

گفتارهایی پیرامون ذن

این دفتر گرد آمده ای است از:

- ۱- ذن در هنر کمان گیری، نوشته یوگن هریگل
- ۲- دانایی استادان ذن، نوشته ابرمگارد اشلوگل
- ۳- بهنه ذن، نوشته د. ت. سوزوکی

برگردان فرامرز جواهری نیا



۱۳۷۳



انتشارات جاودان خرد

مشهد، خیابان احمد آباد، تلفن ۸۰۸۶۳۷

گفتارهایی پیرامون ذن
نوشته: یوگن هریگل - ایرمگارد اشلوگل -
د. ت. سوزوکی
برگردان فرامرز جواهری نیا

چاپ اول: ۱۳۷۳
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
حروفچینی: گنجینه
چاپ: گوتنبرگ

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

پخش: انتشارات گوتنبرگ

در ستایش پرلغزش راه میانه و خاک پای سرور مردان، علی (که براو درود باد)

راه

زمیانه می گذر
آنجا که سایه ها از کسان دوری می گیرند و
آرام ناپدید می شوند.

راه میانه می گزین
راهی کشیده به بهار جنگل
آنگه که از بیابان می گذرد.

راهی درون گلستان آتش
آنگه که سردی مرگ
ز هر سو زبانه می کشد.

و بنگر
که مرد میانه
مرد میان نیست.

آرمیده است، بی نیاز
آسوده است، بی شتاب
استوار چون کوه، در آغوش زمین.

بر گذشته زیندارها، رها زبیم‌ها
کلبه پوشالی شناورش
گشوده بر مهر و ماه.

به جوی می ماند
رقاص تنهای فراز کوه
چرخان بر محور شادی‌اش.

می پرد از سر گلها
چشمک می زند به ستاره‌ها، ماه روی دریاچه
ابرهای سپید، او را دل بر.

اوه، می زید در بی زمانی
پایگاهش، بی کرانگی
سرمایه اش راستی، غم «دوست».

بنگر، افروخته است در خویشتن
پراکنده به هر سوی
پیدای نهان.

مات اویند، مردمان
او، حلقه به گوش «دوست»
کودکانه به کار، خاموش و پر خروش.

آلوده نیست
پس می تواند ببیند، بیاموزد، بجنگد
بخندد، بگرید، مهر ورزد.

سرمست و زخود بیگانه
گاه رسوا، گاه نمونه
گاه دیوانه و سرگردان.

جدایی گرفته ست، زهر رنگ
فراتر، زنیک و بد
آزاده زهر پاداش و سرزنش.

رام و افتاده، اما
درهم پیچنده مرگ
دانای رازهای کهن.

می لغزد، بر فراز هستی
هستی لغزان او، دل رمیده او
به نوای زخمه چنگ «او».

گرفتارست
گرفتار مهری بی کران
با جهان یگانه.

دل گشاده اش، نهنگ شیر آزمای
می شکند، اما، زدروغ
ترکیدن بادکنک یک کودک، شکستن کمر یک موش.

جان زندگی ست در دو جهان
آبشار گرم نگاه ژرف و یک رنگش
شمشیرش، لبخندش.

هماهنگ با «مادر»
پای هر جا نهد، می شکفت راستی
می بالد هستی، می فروزد گیتی.

سکوت ژرف کوهستان
دست نواز شگر مهتاب
آری، جوشش دریاست او.

پوینده راه، برپادارنده آیین
به یاد می آورد «پیمانش» را، خویشانش را
یارو همدمش مرگ را.

و می داند که هیچ است
که غباری است در کوی دوست
رویای یک شبنم، مهی در باد.

می بین که راه او هموارست
زیرا، راه راست
از زمین نمی گذرد، بال گشودست...

نوشته ش. پ. - بهار ۶۹

فهرست

۹-۹۲	دفتر یکم: ذن در هنر کمان گیری
۱۱	در باره نویسنده
۱۲-۱۵	پیش گفتار دکتر سوزوکی
۱۷-۹۲	بخش های یکم تا نهم
۹۴-۱۸۹	دفتر دوم: دانایی استادان ذن
۹۷	پیش گفتار کریسمس هامفریز
۱۰۵	پیش گفتار نویسنده
۱۰۷	دانایی استادان ذن
۱۴۳	داستان ها و گفته ها
۱۹۱-۳۵۳	دفتر سوم: بهنه ذن
۱۹۷	یادنامه دکتر سوزوکی
۲۰۹	پیش گفتار کریسمس هامفریز
۲۱۱	۱- نخستین یادمانده ها
۲۲۷	۲- بودا و ذن
۲۳۷	۳- در شناخت ستوری
۲۴۷	۴- موندو
۲۶۱	۵- مهاکارونا و مهاپر جنیا

- ۲۶۹ ۶- روش های واگشاینده و به هم آمیزنده
- ۲۸۱ ۷- ره گشودن به راستی
- ۲۸۷ ۸- ذن و خود
- ۲۹۵ ۹- اکهارت و ذن
- ۳۰۳ ۱۰- دستورهای استادان سوتوذن
- ۳۱۳ ۱۱- شین و ذن - همانندی ها و ناهمانندی ها
- ۳۱۹ ۱۲- باور درونی در آیین ذن
- ۳۲۷ ۱۳- پاسخ هر پرسشی در خود آن نهفته
- ۳۳۹ ۱۴- ژرف اندیشی ذن
- ۳۴۵ ۱۵- روشن شدگی ناگهانی و روشن شدگی اندک اندک

دفتر یکم:

ذن در هنر کمان گیری

نوشته یوگن هریگل

به برادر بزرگ و فداکارم، فرهاد

درباره نویسنده

یوگن هرینگل، (Eugene Herrigel) پروفیسور آلمانی که در سالهای میان دو جنگ جهانی در دانشگاه توکیو فلسفه آموزش می داد، از آن دسته باختریانی است که خود به ژرفی به درونمایه و آزمون آیین بودایی ذن ره برده اند. در تلاش برای آن که یک عارف ذن گردد، او شش سال رنج آیین های رفتاری توان فرسایی را بر خود هموار کرد که بایسته شاگردی اش نزد یک استاد ذن بودند. این دفتر بازنمای آزموده های اوست. از او دفتر دیگری نیز با نام «شیوه ذن» به جای مانده است. دکتر هرینگل در سال ۱۹۵۵ درگذشت.

پیش گفتار دکتر سوزوکی

از برجسته ترین ویژگیهای که در هنر کمان گیری و راستی که در همه هنرهای ژاپن و دیگر کشورهای خاور دور بدان برمی خوریم، یکی این است که این هنر و اینگونه هنرها بجای آنکه تنها برای هدفهای کاربردی یا شادی آفرینی های زیبایی پسندانه ناب بکار روند، چون ابزاری برای پرورش اندیشه و جان، و راستی که چون ابزاری برای پیوند دادن جان با راستی واپسین بکار می روند. بدینسان، تیراندازی تنها برای آماج زنی انجام نمی گیرد؛ شمشیر باز تنها برای از کار انداختن هموردش شمشیر نمی گرداند و رقصنده نمی رقصند تا تنها کمی تن جنبانی آهنگ دار کرده باشد. نخست بایست جان با ناخود آگاه هم نوا گردد.

اگر کسی براستی بخواهد در هنری استاد شود، یادگیری دانش فنی آن بسنده نیست؛ بایست از فن فراتر رفت، تا آنجا که هنر «هنر بدون هنر» گردد و از ناخود آگاه برخیزد.

در کمان گیری آماج و آماج زن دیگر دو چیز جداگانه و روبروی یکدیگر نبوده و روی هم یک راستی اند. تیرانداز دست برمی دارد و دیگر خود را چون کسی که می خواهد به قلب آماج رو در رویش تیر بزند نمی بیند. این حالت ناخود آگاهی تنها هنگامی دست می دهد که او، یکسره تهی و آزاد از خویشتن، با کمال زیردستی فنی اش یکی گردد.

(هرچند که در زیردستی او چیزی بس دیگرگونه هست که با هرگونه بررسی گسترده هنر نمی توان بدان رسید).

آنچه سرشت ذن را از همه دیگر آموزه های دینی و فرزانشی (فلسفی) و عارفانه ویژه می گرداند، این است که ذن هرگز از زندگی روزانه ما بیرون نمی رود و با این همه، با آن که کارآست و با پندارهای دروغین سروکار ندارد، درخود چیزی دارد که آن را از پهنه پستی ها و ناآرامی های این جهانی بیگانه می سازد.

اینجاست که بستگی میان ذن و کمان گیری، و دیگر هنرها چون شمشیربازی و گل آرایی و رقص و آداب چای و هنرهای ظریف را درمی یابیم.

ذن، آن گونه که باسو (ما-تسو، مرده سال ۷۸۸) گفته، «اندیشه هرروزی» است؛ و این «اندیشه هرروزی» چیزی نیست جز «خفتن به هنگام خستگی و خوردن بهنگام گرسنگی». همین که می اندیشیم، می سنجیم و ایده می پرورانیم، ناخودآگاهی نهادین مان گم شده، اندیشه ای پدیدار می گردد. آنگاه دیگر هنگام خوردن نمی خوریم و هنگام خفتن نمی خوابیم. تیر از کمان رها می گردد، لیک نه راست بسوی آماج می پرد و نه دیگر آماج همانجا که بود، می ایستد. بدین سان، شمارگری (محاسبه) که کژشماری است رخ می دهد و کار تیراندازی ما یکسره به کژروی می انجامد. اندیشه پریشان تیرانداز درهرسوی و هررشته کار و زندگی اش رخ می نماید.

آدمی نی ای است اندیشنده، لیک کارهای بزرگش آنگاه که نمی اندیشد و نمی شمرد انجام می گیرند. او بایست سالهای سال در هنر خود - از یادبری بکوش و بیاموزد، تا «کودک سانی» اش را باز یابد. آنگاه که بدین پایه رسید، می اندیشد و، با این همه، نمی اندیشد. اینک اندیشه اش به بارش آسمان می ماند؛ به ستارگان فروزان آسمان شب؛

به خیزابه‌های لغزان دریا، و به شاخ و برگ سبز که در نسیم آرام‌بخش بهار سراز نیام برون می‌آورد راستی که همو خود بارش است و دریا و ستارگان و شاخ و برگ.

آدمی که به این پایه از پیشرفت «درونی» رسید، هنرمند ذن زندگی است. نه چون نگارگر به رنگ و قلم‌موی و پرده نیاز دارد و نه چون کمان‌گیر به تیرو کمان و آماج. او دستها، پاها، سرو دیگر اندام‌های خودش را دارد و زندگی ذن‌اش بکمک این «ابزارها»ی پرارزش هنری نمایانده می‌شود. دستها و پاها قلم‌موهای اویند و سراسر گیتی پرده‌ای است که بر آن زندگی ۷۰، ۸۰ یا ۹۰ ساله‌اش را به‌نگار می‌کشد. چنین نگاره‌ای «تاریخ» خوانده می‌شود.

هوین از گوسوزن^۱ می‌گوید: «اینجا مردی است که از تهیگی فضا برگه‌ای کاغذ، از خیزابه‌های دریا یک جوهردان، و از کوه سومرو یک قلم‌مو می‌سازد و می‌نویسد: سو-شی-سای-رای-آی.^۲ در برابر چنین کسی زاگوی^۳ خود را پهن می‌کنم و ژرف سر فرود می‌آورم.»

شاید کسی بپرسد «معنای این گفت‌وگفت و افسانه‌وار چیست و چرا کسی که چنان نگارشی انجام می‌دهد، شایسته چنان ارج بسیار بزرگی است؟» شاید که یک استاد ذن چنین پاسخ گوید: «گرسنه که شدم، می‌خورم و خسته که شدم، می‌خوابم». و شاید هم اگر هوای طبیعت در سوش باشد، بگوید: «دیروز هوا خوب بود و امروز دارد باران

۱. Huyen of Gosōzen (مرده در سال ۱۱۴۰ پس از مسیح)

۲. so-shi-sai-rai-i، برگردان واژه با واژه این گفتار چنین است: انگیزه نخستین پیشوا (Patriarch) برای آمدن از باختر. این جمله بسی بجای یک موندو بکار می‌رود و مانند آن است که درباره نهادی‌ترین چیزها در ذن پرسش شود. این را که دریافتیم، خود ذن را دریافته‌ایم.

۳. زاگو (Zagu) یکی از چیزهایی است که رهرو ذن با خود می‌برد و آنگاه که می‌خواهد در برابر بودا یا استاد کرنش کند، پیش پایش بر زمین پهن می‌کند.

می آید». با این همه، شاید پامخ پریش همچنان برای خواننده دریافته باشد، «کمان گیر کجاست؟»

در این دفتر آقای هریگل، فرزندانیش (فیلسوف) آلمانی که به ژاپن آمد و برای دریافته شدن به آزمودن کمان گیری پرداخت، به گونه ای روشن کننده، آزموده خودش را باز نموده. خواننده باختری درگوش او برای نمایاندن آنچه که بیشتر زمانها یک آزموده شگفت و دریافته خاوری می نماید، روش آشناتری خواهد یافت.

دای. ستر. ت. سوزوکی ۱۹۵۳

ذن در هنر کمانگیری

۱

سرو کار دادن ذن با چیزی بس این جهانی کمان گیری، بایست در نگاه نخست برای خواننده-هرگونه که این سخنان را دریابد-بگونه‌ای ناپذیرفتنی خوار داشت ذن بنماید. اگر هم او بخواهد با «هنر» شمردن کمان گیری، کوتاه بیاید سخت نگیرد، باز دشوار می‌تواند در پس این هنر چیزی بیش از گونه‌ای ورزش خود خواسته و دلاورانه بیابد. بدین سان، گمان نیرومند او این است که در این پیوند درباره کارهای شگفت تر دستان هنرمند ژاپنی که توان بهره‌گیری از سنت ناگسسته و دیرپای تیرو کمان بازی را دارند چیزهایی خواهد خواند؛ چه در خاور دور تنها چند نسل است که افزارهای کهن رزم جای به جنگ افزارهای امروزی داده‌اند و در این سرزمین‌ها آشنایی با کاربرد این افزارها به فراموشی که سپرده نشده، فزون تر هم گشته و تاکنون در میان لایه‌های همواره رو به فزونی دوستداران این هنر پرورانده شده است. بنابراین، آیا دور است خواننده چشم‌بدان داشته باشد که درباره‌ی ویژه-شیوه‌های امروزی دنبال گیری تیراندازی در پایه یک ورزش مردمی ژاپن چیزهایی بخواند؟

این نادرست‌ترین چشمداشت‌هاست. یک ژاپنی، در کمان‌گیری سنتی که آنرا هنر می‌داند و چون میراثی میهنی ارج می‌نهد-با آنکه شاید نخست شگفت بنماید-آیینی دینی می‌بیند. افزون بر این، او این هنر را نه

توانایی یک ورزش کار- که با تمرینات بدنی می تواند کم و بیش بدست آید- بلکه گونه ای توانایی که سرچشمه اش را بایست در تمرین های درونی جست و هدف آن زدن یک آماج مینوی (معنوی) است می داند؛ بدان گونه که به باور او، تیرانداز خود را نشانه می گیرد، شاید که کام یابد و بتواند خود را بزند.

بی گمان این شگفت می نماید و خواننده خواهد گفت: «چه می گویی؟ آیا می خواهی بپذیریم که کمان گیری که زمانی پیکار مرگ و زندگی بود، بگونه ای بجای مانده که دیگر آنرا ورزش هم نمی توان شمرد و چنان پست گردیده که آزمون درونی اش می شمرد؟ اگر چنین باشد، پس تیر و کمان دیگر به چه کار می آید؟ آیا این به معنای نه- کردن مفهوم پاک هنر باستانی و مردانه کمان گیری و دادن جای آن به چیزی که اگر بس شگفت و پنداری نباشد، گنگ و تیره هست، نیست؟»

با این همه، بایست در اندیشه داشت که روح و بژه این هنر، ناساز با برداشت روزگار نه چندان دور گذشته، یکسره در کاربرد تیر و کمان نهفته نبوده، لیک همواره با این ابزارها پیوند نزدیک داشته و امروزه هرچه بیشتر بگونه ای سراسرست و پذیرفتنی آشکار گردیده که دیگر نیازی نیست خود را در پیکارهای خونین بنمایاند. درست نیست بگوییم که چون شیوه دیرینه کمان گیری دیگر ارزش جنگی ندارد، به گذرانی خوشایند دگر (تبدیل) شده و سنگینی و گزندناکی اش را از دست داده. آیین بزرگ (Great Doctrine) کمان گیری چیزی بس دیگر گونه بما می گوید. بنا بر آن، کمان گیری هنوز پیکار مرگ و زندگی است و کمان گیر با خودش پیکار می کند؛ و چنین پیکاری نه یک جایگزینی پست، که بنیان همه پیکارهای بیرونی- از آن میان، پیکار با همورد زنده و راستین- است. در این پیکار کمان گیر با خودش، راز مرثت این هنر آشکار می گردد و آموختن آن بدین معنی نیست که با چشم پوشی از دستاوردهای

کاربردیی که شهسواران برایش پیکار می کردند، چیزی پرارزش و نهادین از دست برود.

بدین سان، کسی که امروزه به این هنر گردن می نهد، از بررسی تاریخچه آن بدین بهره بزرگ و چشم پوشی ناپذیر می رسد که درمی یابد نباید سستی کند و با پرداختن به هدف های کاربردی-هرچند وی دستاوردهایش را از خود پنهان می کند-دریافتی را که از «آیین بزرگ» دارد تیره و، چه بسا، ناممکن سازد؛ چه درون مایه این هنر، به گواهی استادان کمان گیر همه زمانها، تنها به کسانی آموخته می شود که «پاک دل» و والا نگرند و آماج بلندشان را فدا نمی کنند.

اینک اگر کسی پرسد که استادان ژاپنی این پیکار کمان گیر با خودش را چگونه می بینند و برمی شمارند، پاسخی خواهد یافت که شاید روی هم رفته شگفت و رمزی بنماید: برای آنان، پیکار همانا نشانه روی تیرانداز بسوی خودش-و نه بسوی خودش، که به زدن خودش-و با این همه، نه خودش، و بنابراین همانا همزمان نشانه و نشانه زن، آماج و آماج مند بودن است. و باز اگر بخواهیم از بیانی که از هر چیز به دل استادان نزدیکتر است یاری گیریم، برای کمان گیر بایسته است که نام ساز با خودش، خود مرکزی بجنبش درنیامده باقی ماند. آنگاه است که معجزه برترین و واپسین رخ می دهد: هنر، بی هنر، و تیرزدن، نه-تیرزدن، می گردد؛ تیرزدنی بی تیرو کمان؛ آموزگار بار دیگر شاگرد می گردد و استاد، بار دیگر تازه کار؛ پایان، یک آغاز و آغاز، کمال.

مردم خاورزمین این سخنان فشرده و رازگون را راستی هایی آشکار و آشنا می یابند، لیک اینها برای ما (باختریان) سخت گیج کننده اند و، از این رو، بایست ژرف تر بدانها پردازیم. دیرزمانی است که برکمان-از آن میان، ما اروپاییان-پوشیده نیست که هنرهای ژاپنی با آن ویژگی درونی شان، از ریشه ای یگانه، همانا آیین بودا برمی خیزند. این همان اندازه

درباره هنر کمان‌گیری درست است که درباره هنرهای نگارگری با جوهر و گل آرایشی و شمشیربازی و، نیز، بازیگری و آداب چای. اینها همگی پیش از هر چیز، منشی درونی را بایسته می‌گردانند و هریک بشیوه خود برترین و والاترین چهره یک خوی و روش را که از ویژگی‌های آیین بوداست پرورش داده و سرشت یک مرد دین را می‌نمایانند. گمان نکنید که از مفهوم باختر-آشنا یا از چهره اندیشورانه آیین بودا سخن می‌گوییم که بخاطر دسترسی ما به ادبیات آن، تنها چهره‌ای است که از این آیین می‌شناسیم (تا آنجا که می‌گوییم آن را می‌شناسیم!). نه، سخنم درباره آیین بودایی دیاناست (dhyana) که در ژاپن بنام دژ می‌شناسند. این آیین از همه روی نه-اندیشورانه، آزمودن بی‌درنگ آن چیزی است که بنیان بی‌بنیان هستی است و، بنابراین، نه می‌تواند به شناخت مغز درآید و نه می‌توان آن را حتی پس از آزموده‌هایی که جای سخن ندارند و چون روز روشن‌اند به پندار درآورده و گزارش کرد: این آیین را با ندانستن آن بایست دانست. آیین بودایی دژ، برای دریافتن آن آزموده‌های بسیار دشوار، راهی پیش پا می‌نهد که با فرورفتن روش دار آدمی در آن، به آگاه شدن او می‌انجامد، آگاهی‌ای که در ژرف‌ترین زمینه روان، از بی‌چونی و بی‌بنیانی نام‌ناپذیر دست می‌دهد و یکی شدن آدمی با او، و نه بیشتر، را بدنبال می‌آورد. و این، که در هر کوششی و، از همین روی به گمان زیاد، به هر زبان گمراه‌کننده‌ای به نمایش درآمده، بدین معنی است که تمرین‌های درونی آزمون‌هایی عرفانی‌اند و، بنابراین، کمان‌گیری نه به هیچ روی بمفهوم انجام کاری بیرونی با تیرو کمان، که بمفهوم انجام کاری درونی با خویش است. تنها از همین درونی بودن تمرین است که فن کمان‌گیری یک هنر می‌گردد و، اگر همه چیز خوب پیش رود، خود را به سیمای «هنر بی‌هنر» به کمان می‌رساند. تیرو کمان تنها پیش زمینه انجام کاری هستند که بی‌آنها هم انجام‌پذیر است؛ چیزهایی که نه هدف،

که تنها راهی به هدف‌اند و یاری‌گر آدمی در انجام واپسین جهش سرنوشت‌سازش.

بدین سان، چه چیز می‌تواند خواستنی‌تر از این باشد که آدمی بتواند برنموده‌های گویای بوداییان ذن‌گرای دست‌نهد و در راه شناخت از آنها یاری گیرد. راستی این است که این نموده‌ها کم نیستند. دکتر د. ت. سوزوکی در نوشتارش بنام «گفتارهایی دربارهٔ آیین بودایی ذن» بخوبی نشان داده که ذن و فرهنگ ژاپن سخت به هم پیوسته‌اند و ویژگی‌های هنر ژاپنی، منش درونی سامورایی‌ها و راستی که شیوهٔ زندگی اخلاقی و زیبایی‌پسندانه و هم، تا اندازه‌ای، زندگی اندیشمندانهٔ ژاپنی‌ها از ذن مایه برگرفته و بدون آشنایی با ذن نمی‌توان اینها را بدرستی دریافت.

کار بسیار پرارزش دکتر سوزوکی و بررسی‌های دیگر دانشمندان ژاپنی شور گسترده‌ای به بار آورده. کمابیش همگان پذیرفته‌اند که آیین بودایی دیانا که در هند زاده شد و پس از پذیرفتن دگرگونی‌های ژرف، در چین به اوج پیشرفت رسید - و سرانجام ژاپنی‌ها آنرا گزیده، تا امروز به چهرهٔ هنری زنده پروردند - چهره‌های تازه‌ای از هستی را آشکار ساخته که دریافت‌شان برای ما بی‌اندازه پرارزش است.

با این همه، ناساز با همهٔ کوشش‌های دانایان ذن، بیش درونی‌ای که ما اروپاییان از ذن یافته‌ایم بس اندک مانده است. گویی که در برابر کاوش ژرف‌تر پایداری می‌کند، بیش درونی ما، کورمالان، به سدهای گذرناپذیری می‌رسد و ما بدین گونه، ذن را پوشیده در تاریکی‌ای گذرناپذیر، شگفت‌ترین چیستان بر ساختهٔ زندگانی درونی خاوریان در همهٔ زمانها می‌یابیم؛ چیستانی پاسخ‌ناپذیر و، با این همه، بگونه‌ای پایداری‌ناپذیر، زیبا و بخود کشنده.

دلیل یک چنین احساس دردناک دسترسی‌ناپذیر بودن ذن را بایست، تا اندازه‌ای، در شیوه‌ای که تاکنون برای نمایاندن ذن بکار رفته

جست. هیچ انسان درست‌اندیشی چشم بدان ندارد که استاد ذن دربارهٔ آزموده‌هایی که وی را دگرگون و آزاد ساخته‌اند چیزی بیش از اشاره بنماید؛ یا آنکه بکوشد آن «راستی» ناگفتنی و به‌پندار نامدنی را که با آن می‌زید بازگشاید. ذن از این دیدگاه به‌رمزگرایی خویشتن‌بینانهٔ ناب می‌ماند. مگر هنگامی که خود با آزمودنی‌های رمزی ذن آشنا شویم، همواره از آن بیرون خواهیم بود و به‌این سو و آن سو خواهیم پیچید. این آیین، که همگی آیین‌های رمزورانهٔ راستین پاسش می‌دارند، سرپیچی پذیر نیست و شگفت نمی‌نماید که دریابیم انبوهی نوشتارهای ذن هست که از دسترس همگان بدور است و ویژهٔ شمرده می‌شود. این نوشتارها از ویژگی آن برخوردارند که درون‌مایهٔ زندگی‌بخش خود را تنها برکسانی آشکار می‌سازند که خود را شایستهٔ گذراندن آزمونهای بسیار سخت نشان داده‌اند و بنابراین می‌توانند از درون نوشتارهای یاد شده، به‌گواه آنچه خود هستند و دارند، جدا از خودشان، چیزهایی برگیرند. این نوشتارها، از سوی دیگر، برای آن که نیازموده است، هرچه هم که با هشیاری و سرسپردگی دور از خودخواهی بدانها رو آورده باشد، گذشته از این که گنگ می‌مانند - چه او چگونه درپایه‌ای خواهد بود که بتواند نوشته‌های میان خطوط را بخواند - بی‌شک او را به‌سوی نومید کننده‌ترین پریشانی‌های روانی پیش خواهند راند. ذن، چون دیگر آیین‌های عرفانی، تنها به‌شناخت آن کس درمی‌آید که خود اهل عرفان باشد و، بنابراین فریفته آن نگردد که با پرداختن به‌شیوه‌های پنهان‌کارانه، آنچه را که دریافت عارفانه از وی دریغ می‌دارد بدست آورد.

با این همه، کسی که بیاری ذن دگرگون شده و از میان آتش راستی، برگشته، چنان زندگی خرسندکننده‌ای را خواهد داشت که نمی‌توان بسادگی از آن گذشت. بنابراین، گزافه نیست، آنگاه که دستخوش کنشی درونی و خواهان یافتن راهی به آن اقتدار بی‌نام که می‌تواند چنین

معجزه‌هایی انجام دهد هستیم- چه کسانی که تنها از سرکنجکاوی به این راه می‌آیند حق خواستن هیچ چیز را ندارند- از استاد ذن جوایای آن شویم که دست کم راهی را که به مقصود می‌انجامد به ما بنماید. هیچ رهرو ذن و هیچ عارفی، درگام نخست، همان نیست که می‌تواند با پیمودن راه کمال خویشتن باشد. چه بسیار است آن چیزهایی که رهرو، پیش از آن که سرانجام بتواند از فروغ راستی روشنی یابد، هنوز بایست بر آنها پیروز شود و بدورشان اندازد. چه بسیار است زمان‌هایی که او از احساس نویدکننده این‌که دارد به کاری ناشدنی دست می‌زند شکنجه می‌شود! با این همه، این ناشدنی سرانجام روزی شدنی و حتا خود- آشکار خواهد گردید. پس، آیا جای امید آن نیست که برشماری دقیق این راه دراز و دشوار دست کم ما را یارای آن بخشد که از خود بپرسیم آیا دلمان می‌خواهد آن را بپیماییم یا نه؟

این گونه بازنمایی راه و پایگاههای آن چیزی است که تا اندازه‌ای می‌توان گفت به هیچ روی در ادبیات ذن به‌چشم نمی‌خورد. این «ناندازه‌ای» از آن روست که استاد ذن از دادن هرگونه آموزش برای زندگی شادمانه سخت روگردان است. او از آنچه خود آزموده، می‌داند که بی‌یاری یک استاد و راهنمایی آموزگاری کاردان و وظیفه‌شناس، نمی‌توان در راه پایدار ماند. از سوی دیگر، این راستی را نبایست کم‌ارزش شمرد که آزموده‌های او، پیروزی‌ها و دگرگونی‌های درونی او، تا زمانی که هنوز «از آن او» هستند، بایست دوباره و دوباره دگرگون شوند و بر آنها پیروزی بدست آید تا آنکه هرآنچه «از آن او» است نابود گردد. تنها از این راه است که او می‌تواند برای آزموده‌هایش به بینشی دست یابد که درپایه «راستی‌ای فراگیر»، او را به زندگی‌ای که دیگر زندگی هرروز و آشنای خودش نیست فرا برد. او می‌زید، اما آنچه زندگی می‌کند دیگر خود او نیست.

بدین سان، می‌توانیم دریابیم که چرا استاد ذن از هرگونه زخود و پیشرفت خود سخن گفتن می‌پرهیزد. نه از آن رو که سخن گفتن را دور از فروتنی می‌داند، که از آن رو که این کار را خیانت به ذن می‌شمارد. حتا گزیدن رای اینکه چیزی درباره ذن بگوید، برایش به بهای جستجوهای درونی سخت تمام می‌شود. او نمونه هشداردهنده یکی از بزرگترین استادان ذن را در برابر دارد که چون از چیهستی ذن از او پرسیدند، بی‌هیچ گونه جنبش خاموشی گزید، گویی که پرسش را نشنیده است. پس، چگونه یک استادی می‌تواند فریفته بازگویی آنچه باشد که به دور افکنده و کمبودش را دیگر حس نمی‌کند؟

در چنین شرایطی، اگر من خود را با آوردن پاره‌ای داستانه‌های رمزی و ناهم‌ساز گرفتار ساخته و در پس سدی از واژه پردازی‌های والا-نما پناه می‌گرفتم، همانا شانه خالی کردن از زیر خویشتکاری (مسئولیت) ام می‌بود؛ چه می‌خواسته‌ام بر سرشت ذن آنجا که بریکی از هنرهایی که بر آن مهر زده، اثر گذاشته، روشنایی افکنم. بی‌شک این روشنایی افکندن را در پیوند با مفاهیم بنیانی ذن نمی‌توان به هیچ روی روشن سازی شمرد، اما دست کم می‌توان آن را نمایانگر آن دانست که می‌بایست در پس دیوارهای مه‌آلود و گذرناپذیر چیزی باشد، چیزی که چونان تندر تابستانی، نویدبخش توفانی فرارسنده است. با چنین دریافتی، هنر کمانگیری بیشتر به پیش-دبستان آمادگی ذن می‌ماند، چرا که نوآموز تازه کار را یارای آن می‌بخشد که از راه کار دستهای خودش، از چیزهایی که بخودی خود دریافتنی نیستند دیدی روشن بدست آرد. همچنین، بدرستی می‌توان گفت که بیاری هریک از هنرهایی که نام برده‌ام، بخوبی می‌توان راه رسیدن به ذن-راهی که از آن خویشتن باشد-را پیدا کرد.

با همه اینها، می‌پندارم، بهترین و کارآترین راه رسیدن به هدفم برشمردن راهی است که شاگرد هنر کمان گیری بایست بپیماید. در این

دفتر، همچنین، برای بهتر روشن ساختن گفته‌هایم، خواهم کوشید فشرده‌ام از آموزشهای ۶ ساله‌ای را که هنگام بودنم در ژاپن از یکی از بزرگترین استادان این هنر دریافت داشتم روی کاغذ آورم. بنابراین، این آزموده‌های خودم است که به‌من اجازه می‌دهد به چنین کاری دستم زنم. برای آنکه بتوانم سخنانم را بگونه‌ای فهم‌پذیر بنمایم - چه، حتا این پیش - دبستانِ آمادگی نیز راز و رمز بسیار دارد - چاره‌ای نمی‌بینم جز آنکه همه دشواریها و بازدارنده‌هایی را که بایست پیش از کامیابی‌ام در پی بردن به روح «آیین بزرگ» درهم می‌کوفتم و بر آنها پیروز می‌شوم، به‌درازا بازگویم. در این دفتر تنها از خودم سخن خواهم گفت، چه برای رسیدن به هدفی که پیش روی خود نهاده‌ام راه دیگری نمی‌یابم. درست از همین روست که در گزارش خود تنها گفتنی‌های بنیادی و بایسته را خواهم آورد تا بتوانم آنها را آشکارتر و برجسته‌تر بنمایم. همچنین، آگاهانه از بازنمایی‌جایی که در آن آموزش گرفتم، و نیز، از جان بخشیدن به صحنه‌هایی که در یادم جای گرفته‌اند و، بالاتر از همه، از آوردن نگاره‌ای از استادم هرچه هم که پندار چنین کاری فریبا باشد - سرباز می‌زنم؛ چه می‌خواهم در این دفتر همه چیز گرد هنر کمانگیری بگردد که گاه احساس می‌کنم نمایاندنش سخت‌تر از آموختنش باشد. این بازنمایی بایست تا آنجا پیش رود که ما آغاز به دیدن آن افق‌های بسیار دوردستی کنیم که ذن در پس آنها می‌زید و دم می‌زند.

اینکه چرا ذن را برگزیدم و بدنبالش به آموختن هنر کمان گیری رو آوردم، نیاز به کمی بازنمایی دارد. آنگاه هم که دانش آموز بودم، ناساز با حال و هوای زمانه که عرفان را چندان بها نمی دادند، شیفته رمز و راز بودم. لیک، با همه کوشش هایم، روز به روز بیشتر آگاه می شدم که تنها می توانم از بیرون به این نوشتارهای رمزی برسم؛ و با آنکه با پیچ و خم آنچه که شاید بتوان سرشت مایه پدیده رمزوری نامید آشنا بودم، نمی توانستم از رمزی که چون دیواری بلند گرد رمزوراز را فرا گرفته بود برجهم. همچنین، نمی توانستم دریابم که بدرستی این چیست که در میان ادبیات گسترده عرفانی بدنبال آنم. چون نومید و درمانده شدم، اندک اندک دریافتم که تنها آنکه براستی وارسته است می تواند مفهوم وارستگی را دریابد و تنها آن اندیشنده ای که از همه رو تهی و آزاد از خویشستن است آمادگی دارد تا با «ایزد برتر از جهان» یکی گردد. بدین سان، دریافته بودم که به آیین های عرفانی جز راه رنج و آزموده های شخصی راه دیگری نیست و نمی تواند باشد و بی پیمودن این راه هرگونه سخنی بیهوده و پوچ خواهد بود. اما - چگونه می توان یک عارف شد و راه رسیدن به وارستگی راستین و نه پنداری چیست؟ آیا هنوز راهی هست که آنان را هم که ژرفای سده ها از استادان بزرگ جدا ساخته است یاری دهد؟

راهی که انسان امروزی هم که در شرایط از همه روی دیگر گونه‌ای بار آمده، بتواند آن را ببیند. لیک، با آنکه درباره گامه‌ها (مراحل) و ایستگاههای راهی که گمان می‌رفت پیمودنش به آماج واپسین ره می‌برد چیزهایی خوانده و شنیده بودم، هنوز چیزی نمی‌یافتم که بگونه‌ای خرسند کننده پاسخگوی پرسش‌هایم باشد؛ و این از آنرو بود که برای پیمودن این راه از آن آموزش‌های روش‌دار دقیقی که بتوانند، دست کم برای بخشی از راه هم که شده، جایگزین یک استاد باشند بی‌بهره بودم. اما، آیا چنین آموزه‌هایی، اگر هم که یکی‌شان یافت می‌شد، بسنده می‌بودند؟ آیا درست‌تر نیست که بپنداریم آنها، در بهترین چهره خود، تنها می‌توانند درمان آمادگی پذیرش آن چیزی را بیافرینند که بهترین روشها هم نمی‌توانند به دست دهند و، دیگر این که، آزمون رمزورانه را، بنابراین، با هیچیک از حالات آشنا و شناخته شده بشری نمی‌توان آزمود؟ به هر سو که می‌نگریستم، خود را با درهای بسته روبرو می‌دیدم و، با این همه، نمی‌توانستم از کوفتن و کوفتن به درها دست کشم. لیک، خواهش درمن فزونی می‌گرفت و روز بروز فشار آن را بیشتر احساس می‌کردم.

بنابراین، هنگامی که خواستند بدانند می‌خواهم در دانشگاه توکیو فرزانش (فلسفه) آموزش دهم یا نه (در آن سخنران یک دانش‌گه شده بودم)، با شادی‌ای ناگفتنی، این بخت خوش آشنا شدن با مردم و سرزمین ژاپن را پذیرفتم؛ تنها از این رو که نوید می‌داد بتوانم با آیین بودا برخورد نزدیک داشته باشم و، بنابراین، به آزمودن خویشتن نگرانه آیین‌های عرفانی بپردازم. پیش از آن بسی شنیده بودم که در ژاپن آیین دیرینه و بخوبی زنده نگهداشته شده‌ای به نام ذن هست که گر نه‌ای هنر آموزش است که در درازای سده‌ها بررسی و آزموده گشته و از همه ارزشمندتر این که در این کشور هنوز استادان ذن یافت می‌شوند که بگونه‌ای شگفت‌انگیز در هنر راهبری مینوی (معنوی، روحانی) آزموده‌اند.

هنوز بخوبی در محیط تازه جانيفتاده بودم که آغاز به جستجو کردم. بيد رنگ خود را با نه-گویی های برآشفته روبرو يافتم. بمن گفتند که تاکنون هیچ اروپایی ای بگونه رویارو، خود را با ذن سروکار نداده و، از این گذشته، چون ذن کوچکترین نشانه «آموزش» را هم بر خود نمی پذیرد، بسیار دور است که بتواند «از دیدگاه نظری» مرا خرسند سازد. زمانی دراز بيهوده گذشت تا آنکه سرانجام توانستم ایشان را بیاگاهانم که چرا دلم می خواست بویژه خود را به شیوه اندیشه ناگرایانه ذن بسپرم. بنابراین، پس از چندی به آگاهی ام رساندند که برای یک اروپایی بهیچ روی امید آن نیست که بتواند به این پهنه زندگانی مینوی-که شاید شگفت ترین پهنه ای باشد که خاور دور می تواند بنماید-راه برد، مگر آن که این کار را با آموختن یکی از هنرهای ژاپنی که با ذن سروکار دارد آغاز کند.

پندار این که بایست گونه ای دبستان آمادگی را بگذرانم آشفته ام نکرد. احساس می کردم که اگر هرگونه امیدی به نزدیک تر شدنم به ذن هست، آماده ام تا به هرهراهی بروم و یک راه دور زننده، هرچه هم که خسته کننده می بود، برایم بهتر از آن بود که بی راه بنشینم. اما، به کدامیک از هنرهایی که در این پیوند نامشان برایم برشمرده شد می بایست گردن می نهادم؟ همسرم، پس از اندکی درنگ، رای به هنرهای نگارگری و گل آرایی داد، لیک من با این پندار سراپا نادرست که آزموده هایم در تیراندازی با تفنگ و هفت تیر مرا یاری خواهند داد، هنر کمان گیری را برای خود بهتر دانستم.

با خواهش بسیار از یکی از همکاران دانشگاهی ام، سوزو کوماچییا، (Sozo Koma chiya) که دکتر حقوق بود و ۲۰ سال درس کمانگیری گرفته بود و برامتی برجسته ترین نماینده این هنر در دانشگاه بشمار می رفت، خواستم تا مرا برای شاگردی آموزگار پیشینش، استاد کنزو آوای (Kenzo Awa) نامدار، نام نویسی کند. استاد در آغاز درخواستم را

نپذیرفت و گفت که همان یکبار که گمراه شده و به یک بیگانه آموزش داده، برایش بس است و هنوز هم از این کار خود افسوس می‌خورد. او آمادگی نداشت که بار دیگر تن بدان دهد که بار آموزش دادن روح ویژه این هنر به شاگردی بیگانه را بردوش کشد. تنها پس از آنکه گله کردم استادی چون او که تا این اندازه درکار خویش جدی است بخوبی می‌تواند مرا درپایه جوان‌ترین شاگردانش بپذیرد و ببیند که نه برای سرگرمی، که برای دریافتن «آیین بزرگ» است که می‌خواهم کمان‌گیری بیاموزم، بود که پذیرفت من و همسرم شاگرداش باشیم. آموزش دادن به همسرم را نیز پذیرفت، چه درزاین دیرزمانی بود که آیین به‌دختران نیز اجازه می‌داد دراین هنر آموزش بگیرند و، از این گذشته، همسر و دو دختر خود استاد کمانگیران کوشایی بودند.

این‌گونه بود که دوران دراز و توان‌فرمانی آموزش ما آغاز شد، دورانی که دوستان آقای کوماچیا با خواهش‌های سرسختانه خود استاد را به پذیرفتن ما نرم کرده و، درپایه یک مترجم، خود به‌سخنی به‌گروی ما ایستاد. درهمان زمان این نیکبختی که گذاشتند درآموزش‌های گل‌آرایی و نگارگری همسرم نیز شرکت جویم، برایم چشم‌انداز بازتری پدید آورد تا بتوانم با برابر هم نهادن پیوسته این هنرها که یکدیگر را رسایی می‌بخشیدند، دریافت خود را ژرف‌تر سازم.

این را که پیمودن راه «هنر بی هنر» آسان نیست، بنا بود در همان درس نخستین دریابیم. استاد آموزش ما را با نشان دادن کمان‌های گوناگون ژاپنی و برشمردن این که کشسانی شگفت آنها از ساخت ویژه و نیز از ویژگی جنس خیزران است که کمانها بیشتر زمانها از آن ساخته می‌شوند آغاز کرد. اما توگویی این برایش پربه‌تر می‌نمود که ما شکلی را که کمان - آن کمان بیش از ۱۸۰ سانت درازا داشت - درست به‌نگام کشیدن شدن بخود می‌گرفت و با بیشتر کشیده شدن شگفت‌تر می‌نمود زیر نگر بگیریم. بما گفت آنگاه که کمان تا بیشترین اندازه کشیده می‌شود، «همه چیز» را درخود گرد می‌آورد و از همین روست که بایست درست کشیدن آن را بیاموزیم. آنگاه بهترین و نیرومندترین کمانش را بدست گرفت و همچنانکه به شیهه‌ای آیینی و با شکوه ایستاده بود، گذاشت که زه آرام کشیده شده چندین بار جست و خیز کند. از این کار آوایی تیز، آمیخته با تپ تپی ژرف پدید می‌آید؛ آوایی چنان شگفت و دل‌لرزان که آنکه تنها چندبار آن را شنیده، هرگز نمی‌تواند فراموشش کند. از روزگاران کهن نیروی پنهانی دورراندن ارواح پلید را به این آوا نسبت داده‌اند و من نمی‌توانم بخوبی باور بدارم که این بینش در دل همه مردم ژاپن ریشه دوانده است. پس از این کار برجسته پاک‌سازی و تقدیس

آغازین، استاد بما امر کرد که خوب از نزدیک او را بنگریم. سپس «زه گذاری» کرد، به زبان دیگر، تیر را در کمان نهاد و کمان را چنان سخت کشید که من هراسان شدم مبادا پاره شود نتواند فشار دربر گرفتن «همه چیز» را تاب آورد. آنگاه تیر را رها کرد. این کارها گذشته از این که بسیار زیبا می نمود، بس آسان و بی کوشش هم انجام گرفت. سپس چنین آموزش داد: «اکنون شما این کار را بکن، اما بیاد داشته باش که کمانگیری برای نیرومند ساختن ماهیچه ها نیست. هنگام کشیدن کمان نبایست همه نیروی بدنیت را بکارگیری و بایست تنها بگذاری دستهایت کار را انجام دهند. در این هنگام ماهیچه های شانه ات می باید آرام مانند، تو گویی در آرامش از بیرون به تو می نگرند. تنها آنگاه که از پس این کار برآمدی، می توان گفت که توانسته ای یکی از شرایط تیراندازی مبنی را دارا کردی. با گفتن این سخنان، دستانم را سفت گرفت و با آرامی به جنبشی که بایست در آینده انجام می دادند رهنمون کرد؛ گویی می خواست مرا با احساس این کار آشنا کند.

از همان نخستین بار که کوشیدم کمان آموزشی (با سختی میانه) را بکشم، دریافتم که برای کشیدن کمان ناگزیرم نیروی بسیاری به کار برم. این از آن روست که کمان ژاپنی، ناساز با کمان های ورزشی اروپایی، همراز شانه نگه داشته نمی شود که شما بتوانید خود را در این وضعیت به آن بفشارید. بجای آن، همین که تیر گذاشته شد، کمان با دستهای کم و بیش کشیده و باز بالا نگه داشته می شود، بگونه ای که دستهای کمانگیر جایی بالای سرش گرفته می شوند. در پی این حالت، تنها کاری که او می تواند کند آن است که دستهایش را هماهنگ با یکدیگر یکی به چپ و دیگری به راست کشد و بدین گونه، آنها هرچه از هم دورتر شوند بیشتر به پایین می خمند تا آنجا که دست چپ که کمان را دربردارد، سرانجام بگونه کشیده در تراز چشم می ایستد و دست راست که زه را می کشد،

چنان خمیده نگه داشته می شود که از تراز شانه بالاتر می رود؛ بگونه ای که نوک تیر ۹۰ سانتی کمی از لبه بیرونی کمان بیرون می زند. بازی دستها تا این اندازه زیاد است. کمانگیر پیش از رها کردن تیر می بایست اندکی در این وضع بپاید. دمی چند نگذشته بود که دستهایم از نیرویی که برای انجام این شیوه نگهداشتن و کشیدن کمان نیاز بود آغاز به لرزیدن کردند و نفس کشیدن برایم دشوار و دشوارتر شد. در هفته های پس از آن هم در کارم بهبودی پیدا نشد. کمان کشی همچنان برایم دشوار ماند و ناساز با بیشترین کوششهایی که کردم، نخواست «مینی» شود. برای آسودگی بخشیدن به خودم، به این پندار دل بستم که بی شک در جایی از کار حقه ای نهفته است که استاد به بهانه هایی نمی خواهد آن را بر من فاش کند. بنابراین، جاه طلبی خود را روی پیدا کردن این راز گذاشتم.

همچنانکه سخت و زیرکانه پی خواسته ام بودم، تمرین های خود را دنبال می کردم. استاد کوششهایم را تیز زیرنگر دنبال می کرد. با آرامی روش و رفتار پر زحمتم را درست کرد، گرم کار کردنم را ستود و انلاف نیرویم را نکوهش کرد. از دیگر سوها آزادم گذاشت و، با این همه، کمان را که می خواستم بکشم، همواره با سردادن ندای «آرام بگیر، آرام بگیر (Relax!)» که از زبان انگلیسی آموخته بود، زخمم می زد. هر چند که هیچگاه ادب و بردباری اش را از دست نداد. لیک، سرانجام این من بودم که روزی کاسه بردباری ام لبریز شد و زبان به گله گشودم که بهیچ روی نمی توانم به شیوه ای که او می خواهد کمان را بکشم.

