراً می‌توان به تفاوت اسم فردی و صفت کلی پی‌برد. زبان ژاپنی از این نظر شبیه زبانهای غربی است و ما را متوجه نظم یا قوانین جهان عینی می‌کند.

البته، مردم ژاپن میل به درک نظم یا قانون مرتبط با روابط انسانی دارند. این گرایش از طریق ویژگی غیرمنطقی زبان ژاپنی تقویت شده است. بنابر این تفکر مردم ژاپن بطور عینی و منطقی رشد نیافته بلکه به مقام اجتماعی شخص مورد خطاب و توصیف محسوس فردیت تأکید شده است. از دوران کهن، زندگی معنوی ژاپنها بر امور اخلاق و هنر (و نه دانش عینی) متمرکز شده است. در حالیکه آثار ادبی و تاریخی به زبان ژاپنی بسیار زیاد و در سطحی عالی هستند ولی کتب علمی به زبان ژاپنی تا همین اواخر بسیار اندک بوده است. در زمینه‌های نظری و ادبی، مردم ژاپن بیشتر به زبان چینی فکر می‌کردند و می‌نوشتند.

این فقدان شناخت عینی در کاربرد زبان ژاپنی انعکاس یافته است. در زبان اصلی ژاپنی، هیچ کلمه‌ای وجود ندارد که وضعیت مفعول در مقابل فاعل را بیان نماید. کلمه "mono" می‌تواند به فاعل یا مفعول دلالت نماید. در چنین حالتی نمی‌توان انتظار داشت که کلمه "shiru" (دانستن) برای شناسایی مفعولهایی که از شناخت فاعلها جدا هستند بکار گرفته شود. به عبارت دیگر، بیشتر به درک تجربیات درونی و احساسات یا تفاهم متقابل افراد تأکید می‌شود. زبان خالص ژاپنی که غالباً با بیان روابط انسانی رابطه دارد، فاقد کلمه‌ای است که معادل دانش غیر شخصی یا شناخت کاملاً عینی باشد (۱۰۸). مردم ژاپن بخاطر تأثیر تمدن غرب تا حد زیادی به خود آگاهی علمی و درک عینی فاعل شناسنده دست

یافته‌اند.

این ویژگی در نحو زبان آنان نیز مشهود است. در زبانهای هند و اروپایی، وجه فاعلی اسم در حالت مفرد خنثی دارای همان شکل مفعولی خود می‌باشد. این نکته را می‌توان بصورت زیر شرح داد: در اصل، اسامی خنثی بعنوان فاعل استفاده نمی‌شد و در نتیجه فاقد شکل فاعلی بود. بعد، زمانی که از آنها بعنوان فاعل استفاده شد، شکل فاعلی مستقل ساخته نشده و همان شکل مفعولی بعنوان فاعل بکار رفت. شاید در دوران کهن، چیزهای عینی حالت شخصی بخود نمی‌گرفتند و در نتیجه بعنوان فاعل استفاده نمی‌شدند در حالیکه زبانهای هند و اروپایی از این مرحله عبور کرده‌اند ولی زبان ژاپنی هنوز از آن رهایی نیافته است. در جملات ژاپنی، فاعل در بسیاری موارد یک انسان یا فاعل عملی است که تشخیص یافته است. در کاربرد معمول، کمتر از حالت مجهول استفاده می‌شود. به عبارت دیگر چیزهای عینی یا مفعول عمل کمتر بعنوان فاعل بکار گرفته می‌شود.

مردم ژاپن به «خود» بعنوان فاعل عمل، نمود عینی نمی‌دهند. در زبان ژاپنی، «خود» یک اسم نیست بلکه قید است یعنی این کلمه بصورت یک مفهوم انتزاعی فهمیده نمی‌شود. کلمه "onore" (خود) بیشتر بعنوان اسم بکار می‌رود و کمتر بعنوان فاعل استفاده می‌شود. بنابراین، ژاپنیها اصلاً از کلماتی که به معنای «خود» باشد بعنوان اصطلاحات فلسفی استفاده نمی‌کردند. ژاپنیها برای بیان «خویشتن اندیشی» که در فلسفه بودایی رایج بود به اصطلاحات خاص چینی که در برگردان چینی سوتراها بکار رفته بود، تکیه می‌کردند.

پس مردم ژاپن بندرت بین واقعیت عینی و فاعل شناسنده فرق می‌گذاشتند. این نگرش یکی از شیوه های متداول فکری آنان بحساب می‌آید. غالباً گفته می‌شود ژاپنیها اهل عمل هستند و در فنون مربوط به عمل تبحر دارند اما در بررسی مبنای عینی کارهای عملی خیلی ضعیف هستند زیرا نسبت به انجام خود

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

عمل بسیار اشتیاق دارند و دلوپسی نشان می‌دهند. اینکه از گذشته‌های دور، افکار و عقاید دیگران را بدون نقد و بررسی قبول می‌کردند تا اندازه‌ای به همین مسئله مربوط می‌شود.

ژاپنیاها از لحاظ سنتی توجه زیادی به اهمیت استدلال نظری نداشته‌اند. بهمین خاطر، عادت کرده‌اند به حواس و احساسات خود وابسته باشند. «فرویس» که در قرن شانزدهم بعنوان مبلغ مسیحی به ژاپن عزیمت کرده، گفته است توده مردم ژاپن فقط به مسائل عینی توجه و باور دارند و چیز دیگری را نمی‌پذیرند (۱۰۶).

ژاپنیاها در تاریخ تکنولوژی هم به درک حسی بیشتر از استنباطهای علمی ارزش داده و می‌دهند. آنها به مهارت صنعتگران بیش از محاسبات دقیق ماشین اهمیت می‌دادند. مثلاً شمشیرسازان، دمای ویژه آب داعی را که شمشیر گداخته را در آن فرو می‌بردند از مردم پنهان می‌داشتند و دست کسانی را که می‌کوشیدند این راز را کشف کنند قطع می‌کردند. بنابر این، این راز از استاد به شاگرد منتقل می‌شد و فقط باید با ارتباط مستقیم درک می‌گردید.

با توجه به این شرایط، علوم طبیعی ژاپنیاها بر تفکر سنتی استوار نگردید. بعضی از پیشتازان ژاپن بر این امر واقف بودند. برای مثال، «کوکان شیبا» (۱۷۴۷-۱۸۱۸) که شیوه‌های نقاشی واقع‌گرای غربی را زنده کرد می‌گفت: مردم این سرزمین دوست ندارند دربارهٔ قوانین عالم تفحص کنند... آنان کوتاه فکر و کوتاه نظرند.

علوم طبیعی در ژاپن دورهٔ معاصر فقط از راه ورود علوم از هلند آغاز گردید. این علوم برای آنان از نظر اصول بنیادی بصورت نظری قابل درک نبود بلکه بیشتر از نقطه نظر بهره‌وری، فهم و درک می‌شد. بعلاوه، به اهمیت علوم طبیعی کمتر پی برده شد. «نوریناگا منوری» (۱۸۲۸-۱۷۶۳) با قبول دانش هلندیها باز

هم به برتری سرزمین امپراتوری تأکید می‌ورزید.

در ژاپن، علم شناخت طبیعت هیچ پایه و اساس ریاضی نداشت. فوکوزاوا (۱۹۰۱-۱۸۳۴) که اندیشه‌های جدید غربی در ژاپن را تبلیغ می‌کرد می‌گفت: با مقایسه آیین کنفوسیوس شرق با اندیشه‌های تمدن غربی به فقدان دو چیز در شرق پی‌می‌بریم؛ فقدان ریاضیات در امور مادی، و فقدان روح مستقل در امور غیر مادی. ریاضیات از نظر او فیزیک ریاضی گونه جدید است (۱۱۰). اگرچه فقدان روش علمی فقط محدود به ژاپن نمی‌شود ولی ظاهراً این پدیده به مدت طولانی‌تر از دیگر کشورهای مهم جهان بر ژاپن معاصر تأثیر گذاشته است. ژاپن‌ها در گذشته تامدت زیادی میل به نادیده گرفتن شناخت عقلی قوانین جهان داشتند.

ژاپن‌ها زبان روزمره خود را از لحاظ علمی بررسی نکرده‌اند. پیش از سال ۱۸۶۸ (اصلاحات میجی) ژاپن‌ها دستور زبان ثابتی نداشتند. قبل از دوره توکوگاوا، زبان ژاپنی جزو دروس نبود. اما در هند دستور زبان را بصورت منظم تدریس می‌کردند. مردم یونان و روم نیز کم و بیش به دستور زبان خود توجه داشتند.

این شیوه فکری ژاپن‌ها را می‌توان در فرآیند پذیرش منطق هندی نیز مشاهده نمود. در این زمینه قبلاً صحبت کردیم. مواردی که در اینجا بحث شد مورد قبول بسیاری واقع شده و آنرا یکی از ویژگیهای خاص شیوه تفکر ژاپن‌ها بحساب می‌آورند. البته در جریان پذیرش تفکر بودایی ظاهراً براحتی نمی‌توان علل بوجود آمدن شیوه فکری مذکور را پیدا کرد.

مسئله شمن گرایی

ضعف روحیه انتقادی ژاپنیا موجب شد مکاتب کهنه و قدیمی در اثر تغییرات شگرف اجتماعی از بین رفته یا خود را با آن سازگار کنند. گرچه در طول تاریخ ژاپن، تغییرات بسیاری دیده شده ولی این تغییرات هیچگاه به روستاهای دور دست راه نیافته است. بنابراین در گوشه و کنار این سرزمین گاهگاهی شیوه‌های زندگی و تفکر اولیه‌ای پیدا می‌شد که «شمن گرایی» یکی از این شیوه‌ها بحساب می‌آید. شمن گرایی در کشورهای آسیایی، خرافه مذهبی بحساب می‌آید که برای افراد به نوعی نیروی جادویی حاکم قائل بود و می‌توانست با ارواح شیطانی ارتباط داشته باشد. شمن گرایی در دین کهن ژاپنی نیز نفوذ کرد.

قبل از آشنایی ژاپن با عقاید و فرهنگ جدید، واسطه‌های دینی در این کشور موقعیت چشمگیری داشتند. چون همیشه واسطه‌ها فرزندان خدایان نیرومند بودند می‌توانستند ارواح پلید را از خود برانند. زیرا اعتقاد بر این بود که آنان وارث نیروهای الهی هستند. از اینرو، افراد جامعه به این واسطه‌ها یا کسانی که در محافل آنان بودند احترام می‌گذاشتند. آنان به یک طبقه خاص و محترمی تعلق داشتند. افراد عادی، امور خود را مطابق پیش گوئیها یا گفته واسطه‌ها انجام می‌دادند. در

این رابطه می‌توان گفت جادو و پیشگویی یا چیزی شبیه آن از همان زمانهای بسیار دور در میان ژاپنیها معمول بوده است.

اکنون به این مسئله می‌پردازیم که بودیسم پس از ورود به ژاپن تحت تأثیر شمن‌گرایی چه تغییراتی کرد. بودیسم رسمی منکر تمام گرایشهای شمن‌گرایی است. بودیسم کهن نیز منکر نیروهای روحانی خاص برهنهایی است که مسئول دفع ارواح پلید و اجرای شعائر مقدس بودند. در مورد جادو و موضوعاتی شبیه آن نیز چنین انکاری وجود داشته است. آنها بر این نکته پافشاری می‌کردند که فرد نباید به تعبیر خواب، کف بینی، فال بینی و پیشگویی از صدای پرندگان و چهار پایان اعتقاد داشته باشد (۱).

از سوی دیگر، نمی‌توانستند بودیسم را در میان طبقات پایین جامعه که گرایشهای شمن‌گرایی کهن را بدون تغییرات زیاد حفظ کرده بودند تبلیغ نمایند. در مورد تبلیغ مسیحیت در غرب، دین جدید در جامعه اروپا انقلاب عظیمی پدید آورد. در ژاپن هرگاه طبقات حاکم سلطه خود را بر طبقه رعیت از دست می‌دادند، گرایشهای ابتدایی یا شمن‌گرایی قدیم دوباره زنده شده و عامل حرکت می‌گشت.

اینک این مسئله را از لحاظ تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهیم. نخست در زمانی که بودیسم وارد ژاپن شد، برای اینکه در میان مردم رواج یابد می‌بایست یک ویژگی شمن‌گرایی وجود داشته باشد چون حالت‌های مذهبی شمن‌گرایانه در آن زمان پرنفوذ بودند. فرقه ریتسو که حالت‌های بودیسم میانه‌رو را حفظ کرده بود نفوذ کمی بر مردم ژاپن داشت. مردم از این فرقه استقبال چشمگیری نکردند. البته از برخی فرقه‌های بودایی استقبال زیادی شد چون این فرقه‌ها بطور قابل توجهی با گرایشهای شمن‌گرایانه هماهنگ و سازگار بودند.

وقتی بودیسم به کشور ما رسید و جا افتاد موضوع شگفت‌انگیز این بود که تعداد راهبه‌ها نسبت به روحانیون بیشتر بود. شاید علت آن اهمیت بیشتری بود

که مردم برای راهبه‌ها قائل بودند و این هم به اهمیت واسطه‌های زن برمی‌گردد که برای خدمت به خدایان از ویژگیهای خاصی برخوردار بودند.

بودیسم بعنوان دینی جدید می‌بایست نیازهای مردم را تأمین می‌کرد. یعنی باید از لحاظ دفع ارواح پلید مؤثر می‌بود. بودیسم نوع ژاپنی تا حد زیادی دین نیایش و دفع ارواح پلید بود. هدف عمده این دین نیایش برای منافع و نروید، دنیوی و اخروی، تأمین منافع دولت و نیز افراد جامعه بود. حتی خواندن سوتراها نیز به این خاطر اهمیت داشت بطوری که حتی فلسفی‌ترین مکاتب بودایی هم آسودگی را در هماهنگ شدن با گرایش نو می‌دیدند.

گرچه «راکان» که در سال (۶۲۵) وارد ژاپن شد عقاید فرقه «سانرون» را؛ که اعضای آن همیشه با دقت فراوان منطقی استدلال می‌کردند؛ معرفی نمود ولی گفته می‌شود خود او نیز در یک خشکسالی طولانی برای نزول باران نیایش می‌کرد و هنگامی که باران زیادی فرود آمد، ملکه «سوتیکو» که در سالهای (۶۲۹-۵۹۳) حکومت می‌کرد از خدمات وی سپاسگزاری نمود و او را به مقام ریاست روحانیون گماشت. با این وجود، فرقه‌های فلسفی «سانرون» و «هوسو» در میان ژاپنیها رواجی نیافتند. فرقه‌هایی که می‌خواستند پیشرفتی داشته باشند می‌بایست از تفاسیر شمن‌گرایانه و جادویی آیین بودیسم استفاده می‌کردند.

اگر به جریان گسترش آیین بودا بنگریم متوجه می‌شویم دین جدید در وهله نخست مورد قبول بزرگان جامعه واقع شد. این امر موجب شد نیازهای دینی این مذهب در نیمه قرن ششم تأمین گردد. بزرگان و اشراف آن زمان برای نیایش جهت سعادت و استمرار زندگی اشرافی خود معابد بسیاری بنا کردند. نیایشگران برای شفا یافتن و عمر طولانی به «شاکيامونی» متوسل می‌شدند و برای محافظت از شرّ شیطان به «آالو- کیتش وارا» و بودیساتواهای دیگر متوسل می‌شدند. از دوره «سویکو» به بعد، مجسمه‌های زیادی از «کیتش وارا» ساخته شد. در مورد

سوتراها، سوترای شکوه زرین، سوترای لوتوس (بویره فصل بیست و پنجم)، سوترای حکمت کامل سلاطین خیرخواه قرائت می‌شدند. ولی اینها را برای کسب سلامتی و عمر طولانی تلاوت می‌کردند زیرا بر این اعتقاد بودند که سوتراها دارای نیروی جادویی هستند. پس از تمرکز نیروی سیاسی در ژاپن، اعتقاد شدید بر این بود که بودیسم باید هدف خود را حفظ حکومت، ایجاد آسایش برای دربار امپراتوری و رفاه سعادت مردم قراردادهد. این امر بر اساس این اعتقاد عمومی بود که از حکومت باید محافظت گردد و زندگی مردم باید در اثر فضیلتی معجزه آسا راحت‌تر گردد. این فضیلت هم از طریق قرائت و رونویسی سوتراها و پذیرایی از راهبان و راهبه‌ها بدست می‌آمد.

در دوره هیان (پس از سال ۷۸۴) نیز تقریباً همینطور بود. بجز اینکه مکتب باطنی آن زمان از مکاتب کهن تر بودایی معروفتر بود. تا آنجا که می‌دانیم در حدود قرون هفتم و هشتم، صدوسی و هفت نوشته از تعلیمات باطنی به ما رسیده که شامل متون مهمی چون «سوترای خورشید بزرگ»، «سوترای سر الماسی»، «سوترای کمال» است.

بجز بوداها، بودیساتواها، خدایان و ارواحی که ذکر شد، بودیساتوهای مکتب باطنی را نیز همچون معبود نیایش می‌کردند. امور اخلاقی بودایی گاهی در حکم منع مشروبات و منع کشتن حیوانات نشان داده می‌شود. این شیوه فکری خدا سالاری، خاص مردم گذشته ژاپن بود. خدمات گوناگون بودایی نیز مانند رسوم شینتو از اهمیت جادویی برخوردار بود.

در ژاپن، خاندان سلطنتی و طبقه اشراف ارتباط نزدیکی با مکاتب باطنی داشتند. بسیاری از درباریان و بزرگان درباره پیروان مخلص و فداکار شدند. این پیروان تنها به تعالیم باطنی اعتقاد داشتند. این تعلیمات شامل تعالیم فرقه شینگون و فرقه تندای بود. در هند یا چین، گروندگان طبقه اشراف به فرقه‌های باطنی تا این

اندازه زیاد نبوده‌اند.

بنابر این یکی از ویژگی‌های بودیسم ژاپنی، حاکمیت چشمگیر فرقه‌های باطنی شینگون بود (۳). مکاتب باطنی برخلاف دیگر مکاتب بودایی با پیشگوییها و جادوگریهایی سر و کار داشت که از طرف بودیسم رسمی منع شده بود (۴). اگرچه فرقه‌های باطنی شینگون از هند آغاز و سپس به چین منتقل شد ولی در این کشورها دیگر اثری از آنان یافت نمی‌شود. در صورتی که آداب و رسوم مکتب باطنی در ژاپن همچنان پابرجاست. اگر چه سرچشمه عقاید باطنی در چین است اما این مکتب در ژاپن به درجه‌ای از رشد و ترقی رسید که اصالت مستقلی یافت.

فرقه تندای گرچه با فرقه شینگون تضاد داشت اما از همان آغاز تعالیم باطنی (۵) را پذیرفته بود و اصول آن در قرن نهم پس از دوره استاد «جیکاکو» (۷۸۴-۸۶۴) و استاد «چیشو» (۶) (۸۹۱-۸۱۴) بسرعت گسترش یافت. در مورد پژوهشهای باطنی، دو مکتب «باطنی‌های فرقه توجی» و «باطنی‌های فرقه تندای» بوجود آمد.

اولی از فرقه کِگون و دومی از اصول فرقه تندای پیروی می‌کرد. مکاتب باطنی بر فرقه ذن تأثیر گذاشتند. برای مثال، «ایسای»، اصول باطنی فرقه ذن را با اقتباس از «تایمیتسو» پی ریزی کرد. مراسم باطنی در فرقه رینزای نیز برگزار می‌شد. دوگن همواره تفاسیر باطنی را رد کرده است، اما پس از دوره «کیزان» (بنیانگذار معبد سوچی)، فرقه سوتو از مراسم باطنی اقتباس نمود تا شاید بتواند این تعالیم را در ژاپن تبلیغ نماید. بطور کلی، تغییراتی که فرقه باطنی از طریق انتقال مخفی در «ذن» ایجاد کرد از دوره «موروماچی» (۱۵۷۳-۱۳۳۶) به بعد مردمی شد.

در دوره میانه توکوگاوا (حدود ۱۷۵۰)، هاکواین (۱۷۶۳-۱۶۸۵) اصلاحاتی را در فرقه رینزای آغاز نمود تا عناصر باطنی این تعالیم را از بین ببرد. عوامل جادویی یا باطنی که با گوهر ذن بیگانه بودند از فرقه ذن حمایت می‌کردند.

بودیسمی که در میان عامهٔ مردم متداول بود دستخوش این تغییرات شد. مسائل جادویی به فکر و روح مردم رسوخ کرده بود. در دوران زمامداری ملکه «کوکن» (۷۷۰-۷۱۸) بتکده‌های بیشماری بنا گردید و مردم کتابهای دینی را در آنجا نگهداری می‌کردند (۷). از دورهٔ کاماکورا به بعد، تودهٔ مردم به قوانین جادویی روی آوردند تا از کتب دینی نسخه‌برداری کرده و آنها را به «برجهای سوترا» (۸) واگذار کنند.

بنابر این، اخلاص باطنی در زندگی روزمرهٔ مردم ژاپن نفوذ کرد. اگر برخی آثار ادبی پیش از اصلاحات میجی را بررسی کنیم متوجه می‌شویم که مفاهیم بودایی دارای مبانی باطنی هستند.

در مکاتب باطنی، به نیایشها اولویت می‌دهند. برای دستیابی به تأثیرات برتر این نیایشها، محتاج آرامش و خلوت‌تکده بودند. «گیوسم» (۱۱۳۵-۱۰۵۴) مرتاض معروف دورهٔ «هیان» اهل خلوت نشینی بود. او در سکوت و خلوت به ستایش «مایتریای» می‌پرداخت. وی از تمام اماکن متبرکه دیدن کرد و پنجاه سال گوشه نشینی اختیار کرد (۱۰).

یکی از ویژگیهای بارز عقاید باطنی، نگارش حکایات عرفانی از زندگی روحانی مشهور «کوکای» است. این نگرش هیچ ارتباطی با اصول باطنی کهن نداشت. «کوکای» در معبد «کنگو-بوجی» (سال ۸۳۵ بعد از میلاد) از دنیا رفت. ولی پیروان فرقهٔ شینگون می‌گویند او به تفکر نشسته و در جستجوی زمان نزول مایتریای بودا می‌باشد. او هنوز هم زنده است و معتقدند سرانجام یک روحانی شایسته فرا می‌رسد و ردای «کوکای» را عوض می‌کند. اکنون «کوکای» این معلم بزرگ آیین بودا چه حالی دارد؟ این راز بزرگی است که افراد غیر روحانی نباید در مورد آن سخن بگویند.

چون این نگرش عرفانی فقط در ژاپن وجود داشت پس می‌توان آنرا زائیدهٔ

شبهه‌های تفکر در ملل شرق

شیوهٔ فکری مردم این کشور دانست. این بینش به مفاهیم جادویی و موقعیت معنوی افراد خاص می‌پردازد.

با بررسی بودیسم کاما کورا متوجه می‌شویم عقاید «نی چیرن» بیشتر عناصر بودایی پیشین را حفظ کرده است. هر چند «نی چیرن» همواره منکر باطنی گرای شینگون بود ولی تا آنجا که به هدف نیایش مربوط می‌شد تعالیم وی بسیار شبیه آن بود. او بیشتر به برتری نیایشها از نظر سوترای هوکه تأکید داشت (۱۱).

بعلاوه، بخاطر وعدهٔ «آرامش و صلح در این زندگی» از بخت شوم خواهند گریخت و به حیات طولانی دست خواهند یافت (۱۲).

این شیوهٔ تفکر نی چیرن شبیه سوترای لوتوس بود که عقاید باطنی را تعالی می‌بخشید. این امر سبب شد عقاید وی براحتی در میان مردمی که به آداب پیشگویی شمن‌گرایی عادت کرده بودند پخش شود. در بین پیروان «نی چیرن» بحث و مشاجرات زیادی در خصوص اهمیت و مفهوم نیایشهای مکتب وی وجود داشت. اما در واقع بسیاری از آنها هنگام دعا کردن با تکرار «کرنش برای سوترای لوتوس» در حالت خود تلقینی غرق می‌شدند. بعلاوه، نی‌چیرن خود را بودیساتوای کاریترا که در سوترای لوتوس پیشگویی می‌کرد می‌دانست. ژاپنیا که برای افراد خاص، موقعیت جادویی قائل بودند از ادعای مزبور طرفداری می‌کردند. وقتی می‌بینیم آداب و رسوم قرائت جمعی با طبل زنی در بودیسم هند یا چین وجود نداشته مجبوریم بپذیریم در عقاید نی‌چیرن تأثیراتی از شمن‌گرایی وجود داشته است.

