

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 18, Number 2, Autumn and winter 2021-2022, Serial Number 40

Investigating the main concepts of the Neo-Confucian moral-cosmological system

pp.291-314

DOI: 10.22034/iw.2022.315430.1588

Marjan Noori*

Noori Sadat Shahangian**

The concepts of *Li* (principle), *Qi* (breath), and *Ren* (humanness) have a special place in Confucianism. This paper referring to the Confucian texts of the *Book of Changes*, *Great Learning*, *Doctrine of the Mean*, *Book of Mencius* which due to their importance were formed by the Neo-Confucians as a collection called the "Four Books", the interpretations of prominent Confucian scholars, and the works of Neo-Confucians, tries to explain the mentioned concepts, and while examining the origin of these concepts, to describe their place in the Neo-Confucian moral-cosmological system. Neo-Confucianism is a creative development of Confucianism and the result of its integration

*MA in Religions and Mysticism, Alzahra University. E-mail:

Marjannoori.nm@gmail.com

** Associate Professor at Alzahra University. E-mail:

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

Recived date: 04/12/2021

Accepted date: 08/03/2022

with the prevalent worldviews of Buddhism, Daoism and other philosophical schools of the time. By the supremacy of the Buddhism and Daoism, the Neo-Confucians were able to develop Confucian concepts and compete with the common religions particularly Buddhism, in order to highlight the moral-metaphysical system of Confucianism. In this way, they established the Neo-Confucianism in the Chinese thought history, and by reviving the Confucianism they increased its richness and once again made people aware of the pure truth of this ancient tradition.

Key words: Confucianism, Neo-Confucianism, Moral-cosmological system, Li, Qi, Ren.

۱. China, with its diversity of ideas and various philosophical schools, is a land that has been full of pure intellectual currents throughout its tumultuous history. Chinese sages have pioneered the acceptance of new ideas due to their spirit of softness and tolerance. They had the power to combine new ideas with their old ones, giving them acceptable features. Among all the currents of thought in China, that one which has had this characteristic the most is the Neo-Confucianism, a new religion that emerged from the confluence of ideas and their fusion.

۲. In general, what is known as philosophy in the world is mainly associated with the name of the West; However, Chinese philosophy is more ancient and in studies of Eastern metaphysics from a comparative point of view is closer to Iranian-Islamic philosophical ideas in terms of subject matter and content. Confucianism as the dominant discourse throughout Chinese history is a moral-political system that emphasizes the role of human beings in achieving individual salvation and consequently the well-being of society more than addressing supernatural issues. This religion became a serious challenge during the widespread rise of Daoism and Buddhism in China. The special emphasis of Buddhism was on the esoteric dimensions of human nature, and the main feature of Daoism was the emphasis on the mystical and supernatural aspects. In the Song era, however, Confucianism had been reduced to a moral-social system that spoke only of the human realm and its moral duties, and its arcane cosmological teachings had fallen into oblivion. As a result, Confucianism, which had previously lost its meaning due to the political abuses of the Han rulers (206 BC-220AD) declined and people turned to the Daoism and Buddhism to satisfy their spiritual needs. With the efforts of the Confucian scholars of the Tang era (618-907 AD) to compete with the Buddhism and Daoism, Confucianism was gradually revived and was finally able to survive in the Song era (960-1279 AD) in a new form of Neo-Confucianism. Neo-Confucians proved the unity of man and the world and made understanding this unity a basic condition for becoming a sage (*shengren*).

۳. In this paper, while introducing the Neo-Confucian concepts of *Li*, *Qi*, and *Ren*, all of which previously existed in early Confucian texts, we explore the Neo-Confucian worldview. First, the place of these concepts in Neo-

Confucian thought is presented and then a picture of the Neo-Confucian cosmological-moral system based on the mentioned concepts is presented.

۴. Among the concepts of Neo-Confucianism, three concepts are more important and it can be said that the structure of the Neo-Confucian intellectual system is based on them. Although these concepts do not contradict ancient Confucianism, the leading philosophers of Confucianism, Confucius and Mencius, did not place such importance and emphasis on these concepts. These three concepts are *Qi*, *Li* and *Ren*. Because Buddhism were fused to the rational form of China during the time of Neo-Confucians, it was impossible for them to ignore it. Thus, these Confucian concepts were interpreted under the influence of the dominance of the Buddhist space. During this period, the study and teaching of Daoist and Buddhist texts was common for scholars, and almost all Neo-Confucians spent a long or short period studying Daoism and Buddhism and were fully proficient in them.

۵. *Qi*, according to early Chinese thought, is the subtle force that makes up the universe, filling the heavens, the earth and the human body. The word, which is equivalent to soul, cosmic soul, vital soul and so on, is a key philosophical term that encompasses the emergence and life of beings, and its philosophical application has a long history in Chinese thought. *Qi* plays a minor role in classical Confucian texts and is rarely used, but in the Neo-Confucianism it is one of the main categories for describing the material world and the body, which was given a moral aspect and used to describe and analyze human behavior. *Qi*, as the primary component of Confucian cosmology, was such a pervasive and common concept that no one felt the need for a precise philosophical definition of it until the emergence of Neo-Confucians.

۶. As for *Li*, in early Chinese thought, it was a fixed pattern, order, and principle by which all phenomena and manifestations acted, and human beings were required to follow it. To the Neo-Confucians, *Li*, like *Qi*, became a metaphysical component in describing the world, and most of them recognized *Li* as the transcendent principle of the universe. In addition, based on the concept of *Li*, a school-of-thought called the *Li* School of Cheng-Zhu (*chenqzhu lixue*) was formed in the history of Neo-Confucianism, which placed a great deal of emphasis on the Neo-Confucian conception of *Li*.

۷. Another concept that is explained in this article is *Ren*, a central term in Confucian thought, usually translated as humanness, humaneness, and altruism. Before Confucius, *Ren* meant kindness and benevolence, but Confucius expanded the meaning of the word. According to Confucius, this word in the general sense is the moral ideal of man, which is comprehensive of all virtues and is superior to all of them, and is the manifestation of a Confucian sage. The Neo-Confucians further expanded the concept of the *Ren*, changing it to love for the entire universe and unity with the world. Moreover, for the first time a Neo-Confucian named Zhou Dunyi, based on the concept of *Ren*, pioneered the Neo-Confucian proposition that moral behaviors are inherently cosmic; So that later the intrinsic connection between the realm of human morality and the cosmic realm becomes the

basis of the Neo-Confucian school of Cheng-Zhu, and the elders of this school explain the merger of man with the world through the concept of *Ren*.

۸. In general, Neo-Confucianism were more successful than Confucianism in establishing a moral education theory based on cosmology. For the first time in the history of Confucianism, Neo-Confucians established the most complete cosmo-philosophical system and, by giving metaphysical roots, elevated Confucianism, whose most important component was political-moral philosophy, to a higher theoretical level and provided ontological and epistemological arguments for it and exalted the place of man in their cosmogonic perspectives.

References

- Adler, Joseph A. (2004). *Chinese Religions*. Trans. Hasan Afshar. Tehran: Markaz Publication.
- Berthrong, John (2010). "ZHU Xi's Cosmology". Edited by John Makeham. *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht: Springer, pp. 153-177.
- Chan, Wing-Tsit (1963). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press.
- Chang, Corsun (1957). *The Development of Neo-confucian Thought*. New York: Bookman Associates.
- Ch'en, Kenneth K.S. (1964). *Buddhim in China: A History Survey*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chen, Naichen (1986). *Neo-Confucianism and Western Influence: Implications for Modern Chinese Education*. University of Florida.
- Cheng, Chung-ying (1991). *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Ch'un, Ch'en (1986). *Neo-Confucian Terms Explained*. Trans. Wing-Tsit Chan. New York: Columbia University Press.
- Confucius. (1938). *Analects of Confucius*. Trans. Arthur Waley. London: George Allen and Unwin LTD.
- De Bary, Wm. Theodor & the Conference on Ming Thought (1970). *Self and Society in Ming Thought*. New York and London: Columbia University Press.
- Hinnells, John Russell (2014). *The Penguin Dictionary of Religions*. Trans. A.Pashai. Qom: The University of Religions and Denominations Press.
- Yao, Xinzhong (2000). *An Introduction to Confucianism*. Cambridge University Press.