استاد در پاسخ چنین گفت: «از پس این کار بر نمی آیی، زیرا که درست نفس نمی کشی. پس از دم زدن هوا را با فشار پایین بران. بگونه ای که دیواره شکم بسختی کشیده شود. و آن را کمی نگه دار. آنگاه، تا آنجا که می توانی، آرام و یکنواخت نفس را بیرون ده و پس از درنگی کوتاه، بار دیگر نفسی تند بکش. هوا را پیوسته بیرون ران و درون بکش؛ آهنگ این

کار اندک اندک بخودی خود درست خواهد شد. این کارها را که درست بکنی، احساس خواهی کرد که تیراندازی روزیروز برایت آسانتر می شود، زیرا با این گونه نفس کشیدن نه تنها سرچشمه همه گونه توان هینوی را خواهی یافت، باعث آن هم خواهی شد که این سرچشمه نیرو باغنا بیشتی در تو روان گردد و آسانتر به اندامهایت سرازیر شود. بدین گونه، آرام تر خواهی بود. آنگاه، گویی که می خواهی درستی گفته اش را بر من بنماید، کمان نیرومندش را کشید و مرا فراخواند تا پشت سرش بایستم و ماهیچه های دستش را احساس کنم. راستی که آنها از همه روی آرام بودند، تو گویی هیچ کاری انجام نمی دادند.

روش تازه نفس کشیدن را نخست بی تیر و کمان تمرین کردم، تا آنجا که برایم طبیعی شد و آن اندک احساس نا آسودگی هم که در آغاز کارم بچشم می خورد بتندی از میان رفت. استاد به این که بازدم را، تا آنجا که می شود، آهسته و استوار تا پایان یافتن هوا دنبال کنیم بهای بسیار می داد و برای بهبود تمرین و افزایش کنترل ما بر این کار، وادارمان کرد آن را با هوم کشیدن همراه کنیم. تنها آنگاه که آوای هوم با پایان رسیدن هوای درون ششها مان خاموش می شد، می توانستیم دوباره نفس بکشیم. یکبار استاد گفت که دم زدن به هم می آورد و با هم می آمیزد؛ با نکه داشتن نفس باعث می شوید همه کارها درست انجام شود؛ و بازدم، با چیره شدن بر تنگی ما، می گشاید و زیبایی می بخشد. لیک، هنوز زود بود که این را دریابیم.

اکنون استاد به آن پرداخت که نفس کشیدن را به کمان گیری پیوند دهد. گفتن ندارد که نفس کشیدن را تنها برای خود این کار تمرین نکرده بودیم. روند یکپارچه کمان کشی و تیراندازی چندین بخش داشت: گرفتن کمان، گذاشتن تیر، بالا بردن کمان، کشیدن کمان و رساندن آن به بیشترین کشش و، سرانجام، رها کردن تیر. هریک از این ها با دم زدن

آغاز و با استوار نگه داشتن نفس به پایین فشرده تقویت می شود و با بازدم پایان می رسد. در پی اینها نفس بخودی خود جا می افتاد و گذشته از این که حالات ویژه بدن و جنبش دستها را بهبودی می بخشید، آنها را هم در روندی آهنگ دار که برای هریک از ما به گنجایش تنفسی او بستگی داشت با هم پیوند می داد. سراسر این روند با آنکه بخش بخش بود، به چیزی زنده و سراپا در خود جای گرفته می مانست؛ چیزی که بهیچ روی مانند تمرینات ژیمناستیک نبود که می توان به آنها بی آنکه درونمایه یا چهره شان از دست رود چیزهایی افزود یا کاست.

نمی توانم یاد آن روزها را در خود زنده کنم بی آنکه بارها و بارها بیاد آوردم درست کردن تنفس در آغاز برایم تا چه اندازه دشوار بود. با آنکه روش نفس کشیدنم درست بود، هرگاه می کوشیدم ماهیچه های دست و شانه ام را هنگام کشیدن کمان آرام دارم، ماهیچه های پاهایم بیشتر سفت می شدند؛ گویی زندگی ام به یک جای پای استوار و تکیه گاهی امن بستگی داشت و چون آنتائوس^۱ ناگزیر بودم از زمین نیرو بگیرم. استاد چاره ای جز این نمی دید که برق آسا به یکی از ماهیچه های پاهایم بکوبد و به آن در یک نقطه بویژه حساس فشار آورد. یکبار که برای نمودن تلاش خود به استاد گفتم با همه آگاهی ام دارم برای آرام ماندن تلاش می کنم، پاسخ داد: «دشواری تو درست همین جاست که می کوشی درباره آن بیندیشی. از همه روی به نفس کشیدن خودت بنگر، گویی هیچ کار

۱. Antaeus. اساطیر یونانی. پسر پوزئیدون و گایا (زمین) بود که در لیبی به سر می برد و مسافران را وادار می کرد با او کشتی بگیرند و پس از شکست دادن، آنها را می کشت تا از دارایی های آنها معبد پدر خود را زینت کند. هر الکس دریافت که او تازمانی که با مادرش زمین تماس دارد روئین تن و شکست ناپذیر است. پس، او را هنگام کشتی گرفتن بر سر دست از زمین بلند کرد و در هوا خفه کرد.

دیگری نداری!« بر من زمانی دراز گذشت تا توانستم درانجام آنچه استاد می‌خواست کامیاب شوم. اما - سرانجام توانستم. آموختم که خود را چنان آسوده و بی‌کوشش در نفس کشیدن گم سازم که گاه این احساس هر چند شگفت به من دست می‌داد که من خود نفس نمی‌کشم و این نفس است که موا می‌کشد. آنگاه هم که با سری پراز اندیشه با این پندار جسورانه مبارزه می‌کردم، نمی‌توانستم به این شک کنم که نفس کشیدن کلید گشایش همه آن چیزهایی است که استاد نوبدشان را می‌داد. گاه و بی‌گاه، و با گذشت زمان هرچه بیشتر و بیشتر، توانستم درحالی که از همه روی دریدنم آرام می‌ماندم، کمان را کشیده، تا فرارمیدن زمان رها کردن، همچنان نگه دارم بی‌آنکه هیچ بتوانم بگویم چگونه این کار انجام می‌پذیرد. دگرگونی چونی (کیفی) این اندک تیراندازی‌های پیروزمندانه از ناکامی‌های بی‌شماری که داشتم، چنان دلگرم کننده بود که اکنون بخوبی می‌توانستم گواهی دهم سرانجام دریافته‌ام مراد از «کشیدن مینوی» کمان چیست.

بدین سان، آنچه می‌جستم فرمانرانی برتنفس بود که رهایی بخش بود و امکانات تازه و دورگستری می‌بخشید، نه آن نیرنگی که بیهوده کوشیده بودم رازش را به‌چنگ آورم. اینها را بدون بیم نمی‌گویم، چه بخوبی می‌دانم چه بزرگ است وسوسه تسلیم تأثیری نیرومند شدن و، با افتادن به دام فریب خویشتن، آزموده‌ای را بیش از اندازه بها دادن، تنها از این رو که بس شگفت و ناآشناست. با این همه، ناساز با همه این خویشتنداری‌های خشک و دوپهلوی، دستاوردهای روش تازه تنفس برایم بس آشکارتر از آن بود که بتوانم نادیده‌شان گیرم، چه اکنون زمان آن رسیده بود که می‌توانستم کمان نیرومند استاد را هم با ماهیچه‌های آسوده بکشم.

درگفتگوهای بازنگرانه‌ای که با آقای کوماچیا داشتم، یکبار از او

پرسیدم، چرا استاد زمانی آنچنان دراز تنها به نگرستن کوشش‌های بیهوده‌ای که برای «مینوی» کشیدن کمان می‌کردم بسنده کرد و از همان آغاز بردرست نفس کشیدن پافشاری نکرد. پاسخ داد: «یک استاد بزرگ می‌بایست آموزگاری بزرگ هم باشد. برای یاری دادن به ما این دو بایست دست در دست یکدیگر می‌دادند. اگر او آموزش را با تمرین‌های تنفسی آغاز کرده بود، هرگز نمی‌توانست تو را بباوراند که درتنفس چیزی کارساز نهفته است. می‌بایست از راه تلاشهای خودت به رنج کشتی شکستگی دچار می‌آمدی تا آمادگی چنگ زدن به کمر بند نجاتی را که بسویت می‌انداخت پیدا می‌کردی. مرا باور داشته باش، از آزموده‌های خودم بتو می‌گویم که استاد من و تو و دیگر شاگردانش را بس بهتر از خودمان می‌شناسد و درجانه‌های شاگردان خود پیش از آنچه تن در می‌دهند می‌بیند.»

پیروزی شگفت‌انگیزی نیست که انسان پس از یکسال تلاش بتواند کمان را «مینوی» - یعنی با گونه‌ای زور بی‌تلاش - بکشد. با این همه، شادمان و خرسند بودم، زیرا اندک‌اندک درمی‌یافتم که چرا روش دفاع از خود که در آن آدمی هم‌اوردش را با تسلیم شدن ناگهانی به ضربهٔ جانانه رها شده‌او و سپس با پس‌جهیدنی آرام و بی‌کوشش - و بدین سان، با برگرداندن زور هم‌اورد بسوی خودش - به‌خاک می‌نشانند، «هنر آرام» شناخته شده است. از گذشته‌های بسیار دورنما این هنر آب بوده است که تسلیم‌شونده است و، با این همه، پیروزی‌ناپذیر. آنچنانکه لائوتسه توانست بدرستی و ژرفی بگوید زندگی درست به آب می‌ماند و «از میان همهٔ چیزها، آنچه از همه تسلیم‌تر است، می‌تواند سخت‌ترین را درخود فرو گیرد». از این گذشته، سخن استاد هم که می‌گفت «آن که در آغاز پیشرفت خوبی دارد، درآینده با دشواریهای بس بیشتری روبرو خواهد بود»، درآموزشگاه این زبانها می‌گشت. برای من، آغاز دور از هرگونه آسانی بود: بنابراین، آیا جا نداشت دربرابر آینده و دشواریهایی که اندک‌اندک داشتم گمان‌شان را می‌بردم احساس دلگرمی کنم؟

آنچه سپس بایست می‌آموختیم، «رها کردن» تیر بود. تاکنون تنها می‌توانستیم، گهگاه بگونهٔ بختایی (تصادفی)، آنهم میان تمرین‌ها، چنین

کنیم و این کار را در برنامه ما نبود. از این گذشته، به آنچه بر سر تیر می آمد چندان بهایی نمی دادیم و تا زمانی که بسته کاه فشرده را که هم آماج بود و هم مرز تیراندازی را می نمایاند سوراخ می کردیم، سرافرازی خود را بدست آمده می پنداشتیم. راستش زدن آن آماج کار چشمگیری بشمار نمی رفت، زیرا دوری مان از آن پیش از ده گام نبود!

تا آن زمان هرگاه که کشش زه به بیشترین اندازه خود می رسید و نگهداشتنش از توانم در می گذشت، همین که احساس می کردم اگر تیر را رها نکنم دستهای گشوده شده ام بزور بار دیگر به هم کشیده خواهند شد، بسادگی زه را آزاد می کردم. راستی آن است که فشار یاد شده به هیچ روی دردناک نیست. دستکش چرمی که شست آن سخت و به کلفتی پارچه پوش است، انگشت را در برابر فشار زه نگهداری می کند و نمی گذارد بدرد آید و زه بس کشیده شده را زودتر از هنگام رها کند. بهنگام کشیدن، شست درست زیر تیر، گرد کمان می پیچد و به هم می آید. سه انگشت نخستین با ستواری روی آن مشت می شوند و، بدین گونه، تیر را سخت می گیرند. بنابراین، رها کردن تیر باز کردن انگشتانی که شست را گرفته اند و همانا آزاد کردن شست است. از سختی کشش زه شست با چرخشی تند با زور از جا کنده، کشیده و راست می شود. در این هنگام زه وز می کند و تیر می پرد. تا آن زمان نشده بود که تیر را بدون تکانی نیرومند - که خود را با لرزه بچشم آمدنی سراسر بدانم آشکار می کرد و بر تیر و کمان هم اثر می گذاشت - رها سازم. گفتن ندارد که بدین گونه، یک تیراندازی نرم و بالاتر از همه، استوار، از توان من بیرون بود و تیر بایست در دسته های «وول» می خورد.

یکروز که استاد در شیوه آرام کمان کشی ام چیزی برای سرزنش نیافت، گفت: «همه آنچه تاکنون آموخته ای، تنها آمادگی برای رها ساختن تیر بوده است. اکنون ما با کاری تازه و بویژه دشوار روبرویم که ما را

به پرده تازه‌ای از هنر کمانگیری رهنمون می‌کند». با گفتن اینها، استاد به کمانش چنگ انداخت و آنرا کشیده، رها کرد. تنها در این زمان که آشکارا گوش بزنک بودم، دیدم که با آنکه بازوی راست استاد - که باز شد و فشار را آزاد کرد - با تکان پس جهید - کوچکترین لرزشی در بدنش پدید نیاورد. دست راست که پیش از رها کردن تیر زاویه‌ای حاده ساخته بود، با تکانی تند باز شد؛ لبیک بآرامی به حالت کشیدگی کامل بازگشت. بدین گونه، آن تکان پرهیزناپذیر نرم و خنثی شده بود.

اگر نیروی رها کردن تیر خود را در آوای «تپ» کمان لرزنده و در توان فروورنده تیر آشکار نکرده بود، هرگز نمی‌توانستم گمان بودنش را به خود راه دهم. دست کم در کار استاد رها کردن تیر چنان آسان و به چشم نیامدنی بود که بخوبی می‌شد آن را بازی یک بچه دانست. آسان و بی‌کوشش انجام دادن کاری که نیروی بسیار می‌برد، نمایشی است که خاور زمین زیبایی نابش را با ستایشی بس پرسپاس و پراحساس بها می‌دهد. لبیک، بدیده‌من - در پایه‌ای که بودم جز این نمی‌توانستم ببندیشم - از این همه پربه‌تر آن بود که می‌دیدم قطعیت زدن آماج به نرم رها کردن تیر بستگی دارد. از آنچه از تیراندازی با تپانچه آزموده بودم، می‌دانستم که تکان خوردن و بدررفتن از خط دید، هرچه هم که کم باشد، تا چه اندازه دستاورد تیراندازی را دگرگون می‌سازد. همه آنچه که تاکنون آموخته و بدست آورده بودم، تنها از دیدگاه کاربردی آسوده کشیدن کمان، آسوده کمان را در بیشترین کشش نگهداشتن، آسوده رها کردن تیر و آسوده پس‌زنی کمان را نرم کردن برایم دریافته بود - آیا اینها همه به کار هدف بزرگ آماج زنی نمی‌آمدند و از برای همین‌ها نبود که آموختن کمان‌گیری را با آن همه دشواری پردبارانه دنبال می‌کردیم؟ پس چرا استاد چنان سخن گفته بود که گویی روندی که اکنون با آن سروکار داشتیم، از هرچه تاکنون آزموده و خود را بدان خود داده بودیم بس فراتر

می‌رفت؟

با همه اینها، هرچه بود، با کوشایی و خویشکاری (وظیفه‌شناسی) تمرینات خود را بنا بر آموزشی‌های استاد پی گرفتم؛ لیک، تلاشهایم همه بیهوده بودند. بیشتر می‌دیدم آن زمانهایی که تیر را بگونه بختایی و بی‌اندیشه رها کرده بودم، کار تیراندازی‌ام بهتر بوده است. بالاتر از همه، دریافتم که نمی‌توانم دست راست و بویژه انگشتان دربرگیرنده شست را بدون زور زدن باز کنم و پی‌آمد این کار، تکانی بود که بهنگام رها کردن تیر رخ می‌داد و، بنا بر آن، تیر وول می‌خورد. توانایی‌ام در نرم کردن حرکت دست ناگهان آزاد شده از این هم کمتر بود. استاد باستواری پیوسته تیراندازی درست را به‌نمایش می‌گذاذد - من هم باستواری می‌خواستم چون او تیراندازم، لیک، چیزی نمی‌یافتم جز آنکه پیوسته نااستوارتر می‌شدم. به‌هزارپایی می‌مانستم که شگفت از آن که پاهایش را چگونه بایست تکان دهند، نمی‌توانست از جایش بجنبند.

استاد آشکارا کمتر از خود من از شکست‌هایم هراسناک بود. آیا او از آزموده‌هایش می‌دانست که کارم بدانجا می‌کشد؟ سخن او چنین بود: «نیندیش که چه باید کنی، بررسی نکن که چگونه بایست کار را بانجام رسانی. تیر تنها آنگاه نرم خواهد رفت که خود تیرانداز را به‌شگفتی آورد. بایست چنان باشد که زه ناگهان از شستی که آن را نگه داشته برگذرد. نبایست خود خواسته دست راست را باز کنی.»

هفته‌ها و ماهها تمرین بی‌بر بدنبال آمد. توانستم بارها و بارها از روش تیراندازی استاد مایه‌برگیرم و با چشمهای خود تیراندازی درست را ببینم؛ با این همه، تیرهایم هیچیک درست نمی‌رفت. اگر همچنان که بیهوده چشم به‌فرارسیدن زمان رها کردن تیر داشتم، تسلیم فشار زه می‌شدم - چه اندک‌اندک فشار از توانم در می‌گذشت - دستهایم بآرامی به هم کشیده می‌شدند و تیواندازی به‌شکست می‌انجامید. اگر هم

سرسختانه فشار را تاب می آوردم تا آنجا که نفسم می برید، این کار را تنها با یاری گرفتن از ماهیچه های دست و شانه انجام می دادم. آنگاه، بادر آوردن ادای استاد، گویی چون یک تندیس، درجا خشکم می زد؛ لیک اکنون برانگیخته بودم و نرمی و آسودگی از کفم رفته بود.

شاید از بخت خوشم بود، شاید هم استاد خودش برنامه ریخته بود، بهر حال روزی بر سر فنجانی چای خود را همنشین استاد یافتم. پس، زمان را برای یک گفتگو از دست ندادم و آنچه در دل داشتم بیرون ریختم.

«استاد، خوب می دانم که برای خراب نشدن تیراندازی دستم نباید با تکان باز شود. اما هرچه می کنم، تیر همیشه کج می رود. اگر دستم را تا آنجا که از من برمی آید سفت مشت کنم، نمی توانم هنگام باز کردن انگشتها جلوی لرزش آن را بگیرم. از سوی دیگر، اگر هم بکوشم آن را آسوده نگه دارم، زه پیش از آن که به بیشترین کشش رسد - درست است که نمی دانم کی، اما بهر حال بس زودتر از زمانی که باید - از چنگم رها می شود. میان این دو ناکامی گیر کرده ام و هیچ راه گریزی نمی بینم.»

استاد پاسخ داد: «بایست زه کشیده شده را آن گونه بگیری که یک کودک خردسال انگشتی را که سایش دراز شده می گیرد. او انگشت را چنان سخت و استوار به چنگ می گیرد که انسان از نیرومندی مشت کوچکش در شگفت می شود. هنگامی هم که انگشت را رها می کند، کوچکترین تکانی در او به چشم نمی خورد. می دانی چرا؟ برای اینکه کودک نمی اندیشد که اکنون انگشت را رها می کنم تا فلان چیز دیگر را بگیرم. دست او سراپا ناخود آگاهانه و بی هیچ از پیش خواهی از چیزی به چیز دیگر می رود و ما می گوئیم دارد با چیزها بازی می کند. آیا همین اندازه درست نیست که بگوئیم چیزها دارند با کودک بازی می کنند؟»

- «گمان می کنم می فهمم از این هم سنجی (مقایسه) روی به چه دارید، اما آیا من در شرایط سراپا دیگر گونه ای نیستم؟ کمان را که

می کشم، دمی می رسد که احساس می کنم اگر بی درنگ تیر را رها نکنم، نخواهم توانست فشار را تاب آورم. و آنگاه چه می شود؟ هیچ، جز آنکه از نفس می افتم. پس، می بینید که چه بخوام چه نخواهم بایست تیر را رها کنم، زیرا دیگر نمی توانم چشم براهش بمانم.»

- «بسیار خوب گفتی که دشواری کار کجاست. می دانی چرا نمی توانی چشم براه رها کردن زمان تیر بمانی و پیش از زمان از نفس می افتی؟ تیر بدرستی در زمان درست رها نمی شود زیرا که نمی گذاری از خودت رها شوی. چشم براه کامیاب شدن که نمی مانی، هیچ، کمرت را هم برای شکست خوردن سفت می کنی. تا زمانی که این گونه باشد، چاره ای نداری جز آنکه خود برانگیزنده چیزی باشی که بایست بدون بستگی داشتن به تورخ دهد؛ و تا زمانی که چنین چیزی را برمی انگیزی دستت - چون دست یک کودک - بدرستی باز نخواهد شد و بسان پوست میوه ای که رسیده، ناگهان باز نخواهد گشود.»

بایست نزد استاد خستو (معترف) می شدم که راهنمایی اش مرا بدتر گیج کرده است. گفتم: «هرچه باشد، بهر حال، کمان را می کشم و تیر را رها می کنم تا آماج را بزنم. بنابراین، کشیدن کمان همانا راهی است به پایان کار؛ و من نمی توانم این دو بهم پیوسته را نادیده بگیرم. کودک از این چیزی نمی داند، اما برای من این دو نمی توانند ناپیوسته باشند.»

استاد ندا در داد: «هتر خوب، بی هدف است و بی خواسته! هرچه سرسختانه تر بکوشی پیاموزی چگونه بایست تیر را برای زدن آماج رها کنی، به همان اندازه کمتر کامیاب می شوی و همان اندازه آماج ت دورتر می رود. آنچه سر راه پیروزی ات نشسته، همانا خواست بیش از اندازه نیرومند توست. می پنداری آنچه را خود انجام نمی دهی رخ نمی دهد.»

- «اما شما خود پس بارها گفته اید که تیراندازی نه یک وقت گذرانی و بازی بی هدف، که یک پیکار مرگ و زندگی است!»

- «بر سر گفته خود هستم. ما تیراندازان استاد می‌گوییم: یک تیر - یک زندگی! این را که درون مایه این سخن چیست، هنوز نمی‌توانی دریابی. اما شاید انگاره‌ای دیگر که همین آزموده را باز می‌نماید، بتواند کمکت کند. ما تیراندازان استاد می‌گوییم: «کمانگیر با لبه بالای کمانش آسمان را می‌شکافد و در لبه پایینی آن زمین، گویی با نخی، آویخته است. اگر تیر با تکان رها شود، بیم آن می‌رود که نخ ناگهان پاره شود. آنان را که تند و پر زخواسته‌اند، گسست در پی خواهد آمد و ایشان در سایه پهراس زمین و آسمان گرفتار خواهند ماند.»

با سری پراز اندیشه پرسیدم: «پس، چه بایست کنم؟»

- بایست بیاموزی بدرستی منتظر بمانی.

- این را چگونه می‌توان آموخت؟

- با خویشتن را رها کردن؛ با پشت سر نهادن خویش و هر آنچه از آن خویشتن است؛ آنچنان استوار که از خویشتن چیزی جز فشاری بی‌خواهش بجای نماند.

آوای خود را شنیدم که گفتم: «بنابراین، بایست بی‌خواسته شوم و این را بخواهم؟»

- «تاکنون هیچ شاگردی از من چنین پرسشی نکرده، بنابراین پاسخ درست را نمی‌دانم.»

- «کی این آزمون‌های تازه را آغاز می‌کنیم؟»

- «چشم داشته باش تا زمانش برسد.»

این گفتگو که نخستین گفتگوی دوستانه ما از آغاز آموزشهایم بود، مرا بسی درشگفتی فرو برد. اینک سرانجام به زمینه‌ای رسیده بودیم که از برایش به آموختن کمانگیری رو آورده بودم. آیا این خود را رها کردنی که استاد از آن سخن گفته بود، گامه‌ای از راه رسیدن به تهیگی و وارستگی نبود؟ آیا به جایی نرسیده بودم که در آن تأثیر ذن بر هنر کمانگیری داشت رفته رفته آشکارتر می‌شد؟ هنوز درپندارم نمی‌گنجید که میان توانایی بی‌خواسته منتظر ماندن و رها کردن تیر در زمان درست - آنگاه که فشار ناگهان خود را آشکار می‌کرد - چه بستگی‌ای می‌تواند باشد. لیک، چرا چیزی را که تنها با آزمون می‌توان آموخت، بکوشیم از پیش به گمان آوریم؟ آیا اکنون برای بدور افکندن این خوی بیهوده بهترین زمان نبود؟ چه بسیار بود بارهایی که در دل به دیگر شاگردان استاد که چون کودکان می‌گذاشتند او دست‌شان را بگیرد و راه برد، رشک ورزیده بودم. چه شادی‌انگیز می‌بود اگر من هم می‌توانستم بی‌هیچ خودداری و شمارگری چنین کنم. بایستی درکار نبود که چنین پیوندی بی‌چون و چرا به باری به هر جهت بودن و به پوسیدگی روحی بیانجامد. دست کم، مگر کودکان نمی‌توانند پرشی داشته باشند؟

درآموزه سپسین، استاد - ناساز با امیدی که در دل پرورانده بودم -

همان تمرین‌های پیشین کمان‌کشی نگاهداشت و رها کردن را پی گرفت. لیک، دلگرمی دادن‌های او هیچ‌کاری را پیش نبرد. با آن که کوشیدم بنا بر آموزشهای او خود را به فشار درنبازم و فراسوی آن کوشش کنم، گویی که سرشت کمان هیچگونه گیری و سدی سرراهم نگذاشته است؛ با آنکه سخت کوشیدم چشم بدارم تا فشار ناگهان برآید و خود را در تیر رها سازد - ناساز با همه کوشش‌هایم، تیرهایی که می‌انداختم همه، افسون شده و سرهم‌بندی شده و وول‌خوران، کژ می‌رفتند. تنها آنگاه که آشکار می‌شد پی گیری این تمرین‌ها نه تنها برایم بیهوده، که بگونه‌ای جدی زیان‌بار است - چه پیوسته بیشتر و بیشتر از چشم‌انداز شکست دوباره شکنجه می‌شدم - استاد دست برمی‌داشت و برنامه‌سراپا تازه‌ای را آغاز می‌کرد.

یکی از آن روزها ما را چنین زنهار داد: «ازاین پس که به آموزگاه می‌آیید، بایست درراه خود را جمع و جور کنید و همه اندیشه خود را به آنچه اینجا می‌گذرد بسپارید. هنگام راه رفتن بی آنکه چیزی را زیرنگر آورید، از برابر همه چیزها بگذرید، چنان که گویی تنها یک چیز درجهان راست و ارزشمند است و آن چیز کمانگیری است!»

روند خویشتن را رها کردن نیز بخش‌های جداگانه‌ای داشت که هریک را می‌بایست با نگرش بسیار بکار می‌بستیم. دراینجا هم استاد به اشارات کوتاه بسنده کرد. برای انجام این تمرین‌ها بسنده است که شاگرد آنچه را از وی خواسته شده، دریافته یا گاه تنها حدس بزند. بنابراین نیازی به ایده پردازی و گزارش دسته‌بندی‌ها نیست، چه آنها از دیرباز درانگاره‌ها نمایانده شده‌اند. و کیست که بتواند بگوید این انگاره‌ها که از دل سدها سال آزمون مایه بر گرفته‌اند، از همه دانش‌های بس سنجیده و شمرده شده ما ژرف‌تر نمی‌روند؟

نخستین گام این راه پیش از این برداشته شده و به شل کردن بدن

انجامیده بود که بی آن کمان نمی توانست بدرستی کشیده شود. اگر که بنا بود تیر درست رها شود، رهایش فیزیکی اکنون می بایست در رهایشی اندیشه ای و روانی دنباله می یافت تا آنکه اندیشه نه تنها چالاک، که آزاد می گردید: چالاک از بهر آزادی اش، و آزاد از بهر چالاکي نهادی اش. این چالاکي نهادی از بن با هر چیز دیگری که بیشتر زمانها از انگاره چالاکي اندیشه ای در می یابیم دیگر گونگی دارد. بنا بر این، میان این دو، آسودگی بدنی از یک سو و آزادی روان از سوی دیگر، ناهمترایی هست که آن را نه با تنها کنترل نفس، بلکه از هر گونه وابستگی دست کشیدن و سرپا بی خود شدن، می توان هموار کرد؛ آن چنان که روح در خود فروکش کرده، در غنای شالوده بی نامش بایستد.

این خواسته که درهای حواس بسته گردند، نه یک روی گردانی پر شور از جهان حسی، که آمادگی تسلیم بی ایستادگی را در پی می آورد. برای این که این کردار بی کردار بگونه ای نهادین انجام پذیرد، روح به دستاویزی درونی نیاز دارد که آن را با تمرکز بر تنفس بدست می آورد. این کار بگونه ای آگاهانه و با خویشکاری ای و سواس گون انجام می گیرد و دم فرو بردن همچون دم بر آوردن، بارها و بارها با بیشترین نگرش دنبال می شود. برای دیدن دستاورد چنین کوششی به زمان دراز نیاز نیست. هر چه انسان بیشتر بر تنفس تمرکز می کند، انگیزه های بیرونی کمرنگ تر شده، در گونه ای خروش خفه فرو می روند که آدمی آن را نخست با نیمی از یک گوش می شنود و سرانجام چونان خروش دریایی دوردست که با خو گرفتن به آن، دیگر شنیده نمی شود - بی آزار می یابد. زمانی خواهد رسید که انسان انگیزه های بزرگتر را هم بر خود کارگر نمی بیند و، در همین زمان، رهایی از آنها برایش آسان تر و تندتر می گردد. تنها بایست نگر نیست که بدن هنگام ایستادن، نشستن و دراز کشیدن، آسوده باشد؛ در این هنگام اگر انسان بر تنفس تمرکز کند، بزودی خود را در پس

لایه‌های گذرناپذیر خاموشی خواهد یافت. او تنها می‌داند و احساس می‌کند که دارد نفس می‌کشد. برای آزاد ساختن خویشتن از این احساس و دانستن به کوششی تازه نیاز نیست، چه دم زدن به آهنگ خودش آهسته و آهسته تر شده، در کاربرد هر نفسی صرفه‌جویی می‌گردد و، سرانجام، دقت انسان اندک‌اندک در تیرگی یکنواختی یکسره از دست می‌رود.

جای اندوه است که این حالت دلنشین بی‌نگرانی در خود فرو رفتن، دیری نمی‌یابد و دستخوش آزار درونی است. احساسها، خوی‌ها، خواسته‌ها، نگرانی‌ها و هم‌اندیشه‌ها، گویی از دل هیچ، بگونه‌ای لگام گسیخته و در یک درهم برهمی بی‌مفهوم، ناگهان سربرمی‌آورند و هرچه چرندتر و دور رونده‌تر باشند و کمتر با آنچه انسان آگاهی‌اش را بدان دوخته سروکار داشته باشند، پابرجاتر می‌ایستند. تو گویی می‌خواهند از آگاهی کین کشند چرا که از راه تمرکز به پهنه‌هایی ره برده که جز از این راه هرگز نمی‌توانست بدانها رسد. تنها راه درست کنار زدن و خاموش ساختن این آزار همانا دنبال کردن آرام و بی‌نگرانی تنفس است و هرچه را به اندیشه می‌آید دوستانه پذیرفتن؛ خود را بدان خودادن، بی‌گرایش آن را نگریستن و، سرانجام، از نگریستن خسته شدن. از این راه، انسان اندک‌اندک به حالتی می‌رسد که به لختی و نرم شدن آستانه خواب می‌ماند.

این که سرانجام بدرون این حالت بلغزیم، خطری است که بایست از آن دوری جست. و این کار با یک پرش ویژه آگاهی و تمرکز انجام‌پذیر می‌گردد؛ پرشی که شاید بتوان آن را با تکانی که انسان به خود می‌دهد، آنگاه که تمام شب را بیدار مانده و می‌داند زندگی‌اش به هشیار بودن همه حواسش بستگی دارد، ماننده دانست. اگر چنین پراندنی یک بار بهره ببخشد، بی‌شک می‌توان آن را بار دیگر هم انجام داد. بکمک این پرش روح بدانجا می‌رسد که از خود و در خود می‌جوشد - باتپشی آرام که می‌تواند به یک احساس سبکی شگفت و نا آشنا و به این بی‌گمانی

وجدانگیز تعالی یابد (و گر نه تنها می توان آن را در رویاهایی که بسیار کم رخ می دهند تجربه کرد) که انسان می تواند نیروها را از هر سو به خود خوانده، فرونی بخشد، یا آنکه فشارهای هموار و دلپذیر گشته را آزاد سازد.

این حالت، که در آن هیچ چیز ویژه ای به اندیشه و کوشش در نمی آید و برنامه ریزی و خواسته و چشم داشته نمی گردد، حالتی که به هیچ راستای ویژه ای رو ندارد و، با این همه، آدمی در آن خود را بگونه ای یکسان به انجام شدنی ها و ناشدنی ها توانا می بیند - بله، این حالت تا این اندازه نیرومند است - این حالت، که از بن بی خواسته و بدون خود است، چیزی است که استاد بدرستی «مینوی» می خواند. راستی آن است که چنین حالتی سرشار از هشیاری روانی است و از این حضور درست جان نامیده می شود و این بدین معناست که جان یا روان همه جا حاضر است زیرا که به هیچ جای ویژه ای بند نیست؛ و می تواند حاضر بماند زیرا آنگاه هم که به این یا آن چیز می پیوندد، خود را با منجیدنها بدان نمی چسباند و، بدین گونه، روانی سرشتش را از دست نمی دهد. چون آبی که بر که ای را پر کرده و همواره آماده است تا باز روان شود، می تواند نیروی پایان ناپذیرش را بکار بندد زیرا که آزاد است؛ و پذیرای همه چیز باشد زیرا که تهی است. این حالت از بن حالتی نهادین است و نماد آن که دایره ای تهی ست، برای کسی که درونش ایستاده خالی از مفهوم نیست.

از همین سرشاری و حضور جان نیاشسته از انگیزه های دور رونده است که هنرمند رهیده از هر گونه بستگی ها می بایست هنرش را بکار گیرد. لیک، اگر بنا باشد او خویشتن را بگونه ای خود - زداینده با روند آفرینشگری همساز کند، بکار بستن هنر می بایست راه را برایش هموار ساخته باشد؛ چه اگر او در خویشتن روی اش خود را با موقعیتی روبرو بیند که نتواند با خود آگاهی نهادی از آن بر جهد، نخست می بایست آن

را به آگاهی آورد. در این زمان او باردیگر به بستگی‌هایی که خود را از آنها آزاد ساخته بود باز می‌گردد و به کسی که از خواب بیدار شده و برنامه کار روزانه‌اش را بررسی می‌کند - و نه به آن بیدار گشته‌ای که درحالتی نهادین کار و زندگی می‌کند - می‌ماند. چنین کسی هیچگاه از اندیشه‌اش نمی‌گذرد که گویی یکایک بخش‌های روند آفرینشگری از نیروی بالاتر سرچشمه می‌گیرند و دستهای او از این نیرو به بازی درمی‌آیند؛ او هیچگاه نمی‌آزماید که تپش و جنبش یک رخداد دارد با چه نیروی بی‌خود کننده‌ای با او که خود نیز یک تپش و جنبش است منتقل می‌شود؛ و چگونه هر آنچه انجام می‌دهد، پیش از آن که بداند، انجام گرفته است.

بدین سان، ویژگی‌های بایسته و ارستگی و خویشتن‌رهایی - همانا به درون روی گرداندن و فزون ساختن زندگی تا آن زمان که حضور کامل جان بدست آید - بدین امید که تمرکز دلخواه به خودی خود به‌چنگ آید، به بخت یا پدید آمدن شرایط نیکو سپرده نمی‌شوند. از سوی دیگر، این راستی که پیشرفت آدمی به این ویژگیها بستگی دارد و در روند آفرینشگری که همه نیروهای هنرمند را بخود می‌گیرد، اینها هم کنار زده می‌شوند، خود باور یاری بخت را سست می‌گرداند. هنرمند، پیش از هرکاری و آفرینشی، پیش از آن که آغاز به سپردن و هماهنگ ساختن خویشتن به انجام کارش کند، چنین حضوری را فرا می‌خواند و با تمرین‌هایش از آن استوان (مطمئن) می‌گردد. لیک، از زمانی که او در به‌چنگ آوردن این حضور کامکار می‌گردد - نه تنها درزمانهایی که کم پیش می‌آیند، بلکه آن گونه که بتواند آن را هر زمان که بخواهد می‌چند در سرانگشتانش داشته باشد - تمرکز، همچون تنفس، به پیوند با کمان‌گیری درمی‌آید. کمان‌گیر، برای آن که آسان‌تر به‌روند کشیدن کمان و رهاساختن تیراندر لغزد، پس از زانو زدن به یک سو و تمرکز را آغاز

کردن، روی پاهایش برمی خیزد؛ به شیوه‌ای آیینی سوی آماجش گام می نهد و، با کرنشی ژرف، تیرو کمان را چون پیشکش‌هایی تقدیس شده پیش می کشد. آنگاه تیر را درزه نهاده، کمان را پس از بالا گرفتن می کشد و در یک هشیاری مینوی والا به انتظار می ایستد. پس از رهایش برق آسای تیر و فشار پشت آن، کمان گیر در همان حالت تیراندازی می ماند تا آن که، پس از بیرون دادن آرام نفس، ناچار شود دوباره دم بزنند. آنگاه تنها دستهایش را فرود آورده، به سوی آماج کرنش می کند و، اگر بنا نباشد تیر دیگری اندازد، بآرامی کنار می رود.

بدین سان، کمان گیری نمایشی آیینی می گردد که «آیین بزرگ» را به نمود می کشد.

شاگرد اگر هم در این گامه (مرحله) ارزش راستین تیراندازی‌هایش را به چنگ نیاورد، دست کم درمی یابد که چرا کمان گیری نمی تواند یک ورزش یا تمرین نرمشی (ژیمناستیک) باشد. او درمی یابد که چرا بخش آموختنی روش تیراندازی بایست تا حد کمال آزموده شود. اگر همه چیز بدان بستگی دارد که تیرانداز بی خواسته گردد و خویشتن را در کارش گم سازد، بنابراین، شناخت بیرونی کار می بایست خود به خود - و بی آنکه دیگر نیازی به بینش بررسی کننده و اندیشه گر باشد - دست دهد.

همین چیرگی برحالت است که شیوه آموزش ژاپنی می کوشد در شاگرد جایگیر سازد؛ شیوه‌ای که تمرین و تکرار و باز از سرگیری تکرار شده‌ها با شدتی رو به فزونی، در گسترش‌های دراز راه از ویژگی‌های برجسته آن بشمار می آیند. دست کم چنین چیزی درباره همه هنرهای دیرینه درست است. بستگی بنیادی میان آموزشگر و شاگرد را می توان بستگی نمایش و نمونه بدست دادن به دریافت جانانه (شهود) و تقلید شمرد؛ هرچند که با پای گرفتن مایه‌های آموزشی نو در چند دهه گذشته، روشهای اروپایی آموزش نیز برای خود جایی پیدا کرده‌اند و با دریافتی

انکار ناپذیر بکار بسته می‌شوند. چگونه است که ناساز با شوری که در آغاز برای هر چیز تازه به چشم می‌خورد، هنرهای ژاپنی در سرشت خود از این نوآرایی (رفورم) های آموزشی تاثیر نپذیرفته‌اند؟

پاسخ دادن به چنین پرسشی آسان نیست. با این همه، گرچه رویه‌ای باشد، در راه روشن تر ساختن شیوه آموزش و معنای تقلید، بایست از چنین کوششی نهراسید و به آن دست زد.

شاگرد ژاپنی سه چیز همراه خود می‌آورد: آموخته‌های خوب، مهر پرشور به هنری که برگزیده، و گرامیداشت دور از هرگونه خرده‌گیری استاد. بستگی میان شاگرد و استاد از روزگاران کهن در شمار سرمپر دگی بنیادی زندگی دانسته شده و، بنابراین، بایسته چنین برداشتی مسئولیتی بزرگ از سوی استاد بوده که از میدان وظایف کاری او بس فراتر می‌رود.

در آغاز، از شاگرد جزاین چیزی خواسته نمی‌شود که خویشکارانه (با وظیفه‌شناسی) آنچه را که استاد نشان می‌دهد تقلید کند. استاد، با پرهیز از روده‌درازی در دادن دستورهای آموزش و شکافتن آنها، به دادن دستورهایی سرسری بسنده می‌کند و هرگونه پرسش شاگرد را به شمار نمی‌آورد. او با خونسردی تلاشهای ناشیانه و پرلغزش شاگرد را زیرنگر می‌گیرد و بی آنکه امیدی به شایستگی یا نوآوری او داشته باشد، بردبارانه به انتظار بالیدن و پخته شدن او می‌نشیند. هردو باندازه کافی زمان دارند: آموزشگر شتاب نمی‌کند و شاگرد بیش از اندازه خود را بکار نمی‌گیرد.

آموزشگر، بس بدور از آن که بخواهد سرشت هنرمندانه شاگرد را پیش از هنگام بیدار کند، نخستین کار بایسته خویش را آن می‌داند که از او افزارمندی ورزیده بسازد که توانمندانه برپیشه‌اش چیره باشد. شاگرد این خواسته را با کوششی خستگی‌ناپذیر پی می‌گیرد و گویی که هیچ آرزو و کشش بالاتری ندارد، با گونه‌ای سرمپر دگی کند - اندیشانه، زیر باری که بردوشش نهاده شده خم می‌شود تا آنکه در درازای سالهای

آموزش بر او روشن گردد روش هایی که به آزمودگی بر آنها ورزیدگی یافته، دیگر برایش نه آزار دهنده، که رهایی بخش می باشند. او هر روز که می گذرد خود را در دنبال کردن بی کوششی آنچه به دلش می رسد و، نیز، در آزاد گذاردن خویشتن - برای آن که از راه باریک بینی چیزهایی به دلش برسد - توانا تر می بیند. دستی که قلم مو را پیش می برد، آن چیزی را به چنگ آورده و انجام داده که در همان زمان که اندیشه آغاز به شکل دادن آن کرده، در برابر اندیشه چرخ می زده است. و در پایان، شاگرد دیگر نمی داند کدام یک از این دو - اندیشه یا دست - کار را به انجام رسانده است.

لیک، برای رسیدن به گامه ای چنین دور، برای آن که ورزیدگی مینوی گردد، به گردهم آیی (تمرکز) همه نیروهای بدنی و روانی نیاز هست و چنین بایسته ای را در هنر کمان گیری - چنانکه از نمونه های زیر برمی آید - به هیچ روی نمی توان نادیده گرفت.

نگارگری نزد شاگردش می نشیند؛ قلم موی خود را آزموده، با آرامی آماده کار می کند؛ با نگرش جوهر را می ساید؛ تکه کاغذ درازی را که کنار دستش روی تشک جای دارد صاف می کند و، سرانجام، پس از دمی چند به تمرکزی ژرف فرو رفتن - که در آن چون کسی که نمی توان او را دست زد می نشیند - با گرداندن تند و از همه روی استوار قلم، نگاره ای می کشد که از آنجا که دیگر نمی توان و نمی شاید آن را بهتر یا درست تر کرد، برای شاگردان الگویی کار می گردد.

استادی گل آرا آموزه (درس) را چنین آغاز می کند که بنرمی و با نگرش بند به هم آورنده گلها و شاخ و برگهای پرغنچه را باز می کند و آن را بنرمی پیچیده، کناری می نهد. آنگاه شاخه ها را یکی یکی بررسی کرده، پس از چند بار آزمایش، بهترین ها را بیرون می کشد و آنها را بنرمی و نگرش به شکلی که بی کم و کاست پاسخگوی نقشی است که بناست

بازی کنند خم می‌کند و، سرانجام، در گلدانی بسیار دلپسند کنار هم می‌نهد. نگاره پایان یافته چنان می‌نماید که گویی استاد آنچه را که طبیعت در رویاهای تاریک دمی زدیده گذرانده، بر خوانده است.

در هر دوی این نمونه‌ها - که بایست بدانها بسنده کنم - استادان چنان رفتار کرده‌اند که گویی تنهایند. آنها بسختی تن درمی‌دهند نیم‌نگاهی به شاگرد اندازند و بیرون آمدن کلمه‌ای از دهانشان، از این هم سخت‌تر است. آنان با خونسردی و اندیشناکی جنبش‌های آغازی را انجام داده، خود را در روند آفرینشگری و چهره‌بخشی گم می‌کنند و این - از نخستین جنبش‌ها تا پایان کار - بدیده شاگردان و هم خود ایشان رویدادی درخود گنجیده می‌نماید. و براستی که کار به پایان رسیده چنان نیروی آشکار و رسایی دارد که بریننده بسان یک نگاره می‌افتد.

اما چرا استاد نمی‌گذارد این کردارهای آغازین را با آن که پرهیزناپذیرند، شاگردان آزموده انجام دهند؟ آیا اگر او بدست خویش جوهر را می‌ساید، اگر بند پیرامون گلها را بجای آن که ببرد و بی‌نگرش به دور افکند چنان استادانه و با نگرش باز می‌کند، برای این است که به نیروهای روشن بینی و آفرینشگری خویش پرو بال دهد؟ و چه چیز او را می‌دارد تا همین کارها را در هر آموزه‌ای از نو انجام دهد و، با همان پافشاری دور از سرزنش، شاگردان را وادارد تا آنها را بدون کوچکترین دگرگونی تقلید کنند؟ او به این آیین‌های دیرینه می‌چسبد زیرا از آزموده‌هایش می‌داند که آماده‌سازی کار او را همزمان به چارچوب اندیشه‌های درستی که درخور آفرینشگری است رهنمون می‌سازد. آرامش ژرف‌اندیشه‌ای که او در آن کارهایش را به‌نمایش درمی‌آورد، وی را آن هوشیاری و حضور‌اندیشه، و آن‌رهایی و نرمشی می‌بخشد که بایسته گردد هم آمدن همه نیروهای اوست و بی‌آن هیچ کاری را نمی‌توان بدرستی به انجام رساند. همچنانکه او بی‌هیچ هدفی در آنچه انجام می‌دهد فرو رفته،

زمانی می‌رسد که کارش را که در خطوط دلخواه برابر چشم درونش می‌چرخیده - گویی که به خودی خود پدید آمده - فرا روی خویش می‌یابد. دیگر آماده‌سازی‌ها شکل دگرگون نشده همان گامه‌ها و حالت‌های کمان‌گیری هستند و همان مفهوم‌ها را دارند. تنها در آنجا که این گونه آماده‌سازی‌ها بکار نمی‌آیند - برای نمونه، در کار بازیگران و رقاصان دینی - روند خود را گرد آوردن و درخویشتن فرو رفتن پیش از روی پرده آمدن انجام می‌پذیرد.