فرقهٔ ذن از همان آغاز در این قاره، اینگونه نیایشها را نمی‌پذیرفت. در ژاپن نیز تا مدتی بعد از پذیرش آیین ذن بجز در مواردی خاص نیایشی اجرا نمی‌شد. دوریو رانکی (۱۲۷۸-۱۲۱۳)، فونی گنان (حدود ۱۲۷۶)، شونن دایکیو (۱۲۸۹-۱۲۱۵)، سوگن شیگن (۱۲۸۶۶-۱۲۲۶) و دوگن بندرت اینگونه نیایشها

را توصیه می‌کردند. حتی پیروان آنها قبل از زمامداری «توکیوری» و «هوجو» هرگز روحانیان ذن را مجبور نکردند برای کسی یا چیزی نیایش کنند. البته ژاپنیها که عادت داشتند از طریق نیایش طلب کمک نمایند، این سنت را از بین بردند. در همین دوره، فرقه ذن ریزرای و جانشینان آن ته رنگی از باطنی‌گرایی بخود گرفتند که شامل نیایش هم می‌شد. از زمان توکیوری هوجو (۱۲۶۳-۱۲۲۷) و توکیمونه هوجو (۱۲۸۴-۱۲۱۵) به بعد، طبقه اشراف یعنی پیروان فرقه ذن هرگاه نگران می‌شدند حتی در مورد چیزهای کوچک به روحانیونی که خواهان نیایش بودند حمله می‌کردند. از اینرو، معابد فرقه ذن نوعی مدرسه تعلیم نیایش بحساب می‌آمد. (۲۳) دوگن، پدید آورنده فرقه «سوتو»، اگر منکر جادو یا پیشگویی می‌شد، نمی‌توانست مورد پذیرش توده مردم قرار گیرد. پس از مرگ وی، نظم و سلسله این فرقه در سراسر ژاپن نفوذ یافت. این تحول ناگهانی را فقط با این امر می‌توان توجیه نمود که «کیزان» (۱۳۲۵-۱۲۶۸) جانشین روحانی وی، آیین و مراسم باطنی را اختیار کرده بود.

تعالیم سرزمین پاک، برخلاف فرقه‌های دیگر، که در اصل جادو و غیبگویی را رد می‌کرد، بر آن بود که توجه به منابع جادویی بر خلاف پیمان اصلی آمیتابا بوداست. باید گفت تعالیم سرزمین پاک ژاپن ته‌رنگی از آیین و مراسم جادوگری داشت. قبلاً گفته شد تعالیم چینی احتمالاً در دوران بعدی تا حدی باطنی بود زیرا بُت اصلی آنان «آمیدا» نامیده می‌شد که واج کوتاه شده نماد اصلی «آمیتابا» یعنی بودای حیات جاودان بود.

این جریان به تعالیم بودیسم ژاپنی منتقل شد. برای مثال، نمبوتسو (راه بودا) که در میان مردم عادی ژاپن رواج داشت تا حد زیادی شمن‌گرایانه بود. در دوره میانه هیان، قدیس «گویا» (وفات به سال ۹۷۲) «راه بودا»ی «آدوری» را وضع نمود که به معنی رقص با طبل یا به کوچه و بازار رفتن و خواندن ترانه «راه بودا» یا

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

نیایشهای ژاپنی بود. این آیین و مراسم در آلمان از محبوبیت عمومی برخوردار بود. می‌گفتند «کوبا» با نیروی «راه بودا»، مارهای سمی و چهار پایان را شکست داده و دزدان را از خود دفع می‌نمود. این راهب در همه جا مورد تحسین و تمجید مردم قرار می‌گرفت (۱۴). چنانکه در نوشته‌های «فوجیوارا» (۱۲۰۷-۱۱۴۹) آمده، بعلت نیروهای جادویی «هونن» بود که او توانست فوجیوارا را به فرقه خود بیاورد (۱۵).

فرقه جودو یا سرزمین پاک که توسط هونن (۱۲۱۲-۱۱۳۳) پایه‌گذاری شد، بعدها شکل باطنی بخود گرفت. شوگی (۱۴۲۰-۱۳۴۱) بنیانگذار فرقه جودو در منطقه کاتسو، «اسرار آشنا شدن از طریق پنج وسیله» را مطرح کرد. حتی امروزه نیز روحانیون فرقه جودو نیایشهای خود را به زبان سانسکریت تلاوت می‌کنند. این نیایشها مانند دعای فرقه شینگون بود. این قوانین رمزآلود بصورت نوشته نامفهوم زیر منتقل گردید: «من زندگی خود را وقف بودا، قانون و نظم می‌کنم. من زندگی‌ام را وقف «ناناگانا» ی مقدس حیات جاودان، آن یگانه فرزانه عالمقام، آن حیات جاودان، آن جلوه فناپذیر و آن نیروی جاودان می‌نمایم؛ پس از بر شمردن موارد فوق جمله خود را با این دعا به پایان می‌برد: تمام «کارما»ها را یکی یکی به پایان ببر و محو کن، این مسلماً یک قانون جادویی است. این فرقه گذشته از پیمان اصلی تعالیم خود از لحاظ آیین و مراسم تا حد زیادی باطنی گرا بوده است.

در دوره کاماکورا (۱۳۳۳-۱۱۸۵) شخص دیگری نیز بود که «راه بودا»ی ادوری (نیایش رقص آمیتا) را تعالی بخشید. این فرد قدیس «اپین» (۱۲۸۹-۱۲۳۹) بنیانگذار فرقه «جی» بود. «نوموری» درباره او می‌گوید: یک روحانی بنام اپین از اصول «راه بودا» تعبیر نادرستی کرد و حالت نشسته رقصیدن را با تسلط بر آن اشتباه گرفت. بنظر او، اجرای رسمی «راه بودا» به معنای رقصیدن و هماهنگ کردن حرکت دست و پا بود. بعلاوه، با الهام از اینکه اندیشه ساده

براحتی وارد سرزمین پاک آمیتا‌با خواهد شد، خود را برهنه نمود و تظاهر نمود که انسان باید چیزهای مصنوعی را از خود دور سازد. با این وجود، تمام مردم می‌خواستند نخستین شاگردان وی باشند: آنان با صدای بلند از اعمال و رفتار وی در کوچه و بازار تعریف می‌کردند.

شکی نیست که «راه بودا»ی اُدوری در میان همعصران «اپین» رایج بوده است. سنت دینی کاسه کوبی تا دوران زمامداری توکوگاوا رایج شد. باید بخاطر داشت که کلمه «شمن» که از شمن‌گرایی گرفته شده به معنی کسی است که می‌رقصد. پس می‌توان گفت در «راه بودا»ی اُدوری بود که تعالیم سرزمین پاک با توجه به شمن‌گرایی ژاپن تغییر یافت.

در مقابل این گرایش‌های شمن‌گرایانه یا جادویی مقاومت عظیمی از طرف فرقه جودو ایجاد شد. فرقه مزبور بر این عقیده بود که هیچ کس مجاز نیست به غیب‌گویی یا نیایش توجه نماید و یک روز خوش اقبال یا ستاره بخت را برگزیند (۱۶). با این وجود، معتقدین این فرقه به دنبال شکل دیگری از شمن‌گرایی بودند که برجسته‌ترین آنها «هیجی هومون» بویژه «اکورو- مونتو» از فرقه «جودوشین» بود. گرچه علیه این «راه بودا» دستورات شدیدی صادر شده بود ولی برخی از معتقدان گاهی به «راه بودا»ی اُدوری عمل می‌کردند. در دوره «آشی کاگا» (۱۵۷۳-۱۳۳۶)، نگرش جدیدی وجود داشت مبنی بر این که نیایش آمیتا‌با هر گونه بیماری را علاج می‌کند. این نگرش در راستای همان شیوه تفکر عرفانی مربوط به رسم نوشیدن آب از وان حمام پاپ بود.

پذیرفتن نیروی جادویی در صدای انسان بین مردم قدیم رایج بود. بودیسم هندی، بویژه باطنی‌گرایی آن از قرون هفتم و هشتم به بعد، خط فکری مشابهی را پدید آورد. ولی تمام فرقه‌های دینی ژاپن ناخودآگاهانه تحت تأثیر این نوع تفکر جادویی بودند.

ژاپن‌ها از دوران کهن به مراسم تشییع جنازه اهمیت زیادی می‌دادند و این روزها تشییع جنازه در خود آیین بودا نیز اهمیت چشمگیری دارد. این مراسم برای اروپاییها که در آغاز دوره معاصر بخود آمدند بسیار تعجب‌آور بود. با این وجود، راهبان بودایی هیچگاه مسئول تشییع جنازه افراد غیر روحانی نبودند. بوداییان در هند انتظار نداشتند مردگان، چنانکه در آیین برهمن به آن عمل می‌شد، بتوانند در مراسم تشییع جنازه از مرگ رهایی یابند. برای رهبران بودیسم اصیل، مسخره کردن جادوگریهای برهنه‌ها امری عادی بود (۱۷). (در متون اصلی بودیسم آمده که بودا راهبان را از شرکت در مراسم تشییع جنازه منع می‌کرد). در منبعی دیگر آمده انسان پس از مرگ فقط از طریق فضایل خویش می‌تواند به بهشت راه یابد. بهر حال، راهبان نمی‌خواستند خود را با اینگونه مراسم به زحمت اندازند.

هرچند از دوران آشنایی مردم ژاپن با بودیسم می‌گذشت، اعتقاد آنان به این آیین همچنان استوارتر باقی می‌ماند تا در برابر مرگ تحمل داشته باشند و روح آنان پس از مرگ در آرامش باشد. پس از دوره هیان، روحانیونی پیدا شدند که مسئولیت مراسم تشییع جنازه را برای افراد غیر روحانی به عهده داشته تا وضعیت مادی و اقتصادی معابد را بهبود بخشند. سرانجام، زمامداری «تدکوگاوا» تمام مردم را به معابد بودایی پیوند داد تا مردم بتوانند قاطعانه از حکم منع مسیحیت پیروی نمایند. در نتیجه، هر فردی در ژاپن با معابد بودایی ارتباط داشت و این ارتباط در اصل از طریق مراسم تشییع جنازه انجام می‌گرفت. بنابر این، این روزها تشییع جنازه یکی از مهمترین مراسم بودایی بحساب می‌آید. (البته معابد بزرگ در «نارا» به سنت بودایی کهن پایبند هستند و در حال حاضر در تشییع جنازه افراد غیر روحانی شرکت نمی‌کنند. همین امر در معابد بزرگ چینی نیز وجود دارد.) بنابر این شاید خنده‌دار باشد که آنچه را محافل بودایی فعلی ژاپن از نظر اجتماعی مهم می‌دانند برای راهبان بودایی اصیل نامفهوم و مسخره بنظر می‌آید. چنین

تغییری ممکن است در ادیان جهانی دیگر نیز رخ داده باشد. در این مورد باید مطالعات تطبیقی بیشتری صورت گیرد.

اما این تحولات نیازهای مردم را تأمین نمود زیرا مردم ژاپن از تأثیرات جادویی بودیسم نیز برخوردار شدند. این تأثیرات با قرائت سوتراها به زبان موزون چینی ایجاد می‌شد که مردم عادی مفهوم آنرا درک نمی‌کردند. نه تنها هندیها بلکه چینها نیز می‌توانستند مفهوم سوتراها را به زبان مادری خود درک نمایند. بهر حال در ژاپن، زبان کلاسیک چینی که برای ژاپنها بیگانه بود فقط برای افراد فرهیخته مفهوم داشت. با این وجود در مراسم بودایی، واژه‌های طولانی زبان کلاسیک چینی با آهنگی که داشت گرچه برای ژاپنها قابل درک نبود ولی جاذبه زیادی داشت.

پرسش آخر این است که آیا بین شمن‌گرایی و آیین کنفوسیوس در ژاپن ارتباطی دارد. ژاپنها تفکرات چینها را آنگونه که بوده اقتباس نکردند. حالتهای مذهبی دیرینه ژاپنها نه تنها نظریه تغییر دودمان سلطنتی را قبول نکرد بلکه منکر رسوم دینی چینها و خدایان چینی گردید. البته ژاپنها به نزدیکی با تثلیث چینی در کتاب «چولی» توجه داشتند. در «لی چی» (کتاب مراسم و شعائر) تفاوتهایی بین نیایش و کیفر و مجازات قائل شده‌اند. مخصوصاً ویژگی این جهانی آیین کنفوسیوس بر اساس نظام خانوادگی مورد استقبال مردم ژاپن قرار گرفت (۱۸).

گرایش شمن‌گرایی در ژاپن، بزرگترین دشمن آیین کنفوسیوس چینی بحساب می‌آمد. گرچه پیروان این آیین در ژاپن ابتدا جادو یا پیشگویی را رد می‌کردند، ولی نمی‌توانستند با شیوه فکری ژاپنی که به شمن‌گرایی گرایش داشت مخالفت ورزند. در ژاپن، برخی از علمای پیرو کنفوسیوس مانند «سورای اُگیو» تا حد زیادی نگرش اساسی آیین کنفوسیوس را در ارتباط با سکوت اختیار کردن تغییر داده و اصلاح نمودند. او در جایی می‌گوید: روشن است که خود کنفوسیوس

شیوه‌های تفکر در ملل شرق

وجود موجودات روحانی را تأکید کرده است. بنابر این کسی که منکر موجودات روحانی باشد به کنفوسیوس اعتقادی ندارد (۱۹). یکی از جملاتی که در کتابنامه سخنان کنفوسیوس آمده می‌گوید: موضوعاتی که استاد درباره آن سخن نگفته امور غیر عادی، کارهای عجیب و غریب، بی‌نظمی و موجودات روحانی بوده است. بر اساس تفسیر یکی از علمای چینی، سخن مزبور به معنی این بوده که کنفوسیوس در مورد چیزی که از حوزه درک حسی ما خارج بوده هیچ سخنی نمی‌گفته است. اما اُگیو همان جمله را بصورت زیر بیان داشته که: کنفوسیوس گرچه یک قدیس بود ولی انسان نیز بود. یعنی ناگزیر او هم به افسانه‌های ارواح علاقمند بوده است و در گفتار روزانه، گاهی باید به وجود ارواح اشاره‌ای می‌کرده است. اما او این کار را بعنوان یک دستور مذهبی تشویق نمی‌کرده است (۲۰).

در مورد پژوهشهای آثار کلاسیک چینی، کتاب «تغییرات» بیشتر از کتاب «شعائر و مراسم» مورد مطالعه قرار گرفته است. این امر شاید با گرایشهای مزبور ارتباطی داشته باشد.

از دوره هیان به بعد، نه تنها آیین بودیسم بلکه آیین شینتو نیز اصل دوگانه چینیه در مورد مثبت و منفی را پذیرفت. این اصل یکی از تعلیمات جادویی بود که بوسیله آن، شخص می‌توانست به فن پیشگویی تفأل بوسیله آب، تعیین خصوصیات جسمانی انسان، ستاره شناسی و غیره تسلط پیدا کند. این اصل از نظریه مثبت و منفی و نیز نظریه پنج عنصر تشکیل شده بود. استادان چینی «تی ران ای» و «تای - پو» را خدای کوه «تای شان» می‌دانستند و جشنهای «ستاره انسان»، «سرنوشت مقدر» و «چرخه‌های سه گانه» را برگزار می‌کردند و مراسم جادویی را نیز بعهده داشتند. ثنویت چینی گرچه یک تعلیم جادویی بود ولی دارای ساختاری نظری هم بود. نظریه مثبت و منفی در ژاپن پیوستگی و انسجام خود را از دست داد. بسیاری از ژاپنیها بدون اشاره به ملاحظات اعتقادی و اصولی، به جنبه

جادویی این تعلیمات اعتقاد داشتند. (۲۱) اما ثنویت چینی، شکل خرافی پیدا نکرد. با این وجود تأثیر آن بر مراسم ژاپنی همچنان در عقاید رایج آنان مشهود است. با توجه به تأثیر آیین شمن‌گرایی بر اندیشه چینی، باید پذیرفت که این تأثیر مانند اثری که در ژاپن بر بودیسم داشته نیرومند نبوده است.

گرایشهای شمن‌گرایی و جادویی با گسترش دانش علمی دیر با زود محو خواهد شد. در مورد مسئله رشد ادیان جدید پس از جنگ جهانی به پژوهشهای کاملتری نیاز داریم.

PART III

Chapter 26

- 1 Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, 316.
- 2 Lamaism was introduced into Europe, too. As a result of the conquest of Russia proper by the "Golden Horde," i.e., the Buddhist kings of Tartary, Buddhism was propagated there and is thus still alive in European Russia. Among the Kalmuks in the basin of the Volga River, there are some people who call themselves Buddhists. Cf. L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism* (London: 1895), 9.
- 3 Due to the lack of opportunities to see the original texts of Tibetan works, and the fact that not many studies have been made along this line, it is rather difficult to carry out a complete study of Tibetan ways of thinking. Tibetology in Japan has been making some progress during the last two

decades. But most scholars consider it subsidiary to their main field of concern which is Indology or Buddhology. Such being the case, the following study consists of but a brief survey.

- 4 L. A. Waddell, "Lamaism," in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings (Edinburgh: 1940), VII, 784 a.
- 5 *Ibid.*, 785b.
- 6 *tāsu puṣkarīṇiṣu samantāc caturdisam catvāri sopānāni*. The Smaller *Sukhāvati-vyūha-sūtra*, 4, edited by F. Max Müller and Bunyiu Nanjio (Oxford: Clarendon Press, 1883). *rdsiñ de dag gi phyogs bshi kun na them skas* *bshi bshi yod de*.
- 7 Translations from Chinese into Tibetan were made in ancient times. Cf. Shuki Yoshimura, *The Denkar-ma. An Oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons with Introductory Notes* (Kyoto: Ryukoku University, 1950), Introduction, 7. Cf. Charles Bell, *The Religion of Tibet* (Oxford: Clarendon Press, 1931), 26.

Chapter 27

- 1 Charles Bell, *The Religion of Tibet* (Oxford: Clarendon Press, 1931), 90-91.
- 2 *Ibid.*, 90.
- 3 Hisashi Satō, *Kodai Chibetto-shi Kenkyū* (Studies in the History of Ancient Tibet), II (Kyoto: 1959), 783.
- 4 Jirō Kawakita, *The Japanese Journal of Ethnology*, XIX, 1 (1955) and 3-4 (1956).
- 5 The Tibetan version of *Nāgānanda*. Cf. Vidhushekhara Bhattacharya, *bhoṭa-prākāśa. A Tibetan Chrestomathy* (University of Calcutta, 1939), 40. In Tibetan also there are some words meaning a prostitute, e.g. *hphyonma*, *smad-htson-ma*, etc., but the translator did not use such a word.
- 6 Cf. the preceding "Ways of Thinking in China."
- 7 Shūki Yoshimura in *Ryūkoku Daigaku Ronshū*, 355 (1957), 91ff.
- 8 Satō, *op.cit.*, 791f.
- 9 J. F. Rock, *The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies*. Série Orientale, IV. Roma Is. M.E.O. (Rome: 1952), 5.
- 10 Satō, *op. cit.*, I, 760.
- 11 *Ibid.*
- 12 Giuseppe Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*. Série Orientale, I (Rome: 1950).
- 13 *Catuḥsataka*, XII, 25. (*Bhoṭaprakāśa*, 175.)
- 14 Satō, *op.cit.*, I, 160.
- 15 *rgyal po mihi lha shes pa / li tsa byi* (Licchavi) *rnams rigs su byun*. (*Deb-gter-sñon-po*. Satō, *op.cit.*, I, 218.)
- 16 *Taishō Tripitaka*, XXXII, 231 a-c.

Chapter 28

- 1 Shinkō Mochizuki, *Bukkyō Daijiten* (Dictionary of Buddhism), (Tokyo, 1935), 3612 c.

- 2 *Taishō Tripiṭaka*, LI, 977.
- 3 Hisashi Satō *Kodai Chibetto-shi Kenkyū* (Studies in the History of Ancient Tibet), II, 761.
- 4 *Ibid.*
- 5 Charles Bell, *The Religion of Tibet* (Oxford: Clarendon Press, 1931), 13-14. About this poem, cf. A. H. Francke, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VIII, 75-78.
- 6 Jane Caston Mahler, *The Westerners Among the Figurines of the T'ang Dynasty of China*. Série Orientale Roma. X (Roma: Is. M.E.O., 1959), 149.
- 7 Edward Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (Roma: Is. M.E.O., 1957), 29. Cf. 42.
- 8 *Byañ chub sems daph dños po la mi gnas par sbyin pa sbyin no.*
- 9 Vidhushekhara Bhattacharya, *Bhoṭa-prakāśa* (University of Calcutta, 1939), 132.
- 10 The Tibetan version of the *Samantamukha-parivarta* of the *Lotus Sūtra*.
- 11 *Udānavarga*, XIII, 7 (Bhattacharya, *op.cit.*, 76.)
- 12 Cf. my article on the Smaller Sukhāvati-vyūha Sūtra in *Hirosato Iwai Commemoration Volume* (Tokyo: 1963), Section 40.
- 13 Satō, *op. cit.*, II, 760.
- 14 L. A. Waddell in *Encyclopedia of Religions and Ethics*, VII, 789.
- 15 *Pañcakrama* I, 57. Shinten Sakai, *Chibetto Mikkyō Kyōri no Kenkyū* (Studies in Tibetan Esoteric Teachings) (Koyasan: 1956), 132f, 186.
- 16 *Ibid.*, 63.
- 17 Hakuyū Hadano in *Tōhoku Daigaku Bungakubu Kenkyū Nenpō* (Proceedings of the Faculty of Letters, Tōhoku University, Sendai, No. 9, 1958), 33-36.
- 18 Sakai, *op.cit.*, 45.
- 19 *Ibid.*, 149-150.
- 20 Mochizuki, *op.cit.*, 3615.
- 21 Bell, *op.cit.*, 90.
- 22 A. Wayman, *Journal of the American Oriental Society*, LXXVIII, 1 (January-March 1958), 86.
- 23 Hadano, *op.cit.*, 37-38.
- 24 *Ibid.*, 38-39.
- 25 *Ibid.*, 59.
- 26 *Ibid.*, 49-50.
- 27 Bell, *op.cit.*, 41.
- 28 Hadano, *op.cit.*, 60-67., cf. Sakai, *op.cit.*, 27, 38.
- 29 *Ibid.*, 73.
- 30 Nāgānanda 11. (*Bhoṭaparakāśa*, 59.)
- 31 Hadano, *op.cit.*, 78-79.
- 32 *Nāpi Maithunadharmā sarvaśaḥ* (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*), edited by Wogihara (Tokyo: 1935), 373, line 7.
- 33 *Gyem-paḥi chos med do.*

- 34 Jitsugyō Kai, *Shūkyō Kenkyū* (*Journal of Studies in Religion*), New Series 4, No. 6, p. 141ff.
 35 Waddell, *op.cit.*, 31. Cf. Koeppen, *Die Religion de Buddha* (1859) II, 71.

Chapter 29

- 1 Giuseppe Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*. Série Orientale Roma, I (Roma: 1950), 16, 36, 91. Also *Minor Buddhist Texts*, pt. II, (Rome: 1958), 40.
 2 *Ibid.*, 77 n. 37.
 3 *Gnam gyi chos dan mtshuñs par ni bakah btsan te.* (*Ibid.*, 91.)
 4 *Ibid.*, 97.
 5 *Chos rgya cher thugs su chud nas.* (*Ibid.*, 101.)
 6 Charles Bell, *The Religions of Tibet* (Oxford: Clarendon Press, 1931), 45.
 7 *Pañca-krama*, I, 70. (Shinten Sakai, *Chiketto Mikkyō Kyōri no Kenkyū* [Studies in Tibetan Esoteric Teachings], 188.)
 8 In some texts the appellation *bcom ladan ḥdas* (*bhagavat*) is added to *de bshin gšegs pa* (*tathāgata*).
 9 Hakuyū Hadano in *Tōhoku Dargaku Bumgakubu Kenkyū Nenpō* (Proceedings of the Faculty of Letters, Fohoku University), 40.
 10 Bell, *op.cit.*, 84.
 11 Tōkwan Tada, *Chibetto* (Tibet), 2-3.
 12 *Ibid.*, 5.
 13 J. N. Ganhar and P. N. Ganhar, *Buddhism in Kashmir and Ladakh* (New Delhi: 1956), 192-193.
 14 H. Hadano, *Zōgai Chibetto Seiten Mokoruku Hensan ni Tsuite* (On the Compilation of a Catalogue of Tibetan Works on Buddhism), *Bunka* (July 1944), 465.
 15 Tada, *op.cit.*, 27-29.
 16 Hadano, *op.cit.*, 13.
 17 L. A. Waddell, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, 787 b.
 18 *Ibid.*, 788 a.
 19 Helmut Hoffmann, *Mi-la Ras-pa. Sieben Legenden* (Munich: 1950,) 18.
 20 H. Hadano, *Bunka*, XIX, 1 (1955), 46f.
 21 Gadjin M. Nagao, *Chibetto Bukkyō Kenkyū* (Studies in Tibetan Buddhism) (Tokyo: Iwanami, 1954), 39.
 22 Tada, *op.cit.*, 3-4.
 23 Bunkyo Aoki, *Chibetto-yūki* (Record of a Journey in Tibet), 105. He calls himself an "avatāra" (Waddell, *op.cit.*, 242.)
 24 Aoki, *op.cit.*, 247ff.
 25 Bell, *op.cit.*, 181.
 26 Tada, *op.cit.*, 24. In the case of the Dalai Lama, Tibetans treat his dead body with very great care. (Bunkyo Aoki, *op.cit.*, 343ff.)
 27 G. Tucci, *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal*.