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صفحات ۲۹۱-۳۱۴

بررسی مفاهیم اصلی نظام کیهانی - اخلاقی نوکنفوسیوسی

مرجان نوری *

نوری سادات شاهنگیان **

چکیده

مفاهیم لی، چی و ژن اصلی ترین مفاهیم نوکنفوسیوسی هستند. در این مقاله با مراجعه به متون کنفوسیوسی مکالمات، معرفت بزرگ، آموزه اعتدال و منسیوس که به سبب اهمیتشان توسط نوکنفوسیوسی ها به صورت یک مجموعه تحت عنوان «چهار کتاب» درآمدند، تفاسیر محققان برجسته از متون کنفوسیوسی و نیز آثار نوکنفوسیوسی ها، مفاهیم مذکور تبیین شده و ضمن بررسی منشأ این مفاهیم، به توصیف جایگاه آن ها در نظام کیهان شناسی اخلاقی نوکنفوسیوسی پرداخته شده است. آیین نوکنفوسیوسی در واقع پیشرفت خلاقانه مکتب کنفوسیوسی و نشانگر بلوغ آن و حاصل ادغام با جهان بینی های رایج عصر خود، اعم از دین بودایی، دائویی و دیگر مکاتب فلسفی است. نوکنفوسیوسی ها توانستند تحت تأثیر تفوق ادیان بودایی و دائویی مفاهیم کنفوسیوسی را بسط داده و برای رقابت با ادیان رایج؛ بویژه دین بودایی، نظام اخلاقی-متافیزیکی آیین کنفوسیوسی را

* (نویسنده مسئول) کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء (س) رایانامه:

Marjannoori.nm@gmail.com

** دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء (س) رایانامه:

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۳

برجسته سازند. آنها از این طریق آیین نوکنفو سیوسی را بر عرصه تاریخ تفکر چین بنا نهادند و با احیای آیین کنفوسیوسی بر قوت و غنای آن افزوده و بار دیگر مردم را متوجه حقیقت ناب این آیین کهن ساختند.

کلیدواژه‌ها: آیین کنفو سیوسی، آیین نوکنفو سیوسی، نظام کیهانی اخلاقی، لی، چی، ژن.

مقدمه

آیین کنفوسیوسی که تقریباً در تمام ادوار تاریخی چین گفتمان غالب بوده است یک نظام اخلاقی-سیاسی است که بیش از پرداختن به مسائل فراطبیعی بر نقش انسان‌ها برای نیل به رستگاری فردی و در نتیجه بهروزی جامعه تأکید دارد. این آیین در دوران رواج گسترده ادیان دائویی و بودایی در چین با چالش جدی مواجه شد. رویکرد آیین کنفوسیوسی افراط در توجه به دنیا و رویکرد آیین بودایی تفریط در ترک دنیا است؛ در حالیکه آیین دائویی در پی حفظ تعادل در توجه به دنیا و ماورای دنیا است و البته او برای ماورای دنیا توجه و اهمیت بیشتری قائل است و از نظر او تعادل در همین است. تأکید ویژه دین بودا بر ابعاد باطنی سرشت بشر بود و ویژگی اصلی دین دائو تأکید بر جنبه‌های رازآمیز باطنی و فراطبیعی؛ حال آنکه در عصر نوکنفوسیوسی‌ها آیین کنفو سیوسی به نظامی اخلاقی-اجتماعی که صرفاً در باب قلمروی انسانی و وظایف اخلاقی او سخن گفته بود، تقلیل یافته و تعالیم کیهان‌شناسی و سرّی آن به ورطه فراموشی افتاده بود. در نتیجه آیین کنفو سیوسی که پیشتر به سبب سوء استفاده‌های سیاسی حاکمان عصر هان (۲۰۶ ق.م-۲۲۰ م) از حقیقت خویش دور و از معنا تهی شده بود، افول یافت و مردم برای ارضای نیازهای روحی و معنوی خویش به ادیان دائویی و بودایی روی آوردند. با تلاش‌های فرزندان کنفوسیوسی عصر تانگ (۹۰۷-۶۱۸ م) برای رقابت با ادیان بودایی و دائویی، آیین کنفوسیوسی به تدریج احیا شد و در نهایت توانست در عصر سونگ (۱۲۷۹-۹۶۰ م) در قالب جدید آیین نوکنفو سیوسی به حیات خویش ادامه دهد.

نوکنفوسیوس‌گرایی اصطلاحی غربی است و نام اصلی این مکتب، دائو سیوئه چیا^۱ یا لی سیوئه چیا^۲ به معنی مکتب مطالعه دائو یا لی است که برگرفته از اعتقاد پیروان این مکتب به نظریه زنجیره راستین انتقال دائو یا حقیقت است (۳۵۵: ۲۰۱، Yu-lan؛ Yu- Lan & Bodde, 1942:98) که منظور از دائو در آن تعالیم سرّی است که در اعصار کهن

از فرزانه‌ای به فرزانه دیگر منتقل می‌شده‌است. چون موضوع اصلی این آیین به ویژه در عصر سونگ (۱۲۷۹-۹۶۰م) و مینگ (۱۶۴۴-۱۳۶۸م) سرشت و لی بود لذا مکتب مطالعه سرشت و لی نام گرفت (Chan ۱۹۶۳:۱۳).

در اینجا ضمن معرفی مفاهیم نوکنفوسیوسی لی، چی و ژن که همگی پیش‌تر در متون متقدم کنفوسیوسی و کهن‌نامه‌های چینی وجود داشتند، به شناخت جهان‌بینی نوکنفوسیوسی می‌پردازیم. ابتدا جایگاه این مفاهیم در اندیشه نوکنفوسیوسی مطرح و سپس تصویری از نظام کیهان‌شناسی - اخلاقی نوکنفوسیوسی بر مبنای مفاهیم مذکور ارائه می‌شود. این مقاله با رویکرد توصیفی - تاریخی و شیوه کتابخانه‌ای تألیف شده‌است. متاسفانه مکتب نوکنفوسیوسی، که حاصل شکوفایی کامل تفکر چینی است، با محتوای غنی فلسفی و اخلاقی خود که تلفیقی از معارف بودایی، دائویی و کنفوسیوسی است و با نقشی که در احیای معارف کنفوسیوسی داشته در جامعه علمی ما ناشناخته مانده است. آنچه به نام فلسفه در جهان شهرت دارد عمدتاً با نام غرب پیوند خورده؛ حال آنکه فلسفه چین از قدمت بیشتری برخوردار است و از حیث موضوع و محتوا با اندیشه‌های ما نزدیکی بیشتری دارد. حجم بسیار گسترده پژوهش‌های خاور شناسان پیرامون مکتب نوکنفوسیوسی نیز گواه بر اهمیت این آیین دارد. مقاله‌های جایگاه کیهانی لی در اندیشه نوکنفوسیوسی و طبیعت‌گرایی چی - بنیاد چینی و طبیعت‌گرایی لیبرال اثر جیلو لیو^۳، مقاله فانگ یولان و درک بُد^۴ تحت عنوان پیدایش آیین نوکنفوسیوسی و وام‌گیری آن از بودیزم و دائوئیسم، مقاله هایت کلولند تیلمن^۵ به نام عصر میانه حیرت‌انگیز و کلیدی متون قانونی کنفوسیوسی: تأملی بر اساتید سونگ شمالی و جوشی، مقاله جوزف. ادلر^۶ به نام واکنش و پاسخگویی: منابع کنفوسیوسی جوئو دون‌یی برای اخلاقیات پیرامون و مجموعه مقالاتی تحت عنوان همراهی دائو با فلسفه نوکنفوسیوسی به سرویرا ستاری جان مک‌هام^۷ که به معرفی نوکنفوسیوسی‌ها مطرح و تبیین آرای آن‌ها می‌پردازد از آن جمله است. کتاب کارسون چانگ^۸ تحت عنوان پیدایش اندیشه نوکنفوسیوسی یکی از نخستین کتاب‌های انگلیسی است که به آیین نوکنفوسیوسی از دودمان سونگ تا قرن بیستم می‌پردازد. کتاب درک فلسفه چینی از لیو شوسیان^۹ در یک نمای کلی تکامل سنت کنفوسیوسی از آغاز تا عصر مینگ (۱۳۶۸-۱۶۴۴م) را به تصویر می‌کشد. کتاب دیگر سرشت ذهن و سرشت طبیعت اثر مو زونگ‌سان^{۱۰} کتابی سه جلدی در باب تاریخ تفکر نوکنفوسیوسی و معروف‌ترین کتاب

موزونگسان در غرب است. در میان آثار فارسی کتاب‌های ادیان خاور دور تالیف فیاض قرایی، تاریخ فلسفه چین اثر فانگ یولان با ترجمه فرید جواهر کلام، تاریخ فلسفه چین اثر چو چای و وینبرگ چای با ترجمه ع. پاشایی عمدتاً به تاریخ تفکر و فلسفه چین اختصاص دارد و اطلاعاتی مقدماتی و مجمل را در خلال فصول در اختیار می‌گذارند.