چنانکه از هنر کمان‌گیری برمی‌آید، در این که این هنرها آیین‌نمای هستند پرسشی نیست. چنین هنرهایی بس روشن‌تر از آنچه استاد می‌تواند با واژه‌ها بنماید، به شاگرد می‌گویند که به چارچوب درست اندیشه تنها آنگاه می‌تواند رسید که آماده‌سازی و آفرینش، روش و هنر، طرح و هدف، و انگیزه‌های مادی و مینوی بی‌هیچ گونه از هم گسیختگی پایه پای یکدیگر بکار بسته شوند. در اینجا هنرمند زمینه تازه‌ای برای کارمردانه پیدا می‌کند، چه اکنون براو بایسته است که بر شیوه‌های گوناگون تمرکز و خویشتن‌زدایی چیرگی همه‌سویه داشته باشد. تقلید که دیگر رو به چیزهای بیرونی نداشته باشد - که هر کسی با کمی کوشش نیکو می‌تواند از آنها نمونه بسازد - چالاک‌تر، روان‌تر و مینوی‌تر می‌گردد و شاگرد خود را در آستانه‌شدنی‌های تازه می‌بیند و، با این همه، همزمان در می‌یابد که شدن این‌شدنی‌ها سرسوزنی هم به‌خواست و کوشش نیکوی او بستگی ندارد.

با این گمان که توان درونمایه‌ای شاگرد بتواند فشارهای فزاینده را تاب آورد، هنوز بر سر راه استادی او بیم دیگری هست که بسختی می‌توان از آن پرهیز کرد و آن نه بیم تباه کردن خویشتن در خود بزرگ‌بینی‌های هرز، - زیرا که خاور زمین به این گونه خودپروری‌ها گرایشی ندارد - که بیم پایبند شدنش به دستاوردهای خود اوست؛ دستاوردهایی که از

کامیابی او پابرجا و از آوازه‌ای که بدست آورده تابان‌تر گشته است. به زبان دیگر، بیم آنجاست که او چنان رفتار کند که گویی هستی هنرمندانه چهره‌ای از زندگانی است که گواه ارزشمندی خود می‌باشد.

آموزگار این را از پیش می‌بیند و هشیارانه، بجایاکی فرشته‌ای که مردگان را به سرای دیگر راه می‌نماید، چشم بدان می‌دارد که بهنگام نوک شاگرد را بجیند و وی را از خویشتن آزاد سازد. او این کار را چنین انجام می‌دهد که گهگاه بگونه پیشامدی و گویی که از دیدگاه همه آنچه که شاگرد تاکنون آموخته بسختی ارزش گفتن دارد، اشاره می‌کند که کار تنها آنگاه از همه روی درست به انجام می‌رسد که درحالت بی خودی راستین، آنجا که انجام‌دهنده دیگر نمی‌تواند بعنوان «خودش» حاضر باشد، انجام گردد. دراین هنگام تنها جان حاضر است و گونه‌ای آگاهی که نشانی از خودپرستی در آن نیست و، از همین رو، بی آنکه کران داشته باشد، «با چشمانی که می‌شنوند و گوشهایی که می‌بینند»، به‌هردوری و ژرفایی برمی‌گسترد.

بدین سان، آموزگار می‌گذارد شاگرد بسوی خویشتن خویش روان گردد. شاگرد نیز که از سوی دیگر پذیرندگی‌اش رو به‌فزونی‌ست، می‌گذارد تا استاد چیزی را برنامه‌د که او بسی بارها شنیده اما راستی‌اش تنها اکنون، برپایه آنچه که خودش آزموده، آغاز به‌نمایان شدن کرده است. بهایی ندارد که آموزگار آن را چه نامی می‌دهد؛ راستی آن است که شاید هم نامی ندهد. شاگرد او را درمی‌یابد، گرچه او خاموشی‌گزیند.

آنچه پربهاست آن است که بدین گونه جنبشی درونی آغاز گردد. آموزگار این را دنبال می‌کند و، بی آنکه با دادن آموزشهای بیشتر که تنها کار را خراب می‌کند چنین جنبشی را برآشوبد، شاگرد را از پنهانی‌ترین و دوستانه‌ترین راهی که می‌شناسد، همانا از راهی که در جرگه‌های بودایی آن را واگذاری سراسر است جان می‌خوانند، یاری می‌رساند. «درست

همان گونه که کسی شمعی فروزان را بکار می گیرد تا با آن شمع دیگران را روشن سازد، «آموزگار جانِ هنر درست را سینه به سینه و می گذارد، شاید که فروزان گردد. اگر که چنین فری به شاگرد بخشیده شود، او بیاد می سپارد که پربهاتر از هرگونه کار بیرونی ای - هرچه هم که فریبا باشد - کار درونی است که می بایست انجام دهد، اگر که می خواهد درپایه یک هنرمند درکارش کامکار گردد.

لیک، مایه کار درونی همانا دگرگون ساختن مردی که خود اوست - و نیز دگرگون ساختن خودی که آن را خویشتن خود احساس می کند و پیوسته خودش را همان می یابد - به ماده خام یک آموزش و شکل دهی می باشد که درپایان به استادی می انجامد و در آن هنرمند و هستی انسانی در چیزی بالاتر به هم روی می رسانند. بدین سان، استادی، درپایه چهره ای از زندگی، تنها آنگاه ارزشمندی خود را آشکار می کند که در راستی بی کوان جای داشته باشد و، با نیرو گرفتن از آن، هنر سرچشمه ای گردد. استاد دیگر نمی جوید، او می یابد. درپایه یک هنرمند، او انسانی است از جرگه مشایخ؛ و درپایه یک انسان، هنرمندی که به درون او، به همه کرده ها و ناکرده ها، کار کردن ها و انتظار کشیدن ها، و به هستی و نه - هستی اش بودا خیره گشته است. آدمی، هنر، کار - اینها همه یکی اند. هنر کار درونی که ناساز با کار بیرونی هنرمند را رها نمی کند و او نمی تواند آن را «انجام دهد» و تنها می تواند همان «باشد»، از ژرفاهایی برمی خیزد که روزگار از آن چیزی نمی داند.

دشواری، راه رسیدن به استادی است. بیشتر زمانها هیچ چیز شاگرد را در راه نگاه نمی دارد، مگر باوری که به آموزگارش دارد؛ آموزگاری که استادی اش اندک اندک بر او آشکار می شود. او نمونه زنده کار درونی است و شاگرد با تنها حضور او، به باور می رسد.

این که شاگرد تا چه دوری خواهد رفت، چیزی است که آموزگار و

استاد بدان نمی پردازند. هنوز چیزی از نشان دادن راه درست به شاگرد نگذشته، استاد می بایست بگذارد او بتنهایی رود. تنها یک کار دیگر هست که استادی می تواند برای کمک به شاگرد انجام دهد تا او بتواند تنهایی اش را تاب آورد: او وی را از خویش، از استاد، می راند؛ بدین گونه که او را پیش می راند تا از آنچه خودش انجام داده فراتر گذرد و برای این کار «از شانه های استادش بالا رود».

این راه او را هر جا که ببرد، شاگرد - با این که شاید دیگر آموزگار خود را نبیند - نمی تواند او را از یاد ببرد. اکنون، با سپاسی به بزرگی ستایش بی خرده گیری یک نوآموز، و به نیرومندی باور رهاکننده یک هنرمند، او، آماده هر گونه فداکاری، جای استادش را می گیرد. نمونه های بی شماری که از گذشته های دور تا این زمان در دست است، گواهی می دهند که این سپاسگزاری از اندازه ای که میان مردمان معمول است بس فراتر می رود.

می دیدم که روز به روز آسان تر به درون آداب آیین بزرگ می لغزم و این درحالی بود که این آداب را با کوشش کمتری دنبال کرده، یا به زبان درست تر، چنان احساس می کردم که گویی در یک رویا بدنبال آنها کشانده می شوم. پیش بینی های استاد تا این زمان درست درآمده بود. با این همه، نمی توانستم جلوی سست شدن تمرکز خود را درست همان زمان که تیر بایست رها می شد بگیرم. انتظار کشیدن در آستانه بیشترین فشار، گذشته از آن که آنگونه خسته کننده بود که فشار خود بخود آزاد می شد، چنان دردناک نیز بود که پیوسته از خود - غرقگی ام بیرون کشیده می شدم و ناچار می شدم به آزاد کردن تیر بیندیشم. در پاسخ به ندای استاد که می گفت «اندیشیدن درباره تیراندازی را کنار بگذار! راهی که می روی جز به شکست نمی انجامد»، پاسخ من این بود که نمی توانم جلویش را بگیرم، فشار بیش از اندازه دردناک می شود.

- «این فشار را احساس می کنی، تنها از آن رو که برآستی خودت را رها نکرده ای. این کار بسیار آسان است. می توانی از یک برگ خیزران معمولی بیاموزی که چه بایست رخ دهد. برگ زیر سنگینی برف خم تر و خم تر می شود، تا آن که ناگهان برف به زمین می لغزد، بی آنکه برگ به خود آشفستگی راه دهد. همچون برگ در آستانه بیشترین فشار، بایست تا

تیر از تو برهد. بنابراین، درستش این است، آنگاه که فشار به بیشترین اندازه رسید، تیر بایست بیفتد؛ بایست از تیرانداز چنان بیفتد که برف از برگ می‌افتد، پیش از آن که حتا اندیشه این کار از سرش بگذرد.»

ناماز با همه آنچه که می‌توانستم بکنم یا نکردم، نمی‌توانستم بمانم تا تیر «بیفتد»، و، همچون گذشته، چاره‌ای نداشتم جز آن که تیر را خود خواسته رها کنم. و این شکست خیره‌سر بیش از پیش مرا نومید کرد، زیرا که بتازگی سومین سال آموزشم را پایان رسانده بودم. پنهان نمی‌کنم که بسی ساعات پریشان‌روزی را که گویی با هر آنچه پیش از آنها آموخته یا آزموده بودم بستگی به پندار آمدنی‌ای نداشتم، در این اندیشه تباہ کردم که شاید بتوانم این زمان‌کشی را بگونه‌ای بر خود روا بدانم. سخن گوشه‌دار یکی از هم‌میهنانم که گفته بود در ژاپن گذشته از این هنر گداوار چیزهایی هست که برگرفتن‌شان ارزش دارد، در گوشم می‌پیچید و با آن که در آن زمان آن را نادیده گرفته بودم، این پرسش او که آمدم و توانستی این هنر را بیاموزی، با آن می‌خواهی چه کنی، دیگر به دیده‌ام چندان یافه نمی‌نمود.

استاد می‌بایست دریافته باشد در اندیشه‌ام چه می‌گذرد. چنانکه آقای کوماچیا بعدها بمن گفت، او کوشید با کارکردن روی نوشتاری ژاپنی که پیشگفتاری بر آشنایی با فلسفه بود، دریابد که چگونه می‌تواند از سویی که با آن آشنا بودم به‌من یاری رساند. لیک، دریایان، نوشتار را با چهره‌ای درهم کشیده زمین نهاده، گفته بود اکنون می‌تواند دریابد کسی که خود را به چنین چیزهایی گرایش داده، طبیعی است که آموختن هنر کمان‌گیری را بگونه‌ای نامعمول دشوار ببیند.

ما تعطیلات تابستانی خود را کنار دریا، در تنهایی سرزمین آرام و پندار‌گونه‌ای که زیبایی نغزش آن را ویژگی بخشیده، گذرانیدیم. دریایه ارزشمندترین بارمان، کمان‌های خود را همراه آورده بودیم. شب و روز

بررها کردن تیر ژرف اندیشه کردم. این برایم به صورت اندیشه‌ای پابرجا درآمده بود و مایه آن بود که هرچه بیشتر و بیشتر زینهار استاد را فراموش کنم که می‌گفت بایست جز فرورفتن در پرسش رهنایدن خویش، به چیز دیگری نپردازیم. با زیرورو کردن همه شدنی‌ها در اندیشه‌ام، به این دریافت رسیدم که کژی کارم نمی‌تواند آن‌چنان که استاد گمان کرده بود، از پی خواسته و بی خود نبودن من مایه گرفته باشد و بایست آن را در این راستی که انگشتان دست راستم ششم را بیش از اندازه سفت می‌گیرند جستجو کنم. هرچه بیشتر به فرا رسیدن زمان رها کردن تیر چشم می‌دوختم، انگشتانم را سخت تر به هم می‌فشردم. به خود گفتم همین است که بایست روی آن کار کنم و دیری نگذشت که پاسخی آسان و آشکار برای دشواری خود یافتم. اگر، پس از کشیدن کمان، اندیشناکانه فشار انگشتهایم بر شست را آرام می‌کردم، زمانی می‌رسید که شست که دیگر سخت گرفته نبود، تو گویی خود بخود، از جا کنده می‌شود: از این راه می‌توانست رهایشی برق آسا انجام گیرد و تیر آشکارا «چون برف از برگ خیزران» بیفتد. به هیچ روی اینگونه نبود که این دریافت روشن‌گر از روی نزدیکی گول‌زننده‌اش با شیوه تیراندازی با تپانچه به من دست داده باشد. در آنجا انگشت اشاره با هستگی خیم می‌شود تا آن که فشار پیوسته رو به کاهش، برواپسین ایستادگی چیره می‌آید.

بتندی توانستم خود را بباورانم که می‌بایست به راه درستی افتاده باشم. در پندار خود می‌دیدم که کم و بیش همه تیرهایم از این پس نرم و بی چشمداشت من خواهند رفت. گفتن ندارد که آن سوی این پیروزی را هم فراموش نکردم و آن این بود که کار درست و سنجیده دست راستم، نگرشی نیکو و همه رویه را بر من بایسته می‌گرداند. لبیک، خود را با این امید آرام بخشیدم که رفته رفته این پاصخ تکنیکی چنان برایم جا خواهد افتاد که دیگر به توجه بیشترین نیازی نخواهد بود و روزی خواهد آمد که

با سپاس از آن، در موقعیتی خواهم بود که می توانم تیر را هنگام بیشترین فشار، ناخود آگاه و خود - فراموشانه رها کنم و، بدین گونه، توانایی تکنیکی ام فرارفته، مینوی گردد. با استوار شدن بیشتر و بیشترم در این باور، ندای پر خاشاک بر خاسته در درونم را خاموش کرده، اندر زهای نامازگار همسرم را نادیده گرفتم و با این احساس خرسند کننده که گام درست و استواری به جلو برمی دارم، سرگرم کار شدم.

نخستین تیری را که پس از سرگیری آموزه هایم رها کردم، پیروزی ای درخشان پنداشتم. رهایش نرم و بی چشم داشت بود. استاد دمی مرا نگریست و آنگاه، چون کسی که به سختی دیده چشمانش را باور می کند، با کمی درنگ گفت: «یک بار دیگر این کار را بکن، خواهش می کنم!» تیراندازی دومم بدیده خودم از نخستین هم بهتر بود. استاد بی آنکه چیزی گوید سویم آمد، کمان را از دستم گرفت و پشت بمن، روی نیمکتی نشست. مفهوم این کار را دریافتم و کناره گرفتم.

روز پس از آن آقای کوماچیا به آگاهی ام رساند که استاد از آموزش دادن بیشتر بمن رو گردانده زیرا که کوشیده بودم او را فریب دهم. با ترسی بیش از اندازه از این برداشت استاد، برای آقای کوماچیا بر شمردم که چرا برای آن که ناچار نباشم برای همیشه در کارم درجا بزنم، این روش رها کردن تیر را که ناگهان از سرم گذشته بود بکار بسته ام. با پادرمیانی او، سرانجام استاد آماده شد میدان بدهد، لیک دنبال کردن آموزشهایم را بسته به آن کرد که قول دهم دیگر هرگز روح «آیین بزرگ» را خوار نکنم.

اگر شرمگینی ژرفم مرا بهبود نمی بخشید، بی گمان رفتار استاد این کار را می کرد. او از این رخداد سخنی به میان نیاورد، تنها یکبار باوای گفت: می بینی این که انسان نتواند بی خواسته در حالت بیشترین فشار منتظر بماند چه در پی دارد؟ تو حتما نمی توانی این کار را بی آنکه پیوسته از خود بپرسی «آیا خواهم توانست از پس کار برآیم» انجام دهی.

بردارانه چشم بدار، و ببین چه می آید - و چه گونه می آید!»
به استاد گوشزد کردم که اکنون سال چهارم خود را اینجا می گذرانم
و مانندم در ژاپن زمان دار است.

- «راه رسیدن به مقصود را نبایدست اندازه شمرد! هفته ها و ماه ها و
سال ها چه بهایی دارند؟»

- «ولی اگر در نیمه راه ناچار به جدا شدن گردم چه؟»
- «آنگاه که برآستی بی خود شدی، می توانی هر زمانی جدا شوی.
بجای چنین سخنانی، تمرینات خود را پیگیر باش.»

و بدین سان بود که بار دیگر از نو آغاز کردیم، گویی هر آنچه پیش
از آن آموخته بودم بهایی نداشت. اما منتظر ماندن در آستانه بیشترین فشار
برایم آسان تر نشد، تو گویی برایم ناشدنی بود که از این تنگنا رهایی یابم.
روزی از استاد پرسیدم: «اگر «من» ترا را رها نکنم، تیر چگونه
می تواند رها شود؟»

پاسخ داد: «او»^۱ تیر را رها می کند.»
- «پیش از این چند بار این را از زمان شما شنیده ام، پس بگذارید
پرسشم را بگونه ای دیگر پرسم: اگر «من» دیگر نباشم، چگونه می توانم
خود - فراموشانه به انتظار رها شدن تیر بمانم؟»

- «او» در آستانه بیشترین فشار منتظر می ماند.»
- «و این «او» کیست یا چیست؟»

«آنگاه که این را دریابی، دیگر نیازی به من نخواهی دانست. و اگر
می کوشیدم به بهای تجربه خودت در این باره سرنخی به تو دهم، آنگاه
بدترین آموزگار می بودم و سزاوار می بودم مرا کیسه شن کنند! بنابراین
بهتر است دیگر در این باره سخن نگوییم و به کار خود بپردازیم.»
هفته ها گذشت بی آنکه گامی پیشرفت کرده باشم. در همان زمان

دریافتم که چنین چیزی به هیچ روی مرا آزرده نمی‌کند. آیا از سراپای این کار خسته شده بودم؟ این که هنر کمانگیری را آموخته‌ام یا نه، آنچه را که استاد می‌خواست با واژه «آن» بنماید آزموده‌ام یا نه، و این که ذن را یافته یا نیافته‌ام، همه اینها ناگهان بدیده‌ام چنان دوردست و چنان بی‌بها نمودند که دیگر آزارم نمی‌دادند. چند بار خواستم با استاد دردل کنم، اما در برابر او که می‌ایستادم، پردلی خود را از دست می‌دادم؛ باور کرده بودم که هرگز جز پاسخ یکنواخت «نپرس، کار کن!» چیز دیگری نخواهم شنید. بنابراین، از پرسیدن دست برداشتم و اگر که استاد سرسختانه مرا درچنگ خود نگرفته بود، بی‌گمان دلم می‌خواست از تمرین کردن هم دست بردارم. امروز را فردا می‌کردم، کار دانشگاهی‌ام را به بهترین گونه‌ای که می‌توانستم انجام می‌دادم و در پایان هم از این راستی که همه کوششهایم در چند سال گذشته بی‌مفهوم گردیده است نمی‌نالیدم.

آنگاه، روزی، پس از آن که تیری انداختم، استاد با کرنشی ژرف آموز، (درس) را گسسته، همچنانکه شگفت‌زده به‌او خیره شده بودم، فریاد کرد: «این بار «او» تیر انداخت!» و، هنگامی که سرانجام دریافتم منظورش چه بوده، نتوانستم جلوی جیغ شادی ناگهانی خود را بگیرم.

استاد به‌خشکی گفت: «آنچه گفتم متابیش نبود، تنها یک گفته بود که نمی‌باید به‌تو برخورد. همچنین، کرنشی که کردم برای تو نبود، زیرا که سراپا از نیکویی این تیراندازی بدور هستی. این بار در آستانه بیشترین فشار از همه رو خود را فراموش کرده، بی‌خواسته ماندی، آنچنانکه تیر، گویی چون میوه‌ای رسیده، از تو افتاد. اکنون تمرین خودت را دنبال کن، انگار که هیچ رخ نداده.»

تنها پس از گذشت زمانی نه چندان کوتاه بود که از اندک‌اندک تیرهای درست بیشتری از کمانم رها گردید. استاد این گونه رهایش‌ها را با کرنشی ژرف نشان می‌داد. این را که چه شد تیرها بی‌آنکه کاری کنم

خود را رها کردند و چگونه پیش آمد که دست راست سفت بسته ام ناگهان پس جست و باز شد، آن روز نتوانستم بر شمارم و امروز هم نمی توانم. آن چه بجا مانده این راستی است که چنین چیزی رخ داده، و تنها همین ارزش دارد. لیک، می توانم بگویم که دست کم به آنجا رسیدم که بتوانم خودم تیراندازی های درست را از تیراندازی های نادرست باز شناسم. از دیدگاه چونی، دیگر گونگی میان این دو چنان بزرگ است که پس از یک بار آزمودن، دیگر نمی توان آن را نادیده گرفت. کسی که از بیرون می نگرد، تیراندازی درست را از نرم پس جهیدن دست راست باز می شناسد، بگر نه ای که پس از این جهش هیچ تکانی از بدن نمی گذرد. پس از تیراندازی نادرست، بار دیگر، هوای تنفسی گرفتار شده بگونه ای منفجر شونده بیرون رانده می شود و نفس پشت سر آن نمی توان بس تند کشیده شود. لیک، پس از تیراندازی درست هوای فرو کشیده شده تا پایان نرم و بی کوشش جریان پیدا می کند و بدن بال آن هوای تازه بی شتاب بدرون کشیده می شود. قلب همچنان آرام و یکنواخت می تپد و انسان می تواند بی آنکه تمرکزش آشفته شود، بیدرنگ به انداختن تیری دیگر پردازد. لیک، از درون، برای خود تیرانداز، تیراندازی درست این اثر را دارد که به او این احساس را می بخشد که گویی روز تازه آغاز شده است. او خود را برای هر کار درست، و، چیزی که شاید از این هم پربها تر باشد، برای هر کاری نکردن درست مراحال می بیند. راستی که این حالت چه دلپسند است. اما، چنانکه استاد با لبخندی پرمفهوم گفت، برای کسی که چنین حالتی را داراست بهتر است آن را چنان داشته باشد که گویی ندارد. تنها کسی که از آراشی ناگسسته برخوردار است می تواند چنین چیزی را بگونه ای پذیرا شود که بیم باز گشت در آن نباشد.

روزی که استاد به آگاهی ام رساند که ازین پس به تمرین های تازه ای می پردازیم، به او گفتم: «خوب، دست کم بدترین اش را به پایان رسانده ایم».

با اشاره به این زبانزد «آن که سدگام درپیش دارد، بایست گام نودم را نیمه راه بشمارد» پاسخ داد: «تمرین تازه ما تیراندازی به یک آماج است.»

آنچه تاکنون برایمان کار آماج و تیرگیر را انجام می داد، بسته ای کاه بود که بر پایه ای چوبی جای می گرفت و تیرانداز از دوری برابر با درازای دو تیر پشت سرهم نهاده به آن رو می کرد. آماج، از سوی دیگر، نزدیک به ۱۸۰۰ متر آنسوتر، روی خاکریزی بلند نهاده می شود. خاکریزی که قاعده ای بزرگ دارد، در برابر ۳ دیوار برپای می شود و روی آن را همچون روی تالاری که تیرانداز در آن می ایستد، بامی سفالین با خمی زیبا می پوشانند. دو تالار با تیغه هایی بلند و چوبین به هم می پیوندند و این تیغه ها فضای درونی چنین رخدادهای شگفتی را از بیرون جدا می کنند.

استاد آموزه آماج زنی را با رها کردن دو تیر که هر دو برسیاهی آماج فرو نشستند برایمان بنمایش درآورد. آنگاه ما را امر کرد تا آیین ها را بی کم و کاست همچون گذشته بانجام رسانیم و بی آنکه بگذاریم آماج ما را از میدان بدر برد، در آستانه بیشترین فشار بایستیم تا تیر «ببفتد.» تیرهای نازک خیزران در راستای درست از کمان ما پر گرفتند - لیک، خاکریز را هم نتوانستند بزنند چه رسد آماج را - و خود را درزمینی که درست روبروی خاکریز بود نهان ساختند.

استاد چنین می دید: «تیرهای شما برد ندارند زیرا که بگونه مینوی بس دور نمی روند. بایست چنان رفتار کنید که گویی آماج بی نهایت از شما دور است. برای استادان تیراندازی این یک راستی آشنا و آزموده شده است که یک تیرانداز خوب می تواند با کمانی با نیرومندی میانه بسی دورتر از کمان گیر نامینوی ای که نیرومندترین کمانها را دارد تیرافکند. چنین کاری نه به کمان، که به حضور اندیشه، و به نیرومندی و هشیاری ای که با آن تیر می اندازید بستگی دارد. برای آزاد ساختن همه این هشیاری مینوی می بایست آیین را کمی دیگرگونه، کم و بیش آن گونه که رفاصان

خوب می رقصند، بجا آورید. اگر چنین کنید، جنبش های شما از میان (مرکز)، از جایگاه تنفس درست سرچشمه خواهند گرفت. آنگاه بجای آنکه آیین را چون چیزی که از برکرده اید پی در پی باز پس دهید، چنان خواهد گشت که گویی آن را بر اثر آنچه دردم به دلتان رسیده آفریده اید؛ آنچنان که رقص و رقصنده یکی و یکپارچه می گردند. با انجام آیین چونان رقصی دینی، هشیاری مینوی شما بیشترین توانش را آشکار خواهد ساخت.

نمی دانم تا کجا در «رقصیدن» آیین و، بنابراین، آن را از میانه به کار انداختن، کامکار شدم. دیگر بس نزدیک تیر نمی انداختم اما هنوز نمی توانستم آماج را بزنم. این مرا پیش راند تا از استاد بپرسم چرا تاکنون برایمان برنشمرده که چگونه بایست نشانه گرفت. به گمان من، می بایست میان آماج و نوک تیر بستگی ای می بود و، بنابراین، برای نشانه روی روش پذیرفته ای وجود می داشت که بیاری آن می شد آماج را زد.

استاد پامخ داد: «آری، گفتن ندارد که چنین روشی هست و شما بآسانی می توانید خودتان آن را بیابید. اما اگر کم و بیش همه تیرهایتان به آماج برخورد، چیزی بیش از یک تیرانداز تردست که دوست دارد خودنمایی کند نیستید. برای اهل فنی که زده هایش را می شمرد، آماجی که او تکه پاره می کند تکه کاغذ بی ارزشی بیش نیست. «آیین بزرگ» چنین برداشتی را دیوکرداری محض می شمرد. آیین از تیری که در دوری سنجیده شده ای از تیرانداز برپا شده چیزی نمی داند. آنچه می داند تنها درباره هدف است؛ هدفی که نمی توان آن را بگونه فنی نشانه گرفت؛ و این هدف را - اگر که بدان نامی دهد - بودا می نامد».

پس از گفتن اینها بگونه ای که گویی خود - آشکارند، استاد از ما خواست تا از نزدیک چشمانش را آنگاه که تیر می اندازد زیرنگر گیریم. در این هنگام نیز، همچون زمانی که آداب را بجای می آورد، چشمان او

روی هم رفته بسته بودند و این احساس بما دست نداد که او دارد چیزی را می‌نگرد.

فرمانبردارانه، تیر رها کردن بی‌نشانه‌گیری را تمرین کردیم. در آغاز به این که تیرهایم کجا می‌روند، استوارانه بهایی ندادم. زدن‌های گهگاهی هم مرا برنمی‌انگیخت؛ چه می‌دانستم تا آنجا که به من باز می‌گردد، اینها تنها پیشامدی‌اند. اما در پایان، این به آسمان تیرانداختن‌ها را برای خود بیش از اندازه گران یافتم و بار دیگر بدام اندوه و نگرانی افتادم. استاد وانمود کرد که ناآرامی‌ام را نمی‌بیند، تا آن که روزی باو او درد دل کردم و گفتم که نیرویم ته کشیده و دیگر چیزی در چنته ندارم.

استاد مرا آرام بخشیده، گفت: «خودت را بیهوده ناراحت می‌کنی. اندیشه درست به هدف زدن را از سرت بیرون کن! اگر هم که همه تیرهایت را درست نرنی، باز هم می‌توانی یک استاد باشی. نشستن تیرهایت بر آماج تنها گویا و گواه بیرونی بی‌خود بودن و زخویشتن رها بودن و تا بیشترین اندازه بی‌خواسته بودن توست. می‌توانی این حالت را هرچه دلت می‌خواهد بنامی. استادی درجه‌های گوناگون دارد و تنها هنگامی که واپسین گامه را گذراندی. می‌توانی استوان (مطمئن) باشی که تیرت کژ نمی‌رود.»

پاسخ دادم: «این درست همان چیزی است که نمی‌توانم در سر فرو کنم. هنگامی که درباره هدف درونی‌تر و راستینی که باید زده شود سخن می‌گویید، گمان می‌کنم می‌فهمم چه می‌گویید، اما نمی‌دانم چگونه می‌شود که هدف بیرونی‌تر، آن تکه کاغذ رویه‌ای، بی‌نشانه روی کمان‌گیر زده شود و زدن‌ها تنها گراه رخدادهای درونی‌تر باشند. دریافتن چنین بستگی‌ای فراسوی توان من است.»

پس از کمی درنگ، استاد گفت: «اگر می‌پنداری که هرگونه دریافت این بستگی‌های گنگ، گرچه رویه‌ای باشد، می‌تواند کمکت کند، بایست

بدانی که سخت در اشتباهی. این بستگی‌ها روندهایی هستند فراسوی دسترسی فهم. فراموش نکن که در طبیعت هم بستگی‌هایی هست که به دریافت در نمی‌آیند و، با این همه، چنان راست‌اند که ما به آنها خو گرفته‌ایم، گویی که نمی‌توانند جور دیگری باشند. به تو نمونه‌ای می‌دهم که خود بسی برگشودن شگفتی‌اش کوشیده‌ام. تار تَنک (عنکبوت) رقص کنان تار خود را می‌تند بی‌آنکه بداند حشراتی هستند که در آن به دام می‌افتند. حشره، که بی‌خیال بر پرتوی از خورشید رقص می‌کند، بی‌آنکه بداند چه پیش‌رو دارد بدام گرفتار می‌شود. اما در میان هر دوی آنها «او» می‌رقصد و در این رقص درون و برون یکی می‌گردند. کمان‌گیر نیز، همین گونه، آماج را بی‌آنکه نشانه‌گیرد می‌زند - بیش از این نمی‌توانم بگویم.

با آن که این هم‌سنگی اندیشه‌ام را بسیار به خود گرفت - هر چند که گفتن ندارد نتوانستم از آن به نتیجه‌خرسند کننده‌ای برسم - در درونم چیزی بود که نرمی نمی‌پذیرفت و نمی‌گذاشت بدون ناآسودگی تمرین‌هایم را دنبال کنم. ایرادی که در درازای هفته‌ها چهره‌رسانی به خود گرفته بود، در اندیشه‌ام به رشته درآمد و، بنا بر آن، از استاد پرسیدم: «آیا دست کم نمی‌توان پنداشت که پس از این همه سال تمرین شما به استواری کسی که در خواب راه می‌رود، ناخود خواسته تیرو کمان را بالا می‌گیرید، آن چنان که، با آن که آگاهانه بهنگام کشیدن کمان نشانه نمی‌گیرید، بگونه‌ای بایسته آماج خود را می‌زنید و، بهتر بگویم، تیرتان نمی‌تواند به آماج نخورد؟

استاد که دیری بود به پرسش‌های خسته کننده‌ام خو گرفته بود، سر تکان داده، گفت: «این را که شاید در آنچه می‌گویی چیزی باشد» - پس از کمی درنگ - «ناروا نمی‌دانم. من رو به آماج می‌ایستم، بگونه‌ای که اگر هم نگاهم را بسوی نگردانم، بناچار باز هم آن را می‌بینم».

ناگهان از دهانم پرید: «بنابراین باید بتوانید با چشمان بسته هم به هدف بزنید.»

استاد با افکندن نگاهی که مرا واداشت بترسم مبادا با سختم او را خوار کرده‌ام، گفت: «امروز شامگهان به دیدنم بیا.»

خود را روی بالشی روبروی او جای دادم. فنجانی چای بدستم داد، اما چیزی نگفت. دیرزمانی این گونه نشستیم. جز آواز کتری برزغاله‌ای داغ آوایی شنیده نمی‌شد. سرانجام استاد برخاست و اشاره کرد بدنالش روم. تالار تمرین سراپا روشن بود. استاد از من خواست تا شمعی بلند را که به باریکی سوزن بود، جلوی آماج روی شن‌ها بگذارم اما چراغ جایگاه آماج را روشن نکنم. آنجا چنان تاریک بود که پیرامون آماج را هم نمی‌توانستم ببینم و چنانچه روشنایی باریک شمع آنجا نمی‌بود، شاید تنها با گمان می‌توانستم جای آماج را، آن هم بی آن که دقت داشته باشم، نشان دهم. استاد آیین را «رقصید» و نخستین تیرش از میان روشنایی خیره کننده به دل شب تاریک پرکشید. از آوایی که برخاست دانستم که به آماج خورده است. دومین تیر نیز بدرستی برخورد. چراغ آماجگاه را که روشن کردم، شگفت زده دیدم که تیر نخست بدرستی درمیانهٔ سیاهی فرونشسته و تیر دوم، کنارهٔ تیر نخست را شکافته و، پیش از فرونشستن در کنار آن، از میان ساقهٔ آن برگزشته است. پروا نکردم تیرها را جدا جدا بیرون کشم و آنها را همچنان چسبیده به آماج با خود آوردم. استاد خرده گیرانه آنها را بررسی کرده، سپس گفت: «خواهی اندیشید که تیر نخست چندان کار بزرگی نبوده، زیرا پس از این همه سالها چنان با آماجگاهم آشنا گشته‌ام که بایست در تاریکی قیر هم بدانم آماج که جاست. شاید این پتداریت درست باشد؛ کوشش نخواهم کرد که جزاین را وانمود کنم. اما تیر دوم که نخستین را زد - از این چه برداشت می‌کنی؟ به هر صورت می‌دانم که این «من» نیستم که سرفرازی این تیراندازی به او برمی‌گردد. «او» تیر

انداخت و «او» آماج را زد.^۱ بیا به هدف، آنچنان که به بودا، کرنش کنیم! استاد آشکارا مرا هم با تیرهایش زده بود: گویی که یک شبه دگرگون شده بودم، دیگر به وسوسه نگرانی درباره تیرهایم و این که چه بر سر آنها می آید تن در ندادم. استاد، با هیچگاه نگاه نکردن به آماج، مرا در این کار استوارتر کرد و بجایش، بسادگی تیرانداز را زیرنگر گرفت؛ گویی چنین کاری او را بهتر از هر چیز دیگری از چگونگی افتادن تیر آگاهی می داد. در این باره که از او پرسیدم، بازادگی درستی بینشم را خستو شد و من توانستم این بار نیز، چون بسی بارهای دیگر، خود را بباورانم که استواری و راستی دآوری او در این باره، دست کمی از استواری و درستی تیرهایش ندارد. بدین سان، او از راه ژرف ترین تمرکزها، روح این هنر را به شاگردانش می رساند و من پروایی ندارم که از آزموده های خودم، که بس آنها را بدیده شک نگریستم، استوارانه بگویم که گفتگویی که در ارتباط نزدیک انجام می گردد، نه یک زبان آوری، که یک راستی هویدا و آشکار است. استاد در آن زمان گونه دیگری از یاریگری را که واگذاری از نزدیک روح (immediate transference of Spirit) می نامید برما آشکار کرد. اگر من پشت مرهم بدتیر می انداختم، استاد کمانم را می گرفت و با آن چند تیر می انداخت. پس از آن که تیر می انداختم، بهبود کارم شگفت انگیز بود: گویی کمان آماده تر و خواستارتر می گردید و با تفاهم بیشتری می گذاشت کشیده شود. این تنها درباره من رخ نمی داد. سالمندترین و آزموده ترین شاگردانش هم که از همه گونه پایه های اجتماعی بودند، چنین چیزی را راستی ای آشنا و بی چون و چرا می شمردند و از این که چرا می بایست. چون کسی که می خواهد پُر اُپر از چیزی یقین یابد. پرسش کنم شگفت زده می شوند. به همین گونه روش، هیچ استاد شمشیربازی را نمی توان از این باور تکان داد که هریک از

شمشیرهایش که با آن همه سخت کوشی و پُرنگری ساخته شده‌اند، روح شمشیرساز را - که بشیوه‌ای آیینی دست به کار برده - به خود گرفته‌اند. آزموده‌های آنان بسیار شگفت است و خود نیز بس ورزیده‌تر از آنند که به کارکرد شمشیری که در دست دارند پی ببرند.

یک روز همین که تیرم را رها کردم، استاد بانگ کرد: «آنجاست! به هدف کرنش کن!» کمی پس از آن، هنگامی که بسوی آماج چشم انداختم - بدبختانه نتوانستم جلوی خودم را بگیرم - دیدم که تیر تنها کناره آماج را خراشیده است. استاد باستواری گفت: «این یک تیراندازی درست نبود، این گونه بایست آغاز شود. اما برای امروز بس است و گرنه در تیراندازی سپسین‌ات به رنج‌هایی ویژه‌ای دچار خواهی شد و آغاز خوبیت را خراب خواهی کرد.» گهگاه برخی از این تیراندازی‌های درست - نمی‌گویم یکی پس از دیگری، اما نزدیک به یکدیگر - به آماج برمی‌خورد و گفتن ندارد که این در برابر بسی بارهای دیگر که نیرهایم کژ می‌رفت کم پیش می‌آمد. اما اگر کوچکترین پرتوی از خرسندی در چهره‌ام نمایان می‌شد، استاد با خشونت شگفت‌آور به من روی کرده و فریاد می‌زد: «به چه می‌اندیشی؟ می‌دانی که نبایست اندوه تیرهای بدرفته را بخوری؛ اکنون بیاموز که از تیرهای خوب رفته هم شاد نگردی - بایست خود را از دست اندازی‌های رنج و خوشی برهانی و، با خودداری‌ای نرم، از آنها فرا روی؛ بیاموز شادی کنی، لیک آنچنان که گویی نه تو، که دیگری خوب تیرانداخته است. این را نیز بایست پیوسته تمرین کنی - نمی‌توانی دریابی که چنین کاری چه بهایی دارد.»

در درازای این هفته‌ها و ماه‌ها دشوارترین آموزشهای درسی زندگی‌ام را گذراندم و با آن که پذیرفتن آیین‌های انضباطی خشک را آسان نیافتم، اندک‌اندک دریافتم که تا چه اندازه مدیون آنها هستم. این آیین‌ها کوچکترین نشانه‌های به‌خود گرفتاری و ناستواری خویم را نابود

کرد. روزی پس از تیراندازی بویژه خوبی که انجام دادم، استاد از من پرسید: «آیا اکنون می‌دانی این که می‌گویم «او تیر می‌اندازد» و «او آماج را می‌زند» چیست؟»

پاسخ دادم: «ترسم از این است که دیگر هیچ چیزی را نفهمم. حتا ساده‌ترین چیزها را هم قاطی کرده‌ام. آیا این «من» هستم که کمان را می‌کشم، یا کمان است که مرا به درون حالت بیشترین فشار می‌کشد؟ آیا این «من» ام که آماج را می‌زنم یا آن که آماج مرا می‌زند؟ آیا «او» هنگامی که با چشمهای تن دیده می‌شود مینوی، و آن‌گاه که با چشمان روح دیده می‌شود مادی است - یا آن که هر دوی این‌ها درست است یا آن که هر دو نادرست است؟ تیر، کمان، هدف و خود، همگی چنان به یکدیگر آمیخته‌اند که دیگر نمی‌توانم جدایشان کنم. زیرا همین که کمان را بدست می‌گیرم و تیر می‌اندازم، همه چیز چنان برایم روشن و آشکار و بگونه‌ای خنده‌دار آسان می‌گردد که ...»

استاد سخنم را گسست و گفت: «سرانجام، اکنون زه کمان درست از میان دست بر گذشته است.»

۷

بیش از پنج سال گذشت، و آنگاه استاد پیشنهاد کرد آزمونی را بگذرانیم. او چنین برشمرد: «این تنها یک پرش بنمایش در آوردن ورزیدگی تان نیست. در این آزمون به رفتار مینوی کمان گیر بهای بیشتری می دهند، تا آنجا که کوچکترین نمود چهره اش هم زیرنگر گرفته می شود. پیش از هر چیز دیگر از شما می خواهیم که نگذارید فشار حضور تماشاگران شما را آشفته سازد و بجای آن، آیین را از همه روی آسوده، گویی که خودمان تنهایم، بجای آورید.»

همچنین، در درازای هفته هایی که در پی آمد، هیچ به آزمون نیندیشیدیم و از آن سخنی به میان نیاوردیم. از این گذشته، روند آموزش پس از زدن تیری چند گسسته می شد. بجایش، استاد از ما خواست تا کار آسوده به نمایش در آوردن آیین و انجام گامه ها و به خود گرفتن حالات بدنی آن را - با نگرشی ویژه بر تنفس درست و تمرکز ژرف - نیکو دنبال کنیم.

به شیوه خواسته شده تمرین کردیم و دریافتیم هنوز بخوبی با رقصیدن آیین بدون تیرو کمان خو نگرفته، پس از نخستین گامه ها بگونه ای نا آشنا آغاز به تمرکز می کنیم. این احساس نگرشی را که با آرام کردن بدن هامان برای آسان کردن روند تمرکز انجام می دادیم، افزایش داد.

و هنگامی که، در زمان گرفتن آموزش، باردیگر با تیر و کمان کار کردیم، این تمرین های آشنا و به خوی در آمده را چنان پربهره یافتیم که توانستیم با آسانی و بی کوشش به حالت «حضور جان» بلغزیم. در خود چنان احساس آسودگی می کردیم که با آرامش چشم به فرا رسیدن روز آزمون و حضور تماشاگران دوختیم.

آزمون را چنان نیکو گذراندیم که استاد ناچار نشد هیاهوی تماشاگران را با لبخندی آشفته پاسخ دهد. همانجا گواهی نامه های خود را که بر هر کدام درجه استادی ما نوشته شده بود دریافت داشتیم. استاد برنامه را همچنان که جامه ای با شکوه برتر به تن داشت، با افکندن استادانه دو تیر به پایان رساند. پس از چند روز، همسرم در مسابقه ای آزاد گواهی نامه استادی اش را در هنر گل آرای دریافت کرد.

از آن پس آموزه ها چهره تازه ای به خود گرفتند. استاد، با بسنده کردن به تنها چند تیراندازی تمرینی، به برشماری «آیین بزرگ» در پیوند با هنر کمان گیری روی آورد و آن را با پایه ای که بدان رسیده بودیم هماهنگی داد. با آن که او به زبان انگاره های رازآمیز و برابر سنجی های تیره با ما سخن گفت، کوچکترین اشاره هایش برایمان بسنده بود تا مایه سخن را دریابیم. او بیش از هر چیز به «هنر بی هنر» پرداخت که می بایست هدف تیراندازی باشد اگر که بنا باشد این هنر به رسایی رسد. او که می تواند با شاخ خرگوش و موی لاک پشت تیراندازی کند و می تواند بی کمان (شاخ) و تیر (مو) میانه آماج را بزند، تنها او را می توان گفت که به بالاترین معنای کلمه استاد است؛ استاد هنر بی هنر. راستی آن است که او خود هنر بی هنر است و، بنابراین، استاد و نه - استاد یکی اند. اینجا است که کمان گیری، دریای جنبشی بی جنبش و رقصی نارقصیده، از پهنه ذن برمی گذرد.

زمانی که از استاد پرسیدم به اروپا که بازگشتیم چگونه می توانیم

بی او سرکنیم، گفت: «پرمش شما با این راستی که وادارتان ساختم آزمونی را بگذرانید پاسخ یافته است. اکنون به پایه ای رسیده اید که در آن استاد و شاگرد دیگر دو نفر نبوده، یک تن اند. شما می توانید هرزمان دلتان خواست از من جدا شوید. اگر هم دریا‌های فراخ میان مان باشد، باز هم آنگاه که آموخته های خود را بکار می برید، من با شما خواهم بود. نیازی نمی بینم از شما بخوام که تمرین های پی گیری خود را دنبال کنید؛ به هیچ بهانه ای از پی گیری پیوسته آنها دست نکشید و نگذارید روزی بگذرد بی آن که آیین را، حتا بی تیر و کمان بجا آورده باشید، یا دست کم درست نفس نکشیده باشید. نیازی نمی بینم از شما بخوام، چه می دانم هرگز نمی توانید از این کمان گیری مینوی دست برکشید. در این باره هیچگاه برایم نامه ننویسید، اما هر چند زمان یکبار برایم عکس هایی بفرستید تا بتوانم ببینم چگونه کمان را می کشید. در آن هنگام هرچه را که نیاز دارم بدانم خواهم دانست.

تنها بایست شما را از یک چیز زینهار دهم. شما در درازای این سالها کس دیگری شده اید. زیرا که درون مایه هنر کمان گیری این است: کشمکش ژرف و دورگستر کمان گیر با خودش. شاید تاکنون بسختی این را به نگر آورده اید، اما هنگامی که بار دیگر دوستان و آشنا یانتان را در کشور خودتان ببینید، این را به سختی احساس خواهید کرد: چیزها دیگر چون گذشته هماهنگ نخواهند بود. شما با چشمهای دیگری خواهید دید و با سنجه های دیگری خواهید سنجید. این برای من نیز رخ داده و برای هرکس دیگری هم که روح این هنر به او بر خورده رخ می دهد.

بهنگام بدرود، و با این همه نه بهنگام بدرود، استاد بهترین کمانش را بدستم داد و گفت: «با این کمان که تیر می اندازی، روح استاد رادر کنار خود حس خواهی کرد. آن را به دست کنجکاوان مده! و چون از فراسوی آن گذشتی، آن را بیادگار مگذار! نابودش کن، آنچنان که از آن جزمشتی خاکستر بجا نماند.»

پس از آوردن همه این‌ها، می‌ترسم از پندار بسیاری از خوانندگان گذشته باشد که از آنجا که کمان‌گیری دیگر در پیکارهای رویاروی مردانه بهایی ندارد، تنها در پایه روحانیتی بس پیچیده بجای مانده و، بنابراین، به شیوه‌ای نه چندان سالم بربالیده است. و من بسختی می‌توانم آنها را برای چنین پنداشتی سرزنش کنم.

از این رو بایست یکبار دیگر استوار بگویم که هنرهای ژاپنی، و از میان آنها هنر کمان‌گیری، تنها در گذشته نزدیک زیر تأثیر ذن نرفته‌اند و سده‌هاست از آن مایه می‌گیرند. راستی آن است که اگر یک استاد کمان‌گیری آن روزگاران بس دور امروز زنده می‌بود، نمی‌توانست درباره سرشت هنرش چیزی بگوید که از گفته‌های یک استاد امروزی که «آیین بزرگ» برایش راستی‌ای زنده است، دیگر گونگی چشمگیری داشته باشد. روح این هنر در درازای سده‌ها یکسان مانده و به اندازه خود ذن کم دگرگونی پذیرفته است.

