



Research Article

A Critical Reading of the Nature of the Moral according to Nishida Kitarō (Kyoto School)

Amir Delzendehzhad¹

Yadollah Rostami²

Received: 21/02/2021

Accepted: 12/04/2021

Abstract

In this paper we critically examine the nature of the moral in Nishida Kitarō's views, by drawing on a descriptive-analytic method, and through a content analysis of some of his works. In Nishida's view, the moral is grounded in a number of fundamental philosophical propositions. This requires some explanation, to which this research is partly devoted. The main question is what a morally good action is in Nishida's view? According to Nishida, a morally good action is one that spontaneously arises from a moderate character. A moral action is characterized as genuine and non-genuine. A morally good action leads one toward unity—unity with being, one's authentic self, and others. The desire towards the other and unity with it constitutes the core of a moral 'ought.' The notions of loyalty, love, and responsibility towards others come from this desire or force. A good

1. MA student, Philosophy of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author). amirdelzendehzhad@yahoo.com.

2. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. rostami17@yahoo.com.

* Delzendehzhad, A. & Rostami, Y. (1400). A Critical Reading of the Nature of the Moral according to Nishida Kitarō (Kyoto School). *Naqd va Nazar*, pp. 90-110. Doi:10.22081/jpt.2021.60253.1821

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

genuine action tends to unity and the center, whereas morally bad actions tend toward plurality and escape from the center. The center rests on a metaphysical foundation of the absolute entity. Nishida's moral philosophy is descriptive in character, lacking any normative dimension in the most specific sense of the term. The paper ultimately aims to present foundational and superficial critiques of Nishida's latter idea. Finally, we criticize and ask questions about the moral in Nishida's philosophy.

Keywords

Morality, Nishida Kitarō, the moral, Kyoto School, emptiness, the good.



مقاله پژوهشی

خوانشی انتقادی از ماهیت امر اخلاقی در تفکر نیشیدا کیتارو (مکتب کیوتو)

یداله رستمی^۲

امیر دل‌زنده‌نژاد^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۳

چکیده

در این تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با ابزار تحلیل محتوای برخی از آثار نیشیدا کیتارو به بررسی انتقادی ماهیت امر اخلاقی در اندیشه‌های او می‌پردازیم. امر اخلاقی در تفکر نیشیدا مبتنی بر تعدادی گزاره‌های بنیادی فلسفی است. این ابنا نیازمند تبیین است که بخشی از این تحقیق را به خود اختصاص می‌دهد. سوال اصلی این است که فعل خوب اخلاقی نزد نیشیدا چیست. در تفکر نیشیدا فعل اخلاقی خوب، فعلی است که به طور خودجوش از یک شخصیت متعادل برمی‌خیزد. فعل اخلاقی متصف به صفت اصیل و غیراصیل می‌شود. امر خوب اخلاقی فرد را به سمت وحدت می‌برد؛ وحدت با جهان هستی، خود راستین و دیگران. این میل به سمت دیگری و اتحاد با آن، هسته مرکزی یک باید اخلاقی است. مفاهیم وفاداری، عشق و مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگران از این میل و نیرو برمی‌خیزد. امر و فعل خوب و اصیل گرایش به وحدت و مرکز دارد و شر اخلاقی به سمت کثرت گرایش دارد و از مرکز می‌گریزد. این مرکز بر یک بنیاد متافیزیکی امر مطلق قرار دارد. این امر مطلق در نهان آدمی قرار دارد. فلسفه اخلاق نزد نیشیدا ماهیتی توصیفی دارد و فاقد بعد هنجاری به معنای اخص آن است. هدف نهایی این تحقیق نقد مبنایی و بنایی نیشیدا در ماهیت امر خیر است؛ در پایان، یک رویکرد انتقادی به اخلاق در فلسفه نیشیدا خواهیم داشت و آن را در مواجهه با چند پرسش قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، نقد کیتارو نیشیدا، امر اخلاقی، کیوتو، تهیت، امر خیر.

۱. دانشجوی ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

amirdelzendehezad@yahoo.com

rostami17@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

* دل‌زنده‌نژاد، امیر؛ رستمی، یداله. (۱۴۰۰). خوانشی انتقادی از ماهیت امر اخلاقی در تفکر نیشیدا کیتارو (مکتب کیوتو). فصلنامه علمی- پژوهشی نقد و نظر، صص ۹۰-۱۱۰.

Doi:10.22081/jpt.2021.60253.1821



مقدمه

به دلیل تازگی موضوع برای مخاطبان ایرانی، لازم است ابتدا توضیح مختصری در باره روش‌شناسی نیشیدا کیتارو^۱ ارائه شود تا فتح بابی جهت ورود به حیطة اندیشه‌اش باشد. فلسفه نیشیدا ترکیبی از فلسفه شرق و غرب است؛ البته با غلبه و به تعبیر خودش احاطه شرق بر غرب. نیشیدا متأثر از نیچه، هگل، فیخته، لاینیتس، هایدگر و هوسرل است و فلسفه مدرن را با سنت‌های شرقی مخصوصاً «ذن بودیسم» و سنت «مهایانه» ترکیب می‌کند. مفاهیم مورد استفاده در دستگاه نیشیدا منحصر به فرد است و هر کدام تعریف خاص خود را دارند. این امر به این دلیل است که تأثیرپذیری نیشیدا از فلسفه‌های معاصر منفعلانه نبوده است و در ترکیب آن با «ذن بودیسم» به دستگاه فلسفی منحصر به فردی رسیده است؛ هر چند که به کار بردن واژه دستگاه برای تفکر نیشیدا نمی‌تواند کاملاً صحیح باشد. این امر می‌تواند به دلیل انسجام نداشتن و نبود یکپارچگی شیوه تفکر در متفکران مکتب کیوتو باشد؛ شاید تعبیر «شیوه تفکر» بتواند تعبیر مناسبی باشد (اصغری، ۱۳۹۶، ص ۲۱).

زبان مورد استفاده نیشیدا در سرتاسر آثارش زبانی است که عامدانه گنگ است و این امر از تأثیرپذیری او از سنت ذن بودیسم و رویکرد این سنت به مقوله زبان نشأت گرفته است. زبان در این سنت فاصله‌ای است میان ما و حقیقت. زبان اجازه نمی‌دهد ما در تجربه مستقیم با واقعیت قرار بگیریم. تجربه مستقیم و شهود امر واقع از مفاهیم مهم تفکر نیشیدا هستند که نیازمند بررسی بیشتر است و ما در این مقاله تا جایی که به بحث ما مربوط باشد، به آن و دیگر مفاهیم خواهیم پرداخت. دلیل دیگر نیشیدا در استفاده از زبانی خاص برای بیان اندیشه‌هایش، به تفسیر پروفیسور هایسیگ، نیشیداشناس بزرگ، گریز او از فلسفه روشنگری است (Heisig, 2001, p. 50). رویکرد نیشیدا به مقولاتی چون: سوژه، اثره، تجربه، آگاهی، شناخت، جوهر و منطق با رویکرد فلسفه‌های معاصر به این مقولات متفاوت است. این مفاهیم در اندیشه نیشیدا معنای تازه‌ای می‌یابند.