- Materials for the Study of Nepalese History and Culture, ۱. *Série Orientale* (Rome: ۱۹۵۶), ۳۴.
- 28 The late Rev. Chiken Sumita, a high priest of the Higashi-Honganji Temple, Japan, said, as one of his dying wishes, that the recitation of scripture should be performed in front of the Buddha's image—an exceptional thing for Japan.
- 29 Tada, *op.cit.*, ۲۶.
- 30 Yōkichi Takayama (translator), *Chibetto-Tanken-ki* (Record of the Expedition to Tibet), ۷۳ff.
- 31 Tada, *op.cit.*, ۸۹; Aoki, *op.cit.*, ۱۹۲, ۳۲۶.
- 32 R. O. Meisezahl, "Die Tibetischen Handschriften und Drucke des Linden-Museums in Stuttgart," *Tribus, Zeitschrift für Ethnologie und ihre Nachbarwissenschaften*. N. F. VII (۱۹۵۷) ۸f.
- 33 Sarat Chanda Das, *A Tibetan-English Dictionary* (Calcutta: ۱۹۰۲), ۱۰۰۲ a.
- 34 Aoki, *op.cit.*, ۱۶۹.
- 35 Hadano, *Bunka* XXI, ۶ (December ۱۹۵۷), ۷.
- The Buddha discouraged monks from having relationships with women. In a scripture of Early Buddhism the following passage illustrates the Buddha's attitude toward women:
- Ānanda (a disciple) asked the Buddha, "How are we to conduct ourselves, O Lord, with regard to women?"
- "Don't see them, Ānanda."
- "But if we do see them, what are we to do?"
- "Do not speak to them."
- "But if they do speak to us, then what are we to do?"
- "Keep wide awake, Ānanda."
- From T. W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* (London: Oxford University Press, ۱۹۱۰), pt. II, ۱۵۴. (T. W. Rhys Davids, editor, *Sacred Books of the Buddhists*, III.)
- 36 Bell, *op.cit.*, ۶-۷.
- 37 Bu-ston's *History of Indian Buddhism*, edited by Dalai Lama the Thirteenth, ۱۲۶ a.

Chapter 30

- 1 Bunkyō Aoki, *Chibetto-Yūki* (Record of a Journey in Tibet), ۲۵۳, and according to his personal instruction.
- 2 Early Buddhism in India made a careful distinction between spiritual and worldly authority. Buddhist monasteries in India kept aloof from temporal involvements. But the Tibetan monasteries from the beginning were involved in a secular struggle for political paramountcy. To this end they allied themselves with various temporal authorities in their competition for power. In this struggle, the Yellow Sect, assisted by the Mongols, emerged victorious, with the result that the leader of that sect,

the Dalai Lama, came to assume both religious and civil authority. Kenneth Ch'en, "Transformations in Buddhism in Tibet," *Philosophy East and West*, VII, 3 and 4, (October 1957 and January 1958), 117-123.

- 3 H. A. Jäschke, *Tibetan Grammar* (New York: 1954), 35-36.
- 4 Vidhushekkara Bhattacharya, *Bhōṭapṛakāśa*, 115.
- 5 Personal instruction to the author by Rev. Bsod-nams rgyamtsho, the Tibetan Lama.
- 6 Bhattacharya, *op.cit.*, 139, 464.
- 7 *Ibid.*, 204, 464.
- 8 T. Tada, *op.cit.*, 118.
- 9 *Ibid.*, 80, (cf. Tōhoku Catalogue, No. 360).
- 10 Tokwan Tada, *Chiketto* (Tibet), 80.
- 11 The above is according to the reports of Reverend Aoki and Tada. It seems quite opposite to the report of Ekai Kawaguchi referred to in the previous section. A common way of thinking in both reports, which superficially contradict each other, is the belief in religious charisma. Therefore it may be said that there is a consistent way of thinking in spite of the different forms of each idea due to historical and geographical conditions.

Chapter 31

- 1 Tokwan Tada, *Chibetto* (Tibet), 168ff. Helmut Hoffman, *Quellen Zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1950, no. 4.) The etymological meaning of "bon" is not clear (p. 137). The Bon religion exists in southwestern China and Nepal also. Cf. J. F. Rock, *The Na-khi Nāga Cult and Related Ceremonies, passim*; Giuseppe Tucci, *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal* (Materials for the History of Nepalese History and Culture, 1. Série Orientale, Roma, X. Is. M.E.O., 1956), 28-29.
- 2 According to Bunkyō Aoki's information, who guided this lama.
- 3 Susumu Yamaguchi, *Chibettogo no Keitō* (Tibetan Language), 33-35. (Contained in the Iwanami Kōza, "Tōyō-shichō.")
- 4 According to Reverend Tada's information, the *Bhadracaryā-praṇidhāna*, the *Mañjuśrī-paramārthanāmasaṃgīti*, the *Sitātapatrādhāraṇī* (Tōhoku, Nos. 1095, 4377; 360; 593) are most often used for ceremony, but the *Saddharmapundarīka* is scarcely recited.
- 5 Bunkyō Aoki, *Chibetto-yūki* (Record of a Journey in Tibet), 334.
- 6 Tada, *op.cit.*, 39; cf. Aoki, *op.cit.*, 270.
- 7 The following is according to Reverend Aoki's instruction.
- 8 Giuseppe Tucci, *Tombs of the Tibetan Kings*, 52f.
- 9 R. Nebesky de Wojkowitz, "State Oracle of Tibet," *The Modern Review*, (December 1950), 479-480.

Chapter 32

- 1 The *Mahāvvyutpatti*, edited by Ryōzaburō Sakaki, No. 859. (Chinese equivalent to this Sanskrit is: "bringing about (?)—numberless—Buddha's land—adornment—vow.")
- 2 E.g., a Tibetan sentence: "*nahi gcen-po thams-cad bod-kyis bsad*" can be translated in two ways: (1) "Tibetans killed all my brothers." (2) "All my brothers were killed by Tibetans." The copula "*yin-pa*" is here to be supplied.
- 3 Cf. Tensen Yamagami, *Bukkyō-ronri no Kenkyū to Chibetto-zōkyō* (Studies on Buddhist Logic and the Tibetan Tripiṭaka), *The Wayūshi* (1908), XII.
- 4 Tibetan lama-students are required to study the five courses in the monastery, which require twenty years; the first three years are devoted to studies in logic. Tōkwan Tada, *Chibetto* (Tibet), 31ff.
- 5 According to Reverend Tada's information, Tibetan studies in logic are based upon the *Pramānavārttika* alone, while the *Nyāyabindu* and the *Pramānaviniścaya* are scarcely studied.
- 6 The following is according to Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I (1932), 38, 57, 58.
- 7 *Ibid.*, 46. This is to be compared with the fact that Japanese and Chinese Buddhists had never maintained logic to be a secular science, but rather a study ancillary to theology.
- 8 According to Reverend Tada's instructions, students are required to learn by heart a short commentary of Haribhadra on the *Abhisamayālaṅkāra* (Tōhoku Catalogue No. 3793). It maintained an authority almost equivalent to the holy scriptures. Haribhadra belonged to the line of Bhavya (Bhāvaviveka), but his idea of *śūnyatā* is different from Bhavya's and rather nearer to that of Candrakīrti.
- 9 The texts which are often read in Tibet are more or less systematic. Cf. Shūki Yoshimura, *Tibetan Buddhistology: The Basic Original Texts of Historical Lamaism* (Kyoto: 1953), 5.
- 10 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, II, 9, 21-2, 52-65.
- 11 Ekai Kawaguchi, *Nihon-Bukkyō to Chibetto-Bukkyō tono Busshin-kwan no Sōi ni tsuite* (On the difference of the Concept of Buddha in Japanese and Tibetan Buddhism), *Gendai-Bukkyō* (March 1928), 31.

Chapter 33

- 1 Owing to the spread of Buddhism, Sanskrit terms also found their way into Japanese. In the Man'yōshū collection of ancient poems (c. 8th century), for example, such terms as *tō* (*stūpa*, pagoda) and *Baramon* (Brahmin) are found, and the word *Sākya* appears in the *Bussokuseki* poems (*Buddha-Paduka* = footprints of Buddha). Other words gradually came to be used, but their number was never considerable.

- 2 Shinkichi Hashimoto, *Kokugogaku Gairon* (Survey of the Japanese language), (Tokyo: Iwanami Shōten, 1946), 91.
- 3 *Ibid.*, 98.
- 4 *Ibid.*, 101.
- 5 Daitō Shimaji, *Nihon Bukkyō Kyōgakushi* (History of Doctrines of Japanese Buddhism), (Tokyo: Meiji Shoin, 1935), 2.
- 6 Kanzan Matsumiya, *Sankyō Yōron* (1760), Essential Outlines of Three Religions [Shintoism, Confucianism, Buddhism] in *Nihon Jurin Sōsho*, (Series of Confucian Works in Japan), Kaisetsubu (Expository Section) II, 7.
- 7 "The Japanese gradually took over most of Chinese civilization but resolutely refused to accept rhymed tonal poetry, civil service examinations, footbinding, and a number of other particular Chinese features." A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York: 1948), 416. On the influence of Chinese thought upon the Japanese, cf. *Sources of the Japanese Tradition*, compiled by Ryūsaku Tsunoda, Wm. Theodore de Bary, Donald Keene, edited by Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1958), 54ff.
- 8 Cited in Taijō Tamamuro, *Nihon Bukkyōshi Gaisetsu* (An Outline of Japanese Buddhism) (Tokyo: Risōsha, 1942), 41. Cf. E. O. Reischauer and J. K. Fairbank, *East Asia, The Great Tradition* (Boston: 1960), 495: "With the Chinese writing system, the Japanese naturally adopted Chinese ways of thinking. Among these, Buddhism and the Chinese concept of centralized government. . . ."
- 9 Teikichi Kida in *Rekishī Chiri* (History and Geography), XL, no. 2, 96f.
- 10 Kōgatsuin Jinrei (1749–1817), *Kyōgyōshinshō Kōgi* (Lectures on Shinran's Teaching of Practice, Faith, Attainment) in the *Bukkyō Taikei* edition (Great Systems of Buddhism), 1334. Cf. the English translation of the original work of Shinran by Kōshō Yamamoto (Tokyo: Karinbunko, 1958).
- 11 For example, cf. Tetsurō Watsuji, *Nihon Seishinshi Kenkyū* (Studies in the Intellectual History of Japan), (Tokyo: 1953), 348–349.
- 12 Ten learned monks from the Tendai and Hossō sects took part in the religious debates held in a palace of the Imperial court of Japan. The Hossō school won and became the chief of the Six Sects of that time.

Chapter 34

- 1 Naoichi Miyaji, *Jingi-shi Taikei* (Great Outlines of the History of Shintoism), 6, 9.
- 2 Yōkyoku, *Taisha* (A Noh Song entitled "The Great Shrine").
- 3 *Fūkyō Hyakushū Kōsetsu* (Lecture on the "Wild Winds Eight-Hundred Fold"), in Genchi Katō, *Shintō no Shūkyō Hattatsushiteki Kenkyū* (A Study in the Religious Development of Shintoism), 935.
- 4 Cf. Doctrine of Tranquillity, I, Part 1. (*Taishō*, XLVI, 1 c.) Eun Mayeda, Proceedings of Philosophical Institute, *Tetsugakukan Kōgiroku* (*Shigaku Zasshi*, 1923, 373–374). (Journal of Philosophic Studies.)

- 5 *Kaimokushō*, part 2: "Awakening to the Truth," by Nichiren. (Tokyo: International Buddhist Society, 1941).
- 6 See Chapter 18, 7th *gāthā*: *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* (edited by Unrai Ogiwara), 251, line 25; *Aṣṭasāhasrikā* (cf. Unrai Ogiwara), 51, line 15; 572, lines 2-3; 666, line 7; etc.
- 7 *Shōbōgenzō*, *Shohō-jissō* (Dōgen's Essentials of the True Law), section on "The True Nature of the Law."
- 8 See "Profound Doctrine of the Lotus Sūtra," VIII, Part 2. (*Taishō*, XXXIII, 783 b.)
- 9 *Shōbōgenzō*, section on "Life and Death."
- 10 *Ibid.*, *Busshō*. Section on "The Buddha-Nature."
- 11 *Shasekishū*, X, Part 1.
- 12 This sentence was composed in China based upon such sentences as "In the milk there is the cream; in sentient beings there is the Buddha nature," and "If you have the desire to seek, you will find," in *Mahā prajñā-pāramitrā-sūtra*, XXVIII. (*Taishō*, XII, 532 a, 533 b.)
- 13 *Shōbōgenzō*, *Busshō*.
- 14 *Kegon-sūtra*, XXXVIII, chapter on the Ten Stages (*Taishō*, X, 194 a, 533 a).
- 15 *Bonbun Daihōkōbutsu-kegonkyō Jūjibon* (edited by Ryūko Kondō), 98.
- 16 *Shōbōgenzō*, *Sangaiyuishin*. (The Three Realms—Desire, Material Forms, Immaterial Forms—in Mind.)
- 17 *Ibid.*, *Sokushin Zebutsu*. (The Mind as the Buddha.)
- 18 *Ibid.*, *Butsukōjōji*. (Manifesting the Buddha-nature.)
- 19 *Ibid.*, *Uji*. (The Reality of Time.)
- 20 *Ibid.*, *Setsushin Setsuchō*. (Expounding the Mind is Expounding the Buddha-nature.)
- 21 *Ibid.*, *Hosshō*. (The Nature of the *Dharma*.)
- 22 *Ibid.*, *Setsushin Setsushō*.
- 23 *Ibid.*, *Sanjūshichihon Bodaibunpō*. (Chapter 37 on Steps to Enlightenment.)
- 24 *Yasusada Hiyane*, *Nihon Shūkyōshi*, 828-829. (History of Japanese Religions.)
- 25 *Gomō Jigi* (Explanations of Terms in the *Mencius*), I, 3.
- 26 *Dōjimon* (Children's Questions), II, 39.
- 27 Junsei Iwahashi, *Sorai Kenkyū*, 449. On Chu-tsu's *Li* and *Ch'i*, cf. Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, edited and translated from the Chinese by D. Bodde, (New York: 1961), 296-303.
- 28 Cf. Yaichi Haga, *Kokuminsei Jūron*, 91ff. (Ten Lectures on the National Character.)
- 29 R. H. Blyth, *Cultural East*, I (1947), 45.
- 30 *Man'yōshū*, III, 318.
- 31 *Ibid.*, VI, 919.
- 32 *Ibid.*, V, 822.
- 33 *Ibid.*, V, 824.
- 34 *Theragāthā*, 537, 538, 540, 544, 545.

- 35 Emperor Kazan (*Eiga Monogatari*, Mihatenu Yume). (*Tales of Splendor, Futile Dreams.*)
- 36 Emperor Kazan (*Zoku Kokinshū*, Shakukyōka). (*Supplementary Ancient and Modern Collection, In Praise of Buddha.*)
- 37 *Shōbōgenzō*, Hotsumujōshin. (Manifestation of the Supreme Mind.)
- 38 Nichiren also wrote a book named *Sōmoku Jōbutsu Kuketsu*. (Attaining of Buddhahood even by shrubs.)
- 39 This verse (*gāthā*) is not found in the Sūtra on Intermediate Existence (*Antarābhava-sūtra*). Perhaps someone composed this verse based upon this sūtra.
- 40 Daijō Tokiwa, *Nihon Bukkyō no Kenkyū*, 107ff. (Study of Japanese Buddhism.)
- 41 Hakujo Ui, *Bukkyō Hanron* (An Outline of Buddhism), II, 337.
- 42 See *supra*, Part I, Chapter 9.
- 43 Yaichi Haga, *Kokuminsei Jūron* (Ten Lectures on the National Character), 70.
- 44 *Ibid.*, 65–67.
- 45 Ryochū Shioiri, *Dengyō Daishi to Hokkekyō* (Master Dengyō and the Lotus Sūtra), (in *Nihon Bukkyō no Rekishi to Rinen* [History and Concepts of Japanese Buddhism], compiled by Seiichirō Ono and Shinshō Hanayama), 117ff.
- 46 See *Hokke Shūku* (Excellency of the Lotus Sūtra), by Saichō, II; *Dengyō Daishi Zenshū* (Complete Works of Master Dengyō), II, 265–266, 280.
- 47 *Sokushin Jōbutsugi Shiki* (Personal Remarks on the Doctrine of Becoming Buddha while One Is Living), [Tendaishū Sōsho (Collected Writings of the Tendai Sect), Annen Senshū (Works of Annen)], II, 210.
- 48 These words in *Bodai Shinron* (Treatise on the Bodhi mind) are said to have been written by Nāgārjuna.
- 49 *Myōichime Gohenji* (Reply to a woman Myōichi).
- 50 *Jushiki Kanjō Kudenshō* (Oral Teachings on the Consecration of a New Appointment).
- 51 *Shasekishū* ("Collection of Sands and Pebbles"—Anecdotes), II, Part 1.
- 52 "The Sacred Mountain" here is a Japanese equivalent for *Gṛdhrakūṭa*. See *Jimyō Hokke Mondōshō* (Questions and Answers on Keeping the Lotus Sūtra); *Toki dono Gohenji* (Reply to Esquire Toki), etc.
- 53 *Hōnen Shōnin Gyōjo Ezu* (Explanations and Pictures Illustrating the Acts of St. Hōnen), 26.
- 54 Cf. *Yuishinshō Mon-i* (Essentials of the Book of Faith).
- 55 *Shōbōgenzō Zuimonki* (Gleanings of the Sayings of Master Dōgen), II. Tsunoda, Keene, and De Bary, *Sources of Japanese Tradition*, 254–255. Dōgen refers here to Kūkai's assertion of the identity of mind and body, and the possibility of achieving liberation "in the body" in this life.
- 56 *Shōbōgenzō*, *op.cit.*, chapter on Busshō (Buddha-nature).
- 57 *Roankyō* (Lit. "Ass-Saddle Bridge"—Random Sayings, by Zen Priest Shōsan Suzuki), last part, 71.

- 58 *Sōan Zakki* (Miscellanies in a Hermitage, by Echū), Part II, 26.
- 59 *Shintō Gobusho* (Five Major Works of Shintoism), in *Kokushi Taikei* (Great Series of Japanese History), VII, 31.
- 60 *Hikosan Shugen Saihi Injin Kuketsushū* (Oral Teachings of Esoteric Shugen Practice in Mt. Hiko), Part 1, in Japanese Scriptures of Buddhism, Section on Shugen (*Nihondaizōkyō*, *Shugenshōshobu*, Part 2, 533, 549.)
- 61 Masatomo Manba, *Nihon Jukyōron* (Essays on Japanese Confucianism), 89.
- 62 *Taiheiki* (Chronicle of the Muromachi Period), XVI.
- 63 *Genkōshakusho* (Historiography of Japanese Buddhism), XIII.
- 64 *Shōbōgenzō*, *op.cit.*, chapter on Sanjūshichihon Bodaibumpō (37 chapters on Enlightenment Stages).
- 65 *Shutsujō Kōgo* (Monologue after Meditation), XXV, Zatsu.
- 66 *Āyāraiga*, herausgegeben von W. Schubring, I, 27, 1, 28f.
- 67 *Ibid.*, I, 1, 6, 2 (p. 5, line 8).
- 68 *Shōbōgenzō*, *op.cit.*, chapter on Shōji (Life and death).
- 69 Yaichi Haga, *op.cit.*, 91–116.
- 70 *Man'yōshū* (Collection of Myriad Leaves), VIII (1959).
- 71 *Ibid.*, XX (4468).
- 72 Cf. Ichirō Hori, *Inton Shisō ni okeru Ningensei eno Shibo* ("Search for Humanity in a Life of Seclusion"), *Teiyū Rinri*, Nos. 7–8 (1947).
- 73 In *Tamakatsuma*, X, Motoori Norinaga *Zenshū* (Collected Works of Norinaga Motoori), IV, 236. See also Tsunetsugu Muraoka, *Motoori Norinaga* (1928), 43off. Motoori's judgment on the *Shih Ching* is based, of course, on the moralizing interpretation of the songs in that book given by the Confucianists.
- 74 See Junsei Iwahashi, *Sorai Kenkyū* (Study on Sorai Ogyū), 433.
- 75 *Ibid.*, 331f.
- 76 See, e.g., Motoori Norinaga, *Genji Monogatari Tama-no-ogushi* (Jewels of the Comb [i.e. Commentary] on the Tale of Genji), in *Motoori Norinaga Zenshū*, V, 1135ff.
- 77 In *Bendō* (The Practice of the Way), *Nihon Jurin Sōsho*, *Romben-bu*, 14.
- 78 In Dazai's *Keizai-ryoku* (Essays on Economy), I, fol. 10.
- 79 In *Seigaku Mondō* (Questions and Answers on Religious Scholarship), 3, quoted in Inoue Tetsujirō, *Nihon Kogakuha no Tetsugaku* (Philosophy in the Japanese Classical Study School), 693.
- 80 *Ibid.*, quoted in Inoue, *op.cit.*, 698.
- 81 *Gakusoku* (Rules for Study), 7, quoted in Iwahashi, *op.cit.*, 231.
- 82 *Okina Mondō* (Questions and Answers with an Elder), 1. a. *Tōju Sensei Zenshū* (Collected Works of Master Tōju), III, 76.
- 83 *Kodō-taii* (Outline of the Ancient Way), 3, *Hirata Atsutane Zenshū* (Collected Works of Atsutane Hirata), VIII, 69.
- 84 See the various versions of his works written in *Kana* characters, *Jiun Sonja Zenshū* (Collected Works of Master Jiun), III.
- 85 From the *Genji Monogatari* (Tale of Genji), quoted in Yasusada Hiyane, *Nihon Shūkyō-shi* (History of Japanese Religion), 410.

- 86 From the *Eiga Monogatari*, quoted in Hiyane, *op.cit.*, 410.
- 87 *Shaseki-shū*, III b, edited by Ebara Taizō, 106.
- 88 *Kōfukuji-sōjō* (Submitted Documents of the Kofuku Temple), in *Dai-Nippon Bukkyō Zensho* (The Great Collection of Japanese Buddhist Works) CXXIV, 107.
- 89 *Hōnen Shōnin Gyōjō-ezu*, XXI, in *Jōdo-shū Zensho*, XVI, 240.
- 90 *Shōgu Mondō-shō* (Questions and Answers on the Wise and Foolish), in *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imon-zenshū*, I, 474.
- 91 Fujiwara Arifusa, *Nomori no Kagami* (Mirror of a Field-Watcher), II, in *Gunsho-ruijū*, 2nd ed., XXI, 263.
- 92 See Master Butsujō Kokushi, *Daibai-zan Yawa* (Night Tales [i.e. Informal Sermons] in Mt. Daibai) in *Zenmon Hōgo-shū*, II, 603f.
- 93 *Hōnen Shōnin Gyōjō-ezu*, XXII, in *Jōdo-shū Zensho*, XVI, 20.
- 94 In his letter to Kingo Shijō, in *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imon-zenshū*, II, 1407.
- 95 In *Shugen Shimpi Gyōhō Fūju-shū* (Collection of Amulets in Esoteric Shugen Practices), VII, *Nihon Dai-zōkyō, Shugen Shōsho-bu*, II, 101. (Section of Commentary on Shugen's Works.)
- 96 *Nembutsu Myōgi-shū* (Collections of Nomenclatures of Invocation of Amitābha), II, in *Jōdo-shū Zensho* (Collected Works of Jōdo Sect), X, 376.
- 97 In his letter to Kingo Shijō, in *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imon-zenshū*, I, 866.
- 98 At the end of his play, *Sonezaki Shinjū*, in *Kindai Nihon Bungaku Taikai* (Great Series of Modern Japanese Literature), VI, 247f.
- 99 *Jakumetsu-iraku* in Japanese.
- 100 *Shibun-ritsu* (Books of Discipline in Four Sections), XXIII (*Taishō*, XXII, 153 a); see also *Shibun-ritsu Sampan Fuketsu Gyōji-shō Jo* (*ibid.*, XL, 2 a).
- 101 *Bassui Zenji Hōgo* (Buddhist Teachings of Zen Master Bassui) edited by D. T. Suzuki, 51.
- 102 A Bodhisattva is a future Buddha who wants to save all living beings.
- 103 *Shūgi-washō* (Books on Religious Doctrines), X.
- 104 *Kōshō Bosatsu Kyōkun Chōmon-shū* (Collection of Lectures by Kōshō Bodhisattva), in *Kokubun Tōhō Bukkyō Sōsho* (Collection of Japanese Buddhist Books), *Hōgo-bu* (Section on Sayings), 99–100.
- 105 Nissaggiya-pācittiya, 18–20; 23; 28; Pācittiya, 10–11. Cf. H. Nakamura, in *Nihon Rekishi* (Japanese History) (November–December 1949).
- 106 Hakujo Ui, *Zenshū-shi Kenkyū* (A Study on the History of the Zen Sect), 3ff. (Tokyo: Iwanami, 1939).
- 107 Eisai (1141–1215) was the founder of the Rinzai sect of Zen Buddhism in 1191.
- 108 *Taishō*, LXXX, 7 b.
- 109 *Ibid.*, 12 a.
- 110 *Sōtō Kyōkai Shushōgi*, 22. Cf. *Gleanings from Sōtō-Zen*, edited by Ernest Shikaku Hunt (Honolulu: Sōtō Mission, 1960), 27.
- 111 H. Nakamura, *Jihi* (Benevolence) (Kyoto: 1956), *passim*.