برای دور راندن هرگونه دو دلی‌ای که شاید بجا مانده باشد - و من از آزموده‌های خودم می‌دانم که این دو دلی‌ها از دیدگاه رویه‌ای چندان ناروا نیستند - پیشنهاد می‌کنم که تنها برای هم‌سنجی، نگاهی به یکی دیگر از این هنرها، همانا هنر شمشیربازی، بیفکنیم که ارزش جنگی آن را امروزه

هم که شرایط دیگرگونه است نمی‌توان نادیده گرفت. این که چنین کوششی می‌کنم، تنها از آن رو نیست که استاد آوا (Awa) بویژه یک شمشیرباز «مینیوی» بسیار خوب بود و گهگاه همانندی‌های شگفت میان استادان شمشیربازی و استادان کمان‌گیری را به من گوشزد می‌کرد؛ بیشتر از آن روست که در این باره یک مدرک نوشتاری بسیار بسیار بالارزش از روزگاران خان‌خانی (فتودال) به جای مانده. در آن روزها آیین سلحشوری پرشکوها بود و استادان شمشیرزن ناگزیر بودند برای زنده ماندن دلاوری خود را از استوارترین راه‌ها به نمایش درآورند. نوشتار گفته شده از استاد نامدار تاکوان (Takuan) است و «دریافت ناجنبیده» (unmoved understanding) نام دارد و در آن بستگی میان ذن با هنر شمشیربازی و نیز پیکارگری با شمشیر کم و بیش به درازا برشمرده شده است. نمی‌دانم آیا این نوشتارها تنها مدرکی است که «آیین بزرگ» شمشیرزنی را چنان ریزبینانه و با چنان زیردستی برشمارده یا نه؛ همچنین، درباره این که چنین گواه‌هایی درباره هنر کمان‌گیری هم بجای مانده یا نه، چیز چندانی نمی‌دانم. با این همه، خوشبختی بزرگی است که گزارش تاکوان تاکنون مانده، و آقای د. ت. سوزوکی کار بسیار نیکوی ترجمه این نامه را - بی آن که آن را فشرده کند - انجام داده و نتیجه کارش را برای یک استاد نامدار شمشیرزنی فرستاده است. بدین گونه، ایشان این گزارش را در دسترس دسته‌های گسترده‌ای از خوانندگان نهاده‌اند.^۱ با دسته‌بندی و فشرده ساختن این نوشتار به شیوه خودم، کوشش خواهم کرد تا آنجا که می‌توانم، به روشنی و کوتاهی آنچه را که در گذشته از شمشیربازی دریافته می‌شود و آن چه را که به‌باور همگی استادان بزرگ می‌بایست امروز از آن دریافت برشمارم.

۱. آیین بودا و تأثیر آن بر فرهنگ ژاپن، نوشته د. ت. سوزوکی. چاپ کیوتو، انجمن بوداییان خاور زمین، سال ۱۹۳۸.

درمیان استادان شمشیرباز، برپایه آزموده‌های خود ایشان و شاگردانشان، این یک راستی پذیرفته شده است که شاگرد تازه کار بایست، هراندازه که شاید در آغاز نیرومند و ستیزه‌جو، و دلیر و بی پروا باشد، همین که آموزش گرفتن را آغاز کرد، نه تنها خود آگاهی‌اش را، که خویشتن - استامی‌اش (اعتماد به نفس) را نیز از دست بدهد. او آغاز به آن می‌کند که همه راههای فنی‌ای را که به کمک آنها زندگی‌اش می‌تواند در پیکار به‌گزند افتد بشناسد و با آن که بزودی توانایی آن را می‌یابد که نگرش خود را تا بیشترین اندازه بکار گیرد، هم‌اوردش را نیز زیرنگر داشته باشد و زنش‌های او را از خود دور سازد و و خود بورش‌های کارساز انجام دهد زمانی که می‌بیند هم‌اوردش نیمه شوخی و نیمه جدی به‌گونه پیشامدی و از ابتکاری که دردم به‌اندیشه‌اش رسیده، بنابر شور پیکار گاه می‌تواند او را بزند، خود را در موقعیتی براستی بدتر از گذشته می‌یابد. اکنون او ناچار می‌شود بپذیرد که زیربار بخشایش هرآن کسی است که نیرومندتر و چابک‌تر و آزموده‌تر از خود اوست. او جز تمرین پیوسته راه دیگری پیش روی خود نمی‌بیند و آموزش‌گش نیز برای دم کنونی راهنمایی تازه‌ای به‌او نمی‌کند. بنابراین، نوآموز همه چیز را برای پیشی گرفتن از دیگران و همچنین از خودش به‌خطر می‌افکند. او در شیوه‌ای

نیکو زبردست می‌گردد و این کمی از خویشتن - استامی از دست‌رفته‌اش را به او باز می‌گرداند و، بدین سان، می‌پندارد که دارد به خواسته‌اش نزدیکتر و نزدیکتر می‌شود. لیک، آموزشگر به گونه دیگری می‌اندیشد - و حق با اوست، چه، چنانچه تاکوان آشکارا می‌گوید، همه زبردستی تازه کار به آنجا می‌انجامد که «شمشیر دلش را از سینه به در کشد».

با این همه، آموزشهای نخستین را نمی‌توان به گونه دیگری داد و آنها از همه روی فراخور حال نوآموز می‌باشند. همچنین، چنانکه استاد خود خوب می‌داند، این آموزشها ره به هدف نمی‌برند. این را به خوبی می‌توان دریافت که شاگرد ناساز با شور و کوشایی‌اش، و حتا زبردستی خدادادی‌اش، استاد شمشیربازی نمی‌گردد. اما چرا این گونه است که او که دیرزمانی است آموخته از گرمای پیکار از پای درنیاید و خونسرد بماند و نیرویش را نگه دارد، او که حس می‌کند به رزم‌های پردازا خو گرفته و درمیان همه آشنایانش بسختی کسی یافت می‌شود که یارای هم‌آوردی‌اش را داشته باشد، چرا این گونه است که او، اگر که با بالاترین سنجه‌ها دآوری کنیم، درواپسین دم‌وا می‌ماند و پیشرفتی نمی‌کند؟

بنابر گفته‌های تاکوان، دلیلش این است که شاگرد نمی‌تواند از نگرستن به هم‌آوردش و تماشای شمشیربازی او دست کشد؛ این است که او همواره دراندیشه آن است که چگونه می‌تواند براو چیره‌شود و همواره چشم به دمی دارد که او اندکی درکار پاییدن خود بلغزد. به سخن کوتاه، او همواره بردانش و هنر خودش دلگرم است. به گفته تاکوان، با این کار او «حضور دل»‌اش را از دست می‌دهد و زنش‌های کارسازش همواره دیر انجام می‌گیرند و، بدین سان، نمی‌تواند «شمشیر هم‌آورد را به سوی خود او برگرداند». هرچه او بیشتر می‌کوشد درخشش شمشیربازی‌اش را به اندیشه‌گری خودش، به بکارگیری آگاهانه زبردستی‌اش، و به آزموده‌ها و رزم‌آرایی (تاکتیک) خودش وابسته گرداند، بیشتر جلوی «کارکرد آزاد

دل» خویش را می گیرد. چه بایست کرد؟ زبردستی چگونه «مینوی» می شود و چگونه گرداندن نیکو و با اقتدار فن به یک شمشیربازی استادانه می انجامد؟ بنابر آنچه تاکنون به آگاهی ما رسانده، پاسخ پرسشهای بالا این است: تنها با بی خواسته و بی خود شدن شاگرد، بایست به او آموخت که نه تنها به هماوردش، که به خودش نیز ناوابسته بماند. او بایست از گامه ای که هنوز در آن است بگذرد و، حتا با خریدن بیم شکستی جبران ناپذیر، آن را برای همیشه رها کند. آیا این همان اندازه بی معنی نمی نماید که این خواسته که کمان گیر بایست بی نشانه گیری تیراندازد و بایست از همه روی هدف را و خواست هدف زدنش را گم کند؟ افزون بر این، شایسته است به یاد داشته باشیم که شمشیربازی استادانه ای که تاکنون سرشت آن را برشمرده، کارایی خود را در هزاران پیکار آشکار ساخته است.

کار آموزشگر آن نیست که خود راه را نشان دهد؛ آن است که با سازگار ساختن هدف با ویژگی های درونی شاگرد، او را یارای آن بخشد که با احساس راه رسیدن به هدف آشنا شود. بنابراین، او از آنجا آغاز می کند که به شاگرد پیامزد خود به خود و بگونه درونی از زنش های شمشیر هماورد، حتا آن گاه که از همه روی نادانسته از آنها غافلگیر می شود، دوری جوید. آقای د. ت. سوزوکی در داستانی شیرین روش بنیادی و بس بی مانندی را که یک آموزشگر برای انجام چنین کار بس دشواری به گردن گرفت، چنین بازگو می کند:

«استاد شمشیرباز ژاپنی گاه شیوه آموزشی ذن را بکار می برد. روزی شاگردی نزد یک استاد رفت تا در هنر شمشیربازی آموزش گیرد و استاد که در کلبه کوهستانی اش از کار گوشه گرفته بود خواهش او را پذیرفت. شاگرد به کار واداشته شد تا برای استاد هیزم گرد آورد، از چاه آن نزدیکی آب آورده هیزم خرد کند، آتش درست کند، برنج پزد، اتاقها و باغ را

جارو کند و، به سخن دیگر، کارهای خانهٔ استاد را انجام دهد. چندی که آنجا ماند، از آموزش پی گیر یا فنی هنر نشانی ندید. سرانجام مرد جوان ناخشنود شد، زیرا آنجا نیامده بود تا چون خدمتکاری برای آن پیرمرد کار کند؛ آمده بود تا هنر شمشیربازی بیاموزد. بنابراین، روزی نزد استاد شد و از او خواست تا وی را آموزش دهد. نتیجه آن شد که مرد جوان دیگر نتوانست هیچ کاری را با احساس اِیمنی انجام دهد. زیرا همین که بامدادان دست به کار آماده کردن برنج می شد، سرو کلهٔ استاد پیدا می شد و با چوبی بلند از پشت سر او را می زد. هنگامی که سرگرم جارو کشی بود، همان زنش را از جایی و سویی نا آشکار احساس می کرد. دیگر آرامش نداشت و همواره بایست هشیار می بود. چند سالی گذشت تا توانست از زنش ها، از هرسو که می آمدند، شانه خالی کند. اما استاد هنوز پُراپُر از او خرسند نبود. روزی شاگرد استاد را بیرون، کنار آتش سرگرم پختن خوراک گیاهی اش دید. به سرش رسید که از این زمان بهره ببرد. با برداشتن چوب بلند او، آن را رها کرد تا برسر استاد که آن زمان روی دیگ خم شده بود تا درونش را هم بزند فرو آید. اما چوب شاگرد را استاد، پیش از آن که برسرش فرود آید، در هوا با سرپوش دیگ گرفت. و این، چشم دل شاگرد را به رازهای هنر که تا آن زمان از وی پوشیده نگاه داشته شده بود باز گشود. آنگاه برای نخستین بار برآستی مهربانی بی مانند استاد را ستود.»

شاگرد می بایست حسی تازه یا، درست تر بگویم، هشیاری ای تازه از - به حواسش بدست آورد تا بکمک آن بتواند از زنش های پرگزند استاد - گوئی که آمدن آنها را احساس می کند - بدور ماند. همین که در این هنر گریختن استادی یافت، دیگر نیازی ندارد با نگرشی ناپراکنده جنبش های هماورش یا حتا چند هماورد را که همزمان به او روی آورده اند زیرنگر بگیرد. بجای این کار، او آنچه را که بناست رخ دهد می بیند و احساس

می کند و همزمان از اثرش به کنار می رود، بی آنکه «به اندازه موی» میان دریافتن و کناره گیری او فاصله باشد. بنابراین، تنها چیزی که به شمار می آید واکنشی برق آساست که نیازی به نگرش آگاهانه ندارد. از این سو که بنگریم، می بینیم که شاگرد دست کم خود را از هرگونه هدف آگاهانه آزاد ساخته است. و این دستاوردی بس بزرگ است.

آنچه بسی دشوارتر است و ارزشی براستی کارساز دارد، بازایستادن شاگرد از اندیشه گری و پاییدن در این باره است که چگونه می تواند به بهترین روش برهماوردش چیره گردد. راستی آن است که او بایست اندیشه اش را از این پندار که به هرروی می بایست رویاروی کسی بایستد و نیز این که پای مرگ و زندگی در میان است پاک کند.

در آغاز شاگرد این آموزشها را این گونه درمی یابد - و به سختی می تواند گونه دیگری دریابد - که برایش پسندیده است از پاییدن و اندیشه کردن درباره رفتار هماورد خودداری کند. او این نه - پاییدن را بسیار جدید و خود را در هر گام زیر فرمان می گرد. لیک، نمی تواند ببیند که با گرد آوردن نگرشش بر خود، به گونه ای دروی ناپذیر، خود را چون جنگاوری می یابد که بایستی به هر بهایی شده از تماشای هماوردش خودداری کند. در این هنگام، هر چه کند، باز هنوز پنهانی او را در اندیشه دارد. تنها در رویه خود را از او آزاد ساخته و هر چه بیشتر می کوشد او را فراموش کند، سخت تر خود را به او می بندد.

به بسی راهنمایی بسیار استادانه روحانی نیاز هست تا شاگرد باور کند که در بنیان، از این جابجا کردن نگرش چیزی بدست نیاورده است. او بایست بیاموزد که خود را به همان استواری که هماوردش را نادیده می گیرد نادیده گیرد و، به یک مفهوم بنیادی، بی خواسته و ناخود - نگر گردد. در این باره نیز، درست همچون کمان گیری، به بسی بردباری و تمرین جانفرما نیاز هست. لیک، همین که این تمرین ها بار دهند،

واپسین نشان‌های خودنگری در بی‌هدفی محض گم می‌شود.

این حالت وارستگی بی‌خواسته به خودی خود جای به گونه‌ای رفتار می‌دهد که با گامهٔ پیشین، همانا گامهٔ گریختن از روی ندای درون، همانندی شگفت‌آوری دارد. درست همچنانکه در آنجا میان دریافتن زنشی که می‌آید و گریختن جنگاور از آن، مویی فاصله نبود، در اینجا هم میان گریختن و عمل کردن درنگی نیست. درست بهنگام گریختن، جنگاور باز می‌گردد که بزند و زنش مرگ‌بار او، به تندی آذرخش، استوار و پایداری‌ناپذیر، برهماورد فرود می‌آید. تو گویی شمشیر، خودش را به کار می‌برد و همان‌گونه که مادر کمان‌گیری می‌گوییم «او» هدف می‌گیرد و می‌زند، در اینجا هم «او» جای خویشتن آدمی را می‌گیرد و خود را از نرمی و چابکی‌ای برخوردار می‌سازد که خویشتن آدمی تنها با کوششی آگاهانه می‌تواند آن را فراچنگ آورد. و در اینجا نیز «او» تنها یک نام است برای آنچه که نه می‌تواند بدست آید و نه به‌چنگ؛ آنچه که خود را تنها بر آنان که آن را آزموده‌اند آشکار می‌کند.

به باور تاکوان، رسایی (کمال) در هنر شمشیربازی آنگاه دست می‌دهد که دل دیگر از پندار «من» و «تو»، هماورد و شمشیرش، شمشیر خود آدمی و چگونه گرداندنش، و نیز از هرگونه اندیشه مرگ و زندگی، نگران نباشد. «همه چیز تهیگی است: خویشتن خودتان، شمشیر برق آسا، و دستهایی که آن را می‌گردانند. حتما پندار تهی بودن نیز دیگر درکار نیست.» به گفتهٔ تاکوان «از این تهیگی مطلق شگفت‌آورترین بازنمود عمل پدیدار می‌گردد.»

آنچه دربارهٔ کمان‌گیری و شمشیربازی درست است، دربارهٔ همهٔ دیگر هنرها نیز درست است. بنابراین، استادی در هنر رنگ‌آمیزی با جوهر تنها آنگاه دست می‌دهد که دست، با گرداندن هرچه نیکوتر فن، آنچه را به‌انجام رساند که درست همان دم که اندیشه شکل دادن آن را آغاز

کرده، در برابر چشم جان می چرخیده است؛ بی آنکه در این میان به اندازه مویی فاصله بوده باشد. بدین سان، رنگ آمیزی به خطاطی آتی دگر می شود. در اینجا نیز آموزش استاد رنگ آمیزی می تواند چنین باشد: «ده سال را با نگرستن به خیزران ها بگذران، خود یک خیزران شو، آنگاه همه چیز را از یاد ببر و -رنگ کن.»

استاد شمشیر بازی همان اندازه از خود نا آگاه است که یک تازه کار. او سست انگاری ای را که در آغاز آموزش ها از دست داده بود، در پایان بعنوان ویژگی ای تباهی ناپذیر باز به کف می آورد. لیک، ناساز با تازه کار، او خود را آماده نگه می دارد و بی کوچکترین خواست خودنمایی، آرام و فروتن می ماند. میان گامه های شاگردی و استادی را سالیان دراز و پروریداد تمرین های خستگی ناپذیر پر می کند. زیر تأثیر ذن کاردانی او مینوی می گردد و او که از راه کشمکش های مینوی هرچه آزادتر شده است، خود دگرگون می شود. شمشیر، که اکنون «جان» او گشته است، دیگر سبک سرانه درنیام خود جای نمی گیرد و او تنها آنگاه آن را بیرون می کشد که چاره دیگری نباشد. بدین سان، شاید باسانی چنان رخ دهد که او از رویارویی با هموردی بی ارزش، جوجه خروسی که درباره زورمندی اش لاف می زند، سرباز زند و با لبخندی آسوده پذیرای نام ترسو گردد؛ شاید هم، از سوی دیگر، از بهر ارزشی که برای یک همورد می شناسد، برپیکاری پای فشارد که چیزی جز مرگ سرفرازانه همورد در پی نمی آورد. اینها احساساتی هستند که منش ساموراییان و پویندگان «راه سلحشوری» یا بوشیدو (Bushido) را زیر فرمان دارند. زیرا، فراتر از هر چیز دیگر، فراتر از آوازه و پیروزمندی و حتا زندگی، «شمشیر راستی» ایستاده و همین است که ایشان را راهنمایی و داوری می کند.

همچون یک تازه کار، استاد شمشیر بازی نیز بی ترس است. لیک، ناساز با تازه کار، او روز به روز از هراس دورتر می شود. سالها اندیشه گری ژرف و پیوسته به او آموخته است که زندگی و مرگ درین یکی اند و از یک

شالوده‌راستی می‌باشند. او دیگر نمی‌داند ترس از زندگی و هراس از مرگ چیست. او در جهان بس شاد می‌زید - و این، سراسر، ویژگی ذن است - لیک، آماده است تا هر زمان بی آنکه کمترین ناآسودگی‌ای از پندار مرگ داشته باشد، از آن ببرد. بیهوده نیست که ساموراییان شکوفه ناپایدار گیلاس را در پایه‌راستین‌ترین نماد خود برگزیده‌اند. چونان گلبرگی که در فروغ بامدادی می‌افتد و نرم و آرام بر زمین می‌لغزد، آن بی‌ترس نیز بایست، خموش و از درون ناجنبیده، خود را از زندگانی وارهاند.

آزاد بودن از ترس مرگ آن نیست که آدمی بهنگام خوشی با خود وانمود کند رویاروی مرگ نخواهد لرزید و مرگ چیزی نیست که مایه ترس باشد. بجای این کار، او که برزندگی و مرگ، هردو، چیره است، چنان از هرگونه هراس آزاد است که دیگر نمی‌تواند بیازماید احساس ترس به چه می‌ماند. آنان که نیروی ژرف‌اندیشی (meditation) سخت و پردرازا را نمی‌دانند، نمی‌توانند درباره خود - پیروزی‌هایی که از این راه می‌تواند به دست آید داوری کنند. استاد به کمال رسیده به هر بهایی بی‌ترسی‌اش را در هر زمان، نه با زبان، که با همه رفتارش فاش می‌سازد. چنین بی‌باکی سستی‌ناپذیری بزودی سر به استادی‌ای می‌زند که تنها اندک شماری از انسانها می‌توانند آن را در سرشت چیزها ببینند. به گواه درستی این بینش، بندی از هاگاکیور (Hagakure) را که نوشتاری است بیادگار مانده از نزدیکی‌های میانه سده هفدهم، در اینجا باز می‌آورم:

«یاگیو تاجی-ما-نو-کامی (Yagyu Tajima-no-Kami) شمشیربازی بزرگ و استاد این هنر در نزد شوگون (shogun) آن زمان، توکوگاوا آیمیتسو (Tokugawa Iyemitsu)، بود. روزی یکی از نگاهبانان نزد تاجی-ما-نو-کای آمده، خواست تا در هنر شمشیربازی آموزش گیرد. استاد گفت: «بدیده من شما چنین می‌نمایید که خود یک استاد شمشیربازی باشید؛ خواهش می‌کنم پیش از آن که بستگی شاگرد و استادی آغاز کنیم بگویید از کدام دبستان شمشیربازی

آموخته‌اید.»

نگهبان گفت: «شرمنده‌ام از این که بایست بگویم هیچگاه این هنر را

نیاموخته‌ام.»

«می‌خواهی مرا فریب دهی؟ من آموزگار خود شوگون بزرگ

هستم و می‌دانم که دیده‌ام هرگز نادرست نمی‌بیند.»

«مرا ببخشید که ناماز با گفته شما چیزی می‌گویم، اما برآستی

چیزی نمی‌دانم.»

این نه-گویی استوار نگهبان استاد را واداشت تا اندکی به اندیشه فرو

رود و سرانجام بگوید: «بسیار خوب، اگر چنین می‌گویی، بایست چنین

باشد؛ اما هنوز یقین دارم که شما درکاری استاد هستید، هرچند که

نمی‌دانم در چه کار.^۱»

«اکنون که پافشاری می‌کنید، با شما خواهم گفت. چیزی هست که

می‌توانم بگویم از همه روی در آن استادم. زمانی که هنوز پسر بچه‌ای بودم،

این اندیشه از سرم گذشت که در پایه یک سامورایی می‌بایست در هیچ

شرایطی از مرگ نهراسم و اکنون سالهاست که با پرسش مرگ دست

به گریبان هستم و سرانجام دیگر مرگ نگران‌کنندگی‌اش را برایم از دست

داده است. آیا این با آنچه شما می‌خواستید بگوئید بستگی‌ای ندارد؟»

تاجی ما-نو-کامی فریاد برآورد: «بله! این درست همان چیزی است

که می‌خواستم بگویم. شادمانم از این که می‌بینم دردآوری‌ام کُز نرفته‌ام.

زیرا نهایت رازهای شمشیربازی در آزاد بودن از اندیشه مرگ نهفته. مدها

تن از شاگردانم را در این راستا آموزش داده‌ام، اما تاکنون هیچکدام برآستی

شایستگی دریافت گواهینامه پایانی شمشیربازی را نداشته‌اند. شما

به آموزش فنی نیازی ندارید و هم‌اکنون یکی استاید.»

۱. برگرفته از دفتر «آیین بودایی ذن و تأثیر آن بر فرهنگ ژاپن»، نوشته د.ت.

از روزگاران باستان تالار تمرین را که در آن هنر شمشیربازی آموخته می‌شود، «جایگاه روشن‌شدگی» می‌نامیده‌اند.

هراستادی که برهنری سرشته از ذن کار می‌کند، به آذرخشی می‌ماند که از ابرراستی فراگیرنده همه چیز برمی‌تابد. این راستی درجنبش آزاد جان او نمایان است و او آن را دریایه سرشت بی‌نام و بنیادین خودش در، باز هم می‌گویم، «او» دیدار می‌کند. او این سرشت را بارها و بارها نهایت امکانات هستی خودش می‌یابد، آنچنانکه راستی برای او و برای دیگران از راه او - چهره‌ها و اشکال گوناگون به خود می‌گیرد.

ناساز با آیین‌های رفتاری سخت‌کوشانه و بی‌مانندی که او با فروتنی و بردباری بر خود پذیرفته، هنوز راهی دراز درپیش دارد تا چنان از ذن سرشار و تابان گردد که درهرچه که می‌کند از آن مایه برگیرد و زندگانی‌اش چنان گردد که تنها نیکبختی را بشناسد.

اگر یگونه‌ای پایداری ناپذیر بسوی این هدف کشیده می‌شود، می‌بایست بار دیگر رهسپار راهش گردد و راهی را که به هنر بی‌هنر می‌رسد پیش گیرد. می‌بایست پروای جهیدن به سرچشمه را داشته باشد، تا آنجا که در راستی و با راستی زندگی کند؛ توگویی خود با آن یکی شده است. بایست بار دیگر یک شاگرد، یک تازه‌کار گردد؛ برواپسین و سرازیرترین گسترده‌گی راه چیره آید و دگرگونی‌های تازه بر خود بپذیرد. اگر از گزندهای این راه جان سالم بدر برد، آنگاه سرنوشتش برآورده شده است و اکنون راستی ناگسسته، راستی فراسوی همه راستی‌ها، سرچشمه همه سرچشمه‌ها و تهیگی‌ای را که همه چیز است، چهره به چهره می‌بیند؛ به‌درون آن فرو می‌رود و باز زاده شده، از آن سر برمی‌آورد.

دفتر دوم:

دانی‌ی استادان ذن

نوشته‌ی ایرمگارد اشلوگل

از پسرک پای کاجها پرسیدم.
گفت: «استاد رفته گیاه دارویی بیاورد،
جایی فراز کوه، نهان در ابرها، نشانی اش ناپیدا»

به آفتاب هستی ام شهرام، وبه خواهر خوبم منیره
به پاس پیوند پاک شان

پیشگفتار آقای کریسمس هامفریز^۱

پیش از پرداختن به شناسایی گفته‌های شگفت و چشمگیر استادان
ذن که دکتر اسلوگل (Irmgard Schloegl) پاره‌ای مستودنی از آنها را در
این دفتر گنجانده است، نیکوست که نگاهی به جایگاه بی‌همتای دبستان
ذن در پهنه آیین بودا اندازیم، که در همه پهنه دین شاید نتوان همتایی
بر آن یافت.

گوتمه (Gautama) بودا در سده ششم پیش از مسیح در شمال
خاوری هند می‌زیست. با برآنچه به یادگار مانده شاگردان او پس از
مرگش گرد آمده، درباره توده بزرگی از اندرزهایش که به یاد داشتند
همرای شدند. پس از چندی این یادمانده‌ها به نگارش درآمد، آیین نامه
پالی را بر ساختند که همان نوشتارهای تراودا (Theraveda) یا دبستان
جنوبی است که امروزه در سیلان و برمه و تایلند رهروان به کار می‌بندند.
تراودا کهن ترین دبستان به جا مانده از آیین بوداست که دست کم یک
فلسفه اخلاقی یا راه زندگی شکوهمند را به دست می‌دهد.

لیک، چنانکه برای همه دین‌ها پیش می‌آید، دیری نپایید که چند
باوری رخ نمود؛ پاره‌ای برسر ریزه‌های آیین، پاره‌ای برسر پیشرفتهای
بنیادی برخی دیدگاههای آن. این پیشرفت در سوهای گوناگون و گاه

1. (Christmas Humphreys)

روبروی یکدیگر نمایان گشت، اما دبستانهایی که در درازای هزار سال پس از آن زمان پدید آمدند، همگی از روشن شدگی بودا مایه گرفته‌اند و در آیین‌ها، بنیادی همداستانند.

ژرف‌ترین پیشرفت آیین بودا را بایست پیرامون نام ناگارجون (Nagarjuna) (سده دوم پس از مسیح) جست که از بزرگترین اندیشمندان آیین بوداست.

دبستان مدهیامیکه (Madhyamika) او راهی است میانه که از مرز میان آیین‌های نیست‌گرا و جاودانه‌گرا گذشته، بی‌پروا باور وجود هر چیز جداگانه را نابود می‌کند و می‌نماید که در سامساره (Samsara)، جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، همه چیزها تهی، پوچ و روی هم رفته نه - چیز هستند. چیزها همگی به مفهوم عادی کلمه هست هستند، اما هیچ چیز جداگانه هستی ندارد.

این آیین که در اثرا دبی دانایی به آن سرورفته (The Wisdom That Has Gone Beyond باز نموده شده، زمینه فراسپهری (ماوراء طبیعی) دبستان ذن به شمار می‌آید، لیکن آن را بایست چیزی بس فراتر از مثنی گفت و گوی فلسفی دانست؛ چیزی که برپایه آزموده‌های مینوی (معنوی) مردانی بنیاد نهاده شده که تا پایان اندیشه اندیشیده و سپس فراتر رفته‌اند. اینجا سکویی است که سرسپرده ذن، دلگرم از آموزه‌های استادش، از روی آن به شناخته می‌جهد و خویشتن درون خویش را که یافت، همه دیگر کسان می‌بیند؛ همه به گونه‌های برابر، یکی؛ با یک جان بودا. آنگاه درمی‌یابد که به راستی «کسی دیگری نیست». یکی؛ با یک جان بودا. آنگاه درمی‌یابد که به راستی «کس دیگری نیست». چنان که در نوشتار ندای خاموشی (Voice Of Silence) می‌خوانیم: «به درون بنگر، تو بودا

هستی».

با این همه، این بلندای با شکوه آگاهی نیز بایست با اندیشه‌ها و ایده‌ها و نوشتارهای پدید آمده از آنها نمایانده و بنابراین مرزین (محدود) شود. لیک روشن‌شدگی بودا، در نهاد، برشکافتن این پهنه ایده‌گرایی با همه زنجیرهای دوگانگی‌اش بوده است. گوئیم آنگاه سرانجام بودا شد که با فراسوی اندیشه آمیخت و به «هیچ چیز»ی که همزمان «همه چیز» است - همانا به «کل» زنده آنچه که «نازاده، ریشه ناگرفته و پدید نیامده»‌اش نامید؛ چیزی با هزار نام، لیک بدون هستی‌ای از آن دست که اندیشه‌های ما بتواند دریابد - راه برد.

زمانی رسید که این مفهوم واپسین و اشاراتی که در زمینه پیشرفت مینوی انسانها داشت، از هند به چین پرده شد. بنا به یادگار در سده ششم پس از مسیح بود که بدی درمه (Bodhidharma)، فرزانه نامدار هندی، به پایتخت چین آمد و از آنجا که فرهیخته‌ای سرشناس بود، به میهمانی دربار امپراتور خوانده شد، گفت‌گویی که در پی این دیدار انجام شد بی‌شک از برجسته‌ترین گفتگوهای تاریخ دین است.

امپراتور از دیدار کننده‌اش پرسید: «از آغاز فرمانروایی‌ام تا کنون بسی معبد ساخته، بسی نوشتارهای پاک را بازنویسانده و بسی رهروان را پشتیبانی کرده‌ام. پاداش این نیکویی‌های مرا چه می‌پنداری؟»

فرازنه پاسخ داد: «هیچ پاداشی در کار نخواهد بود، بزرگ!»

امپراتور شگفت زده پرسید، «چرا؟»

بدی درمه در پاسخ گفت: «اینها همه کارهای پستی هستند که مایه آن می‌شوند تا انجام دهنده‌شان بار دیگر در این زمین و یا در جهانهای آسمانی زاده شود. اینها هنوز نشانه دنیا‌گرایی هستند. کار به راستی نیکو سرشار از دانایی ناب است. و مرشت راستینش فراسوی دریافت انسانی است...»

امپراتور آنگاه پرسید: «نخستین راستی بنیادی آیین مقدس کدام است؟»

پاسخ داده شد که «تهیگی^۱ بی کران؛ و باید بگویم که در آن هیچ چیز مقدسی نیست!»

«اگر چنین است اکنون چه کسی روبرویم ایستاده؟»

«نمی دانم، بزرگا.»

این برخورد شگفت و تند درست واردن رفتار بوداییان هندی آن زمان بود، اما چینی ها آن را پسندیدند. چرا بایستی برای باز نمودن تأثیری که یک واژه، یک حرکت اشاره ای و یا حتی ضربه یک مگس کش می تواند بر ذهن دشته باشد دفتری سیاه کنیم؟

روزی شاگردی خسته از بازی چوگان به خانه استادش رسید. استاد پرسید: «آیا خسته ای؟»

«بله، استاد.»

«آیا اسب ها خسته بودند؟»

«بله، استاد.»

«آیا تیر دروازه خسته بود؟...»

تنها نیمه های شب بود که شاگرد ناگهان سخن استاد را «گرفت» و وی را بیدار کرد تا به او بگوید. استاد خشنود گشت. این برای اندیشه چینی ها بس کارا تر از دفتر تنومندی بود که برای نمایاندن یگانگی و بخش ناپذیری زندگانی به نگارش درمی آمد.

اندیشه های بنیادی ای که بدی درمه پیرامون رساندن راستی بدون پشت گرمی به واژه ها و نوشته ها داشت؛ همچنین، نیاز به اشاره سر راست

۱. واژه تهیگی که در برابر Emptiness آورده شده، از واژه پهلوی تهیک Tuhik ساخته شده و بسی بهتر از واژه نادرست و ناهنجار تهیت می باشد.

به روح یا خویشستن (جان و دل) آدمی - با آنکه به پندار خرد - زده باختریان نارما می نماید - به دل چینی ها نشست. نیکویی های دیگر دبستان آیین بودا، هریک با نوشتارها و آیین های دسته بندی شده و ویژه خود، هرچه باشد، استادان ذن چینی و ژاپن از همه روی به سرچشمه آیین بودا، همانا روشن - شدگی رو آوردند و بدین سان خود را سرپا و یکپارچه با روشن شدگی ای سرگرم ساختند که همواره، هرچند هنوز آلوده به غبار پندارهای فریبنده، در همه جانها موجود بوده است.

اشاره های درونی آموزه های ناگارچونه در تاریخ دین بی مانند است. اگر در هر جانی اخگری از روشن شدگی بودا می سوزد، پس چیزی نیست که بجویم؛ چیزی نیست که بیابیم. ما همین گونه که هستیم روشن شده ایم و همه واژه های دنیا هم نمی توانند آنچه را که از پیش داشته ایم، به ما بدهند. بدین سان، مردان ذن تنها با یک چیز سروکار دارند و آن آگاهی یافتن از چیزی است که همواره بوده اند، آگاهی یافتن از خویشستن خویش؛ از یگانگی جدایی ناپذیرشان با کل جان بودا.

در این میان، جان با اندیشه و احساس پیوند خورده و اینها هر کدام به گونه ای غم انگیز با خواش نفس که زهر آگین ترین پندارهاست تیره و تار گردیده اند. این اندیشه ها و خواش ها همه در پهنه دوگانگی و در ایده هایی که خود در قالب واژه ها فشرده شده اند کار می کنند. این گونه، آنها هرگز نمی توانند در بردارنده راستی - چه رسد به نمایان آن - باشند و آزاده ترین مغزها هم نمی تواند «بداند». چنین مغزی تنها می تواند وارونها را هریک در جای خود واری کند، اما هرگز نمی تواند تنها به کمک اندیشیدن به چگونگی پیش از بخش کردن، به آن زمان که وارونها هنوز یک پارچه و بخش نشده و، هم زمان، دو گانه بودند راه برد. بدین سان، درستی و نادرستی به دیده جان روشن شده به چهره نماهای دو گانه

راستی، زشت و زیبا به چهره حالات دوگانه زیبایی، و نیک و بد هر دو فرا آمده از نیکی نمودار می شوند. اینها به درستی نماهای سه گانه آن چیزی هستند که به تنهایی همیشه هست است: همانا پری - تهیگی و همانا بیکرانگی.

چگونه می توان به این چگونگی که دکتر سوزوکی آن را چگونگی پیش از «دو شاخه سازی» نامیده رسید؟ چگونه خود اسیر پندار می تواند بار دیگر با «خود» راستین بیامیزد؟ پاسخ این است که با پیشرفت دادن ابزاری که تنها با آن هر ذهن انسانی بتواند بدانگونه که ذن دیدن راستین را برمی شمارد، چیزها را همان گونه که هستند ببیند. دیدن که با موضوع دید یکی شد، به آگاهی مینوی رسیده ایم. هراستادی برای برانگیختن شهود و بیدار کردن جان تا آن که هیچ جا باز نایستد و از زنجیرهای اندیشه و دوگانگی دروغینش رها شود، شیوه های ویژه خودش را دارد.

لیک، شاگرد برپایه های پاک خویی و رفتار نیکو، و با کوشش فراوان و انگیزه های بس پالوده از خواهش های نفسانی، ناگهان می بیند که «جدا از چیزهای کران مند، هیچ چیز بی کرانی نیست»، و آن گونه که استاد هوای ننگ (Hui - neng) گفته، «همه جدایی گذاری ها به دروغ به پندار می آیند». و این پیش زمینه دم بی زمان ستوری (Satori) یا آزمودن نه - دوگانگی است که راه راستین ذن از آن می گشاید.

دیری نخواهد پایید که دکتر ایرمگارد اشلو گل از چنین دیباجه ای که شاگردان آیین بودایی ذن را با ایشان آشنا می سازد بی نیاز می گردد. ایشان با دانش نیکویی که در توکیو پس از ۱۲ سال آموزش زیر دست استاد ذن (شاخه رین زای) (Rinzai) از نوشتارهای چینی و ژاپنی بدست آورده اند، آینده روشنی پیش رو دارند. دکتر اشلو گل با کار نگارش و برگرداندن، و آموزشهایی که به شیوه سنتی ذن می دهند، سرگرم

شناساندن هدف راستین دبستان بودایی ذن هستند. این نوشته تازه ایشان که کوتاه اما بس پرارزش است، کمک می کند تا نامشان بیشتر در میان دانش پژوهان جا بیفتد و به کتابخانه کوچک کارهای اصیلی که نویسندگان باختری در شناساندن ذن انجام داده اند، دفتری باارزش افزوده گردد. من از فرصتی که برای شناساندن آن به جهان بوداییان باختر زمین بدست آورده ام خوشنودم.

انجمن بوداییان لندن

پیشگفتار نویسنده

از من خواسته‌اند تا دربارهٔ دانایی استادان ذن دفتر کوچکی بنویسم که بمانند کتاب دانایی (Wisdom of the desert) بیابان گردان، که نویسنده‌اش پدر مرتون (Father Merton) است باشد. چنین کاری را با آمیزه‌ای از درنگ و شادی پذیرفتم. با درنگ زیرا بس خوب می‌دانستم که تا چه اندازه کم می‌دانم و با شادی، زیرا این کار مرا یارای آن می‌بخشید تا بتوانم به شیوهٔ تنگدستانهٔ خودم سپاس ژرف خود را به ردهٔ دراز استادان ذن و به ویژه دو استاد خود آشکار سازم. زنده یا مرده، سرزندگی، استواری و راستی آنان مرا در درازای ۱۲ سالی که در پایهٔ یک نو آموز به یک رهرو کدهٔ ژاپنی رین‌زای ذن وابسته بودم، سخت به خود گرفته است.

گزینش‌های این دفتر با آن که از یک الگوی عمومی پیروی می‌کنند، همگی بنا بر اگرایش‌های خود من انجان گرفته‌اند. این گزیده‌ها از استادان چینی و ژاپنی امروز و دیروز می‌باشند و من آنها را خود شنیده یا خوانده‌ام. آنجا که برگردان‌های انگلیسی در دسترس بوده‌اند، از آنها

بهره برده‌ام^۱ در پایان جا دارد از آقای کریسمس هامفریز که به من مهربانی نموده، برای دفتر پیشگفتار نوشته‌اند سپاسگزاری کنم. ایشان در درازای ۲۵ سال از زندگی‌م همواره مرا پدر دوم بوده‌اند و بی‌یاری ایشان هرگز اندیشه رفتن به ژاپن برای آموختن ذن از سرم نمی‌گذشت. راستی که سپاس من نسبت به ایشان بس بزرگ است.

۱. در اینجا نویسنده نام کتابهای انگلیسی‌زبانی را که از آنها بهره گرفته، آورده است. آنها را در یادداشت‌های ته کتاب زیر همین شماره ببینید.

A First Zen Reader. Trevor Legget
 The Ox And His Herdsman, Tr. Tsujimura- Trevor
 Zen And Zen Classics, Tr. R. G. Blyth
 Zen: Poems, Prayers, Sermons
 Anecdotes, Interviews; L. Stryk And T. Ikemoto
 The cat's yawn; the first zen institute of america

دانایی استادان ذن

ذن چیست و استادان ذن چه کسانی هستند؟ کدامین زمینه است که آنان را در یک محیط فرهنگی نا آشنای ما پرورانده است؟

ذن مدرّوز شده است و ما گرایش داریم درباره آن چون یک «چیز» سخن بگوئیم: برای نمونه، می‌گوییم فلان «چیز» ذن است یا به ذن می‌ماند. این تنها نشان می‌دهد که اندیشه باختری ما شیفته یک واژه یا عبارت شده و اکنون آن را در چارچوب خودش به کار می‌برد. چیزی به نام ذن وجود ندارد، اگر چیزی باشد، یک روند است.

واژه ذن از واژه سانسکریت دیانا (Dhyana) گرفته شده که به نگارش چینی چان (Ch'an) و به گویش ژاپنی ذن خوانده می‌شود. این واژه برابر مراقبه، ژرف‌اندیشی و یا تفکر است و، بنابراین، نماد دبستان ژرف‌اندیشی آیین بودا به شمار می‌آید. اما، چون دیگر تعاریف - این برابر آوری گمراه کننده است، چرا که ژرف‌اندیشی نه یگانه وسیله آموزش ذن است و نه پرارزش‌ترین آنها.

در پایه یک دبستان بودایی، ذن چون دیگر این گونه دبستانها بر بنیاد آموزشهای پایه بودایی مشترکی استوار است. این آموزشها همان ۳ نشانه هستی، همانا ناپایندگی، نه - من و رنج می‌باشند. ما بار نایسته‌ای از رنج را به دوش می‌کشیم، زیرا که نمی‌توانیم درستی ناپایندگی و نه - من را

بپذیریم. اینها را نمی‌توانیم بپذیریم زیرا که ۳ آتش خواستن، بیزار بودن و دروغ در ما می‌سوزد. راستی‌های چهارگانه ارجمند که برپایه این پیش‌انگاره‌ها بنیاد نهاده شده‌اند، اینها هستند: رنج هست (به گونه جسمانی و ناآسودگی ذهنی)؛ برای این رنج پدید آورنده‌ای هست؛ این پدید آورنده را می‌توان پیدا کرد و به پایان برد، چه چیزی که آغازی دارد، بناگیزر بایست پایانی هم داشته باشد؛ به رستگاری و نجات از رنج راهی هست و آن راه هشتگانه ارجمند است.

نخستین گام راه هشتگانه ارجمند را بیشتر زمانها «دیدگاه درست» ترجمه کرده‌اند. این برگردان شاید بدفراجم باشد، چرا که واژه دیدگاه مفهوم اندیشه یا نظر را می‌رساند و این «من» است که اندیشه و نظر دارد، حال آن که چنین برداشتی با انگاره بودایی «نه - من» جور در نمی‌آید. نگاهی به برگردان چینی این واژه سودمند است، چرا که به زبان چینی می‌توان آن را «درست دیدن» خواند و اگر واژه چینی را به انگلیسی برگردانیم، به گزاره «به روشنی دیدن» می‌رسیم. بنابراین، کوشش برای روشن بینی نخستین گام از راه هشتگانه ارجمند است؛ راهی که در پایه یک راه آموزشی براساسی چنان سنجیده شده که چشم‌بندهای خودگرایی سوزان از احساسات را بزداید و به آن روشن بینی انجامد که آغاز و پایان آموزش است.

من آدمی، دستخوش سه آتش (همانا ریشه‌های احساسی ما) گرد «چرخ زندگی» یا «سمساره»، با «شش حالت» اش، دم به دم و از این زندگی به زندگی دیگر می‌چرخد. شاید هم بتوان گفت می‌پندارد که چنین می‌کند؛ می‌پندارد که به چرخ بسته شده است. لیک، دیده که روشن شد و در این روشنی هیچ «من» ی یافته نشد، آنگاه است که «آتش‌ها» خاموش گردیده‌اند و رستگاری از «چرخ»، یا آن گونه که دلخواه نوشتارهای ذن است، رستگاری از اقیانوس زندگی و مرگ به دست آمده است.

با این همه، به هنگام خواندن چنین گفته‌هایی بایست هشیار باشیم، چه این تنها «من» است که دوست دارد ایمن و جاودانه باشد در حالی که پیش از رسیدن به چنان رستگاری‌ای «من» بایست نموده (افشاء) و نابود شده باشد. این را که حالت بی‌منی چیست نمی‌توانیم به پندار آوریم؛ حتی دریافت حالتی که در آن «من» تا اندازه‌ای کاسته شده برایمان دشوار است، مگر آن که در این راه آموزشهایی دیده باشیم. همچنین، اگر در بنیان «من» ی نیست، سودی ندارد که بپندیشیم چه چیز است که دوباره زاده می‌شود.

در این میان چیز دیگری هست که بررسی آن ارزش کاربردی به‌سزایی دارد و آن این است که تا زمانی که به شدت احساس «من» می‌کنیم، روا نیست این «من» را نفی کنیم. این که «من» را چیزی انتزاعی بشمریم، آن را در ما کاهش نمی‌دهد و تنها ما را خودکامه می‌کند. از سوی دیگر، از آنجا که «من» از آتشیهای سه‌گانه، و از هواها و احساسات ما نیرو می‌گیرد، بریدن از احساسات سودی ندارد و ناشدنی است؛ تنها با درست دگرگون ساختن سامان احساسی است که آتشیهای سه‌گانه خاموش می‌شوند و «من» از پستان آنها بیزار می‌شود.

بدین سان، به بنیان دین‌های خاوری می‌رسیم که خدا را جایگیر در آفرینش می‌شمرند. آیین بودا، از آنجا که دینی است بی‌خدا، این حضور را نه خدا، که «سرشت بودا»، «زمینه دل»، یا، تنها، «دل» می‌نامد. آشکار است که این دل نه آن تکه گوشت سرخ درون بدنهای مادی ما، که به مفهوم «قلب ماده» است.

آگاهی از «دل» نیاز به دید روشن دارد. لیک این آگاهی حالتی نیست که بخواهیم به آن رسیم یا آن که پدیدش آورده شکلش دهیم، زیرا که در هر حال آن را در هستی مان داریم. آنچه ما را بیشتر از دل آگاهی باز می‌دارد، فرسودگی و ناپاکی‌ای است که بازدارنده‌ها در ما پدید می‌آورند.

اینها اصول بنیادی آیین بودا هستند. بنابراین، چه چیز دبستان ذن را ویژه می‌سازد؟ ذن از دبستانهای شمالی آیین بودا یا مهاییانه است؛ دبستانی که شاید بتوان آن را پدید آورنده ژرف‌ترین روش فلسفی - روان‌شناسی تا کنون شناخته شده جهان شمرد. در نهاد دیگر دبستان‌ها این بیم هست که آدمی چه بسا به آسانی در تراز و واژه‌ها یا خردورزی‌ها گرفتار آید. چنین می‌نماید که ذن واکنشی است در برابر این گونه بیم‌ها، گونه‌ای بازگشت ناگفته به باورهای بنیادی آیین بودا. ذن با آگاهی از چرب‌زیانی واژه‌ها، برنمایاندن شهود - ادراک و برروشن دیدن و درست نمایاندن دیده‌ها پافشاری می‌کند.

