

پَرگیا و ویگیا نه:  
فراشناخت  
و عقل<sup>۱</sup>

ع. پاشایی

بوداییان عموماً برای شهود<sup>۲</sup> یا فراشناخت لغت پرگیا را به کار می‌برند و برای «عقل» یا تعقل یا فهم نظری، ویگیانه را.<sup>۳</sup> ویگیانه و پرگیا همیشه در تقابل بوده‌اند...

پرگیا به آن سوی ویگیانه می‌رود. ما ویگیانه را در جهان حواس و عقل به کار می‌بریم. نشانه‌اش دویی است. به این معنا که یکی هست که می‌بیند و آن دیگری که دیده می‌شود، و این دو در تقابلند. در پرگیا، این دویی یا اختلاف صورت نمی‌گیرد: آنچه دیده می‌شود و آن که می‌بیند یکی‌اند؛ بیننده، دیده [دیده شده] است و دیده، بیننده. هنگامی که پرگیا به دو عامل تقسیم شود، مثل مورد ویگیانه، دیگر پرگیا نیست. پرگیا به خود راضی است. تقسیم کردن نشانه ویگیانه است، حال آن که پرگیا درست ضد آن است. پرگیا خودشناخت کل است، در تقابل با ویگیانه که به اجزاء می‌پردازد. پرگیا اصل کل ساز است، اما ویگیانه همیشه تجزیه می‌کند. اگر پرگیا پشت ویگیانه نباشد از ویگیانه کاری بر نمی‌آید؛ اجزاء، اجزاء یک کل‌اند و هرگز به تنهایی وجود ندارند، که اگر وجود می‌داشتند دیگر اجزاء نبودند، حتی بگو وجود نمی‌داشتند. توده‌های صرف معنایی ندارند و از اینجاست که در فلسفه بودایی می‌گویند همه درمه‌ها (مفردات)، موقعی که وجودهای فردی به شمار آیند، آتمن<sup>۴</sup> ندارند. آتمن یک اصل یگانه‌کننده است، و اندیشه این است که تا زمانی که درمه‌ها را بدون ارجاع به آنچه آنها را یگانه می‌کند تصور کنیم، آنها فقط اجزاء جدا از هم هستند، یعنی نیستند. به پرگیا نیاز است تا آنها را پیوسته روشن و بامعنا کند. مفهوم بودایی نپایدگی و رنج را نباید صرفاً از دیدگاه اخلاقی و پدیده‌شناختی تبیین کرد؛ یک زمینه معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) دارد. ویگیانه بدون پرگیا می‌کُشد؛ ویگیانه کارش فردیت دادن است، و هر فرد را با جدا کردن او از دیگران نپاینده و تابع قانون کرمه می‌کند. از پرگیا است که همه درمه‌ها از یک دیدگاه یگانه مشاهده پذیرند و حیات و معنایی تازه کسب می‌کنند.

پرگیا همیشه جوای یکتایی یا وحدت در بزرگ‌ترین مقیاس ممکن است، تا آنجا که دیگر یکتایی دیگری به معنای دیگر نتواند باشد؛ به این ترتیب، بیانه‌ها یا سخنهایی که می‌آورد که طبعاً ورای نظم ویگیانه است. ویگیانه این بیانه‌ها را تابع تحلیل عقلی می‌کند، و سعی می‌کند بنا بر سنجۀ خاص خودش چیز قابل فهمی در آنها بیابد، اما نمی‌تواند؛ به این دلیل آشکار که پرگیا از جایی شروع می‌کند که ویگیانه نمی‌تواند در آن نفوذ کند. ویگیانه چون اصل اختلاف (دویی) است، هرگز نمی‌تواند پرگیا را در یکی بودنش ببیند، و دلیلش همان سرشت ویگیانه است که پرگیا برایش کاملاً گیج‌کننده است.

برای روشن کردن این نکته بیایید ببینیم پرگیا، موقعی که به حال خود گذاشته شود و ویگیانه در آن دخالتی نکند، کلامش چگونه است. جمله ای که خیلی هم عمومیت دارد این است: «من نه من ام، پس من، من ام». این یک نخ اندیشه است که از میان سوره های پرگیا پارمیتا می گذرد. در سوره الماس این سخن را داریم: «آنچه به پرگیا معروف است پرگیا نیست، هم از اینجاست که به پرگیا معروف است». وقتی این را به زبان معمولی برگردانیم به این شکل درمی آید: «دستم خالی است، نگاه کن، بیل به دست دارم.»<sup>۵</sup> «وقتی که مردی از روی پل می رود، پل می رود نه آب.» باز به شیوه دیگری، «منطق پرگیا» شاید این را از ما بطلبد: «این را نگو چوبدست؛ اگر بگویی، این یک اثبات است؛ اگر نگویی این یک نفی است، جدا از اثبات و نفی چیزی بگو، زود، زود!» اینجا یادآوری این نکته مهم است که پرگیا می خواهد بیانش «زود» گرفته شود، از این رو بین این دو یک لحظه فرصت تفکر یا تحلیل یا تفسیر به ما نمی دهد. به این دلیل پرگیا را بارها به برق آذرخش یا به جرقه یی که از برخورد دو سنگ چخماق می جهد تشبیه کرده اند. «زود بودن» اشاره به پیشرفت زمانی نیست؛ به معنی بی واسطگی، فقدان حساسگری، اجازه ندادن به گزاره میانجی، نرفتن از مقدمات به نتیجه است. پرگیا یک کنش خالص، یک تجربه خالص است. اما نباید از یاد برد که اینجا یک کیفیت شناختی متمایز هست که واقعاً مشخصه پرگیا است، به این معنا که پرگیا غالباً به شکل یک کنش شهودی [یا فراشناخت] در نظر گرفته می شود - که تعبیر آن را باید به شکل کامل تری بررسی کرد.

برگردیم به فرایندها (پارادوکس) چوبدست، یعنی به موقعی که استاد فلسفه بودایی چوبدست را بلند کرد و تعریف آن را خواست، که نه با تعقل باشد و نه با روش عینی، این اتفاق افتاد: یکی از میان جمع بیرون آمد، چوبدست را گرفت، از وسط نصفش کرد، و بدون آن که لب از لب باز کند، از اتاق بیرون رفت. وقت دیگر به این سؤال این طور جواب دادند: «من به آن چوبدست می گویم. می گویم جواب سوم ممکن بود این باشد: «من به آن چوبدست نمی گویم.» چوبدست یکی از چیزهایی است که استادان وقتی به «تالار درمه» می آیند با خودشان دارند و طبعاً موقعی که درگیر بحث اند از آن بارها استفاده می کنند. اجازه بدهید چند نمونه دیگر هم در زمینه چوبدست بیاوریم.

روزی رهروی از استادی درباره عمومیت و کلیت بودی<sup>۷</sup> پرسید، که استاد چوبدستش را برداشت و دنبالش کرد. رهرو حیرت زده پا به فرار گذاشت. استاد گفت «چه فایده دارد؟ موقعی

هم که بعدها استاد دیگری را ببینی باز سر این موضوع با او جر و بحث می کنی . « این داستان واقعاً نمی خواهد تعریف پرگیایی چویدست را پیدا کند، اما اتفاقاً چویدست بیرون می آید و تعریفش را به دست می دهد . همان استاد در موقعیت دیگری به چویدست اشاره می کند . یک روز، چویدستش را پیش شاگردانش گرفت و گفت «در این سی سالی که در این عزلتگاه کوهستانی زندگی می کردم، چقدر از عمرم را مدیون این چویدست ام!» رهروی پرسید «این چه قدرتی است که شما به آن مدیونید؟» استاد گفت «موقعی که در راههای کوهستانی می رفتم، موقعی که از نهرهای کوهستانی می گذشتم، هر جور که می شد تکیه گاهم بود .»

روزی بعدها استاد دیگری که این را شنید گفت «اگر من به جایش بودم، چنین چیزی نمی گفتم .» رهروی پرسید «شما چه می گفتید؟» استاد، بدون یک کلمه حرف، از کرسی پایین آمد و با تکیه بر چویدست دور شد .

اومون (از قرن دهم) یکی از به کار برندگان بزرگ چویدست بود . بگذارید چند نمونه از او

بیاورم.<sup>۸</sup>

یک بار گفت: «وَسُوْبِنْدُوْ، بُوْدَاسَفْ، بَه طُورِ نَامْتَنْظَرِ بَه چویدستی نتراشیده بدل شد .» بعد با چویدستش خطی روی خاك كَشِيْد و گفت «بوداها که چون شنهای رود گنگ بی شمارند اینجا بر سر حقیقت بودایی درگیر بحث داغی اند .»

وقت دیگر، استاد بعد از حرکت مشابهی، گفت «همه اینجا هستند!» بعد همان حرکت را تکرار کرد و گفت «همه از اینجا رفته اند! از خودتان خوب مراقبت کنید!» در وقت دیگر چویدستش را به جمع شاگردان نشان داد و گفت «چویدست به اژدها بدل شده است، و اژدها کلّ عالم را بلعیده است . کجاست کوهها و رودها و زمین بزرگ؟» استاد دیگری این نکته را درباره چویدست گفت: «موقعی که چویدست را بفهمید، مطالعه فلسفه بودایی شما کامل شده است .»