- 112 The Seventeen-Article Constitution attributed to Prince Shōtoku, X.
- 113 See Yaichi Haga, *Kokuminsei Jūron* (Ten Lectures on the National Character), 257.
- 114 The only parallel to this may be found in some ancient Indian countries to the west of the Ganges, as we are told in Fa-hsien's *Fa-kuo-chi* (Travel Records of the Buddhist Countries), and Hsüan-tsang's *Hsi-yü-chi* (Travel Records of the Western Lands), II.
- 115 See Masaharu Anesaki, *Kirishitan Hakugai-shi-chū no Jimbutsu-jiseki* (History of Christian Persecutions: Persons and Their Acts), 476f.
- 116 See Tōkan Tada, *Chibetto* (Tibet), 113ff.; Bunkyō Aoki, *Chibetto Yūki* (Travel in Tibet), 165ff.
- 117 In his *Ōjō-taiyō-sho* (An Outline of How to be Reborn into the Pure Land), *Shōwa Shinshū Hōnen Shōnin Zenshū* (Collected Works of Saint Hōnen), 61f.
- 118 *Hōnen Shōnin Gyōjō Ezu* (Illustrations of the Acts of Saint Hōnen), XXI, in *Shōwa Shinshū Hōnen Shōnin Zenshū*, XVI, 241.
- 119 See Ichirō Hori, "Shinkō no Heizonsei ni tsuite" (On the Co-existence of Different Faiths) in *Rinri*, No. 543 (October 1948).
- 120 See Shinshō Hanayama, *Hokke-gisho no Kenkyū* (Studies on the Commentary on the Lotus Sūtra) 664ff. This doctrine is called *The Teaching of Manzen Dōki*.
- 121 *Ibid.*, 117f.
- 122 *Ibid.*, 460.
- 123 In his *Jūshichi-jō no Kempō* (The Seventeen-Article Constitution).
- 124 In the *Kyōkijikoku-shō* (A Treatise on the Teaching, the Propensity, the Time, and the Country), *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imon-zenshū*, I, 450.
- 125 The *Ryōjin Hishō*, a poetical work ascribed to Emperor Go-Shirakawa (1127–1192). In *Nihon Koten-zensho* (Collection of Japanese Ancient Works), II, 71f.
- 126 See his *Keiranshūiyō-shū*, quoted in Taijō Tamamuro, *Nihon Bukkyo-shi Gaisetsu* (Outline History of Japanese Buddhism), 221.
- 127 In his *Go-bunshō* 3, 10; see also *ibid.*, 2, 3; in *Kōchū Rennyo Shōnin O-fumi Zenshū*, 56ff.; cf. 24ff.
- 128 In the *Sekihei-kahō* (Disciplines of the Monastery at the Sekihei Mountain), quoted in Motosue Ishida, *Edo-jidai Bungaku Kōsetsu*, 14.
- 129 In the *Kōkiji-kitei* (The Regulations of the Kōkiji Temple), Article No. 13, quoted in Daijō Tokiwa, *Nihon Bukkyō no Kenkyū* (Studies of Japanese Buddhism), 526.
- 130 In the chapter on Emperor Yōmei in the *Nihonshoki* (Chronicles of Japan).
- 131 See Zennosuke Tsuji, *Nihon Bukkyō-shi no Kenkyū* (Studies on the History of Japanese Buddhism), 96.
- 132 *Ibid.*, 56.
- 133 In the *Ōmi Daifukuji-monjo* (Documents of the Daifuku Temple in Ōmi), quoted in Tsuji, *op.cit.*, 175.

- 134 See Yasusada Hiyane, *op.cit.*, 634.
- 135 See Kanshi Kagamishima, *Chūsei-bukkyōto no jingikan to sono Bunka* (Concept of God among Medieval Buddhists and Their Culture), in *Shūkyō-kenkyū* (1940), 813.
- 136 *Shoku-nihonkōki* (Continued Chronicles of Japan), V, Asahi Shimbunsha, editor, 94.
- 137 In his preface to a poem in *Man'yōshū* (Collection of Myriad Leaves), V, in *Kokku Taikai* (Great Series of Japan), II, 156.
- 138 *Edo-bungaku-kenkyū* (Studies in the Literature of the Edo Period), 14.
- 139 *Fuju Fuse-ha* (Non-receiving, Non-giving School). This branch of the Nichiren sect, founded in 1595 by the bonze Nichiō, was forbidden together with the Christian religion in 1614.
- 140 Kitabatake Chikafusa (1293–1354), in his *Jinnōshōtōki* (A History of the Legitimate Line of the Divine Emperors), bk. 1, *Gunsho-ruijū*, XXIX, 1.
- 141 Quoted in Hiyane, *op.cit.*, 679f.
- 142 This material has been quoted from Genchi Katō, *Shintō no shūkyō-hattatashi-teki Kenkyū* (Studies on Shintoism from the Viewpoint of Historical Development), 95of., and Hiyane, *op.cit.*, 816ff.
- 143 From Prince Shōtoku's Seventeen-Article Constitution.
- 144 See his *Shōmangyō-gisho*, ch. *Ichijō*; cf. Shinshō Hanayama, *Nihon no Bukkyō* (Japanese Buddhism), 202ff.
- 145 *Eihei-shingi* (Rules of the Eihei Temple), *Bendō-hō*, *Dōgen Zenji Shingi*, edited by Dōshū Ōkubo, 43.
- 146 *Kyōgyōshinshō*, *op.cit.*, Chapter 2, *Taishō Shinshū Daizōkyō*, CXXXIII, 591 a.
- 147 *Honzon Mondō-shō* (Questions and Answers on the Main Buddha), *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imonzenshū*, *op.cit.*, II, 1721f.
- 148 In his *Letter to the Nun Kubo*, *ibid.*, II, 1768.
- 149 Daitō Shimaji, *Tendai Kyōgaku-shi* (History of Tendai Theology), 492.
- 150 *Sado-goshō* (Letters from Sado), *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imonzenshū*, *op.cit.*, I, 842.
- 151 In the *Kyōkijikoku-shō*, and the *Shōgu Mondō-shō*, *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imonzenshū*, I, 447f. and 579f. In his two volume work *Senji-shō* (Considerations on the Times), Nichiren elaborates on how other sects are not fit for his time; see *Shōwa Shinshū Nichiren Shōnin Imonzenshū*, I, 1189–1241.
- 152 *Honchō-jinja-kō* (Discourses on Japanese Shrines), quoted in Masatomo Bamba, *Nihon Jukyō-shi* (History of Japanese Confucianism), 103ff.
- 153 In the preface to the *Honchō-jinja-kō*, *Razan Sensei Bunshū*, II, 118.
- 154 *Razan Bunshū* (Collected Essays of Razan), LVI.
- 155 *Okina Mondō* (Dialogues with an Elder), III, *Tōju Sensei Zenshū* (Collected Works of Master Tōju), III, 248.
- 156 *Ibid.*, 251.
- 157 In his *Miwa Monogatari* (Tales of the Miwa Shrine), VII, *Banzan Zenshū* (Collected Works of Banzan) V, 67. Elsewhere he says:

- "If Chinese sages should come to Japan they would subscribe to Shintō which has been our traditional Way." (*Banzan Zenshū*, I, 12.)
- 158 Quoted in Hiyane, *op.cit.*, 943.
- 159 See Saburō Ienaga, *Chūsei Bukkyōshisō-shi Kenkyū* (Studies on the History of Medieval Buddhist Thought), 104, and Iwahashi, *op.cit.*, 301.
- 160 *Jindai-Kuketsu* (Oral Tradition on the Divine Age), quoted in Hiyane, *op.cit.*, 660.
- 161 *Kokuikō* (Discourses on the Genuine Thought of Japan), *Kamo Mabuchi Zenshū* (Collected Works of Kamo Mabuchi), X, 368.
- 162 *Okina no Fumi* (Letters of an Elderly Man), Chapter 6.
- 163 *Ibid.*, Chapter 1.
- 164 We do not contend that the Japanese thinkers mentioned above did not ever admit the universality of the Way. Banzan Kumazawa, for instance, said: "The Way is the Way of all gods, heaven and earth. It is universally valid throughout the whole world, China, and Japan." *Shūgi-washo* (Book of Righteousness and Harmony), Chapter 11, *Banzan Zenshū*, I, 286.
- 165 In colloquial Japanese, "suru" (to do).
- 166 See B. Spuler, *Die Goldene Horde* (Leipzig: 1943), and also *Die Mongolen in Iran* (Berlin: 1955).
- 167 At the rededication of a famous Buddhist temple in October 1958, the numerous sake barrels piled up as offerings in front of the temple and the booths advertising various brands of whisky certainly were in contrast to the original teaching of the Buddha.
- 168 Yaichi Haga, *op.cit.*, 121.
- 169 In the *Ryōjin Hishō* (a collection of popular songs), II, 1 c., 104.
- 170 *Hōjōki* (The Private Papers of Kamo no Chōmei of the Ten-Foot-Square-Hut), Iwanami Bunko edition, 61f.
- 171 In the introduction to the Iwanami Bunko edition of the *Hōjōki*, 4.
- 172 *Tsurezuregusa*, Chapter 10 (*Nihon Koten-Bungaku Taikai*, XXX, 97).
- 173 See Yaichi Haga, *op.cit.*, 126ff.
- 174 *Man'yōshū*, No. 3846.
- 175 See Otoo Fujii, *Edo Bungaku Kenkyū* (A Study of Literature in the Edo Era), 70ff.
- 176 *Ibid.*, 108ff.
- 177 *Kenshō-jōbutsu-gan-hōsho* (An Advertisement of the Pill for Becoming a Buddha), in *Zenmon-hōgo-shū* (Collection of Zen Buddhist Teachings), II, 239f.
- 178 *Hyakuhatchōki* (a pun on the three religions, each represented by a reason, in Japanese *ri*, which also stands for a distance of about 1/4 of a mile).
- 179 See Motosue Ishida, *Edojidai Bungaku Kōsetsu* (A Survey of Literature in the Edo Era), 9.
- 180 See Haga, *op.cit.*, *Kokuminsei Jūron* (Ten Essays on the National Character), 142ff.

- 181 See, for instance, H. Keyserling, *Reisetagebuch eines Philosophen* (Travel Diary of a Philosopher), 583.

Chapter 35

- 1 Izuru Shimmura, *Gengogaku Josetsu* (Introduction to Linguistics) (Tokyo: Kōbundō, 1923), 172.
- 2 *Nyōjō Zenji Goroku* (Analects of Zen Master Ju-ching), I (*Taishō*, XLVIII, 121 c).
- 3 This can be seen in Sanskrit and German, for example.
- 4 In his novel, *Deutsche Liebe*, Max Müller relates the story of the pure love of a noble youth for a princess. The princess speaks to the youth as follows:
 "We were close friends as children; and surely this relation between us has not changed. Then, I cannot say 'Sie' when I speak to you, as to a stranger. But it's not right for me to use the familiar word 'du,' so the only thing we can do is to talk in English. [In English] Do you understand me?"
 Morimine Sagara, translator, *Ai wa Eien ni* (Love Is Everlasting), 33. This is the same problem we have in Japanese.
- 5 *Transactions of the Asiatic Society of Japan* (1925), 78-79.
- 6 A very similar phenomenon occurs in languages structurally close to Japanese, such as Mongolian and Manchurian.
- 7 Cf. *Makura-no-sōshi*, 21, in which the plural form *kodomo-domo* (children + plural) is used.
- 8 Is there not some relevance to this in the usage in Japanese dialect of *ware* ("I") in the sense of "you"? I wish specialists would instruct me on this point.
- 9 Dōshū Ōkubo, editor, *Dōgen Zenshi Shingi* (Rules Ordained by Master Dōgen), (*Iwanami Bunko* series), 95.
- 10 *Dhammapada* in Pali, No. 288.
- 11 *Ibid.*, No. 160
- 12 *Ibid.*, Nos. 236, 238, 380.
- 13 *Āyāraṅga*, 1. 3. 3. 4.
- 14 Prince Shōtoku's Seventeen-Article Constitution, 2.
- 15 Tetsurō Watsuji, *Sonnō Shisō To Sono Dentō* (The Idea of Reverence for the Emperor and Its Tradition), 94.
- 16 Fujiwara Teika, in his *Eika Taigai* (Principles of Poetic Composition), says: "There is no master of *waka* (Japanese poetry). We learn from older poems alone. Who, having steeped himself in the old style and learned words from our predecessors, will not be able to write poetry?"
- 17 The "pillow-word" (*makura-kotoba*) *chihayaburu* (greatly powerful) was prefixed both to *kami* (god) and *uji* (clan). This may be because the *uji-no-kami* (clan head) was originally a god. There are a good many questions concerning the *ujigami* (clan deity) which should be discussed further, but I cannot go into them here. Cf. E. O. Reischauer and J. K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition* (Boston: 1958), 469-471.

- 18 Cf. Naoichi Miyachi, *Jingishi Taikei* (Outline of the History of the Deities), 24. "There are cases where the *ujigami* is not an ancestral god, as for example, the Isonokami Shrine of the Mononobe clan. Then, too, there are *ujigami* who were ancestral gods, two important examples of which are the worship of Amenokoyane-no-mikoto by the Nakatomi clan at the Hiraoka Shrine in Kawachi province, and the worship of Futotama-no-mikoto by the Imibe clan at the Futotama Shrine in Yamato province" (*ibid.*, 25). Many points in connection with the clan system must unfortunately be omitted. Cf. Reischauer and Fairbank, *op.cit.*, 474.
- 19 Tetsurō Watsuji, *op.cit.*, *Sonnō Shisō To Sono Dentō* (Reverence to the Emperor and Its Tradition), 46-47.
- 20 *Kokuminsei Jūron*, *op.cit.*, 51ff. [Reischauer and Fairbank (*op.cit.*, 540, 628) insist on the subordination of the family in Japan to the clan and to the State.—Editor's note.]
- 21 *Man'yōshū*, XVIII.
- 22 *Gempei Seisuiiki*, XXI (Record of the Rise and Fall of the Minamoto and Taira clans, 857-1185).
- 23 *Ushiuma* (Cows and Horses), *Suhajikami* (Vinegar Leaves).
- 24 *Sandai Jitsuroku* (Annals of the Reigns of the Three Emperors), under the 16th day of the 10th month of the second year of Jōkan (860 A.D.).
- 25 Kaoru Nakada, "Waga Taiko ni Tochi no Sonraku Kyōyūsei ya Kazoku Kyōsansei ga atta ka" ("Did Ancient Japan Have an Equal Division of Land Use and a Communal Family System?"), in the law-journal *Hōritsu Shimpō*, No. 737 (July 1947).
- 26 Based on a lecture delivered by Professor Takeyoshi Kawashima at the first conference of the Oriental Culture Institute (*Tōyō Bunka Kenkyūkai*), November 8, 1947.
- 27 I am indebted to Professor Noboru Niida for facts on the adoption of children in recent China.
- 28 Masatomo Bamba, *Nihon Jukyōron* (A Study on Confucianism in Japan), 134, 188.
- 29 For example, the custom of *kaneoya* practiced in the vicinity of the city of Mishima in Shizuoka prefecture and in part of the Izu peninsula. *Kaneoya* (also known as *kanaoya*) means "the tooth-blackening parent." The name takes its origin from the fact that, at a wedding, someone was named *kaneoya* and presented the new bride with a tooth-blackening implement. (*Takeyoshi Kawashima*, Toshitaka Shiomi, "Kaneoya ni tsuite," in *Minzokugaku Kenkyū*, XII, No. 1, 33ff.)
- 30 One also finds such sentiments as "although the Perfect One desires to enter Nirvāṇa, a father cannot bear to cast his son into the flames and turn his back on him." Shinshō Hanayama, *Hokke Gisho no Kenkyū* (Studies on the Commentary on the Lotus Sūtra), 480.
- 31 *Kyōdaishō* (Treatise on Proper Brotherly Attitudes).
- 32 *Hyōeshi-dono Gohenji* (Reply to Mr. Hyōeshi).
- 33 "One forgets his own body and soul, placing himself in the home of Buddha; one relies on Buddha and follows him. Then, one uses no bodily

strength, nor exercises power of mind, but separates from birth and death, and becomes a Buddha.”—*Shōbō Genzō* (Essence of Buddhism) by Dōgen.

- 34 “With the Christian persecution of the Tokugawa period, the household Buddhist shrine spread throughout the country. Ikkō (Jōdo Shin sect) believers call it the *naibutsu* (interior Buddha), which they worship in a thoroughgoing manner. At the morning and the evening services, the religious sentiments of the children are nurtured, and their character trained. In the Ikkō sect in particular the image of Buddha or the Holy Name is central and the ceremonies honoring ancestral spirits are an accretion due to the racial characteristics of the faith of Japan.” Quoted from Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō no Kenkyū* (A Study of Chinese Buddhism) (Tokyo: 1943), III, 80.
- 35 “Home Buddhist chapels (*butsudan*) are peculiar to Japan, and are generally not found in China or Korea. They are an expression of the ancestor-worship of the Japanese race. . . . I have not investigated every part of China, but, from my own casual observation, I never saw a home chapel centered about the Buddha. From late reports we learn that there are Buddhist altars in the gardens of middle- and upper-class homes in Shansi and Meng-chiang. Whether these have the same significance as the Japanese *butsudan* is yet to be investigated. I believe that the home Buddhist chapel centering about the Buddha may be a peculiarly Japanese phenomenon.” Daijō Tokiwa, *Nihon Bukkyō no Kenkyū* (A Study of Japanese Buddhism), 61–62. “Since there is nothing corresponding to them in Korea, it is probably safe to assert that they are absent from the Korean tradition. [In China] in the homes of the gentry there are, of course, rooms in which the ancestors are worshiped, the question being whether such places are centered about the statue of the Buddha. Wherever you go, for instance, in niches at entrances, there are Taoist images, and there are also statues of Kuan-yin at appropriate spots in the house; but are they not quite apart from the worship of ancestral spirits?” (*Ibid.*, 80–81). The Chinese “*butsudan*” is a home altar, above which hangs a large colored triptych of the Buddha, the Law, and the Priesthood; on a table in front are offered cakes, fruit, and vegetables, but meat and fish are strictly prohibited. Here altars are adorned with a *dōban* (a part of banner used in Buddhist ceremonies). Cf. de Groot, *Religious Systems of China* (Leyden: 1892), 6 vols. (*Chūgoku Shūkyō Seido*, translated by Kinzaburō Shimizu and Hakudō Oginome), I, 123. “In Tibet, even the poorest households have *butsudan*, which are the center of the religious ceremonies of the family. *Butsudan* are placed in guest rooms.” (Tōkan Tada, *Chibetto* [Tibet] in Iwanami Shinsho, 59). However, in Tibet, too, they appear to have no special connection with ancestor-worship.
- 36 *Tannishō*. English versions: *The Tannishō* (Tract on Deploring the Heterodoxies): An Important Textbook of Shin Buddhism founded by Shinran (1173–1262), translated by Tosui Imadate (Kyoto: Eastern

- Buddhist Society, 1928): *Tannisho: A Tract Deploring Heresies of Faith* (Kyoto: Higashi Honganji, 1961), in commemoration of the 700th anniversary of Shinran's death (1262).
- 37 Cf. Taijō Tamamuro, *Nihon Bukkyō-shi Gaisetsu* (Outline of the History of Japanese Buddhism), 194.
- 38 Yoshiharu Scott Matsumoto, "Contemporary Japan: The Individual and the Group," *Transactions of the American Philosophical Society*. New Series, L, Part 1 (January 1960).
- 39 *Ibid.*, 38.
- 40 *Ibid.*, 60.
- 41 E. O. Reischauer, *The United States and Japan* (Cambridge: Harvard University Press, 1950), 86.
- 41a Cf. H. Nakamura, "Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan" in Charles A. Moore, editor, *Philosophy and Culture* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1962), 631-646.
- 42 The first article of the Injunctions reads as follows: "Harmony is precious; obedience is to be most honored. Men all have their particular interests, and there are few enlightened ones among them. Consequently they may disobey their lords and parents, and quarrel with the neighboring villages. But when those above are harmonious and those below are well disposed, and there is accord in their discussions, then matters progress spontaneously. If this is the case, what is there which will not succeed?"
- 43 Masatomo Bamba, *op.cit.*, 83.
- 44 *Ibid.*, 226-227.
- 45 Under the first day, *hinoe tora* of the 2nd month, spring, 2nd year of the reign of the Empress Suiko (594 A.D.).
- 46 "In the *Kaimokushō* it is said: 'Those of all sentient beings who must be respected are three, namely, master, teacher, and parent.' I say, these three occur in Confucianism, both orthodox and heterodox. The purpose of this book *Kaimokushō* is to reveal the master-parent-teacher doctrine in Buddhism. Although the teaching of master-parent-teacher indeed does appear among Confucians and pagans, yet, when the Buddhist doctrine of master-parent-teacher is revealed, all these become as retainers, pupils, and children. Therefore it is proper that the highest expression of the master parent teacher doctrine be found among Buddhists. It may be asked, what is the nature of this Buddhist doctrine of master-parent-teacher that you talk about: I answer, that is a further question, which I propose to deal with in due course." Nitchō, *Kaimokushō Shikemmon* (Private Comments on the Awakening to the Truth) No. 1, in *Nichirenshū Shūgaku Zensho* (Complete Works on the Religious Studies of the Nichiren Sect), *Chōshi Goshō Kemmonshū* (Comments on Nichiren's Works by Rev. Chō) No. 1, p. 191. There is also a work by Nichiren called *Shushishin Goshō* (Writings on Master-Teacher-Parent). On the question of the master-teacher-parent doctrine in the Nichiren sect, see, for example, Chiō Yamakawa, *Hokke Shisōshijō no Nichiren Shōnin* (Saint Nichiren in the History of Hokke Thought), 643ff.