پرسش سرما چیست را می‌توان خردورزانه با نمودن درجه سانتی گراد پاسخ داد. نقطه یخ‌زدن را در صفر درجه سانتی گراد نهاد، دانشمندانه یک نقطه انجماد مطلق هم می‌انگاریم. اکنون می‌توانیم یک درجه بندی شخصی از خنک تا سرد و یخی داشته باشیم. آشکار است که اینها همه را کسی که هرگز از استوا پا فراتر نگذاشته می‌تواند برشمارد. شیوه ذن برای نمودن سرما می‌تواند به‌خوبی یک لرزش بی‌اختیار باشد؛ لرزشی که نشان می‌دهد حالت سرد بودن براستی آزموده شده است.

از آنجا که این گونه بازنمایی نیز می‌تواند به سادگی جای به تقلید بی‌مایه دهد، دبستان ذن به گونه سنتی بر آموزشگران آزموده و شناخته شده‌ای پافشاری می‌کند که بتوانند شاگردانشان را در پیمودن راهی که خود رفته‌اند یاری داده، خود نیز روشن‌نگری، درون‌بینی و شناخت خویش را نشان دهند. چنین یاری‌ای انتقال (Transmission) نامیده می‌شود. استادان ذن بیشتر راهنما هستند تا آموزگار.

بودا که انسانی چون ما بود، راه بیدارشدگی را پیمود. این جای پایهای اوست که ما را راهنمایی می‌کند. آورده‌اند که او در پایه شاهزاده کشوری کوچک در پای هیمالیا، در محیطی بسیار بسته پرورش یافته، اما

در خور پایه‌اش آموزش گرفت. دانش زمانه‌اش در دسترش او بود و چنان که گفته‌اند، او در این دانشها سرآمد گشت.

آنگاه که در چهار گردش سرنوشت ساز از کاخ پدر پای فراتر نهاد، با یک گدا، یک بیمار، یک پیرمرد و یک مرده روبرو شد. نبایست بپنداریم که او تا آن زمان چنین چیزهایی به گوشش نخورده بود؛ نه، تنها نخستین بار بود که در زندگی‌اش از نزدیک با اینها روبرو می‌شد. بدین سان، این برخوردها به گونه‌ای جانسوز در وی کارگر افتاده، راه زندگی‌اش را دگرگون کردند.

می‌دانیم که سرای شاهی را به جای نهاد و به شیوه آشنای روزگارش تارک دنیا شد. می‌دانیم که زیر دست دو تن از بهترین آموزگاران می‌توانست بیابد آموزش گرفت و به جایی رسید که هریک او را شایسته جانشینی خود دانستند. هر دو بار نپذیرفت، چرا که پرسش‌اش هنوز بی پاسخ مانده بود. بنابراین، آنها را به جا گذاشته و به شیوه خودش همچنان یک زندگی بس سختی‌کشانه را دنبال کرد که سبب شد شاگردانی گردش آیند. با همه اینها؛ آنگاه هم که سختی کشیدن‌هایش او را تا آستانه مرگ کشاندند، دشواری‌اش هنوز آنجا بود. چون دید این راه نمی‌تواند او را به پاسخ رساند، خوراک خورد و تن به آب شست که در پی آن شاگردانش او را پارسایی بی‌ارزش خوانده از وی بریدند. تنها در این زمان بود که وامانده از هر چیز، تنها زیر «درخت بُدی» (Bodhi Tree) نشست و بر آن شد تا راهش را نیافته از جا برنخیزد؛ یک بار برای همیشه، هرچه می‌خواهد بشود. و این گونه بود که سرانجام در بامداد یک روز توانست روشن ببیند و بیدار شده، بودا گردد.

پرسش خاموشی که ارزش اندیشیدن دارد این است که آیا او بی آن که زیر دست دو آموزگارش آموزش ببیند، به چنین پایه‌ای می‌رسید یا می‌توانست برسد؟

ما به یک راهنما نیاز داریم، چنانکه بودا هم نیاز داشت؛ و اگر نه بناگزیر کج خواهیم رفت. همچنین، نیاز داریم آموزشهای زمان خود را ببینیم، حال این زمان هرچه می خواهد باشد. به راستی کودکان و اندوه زاست که آزمند «درخت بدی» باشیم و با این همه از روند انسان شدن شانه خالی کنیم؛ چه گفته شده که رهایی از ۶ حالت چرخ زندگی تنها در حالت انسانی امکان پذیر است. رستگاری و بیدارشدگی دو واژه به هم نزدیکند و درون مایه هر دو آگاهی از بیدار بردن است با حالتی که جز یکپارچگی ناخود آگاه کودک است که هنوز در حالت بی گناهی است. آن حالت را در روند بزرگ شدن گم کرده ایم و بایسته بود که گم کنیم تا برنا گردیم و در پایه انسانی برنا آگاهانه راه خود را بیابیم. یک استاد ذن در این باره گفته است: «تنها آنگاه که کودکی را بزرگ کرده باشی می توانی مهربانی یک پدر را دریابی.»

لیک برای برآستی بیدار شدن چیزی بیش از بزرگ شدن و آشنایی یافتن با ارزشها و زمینه های فرهنگی بایسته است. در چنین تلاشی آدمی چونان بودا که زیر درخت بدی نشست تنهاست. او نیاز دارد که از همه چیزهای دست و پا گیرها شود؛ همچون بودا که دیگر شاهزاده نبود؛ در یک زندگی تهیدستانه سر و گرم چشید؛ دیگر شاگرد برجسته و جانشین برگزیده یک آموزگار پر آوازه نبود و شاگردان خودش او را با باور این که در سختی کشیدنهایش بس مستی می کند رها کردند.

چنین سرنوشتی ترسناک می نماید؛ با این همه، آدمی را به بن بست از سنگ خارا رهنمون می کند که در آنجا، در نبود هرگونه پریشی، همه پوشش های اندیشه و همه پرده های پناه بخش کنار رفته اند. در نبود این پرده ها دیده به خودی خود روشن می شود.

آنچه بودا به فرزانانش دوران خود افزود و امروزه ما سخت نیازمند آنیم، این آگاهی است که راه درون راه شیوه های مکانیکی نیست و

هیچگونه دستاویز نهایی به خودی خود روشن بینی ببار نمی آورد. او خود سختی کشیدنهایش را تا نهایت پی گرفت، لیک در آنها پاسخ نیافت و پرسشش هنوز برجا بود. بدین سان، راه میانه را اندرز داد - نه تنها با این سخن که از فزون کاری و درویشی بیش از اندازه بپرهیزید، که به گونه ای ژرف تر و زنده تر، آن گونه که خود ندا در داد: «من رنج را آموزش می دهم و راه رهایی را رنج را». این را بایست با نگرش بررسی کنیم. راه میانه حتا در این واژه پردازی، نه سخن از کنار زدن رنج، که سخن از راهی دارد که، گویی چون شاهراهی، از میانه رنج به پایان آن می رسد.

بدی درمه درباره این راه گفته: «آماده باشید تا عرق به درشتی مروارید بریزید؛ چه این راه، راه پایداری در برابر پایداری ناپذیرها و تاب آوردن تاب ناوردنی هاست». بله، سرشت راه چنین است، ترسناک و بازدارنده می نماید. لیک، همین که به میان آن آمدم، استخوان بندی ترس که پشت گردن هریک از ما سوار است، سرنگون فرو می ریزد. در این هنگام «من» در درازای راه کاسته و «نرم» شده و از آنجا که تنها «من» می تواند ترس را بشناسد، «نه - من» با هیچ ترسی روبرو نیست. من دیگر برای همیشه جدا و، بنابراین، تنها و بیم زده و بی پناه گردیده است. من کنونی ما نه - من را و همه چیزهای دیگر را می راند و، بدین گونه، بخش بزرگتر زندگانی و آنچه را که هست کنار می زند.

لیک، اگر ترس نباشد دیگر واماندگی نیست. پس، آن گونه که استاد رین زای می گوید، در هر لحظه چه کم داریم؟ و اگر چیزی کم نداریم، چنانکه یکی دیگر از زبانزدهای استاد رین زای - به دیده خودش با ارزش ترین زبانزدها - می گوید: «پس دیگر چیزی نیست که بجویم»، چه اگر چیزی کنار گذاشته و پس زده نشود، به معنای کمال، یکپارچگی، همه - گانگی و کامکاری است - نه به مفهوم یک بی جنبشی خشک، بلکه به مفهوم سرزنده چونان ماهی ای که بازی کنان می پرد. رهایی راستین از

بندهای «من» این گونه است و در این حال، دل جای گرفته در آفرینش با همه شور و گرمی اش آزادانه می تپد، چرا که بندها گشوده شده‌اند و او به روشنایی آزرده و باز یافته شده و از او آگاهی بدست آمده - گرچه هنوز به او نرسیده‌اند.

استادان ذن تنها استادان معرفت نیستند، آنان استادان راه‌اند و این به معنی آن است که ایشان استادان خویش‌اند. آنان این روند را به شیوه کوتاه و فشرده خود که از گنده‌گویی می پرهیزد چنین برشمرده‌اند که آدمی بایست از تیرکی ۱۰۰ پایی بالا رفته به نوک آن رسد و به گفته یکی از آنجا یک گام دیگر بردارد و به گفته دیگری از آنجا پایین بیفتد. درون مایه هر دوی اینها یکی است. استادان ذن یکدیگر را خوب درمی یابند.

به هنگام خواندن نوشتارهای ذن بدن نیست به یاد داشته باشیم که واژه «بودا» به جای آن «جای گرفته» ای آورده می شود که گفت ناپذیر است؛ اما از آن مرد تاریخی ای که آنچه بودا می نامیم گردید، با نام شاکه - فشرده شاکیه مونی (Shakyamuni) یا آموزگار خانواده یا دوده شاکیه - یاد می شود.

دبستان ذن در چین بالید، جایی که در هم مرزی با اندیشه راستی گرا و کاربردی چینی جامعه هندی خود را برکنده، پس از چند نسل سراپا چینی شد. مرگه (Marga) هندی، راهی که برای رسیدن به یک هدف بایستی پیموده می شد، زیر نفوذ آیین های تائویستی «تائو» شد و تائو راهی است که حذف خودش است و در نهاد هر باشنده جای دارد. راستی این است که این واژه تائو را بوداییان و تائویست ها هر دو به کار می برند.

در این روند بومی شدن، اخلاقیات کنفوسیوسی به آسانی ریشه دوانید. چنین می نماید که این آیین خوی و رفتار در پایان بخشیدن به زندگی گذایی که آن چنان گوامی آیین بودایی هندی بود، کاری بوده باشد. اکنون رهروان آغاز کردند در کانونهای بخشیده شده زندگی کنند.

از این کانون‌ها بود که نخستین استادان ذن، با بهتر دانستن برخی جاهای دور افتاده، کناره‌گزیدند. بنابراین، کانون‌هایی که پیرامون ایشان پای می‌گرفت بایست در نهاد خود - بسنده می‌بودند. بدین سان، کار بدنی در شمار یکی از ابزارهای آموزشی آمد و امروزه نیز هست.

استاد هایاکوجو (Haya Kujo) که آیین‌های چنین کانون‌هایی را نهاد و دستورهایش هنوز هم در رهرو کده‌های ذن به شمار می‌آیند، آیین‌نامه را به سادگی این چنین بیان داشت: «روز بدون کار، روز بی‌خوراک است». درباره‌ی او داستانی مانده که می‌گوید زمانی که او داشت کم‌کم پیر و ناتوان می‌شد، رهروانش به زاری از او خواستند از کار کردن دست‌کش، لیک سودی نبخشید. بناچار، از ترس بیمار شدنش، چاره را در پنهان کردن ابزارهای کارش دیدند. این کار مایه‌ی آن شد که استاد هایاجاکو پیرو دستور خودش که اندکی پیشتر آورده شد، از خوراک خوردن سرباز زند که در این پی، بناگزیر، ابزارهای او را به‌وی بازگرداندند.

بنابراین، تائو چگونه‌راهی است که پایان خودش می‌باشد؟ مرد راستین راه، برشمار (توصیف) دیگری است از مردی که دیگر چیزی برای جستن ندارد؛ مرد به‌هیچ چیز ناوابسته‌ی راه؛ مردی که هیچ پشت‌گومی ندارد و یگانه بین است و به دید روشن دست یافته است.

کهن - نوشتار آیین تائو **تائوته جینگ** (Tao te ching) به معنای راه و نیکویی آن است. آن را «راه و نیروی آن» نیز برگردانده‌اند و خودنوشتاری است کوتاه که در میان دفترهای هم‌اندازه‌ی آن شاید نتوان ماندنی بر آن یافت که تا این اندازه بارها به زبانهای گوناگون برگردان شده باشد.

تائو یا راه سخن از راهی مادی دارد که به راستی بایست پیموده شود. تنها از دید نظری که بر آن بنگریم، آن را یک اندیشه‌گرایی کاربری

نمی‌یابیم؛ لیک، آن را یک ماشین پردازنده هم نمی‌توان شمرد که با داده‌های درست، فرآورده‌های یک دست بیرون می‌دهد. بدنی درمه که از دیرباز او را بنیان‌گذار دبستان ذن شمرده‌اند، گمان براین است که گفته باشد: «همه راه را می‌دانند، لیک کمتر کسی آن را به راستی می‌پیماید.»

بنابراین، راه تنها برای کسی است که آن را به راستی و به بهترین گونه که می‌تواند می‌پیماید و بی‌نگرش به همواری یا ناهمواری آن همچنان می‌رود. آن که راه می‌رود با این تمرین از پاهایش بهره می‌گیرد و در کنار نیروی ماهیچه‌ای، نیروی پایداری نیز بدست می‌آورد و چشمهایش به شناخت لغزش گاهها و گودالها و مردابها و دیگر راه‌بندها خو می‌گیرد. توانایی و استوار گامی‌اش که به خوبی پرورش یافت، راه - گویی در هیچ جا - به پایان می‌رسد. از این بس می‌توان به استواری دانست که می‌تواند راهش را بیابد. آنگاه که به خود و به راه خو گرفته باشد، همچنان که می‌رود، می‌داند که به هرگونه، راه را خواهد یافت.

دومین واژه سازنده تاتوئه جینگ سخن از نیرویی دارد که از پیمودن راه پرورانده می‌شود. آن را «نیکویی» یا «از نیکویی» ترجمه کرده‌اند. بنابراین، این واژه نه به یک ارزش اخلاقی، که به ژرفایی اشاره دارد که آیین‌های خوی و رفتار و نیروهای اخلاقی از آن برمی‌خیزند.

تائو و ته یکدیگر را رسا می‌کنند. در آدمی «ته» کار کرد تائوست و این دو سخت به هم بسته و جدایی ناپذیرند.

از نیکویی گام زدن در راه، «من می‌خواهم» کودکانه و هواها و احساسها دگرگون می‌شوند. آنچه به راستی رخ می‌دهد این است که توانایی (نیرو) زورکور پیشرانی خود را از دست می‌دهد و پیرو گزینش آگاهانه می‌گردد. در این میان، نیکویی روشن دیدن و توانایی رفتار کردن بنا بر بینش نهفته است و این همه ویژگی‌های راستین آدمی چون مسئولیت پذیری، دامنندی، نگرش، شادی، خون گرمی، پایداری، مهر و

آگاهی از نیروی منش (شخصیت) و توانایی‌ها و تنگدستی‌های آن را در برمی‌گیرد. این از آن روست که هیچکس حق ندارد دیگری را با منش نیرومندترش، یا به هرگونه دیگر، زیرنفوذ خود آورد، گرچه این کار را به سود او انگارد؛ چه هیچکس نمی‌تواند بداند که برای دیگری چه خوب است. این بیشتر مهربانی و فروتنی است تا سنگدلی، چرا که این گونه دیگری را ارزش شناخته‌ایم یا آن که رنجش را گرامی داشته‌ایم. تنها آنگاه که خود او آماده بود، می‌توان برای دلگرمی بخشیدن به او به وی نزدیک شد و برای دادن دستی راهنما به او احساس آزادی کرد.

این همان جایگاهی است که مرد قائل و ته می‌ایستد و راه او «کاری کردن از راه کاری نکردن» و خودداری از هرگونه دست‌اندازی یا دخالت در چیزهای کوچک و بزرگ است. کار او درست است، چه تنها آنگاه که کاری بایسته است کار می‌کند؛ آن هم با همه وجودش؛ نه کور کورانه، تنها برای آن که کاری انجام داده باشد، چونان مهره‌باز کنی که خود را به هرچرخي گرفتار می‌کند. کسی که به هرکاری سر می‌کشد آسایش ندارد و هر دم می‌رود که در بیداری خویشتن را نابود کند. خواب‌رویی را که در خواب به لبه پشت بام می‌رود، سودی ندارد که نیکخواهانه با داد و فریاد بیدار کنیم. بهتر آن است که آرام چشم بداریم تا پایین آید و خود از خواب بیدار شود. آنگاه جا دارد که به نرمی برای پیشگیری از گزند به او پیشنهادی کرده، کارها را هم به خود او واگذاریم. او بچه نیست، برای خودش شخصیت دارد و سخت به آن نیازمند است.

این گونه است نیکویی مرد تائو؛ نیکویی‌ای که به کمک آن آزاد است و این همانا نیرومندی است. روشن است که این تنها نیروی خشن ماهیچه‌ای یا اندیشه‌ای نیست که او به کار می‌بندد. نیروی خشن و بی‌خردانه وارونه نیروی خویشتن‌داری است؛ وارونه کاری نکردن آنگاه که کاری بایسته نیست.

راه رو که راه را دنبال می‌کند، خود راه برای او آیین رفتاری است که دید روشن و توانایی رفتار کردن بنا بر آن را در پی می‌آورد. راه که پایان گرفت، راه‌رو از راه و از دیدن من - اگر و فریب خورده خویش آزاد می‌گردد. او خود راه گردیده است. بنابراین، بنا به سرشت خودش رفتار می‌کند.

اکنون آمادگی بیشتری داریم تا آموزه‌های دیرینه و روشهای آموزش دبستان ذن و آنچه را که استادان ذن بدان روی دارند بررسی کنیم.

دبستان ذن بنا به سنت خود را ریشه گرفته از خود بودا می‌شمرد. هنگامی که او در رجه گریهه (Rajagiha) گروه بزرگی از مردم را اندرز می‌داد، نگاهش را به هرسو گرداند و بی گفتن سخنی، تنها یک شاخه گل را بالا آورد. در میان شنوندگان جز شاگرد ارشدش، کسپیه (Kasyapda)، که لبخند زد، هیچکس چیزی دریافت. بودا گفت: «من گوهر بهاناپذیر چشم درمه (Dharma-eye) را دارم و اکنون آن را به تو، کسپیه می‌بخشم». این رویداد آغاز انتقال دل به دل بود.

گفته می‌شود که بدی درمه، رهرو هندی، این دبستان را به چین آورده است. اکا، (Eka) جانشین آینده‌اش، پس از کوشش و پایداری بسیار، سرانجام توانست با او دیداری داشته باشد. استادان ذن هیچگاه آوازه گر (مبلغ) نبوده‌اند. درخواست اکا این بود که از آنجا که دلش در آرامش نبود، می‌خواست بدی درمه آن را برایش آرام کند. استاد در برابر پاسخ داد: «دلت را برایم بیاور تا آن را برایت آرام کنم». اکا، پس از کمی درنگ عتراف کرد که هرچه دنبال دلش جستجو می‌کند، نمی‌تواند آن را بیابد. بدی درمه گفت: «بدین سان، دلت را آرام کرده‌ام». و سپس فشرده آموزشهایش را چنین برشمرد:

انتقالی ویژه برون از آموزشها،

بدون تکیه برواژه ها و نوشته ها.

اشاره یکر است به جان آدمی

دیدن سرشت آن، و بودا شدن.

هنگامی که سخن جانشینی پیشوای پنجم (Patriarch) بر سر زبانها

بود، بیشتر گمان می رفت که جین شو (Jin Shu)، شاگرد بزرگتر او، به

این پایه رسد. او برای نمودن بینشی که داشت چنین سرود:

«تن درخت بیداری است

دل، آینه ای روشن.

هماره آن را با نگرش پاک کنید

تا بر آن گردی نتواند نشیند.»

اینو (Eno (Hui - Neng)) (هوای ننگ)، که در عمل به جانشینی

رسید، با چکامه ای دیگر چنین پاسخ گفت:

هیچ درخت بیداری ای در کار نیست

آینه روشن هیچ پایه ای ندارد.

آنگاه که همه چیز تهیگی است

گرد کجا تواند نشیند.

تشبیهات آموزشی دبستان ذن به خوبی هم ارزند و این دو سروده

یکدیگر را چون آینه باز می تابانند. آنها از نکته ای سخن دارند که امروز

هم به اندازه همان زمان بها دارد و آن این است که یکی را نمی توان بدون

دیگری داشت؛ جوجه از تخم بیرون می آید، تخم که نباشد، جوجه هم

نیست.

بسیاری از استادان ذن، با پافشاری بر این یا آن شیوه یا راه، پایه گذار

خطوط آموزشی ویژه ای شمرده می شوند. آموزشها و زندگی نامه های

آنها را شاگردانشان به نگارش درآورده‌اند. آنچه آنها آموزش دادند، نه آموزش نوشتاری، آیین بودا یا ذن، بلکه یک روش زندگی بود. آشنایی با نوشتارهای دینی برای همه رهروان بودایی بنیادی است. استادان ذن از این نوشتارها بهره گرفتند و آنها را آزادانه و بیشتر زمانها با گزارشی که روشنایی تازه‌ای به باورهای بیش از اندازه آشنا شده می‌بخشید، بازگو کردند. آنها کوشیدند دین گرایی کوری را که نسبت به آموزشها وجود داشت درهم شکسته، شاگردان خود را به بینش راستین و به دید روشنی که به دنبال آن نوشتارها رنگی تازه و جاندار به خود می‌گرفتند رهنمون سازند و به جای بازگویی نوشتاری که از چیزی انتزاعی در آن بالا سخن می‌گوید، آن نوشتاری را باز گویند که اکنون همین جا در زندگی خود انسان و هر آنچه که هست، «به روشنی درست پیشروی چشم ما» است.

مردان ذن مردان سخن اندک، لیک با بینشی پخته بودند و در پیمودن راههای رسیدن به بینش درونی ورزیدگی داشتند. آنان، همچنین، در برانگیختن شاگردانشان به رها کردن خودپسندی و یافتن رفتارهای تقلیدی ایشان استادانی سرآمد بودند. آنان می‌توانستند چنان خشن باشند که به دیده‌ما هراس‌انگیز آید؛ با این همه، خشونت آنها هیچگاه بی‌هدف نبود و با یک مهربانی مادر بزرگانه که به نظر می‌رسد خطرناک‌تر از خشونت‌شان بود - چه در بسیاری از نوشتارها به نکویش لوس کردن شاگردان برمی‌خوریم - هموار می‌شد.

مردی که می‌خواهد استوار روی پاهای خودش بایستد و بینش‌اش را روشن گرداند، به دلی پرشهامت نیاز دارد تا بتواند به درون سامان احساسی خود دیده افکنده و خود را تا اندازه‌ای از آن جدا سازد. زمانش که فرا رسید، چنین مردی نیاز دارد که به یک نقطه شکست راستین رسد که در آن «من برانگیخته از هواها» به کنار زده می‌شود. این همان است که استادها کویین (Hakuin) مرگ بزرگ نامید، چیزی که - نیاز به گفتن

ندارد - آزمونی است خرد کننده.

کمک کردن به انجام این زیرو رو شدن و یاریگری در امری که خود یک روند طبیعی است، گویی که به مانند یک ماما، از دیگر کارهای یک استاد ذن است. ذن این را به مرغی تشبیه می کند که جوجه ای را از تخم بیرون می آورد. جوجه که آماده شد، مرغ بایست پوسته تخم را نوک بزند تا جوجه بتواند بیرون آید. اگر این کار بیش از اندازه زود یا بیش از اندازه دیر انجام شود، جوجه خواهد مرد. از این جاست که مسئولیت راستین یک استاد ذن آشکار می گردد؛ مسئولیتی که خود او فروتنانه از آن آگاه است. بستگی او با شاگردش یک پیمان جدی است که هر دو را زیر فشار می گذارد.

هر آزمون درونی هدفی باور کردنی و حتا برتر دارد. انسانهای کوچک، به ویژه به گونه ای دوری ناپذیر، اسیر «آن را بدست آورده ام» می باشند که گونه ای «از آن من ساختن» است. «من» می خواهد آن را نگهدارد، و این ممکن نیست. بنابراین، می کوشد که آن را پس بگیرد؛ این هم به همان اندازه ناممکن است، زیرا که «من» در این میان حقی ندارد. خواستن هر چیزی و کوشش برای برگرداندن آن، تلاشی بیهوده و چسبیدن به پدیده ای گذراست؛ بنابراین تنها احساس من داشتن را نیرو می بخشد. این ناماز با راه است و، بدین سان راه گم می شود.

پس، از دیگر کارهای یک استاد ذن یکی هم این است که شاگردان را از چسبیدن به هر آزموده و، بنابراین، هر ره گم کردگی باز دارند. او آنها را برمی انگیزد تا در هنگام آموزششان دیر یا زود به مرگ بزرگ بمیرند و به آن فروتنی راستین رسند که شادی دل است و گرمای درونی آن را آزاد می کند تا بتواند روان گردد و آزادانه رفتار کند. پابندهای خودپرستی که به کنار رفت و چشم پندهایش فرو افتاد، آنچه به جا می ماند و دیده می شود همان است که به راستی هست.

رهروی دو گلدان گل نزد استادش آورد. استاد فرمان داد، آن را بینداز. رهرو یکی از گلدان را به زمین رها کرد. استاد بار دیگر امر کرد آنرا بیندازد. رهرو گلدان دیگر را هم رها کرد. اکنون استاد غرید آنرا بینداز. رهرو با زبان گرفته گفت: «اما چیزی ندارم که بیندازم». استاد سرتکان داده، گفت: «پس، آن را ببر».

سادگی چنین تشبیهی نبایست چشم ما را بروی این راستی ببندد که نبینیم گفته پایانی استاد انجام ناشدنی ست؛ با این همه بایست انجام گردد و از این جاست که پربها بودن آموزش آشکار می گردد.

انداختن آنچه که داریم، هر آنچه داریم، کار آسانی نیست؛ چه رسد به انداختن آنچه که ما را در بند دارد؛ همانا باورهای ریشه دار، دیدگاه، آرمان ها و بارهای دل بندی که از آنها چنان چرب زبانانه و پر شور پشتیبانی می کنیم. اینها را نمی توانیم به اراده خودمان بیندازیم، لیک تنها همین ها هستند که بایست از خود بزداییم. ما هرگز دل آن را نداشته ایم که نگاه چپ به آنها اندازیم، چه رسد به این که در درستی شان شک کنیم.

استادان ذن می گیرند که برای آموزشهایشان سه چیز بایسته است: یک ایمان بزرگ و ژرف ریشه دار، شکی بزرگ، و پایداری - شهامتی بزرگ. مرگ «من» چیز آسانی نیست. از این گذشته، نیاز به آماده سازی دارد، تا آن که مردن بتواند رخ دهد.

سلحشوری در ژاپن دوران میانه پس از کشمکشهای درونی بسیار سرانجام اربابش را رها کرد - چنین کاری بنابر آیین سلحشوری به پندار نیامدنی بود. این کار را از آن رو کرد که ندای دورنی اش به گرنه ای فراگیر او را به سوی زندگی ذن می کشاند. پس از گذراندن نزدیک به ۲۰ سال در رهرو کده ای کوهستانی، روزی راه زیارت در پیش گرفت. چندی نرفته بود که به سلحشوری سوار بر اسب برخورد. سلحشور او را شناخت و دست بلند کرد که وی را بزند، اما این کار را نکرد زیرا نمی خواست شمشیرش

را آلوده کند. بنابراین، همچنانکه می‌رفت، نفی بر چهره رهرو انداخت. آب دهان را که از چهره‌اش پاک می‌کرد، آنی از اندیشه رهرو گذشت که در روزگاران گذشته چنین خوار داشتی را چگونه پاسخ می‌داد و از چنین پنداری ژرف تکان خورد. پس، به همان جای کوهستانی که آموزش دیده بود بازگشته، کرنشی کرد و سرود:

کوهستان کوهستان است
و راه همان است که بود.
راستی که (آنچه) دگر شده
تنها دل خود من است.

این گونه است راه ذن. چه کس دیگری می‌توانست چنین رود. راهنمایان چنین راهی استادان ذن هستند. و این راهی است که اکنون هم می‌تواند چون گذشته پیموده شود. استادان ذن درباره خود یا آموزه‌هاشان آوازه در نمی‌دهند. آنان می‌نشینند و خود را و آنان را که آماده چنین آموزشهایی نزدشان می‌آیند و می‌تواند دست کم سرشان را خم کنند و دیدگاههای دلبندشان را رها سازند، آموزش می‌دهند. راه بزرگ دشوار نیست؛ تنها از گرامی داشتن پرسشهای اندیشه گرایانه‌ای چون راستی چیست، مطلق چیست - یا دیگر حرفهای بزرگ - پرهیز می‌کند.

از یک استاد ذن پرسیدند آیا بهتر نیست در این زمانه که چنین به نیکویی‌های ذن نیاز داریم، به پراکندن آن در میان مردم دست زنیم. آیا این که ذن بیشتر در دسترس باشد و با سخنرانی‌های مردمی و دیگر این گونه چیزها عمومیت بیشتری یابد، سودمند نخواهد بود؟ پاسخ او هم ویژگی پاسخهای استادان ذن را داشت و هم یک فشرده کردن بنیادی بود. پس از نگرشی نیکو، پاسخ داد که به راستی نمی‌تواند در بازتاب چنین

آوازه‌گری ای هیچ زیان جدی‌ای بیابد، اما درباره نیکویی‌ایی که چنین کاری می‌تواند به بار آورد سخت مشکوک است. زیرا اگر هم سخنان ذن او از گوش‌های وارد و از گوش‌های دیگر برون نرود، اگرچه تا اندازه‌ای مایه بالا رفتن روحی شده باشد، شنونده همین که به خانه رفت و با خانواده‌اش سرمیز نشست، همه چیز را از یاد می‌برد. به دیده او، برای آن که می‌خواهند آوازه‌گری کنند، آوازه‌گری راستین این است که آرام بگیرند و دلهاشان را باز هم بیشتر صفا دهند. زیرا با چنین کاری از دل آدمی چنان چشمه ژرف و جوشانی از مهر سربرمی‌کشد که احتمالاً می‌تواند درون خود او بماند و نیاز دارد که روان گردد. و از آنجا که هرکسی، حتا بدترین جانی‌ها، همان قلب انسانی را داراست که چنین مهری را بکراست به جان می‌خورد، راستی آن است که نیازی به سخن گفتن نیست. در اینجا گونه‌ای نزدیک شدن، لمس کردن و پیوند هست و کسی که این گونه لمس می‌شود، چه بسا به خواست خودش پیمودن راه را آغاز کند.

این راه چیزی نیست که ناشناخته باشد. خود بودا هرگز نگفت که چیزی تازه یافته، تنها گفت راهی دیرین را که به شهری کهن می‌انجامد باز یافته است. هیچچنین، او نخواست چیزی تازه را آغازگر باشد و تنها گفت: رنج را آموزش می‌دهم و راه‌هایی از رنج را.

ما که پیش زمینه فرهنگی دیگری داریم و به گونه‌ای دیگر می‌اندیشیم، می‌خواهیم اینها را در چارچوب نمونه‌های امروزی و جهانی و فشار دادن تکه‌ها و بلعیدن قرص‌ها برای رسیدن به نتیجه‌ای دلخواه و از پیش سنجیده شده بگنجانیم. برای همین است که ما این چنین درباره حالات پایانی حساسیم و بدانها می‌دهیم. ما هیچگاه نمی‌اندیشیم که به راستی هیچ «حالتی» وجود ندارد که ما از راه آن «پیشرفت» کنیم. به سادگی می‌توان گفت که با آموختن، شیوه برخوردمان دگرگون می‌شود. با این همه، نمی‌توانیم به پندار آوریم این کار چگونه ممکن می‌شود و تنها

می‌توانیم از جایگاهی که در آن هستیم، - جایگاهی که به ناچار دیگر گونه، یا «از همه روی، دیگری» است - بدان بیندیشیم.

ما در جهان دوگانه شب و روز، تاریکی و روشنی، شادی و غم زندگی می‌کنیم و بخشی از این جهانیم. هر دوی این رویه‌ها هستند. اگر تنها شادی و روشنایی را بخواهیم و نیمه دیگر را پس زنیم، اندک اندک احساس خواهیم کرد که یک بخش حیاتی زندگی گم شده است. اما از آنجا که تنها یک آزار دوست (Masochist) از رنج بردن خوشش می‌آید، دوست داشتن نیمه دیگر، همانا رنج، آن است که بخواهیم خود را روی لبه تیز یک تیغ نگهداریم.

شاید برای هر یک از ما شدنی باشد که با رفتن به درون خویشتن ببینیم میان بیزاری تلخ ناشی از خودخواهی، این که «چرا بایست برایم این گونه رخ دهد»، و درد و رنجی که بخشی از چگونگی انسانی ماست و آن را در برمی‌گیرد، مرز جدا کننده‌ای هست. رنج و درد را بایست پذیرفت و با آن سر کرد؛ راستی که هر زندگی‌ای بایست زیسته شود. به هر حال بایست آن را بگذرانیم، اما سخن بر سر این است که چگونه؟ اگر آنچه را که از آن همگی ماست نپذیرفته، با بیزاری از آن روی بگردانیم و بهره‌ای را که از رنج همگانی داریم نخواهیم، زندگی‌های ناکرده - چنانچه گمان می‌رود - اگر هم که بهره شادی ما را از ما نگیرند - روی هم افزوده می‌شوند و به نام ترس (شامل ترس از مرگ) در برابرمان قد می‌افرازند.

استاد شاکوسوین (Shaku Soen) دوست داشت شبها در روستای نزدیک خانه‌اش گشت بزند. یک روز از خانه‌ای آوای ناله و شیون شنید و به آرامی که درون رفت، دریافت که مرد خانه مرده و خانواده همسایگانش دارند گریه می‌کنند. پیرمردی او را شناخت و از این که دید استاد نامداری چون او دارد با دیگران گریه می‌کند تکان خورد. پس، گفت: «گمان می‌کردم که دست کم شما فراتر از این گونه چیزها باشید». استاد

حق‌حق کنان گفت: «اما همین است که مرا از خودش فراتر می‌برد.»
 آیا تاکنون به خود زحمت آن را داده‌ایم که درباره‌ی آمدن یک حالت
 پنداری بدور از رنج اندیشه کنیم؟ ما، به گونه‌ای ناشایست، می‌خواهیم که
 دیگر آزار و آسیب نبینیم؛ لیک، چنین چیزی ما را از درک شادی و گرمی
 ناتوان می‌سازد. بدین سان، بایست به غولهایی بی‌احساس و بی‌عاطفه و
 جانورانی خودخواه تبدیل شویم. اما آیا راه بودا که ستونهای دوگانه مهر
 و آگاهی را دربرمی‌گیرد بایست این گونه باشد؟

مهر و خونگر می، با فروتنی پذیرفتنی‌اش، برکتی راستین است. و
 این راهی است که آیین بودا پرورش‌دهنده آن است؛ راهی به سوی رهایی
 از رنج؛ نه با پس زدن و خودداری کردن، بلکه با گشاده آغوشی و مهر همه
 سویه. این همان چیزی است که به دانستن‌اش نیاز داریم، اگر که
 می‌خواهیم استادان ذن را درک کنیم، یا آن که احساس می‌کنیم خود به
 پیمودن راه آنان گرایش داریم.

همچنین، این همان راهی است که به شناخت راستین خویش
 می‌رسد. شناخت راستین خویش، بی‌چشم‌پوشی از هر چیز، هم زمان
 شناخت دیگران را به همراه می‌آورد. و از آنجا که دستیابی به چنین
 شناختی بس دشوار است، اندک‌اندک جای خود را به پایداری و مهر، و
 آن عشق بی‌رنگ می‌دهد که گشوده و آزاد است و چونان خورشید، تنها
 می‌تابد. اکنون دیگر «من» با شور همیشه - پیدایی که برای دخالت کردن
 دارد، همان من که خودپرستانه می‌گفت «بایست آن گونه بشود که من
 می‌اندیشم»، پس نشسته است. با از میان رفتن انگیزنده شور، شور هم از
 میان می‌رود. نیکوکاری که کار خوب نکرده، اما می‌خواهد نیکی کند، با
 آن که خواسته‌هایش بی‌شک خوبند، همیشه انگشت‌نماست زیرا که
 همگان در برابر او واکنش نشان می‌دهند.

هزاران سال است که می‌کوشیم جهان را، و خودمان را، بهتر کنیم و

با این که چنین می‌نماید در برخی کارها کامکار بوده‌ایم، برخی دیگر را خراب‌تر کرده‌ایم. هر پیشرفت زودگذری به گونه‌ای پرهیزناپذیر، گویی چونان الاکلنگی، مخالف خود را بالا می‌آورد و ما هم با آن بالا می‌رویم. آیا راه گریزی هست؟ بله، و آن سخت‌ترین راه است زیرا که از پایان ما، یعنی از همانجا که درد آور است، آغاز می‌شود. راه برای یکایک ما این است که سنگر دشواریهایمان را خراب کنیم. همه‌مان می‌خواهیم بخردانه خونگرم و پایدار و با نگرش باشیم، اما چوا با آن که چنین می‌خواهیم، نمی‌توانیم چنین باشیم؟ چه چیز رودرروی این خواست‌مان می‌ایستد و ما را از رسیدن به آن باز می‌دارد؟ بدرستی که ما خود راه‌بند خودمان هستیم و از روزی که دنیا را پرکرده‌ایم، همواره خوشبختی و بدبختی خود را بنیان نهاده و شکل داده‌ایم. اگر شمار نیکویی از ما می‌توانستیم تنها دشواریهای خودمان، و نه بیشتر، را کنار بزنیم، دیگر نیاز نمی‌بود که خود را درباره جهان به رنج افکنیم چوا که، بدین گونه، جهان خود جای بس بهتری برای زندگانی می‌بود. آیا نمی‌تواند این گونه، جهان خود جای بس بهتری برای زندگانی می‌بود. آیا نمی‌تواند این گونه باشد که «من» کوشش برای دگر کردن دنیا را خوشایندتر از پرداختن به دشواریهای خودش و، بنابراین، دگرسازی خویش می‌شمرد؟ اگر این راستی را بپذیریم و آن را به کار بندیم، دنیا ما دنیای بهتری خواهد شد.

این راه را استادان ذن بازیستن خود - چه آنگونه که در گذشته زیسته‌اند و چه آنگونه که اکنون می‌زیند - نشان می‌دهند. آنان با زندگی خودشان و با آموزش دادن این گونه زیستن به شاگردان خود، همواره به راه گردن نهاده‌اند. ایشان به نداشتن هرگونه شوری برای پادرمیانی یا بهتر ساختن چیزها نامدارند و همگی از ذهنیت گرابی و پنداربافی، هرچند که این کارها آموزنده و والا‌نما باشند می‌پرهیزند. برای نمونه، بزرگ گویی «گلها در آسمان تهی» در نهایت بی‌سود است و بیشتر زمانها بدرستی

زیان بار است. اندرز همگی آنان همواره در همه زمانها این بوده است که «ببینید پاهایتان کجا ایستاده‌اند». زبانزدی چینی که استادان ذن آن را بسیار به کار می‌برند، می‌گوید: «راه هزار فرسنگی هم درست از زیر پای خود آدمی آغاز می‌شود».

اگر دیدگان ما در جستجوی گلهای پنداری آسمان، و سرهامان در ابرها باشد، دور نیست که بلغزیم و راه خود را گم کنیم.

یک استاد امروزی درنشتی با شاگردانش به ایشان گفت که می‌داند آنها او را دوست دارند و گهگاه برای آن که او را براستی خوشنود کنند، می‌کوشند کاری بزرگ برایش انجام دهند. او این را از نگاه دور چشمان ایشان که به انجام کارهای بزرگ دوخته شده بود برمی‌خواند. از آنجا که بایست از پی آمد این رفتارشان درس می‌آموختند، شور ایشان را خاموش نکرد و رنج دورانی از پریشانی را بر خود هموار ساخت. شاگردان که اندیشه‌شان سرجای خود نبود و پی کار بزرگ می‌گشت، فراموش کردند کارهای پیش پا افتاده‌ای چون باز و بسته کردن درهای پرستشگاه را انجام دهند؛ آنان برنج را سوزاندند، سبزی‌ها را خراب کردند و... پس از چند روز که همگی کم‌کم پریشانی را حس کردند و از بدی خوراک به ستوه آمدند، استاد به ایشان گفت که اگر به راستی می‌خواهند او را خوشنود کنند، آیا می‌شود کار بزرگی را که خیال دارند برایش انجام دهند رها کرده، تنها به کارهای پیش پا افتاده‌ای که می‌توانند و بایست انجام دهند بپردازند؟ هیچ چیز نمی‌تواند او را بیش از این خوشنود کند.

این نمونه‌ای است از روشی که استادان ذن بدان آموزش می‌دهند. آنان به آن مفهومی که از واژه آموزگار می‌شناسیم، استاد نیستند، اما به گونه‌ای برجسته کار آمد می‌باشند. آنان یک پارچه و استوار روی پاهای خودشان می‌ایستند و سرشت آدمی را می‌شناسند. آنان راه را به شاگردانشان نشان می‌دهند تا ایشان خود را در میان «خار و خاشاک»

اندیشه‌گری یا آن جاهایی که خشم‌های تند برخاسته از هواها و باورها چون نیزه‌هایی در میدان رزم سربرمی‌آورند، گم‌نازند.

با آن که بسیاری از آنها، چه در چین و چه در ژاپن، از پشتیبانی شاهان سرخوش بوده و برخی از آنها شاهان را شاگردان خود شمرده‌اند، با این همه، بیشترشان به زندگی و کار در اجتماعات خودشان گرایش نشان داده‌اند. همچنین، آنان هرجای رفتند زود به محیط‌شان بازمی‌گشتند چرا که خود را پیمان‌دار می‌شمردند.

خورشید می‌درخشد، زیرا که سرشتش این است. ابرها شاید آن را از چشمان ما بپوشانند، اما نمی‌توانند بر آن اثر گذارند. برای آن که از خورشید آگاه شویم، نیاز داریم تا ابرهای تیره را کنار زنیم. این ابرها را ما خود با خواسته‌ها، هواها و دلبستگی‌های نفسانی خود می‌سازیم. راستی که ما خود راه بند خودیم.

سرشت بودا درون خود ماست، همچنان که درون هرباشنده‌ای است. اگر ما آن را با خواهش‌ها و... مان، خواه خوب باشند و خواه بد، کور نکنیم، از راه ما، لیک بنا به ویژگی‌های خودش کار می‌کند. با این همه، این ناساز با آن است که بگوییم «هرچیزی آن گونه پیش می‌رود که من می‌خواهم». همین «من»ی که همه چیز را «به دلخواه من» می‌خواهد، بلکه همین «من» ابدی است که بایست کنار افکنده شود.

در آموزش پیشرفت آدمی تا آن اندازه به کوشش‌های خود او بستگی دارد که همواره بیم خود بزرگ‌بینی «من» می‌رود. از این رو گفته‌اند که بایسته آموزش مه چیز است: ایمانی بزرگ، شکی بزرگ و کوششی بزرگ. شک بزرگ به خوب جویدن خوراک می‌ماند تا آن جا که گوارش پذیر گردد و دل درد نیاورد. ایمان بزرگ یا دست کم ریشه‌ای از ایمان بزرگ هم از بایسته‌هاست، زیرا که به معنای سرفروذ آوردن نزد چیزی است که دست کم بزرگتر از «من» باشد. «من» یک گردن کلفت

است و از دیر باز فرود آمدن سرنشانی از خواباندن «من» بوده است. در آموزش ذن کرنش‌های بسیار هست. کوشش بزرگ هم گویای خودش است.

در آموزش انسان بایست بکوشد از همه چیزی دست کشد - و در اینجا سخن بیشتر بر سردارایی‌های درونی چون دیدگاه‌ها و باورها و پندارهاست تا بردارایی‌های مادی - بایست خود را با کوشش و تمرکز همه سویه ساده دلانه به کار کشد و به مرگ بزرگ بمیرد. چنان که یکی از پرسش‌های ذن می‌گوید: «مردی بالای یک پرتگاه ترسناک با یک دست به ریشه درختی چسبیده است. آیا او می‌تواند دستش را باز کرده، خود را رها کند؟» آنچه آموزش ذن انجام می‌دهد این است که انسان را به آن پرتگاه پیاویزد؛ اما، پیش از هر چیز، این ریشه است که او را به آنجا آورده؛ و او با نومیدی سرسختانه‌ای بدان خواهد چسبید. تنها خود اوست که می‌تواند آنگاه که پخته شد گیر را رها کند. بنابراین می‌توان گفت که آموزش ذن پختگی بایسته برای رها شدن در پرتگاه و، همزمان، آویخته ماندن بالای آن را بدست می‌دهد؛ اما مرد خودش بایست رها شود.

بیشتر ما در گامه‌ای از زندگی بوسیله خودمان به چنین پرتگاهی رانده شده‌ایم. آنچه مرد ذن را ویژه می‌گرداند، این راستی است که او در چنین زمانی خود را رها می‌کند. او روی پا‌های خودش از پرتگاه می‌افتد. با ایستادن روی آنها او دیگر نیازی ندارد به دنبال چیزی بگردد. همچنین، او دیگر به هیچ چیز تکیه نمی‌کند و دیگر روی زمین دیگری کشت یا به آن دست درازی نمی‌کند.

بوداییان این را بیشتر به اقیانوس و خیزابه‌ها مانند می‌کنند. خیزابه‌ها، رانده از توفان هوای نفس، می‌آشوبند و از یکدیگر پیشی جسته، بر روی هم می‌لغزند. هر خیزابه‌ای یک خیزابه است، اما خیزابه چیزی جز اقیانوس نیست؛ در پایه یک خیزابه، برمی‌خیزد و فرو

می‌نشیند. اما از درون همان می‌ماند که همیشه بوده: همانا اقیانوس. این را با چشمان باز دیدن، سرشت اقیانوسی یا سرشت سرشت بودای خود را پذیرفتن و بدان زندگی کردن، دشواری ترس و مرگ را هم از میان می‌برد. و راستی آن است که بدین گونه بیشتر دشواریهای دیگر هم از میان می‌روند. مرگ هم یک پیروزی است، اگر که بتوانیم آن را این گونه ببینیم. آیا درست نیست که بگوییم استادان ذن چنان سرزنده بودند، زیرا که از مرگ بیمی نداشتند؟ آیا از همین رو نبوده که آنان تا این اندازه بردید روشن پافشاری کرده، می‌گفتند «چه بروم و چه بیایم، همواره در خانه‌ام»؛ و یا «آنجا که بی‌راه است، راه به پایان می‌رسد».

آیا یک خیززابه در اقیانوس ردی برجای می‌گذارد؟ استادان ذن در درازای سده‌ها «هم صدا با یکدیگر، هیچ ردی برجای نمی‌گذارند». دانیایی آنان بر راستی مانند گار است. با این همه، آنان مردانی معمول‌اند. همچنانکه خودشان پافشاری می‌کنند، «بینی سربالا است و دهان، سراسر است».

