

مقایسه مسأله «نجات» در دو مکتب بودایی مادیمیکه و شین‌شو جودو

۲- مجتبی زروانی

۱- لیلا عبدالهی

چکیده

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین بودا، مسأله رنج در زندگی انسان است. بودیزم اساساً به دنبال نجات انسان از رنج است. تعالیم اولیه بودا راه‌هایی از رنج را آگاهی صرف از وجود رنج می‌دانست؛ اما با گسترش بودیزم در میان فرهنگ‌های مختلف و بسط اجتماعی آن، مکاتب مختلفی از بودیزم شکل گرفت که مسأله رنج و راه‌هایی از آن را به گونه دیگری نسبت به تعالیم اولیه بودا تبیین می‌کردند. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که راه نجات انسان از چرخه رنج چیست؟ پاسخ این پرسش در دو مکتب مهم بودایی مادیمیکه و شین‌شو جودو بررسی شده است. در این پژوهش مفهوم نجات و نحوه دستیابی به آن و همچنین عوامل مؤثر در کسب آن در این دو مکتب بررسی شده است. نتایج حاصل از این پژوهش که به روش توصیفی و مقایسه‌ای انجام شده است نشان می‌دهد که در مکتب مادیمیکه، نیروانه بدون وصول به معرفت برتر محقق نمی‌شود. این نوع از معرفت را ناگارجونا «شونیاته» می‌نامد که انسان با نفی معرفت نسبی آن را کسب می‌کند؛ اما در مکتب شین‌شو راه نجات انسان تکرار خالصانه ذکر نام «آمیدا» است و نه هیچ عمل دیگری. در مکتب شین، انسان باید تنها با تکرار ذکر آمیدا خود را شایسته لطف او کند.

کلیدواژه‌ها: مادیمیکه، معرفت، شین‌شو، آمیدا، ذکر.

۱- دانشجوی دکترای گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

Email: leilaabdolahy@alumni.ut.ac.ir

۲- دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۱۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۷

۱- مقدمه

معرفت در دین بودایی نه فقط از باب معرفت‌شناسی، بلکه از منظر هستی‌شناختی مورد توجه است. در نظر بودا، هستی به‌مثابه رنج تلقی می‌شود و تمام تلاش انسان باید معطوف به از بین بردن رنج و رسیدن به ساحل نجات و نیروانه باشد. راه‌هایی از رنج، معرفت و آگاهی است.

در مکتب مه‌ایانه شش «فضیلت کمال» (paramit) که امکان معرفت را فراهم می‌کنند عبارت‌اند از: «بخشش و ترحم» (dāna)، «حُسن خُلق» (Shil)، «بردباری» (kshanti)، «همت و عزم استوار» (viriyā)، «تفکر، مراقبه» (dhyāna)، «بصیرت و بینش برتر» (prajñā) (Suzuki.1907:69)؛ والاترین فضیلت همان «معرفت برتر» (prajna/parajñana) است (نک. زروانی، ۱۳۷۵: ۱۰۳-۱۱۷) و فضیلت‌های دیگر باید فرد را در مسیر معرفت درست قرار دهند تا او را از رنج نجات بخشند. مکتب تهره‌واده با تأکید بر اصل نه نفس (an-Atman)، منکر هرگونه توان و قوه روحانی برای انسان است که بتواند عمکرد معنوی او را هدایت کند (Suzuki.1907:63). در مکتب مه‌ایانه برخلاف سنت تهره‌واده، انسان موجودیت مشخصی دارد؛ یعنی دارای آتمن است و این آتمن ظرفیت دستیابی به کمال یا بدهی را دارد. در مکتب مه‌ایانه هر فردی به‌صورت بالقوه دارای «بذر روشن‌شدگی و کمال» (tathāgarbha) است؛ ولی وجود اسکاندایی انسان موجب می‌شود معرفتی که انسان بالقوه از آن بهره‌مند است، به‌راحتی تعیین پیدا نکند (Williams.2008:51). بر این اساس مه‌ایانه راه بودی ستوه را برای دستیابی به کمال و بالفعل کردن آن فضایل مطرح می‌کند. این فضایل در ده مرحله تحقق پیدا می‌کنند که «بهومی» (bhumi) نامیده می‌شود. این مراحل عبارت‌اند از: «لذت یا خوشی» (paramudita)، «آزادی یا پاکدامنی» (vimāla)، «روشن‌شدن یا تنویر فکر» (prabhakari)، «پرتوافکنی» (arcishmati)، «تسخیرناپذیری» (sudurjaya)، «رخ‌نمودن» (abhimukhi)، «فراتر رفتن» (Durangama)، «استواری یا ثابت‌قدم شدن» (acala)، «کسب خرد نیک یا نیک‌سرشتی» (sadhumi)، «کنار رفتن ابرهای دهرمه یا قانون» (dharmamegha) (Suzuki.1907: xii). با تحقق این فضایل است که امکان بوداشدن برای انسان فراهم می‌شود: یعنی رسیدن به بدهی و رهاشدن از رنج. مکتب مادیمیکه نیز که از شاخه‌ای مه‌ایانه است، بر همین اساس رسیدن به «پراجنا» یا «معرفت برتر» را تبیین می‌کند.

اساس رنج در مکتب مهاییانه «غفلت» است. غفلتی که انسان را از تحقق پراجنا باز می‌دارد. غفلت از این توانایی درونی انسان و اینکه فرد بودایی می‌تواند طی مراحل طی چند، «تتهاگته» (tath gta) یا «چینی» (suchness) خودش را که شکل اصیل و حقیقی انسان است، محقق سازد. حاصل این غفلت میل به زندگی و تعلقات آن است که انسان را در مرتبه توهّم نگه می‌دارد و مانع رهایی و نجات انسان می‌شود؛ اما در آیین شین شو طریق نجات، ذکر نام بدهی ستوه‌ای به نام «آمیدا» (amid) است که قسم یاده کرده تا کسانی که نام او را با اخلاص تکرار کنند، در سرزمین پاک یا بهشت متولد کند و آن‌ها را برای همیشه از رنج کرمه و سمساره نجات دهد.