- 47 He further says: "In my opinion, there are three authorities for the Japanese from the Emperor down to the masses of the people. These are first, parents; second, teachers; third, service of the lord." *Shimoyama Goshōsoku* (A Reply to the Constable of Shimoyama).
- 48 In the *jūdaijushō* (Chapter of the Ten Vows) of the *Shōman Sūtra*, there is this text: "From this day until enlightenment, in the various situations where veneration and respects are due, do not be arrogant." The *Shōman-gyō Hōkutsu* comments, "Parents and teachers are to be venerated, elder brothers and sisters are to be respected." (*Taishō*, XXXVII, 22 a.) However, Prince Shōtoku in his commentary *Shōman-gyō Gisho* (I, 14 b) says, "three categories are to be venerated, those of the rank of elder brother are to be respected." In other words, whereas the *Shōman-gyō Hōkutsu* lists only "parents and teachers" among those to be venerated, Prince Shōtoku mentions three, adding "sovereign" to the traditional two. (Shinshō Hanayama, *Shōman-gyō Gisho no Kenkyū*, 431.)
- Myōkū comments "Three categories are to be venerated" means sovereign, parent and teacher. . . ." (*Nihon Bukkyō Zensho* edition, Complete Works on Japanese Buddhism, 11 h.)
- Gyōnen, citing the text of Myōkū, says, "The sovereign and the other two categories are all to be venerated; all those of the rank of elder brother are to be respected" (*Shōgenki* VI, in *Nihon Bukkyō Zensho* edition, 6 b). (Shinshō Hanayama, *op.cit.*, 468, note 217.)
- 49 *Hōonjō* (A Treatise on Reciprocation).
- 50 *Hagakurekikigaki* (Comments on the Way of the Samurai) No. 2 (*Iwanami Bunko* edition, 114).
- 51 Tetsubun Miyazaka, *Zen ni okeru Ningen Keisei* (Formation of Man in Zen), 210, 221.
- 52 Hakuon Saigusa, *Miura Baien no Tetsugaku* (Miura Baien's Philosophy), 530. See also 301, 517.
- 53 Masaharu Anesaki, *Kirishitan Hakugaishichū no Jimbutsu Jiseki* (Acts of Persons in the History of the Persecution of Christianity), 479. Also *Kirishitan Dendō no Kōhai* (Rise and Fall of Christian Missions), 789ff.
- 54 Anesaki, *Kirishitan Dendō no Kōhai*, 778.
- 55 *Ibid.*, 782ff. However, not all apostates from Christianity took their stand on the basis of the morality of rank. For example, the *Hakirishitan* of Suzuki Shōsan does not bring up morality of rank but criticizes Christianity in a rational manner. However, such an attitude is quite exceptional in the Tokugawa period. See also *Seiyō Kibun* (Records of the West), III.
- 56 Kemmyō Nakazawa, *Shijō no Shinran* (Shinran as a Historical Person). This work of pure scholarship has been refuted by Bunshō Yamada in his *Shinshūshikō* (Historical Studies on the Shin Sect), but the fact remains that there are no materials which constitute positive proof that Shiran was the son of Arinori Hino.
- 57 *Sado Gokanki Shō* (Sojourn in Sado).
- 58 *Honzon Mondō Shō* (Questions and Answers on the Principal Buddha).

- 59 Similar assertions are found elsewhere in the works of Nichiren. "Nichiren, in this incarnation, was born a poor and lowly man; he came forth from a family of Caṇḍāla" (*Sado Goshō*). "He who is 'born of a poor and lowly family' (prophesied in the Hatsunaion Sūtra) is I." *Kaimokushō* (Awakening to the Truth), II.
- 60 *Kokubun Tōhō Bukkyō Sōsho* (Series of Buddhist Works in Japanese); *Denkibu* (Section on Biography), Part 1, 432.
- 61 Zennosuke Tsuji, *Nihon Bunka to Bukkyō* (Japanese Culture and Buddhism), 56; Shōson Miyamoto, *Chūdo Shisō oyobi sono Hattatsu* (The Thought of the Middle Path and Its Development). Cf. Tsunoda, Keene, De Bary, editors. *Sources of Japanese Tradition*, 273f.
- 62 "Now, Great Nippon is the land of the gods. The gods come out from Paradise and assume the form of local manifestations of the Buddha. Naturally this should be the land where the Law of Buddha is most widespread." (Sakahoko.)
- 63 *Gessui Goshō* (Epistle of Nichiren).
- 64 *Hōjō Tokimune ni Atōru Sho* (Message Addressed to the Regent Tokimune).
- 65 *Kanke Bunsō*, III (*Kitano Bunsō*, II, 24 in *Kita-no-shi*) (Collected Writings of Michizane Sugawara [845–903], in Records of Kitano Shrine).
- 66 Sazan Kan (Reminiscences in Late Years) (1748–1827), *Fuyu no Hikage*, I, in *Nihon Jurin Sōsho, Kaisetsu-bu* (Japanese Series of Confucian Writings), II, 9–10.
- 67 *Kōmō Tōki*, Synopses of Lectures on Mencius, I, in *Yoshida Shōin Zenshū* (Collected Works of Yoshida Shoin), II, 263.
- 68 This account is based principally on the *Jōagon-kyō* (Sūtra of Long Discourses), XXII. (*Seki-kyō*, *Honnen-bon*, XII.) But similar notices are scattered through various scriptural texts. *Jōagon-kyō*, VI. *Shōen-kyō* (*Taishō*, I, 37–38); *Pāli Digha-Nikāya*, III, 91–94; *Dairutan-kyō*, VI (*Taishō*, I, 308); *Kise-kyō*, X (*Taishō*, I, 362–363); *Kise Inpon-kyō*, X (*Taishō*, I, 417); *Butsuzōngyōju-kyō* (Biography of the Buddha), IV (*Taishō*, III, 672 c); *Shibunritsu*, XXXI (*Taishō*, XXII, 779); *Shōshochiron* (Explanations of Things to be Known) (*Taishō*, XXXII, 231 a); *Shukomakadai-kyō* (Sūtra of the Elected King) (*Taishō*, III, 933). Cf. *Sources of Indian Tradition*, edited by Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1959), 131f.
- 69 *Kusharon*, XII, 14 a (Chinese Buddhist Exegesis of *Dharma*). Cf. Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism* in 3 volumes, and *Japanese Buddhism* (London: 1935).
- 70 Cf. the *Mahā-parinibbāna suttanta* (*Mahā-parinirvāna-sūtra*) and the various Chinese scriptures corresponding to it.
- 71 *Jinno Shōtō-ki* (On the Legitimate Succession of the Emperor), I; cf. Tsunoda, Keene, De Bary, *Sources of Japanese Tradition*, 279.
- 72 *Shutsujō-shōgo* (Critical Aspersions on Buddhism), by Atsutane Hirata.
- 73 Cf. *Konkōmyō Saishō-ō-kyō*, I (*Taishō*, XVI, 406 a); VI (*Taishō*, XVI, 432 b). Cf. also *Konkōmyō-kyō*, II (*Taishō*, XVI, 344 b, c). The corre-

spondence between the *Nihon shoki* and these sūtras was pointed out by Kenko Fujii, "Kimmei-ki no Bukkyō Denrai no Kiji ni tsuite" (On a Passage on the Advent of Buddhism in the Reign of Emperor Kimmei) in *Shigaku Zasshi* (Journal of Historical Science), XXXVI, 653-656. In passing, it should be noted that the passage of the *Kimmei-ki* (6th year, 9th month) which relates that Paikche built a 16-foot statue of the Buddha and presented it to the Emperor is a reproduction of the text of the *Kudara Hongi* (Hiroshi Ikeuchi, *Nihon Jōdaishi no Ichi Kenkyū* [A Study on the History Ancient Japan], 325).

- 74 Sten Konow, *Kharoṣṭhī Inscriptions* (Calcutta: 1929).
- 75 Tamamuro, *op.cit.*, 4.
- 76 *Shoku Nihongi* (Chronicles of Japan, Continued), 17.
- 77 Tamamuro, *op.cit.*, 17.
- 78 *Nihon Daizō-kyō, Hōdōbushōsho*, III, 2-4. (Japanese Tripiṭaka Collection of Buddhist *Vaipulya* Writings.)
- 79 *Kairitsu Denraiki* (A.D. 830), in *Dai Nihon Bukkyō Zensho*, 105. (Introduction of Vinaya, 830 A.D., in "Collected Works of Japanese Buddhism.")
- 80 The Eight Rules among the *Sange Gakushō Shiki* (Rules for Students of Mt. Hiei). Further, in the *Kenkairon Engi* we find the phrase "exalt Buddhism and protect the state," and in the *Rokusho Hōtō Gammon*, "establish and hold firmly to Buddhism and safeguard the state."
- 81 *Shoku Nihon-kōki*, IV, 2nd year of *Shōwa* (A.D. 835), 1st month, letter of Kūkai to the Emperor.
- 82 *Sandai Jitsuroku* (Records of Reigns of the Three Emperors), XLI, Reign of Emperor Yozei. 6th year of *Genkei* (A.D. 882), 5th month, 14th day.
- 83 *Shoku Nihon-kōki*, XII, 9th year of *Shōwa* (A.D. 842), 12th month, 17th day.
- 84 *Sandai Jitsuroku*, VII, Reign of Emperor Seiwa, 5th year of *Jōkan* (A.D. 863), 9th month, 6th day.
- 85 *Sandai Jitsuroku*, VII, Reign of Emperor Seiwa, 8th year of *Jōkan* (A.D. 866), 6th month, 21st day.
- 86 *Sandai Jitsuroku*, XI, Reign of Emperor Seiwa. 7th year of *Jōkan* (A.D. 865), 7th month, 19th day.
- 87 *Sandai Jitsuroku*, XII, Reign of Emperor Seiwa, 8th year of *Jōkan* (A.D. 866), 5th month, 29th day. Further, the following passage occurs in a letter addressed to the Emperor by Bishop Henjō; "When the sun of Buddhism is again at its height, the Imperial dignity will be safeguarded, the virtue of the Imperial House long endure, and the State will be peaceful and safe." *Sandai Jitsuroku*, XLVII, 1st year of *Ninna* (A.D. 885), 3rd month.
- 88 The pagoda of Eisai in the Kennin Temple, Higashiyama, Kyoto, is called *Kōzen gokoku-in* ("Exalt Zen, protect the nation").
- 89 Kyodō Itō, *Dōgen Zenji Kenkyū* (Study on the Zen Master Dōgen), I, 303.

- 90 *Kangyō Hachiman Shō* (Nichiren's Remonstrances Against the State's Attitude to Religion).
- 91 *Risshō Ankoku Ron*. However, the first of these quotes appears as the words of a guest addressed to the host. For an English translation of parts of this first great work of Nichiren, cf. Arthur Lloyd, *The Creed of Half Japan*.
- 92 *Ongikuden* (Rendition of the Esoteric Oral Doctrine), at the end.
- 93 *Ofumi* (Epistles), 2:10; cf. also 2:6, 3:10, 3:13, 4:1 and *Jōgai Ofumi* (Yūshō Tokushi, *Rennyō Shōnin Ofumi Zenshū* 48, 72). Rennyō's Complete Epistles.
- 94 *Rennyō Shōnin Goichidaiki Kikigaki* (Notes on Rennyō's Life), at the end.
- 95 This has been pointed out by Yukifusa Hattori. (*Kokudo*, I, 91.) *Shinran nōto* (Notes on Shinran), XXXII, 211.
- 96 *Hokke-kyō* (Lotus Sūtra), Anrakugyō section. A similar view is expressed in the *Shōbōnenjo-kyō*, L (*Taishō*, 294 c-295 a).
- 97 Based on Kazuo Higo, *Nihon Kokka Shisō* (The Concept of the Japanese Nation), 78-79.
- 98 *Taiheiki* (historical novel based on the "Great Peace"—really on the Civil Wars), XXI.
- 99 The Eighty Volume Kegon, XXVIII. (*Taishō*, X, 152 a-c; LIX, 312 a.)
- 100 Based on Yasusada Hiyane, *Nihon Shūkyō-shi* (The History of Japanese Religions), 648. Moreover, Takeshige, son of Kikuchi Taketoki, is said to have had the same concept (*ibid.*, 648-649).
- 101 But Jiun did not necessarily attempt to have Buddhists accept intact all the social ranks of Japanese society. Thus, in the same *Kōkiji kitei* (Kōki Temple Rules), he warns that "the adopted sons of the nobility should not seek public office." Cf. Daijō Tokiwa, *Nihon Bukkyō no Kenkyū* (History of Japanese Buddhism), 526ff.
- 102 When Chinese political thought was brought to ancient Japan, the Japanese ruling class, in order to govern the land, established the Taihō code in imitation of the T'ang system. This code, however, differed from the T'ang Model, in that it embodied considerations of social policy. In China, land was distributed to each family in proportion to the labor capacity of each. In accordance with the Taihō code, however, equal shares of land were allotted to boys of no labor capacity and even to girls. The huge income of the national treasury was spent for the welfare of the people and their cultural institutions. Cf. Tetsurō Watsuji, "Asuka Nara Jidai no Seijiteki Risō" (Political Ideals of the Asuka and Nara Periods), in his *Nihon Seishinshi Kenkyū* (Intellectual History of Japan).
- 103 *Dengyō Daishi Zenshū* (Collected Works of Dengyō), IV, 719.
- 104 *Tōshūyō*, in *Hōnen Shōnin Zenshū* (Collected Works of Saint Hōnen), edited by S. Mochizuki, 528.
- 105 *Tannishō* (Tracts Deploring Heterodoxies).
- 106 *Ibid.*
- 107 *Shōshinge* ("Hymn of True Faith"). Cf. *The Shoshin Ge: The Gāthā*

- of *True Faith in the Nembutsu*, translated under the direction of Daien Fugen (Kyoto: 1961).
- 108 By the term *shinshū* Shinran meant the tradition of Pure Land Buddhism from Indian masters up to Hōnen, recorded in the *Kōsōwasan* (Hymns Extolling the High Priests) and the *Jōdo-monruiju-shō* (Anthology of Scriptural Passages Relevant to Pure Land).
- 109 The "Easy Way" stands in contrast to the "Difficult Way" and means the teaching of Pure Land Buddhism (or especially the *Shin-shu* teaching, in this context), which was thought by its followers to be the easiest and shortest road to salvation. Another's strength (or External Power) refers to the Original Vow of Amida (*Amitābha*) Buddha, relying on which we are sure of our final salvation and enlightenment.
- 110 In the beginning of the *Tannishō*.
- 111 Chiō Yamakawa, *Hokke-shisō-shi-jō no Nichiren Shōnin* (Saint Nichiren in the History of the Lotus Philosophy), 551.
- 112 Viśiṣṭacārita Bodhisattva, to whom Śākyamuni entrusted the propagation of the Lotus Sūtra in the future world.
- 113 In a letter of the year 1278.
- 114 According to T'ien-t'ai, all living beings, including holy persons, are divided into ten groups, each of them having its own sphere.
- 115 *Fa-hua-hsüan-i* (the Profound Teachings of the Lotus Sūtra), VII (*Taishō*, XXXIII, 771).
- 116 *Fa-hua-i-shū* (Commentary on the Lotus Sūtra), X (*Taishō*, XXXIV, 599).
- 117 *Jushiki-kanjō-kuden-shō* (Oral Teachings on a Consecration).
- 118 Nichiren's Letter to Ōta Kingo, *San-dai-hihō-rinshō no Koto* (On Inheriting the Three Great Esoteric Practices).
- 119 *Shōbō Genzō Zuimonki* (Gleanings of Master Dōgen's Sayings), II, edited by T. Watsuji (Tokyo: Iwanami), 34.
- 120 *Ibid.*, I, 20.
- 121 *Ibid.*, I, 12.
- 122 *Shōbō Genzō* (Subtleties of the Doctrine), chapter on Bendōwa, the sixth disputation.
- 123 *Shōbō Genzō Zuimonki*, VI, 104.
- 124 *Ju-ching-ho-shang-yü-lu* (Collected Works of Master Ju-ching), (*Taishō*, XLVIII, 130-131).
- 125 *Ju-ching-ch'an-shih-hsü-yü-lu* (Collected Works of Master Ju-ching, Continued) (*Taishō*, XLVIII, 135 a.).
- 126 Daijō Tokiwa, *Shina-bukkyō no Kenkyū* (A Study of Chinese Buddhism), III, 82.
- 127 At the end of the *Gaijashō* (Correction of Heresy).
- 128 *Jōdō-hōmon-genryū-shō* (Transmission of Pure Land Teaching), in *Jōdo-shū Zensho* (Complete Works of the Jōdo Sect), 15, 594.
- 129 Shinran, *Shūjishō* (On Desires).
- 130 E.g., *Mo-ho-chih-kuan* (A Tendai Work on Great Meditation), (*Taishō*, XLVI, 33.)

- 131 Daitō Shimaji, *Tendai-kyōgaku-shi* (A History of Tendai Philosophy), 468.
- 132 According to D. Shimaji, Shinran wrote the *Kyō-gyō-shin-shō* in the province of Hitachi under the influence of Buddhism in the Kantō District which had established the special tradition of the doctrine, practice, and illumination. Shinran added faith to the above-mentioned three.
- 133 *Nikka-Bukkyō-Kenkyūkai-Nempō* (Annual Publication of the Japanese-Chinese Association of Buddhist Studies), the first year, 9.
- 134 This sentence is also cited in the *Kyōgyōshinshō*, III, 1.
- 135 *Shōbō Genzō*, chapter on Sanjūshichi-hon Bodaibunpō (The 37 Constituents of Wisdom).
- 136 *Ibid.*, chapter on Bendōwa (Practice of the Way).
- 137 *Ibid.*, chapter on Shōji (Life and Death).
- 138 *Tun-yū-yao-mēn* (Essentials of Immediate Enlightenment), edited by H. Ui, (Tokyo: Iwanami), 61.
- 139 *Shōbō Genzō*, chapter on Keisei-sanshoku (Natural Scenery). This passage is often recited as the *Vow of Jōyō Daishi* (*Dōgen*).
- 140 *Ching-té-chuan-téng-lu* (Transmission of the Lamps of Religion), XIV.
- 141 *Shōbō Genzō Zuimonki*, III.
- 142 *Roankyō* (literally, Ass-saddle Bridge), II, § 70.
- 143 *Fumoto no Kusawake* (Climbing at the Foot of a Mountain), in *Zenmon-hōgo-shū* (Collected Works of Zen Masters), II, 545.
- 144 *Shishin-gohon-shō* (A Treatise on Four Faiths and Five Stages of Practitioners).
- 145 *Niike-gosho* (Reply to Esquire Niike).
- 146 *Himegoze Gohenji* (Reply to Lady Hime).
- 147 Daito Shimaji, *Nihon-bukkyō Kyōgaku-shi* (History of Japanese Buddhist Theology), 6.
- 148 *Soshitsujikyō-sho* (Commentary on the Susiddhikara Sūtra), in *Dainihon Bukkyō Zensho* (Complete Works of Japanese Buddhism), XLIII, 268.
- 149 *Kyakuhaibōki* (Notes in Oblivion) in Taizō Ebara (1894–1948), *Myōe Shōnin* (Saint Myōe), 25.
- 150 *Mujintō* (Infinite Light), (1918), 7f.
- 151 *Rokujō Gakuhō* (Bulletin of the Rokujō), (1917), 166.
- 152 The Chinese version of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, XXXVI. (*Taishō*, XII, 575 c.)
- 153 Shōson Miyamoto, *Chūdo Shisō oyobi sono Hattatsu* (The Concept of the Middle Path and its Development), 68.
- 154 "When a man is satisfied only believing the words of the Buddha and neglecting his own efforts to seek after truth, his faith is superficial and of no avail for him." *Zengenshosenshūtojo* (ch'an-yüan-chu-chüan-chi-tu-hsü), edited by Hakuju Ui, 35.
- 155 Chiō Yamakawa, *op.cit.*, 355.
- 156 *Ibid.*, 652.
- 157 *Kōzen Gokoku Ron*, Preface.
- 158 *Shōbō Genzō*, chapter on Kenbutsu (Seeing the Buddha).

- 159 *Ibid.*, chapter on Bukkyō (Buddhism).
- 160 *Ibid.*, chapter on Bukkyō (Buddhist Sūtras).
- 161 *Shōbō Genzō Zuisonki*, IV.
- 162 See *supra*, Chapter 16.
- 163 In the *Hōkyōki* (Hōkyō Memoirs) the words of Dōgen's master Ju-ching are said to be as follows: "Besides Kāśyapa Mātanga, our master Bodhidharma came from the west to China to initiate us in the doctrines and the practices of Buddhism. This is the reason for the words 'kyō-ge-betsu-den.' There cannot be two different teachings of the Buddha. Before our master came to this country of the East, there had been only the practice and no proper teacher to control it. The advent of our master to this country is comparable to the coronation of a king in a certain country. All the land, all the treasures and all the people are under the command of the king." This may not be, however, a faithful rendition of the words of Ju-ching. In the record of his sayings, there is no sentence expressing such an idea. On the contrary, we can find in it words like "to practice true Zen, one does not think about the masters." And we should be reminded of the fact that he criticized severely the proposition of the founding master Bodhidharma: "Nothing can be called holy" saying "He [Bodhidharma] created it only to violate it himself." It is very probable, therefore, that the above quotation, the authority of which Dōgen attributed to his master, are the words of Dōgen himself. Even if it is a faithful quotation of the words of his master Ju-ching, it is very significant (exhibiting the Japanese inclination to worship authority) that Dōgen selected this paragraph among many other sayings of his master and attached particular importance to it.
- 164 *Shōbō Genzō*, chapter on Shizenbiku (A Monk Practicing the Four Meditations).
- 165 *Hō-on Jo* (On Gratitude).
- 166 *Myōichime Gohenji* (Reply to a Woman Myōichi).
- 167 Sokichi Tsuda, *Shina Shisō to Nihon* (Chinese Philosophies and Japan), 43-66.
- 168 *Benmei* (Discussions on Names), I, the section on *Zenryō sansoku* (Three articles in goodness).
- 169 Tetsurō Watsuji, *Sonnō Shisō to sono Dentō* (Reverence for the Emperor and its Tradition), 230.
- 170 *Uiyamabumi* (First Climbing of a Mountain), in *Motoori Norinaga Zenshū* (Collected Works of Norinaga Motoori), edited by Hōei Motoori, IV, 607.
- 171 It is wrong to assume that none of the Japanese in the past took a critical attitude to established authority. I treated this subject in my recent work *Kinsei Nihon ni okeru Hihanteki Seishin no Ichikōsatsu* (A Study of the Critical Spirit in Modern Japan—Various Problems of Japanese Thought, 1949). Here, at least, we can say that the Japanese in the past were wanting in the spirit of criticism.
- 172 In the article of the *Goseibai Shikimoku* (Penal Law), customary law

- which had been established prior to Yoritomo is frequently referred to as "established at the time of the great Shōgun (i.e. Yoritomo)"; this would seem to be an example of the same situation. Seijirō Takigawa, "*Nihon Hōritsu Shisō no Tokushitsu*" (Special Characteristics of Japanese Legal Thought), (*Iwanami Kōza, Tōyō Shichō*), 48–49. Cf. also Tsunoda, Keene, and De Bary, *Sources of Japanese Tradition*, 340–343.
- 173 *Kokuminsei Jūron* ("Ten Essays on the National Character"), 31–32.
- 174 *Ibid.*, 34.
- 175 "*Rājā rājyam*" (*Kauṭilya, Arthaśāstra*, edited by R. Shama Sastry, 2nd edition, 325).
- 176 *Ibid.*, 33–34.
- 177 *Kojiki*, Chapter 1.
- 178 *Ibid.*, 21.
- 179 Tetsurō Watsuji, *Sonnō Shisō to sono Dentō* (Emperor Worship and Its Tradition), 59ff. For comparable ideas in India, cf. my book, *Shūkyō to Shakai Rinri* (Religious and Social Ethics), (Tokyo: 1959), 286–326.
- 180 *Ibid.*, 49–51.
- 181 *Ibid.*, 67.
- 182 Cf. *Nakatomi-barai* (a kind of spell).
- 183 Emperor Shōmu, Edict on the construction of the Great Buddha, 10th month, 743.
- 184 However, in the very understanding of the content of the term "revolution" (*kakumei, ko-ming*,) there appears to have been a change in the course of time. For example, in the *Kakumei Kammon* (Considerations on Revolution) of Kiyoyuki Miyoshi (*Gunsho ruijū, zatsu*, Collection of Various Works and Miscellanies), the sense of *Kakumei* appears to be understood merely as "great change."
- 185 See various *Zuihitsu* (Essays) by Japanese writers (refer to the *Nihon Zuihitsu Sakuin* (Index to Japanese Essays) and the *Un tsa tsu* by a Ming author, etc.). Moku Kondō, *Shina Gakugei-daijiten* (Dictionary of Chinese Sciences and Arts).
- 186 *Kanke Ikai* (Family Administrations of Michizane Sugawara). But, as this passage does not occur in old manuscripts of this work, it would seem to be later interpolation. (Cf. *Kitano Bunsō*, VIII, 138, in *Kitano shi*, edited by the curator of the Kitano shrine.)
- 187 *Kōdōkan ki Jutsugi* (Commentary on the Chronicle of the Kōdōkan [school of Mito]). Contrary to general supposition, there were Confucianists who recognized and advocated the doctrines of "change of surname" (viz. dynasty) and "overturning of the mandate"; one, for example, was Totsuan Ōhashi; Shigeki Tōyama, *Ōsei Fukko no Imi* (Significance of the Restoration of Imperial Government), *Shisō*, V (1947), 33. However, he was exceptional.
- 188 Yukinari Iwahashi, *Sorai Kenkyū*, (Studies on Sorai), 444ff.
- 189 *Miwa Monogatari* (Tales at the Miwa Shrine), Part 1 (*Banzan Zenshū* [Collected Works of Banzan], V, 218 and 222).
- 190 Tetsurō Watsuji, *op.cit.*, 235–236.