رفتار آنان و زندگی بند نیامده‌شان را که در رفتارشان جاری است، نمی‌توان در هیچ قالبی فشرد. به راستی که این زندگی آزاد و روان، این سمادی بازی^۱ فراسوی آیین‌ها و قانون‌هاست - اما، همچنین، از همین سرچشمه است که همه ارزش‌های اخلاقی و قانون‌های دینی برمی‌خیزند.

این زندگی فراسوی قانون، بی‌قانون نیست! و به درستی می‌توان گفت که سرچشمه پایان‌ناپذیر آفرینندگی، همه هنرها، و نیز انسانیتی آرام و ژرف‌اندیش است. چنین مردانی خودشان راه گردیده‌اند. چگونه می‌توانند خلاف آن روند.

برای آن که بگذاریم این زندگی آزاد و روان همواره برپا باشد، برخی

۱. Samadhi of Playing سمادی در واژه به معنای تمرکز و یک‌دلی همه

سویه‌ای است که در اوج ژرف‌اندیشی دست می‌دهد و آرامش و آگاهی و تسادی مطلق را در پی می‌آورد.

ویژگی‌ها بایسته‌اند و آنها را می‌بایست در درازای را به رسایی رسانید. «من» دستخوش فرازاها و نشیب‌هاست، اما دل چنین نیست. تنها «من» چیزی را می‌خواهد، از چیزی بیزار است از چیزی می‌ترسد و... زیرا «من» از «دیگر چیز» جداست. و درست همین است که مایه ناآسودگی «من» است.

آتش‌های سه گانه (صفحه ۹۶) پیوند دهنده «من» به چیزها هستند بدون چنین پیوند دهنده‌هایی چیزها، همانگونه که هستند، خنثی هستند و با ما کاری ندارند. بنابراین، آنچه در پیوند با چیزها به ما احساس داغی می‌دهد، همانا واکنش خواستن یا پس زدن یا ترسیدن یا هرواکنش دیگر ماست که بی‌نگرش به این که این چیز راست است یا ذهنی، یک موش است یا یک ایده آل، انجام می‌دهیم. آتش درون ماست و این پندارماست که ما را وامی‌دارد گمان کنیم بیرون و درون چیزهاست.

بنابراین، چیزی می‌خواهیم. اگر به چیزهای گوناگونی که آنها را پرشور خواسته‌ایم - از میان آنها، باورها، پندارها، ایده‌آلها و دیگر این گونه چیزها - بیندیشیم، می‌بینیم که هدف خواسته‌های ما پیوسته چیز دیگری می‌شود، زیرا همین که به آنچه سخت می‌خواستیم رسیدیم، آن چیز گیرایی‌اش را پیش چشم‌مان از دست می‌دهد. گویی چیزها تنها تا آن زمان که ما آنها را می‌خواهیم برایمان گیرایی پایداری ناپذیری دارند و بر ما به راستی نیرو وارد می‌کنند. احساس می‌کنیم همین که فلان چیز مال ما شد، از آن پس می‌توانیم همیشه شاد زندگی کنیم. اما با بدست آوردن آنچه که به داغی می‌خواسته‌ایم، آن چیزی گیرایی‌اش را از دست می‌دهد و آنگاه پس از یک دوران ناآرامی، چیز فریبنده دیگری چشمانمان را خیره می‌کند و آن را به هم به همان داغی دنبال می‌کنیم. این چیز خواه یک کلاه، یک ماشین تازه، یک خانه تازه یا یک اندیشه یا پندار تازه باشد، چندان مهم نیست. همانگونه که پیش از این گفته شد، چیزها در خودشان خنثی

هستند، آنچه بر ما اثر می‌کند واکنشی است که در برابر آنها نشان می‌دهیم.

تمرین سودمندی است که اینسو و آنسو رفتن خواسته‌های خود را زیر نظر بگیریم. خواسته‌های کوچکتر را آسانتر می‌توان بررسی کرد، که بیشتر زمانها دگرگون شونده‌اند و به سادگی به دست می‌آیند و گیرایی شان چندان خیره کننده نیست - بنابراین وسیله آموزشی خوبی هستند. اگر این نگرش را با انضباطی ملایم همراه کنیم، شاید دریابیم که موضوع خواسته‌های ما چنان بسیار دگرگون شونده است که می‌توان گفت این چیزها نیستند که ما آنها را می‌خواهیم، بلکه ما تنها آن چیزهایی را می‌خواهیم، که براننده ما هستند، ما خواهان خواسته خود یا هوس‌هایمان هستیم.

بنابراین، تا اینجا با «من چیزی می‌خواهم» آغاز کرده، پس از کنار گذاشتن واژه «چیزی» به «من می‌خواهم» رسیده‌ایم. این «من می‌خواهم» گشت می‌زند تا آنکه چیزی در خور خودش که می‌تواند مادی یا ذهنی باشد فرا چنگ آورد. اکنون می‌دانیم چه می‌خواهیم. فریب دیرین باز هم ما را در چنگ گرفته است.

شگفت اینجاست که ما آنچه را که «براستی» می‌خواهیم نمی‌شناسیم. آن را نمی‌توانیم بشناسیم زیرا که انگاره‌ای آن را از چشم ما پوشانده است. «من» انگاره‌ساز است. لیک آن را می‌توان به کمک گونه‌ای خویشکاری نرم و آرام کرد و، بدین سان، آن را از انگاره‌سازی بازداشت. اکنون از جمله «من چیزی می‌خواهم» پس از برداشتن انگاره (چیز) و انگاره‌ساز (یعنی من) تنها چیزی که به جا مانده، چیزی است که آن را به عنوان خواستن می‌شناسیم. چیزی که آن را دل یا سرشت بودا نامیده‌اند. در اینجا واژه‌ها بهایی ندارند و تنها ابزار گویش و، در نهایت اشاره‌گرند. از این گذشته، چنانکه اکنون می‌دانیم، بیم همیشه حاضر انگاره‌سازی هم

همواره پیش روی ماست! «من» هیچگاه نمی‌تواند این را بداند؛ او راه‌بند خودش است. دردسر در گرایش نگاره‌سازی «من» نهفته است، که کاری است نادرست. در نبود این شور انگاره‌سازی تنها با آگاهی اندیشمندانه سرو کار داریم که اندیشه‌گری هوشمندانه یکی از کارهای آن است.

بودا آنگاه که بیدار شد چه گفت؟ آنچه بیش از دیگر چیزها برایش ارزشمند بود، نخستین سخنانی که به زبان آورد چه بود؟ «ترا ای سازنده‌خانه، دیده‌ام - تیرک اصلی ات شکسته - دیگر هیچگاه خانه‌های نو نخواهی ساخت.»

این خانه‌ساز، این انگاره‌ساز، را نمی‌توان دید زیرا که به خودی خود هستی ندارد. هستی بخش آن را به درستی و استواری می‌توان پیدا کرد، لیک این کار بایست همچون هنگامی که بودا زیر درخت بُدی (صفحه ۱۱۱) نشست، آنگاه که به راستی با هیچ چیز سرو کار داریم، و تنها در حالتی که لخت و تنها و رها از همه دست‌یافته‌ها و نشان‌ها هستیم انجام گیرد.

استادان ذن راهنمای شاگردانشان به چنین بینشی هستند استاد اینو (Eno) (هوای ننگ، پیشوای ششم) از شاگردانش چنین می‌خواست: «چهره‌راستینی را که پیش از زاده شدن پدر و مادرت داشتی به من نشان بده». بدون شک آنچه او می‌خواهد، مادی یا ذهنی، یک چیز نیست، چه رسد به این که مال من باشد. هنگامی که رهروی از استاد جوشو (Jo shu) پرسید که آیا یک سنگ هم سرشت بودا دارد، به گونه‌ای سراسر است ؛ سخ داد: «هیچ - چیز». و استاد ها کویین هم با پرسش هراسناکش، همانا «آوای یک دست چیست؟»، به جرگه دیگر استادان ذن می‌پیوندند.

دورانی پیش از هزار سال استاد اینو را از استاد ها کویین جدا می‌کند، اما در بینش آنها با یکدیگر «ابرو خم می‌کنند». باید هم این گونه باشد. مگر می‌تواند جز این باشد؟ در حریم دل چیزی چون امروزی

یا بامستانی یا خاور نداریم و رامتی که با «هیچ چیز» سروکار داریم.
آنچه هست، هیچ - چیز است - همیشه و همه جا. چه معمایی! مادر
دنای دو گانه شب و روز، تاریکی و روشنایی، و در دنیای شادی و درد
خودمان، باشندگانی زنده هستیم. ما بدرستی از این جهانیم زیرا بخشی
از آنیم. این چیستان هستی در ما هم هست.

از شب تیره هیچ - چیز خورشید پدیدار می شود و ما هزاران چیز را
می بینیم. چنین بینشی بایست ما را گیج کند، به ویژه آن که روشنایی
خیره کننده خورشید به چشمانمان می تابد. در تاریکی شب چیزی
نمی بینیم و بنابراین، همه چیز یکسان و از یک تاریکی است. اما در
روشنایی روز درخت درخت است و خانه، خانه. اگر دلمان نمی خواهد که
دستخوش شرایط باشیم، بایست بیاموزیم که گوناگونی میان اینها را به
روشنی دریابیم. من منم و شما شماید. ما در روشنایی یکی نیستیم،
هرچند که هر دو از پشت آدمیم. «در سرزمین بهار هیچ چیز بهتر یا برتر
نیست و شاخه های گل به گونه طبیعی کوتاه یا بلند می رویند». بدین
سان، میان ما تفاهم و بزرگداشت هست، تنگی های خود را می پذیریم و
بهرانسانی خود را از یاد نمی بریم.

هنگام کوهنوردی، کسی که نیازموده باشد، چه بسا از ترس یا
سرگیجه از توان بیفتد. چنین چیزی بیشتر زمانها در جاهایی که باز و به
راستی بیم انگیز باشند رخ می دهد. در چنین هنگامی آشکارا راه پس و
پیش بر ما بسته می شود. اگر این یک گیر راستین باشد و چاره دیگری
نباشد، راهنما شاید ناگزیر شود سیلی ای به گوشمان بزند. واکنش
احساسی ما نسبت به این کار او گیر را از میان برده، جنبیدن را دوباره
شدنی می سازد.

استادان ذن نیز برای آن که در یک وضعیت خموده و بی جنبش
دگرگونی پدید آورند، به چنین شیوه هایی پناه می برند. داستانهای ذن

چنانچه جدای از دورنمای آنها، بدون آگاهی از روند راستین آموزش و به عنوان گردآمده‌ای از نکات برجسته ذن خوانده شوند، چنین می‌نماید که پراز سیلی‌ها و چوب‌زدنها باشند. راهنمای کوهستان هیچگاه شاگردش را بی‌جا سیلی نمی‌زند؛ استادان ذن هم در بکارگیری روشها راهنمایانی کار آزموده هستند. آموزش بایسته می‌گرداند که شاگرد نیز در روشها آموخته گردد و در به کارگیری شرایط و موقعیت‌ها کار آمد شود و بتواند از پس کاری که در دست دارد به نیکویی برآید.

بودا راه میانه را آموزش داد. آنجا که کمی بیش از اندازه به پشت یا جلو خم شدن می‌تواند به از دست دادن جای پا و با صورت روی زمین پرت شدن بیانجامد، در گزینش چندان آزاد نیستیم. گرایش به چپ و راست هم همان اندازه بیم‌زاست. استاد رین زای برمرد ناوابسته راه که بر هیچ چیز تکیه نمی‌کند پافشاری دارد، زیرا آنچه بایسته است، تکیه کردن بر هیچ چیز و، بنابراین، در راه میانه ماندن است. آنگاه که به آنجا رسیدیم که نتوانیم چیزها را به درستی ببینیم، زندگی‌ای کامل، یک زندگی راستین خواهیم داشت.

افسانه‌ای هست که می‌گوید بودای نوزاد همین که بدنیا آمد، به هرسو گامی برداشت و گفت: «در آسمان و زمین تنها منم یگانه سرفراز جهان». ما می‌دانیم که شاهزاده گوتمه بودا و بیدار شده گردید؛ می‌دانیم که او هم چون ما زاده شد و مرد. چگونه می‌شود که یک نوزاد راه برود و سخن بگوید؟ از این گذشته، اگر گفته‌هایش از زبان یک انسان بیرون می‌آمدند - اگر رویه‌ای بررسی کنیم - پس خودخواهانه می‌نمودند. لیک، اگو بنگریم که اینها را کودکی به زبان آورده، آنگاه آشکار می‌شود که افسانه بالا تا چه اندازه سراسر است! آن را یک روستایی بی‌آنکه بداند، هر روز به کار می‌برد، همچنانکه در یک زیان‌زد کهنه ذن هم به آن برمی‌خوریم. و «بیدار شده» هم آن را می‌داند - همه‌اش همین است.

لیک، با این دریافت یکی از پایه‌ای‌ترین دشواری‌های انسانی - همانا مرگ - به دریافت درمی‌آید. در پی آن بیشتر دیگر شواری‌ها نیز از میان می‌روند. بنابراین قیاس اقیانوس و خیزابه‌ها که از کهن - روزگاران بودایی به یادگار مانده، اگر خیزابه‌ای از سرشت اقیانوسی‌اش آگاه شود، آیا می‌شود که از برخاستن و فروافتادن خودش به گونه‌ای بیجا اندوهگین شود؟ با آن که گامه‌های بالا رفتن و باز آمیخته شدن به راستی مهم‌اند، خیزابه همیشه در اقیانوس و از اقیانوس است و هیچگاه نمی‌تواند جدای از آن باشد. اقیانوس، در همه گسترده‌گی و نیرومندی‌اش سرشت مایه و هستی خیزابه است.

این همان چیزی است که افسانه بودای نوزاد به آوای بلند و روشن می‌خواهد بگوید. آنچه بیدار شده، بودا، آموزش داد، رنج بود و گرفتار خیزابه‌ای تنها بودند؛ راه‌هایی از این رنج بود و گشودن چشم دانایی و دریافتن سرشت اقیانوسی. چنین آموزشی نه به دست آوردن چیزی ویژه، بلکه به یک تغییر روش و رفتار درست و راستین روی دارد. برای چنین دگرگونی‌ای نیاز به آموزش دیدن هست. ذهن پندارهای بسیار دارد و یک روده دراز آشکار است. تنها یک دگرگونی راستین دل است که می‌تواند نیرویی را که برای پی‌گیری آموزش بسنده است از خود بهار آورد. خوه‌های کهنه دیر از پای درمی‌آیند. بدین سان، قیاس‌های بسیار گداختن و چکش زدن و پالودن معنا پیدا می‌کنند. پیش از آنکه سرشت اقیانوسی بتواند روشن شود، خیزابه «من» نیاز دارد که پیراسته و برچیده گردد. یک خیزابه که به خودش کور نشده باشد، چنانچه آگاهی می‌داشت، راه بالا رفتن و راه پایین آمدن را می‌دانست و هر افت و خیز برایش آزموده‌ای نو به شمار می‌آمد - بنابراین، برخاستن و فروافتادن سرشار از مفهوم هاست.

آنچه بها دارد، چگونگی زندگی کردن ماست. شگفت اینجاست که همین که این را دریافتیم، زندگی مان به خودی خود مفهوم و هدف گرفته

و کامل شده است؛ حال آنکه پیش از این تهی می نمود. و مرگ نیز یک کامکاری است. آن جا که ترس نباشد، «راه پایین» به همان روشنی «راه بالا» است.

استادان ذن بازگشت خود را می دانستند. رسم آن این بوده و هست که با شاگردانشان بدورد گویند و بیشتر زمانها چیزی به نام «سرود مرگ» از خود به یادگار گذاشته اند. آیا چنین کاری در روشنایی ناب جای شگفتی دارد؟ «روستایی آن را هر روز بی آنکه بداند به کار می برد».

ما از مرگ می ترسیم زیرا که در «خیزابه ای تنها» گرفتاریم. از این رو، زندگی مان برآستی آن گونه نیست که خود را پراپر بکار بریم. بنابراین زندگی های ناکرده در برابرمان روی هم انبوه می شوند. گذشته از این، دیگر مردم را هم نمی بینیم. راستی که «مرگ» بر ایمان واژه ای ناپاک گشته و بزرگی و شکوهمندی اش آن از دست رفته.

آموزش ذن جایی برای احساساتی بودن ندارد؛ شاید بتواند چنین کاری را آسایشی تجملی نامید که نمی توان برآورده اش کرد. چاپلوسی و چرب زبانی نیز همین گونه کنار گذاشتی اند. اما پیوند شاگرد - استادی پیمانی نیرومند است. پیوندی است از یکرنگی و برهنگی مطلق که در آن جایی برای لودگی یا بازیگری نیست. و همان اندازه بیم آور است که یک شمشیر برهنه، یا برانگیختن یک ببر. از این دیدگاه که بنگریم، حاضر جوابی های کوچک مفهومی جز آنچه که هنگام سرسری خواندن در یک صندلی راحتی دارند پیدا می کنند.

در ذن هیچ برنامه آموزش ویژه ای نیست. استادان ذن شاگران خود را به روشی زنده و با نمونه سراسر راست راهنمایی می کنند. آنان با انگشت اشاره می کنند و، هم زمان، شاگردانشان را بیم می دهند که انگشت اشاره گر را به جای ماه اشتباه نگیرند. درمه بودا، قانون خوب آیین بودا که سرشت مایه آیین بودا و ذن است چیست؟ پاسخ یک استاد رین زای چنین

است:

«هرگونه سنجش گری دل به از دست دادن هدف می انجامد و هرگونه جنبش اندیشه، به پایانی وارونه. اگر مردم بتوانند این را دریابند، از آنچه اینجا پیش روی چشم هاست، جدا نمی شوند. با این همه، شما با این سو و آن سو کشیدن کینسه و کاسه گدایی نان دنبال بودا و درمه می روید. آیا می دانید چه کسی این گونه جستجوکنان به هرسو می دود؟ او کسی است که چون ماهی درون آب زنده است و نه ریشه دارد و نه ساقه. با آن که او را در آغوش می گیرید، نمی توانید او را از آن خود کنید؛ با آن که از او می گریزید، نمی توانید از دستش رها شوید. هرچه بیشتر دنبالش می گردید، او را دورتر می یابید و اگر نجویدش، او را درست پیش چشم تان می یابید.»

استاد اینو گفت: «ما آن را هرروز بی آنکه بشناسیم، به کار می بریم. با ندانستن آن، شرایط ما را می رانند. استاد هاگوین این را «در میانه آب به گونه ای دردناک از تشنگی نالیدن» می شمرد و استاد رینزای زینهار می دهد: از دویدن دست بردارید؛ بنگرید، چیزی کم نیست.

بنابراین، چیزی نیست که نیازمند باشد به دست آید یا به انجام رمد. سخن برسر «به کار بردن» نیست، زیرا به هر حال آن را به کار می بریم؛ در این است که چنین کاری را دانسته و با چشمان باز انجام دهیم. از همین روست که آنگاه که چشم، تو گویی از یک رویا، برآستی باز می شود، چنان آشنا و نزدیک می نماید که «گویی کسی پدر خودش را در چهارراهی می بیند و او را بی هیچ شکی می شناسد». و یا آنگونه که یک استاد پیر گفته: «چه شگفت است، چه معجزه ای؛ چوب ها را می برم و آب می آورم.» استاد هاگوین می گوید: «نادان از این که چه اندازه نزدیک ماست، آن را در دوردستها می جویم». ما ناشناخته ها و شگفتی ها را دنبال می کنیم، بی آن که بدانیم در میانه آنها هستیم. آیا بهتر نیست

چشمانمان را باز کنیم؟ «گرد طلا گرچه گرانبهاست، درون چشم که بنشیند، بینایی را تیره می‌کند.»

درباره راههای شگانه هستی (صفحه ۹۷) گفته شده که رستگاری تنها از حالت انسانی ممکن است. با آن که ما با تنی انسانی زاده شده‌ایم، هنوز به راستی انسان نیستیم؛ ما درون خود همه حالات را همراه داریم. کار آموزش دگرگون ساختن یا تبدیل و انسانی کردن آنهاست. دست زدن به چنین دگرگونی‌ای نیاز به کوششی بزرگ دارد و، همزمان، تلاش راستین عشق می‌باشد. (تعالی بخشیدن در نهایت یک دگرگون کردن انگاره است و به جریان انرژی‌ای که آن را پدید می‌آورد کار ندارد. اما همین آخری است که نیاز به دگرگون شدن یا انسانی شدن دارد). انسان راستین تنها هنگامی زاده می‌شود که به خدایان و اهریمنان یا والاها و پست‌ها ره برده شود و دوگانگی میان اینها از میان برود.

هنگامی که به گفته‌هایی چون این گفته استاد رین‌زای که می‌گوید: «بودا را که دیدید، او را بکشید»، برمی‌خوریم، نبایست از رویه سخن گمراه شویم، به‌ویژه اگر واژه بودا برایمان چندان پرمفهوم نباشد. مردی که بودا شد اکنون مرده است. آنچه را که او بوده، همان «روشن شده»، نمی‌توان پیدا کرد زیرا هیچ چیز نیست. بدین سان، «بیدار شدن» به معنای بیدار شدن به نبود چیزهاست؛ چیزهایی چون باورها، اندیشه‌ها، دیدگاههای سخت‌رسوخ کرده، و گرامی‌ترین آرمان‌ها؛ به‌ویژه آنهایی که زندگی بدون آنها بی‌ارزش زیستن می‌نماید و ما همه زندگی‌مان را روی آنها بنا کرده‌ایم. همان گونه که یک مؤمن راستین زندگی‌اش را روی بودا بنا می‌کند. اگر درست بررسی کنیم، می‌بینیم درونمایه سخن استاد رین‌زای هنگامی که می‌گوید بایست بکشیم، همین است. تنها این گونه است که می‌توانیم به آن نبود (نیستی) و فقر مینوی برسیم که چشم یگانه که همان دل است در آن به روی آنچه همزمان یک و دو، و روشنایی و

گرمی است گشوده می‌شود.

برای آن که مثنی از یک دریای زنده را برداشته، قطرات آن را
پراکنده کرده باشیم، این گفتار را با اندرز استاد رین‌زای به پایان
می‌رسانیم که می‌گوید: «به خود اجازه ندهید که فریب بخورید.»

داستانها و گفته‌ها

۱

در پایتخت چینی چانگ - آن یک دانای آیین کنفوسیوس زندگی می‌کرد. او مردی کم و بیش ۸۰ ساله بود که گفته می‌شد شناخت و دریافت ژرفش از آموزه‌های استاد کونگ (Kung) (کنفوسیوس) بی‌همتاست. روزی سخت در دهانها افتاد که آن آیین، در جنوب بی‌فرهنگ، آیین تازه‌ای پدیدار شده که از آیین او هم ژرف‌تر است. پیرمرد ارجمند این را تاب نیاورد و بر آن شد تا هرگونه باشد تکلیف مسئله را روشن سازد. و چون کسی یافت نمی‌شد که دریافت ژرف خودش را داشته باشد و بتواند وی را به جای خویش بفرستد، با آن که سنش بالا بود، بر آن شد تا خودش برود. پس از ماهها سختی کشیدن در راه، سرانجام به جایی که می‌خواست رسید؛ خود را شناسانده، گفت که چرا آمده و پیشنهاد کرد که هرکدام آموزه‌ها و شناخت خویش را به پیش کشند. آنگاه، در پایه دو مرد دانا، می‌توانستند میان خودشان رای بگرینند که آیین کدامشان ژرف‌تر است. میهمان دار او که استادی از دبستان نوپای ذن بود، این را پذیرفت و از وی خواست تا گفتگو را آغاز کند. زمانی چند گذشت تا پیرمرد آموزه‌اش را برشمرد و دیدگاههایش را روشن ساخت. میهمان دار بی آنکه چیزی گوید یا سخنش را ببرد، گفته‌هایش را گوش کرد. سرانجام سخنان پیرمرد به پایان رسید و از پذیرایی کننده‌اش

خواست تا آموزه‌های خودش را آغاز کند. اما استاد ذن در پاسخ تنها این جمله را بازگو کرد: «پرهیز از هرگونه بدی، و کوشش در انجام هر بیشتر نیکی. این است آموزه همگی بوداها». با شنیدن اینها مرد آیین کنفوسیوس از جا در رفت و گفت: «با همه دشواریها و بیم‌های این سفر دراز و دشوار، ناساز با سن بالایم، همراه با گرمی داشت شما مایه سختم را با شما در میان گذاشتم و هنگامی که پذیرفتید، آموزه‌های ژرف را به شما نشان دادم و هیچ چیز را ناگفته نگذاشتم. و شما تنها مشتی جرینگ جرینگ را که هر بچه سه ساله‌ای از بر می‌داند بازگو می‌کنید! آیا مرا دست انداخته‌اید؟» لیک، استاد ذن پاسخ داد: «شما را دست نیانداخته‌ام. خواهش می‌کنم ببینید که با آن که هر بچه ۳ ساله‌ای این زیانزد را می‌داند، اما حتا یک پیرمرد ۸۰ ساله هم از انجام آن در می‌ماند!»

۲

در رهرو کده‌ای در ژاپن دوران میانه، رهروی بزرگتری بود که نوآموزان جوان سخت در برابرش بیمناک بودند. نه از آن‌رو که او با ایشان سخت‌گیری می‌کرد؛ بیشتر از آن‌رو که گویی هیچ چیز نمی‌توانست او را پریشان یا آشفته کند. بنابراین ایشان او را شگفت یافته، از وی می‌ترسیدند. سرانجام احساس کردند که دیگر نمی‌توانند بیش از این تاب آورند و برآن شدند تا او را زیر آزمایش گذارند. در یک بامداد تاریک زمستانی، هنگامی که رهروی بزرگتر بنا به کارش می‌رفت تا چای پیشکشی به تالار بنیان‌گزار ببرد، نوآموزان دست به یکی کردند و در گوشه‌ای از راهروی دراز و پیچ در پیچی که به تالار می‌رسید پنهان شدند. همین که رهروی بزرگتر نزدیک شد، آنان بیرون پریده، چون دسته‌ای از اهریمنان فریاد کشیدند. رهروی بزرگتر بی آنکه گامی کژ گذارد، همچنان که با نگرش فنجان چای را در دست داشت، به آرامی گامهایش را دنبال

کرد. در پیچ بعدی راهرو، چنان که او می دانست، میز کوچکی جای داشت. رهرو در تاریکی به سوی آن رفته، چای را روی میز گذارد و رویش را پوشاند تا مبادا گرد و خاک بر آن نشیند. اما سپس خودش را به دیواری چسباند و از ترس فریاد کشید. استاد ذن ی که این داستان را بازگو می کرد. درباره اش گفت: «بنابراین، می بینید که احساسات اشکالی ندارد. تنها نبایست بگذاریم ما را از راهمان بدر برند یا آن که بگذاریم ما را از کارمان باز دارند.»

۳

دو رهرو هنگام گشت و گذار دینی به گذر یک رودخانه رسیده، به دختری برخوردند که با بهترین جامه هایش کنار آب ایستاده بود و آشکارا نمی دانست چه باید کند، زیرا که رود پر آب بود و او نمی خواست جامه هایش خیس شوند. بی هیچ دردمری، یکی از رهروها او را بر پشتش سوار کرده، از رودخانه گذراند، و در سوی دیگر روی زمین خشک نهاد. آنگاه رهروها راه خویش را دنبال کردند. اما رهروی دیگر زبان به شکوه گشوده گفت «به درستی که دست زدن به زن کار درستی نیست و هرگونه تماس نزدیک با زن ها ناساز با دستورهای آیین ماست. چگونه توانستی به آیین رهروی پشت پا زنی!» بدین گونه، او در درازای راه پیوسته در این باره نق زد. رهروی که دختر را کول کرده بود، همچنان خاموش گام برمی داشت، اما سرانجام گفت: «من او را آنسوی رودخانه رها کردم، اما تو هنوز داری او را می بری.»

۴

هنوز دو سال از شاگردی رهروی جوان در نزدیک استاد نامدار نگذشته بود که استاد پیر درگذشت. جانشین او که بر سر کار آمد،

رهروانی که دلشان می‌خواست زیر دست او آموزش گیرند، همگی نزدش رفتند تا اجازه‌ی شاگردی بگیرند. چون نوبت به کیوجن (Kiogen) جوان رسید، استاد تازه که او را خوب می‌شناخت، گفت: «خوب، می‌بینم تو هم که جوان باهوشی هستی و با توانایی‌های درخشان همه‌ی نوشتارهای دینی را از برمی‌دانی به اینجا آمده‌ای. آیا بی‌گمانی که دلت می‌خواهد و نیاز داری این آموزش ساده ولی سخت را دنبال کن؟» مرد جوان که از شناخته بودن استعدادهایش کمی شاد می‌نمود، با سخنانش نشان داد که گمان می‌کند کار خوبی باشد چند سال دیگر هم آنجا بماند. استاد تازه معجز را گرفت: «پس تو از خودت خشنودی! خوب، اکنون که نوشتارهای ما را از برمی‌دانی، بازگو کن ببینم پس از مرگ به کجا خواهی رفت؟» کیوجن خاموش ماند. دانش نوشتاری سترگش را به تندی از برابر اندیشه گذرانید، لیکن نتوانست هیچ گزاره آشکاری را به یاد آورد. بنابراین، در حالی که به خود بینی‌اش برخورده بود، بدین‌باور که پاسخ بایست بی‌گمان جایی در میان نوشتارها باشد، اجازه‌خواست تا برود و پاسخ را پیدا کند. لیکن، هرچه جستجو کرد، نتوانست آن را بیابد. پرسش او را سخت به خود گرفت و او با این احساس که همه چیز در گزند است، بر آن شد تا هرگونه که بشود. پاسخ را بیابد. بنابراین، خود را در نوشتارها غرق کرد و خوردن و خوابیدن را از یاد برد؛ تا جایی که پس از ۳ روز به چنان پایه‌ای از خستگی رسید که دیگر نتوانست پایداری کند. این‌گونه بود که در دیداری با استاد، اعتراف کرد که نمی‌تواند پاسخ را در نوشتارها بیابد از او خواهش کرد تا وی را آگاه سازد. استاد پاسخ داد که او پاسخ را بایست خودش بیابد و چنانچه پاسخ به او گفته شود، این کار او را از بینش درونی‌ای که در این راه بدست می‌آید باز خواهد داشت. کیوجن از شتابی که برای یافتن پاسخ داشت، خرد را از یاد برد و از استاد خواستار پاسخ شد. لیکن، استاد بخشکی از این کار سرباز زد و این کار

مایه آن شد تا شاگرد جوان یقه او را بچسبد و وی را به مرگ بیم دهد. استاد خنده کنان گفت: «آیا می‌پنداری تن مرده من به تو پاسخی خواهد داد؟» از شنیدن این سخنان کیوجن که یکه خورده بود، به خود آمد و از فشار روانی اش کاسته شد؛ پس دریافت که چه کرده. بنابراین، از استاد پوزش خواست و با این باور که همه بخت‌اش را در زندگی از دست داده، رهروکده را بدرود گفت و بر آن شد تا مانده روزهای زندگی‌اش را با فروتنی و بی‌زیانی با جامه یک رهرو سرکند و امیدوار باشد تا بدین گونه در زندگی سپسین از بخت بهتری برخوردار شود و در آن زمان بتواند آموزشهایش را پی گیرد. پس از سالها سرگردانی در سراسر کشور، او به آرامگاه پیشوای ششم رسید و آنجا را فراموش شده و بی‌سرایدار یافت. بنابراین، آنجا ماندگار شد و به بازسازی، نگهداری زمین‌ها و خدمت‌گزاری راهروانی که گهگاه آنجا می‌آمدند پرداخت. سالها بدین سان زندگی کرد. یک روز که داشت همچون روزهای دیگر زمین‌ها را جارو می‌کرد و علف‌های هرز را می‌چید، پایش به سطل آشغالی که در آن علفها و خرده سنگها را می‌ریخت گیر کرد و از آن یک تکه سنگ کوچک بیرون افتاد و با آوایی پراهنگ به یک ساقه خیزران برخورد کرد. از شنیدن آن آوا او ناگهان بیدار شد - و با این بیداری، پاسخ پرمش دیرینه‌اش هم برایش روشن گردید. پس خود را پاکیزه ساخته، سراپا جامه رهروی به تن کرد و با گذشتن از فراز کوهستان پشت رهروکده، در آنجا خود را به پای استاد افکنده، از او سپاسگزاری کرد که حتا زمانی هم که بیم جان‌اش می‌رفت، لب به پاسخ نگشود و او را از بینش درونی خودش محروم نساخت.

سالها برایش خوراک می آورد و کارهایش را انجام می داد. روزی بر آن شد تا رهرو را بیازماید. پس، از نوه خوشگلش خواست تا خوراک او را نزدش برده، وی را در آغوش کشد و آنگاه بی درنگ برگردد و واکنش رهرو را برایش باز گوید.

همین که دخترک رهرو را در آغوش کشید، او به خشونت دختر را به کنار پس زده، گفت: «در درخت خشکیده دیگر شیره بالا نمی آید». دختر بازگشت و گفت چه رخ داده. پیرزن خروش کنان به کلبه شتافت و با این اندیشه که «پس من سالها از یک تکه چوب نگهداری کرده ام!» رهرو را بیرون کرده و آنجا را به آتش کشید.

۶

مردی جوان آرزو داشت نیروهای فراسپهری (فوق طبیعی) بدست آورد. پس از دیری جستجو کردن برای یافتن یک استاد، به یک «جاودانه مرد کوهستان» برخورد که تن به آموزش او در داد، با این پیمان که هرگز درباره چیزهای شگفتی که شاید ببیند پرسش نکند و مزاحم کارهایش نشود. مرد جوان آرزومند پذیرفت. او کتک خوردن سخت یک سنگ و سپس یک مرد را دید، اما دهانش را سفت بست و به سویی دیگر نگاه کرد. سرانجام آموزشگر او را با خود به دوزخ فرو برد. در آنجا او پدر و مادرش را دید که پای در زنجیر، کشیده می شدند و دیوان ایشان را می زدند. با دیدن اینها او پیش جهید و گفت: «نه! بس کن!» و آنگاه خود را شاد و خرمند، در رومستای زادگاهش یافت؛ در حالی که دیگر هوای نیروهای فراطبیعی از سرش پدیده بود.

۷

شبی یک رهرو هنگام سفر زیاری اش در پرستشگاهی نشمین گزید

و با رهروی جوانتری که او هم در سفر بود هم سخن شد. آن دو به زودی دریافتند که روش و دیدگاههایشان با هم سازگار است و بر آن شدند تا در بامداد با یکدیگر همراه شوند. به رودخانه که رسیدند، قایق مسافرکش به تازگی رفته بود. رهروی بزرگتر، چشم به راه بازگشت قایق، به زمین نشست. اما دوست تازه اش، گام زنان روی آب، همچنان در راه پیش رفت. به میانه رودخانه که رسید، روی برگرداند و فریاد کشان که «تو هم می توانی این کار را بکنی، تنها بایست به خودت استوان (مطمئن) باشی و گام برداری»، دوستش را به آمدن فرا خواند. اما رهروی بزرگتر سرش را تکان داد و از جا بلند نشد. «اگر می ترسی می آیم کمکت می کنم. تو می توانی این کار را بکنی». اما باز هم رهرو بزرگتر سرش را تکان داد که نه. آن دیگری از رودخانه گذشت و در سویی دیگر استاد تا آنکه قایق بازگشت و دوستش را از آب گذرانده، به او رساند. از وی پرسید: «چرا آن گونه کندی نشان دادی؟» رهروی بزرگتر در پاسخ پرسید: «و تو از آن همه شتاب چه بدست آوردی؟ اگر می دانستم این گونه ای، هرگز با تو همراه نمی شدم». با گفتن اینها و آروزی سفری خوش برای یارش، رهروی بزرگتر به تنهایی راه خود را در پیش گرفت و رفت.



یک استاد رین زای هنگام اندرزگویی به رهروانش، از نوشتارهای دینی بازگو می کند که بودا نیروهای فراسپهری (فراطبیعی) داشت؛ و این نیروها را برایشان برمی شمارد. او چنین می گوید: «آن چیزهایی که ما بیشتر زمانها نیروهای فراسپهری می شمريم، از آن بودا نیستند. باری، شاه اهریمنان هنگامی که در نبرد شکست خورد، کاری کرد تا همگی دیو سپاهیان، همانا همه ۸۴۰۰۰ نفر آنها، درون ساقه میان تهی یک نیلوفر ناپدید شدند. آیا چنین کاری شاه اهریمنان را بودا کرد؟ نه، نیروهای

فراسپهری بودا نیروهای راستین هستند و تنها یک بودا آنها را دارد. آنها چنین هستند: دیدن بدون فریب خوردن از رنگ و شکل؛ شنیدن بدون فریب خوردن از آوا؛ بوییدن بدون فریب خوردن از بوها؛ چشیدن بدون فریب خوردن از مزه‌ها؛ لمس کردن بدون فریب خوردن از بر خوردها؛ و اندیشیدن بدون فریب خوردن از ساختارهای ذهنی.»

۹

استاد ها کویین گفت: «اگر مردی بخواهد مزه آب دریا را بچشد، اگر چه زیست - گاهش در دل کوهستان باشد، تنها بایست پای پیش نهد و براه افتد؛ اگر همچنان برود، پس از چند روز [در کشور ژاپن] بی شک به دریا خواهد رسید. آنگاه با فرو بردن انگشتانش درون آب، و چکاندن قطراتی چند به دهانش، مزه آب هفت دریا را برای خودش درمی یابد.»

۱۰

استاد ها کویین، هنگامی که بچه بود، درباره شکنجه‌های دوزخ اندرزگویی هراس‌انگیزی شنید و همان شب با شنیدن ترق و تروق هیزمهایی که زیر وان فلزی حمام می سوختند [روش دیرینه ژاپنی ها برای گرم کردن آب]، آوای هیزمها و یاد اندرزگویی در اندیشه اش به هم آمیخته، براو چنان اثری نهادند که راه زندگی اش دگرگون شد. او یک رهرو شد تا ترسش را از سوختن از میان ببرد.

با چنان انگیزه‌ای، او به آموختن پرداخت و با پشتکار هرچه بیشتر رنج همه فراز و نشیب‌های بایسته چنین آموزشی را برخود هموار کرد. ۲۴ ساله بود که ناگهان چیزی به گمان خودش بس شگفت را آزمود - تا آنجا که پنداشت هیچکس در کم و بیش دویست سال گذشته به چنان ژرفایی نرسیده است. او می خواست به گونه سنتی درستی آزموده اش

گواهی شود؛ اما هیچ استادی این کار را نکرد. بنابراین، هاکویین جوان در باورش استوارتر شده، سرانجام بر آن گشت تا به جستجوی استادی برود که در کوهستان پوشیده از برف ژاپن زندگی می کرد و آوازه سختگیری و دریافت ژرفش به گوش او رسیده بود. با رسیدن به آنجا، شعری را که برای نمایاندن بینش درونی اش نوشته بود به پیش کشید. شو جو رو جین (Shujo Rojin) آن را با یک دست گرفته، دست دیگری را دراز کرد و گفت: «شعرت را دریافت کردم. اکنون بینش درونی ات را نشانم ده!» هاکویین سر درگم شد و آغاز به سخن گفتن کرد. اما سخنانش پذیرفته نشد و بر آن شد تا دریافتش را نشان دهد. و چون بارها و بارها سخنانش پذیرفته نشد، با این باور استوار که می تواند استاد را بیاوراند، نزد او ماند. استاد به نوبه خود با او با خشونت بی مانند رفتار کرد و او را «اهریمن زاده ای که در غاری تاریک زندانی است» خوانده، پیوسته کتک زد. این برخوردهای میان مرد جوانِ برانگیخته و استاد که شاگرد بی مانندش را از میان بن بست نهایی خود بزرگ بینی سرمستانه، به پیش راهنمایی می کرد، یک سال به درازا انجامید. سرانجام، یک روز که هاکویین داشت در رومستایی غذایی می کرد، چنان حواس پرت شد که نشنید پیرزنی که در گاه خانه اش نشسته بود به او می گوید که برود. پیرزن از این که دید یک رهرو گستاخ پس از آن که به او گفت برود، همچنان نشسته و هنوز یارانه (صدقه) می خواهد، خشمگین شد و سرانجام خودداری اش را از دست داد و با برداشتن دسته جارویی او را تا آنجا که می توانست کتک زد. هاکویین بی هوش بر زمین افتاد و هنگام به هوش آمدن «بیدار» شد. در راه بازگشت به استادش برخورد و او با افکندن نگاهی، از وی پرسید که چه شده. هاکویین رخدادها را بازگو کرد. استاد به مهربانی او را با بادبزنش باد زد و دیگر هرگز او را اهریمن زاده زندانی در غار تاریک ننامید. این هنگامی رخ داد که هاکویین ۲۵ ساله بود. بدین سان، به زودی

با استاد به درود گفت و پس از بازگشت به پرستشگاه پیشین‌اش، به نگهداری از آموزگار پیر آنجا که بیمار بود پرداخت. پس از مرگ آموزگارش، ناچار شد از مادر پیرش پرستاری کند. سپس چندی سرگردان شد و سرانجام در پرستشگاهی فقیر نشیمن گزید. بنا به گفته خودش، هنگامی که در ۴۲ سالگی شبی داشت سوترای نیلوفر را می‌خواند، بیرون داشت برف می‌بارید. از روی نوشتار که سربلند کرد، ناگهان همه چیز بدیده‌اش در هم فرو ریخت و منجمد شد. او پیش از آن بس چیزها را آزموده بود - اینک می‌دید. به چشمانش اشک نشست و همه آنچه که توانست بگوید این بود: «آموزش ذن ساده نیست». چندی که گذشت. اعتراف کرد که در برابر آزموده‌اش، آن آزموده بزرگ دوران جوانی و بسیاری از دیگر آزموده‌هایش که «آدمی را به خنده و رقص و می‌دارند» گریه بهایی نداشتند.

۱۱

استاد سسو (Sesso) به شاگردانش چنین هشدار داد: «دشوار می‌توان مرد سرمست از ستوری را از مردی که سراپا مست از شراب برنج درون چاله‌ای افتاده باز شناخت». و از میان این دو تن، دربارهٔ دومین مرد گفت که این بدان می‌ماند که کودکانی خردسال به بازار رفته، هریک کیسه‌ای پلاستیکی پراز آب، با ماهی‌ای درون آن بخرند و در راه بازگشت به خانه با یکدیگر آغاز به هم چشمی کنند که «ماهی من از همه بزرگتر است»، «اما مال من از همه خوش رنگ‌تر است»، «نه، نه، مال من از همه سرزنده‌تر است». آنگاه نخستین سنگ‌رها شده، یکی از کیسه‌ها پاره و چیز برق زننده درون آن کارش تمام شود. اکنون اندوه و زاری به جای می‌ماند.»

۱۲

استاد سسو گفت: «با آن که می‌توان توصیفها کرد و شرحها داد، آنچه به راستی ارزش دارد نمی‌تواند با واژه‌ها گزارش شود. در برابر پرستشگاه شینتو شاید مومنی دیده شود که دارد بندی کنفی را می‌کشد تا خداوند را فراخواند. آنگاه او ۳ بار کف دستهایش را به هم می‌کوبد تا نشان دهد برای ستایشگری آمده و سپس دست به سینه در پیشگاه خداوند ژرف کرنش می‌کند. اینها همه را با بیشترین خرده‌نگری می‌توانی برشمرد. با این همه، خداوند را بهیچ‌روی نمی‌توان دید. اما آنچه که هنگام کرنش کردن در دل مومن بی‌ریا رخ می‌دهد، آن چیز برکت است. و درست همین این گفت‌ناپذیر است.

۱۳

استاد رین‌زای گفت: «اگر بدانید که در بنیاد چیزی برای جست‌وجو ندارد، کار خود را انجام داده‌اید. اما چون باور کمی دارید، به جست‌جوی سرتان که می‌پندارید گم کرده‌اید، برافروخته این در آن در می‌زنید. شما نمی‌توانید خود را بازایستانید.»

۱۴

گروهی از بخشش‌کنندگان پولدار، استادایکیو (Ikkyo) را به یک میهمانی فرا خواندند. استاد، در حالی که جامه‌های گدایی برتن داشت، به میهمانی آمد. مهماندار او که وی را در چنین جامه‌ای نشناخته بود، او را به بیرون خانه هل داد و گفت: «نمی‌توانم بگذاریم تو اینجا بایستی. هر آن چشم به راه استاد ایکوی نامدار هستیم». استاد به خانه رفت و جامه دیبای ارغوانی رنگش را که ویژه مراسم بود به تن کرد و بار دیگر خود را در آستان خانه مهماندارش نشان داد. این بار با گرمی داشت بسنده پذیرایی

و به سوی میهمان سرا راهنمایی گردید. با رسیدن به آنجا، او ردای خشک و رسمی خود را روی پشתי نهاد و با گفتن این که گمان می‌کنم شما این ردا را به مهمانی خوانده‌اید، زیرا که چند دقیقه پیش مرا از در خانه بیرون راندید، از خانه بیرون آمد.

۱۵

یک استاد رین‌زای چنین آموزش داد: «اگر شاگردان به جستجویم آیند بیرون می‌روم تا به آنها نگاه کنم. آنها مرا نمی‌بینند؛ بنابراین، همه گونه جامه به تن می‌کنم. شاگردان با شنیدن آوای من بی‌درنگ آغاز به اندیشه‌گری درباره جامه‌ها می‌کنند. همه اینها بسیار غم‌انگیز است. سر تراشیده‌های کور، مردانی که چشم ندارند؛ آنها به جامه‌هایی که من پوشیده‌ام می‌چسبند؛ جامه‌های سبز، زرد، سرخ یا سفید. جامه‌ها را که از تن برمی‌کنم و ردای پاکیزه‌ای می‌پوشم، شاگردان نیم‌نگاهی می‌اندازند و از شادی در پوست خود نمی‌گنجند. ولی هنگامی که آن ردا را هم برکنم، آنان نومید و شگفت زده، دیوانه‌وار، به‌هرسو می‌دوند و شیون می‌کنند که من لخت می‌گردم.

بنابراین به آنها می‌گویم: آیا شما هیچ مرا که همه این جامه‌ها را به تن می‌کنم می‌شناسید؟ و ناگهان آنان سرهاشان را چرخانده، باز می‌شناسند.»

۱۶

استاد رین‌زای چنین شاگردانش را زنهار داد: «همه آنچه که می‌گویم، تنها دارویی است برای درمان دردهای گوناگون. در سخنان من چیزی نیست که مطلقاً راستین باشد.»

۱۷

استاد مومون (Mumon) گفت: «گنج‌های خانه از در جلویی آورده نمی‌شوند.»

۱۸

رهروی از استاد جوشو درباره‌ی راه پرسید، با دراز کردن انگشت، گفت: «آنجاست، پشت پرچین،» شاگرد پافشاری کنان گفت: «اما استاد، درباره‌ی راه بزرگ از شما پرسیدم.» استاد پاسخ داد: «اوه، آن راه به سوی پایتخت می‌رود.»