مفاهیم اصلی نوکنفوسیوسی و خاستگاه آن

نزد نوکنفوسیوسی‌ها مسائلی همچون لی، سرشت^{۱۱}، دل/ذهن^{۱۲} و نابودی امیال حائز اهمیت فراوانند و تمامی اینها منجر به تحقق سرشت اصیل شخص می‌شوند. اگرچه این مفاهیم با آیین کنفوسیوسی کهن مغایرتی ندارند اما فلاسفه پیشگام کنفوسیوسی، کنفوسیوس و منسیوس، چنین اهمیت و تأکیدی برای این مفاهیم قائل نبودند (Chen, 1986: 40-41). با آنکه نوکنفوسیوسی‌ها از دو اثر کلاسیک کنفوسیوسی معرفت بزرگ^{۱۳} و کتاب تغییرات^{۱۴} الهام گرفته و از آن‌ها برای دفاع از اندیشه‌های خود سود جستند، اما نمی‌توان گفت که این دو اثر طرح و چارچوب کلی برای فلسفه آن‌ها بوده باشد (Chan, 1963: 14-15). نوکنفوسیوسی‌ها در صدد بودند تا بر اساس مفاهیم به‌کاررفته در این آثار نظام عقیدتی خود را برقرار سازند (Cheng, 1991: 482-3). از طرف دیگر آیین بودا آنچنان با صورت عقلانی چین مانوس شده بود که برای نوکنفوسیوسی‌های عصر سونگ (۱۲۷۹-۹۶۰ م) محال بود که بتوانند از آن صرف‌نظر کنند. اگرچه نوکنفوسیوسی‌ها از اصطلاحات کلاسیک‌های کنفوسیوسی بهره می‌گرفتند اما این اصطلاحات را تحت تأثیر تفوق فضای بودایی تفسیر می‌کردند (Ch'en, 1964: 471). البته به سبب انکار تأثیرپذیری از آیین بودا و دائو از سوی تمام فلاسفه نوکنفوسیوسی، این تأثیرپذیری به وضوح تأثیر مکتب کنفوسیوسی کهن نیست اما تأثیر از دو سنت نام برده قطعی است (Chen, 1986: 40). علاوه بر این در دوران پی‌شگامان نوکنفوسیوسی، مطالعه و آموزش متون دائویی و بودایی برای محققان امری عادی محسوب می‌شد (Hon, 2005: 178) و تقریباً تمام اساتید نوکنفوسیوسی دوره‌ای طولانی یا کوتاه را صرف مطالعه آیین دائویی و بودایی کرده بودند (Yao, 2000: 227). کنفوسیوس هیچ‌گاه راجع به موضوعات محوری آیین نوکنفوسیوسی یعنی لی، چی صحبت نکرده بود. واژه لی در کتاب مکالمات^{۱۵} نیامده و اگرچه واژه چی چندین بار به

کار رفته اما به معنای رایج در بین نوکنفوسیوسی ها نیست (Chan,1963:14). در رابطه با واژه ژن باید گفت ژن از اصطلاحات بنیادی تفکر کنفوسیوسی است که معمولا به انسان دوستی و نوع دوستی ترجمه می شود. این واژه در مکالمات کنفوسیوس در معنای عام عبارتست از ایده آل اخلاقی بشر که جامع تمام فضایل است و بر همه آنها ارجحیت دارد (Shun,2005:7751).

۱. مفهوم چی

چی که به جان، جان کیهانی، نفس کیهانی، دم حیاتی و روح بخاری ترجمه می شود یک اصطلاح کلیدی فلسفی است که در بردارنده قوه ظهور و حیات موجودات است و کاربردست فلسفی آن در تاریخ اندیشه چین قدمتی بس طولانی دارد. از قدیمی ترین آثار مکتوب در باب این مفهوم، می توان رساله Neiyi از مجموعه رسایل گوانگزی^{۱۶} را نام برد که به تزکیه نفس از طریق چی و فنون مراقبه ای مربوط به آن می پردازد (Loewe & Shaughnessy, ۱۹۹۹: ۸۸۰). چی در اندیشه آغازین چینی به معنای چیزی بود که آسمان و زمین و جسم بشر را پر کرده است و تعادل آن در بدن باعث عملکرد مناسب احساسات می شود (Shun,2010:178).

چی به عنوان مفهومی مشترک در تمام مکاتب چینی، نیروی خلاق، همه فراگیر و دگرگون کننده است (Wang & Weixiang,2010:42). چی یکی از مقولات اصلی نوکنفوسیوسی برای توصیف جهان مادی و نیز خود جسم است که هم چون دیگر اصطلاحات فلسفی مکتب نوکنفوسیوسی، در متون کلاسیک کنفوسیوسی به ندرت به کار رفته است (Taylor,2005:57). چی در آثار اولیه کنفوسیوسی به وضوح تعریف نشده و فقط در آثار فرزنانگان عصر متأخر هان (۲۵-۲۲۰ م) برای اشاره به روح بنیادین جهان به کار رفته و گاهی با غایت اعلی^{۱۷} یکی دانسته شده است (Yao,2000:151-2). چی در متون کلاسیک کنفوسیوسی اگرچه در فرآیند تهذیب اخلاقی نقش دارد اما در مجموع نقش کم رنگی ایفا می کند. عنصر سازنده موجودات و عامل تحول انسان است و ازین رو باید در تحقق کامل آن کوشا بود. کنفوسیوس انسان خردمند را از سه رذیلت برحذر می دارد: «در جوانی که هنوز چی ناپایدار است از شهوت رانی، در میان سالی که چی در غایت استواری است از مجادله و ستیزه جویی و در پیری که چی رو به زوال است از طمع» (Analect:bk16,ch7). منسیوس نیز از چی وسیع و قدرتمندی سخن گفته که ملازم دائوست و به واسطه درست کرداری پرورش می یابد (Mencius [2A2]). از عصر وی-جین (۲۲۰-۴۲۰ م) و تانگ (۶۱۸-۹۰۷ م)، چی به مفهومی هستی شناسانه ارتقا داده شد و دیگر مانند