چویدست در دستهای استادان ابزار کاملاً مفید و مؤثری بود . گرچه این نظر اومون ارجاع مستقیمی به خود چویدست ندارد، شاید بتوان پی برد که چگونه استادان آن را پرورده و شکوفا کرده اند . اومون می گوید «می خواهید بدانید که استادان قدیم این مسئله را چگونه برای شما حل می کردند؟ توکوسان رهروی را در همان لحظه ای که داشت به او نزدیک می شد با چویدستش دنبال کرد . بوکوجو،<sup>۹</sup> چون دید رهروی دارد از در وارد می شود، فرصت از دست نداد و گفت «زود باش! و الا سی ضربه می خوری!»<sup>۱۰</sup>

«مسئله ای» که اوم مون اینجا به آن اشاره کرده شهود پرگیا است، و او این حرف را درباره آن زد، گرچه کلام از دیدگاه عقلی نامستقیم بود. «ای شاگردان این طور رفتار نکنید: مثلاً، موقعی که می شنوید مردم از آموزه بوداها و مشایخ حرف می زنند، شما می پرسید این آموزه چیست. اما آیا شما می دانید که بودا کیست و شیخ کیست؟ آیا می توانید به من بگویید که چه چیزی آنها را به حرف زدن وامی دارد؟ شما باز می پرسید که چه طور از بندی که سه جهان برقرار کرده فرار کنید. اما بگذارید ببینم این به اصطلاح سه جهان چیست. آیا چیزی هست که مانع راه شما شود، به هر معنایی که باشد؟ آیا شنوایی تان این کار را می کند؟ آیا بینایی تان چنین کاری می کند؟ کجاست جهان اختلاف که شما خیال می کنید سدّ راه آزادی شماست؟ کجاست آن بندی که شما می خواهید از آن خلاص شوید؟

«فرزانگان قدیم، چون شما را ببینند که از پندارها و فرضیات بسیار پریشانید، کلّ هستی شان را پیش شما می اندازند و می گویند «این است کلّ حقیقت! این است واقعیت نهایی!» اما من می گویم «اینجا! آیا چیزی هست که بتوانید آن را چون این یا آن نشان دهید؟ حتی اگر لحظه ای درنگ کنید ردّش را گم کرده اید.»

«حتی یک لحظه هم درنگ نکنید»، «چیزی بگو، زود، زود!»، «سی ضربه بر سرت!» همه اینها هشدارهایی است از سوی استاد که به سرشت شهود پرگیا اشاره می کند، و چون این بی واسطگی مشخصه شهود پرگیا است، آن را با شهود معمولی اشتباه می کنند. حال که چنین است، پرگیا باید به عنوان یک شکل بسیار خاص شهود طبقه بندی شود - شهودی که می توان آن را شهود پرگیا نامید که از آن نوع شهود که ما عموماً در سخنهای فلسفی و دینی داریم متمایز است. در مورد اخیر [در کلام پیشین] یک شناسه شهود هست که به خدا یا واقعیت یا حقیقت یا مطلق معروف است، و کنش شهود هنگامی به شکل یک حالت یکی شدن کامل دانسته می شود که میان شناسه و شناسه گر صورت می گیرد.

اما در مورد شهود پرگیا، هیچ شناسه قابل تعریفی در میان نیست که به شهود دریافته شود. اگر شناسه ای باشد می تواند هر چیزی باشد، از یک پر کم ارزش علفی که کنار راه می روید گرفته تا تن طلایی ۱۸۰ سانتی بودا.<sup>۱۱</sup> در شهود پرگیا شناسه شهود هرگز مفهومی نیست که در یک فرآیند سنجیده استدلال اصل گرفته شود؛ هرگز «این» یا «آن» نیست؛ نمی خواهد که خود را به یک شناسه جزئی بچسباند. استاد فلسفه بودایی چوبدست را پیش می کشد که همیشه در دسترس

است، اما او همیشه آماده است که از هر چیزی که دم دست اوست استفاده کند. اگر سگی آن نزدیکی است، بی شک تپسایی به آن می زند و صدایش را درمی آورد، به این منظور که کلیت و عمومیت سرشت بودایی را نشان دهد.<sup>۱۲</sup> انگشت پسر بچه رهرو را می برد تا او دریابد که معنای بلند کردن انگشت چیست، و این روش دلخواه استادی است که در تعلیم به پرسندگان به کار برده است.<sup>۱۳</sup> همین طور است شکستن بشقاب یا فنجان یا آینه،<sup>۱۴</sup> یا واژگون کردن میز غذاخوری کاملاً حاضر و آماده،<sup>۱۵</sup> یا خودداری کردن از غذا دادن به رهرو مسافر گرسنه.<sup>۱۶</sup> در این مورد، استادان به چیزی فکر نمی کنند مگر همین رویدادها؛ چون اینها به طالبان حقیقت یاری می کنند که به فهمی از فلسفه بودایی برسند.

چون روشهای نشان دادن شهود پرگیا بسیار گوناگون است، جوابهایی هم که استاد به مشکل می دهد بی نهایت متغیرند؛ جوابها هرگز قالبی نیستند. این را پیش از این در مورد چوبدست دیدیم. برای فهمیدن چوبدست به شیوه اندیشیدن ویگیانه فقط یکی از این دو، نفی یا اثبات، مجاز است و نه هر دو در یک زمان. شهود پرگیا فرق دارد. شهود می گوید که چوبدست چوبدست نیست و در عین حال چوبدست است، و می توان گفت که تقاضای استاد به رفتن به ورای اثبات و نفی، در یک معنا، یکسره نادیده گرفته می شود و در معنای دیگر، اصلاً نادیده گرفته نشده است. و با این همه، هر پاسخی درست است؛ تماشای بستگی به این دارد که آیا شما نمونه ای از شهود پرگیا را دارید یا نه. اگر دارید، می توانید مورد خود را در آن لحظه به هر شکلی که برایتان مناسب تر است بنا کنید. شما حتی شاید چوبدست را بشکنید؛ شاید آن را از دست استاد بگیرید و بیندازید زمین؛ شاید با آن عصازنان دور شوید؛ شاید مثل یک استاد شمشیرزن آن را تاب دهید. راههای فراوان دیگر هم هست که «سراسر» چوبدست را نشان می دهد. ویگیانه نمی تواند این کار را بکند مگر آن که در شهود پرگیا حل شود. یک نکته کلیدی در همه اینها هست و دریافتن آن شهود پرگیا را تشکیل می دهد.

این نکته کلیدی را نمی توان به شکل یک مفهوم بیان کرد؛ به شکل چیزی متمایز که پیش جان گذاشته شود. گویی همه در پرده ای از تیرگی پوشیده شده است. چیزی که گویا باید به آن اشاره کرد، اما انگشت گذاشتن روی آن ناممکن است. به قدر کافی اغواکننده است، اما ویگیانه آن را ورای دسترس می بیند. ویگیانه می خواهد که هر چیز، روشن و متمایز و با حد و حدود روشن باشد، بی هیچ آمیزه ای از سخنان متناقض، که پرگیا با بی اعتنایی آنها را ندیده می گیرد.

دشواری در تعریف «شناسه»ی شهود پرگیا را نیز باید از موندو<sup>۱۷</sup> زیر دید. در این موندو آن را اچیتیه<sup>۱۸</sup> خوانده اند، یعنی نیندیشیدنی، یعنی ورای فهم انسان. تا زمانی که فهم بر اصل تقسیم و دو تا کردن مبتنی است، جایی که «تو» و «من» جدا از هم و به شکل چیزی رو به روی هم قرار بگیرند، شهود پرگیا نمی تواند آنجا باشد. در عین حال، اگر جدایی نبود، چنین شهودی نمی توانست صورت بگیرد. شاید به این ترتیب بتوان گفت که پرگیا و ویگیانه به یک معنا از دیدگاه تمیز ویگیانه به هم بسته اند، اما اینجا واقعاً جایی است که تعبیر نادرست از سرشت پرگیا ریشه می زند.

رهروی از ایکان، استاد کوژن جی (معبد کوژن)، از عهد تانگ (۶۱۸-۹۶۰) پرسید: «آیا سگ سرشت بودایی دارد؟»  
 استاد گفت «بله، دارد.»  
 - رهرو پرسید: «شما سرشت بودایی دارید؟»  
 - «نه، ندارم.»  
 - «موقعی که گفته می شود همه باشندگان به سرشت بودایی آراسته اند، چطور است که شما آن را ندارید؟»  
 - «به این علت که من آن چیزی نیستم که تو «همه باشندگان» خوانده ای.»  
 - «اگر شما نیستید، آیا بودا هستید؟»  
 - «نه، من هیچ یک نیستم.»  
 - «از اینها گذشته، پس شما چه هستید؟»  
 - «من «چه» نیستم.»  
 رهرو سرانجام گفت «می توان آن را دید یا به آن فکر کرد؟»  
 استاد پاسخ داد: «ورای اندیشه یا استدلال است، و از اینجا است که آن را نیندیشیدنی (اچیتیه) خوانده اند.»  
 وقت دیگری پرسید: «راه (دائو) چیست؟ استاد پاسخ داد: «درست پیش تو است.»  
 - «چرا من نمی بینمش؟»  
 - «آن را نمی بینی، چون یک «من» داری. تا موقعی که «تو» و «من» هست یک مقید شدن دوجانبه هست، و نمی تواند «دیدن» به معنای واقعی آن باشد.»

- حال که چنین است، اگر نه «تو» باشد و نه «من» آیا می‌تواند «دیدنی» در کار باشد؟ استاد نظر آخرش را گفت: «اگر نه «تو» و نه «من» باشد که می‌خواهد «بیند»؟»

به این ترتیب، می‌توان دید که شهود پرگیا شهودی است تک و یگانه و نمی‌توان آن را با شکلهای دیگر شهود، به معنایی که معمولاً از این اصطلاح می‌فهمیم، طبقه‌بندی کرد. وقتی گلی را می‌بینیم می‌گوییم گل است، و این یک کنش شهود است، زیرا ادراک شکلی از شهود است. اما وقتی شهود پرگیا گل را در نظر می‌گیرد می‌خواهد که ما نه فقط گل را، بلکه در عین حال آنچه را هم که گل نیست در نظر بگیریم. به عبارت دیگر، دیدن گل است پیش از آن که به هستی آید، و این کار نه از طریق فرض یا نهادن اصل موضوع [یعنی استدلال] بلکه از راه «بی‌واسطگی» صورت می‌گیرد. برای این که این اندیشه را به شیوه متافیزیکی تری بیان کنیم

می‌گوییم: پرگیا خواهد پرسید «خدا، حتی پیش از آفرینش این جهان کجا بود؟» یا به طور شخصی‌تر، «موقعی که بمیری و سوزانده

شوی و خاکسترت به دست باد سپرده شود، خود تو کجاست؟» پرگیا برای این سؤاها یک پاسخ «زود» می‌خواهد، و اجازه یک لحظه درنگ به قصد تأمل یا تعقل نمی‌دهد.

