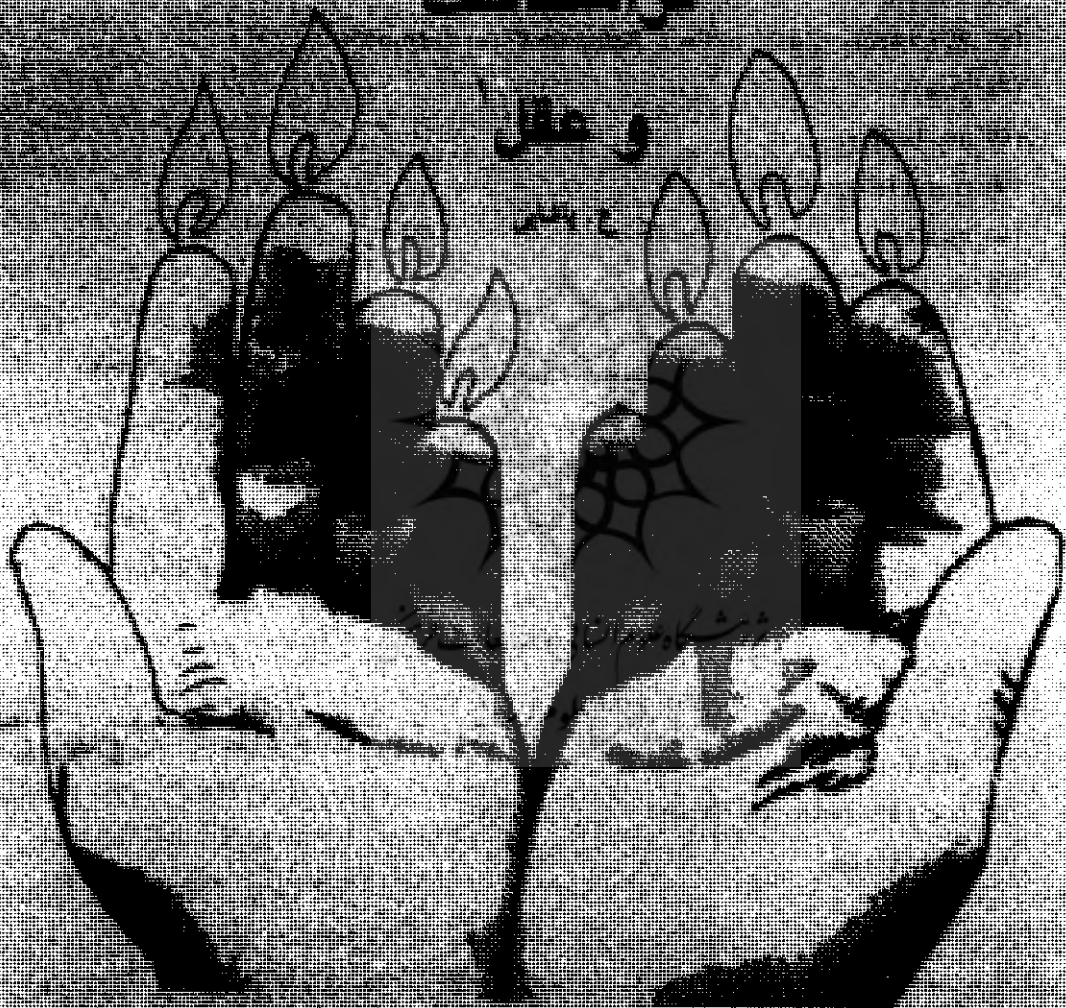


پرگنا و پرگنا

فراشناخت

و عقل

پر



بوداییان عموماً برای شهود^۲ یا فراشناخت لغت پرگیا را به کار می‌برند و برای «عقل» یا تعقل یا فهم نظری، و یگیانه را.^۳ و یگیانه و پرگیا همیشه در تقابل بوده‌اند ...

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

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





برای روشن کردن این نکته بیایید ببینیم پرگیا ، موقعی که به حال خود گذاشته شود و ویگیا نه در آن دخالتی نکند، کلامش چگونه است . جمله ای که خیلی هم عمومیت دارد این است : «من نه من ام، پس من ، من ام .» این یک نخ اندیشه است که از میان سوره های پرگیا پارمیتا می گذرد . در سوره العاس این سخن را داریم : «آنچه به پرگیا معروف است پرگیا نیست ، هم از اینجاست که به پرگیا معروف است .» وقتی این را به زبان معمولی برگردانیم به این شکل درمی آید : «دستم خالی است ، نگاه کن ، بیل به دست دارم .»^۵ «وقتی که مردی از روی پل می رود ، پل می رود نه آب .» باز به شیوه دیگری ، «منطق پرگیا» شاید این را از ما بطلید : «این را نگو چو بدست ؛^۶ اگر بگویی ، این یک اثبات است ؛ اگر نگویی این یک نفی است ، جدا از اثبات و نفی چیزی بگو ، زود ، زود!» اینجا یادآوری این نکته مهم است که پرگیا می خواهد بیانش «زود» گرفته شود ، از این رو بین این دو یک لحظه فرصت تفکر یا تحلیل یا تفسیر به ما نمی دهد . به این دلیل پرگیا را بارها به برق آذرخش یا به جرقه یی که از برخورد دو سنگ چخماق می جهد تشبیه کرده اند . «زود بودن» اشاره به پیشرفت زمانی نیست ؛ به معنی بی واسطگی ، فقدان حسابگری ، اجازه ندادن به گزاره میانجی ، نرفتن از مقدمات به نتیجه است . پرگیا یک کنش خالص ، یک تجربه خالص است . اما نباید از یاد برد که اینجا یک کیفیت شناختی متمایز هست که واقعاً مشخصه پرگیا است ، به این معنا که پرگیا غالباً به شکل یک کنش شهودی [یا فراشناخت] در نظر گرفته می شود - که تعبیر آن را باید به شکل کامل تری بررسی کرد .

