

ریشه‌های غربی مکتب کیوتو

محمد اصغری^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۴

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲۷

چکیده

مکتب کیوتو به عنوان تنها فلسفه معاصر ژاپن، با الهام از اندیشه‌های بودیستی و عرفانی شرق و اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان غربی مثل هگل، نیچه و هایدگر، همتراز با مکاتب بزرگ فلسفی جهان قد علم کرده است. پایه‌گذار این مکتب نیشیدا/ کیتارو است و دو شاگرد معروف او یعنی تاناها و نیشیتانی همانند نیشیدا/ با تلفیق اندیشه‌های شرق و غرب، فلسفه خاص خود را به جهانیان عرضه نمودند. در این مقاله پس از معرفی اجمالی این مکتب، به ریشه‌های غربی آن پرداخته شده است. هگل‌گرایی، کی‌یرکه‌گورگرایی، نیچه‌گرایی و هایدگرگرایی از اصلی‌ترین ریشه‌های این مکتب به شمار می‌آیند. هرچند سه فیلسوف این مکتب از هر چهار جریان فکری مغرب‌زمین الهام گرفته‌اند؛ ولی در نظر نیشیدا، هگل و هایدگر و در نظر تاناها کی‌یرکه‌گور و نزد نیشیتانی هگل و نیچه حضوری قوی دارند. بنابراین می‌توان گفت که این مکتب ژاپنی از یک‌جهت با اندیشه‌های بودیستی و عرفانی شرق و از جهتی دیگر با فلسفه غرب پیوند دارد. بنابراین فلسفه مکتب کیوتو، فلسفه‌ای ترکیبی یا التقاطی است.

واژگان کلیدی: مکتب کیوتو، نیشیدا، تاناها، نیشیتانی، فلسفه غرب، بودیسم.

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، آدرس: تبریز، بلوار ۲۹ بهمن، خ امام خمینی، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات، تلفن: ۰۴۱۱۳۳۹۲۱۹۱، asghari2007@gmail.com.

مقدمه

اصطلاح مکتب کیوتو نخستین بار اندیشه‌های بودیستی و عرفانی شرق آسیا را در ذهن تداعی می‌کند. این تداعی امری کاملاً طبیعی و برحق است. می‌توان از بودیسم مه‌ایانا، سرزمین پاک، ذن، شوئی‌تا (*sunyata*) یا تهیت^۱، روشن شدگی، پرگیا^۲ یا شهود یا حکمت، به‌عنوان چند نمونه از این اندیشه‌ها و مؤلفه‌های شرقی اشاره کرد.^۳ البته بیان ریشه‌های شرقی مکتب کیوتو مقاله مجزایی را می‌طلبد. نگارنده در این نوشته به بیان ریشه‌های پررنگ غربی این مکتب قرن بیستمی ژاپن پرداخته است. ابتدا به معرفی این مکتب پرداخته می‌شود.

مکتب کیوتو^۴ جنبش فلسفی ژاپنی است که به دلیل ظهور آن در دانشگاه کیوتو به مکتب کیوتو مشهور شده است.^۵ عنوان این مکتب نخستین بار در سال ۱۹۲۳ توسط یکی از شاگردان نیشیدا کیتارو به نام توساکا جون^۶ در مقاله‌ای تحت عنوان «فلسفه مکتب کیوتو» در یکی از روزنامه‌های ژاپنی به کار رفت (Heisig, 2001, p.8) نیشیتانی کیچی^۷ به عنوان یکی از سه عضو اصلی (دو عضو دیگر نیشیدا و تانابه) این مکتب، بر این باور است که «مکتب کیوتو شیوه‌ای از فلسفیدن است نه نظام یکپارچه و منسجم تفکر» (Nishitani, 1982, p.xxvii) سه فیلسوف کلیدی این مکتب یعنی نیشیدا، تانابه^۸ و نیشیتانی مکتب کیوتو را به عنوان یک جنبش فلسفی در ژاپن بسط و اشاعه دادند. پایه‌گذار ناخواسته مکتب کیوتو نیشیدا کیتارو^۹ است. به این دلیل پایه‌گذار ناخواسته است که خود نیشیدا هیچ‌وقت این اصطلاح را به کار نبرده؛ بلکه همانطور که پیش‌تر گفته شد یکی از شاگردان او به نام توساکا جون آن را به کار برده است.

1. emptiness
2. prajna

۳. برای آشنایی با اصطلاحات مذکور به کتاب زیر مراجعه نمایید:

مور، چارلز (۱۳۸۰) جان ژاپنی: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی، ترجمه ع. پاشایی، تهران: نشر نگاه

معاصر

4. Kyoto School

۵. برای مطالعه بیشتر به مقاله نگارنده این سطور در مجله کتاب ماه فلسفه زمستان ۹۱ مراجعه کنید (نگاهی به

فلسفه مکتب کیوتو، نوشته محمد اصغری، کتاب ماه فلسفه، بهمن ۱۳۹۰ - شماره ۵۳ صص ۶۳-۶۷)

6. Tosaka Jun
7. Nishitani Keiji
8. Tanabe Hajime
9. Nishida Kitaro (1870-1945)



وقتی که ژاپن در عصر میجی (۱۹۱۲-۱۸۶۸) دروازه‌های خود را به روی غرب گشود، علاوه بر ورود کالاها و صنایع مدرن غربی به ژاپن، نسلی از پژوهشگران وقت خود را صرف انتقال فرهنگ و اندیشه و ادبیات مغرب‌زمین به کشورشان کردند. وضعیتی که کم و بیش در کشور ما نیز، در عصر قاجاریه رخ داد. بسیاری عالمان ژاپنی به ترجمه متون کلاسیک غربی از جمله رمان‌ها، متون علمی و نیز متون فلسفی همت گماشتند. پس از سال‌ها مطالعه فلسفه غرب و تمرین بودیسم ذن^۱، این نیشیدا کیتارو بود که نخستین بار پا را فراتر از مطالعه صرف فلسفه غرب گذاشت و نظام فلسفی اصیل خاص خود را مطرح کرد.

بی‌شک نیشیدا بزرگ‌ترین فیلسوف در تاریخ اندیشه فلسفی ژاپن است. نیشیدا معروف‌ترین کتاب خود؛ یعنی تحقیقی در باب خیر^۲ را در ۱۹۱۱ منتشر کرد. به دلیل همین کتاب بود که نیشیدا در گروه فلسفه دانشگاه کیوتو مشغول به تدریس شد. او در این دانشگاه فلسفه خود را بی‌وقفه بسط داد و دو متفکر بزرگ بعدی؛ یعنی تاناها و نیشیتانی را به عنوان بانفوذترین شاگردان بعد از خود به جامعه فلسفی ژاپن اهدا کرد.

فیلسوفان مکتب کیوتو از سویی به مطالعه فلسفه غرب پرداختند که این تلاش خستگی‌ناپذیر آن‌ها باعث معرفی فلسفه غرب به ژاپن شد و از سوی دیگر سیر و جستجوی عمیق در سنت و فرهنگ بومی خود داشتند؛ برای مثال نیشیدا پیش از نوشتن کتاب اصلی خود، به طور پیوسته ذن تمرین می‌کرد.

بنابراین مکتب کیوتو به عنوان یک فلسفه نوظهور ژاپنی در قرن بیستم، از دو چشمه غنی تغذیه می‌کند: فلسفه غرب و سنت بودیستی و عرفانی شرق. برای فهم دقیق و کامل این مکتب لازم است به ریشه‌های شرقی و غربی آن توجه نمود. تمامی نمایندگان این مکتب اندیشه‌های خود را وامدار این دو ریشه می‌دانند. برای نمونه اندیشه نیشیدا،

۱. البته در کشور ما در عصر قاجاریه، محصولات مادی فرنگ مثل اتومبیل، دوربین عکاسی و غیره بیش از اندیشه‌های فلسفی متفکران و عالمان ما را به خود جلب کرده بود. ای‌کاش! فرنگ رفته‌های عصر قاجاریه بیش از آنکه شیفته ظواهر مادی و زرق و برق صنعت و تکنیک غرب می‌بودند، شیفته متون کلاسیک و اصلی فلسفه غرب می‌شدند. ما در این دوره ترجمه‌هایی از متون اصلی فیلسوفان غربی مثل فیلسوفان عصر روشنگری به زبان فارسی نمی‌بینیم. در حالی که در همین زمان تحصیل‌کردگان ژاپنی با ولع تمام شروع به ترجمه متون کلاسیک غربی می‌کردند.

2. Zen Buddhism
3. An Inquiry into the Good



بنیانگذار مکتب کیوتو، مصداقی از این وضعیت است. یکی از مفسرین درباره این موضوع می‌نویسد که

«اغراق نیست بگوییم ژاپن در نیشیدا نوع فلسفی یافته اولین بار پی‌برده که چگونه با روح مدیتیشن بودیستی و نیز با استفاده از روش‌های تفکر غربی یک نظام فلسفی بسازد.» (Nishitani, 1982, p.xxxiii)

در نوشته‌های نیشیدا سنتزی از تفکر بودیستی سنتی، پوزیتیویسم فرانسوی و ایده-آلیسم آلمانی به چشم می‌خورد. مکتب کیوتو در واقع از شیوه‌های تفکر فلسفی غربی استفاده می‌کند تا شکل مدرنی به تفکر بودیستی شرقی بدهد؛ اما بی‌شک نفوذ فلسفه غرب بر اندیشه‌های ژاپنی بسیار عمیق بوده است.