1. Nishida Kitaro





این امر در رویکرد او به اخلاق نیز مشاهده می‌شود. او را نه می‌توان به معنای مرسوم کلمه شهودگرای اخلاقی دانست، نه قاعده‌گرا، نه ایده‌الیسم و نه رئالیسم؛ بلکه تمام این مفاهیم و تقسیم‌بندی‌ها در نزد نیشیدا شکل تازه‌ای می‌یابند. سوالاتی که می‌خواهیم در این تحقیق به آن‌ها پاسخ دهیم، از این قرارند: ۱- مبانی فلسفی اخلاق در نزد نیشیدا چگونه است؟ ۲- این مبانی چگونه با امر اخلاقی مرتبط می‌شوند؟ ۳- معیار یک فعل اخلاقی چیست؟ و در پایان، فلسفه اخلاق نیشیدا را در مواجهه با خوانشی نقادانه قرار می‌دهیم.

امر خوب یا خیر^۱ اخلاقی در تفکر نیشیدا مبانی خاصی دارد که بایستی آن‌ها را در نگاه او به هستی، انسان و معرفت جستجو کرد. در این مقاله، چگونگی ارتباط این مبانی را با امر خیر در اخلاق او ترسیم می‌کنیم. اخلاق نیشیدا اخلاقی توصیفی است و به اعتقاد ما بعد هنجاری در آن بسیار کم‌رنگ است؛ هر چند می‌توان با در نظر گرفتن برخی تمهیدات رفتاری و سلوکی به نوعی هنجارمندی ضعیفی برای آن قائل شد؛ اما در نهایت خصلت توصیفی بر خصلت هنجاری آن غلبه دارد.

تا کنون تحقیقی به زبان فارسی پیرامون چیستی اخلاق در نیشیدا کیتارو منتشر نشده است و این امر به دلیل مهجوربودن مکتب کیوتو برای اندیشمندان ایرانی است. تحقیق و معرفی اندیشه‌های مکتب کیوتو مخصوصاً کیتارو نیشیدا در ابتدای راه خویش است و در سال‌های آغازین دهه نود شمسی در ایران برای اولین بار کتابی در این زمینه توسط دکتر محمد اصغری و از سوی انتشارات ققنوس با نام «آشنائی با فلسفه ژاپن» چاپ شد و از همین نویسندگان چند مقاله در نشریات گوناگون از جمله «جایگاه خدا در فلسفه نیشیدا کیتارو» به زیور طبع آراسته شدند و کتابی دیگر با عنوان «مدرسه کیوتو در گذر زمان اثر مرتضی گودرزی از سوی نشر علمی در سال ۱۳۹۵ ه.ش. به چاپ رسید.

1. good

۱. مبانی فلسفی امر اخلاقی: هستی، انسان، معرفت

این بخش از مقاله را با ترسیم نمایی کلی از اندیشه نیشیدا در باب هستی آغاز می‌کنیم. در بخش‌های بعد نشان می‌دهیم که چگونه امر اخلاقی به این هستی‌شناسی مرتبط می‌شود. نگاه نیشیدا به هستی‌نگاهی کل‌نگر و وحدت‌انگارانه است. در واقع، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی او مبتنی بر هستی‌شناسی اوست. هستی در تفکر نیشیدا ایستا نیست؛ بلکه در حرکت است و خصلتی دینامیک دارد. واقعیت از جنس آگاهی است. تمام هستی بنیادی دارد به نام تهیت مطلق^۱ که همه هستی از او برمی‌خیزد. این بنیاد که عدم مطلق است نه تعین دارد نه صفت و نه واحد است نه کثیر. این عدم، عدمی است که هستی از او به وجود می‌آید. این عدم و این بنیاد غایی عالم، در هستی به ظهور می‌رسد و کثرت می‌یابد. کثراتی که در عالم هستی مشاهده می‌کنیم به آن وحدت ارجاع دارند. این وحدت وحدتی عددی نیست؛ بلکه وحدتی متافیزیکی است. مکان این بنیاد که مکان بنیادین عالم هستی است، یک مکان متافیزیکی است. گویی بستری است یا به تعبیری میدانی است که هستنده‌ها را دربرمی‌گیرد. این مکان باشو^۲ نام دارد. در این بنیاد، همه چیز نفی می‌شود و واحد و کثیر همدیگر را نفی می‌کنند. تمام تقابل‌های عالم هستی در این بنیاد قرار دارد و در آن وحدت می‌یابند. به تعبیر اسلامی آن، می‌توان گفت تمام ممکنات به نحو اندماجی در آن وجود دارند (استفاده از مفاهیم عرفان حکمت متعالیه صرفاً جهت نزدیک شدن به فهم مسئله برای مخاطبان آشنا به حکمت متعالیه اسلامی است). این بنیاد را می‌توان خدا نامید. باشو، وجه مکان متافیزیکی این بنیاد است و تعبیر خداوند نیز مربوط به علت هستی‌بخشی و عین ربط بودن ممکنات به او می‌شود. نیشیدا می‌گوید: «جهان تجلی شخصیت خداوند است» (Nishida, 1990, p. 161)، «خدا بنیاد جهان است و خارج از جهان نیست. جهان مخلوق خداوند نیست، بلکه تجلی آن است» (Nishida, 1990, p. 158) و «خدا



1. absolute nothingness

2. Basho



یک نیروی وحدت‌ساز است» (Nishida, 1990, p. 161).

بایستی در فهمیدن این بنیاد دقت شود؛ زیرا فهم درست آن ما را به فهم درست امر اخلاقی در نیشیدا هدایت می‌کند. در این مقام و این مکان متافیزیکی، هنوز دو گانه‌ها، چند گانه‌ها و کثرات به تفصیل نرسیده‌اند و به نحو اجمالی در آن حضور دارند.

انسان‌شناسی نیشیدا همانند دیگر مفاهیم او با انسان‌شناسی‌های رایج و غربی متفاوت است. نیشیدا فرد انسانی را جوهر نمی‌داند و این فرد هنگام شناخت امر واقع، سوژه‌ای مستقل از ابژه نیست. هر چه هست در ساحت نفس انسانی به ظهور می‌رسد و در این جا وحدت بین سوژه و ابژه در کار است. درباره این وحدت در قسمت مربوط به معرفت‌شناسی توضیح بیشتری خواهیم داد. انسان نیشیدایی انسانی جدا از جهان نیست (Nishida, 1958, p. 171)؛ بلکه انسانی در جهان است و با جهان در تعامل است؛ اما نه صرفاً تعامل شناختی، بلکه یک تعامل عمل‌ورزانه و اجرایی. آنچه در انسان‌شناسی نیشیدایی برای شناختن امر اخلاقی اهمیت دارد، یکی مفهوم و نقش عمل است و دیگری تفاوت بین نفس و خود. در تفکر نیشیدا، شناخت و عمل‌ورزی دو عنصر جدا از هم نیستند، بلکه با هم عمل می‌کنند (Krueger, 2008, p. 215). فکر کردن، گونه‌ای صیوروت است. فکر کردن و شناخت چیزی به معنای تبدیل شدن به آن چیز است. ادراک در تفکر نیشیدا بدنمند است؛ از آن جا که جهان خودش را در من منعکس می‌کند و به ظهور می‌رساند و نیز من خودم را در آینه جهان می‌بینم و اظهار می‌کنم، جهان، سوژه و ابژه در بدن وحدت می‌یابند. من به‌عنوان سوژه با جهان مرتبط می‌شوم، جهان را با دستکاری کردن آن می‌یابم، آن را بازسازی می‌کنم و بر آن عمل می‌کنم (Frank, 2004, p. 208).