- 191 Tō Yamada suggested that the oldest example is from the *Lü-shih-ch'un-chiu* (A Compendium of Various Schools of Philosophy, written under the direction of Lu in the 3rd century B.C.).
- 192 *Kōmōsakkī* (Notes on Confucius and Mencius), IV; *Yoshida Shōin Zenshū* (Collected Works of Shōin Yoshida), II, 462.
- 193 *Kojiki*, Preface.
- 194 In Volume LXI of *Shōbō Nenjo Kyō* (Sūtra of Meditation on the True Teaching), there is a discussion of the four benevolences of one's mother, one's father, the *Tathagāta* (Buddha), and teachers of the *dharma*, but the benevolence of the ruler is not mentioned.
- 195 *Sandai Jitsuroku* (Records of the Reigns of the Three Emperors), VI. Moreover, in the text under the date 865, 7th month, 19th day, there is the phrase, "the world of the four benevolences is the whole of mankind." (*Ibid.*, XI.)
- 196 *Gempei Seisūiki* (Records of the Rise and Fall of the Minamoto and Taira Clans), VI. Cf. also Volume II of *Heike Monogatari*.
- 196a *Takuan Zenshū* (Collected Works of Takuan), Vol. 5: *Tōkaiyawa* (Records of Takuan's Buddhist Teachings), last part.
- 197 Shinran said (*Kyōgyōshinshō*, Part 2) that "the doctrine of devotion is the imperial order of the call in the original vow;" again (*ibid.*, Part 3), he says the expression "a desire for birth" (in the *Daimuryōju kyō*), i.e., the desire for rebirth in the Pure Land, means "the Imperial Order of the *Tathāgata* calling all sentient beings." Probably his use of the expression "Imperial edict" enabled the Japanese to understand better.
- 198 Cf. *Kaimokushō* (The Awakening to the Truth), (Tokyo: 1941), Part II.
- 199 However, Nichiren did not regard the Emperor as absolutely divine because of his secular rank. In his view, religious authority stood above the authority of the Emperor. Even the Emperor, if he transgressed the law, would go to Hell. "Because of the bad *karma* of having despised the Buddha Śākyamuni and having neglected the Lotus Sūtra . . . the retired Emperor of Oki in the 82nd generation and also the retired Emperor of Sado . . . ended their lives in these islands, being dethroned by force. Because their spirits were wicked, they went down to Hell." (Reply to Sister Myōhō.)
- 200 *Hōonshō* (Treatise on Reciprocation of Benevolence).
- 201 *Sōryū Daiwajō Suiji* (Instructions by Great Master Sōryū), Part 2. *Jiunsonja Zenshū* (Collected Works of Master Jiun), XIII, 655.
- 202 *Shōbō Shūyō-kyō* (Sūtra of Essentials of Doctrines). (*Taishō*, XVII, 516 a.)
- 203 *Shōbō Nenjo-kyō*, LV. (*Taishō*, XVII, 324 a.)
- 204 *Daijō Honshō Shinji kan-gyō*, II. (*Taishō*, III, 298 a.)
- 205 *Zatsuhōzōkyō* (Sūtra of Miscellaneous Treasure Stores), VIII. (*Taishō*, IV, 485 b-c.)
- 206 T'ang translation of the *Kegon* (*Avatamsaka*) sūtra, LXVI (*Taishō*, X, 355 b); Volume XI of the 40-Volume *Kegon* has the following passage: "He commanded that all should desist from the Ten Evil Ways, and per-

- fect themselves—the practice of the Ten Goods, just as did King Cakravarti.” (*Taishō*, X, 712 c.)
- 207 Also, “His birth falling on a sacred day, he was molded by the influence of the Ten Virtues”—*Sandai Jitsuroku*, VI, paragraph under the date 862, 10th month of the reign of Emperor Seiwa.
- 208 Many former Japanese classical scholars explained such conceptions as “the Emperor of the Ten Virtues” as being applied to the Emperor on the basis of the Buddhist conception that a man who has kept the commandments of the Ten Virtues in a past life is reborn in present life as ruler of the land. Probably, Japanese classical scholars have interpreted the matter in the following way. Tokunō Oda, *Bukkyō Daijiten* (Great Dictionary of Buddhism), 922 a; *Kokubungaku Junishu Butsugo Kaishaku* [Explanation of Buddhist Terms in 12 books of Japanese Literature], 85). But literal expressions of this thesis are not to be found in Buddhist texts. Indeed, it is very often maintained in Buddhist texts that if a man does good he will be reborn in Heaven; and also there appears, although rarely, the thesis that one is born as ruler in this life because of merit accumulated in a past life. The Reverend Oda cites only the following examples, one quoted from the *Judaikakyō* (Sūtra of the Bodhi Tree) in Volume LII of *Hōen Shūrin* (Woods of Jewels in the Religious Garden): “How can one be reborn in Heaven? By practicing the Ten Virtues one is reborn in Heaven. How can one assume the human state? By observing the Five Injunctions one assumes the human state”; and another, quoted from *Make-bikuni-kyō* (Sūtra of a Demon Edifying a Nun) in Part 1 of *Benshōron* (Inquiry on Righteousness): “The Five Injunctions are the root of the human; the Ten Virtues are the root of the Heaven.” In these it is not stated that through a cultivation of the Ten Virtues one is born an emperor. The foregoing interpretation resulted in the Japanese concept of the Emperor which identifies the notion of *tennō* (Ruler of Heaven) with that of *tenshi* (Son of Heaven) and was influenced by the Chinese idea of T’ien-Tzu (Son of Heaven).
- 209 Cf. Shinran’s *Kōtaishi Shōtoku Hōsan* (A Eulogy of the Imperial Prince Shōtoku).
- 210 Y. Haga, *op.cit.*, 42.
- 211 *Jikkunshō* (Ten Instructions), Chapter 6. Cf. *Eiga Monogatari* (Tales of Prosperity), Chapter on *Hana yama* (“Flowers and Mountains”).
- 212 Cited in *Genpei Seisuiiki* (Rise and Fall of the Minamoto and Taira Clans), VIII, as a poem by the Lord of the Engi period, whereas in *Jikkunshō*, *op.cit.*, Chapter 5, as one by Prince Takaoka, Cf. *Yōkyoku*, *Hachi-no-ki* (Miniature Plant in a Pot).
- 213 Various similar poems by Emperors are collected in Mizumaro Ishida, *Rekidai Tennō Gyosei ni Haisuru Goshinkō* (Faith of Emperors Revealed in their Poems), (“Nihon Kyōgaku Kenkyūjo Kenkyū Hōkoku,” No. 8).
- 214 *Sandai Jitsuroku*, II.
- 215 *Zoku Nihon Kōki* (Records of Japan, Continued), IX, S; v. the 9th year of the Shōwa period, in the reign of Emperor Ninmei.

- 216 *Monnō Kōtei Gaiki* (Anecdotes of Emperor Monnō), in *Zoku Gunsho Ruijū* (Collection of Various Works, Continued), Part VIII, Chapter 1, CXc, 44; cf. *Nanzen-ji-shi* (History of the Nanzen Temple), 41.
- 217 *Kudenshō* (Treatises Transmitted Orally), by Kakunyo (1270-1351), Kyoto, *Shinshū Shōgyō Zensho* (Complete Collection of the True Pure Land Sect), III. Kōkyō Shoin. 4th ed. *Shōwa*, 16 (1941), 9. The "Perfect One" is the English translation of "*Tathāgata*" which means the Buddha "thus come."
- 218 *Tannishō* (Tracts Deploring Heterodoxies), traditionally ascribed to Yuien, a disciple of Shinran. *Ibid.*, II, 776.
- 219 *Kudenshō*, 9.
- 220 Cf. *Tannishō*, *Kudenshō*, and *Gaijashō* (Treatise on Converting False Views), by Kakunyo.
- 221 *Gaijashō*, III, 84.
- 222 *Senkōji monjo* (Documents of the Senkō Temple) (T. Tamamuro, *op.cit.*, 321); n.b.—the book is *Nihon Bukkyōshi Gaisetsu* (Outline of Japanese Buddhist History)—79, note 22.
- 223 Cf. *Kyōgyōshinshō* (St. Shinran's major work, Teaching, Practice, Faith, and Confirmation).
- 224 "In Akao, situated on the upper reaches of the Shō-gawa in Etchū (Toyama prefecture), there remains an organization of a group of faithful which suggests the times of Rennyo." "In this village, a matter which has greatly impressed me is the fact that in each community there is a *dōjō* (sacred hall). Wherever there are as many as 20 households, there is a stately *dōjō*. A *dōjō* is not a temple. Although the eaves are higher than those of ordinary houses, and the interior is entirely in the style of a temple, there is no professional priest. Middle- and upper-class families of this village take charge in turn, and when necessary hold memorial services without a priest, and also perform funerals. Sometimes priests are invited to preach, but ordinarily there is none there; it is merely a place of worship for the community. In winter, since it is impossible to communicate with other settlements, the people of the community like to assemble here and talk together about their religion. This is the 'meeting of the *dōjō*' frequently mentioned in the *Ofumi* ("Letters") of Rennyo."—Daijō Tokiwa, *Nihon Bukkyō no Kenkyū* (Studies in Japanese Buddhism), 229.
- 225 Cf. *Shaseki-shū* (Collection of Sundry Reports), 1, b: "The followers of Jōdo think lightly of the Shintō gods." But as a contrary example there is the fact that Saint Ippen and others also showed respect for various gods and Buddhas.
- 226 Cf. Rennyo, *Ofumi* (*Shinshū Shōgyō Zensho* III, 402-518).
- 227 Dōgen maintained that such an attitude was derived from his teacher, Ju-ching (Nyojō); "The sentence, 'The Three Religions have one end,' is inferior to the talk of a little boy. (People who talk this way) are a group who would destroy Buddhism. There are many such people. They either appear as religious leaders of men and demi-gods, or become teachers of emperors. The present time (the Sung Dynasty) is a time

- of decline of Buddhism as religious teachers and Buddhas of old forewarned." Dōgen (1200–1253), *Shōbō-genzō* (Essence of Buddhism), "Shohōjissō (True Nature of all dharmas)" Iwanami Bunko edition, II, 240.
- 228 When we look at the collected sayings of Ju-ching, we find that he recognizes the authority of Confucianism and Taoism also and quotes from the *Lun Yü*, the *Lao Tzū*, etc. Keidō Itō, *Dōgen Zenji Kenkyū* (A Study on Zen Master Dōgen) Chapter 1, 32ff., 69ff.
- 229 It is commonly considered that Dōgen's religion is a faithful continuation of its Chinese counterpart. But the fact that the thought of the *Shōbōgenzō* coincides with the teachings of Ju-ching, as recorded in the *Hōkyōki* (Record of Treasury Salutations), does not justify this opinion. [No. 1796 of Iwanami Bunko.] The *Hōkyōki* is a work by Dōgen, not by Ju-ching. Hence, it is to be feared that in the sayings of Ju-ching quoted there, Dōgen's wishful interpretations have probably been added. If we are to understand the thought of Ju-ching, we must in any case study his own collected sayings; but it is to be regretted that there is yet no study of the content of his thought beyond the bibliographical study of the collected sayings by Keidō Itō.
- 230 The emphasis on doctrinal lineage appears also in the T'ang Dynasty, China, and becomes strong with the Sung. But it is a much stronger tendency in Japan than in China.
- 231 Daitō Shimaji, *Tendai Kyōgakushi* (A History of Tendai theology), 466.
- 232 "In ancient India also, *sūtras* and *śāstras* were studied together; and in early times in China, the three schools were not separated, hence they must have had deep understanding." Accordingly, the priest Eisai (1141–1215) of the Kennin Temple "studied religious law and observed ceremonial rules, studied, and practiced Tendai, Shingon, and Zen alike, and also recommended to others the practice of Nembutsu." (*Shasekishū*, X, Part 2, *Kenninji Hongan Sōjō no Koto* [Anecdotes of the Abbot of Kennin Temple].) "Many examples can be found in the *Kao-sengchuan* (Biographies of High Priests) of monks of different sects living together in one and the same temple in China."
- 233 The Jōdo sect usually called Zen the "School of the Sacred Way (Shōdōmon)," on the other hand, Hakuin vigorously attacked the Jōdo sect. Hakuin was a Zen master, whose full name was Hakuin Ekaku (1685–1768).
- 234 Daijō Tokiwa, *Shina-bukkyō no Kenkyū* (A Study of Chinese Buddhism), III, 76.
- 235 Kanzan Matsumiya (1686–1780), *Sankyō Yōron* (Introduction to the Essentials of the Three Teachings) (in *Nihon Jurin Sōshō* [Series of Japanese Confucian Works]), 3.
- 236 *Okina no Fumi* (Letters of an Elderly Man) by Nakamoto Tominaga (1715–1746), written in 1738, section 16.
- 237 Yoshio Mikami, *The Development of Mathematics in China and Japan* (New York: Chelsea Publishing Company, 1913), 324.

- 238 *Ibid.*, 161.
- 239 *Sankyō Yōron* (Outline of the Three Teachings), in *Nihon Jurin Sōsho* (Series of Japanese Confucian Works), 2.
- 240 *Kodō Taii* (Essence of the Ancient Way) *Hirata Atsutane Zenshū* (Collected Works of Atsutane Hirata), VII, 62 a.
- 241 A poem by Sakimori included in Volume XX of the *Man'yōshū* (Myriad Leaves) (Sakimori—a soldier defending the frontier).
- 242 This idea appears particularly in the epic poem *Mahābhārata* and in inscriptions on stone.
- 243 Cf. for example the *Bhagavadgītā*.
- 244 *Hagakure* (Iwanami Bunko edition, 114), sometimes called *Hagakure Kikigaki*, a book on the way of the *samurai*, is a book dictated by Yamamoto Tsunemoto (1649–1716) and written down by his disciple Tashiro Tsuramoto (1710–1776) and edited and annotated by Tetsuro Watsuji and Tesshi Furukawa.
- 245 Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus*, 300.
- 246 *Nihon Saikyōshi* (History of Japanese Catholicism), (Taiyōdō edition), 37.
- 247 *Jōgai Ofumi* (by Rennyo—a supplementary group of his collection of letters, etc.); p. 30 of *Rennyo Shōnin Ofumi Zenshū* (Collected Works of Saint Rennyo) edited by Yūshō Tokushi. However, there is some doubt as to whether Rennyo himself wrote this letter.
- 248 The Fudō Myō—the god of fire—is mentioned in the Sanskrit Buddhist scriptures only in the *Sikṣasamuccaya* and the *Guhyasamājantra*, by the name *acala*. Cf. *acala* in *Kanyaku Taishō Bonwa Daijiten* (Sanskrit-Japanese Dictionary with reference to Chinese Terms), edited by Unrai Ogiwara.
- 249 Daijō Tokiwa, *Shina Bukkyō no Kenkyū* (Studies in Chinese Buddhism), III, 83: "I want to add, that in spite of the fact that the Bodhisattva Kuan-yin is worshipped everywhere even in Taoist *Kuan* and *Miao*, one can nowhere find images of the god of fire (Fudō Myō). . . . Since I do not recall seeing one example, in spite of the fact that I investigated relatively widely on foot, I assume that the worship of this god did not occur."
- 250 Chikamatsu Monzaemon (1653–1724), *Kaheiji Osaga Ikutama Shinju* (Double Suicide by Kaheiji and Osaga): "When we hear the phrase, 'The name of Amida is actually a sharp sword,' we understand that even the dagger of death (suicide) is Amida's means (of helping us enter the Pure Land)."
- 251 Cf. *Tsūgen Zenji Zenshū* (Collected Works of Zen Master Tsūgen), III, 55ff.; Keido Ito, *Dōgen Zenji Kenkyū* (Study of Zen Master Dōgen), I, 363ff.
- 252 *Roankyō* (Asses Bridge), Part 1, in *Zemmon Hōgo Shū* (Collection of Holy Sayings of the Zen Sect), I, 289.
- 253 *Bammin Tokuyū* (Significance of All Vocations), (*Zemmon Hōgo Shū*, III, 526).

- 254 In regard to this problem the *Hung Ming Chi* (Collected Essays on Buddhism) provides excellent material. See 181–182. Tetsurō Watsuji, *Nihon Rinri Shisō-shi* (A History of Ethical Thoughts in Japan), Iwanami Shoten, 1952, 2 volumes.
- 255 The term *shōjō* (lesser vehicle) is a translation of the Sanskrit *Hinayāna*. Sometimes the word is translated *geretsujō* (ignoble vehicle), *gejō* (lower vehicle), *gejōhō* (the doctrine of the lower vehicle). Cf. *Bodhisattvabhūmi*, 223, Line 2 (*Taishō*, XXX, 531 b); *Madhyānta-vibhāṅṅikā*, 216, line 8; 255, line 18 (*Kanzō-taishō-bon*, Chinese-Tibetan parallel edition, 104, 128); *Mahāvvyutpatti* (Sasaki edition, 186, 1253). The term *Hinayāna* is very seldom used in Sanskrit original texts now in existence; nevertheless, Chinese and Japanese Buddhists are fond of using the invidious term *shōjō* to refer to traditionalistic, conservative Buddhism.
- 256 “Japan is a pure Mahāyānist country, and is the country which has realized the Mahāyāna most perfectly” (Nichiren, *Jissō-shō* [Commentary of Ten Chapters]). Also, according to tradition, Shinran in his 19th year went to the Mausoleum of Prince Shōtoku in Kawachi (Ōsaka area) to worship, and in a dream Prince Shōtoku appeared to him, pronouncing a *gāthā* (verse) containing the line, “Japan is the country most suited to Mahāyāna.” Goten Ryōkū, *Takada Shinran Shōnin Shōtōden* (True Biography of Saint Shinranvat Takada), Chapter 1, *Shinaga Shōtoku-taishi-byō Mukoku Rokku Kimon* (The Six Phrases in the Dream at the Mausoleum of Prince Shōtoku at Shinaga), *Shinshū Zensho* (Complete Works of the Shin Sect), *Shidenbu* (Section on Historical Lineage), 337. Again in Hōkū, *Jōgū-taishi shūiki* (*Anecdotes of Prince Shōtoku*), the eulogy “*Hiketsu ni iwaku, Gobyō Sekimei no koto* (Account of the mausoleum inscription, according to the Secret Teaching [Hiketsu])” contains the line “the virtuous country most suited to the Mahāyāna.” *Dainihon Bukkyō Zensho* (Complete Works of Japanese Buddhism), CXII, 142.
- 257 Shōson Miyamoto, *Chūdō Shisō oyobi sono Hattatsu* (The Idea of the “Middle Way” and its Development), 888–889.
- 258 Prince Shōtoku has at times used for the word “*bosatsu*” (bodhisattva) the modified translation “*Gishi*.” (Shinshō Hanayama, *Shōmangy Gisho no Kenkyū* [Study on the Commentary on *Srimāladevīsīmhanāda-sūtra*], 432–433.) In spite of the fact that the usual translation for the term *bosatsu* is *taishi* or *kaiji*, he used the translation *gishi* (literally, “man of righteousness”); this is probably to be understood as due to his interest in emphasizing especially the idea that the conduct of the Bodhisattva is to be realized throughout man’s concrete moral life.
- 259 Shinshō Hanayama, *Hokke Gisho no Kenkyū* (Study on the Commentary on the *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*), 469.
- 260 *Yuimagyō Gisho* (Commentary on the *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*), in *Dai Nihon Bukkyō Zensho*, ed., 141 a.
- 261 *Hokkye Gisho*, *Dainihon Bukkyō Zensho*, ed., 4 b.
- 262 *Ibid.*, 28 a. Further similar expressions may be found at random in many

- places. "Every good action in the Six Spheres can lead man to become Buddha." (*Ibid.*, 5 a.) "Every [good] action is a cause leading to the effect of Buddhahood (becoming Buddha). (*Ibid.*, 34 a.) "Even those good actions which are of a purely secular mode occupy the religious status of the One Vehicle (viz. are on the highest religious plane)." (*Ibid.*, 28 b.) Cf. Shinshō Hanayama, *Hokke Gisho no Kenkyū*, 469, 489.
- 263 The clause which appears in the *Shōmangyō* (*Srīmālā-devīsīmhanāda-sūtra*) is commonly interpreted to read: "[The Buddhas and Bodhisattvas] enjoy especially distinguished reverence and support from all living beings." But Prince Shōtoku insisted that the word order should be changed to read: "[The Buddhas and Bodhisattvas] are caused to offer reverence and support for all especially distinguished living beings." Shinshō Hanayama, *Shōmangyō Gisho no Jogū-o-sen ni kansuru Kenkyū* (Study of Prince Shōtoku's Commentary of the *Srīmālā-Sūtra*), (Tokyo: 1944), 434-437). It goes without saying that this is a strained interpretation of the text, as he has read into the passage his own idea of altruism toward all living beings.
- 264 In regard to the clause in the *Sukhavihāraparivarta* (XIII of Sanskrit edition of the Lotus Sūtra), "always fond of *zazen* (sitting in meditation)," he makes the criticism, "If one is always fond of *zazen*, leaving this world to go and stay in the mountains, how will one have any time to propagate this sūtra throughout the world"; and he explains the meaning of the sūtra as being that "one should not associate with Hinayāna Zen masters who are always fond of *zazen*." (Shinshō Hanayama, *op.cit.*, 437; also Shinshō Hanayama, *Shōtoku Taishi Gyosei Hokke Gisho no Kenkyū*, 386-387.) Also cf. Shinshō Hanayama, *Nippon Bukkyō no Engen* (Sources of Japanese Buddhism), 917-935 in *Bukkyōgaku no Shomondai* (Problems of Buddhist Studies), Iwanami, 1935.
- 265 Saburō Ienaga, *Chūsei Bukkyō Shinsohū Kenkyū* (Studies in the History of Medieval Buddhist Thought. (Kyoto: Hōzkan, 1947), 23-27.
- 266 *Ibid.*, 78.
- 267 *Anrakushū* (Treatise on the Pure Land, by a Sui Buddhist of the Jōdo School, Tao ch'ō). Dōshaku, 562-645, Part 1.
- 268 *Mattōshō* (A Treatise on the Diminishing Lamp), by Shinran. Cf. beginning of *Shūjishō* (On Desires), by Kakunyo.
- 269 This sentence is also quoted in *Kyōgyōshinshō* (by Shinran), III, Part 2.
- 270 In the *Gutokushō* (A Treatise by an Idiot), by Shinran, Part 1 (Shinran, *Shinshū Shōgy Zenshū* II, 460, *Shūso-bu*, Section on the Founder), there is the passage, "The moment of the wholehearted belief in the original vow is the ending of (the ordinary) life (which is the terminal point) of the former invocation (of Amida, that which is proper to this earlier, ordinary life). (The principle that) one obtains right now a rebirth (in the Pure Land) is (what is meant by) the immediate rebirth (which is the beginning point) of the later invocation (of Amida—the *nembutsu* practiced in the new, recreated religious life)." This passage is

quoted in Book III B of the *Rokuyōshō* (A Treatise on Six Essentials, by Zonkaku, great-great-grandson of Shinran [1290–1373]), a commentary on Shinran's *Kyōgyōshinsō* (*Shinshū Shōgyō Zenshū*), III, 301, with the remark, "In regard to the principle of the realization of the true result (life) in the ordinary life, this passage makes evident the effect of (the principal that) the horizontal enlightenment is sudden." [Shinran argues that for the religious man who has attained salvation by achieving *nembutsu* with utterly sincere faith in the original vow—at which point his ordinary mind is cut away by the power of the vow and emptied, so that his calling upon Amida is identical with Amida's own continual calling of his own name, whereupon Amida's Pure Land Life enters into him—for such a man the ordinary life in this world and the life in the Pure Land are not two but one, and further that this pure life is not an other-worldly existence here and now but identical with this life. It is Shinran in principle that the *zennen* (former invocation) and the *gonen* (later invocation) (note the special senses of "former" and "later") constitute one and the same event in the individual's psychological and religious life. The metaphor describing enlightenment as Shinran conceives it is here geometrical (just as his notion of the identity of *zennen* and *gonen* is mathematical—a limiting point of two series).

The vertical direction from the "ordinary" to the "pure" life—called *Jiu-chō*—is gradual and difficult, dependent on one's own strength; it supposes the pure life to be separate from the "ordinary" one, whereas the horizontal direction called *Ōchō* ("horizontal enlightenment") shows the opposition between easy-going resting on faith and the sudden merging of the two "lives." Shinran calls these "two kinds of truth." Professor Abe here objects that if this were true, there would be no difference between Zen and Shin Buddhism—actually for Shinran, from the point of view of Amida the two lives are one; but from the point of view of man, they are utterly separate; he is hopelessly sinful—and just because he has an extreme consciousness of his sinfulness, Amida's love can help him, hence Shinran uses the expression "The two (lives) are one, and one (man) is two (lives)." Also the phrase *bonnō soku bodai*: "Defilements (kle'sa) are identical with bodhi" and *fudan bonnō toku nelian*: "Without stopping defilements one achieves Nirvāṇa"—this doctrine is called *Shōjōju no kurai*. This is the position from which *Sokutokuōjō* (immediate attainment of Rebirth in Pure Land) is possible—also called *Metsudo* (Nirvāṇa). Shinran says, Amida promises to help even good men, how much more so bad men! This is the point at which, due to Amida's promise and faith in it, one is guaranteed rebirth. In this sense one has it already and at the same time not yet.—D. Nivison.