۱-۱- بیان مسأله و سؤالات تحقیق

دو مکتب مادیمیکه و شین شو که هر دو از مجموعه آیین مهاییانه‌ای هستند، دو طریق متفاوت برای دستیابی به نجات را مطرح می‌کنند. مکتب مادیمیکه همچون بیشتر مکاتب بودایی راه نجات را از طریق معرفت می‌داند؛ اما مکتب شین شو راه نجات را از طریق ذکر (ذکر نام آمیدا) می‌داند. در فرایند نجات موقعیت انسان به‌عنوان یک سوی این جریان، از اهمیت خاصی برخوردار است. شکل متفاوتی از حضور انسان و فعال‌بودن او می‌تواند طرق متفاوتی از نجات را در این فرایند مطرح کند و برعکس. همچنین اینکه آداب و شعائر دینی تا میزانی می‌توانند انسان را در این جریان یاری کند که مسائل اساسی در شناخت رویکردهای مختلف به بحث نجات باشد. این پژوهش در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

۱- مسیر نجات در دو مکتب مادیمیکه و شین شو چگونه است؟

۲- نقش انسان در فرایند نجات چیست؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

بنیانگذاران دو مکتب مادیمیکه و شین شو، دو شکل متفاوت از ماهیت و چگونگی دستیابی به نجات ارائه می‌دهند. با وجود شباهت‌هایی که میان مبانی نظری این دو فرقه وجود دارد؛ اما هم به‌لحاظ روش‌شناسی و هم در نحوه حضور انسان در مسیر نجات، تفاوت‌هایی میان این دو مکتب وجود دارد که بررسی آن‌ها ضروری است و این نوشتار درصدد است تا به این تفاوت‌ها و شباهت‌ها بپردازد. هدف این پژوهش شناسایی مفهوم نجات و مقدمات لازم آن و همچنین تبیین نقش انسان در فرایند نجات از منظر این دو فرقه است.

۳-۱- روش تفصیلی تحقیق

در این مقاله روش تحقیق به صورت توصیفی-تحلیلی است. توصیف‌ها بر مبنای منابع مربوط به هر دو فرقه بودایی است که عمدتاً از منابع مهم و موثق در مطالعات دین بودایی هستند. تحلیل‌ها نیز براساس رویکرد کلی مقاله خواهد بود که ارزیابی و مقایسه دو آیین مادیمیکه و شین‌شو جودو است.

۴-۱- پیشینه تحقیق

در خصوص آیین مادیمیکه و بالاخص ناگارجونه پژوهش‌هایی در قالب مقاله صورت گرفته که البته به‌وضوح به نجات یا معرفت پرداخته نشده است. علمی و محمدپور در مقاله خود با نام «جستاری در باب خدانشناسی در اندیشه ناگارجونه» به بررسی دیدگاه ناگارجونه درباره خداوند و اینکه آیا مکتب مادیمیکه دیدگاهی توحیدی یا الحادی به مفهوم خدا دارد، پرداخته‌اند. نویسندگان در این مقاله تلاش کرده‌اند براهین ناگارجونه را به شیوه فلسفه دین نظام‌مند کنند و به دیدگاه ناگارجونه در خصوص نجات یا نقش انسان پرداخته‌اند. نصرتی و محمودی در مقاله خود با عنوان «نیروانه در هیئتیانه و مهاییانه» به بررسی مفهوم نجات در دو فرقه اصلی بودایی پرداخته‌اند و وجه اصلی مقایسه ایشان، وجوه سلبی و ایجابی نیروانه در این دو فرقه است. بنابراین به‌طور اختصاصی دیدگاه فرقه مادیمیکه درباره نجات و چگونگی دستیابی آن بررسی نشده است. همچنین درباره آیین شین‌شو جودو تاکنون پژوهشی در زبان فارسی صورت نگرفته است.

۲- معرفت در مکتب مادیمیکه و نقش آن در نجات

مکتب «مادیمیکه» (Madhyamika) از مکاتب بودای مهاییانه است که با مکاتبی چون «سوترانتیکا» (sautrantika)، «سراواستی واده» (sarvastivada) و «یوگه چره» (yogachara) هم‌عصر بود. نام این مکتب برگرفته از یکی از آثار مهم ناگارجونه، بنیان‌گذار این مکتب، «مادیمیکه کاریکه» (madhyamikakarika) است (Eliade. Vol.9. 71). مکتب مادیمیکه ملهم از سوتره‌های اولیه مهاییانه‌ای بود که در قرن دوم پیش از میلاد نوشته شده‌اند.

سوتره‌های «پراجنا پارامیتا» (prajna paramita)، اصطلاح تهیگی را برای عناصر وجودی موجودات به‌کار می‌برند و علاوه بر آن، آغازگر بحث‌های مربوط به معرفت برتر و همچنین شایستگی درونی انسان برای نجات یا «تتهاگته» بودند. در این آثار تصور شونیاته این‌چنین بیان می‌شود که همه صور، شونیاته هستند و تهیگی، صورت اصلی همه پدیده‌هاست

(dasgupta,1992,vol.1: 127). ناگارجونه که بین سال‌های ۱۵۰ تا ۲۰۰ ق.م می‌زیسته و در اندیشه بودایی تأثیرگذار بوده است (murty,1971:51)، به دفاع از فلسفه شونیاته پرداخت. او این ایده را در میانه دو دیدگاه افراطی زمانه‌اش مطرح کرد. از یک سو مکتب سوترانتیکه بود که معتقد به اصالت تصور بود. مفهوم اصالت تصور آنست که ما امور را مستقیماً درک نمی‌کنیم، بلکه فقط از تصورات خودمان (تصویر چیزها) آگاهیم (Radhakrisnan,1948:205). سوترانتیکه اگرچه تمام جوهرها را به سطح تصورات محض پایین آورده بود، اما هنوز واقعیت وجودی آن‌ها را قبول داشت. از سوی دیگر، یوگه‌چره واقعیت این جوهرهای خیالی را نفی می‌کرد و آن‌ها را مخلوق دانستگی یا ویجانه می‌دانست (همان: ۲۱۰).

اگر بخواهیم مواضع این دو مکتب را آنچنان که ناگارجونه به‌کار برده است نامگذاری کنیم؛ اولی: «موجود در خود» و دومی: «موجود در دیگری». استدلال او در رد آن‌ها چنین است: در «موجود در خود»، اگر وجود وابسته به علل و شرایط باشد، در این صورت ساختگی است و در تناقض با «موجود در خود» است که بنابر تعریفش باید مستقل از هر چیز دیگری باشد و اگر «موجود در خود» وجود نداشته باشد، پس «موجود در دیگری» هم نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چون این دو فقط در قیاس با یکدیگر می‌توانند وجود داشته باشند (warder,1970: 379)؛ در نتیجه از نظر ناگارجونه برای نجات باید هر دو این‌ها را کنار گذاشت، چون هیچ یک نجات‌بخش نیستند و تنها راه نجات، معرفت برتر یا همان شونیاته است. موضع ناگارجونه اجتناب از تأیید و تکذیب افراط‌گونه درباره «هست» و «نیست» امور بود؛ او در صدد اثبات یا رد مفاهیمی همچون «خود» یا «ذات» نبود، بلکه بر این نکته تأکید می‌کرد که باید امور را آنچنان که هستند بشناسیم (آگاه شویم) و به‌همین دلیل راه مادیمیکه راه میانه خوانده می‌شود (murty,1971:82). از نظر او بحث‌های نظری هیچ نتیجه‌ای ندارند، چون هستی تمام پدیده‌ها «تهی» است. منظور از هستی پدیده‌ها همان «دهرمه» است که مکاتب دیگر برای آن‌ها ماهیت خاص و جداگانه‌ای در نظر می‌گرفتند، اما ناگارجونه معتقد بود آن‌ها تهی هستند؛ به این معنا که دوام ندارند (warder,1970:379). راهی را که ناگارجونه در میان دو دیدگاه افراطی زمانه‌اش در حوزه معرفتی در پیش گرفت، می‌توان راه ایمان خواند؛ چون او از یک سو شیوه استدلال و منطق محض را رد می‌کرد و از سوی دیگر انکار کامل هستی امور و واقعیت آن‌ها را نادرست می‌خواند