انسان در شناخت امر واقع قبل از هر چیز آن را تجربه می‌کند و جهان به صورت بی‌واسطه در عرصه آگاهی انسان به ظهور می‌رسد. منتها این ظهور اشیا در آگاهی باید در بستر و میدانی رخ دهد که زمینه‌ساز آن باشد. نیشیدا به این زمینه میدان شناخت می‌گوید. به تعبیر خود نیشیدا:

وقتی ما به چیزی فکر می‌کنیم، باید مکانی وجود داشته باشد که آن چیز را در آن برای ما منعکس کند. آن مکان را می‌توان زمینه آگاهی نامید. آگاه‌بودن از

چیزی به این معنی است که آن چیز در زمینه آگاهی منعکس می‌شود... این نقطه، شروع آگاهی ماست (Nishida, 2011, p. 650).

این میدان متافیزیکی بستر آگاهی و شناخت آدمی را فراهم می‌سازد. برای شناخت چیزها همان‌گونه که هستند، بایستی در حالت تجربه ناب و پیشامفهوم‌ی قرار بگیریم. تجربه ناب قبل از آمدن زبان، حکم و مفهوم‌سازی وجود دارد و در لحظه تجربه مستقیم امور واقع، همان‌گونه که هستند، وجود دارد (Heisig, 2001, p. 43).

تجربه یعنی شناخت حقایق همان‌گونه که هستند و این کار صرفاً توسط رها کردن سازه‌های مفهومی مان رخ می‌دهد. آنچه ما آن را تجربه ناب نام می‌نیم، توسط افکار و اندیشه خراب می‌شود و از بین می‌رود. منظور من از مفهوم ناب در این جا اشاره به حالتی از تجربه است که خودش است، صرف است بدون شناخت مفهومی عامدانه و ارادی (Nishida, 2011, p. 647).

در مورد ارتباط این مبانی با خیر اخلاقی در بخش بعدی توضیح خواهیم داد.

۲. امر خیر اخلاقی در تفکر نیشیدا

ابتدا این سوال را می‌پرسیم که فعل اخلاقی خوب چیست؟ فعل اخلاقی خوب فعلی است که به طور خودجوش، از شخصیت متعادل صادر می‌شود. شخصیت متعادل شخصیتی است که به روشنایی ذهن رسیده است. شخصیتی است که اگوی خود را حذف می‌کند، با نفس راستین خویش مرتبط می‌شود و آن را درمی‌یابد. این نفس راستین در طبیعت و نهاد انسان‌ها وجود دارد؛ منتهی نیازمند تلاشی برای رسیدن به این سطح است. نیشیدا در این جا تفاوتی بین نفس کاذب و نفس راستین قائل می‌شود و نفس کاذب را اگو^۱ خطاب می‌کند. انسان با نادیده گرفتن اگوی خویش با آن حالت ایده‌ال، یعنی نفس راستین نهان در شخصیت، تماس حاصل می‌کند. در باطن و نهان

1. Ego





آدمی وحدتی با کل جهان برقرار است که شخصیت متعادل به این سطح از وحدت می‌رسد. شخصیت متعادل از خود کاذب و بخش‌انگویی خود عبور می‌کند و به عبارتی دیگر، خود کاذب خویش را نثار می‌کند و آن را نمی‌بیند تا بتواند با وحدت هستی متحد شود (Heisig, 2015, p. 59).

در بنیان هستی، خداوند قرار دارد و انسان در حالت ایده‌آل حذف خود کاذب با این بنیان مواجه می‌شود و این‌گونه است که اراده‌اش هم‌سو با اراده‌ی خداوند می‌شود و می‌تواند منجر به تولید فعل خیر گردد. در این حالت ایده‌آل، انسان به تعادل رسیده است؛ یا به عبارتی دقیق‌تر، به روشنایی رسیده، با آن میدان و مکان و بستر اتحاد می‌یابد. رفتن به این سطح در حالت موسوم به بی‌ذهنی^۱ رخ می‌دهد. بی‌ذهنی یکی از مفاهیم کلیدی ذن بودیسم است. در حالت بی‌ذهنی، جان آدمی روشن و واحد است. «در هنگام ناهشیاری و غفلت از نفس است که ما فعالیت واقعی شخصیت واقعی مان را خواهیم داشت» (Nishida, 1990, p. 133).

در این حالت، خود راستین آدمی عیان می‌شود و به تعبیر نیشیدا، فعالیت واقعی خود را بروز می‌دهد. حالت ایده‌آل که با تمرین و سلوک خاصی به دست می‌آید، حالتی است که ناهشیاری یا ندانستگی جان نام دارد (باشائی، ۱۳۷۶، ص ۵۱). در این حالت، جان آدمی با بنیاد و امر غایی یا خداوند متحد می‌شود و به تعبیر بومی و اسلامی مؤثر به نور او می‌گردد. این حالت را که آدمی تهی از خویش است و با تهیت بنیادین جهان متحد است، حالت ساتوری می‌نامند و در این حالت، اراده‌ی آدمی هم‌سو با اراده‌ی آن تهیت مطلق و غایی و مقدس می‌شود. در این حالت، دیگر دوئیتی در کار نیست، هر چه هست وحدت است؛ وحدت با همه چیز، وحدت با طبیعت، با خدا و با واقعیت. نیشیدا مثال نقاشی را می‌زند که بعد از سال‌ها تمرین، هنگام فرچه زدن، فرچه را بدون فکر بر بوم می‌زند؛ این وحدت با فرچه و بوم است که در غیاب خودمحوری کاذبش رخ می‌دهد. در این فرایند، من به کنار می‌رود تا آن خود راستین که با واقعیت غایی متحد است،