نوشته‌های اعضای مکتب کیوتو به نوعی دیالوگی بین شرق و غرب محسوب می‌شوند. فیلسوفان ژاپنی چاره‌ای نداشتند که بر تن اندیشه‌های دینی و عرفانی سنتی خود، لباس اندیشه غربی بیوشانند تا در مواجهه با غرب بهترین دیالوگی را برقرار کنند که حاصل آن هم مدرن شدن و سبقت گرفتن از غرب باشد و هم در عین حال سنت‌های خود را با شیوه‌های نوین اندیشه حفظ و احیا نمایند.

فیلسوفان این مکتب همگی شرقی هستند؛ اما نباید چنین نتیجه گرفت که تفکر آن‌ها نیز کاملاً شرقی است. از آنجا که تفکر فلسفی تمامی مرزهای جغرافیایی را درمی‌نوردد، ماهیت اندیشه فیلسوفان این مکتب نیز ملغمه‌ای از اندیشه‌های فلسفی غربی و شرقی است. به عبارت دیگر هرچند همه فیلسوفان این مکتب بودیست بودند؛ ولی هدف‌شان نه شرقی بود نه بودایی؛ بلکه هدف آنان تأسیس فلسفه جهانی بود. (Heisig, 2001, p.8) اما نیشیدا و همکاران او در کیوتو به یک چیز اعتراف می‌کردند و آن این بود که فلسفه اساساً نه غربی است نه شرقی. البته هیچ شکی وجود ندارد که نوشته‌های آن‌ها جایگاه فلسفه غرب را در ژاپن و جایگاه فلسفه ژاپن را در غرب متحول ساخت.

ورود فلسفه غرب از عصر میجی به بعد در ژاپن، با واکنش‌های متفاوتی همراه بوده است؛ عده‌ای شیفته اندیشه فلسفی غرب شدند و عده‌ای دیگر با بازگشت به سنت، به انتقاد از اندیشه‌های اروپایی پرداختند. این انتقاد از تفکر بیگانه از عصر میجی تا به امروز ادامه داشته است. برخی متفکران در مقابل عقل‌گرایان پرشور که شیفته پذیرش اندیشه غربی بودند، با گرایش‌ها و رویکردهای قوم‌محورانه به سنت ژاپن بازگشتند و به انتقاد از مدرنیته پرداختند. نیشیدا درباره ماهیت پیچیده و دشوار فلسفه اروپایی می‌گوید: «رویکرد ژاپن در پذیرش فرهنگ اروپایی از هر جنبه‌ای مشکل‌آفرین بوده



است. فرد ژاپنی سعی نداشت ریشه‌های گیاه را نشا کند؛ بلکه فقط گل‌های روئیده را می‌چید.... ولی ریشه‌هایی که چنین گل‌هایی را به وجود آورده‌اند در خاک کشور ما روئیده‌اند» (Blocker & Starling, 2001, p.1).

در این قطعه نیشیدا تلویحاً تقلید از اندیشه غربی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. برخی متفکران ژاپنی مثل ساکاموتو هیاکودای^۱ بر این باورند که قبل از عصر میجی فلسفه اصیل ژاپنی وجود نداشت. او می‌نویسد:

«وقتی خواسته می‌شود که ماهیت «فلسفه ژاپنی» را توضیح دهیم کسی نمی‌تواند توضیح دهد، مگر اینکه در پاسخ تأسف خورد که «چنین چیزی وجود ندارد، هر چیزی انتقالی و تقلیدی است.» (Blocker & Starling, 2001, p.1)

در مقابل این ادعاها مبنی بر عدم وجود فلسفه در ژاپن، ناکامورا یوجیرو^۲ نیز ادعا می‌کند که کار نیشیدا/ برای نخستین بار شایستگی عنوان نام فلسفه را دارد. (Blocker & Starling, 2001, p.2) بنا بر این می‌توان گفت که وقتی نام فلسفه ژاپن شنیده می‌شود، اسم نیشیدا/ کیتارو نیز در کنار آن شنیده می‌شود. از این رو در قرن بیستم نیشیدا/ در واقع نقش یک رهبر فلسفی را بازی می‌کند که فیلسوفان بعدی کم و بیش شارح اندیشه‌های او بودند؛ درست مثل فلسفه افلاطون یا کانت که فلسفه‌های بعدی در واکنش به فلسفه آن‌ها به وجود آمده‌اند.

خصلت اصلی فلسفه ژاپن، که باعث تمایز آن از فلسفه غرب می‌شود، تأکید آن بر واقعیت و تجربه روزمره است. حال آنکه در فلسفه غرب بر ساحت انتزاعی و متعالی هستی تأکید می‌شود. سوزوکی^۳ با اشاره به این خصلت فلسفه ژاپنی می‌نویسد که «ذهن ژاپنی چنان به زمین چسبیده که نمی‌تواند فراموش کند که علف‌هایی زیر پاهایش سبز می‌شوند.» (Brecher, 2000, p.33) همان‌طور که پیش‌تر گفته شد این خصلت، برآمده از روح بودیستی ژاپنی است که بر امر طبیعی و انضمامی تأکید دارند.

بعد از آشنایی ژاپنی‌ها با فلسفه مغرب زمین فیلسوفان ژاپنی به سرعت دست به کار شدند و برای مثال بین فلسفه کل‌گرایانه هگل و نیز روش دیالکتیکی او و تفسیر سنتی خود از فلسفه بودیستی ترکیبی انجام دادند و شباهت‌هایی را پیدا کردند که نمونه‌های از آن شباهت‌ها را می‌توان در فلسفه تاناها، نیشیدا/ و نیشیتانی (سه نماینده اصلی مکتب

1. Sakamoto Hyakudai
2. Nakamura Yujiro
3. Suzuki Daisetsu



کیوتو) مشاهده کرد.

هرچند نیشیدا در بسیاری از نوشته‌های خود وام‌گرفتنش از فیلسوفان غربی، مثل هگل یا اکهارت را پنهان می‌کند؛ ولی در عوض شاگرد او نیشیتانی آشکارا اندیشه خود را در بحث نیهیلیسم، وامدار نیچه و هایدگر و دیگر فیلسوفان غربی می‌داند. نیشیدا و سایر اعضای مکتب کیوتو روش پدیدارشناختی هایدگر را نیز پذیرفته‌اند؛ ولی در عین حال نباید فراموش کرد که با همان روش و نیز با رویکردهای بودیستی‌شان به نقد تفکر هایدگر نیز اهتمام ورزیده‌اند. برای مثال نیشیدا با مفهوم تجربه محض^۱ خویش سعی کرده است بر مسئله ثنویت سوژه و اوبژه غلبه کند؛ چیزی که به گمان او حتی هایدگر مغلوب آن بوده است.

ریشه‌های غربی فیلسوفان مکتب کیوتو را می‌توان تحت چند عنوان خلاصه کرد که هر یک از آن‌ها در اندیشه فیلسوفان این مکتب به نحوی تبلور یافته‌اند: هگل‌گرایی، نیچه‌گرایی، هایدگر‌گرایی، کی‌یر که گور‌گرایی. برای مثال نیچه نزد نیشیتانی، هایدگر نزد نیشیدا، هگل نزد تانابه و به‌طور کلی پدیدارشناسی و دیالکتیک و نیهیلیسم نزد هر سه فیلسوف از جایگاه والایی برخوردار هستند. شایان ذکر است که عناصر دیگر غیر از عناصر فوق‌الذکر در شکل‌دهی تفکر مکتب کیوتو نقش ایفا کرده‌اند؛ مثل تفکر عرفانی اکهارت که خود مقاله مجزایی را می‌طلبد. لذا در این جا تنها به این چهار جریان فوق‌الذکر که پررنگ‌تر از بقیه هستند بسنده خواهد شد.

هگل‌گرایی

هگل همانند هایدگر به عنوان یکی دیگر از شخصیت‌های غربی است که به عنوان یک ریشه مهم تفکر مکتب کیوتو ژاپن محسوب می‌شود. به چند دلیل می‌توان گفت که هگل در فرهنگ معاصر ژاپنی از ارج و منزلت والایی برخوردار است؛ نخست این - که پس از تجدید حیات میچی^۲ در سال ۱۸۶۸، کشور ژاپن از فرهنگ آلمان عمیقاً تحسین کرد چرا که معمولاً هگل به عنوان نماینده اصلی تفکر آلمانی تلقی می‌شد. دلیل دیگر حوزه و خصلت دستاوردهای اوست. براساس فلسفه هگل باید ذهن انسان هر چیزی را مطابق اصولش تفسیر نماید. هگل وظیفه خود می‌دانست که برداشتی کامل از واقعیت ارائه دهد و بر اساس همین برداشت یک نظام بسازد و در واقع ساخت.