و به قول کریشنا چنین تلقی از استدلال و ناکارآمد دانستن آن برای نجات، راه را برای ایمان باز می‌کند، نوعی ایمان که با معرفت تقویت می‌شود و نه با انکار (Radhakrishnan, 1948: 660). مکتب مادیمیکه معرفت را به دو نوع «معرفت نسبی» (Samwrthi-Satya) و «معرفت برتر» (Paramartha-Satya) تقسیم می‌کند و ناگارجونه در اهمیت تمایز میان این دو نوع حقیقت، در مادیمیکه شاستره آورده‌است: آنکه تفاوت این دو را درک نکند، حقیقت معنای دین بودایی را نخواهد دانست (Suzuki, 1907: 95).

الف) معرفت نسبی

این معرفت که ساخته اندیشه و استدلال فرد و حاصل ارتباط او با جهان و پدیده‌هایش است، Samvrti خوانده می‌شود. این واژه در لفظ به معنای پوشاندن و مخفی کردن حقیقت است (Radhakrishnan, 1948: 658)؛ یعنی انسان در این مرتبه نه با حقیقت، بلکه با پوشش و حجاب حقیقت در ارتباط است که در مقایسه با حقیقت، توهمی بیش نیست. در این مرتبه است که واقعیت برای انسان در تضادها و تقابلهای معنا پیدا می‌کند و معرفت او نیز بر مبنای تقابل امور شکل می‌گیرد، نه بر مبنای حقیقت آنها. یکی از شیوه‌های معرفت نسبی، استدلال‌های منطقی و عقلانی‌اند که تنها می‌توانند در حوزه حقیقت این جهانی که نسبی‌اند، به‌کار آیند؛ اما در فرایند نجات ناکارآمد تلقی می‌شود.

به‌لحاظ هستی‌شناختی ناگارجونه دو نوع متفاوت از وجود یا هستی را بیان می‌کند. از نظر او موضوع توهم کاملاً متفاوت از موضوع ادراک صحیح [معرفت برتر] است. از آنجا که وجود همه چیز حاصل گردهم‌آمدن دهرمه‌هاست که خود محدود به موقعیت‌های مکانی و زمانی‌اند (فاقد ثبات و دوام‌اند)، پس هستی آنها توهمی است و در نتیجه معرفت حاصل از آنها نیز توهمی و غیرحقیقی‌اند (همان: ۶۶۰). انسانی که در این مرتبه قرار دارد، با پدیده‌های مادی و تجربی این جهان سروکار دارد؛ بنابراین شناخت و معرفت او نیز حاصل این ارتباط است. این معرفت نمی‌تواند انسان را به نیروانه برساند؛ اما می‌تواند مقدمه‌ای برای دستیابی به معرفت برتر باشد.

در تفسیر این معرفت گفته شده اعمال روزانه ما از منظرگاه معرفت مطلق «هستی» [واقعیت] ندارند؛ اما اهمیت آنها برای ناگارجونه در این است که این اعمال اساس و بستری برای اعمال دینی‌اند و بدون آنها اشراق یا بودا حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر، اعمال دنیوی را نباید یکسره کنار گذاشت؛ بلکه باید توجه داشته باشیم که آنها دارای حقیقت ذاتی نیستند و همچنین صرف

انجام آن‌ها هدف غایی نیست (Williams, 2008: 77). در آیین مادیمیکه معرفت حاصل از امور این جهانی نجات‌بخش نیست؛ چون متعلق آن، امور حقیقی نیستند. از دیدگاه ناگارجونه متعلق معرفت نسبی «روپه» (Rupa) است.

دین بودایی وجود انسان را متشکل از پنج عنصر می‌داند که «اسکاندا» (Skanda) خوانده می‌شوند و عبارتند از: «روپه» یا صورت، «ودانه» (Vedana) یا احساسات، «سم یانه» (Samjana) یا ادراکات «سم کاره» (Samskara) یا انگیزه‌ها و «ویجنیانه» (Vijniana) یا آگاهی (آگاهی نسبت به امور)؛ دین بودایی منکر هرگونه دوام و تغییر ناپذیری در این عناصر پنجگانه شخصیتی است (Widengren, 1971: 430). در آیین مادیمیکه احساسات، تصوّرات و انگیزه‌ها توهم‌اند و تمام اسکانداها تهی‌اند و این مرحله همان متوقف‌کردن دهرمه‌ها همان «پراجناپارامیتا» (PrajnaParamita) یا معرفت برتر است. همه چیز تهی است، یعنی درواقع هیچ حرکت و ثباتی وجود ندارد (dasgupta, 1992, vol.1:127). به عبارت دیگر، حقیقت نه ابدی است و نه غیرابدی، بلکه فقط تهی محض است و فرد بودایی باید خودش را به جایگاه «تتهاگته» برساند تا بتواند به این معرفت که همه چیز تهی است برسد. انسانی که هنوز وجود یا حتی نیستی اسکانداها را واقعی می‌پندارد، نمی‌تواند نجات یابد؛ چون معرفت حقیقی ندارد و با وجود معرفت نسبی چیزی جز رنج نصیب او نمی‌شود.