1. No- mind

عمل کند و به تعبیر روانشناختی، ناهشیار وارد عمل شود. همان گونه که در هنر کمان گیری در سنت ذن می یابیم که کمان گیر بعد از سال ها تمرین هنگام کشیدن کمان وارد عرصه ناهشیاری اش می شود و به هدف شلیک می کند. گویی این «او» نیست که به هدف می زند بلکه آن «من» مقدس است که در غیاب اِگو یا من هشیار کاذب به سمت هدف پرتاب می کند. البته در این جا نباید از تأکید به یک نکته غفلت کرد که در این هنر، زدن یا نزدن تیر به هدف اهمیتی ثانوی دارد و آنچه اهمیت دارد، همین فنا و وحدت با امر مقدس درون است که با بنیاد غایی عالم متحد است. هدف نهایی این تمهیدات سلوکی، فنا و وحدت است. این وحدت، همان عشق است. من جهان هستم و جهان من است. نفس چنان بزرگ است که جهان را در خودش جا می دهد (E. cartre, 2013, p. 51). در آن جاست که آدمی، به تعبیر نیشیدایی، با خود راستین خویش و به تعبیر ذن بودیسم، با طبیعت بودایی خویش مواجه و یگانه می شود (پاشائی، ۱۳۷۶، ص ۵۵). به تعبیر نیشیدا: «برای به فعلیت رساندن و استکمال شخصیتمان باید با قدرت زیرین یکی شویم» (Nishida, 1990, p. 132).

این گونه است که نفس آدمی هنگام عمل خوب به سمت مرکز راستین خویش و به سمت امر کل گرایش می یابد و متقابلاً فعل بد فعلی است که از این وحدت و نهان می گریزد و با مرکز گریزی خویش به سمت کثرات و تفرقه ها حرکت می کند. برای فهم بهتر این مرکز گرایی و مرکز گریزی بهتر است توضیحی بیشتر بدهیم. رویکرد نیشیدا به امر اخلاقی از خوانش او از قصه آدم و حوا در کتب مقدس برمی خیزد. انسان در بهشت بود که ناگهان شر ظهور کرد. چگونه؟ در حالت بهشتی، خوب و بد اخلاقی هنوز وجود نداشت؛ هنوز مفهوم برهنگی و گناه و شر وجود نداشت. انسان با خدا در یک هم زیستی متافیزیکی و اتحاد قرار داشت. در مرتبه بعدی بود که کثرت ایجاد شد و امر بد و امر خوب پدید آمد. خداوند اراده اش این گونه بود که میل به ظهور داشت؛ یعنی آن واحد به سمت کثرت میل داشت. امر بد و خوب در مرحله کثرت بروز پیدا کرد. در تفکر نیشیدا، خداوند خواست که خود را بیان کند و به ظهور برساند. هر شی از این عالم بیانگر آن نیروی خلاق است؛ پس ما در اعماق، واحد هستیم و وحدتی در هستی حاکم است. در این اعماق، خدا قرار دارد و این واحد (نه وحدت عددی) است





که وقتی به سطح می آید، ظهور و کثرت پدیدار می شود. نیشیدا به پیروی از نیکولاس کوزایی قلمروی بی‌نهایتی را تصور می کند که هر چیزی در آن مرکز است. آن گاه نیشیدا این ایده را از کوزایی به این صورت تنظیم و تعدیل می کند که قلمرویی وجود دارد که خودمتناقض است و حداقل دو سو یا دو میل دارد؛ یکی مسیر مرکز‌گرای که از خداوند و از کل جدا می شود و نمایانگر شر است و دیگری مسیر مرکز‌گرا که به سمت مرکز و خوبی و وحدت میل دارد (E. Carter, 2013, p. 48).

با این تصور، اگر هر چیزی خداست، پس شیطان هم بعدی از خداست. ما انسان‌ها مرکز این جهان بی‌پایان خودمتناقض هستیم و ترکیبی از شیطان و الوهیت در نهاد ما وجود دارد. اگر از مرکز اصلی خویش بگریزیم و از طبیعت راستینمان جدا شویم، به سمت شر و فعل بد سوق پیدا می کنیم. در تفکر نیشیدا، انسان ترکیبی از الوهیت و شیطان است. خیر و شر در نهاد آدمی وجود دارد و در نهاد جهان وجود دارد. آن گاه که انسان به سمت وحدت با خود راستین، خدا، کل هستی و دیگران میل پیدا کند، به سمت کار خیر در حرکت است و اگر به سمت تفرقه، کثرت، جدایی، خودکاذب و اگو حرکت کند به سمت شر حرکت کرده است.

به تعبیر نیشیدا:

در واقع فقط یک خوب حقیقی و واقعی وجود دارد: فهم خود راستین. خود راستین ما واقعیت نهایی جهان است و اگر ما خود راستین خود را بشناسیم، نه تنها با خوبی کلی بشریت متحد می شویم، بلکه با ذات جهان و اراده خداوند متحد می شویم... و در این جاست که مذهب و اخلاق با هم جمع می شوند؛ یعنی روشی که در آن ما می توانیم خود واقعی مان را بشناسیم و با خداوند متحد شویم. این همان دستیابی و رسیدن نفس به قدرت اتحاد سوژه و ابژه است. برای به دست آوردن این قدرت باید خود کاذبمان را بگشیم و با کشتن خواسته‌های نفسانی مان می توانیم زندگی جدیدی را به دست آوریم. تنها از این طریق است که ما واقعاً می توانیم به قلمروی سوژه و ابژه برسیم که معنای نهایی دین، اخلاق و هنر است (Nishida, 1990, p. 145).

با توجه به تعابیر نیشیدا می‌توان گفت که راه کمال راه بازگشت فرد به کل است، راه فنای فرد در امر مطلق است. به همین دلیل است که انسان‌ها بعد از مرگ، به این امر مطلق باز می‌گردند (E.carter, 2013, p. 53).

۳. اراده و اخلاق

از دیگر خصلت‌های یک فعل خوب، ارادی و اختیاری بودن آن است. از نظر نیشیدا کشش و میل به سمت امر خیر بایستی از درون نشأت بگیرد و تمایلی درونی باشد. زمانی که در حالت روشن‌شدگی جان یا بی‌ذهنی قرار داریم که در آن خود کاذب حذف می‌شود و با دیگری یا جهان متحد می‌شود، آن‌گاه اراده ما با اراده جهان و کل هستی یک‌سو می‌شود و در این هنگام است که فعل ما یک فعل اخلاقی اصیل محسوب می‌شود. در تفکر نیشیدا، امر خوب و نفس حقیقی^۱ و واقعیت، به سبب وجود زمینه و بنیاد هستی مشترک که بستر همه این‌هاست، با هم متحد هستند. در این اعماق و زمینه، کثرات وحدت می‌یابند.