1. pure experience
2. Meija restoration



دلیل دیگر محبوبیت هگل در آلمان «دیالکتیک» او بود. خصلت پویا و دینامیک دیالکتیک، مرز نسبی و مطلق را برمی دارد؛ چیزی که در بودیسم ژاپنی، مخصوصاً بودیسم تندایی،^۱ وجود دارد. مکتب تندایی می کوشد دو دیدگاه متضاد را آشتی دهد. لذا از یک طرف واقعیت ذاتی پدیده‌ها را رد می کند و آن را دارای ذاتی ناپایدار و گذرا می پندارد و از سوی دیگر ذات آن‌ها را مطلق می داند. از این رو به دنبال راه میانه-ای است تا این دو دیدگاه متضاد همدیگر را خنثی کنند.

بنابراین تفکر هگل به نیرویی قوی در شکل دهی فلسفه نوظهور ژاپن تبدیل شد و این امر مخصوصاً در مورد مکتب کیوتو بسیار صادق است. به سخن دیگر، اندیشه و روش هگل در شکل دهی فلسفه مکتب کیوتو برای همگان غیر قابل انکار است. نیشیدا، نخستین نماینده مکتب کیوتو، به عنوان فیلسوفی هگلی شناخته شده است. علاوه بر این ایده آلیسم فلسفی هگل در آثار بسیاری از شاگردان نیشیدا/مشاهده می شود. فیلسوفان مکتب کیوتو هم هگل را بشدت تحسین می کردند و هم انتقادات زیادی بر اندیشه او وارد می ساختند و همین واکنش منجر به شکل گیری فلسفه خودشان شد. در این جا جایگاه هگل در نظام فلسفی سه فیلسوف مکتب کیوتو به اجمال بررسی می شود تا ریشه‌های هگلی فلسفه آن‌ها بیشتر عیان گردد.

جیمز هایسیگ در کتاب **فیلسوفان عدم** می نویسد «نیشیدا هیچ کجا به طور مستقیم با مدل هگلی مخالفت نمی کند» (Heisig, 2001, p.43) مطابق نظر برخی مفسران اندیشه نیشیدا/هگلی است؛ اما در عین تفاوت‌های بنیادی نیز، بین این دو متفکر وجود دارد. نیشیدا/می خواهد با چشم ذن بودیسم جهان را درک کند و کم و بیش رویکرد رمانتیکی به اموری مثل احساس، اراده و غیره دارد؛ اما هگل فیلسوفی کاملاً عقلانی است و می خواهد تفسیری عقلانی از واقعیت برای انسان ارائه دهد و نظر مناسبی درباره رمانتیسم ندارد، هر چند برخی عناصر پنهان رمانتیکی در فلسفه او موج می زند.

در عین حال شباهت‌ها نیز کم نیستند؛ آگاهی انسانی نقطه شروع برای هر دو در فهم جهان است، هر دو پای بند به روش دیالکتیکی هستند، هر دو تضاد را قابل جمع می دانند، هم هگل و هم نیشیدا/از خدا یا روح مطلق، به عنوان بنیاد هستی سخن می گویند، هم نیشیدا/و هم هگل می خواستند منطقی بیابند که واقعیت را در فردیت اصیل خودش، مقدم بر شکاف بین سوژه و اوبژه بشناسند. هر دو اعتقاد داشتند که نفی و سلب مؤلفه-

1. Tendai Buddhism



ای اصلی هر چیزی هستند. مخصوصاً ایده ایجاب در سلب او شبیه این ایده هگل است که سلب معنای ایجاب را روشن می کند. (Heisig, 2001, pp.66-67) هر دو می-کوشند پایه و اساس مطلق برای وحدت ذاتی واقعیت پیدا کنند. همچنین نیشید/ با الهام از فلسفه هگل می گوید که واقعیت ذاتاً ماهیتی متناقض دارد. او می گوید:

«همان طور که هگل گفته واقعیت متناقض است و هرچه بیشتر و عمیق تر به این تناقض می اندیشیم آن را واقعیت راستین می یابیم» (Heisig, 2001, p. 64)

در عین حال تفاوت هایی مثل توسل نیشید/ به احساس و عشق و توسل هگل به عقل و منطق نیز دیده می شود. هگل بیشتر متفکری اجتماعی شناخته می شود؛ در حالی که نیشید/ یک متافیزیسین باقی می ماند و کمتر به مسائل اجتماعی می پردازد. ذات فلسفه نیشید/ را می توان در یک کلمه خلاصه کرد (jikaku) که در لغت به معنی خودآگاهی (self-awareness) یا (self-consciousness) است. نیشید/ در اثر بزرگ خود، تحقیقی در باب خیر، از یک طرف از شهود مستقیم و تجربه خالص صحبت می کند و از سوی دیگر مثل هگل از خودآگاهی عقلانی بحث می کند. شهود مستقیم و تجربه خالص را از ذن بودیسم اقتباس کرده و دومی را از غرب به ویژه از هگل گرفته است.

تانابه نیز از هگل متأثر بود و حتی در دهه ۱۹۳۰ سمینارها و سخنرانی هایی در دانشگاه کیوتو درباره پدیدارشناسی روح هگل برگزار و از متن آلمانی استفاده می کرد. نظر تانابه درباره تاریخ به مثابه خود دیالکتیک کاملاً ظنین هگلی دارد؛ اما تانابه برخلاف نظر هگل به اولوهیتی ماورای تاریخ اعتقاد نداشت. بنابراین او ایده آلیسم هگل را رد می کرد. تانابه اشتباه اساسی هگل را در این می دانست که هگل به مطلق فراسوی وحدت استعلایی عدم دیالکتیک معتقد بود و آن را بیرون از عملکرد عدم، به مثابه وجود خود این همان می دانست. (Heisig, 2001, p.121) اما در عین حال تانابه در وارد کردن دیالکتیک به منطق و وارد کردن دین به دیالکتیک با هگل هم نظر است. (Heisig, 2001, p.64) به هر روی تفکر هگل در بین متفکران مکتب کیوتو نفوذ زیادی داشت.

کی یر که گور گرای

سورن کی یر که گور دانمارکی همراه با هگل، نیچه و هایدگر از پرنفوذترین



فیلسوفان در فلسفه معاصر ژاپن به ویژه فلسفه نیشیداست. کینیا ماسوگاتا^۱ در مقاله «تاریخچه مختصر پذیرش کی‌یرکه‌گور در ژاپن» معتقد است که اندیشه‌های اگزستانسیالیستی این فیلسوف دانمارکی، نخستین بار در عصر میجی (1868-1912) وارد ژاپن شد و تا به امروز اثرگذار است. کینیا در این مقاله تاریخچه کی‌یرکه-گور پژوهشی را به شش دوره تقسیم کرده است (Giles, 2008: pp.31-32):

اولین دوره: ورود اندیشه کی‌یرکه‌گور (اواخر دهه ۱۸۸۰ و ۱۹۰۶)؛

دومین دوره: انتشار اندیشه‌های کی‌یرکه‌گور (۱۹۰۶ الی ۱۹۱۴)؛

دوره سوم: از انتشار کی‌یرکه‌گور واتسوجی^۲ تا آوازهای مستانه میتسوجی^۳ (۱۹۱۵ الی ۱۹۲۳)؛

دوره چهارم: همانندسازی و رنسانس کی‌یرکه‌گور (۱۹۲۰ الی ۱۹۴۵)؛

دوره چهارم: اگزستانسیالیسم محبوب می‌شود (۱۹۴۵ الی ۱۹۷۰)؛

دوره ششم: افول علاقه به کی‌یرکه‌گور (از ۱۹۷۰ تا امروز).

کی‌یرکه‌گور برای متفکران ژاپنی نخستین بار از طریق آثار فیلسوف دانمارکی هارالد اچ. هوفدینگ شناخته شد. همچنین مورخ ادبیات دانمارکی به نام جورج براندیس نیز، منبع دیگری برای شناساندن کی‌یرکه‌گور برای ژاپنی‌ها بود. (Giles, 2008, p.32) زمانی ژاپن مدرن در راه روی فرهنگ و فلسفه اروپایی زمانی گشود که نوشته‌های هوفدینگ و برادیس در این کشور در عصر میجی منتشر شده بودند.

نخستین کسی که در ژاپن به کی‌یرکه‌گور استناد کرده است، یاسوجی اوتسوکا^۴ بود. او در سال ۱۹۰۲ مقاله‌ای تحت عنوان «نگاه به ادبیات کنونی مان از منظر جنبش رمانتیک^۵» به کی‌یرکه‌گور و نیچه اشاره می‌کند. تفکر دینی کی‌یرکه‌گور را نیز نویسنده دیگری به نام کانزو اوچیمورا در مقاله «بلندپروازی بزرگ» معرفی نمود. همین نویسنده در مقاله دیگرش، «من چگونه یک مسیحی شدم؟» به خوانندگان کی‌یرکه-گور را معرفی می‌کند. (Giles, 2008, p.38) و از انتقادات کی‌یرکه‌گور به مسیحی رسمی عصر خویش یاد می‌کند.