در دین بودایی علت اصلی رنج، جهل (Avidya) است؛ یعنی تمایل به مفهومی کردن واقعیت و بخشیدن صور غیرواقعی به آن. در آیین مادیمیکه نیز معرفت نسبی سبب رنج می‌شود؛ چون ما امور را پایدار یا ناپایدار می‌پنداریم و به این دلیل به آن دل می‌بندیم و یا از آن متنفر می‌شویم. این دل‌بستگی یا نفرت به دلیل معرفت نسبی است. انسان در چنین وضعیتی حتی از نادرست بودن دانش خود نیز بی‌خبر است. او راهی به معرفت حقیقی ندارد، چون پدیده‌های اطراف خود را واقعیت می‌پندارد. حتی استدلال‌های او نیز بر مبنای همین دانش نسبی اوست. چنین معرفتی نمی‌تواند نجات‌بخش باشد. فرد نیازمند دست‌یابی به نوعی بینش و معرفتی است که نجات‌بخش باشد.

ب) معرفت برتر

در مکتب مادیمیکه تنها، «معرفت برتر» (Para Jnana) است که می‌تواند ریشه رنج را از بین ببرد. معرفتی که راه میانه است؛ یعنی انسان را متوجه می‌کند که امور نه ابدی‌اند و نه غیرابدی، نه دارای ذات‌اند و نه فاقد آن.

توصیف ناگارجونه از این نوع آگاهی، سلبی است: حقیقت غایی ناگفتنی است و نمی‌توان به اثبات عقلی آن پرداخت. او در تعریف حقیقت غایی آن را شونیاته یا خالی از هرگونه هویت شخصی و عینی می‌نامد (Radhakrishnan, 1948: 658). «معرفت برتر»، غایتی که وصول به آن نجات را فراهم می‌کند، حاصل تجربیات عادی زندگی و وابسته به امور مادی نیز نیست. از طرف دیگر نمی‌تواند با استدلال‌های فلسفی و عقلانی به دست آید. حتی نمی‌توان آن را به بیان آورد و شرح داد.

متعلق معرفت برتر تهیگی یا شونیاته است. مفسران مادیمیکه این نوع معرفت را چنین تفسیر می‌کنند: امور روزمره این جهانی ما اگر درست نگریسته شود، همه تهی و شونیا (حقیقت غایی) هستند و این دو جهان در تضاد با یکدیگر نیستند؛ بلکه اتفاقاً بر یکدیگر دلالت می‌کنند. «تهیگی» اگرچه دارای ویژگی‌هایی همچون غیرمادی و مجرد، نامشروط و فراتر از هرگونه تمایزی است، در اصل فقط فاقد واقعیت درونی و فی‌نفسه است (Williams, 2008: 77)؛ بنابراین آنچه حقیقت دارد تنها شونیاست و رسیدن به چنین چشم‌اندازی نسبت به امور است که تنها راه نجات انسان است. فرد بودایی با این ادراک نسبت به کل هستی می‌تواند پرده‌های جهل و توهم را کنار بزند و واقعیت امور را آنچنان که هست بشناسد.

به لحاظ هستی‌شناختی در مقابل ادراک آلوده به توهم که در مرتبه معرفت نسبی قرار دارد و در آن «هستی» موقعیتی محدود به زمان، مکان و سیستم علی است و قائم بالذات مطلق نیست؛ ادراک صحیح و عاری از توهمی وجود دارد که حاصل آن معرفت برتر یا شونیاست. در مادیمیکه واقعیت شونیاست؛ به این معنا که هیچ‌چیز عینی یا شخصی وجود ندارد (Radhakrishnan, 1948: 659). نه اینکه موجودات هیچ وصف و ویژگی ندارند یا هیچ مطلق‌اند، بلکه تهی به این معناست که متمایز از واقعیت نسبی (Samvrti) است که واقعیت تلقی می‌شود.

منظور مادیمیکه از شونیا عدم وجود نیست، بلکه صرفاً عدم وجود نسبی است. به قول کریشانان، اینکه بگوییم چیزی وجودش قائم بالذات نیست یک چیز است و اینکه بگوییم چیزی اصلاً وجود و هستی ندارد یک چیز کاملاً متفاوت است و به نظر می‌رسد موضع مادیمیکه اولی است (همان: ۶۶۱). در این مکتب همه چیز حاصل گردهمایی دهرمه‌هاست و چیزی که اینچنین ساخته می‌شود وجود مستقلی ندارد، وجودش قائم به خودش نیست؛ بنابراین چنین هستی واقعیت غایی نیست.

بُعد فلسفی مکتب ناگارجونه به این صورت است که واقعیت با تصوّرات پیشینی (جهل) ما پوشیده شده است. کارکرد فلسفه او این است که حقیقت اصیل را کشف کند؛ بدین روش که خرد بشری چنان منزّه و متعال بشود که هیچ تمایزی میان واقعیت و مدرک آن وجود نداشته باشد (Murti, 1980: 212)؛ یعنی نمی‌توان راجع به حقیقت غایی سخن گفت، بلکه برای به دست آوردن حقیقت ما باید شرایط ناسازگار با حقیقت را کنار بگذاریم. شونیا معلول چیزی نیست، فراتر از اندیشه و تصوّر است، ساخته شده نیست، زاده نیست؛ بلکه شونیا نامیده می‌شود، چون مقولات مرتبط با شرایط جهان برای آن کافی نیست. حتی نمی‌توانیم آن را موجود بخوانیم، چون عینی نیست و غیرموجود خواندن آن نیز اشتباه است (Radhakrishnan, 1948: 663). شونیا با هیچ‌یک از توصیفات که می‌توان امور این جهانی را توصیف کرد قابل وصف نیست؛ زیرا به کلی متفاوت از هستی‌های دیگر است. حتی با روش‌های منطقی و استدلال نیز قابل حصول نیست؛ بلکه فرد وقتی شرایط و لوازم شناخت نسبی و این جهانی را کنار می‌گذارد، به فهم جدیدی دست پیدا می‌کند که همان شونیاست. در این مرتبه فرد بودایی چیزها را در ماهیت حقیقی‌شان می‌شناسد و این آغاز وصول به معرفت حقیقی است.

گذر از مرتبه معرفت نسبی به مرتبه معرفت برتر، تغییری است که در فهم و ادراک انسان رخ می‌دهد. فهمی که آلوده به تمایلات بشری است و واقعیت را امری دارای هویت‌های متفاوت می‌بیند، به فهم و ادراکی تبدیل می‌شود که پاک‌سازی شده است و حاصل آن رفع تمایزات و وصول به پراجناست. در این مرتبه واقعیت همان‌طور که هست شناخته می‌شود (تتاگته یا چینی امور)؛ به عبارت دیگر، تأکید بر رویکرد صحیح شناخت ماست، نه بر موضوع شناسایی (Murti, 1980: 217). مادیمیکه شناخت نسبی را رد نمی‌کند، بلکه آن را در فرایند نجات مؤثر نمی‌داند. در اینجا حقیقت جز با معرفت دنیوی فهمیده نمی‌شود. فرد تا معرفتی نداشته باشد نمی‌تواند آن را نفی کند و معرفت حقیقی نفی قائم‌بالذات بودن هستی‌های نسبی است، نه معرفت نسبت به آن‌ها.