ممکن است در این‌جا این سؤال پیش بیاید که از آن‌جا که اراده هم‌سو با واقعیت است، ممکن است گونه‌ای جبرگرایی^۲ به وجود بیاید. در پاسخ باید بگوییم که نیشیدا با اشاره به دو نوع دترمینسم در حوزه اراده، یک نوع آن را می‌پذیرد؛ اولی جبرگرایی سخت نام دارد که فیزیکی و مکانیکی است و فهم عرفی از اراده نیز همین‌گونه است و اراده را تحت تسلیم شرایط مکانیکی و فیزیکی می‌داند؛ نیشیدا با این فهم از اراده مخالف است. نوع دوم که مورد قبول نیشیدا است جبرگرایی نرم نام دارد (Nishida, 1990, p. 97)؛ به این معنا که اراده در این‌جا آزاد است و اگر مانعی وجود داشته باشد، آن مانع باید بیرونی باشد (Nishida, 1990, p. 98). در این نوع از اراده آزاد که خود آگاهی در آن وجود دارد، انسان با میل و انتخاب راستین خویش دست به انتخاب و

1. true self
2. Determinism



عمل می‌زند و اگر فعلش واجد این خصلت خود آگاه آزادانه، انتخابی و ارادی بود، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که فعل او اصیل و خوب است. اما نباید فراموش کرد که خوب بودن یک فعل بایستی بر اساس معیارهایی از قبیل فعل خودجوش شخصیت متعادل و هم‌سو با نفس راستین و واقعیت کل باشد؛ یعنی فعلی که اگو در آن نیست و فرد به سمت دیگری درونی شده میل دارد. نقش اراده وحدت‌سازی تجربیات و معانی متفاوت در آگاهی و سازندگی شخصیت و فردیت است.

۴. فرد، اجتماع، دیگری و امر اخلاقی

انسان و فرد جدای از جهان وجود ندارد. فرد انسانی جهانش را در مواجهه با جهان و در جهان شکل می‌دهد. او در واقع در جهان عمل می‌کند و با این عمل‌ورزی است که خود را می‌سازد. در تفکر نیشیدا، خود یک امر اجرایی، عملیاتی و دینامیک است. مقوله «دیگری» امری است که در من درونی شده است و همچون جهان در من به ظهور می‌رسد و من خودم را در این ظهور می‌بینم. این دیگری درونی شده، در تفکر نیشیدا، شبیه من اجتماعی متفکران کنش متقابل در جامعه‌شناسی است که در آن، من همان آینه دیگری است؛ من خودم را در ارتباط با دیگران می‌یابم. به دلیل همین مفهوم است که برخی از مفسران، نیشیدا را با دونالد دیویدسون مقایسه می‌کنند؛ یعنی «من شکل گرفته در جهان اجتماعی». حتی صدق هم در این جا خصلتی بین‌الذهانی پیدا می‌کند. عمل اخلاقی عملی اجتماعی است؛ زیرا معطوف به دیگران است. شخصی که ۱- به تعادل رسیده است، ۲- به روشنایی ذهن رسیده و ۳- خود کاذب خود را نمی‌بیند، می‌تواند به دیگران عشق بورزد، احساس مسئولیت کند و وفادار باشد. در الهیات نیشیدایی، خداوند چون عاشق خود است، می‌خواهد این عشق را در دیگران (کثرات) به ظهور برساند؛ پس مبنای آفرینش، عشق است. عشق به دیگران عشق به خود است؛ زیرا دیگران هم خود هستند. مثالی که نیشیدا از آن استفاده می‌کند، نت‌های موسیقی هستند که با هم و در ترکیب با هم یک قطعه را می‌سازند و یک نت به تنهایی معنا ندارد، بلکه باید در هم‌نشینی با نت دیگر قرار بگیرد (E. carter, 2013, p. 47). نیشیدا با پیروی از افلاطون هدف

بیرونی نفس را به دست آوردن هارمونی می‌داند و اجتماع می‌تواند هدف نهایی فرد باشد (E.carter, 2013, p. 50)؛ «هرچه شخصیت‌مان بزرگ‌تر شود، خواسته‌های نفس به سمت اجتماع افزایش می‌یابد» (Nishida, 1990, p. 139).

در تفکر ژاپنی، نفس خود را برای اجتماع نثار می‌کند. ملت دیگر هدف نهایی تمدن نیست، بلکه هدف خدمت به بشریت است. هدف فرد انسانی است. معنای «دیدن بدون بیننده یا دیده‌شده» این است که آگاهی از دیگری یا چیزی، من را غیرشخصی می‌کند و دیگری را از ایزه بودن می‌اندازد (Heisig, 2001, p. 84). «من» تبدیل به «غیر من» می‌شود و این یعنی نفی جهان انسانی و جهان طبیعی و تأیید «نا - من». این امر نوعی دانستن و فهم از طریق شدن است. این دیگری مطلق، در درون نفس مورد تأیید قرار می‌گیرد. عشق کشف نفس توسط نفی نفس است (Heisig, 2001, p. 84). به قول نیشیدا: «خودآگاهی نفس راستین و واقعی ذاتاً اجتماعی است» (Heisig, 2001, p. 80).

برای مواجهه با جهان همان‌گونه که هست، بایستی من کاذب یا اگو حذف شود. آن دیگری مطلق خودش را در تو می‌بیند. این کلی تهیت و عدم مطلق است که هرگونه شخصی [فردی] را محو می‌کند (Heisig, 2001, p. 83). ما می‌توانیم تفاوت بین جامعه و فرد را به عنوان تفاوت در اندازه بین یک دایره بزرگ و دایره کوچک، در یک میدان یا زمینه مشترک توصیف کنیم (Yokoyama, 2019, p. 445).

از نظر نیشیدا مسئولیت دولت حمایت از آزادی افراد است و دولت باید در راستای فعلیت افراد حرکت کند. این با لیبرالیسم فرق دارد. فرد باید آزادی اراده و انتخاب داشته باشد. نیشیدا طرفدار فردیت رادیکالی است و معتقد است که فردگرایی قراردادی، نوعی از خودپرستی است؛ اما فردگرایی مورد نظر او، گذشتن از خود است. به تعبیر نیشیدا:

این راه کاملاً با سقوط و انحطاط خودآسانگری در تضاد است و در تضاد است با آنچه مورد انتظار انسان است. تلاشی سخت و دردآور است... فقط هنگامی که تماماً تخیلات ذهنی نفس را از بین بردیم و با چیزها متحد شدیم، می‌توانیم از خواسته‌های راستین نفس ارضا شویم و خود راستین مان را ببینیم...





همان گونه که قدیس مسیحی می گوید که این دیگر من نیستم که زنده‌ام، بلکه

مسیح است که در من زندگی می کند (Nishida, 1990, p. 134).

با توجه به گفته نیشیدا، برای رسیدن به حالت ایده آل اخلاقی باید تلاش کرد، رنج کشید و اخلاقی زیستن با راحت طلبی و خودآسان گیری که نوعی انحطاط است، در تضاد است. باید از خواسته های نفسانی دست کشید. نابودسازی خود کاذب و دست کشیدن از آرزوها و خواسته های این جهانی منجر به تولد دوباره می شود. این قلمرو اتحاد سوژه و ایزه است که معنای نهایی مذهب اخلاق و هنر است (Hironoba, 2019, p. 45). نیشیدا ارضاء^۱ و لذت^۲ را دو امر متفاوت می داند زیرا کسی ممکن است از لحاظ اخلاقی راضی باشد و اخلاقی زیست کند، ولی در این اخلاقی زیستن رنج بکشد (S. Jones, 2003, p. 525).