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

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

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

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

اومون (از قرن دهم) یکی از به کار برندگان بزرگ چوبدست بود. بگذارید چند نمونه از او بیاورم.^۸

یک بار گفت: «وسویندو، بوداسف، به طور ناامتنظر به چوبدستی نتراشیده بدل شد.» بعد با چوبدستش خطی روی خاک کشید و گفت «بوداها که چون شنهای رود گنگ بی شمارند اینجا بر سر حقیقت بودایی درگیر بحث داغی اند.»

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

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



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

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

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

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



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

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

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



دشواری در تعریف «شناسه»ی شهود پرگیا را نیز باید از موندو^{۱۷} زیر دید. در این موندو آن را آچیتیه^{۱۸} خوانده‌اند، یعنی نیندیشیدنی، یعنی ورای فهم انسان. تا زمانی که فهم بر اصل تقسیم و وفا کردن مبتنی است، جایی که «تو» و «من» جدا از هم و به شکل چیزی رو به روی هم قرار بگیرند، شهود پرگیا نمی‌تواند آنجا باشد. در عین حال، اگر جدایی نبود، چنین شهودی نمی‌توانست صورت بگیرد. شاید به این ترتیب بتوان گفت که پرگیا و ویگیانه به یک معنا از دیدگاه تمیز ویگیانه به هم بسته‌اند، اما اینجا واقعاً جایی است که تعبیر نادرست از سرشت پرگیا ریشه می‌زند.

هرروی از ایکان، استاد کوژن جی (معبد کوژن)، از عهد تانگ (۶۱۸-۹۶۰) پرسید: «آیا سگ سرشت بودایی دارد؟»

استاد گفت «بله، دارد.»

— رهرو پرسید: «شما سرشت بودایی دارید؟»

— «نه، ندارم.»

— «موقعی که گفته می‌شود همه باشندگان به سرشت بودایی آراسته‌اند، چطور است که شما

آن را ندارید؟»

— «به این علت که من آن چیزی نیستم که تو «همه باشندگان» خوانده‌ای.»

— «اگر شما نیستید، آیا بودا هستید؟»

— «نه، من هیچ یک نیستم.»

— «از اینها گذشته، پس شما چه هستید؟»

— «من «چه» نیستم.»

رهرو سرانجام گفت «می‌توان آن را دید یا به آن فکر کرد؟»

استاد پاسخ داد: «ورای اندیشه یا استدلال است، و از اینجا است که آن را نیندیشیدنی

(آچیتیه) خوانده‌اند.»

وقت دیگری پرسید: «راه (دائو) چیست؟ استاد پاسخ داد: «درست پیش تو است.»

— «چرا من نمی‌بینمش؟»

— «آن را نمی‌بینی، چون یک «من» داری. تا موقعی که «تو» و «من» هست یک مقید شدن

دوجانبه هست، و نمی‌تواند «دیدن» به معنای واقعی آن باشد.»



- حال که چنین است، اگر نه «تو» باشد و نه «من» آیا می‌تواند «دیدنی» در کار باشد؟ استاد

نظر آخرش را گفت: «اگر نه «تو» و نه «من» باشد که می‌خواهد «بیند»؟»

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

می‌گیرد. برای این که این اندیشه را به شیوه متافیزیکی تری بیان کنیم

می‌گوییم: پرگیا خواهد پرسید «خدا، حتی پیش از آفرینش این جهان

کجا بود؟» یا به طور شخصی تر، «موقعی که بمیری و سوزانده

شوی و خاکسترت به دست باد سپرده شود، خود تو

کجاست؟» پرگیا برای این سؤاها یک پاسخ «زود»

می‌خواهد، و اجازه یک لحظه درنگ به قصد تأمل یا تعقل

نمی‌دهد.