فیلسوفان طبعاً سعی خواهند کرد به این سؤاها به شیوه‌ای پاسخ دهند که از نظر منطق، روشمند باشد؛ که این شایسته پیشه آنها است، و شاید اینها را مبهم بدانند چون که اینها تن به رفتار عقلی نمی‌دهند. یا شاید بگویند که باید کتابی بنویسند تا برای این موضوع یک راه حل هوشمندانه، اگر چنین راه حلی در کار باشد، بیندیشند. اما روش پرگیا متفاوت است. اگر درخواست این است که گل را پیش از شکفتن ببینیم، پرگیا بدون یک لحظه درنگ پاسخ می‌دهد که «چه گل زیبایی است!». اگر درباره خداست پیش از

خلق جهان، پرگیا گویی آستین‌تان را می‌گیرد و با خشونت تکانتان می‌دهد و شاید بگوید «ای نادان بی‌خاصیت!». اگر درباره سوزاندن شما و پراکندن خاکسترتان است، آموزگار پرگیا شاید به



صدای بلند اسمتان را ببرد و موقعی که جواب دادید «بله، چیه؟» بگوید «کجایی؟». شهود پرگیا به چنین سؤالات مهمی بی درنگ پاسخ می دهد، در حالی که فیلسوفان یا اهل جدل، نه ساعتها، بلکه سالها وقت صرف می کنند که «بدهات عینی» «برهان تجربی» را پیدا کنند.

\*

حقیقت این است که روش شناسی پرگیا به طور کلی مخالف روش ویگیانه یا عقل است، و به همین دلیل، آنچه پرگیا می گوید همیشه به نظر ویگیانه مبهم و بی معنا می رسد و احتمالاً حتی بدون بررسی کردنش آن را رد می کند. ویگیانه اصل جداسازی و مفهوم سازی است، و به این دلیل در اداره امور زندگی روزمره ما ابزار بسیار کارآمدی است. به این ترتیب ما آن را به عنوان اساسی ترین وسیله بررسی جهان نسبتها در نظر می گیریم، و فراموش می کنیم که این جهان آفریده چیزی است که در جایی خیلی عمیق تر از عقل قرار دارد. در واقع، خود عقل وجودش و همه مفید بودنش را مدیون این چیز اسرارآمیز است. در حالی که این شیوه ارزیابی ویگیانه یک تراژدی است. چون که در دلها یا در جانهای ما هراسی ناگفتنی ایجاد می کند و این زندگی را باری پر از همه گونه رنج می کند. نباید از یاد ببریم که ما از همین تراژدی به حقیقت تجربه پرگیا بیدار می شویم.

به این ترتیب پرگیا همیشه نسبت به ویگیانه بردبار است؛ هر چند از بیرون که نگاه کنیم به نظر می رسد که رفتار بدی دارد و به طور نامعقولی با آن تندخویی می کند. هدف این است که آن را به جای درست و آغازینش باز آورد که آنجا می تواند همساز با پرگیا کار کند، و به این ترتیب به هر دو، به دل و جان، چیزی می دهد که هر یک، از زمان بیداری آگاهی انسان، در پی آن بوده اند. از این رو، موقعی که پرگیا با خشونت تمام، قواعد تعقل را می شکند، ما باید فکر کنیم که دارد خطر بزرگی را به عقل هشدار می دهد. وقتی که ویگیانه این را می بیند باید به آن توجه کند و سعی کند خود را یکسره بررسی و معاینه کند. نباید به راه «عقل گرایانه» اش ادامه دهد. درک این نکته دشوار نیست که پرگیا زیر ویگیانه قرار ویگیانه را قادر می کند که همچون اصل اختلاف عمل کند. چرا که می بینیم آن اختلاف بدون آن که برای کل شدن یا یکی شدن کاری کند، ناممکن است. دویی شناسه گر و شناسه نمی تواند حاصل شود مگر آن که پشت آنها چیزی باشد؛ چیزی که نه شناسه گر است و نه شناسه؛ این نوعی میدان عمل آنهاست، جایی که شناسه گر می تواند از شناسه جدا شود و شناسه از شناسه گر. اگر این دو به هیچ شکلی مرتبط نباشند ما نمی توانیم حتی از جدایی یا آنتی تز بودن آنها حرف بزنیم. باید چیزی از شناسه گر در شناسه باشد و چیزی از شناسه در

شناسه گر، که هم جدایی و هم ارتباط آنها را ممکن کند. و چون این چیز نمی تواند بن مایه عقلانی کردن باشد، باید روش دیگری برای رسیدن به این بنیادی ترین اصل وجود داشته باشد. این حقیقت که این چیز کاملاً بنیادی است مانع کاربرد این ابزار دوگانه ساز می شود. ما باید به شهود پرگیا متوسل شویم.

وقتی که می گوئیم پرگیا شالوده و یگیانه است یا آن را پر می کند یا در آن نفوذ می کند، می خواهیم فکر کنیم که قوه خاصی هست به نام پرگیا که هرگونه کار نفوذ در، یا پر کردن و یگیانه را انجام می دهد. این شیوه فکر کردن، پرگیا را یک جنبه و یگیانه می کند. اما پرگیا اصل قضاوت نیست که شناسه گر با آن به شناسه مرتبط شود. پرگیا ورای همه شکل‌های قضاوت است و ابداً پیش بینی پذیر نیست.

اشتباه دیگری که غالباً درباره پرگیا می کنیم این است که می گوئیم پرگیا گرایش به همه خدایی (پانته ایسم) دارد. به این دلیل، فلسفه بودایی در میان دانشمندان به همه خدایی بودن شناخته شده است. اما نادرست بودن این دیدگاه از این حقیقت پیداست که پرگیا به گروه و یگیانه تعلق ندارد و حکمی که درباره کاربرد و یگیانه صادق است قابل اطلاق به پرگیا نیست. در همه خدایی، هنوز یک آنتی تز شناسه گر و شناسه هست، و تصور یک خدای سرشارکننده همه در جهان کثرت کار فرض است. شهود پرگیا مانع این می شود. اینجا هیچ تمایزی میان یک و بسیار، و میان کل و اجزاء، مجاز نیست. وقتی یک پر علف بلند می شود، کل عالم در آن تجلی می کند؛ آنجا در هر منفذ پوست، نبض حیات سه جهان می زند، و پرگیا این را به شهود یعنی «بی واسطه» درمی یابد، نه از طریق استدلال. این «بی واسطگی» مشخصه پرگیا است. اگر ما در اینجا ناگزیر از استدلال باشیم، این کار خیلی دیر صورت خواهد گرفت. چون استادان ذن می گویند «یک لکه ابر سفید ده هزار میل آن سوتر».

پس، سخنان فرایندارانه مشخصه شهود پرگیا است. پرگیا همان طور که از و یگیانه یا منطق، فراتر می رود، از تناقض با خود پروایی ندارد؛ می داند که تناقض نتیجه اختلاف است، که کار و یگیانه است. پرگیا آنچه را که قبلاً اثبات شده نفی می کند، و برعکس؛ در بر رسیدن این جهان دویها، شیوه خاص خود را دارد. گل هم سرخ است و هم سرخ نیست؛ پل جاری است نه رود؛ اسب چوبی شیهه می کشد؛ دختر سنگی می رقصد.

منطقانه تر بگوئیم، اگر این در مورد شهود پرگیا مجاز است، پس هر چیزی هم که به و یگیانه

مربوط است به پرگیا تعلق دارد؛ پرگیا در کل بودگی اش آنجاست؛ هرگز تقسیم نمی شود، حتی موقعی که در هر اثبات یا نفی ای که ویگیانه می کند نمودار شود. ویگیانه برای این که خودش باشد خود را قطبی می کند، اما پرگیا هرگز جامعیت یگانه کننده خود را از دست نمی دهد. تمثیل دلخواه بودایی درباره سرشت شهود پرگیا را در تمثیل ماه منعکس شده در شکلهای بی نهایت متغیر آب می بینیم. یعنی از صرف یک قطره باران گرفته تا گستره پهناور اقیانوس، با درجات بی نهایت متغیر خلوصشان. اما احتمالش هست که این تمثیل، درست فهمیده نشود. شاید از این حقیقت که جرم ماه، به رغم تقسیم پذیرهای نامحدودش، یکی است این طور فهمیده شود که شهود پرگیا یکی بودن منتزع از بسیار را القا می کند. اما اگر به این شکل، چنین ویژگی ای به پرگیا بدهیم آن را نابود کرده ایم. یکی بودن یا کامل بودن یا کفایت در خود آن را - البته اگر لازم باشد که آن را برای جانهای اختلاف اندیش مان تصویر کنیم - نباید از نظر منطق یا از نظر ریاضی تعبیر کرد. اما شاید از آنجا که جانهای ما همیشه طالب تعبیر است این طور بگوییم: نه وحدت در کثرت، نه کثرت در وحدت؛ بلکه وحدت، کثرت است و کثرت، وحدت است. به عبارت دیگر، پرگیا، ویگیانه است، ویگیانه پرگیا است؛ این را فقط باید به طور «بی واسطه» دریافت، نه پس از یک فرآیند دیالکتیک ملال آور و پُرکار و پیچیده.

برای تشریح معنای پرگیا در برابر ویگیانه، نمونه هایی از تاریخ آیین بودای ذن (چَن) در چین می آوریم.

۱. روزی ذن پژوهی به نام شوزان شو<sup>۱۹</sup> پیش هوگن<sup>۲۰</sup> آمد، که یکی از استادان بزرگ دوران پنج دودمان بود. هوگن گفت «سخنی هست که می گوید یک بند انگشت اختلاف آن را به قدر آسمان از زمین جدا می کند. تو از این چه می فهمی؟» شوزان شو فقط آن را تکرار کرد و گفت «یک بند انگشت اختلاف آن را به قدر آسمان از زمین جدا می کند.» هوگن گفت «اگر فهم تو از این دورتر نرود، نکته را نگرفته ای.» آن وقت شو پرسید «پس، فهم تو چیست؟» هوگن گفت «یک بند انگشت اختلاف آن را به قدر آسمان از زمین جدا می کند.» آن گاه، شو فهمید و تعظیم کرد.<sup>۲۱</sup>

بعدها یکی این تفسیر را به آن اضافه کرد: «چرا تکرار شو غلط بود؟ و وقتی که از هوگن خواست روشنش کند او فقط آن را تکرار کرد و همین سبب شد که شو به خطایش پی ببرد. اشکال کار کجا بود؟ اگر تو این نکته را بفهمی خواهم گفت که یکی دو چیز را می دانی.» (متن چینی موجز و مؤثر است، اما وزنش در ترجمه از بین می رود. متن اصلی این است: «یک بند انگشت

[یا یک اینج] اختلاف، جدایی آسمان و زمین.