وقتی جامعه سالم است که افراد آن سالم باشند. جامعه نیز مانند فرد خصلت دیالکتیکی بین فرد و امر مطلق دارد. جامعه مقیاسی بزرگ تر از فرد است. فردگرایی افراطی نیشیدا با آنارشیزم فرق دارد (S. Jones, 2003, p. 527). نیشیدا معتقد است که نفس تاریخی بدن، جهان را شکل می دهد و عمل اخلاقی به همین دلیل است که اجتماعی است.

در این بخش از مقاله، به رویکرد نیشیدا به دیگر مکاتب اخلاق می پردازیم و در حد اجمال، نسبت او را با این مکاتب روشن می کنیم. اول اینکه تاثیر نیشیدا از فلسفه کانت صحیح است، اما در بیشتر مسائل از او عبور می کند. یکی از این محورها که در آن جدا از کانت حرکت می کند، مخالفت با کانت در پیشینی دانستن بایدهای اخلاقی است. نیشیدا بایدهای اخلاقی را امری پیشینی نمی داند، بلکه آن ها را ساخته شده در دل تاریخ و جهان بین الازدھانی و اجتماع می داند. نفس انسانی در عمل ورزی و مواجهه با جهان اطراف خویش ساخته می شود و همین گونه است ارزش ها و بایدهای آن (Nishida, 1958, p. 70).

1. Satisfaction

2. Pleasure

نیشیدا یک شهودگرای اخلاقی نیز نیست. او معتقد است که برخی اصول اخلاقی روشن و بدیهی هستند، مثل وفاداری و تقوی؛ اما در شرایط خاص برخی از این اصول با هم در تناقض قرار می‌گیرند و مردم در آن‌ها اختلاف دارند؛ پس شهود نمی‌تواند اخلاقی جهانی را تولید کند. قبل از شهود اخلاقی، نیازمند روشنایی ذهن هستیم (S.jones, 2003, p. 521).

با توجه به توضیحاتی که در مورد نیشیدا داده شد، بایستی به این نتیجه برسیم که نیشیدا در جهت مخالف خودمحوری، لذت‌گرایی، فایده‌گرایی و نتیجه‌گرایی اخلاقی قرار دارد؛ زیرا از نظر نیشیدا، فرد بودن تبعیت از لذت‌جویی نیست، بلکه اظهار همان خود راستین است؛ اظهار وحدت است (E.carter, 2013, p. 51). در معیار یک فعل خیر، نتیجه‌گرایی و سودگرایی اهمیت ندارد؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، صدور یک فعل خودجوش با انتخاب آزاد از سوی یک نفس راستین به تعادل و روشنایی رسیده است. یک فعل اصیل فعلی است که آزادانه و با یک میل و نیروی حقیقی درونی صادر شده باشد و یک فعل ناصیل فعلی است که اولاً خواسته‌های نفسانی و دنیایی خود کاذب را در نظر دارد، ثانیاً از روی اجبار، ریاکاری یا یک جبر سیاسی باشد و ثالثاً از یک نفس ناپاک یا ناراستین نشأت گرفته باشد. به نظر می‌رسد که این نوع اخلاق ما را به یاد اخلاق شخصیت و تعادل ارسطویی می‌اندازد؛ اما نباید از نظر دور داشت که ذهن به روشنایی رسیده نیشیدایی با شخصیت معتدل ارسطو تفاوت دارد و در واقع نفس بی‌ذهن نیشیدایی هیچ شخصیت و فردیتی ندارد و هشیاری در آن غایب است. اگر فردی و شخصی وجود دارد، در امر کل و آن بنیاد غایی و واقعیت حل شده است و با آن متحد است.

۵. خوانش انتقادی

نیشیدا کیتارو همانند دیگر فیلسوفان جهان منتقدانی خلاق دارد که برخی از آنان با نقدهای خود در خلال زندگی و آثار او باعث غنا بخشیدن به تفکرش شدند؛ برای مثال





از شاگردان او توساکا جان^۱ این نقد را به نیشیدا وارد می‌کند که تفکر نیشیدا توجه کافی به تاریخ و جهان اجتماعی ندارد و همین نقد توساکا بود که نیشیدا را مجبور به تمرکز بیشتر بر مباحث جهان اجتماعی و تاریخی کرد. یکی از فارغ التحصیلان دانشگاه توکیو به نام تاکاهاشی ساتومی^۲ با نقد خود بر ایده تجربه ناب نیشیدا، باعث بهتر شدن و غنی شدن این مقوله نزد نیشیدا شد. یا می‌توان به نقد میکی کیوشی^۳ بر دیالکتیک نیشیدا و توجه به ضعف تئوریک آن اشاره کرد (Yokoyama, 2019, p. 443) یا نقد سوزوکی^۴ مبنی بر داشتن ضعف توصیفی در ارتباط بین خودآگاهی در مکان متعالی و ارتباط آن با جهان بیرونی (yokoyama, 2019, p. 444). پرداختن به نقدهای وارده بر نیشیدا پژوهشی جداگانه می‌طلبد. در این جا، صرفاً تفکر نیشیدا در امر اخلاقی را در مواجهه با چند پرسش قرار می‌دهیم که می‌توان آن را رویکرد انتقادی نامید و می‌توان آن‌ها را راهنمایی برای پژوهش‌های بیشتر در این حیطه دانست.

۱. اولین نقد ما این است که با تأسی از دکتر سوزوکی در کتاب ذن و فرهنگ ژاپنی می‌توان گفت اخلاق در ذن بودیسم که نیشیدا متأثر از آن است، فاقد بُعد هنجاری است و نمی‌توان در ذن بودیسم قائل به اخلاق هنجاری شد؛ به عبارتی دیگر، با اینکه در این مکتب تمهیداتی سلوکی و رفتاری برای رسیدن به شخصیت متعادل وجود دارد، ملاکی برای تمهید مؤثر و غیرمؤثر در رسیدن به حالت ایده‌آل وجود ندارد؛ در نتیجه ممکن است تمهیداتی که برای یک شخص مفید است، برای شخص دیگر مفید نباشد و او را به حالت اِگو یا حالت خود کاذب و خودپرستی سوق دهد. در اخلاق هنجاری ما با مجموعه‌ای از ملاک‌ها و معیارها، هر چند حداقلی، برای تمیز دادن رفتار سلوکی درست و نادرست مواجه هستیم که این ملاک در تفکر نیشیدا بسیار ضعیف، مبهم و به شدت حداقلی است.