فیلسوفان طبعاً سعی خواهند کرد به این سؤاها به

شیوه ای پاسخ دهند که از نظر منطق، روشمند باشد؛ که این

شایسته پیشه آنها است، و شاید اینها را مبهم بدانند چون که

اینها تن به رفتار عقلی نمی‌دهند. یا شاید بگویند که باید

کتابی بنویسند تا برای این موضوع یک راه حل هوشمندانه،

اگر چنین راه حلی در کار باشد، بیندیشند. اما روش پرگیا

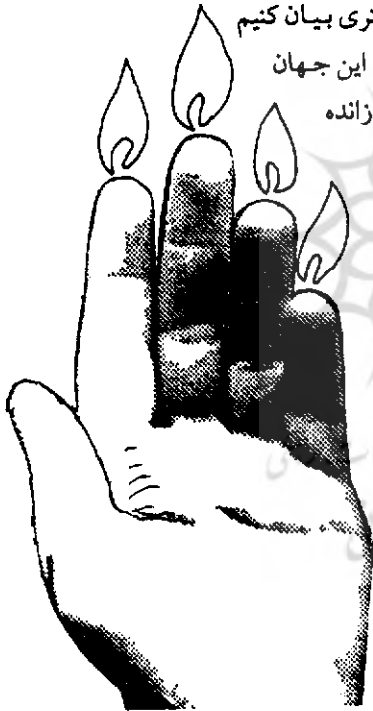
متفاوت است. اگر درخواست این است که گل را پیش از

شکفتن ببینیم، پرگیا بدون یک لحظه درنگ پاسخ می‌دهد

که «چه گل زیبایی است!». اگر درباره خداست پیش از

خلق جهان، پرگیا گویی آستین تان را می‌گیرد و با خشونت تکانشان می‌دهد و شاید بگوید «ای

نادان بی خاصیت!». اگر درباره سوزاندن شما و پراکندن خاکسترتان است، آموزگار پرگیا شاید به





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



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

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

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

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

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

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

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





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

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

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

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

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

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

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

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

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



دانسته اند. پرسیدن از قطره های آبی که از چشمه سوکی می آید یعنی روشن شدن به حقیقت شهود پرگیا. جواب جوته این بود «آن یک قطره آبی که از سرچشمه سوکی سرازیر شده.»^{۲۹} رهرو پرسنده حاج و واج مانده بود و نمی دانست چه بگوید، توکوشو که فقط آنجا حاضر بود بی آن که بخواهد به دانشش در تعلیم بودایی بیفزاید، خیلی ناگهانی به حقیقت شهود پرگیا بیدار شد. او بعد حس کرد که گویا هرچه که از راه اکتساب عقلی در دلش انباشته شده بود ناگهان نیست و محو شده است.

توکوشو پس از این تجربه در فلسفه شهود پرگیا یک استاد کارکشته شد، و شیوه ای که او به همه مشکلات گیج کننده فلسفه می پرداخت حقیقتاً قابل توجه بود. چند نمونه گفتگوی او را با رهروان می آوریم: ^{۳۰}

رهروی پرسید: «مرده کجا می رود؟»

توکوشو: «باز، به تو نخواهم گفت.»

- «چرا استاد؟»

- «شاید آن را نفهمی.»

- «این کوهها و رودها و زمین بزرگ از کجا آمده اند؟»

- «این سؤال تو از کجا آمده؟»

- «چشم بینای بزرگ به چه می ماند؟»

- «سیاه مثل لاک.»

- «وقتی که خبری در دسترس نیست، درباره اش چه می شود گفت؟»^{۳۱}

- «برای خبرت تشکر می کنم.»

- «به من گفته اند موقعی که یکی از جهان عینی فراتر برود^{۳۲} با تئاگته یکی است. این یعنی چه؟»

- «مقصودت از جهان عینی چیست؟ [آیا چنین چیزی هست؟]»

- «اگر چنین است، شخص برآستی با تئاگته یکی است.»

- «مثل پاکان^{۳۳} زوزه نکش.»

- «گفته اند که شاهزاده ناتا گوشتش را به مادر و استخوانش را به پدر باز می گرداند، و بعد بر

کرسی نیلوفر نمودار می شود، و برای والدینش موعظه می کند. تن شاهزاده چیست؟»

- «برادران هم تو را می بینند که اینجا ایستاده ای.»



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

- «نمودها فریبنده اند.»

شاید همین مقدار برای نشان دادنِ یافتِ توکوشو از شهودِ پرگیا کافی باشد. زبانِ چینی از یک نظر مزیتِ بزرگی در نشان دادنِ پرگیا دارد؛ چون با مشخصهٔ ایجاز و قدرتش می‌تواند بیانگر خیلی چیزها باشد. پرگیا شاخ و برگ نمی‌دهد، میل به اطناب ندارد، وارد جزئیات نمی‌شود؛ چون اینها همه سیماهای خاص و یگانه، یا تعقل هستند. لازمهٔ استدلال، لغات فراوان است؛ در واقع اطناب، روح فلسفه است. زبانِ چینی، یا درست‌تر بگوییم، استفادهٔ آن از نشانه‌های اندیشه‌نگارانه،^{۳۴} خیالینه‌های^{۳۵} ملموس و واقعی سرشار از اشاراتِ ضمنی بی‌تمایز را برمی‌انگیزاند - که ابزار بسیار مناسبی برای پرگیا است. پرگیا هرگز تحلیلی نیست و از انتزاع می‌پرهیزد. می‌گذارد یک ذره غبار، کلی حقیقت را که شالودهٔ تمام هستیهاست آشکار کند. اما معنی این حرف آن نیست که این واژه‌نگارها برای بحث از مباحث انتزاعی مناسبند.