در واقع دو حقیقت وجود ندارد، بلکه دو گونه ادراک یا آگاهی وجود دارد: ادراک صحیح و ادراک توهمی که متعلق اولی واقعیت (تهیگی) است و متعلق دومی حقایق معمول و مرسوم (غیرواقعی) است؛ اما آنچه مهم است این است که واقعیتی که متعلق ادراک صحیح است فاقد واقعیت فی‌نفسه است (Williams, 2008: 77).

سلبی بودن روش مادیمیکه در معرفت‌شناسی، دارای دو بُعد فلسفی است؛ اول اینکه مراد از سلب، سلب توهم است. سلب توهم یعنی آگاه‌شدن از ناتوانی تصورات ذهنی ما نسبت به آگاه‌ساختن از واقعیت. پراجنا نفی توهمات و رسیدن به معرفت مطلق است. باید توجه داشت که راه پراجنا همان راه رهایی است (murti, 1971:221). رهایی و نجات، بُعد عملی پراجناست و مراتب پنج‌گانه کسب فضیلت (که پیشتر اشاره شد)، نسبت به پراجنا فرعی محسوب می‌شوند. انسانی که فضایی کسب نکرده نمی‌تواند به حقیقت برسد و انسانی که به حقیقت می‌رسد، از تمامی شهوات رها شده‌است. نجات که حاصل رسیدن به معرفت حقیقی یا شونیاته است، تحقق و بالفعل شدن چینی فرد است. در این مرتبه فرد بودایی از تمام دلبستگی‌ها، آرزوها و علایق رها شده‌است. در روش سلبی ناگارجونه، مرتبه رهایی نه کسب فضائل یا انجام اعمال نیک و پسندیده، بلکه دست‌کشیدن از تمام آن‌هاست.

دومین بُعد فلسفی مفهوم سلب در اندیشه ناگارجونه این است که فرد بودایی نه تنها از همه دلبستگی‌ها و وابستگی‌های عملی و عینی دست می‌کشد؛ بلکه مهم‌تر از آن، از ادراکات و خیالات ذهنی نیز خلاص می‌شود. خیالات و ادراکاتی که به صورت سلسله‌وار، سازنده جریان اندیشه هستند. رهایی، متوقف کردن این جریان از طریق خالی کردن ذهن از خیال‌ها و معرفت‌های مبتنی بر آن است. این رهایی البته معنوی است و نه تنها ذهن فرد از هرگونه تعلق نسبت به تصورات و توهمات خالی می‌شود؛ بلکه «خود» او نیز شامل این فرایند می‌شود. خود که متعلق معرفت غیرحقیقی است نیز باید به شونیاته تبدیل شود. شونیاته تمام وجود انسان را دربرمی‌گیرد. ناگارجونه می‌گوید: وقتی «من» (Self) اثبات می‌شود، چیزهای دیگر در برابر آن قرار می‌گیرند. با تقسیم «من» و «غیر من» تعلق و تنفر حاصل می‌شود. حاصل هر دو این‌ها سمساره است. به عبارت دیگر، سمساره همان دلبستگی و پیوستگی به «من» است (murti, 1971:270). فردی که از مرتبه درک نسبی وارد مرتبه معرفت مطلق می‌شود، از هر دوی توهم و خیال‌ها خلاص می‌شود و به نیروانه یا نجات نائل می‌شود. به عبارت دیگر، نیروانه یا نجات امری ثابت نیست که انسان به آن برسد؛ بلکه یک ساختار از ساختار معرفت است که در خود ما پدید می‌آید. نیروانه یک نوع معرفت درست است. کسی که به معرفت درست دست پیدا کند، در نیروانه قرار دارد. ناگارجونه معتقد است در نیروانه هیچ چیز تغییر نمی‌کند، بلکه تغییر تنها در چشم‌انداز ماست و این نگرش ماست که تغییر می‌کند.

مفهوم نجات در مادیمیکه یک غایت نیست که بیرون از وجود سوژه یا مدرک وجود داشته باشد و ما بخواهیم از طریق کوشش‌های علمی و معرفتی به آن دست پیدا کنیم؛ بلکه نجات نوعی تغییر در دیدگاه و ادراک سوژه است؛ بنابراین رسیدن به نجات، رسیدن به جای خاصی نیست؛ بلکه تحقق صورتی خاص از وجود و نگرش خاصی در ماست. استدلال ناگارجونه عبارت است از، «نه این و نه آن». نیروانه را نه کسب می‌کنیم و نه ترک می‌کنیم (murti, 1971:273). کارکرد پراجنا تغییر واقعیت نیست؛ بلکه تغییر رویکرد و نگرش ما نسبت به پدیده‌هاست. این تغییر نوعی تغییر معرفت‌شناختی است؛ به این معنا که ما به‌عنوان یک موجود مدرک، حقایق را به گونه دیگری می‌بینیم و به گونه دیگری می‌شناسیم. ناگارجونه معتقد است چنین معرفتی که تغییر در نگرش سوژه است، تنهاگته (چینی) خوانده می‌شود.

تنهاگته، بُعد هستی‌شناختی معرفت برتر و در لفظ به معنی «چینی هستی» (Suchness of existence) است (Suzuki, 1907:99). با توجه به هستی‌شناسی خاص دین بودایی، چینی حالت عدم تناقض و تفاوت‌هاست که غایت هر موجودی رسیدن به آن است. همان‌طور که گفته شد، فرایند وصول به آن ورای امور دنیوی و استدلال و برهان عقلانی است و تنها از طریق ذهن منزله از آلودگی‌های توهم و دانش‌های نسبی می‌توان به آن رسید. تجربه این وضعیت انسان را تنهاگته می‌سازد؛ یعنی همان وضعیت حقیقی که باید باشد. انسان در این حالت با حقیقت یکی می‌شود و به‌لحاظ هستی‌شناختی هرگونه تناقض و دوگانگی در او از بین می‌رود و در یگانگی محض قرار می‌گیرد؛ بنابراین تنهاگته شخصیت متعال (bhagavan) است، وجودی آزاد از محدودیت‌ها و لبریز از کمال است (murti, 1971:273).