271 Zonkaku, *Jōdo Shinyō Shō* (Essentials of Pure Land), Part I, (*Taisho* LXXXIII, 761 b).

272 *Ōjōronchū* (Commentary on the Rebirth Verses in the Commentary on the Endless Life), by Donran (476–542), *Shinshū Shōgyō Zensho*, 1, *Sangyō Shichi-so Bu*, section on the Three Sūtras and Seven Masters, 319.

- 273 *Shōshinge* (Poems of True Faith), *Kyōgyōshinshō* (*Shinshū Shōgyō Zensho* 2, *Shūso Bu*, 44).
- 274 *Shōshin-nembutsuge Kikigaki* (Notes on the Poems of True Faith), Part I, *Shinshū Zensho* (Complete Works of the Shin Sect), Supplement, VIII, 247; *Shōshin Nembutsuge Karohen* (Fireside Comments on the Poems of True Faith), Part II, in *ibid.*, 119; *Shōshin Nembutsuge Hoeiki* (Annotations on the Poems of True Faith), Part II, in *ibid.*, 25.
- 275 *Goichidaiki Kikigaki* (Notes on Biography), by Rennyō (1415–1499); *Shinshū Shōgyō Zensho* 3, *Ressobu* (Section on Chief Abbots), 582.
- 276 *Kyōgyōshinshō*, Part I (*Shinshū Shōgyō Zensho* 2, *Shūsobu*, 2). Cf. also *Jōdoron* (Treatise on the Pure Land) quoted in Part III of *Kyōgyōshinshō* (*ibid.*, 66). The two *ekō* (Parināmanā—“merit-transference”) are also referred to in *Gutokushō*, Part II (*Shinshū Shōgyō Zensho*), *ibid.*, 475.
- 277 Cf. Kanji Naitō “*Shūkyō to Keizai Rinri, Jōdō Shin-shū to Ōmi Shōnin*” (Religion and Business Ethics—Jōdo-shin sect and the Ōmi merchants). Cf. *Shakai Gaku* (the annual report of the Japan Sociological Association), 8 (1941), 243–286.
- 278 But perhaps we cannot say that National Master Daitō emphasized a life within the bonds of social morality. Razan Hayashi bitterly criticized Daitō’s mode of monkhood as destructive of social morality. Tetsujirō Inoue, *Nihon Shushi-gakuha no Tetsugaku* (The Philosophy of the Chu Hsi School in Japan), 73ff. But it seems that his way of living together with beggars and other unattached elements was somewhat different from the way of life of Zen monks in China.
- 279 *Roankyō*, Part I, 107, in *Zenmon-hōgoshū*.
- 280 *Pāṭimokkha* (Rules of Discipline), 48–51, in the *Vinaya*.
- 281 *Roankyō*, Part I, 101.
- 282 A typical example of this way is the famous story of self-sacrifice of Prince Vessantara transmitted in Southern Buddhist countries (*Jātaka*, 547).
- 283 The phrase *shazai* (“giving up property”) which occurs in the chapter “*Shōju shōbo* (Holding the Right Teaching)” of the *Shōmangyō* is interpreted by the Master Chia-hsiang (Chi-tsang) in the *Shōmangyō hōkutsu* (“Jewelled Cave of the Srimātā Sūtra”) as meaning “to give to others everything except one’s own body and life—country, castle, wife, and children” (*Taishō*, XXVII, 36 b-c); but Prince Shōtoku’s commentary interprets it as “things other than one’s own body” (Part 1, 36 b), deleting the phrase “to give country, castle, wife, and children to others.” (*Shinshō Hanayama, Shōmangyō Gisho no Kenkyū*, 432.) Probably the interpretation of the Hōkutsu transmits the Indian idea faithfully.
- 284 “No teaching of *dharma*, when understood according to the proper sense, is at variance with the *jissō* (the real aspect). When popular books of secular thought, and political proverbs, and precepts about daily work are taught, all are in accord with the true *dharma*.” This text is famous, and has been highly esteemed in Japan and China, but the original text is merely as follows:

"He should remain mindful and not forget the *dharma* which he will preach. Popular secular utterances—whether proverbs or mystic formulas—ought all to be explained in accordance with the true meaning of *dharma*."

In this phrase "precepts about daily work" does not occur. (Kern-Nanjō edition, 372; Ogiwara-Tsuchida edition, 315.)

- 285 *Ryōgon-kyō Chōsuisho* (Commentary on the Sūraṅgama-Sūtra, by Ch'ang-shui) I, last part. *Taishō*, XXXIX. According to tradition, Ch'ang-shui died in *Taihei* 9 (A.D. 1029), was a Kegon Buddhist of the Sung dynasty.
- 286 For example, in the *Muchū-mondō-shū* (Questions and Answers in Dreams) by National Master Musō Kokushi, a Kamakura Zen master, we read: "This (i.e. Ch'ang-shui's thought) has the same sense as the argument in the *Hokke-kyō* (Lotus Sūtra) that vocations also are all in accord with the *jisso*" (Real Aspect). Musō (1275-1351) was a brother of Ashikagu Takauji; Tadayoshi asked Musō questions, and this book contains 93 such questions, with Musō's answers. Cf. Iwanumi Bunko edition, p. 19.
- 287 *Shūi Waka Shū* (Collection of Gleanings of Poems), XX. The above poem is also quoted in Nichiren's *Minobusan Goshō* (*Nichiren-shōnin Zenshū*), II (Heirakuji Shoten: 1931), 840.
- 288 *Devadatta-parivarta* (Chapter of Devadatta), Chapter 13.
- 289 *Gyōki-bosatsu-den* (The Life of Gyōki Bosatsu, a monk in Nara, 668-749 A.D.) in *Zoku Gunsho ruijū* (Collection of Various Works, Continued), CCIV, Chapter 8, last part.
- 290 *Ritsuoan Gyōji-monhen* (Questions and Answers on Disciplines), *Nihon Daizōkyō*, *Kairitsu-shōsho*, III, 493.
- 291 *Shōbōgenzō* (by Dōgen), *Jinzū* (Miracles), Chapter 25.
- 292 *Ibid.*, *Bendōwa* (Sermons on the Practice of the Way), Chapter 1.
- 293 *Loc.cit.*
- 294 *Eihei Shitsuchū Kikigaki* (Notes on Esoteric Practice in the Eihei Temple). Cf. Hanji Akiyama, *Dōgen no Kenkyū* (Studies on Dōgen), 281.
- 295 *Kanjin Honzon Shō* (Treatise on Meditation on the Principal Buddha, by Nichiren), *Nichiren Shōnin Zenshū* (Collected Works of Saint Nichiren), I, 342.
- 296 *Hokke-shū nai Buppō Ketsumyaku* (Transmission of Buddhism in the Lotus Sect), *ibid.*, VI, 2728.
- 297 *Ressei Zenshū* (Collected Writings of Japanese Emperors) *Shinkishū*, last part, 430.
- 298 *Ketsujō-shū* ("Connecting Ropes").
- 299 *Roankyō*, last part, 41 (by Shōsan Suzuki). Moreover in the *Banmin Tōkuyō* by Shōsan Suzuki, we read as follows: "In Buddhist scripture we are told that if we enter deeply into the secular world there will be nothing lacking in our withdrawal from the world. This passage means that through the secular law one may become a buddha. Thus, then, the secu-

- lar law is the Buddhist law. In the Kegon doctrine we are told that 'The Buddhist law is not different from the secular law; the secular law is not different from the Buddhist law.' If one does not accept the truth that in the secular law itself one may attain buddhahood, then he is not one who fully understands the meaning of Buddhism. It is my prayer that the secular law and the Buddhist law be made one." [*Zenmon Hōgo-shū*, *op.cit.*, last part, 526.]
- 300 Shosan, Suzuki, *Roankyō* (*op.cit.*, p. 337); *Bammin Tokuyō* 5 (*Ibid.*, 536ff.).
- 301 *Yasen-kanwa* (Leisure Talks in a Night Boat); *Orategama*.
- 302 *Shōbōgenzō Keiteki* (NB. one of the best commentaries on *Shōbō Genzō* of Dōgen, by Fusan Soci, following lectures of Bokuzan Nishiari. Date of the lectures is Meiji 32 or A.D. 1900. *Bendōwa*, *op.cit.*, Ch. I, p. 153.
- 303 Yasusada Hiyane, *Nihon Shūkyōshi* (A History of Japanese Religions), 825.
- 304 H. Nakamura, *Kinsei Nihon ni okeru Hihan-teki Seishin no Ichikōsatsu* (Inquiry into the Critical Spirit in Modern Japan) Tokyo: Sanseido, 1949), 58f.
- 305 *Shōbōgenzō*, "*Jikuimbun*" (Letters to the Kitchen), p. 119 of Iwanami edition.
- 306 Zuihō Menzan (d. 1769), *Jujiki Gokan Kummō* (Instructions to Meditate in Five Ways before Dieting), 3. [Among the Hebrews, it is also sinful to waste food.—Editor's note].
- 307 *Rennyō Shōnin Goichidaiki Kikigaki* (Notes on the Biography of Saint Rennyō), Part 2. (*Shinshū Shōgyō Zensho*, III, Ressobu, 611.)
- 308 Tetsugen, "*Ke-en no Sho*" (A Book of Edification), *Tetsugen Zenji Keji Hōgo* (Buddhist Teachings of Zen Master Tetsugen), Iwanami Bunko edition, 50. Tetsugen Dōkō (1630–1682) belonged to the Ōbaku sect.
- 309 "*Kurushima Kō ni taisuru Tetsugen no Kyūmei Konseisho*." (A letter of Tetsugen to the *daimyō* Kurushima asking him to save men's lives), in *ibid.*, 77.
- 310 *Gomōjigi* (Gloss on the Mencius), by Jinsai Itō, I, 15.
- 311 *Ibid.*, I, 3.
- 312 *Rōngō Kōgi* (The Original Meaning of the Confucian Analects) by Jinsai Itō, V. Also cf. Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu*, 154.
- 313 Sorai Ogyū (1666–1728), *Bemmei* (Discussion on Names), last part, "*Sei Jō Sai Shichisoku*," (The Seven Principles of Nature, Feeling, and Talent).
- 314 Sorai Ogyū, *Tōmonsho*, (Answers to Questions) Part 1, in *Nihon Rinri Ihen* (Compendium of Japanese Ethics), VI. 153.
- 315 Sorai Ogyū, *Rōngō Chō* (Studies on the Confucian Analects), Junsei Iwahashi, *Sorai Kenkyū*, 300.
- 316 *Ibid.*, 446ff.
- 317 [Witness Japan's recent advances in industry, experimental sciences, and technology. However, by skipping over the centuries which Europe took to evolve a "scientific outlook," Japan has to face the educational problem

- of preparing the minds of its people to adapt to the technological age. With the highest literacy in all Asia, Japan's prospects are very good.—Editor's note.]
- 318 Tetsurō Watsuji, *Sakoku* (Seclusion in the Country), 341.
- 319 *Kyōgyōshinshō*, Part III, end. (*Shinshū Shōgyō Zensho*, *Shūsobu*, 1st, 80.)
- 320 Cf. prophecies about monks in the final period of the *dharma* in various Buddhist sacred texts.
- 321 Cf. the works of Kumārajīva and various entries in the *Huang Ming Chi*.
- 322 *Daibutchōnyorai Mitsuin Shushō Ryōgi Shobosatsu Mangyō-shuryō-gonkyō*, VII. (*Taishō*, XIX, 134ff.) *Sengen Sempī Kanzeonbōsatsu Darani jin jugyō* (Magical Formula of Thousand-Headed and Thousand-Armed Avalokiteśvara)—*Beppon*, *Taishō Nilakanthā-tharani*, 1057, XX, 94 a. Also, there is an Essay on Magic in Volume 60 of *Hōon Jurin*. In this essay there is a spell for purging oneself of the sins of indulging the passions and of the "Five spicy things." The idea here of atonement being effected through magical rites is not essentially different from Brahmanism.
- 323 *Sanzengi* (A Treatise on Good Acts Achieved in Non-meditative State of Mind, Set Forth in the Amitāyur-Dhyāna-Sūtra), more precisely, *Kangyō Shōshū Bun Sanzengi*, IV, (*Taishō*, XXXVII, 270 c). In the *Hōnen-shōnin Gyōjo Ezu* (Portraits Illustrating the Career of St. Hōnen), Chapter 22, we read, "Do not maintain a saintly external appearance while keeping a deceitful mind within. Rather, regardless of what is external or internal, manifest or hidden, always maintain true sincerity." Shinkō Mochizuki, *Hōnen-shōnin Zenshū*, 897.
- 324 *Kyōgyōshinshō*, III, Part 2. (*Taishō*, V, 83, 601 c.) Shinran's *Gutokushō*, Part 2 (*Shinshū Shōgyō Zensho Shūsobu*, II, 464). The phrase "a saintly appearance" as discussed in detail is Shinran's *Yuishin-shōmon-i* (Purport of Mind-Only Treatise), 25ff. (*Shinshū Shōgyō Zensho*, II, *Shūsobu*, II, 635.) The phrase is interpreted by Hōnen, in the section entitled *San-shin Shaku* (Explanations on Three Minds) of his *Senjaku-hongan-nembutsu-shū* (Treatise on the Invocation to Amitābha, Based upon Selected Original Vows), *Shinshū Shōgyō Zensho*, I, *Sangyō Shichisobu*, 957, as recommending that we maintain saintliness both within and without.
- 325 *Hitan Jukkai Wasan* (Japanese Poems of Lamentation, by Shinran). (*Taishō*, V, 83, 667 c.)
- 326 "The Biography of Saint Hōnen" in the Daigo Temple edition.
- 327 *Tannishō* (by Yuien), Chapter 3 (*Shinshū Shōgyō Zensho*, II, 775); also, *Kudenshō* (A Treatise on Oral Tradition, by Kakunyo), Chapter 19. *Shinshū Shōgyō Zensho*, III, *Ressobu*, 32.
- 328 Saburō Ienaga, *Chūsei-bukkyō Shisō-shi Kenkyū* (Studies on the History of Medieval Buddhist Thought), 67; 13–22.
- 329 *Wago Tōroku* (Works in Japanese, by Hōnen), IV (*Taishō*, V, 83, 218 c).

"Since we have heard that the original vow rejects not even a bad man.

- we should understand then how much more [Amida] rejoices in a good man." (*Ibid.*, 227 b.)
- 330 *Tōtaigishō* (A Treatise on the Essential Body, by Nichiren) (*Nichiren Shōnin Zenshū*, II, 1102). Further, in regard to the fact that Nichiren called himself "*mukai no sō*" (the monk who recognizes no law), cf. Saburō Ienaga, *op.cit.*, 75.
- 331 *Shō-hokke-daimoku Shō* (A Treatise on the Invocation of the Title of the Lotus Sūtra, by Nichiren), *Nichiren Shōnin Zenshū*, I, 489.
- 332 *Gessui no Goshō* (A Treatise on Menses, by Nichiren), *ibid.*, II, 871.
- 333 *Shōbō Genzō*, (Dōgen), Chapter 9, "*Keisei Sanshoku*" (the sound of brooks and the hue of mountains), Iwanami Bunko edition, I, 145. The same phrase is used also in the *Jōyō Daishi* [i.e., Dōgen] *Hotsugan-mon*. (Prayer by Master Dōgen). Cf. also Chapter 2 of *Sōtō-kyōkai Shushōgi* (Practice and Enlightenment in the Sōtō Sect). Cf. *Gleanings from Sōtō-Zen*, edited by Ernest Shinkaku Hunt, (Honolulu: Soto Mission, 1960), 20.
- 334 *Shōbō Genzō*, Chapter 92, "*Shōji*" (Life and Death), Iwanami edition, III, 240.
- 335 Cf. *Sōtō-kyōkai Shushōgi*, Chapter 3.
- 336 *Ju-ching Ho-shang* [Chinese Zen monk, teacher of Dōgen] *yū-lu*, (Collected Works of Ju-ching), last part. (*Taishō*, 48, 131 c.)
- 337 *Kinkaiwaka-shū*, *zatsu* (Miscellaneous Collection of Golden Poems). *Waka-shū* is ordinarily divided into sections for the seasons—*zatsu* section contains those not thus classifiable.
- 338 Junsei Iwashashi, *op.cit.*, *Sorai Kenkyū* (Studies on Sorai Ogyū), 280.
- 339 Tetsurō Watsuji, *op.cit.*, *Sakoku*, 341, 353, 474, 477.
- 340 Here I quote Master Jiun's own explanations as they appear—the *Jūzen Kaisō* (Aspects of the Ten Admonitions), also called *Jūzen Kana Hōgo*. (Sermons in Japanese on the Ten Admonitions). This book was dedicated by Jiun Sonja to Emperor Go-momozono in the 28th day of the 1st month of 1774. In other books of Jiun Sonja, also, there appear almost the same explanations. Jiun Sonja (1718–1804 A.D.), buddhist scholar, wrote a Sanskrit grammar—using *shittan* or Sanskrit letters—included in his *Bongaku Shinryō* (Compendium of Sanskrit Studies).
- 341 The following writings exist by Master Jiun himself, which deal solely with the Ten Admonitions: *Jūzen Kaisō* (Aspects of the Ten Admonitions), otherwise called *Jūzen-kai Kana Hōgo* (Religious Teachings in *kana* on the Ten Admonitions); *Jūzen-ryaku hōgo* (Informal [i.e. *kana*] teachings on the Ten Admonitions); *Jūzenkai Gohōgo* (Religious Teachings on the Ten Admonitions); *Hitotonaru Michi* (The Way of Character: The Way to Become a Fine Man). Also, there exists the *Hitotonaru Michi Zuikōki* (Records of Followers of Those Previously Mentioned), a record by Jiun's disciples of his religious teachings. (All of these are collected in Volume XIII of the *Jiun Sonja Zenshū*.) In his other writings, also, Jiun Sonja always emphasizes the 10 Admonitions.

- 342 Genchi Katō, *Shintō no Shūkyō-hattatsushi-teki Kenkyū* (Study of *Shintō* from the Point of View of the History of Religious Development), 874.
- 343 Tetsurō Watsuji, *Sonnō-shisō to sono Dentō* (The Idea of Reverence for the Emperor [*sonnō jōi*, one of the slogans of the Meiji Restoration—"expel foreigners"] and its Tradition), 103.
- 344 Genchi Katō, *op.cit.*, 1295.
- 345 *Jōdoronchū* (Commentary on the Treatise on Pure Land, by T'an-luan). *Jōdoron* (Treatise on Pure Land) was written by Vasubandhu—the "*Chū*" (commentary) is more important for Japanese Buddhism: "Honesty is called uprightness; through honesty is engendered a mind capable of compassion for all living creatures." Also in the chapter on "expedients" in the *Hokekyō*, "Among the many Bodhisattvas (the Buddha) is honest and discards expedients, teaching only the highest truth," i.e. among *bosatsu* (bodhisattva), as opposed to *shōmon* (Śravakas, those who emphasize orthodox teaching) and *engaku* (pratyekabuddhas, those who emphasize practical teaching)—the *bodhisattva* emphasizes both.
- 346 "The mind that has resolved to maintain honesty and discard expediency, is essentially good and upright, and since this is so, things are as they are." (*Yōkyoku*) (Kentarō Sanari, *Makiginu, Yōkyoku Taikan*, IV, 2808, Meiji Shoin, 1931.)
- 347 *Kyōgyōshinshō*, III, Part I.
- 348 Dōgen: "The word *ko* (ancient) in the term *kōbutsu* (ancient or eternal Buddha) is identical with *ko* in *shin ko* (new and old); and yet also it transcends time. [The *Kobutsu* is pure and upright eternally," *Shōbō Genzō*, Chapter 44, "*kobutsu shin* (Mind of Ancient Buddhas)," Iwanami Bunko edition, II, 177. *Shōjiki* ("honesty") here differs from "the virtue of *shōjiki*" in meaning, yet there is some connection between the usages.
- 349 *Nichimyō Shōnin Goshō* (A Letter to Saint Nichimyō, by Nichiren), *Nichiren Shōnin Zenshū*, 952ff.
- 350 *Kangyō-hachiman-shō* (A Treatise to Admonish the God Hachiman), *ibid.*, III, 1328.
- 351 *Hōmon Mōsarubekiyōno Koto* (How to Deliver Sermons, by Nichiren).
- 352 "In the notion *shōjiki* (honesty) there is what is superficial and what is profound. If we do not pervert true principles, maintain our duty, stand correctly in the way of the Five Social Virtues, accord with the natural order of things and have no selfish heart, this is the secular notion of *shōjiki*. This is the way to advance from the superficial into the profound. But, also, from the standpoint of Buddhism the notion of *shōjiki* is this, if all ordinary phenomenal law is recognized as illusory and artificial, and the essential truth (*dharmakāya*) is accepted as given by the natural true self, that is genuine honesty (*shōjiki*)." *Bammin tokuyō*, by Shōsan Suzuki.
- 353 The expression "In an honest head a god resides" (i.e. God defends the

- right) appears to be a rather ancient proverb. It has been accepted also by Buddhists—"In the vow of the God Hachiman there are the words 'I will make the head of an honest man my home and I will not reside in the heart of a sycophant,' etc." (Nichiren, *Kangyō-hachiman-shō*, *Nichiren Shōnin Zenshū*, III, 1328.) "Among all people, high and low, it is said that 'The great Bodhisattva Hachiman resides in an honest head. But he does not make his home elsewhere,' etc." (*Hōmon mōsarubekiyō no Koto.*)
- 354 But there is the saying, "A lie is sometimes expedient" (e.g. a white lie).
- 355 Yoshio Takuchi, *Eki to Chūyō no Kenkyū* (Studies on the Book of Changes and the Doctrine of the Mean), 325ff.
- 356 *Kojiki den* (Commentary on the *Kojiki*, Record of Ancient Matters), Chapter 2, edited by Motoori, I, 150ff., in *Motoori Norinaga Zenshū* (Collected Works of Motoori, 1730-1801). Cf. De Bary, Keene, Tsunoda, editors, *Source of The Japanese Tradition* (New York: 1958), 23f.
- 357 "Let us inquire what is the meaning of the word 'kami' as used of old in the language of our country: First of all, the various gods of heaven and earth which appear in the *Kojiki* (Record of Ancient Matters) and the *Nihonshoki* (History of Japan) were called *kami* and also the spirits residing in the shrines dedicated to these deities. Further, it was the ancient usage to apply the word to men, needless to say, and to birds, beasts, plants, trees, seas, mountains and anything else whatever, if that thing were out of the ordinary and had some distinctive virtue, or was to be revered or feared. The criterion of distinction was not that the thing or person should be honorable or good or meritorious; anything particularly august and dreadful, even something bad or strange, was called *kami*. Among those *kami* which are human, it goes without saying that the most august emperors of each generation, are all *kami*; thus in the anthology *Manyōshū* (Collection of Myriad Leaves) and other ancient poetry, they are called 'most high gods,' for they are far removed from, more honored by and against the ordinary people. So, in every successive age from antiquity to the present there have been human beings who are *kami*. Also, although they are not widely popular, each state, each province, each village and each family has its respective human *kami*; now many, even of the *kami* of 'the Age of Gods,' were men of that time; that age is called the 'Age of the Gods,' because the men of that age were all godlike." *Kodō Daii* (Outline of the Ancient Way), *Hirata Atsutane Zenshū*, VII, 37.
- 358 For example, such a phrase in the *Bommō-kyō* (*Brahmajāla-sūtra*) is quoted by Shinran in VI, Part 2, of the *Kyōgyōshinshō*, but, of course, it was never practiced.
- 359 The political power of the religious organization in Japan did not by any means extend as far as that of the Roman Pope in the Middle Ages.
- 360 According to Volume 9 of the *Ta T'ang Hsiyū-chi* (*Daitō Saiiki-ki*, Travel Records of Hsüan-tsang), King Bālāditya in the state of Magadha, when he became a monk, was obliged to occupy the last seat among the monks, and for this reason was highly dissatisfied. But the

Buddhist church did not go out of its way to break the traditional rules by giving him special honor. His seat was situated just above that of the novices who had not received their vows.