موندو توکوشو مثل نمونه‌هایی که آوردیم همیشه کوتاه نبود، و او غالباً با دلیل و برهان دست به‌گریبان بود.

هر روی پرسید: «مطابق گفتهٔ یک فرزانهٔ کهن، اگر مردی پرگیا را ببیند، گرفتارش می‌شود،

اگر نبیند، باز هم گرفتارش می‌شود. چگونه است که پرگیا گرفتارش می‌کند؟»

توکوشو گفت: «تو به من بگو که پرگیا چه می‌بیند.»

هر روی: «چگونه است که ندیدنِ پرگیا شخص را گرفتار [= مقید] می‌کند؟»

توکوشو: «به من بگو آیا چیزی هست که پرگیا آن را نبیند.» بعد به دنبالش گفت: «اگر مردی

پرگیا را ببیند، آن [دیگر] پرگیا نیست؛ اگر پرگیا را نبیند، آن [دیگر] پرگیا نیست. به من بگو، اگر

می‌توانی، چگونه است که در پرگیا دیدن و ندیدن هست. پس، گفته‌اند که اگر یک چیز (درمه

واقعیتِ مجسم^{۳۶}) گم شود، درمه کایه (مجسمِ کلی یا جهانی) کامل نیست، و اگر یک چیز

(درمه) خیلی زیاد است، کامل هم نیست.

اما من می‌گویم: «اگر یک درمه باشد، درمه کایه کامل نیست؛ اگر درمه‌یی نباشد درمه کایه باز

هم کامل نیست. چون که اینجا کل حقیقتِ شهودِ پرگیا هست.»^{۳۷}

تا حدی از موضوع دور شده‌ام، اما چون عمیقاً به پرگیا علاقه‌مندم بگذارید از استاد دیگری

نقل کنم.^{۳۸}



رهروی پرسید: «مها-پرگیا(پرگیای بزرگ یا مطلق) چیست؟
استاد سی هو گفت: «برف تندی می بارد، و همه چیز در مه پوشیده می شود.
رهر و ساکت ماند.

استاد پرسید: «می فهمی؟»

رهر: «نه، استاد، نمی فهمم.»

استاد در این موضع شعری برای او نوشت:

«مها-پرگیا

نه گرفتن است نه رها کردن.

اگر شخص آن را درنیابد

باد، سرد است، برف می بارد.»

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

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



صادق نیست، همین طور هم غایت‌شناسی، هرچند که به این معنا نیست که نامتعارف است و هیچ قانونی را به رسمیت نمی‌شناسد. اما به یک معنا این نادیده گرفتن قوانین دربارهٔ پرگیا صادق است. چون که او قانون خاص خود را به ارادهٔ آزاد خود می‌آفریند.

به این ترتیب، ویگیانه از پرگیا تحول می‌یابد، و پرگیا راهش را از طریق آن مؤثر می‌کند. پرگیا، از دیدگاه ویگیانه مسلماً غایت‌شناختی و روان‌شناختی است؛ اما باید به یاد داشت که پرگیا از ویگیانه، یعنی از چیزی که با آن بیگانه است، فرمان نمی‌برد و آن جهان پرگیا - که آفریننده‌اش خودش است - همیشه نو و تازه است و هرگز چیزی تکراری نیست. این جهان آفریدهٔ میلیون‌ها و میلیون‌ها سال پیش نبوده، بلکه هر لحظه آفریده می‌شود، و کار پرگیا است. واقعیت جسدی نیست که با چاقوی جراحی ویگیانه تشریح شود. اگر این طور بود وقتی که «خدای آتش برای آتش می‌آید» تکرار می‌شود، می‌شود گفت که فهم امری غایی و مسلم می‌بود، اما حقیقت این است که خیلی از آن دور است و «خدای آتش» می‌بایست چشم به راه پرگیا باشد تا خود را در معنای فرجامین باز شناسد. اگر از نظر معرفت‌شناختی نگاه کنیم واقعیت، پرگیا است؛ از نظر متافیزیکی که تعبیر کنیم واقعیت، شوئیتا (تُهیت) است، پس شوئیتا، پرگیا است، و پرگیا شوئیتا است.

