

تعبیر تجربه^s ذِنِ

سوزوکی دایستزتی تارو

ترجمهٔ ع. پاشایی

فلسفهٔ آیین بودای ذن همان فلسفهٔ مه‌ایانهٔ آیین بودا است؛ زیرا چیزی بیش از توسعهٔ آن نیست. اما این توسعه در میان مردمی رخ داد که روان‌شناسی یا جان‌شان تا حد زیادی متفاوت از جان‌های هندی بود، که آیین بودا را نتیجه داد. آیین بودا، پس از ناگار جوئه و وسوبندو و پیروان

بلافضل آنها، دیگر نتوانست به رشد سالمش در خاک اصلی اش ادامه دهد؛ اگر بنا بود که مهم ترین جنبه ای را توسعه بخشد که تاکنون پاک از آن غافل مانده بودند. و هم به سبب این غفلت نیروی زیستش سخت به سستی گراییده بود. پس می بایست در خاک دیگری نشانده شود. مهم ترین جنبه آیین بودای مهاییانه که در اقلیم روانی چین شکفت، چن (ذن) بود. چین هرچند که در کامل کردن نظام هو-ین (که گون، یا اوتمسکه) یا تیئن-دایی (تن دایی) اندیشه مهاییانه شکست خورد، اما چن را پدید آورد. این کار واقعاً مددی یکه بود از نبوغ چینی به تاریخ عمومی فرهنگ روانی؛ اما این ژاپنی ها بودند که روح حقیقی ذن را باریک بینانه زنده نگاه داشتند و فن آن را کامل کردند.

وقتی که می پرسند ذن چیست، دادن پاسخ قانع کننده به پرسنده معمولی بسیار دشوار است. مثلاً وقتی پرسید که آیا ذن فلسفه است یا ایمان دینی، تا زمانی که این اصطلاحها را در معنای معمولی شان می فهمیم، نمی توانیم بگوییم که ذن کدام یک از این دو است. ذن نظام اندیشه ای خاص خود ندارد؛ مصطلحات مهاییانه را آزادانه به کار می برد و از دست یازیدن به هرگونه الگوی خاص تفکر می پرهیزد. ایمان نیست؛ زیرا ما را بر نمی انگیزد که هیچ جزئی یا اعتقادی یا پرسته ای را بپذیریم. درست است که ذن معابد و دیرهایی دارد که در آنها، پیکره های بوداپان و بوداسف ها را در محرابهای خاصی نگهداری می کنند، اما چنانچه آنان پی ببرند که برای روشنگری موضوع مورد بحث، رفتار ناآیینی با آنها مفیدتر است، در آن تردید نمی کنند. آنچه استادان ذن بیش از همه تأکید می کنند نوعی تجربه است، و این تجربه باید به شیوه هایی که بیش از همه، مختص ذن است بیان شود. آنان می پندارند که آن شیوه ها سیماهای اصلی ذن را می سازند، که از سایر مکاتب آیین بودا، و نیز از سایر نظامهای اندیشه فلسفی یا دینی جهان، متفاوت است. کاری که پژوهندگان جدید ذن باید بکنند، بررسی کامل خود تجربه ذن و راههایی است که این تجربه در طول تاریخ، در آنها تجلی کرده است.

۲

پژوهش در ذن یعنی داشتن تجربه ذن؛ چون اگر این تجربه را نداشته باشیم ذنی در کار نیست که بتوان در آن مطالعه کرد. اما تجربه صرف هم کافی نیست؛ تجربه کردن یعنی توانایی انتقال و ارتباط آن به دیگران؛ اگر این تجربه درست قابل بیان نباشد جان و حیلتش را از دست می دهد. یک تجربه گنگ، انسانی نیست. تجربه کردن، از خود آگاه بودن است. تجربه ذن موقعی کامل است

که آگاهی ذن پشتوانه اش باشد و در این یا آن راه تجلی کند. پس از این، من سعی می‌کنم تا سرنخی برای فهمیدن آگاهی ذن به دست دهم.

دای آن (ف. ۸۸۳)، استاد ذن دای-یی-سان،^۱ روزی در جمع مریدان گفت: «[مفهوم] بودن و نبودن به پیچکی^۲ می‌ماند که دور درخت پیچیده باشد.»

سوزان^۳ چون این را شنید بار سفر بست و راهی سفری دور و دراز شد؛ چون می‌خواست معنی این سخن سخت معماوار دای آن را بفهمد. موقعی به استاد رسید که او داشت دیواری چینه‌ای می‌ساخت؛ نزدیک شد و پرسید «[مفهوم] بودن و نبودن به پیچکی می‌ماند که دور درخت پیچیده باشد. این را واقعاً شما گفتید؟»

استاد گفت: «بله، دوست من.»

سوزان پرسید: «وقتی که درخت ناگهان بشکند و بیفتد و پیچک خشک شود، چه اتفاقی می‌افتد؟»

استاد ناوه‌اش را انداخت و قهقهه زنان به طرف زاویه‌اش رفت. سوزان به دنبالش راه افتاد و اعتراض کنان گفت که: «ای استاد، من از ناحیه دور افتاده‌ای می‌آیم که سه هزار لی^۴ با اینجا فاصله دارد. تمام رخت و بختم را فروخته، خرج سفر کرده‌ام، به این قصد که این موضوع برایم روشن شود. چرا دستم می‌اندازید؟»

استاد دلش به حال این رهبان بیچاره سوخت و به خادمش گفت که به اندازه برگشتش پول جمع کند. بعد رو کرد به سوزان و گفت: «از قضا شاید روزی استادی را ببینی که به اژدهای یک چشم معروف است، شاید او چشمت را در این باب، باز کند.»

بعدها، سوزان نزد میوشو آمد و ماجرای گفتگوش را با دای آن دای-یی-سان برایش گفت. میوشو گفت: «دای آن کاملاً درست می‌گوید. او کسی را که واقعاً دلش را دریابد نیافته است.» سوزان اینجا همان سؤال را از میوشو کرد و گفت «وقتی که درخت بشکند و بیفتد و پیچک خشک شود چه می‌شود؟» میوشو گفت: «باز دای آن را می‌خندانی!» این حرف در دم، معنای کل واقعه را به سوزان فهماند، و او حیرت زده گفت: «از اینها گذشته، در خنده دای آن یک دشنه هست.» و با احترام به سوی دای-یی-سان تعظیم کرد.

آنچه در این نقل قول بیش از همه چشمگیر است، تفاوت میان سؤال و جواب است. چون تا آنجا که فهم عام یا منطق به ما اجازه دیدن می دهد، میان این قول استاد درباره بودن و نبودن و خنده او یا تکرار حرف استاد از سوی نگو، رابطه ای وجود ندارد. سؤال از بودن و نبودن پرسشی فلسفی است که از تصورات انتزاعی بحث می کند. تمام اندیشه های ما از تضاد میان بودن و نبودن شروع می شود؛ بدون این تضاد هیچ استدلالی نمی شود کرد، و بنابراین، این سؤال یک سؤال بنیادی است: «وقتی که مفهوم بودن و نبودن زوده شود، نظام اندیشه ما چه خواهد شد؟» وقتی که درخت بخشکد، طبعاً پیچک هم می خشکد. بودن فقط با نبودن ممکن است، و برعکس. این جهان جزئیها فقط موقعی قابل درک است که ما تضاد بنیادی بودن و نبودن را بشناسیم. وقتی که دیگر چیزی نباشد ما کجا خواهیم بود؟ یک هیچی مطلق؟ این را هم نمی شود تصور کرد. آیا اصلاً حرف زدن از تضاد خطا نیست؟ اما این روبه روی ماست؛ ما نمی توانیم از این جهان زاد و مرگ خلاص شویم. جهانی که در حالت کنونی اش برای سرشت اخلاقی و روحی ما کاملاً ارضاکنده نیست. ما همیشه مایلیم به آن سوی این تضاد برویم، تضادی که کمابیش غایی به نظر نمی رسد؛ به چیزی بالاتر و عمیق تر اشاره می کند، چیزی که می خواهیم آن را محکم در چنگ بگیریم. باید از مشروط^۵ یا مقید کردن دوسویه تضاد فراتر رفت، اما چگونه؟ این در حقیقت، پرسشی است که سوزان کرد.