ادوار قبل صرفاً وسیله توصیف پدیده‌های طبیعی نبود بلکه سرشت بنیادین جهان بود. در این عصر به چی جنبه اخلاقی داده شد. تا اینکه در عصر سونگ-مینگ (۹۶۰-۱۶۴۴ م) آموزه چی با آموزه‌های دائویی و بودایی ادغام شد. اوج اخلاقی شدن مفهوم چی در اندیشه جانگ زای^{۱۸} (۱۰۲۰-۱۰۷۷ م)، متفکر برجسته نوکنفوسیوسی خودنمایی می‌کند (Wang & Weixiang, 2010:42-5). او سخن از خلوص و ناپاکی چی کرد و سرشت انسان را ساخته چی معرفی کرد (Shun, 2010:178). ظاهراً چی حتی به عنوان مؤلفه ابتدایی کیهان‌شناسی کنفوسیوسی آنقدر مفهومی فراگیر و عادی بوده که هیچ اندیشمند سونگی جز جانگ زای احساس نیاز به تعریف دقیق فلسفی آن نمی‌کرده‌است (Berthrong, 2010:155). همه نوکنفوسیوسی‌ها اتفاق نظر دارند که چی سازنده صور مادی است و وجود اشیای مادی را ممکن می‌سازد (رک به Liu, 2005:397). در جهان‌بینی آن‌ها چی بیان‌گر نیرویی لطیف است که نخست به بین و یانگ^{۱۹}، دو قوه کیهانی عالم و پس از آن به عوامل یا عناصر پنجگانه^{۲۰} - آب، آتش، چوب، فلز و زمین - تفصیل می‌یابد (Murata, 2017:87). در نظام عقیدتی جانگ زای، چی امری است که در آغاز جهان و در بطن کل اشیا/نمودها وجود دارد. در پایان، کل نمودها در چی مضمحل خواهند شد. از این رو دیگر نمی‌توان مانند بوداییان ادعا کرد که نمودها به شونیا^{۲۱} ختم می‌شوند (Ch'en, 1964:395; Chang, 1957:172-3) و امر متعال از نمودهای بی‌شمار جداست (Wang & Weixiang, 2010:47). او از این وضعیت کیهانی ازلی با اصطلاح بودایی «تهی/خلأ بزرگ^{۲۲}» یاد می‌کند. در دیدگاه وی تهی بزرگ وضعیت چی پیش از جنبش و ظهور چیزهاست. این واژه نخستین بار توسط جوانگزی^{۲۳} به معنای قلمروی نفوذناپذیر و فراخ آسمان به کار رفت و اصطلاحی رایج در متون دائویی شد. در متون دائویی ظهور چی یک مرتبه بعد از تهی بزرگ است حال آنکه در دیدگاه جانگ زای تهی بزرگ و چی همزمانند. تهی در نظر او به معنای خلأ یا نیستی نیست بلکه به معنای «غیرجامد»، «پرنشده» و بی‌شکل است. چون تهی بزرگ دارای چی است و چی واقعی است، تهی بزرگ هم واقعیت دارد و خلأ مطلق نیست (Liu, 2014:73). در نظریه جانگ زای چی از همان آغاز دارای جنبش و تحول مداوم است. چی متراکم و منسجم قابل مشاهده و دارای صورت است، اما چی پراکنده تهی، فاقد شکل و غیر قابل مشاهده است. هر موجودی به واسطه چی از جوهر و سرشت یکسان یعنی دائو^{۲۴} برخوردار است و ازین‌رو با تمام نمودهای عالم یکی است. بدین صورت بین انسان و آسمان وحدتی تام برقرار می‌شود. اختلاف انسانها تنها در ویژگی‌های فردی است و گرنه همه از سرشت یکسان برخوردارند (Yao, 2000:102; Wang & Weixiang, 2010:46-9) وی نخستین فیلسوفی است که بر مبنای نظریه چی برای سرشت انسان دو جنبه مادی و اصیل قائل می‌شود.

سرشت اصیل خیر است و از چی پراکنده به وجود می‌آید و مشابه سرشت آسمان و زمین است؛ حال آنکه سرشت مادی آمیخته‌ای از خیر و شر است و از چی متراکم ساخته شده و بر حسب ترکیب چی از فردی به فرد دیگر متفاوت است. به دلیل همین تفاوت در ترکیب چی اشخاص است که برخی به خیر گرایش دارند و برخی به شر. این نظریه وی خدمت بزرگی به فرآیند خودشکوفایی و تهذیب نفس کرد؛ چرا که با تغییر سرشت مادی که جایگاه خواهش‌های هواپرستانه است فرد می‌تواند به سرشت اصیل خود بازگردد (Yao, 2000: 102-3; Chang, 1957: 178; Wang & weixiang, 2010: 56).

۲. مفهوم لی

لی که به اصل، قانون کلی، علت‌العلل، مبدأ (مبادی)، نظام مابعدالطبیعی و عقل (عقول) ترجمه می‌شود مفهومی است که در فلسفه کهن چینی، نودائویی و بودایی یافت می‌شود (Chan, 1963: 519). به‌طور کلی لی هم به معنای آیین‌ها و قربانی‌ها به کار می‌رفته و هم برای اشاره به قواعد سلوک در ست و رفتار متناسب با شرایط معین (Hinnells 2014: 562). در تفکر آغازین چین لی به معنای «نظم دهنده» و عبارت از الگو یا نظمی است که نمودها مطابق آن عمل می‌کنند. اشخاص نیز در مواجهه با امور و اشیا باید از لی تبعیت کنند (Shun, 2010: 177). پیش از کنفوسیوس لی به معنای آیین قربانی و رفتار صحیح هنگام برگزاری این آیین بود که کنفوسیوس آن را به رفتار شایسته در هر موقعیتی وسعت داد (Adler 2004: 42-44). «آن کس را که از انسان دوستی بی‌بهره است رعایت مناسک و آداب چه سود؟» ([Anlect: bk3, ch3]).

در اندیشه نوکنفوسیوسی لی چیزی است که همیشه ثابت است (Ch'un, 1986: 105) و نسبت به ذهن بشر سرشت، سرشت اصیل یا سرشت آسمانی نامیده می‌شود و نسبت به نمودها و پدیده‌های مادی لی نامیده می‌شود. لذا هر پدیده‌ای از اصل/لی خاص خود برخوردار است (اصل درخت، اصل وظیفه شناسی فرزندی و...). در این معنا لی شبیه مفهوم مثل افلاطونی است (Chen, 1986: 66). غالباً لی با چی جفت است. نزد نوکنفوسیوسی‌ها و بوداییان اصل به معنای «جوهر»^{۲۵} یا «ذات» و شالوده همه اشیا است که آن‌ها را برمی‌انگیزاند؛ اما چی در حکم «عملکرد»^{۲۶} است که در تمام اشیا ظاهر می‌شود. جوهر واحد است و عملکردها کثیرند. مظاهر بی‌شمار جهان یعنی ده هزار نمود از جوهر واحد سرچشمه می‌یابند (Murata 2017: 88). نزد نوکنفوسیوسی‌ها، آسمان، اصل، سرشت، دل/ذهن مترادفند (Yao, 2000: 148).

در عصر سونگ، جوئو دون‌بی^{۲۷} (۱۰۱۷-۱۰۷۳م)، نخستین متفکر نوکنفو سیوسی عصر سونگ (۱۱۲۷-۹۶۰م) قائل به یک جهان سلسله‌مراتبی و از پیش‌بسامان شد که در آن لی بر چی اولویت هستی‌شناسانه داشت و نظم حاکم بر عملکرد چی و تمام جهان بود (Liu, 2005:397). او وحدت لی و چی را به مثابه صور و قوای متضاد و در عین حال مکمل واقعیت به رسمیت شناخت (Cheng, 1991:209). در کیهان‌شناسی جانگ زای لی ذاتی چی است و ازین رو چی ذاتاً منظم است و وضعیتی از بی‌نظمی اولیه^{۲۸} نیست (Liu, 2014:72). چی باید متراکم شود تا نمودهای بی‌شمار را صورت بخشد و نمودها باید در صورت مهذب و رقیق چی آغازین مضمحل شوند. این تکامل طبیعی و ضروری چی، لی نام دارد (Liu, 2005:399,401). کیهان‌شناسی وی کاملاً مونیستی است و نظام سلسله‌مراتبی بین لی و چی حاکم نیست. لی نظم متعلق به چی است نه آنطور که جوئو دون‌بی و بعدها جو ششی^{۲۹} (۱۱۳۰-۱۲۰۰م)، مشهورترین دانشمند نوکنفوسیوسی پنداشتند وجودی مجزا از چی باشد؛ لی صرفاً قوه ضروری چی است (ibid:399). چنگ هائو^{۳۰} (۱۰۸۵-۱۰۳۲م) و چنگ بی^{۳۱} (۱۱۰۷-۱۰۳۳م) را می‌توان بانیان معرفت لی نامید (Yong, 2010:59). سازگاری بنیادین اندیشه‌های این دو برادر نوکنفو سیوسی در مفهوم لی نهفته است. اگرچه این واژه در فلسفه چین باستان، مکتب نودائویی و آیین بودا هم یافت می‌شود، اما برادران چنگ نه تنها برای نخستین بار فلسفه خود را اساساً بر مبنای این مفهوم بنا کردند (Chan, 1963:519; Yong, 2010:79) بلکه آن را واقعیت غایی جهان در نظر گرفتند (Yong, 2010:79). از نظر این دو، لی ضروری و غنی‌بالذات، حاکم و مدبر همه چیز، کثیر اما ذاتاً یکی است. همه موجودات و نمودها از آن برخوردارند و به خاطر برخورداری از این لی واحد، کل اشیا با هم یک پیکر واحد می‌سازند. لی یکی و همه چیز است. مترادف است با آسمان، ذهن و سرشت. حقیقت، نظم، قانون کلی و مهمتر از همه فرایند کلی خلقت و پویاست (Chan, 1963:519). به زعم چنگ هائو دلیل اینکه کل اشیا، چه انسان و چه نمودهای دیگر با هم یک پیکر واحد می‌سازند برخوردار یکسان کل اشیا از لی است. تنها تفاوت انسان و نمودهای دیگر در این است که انسانها تنها موجوداتی هستند که به سبب تعادل چی در سرشتشان می‌توانند این اصل را بسط دهند اما نمودهای دیگر به سبب داشتن چی غلیظ و کدر قادر به این کار نیستند (ibid:527 quoted from Cheng