1. Kinya Masugata
2. Watsuji's Kierkegaard
3. Mitsuchi's Drunken Songs
4. Yasuji Ohtsuka
5. Romanchikku wo ronjite wagakuni bugei no genkyo ni oyobu (به ژاپنی)



نیشیدا نیز در مقاله «اصل خودآگاهی» به کی‌یرکه‌گور می‌گوید که «کی‌یرکه‌گور، پرچم دار این اصل، تنها معرفت به اگزیستانس شخصی را حقیقی تلقی می‌کند.» (Giles, 2008: p.38) به‌طور کلی نیشیدا در مقاله منطق مکان و جهان‌بینی دینی خودش از رویکرد دینی کی‌یرکه‌گور متأثر است. شاید بتوان دین، شیوه‌های پژوهش در دین و رابطه فرد با خدا را به عنوان نقاط اشتراک این دو متفکر غربی و شرقی دانست. نیشیدا می‌گوید که هیچ دینی بدون خدا وجود ندارد. همچنین وی معتقد است که عمیق‌ترین شناخت ما از خدا در اعماق روح و قلب ما قابل حصول است. یقیناً این نگرش‌ها طنین کی‌یرکه‌گوری دارند.

علاوه بر نیشیدا، فیلسوف دیگری از مکتب کیوتو به نام میکی نیز مجذوب کی‌یرکه‌گور شده بود و حتی گفته بود که هگل بیشتر با مفاهیم بازی کرده ولی کی‌یرکه‌گور بیشتر دیالکتیکی است (Giles, 2008: pp.43-44). میکی در سال ۱۹۲۲ در آلمان در ماربورگ دانشجوی هایدگر بود. میکی، کی‌یرکه‌گور را جد هایدگر و یاسپرس و پرچم‌دار الهیات دیالکتیکی می‌دانست. او در ۱۹۳۵ بر انتشار آثار منتخب کی‌یرکه‌گور، به عنوان اولین اثر از نوع خود به ژاپنی، نقش ویراستار و ناظر را برعهده داشت. (Giles, 2008: p.38) برخی مفسرین حتی معتقد هستند که میکی چنان از کی‌یرکه‌گور متأثر بود که حتی اندیشه‌هایی شبیه اندیشه‌های او داشت. برای مثال او می‌گوید که «آنچه در زندگی ما مهم است چیزی نیست که تجربه می‌کنیم، بلکه چگونگی تجربه آن چیز است.» (Giles, 2008: p.78)

تانابه هاجیمه نیز در کتاب معروف اش، **فلسفه به مثابه فرآندیشه**، از مفهوم «لحظه» و «تکرار» کی‌یرکه‌گور استفاده کرده است. او حتی گفته که شیوه فرآندیشه‌ای او بیشتر با ایمان کی‌یرکه‌گور سازگار است. البته بحث **فلسفه به مثابه فرآندیشه** در بخش بعدی به تفصیل بحث خواهد شد. مواجهه تانابه با کی‌یرکه‌گور در چند مقاله او دیده می‌شود. برای نمونه مقاله «فردیت اگزیستانس و اجتماعیت عدم» (۱۹۴۶) تفسیری دیالکتیکی و اگزیستانسیال از اندیشه این فیلسوف دانمارکی است.

شیفتگی متفکران ژاپنی به کی‌یرکه‌گور در تحقیقات میکی، تانابه، واتسوجی و حتی نیشیدا و نیشیتانی کاملاً مشهود است. نیشیتانی کیجی نیز از جمله فیلسوفان مکتب کیوتو است که کاملاً از کی‌یرکه‌گور متأثر بوده و حتی گفته که کی‌یرکه‌گور «محرک» او بوده است. (Rigsby, 2010, p.547) وقتی که نیشیتانی درگیر مطالعه و تحقیق درباره عرفان مسیحی بوده، با اندیشه‌های کی‌یرکه‌گور آشنا شده است. نیشیتانی حتی لفظ



«سوبژکتیویته» را از کی‌یرکه‌گور اقتباس می‌کند. (Heisig, 2001, p.193) او در بحث از نیهیلیسم مفهوم «اکنون ابدی» را از این فیلسوف دانمارکی می‌گیرد. گاهی نیشیتانی از مفهوم لحظه‌کی‌یرکه‌گور، به عنوان «اتم ابدیت»^۱ یاد می‌کند؛ ولی همچنین از آن به عنوان «موناد ابدیت»^۲ نیز سخن می‌راند تا بر خودمحدودسازی کل زمان تأکید کند. (Heisig, 2001, p.413)

نیچه‌گرایی

نیچه و تفکر او در فرهنگ معاصر ژاپن به ویژه در حوزه فلسفه نفوذ زیادی دارد. اگر بخواهیم تأثیر نیچه بر فلسفه معاصر ژاپن را نشان دهیم، بهترین راه برای این کار بیان نظرات اعتراف‌گونه فیلسوفان مکتب کیوتو به نقش عمیق این فیلسوف آلمانی است. نیشیدا/ با مطالعه فلسفه غرب و نقد آن همدلی بیشتری با افکار نیچه پیدا می‌کند. او به خواننده ژاپنی‌اش توصیه می‌کند که ژاپنی شدن را با ادغام شدن در فرهنگ جهانی همزمان کنید. او می‌گوید:

«من می‌خواهم عظمت و عمق روح نهفته در فراسوی فرهنگ ژاپن را ببینم و به -
قول نیچه من عاشق آن کسانی هستم که می‌خواهند از خودشان چیزی را بیافرینند
که فراتر از خودشان بروند و از این طرق به عمق امور می‌رسند.» (Heisig,
2001, p.88)

جایگاه نیچه بیش از همه در اندیشه نیشیتانی پررنگ است. به سخن دیگر، نیشیتانی، استاد فلسفه تطبیقی دانشگاه کیوتو، مطالعاتی درباره فلسفه نیچه داشته است. نیشیتانی کیجی در اهمیت نفوذ اندیشه نیچه بر اندیشه خودش می‌گوید: «وقتی جوان بودم عادت

- 1 . Atom of eternity
- 2 . monad of eternity

۳. یکی از مفسران اندیشه نیشیدا المار واینمایر است که مقالاتی را درباره اندیشه نیشیدا و هایدگر نوشته است. او در مقاله «اندیشه در حال گذر: نیشیدا کیتارو و مارتین هایدگر» عبارتی را در ابتدای مقاله از نیشیدا نقل می‌کند که گویای نگرش انتقادی نیشیدا به تفکر غرب است: اروپائیان دوست دارند فرهنگ کنونی خودشان را یگانه و بهترین فرهنگ پیشرفته بدانند. آن‌ها عقیده دارند که مردمان دیگر، اگر قرار باشد که آنها نیز پیشرفتی داشته باشند، باید شبیه خودشان (اروپائیان) باشند. من این را به منزله غرور پیش پافتاده تلقی می‌کنم. به نظر من شکل ابتدایی فرهنگ تاریخی غنی‌تر [از این فرهنگ اروپایی] است: ر.ک.

Veinmayr, Elmar (2005) Thinking in transition: Nishida and Heidegger at Philosophy east and west , Volume 55, Number 2 april , 232-256.p.232



داشتم کتاب چنین گفت زرتشت را با خود به هر جا ببرم. آن انجیل من بود.» (Nishitani, 1990, p.xx) نیشیتانی حتی می‌گوید که ما در سطح خودمان غول-هایی مثل پاسکال و نیچه نداریم. در بین اعضای مکتب کیوتو، نیشیتانی احساس نزدیکی عمیقی با تفکر نیچه داشت. او مانند نیچه می‌خواست بر نیهیلیسم غلبه کند، آن هم نه از بیرون؛ بلکه از درون خود نیهیلیسم. چنانکه به نظر نیشیتانی نیچه در غلبه بر نیهیلیسم، به بودیسم و به ویژه به شاخه‌های ماهايانا نزدیک‌تر است. (Parkes, 1996, p.13) البته بین اثر نیچه و تفکر بودیستی روابطی دیده می‌شود که می‌تواند در حوزه فلسفه تطبیقی و در میدان پژوهشی نتایج پرباری به همراه داشته باشد. پارکس معتقد است که

«نیچه از طریق شوپنهاور با بودیسم آشنا شده است. فهم او از بودیسم به اشکال بودیسم اولیه هینایانا محدود بوده است. لذا نیچه با اندیشه بودیسم متأخر؛ یعنی مکتب ماهايانا آشنا نبوده است.» (Parkes, 1996, p.13)

نه تنها نیچه حضور قوی در کتاب خود غلبه‌گی بر نیهیلیسم داشت؛ بلکه این کتاب نخستین اثری است که اندیشه‌های فلسفی نیچه را برای مخاطب عامه ژاپنی معرفی می‌کند. نیشیتانی و نیچه از یک جهت شبیه هم هستند. هر دو سنت خود و بیرون از آن را نقد می‌کنند.