تا زمانی که ما با مشروط کردن دوسویه تضاد می مانیم، یعنی در جهان تضاد، هرگز احساس کامل بودن نمی کنیم؛ ما همیشه دستخوش یک احساس ناآرامی هستیم. سوزان باید عمیقاً از سؤال بودن و نبودن، زاد و مرگ، یا [اگر] همچون یک مسیحی [سخن] بگوییم، از مشکل بقا برانگیخته شده باشد. وقتی که شنید دای آن دای-یی-سان در این باره آن جمله را گفت، فکر کرد که استادی در اینجا هست که می تواند این معما را حل کرده، به او آرامش روحی بدهد. لک و پک اش را فروخت و راه دور و دراز دای-یی-سان را در پیش گرفت. چون استاد را دید که دیوار می چیند، شتابان به او نزدیک شد و از او خواست که این موضوع را برایش روشن کند: «هنگامی که جهان و هرچه در او هست در پایان کلیه^۶ کنونی به خاکستر بدل شود، ما و روانهای انسانی و بقای آنها چه خواهد شد؟»

این سؤال هم متافیزیکی است و هم دینی. دینی است تا زمانی که سعی نکنند معنای آن را در

طول یک خط صرفاً عقلی توسعه دهد؛ متافیزیکی است اگر رویکردش از راه مفاهیم انتزاعی باشد. این یک سیمای خاص آیین بودای ذن است. می‌توانیم این را نوعی فلسفه عملی بدانیم، و این عملی بودن، به خوبی در خنده دای آن دای-یی-سان، که پاسخی بود به سؤال سوزان، مجسم شده است. سوزان جانی متافیزیکی داشت، تا آنجا که این گونه به انتزاع بودن و نبودن روی آورد؛ حال آن که عمل اندیشی او در تبدیل این انتزاع به رابطه میان اشیاء مجسمی مثل پیچک و درخت کاج نشان داده می‌شود. حتی این جان عملی سوزان هم با فراعلمی بودن دای آن، تماماً به هم ریخت: یعنی با انداختن ناوه و خندیدن و شتابان به افاق خود برگشتن. دای آن به تمامی، عمل بود، حال آن که سوزان همچنان در سطح نمادگرایی واژگانی بود؛ یعنی او هنوز در سطح مفهومی بود که از خود زندگی دور بود.

۴

تا زمانی که ما جانوران گروه زی، و هم بر این اساس، اجتماعی و عقلی هستیم، هر چیزی که تجربه می‌کنیم، خواه یک تصور باشد، خواه یک رویداد، یا یک احساس، مایلیم آن را با دیگران در میان بگذاریم، و این فقط از راه یک واسطه یا محمل امکان پذیر است. ما محملهای گوناگون ارتباطی پدید آورده ایم و کسانی که می‌توانند آنها را به دلخواه خود به فرمان داشته باشند، رهبران بشریت هستند؛ یعنی فیلسوفان، شاعران، هنرمندان از هر دستی، نویسندگان، خطیبان، دین‌شناسان و دیگران. اما این محملها باید تأیید شوند؛ یعنی باید پشتوانه تجربه‌های واقعی شخصی داشته باشند. محملها، بدون چنین تجربه‌هایی، فقط مفیدند و هرگز با نیروی حیاتی هم تپش نخواهند بود.

برخی محملها نسبت به آنها دیگر جعل می‌شوند؛ چون تابع همه گونه شگردهایی هستند که استادانه شبیه‌سازی شده‌اند. زبان یک چنین محملی است که، به عمد یا به اشتباه، خیلی ساده به تصویر کردن نادرست چیزها تن می‌دهد. بالاترین و بنیادی‌ترین تجربه‌ها به بهترین شکل، بدون کلمات بیان می‌شوند؛ در برابر چنین تجربه‌هایی زبان ما بند می‌آید و تقریباً مات می‌شویم. نکته دیگر درباره ابزارهای ارتباطی این است که هر قدر محملی شیوا باشد، باز در کسی که هرگز تجربه‌ای تا حدی مشابه آن نوع، یا از نظر شدت، ضعیف‌تر از آن، نداشته اثر مطلوب را نخواهد داشت. آن فصاحت یا شیوایی همچون مرواریدی که جلو خوک بیندازند، کار عبثی

است. از سوی دیگر، اگر دو نفر تجربه‌ای با سرشت یکسان داشته باشند، بلند کردن یک انگشت، کل آن ساز و کار روحی را به ارتعاش درمی‌آورد، و هریک می‌تواند اندیشه‌ی درونی دیگری را بخواند.

استاد ذن در استفاده از محمل، کارگشته است؛ این محمل خواه لفظی باشد و خواه عملی، مستقیماً به تجربه‌ی ذن او اشاره می‌کند و پرسنده، اگر از نظر روحی بالغ باشد، در دم با آن به نیت استاد پی می‌برد. محملی از این نوع «بی واسطه» و «در دم» عمل می‌کند؛ گویی که خود آن تجربه است. مثل موقعی که عمقی به عمقی ندا دهد. این عمل کردن مستقیم شبیه به آینه‌ی صیقل خورده‌ی براقی است که آینه‌ی صیقل خورده‌ی براق دیگری را که در برابر آن قرار دارد و چیزی میانشان حایل نیست، منعکس می‌کند.

۵

اما دای آن و سوزان. سوزان هنوز زندانی کلمات و مفاهیم بود، و قابل آن نبود که واقعیت را به طور دست اول دریابد. دانش پر است از تصورات بودن و نبودن، درختان و پیچکها، زاد و مرگ، مطلق و مقید، علت و معلول، کرمه و نیروانه؛ او فهم مستقیم و بی‌واسطه‌ای از واقعیت ندارد؛ و این برآستی دلیل آمدنش، پس از آن سفر دور و دراز چند هزار لی‌لی‌اش، نزد بنای تفتنی بود. استاد بنا برآستی، به تمام معنا، استاد بود. او هرگز با منطقی‌ای، که گرفتار پیچک دور مشکل بودن و نبودن بود، مواجه نمی‌کرد. درباره‌ی مطلق حرف نمی‌زد؛ هرگز به دیالکتیک تناقض رو نمی‌آورد؛ هرگز به یک فرض بنیادی پشت‌اضداد بودن و نبودن ارجاع نمی‌داد. کاری که او می‌کرد فقط انداختن ناوه، خندیدن از ته دل، و با شتاب به زاویه‌ی خود رفتن بود.