Hao^{۳۲}[a-3a۱:۲]. از دید چنگ یی فقط یک مصدر خیر وجود دارد و آن لی است. لی عامل هستی بخش به تمام موجودات و تبیین کننده چگونگی و چرایی پیدایی یک چیز به صورت فعلی آن است. (Cheng,1991:78-9). اگرچه لی به لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر کل اشیاست اما نمی‌تواند خارج از اشیا وجود داشته باشد (Yong,2010:80). لو جیویوان^{۳۳} (۱۱۹۳-۱۱۳۹ م)، اندیشمند نوکنفوسیوسی سونگ جنوبی (۱۱۲۷-۱۲۷۹ م) لی و ذهن/سین را یکی می‌داند و هیچ تفکیکی بین آنها قائل نیست. از دید او یافتن لی و رسیدن به آن دشوار نیست؛ چراکه در ذهن ما حضور دارد و به همین دلیل است که ذهن ما توانایی تشخیص امر در ست را از نادرست دارد. با پالوده ساختن ذهن، لی در شخص فعال می‌شود. در دیدگاه جو شی، اندیشمند معا صر لو جیویوان، لی واقعیت مستقل پیش از جهان مادی است (Chen,1986:58,55). او با تأسی از جوئو دون‌یی لی را الگوی منظم کیهانی حاکم بر کل جهان می‌داند. وجودی انتزاعی که برای آشکارگی و تجلی خود به چی نیازمند است. اما برخلاف جوئو دون‌یی لی را به منظور نشان دادن ازپیش‌بودگی و قدیم بودن جهان بکار نمی‌گیرد؛ بلکه آن را برای نشان دادن متعالی بودن خود لی نسبت به جهان مادی به کار می‌بندد (Liu,2005:397). به زعم وی لی یک مفهوم انتزاعی مطلق نیست بلکه در رفتار اخلاقی انسان مشهود است و به طور کلی برای لحظه‌ای از موجودات جهان جدا نیست (Berthrong,2010:157). لی اشیا را به آنچه که هستند و آنچه که باید باشند مبدل می‌سازد (Shun,2010,177). از نظر جو شی، چی و لی دو جنبه از یک حقیقت واحدند. لی باطن و چی ظاهر است. چی ظاهر کننده لی و تعیین بخش حرکت و سکون هر چیزی است که برای انسان‌ها ظاهر می‌شود. در نتیجه کل عالم به دلیل لی که به آن حیات می‌بخشد شدیداً پویا و در حال تحول مداوم است (Murata ۸۸-۲۰۱۷:۸۷). جو شی در قرائت خود از مفاهیم لی و چی، با آنکه به برتری لی اذعان دارد و معتقد است حتی با متوقف شدن هستی به حیات خویش ادامه خواهد داد اما آن را فاقد قدرت خلق و آفرینندگی می‌داند. به اعتقاد وی این چی است که دارای قدرت خلاقه می‌باشد. در نتیجه در دیدگاه وی شکافی پرنشدنی بین لی و چی وجود دارد (Liu,2005:403). جو شی لی را امر و احدى می‌داند که هم در دل/ذهن و هم در خارج از آن وجود دارد اما لو جیویوان این عقیده را تکثر در لی و دیدگاهی ثنوی می‌دانست (Yao,2000:109). در نظر جو شی هم‌زیستی و ارتباط متقابلی

بین لی و چی وجود دارد. لی در اندیشه او به اسب سوار و چی به اسب تشبیه شده و البته که اهمیت اسب سوار از اسب بیشتر است. این دیدگاه وی که لی بر چی تقدم دارد از سوی نوکنفوسیوسی‌های عصر مینگ به چالش کشیده شد^{۳۴} (Wang & Weixiang, 2010:54).

وانگ یانگ-مینگ^{۳۵}، بزرگترین دانشمند عصر مینگ، مانند لو جیویوان ذهن و لی را یکی می‌دانست^{۳۶} و معتقد بود فقط یک لی فراگیر وجود دارد و آن ذهن است. نظریات او در باب ذهن مشابه مکتب تین تای^{۳۷} بودایی است. هرچند که وی این مسأله را انکار و خود را صرفاً شارح سنت کنفوسیوس و منسیوس معرفی می‌کرد (Chen, 1986:63). از نظر او مرجع نهایی شناخت حقیقت، ذهن است و ذهن هر انسانی به سبب برخورداری از لیانگ چی^{۳۸} توانایی شناخت حقیقت را دارد (De Bary, 1970:155-6). او برخلاف نظر جوشی که معتقد بود لی‌ها به طور ابدی وجود دارند ولو اینکه ذهن وجود نداشته باشد، معتقد بود بدون ذهن، لی امکان وجود نخواهد داشت (Yu-lan, 2001:410). با آغاز عصر چینگ (۱۶۴۴-۱۹۱۱م) در گرایشهای فلسفی و عقلانی رایج کنفوسیوسی تردید شد و تغییر اساسی رخ داد. اندیشمندان عصر مذکور که مهم‌ترینشان وانگ فوجی^{۳۹} (۱۶۹۲-۱۶۱۹م)، یین یوان^{۴۰} (۱۷۰۴-۱۶۳۵م) و دای چن^{۴۱} (۱۷۷۷-۱۷۲۴م) هستند به شدت به عقاید خاندانهای پیش از خود تاختند و آنها را ارتدادی قلمداد کردند (Elman, 1983:67). به اعتقاد محققان این عصر، این مکاتب تحت تأثیر مکاتب بودایی چن^{۴۲} و دائو بودند و جنبه‌های عملی آیین کنفوسیوسی را از بین برده بودند (Yu-lan, 2001:423). آنها به تأسی از جانگ زای، چی را عامل هر نوع تحول و تبدل در جهان می‌دانستند و به برتری چی بر لی اذعان داشتند و در عین حال معتقد بودند که هیچ لی‌ای جدا از چی امکان وجود ندارد (Chan, 1963:703). لی در اندیشه آنها یک اصل مابعدالطبیعی و انتزاعی نبود بلکه صرفاً عبارت بود از الگوهای منظم تحرکات چی که تجلی ذاتی چی یا حالتی از چی است و برای تحقق خویش به چی وابسته و عامل تمایز اشیا و امور است (Kang, 2003:176).

۳. مفهوم ژن و نظام کیهانی مبتنی بر آن

بخش اساسی فلسفه کنفوسیوس فلسفه جامعه و انسان و آموزه‌ای درباره نظام اجتماعی است که با ژن درک می‌شود؛ هر چند که وی تعریفی دقیق و توجیهی مابعدالطبیعی از این آموزه نداده است (Nansen, 1997: 482). ژن محور کلیدی فلسفه کنفوسیوس و تجلی عینی انسان کامل یا فرزانه است (Chen, 1986: 33). کنفوسیوس بود که به این واژه معنای فلسفی داد. از منظر وی فرد زمانی در تعامل اجتماعی با دیگران به کمال خواهد رسید که بتواند عملاً بر نفس خود مسلط باشد (Hitoshi, 1986: 213). در مکالمات آمده: «ژن تسلط بر نفس خویشتن و بازگشت به ادب و نزاکت است» (bk12, ch.1). طبق کتاب مکالمات، ژن نزد کنفوسیوس عبارت است از «در خلوت محترم داشتن و در جلوت تکریم کردن و در مواجهه با دیگران وفادار بودن» (bk13, ch.19). ژن به معنای مهربانی و نیکوکاری بخصوص از جانب مافوق در حق زیردست بود که کنفوسیوس معنای آن را به انسان دوستی یا نوع دوستی بسط داد (Adler ۲۰۰۴: ۴۳). در کتاب آموزه اعتدال نیز آمده: «انسان دوستی خاص بشر است و بزرگترین کار بست آن در مهر ورزیدن به خویشاوندان است» (ch20). ژن بدین معناست که آسمان به هر شخصی، استعداد اخلاقی درونی اعطا کرده است و فرد برای خودشکوفایی به کمک دیگری از جانب یک نیروی متعال احتیاج ندارد. گفتار کنفوسیوس و منسیوس گواهی بر این مسأله است. آنجا که کنفوسیوس می‌گوید: «آسمان خالق فضیلت^{۴۳} در من است» (bk7, ch.22) یا منسیوس می‌گوید: «تمام ده هزار نمود به طور کامل درون من وجود دارند» (A4V).