از نظر روان‌شناسی، پرگیا یک تجربه است اما نباید آن را با تجربه‌های دیگر زندگی روزمره آمیخت؛ یعنی تجربه‌هایی که شاید بتوان آنها را در سه گروه عقلی و عاطفی و حسی دسته‌بندی کرد (در واقع، پرگیا بنیادی‌ترین تجربه است. تمام تجربه‌های دیگر بر آن نهاده شده‌اند، اما نباید آن را چیزی جدا از تجربه‌های دیگری دانست که می‌شود آن را انتخاب کرد و به آن به مثابهٔ یک تجربهٔ اختصاصاً درخور و شایسته اشاره کرد. پرگیا تجربهٔ خالص است، و رای اختلاف بیداری شوئیتا به خودآگاهی است، که بدون آن نمی‌توانیم بگوئیم یک زندگی روانی داریم، و اندیشه‌ها و احساس‌های ما شبیه قایقی‌اند که بندش گسسته و بر آب رها شده است؛ زیرا هیچ مرکز هماهنگ‌کننده‌ای ندارند. پرگیا اصل یکی کردن و هماهنگ کردن است. نباید فکر کنیم که پرگیا یک تصور انتزاعی است، چرا که قطعاً چنین نیست، بلکه مجسم و ملموس است، به هر معنای این اصطلاح که باشد. پرگیا به دلیل مجسم بودنش، پویاترین چیزی است که در جهان داریم. به این دلیل، حتی «یک قطره آب از چشمهٔ سوکی برمی‌جوشد» کافی است که نه فقط کل زندگی خود را بلکه تمام سه جهان را، که بی‌کرائگی فضا را سرشار می‌کند، زنده کند.



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

وقتی بودا به روشن شدگی رسید، کل عالم در یک جلوه کاملاً دیگرگون نمودار شد. بدیهی است موقعی که پرگیا نمودار شود کل جلوه جهان تن به تغییری می دهد که ورای ادراک ویگیانه است. این را شاید بتوان معجزه کردن در بزرگ ترین مقیاس ممکن دانست. اما تا زمانی که این معجزه کردن، هر اندازه بزرگ که باشد، در داخل محدوده ویگیانه بماند نمی تواند چیزی بیش از چیره دستی یک شعبده باز ماهر باشد. زیرا مقصودش تحول در بنیاد دیدگاه ویگیانه یی ما-که آن را پراوریتی^{۴۰} (فراگشت، بازگشت) خوانده اند- نیست. برخی فکر می کنند آنچه در اغلب سوره های مهیانه وصف می شود خیالات شاعرانه یا رموز روحی است، اما این به معنی از دست دادن یکباره مسئله اصلی فعالیت و معنای شهود پرگیا است ...

مسئله پرگیا، که گوهر فلسفه بودایی را می سازد، واقعاً تمام شدنی نیست، و هر چه در این باره بگویم کم گفته ایم. اینجا چند موندو می آوریم و خط اندیشه زیر آنها را نشان می دهیم. تا تمام رابطه میان ویگیانه و پرگیا، یا میان شهود پرگیا و استدلال ویگیانه فهمیده نشود، اندیشه هایی مثل شوئیتا (تهیت)، تتتا^{۴۱} (چینی)، موکشه^{۴۲} (رهایی)، نیروانه و دیگران، کاملاً به شکل اندیشه های زنده جذب نخواهند شد.

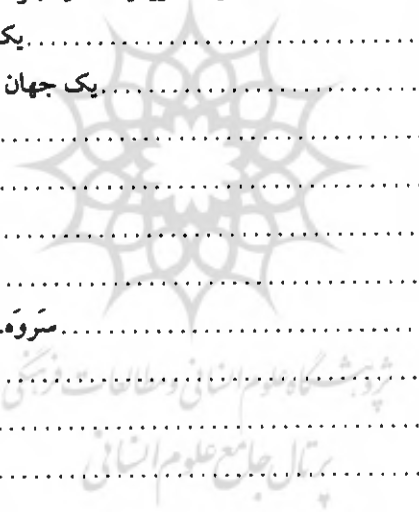
پیش از این که ادامه بدهیم باید این نکته مهم را یادآور شوم که سخت اشتباه است اگر فکر کنیم که چیزی هست که به آن همچون پرگیا و چیز دیگری هست که به آن همچون ویگیانه اشاره می کنیم، و یا این دو تا ابد از یکدیگر جدا هستند و نمی توانند در یک حالت یکی شدن با هم جمع شوند. واقعیت این است که جهان ما، چنان که در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

در جدول بندی زیر اقلامی را که در طرف پرگیا فهرست شده اند باید این طور فهمید که فقط موقعی چنین اند که ویگیانه از پرگیا روشن شود؛ پرگیا فی نفسه چیزی ندارد که با آن متمایز شود.