حالا بیایید پرسیم که آیا چیز خاصی در سؤال سوزان بود؟ ما همیشه نگران فروپاشی چیزهایی هستیم که می‌بینیم؛ خصوصاً تجزیه‌ی این وجود جسمانی، و زندگی آینده‌مان، خود اگر چنین زندگی‌ای وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد که چنین احساسی در ما طبیعی باشد. اگر این طور باشد، چرا باید استاد ذن را به خنده بیندازد؟ صرف خندیدن بس نبود، که ابزار کارش را هم انداخت و دست از دیوارکشی کشید و به خلوت آرام خود رفت؟ آیا مقصودش از این کار این بود که خیلی بهتر است چیزی نپرسیم؛ از زندگی همان طور که می‌گذرد لذت ببریم، چیزها را چنانکه به ما نمودار می‌شوند بپذیریم، بخندیم موقعی که چیزهای خنده‌دار می‌بینیم، گریه کنیم موقعی که

رویدادها ما را به گریه می اندازند، خلاصه همه چیز را بپذیریم و شاد باشیم؟ یا مقصودش این بود که جهان پایان می یابد، و او می خواست از پایان یافتن آن لذت ببرد؟ آیا قصدش این بود که چیزی به اسم پایان یافتن چیزی وجود ندارد- یعنی چیزها چنانکه هستند جاودانه اند؛ جهان نسبیست، نمود محض است- و بنابراین، در واقعیت، شکستن و افتادن و پژمردنی وجود ندارد؛ و به این ترتیب راه را بر تمام گمانه زنیهای مفهومی که مبتنی بر مفهوم نسبیست و نمود بود بست؟ یا به حماقت پرسنده خندید، که نشان می داد پرسنده در فهم کار و اثر چیزی در خود کاملاً جدا از- یا بهتر بگوییم همراه با- دلبستگی عمیقش به شکستن درخت و خشکیدن پیچک ناکام شده بود؟ شاید بتوان چنین تنوع معنا را در رفتار دای آن خواند. اما آنچه در اینجا از دیدگاه ذن خواسته می شود همان تجربه کردن خود معناست و واگذاشتن تعبیر عقلی آن به رشد بعدی آگاهی شما از ذن، که به ناگزیر از این تجربه برمی خیزد.

به هر حال، سوزان نتوانست [معنای] خنده دای آن را بفهمد یا، چنانکه ما می گوئیم، اندیشه ای را که پشت آن یا در آن بود، دریابد. او بعداً به دیدن «اژدهای یک چشم»، یعنی میوشو رفت، به این امید که درباره کل آن موقعیت، که او خود را بیش از پیش گرفتار آن می دید، روشن شود. اما میوشو هیچ تبیین عقلی قابل قبولی که یک پژوهنده فلسفی را قانع کند به او نداد؛ فقط یادآور شد که این پرسش از سوی سوزان، در تجدید خنده دای آن پایان خواهد گرفت. این واقعاً تأیید معمای سلف او بود، اما آن قدر معجزه آسا بود که به سوزان کمک کرد که در معنای معمای دای آن فرو رود. تمام آن اکنون روشن شده بود، و فقط می بایست قدم آخر را بردارد، و آن این بود که به سوی جایی که دای آن بود با احترام تعظیم کند و سپاس قلبی خود را نشان دهد.

۶

در کل مسیر این حکایت، نه هیچ بحث متافیزیکی ای از هیچ نوع وجود دارد، و نه هیچ عمل مذهبی ای مثل اعتراف، توبه، یا ریاضت؛ همچنین نه اشاره ای به گناه و خدا و نماز و دعا هست، و نه به سوختن در یک آتش ابدی، یا طلب مغفرت. با یک نوع پژوهش فلسفی درباره بودن و نبودن، که شبیه پیچک دور درخت است، شروع می کند؛ اما راه حل ارائه شده نه تنها در سمت و سوی خط پیشنهادی سؤال نیست، که مطلقاً و رای چیزی است که مردم معمولی اندیش در چنین موقعیتهایی انتظار دارند. در کل تاریخ اندیشه انسانی چیزی نیست که واقعاً همانند این کار فوق العاده

ذن باشد. و چیزی که هنوز غیرعادی تر و غیرقابل فهم تر است این حقیقت است که سوزان پرسنده سرانجام به معنای رفتار عجیب و غریب استاد پی می برد، که همین، آشکارا گرفتاریهای تضاد بودن و نبودن را حل می کند.

۷

تجربه رین زایی (لین-جی) چیزی شبیه این واقعه ذن است که حکایتش را من در جستارهایی در آیین بودای ذن آورده ام و آن را در اینجا نقل می کنم: ۷

رین زایی (ف. ۸۶۷) شاگرد ثوباکو و بنیادگذار مکتب رین زایی بود. تجربه ذن او چند سیمای جالب را نشان می دهد که شاید بتوان آن را در آن روزها که نظام کوآن تربیت ذن هنوز رسم نبود، به شکلی نوعاً درست پندار (ارتدوکس) به شمار آورد. او چند سال شاگرد ثوباکو بود و از او ذن آموخت. روزی سر رهبانان از او پرسید:

- «چه مدتی است که اینجا پی؟»

- «سه سال، آقا.»

- «تا حالا خدمت استاد رفته ای؟»

- «نه، آقا.»

- «چرا نرفته ای؟»

- «چون نمی دانم چه چیزی از ایشان بپرسم.»

بعد سر رهبانان به رین زایی گفت: «برو خدمت استاد و از ایشان بپرس: «اصل آیین بودا چیست؟»

رین زایی استاد را دید و همان طور که سر رهرو به او گفته بود پرسید: «اصل آیین بودا چیست؟» هنوز حرفش تمام نشده بود که ثوباکو چند ضربه به او زد.

سر رهرو او را دید که از پیش استاد برمی گردد؛ از نتیجه گفتگو پرسید. رین زایی با اندوه گفت: «همان طور که شما گفته بودید پرسیدم و او چند بار مرا زد.» آن رهرو به او گفت دلسرد نشو

و باز برو پیش استاد. رین زایی سه بار پیش ئوباکو رفت و هربار هم کتک خورد. بیچاره رین زایی که سر عقل نیامد.

بالاخره رین زایی فکر کرد بهتر است که پیش استاد دیگری برود و سررهر و هم موافقت کرد. استاد راهنمایی اش کرد که برود پیش دای گو. وقتی که رین زایی پیش دای گو رفت، استاد از او پرسید: «از کجا می آیی؟»
«از پیش ئوباکو.»

«چه تعلیمی به تو داد؟»

«سه بار از اصل فرجامین آیین بودا پرسیدم و هر سه بار بی آن که چیزی یادم بدهد کتکم زد. امیدوارم شما به من بگویید گناهم چه بود.»

دای گو گفت: «هیچ کس نمی توانست خوش قلب تر از آن استاد پسر باشد، و تو هنوز می خواهی بدانی که کجا خطا کرده ای.»

رین زایی هنگامی که به این ترتیب مورد شماتت قرار گرفت، چشمش به معنای رفتار به ظاهر نامهربان ئوباکو باز شد. با حیرت گفت: «از این گذشته، چندان چیزی در آیین بودای ئوباکو نیست!»

دای گو فوراً آستین رین زایی را گرفت و گفت: «همین حالا گفتی که نتوانستی بفهمی و حال می گویی که چندان چیزی در آیین بودای ئوباکو نیست. منظور از این حرف چیست؟»
رین زایی بدون آن که چیزی بگوید سه بار با مشتش آهسته به پهلوی دای گو زد. دای گو آستینش را رها کرد و گفت «آموزگار ت ئوباکو است؛ هیچ میلی به کارت ندارم.»

رین زایی برگشت پیش ئوباکو، که از او پرسید: «چه طور شد که به این زودی برگشتی؟»
«چون مهربانی تو زیادی مادر بزرگانه است!» ئوباکو گفت: «اگر آن دای گو را ببینم بیست ضربه به او می زنم.»

رین زایی گفت: «منتظرش نباش، بگیر که آمد!» و با این حرف، کشیده دوستانه ای به استاد

پیر زد.

استاد پیر از ته دل خندید.