تفسیر رایج از ژن بین کنفوسیوسی‌های عصر هان و تانگ عشق به همه مردم بود که بعدها نوکنفوسیوسی‌ها معنای آن را به «ساخت پیکر واحد با طبیعت» (Chan, 1963: 40-41) یعنی نه صرفاً عشق به مردم بلکه عشق به همه کائنات تغییر دادند. بر این اساس ژن یعنی عشق فراگیر مبتنی بر ارتباط همدلانه و فضیلت‌اعلایی که تمام فضائل دیگر را در بردارد. ژن حالت کاملاً تحقق یافته سرشت انسانی است؛ ازین رو شخص دارای ژن، فرزانه است (Chen, 1986: 70-1).

نزد نوکنفوسیوسی‌ها منظور از فرزاندگی تنها بعد اخلاقی آن نیست بلکه فرزانه این روابط انسانی را در خدمت خودشکوفایی و وحدت بین خود و جهان به کار می‌بندد و

فرزانگی به مفهومی دینی-عرفانی بدل می‌شود. دلیل این تغییر گرایش رواج تفکر بوداشدگی در آن عصر و متأثر از آیین بوداست (Yu-Lan & Bodde,1942:106).

جوئو دون‌یی به روش جدیدی از تفکر مابعدالطبیعی دامن زد. او معتقد بود اگر چه جهان و نمودها کارکردهای متفاوتی دارند، به لحاظ هستی‌شناسی یکسانند. او برای حمایت از عقیده‌اش که انسان به لحاظ هستی‌شناختی جزئی از جهان است و در تحقق جهان مشارکت دارد به نخستین هگزاگرام کتاب *تغییرات*، هگزاگرام آفرینندگی استناد می‌کند (Hon,2010:6-8,11). در نظام کیهان‌شناختی او انسان -در معنای خاص خود فرزانه- به مثابه برترین مخلوق جهان هستی که با آسمان و زمین متحد است با معرفت خود، قوانین جهان را درک می‌کند و با اصول اعتدال^{۴۴}، انسان دوستی، خلوص/درست‌کرداری^{۴۵} و راستی^{۴۶} عامل تحول، حل و فصل‌کننده امور جهان و الگوی بشر است (Yao,2000:99;Hon,2010:8). جوئو دون‌یی در کتاب *درک جامع کتاب تغییرات*^{۴۷}، کنفوسیوس را فرزانه‌ای معرفی می‌کند که حقیقتاً توانسته تثلیثی از خود، آسمان و زمین ایجاد کند (Chan,1963:479 quoted from Zhou Dunyi [ch.39]). جوئو دون‌یی در کتاب *شرحی بر طرح غایت اعلی*^{۴۹} پیشگام این گزاره نوکنفوسیوسی می‌شود که رفتارهای اخلاقی ذاتاً کیهانی هستند. اتصال ذاتی میان قلمروی اخلاق انسانی و قلمروی کیهانی بعدها اساس مکتب نوکنفو سیو سی چنگ-جو^{۵۰} می‌شود و چنگ هائو و جو ششی درهم‌تنیدگی انسان و جهان را از طریق مفهوم ژن تبیین می‌کنند. در دیدگاه جوئو دون‌یی فرزانه نیمی انسانی و نیمی کیهانی و تجسم کل جهان است (ibid: 810). به زعم وی در ست همانطور که جهان با تکامل نمودهای بی‌شمار به کمال می‌رسد، انسان هم با خدمت به دیگران کامل می‌شود و این خیریت جهان مشابه خیریت ذاتی انسان است. او در این کتاب نه به خاطر انسان‌وار کردن طبیعت، بلکه برای نشان دادن این مهم که معیار هر دو قلمروی انسان و جهان خدمت به دیگران است فضایل انسانی را به جهان نسبت می‌دهد (Hon,2010: 11-12). بعد از او جانگ زای در کتاب *کتبیه غربی*^{۵۱} نظریه وحدت بین آسمان و انسان را برای قلمروی روابط انسانی به کار می‌گیرد و بیان می‌دارد که چون هر چیزی در جهان از چی واحد به وجود آمده لذا:

«آسمان پدر من و زمین مادر من است و حتی موجود ناچیزی چون من در میان آنها جایگاهی بنیادین دارد. هر آنچه که جهان را پر کرده است کالبد خویش و هر آنچه که

جهان را رهنمون می‌شود سرشت خویش می‌پندارم. همه مردم برادران و خواهران من‌اند و کل اشیا همدم من...» (Zhang Zai ۵۲) [Ch.17] Chan, 1963:497 quoted from. آنچه از این اظهار او برمی‌آید بسط مفهوم ژن است. تا پیش از این، مفهوم کنفوسیوسی ژن یک مفهوم سلسله مراتبی بود که باید از خانواده آغاز می‌شد و به جامعه گسترش می‌یافت (Ch'en, 1964:395-6) و صرفاً محدود به این جهان خاکی بود. جانگ زای آنچنان مفهوم ژن را بسط داد که کل جهان هستی را دربرمی‌گرفت. این تحول معنایی نشانگر نفوذ اندیشه بودایی است (Chan, 1963:499). بسط اندیشه ژن از سوی جانگ زای موجب آموزه نوکنفوسیوسی ساخت پیکر واحد با آسمان یا وحدت انسان و آسمان شد و به سبب خصیصه ژن در انسان بود که کنفوسیوسی‌های بعدی قائل به نظریه خیریت ذاتی سرشت بشر گشتند (ibid:17). عبارت مذکور کتیبه غربی، ایده‌آلی را که یک کنفوسیوسی باید جویایش باشد به تصویر می‌کشد و مبنای اخلاقیات نوکنفوسیوسی می‌شود (Chen, 1986:49).

به طور کلی نوکنفوسیوسی‌ها رابطه بین لی و چی را علاوه بر تبیین کیهان‌شناسی خود برای تبیین هماهنگی ذهن بشر با احساسات و امیال نیز به کار می‌بردند. به جز تعداد اندکی از پیروان مکتب متأخر وانگ یا نگ-مینگ در عصر مینگ که گرایش شدیدی به مکتب بودایی چن و فردگرایی داشتند به نظر می‌رسد هیچ نوکنفوسیوسی وجود نداشت که بر اهمیت لی در رشد و تهذیب انسان صحنه نگذارد (Cheng, 1991:210). چنگ هائو با تأسی از جانگ زای مفهوم ژن و وحدت بین نمودها را کانون تعالیم خویش قرار داد و اذعان داشت که «گام نخست برای دانشجویان شناخت سرشت ژن است»؛ چرا که ژن جامع تمام فضایلست و «انسان صاحب ژن دارای پیکری واحد با کل اشیا است. وظیفه هر انسانی شناخت این قاعده و محافظت از آن با خلوص و جدیت است. کار شاق دیگری لازم نیست» (Chan, 1963:523 quoted from Cheng Hao ۵۳ [A:3a-b۲]).