1. Tosaka Jun

2. Tkahashi Satomi

3. Miki Kiyoshi

4. Suzuki.T

۲. دومین نقد ما متمرکز بر روش‌شناسی خاص نیشیدا است و اینکه بُعد استدلالی و منطقی اخلاق توصیفی آن نیازمند صورت‌بندی‌های دقیق‌تر و شفاف‌تر است؛ زیرا این سؤال را می‌توان مطرح کرد که اگر بایدهای اخلاقی بر خلاف نگاه کانتی غیرپیشینی هستند و در بستر تاریخ و اجتماع شکل می‌گیرند، آیا همه آن‌ها این‌گونه‌اند یا صرفاً برخی از آن‌ها غیرپیشینی هستند؟ آیا باید سلوکی و تمهید رفتاری و گزاره‌هنجاری خود نیشیدا در «باید به دیگران کمک کرد» را نمی‌توان پیشینی دانست؟ به نظر می‌رسد چنین باشد.

۳. نقد و پرسش سوم را این‌گونه مطرح می‌کنیم که چگونه می‌توان مصادیق فعلیت یافتگی نفس راستین یا به عبارتی دیگر، نفس به روشنایی رسیده را مشخص کرد؟ به غیر از بودا و برخی از مصادیق تاریخی از استادان در فرهنگ ذن، دیگران چگونه می‌توانند تشخیص دهند که شخصیت یک فرد به حالت تعادل و ساتوری رسیده است و برای آن مصادیق مشخص کنند؟ همان‌گونه که ذکر کردیم، فرد به تعادل رسیده واجد برخی خصلت‌های روان‌شناختی است؛ اما تطبیق و تعیین مصادیق این خصلت‌ها را چگونه می‌توان مشخص کرد؟

۴. از دیگر انتقادهایی که بر فلسفه اخلاق نیشیدا می‌توان وارد کرد، از این قرار است که در ارتباط فرد با اجتماع، اگر جامعه‌ای بر مسیر غیرانسانی و خلاف عقلانیت و عقل سلیم بشری حرکت کند، آن‌گاه چگونه می‌توان فداکاری فرد برای چنین جامعه‌ای را توجیه نمود؟ در واقع، این خلأ در تفکر نیشیدا وجود دارد که برای پرهیز از جذب توده‌وار فرد در جمع چه تمهیداتی باید اندیشید.

۵. از نقاط ضعف دیگر فلسفه اخلاق نیشیدا فقدان نقش مثبت تفکر منطقی و عقلانی در رسیدن به ساحت کمال انسانی است. فقدان تفکر منطقی و عقلانی می‌تواند به صورت بالقوه فضا را برای حرکت در مسیر جامعه و افرادی بی‌منطق و جامعه‌ای مستبد فراهم کند.

۶. ابتدای گزاره‌های اخلاقی نیشیدا بر یک تفسیر شبه‌الهیاتی از قصه آدم و حوا نیز می‌تواند مورد پرسش قرار گیرد. آیا ربط منطقی بین اخلاق و هستی‌شناسی شبه‌الهیاتی





او وجود دارد؟ آیا مبنای اخلاق نیشیدایی دین است؟ اگر دین است، کدام دین؟ و اگر مبنای، متافیزیکی است، باید چگونگی این ابتنا و ربط منطقی بین این نوع از هستی‌شناسی با اخلاق توضیح داده شود. این کاستی‌ها و ضعف‌ها به جهت ابهامی است که در تبیین نظریه‌پردازی نیشیدا وجود دارد.

۷. نقد آخر متوجه مرزبندی بین خود واقعی و خود کاذب است. خود کاذبی که باید از آن عبور کرد، چگونه حدود و مصادیق رفتاری‌اش را با خود واقعی مشخص می‌کند؟ مرز بین رفتار خودجوش و رفتار ارادی چیست؟ چگونه است که فعل خوب اخلاقی هم ارادی و آگاهانه است و هم خودجوش؟ به نظر می‌رسد که فلسفه اخلاق نیشیدایی یک اخلاق صوری فاقد محتوا باشد؛ زیرا با ترسیم صور و ویژگی‌های انتزاعی پهن دامنه، جایی و ملاک و معیار مشخصی برای تعیین مصادیق این تعاریف صوری باز نمی‌کند. همین نکته مهم ممکن است راهی به نسبی‌گرایی حداکثری در حیطه اخلاق و آنارشیزم رفتاری باز کند.

نتیجه‌گیری

پرسش خود را این‌گونه آغاز کردیم که امر خیر در تفکر نیشیدا کیتارو چیست و چگونه این امر خیر اخلاقی با مبانی فلسفی او مرتبط است. در این تفکر عالم بنیادی دارد که همه چیز در آن به طور اجمال اندماج دارد و همه کثرات از آن برمی‌خیزد. عشق به ظهور مبنای ظهور، تکثیر و تفصیل موجودات است و این خود مبنای عشق به دیگری، مسئولیت‌پذیری و وفاداری نسبت به او است. با نفی خود می‌توان به جهان همان‌گونه که هست رسید و فهمید. این نفی خود نوعی تقویت خود است؛ اما خود راستین. این عشق به دیگری همان عشق به خود راستین است؛ زیرا در این جا دوئیت و ثنویت سوژه/اثره در کار نیست. انسان در یک تعامل اجرایی و عمل‌ورزانه با جهان اطراف خویش قرار دارد. انسان در جهان شکل می‌گیرد و در این ارتباط با دیگران و جهان است که هویتش ساخته می‌شود. انسان نیز جزیی از این عالم است و از آن‌جا که ارتباطی بین انسان و عالم و بنیاد غایی (خداوند) در یک میدان مشترک استعاری وجود

دارد، باید تلاش کند که با این بنیاد وحدت یابد، آن را درک کند و به آن متصل شود؛ اما موانعی وجود دارند که می‌توانیم آن‌ها را موانع رسیدن به وحدت و حالت ایده‌آل تلقی کنیم.

مهم‌ترین مانع همان نفس کاذب یا اگو است. انسان با اشیا عالم و با مقوله دیگری در این بنیاد زیرین مرتبط می‌شود. اتحاد با آن بنیاد اتحاد با دیگری و با عالم است. انسانی که خود کاذبش را محو کند، از ساحت خودمحوری بیرون می‌آید و به ساحت روشنایی جان رسیده است که یک حالت ایده‌آل محسوب می‌شود. امر خیر فعلی است که از یک انسان به روشنائی ذهن رسیده صادر می‌شود. فعل خوب اخلاقی خصلت‌هایی دارد؛ از جمله: ۱- از اراده آزاد برمی‌خیزد، ۲- به طور خودجوش و بدون زحمت از شخصیت متعادل صادر می‌شود، ۳- خود و منافع خود کاذب را نمی‌بیند، ۴- معطوف به دیگری است و ۵- چون معطوف به دیگری است، وفادارانه و مسئولانه است. باید و نبایدهای اخلاقی امور پیشینی نیستند، بلکه در ساحت اجتماع و در تاریخ جهان بین‌الاذهانی ساخته می‌شوند. نیشیدا نمی‌پذیرد که حسن و قبح‌های اخلاقی به طور شهودی روشن هستند؛ زیرا ممکن است برای برخی جوامع، فرهنگ‌ها و اشخاص روشن نباشند یا برخی از اصول اخلاقی با برخی دیگر در تضاد قرار بگیرند. همچنین نیشیدا لذت‌گرایی و خودمحوری در اخلاق را رد می‌کند؛ زیرا هدف سعادت رانه در کامروایی نفس کاذب یا همان اگو بلکه در وحدت و مواجهه با نفس راستین می‌بیند؛ لذا ممکن است کسی کامروا باشد، اما از لحاظ اخلاقی خوشبخت نباشد و ممکن است کسی در زندگی رنج بکشد، ولی از لحاظ اخلاقی ارضا شده باشد.