در حکایت رین زایی، جواب نه به شکل خنده، بل به شیوه ممنوع تری داده شد؛ چون استاد ضربه های زیادی به او زد. اما در حقیقت، [جواب] خواه ضربه باشد و خواه خنده، خواه لگد باشد و خواه سیلی، تا زمانی که مستقیماً از تجربه استاد می آید چندان فرقی با هم ندارد. رین زایی که از کار ثوباكو سر درنیاورده بود برای روشن شدن می بایست نزد دای گو برود. و روشن شدن به شکل یک تعبیر خوش خویانه آمد: «ثوباكو برآستی مادر بزرگانه بود!» ضربه زدن سخت، رفتاری مهر آمیز بود که دل خسته رین زایی را بیدار کند.

از این نقلها می توان به آسانی دید که ذن چه تجربه قابل توجهی است. آیا فلسفه است؟ یا دین است؟ از اینها گذشته، چه جور تربیت روحی است؟ تجربه ذن تجربه ای است که مطلقاً در کل تاریخ فرهنگ بشری یکه است.

برای روشن تر کردن این نکته، یک واقعه دیگر ذن را در زمینه تضاد بودن و نبودن می آورم. بعدها میان ٲن گو و دای ٲه، از عهد سلسله سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹) همان مشکل پیدا شد. ٲن گو از مریدش دای ٲه خواست تا درباره سخن پیش گفته درخت و پیچک نظر بدهد. تا دای ٲه سعی می کرد نظر بدهد، استاد می دوید وسط حرفش که: «این نه، این نه.» شش ماهی گذشت. روزی دای ٲه از ٲن گو پرسید: «می دانم وقتی که شما پیش استادتان، گوسو هوین، بودید با همین مشکل نزد او رفتید. می خواهم بدانم گوسو چه جوابی داد.» ٲن گو دست دست می کرد؛ دای ٲه اصرار کرد که «شما سؤالتان را آن وقت در حضور جمع کردید، و من گمان نمی کنم که اگر حالا جواب گوسو را به من بگویید ضرری به شما برسد.» ٲن گو دیگر نتوانست او را از سر واکند، و گفت: «وقتی که از استادم گوسو از سخن درباره مفهوم بودن و نبودن پرسیدم، جوابش این بود که «هیچ پرده ای و هیچ نگاره ای نمی تواند حقش را ادا کند!» وقتی که دوباره پرسیدم: «موقعی که درخت ناگهان بشکند و پیچک خشک شود چه پیش می آید؟» گوسو گفت: «تو گرفتار دام خودتی!» این تکرار از سوی ٲن گو در دم، کل راز را پیش جان شاگردش آشکار کرد. چون دای ٲه دیگر تمام آن را فهمیده بود، و این حقیقت سبب شد که ٲن گو بگوید حالا دیدی که من هیچ وقت فریبت نداده ام.

این سخن که «[این جهان اضدادی] بودن و نبودن شبیه پیچکی است که دور درخت پیچیده»، در واقع وصف خوبی از اوضاع پیرامون ماست. اگر از نظر عقلی سخن بگوییم، نمی‌توان از این فراتر رفت. فیلسوفان سعی می‌کنند که تناقض بنیادی نهفته در بن این حیات را از نظر منطقی قابل درک کنند و به درجات مختلف موفق می‌شوند، فقط مشروط به آن که آنهایی که به دنبالشان می‌آیند جایشان را بگیرند. آنان شاید روزی یک منطق یا دیالکتیک کامل را توسعه دهند، که آخرین حرف تعقل ما باشد. اما مردمی که توانایی عقلی شان مثل فیلسوفهای حرفه‌ای نیست، بلکه، حتی خود آن فیلسوفها به مثابه انسانهایی آراسته به احساسهایی برای بنیادی‌ترین تجربه، اشتیاق سیری ناپذیری برای آسایش روحی دارند، که این شاید لزوماً تن به رفتار منطقی ندهد. به بیان دیگر، نمی‌توانیم چشم به راه یک نظام کامل اندیشه باشیم که به قانع‌کننده‌ترین شکلی تمام اسرار حیات و جهان را حل کند؛ ما بی‌صبرانه آرزومند چیزی هستیم که سودمندی اش عملی‌تر و بی‌واسطه‌تر باشد. دین از ایمان می‌گوید، می‌آموزد که خدا، به رغم تمام دشواریهای عقلی، به شکلی از ما مراقبت می‌کند. اعداد بودن و نبودن را همان‌طور که هستند به حال خود رها کنید؛ چون آنچه ورای ادراک عقلی ماست شاید بهتر باشد که در دستهای خدا بماند. این ایمان که اشیاء همه، کمابیش، از خداوند خشنودند، و ما هستی مان را در او داریم، ما را از شکها و نگرانیها می‌رهاند.

اما راه رستگاری ذن، راه دین نیست؛ ذن برای آزاد بودن از شکها و نگرانیها به نوعی تجربه درونی فرامی‌خواند نه به قبول چشم بسته جزوها. ذن از ما انتظار دارد که در خودمان تجربه کنیم که چینی اشیاء، تضاد بودن و نبودن، ورای فهم نقاشی عقلی یا ترسیم دیالکتیکی است، و این که هیچ تعداد از کلمات نمی‌توانند در وصف آن، یعنی در استدلال بر سر چند و چون حیات و جهان، موفق باشند. این شاید به نظر منفی برسد و شاید کاربرد مثبتی در زندگی روحی ما نداشته باشد. اما موقعی که سعی می‌کنیم از چیزهای ورای خردورزی بگوییم درد سر واقعی ما شروع می‌شود؛ به این معنی که ما همیشه از خود خردورزی شروع می‌کنیم، هر چند که شاید این طبیعی و ناگزیر باشد؛ بنابراین، وقتی که از تجربه ذن و چنین چیزهایی حرف می‌زنیم اینها خالی به نظر می‌رسند؛ گویی که هیچ ارزش مثبتی نداشته‌اند. اما ذن پیشنهاد می‌کند که ما کار را کاملاً وارونه

کنیم و پایگاهمان را اول، از خود تجربه‌ی ذن شروع کنیم و بعد از دیدگاه خود این تجربه به مشاهده‌ی اشیاء، یعنی جهان بودن و نبودن، پردازیم. این آن چیزی است که شاید بتوان آن را دیدگاه مطلق نامید. به این ترتیب، نظم متعارف اشیاء وارونه می‌شود: آنچه مثبت بود منفی می‌شود، و آنچه منفی بود مثبت می‌شود. «تُهیت»، واقعیت است و «واقعیت»، تُهیت. گل سرخ دیگر سرخ نیست، و برگهای بید دیگر سبز نیستند. ما دیگر بازیچه‌ی کرَمه^۸، بازیچه‌ی «علت و معلول»، بازیچه‌ی زاد و مرگ نیستیم؛ ارزشهای جهان متغیر دیگر ارزشهای پاینده نیست؛ آنچه را که دیدگاه این جهانی خوب یا بد می‌دانیم نه خوب است و نه بد، چون که فقط یک ارزش نسبی دارد. منطقاً هم تضاد بودن و نبودن فقط برای دانش نسبی ما، برای فهم نظری ما خوب است. پس از تجربه‌ی ذن، یک نظم کاملاً نو اشیاء صورت می‌گیرد، یک تغییر کامل انجام می‌گیرد و حاصل کار، تفکر و نظاره کردن کلی در یک جهان نسبی تغییرات و کثرات است. شاید بتوان این را به گونه‌ای، معنای «نه هیچ پرده‌ای، نه هیچ نگاره‌ای نمی‌تواند حق آن را ادا کند» دانست.