یکی از مواردی که می‌توان از آن یاد کرد بازگشت ابدی نیچه است که نیشیتانی آن را معادل عدم ابدی می‌داند. وی در کتاب خود، **غلبه‌گی بر نیهیلیسم**، بازگشت ابدی نیچه را به عدم ابدی تعبیر می‌کند و می‌گوید:

«نیچه از اندیشه بازگشت ابدی به مثابه «یک چکش در دست قوی‌ترین انسان» و به مثابه «تفکر منضبط» یاد می‌کند. دلیل اینکه او از تفکر به چکش تعبیر می‌کند این است که بازگشت ابدی به معنای «عدم (بی معنایی) ابدی» است و لذا «شکل افراطی نیهیلیسم» را تشکیل می‌دهد. آن دشوارترین تفکر است؛ زیرا از بیخ و بن خدایان را با تمامی آرمان‌ها و ارزش‌هایی که قبلاً بنیاد وجود را تشکیل می‌دادند نفی می‌کند. تفکر بازگشت ابدی پایان و بحران نیهیلیسم یا خود غلبه‌گی بر نیهیلیسم است.» (Nishitani, 1990, p.64)

البته نیچه نزد نیشیدا و تانا به نیز نفوذ دارد؛ ولی به اندازه نفوذ او بر نیشیتانی نیست.

هایدگر گرای

بدون شک نفوذ و شهرت هایدگر محدود به فلسفه‌های اروپایی و آمریکایی نیست؛



بلکه در فلسفه‌های بسیاری از کشورهای آسیایی نفوذ قابل توجهی دارد. هایدگر از معدود فیلسوفان عالم غرب است که در بین فیلسوفان و متفکران عالم شرق از محبوبیت خاصی برخوردار بوده و الهام‌بخش بسیاری از مقالات و کتاب‌های تطبیقی و نیز موضوعات بین‌فرهنگی، بین‌اندیشه‌های هایدگری و اندیشه‌های بودایی شده است. به سخن دیگر در اندیشه‌های هایدگر، نوعی دیالگ‌گویی غربی و شرقی در حوزه‌اندیشه و فلسفه نهفته است که امروزه برخی متفکران در ژاپن (مثل نیشیدا) می‌گویند که می‌توان بین تفکر هایدگر و تفکر آسیایی مطالعات تطبیقی انجام داد و حتی به سازگاری بین آن‌ها اعتقاد دارند، هر چند هایدگر دو دوره فکری مختلفی داشته است. برای نمونه بین تائوئیسم و بودیسم و تفکرات هایدگر شباهت‌هایی وجود دارد. همین امر باعث گردید که متفکران ژاپنی از جمله نیشیتانی و نیشیدا و تاناها به طرح مباحث تطبیقی دست بزنند.

در ژاپن بیش از سایر کشورهای آسیایی از فلسفه هایدگر استقبال شد. این استقبال چند سال بعد از پایان جنگ جهانی اول؛ یعنی از سال ۱۹۲۱ آغاز می‌شود. در این سال متفکران و دانشجویان ژاپنی به اروپا و مخصوصاً به آلمان سفر نموده و در کلاس‌های فلسفه هوسرل و هایدگر شرکت می‌کنند. به‌طور کل اکثر اعضای مکتب کیوتو به اروپا سفر کرده‌اند و با فلسفه غرب به‌طور کل و با فلسفه هایدگر به‌طور خاص آشنایی یافته‌اند. برای مثال کوکی (Kuki) در دهه ۳۰ به اروپا سفر کرده و هنگام اقامت در پاریس مقاله‌ای درباره مفهوم زیبایی‌شناختی «*iki*» (به معنی خصلت خاصی از نژاد) نوشت. دو سال بعد نیشیدا به او توصیه کرد که در دانشگاه امپریال کیوتو تدریس کند. کوکی در ماربورگ در کلاس‌های درس هایدگر شرکت کرد.

البته نخستین تحقیق و پژوهش درباره فلسفه هایدگر به زبان ژاپنی، توسط تاناها هاجیمه انجام شد. تاناها یکی از معروف‌ترین شاگردان ژاپنی هایدگر بود. عنوان تحقیق تاناها «چرخش جدید در پدیدشناسی: پدیدشناسی زندگی هایدگر» در ۱۹۲۴ منتشر گردید. ۱۱ سال بعد کوکی شوزو (Kuki Shuzo) به عنوان یکی از شاگردان معروف هایدگر، کتاب «فلسفه هایدگر» را در سال ۱۹۳۳ چاپ کرد. از سوی دیگر متفکران ژاپنی نسبت به اروپائیان در ترجمه وجود و زمان (Sein und Zeit) هایدگر به زبان خودشان پیشگام بودند و در سال ۱۹۳۹ این کتاب را منتشر کردند. درحالی‌که در خود غرب، ۲۳ سال بعد؛ یعنی در سال ۱۹۶۲/ این کتاب به زبان انگلیسی ترجمه شد. در سه دهه اخیر نیز این کتاب در ژاپن پنج بار ترجمه شده، درحالی‌که در غرب دوبار ترجمه شده است که دومین ترجمه در ۱۹۹۶ صورت گرفته است. (Lin, 2008, p.55)



تانابه در ۱۹۲۲ به آلمان رفت و در آنجا با فلسفه‌های هوسرل و هایدگر آشنا شد. این آشنایی باعث تأثیرپذیری هایدگر از بودیسم ژاپنی نیز شده است. برخی پژوهشگران آثار هایدگر احتمال دادند او در آثارش وارد گفتگو با سنت‌های تفکر غیر غربی، بویژه سنن اندیشه آسیایی شده است. با اینکه هایدگر تفاوت فلسفه شرق و غرب را می‌داند، در برخی از آثار متأخرش بویژه در «گفتگوی بین یک فیلسوف ژاپنی و یک محقق درباره زبان» علاقه خود به آغاز گفتگو با سنت‌های فکری غیر غربی را نشان می‌دهد. هایدگر خود با شماری از روشنفکران اصلی ژاپنی، از جمله اعضای مکتب کیوتو، بویژه هاجیمه تانابه، کوکی شوزو و کیوشی میکی در ارتباط بود. تأثیرپذیری هایدگر از فلسفه شرق آسیا می‌تواند خود موضوع یک مقاله باشد که در اینجا فرصت پرداختن به آن نیست. (Parkes, 1996: p.44)^۱

نیشیدا/ کیتارو با اندیشه‌های هایدگر آشنایی داشت، همانطور که هایدگر با اندیشه‌های او آشنا بود. سوزوکی در گفتگویی با هایدگر در سال ۱۹۵۳ چنین گزارش می‌دهد که از او پرسیدم نظرت راجع به فلسفه نیشیدا چیست؟ پاسخ هایدگر این بود: «نیشیدا غربی است.» چون در آن زمان چهار مقاله از نیشیدا در آلمان چاپ شده بود. (Macann, 1992, p.405) به نظر می‌رسد که نظر هایدگر درباره نیشیدا به چند دلیل «تا حدودی» درست باشد. نخست این که نیشیدا هر چند از بوداییسم تأثیر فراوان پذیرفته؛ ولی از اصطلاحات متافیزیکی مثل «وجود»، «عدم»، «خدا»، «منطق» و «مطلق» استفاده می‌کند که در سنت فلسفی مغرب‌زمین رایج است هر چند معنای متفاوتی از آن‌ها را در ذهن دارد. دوم این که نیشیدا کم و بیش همانند هگل دست به یک نظام-سازای فلسفی زده که سابقه‌ای در فلسفه سنتی ژاپن نداشته است؛ گویی مثل هگل و هایدگر تفلسف می‌کند. سوم این که بیان او درباره مفاهیمی مثل رابطه انسان با جهان و مسأله روح کم و بیش به روش عقلانی و گاهی استدلالی است و چهارم این که نیشیدا بنیانگذار یک فلسفه نوین در ژاپن است همانطور که دکارت در فرانسه پدر فلسفه جدید است.

۱. لازم به ذکر است که هوسرل، هایدگر و ریکرت از طریق تانابه و نیشیتانی و کسانی که از ژاپن به آلمان می‌آمدند مطالبی درباره نیشیدا (بنیانگذار مکتب کیوتو) شنیده بودند. برای آشنایی با تأثیر تفکر شرق آسیا بر اندیشه هایدگر به کتاب زیر مراجعه نمایید:

Reinhard May, Graham Parkes (1996) Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work, Routledge



او همانند هایدگر می‌خواست واقعیت را آن‌گونه که هست نه در شکل انتزاعی آن؛ بلکه در شکل انضمامی آن درک کند و لذا منطق او یک منطق انضمامی است. اما نیشیدا معتقد است که هایدگر امر انضمامی را با عینک امر انتزاعی می‌نگرد و این بزرگترین اشتباه اوست. برای مثال از نظر نیشیدا/ رویکرد هایدگر به جهان و انسان یک رویکرد آنتولوژیک است.