سعادت واقعی در روشنایی نهایی نفس یا ساتوری رخ می‌دهد؛ جایی که نفس و واقعیت و خداوند یکی شده‌اند. هنگام بی‌ذهنی که نفس و خواسته‌های دنیایی و کاذب آن غایب است، نفس راستین خود را آشکار می‌کند و در این هنگام، هم‌سو با اراده خداوند می‌شود. هنگامی که نفس کاذب غایب است، اراده انسان به روشنایی رسیده یا به تعبیری دیگر، به تعادل رسیده و همان اراده خداوند می‌شود و به همین دلیل است که فعل خوب را صادر می‌کند. همه کثرات عالم در یک بنیاد غایی و زمینه هستی با هم



متحد هستند؛ لذا فعل اخلاقی خوب یا امر خیر به سمت این مرکز واحد گرایش دارد و امر شر اخلاقی و شر هستی‌شناختی از کثرات برمی‌خیزند و میل به سوی تفرقه، انزوا از دیگران و تکثر دارد.

در عرصه اجتماعی و سیاسی، نیشیدا یک فرد‌گرای رادیکال محسوب می‌شود که بر اراده آزاد و انتخاب آزاد تأکید دارد؛ البته نباید نیشیدا را یک لیبرالیسم یا آنارشیزم تلقی کرد. با این نگاه خاص نیشیدا به اخلاق معطوف به دیگری و اجتماع، مقوله ملت از اهمیت ساقط می‌شود و مفهوم خدمت به بشریت و انسانیت جای آن را می‌گیرد. شاید بتوان اخلاق در تفکر نیشیدا را اخلاقی دگرآیین دانست. امر خیر نیشیدا از لحاظ تئوریک نقاط ضعفی دارد و باید به برخی پرسش‌ها در فلسفه اخلاق پاسخ دهد؛ از جمله اینکه با چه ملاکی می‌توان مشخص کرد که فردی به روشنایی رسیده است یا خیر؟ در کل، ملاک‌ها و معیارها در اخلاق نیشیدا و فراتر از آن در مکتب ذن بودیسم فاقد وضوح و شفافیت تبیینی کافی هستند و این گونه سیستم‌ها البته اگر نام سیستم بتوانیم بر آن‌ها بنهیم، بیشتر از آنکه استدلالی و منطقی باشند، عرفانی و شهودی هستند. بررسی کفایت تبیینی این مباحث هر چند نیازمند پژوهشی جداگانه است، اما ما این نوع رویکرد به اخلاق را در مواجهه با یک خوانش انتقادی قرار دادیم.



نظر
هدیه

فهرست منابع

۱. اصغری، محمد. (۱۳۹۶). آشنائی با فلسفه ژاپن، مکتب کیوتو (چاپ اول). تهران: نشر قنوس.
۲. پاشائی، ع. (۱۳۷۶). ذن چیست؟ (چاپ چهارم). تهران: نشر نیلوفر.
3. E.carter, Robert. (2013). *the Kyoto school An introduction* . Albany: State university of Newyork press.
4. Frank, Fredrick. (2004). *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto school and its contemporaries*, World wisdom
5. Heisig. jamesW. (2001). *philosophy of nothingness*. uneversity of Hawaii press Honolulu
6. Heisig. james. (2015). nishida s philosophical of enlightenment and no-self. *nanzan institute for religion and culture. bultin* 39. pp. 36-60
7. Hironoba, ota. (2019) .nishida kitaro s philosophy of time: with focus on self-determination of eternal now. *japonis philosophy. tetsugaku.* 3(3), pp. 139-155.
8. Krueger, joel. (2008). "W.Nishida agency and the self-contradictory body", *Asian, philosophy.* 18(3). pp. 213-229.
9. Nishida, ktrao. (1990). *An inquiry into the good*. Yale university press.
10. Nishida, kitaro. (2011). *selected texts in "Japanese philosophy A source book"* (Edited by: jamesW.Heisig.tomas P.Kasulis.John C.maraldo). Honolulu: university of Hawaii press.
11. Nishida, kitaro. (1958). *Intelligibility and the philosophy of nothingness*, translated by R.schinzinger, Honolulu, East –west center press
12. s.jones, chrestofer. (2003) .ethics and poletics in the early nishida: reconsidering "Zen no kenkyu". *philosophy East and west* . 53(4), pp. 514-536.
13. Yokoyama. Taizo. (2019). society and individual in the early nishida philosophy. *journal of social and political science.* 2(2), pp. 443-454.



۱۰۹

نظر
صدر

References

1. Asghari, M. (1396 AP). *An Introduction to Japanese Philosophy*, Kyoto School. (1st ed.). Tehran: Qoqnous Publications. [In Persian]
2. E.carter, R. (2013). *The Kyoto school An introduction* . Albany: State university of Newyork press.
3. Frank, F. (2004). *The Buddha Eye. An anthology of the Kyoto school and its contemporaries*, World wisdom
4. Heisig. J. (2015). Nishida's philosophical of enlightenment and no-self. *Nanzan institute for religion and culture*. bultin 39. pp. 36-60
5. Heisig. J. W. (2001). *philosophy of nothingness*. University of Hawaii press Honolulu
6. Hironoba, O. (2019). Nishida Kitaro's philosophy of time: with focus on self-determination of eternal now. *japonis philosophy*. tetsugaku. 3(3), pp. 139-155.
7. Krueger, J. (2008). "W. Nishida agency and the self-contradictory body", *Asian, philosophy*. 18(3). pp. 213-229.
8. Nishida, K. (1958). *Intelligibility and the philosophy of nothingness*, (R. Schin-zinger, Trans.). Honolulu, East –west center press
9. Nishida, K. (1990). *An inquiry into the good*. Yale university press.
10. Nishida, K. (2011). *Selected texts in "Japanese philosophy, a source book"* (James, W. Heisig, Tomas, P. Kasulis, J, C, Maraldo, Ed.). Honolulu: university of Hawaii press.
11. Pashaei, A. (1376 AP). *What is Zen?* (4th ed.). Tehran: Niloufar Publications. [In Persian]
12. S. jones, K. (2003) .ethics and poletics in the early nishida: reconsidering "Zen no kenkyu". *Philosophy East and west*. 53(4), pp. 514-536.
13. Yokoyama. T. (2019). Society and individual in the early Nishida philosophy. *Journal of social and political science*. 2(2), pp. 443-454.