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

- در کفه پرگیا اینها را داریم: در کفه ویگیانه شاید بتوان این پاستنگها را داشت:
- شوئیتا (تُهیت)..... یک جهان بودنها و نبودنها
 - تَتتا (چینی)..... یک جهان تعاریف روشن و متمایز
 - نیروانه..... سَنساره (زاد و مرگ)
 - بودی (روشن شدگی)..... آویدیا (نادانی)
 - پاکی..... آلودگی
 - دل (چیته)..... حواس (ویگیانه)
 - دَرَمَه (واقعیت نهایی)..... سَرَوَه-دَرَمَه (باشندگی فردی)
 - تجربه خالص..... تجربه‌های کثرتها
 - کنش خالص (کَرَمَه)..... یک جهان علیت
 - نامختلف..... مختلف
 - بی‌تمایز..... تمایز
 - نه-جان یا نه-اندیشه..... دانستگی فردی
 - اکنون جاوید، یا حال مطلق..... نسبت‌های زمانی
 - نادویی..... دویی
 - و غیره..... و غیره



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

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

رهرو گفت «اگر از شما نپرسم، پس جواب مسئله را کجا پیدا کنم؟»
استاد پرسید «مگر تا حالا آن را گم کرده بودی؟»

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

رهروی پیش آمد و پرسید «خود من چیست؟» استاد پاسخ داد «چه نمونهٔ خوبی از مردی با یک جفت چشم درخشان!»^{۴۵}

نتو کو^{۴۶} از دیر نتسوین^{۴۷}: ۴۸:

س. «خود من چیست؟»

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

کی^{۴۹} از دیر اوُن ریوین^{۵۰}: ۵۱:



س. «خود من چیست؟»

ج. «شبه تو و من است.»

س. «در این مورد دویی نیست.»

ج. «هجده هزار میل آن سوتر!»

یو^{۵۲} از دیر کوری ۵۳: ۵۴

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

ج. «هیچ بینش روشن.»

س. «چرا نه؟»

ج. «نمی دانی که این کار خود شخص است؟»

کایی توتسو^{۵۵} از دیر توذن^{۵۶}: ۵۷

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

ج. «چرا به خاطرش سپاسگزار نیستی؟»

توکوییچی^{۵۸} از دیر ریوگه جی^{۵۹}: ۶۰

س. «خود من چیست؟»

ج. «تو داری یخچه روی برف می گذاری.»

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



تو^{۶۱} از دیر کوکوتایی این^{۶۲: ۶۳}

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

ج. «آینه کهنه»

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

ج. «آینه کهنه.»

«آینه کهنه» نام دیگری است برای «خود» در یک حالت بی اختلافی [یا بی تعینی].

«صیقل یافته» یعنی مختلف، [یعنی آن که دویی در آن راه یافته] «آینه کهنه» خواه مختلف باشد یا نه یکسان باقی ماند.

رهروی از چیکاکو^{۶۴} از دیر یوم یوجی^{۶۵: ۶۶}

«آینه کامل بزرگ چیست؟»

«یک سینی کهنه شکسته.» پاسخ این بود.

اینجا «آینه» حتی یک «آینه کهنه» نیست؛ یک سینی کهنه شکسته است که

باك، بی مصرف است. هرگاه که فیلسوفان ذن بخواهند بی ارزشی کامل یک

مفهوم را، آنجا که به شهود پرگیا مربوط می شود، نشان دهند اغلب از این نوع

بیان استفاده می کنند.



دوکه^{۶۷} از دیر بیاکوریوین^{۶۸: ۶۹}

س. «دائو چیست؟»

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

ریوکو^{۷۰} از دیر توذنین^{۷۱: ۷۲}

س. «دائو چیست؟»

ج. «این، درست اینجا!»

جوئن^{۷۳} از دیر هوفوکویین^{۷۴: ۷۵}

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

استاد مدتی ساکت ماند و بعد از رهرو ملازم پرسید «الساعه این رهرو از من چه پرسید؟» رهرو در این موقع سؤالش را تکرار کرد، که باعث شد استاد ریشخندش کند و بگوید «کر که نیستم!» استاد جوین^{۷۶} از رهروی پرسید «از کجا می آیی؟»
رهرو پاسخ داد «از دیری در ساحل غربی رودی که کانون آنجاست.»
- «کانون را دیدی؟»

- «بله، دیدم.»

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

- «موقع دیدن نه راست هست نه چپ.»

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

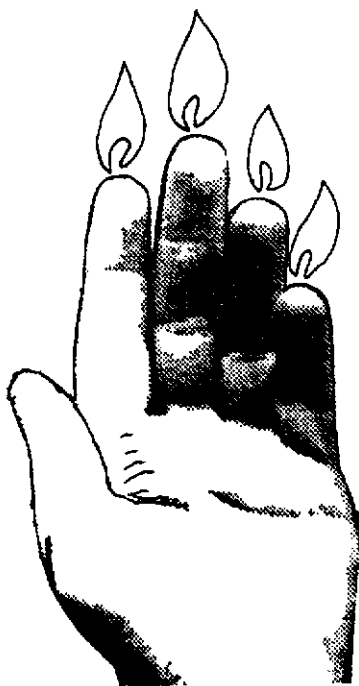
استاد جوین^{۷۷} سرآشپز را دید و از او پرسید «این دیگ شما چقدر جا دارد؟»
رهرو آشپز گفت «خودتان اندازه بگیرید و ببینید.»
استاد حالت اندازه گرفتن را به خود گرفت.

رهرو گفت «دستم نیندازید.»

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

استاد^{۷۸}، رهروی را دید و گفت «چطور توانستی تا این اندازه بلند قد باشی؟»
رهرو گفت «شما چقدر کوتاهید؟»

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



رهر و گفت «دستم نیندازید، استاد!»