شایان ذکر است که در کنار این تفاوت مشاهده می‌شود نیشیدا/ و هایدگر ثنویت سوژه و اویژه را رد می‌کنند و معتقدند که ما نمی‌توانیم رابطه انسان و جهان یا واقعیت عینی را در قالب مفهوم سوژه و اویژه درک کنیم که پیش از این در فلسفه مدرن اروپایی از دکارت به بعد رایج بوده است. یا هر دو به دنبال یافتن راه برون‌رفت از مسیر اندیشه هستی-خداشناختی (onto-theological) هستند؛ اما زبان و اصطلاحات این دو متفکر از هم متمایز است. بنابراین نیشیدا/ هم هایدگر را تحسین می‌کند و هم نقد. برای هایدگر «پرسش از وجود» در کل فلسفه او همواره زنده است و به همان اندازه نیز، مسأله «عدم» برای نیشیدا/ مهم است. اهتمام هایدگر به «پرسش از هستی» (das Seinsfrage)، که از آغاز تا پایان کارش تداوم داشته است، نشان می‌دهد که «هستی» برای او بسیار مهم بود و همین امر در مورد مفهوم «مکان» (Topos) یا «عدم» نزد نیشیدا/ نیز صادق است. (Rigsby, 2010, p.523) نیشیدا/ مفهوم «عدم» را عرفانی و دینی می‌کند و آن را با «خدا» یکی می‌گیرد حال آن‌که هایدگر وجود را کمتر دینی و عرفانی می‌کند. نیشیدا/ با نگاهی انتقادی به هایدگر می‌گوید که هایدگر پی‌نبرده که آن‌چه اجتناب‌ناپذیر و حیاتی است همان خداست. (Rigsby, 2010, pp.511) او می‌نویسد:

«هایدگر تنها بر مطالبی مثل «ترس آگاهی»^۱ و «مرگ» متمرکز می‌شود و هر چند گاهی بر پاسکال و گی‌یرکگور تکیه می‌کند، پی‌نمی‌برد که آنچه ضروری و حیاتی است خداست.» (Rigsby, 2010, pp.526)

در انتقادی دیگر می‌گوید:

«من به کار هایدگر احترام قائل هستم ولی اثر او نمی‌تواند به مسائل عمیق جوهر [به ژاپنی jittai] و زندگی [به ژاپنی jinsei] جواب دهد.» (Rigsby, 2010, pp.526)

در اینجا قصد پرداختن به انتقادات نیشیدا/ بر اندیشه هایدگر را نداریم؛ چرا که این

l.angst



امر مقاله مجزایی را می‌طلبد. مفهوم خدا در نظر او یک مفهوم متافیزیکی نیست؛ یعنی مفهوم خدا عاری از تعاریف مابعدالطبیعی همچون «علت اولی» یا «برترین وجود» یا «جوهر جوهرها» است. خدای نیشیدا/ بیشتر شبیه خدای عرفاست تا خدای فیلسوفان. باوجود این نقاط اشتراکی نیز بین این دو متفکر وجود دارد که نیازمند تحقیق و مطالعه عمیق در آثار این دو است. به عنوان نمونه تفاوت آنولوژیکیک بین هستی و هستنده‌ها در هایدگر شبیه تفاوت بین خدا و مخلوقات در اندیشه نیشیدا/ است. اما نکته قابل تأمل اینجاست که در سنت بودایی که نیشیدا/ از آن الهام گرفته، حرفی از خدا به عنوان بنیاد و شالوده به میان نمی‌آید. اصلاً چیزی راجع به خدا گفته نشده است. نکته دیگر این است که مفهوم «عدم» از مفاهیمی کلیدی فلسفه ژاپن و نیز فلسفه نیشداست. نیشدا/ معتقد است که در فلسفه غرب همواره بنیاد و شالوده واقعیت را یک چیز متعین و قطعی و یقینی فرض کرده‌اند و می‌کنند و آن مفهوم «وجود» (being) است. نیشیدا/ می‌خواهد نشان دهد که این بنیاد و شالوده واقعیت همیشه «مکان عدم مطلق» است. این عدم مطلق نامتعین است؛ یعنی صورتی بدون صورت است. این جاست که نیشدا/ نظریه «منطق مکان» خود را مطرح می‌کند. معادل مکان (place) در زبان ژاپنی باشو (bashi) است. برخی مفسرین معتقدند که باشوی نیشیدا/ شبیه وجود هایدگر است و از هایدگر الهام گرفته است. چون در هر دو مفهوم بیانگر نوعی «گشودگی» (openness) است و این مفاهیم «نوری» را برای انسان‌ها فراهم می‌کنند تا با حقیقت (aletheia) هستی مواجه شوند. همچنین تلقی نیشیدا/ از مکان‌های (topos) نامتناهی و افراد بشری متناهی قرار گرفته در آن نیز شبیه تلقی هایدگر از تفاوت آنولوژیکیک بین هستی (Sein) و هستنده‌ها (Seiendes) است. (Rigsby, 2010, pp.523)

به‌طور کلی نگرش انتقادی نیشیدا/ به تفکر مغرب‌زمین بر تأثیرپذیری او از آن می‌چربد. برای مثال نیشیدا/ معتقد است که در غرب نفس خود آگاه با مقولات منطقی (مثل جوهر) توصیف می‌شوند؛ در حالی که این مقولات یا کلیات از آن (نفس) ناشی می‌شوند. به این دلیل است که ما خود آگاه هستیم و می‌توانیم منطقی فکر کنیم نه بالعکس. پس کار فلسفه این است که آگاهی را تبیین کند و این که چگونه فلسفه از آگاهی ناشی شده است. به نظر نیشیدا/ آگاهی عمقی دست نیافتنی دارد. او معتقد است که این

1. Logic of place



عمق بی‌پایان در فلسفه غرب غایب است. (Wilkinson, 2009, pp.102-103) به زعم این فیلسوف ژاپنی فیلسوفان غربی پی به این راز بزرگ نبرده‌اند. او حتی ادعا می‌کند که بسیاری از مسائل معرفت‌شناختی فلسفه غرب ناشی از این عقیده است که نفس خودآگاه را می‌توان با اعمال آگاهانه‌اش تحلیل کرد. به عقیده وی این دیدگاه مستلزم اوبژه یا عین انگاشتن نفس خودآگاه است. (Wilkinson, 2009, p.103) او می‌گوید که ساختار تجربه انسان را می‌توان برحسب باشو یا مکان توصیف کرد. نیشیدا گاهی به جای مکان از «کلیات» و حتی از «خود» (self) استفاده می‌کند.

نفوذ نظرات هایدگر در ژاپن بعد از جنگ جهانی دوم نیز تداوم یافت و برخی مفسرین بین اندیشه‌های نیشیدا و هایدگر چنان شباهت‌هایی یافتند که ماساکی کوساکا در نوشته‌ای با عنوان «آیا هایدگر یک نهیلیست است؟» به بررسی مفهوم عدم نزد هایدگر و نیشیدا پرداخت.

نیشیتانی کیچی (۱۹۰۰-۱۹۹۰) یکی دیگر از فیلسوفان مکتب کیوتو است که علاقه زیادی به فلسفه هایدگر داشت. هایدگر نیز به فلسفه ژاپن علاقه وافری داشت، لذا با نیشیتانی در فرایبورگ ملاقات کرده، سؤالات زیادی از او پرسیده بود. او همچنین کتاب‌های سوزوکی را خوانده بود. هایدگر درباره سوزوکی گفته است که «اگر من [اندیشه] این مرد را به درستی فهمیده باشم، این همان چیزی است که در تمامی نوشته‌هایم سعی کرده‌ام بگویم.» (Roy, 2003, p.146) به‌هرروی نیشیتانی به عنوان یکی از مهمترین فیلسوفان ژاپنی است که از فلسفه هایدگر تفسیری خاص ارائه می‌دهد. البته نیشیتانی درباره فلوپین و اکهارت نیز تفسیرهایی دارد. نیشیتانی به لحاظ فکری شباهت‌های زیادی با اگزیستانسیالیست‌های مثل کی‌یرکگور، سارتر، هایدگر و یاسپرس دارد. او در کتاب **دین و عدم** معتقد است که هایدگر با کشف زمینه ارتباط سوژه و اوبژه به فراسوی این ثنویت (سوژه/اوبژه) می‌رود و هر دو را خنثی می‌کند. این زمینه را در مفهوم «عدم» می‌یابد. مفهوم عدم در اندیشه نیشیتانی در وهله نخست در دین مطرح می‌شود. (Heisig, 2001, p.218) نیشیتانی تحت تأثیر هایدگر کل فلسفه غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در کتاب دین و عدم می‌نویسد:

«در سرتاسر تاریخ تفکر مغرب زمین وجود یا هستی، روی هم رفته، یا برحسب مقوله «جوهر» اندیشیده شده یا برحسب مقوله «سوژه»» (Heisig, 2001, p.11)

به‌طور مسلم این عبارت نیشیتانی طنین هایدگری دارد. نیشیتانی همانند هایدگر مسیر تفکر را عوض می‌کند تا طور دیگر بیان‌دیشیم و از قالب زبان سنتی خارج شویم و



راهی نو در اندیشیدن به انسان و هستی پیدا کنیم. از جمله مفاهیمی که نیشثانی روی آن متمرکز شده و از هایدگر کمک می‌گیرد مفهوم «عدم» است.^۱ نیشثانی به‌طور مکرر عبارت (*rettai mu*)؛ یعنی عدم مطلق را مترادف با اصطلاح «شونیتا» به کار می‌برد. به نظر او دقیقاً در بطن این عدم است که وجود انسان شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر این عدم، مایه وجود ارتباطی ما با سایر چیزها و افراد انسانی است. نیشثانی در تأملاتی در باب دو آدرس مارتین هایدگر معتقد است که هایدگر عدم و نیستی را در مقابل وجود قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را خارج از وجود تمامی اشیاء در مجاورت اگزیستانس انسانی قرار می‌دهد. (Roy, 2003, p.162) البته باید گفت که عدم مورد نظر هایدگر عدم منطقی نیست؛ بلکه چیزی است که در دل دازین قرار دارد.