۱۰

آیا می‌توانیم بگوییم که ذن نوعی نظاره‌ی عرفانی به زندگی و جهان را تعلیم می‌دهد؟ پیش از این که به این سؤال جواب بدهیم، بگذارید نکته‌ی دیگری درباره‌ی ن گ و گوسو بگوییم، که سخت با مشکل بودن و نبودن سر و کار دارند.

وقتی که ن گ و از گوسو درباره‌ی شکستن درخت و پژمردن پیچک پرسید، گوسو به تأکید گفت «تو در دام خود گرفتار شده‌ای». حقیقت این است که تجربه‌ی ذن به تنهایی کافی نیست؛ اگر بناست که این تجربه هم به دیگران و هم به خود شخص قابل انتقال باشد، باید روشن شده و با آگاهی ذن یا دیالکتیک ذن پرورده شده باشد. به بیان دیگر، لازم است که این تجربه عقلانی شود، پس باید بیان روشنی پیدا کند. می‌خواهد خود را بیان کند، از خود آگاه باشد؛ و ذن برای این کار یک راه مخصوص به خود دارد، راهی کاملاً یکه باز کرده است، که می‌توان گفت راهی است مطلقاً یکه. جایی که هیچ پرده‌ای و ترسیمی نمی‌تواند یک جهان کامل تجربه‌ی ذن را ترسیم کند، چگونه می‌توان از بودن و نبودن، از درخت و پیچک، از زاد و مرگ، از اضداد، از ماندن در جهان و تعالی، از نابودی و ساختن، از شکستن و پژمردن و نیست شدن سخن گفت؟ همه‌ی این تصورات و مقولات، ابزارهای بسیاری اند که ما در این جهان کار و کردار برای آسایش خودمان ساخته‌ایم؛

اما اگر ندانیم که چگونه به مقتضای حال از آنها استفاده کنیم، به ضد ما برمی گردند و ما را به دام می اندازند؛ یعنی ما اسیر و برده آنها می شویم. اگر تجربه ذن خوب روشن نباشد ابزار آسیب می شود. این تجربه، شمشیر دو دم است، مستلزم رفتار دقیق است و در این رفتار، ذن سنت خود را دنبال می کند؛ سستی که اول در فلسفه آیین بودای مهاییانه پدید آمد و بعدها توانست با جریان روان شناسی چینی بجوشد.

۱۱

روشن نیست که آیا ذن را می توان عرفان دانست یا نه. عرفان، آن گونه که در غرب فهمیده می شود، عموماً با یک ضد شروع می شود و با اتحاد، یعنی یکی شدن و یا همان شدن پایان می گیرد. اما در ذن نه اضدادی هست، و نه یکی شدن یا اتحادی. اگر تضادی باشد، ذن آن را همان طور که هست می پذیرد و سعی نمی کند که آن را یگانه کند. ذن به جای آن که با دوگرایی یا چندگرایی (یا تکثرگرایی) شروع کند، می خواهد که ما یک تجربه ذن داشته باشیم، و او با این تجربه در یک جهان چینی پژوهش می کند، درست است که ذن مصطلحات مهاییانه را پذیرفته، اما تمایزش به این سو است که به اشیاء و رویدادهای ملموس توجه کند. آنها را به یکی بودن - که یک انتزاع است - کاهش نمی دهد. وقتی که همه چیز به یکی بودن فرو کاسته شود، آن گاه این سؤال مطرح می شود که این یک به چه چیز فرو کاستنی است. اگر همه از خدا می آیند، در خدا زندگی می کنند، و به خدا باز می گردند، ذن می خواهد بداند که این خدا کجاست یا کجا زندگی می کند. اگر کل جهان، با تمام کثرتهاش مجذوب برهمن^۹ می شود، ذن از ما می خواهد که جای برهمن را مشخص کنیم. اگر روح پس از تن باقی می ماند، ذن می خواهد که شما جای روح را مشخص کنید و آن را پیش روی ما بگذارید.

از استادی پرسیدند که پس از مرگش او را در کجا باید جست؛ گفت: «چون در بیابان بر پشت من بنشینید، اندامهایم یگراست به آسمان اشاره می کنند!» روزی از استاد دیگری درباره تغییرناپذیری نیروانه پرسیدند؛ گفت: «برگهای فرو ریخته رود روان را دنبال می کنند در حالی که ماه پاییزی بر فراز قله تنها بالا می آید.» استاد دیگری ظاهراً به قصد وعظ به کرسی نشست، اما هنوز ننشسته بود که ختم موعظه را اعلام و خداحافظی کرد. پس از مدتی گفت: «اگر کسی هست که هنوز نفهمیده، بیاید بیرون.» رهروی به طرف استاد رفت و تعظیم کرد، و استاد در

حالی که صدایش را بلند می‌کرد، گفت: «چه دردناک است!» رهرو ایستاد و می‌خواست سؤالی مطرح کند، که استاد داد زد «هو!» و بیرونش کرد. روزی رهرو دیگری نزدیک شد و گفت: «شگفت‌انگیزترین کلمه (که برترین حقیقت را بیان می‌کند) کدام است؟» استاد فقط گفت: «چه می‌گویی؟» با بررسی دقیق تمام این موندوها، کجا می‌شود نشانه‌های عرفان را در ذن پیدا کرد؟ این استادان هیچ اشاره‌ای به نیستی یا استغراق خود در یک مطلق، یا ریختن جهان در قالب اعماق نیروانه نمی‌کنند.

۱۲

عارفان عموماً در این صفت خدا توافق دارند: خدا «شناسه» [یا موضوع] فهم انسان نیست. او کاملاً فراسوی شناخت است، و انسان هرچه از او بگوید نادرست است. اکهارت در موعظه‌ای می‌گوید: «آرام باشید و در باب خدا (یعنی الوهیت) یاوه نگویید؛ زیرا هرچه شما در کلمات از او بگویید دروغ است و گناه است.» «اگر من بگویم خدا خوب است، این درست نیست؛ زیرا که آنچه خوب است می‌تواند خوب تر شود، و آنچه می‌تواند خوب تر شود می‌تواند خوب‌ترین شود. حالا این سه چیز (خوب، خوب تر، خوب‌ترین) از خدا دورند، چون او برتر از همه است.»، یعنی برتر از همه این گونه تمایزات. پس هیچ کلمه‌ای که از تمایزات یا صفات می‌گوید نمی‌تواند از الوهیت سخن بگوید. نامهای مطلوب اکهارت اینها هستند: «الوهیت بی‌کلام»؛ «هیچ بی‌نام»؛ «الوهیت عریان»؛ «آسایش بی‌جنبش»؛ «بیابان ساکت که کسی در آن خانه ندارد». ۱۰

شخص هر اندازه که عرفانی باشد نمی‌تواند از کاربرد اصطلاح «خدا» یا «الوهیت» یا یک مفهوم مشابه هم‌تراز با آن خودداری کند. اما در مورد ذن چنین نیست. ذن از اصطلاحات انتزاعی پرهیز می‌کند، و این کار ضرورتاً حساب شده صورت نمی‌گیرد، بلکه اجتناب‌ناپذیر است. وقتی که دربارهٔ چنین اصطلاحاتی سؤال می‌شود، استاد ذن آن را دور می‌ریزد و به پرسنده می‌فهماند که اینها هیچ تأثیر مستقیمی در زندگی ندارند. زوئیگان شیگن از گان تو (۸۲۹-۸۸۷) پرسید: «خرد جاودانه آغازین چیست؟»

گان تو: «جنبنده!»

زوئیگان: «وقتی که جنبنده است درباره اش چه می‌توان گفت؟»

گانتو: «دیگر خرد جاودانه آغازین نیست.»