- 361 *Shōbōgenzō Zuimonki* (Notes on Dōgen's teachings on various occasions, by his disciple Ejō), V, 81, in Iwanami Bunko edition.
- 362 In the year 1250 A.D., the retired Emperor Gosaga (1220–1272), hearing of Dōgen's honorable character, presented him with a purple robe. Dōgen declined the gift two or three times, but when the Imperial messenger had come a third time to the Eihei-ji Temple in Echizen, there was nothing he could do but accept it. Nevertheless, to the end of his life he never used it. The following poem is said to have been written by him on this occasion:

Though the valley below the Eihei-ji is not deep,
I am profoundly honored to receive the Emperor's command.
But I would be laughed out by monkeys and cranes.
If I, a mere old man, were to wear this purple robe.

Dōgenzen-ji Gyōjō Zensho, (Collected Works on the Acts of Master Dōgen), 115, 555.

From this also we can see that he had no interest in riches and honor.

- 363 *Shin Sarugaku-ki* (New Critical Essays on *Sarugaku*, a vulgar form of dialogue), by Fujiwara-no-Akihira (989–1066)—(Latter Heian-reigns of Goichijō, Gosujaku, Goreizei, 1016–1068 A.D.)—in *Gunsho ruijū* (An Assortment of Writings).
- 364 T. Tamamuro, *Nippon Bukkyō Shi Gaisetsu* (Outline History of Japanese Buddhism), 87–88.
- 365 Hideyoshi Toyotomi (1536–1598), in collusion with the widow (*Nyōshunni*) of Kōsa (i.e. Kenyō), abbot of the Hongan-ji, deposed his eldest son (Kyōnyō or Kōju) and installed the widow's own son (Junnyō or Kōshō) as an abbot. Ieyasu Tokugawa subsequently re-established Kyōnyō as an abbot of a temple—the Higashi Hongan-ji—splitting the sect.
- 366 Max Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, 288.
- 367 *Tsurezuregusa* (Gleanings from My Leisure Hours), Part 1 by Kenkō Yoshida (1283–1350 A.D.)—of a family which hereditarily served in the Yoshida Shrine.
- 368 "There are countless comical varieties of *daruma* (the figure of Budhidharma, the founder of Zen Buddhism): figures moulded or carved in almost every kind of material, and ranging in size from the tiny metal *daruma*, half-an-inch long, designed for a pouch-clasp, to the big wooden *daruma*, two or three feet high, which the Japanese tobacconist has adopted for a shop-sign. Thus profanely does popular art deride the holy legend of the nine years meditation." Lafcadio Hearn, *A Japanese Miscellany* (Little Brown, 1901): *Studies Here and There*, *Otokichi's Daruma*. People of Southern Asia criticize severely the attitude of some Japanese who use the figure of the Great Buddha for a profanely commercial purpose.

- 369 Yoshiharu Scott Matsumoto, "Contemporary Japan. The Individual and the Group," *loc.cit.*, 31.
- 370 Y. Haga, *Kokumin-sei Jūron* (Ten Lectures on the Japanese National Character), 140ff.
- 371 Cf. Tetsurō Watsuji, *Zoku Nihon Seishin-shi Kenkyū* (A Study of the Intellectual History of Japan), Part 2, 47, 49–50.
- 372 Christianity under the Goths in the 4th Century had already penetrated among the Germans. But Christianity as transplanted into the German world did not subsequently, in the 5th and 8th centuries, flourish very vigorously. In Japan, on the contrary, in the two and a half centuries after the introduction of Buddhism, such great scholars appeared as Saichō and Kūkai. (*Ibid.*, 76–78.)

Chapter 36

- 1 *Genkō-Shakusho* (History of Buddhism in Japan). XXX.
- 2 Izuru Shinmura, *Gengo-gaku Josetsu* (Introduction to Linguistics), 182.
- 3 Tetsuro Watsuji (1889–1960), *Zoku Nihon Seishin-shi Kenkyū* (Supplement to Research in Japanese Intellectual History), 397.
- 4 Takashi Ide (1892–), *Shijin Tetsugakusha* (Poet-Philosophers), 317.
- 5 The number of Chinese characters current in daily use was reduced in 1962 by the Ministry of Education of the Japanese Government to 1,850. These are called *Tōyō Kanji*.
- 6 Yoshio Yamada (1873–1960), *Inmyō yori idetaru Tsūyūgo* (Popular Words originally from Hindu Buddhist logic) in the journal *Geirin*, III, 22f.
- 7 Nevertheless Dr. Kanae Sakuma (1888–) maintains that the Japanese language contains combinations of words which perform the function of the relative pronoun; cf. "Kyūchakugo no Mondai" (The Problem of Agglutinative Languages), *Kokugo-Kokubun* (October 1938).
- 8 Tōkaidōchū Hizakurige (A Humorous Travel Diary on the Tōkaidō Road, by Jippensha Ikkyū), *Nippon Meicho Zenshū*, XXII, 101.
- 9 *Nyāyabinduṭīka*, 3, line 11. Tscherbatsky translated this line as: "[The act of cognition] has made him (= man) reach the object (i.e. reach it by his cognition)."
- 10 J. S. Speyer, *Vedische und Sanskrit-Syntax*, § 287.
- 11 Cf. Rev. Kusaka, *Bando Shinpon kyō-gyō-shin-shō* (Collected annotations to Shinran's works called *Kyō-gyō-shin-shō* based on the Bandō texts), 103.
- 12 Chikurō Hiroike, *Shina Buntan* (Chinese Grammar), 67. Cf. Y. Endō, *Kunten Shiryō to Kunten-go no kenkyū* (A Study on Kunten Material and Words), (Japanese Literature Association, 1952).
- 13 *Shōbōgenzō* (Subtleties of The True Doctrine, by Dōgen), chapter entitled *Gyōbutsu Igi* (High Demeanor of the Practice of Buddhas).
- 14 "cittamātram idam yad idaṃ traidhātukam", *Daśabhūmika-sūtra*, edited by J. Rahder, 49.

- 15 *Shōbōgenzō*, *Sangai Yuishin* (The Three Worlds of "Mind Only").
- 16 Two entrances and four practices; the two entrances (*ni nyū*) are the two courses of entry into enlightenment (i.e., the priesthood), namely, through contemplation (*ri*) and practice (*gyō*); the four practices of *gyō* are (1) righting of wrongs, (2) acceptance of the given, or resignation, (3) seeking nothing, (4) following *dharma*.
- 17 *Bendō* (Pursuit of the Way), by Sorai Ogyū.
- 18 *Tōmonsho* (Answers to Questions), Book 1, in *Nihon Rinri Ihen* (Collected Ethical Works of Japan), VI, 153.
- 19 *Ibid.*, 156.
- 20 *Nyūgaku Mondō* (Questions and Answers on Introduction to Study).
- 21 Seiichi Funabashi (1904–), "Language and Future of the Japanese People," *Orient/West*, VI, 9 (September 1961), 35.
- 22 *Naobi no Mitama* (The Holy Spirit).
- 23 *Ibid.*
- 24 Sōkichi Tsuda (1873–1961), *Shina Shisō to Nihon* (Chinese Thought and Japan), 37.
- 25 *In the Tetsugen Zenji Kajihōgo* (Discourse of doctrine in phonetic writing by the Zen master Tetsugen), his disciple has written a postscript in which he says, "Since the Zen sect was introduced into this country, there have been few other men who have in this fashion presented the essence of it in the Japanese language. The *Shaseki-shū* by the Zen master Mujū and the *Muchū Mondō-shū* (Dialogue in a dream) by the master Musō are about the only good books there are; although there are many others, few of them are worth mentioning."
- 26 *Shōbōgenzō* (Subtletics of the True Doctrine), chapter on *Busshō* (Buddha Nature).
- 27 *Ibid.*, chapter on *Shōji* (Life and Death).
- 28 *Muchū Mondō-shū* (Collection of Questions and Answers). In Tsunoda, De Bary, Keene, eds., *Sources of the Japanese Tradition* (New York: 1958), 261, a briefer translation is cited.
- 29 *Daigi-roku* (Record of Great Doubts), Part 2. *Ekiken Zenshū*, II, 156f.
- 30 Bemmei (Critical Study of Terms: 17 paragraphs on Heaven, destiny, God and spirits).
- 31 He was mentioned as *iruman*—not actually the man's name—from the Portuguese *irmão*, a lay preacher.
- 32 *Razan Sensei Bunshū* (Collected Writings of Hayashi Razan), Chapter 56.
- 33 *Uiyamabumi* (*Motoori Norinaga Zenshū*, Collected Works of Norinaga Motoori), IV, 601.
- 34 Eiichi, Matsushima, *Kinsei Nihon no Gakumonron no Ichi-seikaku* (A Characteristic of Discussions about Learning in Early Modern Japan), *Shisō*, No. 276 (Advice to Beginners).
- 35 The first four of the five volumes of Kakuen's *Inmyō-shō* (Commentary on Formal Logic) were made in preparation for the Jion meeting. Ennen wrote at the postscript of his work *Ichī-in-ishi* (One Line of Reasoning

- and Four Types of Contradiction): "I have copied this work so that the Jion meeting of this year will be finished without trouble by the merit of copying."
- 36 Jakuhyō Koya (*Utaawase to Inmyō*, Lyrical Arrangement and Logic), *Misshū Gakuhō* (Journal of Esoteric Buddhism), June 1920, No. 84.
- 37 *Yat kṛtaṃ tad anityaṃ dr̥ṣṭaṃ yathā ghaṭādir iti.*
Yan nityaṃ tad akṛtakaṃ dr̥ṣṭaṃ yathākaśādir iti (Saṅkarasvāmin's *Nyāyapraveśaka*.)
- 38 K. Kishigami, *Gōtō Inmyō Nisshōron Kachū* (Commentary on the Inquiry into Correct Reasoning, with Annotations), 1888. K. Kira, *Kanchū Inmyō Nisshōron-shō* (Commentary on the Inquiry into Correct Reasoning, with Annotations), II, 9; III, 4.
- 39 A Buddhist commented as follows: "As for Buddhist logic, one who is proficient in using ornate expressions skillfully can win in a debate even if his assertion is wrong. On the other hand, one who is awkward in expression is defeated even if his assertion is reasonable. So in Buddhist logic clever people win, whereas dull ones lose, and truths are difficult to defend." (*Inmyō Inu-sanshi*, 3 b.)
- 40 Daitō Shimaji, *Nihon Bukkyō Kyōgaku-shi* (History of Buddhist Doctrine in Japan), 231, 282.
- 41 Having pointed out the fact that in ancient Japan the scholarship of Buddhist logic flourished greatly, Echō (1780–1862) at the end of the Tokugawa period said: "Nowadays people who make it their business to debate with others have not come to know even the names of the three members of the syllogism (—the two propositions and conclusion). It argues the decline of Buddhist scholarship." (*Inmyō Inu-sanshi*, 4 b.)
- 42 *Eshin Sōzu Zenshū* (Complete Works of Abbot Eshin), V, 284.
- 43 These materials have been drawn from Tokujō Ōya's article in *Mujintō*, XXI (1916), 937.
- 44 This work is a commentary by Jion (Tz'u-ēn) on Saṅkarasvāmin's *Introduction to Logic* (*Nyāyapraveśaka*).
- 45 Hakuju Ui, *Indo Tetsugaku Kenkyū* (Studies in Indian Philosophy), I, 255, 265.
- 46 H. Saegusa, *Miura Baien no Tetsugaku* (Philosophy of Baien Miura), 204–209. Tsunoda, DeBary, Keene, editors, *Sources of the Japanese Tradition*, 489.
- 47 Hakuju Ui, *Bukkyō Ronrigaku* (Essays on Buddhist Logical Works), 168.
- 48 *Heike Monogatari* (Tale of the House of Taira). Yoshio Yamada has mentioned an abundance of other materials, in *Geirin*, III, Nos. 1, 2. Cf. also *Inmyō Inu-sanshi* (A Treatise on Indian Buddhist Logic), 19. But this term seems not to have been so important in original Indian Buddhist logic.
- 49 Tetsurō Watsuji, *Zoku Nihon Seishin-shi Kenkyū* (Research in Japanese Intellectual History, continued), 393.
- 50 E.g., *Shikishimano Yamatogokoro Hitotowaba Asahini-niyou Yamazakura-*

- bana*. (When one asks about the mind of Japan, / O! it is cherry blossoms, / Fragrant in the sunshine!)
- 51 Yaichi Haga, *Kokuminsei Jūron* (Ten Essays on the National Character), 211.
- 52 *Toganoo Myōdeshōnin Ikuo* (Last Word of Saint Myōe at Toganoo), in *Kokubun Tōhō Bukkyō Sōsho* (Collected Japanese Buddhist Works, in Japanese), *Hōgo-bu*, 57.
- 53 *Shōbōgenzō Zuimonki*, II, Iwanami Bunko edition, 37–38.
- 54 *Kichijōzan Eiheiji Shūryō Shingi* (Rules of the Buildings of the Eihei Monastery).
- 55 *Roankyō*, Part 2, No. 62.
- 56 E.g., Heijōshinze-dō, *Makotoshiku Hotokeno Michio Tazunureba Tada Yonotsuneno Kokoro Narikeri* (When we seek for the Way of Buddha earnestly, we find that it is simply the ordinary mind in the world), *Zoku Kokinshū*, Chapter 8.
- 57 *Chūron* (The *Madhyamaka-śāstra*, Treatise of the Middle Path), 24, 18.
- 58 Cf. Haga, *op.cit.*, 182–204. Ginō Tanaka, *Shintō Gairon* (Outline of Shintoism), 80.
- 59 *Daihōshakukyō* (The Chinese Version of the Mahā-ratnakūṭa-sūtra), CXIV. (*Taishō*, XI, 646 c.)
- 60 *Shōbōgenzō*, chapter on *Senmen* (Face Washing).
- 61 Hideki Yukawa, "Intuition and Abstraction in Scientific Thinking," *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, II, 2 (March 1962), 94–97. Reprinted in *Basic Problems of Philosophy*, edited by Philip P. Wiener *et al.* (New York: Prentice-Hall, third edition, 1963).
- 62 *Jindai shi no Kenkyū* (Study on the History of Ancient Japan), 593.
- 63 *Ibid.*, 595.
- 64 *Kanmuryōju-kyō* (Sūtra of Meditation on the Amitāyus Buddha).
- 65 Taijo Tamamuro, *Nihon Bukkyō-shi Gaisetsu* (Outline History of Japanese Buddhism), 107.
- 66 Shinkō Mochizuki (editor), *Hōnen Shōnin Zenshū* (Collected Works of Saint Hōnen), 531.
- 67 *Taishō*, XLVII, 439 a. This is also quoted in the *Kyōgyōshinshō* (Shinran's Teaching, Practice, Faith, and Attainment), Part 2.
- 68 *Shōshinge* (Poems of the True Faith).
- 69 *Ippen Shōnin Goroku* (Collected Sayings of Saint Ippen).
- 70 Cf. *Daimuryōju-kyō* (Great Sūtra of the Pure Land), Part 1.
- 71 Tetsurō Watsuji, *Zoku Nihon Seishin-shi Kenkyū* (Supplementary Studies of Japanese History of Ideas), 88–89; 103–104.
- 72 Kojirō Yoshikawa, *Gakumon no Katachi* (Forms of Scholarship), in *Sekai*, May 1946.
- 73 *Shōbōgenzō, Bendōwa* (Practices of the Way).
- 74 *Shōbōgenzō Zuimonki* (Gleanings of the Master Dōgen's True Words) (Iwanami Bunko edition), VI, 108.

- 75 *Nyosetsu Shugyōshō* (Treatise on Ordained Practices). Cf. *Myōichini Gozen Gohenji* (Reply to Buddhist Sister Myōichi).
- 76 *Shutsujyōkōgo* (Monologue after Meditation), Chapter 8, *Jinzū* (Section on Miraculous Powers).
- 77 *Sankyo Yōron* (Essential Outlines of the Three Religions), 2.
- 78 Cf. Yasusada Hiyane, *Nihon Shūkyō Shi* (History of Japanese Religions), 248, 400.
- 79 Saburō Iyenaga, *Chūsei Bukkyō Shisō-shi Kenkyū* (A Study on Buddhist Thoughts in the Medieval Age), 42.
- 80 Cf. *Rissō Ankokuron* (Nichiren's Treatise on the Establishment of the True Faith for the Safety and Welfare of the Nation).
- 81 *Kangotōroku* (Collected Sayings of Saint Hōnen, in Chinese), X, *Hokuetsu ni Tsukawasu Sho* (A Letter sent to People in the Northern Province). (*Taishō*, LXXXIII, 169 b.)
- 82 *Shōkaku, Yuishinshō* (A Treatise on Pure Faith). (*Taishō*, LXXXIII, 915 b.)
- 83 *Mattōshō* (A Treatise on the Diminishing Lamp of Religion), last part.
- 84 *Kyōgyōshinshō*, Part 2.
- 85 Iyenaga, *op.cit.*, 34.
- 86 *Ippen Shōnin Goroku* (Collected Sayings of Saint Ippen).
- 87 *Rennyō Shōnin Goichidaiki Kikigaki*, No. 69.
- 88 Daijō Tokiwa, *Nihon no Bukkyō* (Buddhism in Japan), 43.
- 89 *Shūzenji Sōden Kubetsu* (Oral Tradition of the Transmission at Shūzen Temple), I. (*Dengyō Daishi Zenshū* [Collected Works of Master Dengyō], III, 666.) But this book was actually not written by Saichō.
- 90 *Ibid.*, II. (*Dengyō Daishi Zenshū*, III, 679.)
- 91 Iyenaga, *op.cit.*, 95.
- 92 *Gassui Goshō* (A Letter on Menses).
- 93 *Shōgu Mondō Shō*, Part 2.
- 94 *Shishin Gohon Shō*.
- 95 Cf. *Shōbōgenzō, Gyōji* (Demeanor), b.
- 96 *Ibid.*, *Bendōwa*.
- 97 *Ibid.*, *Bukkyō* (Buddhism).
- 98 *Shōbōgenzō Zuimonki*, I, 14.
- 99 *Ibid.*, I, 20, 21.
- 100 *Ibid.*, II, 41.
- 101 Daitō Shimaji, *Nihonbukkyō Kyōgakushi* (History of Buddhist Doctrine in Japan), 224.
- 102 *Ibid.*, 366.
- 103 *Miroku Kōshiki* (Rules on the Rites for Maitreya Buddha). (*Taishō*, LXXXIV, 889 a.)
- 104 *Shaseki Shū*, Chapter 2, Part 2.
- 105 Iyenaga, *op.cit.*, 42.
- 106 *Shin Sarugaku-ki* (*Gunshoruijū*, IX, 348).
- 107 Cf. *supra*, Chapter 34.
- 108 Watsuji, *op.cit.*; *Zoku Nihon Seishinshi Kenkyū*, 405, 411–412.

- 109 Frois, *Japanese History*, 449. Iyenaga, *op.cit.*; *Chūsei Bukkyō Shisōshi Kenkyū*, 142.
- 110 Masao Maruyama, *Fukuzawa ni okeru Jitsugaku no Tenkai* (The Development of Realistic Philosophy in Yukichi Fukuzawa), *Tōyō Bunka Kenkyū* (Studies on Eastern Culture), No. 3, 7.

Chapter 37

- 1 E.g., *Suttanipāta*, 927.
- 2 Ryōnin Sekiguchi, *Waga Kuni ni Okeru Bukkyō-Juyō ni tsuiteno ichi Kōsatsu* ("An Observation on the Introduction of Buddhism into Japan"), in the quarterly *Shūkyō Kenkyū*, IV, 210ff.
- 3 "The practice of Shingon and Tendai are fittest for Japan." *Keiranshū-yōshū* (Collection of Fallen Leaves due to the Storm in a Valley), IX (*Taishō*, LXXVI, 539).
- 4 Cf. *Shugenshiyōben* (*Nihon Daizōkyō, Shugendō Shōsho*), III, 7.
- 5 Master Dengyō himself introduced Esoteric Buddhism. *Daitō Shimaji, Tendai Kyōgakushi* (History of Tendai Doctrine), 260f.
- 6 *Ibid.*, 345.
- 7 Some of them have been preserved in the Hōryū Temple.
- 8 Taijo Tamamuro, *Nihon Bukkyōshi Gaisetsu* (Historical Outline of Japanese Buddhism), 278, 279.
- 9 *Yōkyoku* (Noh-recitation), Enoshima.
- 10 *Kokonchomonshū* (Collection of Famous Stories, Ancient and Contemporary).
- 11 Cf. *Kitōshō* (A Treatise on Prayer).
- 12 *Nyosetsu-shugyōshō* (A Treatise on the Practice as Enjoined by Scriptures).
- 13 Tamamuro, *op.cit.*, 192.
- 14 *Eulogy to Kūya*, in *Zoku Gunshoruijū*, VIII.
- 15 Tokujō Ōya, "Some doubts on Kanezane Fujiwara's Faith," and *Jūnengokuraku-iōshū* (An Anthology on Rebirth in the Pure Land Through Invocation Ten Times), *Shirin*, IX, 26.
- 16 This aim is expressed in the chapter *Hōben-keshin-do* (the land magically produced as an expediency), of Shinran's *Kyōgyōshinshō*. Shundai Dazai said words to the same effect. *Seigaku Mondō* (Questions and Answers on Holy Scholarship), in *Nihon Rinri Ihen*, compiled by Tetsujirō Inouye and Yoshimaru Kaniye, VI, 292.
- 17 *Samyutta-nikāya*, edited by the Pali Text Society (London), IV, 118.
- 18 Naoichi Miyaji, *Jingishi Taikai* (System of the History of the Shinto Gods), 37.
- 19 *Benmei* (Discussion on Names), Part 2, in *Nihon Rinri Ihen*, VI, 84.
- 20 Kōjirō Yoshikawa, *Shinajin no Koten to sono Seikatsu*, 156.
- 21 Rei Saitō, *Ōchō-jidai no Onmyōdō* (The Way of Positive and Negative in the Court Period), 39.

کتاب جدید انتشار

- ۱- پویایی ایمان..... پل تیلیخ - حسین نوروزی
- ۲- فلسفه دین (۱)..... نورمن. ال. گیسلر - حمیدرضا آیت‌اللهی
- ۳- حرکت و زمان در فلسفه اسلامی ج (۴)..... استاد شهید آیه‌الله مطهری (قده)
- ۴- الهیات شفا ج (۳)..... استاد شهید آیه‌الله مطهری (قده)
- ۵- مجموعه رسائل فلسفی چاپ نشده صدر المتألهین حامد ناجی اصفهانی
- ۶- آشنایی با فلسفه غرب جیمز کیرن فیبل من - محمد بقایی (ماکان)

کتاب در دست انتشار

- ۱- باورهای کهن و خرافه پرستی نوین مارتین لینگز - کامبیز گوتن
- ۲- شیوه‌های تفکر ملل شرق حاجیمه نکوراما - کیانی، عقیلی
- ۳- فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکایی لئوراستن - محمد بقایی (ماکان)
- ۴- فلسفه تومیسسم اتین ژیلسون - ضیاء‌الدین دهشیری
- ۵- انواع تجربه دینی ویلیام جیمز - حسین کیانی
- ۶- روشهای مابعدالطبیعه آلن. ر. وایت - انشاء الله رحمتی
- ۷- عناصر فلسفه جدید ویلیام. اچ. برنر - حسین سلیمانی
- ۸- ترجمه مصارع المصارع خواجه نصیرالدین طوسی - محسن میری

- ۹- جریانهای اصلی اندیشه غربی ج ۱ فرانکلین لو فان باومر - کامبیز گوتن
 ۱۰- الهیات سیستماتیک پل تیلیخ - حسین نوروزی
 ۱۱- نقد و بررسی تطبیقی فلسفه کانت حسین غفاری

کتاب در دست تهیه و ترجمه

- ۱- شرح منظومه عربی استاد شهید آیه الله مطهری (قده)
 ۲۰- حرکت و زمان در فلسفه اسلامی ج ۵ استاد شهید آیه الله مطهری (قده)
 ۳- علم الیقین ج ۱ ملا محسن فیض کاشانی - استادولی
 ۴- الهیات سیستماتیک پاننبرگ - نوروزی، علمی
 ۵- فلسفه دین ج ۲ نورمن. ال. گیسلر - حمیدرضا آیت اللهی
 ۶- جریانهای اصلی اندیشه غربی ج ۲ فرانکلین لو فان باومر - کامبیز گوتن
 ۷- بحر المعارف ج ۳ مولی عبدالصمد همدانی - حسین استادولی
 ۸- تاریخ مصور فلسفه داگوبرت. د. رونز - توتون کوبان
 ۹- فرهنگ فلسفه و فلاسفه غرب ج. ا. ارمسون، جان اتان ری - انشاء... رحمتی
 ۱۰- تاریخ فلسفه اسلامی زیر نظر دکتر نصر - گروه مترجمین