گوشین^{۷۹} از دیر سای کوچی^{۸۰: ۸۱}

س. «گوهر منی^{۸۲} که رنگهای گوناگون به خود می گیرد چیست؟»

ج. «آبی، زرد، قرمز و سفید.»

س. «گوهر منی که رنگهای گوناگون به خود نمی گیرد چیست؟»

ج. «آبی، زرد، قرمز و سفید.»

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

شوتوتسو^{۸۳} از دیر جوران^{۸۴: ۸۵}

س. «بودا کیست؟»

ج. «از کی داری سؤال می کنی؟»

فوکوسین^{۸۶}:

س. «بودا کیست؟»

ج. «نمی دانم.»

ری کان^{۸۷} از کورایی^{۸۸: ۸۹}

س. «بودا کیست؟»

ج. «این دیوانه را از اینجا ببر.»

کین^{۹۰} از دیر کوکن^{۹۱: ۹۲}



س . «بودا کیست؟»

ج . «درست زیر دماغت .»

کیونکو ۹۳ از دیر هو جو ۹۴ :

س . «فرجامین اصل آیین بودا چیست؟»

ج . «بیا نزدیک تر .»

رهر و رفت جلوتر ، و استاد گفت «فهمیدی؟»

رهر و گفت : «نه ، استاد .»

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

چیکاکو از دیر یوم یوجی : ۹۵

رهر و ی گفت «به من گفته اند که تمام بوداها و بودادرمه ها از یک سوره صادر شده اند . این

سوره چه می تواند باشد؟»

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

نزدن می تواند آن را بگیرد .» ۹۶

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

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

سوتون ۹۷ از دیر دای رین جی ۹۸ : ۹۹

رهر و ی پرسید «چطور از بالاترین حقیقت فلسفه بودایی بحث کنیم؟»

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

پرسید «مقصود گن شا چه بود؟»

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

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

«لطفاً آهسته حرف بزن .»

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



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

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

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

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

سی شو ۱۰۶ از دیرری این زان ۱۰۷: ۱۰۸

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

رهرو گفت: «نه، نمی فهمم، استاد»



- «راستی راستی نمی فهمی؟»

- «واقعاً نمی فهمم، استاد.»

- «حالا برو، فردا بیا.»

رهرو تعظیم کرد و گفت «خداحافظ.»

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

این «فردا بیا» را رهرو به معنی لغوی یا عقلی آن گرفته بود، و استاد برای این که او را از اشتباه در بیاورد با مهربانی گفت «نکته این نیست.» نکته یا جان مطلب فهمیدن چیزی است که فهمیدنی نیست، شناختن چیزی است که نشناختنی است، و شهود پرگیا واقعاً از آن ساخته می شود. رهروی از یوم^{۱۰۹} پرسید «من مدت‌ها با شما بوده‌ام، و هنوز نمی توانم راه شما را بفهمم. چه جور است؟»

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

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

استاد گفت «گاوبچه فیل می زاید؛ ابرهای خیار از اقیانوس بالا می آیند.»

موقعی که سی شو^{۱۱۰} هنوز مرحلهٔ مریدی را نزد جوته می گذراند، روزی استاد به باران اشاره کرد و گفت «هر قطره اش چشمانت را پر می کند.» سی شو آن موقع این را نفهمید، اما بعداً که سورهٔ اوتمسکه را مطالعه می کرد، معنی اش بر او روشن شد. بعدها او در یکی از گفتارهایش گفت «همهٔ بوداها در ده جهت جهان همیشه روبه روی تو آند. آیا آنها را می بینی؟ اگر آری، آنها را با دل می بینی یا با چشم؟»

روزی دیگر سخنش این بود «گفته اند موقعی که انسان شکل^{۱۱۱} را ببیند دل^{۱۱۲} را دیده است. از شما می پرسم: دل را چه می خوانند؟ کوهها و رودها و زمین بزرگ پیش شما گسترده است، یعنی- این جهان کثرتها، آبی و زرد، سرخ و سفید، مردها و زنها، و مانند اینها، با شکلهای بی نهایت متغیر- آیا اینها دلند، یا دل نیستند؟ اگر دلند، چگونه به چیزهای بی شمار بدل می شوند؟ اگر دل نیستند، چرا گفته اند که چون شکل را ببیند دل را دیده‌اید؟ می فهمید؟»

«درست از آنجا که شما این نکته را نمی گیرید و در راههای بی شمار به نظرهای پریشان دل می بندید، به خطا، جایی تفاوتها و وحدتها را می بینید که آنجا واقعاً نه تفاوتی هست و نه وحدتی.»



درست در همین لحظه دریافت بی واسطه دل شما ضروری است، و بعد درمی یابید که آن تهیت پهناور است و چیزی برای دیدن و چیزی برای شنیدن وجود ندارد ...