زوئیگان مدتی به فکر فرورفت. گان تو به دنبالش گفت: «وقتی که تصدیق می کنی هنوز در جهان حسی؛ وقتی که نمی کنی، در اقیانوس زاد و مرگ فرو می روی!»
گان تو نه می خواهی ببیند شاگردش با خرد جاودانه آغازین مانده و نه می خواهی که او از دیدن آن محروم بماند. می داند که ذن نه اثبات است و نه نفی، و می داند که ذن چینی چیزهاست. نه استادان ذن عارفند و نه فلسفه آنان عرفان است.^{۱۱}

۱۳

در این زمینه، پاسخ کاسان بامعناست. او به پرسشهای گوناگونی که از او درباره بودا، دل و حقیقت کرده اند به یک شکل جواب داده است.

کاسان (ف. ۹۶۰) عادت داشت این عبارت از کتاب سوچو را به نام گنج مقدس (هوژورون) نقل کند که می گوید: «علم و سلوک را [مرتبه] شنیدن خوانند؛ نه-علم [مرتبه] تقرب است؛ و وقتی که ما از این دو [مرتبه] بگذریم به [مرتبه] حقیقت می رسیم.»

رهروی نزدیک آمد و پرسید: «مرتبه حقیقت چیست؟»

استاد گفت: «بلدم چه جوری

طبل بزنم.»

روزی رهروی دیگر پرسید:

«نخستین اصل چیست؟»

[استاد پاسخ داد: «بلدم چه جوری طبل بزنم.»

باز روزی رهرو دیگری پرسید: «من از «دل، بودا است» نمی پرسم، بلکه می خواهم بدانم که مقصود از «نه دل، نه بودا» چیست.» جواب استاد همان بود که پیش از این شنیدیم: «بلدم چه جوری طبل بزنم.»

روزی دیگر رهروی پرسید: «اگر مردی بیاید که بالاترین یافت را داشته باشد، با او چه رفتاری خواهی کرد؟» باز استاد دست از آن جواب دلخواهش نکشید و گفت: «بلدم چه جوری طبل بزنم.»

کاسان احتمالاً روزی رهرو طبال بود، و احتمالاً نه فقط می گفت «بلدم چه جوری طبل بزنم»، بلکه عملاً هم در تمام مدت طبل می زد: «دو-کو-دونگ، دو-کو-دونگ!»
 وقتی که شما می گوئید «این یا آن»، هر قدر هم که انتزاعی و کلی باشد، دارید «آن» یا «این» جزئی را از کثرتها جدا و منفرد می کنید، و به این ترتیب آن را یکی از آنها می کنید. چون تا موقعی که ما همین ایم که هستیم، (یعنی فقط «آنها» یا «اینها»، کاری از دست ما ساخته نیست. تنها راه گریز از این پسرفت بی انتها این است که عملاً طبل بزنیم، یا با کاسه برنج برقصیم یا با صدای بلند بخوانیم؛ «لا-لا-لا!»

۱۴

زن رهروی به نام ریوتسوما^{۱۲} به دیدن ایسان (ف. ۸۵۳)، استاد پیش کسوت رفت. (عقیده بر این است که «ایسان» نام پس از مرگ ری یو^{۱۳} است که بنیادگذار یک زیرفرقه چینی ذن در دای-یی-سان یا ایسان است.) استاد چون او را دید که نزدیک می شود، گفت: «ماده گاو پیر، آمده ای؟» مثل این است که بگوئیم: «خانم سالخورده ای مثل شما بهتر است که با خیال راحت در منزل بماند و از این روزهای بلند بهاری لذت ببرد. چه چیز شما را بر آن داشته که کلبه آرامتان را رها کنید؟ یک تزلزل تماماً نالازم!» اما زن رهرو گفت: «فردا می خواهند در تای سان یک آیین دینی برگزار کنند؛ فکر می کنم که شما در آن شرکت خواهید کرد.» این فقط یک حکایت است؛ زیرا تای سان در شمال است و هزاران لی با ایسان، که در شمال چین است، فاصله دارد. بنابراین، زن رهرو چطور از آن واقعه خبر داشت و ایسان چطور می توانست به یک چنین مسافتی پرواز کند؟ گویا مقصود زن رهرو این بود که خودش می خواست در مراسم حاضر باشد؛ حتی در آن طرف قاره بزرگ، و آمدن او به اینجا هیچ بود. او، هر قدر که پیر و سست اندیشه باشد، باز بانوی خودش است؛ همان طور که خورشید در سپیده دم در شرق بالا می آید یا همان طور که گربه در باغ می جهد تا پروانه بگیرد. آیا تو نیز می توانی چنین معجزه ای بکنی؟ اما ایسان برای بیان استادی اش راهی ویژه خود داشت. او روی زمین دراز کشید.

مقصودش از این کار چه بود؟ آیا یک چرت آرام را به چنین سفر دور و درازی ترجیح می‌داد؟ آیا منظورش این بود که آرام دراز کشیدن همان قدر معجزه بزرگی است که مشغول بودن به کارهای عملی زندگی؟ آیا منظورش این بود که مطلق در دراز کشیدن و نیز در ایستادن و دست به کاری زدن فعال است؟ واکنش زن رهرو به این چه بود؟ او بدون این که چیزی بگوید یا کاری بکند فقط ایسان را تنها گذاشت و به طرف خلوتگاهش رفت.

معنای تمام این ماجرا چیست؟ احتمالاً من خیلی از اندیشه ذن مانند را در آن دیده‌ام. به جای آن، شاید بتوان آن را فقط قسمتی از زندگی روزمره دانست. میهمانی آمد؛ خوشامدش گفتند، و آن دو - میهمان و میزبان - از هر دری حرفهای خوشایندی زدند، که یکی از آنها سور بزرگی است که در فلان دیر می‌دهند. استاد پیر از این دیدار لذت برد، اما چون خسته شده بود خوابش برد، و میهمان بدون رعایت آداب دیگری رفت - این آن چیزی است که میان دو دوست قدیمی اتفاق افتاد. وقتی که ماجرا تمام شد، ما خاطره خوشی از دوستی داریم، و موضوع به خوشی تمام شد.

بیان کلی تری از این حکایت ایسان و ریوتسو^۱ ما به دست می‌دهیم: ما در این جهان که پر از حوادث و وقایع است زاده می‌شویم، از میان آنها می‌گذریم و تمام سعی مان را می‌کنیم، و وقتش که برسد، با همه آنها وداع می‌کنیم. اگر باید به پاک بوم رفت، خوب، خیر باشد؛ و اگر غیر از این است، باز هم خیر باشد. ما از این نظر درست تسلیم، یا کاملاً فعالیم - همه اینها بستگی دارد به دیدگاهی که دوست داریم انتخاب کنیم. ذن نه چیزی به جمع کل واقعیت اضافه کرده، و نه سر سوزنی از آن کم کرده است. ذن بیشتر رئالیسم ریشه‌یی است تا عرفان.

اما در اینجا باید یادآور شد که مقصود ذن نادیده گرفتن اندیشه‌های اخلاقی و آرزوها و احساس‌هایی نیست که ارزش زندگی بر روی زمین را تعیین می‌کنند. ذن اساساً به آن چیزی که بنیادی‌ترین و آغازین‌ترین است، و به چیزی که به زندگی‌های این جهانی ما مربوط می‌شود، علاقه دارد و آن را جایی می‌نشانند که به حق، به آن تعلق دارد. فلسفه اخلاق، دین، علوم سیاسی، و سایر رشته‌های آگاهی انسانی، هر چیزی را که اختصاصاً به سپهر دوگانه گرای وجود تعلق دارد بررسی می‌کند، در حالی که هدف ذن در چنگ گرفتن چیزی است که شالوده تمام فعالیت‌های پدیده شناختی جان است.