در آیین بودایی این عدم و «ناکجا» یا «*Sūnyatā*» (سونیاتا به معنی تهی بودن یا صفر و عدم) فراسوی بدیل «بودن» و «نبودن» است و لذا از جهتی ورای دوگانگی و ثنویت مذکور قرار دارد. در بودیسم تهی بودن یا سونیاتا خصلت پدیده‌ها است. به نظر بودا عدم خودش ذات و ماهیت و هویت ثابتی دارد. در تعالیم معنوی بودا تحقق عدم و پوچی پدیده‌ها، جنبه‌ای از تهذیب بصیرت محسوب می‌شود که در نهایت به حکمت و آرامش درونی ختم می‌شود. نیشثانی معتقد است که هایدگر در این عدم و پوچی دو وجه ایجابی و سلبی پدیده‌ها را در مفهوم اصلی سونیاتا ترکیب می‌کند. او حتی در کتاب **دین و عدم**، هایدگر را به خاطر این نظرش تقدیر می‌کند که وجود انسان فاقد شالوده و زمینه ثابت است. این بی‌بنیادبودگی وجود انسان ذاتی و وجود اوست و این خصلت را در قالب مفهوم سونیاتا تشریح می‌کند و لذا تفکر اگزیستانسیالیستی هایدگر را در قالبی بودائیستی می‌ریزد و معجونی خاص ایجاد می‌کند. نیشثانی حتی هایدگر را فیلسوف عارف مشربی می‌داند. او با جان کاپتو هم نظر است که «در اندیشه هایدگر عنصر عرفانی دیده می‌شود» بی‌آنکه نوشته‌های او را در قالب ادبیات عرفانی تلقی کنیم. (Roy, 2003, p.163)

۱. عنوان کتاب جیمز هیسیگ فیلسوفان عدم است که در آن مفهوم عدم در فلسفه ژاپن از زبان فیلسوفان مکتب کیوتو بیان شده است و مکرر در این کتاب به اندیشه‌های هایدگر اشاره می‌شود. برای مطالعه بیشتر به کتاب زیر مراجعه نمایید:

Heisig, James W (2001) *philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school*, University of Hawai'i Press.



به هر حال نیشیتانی همانند نیچه و هایدگر رگه‌هایی از تفکر نهیلیستی را در فلسفه خود دارد. البته منشأ این گرایش نهیلیستی در اندیشه نیشیتانی به علاقه او به بودیسم مهاییانا و مفهوم *Śūnyatā* برمی‌گردد. اما ظاهراً باید منشأ نهیلیسم نیچه و هایدگر را در دل فلسفه خودشان جستجو کنیم. نیشیتانی مدت‌ها به عمل‌ذنب نیز مشغول بوده و در انجام این کار بود که با عدم مواجه شده است. او در عبارتی زیبا این مفهوم عدم را به صورت «استعاره دست خالی» چنین خلاصه می‌کند:

«من به عمل تفلسف همچون اندیشیدن به ناندیشیدن اساسی می‌اندیشم، درست همانطور که کارگر هر روز در مزرعه کار می‌کند و علف‌های هرز را از زمین می‌کند و با بیل بیرون می‌اندازد در حالی که دستش خالی {از علف هرز} است، با این کار به‌طور مستقیم عدم مطلق را آشکار می‌کند. من از یک چنین منظری می‌خواهم بسیاری از مسائل روزمان را روشن سازم.» (Roy, 2003, p.165)

نیشیتانی اعتراف می‌کند که قبل از هایدگر این نیچه بود که با کشف این عدم و پوچی در هسته تمدن مدرن خدمت زیادی به فلسفه کرده است. البته می‌دانیم که بعد از هایدگر بیش از همه سارتر مفهوم عدم را در فلسفه خود برجسته ساخت. این عدم هم در نظر هایدگر و هم در نظر نیشیتانی ماهیت شخص انسانی را آشکار می‌کند. این عدم نه یک شیء یا موجود است نه یک تجربه ذهنی. به قول فلاسفه اسلامی این عدم نه وجود عینی دارد نه وجود ذهنی؛ اما در عین حال بدون آن نمی‌توان زندگی کرد.^۱ بنابراین می‌توان گفت که «نفوذ هایدگر بر نیشیتانی بیش از سایر فیلسوفان ژاپنی بوده است» (Parkes, 1992, p.9). شایان ذکر است که علت آشنایی هایدگر با ذنب، رابطه او با نیشیتانی بوده است. رابطه نیشیتانی با هایدگر چنان صمیمی بود که او کتاب مقالاتی درباره بودیسم ذنب نوشته سوزوکی را به عنوان هدیه به خاطر سالروز تولد هایدگر به او اهدا می‌کند. اندکی بعد از آن هایدگر کارت دعوتی برای نیشیتانی می‌فرستد و او را به خانه‌اش دعوت می‌کند؛ اما آنچه مسلم است این است که سایه عظیم هایدگر و تفکر هایدگری بر سر نیشیتانی و نیشیدا و تاناها و فلسفه شرقی گسترده شده است و هر خواننده‌ای به راحتی ردپاهایی از تفکر هایدگری را در لابه‌لای افکار پیچیده

۱. برای مطالعه بیشتر به مقاله «عدم و سونیاتا در هایدگر و نیشیتانی» دالامایر مراجعه نمایید:

Dallmayr, Fred (1992). NOTHINGNESS AND SUUYATAA: A COMPARISON OF HEIDEGGER AND NISHITANI, *Philosophy East and West*, Volume 42, Number 1 (January 1992) P.37-48, University of Hawaii Press



و شبه عرفانی این فیلسوفان می‌بیند.

تا اینجا از نفوذ اندیشه هایدگر بر نیشیدا و نیشیتانی بحث کردیم؛ اما نماینده دیگر این مکتب یعنی *تانابه* نیز از هایدگر تأثیر پذیرفته است. وقتی که *تانابه* *هاجیمه* (-1885 1962) در سال ۱۹۲۱ به فرایبورگ آمد به اهمیت تفکر هایدگر پی‌برد و تا زمان مرگش (۱۹۶۲) تفکر هایدگری را با تفکر ژاپنی درهم آمیخت. *تانابه* در اواخر عمر می‌گوید که هایدگر یگانه فیلسوف پس از هگل است. ژاپن نیم قرن است که به واسطه همین ارتباط بین کیوتو و فرایبورگ در تفکر فلسفی دورهٔ پربراری را پشت سر گذاشته است. (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸)

نخستین فیلسوف ژاپنی که در کلاس درس هایدگر حضور یافت *تانابه* *هاجیمه* بود. (Nishitani, 1982, p. xxxiii) او در کلاس‌های هایدگر فعالانه شرکت می‌کرد. رابطه بین *تانابه* و هایدگر بسیار صمیمی بود و حتی هایسیگ در کتاب *فیلسوفان عدم* می‌گوید که «هایدگر فلسفهٔ آلمانی را بطور خصوصی به او درس می‌داد» (Heisig, 2001, p. 108) هایسیگ در همین کتاب می‌نویسد که در سال ۱۹۵۷ هایدگر به *تانابه* توصیه کرد که برای دریافت دکترای افتخاری به فرایبورگ بیاید؛ ولی *تانابه* به دلیل کهولت سن و بیماری این درجه را بطور غیابی دریافت کرد. (Heisig, 2001, p. 110).

تانابه در تشریح نظریهٔ «منطق امر خاص»^۱ تحت تأثیر اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی هایدگر است و شالوده این امر خاص را نه در وجود؛ بلکه در عدم مطلق می‌داند. جان-مایهٔ کلام او درباره این منطق این است که

«واقعیت بی‌واسطه انسان، به عنوان موجود اجتماعی اندیشنده، وابسته به حالت یا شکل خاصی از هستی نیست؛ بلکه وابسته به عدم مطلق است که در تناقضات درونی و عدم نسبی در محدودیت‌های وجود نفوذ می‌کند.» (Heisig, 2001, p. 129)

به سخن دیگر ماهیت انسان در عدم مطلق او آشکار می‌شود نه در وجودش. نگاه او به انسان یک نگاه آنتولوژیک نیست. *تانابه* تحت تأثیر هایدگر مفهوم انسان را به عنوان حیوان ناطق یا سوژه اندیشنده رد می‌کند و معتقد است که «خود» (the self) به هیچ وجه سوژه‌ای نیست که با جهان اعیان یا اوبژه‌هایی مواجه می‌شود؛ بلکه «خود»،

1. the logic of the specific



پراکسیس در جهان است. (Heisig, 2001: p.168) این نظر تانابه یادآور دازاین هایدگر است که خصلت بنیادی آن «بودن-در-جهان» است.