۳- ذکر در شین شو جودو و نسبت آن با نجات

آیین مهاییانه علاوه‌بر دو مکتب شاخص یوگه چره و مادیمیکه، در سرزمین چین در قالب شاخه‌های سرزمین پاک گسترش یافت. شین شو جودو از مجموعه سرزمین پاک است که فردی به‌نام شین آن را در ژاپن پایه‌گذاری کرد. رکن اساسی فرقه‌های سرزمین پاک نجات از طریق ذکر است: ذکر نام آمیدا؛ خدایی که بهشت از آن اوست و او سوگند یاد کرده تا هر فرد بودایی که نام او را با اخلاص بخواند، نجات بخشد و در بهشت متولد کند. این ایده در آثار اولیه بودایی نیز آمده‌است؛ اما همان‌طور که خواهیم دید، شینران تفسیر جدیدی از این ایده ارائه کرد که حتی با آموزه‌های اولیه خود بودا نیز در تضاد قرار داشت.

در ابتدا هونن که از استادان بزرگ فرقه سرزمین پاک بود، عنوان کرد راه خلاصی انسان در این است که خود را وقف آمیدا کند و تمام اعمالش (اعمال دینی) را از روی اخلاص به آمیدا به انجام برساند؛ اما شینران، یکی از شاگردان او مدعی شد انسان با اراده و اعمال خودش هر قدر هم که از روی اخلاص باشد، نمی‌تواند نجات یابد. این موضع شینران سبب جدایی او از استادش شد و بدین ترتیب فرقه جدیدی با نام «شین شو» (Shinshu) بنیان گذاشته شد. عمده‌ترین دلیل جدایی شینران از استادش هونن، جستجوی او برای یافتن ایمان پاک و خالص بود که عاری از تأثیر اراده بشری باشد. او منکر هرگونه دخالت بشری اعم از روحانیون و غیره در نجات بود و معتقد بود هرگونه عملی از سوی انسان، هر قدر هم مشتاقانه، آلوده به ناپاکی است و در کسب «اشراق» هیچ‌گونه ارزشی ندارد. از نظر او اشراق حقیقی تنها با «قدرت دیگر» آمیدا بودا می‌تواند حاصل شود و این امر نتیجه ایمان [به آمیدا] است (Hanayama, 1973:78).

در آیین شین شو هیچ عملی به اراده و توانایی انسان منتسب نمی‌شود و نجات که هدف غایی مکاتب مهاییانه‌ایست، به لطف و شفقت بودهی ستوه‌ای به نام آمیدا وابسته است، نه خود انسان. نجات از سوی آمیدا و معطوف به خود آمیداست. انسان تنها باید بداند که تلاش و اراده خودش ناتوان است و این لطف و محبت آمیداست که او را در مسیر نجات قرار می‌دهد. البته باید توجه کنیم که این ایده واگذاری نجات به نیرویی خارج از انسان، از سوی بودا رد شده بود. بودا می‌خواست نشان بدهد که چگونه انسان‌ها می‌توانند خودشان را نجات بخشند و همه چیز بستگی به اعمال نیک و بد ما دارد (Eliot, 2013:360).

شینران بنیانگذار آیین شین برخلاف ناگارجونه، معرفت را تنها راه نجات نمی‌داند. او به بسیاری از مبانی مهاییانه‌ای که در فرقه‌های سرزمین پاک نیز پذیرفته شده‌اند وفادار است؛ اما راه‌هایی از رنج را بر مبنای صرف باور به محبت آمیدا و ذاکر نام او استوار می‌کند. از یک منظر راه‌های رهایی از رنج در دین بودایی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد؛ یکی از طریق «اطاعت اخلاقی» (Sali)، دوم از طریق «تمرکز درونی» (Samadhi) و طریق سوم که به معنی کسب «معرفت برتر و اشراق» (Prajna) است. این هر سه روش البته وابسته به پیش‌فرض‌های خاصی در باب وجودشناسی انسان‌اند که می‌تواند در رسیدن به نجات به نحو خاصی فعال باشد؛ به عبارت دیگر حضور فعال انسان، مقدمه لازم در طی این طرق به‌شمار می‌رود. روشی که شینران از استادش هونن آموخت که عبارت است از ایمان (ایمان به آمیدا)، در زمره شکل نخست قرار

می‌گیرد. البته در آیین شین شو منظور از رفتار لزوماً به معنای رفتارهای اخلاقی نیست؛ بلکه مراد اعمال روزانه و امور روزمره انسان است. آنچه باید مورد توجه قرار بگیرد این است که امور نه به اراده بشری، بلکه به قدرت و اراده آمیدا انجام می‌شوند؛ بنابراین ایمان در اینجا به معنای اجابت درخواست آمیداست؛ یعنی خودتان را با کمال اخلاص قلبی به من بسپارید که حفظ خواهید شد؛ پس باید به لطف او اعتماد کنیم و در پناه بازوان مهربان او پناه بگیریم، به امید نجات در زندگی آینده (Oberlin, 2011: 209). این امر از طریق اطاعت اخلاقی حاصل می‌شود. در واقع معرفت‌شناسی شینران مبتنی بر ساختاری اخلاقی و اطاعت است. متعلق این ایمان عبارت است از اینکه بودی ستوه آمیدا که سوگند یاد کرده تا مؤمنانش را نجات دهد و بهشت (سرزمین پاک) را به آن‌ها هدیه دهد. آیین شین شو همچون دیگر آیین‌های مهاییانه، دو ایده اعتقاد به بودی ستوه و دستگیری آن‌ها از انسان را در خود پرورانده است. آمیدا به معنای زندگی ابدی و نور بیکران است. او بودی ستوهیست که سوگند یاد کرده مؤمنانی را که خود را وقف او کنند، یاری دهد تا وارد سرزمین پاک یا بهشت شوند و از چرخه مرگ و حیات خلاصی یابند. شینران پایه‌گذار این فرقه می‌گوید، یک بار آدای نام آمیدا کفایت تا در سرزمین پاک متولد شوید. البته انسان نیز باید واجد شرایطی باشد تا بتواند با ذکر آمیدا نجات پیدا کند.

اولین گام در راه رسیدن به بهشت، ایمان به آمیدا و آدای ذکر نام او با اخلاص قلبی است. این ذکر عبارت است از، *Namu-amida butsu* («نامو» به معنای نام، «آمیدا» به معنای بزرگ و بی‌کرانه و «بوتسو» به معنای بودا) و در اصطلاح به این معناست: «من در آمیدا بودا پناه می‌جویم». آمیدا در سوگند چهل و سوم از سوگندهای چهل و هشت‌گانه خود می‌گوید: «هر کس با اخلاص نام مرا را بخواند و ایمان را در اخلاص به من بیدار کند و این نام را با خودش حفظ کند، او مطمئناً در بهشت متولد خواهد شد» (jun, 2013: 24). نکته کلیدی در این سوگند، بیدار شدن ایمان از طریق ذکر همراه با اخلاص نام آمیداست؛ بنابراین نخستین مرحله برای نجات، بیداری ایمان است. عمده‌ترین دلیل جدایی شینران از استادش هونن، جستجوی او برای یافتن ایمان پاک و خالص بود که عاری از تأثیر اراده بشری است. اراده بشر چه معرفت‌شناختی، چه مبتنی بر عمل، فایده‌ای ندارد و تنها سرسپردگی است که انسان را نجات می‌دهد.