چنگ یی در باب ژن همان عقیده اصلی مکتب کنفوسیوسی را دارد مبنی بر اینکه ژن فضیلتی است برتر از تمام فضایل و شخص صاحب ژن به تمام فضایل آراسته است. او معتقد است که ژن انسان را با آسمان یکی می‌کند. این فضیلت با لی تفاوت ندارد و نیروی حیات‌بخش است. ژن یعنی زنده بودن و فقدان آن یعنی مرگ. به این

ترتیب چنگ یی میان لی به مثابه نیروی حیات بخش و فضیلت اخلاقی ارتباط برقرار می‌سازد (Yong, 2010: 82). از منظر چنگ یی مسأله محوری مکتب کنفوسیوسی آنطور که همگان پذیرفته‌اند قاعده زرین نیست بلکه ژن است. زیرا در قاعده زرین شخص علائق خود را ملاک عمل قرار می‌دهد، حال آنکه شخص صاحب ژن آراسته به فضیلت فداکاری است و با دیگران مطابق علائق آنها برخورد می‌کند. البته که قاعده زرین راهی است برای تمرین ژن و با آن قرابت دارد اما جایگزین ژن نمی‌شود (ibid: 70-1). به اعتقاد وی «طریق ژن با کلمات بیان‌شدنی نیست» و به همین خاطر برای تقریب به ذهن از واژه بی‌طرفی و عدم تعصب استفاده می‌کند (Chan, 1963: 552 quoted from Cheng Yi ۵۴ [۳:۳]).

جو شی نیز واژه عشق را یک مفهوم کمکی برای تقریب ذهن به ژن می‌داند و معتقد بود عشق به تنهایی بیان‌کننده معنای ژن نیست (Hitoshi, 1986: 216-17 quoted from Zhu Xi ۵۵ [۳۱:۵]). او با توصیف ژن به «جوهر ذهن بشر و لی (اصل) عشق^{۶۱}» این مفهوم را به اوج خود رساند (Chan, 1963: 591). وی با تبعیت از اندیشه برادران چنگ بیان داشت که هر انسانی در حالت ایده‌آل با واکنش به کل اشیا و حیات بخشی مداوم بدان‌ها با کل اشیا پیکر واحدی می‌سازد و این به معنای ژن است. به اعتقاد وی دل/ذهن انسان در حالت ایده‌آل باید همانند دل/ذهن آسمان و زمین باشد. او با پیروی از جانگ زای که آسمان را دربرگیرنده کل اشیا می‌دانست، انسانها را نیز ذاتاً جامعی از کل اشیا در نظر می‌گیرد و معتقد است که انسانها خود را دست‌کم می‌گیرند (Shun, 2010: 182-3).

طبق آموزه «تحقق لیانگ چی» که وانگ یانگ-مینگ آن را از منسیوس اقتباس می‌کند، یکی از اهداف فرآیند تهذیب نفس، نیل به وحدت ذهن فرد و بنابراین خود فرد با حقیقت غایی جهان است و این همان چیزی است که در تعالیم وانگ، ژن نامیده می‌شود. وانگ یانگ-مینگ در بررسی کتاب معرفت بزرگ^{۶۲} مفهوم ژن را به روشنی تبیین می‌کند:

«در چشم یک انسان والا آسمان، زمین و کل اشیا یک پیکر واحدند. او تمام انسانهای زیر سقف آسمان را یک خانواده و کشور را به مثابه یک شخص می‌پندارد... ساخت پیکر واحد با آسمان، زمین و اشیا بی‌شمار تنها در مورد انسان والا صادق نیست، حتی

ذهن انسان دون نیز این گونه است؛ با این تفاوت که او ذهن خود را کوچک می‌کند» (Wang Yang-Ming, 1963:272-273). وانگ یانگ-مینگ برای تشریح این اندیشه مثالهای فراوانی بیان میکند. هنگام در چاه افتادن یک کودک^۹، ژن فرد با کودک پیکر واحدی می‌سازد و منجر به برانگیخته شدن احساسات وی برای کمک به کودک می‌شود. شکسته شدن شاخه درختان، ناله‌های وحشت زده پرندگان و دیگر حیوانات در هنگامه ذبح شدن و خرد شدن سنگ‌ها و کاشی‌ها همگی باعث تألم خاطر انسان می‌شوند و این تنها به سبب وحدت ژن انسان با کل اشیا، چه موجودات زنده و چه اشیای بی‌جان است. سه گام بسط ژن بر اساس کتاب منسیوس عبارتند از: ۱- عشق به تمام موجودات ۲- ساخت پیکر واحد با آنها ۳- آشکار شدن سرشت متعالی فرد (Chen, 1986:61-2). یعنی «عشق به مردم راهی است برای آشکار شدن سرشت متعالی فرد...» (Wang Yang-Ming, 1963:272-360).

نتیجه‌گیری

لی، چی و ژن سه کلیدواژه فهم تفکر نوکنفوسیوسی و مفاهیمی وابسته هستند که در متون متقدم از جمله کتب چهارگانه و کتاب تغییرات به کار رفته‌اند. این مفاهیم در حقیقت مفاهیمی نو در سنت فکری نوکنفوسیوسی نیستند، بلکه تنها به سبب کاهش دانایی نسل‌های بعد و استیلای آیین‌های بودایی و دائویی به فراموشی سپرده شده‌بودند و این نوکنفوسیوسی‌ها بودند که این مفاهیم کهن را احیا کردند. در نظر نوکنفوسیوسی‌ها پاسخ تمام سوالاتی که مردم با آن مواجه بودند در متون کنفوسیوسی یافت می‌شد. البته آنها ناگزیر بودند تا این مطالب را بر حسب مسائل زمانه مجدداً تفسیر کنند تا بتوانند به مسائل برخاسته از ادیان بودایی و دائویی پاسخ منطقی دهند. آنها با تفاسیر خود از متون کنفوسیوسی، کیهان‌شناسی بدیعی ترسیم کردند که توانست به دین بودا، به عنوان بزرگترین چالش زمانه خود، پاسخ دهد. دین بودا در آن زمان به سبب ویژگی اصلی خود یعنی توجه ویژه به ابعاد باطنی انسان و امور مابعدالطبیعی، ذهن و ضمیر مردم را تسخیر کرده‌بود. نوکنفوسیوسی‌ها با الهام گرفتن از متون بودایی و کیهان‌شناسی دائویی و وام‌گیری از خود متون کنفوسیوسی، در مفاهیم اصلی خود بازنگری کرده و کاستی مکتب کنفوسیوسی یعنی توجه کمتر به ابعاد باطنی وجود انسان و امور مابعدالطبیعی را رفع و آن را در قالبی جدید احیا کردند.

. اگر چه مابعدالطبیعه گسترده‌تری در فلسفه نوکنفوسیوسی نسبت به مکتب کنفوسیوسی کهن به چشم می‌خورد اما کماکان اخلاقیات، دغدغه اساسی آنها باقی مانده است. هدف غایی آیین نوکنفوسیوسی نیل به رستگاری از سان و تعالی فردی و اجتماعی است و انسان محور آفرینش و کانون تعالیم اخلاقی است. اما آنچه در نظام عقیدتی نوکنفوسیوسی بدیع است ایجاد یک نظام جامع کیهانی-اخلاقی بر مبنای مفاهیم کنفوسیوسی لی، چی و ژن و ادغام آنها با مفاهیم بودایی و دائویی است. این مفاهیم همگی از مفاهیم اصیل کنفوسیوسی هستند که نوکنفوسیوسی‌ها معانی آنها را بسط دادند. از آغاز عصر سونگ، نوکنفوسیوسی‌ها برای رقابت با ادیان بودایی و دائویی که در بین مردم بسیار رایج شده بود مفاهیم مذکور را تحت تأثیر اصطلاحات و نگرش‌های بودایی و دائویی از نو تفسیر کرده و توانستند رابطه فرد با محیط اطراف و موجودات دیگر را در هم تنیده‌تر سازند. نوکنفوسیوسی‌ها با اقامه برهان مابعدالطبیعی پیرامون نظام هستی و رفتارهای اخلاقی انسان، وحدت انسان و جهان را اثبات کرده و درک این وحدت را شرط اساسی برای فرزانه شدن عنوان کردند. به طور کلی آنها با استوار ساختن نظریه آموزش اخلاقی بر مبنای کیهان‌شناسی، بر مسائل آموزش اخلاقی موفق‌تر از آیین کنفوسیوسی عمل کردند. آنها برای نخستین بار در تاریخ اندیشه کنفوسیوسی کامل‌ترین نظام عقیدتی را استوار کردند و با اعطای ریشه‌های مابعدالطبیعی، آیین کنفوسیوسی را که مهم‌ترین مؤلفه‌اش فلسفه سیاسی-اخلاقی بود به سطح نظری بالاتری ارتقا داده و برای آن براهین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اقامه کردند و از این طریق جایگاه انسان را در نظام آفرینش تعالی بخشیدند.

پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. Dao xue chia
- ۲ Li xue chia
- ۳ . Jiloo Liu
- ۴ . Fang Yu-lan & Derk Bodde
- ۵ . Hoyt Cleveland Tillman
- ۶ . Joseph Alan Adler

۷. John Makeham
۸. Carsun Chang
۹. Liu Shuxian
۱۰. Mou Zongsan
۱۱. hsing: سینگ
۱۲. hsin: سین
۱۳. *The Great Learning*
۱۴. *The Book of Changes*
۱۵. Analects
۱۶. Guanzi
۱۷. Tai-chi: تای چی
۱۸. Zhang Zai
۱۹. Yin-Yang
۲۰. Wu Xing
۲۱. sunyata: تهیت
۲۲. Hsu
۲۳. Zhuangzi
۲۴. Dao: آسمان
۲۵. ti: تی
۲۶. yong: یونگ
۲۷. Zhou Donyi
۲۸. hun
۲۹. Zhu Xi
۳۰. Cheng Hao
۳۱. Cheng Yi
۳۲. Cheng Yi & Cheng Hao (1965), "Yi-shu" in *Er Cheng chuan-shu*, Sibu beiyao edition. Taibei: Zhonghua shuju
۳۳. Lu Jiuyuan
۳۴. وو چنگ (۱۲۴۹-۱۳۳۳) دانشمند برجسته عصر یوان از این دسته است (Berthrong, 1969).
۳۵. Wang Yang-ming
۳۶. ر.ک به [1:3b] Hsiang-shan Ch'uan-chi
۳۷. T'ien-t'ai:



یکی از مکتب‌های بودای مه‌ایانه چینی است که بر اساس خوانش سوتره‌های گل نیلوفر و مها-پری‌نیروانه بر تمرین مراقبه و روش تفسیری تأکید دارد (Pruden, 9174).

۳۸ Liang-chih:

در تفکر کنفوسیوسی و نوکنفوسیوسی، لیانگ چی معادل معرفت‌شهودی و توانایی ذاتی ذهن برای شناخت امور، قضاوت اخلاقی و بدین ترتیب منبع دانش اخلاقی است (Cheng, 132).

۳۹. Wang Fuzhi

۴۰. Yan Yuan

۴۱. Tai Chen

۴۲. Chan

۴۳. de : ده

۴۴. The Min

۴۵. correctness

۴۶. righteousness

۴۷. *Penetrating the Book of Changes (Tong Shu)*

۴۸ Zhou Dunyi (1937). "Tong shuo" in *Chou-tzu Chuan-shu (Complete Works of Chou Tun-i)*. 3 vols. Shanghai: Shanghai Shang-wu yin-shu-kuan

۴۹ . *An Explanation of the Diagram of the Great Ultimate (Taijitu shuo)*

۵۰. Cheng-Zhu

۵۱. The Western Inscription (Ximing)

۵۲ Zang Zai (1986). "Cheng meng" in *Chang Tzu ch'uan-shu (Complete Works of Master Chang)*. Kuo-hsueh chi-pen ts'ung-shu ed. Taipei: Shang-wu yin-shu kuan

۵۳ Cheng Yi & Cheng Hao (1965). "Yi-shu" in *Er Cheng chuan-shu*, Sibei beiyao edition. Taipei: Zhonghua shuju

۵۴ Cheng Yi & Cheng Hao (1965), "Yi-shu" in *Er Cheng chuan-shu*. Sibei beiyao edition. Taipei: Zhonghua shuju

۵۵ Chu Tzu wen-chi

Zhu Xi (1966), *Lun-Yu chi-chu (Collected commentaries on the Analects)*, ۵۶. ک. به
Taipei: I-wen. Ch.1[1:2]

۵۷ Inquiry on the Great Learning

۵۸ ibid

۵۹ مثالی برگرفته از کتاب Mencius[2A:6]

۶۰ Inquiry on the Great Learning

References

- Adler, Joseph A. *Chinese Religions*. trans. Hassan Afshar. Tehran: Markaz published, 2004. (in Persian)
- Berthrong, John, "ZHU Xi's Cosmology", John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 153-177, 2010.
- Chan, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963.
- Chang, Corsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1957.
- Ch'en, Kenneth K.S, *Buddhism in China: A History Survey*, New Jersey: Princeton University Press, 1964.
- Chen, Naichen, *Neo-Confucianism and Western Influence: Implications for Modern Chinese Education*, University of Florida, 1986
- Cheng, Chung-ying, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Confucius, *Analects of Confucius* (Arthur Waley, trans.), London: George Allen and Unwin LTD, 1938.
- Ch'un, Ch'en, *Neo-Confucian Terms Explained*, Trans. Wing-tsit Chan, New York: Columbia University Press, 1986.
- De Bary, Wm. Theodor & the Conference on Ming Thought, *Self and Society in Ming Thought*, New York and London: Columbia University Press, 1970.
- Elman, Benjamin A, "The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China", *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, n.s. 15, pp. 67-89, 1983.
- Hinnells, John Russell. *The Penguin Dictionary of Religions*. trans. A.Pashai. Qom: Daneshgah Adyan va Mazaheb published. 2014. (in Persian)
- Hitoshi, Sati, "Chu His's "Treatise on Jen"", Wing-tsit Chan (ed.), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 212-228, 1986.
- Hon, Tze-ki, *The Yijing and Chinese Politics*, Albany: State University of New York Press, 2005.
- Hon, Tze-ki, "ZHOU Dunyi's Philosophy of the Supreme Polarity", John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 1-17, 2010.
- Huang, Siu-chi, *Essentials of Neo-Confucianism*, Greenwood Press, 1999.
- Kang, Ouyang, "Dai Zhen", Yao XinZhong (ed.), *Encyclopedia of Confucianism*, New York: Routledge, Vol. 2, 2003.
- Liu, Jeeloo, "The Status of Cosmic Principle (Li) in Neo-Confucian Metaphysics", *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 32. No. 3, pp. 391-407, 2005.

- Liu, Jeeloo, "Chinese Qi-Naturalism and Liberal Naturalism", *Philosophy, Theology and the Science Journal* Vol. 1. No. 1, pp. 59-86, 2014.
- Loewe, Michael & Shaughnessy, Edward L, *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- Mencius. (Irene Bloom, trans.), New York: Columbia University Press, 2009.
- Murata, Sachiko. *Chinese Gleams of Sufi Light*, trans. Hassan Mehdi-pour, Qom: Pajoheshkadeh Emam Khomeini va Enghelab Eslami, 2017. (in Persian)
- Nansen, Huang, "Confucius and Confucianism", Brain Carr and Indira Mahalingman (ed.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, New York: Routledge, 1997.
- Pruden, Leo M, "Tiantai", Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, Vol. 13, 1987.
- Shun, Kwong-loi, "Ren and Yi", Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, Vol. 11, 2005.
- Shun, Kwong-loi, "ZHU Xi's Moral Psychology", John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 177-197, 2010.
- Taylor, Rodney L, "Ch'i", "Han Yu" & "Li Ao", Micheal Isaac & Erica Smith (ed.), *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism*, New York: The Reason Publishing Group, Vol. 2, 2005
- Wang, Robin R & Weixiang, DING, "ZHANG Zai's Theory of Vital Energy", John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 39-57, 2010.
- Wang, Yangming, *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings of Wang Yang-ming*, trans.& notes by Wing-tsit Chan, New York: Columbia University Press, 1963.
- Yao, Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, 2000
- Yong, Huang, "CHENG Yi's Moral Philosophy", John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 59-89, 2010.
- Yu-lan, Fang, *A short history of Chinese philosophy*, trans. Farid J.kalam, Tehran: Farzan Rooz published. 2001. (in Persian)
- Yu-lan, Fang & Bodde, Derk, "The Rise of Neo-Confucianism and its Borrowings from Buddhism and Taoism", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 7. No. 2, pp. 89-125, 1942.