۱۵

رودلف ئوتو، آنجا که به عرفان فیشته، همراه با عرفان اکهارت، اشاره می‌کند و آن را متفاوت از عرفان شنکره می‌داند، می‌نویسد: «رابطه حقیقی مردی که رستگار شده است برای فیشته چنین است، چنانکه برای اکهارت چنین بود: دانستن این که او با یک، یک، [و] با حیات، زندگی است، نه متحد بلکه مطلقاً یگانه، و در عین حال، ایستادن در این جهان کثرت و تقسیم، و نکوشیدن در انحلال آن، اما نزد اکهارت، در آن دست یازیدن به درستکاری، و نزد فیشته، در آن به کمال رساندن کردار زنده فرهنگ اخلاقی، و بدین سان نزد هر دو آموزگار، آوردن بودن و حیات به همین جهان بودن و مرگ. او باید این کار را به طریقی بکند که تملک متعالی او خود همان سرچشمه قدرت و نیروی وادارنده به فعالیت فرهنگی و اخلاقی باشد.»^{۱۴}

می‌بینیم که حتی بنیاد فلسفه اکهارت و فیشته نیز بر دویی بودن و نبودن، زندگی و مرگ، وحدت و کثرت نهاده شده است. درست است که گاهی به نظر می‌آید که از آن تضاد گذشته‌اند، اما چون اندیشه شان در درجه اول حول یک محور دوگانه گرا می‌گردد، باز پس از آن که دوری در میدان به اصطلاح عرفانی یکسانی (یا همانی) زدند، همیشه به آن [تضاد] باز می‌گردند. از سوی دیگر، ذن همیشه خود را در چینی چیزها نگه می‌دارد، که آنجا این جهان کثرت و تمیز در عین حال همان جهان متعالی تهیت (شوئیتا)، و ناتمیز (اویکلپه)^{۱۵} است. بنابراین، ذن حسودانه سعی می‌کند که آگاهی ما را حفظ کند، مبادا که به این سو یا آن سو متمایل شود. این یک توازن حساب شده نیست. ذن شاید در ابتدای حیاتش چیزی از این نوع بوده، اما هدف تربیتش فراتر رفتن از تمام این گونه چیزهای مصنوعی و واداشتن اصل چینی به مؤثر کردن فعالیت خاص آن است.

۱۶

روزی هوفوکو (ف. ۹۲۸) و چوکی (۸۵۳-۹۳۲) در کوهستان قدم می‌زدند. هوفوکو به کوه اشاره کرد و گفت: «اینجا را نگاه کن، دیگر چیزی جز خود قله مقدس نمانده!» چوکی پاسخ داد: «بله، درست می‌گویند، اما افسوس!» ذن بدش می‌آید که یک پای تجربه‌اش را کوتاه‌تر ببیند، چون که بی شک به یک آگاهی لنگ ذن ختم می‌شود. اشاره چوکی به این بود.

از هیاکوجو^{۷۲۰-۸۱۴} پرسیدند: عجیب ترین حقیقت جهان چیست؟ گفت: «من اینجا تنهای تنها روی نوك قله دای یونشسته ام. رهرو به او تعظیم کرد، و هیاکوجو او را زد. این زدن بامعناست، روح ذن را نشان می دهد، چون که ذن استقلال و تسلط بر نفس و آزادی از هر شکل یکسویتی را که به معنی خودداری و مقید بودن است، طلب می کند.

روزی رهروی از باسو (ف. ۷۸۸) پرسید: «اصل اول آیین بودا چیست؟» او رهرو را زد و گفت: «اگر این جور نمی زدمت، تمام عالم به من می خندیدند.» روزی رهرو دیگری نزد او آمد و پرسید: «غرض از آمدن بودی درمه از غرب چه بود؟» باسو گفت نزدیک تر بیا تا بگویم. رهرو رفت جلو. باسو فرصت را غنیمت شمرد و کشیده یی به گوشش زد و گفت: «حالا دیگر راز برملا شده.»

وقتی که از دیدگاه نسبت و دوگانه گرایی به این وقایع و حکایات ذن نگاه کنیم به نظر بی معنا می آید؛ اما وقتی که از درون به آنها نگاه کنیم، گویی پرسوناژ بزرگ، [یعنی] «ذن»، که کلید تمام «اسرار»ی است که تاکنون نقل شد، ظاهر می شود. آنچه ذن پیش از همه از آن بدش می آید واسطگی، حسابگری، پُرسخنی، و سبک سنگین کردن فواید است. تا زمانی که ما ناظر، نظاره گر، منتقد، اندیشه ورز، واژه باره، دوگرا یا یک گرا هستیم، بی واسطگی ناممکن است. تمام این خطاها موقعی اصلاح می شوند و ذن موقعی ظاهر می شود که ما این فهم عام کذایی یا دیدگاه منطقی مان را رها کرده، یک عقب گرد کامل بکنیم، موقعی که یگراست در کارکردهای اشیاء همان طور که پیش و پس حواس ما حرکت می کنند فرو رویم. این تجربه فقط موقعی دست می دهد که ما بتوانیم هوشمندانه درباره آگاهی ذن سخن بگویم - آگاهی ای که این حکایات یا گفتگوها، که وقایع نامه ذن را تشکیل می دهند، از آن ساخته شده اند.

بنابراین، ذن عرفان نیست؛ گرچه شاید چیزی در آن باشد که یادآور عرفان باشد. ذن جذبه یا استغراق، همان شدن، یا اتحاد نمی آموزد، زیرا تمام این تصورات از یک مفهوم دوگانه گرای زندگی و جهان مشتق می شوند. در ذن، یک کل بودگی اشیاء هست، که از جدا شدن یا تجزیه شدن به هرگونه تقابل یا تضادی خودداری می کند. چنانکه آنها می گویند، به یک میله آهنی می مانند که سوراخی یا دسته ای ندارد که به این سو یا آن سو تاب داده شود. هیچ جور نمی شود آن را به دست

گرفت؛ به بیان دیگر، آن را نمی‌توان تحت هیچ مقوله‌ای درآورد. به این ترتیب، باید گفت که ذن در تاریخ فرهنگ دینی و فلسفی انسان، رشته‌ای یگانه است.

ذن غالباً از یک برق آذرخش حرف می‌زند که گویی ارزش آن در پرداختن به مشکلاتی بنیادی زندگی، یک کنش لحظه‌ای یا غریزی است. وقتی که شخص از شما درباره بوداگی یا خداگی می‌پرسد، شما پرسنده را می‌زنید و می‌گویید: «عجب رهرو کله پوکی!» میان پرسیدن و زدن فرصتی از دست نمی‌رود، و شما شاید فکر می‌کنید که این بی‌واسطگی است، که ذن است. اما حقیقت خیلی از این دور است. ذن کاری به کار سرعت یا بی‌واسطگی به معنای سریع بودن ندارد. برق آذرخش اشاره است به سرشت واسطه نشو [یا بی‌میانجی] تجربه ذن.

شاید بگویید که تجربه ذن نوعی شهود^{۱۶} است که این اساس عرفان است. اما در کاربرد اصطلاح «شهود» باید دقت کرد. اگر فرض کنیم که در این واژه یک ضد، از هر نوعی که باشد، وجود دارد ذن این نوع شهود نیست، که شاید بتوان آن را ایستا یا نظاره‌ای نامید. اگر تجربه ذن یک کنش شهود باشد، باید از شکل ایستا متمایز باشد، که می‌توان آن را پویا (دینامیک) یا کنشی خواند. شاید حکایات ذن که پس از این آورده می‌شود به شخص کمک کند که مقصود مرا از شهود پویا، که تجربه ذن است، بفهمد.