۲. وقتی که گن سوکو<sup>۲۲</sup> بار اول سی هو<sup>۲۳</sup> را دید از او پرسید «بودا کیست؟» سی هو گفت «خدای آتش آمده آتش می طلبد.» وقتی گن سوکو این را شنید سخت به دلش نشست. بعدها که به دیدن جوئه آمد، جوئه از فهم او پرسید. گن سوکو جواب داد «خدای آتش خود آتش است و آتش می طلبد، که مثل سؤال من است درباره بودا موقعی که من او هستم.» جوئه گفت «ببین! خیال می کردم فهمیدی، می بینم که نفهمیدی!»

گن سوکو خیلی از این حرف نگران شد و مدت درازی به حرفهای جوئه فکر کرد. آخر نتوانست به نتیجه ای برسد؛ رفت پیش جوئه و خواهان تعلیم شد. جوئه گفت «پرس تا بگویم.» گن سوکو گفت «بودا کیست؟» جوئه جواب داد: «خدای آتش آمده آتش می طلبد!» از این جواب درجا چشم دل گن سوکو باز شد.

۳. توکوشو<sup>(۸۹۰-۹۷۱)</sup>،<sup>۲۴</sup> یکی از استادان بزرگ فلسفه که گون (هوا-ین)<sup>۲۵</sup> و مکتب ذن، پیش از آن که به یک فهم غایی راه پرگیا برسد، استادان بسیاری را دید و فکر می کرد که بر این راه تسلط کامل دارد. وقتی ریووگه<sup>۲۶</sup> را دید از او پرسید «به من گفته اند که نمی توان به بزرگ ترین والایان نزدیک شد. چرا این طور است؟» ریووگه گفت «مثل آتش در برابر آتش است.» توکوشو گفت «وقتی که ناگهان به آب برسد چه می شود؟» ریووگه دیگر توضیحی نداد و فقط گفت «تو نمی فهمی.» وقت دیگر پرسید «نه آسمان می تواند آن را پوشاند و نه خاک می تواند آن را نگه دارد. این یعنی چه؟» ریووگه گفت «باید این طور باشد.» توکوشو معنی اش را نگرفت و خواست بیشتر بداند. ریووگه گفت «یک روز خودت می فهمی.» روزی توکوشو حین گفت و گو با سوزان به او گفت «لطفاً به من بگوئید که پیش از زمان چه چیز بود.» سوزان گفت «نه، نخواهم گفت.» توکوشو محاجه کرد «چرا نخواهید گفت؟» چون مقوله بودن و نبودن را نمی شود اینجا به کار برد. توکوشو گفت «ای استاد، چقدر خوب توضیح می دهید!»

بعد از گفتگو با پنجاه و چهار استاد دیگر، از جمله سوده ی سوره ی که گون (اوتمسکه-سوتره<sup>۲۷</sup>)، توکوشو فکر می کرد که او هرچه را که در فلسفه بودایی معروف بود می داند. وقتی که پیش جوئه آمد، فقط به سخنانش گوش می داد و چیزی نمی پرسید. یک روز رهروی آمد پیش جوئه و پرسید، «چیست آن یک قطره آب که از سرچشمه سوکی<sup>۲۸</sup> سرازیر شده است؟ سوکی دیری اقامتگاه ته نو (به چینی: هویی ننگ) بود، و او را بنیادگذار واقعی مکتب ذن چینی [چن]

دانسته اند. پرسیدن از قطره‌های آبی که از چشمه سوکی می‌آید یعنی روشن شدن به حقیقت شهود پرگیا. جواب جوته این بود «آن یک قطره آبی که از سرچشمه سوکی سرزیر شده.»<sup>۲۹</sup> رهرو پرسنده هاج و واج مانده بود و نمی‌دانست چه بگوید، توکوشو که فقط آنجا حاضر بود بی‌آن که بخواهد به دانشش در تعلیم بودایی بیفزاید، خیلی ناگهانی به حقیقت شهود پرگیا بیدار شد. او بعد حس کرد که گویا هرچه که از راه اکتساب عقلی در دلش انباشته شده بود ناگهان نیست و محو شده است.

توکوشو پس از این تجربه در فلسفه شهود پرگیا یک استاد کارگشته شد، و شیوه‌ای که او به همه مشکلات گیج‌کننده فلسفه می‌پرداخت حقیقتاً قابل توجه بود. چند نمونه گفتگوی او را با رهروان می‌آوریم:<sup>۳۰</sup>

- رهروی پرسید: «مرده کجا می‌رود؟»
- توکوشو: «باز، به تو نخواهم گفت.»
- «چرا استاد؟»
- «شاید آن را نفهمی.»
- «این کوهها و رودها و زمین بزرگ از کجا آمده‌اند؟»
- «این سؤال تو از کجا آمده؟»
- «چشم بینای بزرگ به چه می‌ماند؟»
- «سیاه مثل لاک.»
- «وقتی که خبری در دسترس نیست، درباره اش چه می‌شود گفت؟<sup>۳۱</sup>»
- «برای خبرت تشکر می‌کنم.»
- «به من گفته‌اند موقعی که یکی از جهان عینی فراتر برود<sup>۳۲</sup> با تتاگته یکی است. این یعنی چه؟»
- «مقصودت از جهان عینی چیست؟ [آیا چنین چیزی هست؟]»
- «اگر چنین است، شخص برآستی با تتاگته یکی است.»
- «مثل یاکان<sup>۳۳</sup> زوزه نکش.»
- «گفته‌اند که شاهزاده ناتا گوشتش را به مادر و استخوانش را به پدر باز می‌گرداند، و بعد بر کرسی نیلوفر نمودار می‌شود، و برای والدینش موعظه می‌کند. تن شاهزاده چیست؟»
- «برادران هم تو را می‌بینند که اینجا ایستاده‌ای.»

- «اگر چنین است، تمام کلمات به یک اندازه در سرشتِ چینی شریکند.»  
- «نمودها فریبده اند.»

شاید همین مقدار برای نشان دادن یافتِ توکوشو از شهودِ پرگیا کافی باشد. زبان چینی از یک نظر مزیت بزرگی در نشان دادن پرگیا دارد؛ چون با مشخصهٔ ایجاز و قدرتش می تواند بیانگر خیلی چیزها باشد. پرگیا شاخ و برگ نمی دهد، میل به اطناب ندارد، وارد جزئیات نمی شود؛ چون اینها همه سیماهای خاص ویگیانه، یا تعقل هستند. لازمهٔ استدلال، لغات فراوان است؛ در واقع اطناب، روح فلسفه است. زبان چینی، یا درست تر بگوییم، استفادهٔ آن از نشانه های اندیشه نگارانه،<sup>۳۴</sup> خیالینه های<sup>۳۵</sup> ملموس و واقعی سرشار از اشاراتِ ضمنی بی تمایز را برمی انگیزاند - که ابزار بسیار مناسبی برای پرگیا است. پرگیا هرگز تحلیلی نیست و از انتزاع می پرهیزد. می گذارد یک ذره غبار، کل حقیقت را که شالودهٔ تمام هستیهاست آشکار کند. اما معنی این حرف آن نیست که این واژه نگاره ها برای بحث از مباحث انتزاعی مناسبند. موندو توکوشو مثل نمونه هایی که آوردیم همیشه کوتاه نبود، و او غالباً با دلیل و برهان دست به گریبان بود.

رهروی پرسید: «مطابق گفتهٔ یک فرزانهٔ کهن، اگر مردی پرگیا را ببیند، گرفتارش می شود، اگر نبیند، باز هم گرفتارش می شود. چگونه است که پرگیا گرفتارش می کند؟»  
توکوشو گفت «تو به من بگو که پرگیا چه می بیند.»  
رهرو: «چگونه است که ندیدن پرگیا شخص را گرفتار [= مقید] می کند؟»  
توکوشو: «به من بگو آیا چیزی هست که پرگیا آن را نبیند.» بعد به دنبالش گفت «اگر مردی پرگیا را ببیند، آن [دیگر] پرگیا نیست؛ اگر پرگیا را نبیند، آن [دیگر] پرگیا نیست. به من بگو، اگر می توانی، چگونه است که در پرگیا دیدن و ندیدن هست. پس، گفته اند که اگر یک چیز (درمه واقعیت مجسم<sup>۳۶</sup>) گم شود، درمه کایه (مجسم کلی یا جهانی) کامل نیست، و اگر یک چیز (درمه) خیلی زیاد است، کامل هم نیست.

اما من می گویم «اگر یک درمه باشد، درمه کایه کامل نیست؛ اگر درمه ای نباشد درمه کایه باز هم کامل نیست. چون که اینجا کل حقیقت شهود پرگیا هست.»<sup>۳۷</sup>  
تا حدی از موضوع دور شده ام، اما چون عمیقاً به پرگیا علاقه مندم بگذارید از استاد دیگری نقل کنم.<sup>۳۸</sup>

رهروی پرسید: «مها-پرگیا (پرگیای بزرگ یا مطلق) چیست؟  
 استاد سی هو گفت: «برف تندی می بارد، و همه چیز در مه پوشیده می شود.»  
 رهرو ساکت ماند.  
 استاد پرسید: «می فهمی؟»  
 رهرو: «نه، استاد، نمی فهمم.»  
 استاد در این موضع شعری برای او نوشت:  
 «مها-پرگیا  
 نه گرفتن است نه رها کردن.  
 اگر شخص آن را درنیابد  
 باد، سرد است، برف می بارد.»