تانابه در کتاب *فلسفه به مثابه امر فرادراکی* ضمن تأثیر پذیری از مفاهیم اگزیستانسیالیستی هایدگر مثل عدم، آزادی و هستی‌شناسی و غیره، رویکرد انتقادی نیز به فلسفه هایدگر دارد. تانابه می‌نویسد: آنتولوژی اگزیستانسیالیسم هایدگر در قلمرو هرمنوتیک باقی می‌ماند و نمی‌تواند به یک خودآگاهی کاملاً متکی بر عمل نائل شود... لذا آنتولوژی اگزیستانسیال هایدگر نمی‌تواند به دیدگاه خودآگاهی درباره عدم مطلق برسد... به نظر هایدگر میانجی بودن عدم از طریق عمل به منزله میانجی بودن وجود در قلمرو {تفسیر} بیان زبان شناختی است؛ او پی نبرده که چگونه عدم مطلق، به مثابه اصل دگرذیسی مطلق، همچون زمینه و بنیاد عمل می‌کند. (Tanabe, 1990, p.78) بنابراین تانابه مفهوم عدم هایدگر را مفهومی حقیقی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که عدم مورد نظر او به وجود تعلق دارد. به هر روی یکی از مضامین مشترک بین فیلسوفان ژاپنی مفهوم «عدم» است که تانابه نیز در آثار خودش به تفصیل به تشریح آن پرداخته است.

تانابه در بخش پایانی کتاب *اگزیستانس، عشق و پراکسیس* از دیالکتیک مرگ و زندگی صحبت می‌کند. او همانند هایدگر فلسفه مرگ دارد. تانابه به مفهوم هایدگری مرگ توجه دارد. اما برخلاف هایدگر می‌گوید که قلمرو مرگ و قلمرو زندگی درهم تنیده هستند. به نظر او مرگ سایه تاریکی نیست که تصادفات روزگار روی تمامی اشیاء افکنده باشد. مرگ چیزی نیست که از بیرون وارد زندگی انسان می‌شود؛ بلکه جنبه دیگری از زندگی است.

البته باید گفت که تانابه هایدگر را نیز نقد می‌کرد. او در سال ۱۹۳۳ در مقاله‌ای کوتاه با عنوان «بحران فلسفه یا فلسفه بحران» در یک روزنامه ژاپنی، درباره رابطه هایدگر با نازی‌ها می‌نویسد: «ایده آلیسم آلمانی به عنوان یک فلسفه آزادی فراتر از هستی‌شناسی یونانی است. جای تعجب است که هایدگر به جای مبارزه با تصور نژادپرستانه از دانشگاه آلمانی، آن را جدی گرفته است، فلسفه نباید خودش را به تقدیر و ملت محدود کند» (Heisig, 2001, p.135). اما شکی نیست که در بین فیلسوفان غربی، هایدگر محبوب‌ترین فیلسوف نزد تانابه بود.

باید گفت که جایگاه هایدگر در فلسفه ژاپن، همانند جایگاه ارسطو و افلاطون در فلسفه اسلامی است. همانطور که ابن‌سینا از ارسطو برای تشریح فلسفه‌اش کمک می‌-

گیرد و سهروردی از افلاطون مدد می‌طلبد، نیشیدا، تانا به، نیشیتانی و دیگر فیلسوفان ژاپنی نیز از فلسفه هایدگر بیشترین الهام را گرفته، اگزستانسیالیسم او را با بودیسم خود درآمیخته‌اند. ولی نگاه فیلسوفان اسلامی به ارسطو و افلاطون چندان انتقادی نیست؛ حال آن‌که فیلسوفان ژاپنی با حفظ سنت فلسفی خود، هایدگر را نیز نقد می‌کنند؛ اما در عین حال در ژاپن نوعی شیفتگی و علاقه زیاد به هایدگر دیده می‌شود. لذا نفوذ هایدگر در مکتب کیوتو غیر قابل اغماض است و برای فیلسوفان این مکتب، هایدگر دریچه‌ای است که آن‌ها از طریق او به سنت یونانی نیز نگاه می‌کنند.

نتیجه و ارزیابی

شاید تنها صفتی که بتوان به مکتب کیوتو اطلاق کرد، التقاط‌گرایی آن باشد. چرا که متفکرانی مثل نیشیدا تجربه ذن بودیستی‌شان را به قالب عقلانی درآورده‌اند. حال با توجه به این خصلت دو گانه شرقی و غربی مکتب کیوتو بحثی بین محققان وجود دارد که آیا می‌توان به اندیشه این فیلسوفان عنوان مکتب یا فلسفه اطلاق نمود.

یک گروه از محققان از جمله اوهاشی ریوسوکی^۱ از اصطلاح «مکتب» (school) استفاده می‌کنند و معتقد که تمامی اعضا دغدغه‌های مشترک داشتند. لذا می‌گویند که «عدم»، «عدم مطلق»، «تهیّت» (به ژاپنی ku) و مکان (به ژاپنی basho) موضوعاتی‌اند که اعضا را تحت عنوان اعضای «مکتب» کیوتو گرد هم می‌آورند. این گروه معتقدند که اگر این اصطلاح فقط برای اشاره به شاگردان نیشیدا کیتارو اطلاق شود، بهتر است از اصطلاح «فلسفه» نه «مکتب» استفاده کنیم. اما در سوی دیگر، محققانی مثل فوجیتا ماساکاتسو^۲ و تاکدا آتسوشی^۳ بر این باورند که اصطلاح «مکتب» به‌طور کلی به یک شبکه فکری حول اندیشه نیشیدا و تانا به اشاره دارد. این گروه اعضای خارج از دانشگاه کیوتو مثل توساکا جون^۴ و واتسوجی تیتسورو^۵ را جزو اعضا به‌شمار می‌آورند. فریدریک فرانک مکتب کیوتو را «مکتب فکری و شیوه‌ای از فلسفه‌ورزی می‌داند که خصوصیات مشترک آن عبارتند از ایمان راسخ به سنت بودیسم مه‌ایانا و پیوند کامل با تفکر غربی و اعتقاد به وحدت شرق و غرب به عنوان وحدتی فراسوی

1. Ohashi Ryosuke
2. Fujita Masakatsu
3. Takeda Atsushi
4. Tosaka Jun
5. Watsuji Tesuro



تفاوت» (Carter, 2013, p. 66) این نوع فلسفه‌ورزی در ژاپن از یک طریق ریشه در اندیشه‌های هگل، هایدگر و سایر فیلسوفان غربی دارد و از دیگر سو ذن بودیسم ژاپنی نیز در آن تأثیرگذار بوده است؛ اما وقتی عبارت «فلسفه ورزی» را به کار می‌بریم بی‌شک ریشه غربی این مکتب بیشتر از هر چیزی نمود پیدا می‌کند؛ چراکه در اساس چیزی به نام فلسفه در شرق و به ویژه در ژاپن وجود نداشته است. فلسفه در اصل یونانی و غربی است.



منابع و مأخذ

اصغری، محمد (۱۳۹۰) «فلسفه مکتب کیوتو»، مجله کتاب ماه فلسفه، تهران، خانه کتاب.
مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴) فصلنامه فلسفی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۰، بهار و تابستان: ص ۱۲۲-۱۱۱.
مور، چارلز (۱۳۸۰) جان ژاپنی: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی، ترجمه ع. پاشایی، تهران: نشر نگاه معاصر.

Blocker, H. G. & Starling, C. L. (2001) *Japaness Philosophy*. Albany, State University of New York Press.
Carter .Robert Edgar (2013) *The Kyoto School: An Introduction*, SUNY Press, p.66.
Curtis A. Rigsby (2010) *Nishida on Heidegger*, Cont Philos Rev 42:511-553 Springer Science+Business Media B.V. 2010.
Dallmayr, Fred (1992)*NOTHINGNESS AND 'SUUYATAA: A COMPARISON OF HEIDEGGER AND NISHITANI*, *Philosophy East and West, Volume 42, Number 1(January 1992)P.37-48, University of Hawaii Press*
Giles ,James (edit) (2008)*Kierkegaard and Japanese thought* , Palgrave Macmillan Ltd.
Heisig, James W (2001) *philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school* , University of Hawai'i Press
Keiji Nishitani (1990)*Sexual Technologies, Reproductive Powers*, SUNY Press.
Ma,Lin (2008)*Heidegger on East-West dialogue: anticipating the event*, Routledge.
Macann, Christopher E. (1992)*Martin, Heidegger*, Routledge.
Nishitani, Keiji and Jan Van Bragt(1982) *Religion and Nothingness*, University of California Press.
Parkes, Graham (1996) *Nietzsche and Asian Thought*, University of Chicago Press.
Puck Brecher, W.(2000) *An Investigation of Japan's Relationship to Nature and Enviroment*. Jpaneses Studies, Vol. 12. The Edwin Mellen Press
Reinhard May, Graham Parkes (1996) *Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work*, Routledge.
Roy, Louis (2003) *Mystical consciousness: western perspectives and dialogue with Japanese thinkers*, State University of New York Press, Albany.
Veinmayr, Elmar (2005)*Thinking in transition: Nishida and Heidegger at Philosophy east and weat* , *Volume 55, Number 2 april* , 232 -256.
Wilkinson, Robert (2009) *Nishida and Western philosophy*, Ashgate Publishing, Ltd.