او منکر هر نوع دخالت بشری اعم از یاری‌رساندن راهبان و غیره در نجات بود و معتقد بود هرگونه عملی (جز ذکر) از سوی انسان، هر قدر هم مشتاقانه، آلوده به ناپاکی است و در کسب

نجات هیچ‌گونه ارزشی ندارد. از نظر او نجات حقیقی تنها از طریق «قدرت دیگر» که همان قدرت آمیدا بوداست، حاصل می‌شود (Hanayama, 1973:78).

شینزان برخلاف استادش هونن که برگشتن به سوی آمیدا را عبارت از وقف خود به آمیدا می‌دانست، استدلال می‌کند: این بودا آمیداست که شایستگی عمیق و پایدارش را به سوی افراد هدایت می‌کند. فرد خودش توانایی کسب شایستگی کافی برای رهایی را ندارد، بلکه هدیه فیض آمیدا کمک می‌کند و راه آن ایمان به آمیداست (Fox, 1968). در آیین شین، Hongan به معنای آرزو، خواستن و عبادت است که آمیدا آرزومی‌کند پیروان مخلص خود را وارد بهشت کند؛ اما سوزوکی بر این باور است که بهتر است به معنای فلسفی آن توجه کنیم که عبارت است از اراده؛ اراده آغازین (Suzuki, 1907:21)؛ به این معنا که اراده آمیدا آن اراده اصیل و حقیقی است که فرد باید اراده خودش را در آن غرق کند. در فرایند نجات بر مبنای آیین شین، فرد در یک سو ایستاده که متعلق به جهان مادی و نسبی است و در سوی دیگر آمیداست که متعلق به جهان بیکران و حقیقی است.

مکتب شین را مکتب «نیروی دیگری» (Other Power) هم گفته‌اند؛ چون تعلیم می‌دهد که «نیروی دیگری» در تولد دوباره در بهشت یا رهایی تأثیر مهم‌تری دارد. تلاش ما هرچه که باشد، نجات ما حاصل نیروی دیگری است، نه نیروی خودمان. در مدل معرفتی شین‌شو آمیدا بودا یا (Dharma) Ho در یک سو ایستاده و ما (Ki) در سوی دیگر. Ki همان «نیروی خودمان» (Self Power) است، در مقابل «نیروی دیگری» که Ho خوانده می‌شود. مصداق این تقابل در دو جهان هم قابل‌شناسایی است. در یک سو جهان ماست (shabo) و در سوی دیگر جهان آمیداست که Jodo Jo به معنای پاک و do به معنای سرزمین) نامیده می‌شود (Suzuki, 2004:35). دلیل اصلی این تمایز از آنجاست که انسان به کلی جدا و دور از عالم آمیداست و در نتیجه تنها راه نجات او سپردن امور به «قدرت دیگر» یا همان «بودهی ستوه» آمیداست. بر مبنای این تقابل تنها آنچه مربوط به آمیداست، نجات‌بخش و رهاننده است. معرفت و آگاهی ما در این جهان براساس امور نسبی و غیرحقیقی شکل می‌گیرد؛ بنابراین نمی‌تواند نجات‌بخش باشد. فرد اگر می‌خواهد وارد قلمرو آمیدا شود و از چرخه مرگ و زندگی نجات یابد، باید قدرت و اراده خودش را رها کند و در آمیدا پناه بجوید.

در بیان نسبت میان سهم انسان در فرایند ایمان باید اشاره کنیم که برخلاف دیگر فرقه‌های بودایی، در آیین شین ایمان حاصل فرایندی طولانی از انجام اعمال مختلف نیست؛ بلکه تنها از شنیدن آغاز می‌شود و به‌تنهایی می‌تواند لطف آمیدا را برای ما فراهم آورد؛ به‌عبارت‌دیگر، راه انسان به‌سوی رهایی از رنج، با ذکر هموار می‌شود، نه با عمل. مراد از شنیدن در اینجا گوش سپردن به سوگند آمیداست. تفاوت اساسی شینران با دیگر فرقه‌های بودایی در این است که پیروان دیگر اشکال بودایی، نخست تعلیم بودایی را می‌شنوند، سپس درباره آن می‌اندیشند و درنهایت آن را به‌کار می‌گیرند؛ اما در شین شو اصل بر شنیدن است. چون آمیدا اندیشه‌کردن و فهمیدن را به نیابت از فرد بودایی انجام می‌دهد. تنها اوست که می‌فهمد، نه ما. این تفاوت از آنجاست که شینران اصطلاح *Tariki* و *jiriki* را به‌کار می‌برد که اولی به معنای وابسته‌به نیروی دیگری بودن و دومی به معنی وابسته به خود بودن است که شین به‌شدت بر *tariki* تأکید می‌کند. قدرتی که باعث بازتولد در سرزمین پاک آمیدا می‌شود و در نتیجه از رستگاری انسان اطمینان حاصل می‌کند، قدرت نجات به امید تعلق دارد و نه به کسی دیگر (Fox, 1968).

وقتی فرد ذکر *Namu-amida butsu* را بر زبان می‌آورد، آمیدا در یک سو قرار می‌گیرد و فرد *Namu* در سوی دیگر. *Namu* نمایاننده *Self-power* یا *Ki* است و آمیدا نماینده *Ho* یا نیروی دیگری است. ذکر *Namu-amida butsu* نمادی از وحدت *Ki* و *Ho* است (Suzuki, 2004: 35). با ذکر نام آمیدا انسان از زندگی دنیوی خودش وارد زندگی دینی می‌شود، تجربیات و اعمال این جهانی ارزش خود را از دست می‌دهند و همه چیز به‌سمت جهان آمیدا حرکت می‌کند. این اتحاد بین فرد و آمیدا که از آن به *Myogo* تعبیر می‌شود، مستلزم کنارگذاشتن هرگونه دانش و آگاهی حاصل از زندگی دنیوی است. فرد باید خود را خالی از خود کند تا آمیدا بتواند در او عمل کند.