پیش از این بدون این که به سه نمونه نقل شده برگردم، به اندازه کافی در این باره گفته ام تا نشان دهم که مشخصه اصلی شهود پرگیا چیست. اگر این نمونه ها از دیدگاه ویگیانه یا عقل جالب باشد تکرار آنها که پیش از این نقل شد دیگر یکسره بی معنا می بود. یکی می گوید «یک بند انگشت اختلاف و جدایی آسمان و زمین.» و دیگری آن را تکرار می کند؛ یا یکی می گوید «یک قطره آب سوگن» و دیگری تکرار می کند «یک قطره آب سوگن.» در اینجا هیچ گونه داد و ستد اندیشه که عقلاً تحلیل پذیر باشد در کار نیست. تقلید ماشینی طوطی وار یکی از دیگری، آن چیزی نیست که منطق اندیشان از برهان قابل فهم هرگونه اندیشه انتظار دارند. از این رو، بدیهی است که پرگیا به همان مقوله ای تعلق ندارد که ویگیانه دارد. پرگیا باید یک اصل برتر باشد که از مرزهای ویگیانه فراتر می رود، و این هنگامی است که می بینیم چگونه توکوشو، استاد فلسفه که گون، قدرت ابتکار خود را در رویارویی با مشکلات فلسفه و دین نشان می دهد. او تا زمانی که به شیوه ویگیانه پی اندیشیدن ادامه می دهد هرگز نمی تواند به این ابتکار و قابلیت برسد.

پرگیا خود واقعیت نهایی است، و شهود پرگیا آگاه شدن از خود آن است. از این رو، پرگیا پویاست نه ایستا؛ فقط احساس صرف کنش یا فعالیت نیست بلکه خود کنش است؛ یک حالت سمادی (یکدلی)<sup>۳۹</sup> نیست، یک حالت پذیرندگی یا حالت انفعالی نیست، فقط نگاه کردن به یک شناسه نیست؛ هیچ شناسه ای نمی شناسد؛ خود کنش است. پرگیا هیچ روش از پیش اندیشیده یا حساب شده ای ندارد؛ روشهایی را که نیاز دارد از خود می آفریند. تصور روش شناسی درباره آن

صادق نیست، همین طور هم غایت شناسی، هر چند که به این معنا نیست که نامتعارف است و هیچ قانونی را به رسمیت نمی شناسد. اما به یک معنا این نادیده گرفتن قوانین دربارهٔ پرگیا صادق است. چون که او قانون خاص خود را به ارادهٔ آزاد خود می آفریند.

به این ترتیب، ویگیانه از پرگیا تحول می یابد، و پرگیا راهش را از طریق آن مؤثر می کند. پرگیا، از دیدگاه ویگیانه مسلماً غایت شناختی و روان شناختی است؛ اما باید به یاد داشت که پرگیا از ویگیانه، یعنی از چیزی که با آن بیگانه است، فرمان نمی برد و آن جهان پرگیا - که آفریننده اش خودش است - همیشه نو و تازه است و هرگز چیزی تکراری نیست. این جهان آفریدهٔ میلیونها و میلیونها سال پیش نبوده، بلکه هر لحظه آفریده می شود، و کار پرگیا است. واقعیت جسدی نیست که با چاقوی جراحی ویگیانه تشریح شود. اگر این طور بود وقتی که «خدای آتش برای آتش می آید» تکرار می شود، می شود گفت که فهم امری غایی و مسلم می بود، اما حقیقت این است که خیلی از آن دور است و «خدای آتش» می بایست چشم به راه پرگیا باشد تا خود را در معنای فرجامین باز شناسد. اگر از نظر معرفت شناختی نگاه کنیم واقعیت، پرگیا است؛ از نظر متافیزیکی که تعبیر کنیم واقعیت، شوئیتا (تُهَیْت) است، پس شوئیتا، پرگیا است، و پرگیا شوئیتا است.

از نظر روان شناسی، پرگیا یک تجربه است اما نباید آن را با تجربه های دیگر زندگی روزمره آمیخت؛ یعنی تجربه هایی که شاید بتوان آنها را در سه گروه عقلی و عاطفی و حسی دسته بندی کرد (درواقع، پرگیا بنیادی ترین تجربه است. تمام تجربه های دیگر بر آن نهاده شده اند، اما نباید آن را چیزی جدا از تجربه های دیگری دانست که می شود آن را انتخاب کرد و به آن به مثابهٔ یک تجربهٔ اختصاصاً درخور و شایسته اشاره کرد. پرگیا تجربهٔ خالص است، و رای اختلاف. بیداری شوئیتا به خودآگاهی است، که بدون آن نمی توانیم بگوئیم یک زندگی روانی داریم، و اندیشه ها و احساسهای ما شبیه قایقی اند که بندش گسسته و بر آب رها شده است؛ زیرا هیچ مرکز هماهنگ کننده ای ندارند. پرگیا اصل یکی کردن و هماهنگ کردن است. نباید فکر کنیم که پرگیا یک تصور انتزاعی است، چرا که قطعاً چنین نیست، بلکه مجسم و ملموس است، به هر معنای این اصطلاح که باشد. پرگیا به دلیل مجسم بودنش، پویاترین چیزی است که در جهان داریم. به این دلیل، حتی «یک قطره آب از چشمهٔ سوکی بر می جوشد» کافی است که نه فقط کل زندگی خود را بلکه تمام سه جهان را، که بی کرانگی فضا را سرشار می کند، زنده کند.



این نیروی معجزه‌آسای پرگیا تقریباً به صورت تمثیل در تمام سوره‌های مهیانه آمده است، و من یک نمونه آن را از سوره که گون می‌آورم.

وقتی بودا به روشن شدگی رسید، کل عالم در یک جلوه کاملاً دیگرگون نمودار شد. بدیهی است موقعی که پرگیا نمودار شود کل جلوه جهان تن به تغییری می‌دهد که ورای ادراک ویگیانه است. این را شاید بتوان معجزه کردن در بزرگ‌ترین مقیاس ممکن دانست. اما تا زمانی که این معجزه کردن، هر اندازه بزرگ که باشد، در داخل محدوده ویگیانه بماند نمی‌تواند چیزی بیش از چیره‌دستی یک شعبده‌باز ماهر باشد. زیرا مقصودش تحول در بنیاد دیدگاه ویگیانه‌یی ما - که آن را پراوریتی<sup>۴۰</sup> (فراگشت، بازگشت) خوانده‌اند - نیست. برخی فکر می‌کنند آنچه در اغلب سوره‌های مهیانه وصف می‌شود خیالات شاعرانه یا رموز روحی است، اما این به معنی از دست دادن یکباره مسئله اصلی فعالیت و معنای شهود پرگیا است ...

مسئله پرگیا، که گوهر فلسفه بودایی را می‌سازد، واقعاً تمام شدنی نیست، و هرچه در این باره بگوئیم کم گفته‌ایم. اینجا چند موندو می‌آوریم و خط اندیشه زیر آنها را نشان می‌دهیم. تا تمام رابطه میان ویگیانه و پرگیا، یا میان شهود پرگیا و استدلال ویگیانه فهمیده نشود، اندیشه‌هایی مثل شوئیتا (تهیت)، تتتا<sup>۴۱</sup> (چینی)، موکشه<sup>۴۲</sup> (رهایی)، نیروانه و دیگران، کاملاً به شکل اندیشه‌های زنده جذب نخواهند شد.

پیش از این که ادامه بدهیم باید این نکته مهم را یادآور شوم که سخت اشتباه است اگر فکر کنیم که چیزی هست که به آن همچون پرگیا و چیز دیگری هست که به آن همچون ویگیانه اشاره می‌کنیم، و یا این دو تا ابد از یکدیگر جدا هستند و نمی‌توانند در یک حالت یکی شدن با هم جمع شوند. واقعیت این است که جهان ما، چنان که در حواس و خرد ما بازتاب می‌یابد، جهان ویگیانه است، و این ویگیانه نمی‌تواند با توانایی کاملش عمل کند مگر آن که مهارش خوب به پرگیا بسته شود. این یک نکته. اما نکته دیگر، درست است که پرگیا به رده ویگیانه تعلق ندارد، اما ما به پرگیا، متمایز از ویگیانه اشاره می‌کنیم، چنانکه گویی باشنده‌ای چون پرگیا وجود دارد که باید زیر مقوله ویگیانه قرار گیرد. کلمات مفیدند چون نقطه اوج پیشرفت تفکرند. اما به همین دلیل هم گمراه‌کننده‌اند. ما باید در این میدان به دقت قدم برداریم.

در جدول بندی زیر اقلامی را که در طرف پرگیا فهرست شده‌اند باید این طور فهمید که فقط موقعی چنین‌اند که ویگیانه از پرگیا روشن شود؛ پرگیا فی‌نفسه چیزی ندارد که با آن متمایز شود.

مثلاً، شوئیتا (تَهیّت) یا تَتّا (چینی) را نباید دلالت عینی گرفت. اینها اندیشه‌هایی اند که دانستگی ما از طریق آنها جای نقاط ارجاع خود را مشخص می‌کند. هر وقت که پرگیا خود را بیان می‌کند گرفتار همان تنگناهای ویگیانه است، خواه به توافق باشد و خواه به شکل دیگر. حتی موقعی که پرگیا آنچه را که ویگیانه اثبات کرده از بیخ و بن نفی می‌کند باز نمی‌تواند از حوزه ویگیانه بیرون برود. کاری که او می‌کند نیز کنش ویگیانه است، و در این معنا پرگیا نمی‌تواند از دست ویگیانه خلاص شود. حتی موقعی که نقش پرگیا در نمایش فعالیت‌های انسانی مؤکداً مراعات شود از آن باید نادیده گرفتن ادعاهای ویگیانه را فهمید. شهود پرگیا و اختلاف ویگیانه در برقراری یک فلسفه ترکیبی به یک شکل، مهم و تفکیک‌ناپذیرند. در موندوی که بعداً نقل خواهد شد، به این رابطه پرگیا و ویگیانه توجه خواهد شد.