۱۸

بنابراین، در اینجا حکایت دیگری نقل می‌کنیم تا نشان دهیم که آگاهی ذن میلش به چه سویی است. اینها را به طور گذرا از یک کتاب ذن برداشته‌ایم که معروف است به انتقال چراغ (ژا). : کی توکو دنتو روکو؛ چی. : چینگ-ده چوان-دنگ لو).^{۱۷} اگر از روی اندیشه و بدون جانبداری، این وقایع را دنبال کنیم، شاید بتوانیم یک رشته نادیدنی را که از میان آنها می‌گذرد لمس کنیم.

۱. روزی صاحب‌مقامی به دیدن گن‌شا (۸۳۶-۹۰۸) رفت، که با یک ظرف شیرینی از او پذیرایی می‌کرد. مرد بلندپایه پرسید: «می‌گویند که ما در حالی که داریم تمام وقت از آن استفاده می‌کنیم آن را نمی‌شناسیم. این «آن» چیست؟» به نظر می‌آمد که گن‌شا چندان توجهی به پرسنده ندارد؛ چون معصومانه یک تکه شیرینی برداشت و به آن صاحب‌مقام تعارف کرد. مرد صاحب‌مقام آن را خورد و سؤالش را تکرار کرد. استاد گفت: «بفرمایید! هر روز از آن استفاده می‌کنند، و باز آن را نمی‌شناسند!»

۲. روزی چوسا گفت که تمام رهروان را در کشتزار جمع کنند. استاد گفت: «شما همه در قدرت من سهیم هستید.» رهروانی که داشتند کار می کردند گفتند: «اگر این طور است، چرا ما همه باید در کشتزار کار کنیم؟» چوسا سرزنش شان کرد و گفت: «اگر شما همه کار نمی کردید، چطور می توانستیم هیزم برای آشپزخانه مان جمع کنیم.»
۳. روزی نان سایی به دیدن سپو (۸۲۲-۹۰۸) رفت. سپو او را به دیدن گن شا فرستاد. گن شا گفت: «یک استاد کهن می گوید «از این موضوع فقط من خبر دارم. «شما چه می گوئید؟» نان سایی جواب داد: «شما می دانید که یکی هست که به دنبال شهرت نیست.» گن شا گفت: «پس این همه سختی کشیدن تان به چه دردی می خورد؟»
۴. رهروی از گن شا پرسید: «خود من چیست؟» گن شا گفت: «می خواهی با خودت چه کار کنی؟»
۵. رهروی نزد گن شا آمد و خواست بداند که او درباره اصل ذن چه می گوید. گن شا گفت: «شنوندگان من خیلی کم اند.» رهرو گفت: «می خواهم مستقیماً از شما تعلیم بگیرم.» استاد فوراً گفت: «کر نیستی؟»
۶. روزی سپو، با تمام رهروان در مزرعه کار می کرد، از قضا چشمش به ماری افتاد. استاد که با یک چوب آن را بلند کرده بود با این حرف توجه همه را به آن جلب کرد که «بینید، ببینید!» بعد با یک کارد آن را نصف کرد. گن شا آمد جلو، و مار نصف شده را برداشت و پرت کرد پشت سر آنها. بعد دنبال کارش را گرفت. انگار نه انگار که چیزی شده بود. همه غافل گیر شدند. سپو گفت «چه جلد!»
۷. روزی گن شا رفت منبر، و مدتی ساکت نشست. بعد درآمد که: «تمام مهربی را که من دارم بی چون و چرا به شما داده ام. می فهمید؟» رهروی دل به دریا زد و گفت: «معنای سکوت کامل چیست؟» استاد گفت: «حرف نزدن در خواب!» رهرو گفت: «استاد، لطفاً بفرمایید که سر و کار ما بیش از همه در ذن با چیست.»
- استاد: «خیالبافی نکردن!»
- رهرو: «من شاید دارم خیالبافی می کنم، اما شما چی؟»
- استاد: «چطور می توانی تا این حد احمق باشی که ندانی چی به چیه؟»

هر خواننده‌ای که در حکایات نقل شده در این فصل دقیق شود، خواهد دید که در ذن چیزی هست که هرگز در جای دیگری از تاریخ اندیشه و فرهنگ انسان با آن روبه‌رو نشده است. مسلماً با خردگرایی کافی شروع می‌کند چون، همان‌طور که دیده‌ایم، از چنین مفاهیم دینی-فلسفی مثل بودن و نبودن، صدق و کذب، بودا و نیروانه بحث می‌کند؛ اما موضوع بعد از این که شروع شد به طور عجیبی به نامتنظرتین جهت، راه کج می‌کند، و گاهی به چیزی که به نظر می‌رسد نمایشی خنده‌آور است، یا حتی به دعوا ختم می‌شود. در واقع، تاریخ ذن پر است از این‌گونه حکایات. کار کاملاً عبثی است اگر بخواهیم با معیار معمولی استدلال درباره آنها قضاوت کنیم؛ چون آن معیار در اینجا کارایی ندارد. اما شاید مردم کوتاه‌بین در آزمودن چیزی پافشاری کنند که در اینجا نباید آن را آزمود؛ تنگ‌نظرند و نمی‌توانند بفهمند که پهناورتر از دنیای آنها هم دنیایی هست که فکرشان به آن قد نمی‌دهد. تنها همین حقیقت که ذن از روزگار بودی درمه و تئو (هوئی-ننگ) و رین زایی در خاور دور رونق گرفته، و باز آن استادان و پیروانشان، رهروان و دیگران، به گسترده‌تر شدن افق روحی و تقویت آرمانهای انسانی یاریهای بسیار کرده‌اند، کافی است که ارزش عملی و سودمندی تجربه ذن را ثابت کند، از اعتبارش چیزی نمی‌گوییم.

در اینجا فقط این را می‌شود گفت که ذن محصول کاملاً یکه جان شرقی است، که تحت هیچ نامی تن به طبقه بندی نمی‌دهد-خواه [این طبقه بندی] فلسفه باشد، خواه دین، و یا حتی بگو شکلی از عرفان؛ که در غرب عموماً از ذن چنین چیزی می‌فهمند. ذن را باید از دیدگاهی که تاکنون در میان فیلسوفان غربی ناشناخته بوده است مطالعه و تحلیل کرد. این مطالعه هم در فلسفه و علم دین، و هم در روان‌شناسی و مطالعات وابسته به آن، بار و برپُر و پیمانی خواهد داد.

پی نوشتها:

1. Dai-i-San
۲. منظور، نوعی پیچک است که در ژاپن به فوجی (fuji)، و در میان ما به نام فرانسوی گلیسین معروف است، و به انگلیسی ویستاریا (wistaria) خوانده می شود-م.
3. Sozan
۴. هر لی (Li) در حدود دو نیم میل است.
5. conditioning
۶. kalpa یعنی دوران بسیار طولانی زمان.
7. *Essays in Zen Buddhism, II* (London: Luzac & Co., 1933), pp. 33-5.
8. karma
9. **Brahman**
10. Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion* (London: Macmillan and Co., 1909), pp. 225-226.
۱۱. خواننده توجه دارد که سوزوکی با نمونه هایی که از اکهارت آورده، بیشتر مفهوم عرفان (mysticism) و عارف را در معنای مسیحی آن در نظر دارد-م.
12. Ryutetsuma
13. Reiyu
14. **Mysticism, East and West**, Bertah L. Bracey and Richarda C. Payne, trans. (New York: The Macmillan Co., 1932), p.230.
15. avikalpa
16. intuition
17. **Teitoku dento roku / Ch'ing-te ch'üan-teng lu.**