این اندیشه «تهیت پهناور» کاملاً گیج کننده و سردرگم است و همیشه این گرایش هست که از دیدگاه نسبت گرا فهمیده شود. فلسفه بودایی برای «بودن»، «ست»^{۱۱۳} را دارد و برای «نبودن» «آست»^{۱۱۴} را، و برای «تهیت» شونیتا را، که این نشان می دهد «تهیت» یک معنی ضمنی مثبت دارد و نفی صرف نیست. شونیتا ورای بودن و نبودن [یا هست و نیست] است؛ یعنی، این هر دو اندیشه شونیتا را از پیش به صورت مفروض در خود دارند. از این رو، موقعی که فیلسوف بودایی می گوید که چیزی برای دیدن و شنیدن، و مانند اینها، وجود ندارد نباید آن را نفی تجربه های زندگی روزمره گرفت، بلکه در حقیقت، آن را باید تایید این تجربه ها دانست ...

بی نوشتها:

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



2. intuition

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

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

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

دستم خالی، بیل به دست دارم؛

پیاده می روم، بر پشت گاوی نشسته؛

مردی از روی پل می گذرد،

پل می رود نه آب .

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

9. Bokujū

10. RTL, xix, 22b

11. RTL, v, 80.

12. RTL, xix, 25a.

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

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

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

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



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

18. acintya

۱۹. Shuzan Shu (۹۰۷-۹۶۰).

20. Högen

21. RTL, xxiv, 85b.

22. Gensoku.

23. Seiho. RTL, xxv, 78b.

24. Tokūshō. RTL, xxv, 73b.

25. Hua-yen/ Kego.

26. Ryūge.

27. Avatamsaka Sūtra.

28. Sōkei.

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

۳۰. RTL, xxv, ذیل «توکوشو».

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

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

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

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

35. image.

۳۶. مجسم یا ملموس برای concrete

37. RTL, xxv, 74b.

38. RTL, xxv, 78b.



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

40. parāvritti.

41. tathatā

42. moksa.

43. RTL, xxiv, 114b در Sekitō.

44. Shiri.

45. RTL, xxv, 77b.

46. Entoku.

47. Entsūin.

48. RTL, xxvi, 88b.

49. Ki.

50. Unryūin.

51. RTL, xxii, 45b.

52. Yō.

53. Kōri.

54. RTL, xx, 30a.

55. Kaitotsu.

56. Tōzen.

57. RTL, xxi, 41a.

58. Tokuichi.

59. Ryūgeji.

60. RTL, xxi, 40a.

61. Tō.

62. Kokutaiin.

63. RTL, xxi, 38a.

64. Chikaku.



65. Yomyōji.
 66. **RTL**, xxvi, 87b.
 67. Dōke.
 68. Byakuryūin.
 69. **RTL**, xxi, 38b.
 70. Ryōkū.
 71. Tōzenin.
 72. **RTL**, xxi, 41b.
 73. Jūten.
 74. Hofukuin.
 75. **RTL**, xix, 21a.
 76. **RTL**, xix, 21a.
 77. **RTL**, xix, 21a.
 78. **RTL**, xix, 21a.
 79. Goshin.
 80. Saikōji.
 81. **RTL**, xviii, 16b.
 82. mani.
 83. Shutotsu.
 84. Jōran.
 85. **RTL**, xxvi, 85b.
 86. Fukusen.
 87. Reikan.
 88. K'orai



۸۹. همان.

90. Kin.
 91. Koken.

۹۲. همان.

93. Kyöku.

94. Höju.

95. RTL, xxvi, 87b.

۹۶. «باز و بسته کردن» یا گرداندن اشاره است به خواندن سوره. گاهی برای خواندن برخی سوره ها فقط آنها را باز می کنند و درپاره تامی زنند، و این کار را چند بار تکرار می کنند. چون این سوره ها برای یک قرائت منظم خیلی طولانی اند، رهروان به این روش ساده شده متوسل می شوند. به این ترتیب، سوره خوانی را می توان همان باز و بسته کردن یا «سوره گردانی» دانست، گرچه در این مورد سوره گردانی واقعی ربطی به جمله معماگونه استاد ندارد.

97. Söton.

98. Dairinji.

99. RTL, xxvi, 86b.

۱۰۰. چنانکه خواننده از پیش می داند، استادان بارها از این گونه حرفهای عملاً محال زده اند. غرض این است که پرسنده ها را، یعنی تمام کسانی را که اندیشه ای عینی دارند، وادارند که راه تفکرشان را برعکس کنند. بالاخره، مقصود از این کار بازیابی شیوه «منطقی» معمول استدلال ماست.

101. Jyu.

102. Kishü.

103. Zembi.

104. Shurei.

105. RTL, xxvi, 88b.

106. Seisho.

107. Reiinzan.

108. RTL, xxv, 78b.

RTL, xxvi, 87b. در Yömyö . ۱۰۹

RTL, xxx, 78a. در Seishu . ۱۱۰

rüpa : کالبد، صورت . ۱۱۱

112. citta.

sat : هست . ۱۱۳

asat : نه-هست، نیست . ۱۱۴