در کفه پرگیا اینها را داریم: ..... در کفه ویگیانه شاید بتوان این پاسنگها را داشت:

شوئیتا (تَهیّت)..... یک جهان بودنها و نبودنها

تَتّا (چینی)..... یک جهان تعاریف روشن و متمایز

نیروانه..... سَنساره (زاد و مرگ)

بودی (روشن شدگی)..... آویدیا (نادانی)

پاکی..... آلودگی

دل (چیته)..... حواس (ویگیانه)

دَرَمَه (واقعیت نهایی)..... سَرَوَه-دَرَمَه (باشندگی فردی)

تَجْرِبَه خالص..... تجربه‌های کثرتها

کنش خالص (کَرَمَه)..... یک جهان علیت

نامختلف..... مختلف

بی‌تمایز..... تمایز

نه-جان یا نه-اندیشه..... دانستگی فردی

اکنون جاوید، یا حال مطلق..... نسبت‌های زمانی

نادویی..... دویی

و غیره..... و غیره

\*

به این دلیل موندوهای زیادی اینجا آورده می شود که خواننده بتواند از یکی به دیگری برود و احتمالاً چیزی سوسوزنده میان سؤالها و جوابها حس کند. از این گذشته، در این موندوها، رابطه ویگیانه با پرگیا به شیوه ای عملی تر مطرح می شود، تا خواننده بتواند از این موندوها به نتایج خود برسد. موضوعات این موندوها گوناگونند؛ گاهی به نظر می رسند که اصلاً ربطی به مباحث فلسفه بودایی ندارند، چون از موضوعاتی مثل «کی ایستاده بر سر خط الرأس کوهی که ده هزار پابندی دارد»، «استاد دیر» «جایی که رهروی از آن می آید»، «سنگ قبری که هیچ رگه ای ندارد»، «ماه یک شب بی ابر»، «نواختن یک چنگ بی سیم»، و مانند اینها. به نظر می رسد با جوابهایی که حتی به بالاترین اندیشه های فلسفی و دینی داده شده در نهایت بی اعتنائی رفتار می شود. این موندوها برای کسانی که هرگز به این جهان اسرارآمیز فلسفه بودایی راه نیافته اند یقیناً نهانگاههای ابهامات خواهد بود. اما از دیدگاه بودایی برای نشان دادن خصلت خاص شهود پرگیا هیچ روشی مؤثرتر از موندو وجود ندارد.

پس، با مشکل خود شروع می کنیم.

سکیتو<sup>۴۳</sup> (۱۷۹۰-۱۷۰۰) یکی از چهره های بزرگ دوره سلسله تانگ بود. روزی رهروی به نام شیری<sup>۴۴</sup> از او پرسید «آن چیست که این «خود» را می سازد؟» استاد در پاسخ او، به شکل سؤال، گفت «از من چه می خواهی؟»

رهرو گفت «اگر از شما نپرسم، پس جواب مسئله را کجا پیدا کنم؟»

استاد پرسید «مگر تا حالا آن را گم کرده بودی؟»

بون سوئی از دیر هوجی در کین ریو این سخن را به رهروان می گفت: «ای رهروان، شما مدتی اینجا بوده اید، نشست زمستانی تمام شده، و تابستان آمده. بینشی به درون خودتان داشته اید یا نه؟ اگر داشته اید، بگذارید من شاهد شما باشم، تا نظر درستی داشته باشید و نظرهای نادرست راهنمای شما نباشد.»

رهروی پیش آمد و پرسید «خود من چیست؟» استاد پاسخ داد «چه نمونه خوبی از مردی با

یک جفت چشم درخشان!»<sup>۴۵</sup>

تنتو کو<sup>۴۶</sup> از دیر تئسوین<sup>۴۷</sup>: ۴۸:

س. «خود من چیست؟»

ج. «چه چیزی خصوصاً شما را به این سؤال واداشته»

کی<sup>۴۹</sup> از دیر اون ریوین<sup>۵۰</sup>: ۵۱:

س. «خود من چیست؟»

ج. «شبیهِ تو و من است.»

س. «در این مورد دویی نیست.»

ج. «هجده هزار میل آن سوتر!»

یو<sup>۵۲</sup> از دیر کوری ۵۳: ۵۴

س. «وقتی که بینش روشنی به خودم ندارم، چه کنم؟»

ج. «هیچ بینش روشن.»

س. «چرا نه؟»

ج. «نمی دانی که این کار خود شخص است؟»

کایی توتسو<sup>۵۵</sup> از دیر توذن<sup>۵۶</sup>: ۵۷

س. «هنوز درون سرشتم را روشن ندیده ام. تمنا دارم یادم بدهی.»

ج. «چرا به خاطرش سپاسگزار نیستی؟»

توکویچی<sup>۵۸</sup> از دیر ریوگه جی<sup>۵۹</sup>: ۶۰

س. «خود من چیست؟»

ج. «تو داری یخچه روی برف می گذاری.»

جوابهای گوناگونی به سؤال «خود من چیست؟» داده اند، که در واقع، آن قدر متنوع اند که نمی شود یک مخرج مشترك برایشان پیدا کرد که از طریق آن به یک جواب همشکل رسید. لازمه جواب بینشی است به آنچه «خود» را می سازد، و با صرف تفکر عقلی نمی توان به آن رسید. در حالی که به تفکر نیاز است، آن چیزی که مسئله را حل می کند عقل نیست، بلکه نیروی اراده است. مسئله با یک روش هستی شناختی حل می شود، نه با انتزاع یا با فرض. فلسفه بودایی بر شهود پرگیا استوار است که بنیادی ترین است و مقدم بر هرگونه عقل گرایی. با رسیدن به این مقام، مشکلهایی چون خود، واقعیت نهایی، بودا-درمه، دائو، سرچشمه یا اصل، دل، و مانند اینها، همه حل می شود. هر چند که شاید راههای رویارویی استادان با این مشکلهای بی نهایت گوناگون باشد، اما همیشه یک خط راه یابی به آنها هست که آنها از این طریق قابل فهم می شوند.

تو<sup>۶۱</sup> از دیر کوکوتایی این<sup>۶۲:۶۳</sup>

س. «موقعی که هنوز آینه کهنه صیقل نیافته است تو به آن چه می گویی؟»

ج. «آینه کهنه»

س. «وقتی که صیقل یافته، به آن چه می گویی؟»

ج. «آینه کهنه.»

«آینه کهنه» نام دیگری است برای «خود» در یک حالت بی اختلافی [یا بی تعیینی].  
«صیقل یافته» یعنی مختلف، [یعنی آن که دویی در آن راه یافته] «آینه کهنه» خواه مختلف باشد یا نه یکسان باقی ماند.

رهروی از چیکاکو<sup>۶۴</sup> از دیر یوم یوجی<sup>۶۵:۶۶</sup>

«آینه کامل بزرگ چیست؟»

«یک سینی کهنه شکسته.» پاسخ این بود.

اینجا «آینه» حتی یک «آینه کهنه» نیست؛ یک سینی کهنه شکسته است که پاک، بی مصرف است. هرگاه که فیلسوفان ذن بخواهند بی ارزشی کامل یک مفهوم را، آنجا که به شهود پرگیا مربوط می شود، نشان دهند اغلب از این نوع بیان استفاده می کنند.

دوکه<sup>۶۷</sup> از دیر بیاکوریوین<sup>۶۸:۶۹</sup>

س. «دائو چیست؟»

ج. «پشت الاغ نشسته دنبال الاغ می گردد.»

ریو کو<sup>۷۰</sup> از دیر توذنین<sup>۷۱:۷۲</sup>

س. «دائو چیست؟»

ج. «این، درست اینجا!»

جو تن<sup>۷۳</sup> از دیر هوفوگویی<sup>۷۴:۷۵</sup>

س. «به من گفته اند موقعی که یکی می خواهد به راه نازاد برسد، باید به سرچشمه [=اصل] نگاه کند. سرچشمه چیست؟»

استاد مدتی ساکت ماند و بعد از رهرو ملازم پرسید «الساعه این رهرو از من چه پرسید؟» رهرو در این موقع سؤالش را تکرار کرد، که باعث شد استاد ریشخندش کند و بگوید «کر که نیستم!»

استاد جوتن<sup>۷۶</sup> از رهروی پرسید «از کجا می آیی؟»

رهرو پاسخ داد «از دیری در ساحل غربی رودی که کانون آنجاست.»

- «کانون را دیدی؟»

- «بله، دیدم.»

- «او را در طرف راست دیدی یا در طرف چپ؟»

- «موقع دیدن نه راست هست نه چپ.»

در موندویی مانند این، می توان به آسانی دید که سؤال مورد بحث کانون نیست، که صرفاً رمزی است برای خود، یا دائو، یا واقعیت نهایی، و دیدن آن به معنی شهود پرگیا است. هیچ اختلاف چپ یا راستی در آن نیست؛ در خود، یا فی نفسه، کامل است؛ خود یگانگی است؛ دیدن «ناب» است. این رهرو ظاهراً فهمیده بود که شهود پرگیا چیست، و این شکل سؤال از جانب استاد به سؤال «آزمایشی» معروف است.

استاد جوتن<sup>۷۷</sup> سرآشپز را دید و از او پرسید «این دیگ شما چقدر جا دارد؟»

رهرو آشپز گفت «خودتان اندازه بگیرید و ببینید.»

استاد حالت اندازه گرفتن را به خود گرفت.

رهرو گفت «دستم نیندازید.»

استاد گفت «این تویی که داری دستم می اندازی.»

استاد<sup>۷۸</sup>، رهروی را دید و گفت «چطور توانستی تا این اندازه بلند قد باشی؟»

رهرو گفت «شما چقدر کوتاهید؟»

استاد قوز کرد مثل این که می خواهد خود را کوتاه تر بکند.

رهر و گفت «دستم نیندازید، استاد!»  
 گوشین<sup>۷۹</sup> از دیر سای کوچی<sup>۸۰:۸۱</sup>  
 س. «گوهر منی<sup>۸۲</sup> که رنگهای گوناگون به خود می گیرد چیست؟»  
 ج. «آبی، زرد، قرمز و سفید.»  
 س. «گوهر منی که رنگهای گوناگون به خود نمی گیرد چیست؟»  
 ج. «آبی، زرد، قرمز و سفید.»