۱۹

دو رهرو، با دیدن جنبش پرچمی در باد، آغاز به گفتگو درباره‌ی آن کردند. یکی گفت: «این پرچم است که می‌جنبد.» دیگری براین باور بود که نه، این باد است که پرچم را می‌جنباند. گفتگو کش و قوس پیدا کرد. استاد اینو (Eno) چنین پادرمیانی کرد: «آنچه که می‌جنبد، نه باد است و نه پرچم؛ دل‌های دو برادر است که تکان می‌خورد.»

۲۰

دو دهروداشتند با یکدیگر درباره‌ی پرسش مجرد بستگی میان دل و محیط بیرون بگو مگو می‌کردند. استاد هوجن (Hogen) که بگو مگوی آنها را شنیده بود، سخنانشان را چنین برید: «این سنگ بزرگ را ببینید. آیا می‌گویید سنگ درون دل شماست یا بیرون آن؟» یکی از رهروها تیزهوشانه پاسخ داد: «از آنجا که همه چیز در دل است، بنابراین سنگ هم در دل است.» و استاد بی‌درنگ گفت: «پس دل تو بایست خیلی سنگین باشد.»

۲۱

درباره استاد ایکیو گفته شده که او داشت چای غلیظ سبز می نوشید در حالی که بیرون خانه اش توفانی سهمگین بی داد می کرد. تازه داشت واپسین جرعه را می نوشید که ناگهان برقی زد و پیش پایش برزمین جست. استاد ایکیو هم با زرنگی فتنجان چای را روی آن برگرداند و برق را زندانی کرد. پس از چندی برق آغاز به دلسوزی برای خودش کرد و به درماندگی از استاد خواهش کرد بگذارد بیرون آید. استاد، در حالی که فتنجان را سفت به پایین فشار می داد، نپذیرفت. اما چون باز از او درخواست شد، از روی مهربانی تن به آزاد کردن برق در داد با این پیمان که برق دیگر هرگز به ساختمان پرستشگاه نزنند. برق قول داد - و راستی این است که تا امروز که ۴۰۰ سال از آن زمان می گذرد، برسر گفته اش مانده است.

۲۲

روزی رهروی از استاد تاکوان (Takuan) پرسید که آیا او هرگز نماز آمیدا بودا را خوانده است؟ استاد پاسخ داد نه. - «چرا استاد؟» - «زیرا می ترسم دهانم ناپاک شود.»

۲۳

استادی در بستر مرگ بود. شاگردی که جانشین او می شد و «درمه» به او می رسید، از وی پرسید: «استاد، آیا چیز دیگری هست که بایست بدانم؟» استاد گفت: «نه، روی هم رفته من از همه چیزی خوشنودم. اما درباره تو یک چیز هست که هنوز مرا نگران می کند». شاگرد جانشین پرسید: «چیست استاد، خواهش می کنم بگوئید تا بتوانم آن را درست کنم.» - «اوم، باشد. اشکال این است که تو هنوز ذن را بوگندو می کنی.»

۲۴

رهروی داشت استاد جوشو را بدرود می گفت که استاد از او پرسید:
«کجا داری می روی؟» رهرو گفت: «همه جا می روم، تا آیین بودا را
بیاموزم». استاد جوشو مگش رانش را بلند کرد و گفت: «جایی که بودا
هست نمان» و از آنجا که هیچ بودا نیست تندتر برگذر! اشتباه نکن و تا ۳
هزار مایلی اینجا کسی را به آیین بودا در نیاور.»

۲۵

استاد دوجن (Dogen) چنین اندرز داد: «بدنبال آن نباشید که بودا
شوید.»

۲۶

استاد انگو (Engo) گفت: «اگر پشت پرچین شاخ هایی دیدید،
درمی یابید که آنجا گله ای هست. اگر دودی دیدید، درمی یابید که از
آتشی می آید.»

۲۷

استاد رینزای با شاگردانش گفت: «مرد ناوابسته راه به چیزی تکیه
نمی کند. به خود باد نکنید و تنها کوشش کنید خودتان باشید.»

۲۸

استاد اومون (Ummon) چنین آموزش داد: «ما همگی درون خود
روشنایی داریم، اما هرکوششی برای نگریستن به آن، آن را تیره می کند.»

۲۹

یک زبانزد ذن می گوید: «در چشم انداز بهار هیچ بهار هیچ چیز بهتر یا بدتر نیست. شاخه های گل به گونه طبیعی کوتاه یا بلند می رویند.»

۳۰

استاد سوکی - آن (Sokei-an) که نیمی از زندگانی اش را در آمریکا گذراند، به شوخی چنین گفت: «اگر شما در میانه صحرای گوبی در اتومبیل پرتوانی باشید، می توانید پدال گاز را فشار داده، با هر سرعتی که دلتان می خواهد به هر سویی که دوست دارید بروید. اما اگر در نیویورک در چهارراه یک شاهراه شلوغ باشید، بهتر است چشم تان به چراغهای راهنمایی و رانندگی باشد.»

۳۱

استاد زوای گان (Zuigan) هر روز با خودش چنین می گفت: «استاد!» - «بله». «بلند شو، بلند شو!» - «بله!» - «از اکنون به خودت اجازه نده فریب بخوری». - «بله، بله.»

۳۲

استاد هاکوین گفت مرگ بزرگ شرط بینش درونی راستین است. اما برای نگه داشتن آن انسان بایست چندین بار به این مرگ بمیرد.

۳۳

پیرمردی چنین خوی داشت که همیشه به انجمن اندرزگویی استاد هیاکوجو (hiakujo) بیاید و سپس بی درنگ از آنجا برود. روزی آنجا ماند و به استاد گفت که دیر زمانی پیش خود در آنجا استاد بوده است.

روزی یک رهرو از او پرسیده بود که آیا یک مرد روشن شده هم هنوز دستخوش قانون انگیزه و انگیزاننده (علت و معلول) هست یا نه؟ و او پاسخ داده بود که نه، چنین مردی از این قانون رهاست. در پی این سخنان او ناگزیر شده بود تا پانصد دوره از زندگانی اش را با تن یک روباه سپری کند. اکنون پیرمرد می‌خواست بداند آیا استاد هیاجاکو می‌تواند با «بازگرداندن پرسش» او وی را از این سرنوشت آزاد کند یا نه. استاد پذیرفت و پیرمرد بی‌درنگ پرسید: «آیا یک مرد روشن شده هم هنوز دستخوش قانون انگیزه و انگیزاننده هست یا نه؟» استاد هیاجاکو پاسخ داد: «چنین مردی این قانون را پست نمی‌کند». با شنیدن این سخنان، پیرمرد بیدار شد، کرنش‌های سپاسگزارانه اش را به جای آورد، و با این خواهش که در حق او یک نیکویی ویژه به جای آورده شود، از استاد درخواست کرد تا تن روباهی اش را بنابر آیین‌های مرده سوزی ویژه رهروان بسوزانند.

۳۴

یک استاد باغبان که چیره‌دستی اش در بالا رفتن از بلندترین درختها و هرس کردن آنها پرآوازه بود، شاگردش را با فراخواندنش و بالا رفتن از درختی بسیار بلند آزمایش کرد. مردم بسیاری برای تماشا آمده بودند. استاد باغبان بی‌آنکه سختی گوید، به آرامی در کناری ایستاد و بتیزی هرجنبش شاگرد را زیرنگر گرفت. شاگرد شاخه‌های نوک درخت را کوتاه کرده، داشت پایین می‌آمد و در نزدیکی ۳ متری زمین بود که ناگهان استاد فریاد کشید: «مواظب باش، مواظب باش!» هنگامی که شاگرد به تندرستی پایین آمد، پیرمردی از استاد باغبان پرسید: «هنگامی که شاگردتان آن بالا، در بیم‌انگیزترین جای درخت بود، هیچ لب برهم نزدیدی؟ پس چرا زمانی که کم و بیش به زمین رسیده بود او را بیم دادیدی. اگر

هم در آن هنگام به زمین می افتاد، نمی توانست به خودش آسیب چندانی برساند. استاد پاسخ داد: «آیا گمان نمی کنی پاسخ پرسشت آشکار باشد؟ در آن بالا او از بیم آگاه است و خودش را می پاید. اما در نزدیکی پایان راه که انسان آغاز به احساس امنیت می کند، آگاه است که پیشامدهای ناگوار رخ می دهند.»

۳۵

استاد مومون درباره خودش چنین گوشه می زند: «او مسئله را به خوبی آشکار کرده است، اما دریافتن نکته اش زمان بسیار می برد. اگر دریابی که ابلهانه است با آتش بدنبال آتش به گردی، پختن خوراک چندان به درازا نمی انجامد.»

۳۶

یک استاد پیر گفت: «دل خود را بگردانید و به چشمه اندر شوید. به دنبال چیزی که از آن برجسته است نگردید! به سرچشمه که دست یافتند، آنچه از آن برجسته خود به خود دست تان می آید. اگر می خواهید سرچشمه را بشناسید، پس به دل سرچشمه خودتان راه پیدا کنید. این دل سرچشمه همه هستندگان درون جهان و برون جهان است. اما دل که خودش سراپا تهی گشت، چیزهای گوناگون نیز تهی می گردند. اگر دلتان نه از انیک به گردش درآمد نه از بد، آنگاه همه چیزها را همان گونه که هستند می یابید.»

۳۷

پیشوای سوم می گوید: «به این یا آن نجسبید و به جستجوی آنها برنمایید. اگر کسی سر سوزنی به راست یا نادرست بجسبد، دلش در

پیچیدگی‌ها گم می‌شود. هر دو این حالات از یکی سرچشمه می‌گیرند، اما به این یکی هم نچسبید. اگر هیچ اندیشه چسبیده‌ای برنخیزد، آنگاه در چیزها هیچ کژی‌ای نخواهد بود.»

۳۸

استاد اوتسو (Otso) درباره‌ی این تهی کردن دل چنین می‌گوید: «دل تهی می‌گردد، شرایط آرام، و بدن درست همانگونه که هست. کسی که توانست به این پایه رسد، آینه دلش به پاکی می‌درخشد و سرشتش گشاده و آشکار می‌نماید. چنین کسی کژی را وامی‌نهد و خود را به راستی نمی‌چسباند. او نه در کژی می‌زید و نه در راستی. نه از دنیا‌گرایان است و نه از قدسی پیشگان. همه خواهش‌های دنیایی از او فرو می‌افتند و قداست نیز، بی‌آنکه چیزی از آن به جای ماند، از هر مفهومی تهی می‌گردد. این وارستگی از همه چیزها همان است که استاد رین‌زای درباره‌اش گفته: «بر کنار رفتن همه سویه انسان و شرایط، هر دو». در اینجا نبود مطلق آزموده می‌شود، زیرا که شناسانده و موضوع شناسایی به خود اجازه می‌دهند به هیچی در آیند. آزمون راستین ذن بیشتر بر پایه همین بر کنار رفتن انسان و موضوع بیرون است. این نبود همه رویه، سرچشمه و خاستگاه هرگونه اندیشیدن و دانستن است، اما اگر هم به هر روی کاربرد واژه جایگاهی سرچشمه روا باشد، باز هم این واژه گویا نیست و تنها برای نمایاندن مفهومی که به واژه‌ها در نمی‌آید به کار می‌رود. حتا اگر کسی می‌خواست آن را با واژه‌های نزدگی، نیروانا و یا راستی بنماید، باز هم نمی‌شد هرگز به درون مایه‌اش رسید. زیرا که این درون مایه فراسوی واژه‌پردازی و نمایان‌گری است؛ اندیشه هم نمی‌تواند تا بدان ره ببرد.»

۳۹

استاد توکوسان (Tokusan) در این باره چنین گفت: «اگر بتوانی آن را بگویی، می‌تازیا نه دریافت خواهی کرد و اگر نتوانی، باز هم می‌تازیا نه خواهی خورد!»

۴۰

استاد گانتو (Ganto) به یک برادر چنین گفت: «هرچه استادان بزرگ ذن می‌گویند، هرگونه که نوشتارها را گزارش می‌کنند، این همه شناخت و دریافت آنان به چه کار دیگران می‌آید؟ آنچه از دل خودت برمی‌جوشد، همان چیزی است که آسمانها و زمین را دربرمی‌گیرد!»

۴۱

استاد مومون چنینی اندرز داد: «به جای استراحت دادن به تن، دل خود را آسودگی بخشید.»

۴۲

استاد رین زای پیوسته دوست داشت بپرسد: «در این دم، چه چیز کم است؟»

۴۳

او همچنین پیشنهاد کرد: «اگر در راه با یک شمشیرباز برخوردید، شمشیرتان را به او نشان دهید. شعرتان را به کسی ندهید که شاعر نیست.»

۴۴

استاد باسو (Baso) آموزش داد که دل بوداست. آنگاه با دکر شدن

داروی ویژه‌ای که می‌خورد، آموزش داد: «نه دل، نه بودا». استاد دای بای (Daibai) (به معنی گوجه بزرگ) از گفته دل بوداست استاد باسو به روشن شدگی رسید بود. استاد باسو برای آن که او را آزمایش کند، رهروی را فرستاد تا از او پرسش کند. استاد دای بای داستان آن را که از استاد باسو پرسیده بود بودا چیست و این را که از پاسخ استاد که دل بوداست به روشن شدگی رسیده بود برای رهرو بازگو کرد. رهرو گفت: «اما استاد باسو آموزش خودش را دگر کرده است. این روزها می‌گوید «نه دل، نه بودا». استاد دای بای پاسخ داد: «بله، آن پیرمرد می‌خواهد مردم را سردرگم کند! او می‌تواند هرچه دلش می‌خواهد بگوید، اما من به همان دل بوداست می‌چسبم». استاد باسو با شنیدن این سخنان به خرسندی سرتکان داد و گفت: «گوجه بزرگ خوب پخته شده است.»

۴۵

استاد نانایو (Nanyo) که از شاگردان دیگر استاد باسو بود، به رهروانش چنین آموزش داد: «دل بوداست - این آموزش، داوری مردم بیمار است. نه دل، نه بودا - و این آموزش، برای درمان کسانی است که از خوردن دارو بیمار شده‌اند.»

۴۶

یک زبانزد ذن می‌گوید: «هرچه انسان بیشتر به سرچشمه فرو رود. سرچشمه ژرف‌تر می‌شود.»

۴۷

استاد اوتسو این را چنین گزارش کرد: «رسیدن به آرامش راستین بدین مفهوم است که بگذاریم سرشت نهادین ما در برابر همه شرایط

زندگی روزانه پایداری کند.»

۴۸

استاد سسان (Sessan) گفت: «راز دیدن چیزها بدانگونه که هستند، در برکندن عینک‌های رنگی ماست. آن «هستی همانگونه که هست»، با آن که چیز فوق‌العاده و شگفتی در آن نیست، شگفتا شگفت است. توانایی دیدن چیزها به گونه عادی، چیز کوچکی نیست؛ در حالی که برآستی عادی بودن غیر عادی است. در چنین عادی بودنی است که الهام‌ها اندک اندک سربرمی‌آورند.»

۴۹

استاد سسان گفت: «مردمی هستند که تمرین کمی می‌کنند و پیش از رسیدن به هرگونه روشنایی درونی، بی آنکه هیچ اندیشه کنند، برمی‌جهند و ناگهان واژه‌هایی بزرگ و جمله‌هایی ظریف اما بیجا به زبان می‌رانند. آنان سرمختانه به هرکردار شگفتی روی می‌آورند تا نشان دهند چه اندازه دیگر گونه‌اند و می‌پندارند که ول‌انگاری و باور کردنی نبودن نشانه آزادگی روحی است. آنان خوش‌زبانی را به جای روشن‌شدگی و سبکسری را به جای وارستگی تحویل مردم می‌دهند و در سخنرانی و رفتار دیوانه‌وار استادند.»

۵۰

رهروی از استاد اوباکو (Obaku) که بیشتر زمانها دیده می‌شد دارد با سرمپردگی بسیار کرنش می‌کند، پرسید: «آیا شما جویای چیزی از بودا هستید یا آنکه در پیوند با راستی چیزی را می‌جوئید؟» استاد پاسخ داد: «من چیزی ندارم که بودا بپرسم یا آنکه درباره راستی جويا شوم» -

«پس چرا ستایشگری می‌کنید؟» استاد گفت: «من تنها ستایشگری می‌کنم، همین و بس.»

۵۱

استاد سسان گفت: «مادر زندگی روزانه بایست ۳ چیز را به یاد داشته باشیم؛ ۱- به هم چسباندن کف دستها چونان هنگامی که دعا می‌خوانیم؛ ۲- کرشن کردن چون هنگامی که نماز می‌گزاریم؛ ۳- بخشندگی. به هم چسباندن کف دستها بهترین سیمایی است که به کمک آن می‌توانیم تن و اندیشه را به حالتی از یگانگی اندر آوریم؛ کرشن کردن به معنای گرمی داشت و بزرگ شمردن دیگران است، و بخشندگی بنیاد آشتی در اجتماعی است. اگر این کارها را انجام دهیم، گفتن ندارد که در برابر پاداش می‌گیریم. باز هم جمله‌ای دیگر که انجام روزانه‌اش بس پربهاست: برای ایده‌آل، بلندی‌ها را بجوید و برای تمرین و عمل، فروترین کارها را بزرگ شمارید. یک زبانزد دیرینه ذن می‌گوید: اراده‌اش فراز و پروچنه^۱ را می‌پیماید؛ اما به کردار، پیش پای یک کودک سرمی‌ساید. خوب است در این باره ژرف بیندیشیم، ایده‌آل بایست تا آنجا که می‌شود، بلند و باشکوه باشد. یعنی همانا آگاهی‌ای باشد که بر فراز سر و پروچنه بودا گام می‌زند. اما تمرین و عمل بایست کارهای کوچک را بزرگ شمارد. او با فروتنی خود را میان پست‌ترین جای می‌دهد.»

۵۲

استاد هاکوبین گفت: «به پندار آورید که در شلوغی و درهم برهمی

۱. Vairochana و پروچنه به معنای خورشید آسا، نام یکی از بودایان برتر

است که کالبدی از راستی دربردارد (م).

یکی فروشگاه مردی ۲ یا ۳ سکه زرش را گم کند. شما هرگز کسی را پیدا نخواهید کرد که از بهر شلوغی یا سروصدا، یا از بهر آن که سکه‌های زرش روی خاکروبه افتاده، برای پیدا کردن آنها به روی زمین خم نشود. او هرکسی را که پیرامونش باشد کنار می‌زند، بسی خاکروبه را زیرورو می‌کند و، با ریختن اشک‌هایی درشت، به دنبال زرش این سو آن سو می‌چرخد. اگر او نتواند آن را بیابد و در دستهایش بگیرد، هرگز آرامش اندیشه‌اش را باز نخواهد یافت. آیا به دیده شما آن یگانه گوهر بی‌بهای که بر سر دارید، همانا تاثوی درونی شگفت‌انگیز خردتان، کمتر از ۲ یا ۳ سکه زر می‌ارزد؟!»

۵۳

شعری از استاد چرشا (Chosha) می‌گوید:
 آنان که به راه می‌اندیشند، راستی را نمی‌شناسند
 زیرا از نضت تنها اندیشه فریب دهنده را شناخته‌اند.
 آنچه از آغاز بی‌آغاز سرچشمه زایش و مرگ بوده
 همان چیزی است که ابلهان کالبد نخستین اش می‌نامند.

۵۴

استاد سکیتو (Sekito) گفت: «جهان‌های سه گانه [جهان‌های میل، شکل، و بی‌شکل] و راه‌های شش گانه [یا حالت‌های شش گانه] تنها گونه‌هایی هستند که در اندیشه خود ما بیمار می‌آیند؛ چونان بازتاب ماه روی آب، یا انگاره‌هایی که در آینه دیده می‌شوند.»

۵۵

از استاد چوکی (Chokci) پرسیده شد: «مفهوم این که گفته می‌شود

چشم راستین درمه، چیست؟» پاسخ کوتاه و کمی گستاخانه استاد چنین بود: «یعنی این که به هر سو کثافت پرتاب نکن.»

۵۶

استاد اومون گفت: «با آن که او از آتش سخن می گوید، لبه‌ایش نمی سوزند.»

۵۷

استاد کیوجن (Kyogen) چنین گفت: «دیدن نگاره یک کلوچه گرسنگی آدم را نمی گیرد.»

۵۸

در ژاپن دوران خانخانی (فتودالی) یک دانا‌ی کنفو سیوس از یک استاد ذن دیدن کرده، گفت: «چنانکه شاید آگاه باشید، من آموزه‌های کنفو سیوس را بررسی کرده و شناخت خوبی از چیستی راه دارم. اما از آنجا که ذن کمی دیگر گونه می نماید، آمده‌ام ببینم آیا نیکویی می کنید که درباره آن به من چیزی بگویید». استاد ناگهان بی هوا سیلی جانه‌ای برگوش او نواخت. دانشمند شگفت زده و پریشان، خود را بی درنگ بیرون از سرای استاد یافت، اما استاد به آرامی از جای برخاست، در را به درون کشید و برگشته، سرجایش نشست. دانشمند سامورایی، خشمناک از اندیشه این که چگونه ناخود آگاهانه از آنجا گریخته بود، در راهرو ایستاده بود و با خیره شدن به در، داشت با دسته شمشیرش بازی می کرد. در همین هنگام، رهروی جوان که سیمای تهدید آمیز او را دیده بود، از وی پرسید که چه شده و پاسخ شنید که چه می خواستی بشود، هیچ چیز مهمی رخ نداده. تنها از سوری استادت خوار داشتی دریافت کرده‌ام.

زیر دست ۳ دودمان از خان‌های کشورم خدمت کرده‌ام و هرگز کسی پروا نکرده برویم انگشت بلند کند.. ولی اکنون، این استاد! اما او نمی‌تواند سربلندی یک سامورای را این گونه خوار کند! کارش را خواهم ساخت!.. سیمای ترش‌رویش می‌گفت که به راستی می‌خواهد چنین کند. رهروی جوان پاسخ داد که این رفتار استاد را به هیچ روی در نمی‌یابد، اما بی‌شک به زودی از آشکار خواهد شد، بنابراین بهتر نیست که میهمان گرامی نخست فنجانی چای بنوشند؟ سپس وی را به سرای چای راهنمایی کرد و در آنجا فنجانی چای برایش ریخت. دانشمند تازه فنجان به لب نهاده بود و می‌خواست چای را بنوشد که ناگهان رهرو بی‌هوا دست فنجان دار او را تکان داد و چای را بر سر تا پای او ریخت. آنگاه رهروی او ایستاد و گفت: «ادعا کردید که شناخت خوبی از راه دارید. اکنون بگوئید راه چیست؟» دانشمند کوشید از «نوشتارهای ۴ گانه» یا از «۵ نوشتار باستانی» گزاره‌ای بیابد، اما نتوانست و درنگ کرد. رهرو آوایش را بلند کرد و گفت: «راه چیست؟ زودباش، زودباش بگو!» اما او نمی‌توانست به چیزی بیندیشد. رهرو گفت: «ما بسیار گستاخ بوده‌ایم، اما مگر شما نمی‌خواستید با راه ما آشنا شوید؟» مرد آیین کنفوسیوس هرگز با این اندیشه به آنجا نیامده بود که این چنین از یک جوانک رهرو آموزش بگیرد. اما از آنجا که روش خودش شکست خورده بود، ناگزیر شد به زور بپذیرد. آنگاه رهروی ذن پارچه‌ای برداشت و به هنگام پاک کردن چای ریخته، گفت: «راه ما این است». و کنفوسیوس، بی‌آنکه بیندیشد، پاسخ داد: «بله»، در این دم برقی از دریافت از جانش گذشت و دید که با آن که از آموخته‌هایش می‌دانسته راه همین نزدیکی است و هرگز نمی‌تواند برای دمی هم که شده، به دور رود، باز هم آن را در دوردست‌ها جسته است. پس، روش اندیشیدنش را سراپا رها کرد و برای آموزش گرفتن به سرای استاد بازگشت. پس از چند سال آموزش سخت، سرانجام او یک چهره برجسته تاریخ روحانی روزگار

خویش گردید.

۵۹

مردی جوان که نومیدی تلخی را در زندگی اش آزموده بود، به یک رهرو کده دور دست رفت و در آنجا به استاد گفت: «من از شیفتگی های این زندگی به درآمده ام و دلم می خواهد به روشن شدگی برسم تا از این رنج کشیدن ها آزاد گردم. اما بدانید که من بهیچروی توانایی آن را ندارم که زمانی دراز به یک کار، هرچه که باشد، بچسبم و برای نمونه، سال های سال تن به ژرف اندیشی و پژوهش و سخت روزی دهم. می دانم که چه بسا دوباره به راه کج روم و باز به سوی دنیا کشیده شوم؛ هرچند که می دانم این کار دردناک است. آیا برای مردمی که چون منند راه کوتاهی هست؟» استاد گفت: «بله هست، به شرط آن که برآستی بخواهی. به من بگو که چه آموخته ای و در زندگی بیشتر روی چه چیز تمرکز کرده ای.» - «خوب رامتش ما پولدار بودیم و من نیازی به کار کردن نداشتم. گمان می کنم چیزی که به راستی به آن گرایش داشتم شترنج بوده باشد. من بیشتر زندگی ام را روی این بازی گذاشتم.»

استاد دمی به اندیشه فرو رفت و سپس به پیشکارش گفت فلان رهرو را بدانجا بخواند و به او بگوید تا چند مرد و یک تخته شترنج همراه بیاورد. رهرو نامبرده به زودی آمد و استاد مهره های شترنج را چید. آنگاه پی یک شمشیر فرستاد و آن را به دو بازیکن نشان داد، به رهرو گفت: «ای رهرو، تو سوگند خورده ای تا مرا در پایه استادت فرمانبردار باشی. اکنون همین را از تو می خواهم. تو با این جوان شترنج بازی خواهی کرد و اگر ببازی، با این شمشیر سر از تنت جدا خواهم کرد. در برابر به تو قول می دهم که پس از مرگ در «سرزمین پاک» زاده شوی. و اگر برنده شدی، سر این مرد را از تن جدا خواهم کرد. شترنج تنها چیزی بوده که او در

زندگی اش سخت بر آن کوشش کرده است. و اکنون اگر این بازی را ببازد، شایسته آن است که سرش را هم ببازد». آن دو سخت به چهره استاد خیره شدند و دیدند که استاد به راستی در سخن خود استوار است؛ بلکه او به راستی می توانست سر بازنده را بزند. آنگاه آنان آغاز به بازی کردند. با نخستین جنبش مهره ها مرد جوان احساس کرد که عرق دارد از سرو رویش به پاهایش می چکد، زیرا که داشت برای زندگی اش بازی می کرد. تخته شترنج برایش کل جهان شده بود و بنابراین، با همه هستی اش روی آن اندیشه فشرده. نخست او کمی بازی را خرابتر کرد، اما سپس رهرو جنبش نابجایی کرد و او از زمان بهره برد و ضربه سختی به وی وارد آورد. همین که موقعیت هموارد خویش را بر باد رفته دید، پنهانی به او نگاه کرد. چهره ای دید سرشار از هوشمندی و بی ریایی؛ چهره ای فرسوده از رنج سالها سختی و کوشش. به زندگی بی ارزش خودش اندیشید و موجی از مهر هستی اش را فرا گرفت. آنگاه خودخواسته یک اشتباه و یک اشتباه دیگر انجام داد و موقعیت خود را ویران و خویشتن را بی دفاع کرد. در این هنگام استاد ناگهان به جلو خم شد و تخته بازی را واژگون کرد. دو هموارد شگفت زده بر جای ماندند. استاد به آرامی گفت: «نه بازنده ای هست و نه برنده ای؛ بنابراین سری نیست که بیفتد. تنها دو چیز از شما می خواهم». سپس روی به مرد جوان کرده، گفت: «تمرکز همه سویه و مهر. امروز تو هردوی اینها را یاد گرفتی. از همه روی بر بازی فشرده شده بودی، اما در آن فشرده گی توانستی مهربانی را حس کنی و جانیت را فدای آن سازی. اکنون چند ماهی اینجا بمان و آموزشهایی را که در این راستا به تو می دهیم دنبال کن. در روشن شدنت جای هیچ شکی نیست.»

۶۰

ازدهای بزرگی سقف تالار اصلی پرستشگاه میوشین - جی را استاد

نامدار، کانوتانیو (Kani Tanyu) کشیده بود. در آن زمان استادی این پرستشگاه در دست استاد گودو (Gudo) بود که آوازه آموزشگاری امپراتور را داشت. او شنیده بود که ازدهایان کشیده شده به دست تانیو چنان راست می نمایند که هنگامی که سقف یکی از سراهای نقاشی شده به خود فرو ریخت، برخی گفتند که این خرابی از جنبش دم ازدها پدید آمده است. هنگامی که رأی نقاشی دوباره ازدهای میوشین - جی داده شد، گودو به خانه نقاش رفت و به او گفت: «در این فرصت بدست آمده به ویژه از تو می خواهم که نقاشی ازدها از روی نمونه زنده آن انجام شود». گفتن ندارد که نقاش از این سخنان یکه خورد. پس به استاد گفت: «فرموده شما بس شگفت است. راستی این است که - شرمندهم این را می گویم - من هرگز در زندگی ام یک ازدهای زنده ندیده ام». او می خواست پیشنهاد کار را بپذیرد، اما استاد دژ پذیرفت که نابخردانه است از نقاشی که هرگز یک ازدهای زنده ندیده است انتظار رود بتواند یک چنین ازدهایی را نقش کند، اما به او گفت که بکوشد، هرچه می تواند زودتر، یک ازدهای زنده را خوب ببیند. نقاش شگفت زده پرسید: «کجا می توان یک ازدهای زنده را دید؟ آنها کجا زندگی می کنند؟ «اوه، این که چیزی نیست. در خانه من هرچند تا از آنها که بخواهی می شود بیا و آنها را ببین و یکی شان را نقاشی کن». تانیو به شادی با استاد به خانه او رفت و همین که رسیدند، بی درنگ پرسید: خوب، آماده ام تا ازدهایان را ببینم. آنها کجا هستند؟ استاد نگاهش را گرد اتاق چرخاند و پاسخ داد: «بسیاری شان اینجا هستند؟ نمی توانی آنها را ببینی؟ چقدر حیف شد! نگاره گر غرق در اندوه شد و بدین گونه، دو سال پس از آن را نزد استاد گودو سپری کرد، در حالی که سخت در آزمون دژ کوشا بود. روزی چیزی رخ داد و او سراسیمه و برانگیخته نزد استاد شتافته، گفت «از برکت شما امروز توانستم یک ازدهای زنده را ببینم!» «اوه، راست می گویی؟ چه خوب، اما

بگو ببینم آوای غرش او چگونه بود؟» یک بار دیگر نگارگر از پاسخ درماند. و برای یک سال دیگر رنج تمرین‌های روحی را بر خود پذیرفت. آنچه او در پایان آن سال نقاشی کرد، اژدهای میوشین - جی بود؛ یک شاهکار برتر در تاریخ هنر؛ شاهکاری که از به شیوه ساخت آن، ولی بسی بیشتر از بهر جانی که هنرمند بدان بخشیده بود، برجسته می‌نمود. نو گویی این اژدها «زندگی بزرگ» در برگرفته زمین و آسمان و، نیز انسان و گیتی را، در خود جای داده است؛ برای ره بردن به دل همین راستی بود که استاد تانیوی نگارگر ۳ سال تمام خون دل خورد. اما هنگامی که راستی یک بار آزموده شد، دیگر نیاز به جستجو بیشتر نبود.

۶۱

استاد سسان (Sessan) گفت: «تصادفی نیست که در منش بودایی نیکویی شادی کردن از آمایش دیگران از بخشندگی هم بالاتر است. راستی که نیکویی شادی کردن برای دیگران بس ستودنی و با شکوه و پسندیده است. اکنون یک نفر به هوا می‌پرد و با سری پرشور می‌گوید: «بله می‌پذیرم شادی کردن برای دیگران چیز خوبی است. آنچه گفتید درست است و من از این پس به دنبال آن می‌روم. به جای آن که با بخشیدن پول یا خرد کردن استخوانهایم برای یاری رساندن به جنبش‌های مردمی یا فعالیت‌های خیرخواهانه که این همه پردردسرنده، برای خود نیکویی بجویم، از این پس به تماشای نیکویی کردن دیگران می‌نشینم و سپس شادی می‌کنم و به آنها می‌گویم که چه خوب کرده‌اند و کارشان چه اندازه ستودنی است! این بزرگترین اشتباههاست. کسی که می‌تواند از ته دل از کارهای خوب دیگران شادی کند، هرگز نمی‌تواند خرسند باشد مگر آن که خودش هم با آن کارها سرگرم باشد. در شنیدن «درمه» شادی و ستایش هست، اما نیکویی راستین آن است که این شادی و ستایش براساس کارهای براستی درست از دل برخیزد. و اشتباه تنها آن

نیست که خود کارهای درست انجام ندهیم، این نیز هست که بر کارهای درست دیگران رشک بورزیم و تباهی آنها را آرزو کنیم و بدین گونه، در پایان یک بازیچه‌خواهای برخاسته از خودخواهی کوتاه بینانه، و یک بنده بی‌چون و چرای سود و آوازه گردیم.»

۶۲

استاد سسان گفت: «امپراتور کیسوی (Kiso) باشکوه از دودمان تانگ (کشور چین) یک بار از پرستشکده کین زانچی در کناره رود یانگ تسه بازدید کرد. از درون پرستشگاه چشم‌انداز بسیار زیبا و کم مانند بود. بنابراین، تخت امپراتور بر فراز برج پرستشکده برپا شد که از رودخانه بهترین چشم‌انداز را داشت. امپراتور به سوی جایگاهش راهنمایی شد، او برود بزرگ کرجی‌های بی‌شمار دید؛ برخی به بالا و پایین، برخی به چپ و برخی به راست می‌رفتند؛ آن چنان که می‌شد انبوه آنها را با خود دریا اشتباه گرفت. او بازرگانی و دادو ستد کشورش را پرشکوها یافت و از فراوانی و بهروزی کشوری که بر آن فرمان می‌راند پس شادمان شد. استاد ذن، اوباکو (Obaku)، کنار او ایستاده بود. از وی پرسید: «در شگفتم که چند بادبان برود کشیده شده است». استاد ردایش را صاف کرد و ارج گزارانه پاسخ داد: «تنها ۲ تا. خرسندی از چهره امپراتور برکنار رفت. منظورش چه بود که گفت ۲ کرجی؟ آیا مگر هم اکنون جلوی چشم آنان دست کم ۱۰۰ کشتی، شاید هم ۲۰۰ تا، به چشم نمی‌رسید؟ تنها ۲ تا! آیا او داشت امپراتورش را دست می‌انداخت؛ به او می‌خندید و خوارش می‌کرد؟ از چهره امپراتور نمایان بود که پاسخ استاد را نمی‌بخشد. پرسید: چگونه می‌گویی ۲ کشتی؟» چهره استاد او باکو نشانی از کمترین پریشان نمی‌نمایاند. ارج گزارانه پاسخ داد: «در اینجا تنها دو کشتی نام و سود به چشم می‌خورد. نام بمفهوم جستن آوازه و سود به مفهوم جستن

بهره است. چنان که بزرگ فرمانروا می بینند، بررود بسی کشتی روان است؛ اما نیمی از آنان برای آوازه و نیمی دیگر برای پول در آوردن بادبان کشیده اند. کشتی نام و کشتی سود - تنها این دو کشتی بررودخانه اند». پس از کمی اندیشیدن، امپراتور از دل آهی ژرف برکشید؛ بلکه رهرو بزرگ راست می گفت. آنگاه او برای نوآرایی کشور دستورهایی فراگیر و بنیانی صادر کرد که به فرهنگ پر آوازه تانگ انجامید.

۶۳

پیش از بازگشت دوباره خاندان می جی (سال ۱۸۶۸)، استاد کن دو که یک چهره برجسته روحانی بود، استادی پرستشگاه یوکن - جی از استان ساحکی در کیوشو را برگردن داشت. این پرستشگاه از آن طایفه موری بود و یکی از سرایداران آن تن به زیاده روی و خوشگذرانی بی بند و بار داده و در یک زندگی هرزه فرو رفته بود. استاد که در این باره افسوس می خورد، چند بار کوشید او را گوشزد کند؛ اما او به جای گوش کردن، وی را مزاحم خوانده، از خود راند و به جستجوی بهانه ای برآمد تا استاد را خوار کند. با این همه، استاد زندگانی ای بس دور از گناه را می گذرانید؛ از درون و برون پاک بود و برای خرده گیری از او راهی نبود. لیک، برسرزبانها افتاد که خوی آن دارد که هرشب، هنگامی که همگان خوابیده اند، در خلوت سرایش با خوراکی های گران بها از خود پذیرایی کند. سرایدار این را غنیمت شمرد و در تاریکی شب به باغ پرستشگاه رفت و از آنجا پس از بالا رفتن از دیوار، خود را به سرای استاد خزانده. آنگاه توانست به خود ثابت کند که استاد با خرمندی آشکارا سرگرم خوردن بوده است. بامداد فردای آن روز او در حالی که از گیرانداختن دشمنش سراز پا نمی شناخت، به بارگاه خان فئودال رفت. سر طایفه موری ارباب تاکایامو بود. او مردی هوشمند و، از این گذشته سرسپرده و

پیروی استاد بود. اما هنگامی که داستان را شنید، یکه خورد و با این پندار که نکند درست باشد، شب هنگام خود را در باغ پنهان کرد. هنگامی که به سرای استاد سرک کشید، گفتن ندارد که استاد سرگرم خوردن بود. آنگاه بی آنکه به خود زحمت بیشتری دهد، از همان پشت پنجره به درون سرا فریاد کشید. استاد شگفت زده به تندی کاسه‌ای را که داشت از آن می‌خورد دور از چشم گذاشت و سپس پرسید: «چه کار زود بایستی (ضروری) پیش آمده که سرفرازی دیدار شما در این هنگام غیرعادی به من دست داده است. خواهش می‌کنم نبود مراسم تشریف فرمایی خود را بر من ببخشید». ارباب با تروشروی پاسخ داد: «جایی برای بخشش نیست. دمی پیش چه چیز را پنهان کردی؟» استاد با پوزش خواهی دوباره و دوباره و با کرنش کردن روی خاک، با جدیت درخواست کرد تا از ماجرا چشم‌پوشی شود. مرد بزرگزاده نخواست بشنود و دست برد تا به زور کاسه را به چنگ آورد. بنابراین، استاد بناخواستگی اندرون کاسه را به وی نشان داد. او گفت: «شرمنده‌ام که چرا این مسئله بایست به دید مبارک شما در آید. رهروان دانشجوی بسیاری هستند که از بخش‌های گوناگون کشور به اینجا می‌آیند و با آن که من همیشه به آنها فشار می‌آورم قطره‌ای آب را هم هدر ندهند و سبکسرانه خورده‌ای سبزی یا دانه‌ای برنج را دور نریزند، شمار بسیاری از آنها، که بیشتر جوان هستند، ناساز با همه آنچه که بارها گفته‌ام، ته بریده سبزیها و برنج‌های بیش کشیده را هنوز از راه لوله آشغال‌دانی آشپزخانه به بیرون می‌ریزند. برای جلوگیری از دست رفتن این خوراکی‌های دور ریخته شده، توری کوچکی را ته لوله آشپزخانه کار گذاشتم و شبها که همه خوابند، چیزهای پشت توری را گردآوری کرده، می‌پزم و شام شب خودم را درست می‌کنم. اکنون سالهای سال است که دارم این کار را انجام می‌دهم. بسی مایه افسوس من است که چرا بایست چنین داستان ناپاکی را به گوش آن سرور برسانم.»

اریاب از شنیدن اینها ژرف تکان خورد و، با چشمان پراز اشک و با بیشترین افتادگی، برای رفتارش از استاد پوزش خواست.

۶۴

استاد باسو از استاد هیاجاکو پرسید که کدامین راستی را آموزش می دهد. استاد هیاجاکو مگش رانش را بالا برد. باسو گفت: «همه اش همین؟ دیگر چیزی نیست؟» استاد هیاجاکو مگش رانش را پائین آورد.

۶۵

دو رهرو داشتند گفتگوکنان با هم راه می رفتند. یکی گفت: «اگر در میانه زندگی و مرگ هیچ بودایی نبود، هیچ زندگی و مرگی هم نبود.» دیگری گفت: «اگر بودا در میانه زندگی و مرگ می بود، در پیوند با زندگی و مرگ هیچ دروغ و فریبی نمی بود.» آنان با یکدیگر بگو مگو کردند و این کارشان پایانی نداشت. سرانجام از دامنه ای که رهرو کده بر آن بود بالا رفتند و در این باره از استاد دای بای جویا شدند. یکی پرسید: «از این ۲ باور کدامیک به راستی نزدیک تر است. استاد دای بای گفت: «یکی از اینها نزدیکتر و یکی دورتر است.» رهرو پرسید کدامیک نزدیکتر است. استاد گفت: «برو و این را فردا باز از من بپرس.» فردای آن روز رهرو آمد و باز پرسید. استاد پاسخ داد: «کسی که نزدیکتر است نمی پرسد و کسی که می پرسد نزدیکتر نیست.» چند زمانی پس از، رهرو گفت: «زمانی که نزد استاد دای بای بودم، چشم بودای خود را از دست دادم.»

۶۶

هنگامی که استاد دای بای دم مرگ بود، به رهروانش گفت: «از آنچه که می آید نبایدست دوری کرد و آنچه را که هست نبایدست پی گیری کرد.»

اندکی پس از آن، آوای یک موش خرماي جهنده را شنیده و گفت: «آنچه گفتم همین است، همین و بس. همگی آن را با وفاداری نگه دارید. اکنون بایست بروم.»

۶۷

استاد سوکی - آن دربارهٔ این دم مرگ چنین گفت: «هنگامی که بیاید، دیگر هیچ کاری نمی‌توانید بکنید. چشمان خود را ببندید، دستهایتان را به هم بچسبانید، و با آنچه از آن خودتان نیست، به آن پایگاه نخستین که از آن آمده‌اید بازگردید!»

۶۸

رهروی از استاد نانسِن (Nansen) پرسید: «آنکه می‌داند هرچیز چیست، به کجا می‌رود؟» استاد پاسخ داد: «او به پاس یاری مرد پشتیبان این رهروکده که پایین تپه زندگی می‌کند، گاو او خواهد شد.» هنگامی که رهرو از استاد برای آموزشش سپاسگزاری کرد، استاد افزود: «در نیمه شب گذشته، ماه در پنجره تابان بود.»

۶۹

استاد شیکو در سروده‌ای چنین گفت:
سی سال در کوه شیکو زندگی کردم
و روزی ۲ بار خوراک آرد جو برای نیکو نگه داشتم بی‌بوده.
از فراز کوهها بالا می‌رفته و تندرست برمی‌گردم.
مردمی که نزد من آیند، مرا می‌شناسند آیا، یا نه؟

۷۰

یک بار دیگر در پاسخ به این پرسش که استاد صد سال دیگر کجا خواهد بود، استاد نانسن گفت: «در آن زمان یک بوفالوی آبی خواهم بود». رهرو پرسید: «آیا من هم می‌توانم به دنبال شما بیایم یا نه؟» استاد نانسن گفت: «اگر خواستی بیایی یک دهان پر علف هم با خودت بیاور!»

۷۱

رهروی از استاد روسو (Rosso) پرسید: «سخن بی‌سخن چیست؟» استاد پاسخ داد: «دهانت کجاست؟» - «دهانی ندارم». «پس با چه چیزی می‌خوری؟» رهرو نتوانست پاسخ دهد.

۷۲

استاد نانسن داشت رخت می‌شست. رهروی پرسید: «آیا استاد هنوز هم چنین کارهایی انجام می‌دهند؟» استاد نانسن رخت‌هایش را از تشت بالا آورد و گفت: «پس با اینها بایست چه کار کرد؟»

۷۳

رهروی از استاد جوشو پرسید بودا چیست و پاسخ شنید: «همان چیزی که در تالار است». رهرو گفت: «آنچه در تالار است، تنها یک نگاره و توده‌ای از گل است». استاد پذیرفت که بله، راست می‌گویی. رهرو پافشاری کرده، باز پرسید که بودا چیست؟ - «همان چیزی که در تالار است.»

۷۴

استاد جوشو شاگرد و جانشین استاد نانسن بود. هنگامی که او برای

نخستین بار نزد استاد آمد، استاد نانسن در کعبه کده [قرارگاه پارسای کوه نشین] انگاره فرخنده زندگی می کرد. استاد در سرایش دراز کشیده بود. با دیدن رهروی تازه آمده، از وی پرسید: «هم اکنون از کجا می آیی؟» جوشو گفت: «از کعبه کده انگاره فرخنده». «آیا انگاره فرخنده را می بینی؟» جوشو پاسخ داد: «نه، اما یک تتاگته [به معنی «این چنین آمده»، از نامه‌های بودا] را می بینم که دراز کشیده، استاد نانسن از جایش بلند شد و پرسید: «آیا تو رهروی استاددار هستی یا آن که استادی نداری؟» جوشو پاسخ داد: «من رهروی استاددار هستم». «استاد تو کیست؟» جوشو گفت: «روزهای نخستین بهار است و هوا هنوز سرد است؛ بسیار سپاسگزارم که استاد بسیار گرمی و فرخنده‌ام را خوب تندرست می بینم». استاد نانسن خدمتکارش را فراخواند و به او گفت: «به این رهرو جایی بده.»

۲۵

رهروی که زیردست استاد کاسان (Kassan) بود، به زیارت همه جاهای ذن رفت، اما نتوانست چیزی بیابد که درخورش باشد. از این گذشته، هر جا رفت شنید که همگان استاد کاسان را در پایه استادی بسیار بزرگ می ستایند. بنابراین، بازگشت و از استاد کاسان پرسید: «شما را همه به داشتن شناختی ژرف می ستایند. چرا شناخت خود را به من نمی نمایید؟» استاد پاسخ داد: «هنگامی که برنج پختی، آیا آتش را روشن نکردم؟ هنگامی که می خواست برنج را بکشی، آیا من کاسه‌ام را برای دریافت آن دراز نکردم؟ کی من خواسته‌هایت را برنیاوردم؟» با شنیدن اینها، رهرو بیدار شد.

۷۶

راهبه‌ای از استاد جوشو پرسید: «راز نهانی کدام است؟» استاد به آرامی به آرنج او زد. راهبه گفت: «شما هنوز دارید به چیزی می‌چسبید». استاد پاسخ داد: «نه این شمايید که هنوز به آن چسبیده‌اید!»

۷۷

استاد جن شا (Gensha) روزی به رهروانش گفت: «همه جا سخن بر سر راههای آزاد ساختن زیوندگان جاندار است [این نخستین سوگند از «سوگندهای ۴ گانه» آیین بوداست]. اما اگر به یک کور و کر و لال برخوردید، چه می‌کنید؟ او نه می‌تواند حالات شما را ببیند، نه می‌تواند اندرزگویی‌تان را بشنود و نه حتا می‌تواند پرسشی کند. با این همه، اگر نتوانید به او کمک کنید، بی‌ارزشید.»