در ذهن انسانی که از طریق *Nembutsu* فرایند نجات را دنبال می‌کند، سه مرحله تحقق پیدا می‌کند؛ مرحله نخست: آرزوی درونی انسان برای نجات است. مرحله دوم: با بیدارشدن ایمان در دل‌مان، به سپاسگزاری از آمیدا می‌پردازیم. در مرحله سوم: ارتباط مستقیم بین فرد و آمیدا به‌وجود می‌آید. از آنجایی که نام آمیدا همان شنیدن صدای فراخواندن اوست، پس نام آمیدا نوعی ارتباط فرد با آمیداست (رستگاری با لطف و از طریق ایمان) (Fox, 1968).

۴- نتیجه

از مقایسه دیدگاه دو مکتب بودایی مادیمیکه و شین‌شو جودو در باب مسأله «نجات» نتایج زیر به دست آمده است:

۱- با اینکه کلاً مکاتب بودایی نجات مبتنی بر معرفت است، مکاتبی مثل سرزمین پاک و ذن فقط به ذکر توجه می‌کنند. راه نجات در آیین مادیمیکه معرفت است؛ اما در آیین شین‌شو، راه نجات از طریق ذکر است. ذکر در واقع نوعی آیین است و آگاهی و معرفت به معنای مصطلح آن نیست. در بیشتر مکاتب دین بودایی اعمال خاصی در مقام مقدمه برای رسیدن به هدف (نجات) انجام می‌شود؛ اما در هر دو فرقه مادیمیکه و شین‌شو مسیر رسیدن به نجات، همان نجات است.

در مکتب مادیمیکه شیوه سلبی یا نفی، دقیقاً همان شونیانه یا معرفت برتر است که در عین حال همان هدف است. در آیین شین‌شو نیز همه چیز از ایمان و اعتماد به آمیدا آغاز می‌شود که در واقع همان هدف اصلی است، یعنی وقف مؤمنانه فرد بودایی به آمیدا؛ البته تفاوت این دو آیین در این است که اگرچه در هر دو مکتب هدف نجات است، اما مسیر رسیدن به این هدف متفاوت است. مسیر در مکتب شین‌شو ایمان یا همان سرسپردگی است و در مکتب مادیمیکه معرفت‌شناختی است.

۲- ناگارجونه، نیروانه را سماته (samata) می‌نامد و فلسفه روش او، کناره‌گرفتن است. در آیین مادیمیکه دست‌یابی به نیروانه به معنی ازدست‌دادن تمام دلبستگی‌هاست. این شیوه برای همه امکان‌پذیر است و نیاز به استعداد و تلاش ویژه‌ای ندارد و نتیجه آن (نیروانه) عمومی است و در همه یکسان خواهد بود (murti:257).
در آیین شین‌شو نیز وضعیت استعداد یا توانایی فردی انسان مورد توجه نیست. لطف آمیدا عام است و هر فردی فارغ از میزان تلاش یا توانایی‌اش می‌تواند مورد لطف آمیدا قرار گیرد و از مؤمنان نجات‌یافته او باشد.

۳- از نظر ناگارجونه، انسانی که در مرحله معرفت نسبی است، معرفت او با توهم همراه است و توانایی رسیدن به نجات و نیروانه را ندارد. در آیین شین‌شو نیز تا آنجا که انسان به اراده و توانایی خود وابسته باشد، راهی به نجات ندارد.

۴- یکی از جدی‌ترین تفاوت‌های این دو فرقه مربوط به بُعد هستی‌شناختی است. توهم در آیین مادیمیکه، توهم جهانی است؛ یعنی چون توهم معرفت‌شناختی مربوط به کل عالم هستی می‌شود؛

اما در آیین شین شو سخنی از جهل یا توهم نسبت به کل عالم هستی نیست و جهل یا توهم معطوف به اراده و توانایی انسان است. از نظر شینران توهم انسان به این است که گمان کند اراده اش به تنهایی می‌تواند او را نجات دهد.

۵- در مادیمیکه هدف رسیدن به پراجناست. در عین حال همه چیز از پراجناست که به جریان و مراتب، کسب فضایل هدف و جهت می‌دهد. در آیین شین نیز ایمان به آمیدا، هم آغاز راه است و هم پایان آن. توصیه اصلی آن به ایمان آوردن به نجات از طریق آمیداست و در عین حال این ایمان آمیداست که فرد را به پیش می‌برد و به نجات او ختم می‌شود.

۶- ایمان در هر دو فرقه نقش کلیدی دارد. در شین شو ایمان همه چیز را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و راه نجات با آن آغاز می‌شود. در مادیمیکه نیز ناگارجونه وقتی با روش سلبی خود هرگونه واقعیت تجربی را نفی می‌کند و حتی روش استدلالی و برهان را نیز کنار می‌گذارد، آنگاه ایمان است که جایگاه خود را پیدا می‌کند و همان‌طور که پیشتر گفتیم کریشان هم به آن اشاره می‌کند؛ اما تفاوت در این است که در مکتب مادیمیکه برخلاف آیین شین شو این ایمان با معرفت (برتر) تقویت شده است و حاصل غفلت و نادانی نیست. در شین شو ایمان بر همه چیز مقدم است و نجات نیز حاصل ایمان است.

۵- منابع

۱. زرروانی، مجتبی، نجات‌بخشی در دین بودا، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۰-۵۹، صص ۱۰۳-۱۱۷، زمستان ۱۳۷۵.
2. Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol.1, Cambridge, 1992.
3. Eliot. Charles, *Japanese Buddhism*. Routledge, 2013.
4. Fox, Douglas A, *Soteriology in Judo shin and Christianity*, contemporary religion in japan, vol. 9, no.1/2 .1968. pp. 30-51
5. Hanayama Shinsho, *A History of Japanese Buddhism*, kosho yamamoto, Bukkyo dendo kyokai Tokyo, 1973.
6. Jun.wen, *Amitabha and the pure land*, flore&soleil. 2013.
7. Murti. T. R. V. *Central Philosophy of Buddhism* (A Study of the Madhyamika System), George Allen & Unwin , 1980.
8. Murty.k.Satchidanda, *Nagarjuna*, Indian book house, 1971.
9. Oberlin ,Steinilber, E, *The Buddhist Sects of Japan (their history, philosophical doctrines and Sanctuaries)*, Routledge, 2011.
10. Radhakrisnan 13-, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, (Vol. 1). George Allen & Unwin 1948.
11. Suzuki, D.T, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Luzac and company, London, 1907.
12. Suzuki. D. T, *Shin Buddhism, Part One* ,From worldwisdom.com/public/library/default.aspx, 2004.
13. Warder.A.K, *Indian Buddhism*, Motilal banarsidass, 1970
14. Widengren, Geo, *Historia religionum*, Volume ii, religions of present, brill, 1971.
15. Williams, Paul, *Mahayana Buddhism (The Doctrinal Foundations)*, Routledge, 2008.