البته گوهر منی که رنگهای گوناگون به خود می گیرد نیز رمز است و اشاره به واقعیت، یا شوئیتا که دستخوش اختلاف باشد، در حالی که گوهر منی که رنگهای گوناگون به خود نمی گیرد خود واقعیت است. اما جواب استاد به هر دو سؤال یکی است؛ ظاهراً فرقی بین این دو نمی بیند. از نظر عقلی یا مفهومی، تمایز مشخصی وجود دارد که شهود پرگیا آن را نادیده می گیرد. استاد دیگری، که شاید بخواهد پرسندگان را بر آن دارد که مرتبه دیگری از شهود پرگیا را ببینند، احتمالاً به جوابهایش کاملاً رنگ دیگری می دهد. نمونه اش موندو «آینه کهنه» است.

شوتوتسو<sup>۸۳</sup> از دیر جوران<sup>۸۴:۸۵</sup>  
 س. «بودا کیست؟»  
 ج. «از کی داری سؤال می کنی؟»  
 فوکوسین<sup>۸۶</sup>:  
 س. «بودا کیست؟»  
 ج. «نمی دانم.»

ری کان<sup>۸۷</sup> از کورایی<sup>۸۸:۸۹</sup>  
 س. «بودا کیست؟»  
 ج. «این دیوانه را از اینجا ببر.»

کین<sup>۹۰</sup> از دیر کوکن<sup>۹۱:۹۲</sup>

س . «بودا کیست؟»

ج . «درست زیر دماغت .»

کیو کو ۹۳ از دیر هو جو ۹۴ :

س . «فرجامین اصل آیین بودا چیست؟»

ج . «بیا نزدیک تر .»

رهرو رفت جلو تر ، و استاد گفت «فهمیدی؟»

رهرو گفت : «نه ، استاد .»

استاد گفت «مثل یک برق آذرخش است ، و قرن‌ها پیش رفت!»

چیکاکو از دیر یوم یوجی : ۹۵

رهروی گفت «به من گفته اند که تمام بوداها و بودادرمه‌ها از یک سوره صادر شده اند . این

سوره چه می تواند باشد؟»

استاد پاسخ داد : باز و بسته کردن آن تا ابد ؛ جلو آن را نگرفتن ، جر و بحث نکردن ، حرف

نزدن می تواند آن را بگیرد .» ۹۶

س . «پس من چطور آن را بگیرم و نگه دارم؟»

ج . «اگر می خواهی آن را بگیری و نگاه داشته باشی ، باید آن را با چشم‌هایت بشنوی .»

سوتون ۹۷ از دیر دای رین جی ۹۸ : ۹۹

رهروی پرسید «چطور از بالاترین حقیقت فلسفه بودایی بحث کنیم؟»

استاد گن شا در جواب گفت «کم کسانی آن را می شنوند .» این رهرو بعداً نزد سوتون آمد و

پرسید «مقصود گن شا چه بود؟»

سوتون گفت «وقتی که کوه سکی جی را از جا برداشتی به تو خواهم گفت .» ۱۰۰

بعدها جیو ۱۰۱ از دیر کیشو ۱۰۲ آن را تفسیر کرد :

«لطفأ آهسته حرف بزن .»

شرح و تفسیرهای استادان بعدی بر موندویی که میان پیشینیان و پرسندگان صورت



می گرفت، کاملاً رایج بود. این تفسیرها لزوماً نقد و بررسی نیست، بلکه هدایت کردن به سوی است که غرض از آن بیرون کشیدن چیزی است که در موندو هست. گن شا گفت «کم کسانی آن را می شنوند، و جیو با اشاره به آن گفت «آهسته حرف بزن!» استادان عموماً از خط «منطق»، خارجند و بارها می خواهند یکدیگر را دست بیندازند. آنها شوخ و شنگ هستند. پیروان شهود پرگیا طبعاً از درافتادن به یک بحث فلسفی تصورات انتزاعی می پرهیزند؛ آنها طرفدار اعداد، تمثالها، حقایق و تجربه روزمره اند. نمونه زیر را که به طور اتفاقی از میان بی شماری از این گونه نمونه ها درآورده ایم مقصود ما را اینجا نشان خواهد بود.

رهروی از ذمبی ۱۰۳ از دیر شوری ۱۰۴ پرسید ۱۰۵: «بنابر فهم من تمام رودها، هرچند که سرچشمه هایشان مختلف باشند، به اقیانوس بزرگ می ریزند. قطره های آب اقیانوس چقدر می تواند باشد؟»

استاد پرسید «هرگز به اقیانوس رفته ای؟» رهرو گفت «گیرم که به اقیانوس رفته باشم، بعدش چی؟» استاد پاسخ داد «فردا بیا تا بگویم.»

رهروی که از اقیانوس پرسید پیداست که چیزی درباره فلسفه بودایی می دانست؛ از اینجا بود سؤال دوم: «گیرم که به اقیانوس رفته باشم، بعدش چی؟» استاد چون این را دید گفت «فردا بیا.» هر دو می فهمند، و موندو در خدمت آن است که به ما بینشی به سرشت شهود پرگیا بدهد. شاید کسی پرسد «اقیانوس چه ربطی به پرگیا دارد؟» اما اینجا اقیانوس اشاره است به اقیانوس شوئیتا، که تمام جهان نمودین جذب آن می شود، و غرض از شمارش قطرات آب آن فهمیدن سرنوشت کثرتی است که در آن جذب می شود. رهرو می خواهد بفهمد که استاد درباره رابطه میان یک و بسیار، میان پرگیا و ویگیانه چه خواهد گفت. هیچ میزانی از استدلال فلسفی ما را در فهم این رابطه یاری نخواهد کرد و فقط به سردرگمی بیشتری می برد، و «فردا»ی منتظر هرگز نخواهد آمد. به جای پرداختن به روندهای معرفت شناختی، «نمی دانم» گوهر شهود پرگیا را خلاصه می کند.

سی شو ۱۰۶ از دیر ری این زان ۱۰۷: ۱۰۸

روزی از رهروی پرسید: «بودا-درمه (حقیقت، یا حقیقت نهایی) را می فهمی؟»

رهرو گفت: «نه، نمی فهمم، استاد»

- «راستی راستی نمی فهمی؟»

- «واقعاً نمی فهمم، استاد.»

- «حالا برو، فردا بیا.»

رهرو تعظیم کرد و گفت «خداحافظ.»

در این موقع استاد گفت «نه، نکته این نیست.»

این «فردا بیا» را رهرو به معنی لغوی یا عقلی آن گرفته بود، و استاد برای این که او را از اشتباه در بیاورد با مهربانی گفت «نکته این نیست.» نکته یا جان مطلب فهمیدن چیزی است که فهمیدنی نیست، شناختن چیزی است که شناختنی است، و شهود پرگیا واقعاً از آن ساخته می شود.

رهروی از یوم یوم<sup>۱۰۹</sup> پرسید «من مدت‌ها با شما بوده‌ام، و هنوز نمی توانم راه شما را بفهمم.

چه جور است؟»

استاد گفت «در آنجایی که تو نمی فهمی، نکته ای برای فهمیدنت هست.»

«چگونه فهم من در جایی ممکن می شود که امکانش آنجا نیست؟»

استاد گفت «گاو بیچه فیل می زاید؛ ابرهای غبار از اقیانوس بالا می آیند.»

موقعی که سی شو<sup>۱۱۰</sup> هنوز مرحله مریدی را نزد جوته می گذراند، روزی استاد به باران اشاره کرد و گفت «هر قطره اش چشمانت را پُر می کند.» سی شو آن موقع این را نفهمید، اما بعداً که سوره اوتّمسکه را مطالعه می کرد، معنی اش بر او روشن شد. بعدها او در یکی از گفتارهایش گفت «همه بوداها در ده جهت جهان همیشه روبه روی توآند. آیا آنها را می بینی؟ اگر آری، آنها را با دل می بینی یا با چشم؟»

روزی دیگر سخنش این بود «گفته اند موقعی که انسان شکل<sup>۱۱۱</sup> را ببیند دل<sup>۱۱۲</sup> را دیده است.

از شما می پرسم: دل را چه می خوانند؟ کوهها و رودها و زمین بزرگ پیش شما گسترده است، یعنی- این جهان کثرتها، آبی و زرد، سرخ و سفید، مردها و زنها، و مانند اینها، با شکلهای بی نهایت متغیر- آیا اینها دلند، یا دل نیستند؟ اگر دلند، چگونه به چیزهای بی شمار بدل می شوند؟

اگر دل نیستند، چرا گفته اند که چون شکل را ببیند دل را دیده اید؟ می فهمید؟»

«درست از آنجا که شما این نکته را نمی گیرید و در راههای بی شمار به نظرهای پریشان دل

می بندید، به خطا، جایی تفاوتها و وحدتها را می بینید که آنجا واقعاً نه تفاوتی هست و نه وحدتی.

درست در همین لحظه دریافت بی واسطه دل شما ضروری است، و بعد درمی یابید که آن تهیت پهناور است و چیزی برای دیدن و چیزی برای شنیدن وجود ندارد ...»  
این اندیشه «تهیت پهناور» کاملاً گیج کننده و سردرگم است و همیشه این گرایش هست که از دیدگاه نسبت گرا فهمیده شود. فلسفه بودایی برای «بودن»، «ست»<sup>۱۱۳</sup> را دارد و برای «نبودن» «آست»<sup>۱۱۴</sup> را، و برای «تهیت» شونیتا را، که این نشان می دهد «تهیت» یک معنی ضمنی مثبت دارد و نفی صرف نیست. شونیتا و رای بودن و نبودن [یا هست و نیست] است؛ یعنی، این هر دو اندیشه شونیتا را از پیش به صورت مفروض در خود دارند. از این رو، موقعی که فیلسوف بودایی می گوید که چیزی برای دیدن و شنیدن، و مانند اینها، وجود ندارد نباید آن را نفی تجربه های زندگی روزمره گرفت، بلکه در حقیقت، آن را باید تأیید این تجربه ها دانست ...

پی نوشتها:

۱. این فصل خلاصه مقاله «عقل و شهود در فلسفه بودایی»، نوشته د. ت. سوزوکی است، در کتاب جان ژاپنی: بنیادهای فلسفه و فرهنگ بودایی، چاپ دانشگاه هونولولو، ۱۹۶۷، ص ۶۶-۱۰۹. این کتاب به زودی توسط مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر منتشر خواهد شد.

2. intuition

۳. vij~näna وی-چنیا-نه، اصل اختلاف و دویی است.

۴. ätman به معنی «خود»، «اراده آزاد»، و «آن که سرور خود است». وقتی فلسفه بودایی وجود خود را انکار می کند معنی اش این است که فرد تا زمانی که باشنده ای مشروط و مقید است هیچ عامل خودمختار دارنده اراده آزاد در او نیست، چون فرد تولدش را به ترکیبی از شرطها مدیون است که همیشه دستخوش انحلالند، و هر چیزی را که تابع زاد و مرگ است نمی توان عاملی دارنده اراده آزاد و خودمختار دانست. عامل دارنده اراده آزاد یعنی یک اصل یگانه کننده.

۵. شعری است از ذنه دای شی (Zenne Daishi)، که عموماً به فودای شی (Fu Daishi) ۵۶۹-۴۹۷ معروف است، و معاصر بودی درمه Bodhidharma بود. شکل کامل شعر این است:

دستم خالی، بیل به دست دارم؛

پیاده می روم، بر پشت گاوی نشسته؛

مردی از روی پل می گذرد،

پل می رود نه آب .

- ۶ . استادان فلسفه پرگیا از هر شیئی که دم دستشان باشد استفاده می کنند تا منطق شهود پرگیا را نشان دهند . غالباً چویدست یا شیهه (shippe چویدست کوتاه) را برای این منظور به کار می برند . گاهی سؤال چنین شکلی به خود می گیرد : «من این را چویدست نمی دانم ، شما به آن چه می گوید؟»
- ۷ . bodhi روشن شدگی . RTL. RTL, xxi, 38b در این بخش کوتاه نوشتی است برای کتاب کی توکو دنتو روکو (گزارشهای انتقال چراغ) .
- ۸ . RTL, xix, 23a ، سخنان اوم مون .

9. Bokujū

10. RTL, xix, 22b

11. RTL, v, 80.

12. RTL, xix, 25a.

۱۳ . هه کی گان شو (Hekiganshū گزارشهای پرنگاه آبی) (نینگ-بو ، ۱۸۷۵) ، حکایت xix .

۱۴ . RTL, xi, 86b . ایسان آینه ای برای شاگردش کیوزان Kyōzan فرستاد . کیوزان ، آن را پیش جمع گرفت و گفت «آیا این آینه ایسان است یا آینه کیوزان؟ اگر بتوانید یک کلمه در این باره بگویید من آن را نمی شکتم . هیچ کس در آن جمع چیزی نگفت ، و کیوزان هم آینه را شکست .

۱۵ . سخنان رین زایی (رین زایی روکو) (کیوتو ، ۱۶۴۸) . روزی فوکه Fukē و رین زایی را به ناهار دعوت کرده بودند ، رین زایی گفت «یک مو اقیانوس بزرگ را می بلعد ، و دانه کوکنار کوه سومه رو Sumeru را در خود دارد ، یعنی چه؟» فوکه ، بی آن که چیزی بگوید ، میز را واژگون کرد . روز بعد آنها باز جایی دعوت بودند . رین زایی گفت «ناهار امروز چقدر شبیه دیروز است؟» فوکه دوباره میز را واژگون کرد . رین زایی گفت «عجب آدم بی ادبی! فوکه درجا جواب داد «در آیین بودا نه بی ادبی هست و نه ادب . عجب کوری هستی!»

۱۶ . توکوسان ، سر راه به تایی سان احساس گرسنگی و خستگی کرد و در یک قهوه خانه کنار راه توقف کرد و آب و غذایی خواست . پیرزن قهوه خانه دار ، وقتی فهمید توکوسان پژوهنده بزرگ سوره الماس است گفت «سؤالی دارم . اگر بتوانید به آن جواب بدهید ، نوشیدنی و غذای شما مجانی است ، اما اگر نتوانید ، باید برای غذا خوردن بروید جای دیگر .» توکوسان قبول کرد ، و پیرزن این را پرسید «در سوره الماس می خوانیم که «دل گذشته نیافتنی است ؛ دل کنونی نیافتنی است ؛ دل آینده نیافتنی است ؛ پس ، با چه دلی می خواهی نقطه بگذاری؟ (خوردنی و نوشیدنی به چینی تیئن-سین (T'ien-hsin) [تن جین] خوانده می شود ، به معنی «نقطه گذاری دل» ؛ از اینجا سؤال بالا .) توکوسان پاك گيچ

شده بود و نمی دانست چه جوابی بدهد. می بایست چیزی نخورده برود. «دل گذشته» و مانند اینها نیاز به یک شرح مفصل دارد که اینجا به آن نمی پردازیم.

۱۷. mondo : گفتگو.

18. acintya

۱۹. Shuzan Shu (۹۶۰-۹۰۷).

20. Högen

21. RTL, xxiv, 85b.

22. Gensoku.

23. Seiho. RTL, xxv, 78b.

24. Tokūshō. RTL, xxv, 73b.

25. Hua-yen/ Kegen.

26. Ryūge.

27. Avatamsaka Sūtra.

28. Sōkei.

۲۹. همان طور که در نمونه «یک بند انگشت اختلاف، و جدایی آسمان و زمین» دیدیم، اصل چینی این نقل هم بی نهایت موجز است و قسمت زیادی از نیروی آن در ترجمه گم می شود. اصل آن این طور است: «یک قطره آب سوگن». سؤال: «یک قطره آب سوگن چیست؟» جواب: «یک قطره آب سوگن» (سوگن یعنی سرچشمه سوگی).

۳۰. RTL, xxv, ذیل «توکوشو».

۳۱. اشاره است به مطلق (ثبیت: شونیتا sünyatā).

۳۲. در لغت «برگرداندن چیزها» یا «تبدیل کردن چیزها».

۳۳. yakan وقتی شیر می غرد سر یا کان می شکافد. یا کان موجود ناچیزی است.

۳۴. آنچه را که به چینی هن زه، یا خن زه، و به ژاپنی کان جی، و به انگلیسی Chinese Character گفته می شود، می توان در فارسی واژه نگاره یا فقط نگاره گفت.

35. image.

۳۶. مجسم یا ملموس برای concrete

37. RTL, xv, 74b.

38. RTL, xxv, 78b.

۳۹. سَمادی (samādhi) یک حالت یكدلی یا تمرکز شدید است، که در آن شناسه گر با شناسه یکی می شود. این را غالباً با شهود پرگیا اشتباه می کنند. تا موقعی که بیداری پرگیا نباشد سَمادی صرفاً یک پدیده روانی است.

40. parāvritti.

41. tathatā

42. moksa.

43. RTL, xxiv, 114b در Sekitō.

44. Shiri.

45. RTL, xxv, 77b.

46. Entoku.

47. Entsiin.

48. RTL, xxvi, 88b.

49. Ki.

50. Unryūin.

51. RTL, xxii, 45b.

52. Yō.

53. Kōri.

54. RTL, xx, 30a.

55. Kaitotsu.

56. Tōzen.

57. RTL, xxi, 41a.

58. Tokuichi.

59. Ryūgeji.

60. RTL, xxi, 40a.

61. Tō.

62. Kokutaiin.

63. RTL, xxi, 38a.

64. Chikaku.

65. Yömyöji.
66. **RTL**, xxvi, 87b.
67. Döke.
68. Byakuryüin.
69. **RTL**, xxi, 38b.
70. Ryöki.
71. Tözenin.
72. **RTL**, xxi, 41b.
73. Jüten.
74. Hofukuin.
75. **RTL**, xix, 21a.
76. **RTL**, xix, 21a.
77. **RTL**, xix, 21a.
78. **RTL**, xix, 21a.
79. Goshin.
80. Saiköji.
81. **RTL**, xviii, 16b.
82. mani.
83. Shutotsu.
84. Jöran.
85. **RTL**, xxvi, 85b.
86. Fukusen.
87. Reikan.
88. K`orai
  
90. Kin.
91. Koken.

۸۹. همان.

۹۲. همان.

93. Kyöku.

94. Höju.

95. **RTL**, xxvi, 87b.

۹۶. «باز و بسته کردن» یا گرداندن اشاره است به خواندن سوره. گاهی برای خواندن برخی سوره‌ها فقط آنها را باز می‌کنند و دوباره تا می‌زنند، و این کار را چند بار تکرار می‌کنند. چون این سوره‌ها برای یک قرائت منظم خیلی طولانی‌اند، رهروان به این روش ساده شده مستوسل می‌شوند. به این ترتیب، سوره خوانی را می‌توان همان باز و بسته کردن یا «سوره گردانی» دانست، گرچه در این مورد سوره گردانی واقعی ربطی به جمله معماگونه استاد ندارد.

97. Söton.

98. Dairinji.

99. **RTL**, xxvi, 86b.

۱۰۰. چنانکه خواننده از پیش می‌داند، استادان بارها از این گونه حرفهای عملاً محال زده‌اند. غرض این است که پرسنده‌ها را، یعنی تمام کسانی را که اندیشه‌ای عینی دارند، وادارند که راه تفکرشان را برعکس کنند. بالاخره، مقصود از این کار بازیابی شیوه «منطقی» معمول استدلال ماست.

101. Jyu.

102. Kishü.

103. Zemi.

104. Shurei.

105. **RTL**, xxvi, 88b.

106. Seisho.

107. Reinzan.

108. **RTL**, xxv, 78b.

۱۰۹. **RTL**, xxvi, 87b. در Yömyö.

۱۱۰. **RTL**, xxx, 78a. در Seishu.

۱۱۱. rüpa: کالبد، صورت.

112. citta.

۱۱۳. sat: هست.

۱۱۴. asat: نه-هست، نیست.