۷۸

یکی از رهروان استاد جن شا رفت تا در این باره از استاد اومون پرسش کند. استاد دستور داد: «کرنش‌ات را بجا آور». همین که رهرو کرنش را تمام کرد، استاد اومون چنان دستش را بلند کرد که گویی می‌خواهد وی را بزند. رهرو ناخودآگاه به پس‌نکان خورد. استاد گفت: «پس تو کور نیستی، نزدیکتر بیا». رهرو همان کرد که استاد گفت. - «پس تو کر هم نیستی. آیا می‌فهمی؟» رهرو، گیج شد و پرسید: «چه را می‌فهمم». استاد سپس گفت: «می‌بینم که لال هم نیستی». با شنیدن این سخنان رهرو از خوابی ژرف بیدار شد.

۷۹

رهروی به دیدن استاد گاسان آمد. حتا پیش از آن که کرنش‌اش را به

جا آورد، استاد دستش را گرفت و گفت: «چرا به این می گویند دست؟»
 آنگاه بی آن که به رهرو زمان پاسخ دهد، یک پایش را بالا کشید و گفت:
 «و چرا به این می گویند پا؟» رهرو دهانش را باز کرد و می خواست
 پاسخی دهد که ناگهان استاد دست هایش را به هم کوبید و خنده سر داد.
 رهرو شگفت زده بی آن که سخنی گوید از سرای استاد بیرون رفت. با این
 همه، چندی پس از آن بازگشت و استاد گاسان وی را چنین هشدار داد:
 «این روزها آموزندگان دُن خوی آن پیدا کرده اند که با پرسشهای بزرگ
 بازی کنند. آنان بی آن که خود را به درستی زیر بار خویشکاری (انضباط)
 برند، در دم آماده گزارش (تفسیر) پرسشها یا سرودن شعر درباره آنها
 هستند. آنان بهتر از یک کیسه پر باد نیستند و هیچکدام نمی توانند
 آموزگار خوبی از کار در آیند. اگر به راستی می خواهد دُن بیاموزی، هرچه
 را که تاکنون آموخته و آزموده ای دور بریز و خودت را یک سو نگرانه به
 کار وادار. بمیر و آنگاه باز زاده شو!» با شنیدن اینها، رهرو ناگهان بیدار
 شد.

۸۰

رهروی به دیدن استاد دوجن آمد و استاد پرسید از کجا آمده است.
 پاسخ داد از نزد استاد جوشو. استاد دوجن گفت: «آیا جوشو «درخت
 بلوط درون باغ» را آموزش نمی دهد؟» رهرو پاسخ نه داد. استاد دوجن
 پافشاری کرد و گفت: «اما هرکسی در پاسخ به پرسش «مفهوم آمدن بدی
 درمه از باختر» می گوید «درخت بلوط درون باغ»، تو چگونه می توانی
 بگویی استادت این را نگفته؟» رهرو پاسخ داد: «استاد من چنین چیزی
 نگفته، خواهش می کنم درباره استاد در گذشته ام بد نگویید». سرانجام،
 استاد دوجن چنین نظر داد: «بله، برآستی که تو یک توله شیر هستی!»

۸۱

استاد کیوجن گفت: «نداری (فقر) پارسال من نداری راستین نبود، اما امسال راستین است. با آن که سال گذشته حتا جایی برای فرو کردن یک میخ نداشتیم، امسال همان یک میخ را هم ندارم.»

۸۲

استاد کانکی (Kankci) زیردست استاد رین زای آموزش دیده، ولی آموزشش را زیردست استاد ماسان (Massan) (به معنی راهبۀ ته - کوهستان) به پایان رسانده بود. هنگامی که او برای نخستین بار نزد استاد رین زای آمد و پای به درون سرای او نهاد، استاد گریبان او را سخت گرفت. کانکی گفت: «می بینم، می بینم!» آنگاه استاد او را رها کرد و گفت: «ترا ۲۰ ضربه می بخشم!» کانکی آنجا ماند و زیردست او آموزش گرفت. بعدها در این باره گفت: «هنگامی که استاد رین زای را دیدم، هیچ گونه سخن یا باز نمودنی در کار نبود. اکنون دیگر گرسنه نیستم.» از آنجا به نزد استاد ماسان (خانم) رفت، با این اندیشه که «اگر او هدف بزند، آنجا خواهم ماند. وگرنه از تخت ذن [چارپایۀ بلندی که استادان ذن از روی آن آموزش داده یا دیدار می کردند] پایش می آورم». با آمدن او به درون تالار رهروکده، استاد کسی را فرستاد تا از وی پرسد «آیا برای دیدن کوهستان به گردش آمده‌ای یا آن که از بهر آیین بودا می آیی». هنگامی که رهرو پاسخ داد برای دومی، استاد از تختش بالا رفت. چون رهرو به پای تخت سید، استاد از او پرسید «امروز از کجا می آیی». پاسخ داد «از روکو». «چرا کوله بارت را زمین نمی گذاری؟» کانکی پاسخی نداشت بدهد. پس، کرنش کرد و پرسید: «ماسان (ته کوهستان) چیست؟» استاد پاسخ داد: «چیزی که قله‌اش را نشان نمی دهد». رهرو پرسید: «استادی ماسان با چه کسی بوده؟» پاسخ شنید: «هیچ شکل راستین مرد و زنی وجود ندارد.»

کانکی یک کاتسو (گونه‌ای برخورد ویژه رین‌زای) انجام داد و باز پرسید: «پس چرا خود را دگرگون نمی‌کنید و بایدید نمی‌شوید؟» استاد ماسان گفت: «من نه یک خدا هستم و نه یک اهریمن، به چه چیز می‌توانم خود را دگرگون کنم؟» کانکی زانو زد و همانجا مانده، در باغ سرگرم کار شد. بعدها که کارش گرفت، استاد کانکی از بالای تخت گفت: «هنگامی که با عمو رین‌زای بودم، نیم ملاقه برنج دریافت کردم و با عمه ماسان که شدم، نیم ملاقه آش جو گرفتم. آنها با هم یک ملاقه ساختند و من آن را خوردم. اکنون سیرم و خرخر می‌کنم.»

۸۳

از استاد تنو (Tenno) رهروی پرسید: «اکنون ۳ سال است که نزد شما هستم، اما هیچ آموزشی دریافت نداشته‌ام. چرا؟» استاد گفت: «آیا مگر از زمانی که پای به اینجا گذاشت سرگرم آموزش دادن به تو نبوده‌ام؟» رهرو پرسید که «شما کی به من آموز دادید؟» استاد تنو گفت: «چای که آوردی، آن را از تو گرفتم. هنگامی که کرنش کردی، سرم را برایت پایین آوردم. کی من به تو آموزش ندادم؟» رهرو که داشت هنوز این را می‌سنجید، استاد تنو افزود: «هنگامی که نگاه می‌کنی، تنها نگاه کن. اگر درشگفت شوی. نکته را درنخواهی یافت.» با اینها، رهرو بیدار شد.

۸۴

یک رهرو در سفرهای زیاری‌اش استادان بزرگی را دیدار کرده بود، اما نتوانسته بود برای خودش آشکار کند که هنوز دیگر چه چیزی را کم دارد. همچنان که کمی افسرده بود، نزد استاد توکوسان (Tokusan) آمد و پرسید: «آیا برای من هم امکان دارد که در «آموزشهای برتر» با پیشوایان انباز شوم؟» استاد توکوسان او را زد و گفت: «داری درباره‌ی چه سخن

می گویی؟» فردای آن روز رهرو از استاد خواست تا توضیحی دهد. استاد توکوسان گفت: «آموزش من هیچ واژه یا گزاره‌ای ندارد و چیزی هم ندارد که به کسی بدهد». با اینها، رهرو بیدار شد.

۸۵

رهروی به استاد سپو (Seppo) گفت: «من سر خود را تراشیده، ردا برتن کرده و سوگندها را به جا آورده‌ام - چرا نبایست مرا یک بودا شمرده؟» استاد سپو گفت: «هیچ چیز بهتر از نبود خوبی نیست.»

۸۶

رهروی از استاد جن شا پرسید: «استادان دیرین که چوبدستی یا مگس رانشان را بلند می کردند، آیا بدین گونه می خواستند سرشت ذن را بیرون کشند؟» استاد گفت: «نه». رهرو پرسید: «مفهوم کارهای آنان چه بوده؟» استاد جن شا مگس رانش را بالا برد. رهرو پرسید: «دورنمایه آیین بودا چیست؟» استاد پاسخ داد: «هنگامی که بیدار شدی درخواستی یافت.»

۸۷

استاد راکان (Rakan) با دیدن رهروی که نزدش می آمد، مگس رانش را بلند کرد. رهرو کرنش انجام داد. استاد راکان گفت: «برای چه کرنش کردی؟» رهرو پاسخ داد: «برای ارج نهادن به شما». استاد او را زد و گفت: «می گویی هنگامی که دیدی مگس رانم را بلند کردم کرنش انجام دادی؛ پس چرا هرروز که مرا می بینی جارو می کشم یا زمین را می شویم ارج نمی گذاری؟»

۸۸

استاد جن شا داشت با یک ژنرال کیک می خورد که ژنرال پرسید: «آن چیست که ما هرروز به کار می بریم ولی آن را نمی شناسیم؟» استاد تکه ای کیک به او داد و گفت: «بفرمایید بگیرید». ژنرال آن را خورد و پرسش خود را دیگر بار پرسید: استاد جن شا در دنباله سخنش گفت: «ما هرروز بکارش می بریم اما نمی شناسیم».

۸۹

استاد رین زای به آرامگاه بدی درمه آمد. نگاهدارنده آنجا پرسید: «نخستین کرنش شما به بودا خواهد بود یا به پیشوا؟» استاد پاسخ داد: «نه به این، نه به آن». نگاهدارنده پرسید: «میان شما و بودا و پیشوا چه ستیزی هست؟» استاد رین زای از آنجا بیرون رفت.

۹۰

استاد تنکا (Tanka) که در میانه زمستان در پرستشگاهی نشیمن گزیده بود، یکی از انگاره های چوبی آنجا را برای درست کردن آتش به کار برد (نابود کردن نگاره ها یکی از «۵ گناه کبیره» است). سرایدار سر آسیمه آمد و گفت «چه کار دارید می کنید». «دارم یک تندیس چوبی را می سوزانم». «اما این یک بوداست!» استاد تنکا همچنان که خاکسترها را هم می زد، پرسید، «آیا می توانی شریره (Sharira) [سنگ های متبرکی که گفته می شود در خاکستر پاکدینان یافت می شود] ای ببینی؟». «چگونه می توانید در یک تندیس چوبی چشم به یافتن شریره داشته باشید؟» استاد گفت: «اوه چه خوب! اگر تنها همین است که می گویی، می شود یکی دیگر به من بدهی تا خودم را گرم کنم؟»

۹۱

در یک روز سرد زمستانی سامورایی‌ای که ارباب نداشت نزد استاد ایسای (Eisai) آمد و به زاری از او درخواست کرد: «من بیمار و تهیدستم؛ خانواده‌ام دارند از گرسنگی می‌میرند. استاد خواهش می‌کنم به ما کمک کنید». استاد ایسای که به سختی کشیدن‌ها خو گرفته بود و خودش هم به همان اندازه ندار بود، چیزی نداشت که به او بدهد. ناگهان به یاد انگاره بودای درون تالار افتاد. رفت، تاج سر آن را برداشت و به سامورایی داده، گفت: «این را ببر بفروش، بایست بتواند تو را رو بیاورد». سامورایی، با آن که شگفت زده شد، چون درمانده بود، آن را گرفت و رفت. یکی از رهروها هراس زده شد و گفت: «استاد، چه کردید؟ این کار خوارداشت مقدسات است!» - «خوار داشت؟ آن هم من؟ مگر نشنیده‌ای که استاد تنکا انگاره‌ای از بودا را سوزاند تا خودش را گرم کند؟ راستی که کار من به اندازه نیمی از کار او هم بد نبوده است. من تنها دل بودا را که سرشار از مهر و همدردی است به کار انداخته‌ام. اگر او خودش داستان تیره‌روزی آن سامورایی تهیدست را شنیده بود، بی شک یکی از دست‌ها یا پاهایش را هم می‌کند و به او می‌داد!»

۹۲

رهروی به استاد سوسان (Sosan) گفت: «خواهش می‌کنم مهربانی آموزش‌تان را بر من بیفشانید تا آن که آزاد گردم». استاد پرسید: «چه کسی تو را زیر بار گذاشته است؟» - «هیچ کس». «پس چرا خواهش می‌کنی که آزادت کنند؟» با شنیدن اینها، رهرو سراپا بیدار شد.

۹۳

استاد یوکا (Yoka) چنین هشدار می‌دهد: «رها شدن از شر چیزها

و چسبیدن به تهیگی دو روی یک بیماری‌اند. به آن می‌ماند که کسی خود را برای خفه نشدن در آب درون آتش بیندازد.»

۹۴

استاد دوجن گفت: «گلبرگها با آن که دوستشان داریم می‌افتند و علف‌ها با آن که از آنها بیزاریم می‌رویند - این تنها همان گونه است که هست.»

۹۵

استاد دوشین (Doshin) گفت: «مرد دانا هیچ کاری نمی‌کند، ابله خودش را به دار می‌آویزد.»

۹۶

استاد رین زای گفت: «به هنگام گرسنگی می‌خورم و به هنگام خستگی می‌خوابم. ابلهان به من می‌خندند و دانایان می‌فهمند.»

۹۷

استاد سوزان (Sozan) گفت: «کارهای نیک خود را پنهان دارید و چکار می‌کنیدتان را راز نگه دارید؛ چون یک ساده‌لوح یا ابله بنمایید.»

۹۸

چکامه‌ای کهن چنین می‌گوید:
از فریب‌ها و اشتباهها
نبایست کور کورانه دوری جست.
خرمالوهای گس را بنگر!

که چگونه شیرین می شوند.

۹۹

استاد سوکی - آن به ما می گوید که «ذن دینی از آرامش می سازد». او می گوید: «این روزها مردم از یاد برده اند که دین چیست. آنان مهر ویژه ای را که سرشت انسانی آنها را به «طبیعت بزرگ» پیوند می زند فراموش کرده اند. این مهر با مهر آدمی (عشق) کاری ندارد. در میان طبیعت که ایستاده باشید، این مهر به «طبیعت بزرگ» را حس می کنید... شاگردان ذن بایست این مهر ویژه را بیازمایند. دین این است.»

۱۰۰

پیرمرد ارجمندی نزد استاد تایان (Taian) آمد تا از او کمک بخواهد. او پیشکار دربار بود ولی اکنون بازنشسته شده بود. فرزندانش همگی بزرگ و زناشوئی کرده بودند. همسر او به تازگی مرده بود و از این رو به سختی احساس تنهایی می کرد. احساس می کرد دیگر نمی تواند تاب بیاورد و دیدار استاد واپسین امید زندگانی اش به شمار می رفت. استاد تایان به اندیشه فرو رفت که چکار بایست کرد. گمان چندانی نمی رفت پیشنهاد رسمی به اندیشه گری نشستن سودی بخشد. خشک و رسمی نشستن کاری بود که او بیشتر روزهای زندگانی اش را در دربار بدان گذرانده بود؛ او پس این کار را انجام داده بود. آیا استاد می توانست او را به ژرف اندیشیدن درباره طبیعت فرا خواند؟ اما، این کار هراندازه هم که بهبودبخش بود، آیا چنان پیرمرد درس خوانده ای از پس آن برمی آمد؟ او که با گردآمده بزرگی از شعر به خوبی آشنا بود، آیا امکان نداشت ناگهان شعر مناسبی به یادش آید و او را از دیدن بی درنگ بازدارد؟ برای او چه کاری می شد کرد؟ آنگاه استاد تایان چنین پیشنهاد

کرد: «به خانه‌ات برگرد و بار دیگر که به راستی احساس نومیدی کردی، به درونی‌ترین اتاق خانه برو و در را به روی خودت ببند؛ به گونه‌ای که از همه روی تنها باشی و کسی تو را نبیند. در آنجا بی هیچ سنجش یا اندیشیدن به این که به چه کسی، برای چه یا این که چه بشود، ۹ بار کرنش پراپر انجام بده. تنها هنگامی که به راستی احساس نومیدی کردی، می‌توانی به یاری بچه‌ای کوچک، بی هیچ دلیلی و بی آنکه چشمداشت ویژه‌ای داشته باشی، به سادگی دراز بکشی. این کارها را بکن و ببین چه می‌شود». هنگامی که پیرمرد از استاد سپاسگزاری می‌کرد و خواست برود، اشک در چشمانش پر شده بود. چند ماهی گذشت و پیرمرد دوباره باز آمد. این بار گفت: «زندگی‌ام دگرگون شده است. استاد، مرا به شاگردی خود می‌پذیرید؟» استاد پرسید: «این روزها شاد می‌نمائی، آیا چیز دیگری هم هست؟» - «نه، با سپاس از یاری شما، همه چیز درست است». استاد تایان پرسید: «پس چرا آنها را به کار نمی‌بری؟»

پایان

دفتر سوم:

پهنه ذن

نوشته د. ت. سوزوکی

کرم شب تاب کوچک
با روشن کردن چراغ خویش
گرمی خورشید را سپاس می نهد.

با مهر، به پدر و مادر دلبندم

اندوه بودا

فرزندانم
آن فرزانه روشن شده، مردمان را که غرقه در اقیانوس زاییده شدن و مرگ و
اندوه دید،
چون خودخواهان رهایی آنان بود،
بردلش اندوه نشست.

و چون مردمان جهان را سرگردان راههای دروغین یافت،
بی آنکه راهنمایی داشته باشند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید در گنداب شهوتهایی پنجگانه و خویشتن سپاری های هرزه
می غلتند،
بردلش اندوه نشست.

و چون آنان را زنجیر بسته دارایی ها، زنان و همسرانشان دید،
بی آنکه راه برکندن زنجیرها را بدانند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید با دست و دل و زبان خویش بدکرداری کرده،

و بارها و بارها میوه تلخ گناهان خود را می‌چشند،
و با این همه، هنوز سرسپرده خواهش هاشان هستند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید تشنگی شهوت‌های پنجگانه خویش را
تو گویی با آب شور می‌خواهند فرو نشانند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید مردمان با آنکه آرزومند شادکامی‌اند
برای خود کارهای شادکامی پدید نمی‌آورند؛
از درد بیزارند

با این همه، با جان و دل برای خود کارمای رنج می‌گسترند؛
و با آنکه به شادی‌های آسمانی رشک می‌برند،
روی زمین از دستورهای آسمانی پیروی نمی‌کنند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید از زاییده شدن و پیری و مرگ می‌هراسند
و با این همه، کردارهای پایان‌یابنده به‌زایش و پیری و مرگ را پی‌گیرند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید به کام آتش‌های رنج و اندوه فرو می‌روند
بی آنکه بدانند آب‌های آرام «سمادی» را کجا بایست بجویند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید در زمانه‌ای اهریمنی و دریند فرمانروایان خود کامه می‌زیند

و از بیماری‌های فراوان رنج می‌کشند؛
با این همه، بی‌خیال پی‌لذت‌هایشان می‌دوند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید در زمانه جنگ‌ها زیسته
یکدیگر را می‌درند و زخم برمی‌زنند،
با دانستن این که از هم بیزاری و هرزگی پای گرفته در دلهایشان
آنان را به مکافات بی‌پایان محکوم می‌کند.
بردلش اندوه نشست.

و چون دید در روزگار خودش بسیاری مردم اندرزگویی‌های وی درباره
«آیین پاک» را شنیده،
اما آن را به‌خود نکشیده‌اند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید برخی چنان پولدارند
که نمی‌توانند دارایی خود را ببخشند،
بردلش اندوه نشست.

و چون دید مردمان جهان زمین‌هاشان را شخم زده،
بذر می‌کارند، این سو و آن سو رفته،
چانه می‌زنند و خرید و فروش می‌کنند،
و سرانجام، در پایان، جز تلخکامی بهره‌ای نمی‌برند،
بردلش اندوه نشست.

یادنامه دکتر سوزوکی^۱

دکتر د. ت. سوزوکی که به تازگی در ۹۵ سالگی در ژاپن درگذشت، از چهره‌های برجسته فرزانش (فلسفه) خاوری به شمار می‌رفت، چه او گذشته از این که از دانشمندان به نام جهان بود، آموزگاری مینوی نیز بود که خود به آن «روشن‌شدگی» ای که می‌کوشید بپراکند دست یافته بود. همچنین، در پایه یک نویسنده، کسی بود که با نوشتن نزدیک به ۲۰ کتاب، سرشت و آماج آیین بودایی ذن را به مردم خاور زمین آموخت. در پایه یک دانشمند، در زمینه نوشتارهای بودایی سانسکریت و چینی استاد بود و با چندین زبان و دانش و اندیشه روز اروپا آشنایی داشت. بررسی‌هایش در زمینه فرزانش بودایی گسترده و ژرف بود و این در حالی است که دانش ویژه او درباره تاریخ و پیشرفت آیین ذن در چین و ژاپن، شاید بی‌همتا بوده باشد.

وی که به سال ۱۸۷۰ در شمال ژاپن چشم به جهان گشود، در سال ۱۸۹۰ به دانشگاه توکیو راه یافت، اما از آنجا که از پیش دل و جان به ذن سپرده بود، بیشتر زمان خود را زیر پای ایماگیتاکوزن (Imagita Kosen)، استاد نامدار ذن، و جانشینش، سوین شاکو (Soyen Shaku)، در انگاکوجی (Engakuji)، کاماکورا (Kamakura)، جایی که بعدها زیست،

۱. یادنامه فوق در سیزدهم ژوئیه ۱۹۶۶ در ماهنامه تایمز به چاپ رسید.

گذرانند. همچنان که داشت می آموخت، او را به گرمی به شیکاگو فراخواندند تا دکتر پل کاروس (Paul Carus) را در کار آماده ساختن نوشتارهای بودایی سازمان انتشاراتی تازه پا گرفته «اوپن کورت» یاری دهد. بنابراین، بسی بیشتر در ذن کوشید و، سرانجام، در همان سال زیر دست سویین شاکو به «روشن شدگی» ذن دست یافت.

در ۱۸۹۷ به آمریکا آمد و تا ۱۱ سال در آن جا به سر برد؛ در این میان گهگاه چند دیدار از اروپا نیز داشت. در سال ۱۹۰۰ نخستین کار بزرگ او، «بیداری ایمان در مهایانا» از اشواگوشا (Ashvaghosha)،^{۱۰} به چاپ رسید و پس از ۷ سال، دومین کار او، «فشرده مهایانا بودیسم»، در لندن به بازار آمد. در درازای ۵۰ سال پس از آن، در زمینه آیین بودایی مهایانا و به ویژه ذن، رشته کارهای باارزش چندی بیرون داد که از میان آنها می توان از برگردان چند نوشتار چینی و سانگسکریت زان پیش برگردان نشده یاد کرد. در برابر چندین دفتری که در زمینه لانکه و تره سوترا (Lankavatara Sutra) نوشت و «دفتر بررسی ها» ی پیوسته به آنها از سوی دانشگاه اوتانی توکیو به وی دکترای افتخاری ادبیات داده شد. او در سال ۱۹۴۹ از همبستگان فرهنگستان ژاپن گردید و امپراتور وی را به نشانی فرهنگی آراست. دکتر سوزوکی در سال ۱۹۲۱ مجله «بودایی خاوری»^۱ را بنیاد نهاد و سرپرستی کرد.

همسر آمریکایی اش، خانم بناتریس لین سوزوکی (Beatrice Lane Suzuki)، که در سال ۱۹۱۱ به همسری او درآمد، در ۱۹۳۹ درگذشت. او در زمینه آیین بودایی شینگون (Shingon Buddhist) دانشمندی برجسته بود.

نام دکتر سوزوکی از برای کارهای انگلیسی زبانی که روی آیین بودایی ذن انجام داد همواره زنده خواهد ماند. از میان بهترین کارهای او

می‌توان از «آشنایی با ذن»^۱، و ۳ دفتر «گفتارهایی درباره‌ی آیین بودایی ذن»^۲ نام برد. کارهای پایان‌ناپذیرفته‌ی او، فرهنگ بزرگی از واژه‌های به‌جای هم آمده در ۷ زبان خاوری، کارهایی در زمینه‌ی فرزانش کیگون (Kegon Philosophy) و آیین بودایی شین (Shin Buddhism)، و چاپ‌های تازه‌ای از بسیاری از کارهای پیشینش بایست به‌دستهای دیگری افتند. با این همه، با سپاس از کوشش‌های خستگی‌ناپذیر این دانشمند و فرزانه و آموزگار دوست‌داشتنی است که آیین بودایی ذن امروزه با چنان گستردگی فراوانی در میان مردم باخترزمین راه پیدا کرده، و این جنبش تا سالها به‌یاد او پیوسته خواهد بود.

از دیگر کارهای دکتر سوزوکی، «نخستین یادمانده‌ها»، که به‌خامنه‌ی خود اوست، برای شماره‌ی چهل‌مین سالگرد ماهنامه‌مان^۳ در دفتر سی و نهم «راه میانه» جای داده شد و آنچه که درباره‌ی کارهای انگلیسی‌زبانش می‌دانم، در نخستین گفتار دفتر «آیین بودا و فرهنگ» که در بزرگداشت نودمین سالروز زندگی‌اش در کیوتو به‌سال ۱۹۶۰ به‌چاپ درآمد، آورده شد. همه‌ی آنچه که می‌توانم بیفزایم، به‌خودم بازمی‌گردد و یادمانده‌های آدمی به‌آسانی روی کاغذ نمی‌آیند. آقای ر. ج. جکسون، سالمندترین هم‌بسته (عضو) انجمن ما، او را به‌نگام سخنرانی در لندن پیش از جنگ جهانی یکم بیاد می‌آورد، اما من تنها در دومین دیدارش او را دیدم؛ آن هنگام در شب گشایش «کنگره‌ی جهانی دین‌ها» در تالار «کویین‌هال» سخنرانی می‌کرد. گفتار - اگر درست بیاد آورم - درباره‌ی برترین آرمان مینوی (معنوی) بود و گروه بیادماندنی‌ای از سخنرانان آن شب بگونه‌ای

1. Introduction to Zen Buddhism

2. Essays in Zen Buddhism

۳. کریسمس‌ها مفریز از ماهنامه‌ی انگلیسی‌زبان «راه میانه» که در لندن به‌چاپ می‌رسد سخن می‌گوید.

با شکوه سخnrانی از پیش آماده شده و پرزیب و زیور خود را انجام دادند. اما، دکتر سوزوکی که آشکارا برای سخnrانی از خواب بیدار شده بود، به نر می و سادگی بسیار درباره خانه کوچک و زندگی ذن اش در ژاپن سخن گفت. از این اندک سخnrانی او برخی از ما بیش از همه نوشته هایش درباره ذن چیز آموختیم. چنانکه او در سپسین دیدارش از انجمن ما گفت، ذن هنر زندگی است. چه هنرمند بی همتایی بود، او که ۳۰ سال پس از آن دیدار در گذشت.^۱

در سال ۱۹۴۶ برای دادرسی های جهانی جنگ به ژاپن رفتم و با دشواری فراوان - زیرا «برادری انجمنی» را به دیده انحن نگریسته و تا اندازه ای نابایسته می شمردند - توانستم از «شودن - آن» (Shoden-an)، خانه کوچک اودر انگاکوجی در کاماکورا، دیداری داشته باشم. به خموشی یکدیگر را دیدیم و آنگاه آن مرد کهنسال - که نزدیک به ۷۶ سال داشت - آستین ها را در برابر چهره گرفت تا احساساتش را پنهان کند. از آن پس، در ۶ ماهی که در ژاپن بودم، پایان هر هفته را با او، نخست در «شودن - آن» و سپس در خانه ای که بتازگی در تپه روبرویی، بالای رهروکده توکی جی (Tokoji) که هم اکنون آرامگاه اوست، ساخته شده بود سرکردم.^۲

در درازای این روزها با وی برنامه ریختم که «همه کارها» ی او را انتشارات «رایدر» در لندن به چاپ رساند و آنچه که در آینده به نام «آیین نه - اندیشه ذن» به چاپ می رسید به دستم سپرده شد. ساعتها در ایوان خانه او کنار پاهایش نشستم و به نوشتن دو سخnrانی پر آوازه «سرشت آیین بودا» که به امپراتور ژاپن پیشکش کرده بود و برایم به انگلیسی می خواند پرداختم. این نوشته ها چندی پس از آن با همان نام در انجمن ما به چاپ

1.The Zen Doctrine of No Mind.

2.The Essence of Buddhism

رسیدند. افزون بر اینها، رونوشت بسیاری از کارهای ذن‌اش را نیز که هنگام جنگ در ژاپن نوشته بود به لندن آورم.

در پایه‌نماینده‌او، در بازگشت به لندن، کوشیدم کارهایش را در اروپا به چاپ رسانم و، سرانجام، توانستم با نامه‌نگاری‌های بسیاری که با وی داشتم و کارهای خود را از دیدش می‌گذراندم، ده شماره از بهترین کارهایش را به ۶ زبان در اروپا به بازار آوردم.

در سال ۱۹۵۳ دکتر سوزوکی همراه دوشیزه میهو کو اوکامورا (Mihoko Okamura) که در پایه‌منشی و همدم و دوستی نزدیک، همواره تا پایان زندگانی او در کنارش ماند، به انگلستان آمد. دکتر سوزوکی نوشتارها و دفترها و نامه‌نگاری‌های جهانی خود را به یاری این خانم با ما انجام می‌داد و شک ندارم که یاری‌های این دوشیزه خانم جوان و پرشور بسی سالها برزندگی او افزود. او برای دیدار همگانی سالانه انجمن، بهنگام خود را بما رساند و ما از این دیدارش در زمینه کار و سخنرانی و آموزش دادن به شاگردان آموزگاه (کلاس) ذن بیشترین بهره‌ها را بردیم. در این هنگام او به دبستان سامر در دانشگاه «نیونهم» (Newnham) رفت و برخی از سخنانش در شماره بیست و هشتم «راه میانه» گزارش گردید. آنگاه، برای دیداری کوتاه، در سال ۱۹۵۴ ناگزیر به بازگشت شد، لیکن، به آسانی از یادمان نمی‌رود که به زودی، با آنکه سراسر شب گذشته را در ۸۸ سالگی به هنگام پرواز برفراز آتلانتیک بیدار مانده بود، بنا به گفته (قول) ای که داده بود، به آموزگاه ذن ما آمد. از او خواهش کردم که اگر می‌تواند، تنها به یک پرسش «چگونه می‌توان به راستی ره گشود» پاسخ دهد و او پس از لختی به خودروی - که آشکار بود تراز آگاهی‌اش را بالا می‌برد - پاسخ دراز و از پیش آماده‌نشده خود را به آگاهی‌مان رساند. این پاسخ و بسیاری از دیگر سخنرانی‌هایش در «راه میانه» به چاپ رسیده است. آنگاه، آسود و به نرمی گفت که دلش می‌خواهد کمی شام بخورد!

اما درازترین و واپسین دیدار او (از انگلیس) در ۱۹۵۸ رخ داد که خود را برای سخنرانی در جشن هایمان، بهنگام بما رساند. در میانه گشت و گذارها و سخنرانی‌ها و دیدارهای ویژه و کارهایی که در پیوند با چاپ کارهایش داشت، خواستار آمدنش به آموزشگاه ذن خود شدیم، جایی که، چنانکه در آن زمان نوشتیم، «او با سخنان خود و پاسخگویی‌هایش، و بسی فراتر از این‌ها، با شکوهمندی اندیشه‌اش، کوشید آشکارناشدنی‌ها را آشکار کند.» تنها در درازای این گردش و در پیاده‌روی‌ها و گفتگوهایی که با وی در خانه من انجام دادیم بود که ما به گستره راستین اندیشه این استاد پی بردیم. بردباری در شنیدن، و استواری و بی‌درنگی پاسخهایش بی‌شک نمودار استادان چان (Ch'an) روزگاران گذشته بود. در ۵۰ سالگی که بر آیین بودا کار کرده‌ام، توانسته‌ام دست کم با ۵ مرد که پایه‌های بلنددانشی و مینوی داشته‌اند دیدار داشته باشم، اما تنها درباره یکی از آنها راست است که استادش، بهنگام «روشن شدگی» او، وی را دای ستز (Daisetz) که به معنای «فروتنی بزرگ» است نام بخشیده. با کار کردن در نزدیکی او و با گوش کردن به توضیحاتش که بیشتر زمانها برپشت پاکتی نمایانده می‌شد، آدمی می‌توانست دمی «دریابد». جای اندوه است که این «دم‌بی‌زمان» در پرتو آگاهی خودگرایانه ما اندک اندک رنگ می‌بازد؛ با این همه، هریک از این زمانها تخمه آگاهی‌ای اند که جا دارد پدیدار شود. و بدین سان، با دلی که نابخردانه اندوهگین بود، در فرودگاه یکدیگر را بدرد گفتیم. در این میان، او نیمی از درآمد بزرگی را که من از راه حق نگارندگی‌اش در لندن گرد آورده بودم، برای سپاسگزاری از کارهای انجمن بدان بخشید. اینک که او از میان ما رفته، جای آن دارد که به نوشته‌هایش، چه آنان که به چاپ رسیده‌اند و چه آنان که به چاپ‌شان مانده، رو آوریم و با شادی پرفروغ یادمان‌های خود دلخوش باشیم.

درباره درونی‌ترین ویژگی‌هایش نمی‌توانم چیزی بگویم. در شناخت

ژرف او از فرزان‌ش بودایی سخنی نیست و به‌خوبی می‌توان انگاشت که دانش او درباره‌ آیین بودایی ذن بی‌همتا بوده. او زندگانی‌اش را به‌پای آشنا‌ساختن مردم باختر زمین با تاریخچه و سرشت آیین ذن با چان و نیز، آموزش دادن به‌ره‌روان بودایی ریخت؛ این‌ها همه، یگراست یا با میانه، از خامه‌ او مایه می‌گیرند. وی به‌روشنی دریافت که باخترزمین به‌چنین چیزی نیاز دارد و چه بسا آشکار شود که دیدگاه‌های او درباره‌ آیین ذن پیشگویانه بوده‌اند.

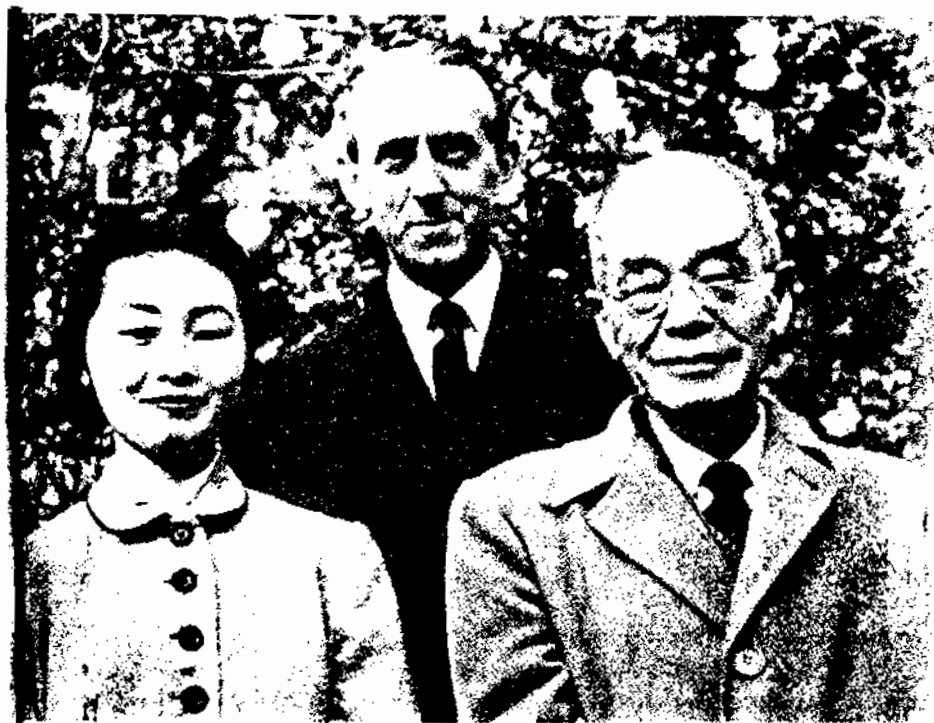
آینده‌ کارهای زندگی این مرد بزرگ اکنون در دست‌های کوچک دیگران و، از آن میان، دست‌های ماست. امروزه^۱ ما نزدیک به ۲۰ دفتر از کارهای او را به‌انگلیسی به‌چاپ رسانده‌ایم و برگردان‌های دیگری در دست داریم که به‌زودی به‌چاپ خواهند رسید. یاد همیشه زنده‌ آن دوست‌داشتنی پیومرد ساده‌اندیش و آن فرهیخته‌ فروتن و ژرف‌روشن شده در برخی از ما بیشتر و بسی بیشتر زنده است. به‌امید آنکه نشان دهیم ارزش آن آزموده‌های ژرف را داشته‌ایم.

روان پاکش آرام باد.

کریسمس هامفریز (ناشر انجمن بوداییان لندن)



دکتر د. ت. سوزوکی. لندن، ۱۹۳۷



از چپ به راست: خانم میهو کو اکامورا، آقای کریسمس هامفریز، و دکتر
د. ت. سوزوکی، لندن، ۱۹۵۳



(چپ) پروفیسور د. ت. سوزوکی، (راست) دایکو یاماساکی، رھروی
بزرگ شوکر کوچی، توکیو. (ایستادہ) پروفیسور سواکو اگانا، سر
رھروان چونو کو۔ این، شوکو کوچی



از چپ به راست: خانم کریسمس هامفریز، دکتر د. ت. سوزوکی
(۸۸ ساله) و خانم میهو کو اکامورا، لندن ۱۹۵۸

بیشگفتار

«بسی جای خوشبختی است که توانسته‌ایم این گفتار را، که نویسندۀ کنون ۹۴ ساله آن نیکویی نموده و اجازه داده تا خانم می‌هو کواکامورا و دکتر کارمن بلکر (Carmen Blacker) از یادداشت‌های گفتگوهای ویژه‌شان ب‌نویسنده فراهم آورند، در این دفتر بگنجانیم. جهان بودیسم چنان از برای دامنه و ژرفای پژوهش‌های بودایی دکتر سوزوکی وامدار اوست که چه بسا از یاد می‌برد که او همواره در نوشته‌هایش از گوهر آزموده‌های خود مایه برمی‌گیرد. داستان جوانی‌های چنین مردی بایست برای خوانندگان بسی دلپذیر باشد، اما او همواره خواهش‌هایی را که در این باره از وی شده، با آن «فروتنی بزرگ» - که برگردان نام دومش می‌باشد - پاسخ گفته است. «دای‌ستز» نامی است که استادش، «سوئن‌روشی»، به‌وی داد و راستی آنکه این نام گویای منش برجسته‌امروزی اوست. باری، برای این دفتر، دل او را بدست آوردیم تا کمی از دوران جوانی و جستار گسترده‌اش در پی راستی برایمان سخن گوید. با سپاس از او از بهر این سرفرازی بی‌همتایی که ما را بخشیده، فروتنانه‌وام بزرگی را که جهان غرب - به‌ویژه آنانکه راه‌ذن را در شناسایی خویش سودمند یافته‌اند - به‌او دارد، ارج می‌نهمیم.»

کریمس هامفریز

نخستین یادمانده‌ها (خاطرات)

خانواده‌ام تا چندین پشت در شهر کانازاوا^۱ پزشکی می‌کردند. پدر، پدر بزرگ و نیای بزرگم همه پزشک بودند و شگفت اینجاست که همگی در جوانی مردند. راستش آن روزها جوان مرگ شدن چیز چندان شگفتی نبود، اما این برای پزشکی که زیر دست یک رژیم خان‌خانی (فئودال) دیرپای کار می‌کرد، دو چندان مایه بدبختی بود؛ زیرا ماهانه‌ای که خانواده‌اش از خان بزرگ دریافت می‌داشت بریده می‌شد. بنابراین، خانواده من، با آنکه از رده سامورایی بودند، در زمان پدرم هنوز گرفتار بینوایی بودند و ما پس از مرگ او، هنگامی که من ۶ سال بیش نداشتم، از دشواریهای پولی‌ای که پس از واژگونی سامان (نظام) خان‌خانی گریبان‌گیر رده سامورایی‌ها شده بود، باز هم بینواتر شدیم.

بی‌پدر شدن شاید آن روزها آسیب بسیار بیشتری به خانواده‌ها می‌زد، چه در پایه سرپرست خانواده، چیزهای بسیاری به پدر بستگی داشت و رأی همه کارهای سرنوشت‌ساز زندگی چون دانش‌آموزی و یافتن پایگاهی در زندگی آینده را او می‌گزید. همه اینها را از دست دادم و

۱. کانازاوا Kana Zawa پایتخت سرزمین ایشی کاوا (Ishi Kawa) است که در میانه کرانه باختری ژاپن جای دارد. این شهر ۳۰۰ سال زیر فرمانرانی خان‌خانان خاندان مائدا Maeda بود. نیاکان دکتر سوزوکی پزشکان دربار فرمانروایان مائدا بودند.

در هفده یا هجده سالگی این بدبختی‌ها مرا به اندیشه درباره کارمایم (Karma) رهنمون شدند. چرا بایست در آغاز زندگی‌م چنین بی بهره گیهای را می‌آموزدم؟

آنگاه اندک اندک اندیشه‌هایم به دین و فرزانش (فلسفه) رو آوردند و از آنجا که دین خانواده‌ام شاخه رین‌زای (Rinzai Zen) ذن بود، شگفت نبود که بدنبال پاسخ برخی از گره‌هایم به ذن رو کنم. بیاد می‌آورم آن روزها را که به پرستشگاه رین‌زای شهرمان که کوچکترین پرستشگاه رین‌زای کانازاوا بود و خانواده‌ام در آن نوشته بودند، رفته، از پرستار (کشیش، روحانی) درباره ذن می‌پرسیدم. همچون بسیاری از دیگر پرستاران که آن روزها در پرستشگاه‌های شهرهای کوچک بودند، او چیزهای چندانی نمی‌دانست. راستی آن بود که او حتا هکی گان روکو^۱ را هم نخوانده بود. از این رو دیدارم با او چندان نپایید.

خوی آن داشتم که بیشتر زمانها پرسش‌های دین و فرزانش را با دیگر دانش آموزان هم‌سالم به گفتگو گذارم و به یاد می‌آورم چیزی که همیشه مرا به شگفتی فرو می‌برد آن بود که چه چیز باران را به باریدن می‌انگیزد و آیا برای باران بایسته است که ببارد؟ اکنون که به گذشته‌ها می‌نگرم می‌بینم که شاید آن روزها چیزی همانند این آموزش مسیحیان که باران بر هر دو سوی خوب و بد می‌بارد، در اندیشه‌ام می‌گذشته است. باری، چنان پیش آمد که چندین بار با انجمن‌های آوازه‌گر (مبلّغ) آیین مسیح برخوردایی داشتم. هنگامی که کم و بیش پانزده ساله بودم، بیاد می‌آورم که یکی از این انجمنیان که از کلیسای ارتدوکس (یونان) بود و به کانازاوا آمده بود، رونوشتی از برگردان ژاپنی «سفر پیدایش» را که به شیوه ژاپنی جلد شده بود، به من داد و گفت آن را به خانه برده، بخوانم.

۱. هکی کان روکو Hekiganroku که بیشتر زمانها به «یادداشت‌های خرسنگ آبی» (The Blue Cliff Records) برگردان شده، پرارزش‌ترین نوشتارهای پایه‌ای ذن است.

آن را خواندم، ليک گویی هيچ مایه‌ای نداشت. در آغاز خدا بود - اما چرا خدا بایست جهان را بیافریند؟ این پرسش مرا بسیار به شگفتی فرو می‌برد. همان سال یکی از دوستانم به‌شاخه‌ پروتستان دین مسیح گروید. وی از من خواست تا چون او مسیحی شوم و مرا پیش می‌راند تا تعمید یابم؛ ولی به او گفتم که تا به‌باور استوار راستی آیین ترمایی نرسم نمی‌توانم غسل تعمید را بجای آورم و، ازاین گذشته، هنوز از این پرسش که چرا خدا بایست جهان را آفریده باشد در شگفت بودم.

به‌نزد یک آوازه‌گر دینی که این بار پروتستان بود رفته، این پرسش را از او هم کردم. وی به‌من گفت که هرچیزی بایست آفریدگاری داشته باشد تا بتواند به‌هستی درآید و، جهان نیز بایست آفریدگاری داشته باشد. پرسیدم: «خوب، خدا را چه کسی آفرید؟» پاسخ داد: «خدا خود خودش را آفرید. او یک آفریده نیست». این برایم به‌هیچ روی پاسخ خرسندکننده‌ای نبود و این پرسش همواره چون راه‌بندی بر سر راه مسیحی شدن من مانده است. همچنین، بیاد می‌آورم که آن آوازه‌گر همواره با خود دسته کلید بزرگی داشت و این مرا بسیار شگفت‌زده می‌کرد. آن روزها در ژاپن کسی چیزی را قفل نمی‌کرد. بنابراین، او را که با آن همه کلید دیدم، به‌شگفت فرو رفتم که چرا او نیاز به‌قفل کردن آن همه چیزها دارد.

پیرامون همان زمان، استاد تازه‌ای به‌آموزشگاه ما آمد. او ریاضیات آموزش می‌داد و چنان خوب کار می‌کرد که کم‌کم زیر راهنمایی‌های او از این رشته خوشم آمد. اما او، همچنین، بسیار شیفته‌ دڻ بود و در گذشته شاگردی کوشن‌روشی^۱ را کرده بود که از بزرگترین استادان دڻ آن زمان به‌شمار می‌رفت. او بیشترین کوشش خود را کرد تا شاگردانش نیز به‌دڻ

۱. ایماگیتا کوشن‌روشی Imagita Koshen Roshi پیش از سوئن شاکوروشی Soen Shaku Roshi استاد بزرگ رهروکده‌انگاکوجی در کاماکورا بود و آرامگاهش در همین رهروکده است. دکتر سوزوکی زندگی‌نامه‌ او را به‌زبان ژاپنی به‌نگارش درآورده.

دلبستگی پیدا کنند و، از این رو، نسخه‌های چاپ شده‌ای از اراتگامای^۱ هاکوبین زن‌شی (Hakuin Zenshi) را میان آنها پخش کرد. نتوانستم چندان از آن سر در آورم، اما، هر چه بود، آن دفتر چنان شوری در من برانگیخت که بر آن شدم برای بیشتر دانستن درباره‌اش به دیدار یک استاد ذن، ست سومون روشی (Setsumon Roshi)، که در پرستشگاهی به نام کوکوتای جی (Kokutaiji) که نزدیک تاکااوکا (Takaoka) در استان اچو (Etchu) بسر می برد، بروم. بی آنکه هیچ از جای درست پرستشگاه بدانم، از خانه براه افتادم؛ تنها می دانستم که آماجم جایی در نزدیکی تاکااوکا است، بیاد می آورم که در یک اتوبوس اسب کش کهنه که تنها گنجایش ۵ یا ۶ تن را داشت، از فراز گذرگاه کوری کارا (Kurikara) گذشته، به کوهستان رسیدیم. راه و اراهه هردو هراسناک بودند و سرمن پیوسته به سقف می خورد. از تاکااوکا، گمان می کنم، بایست بازمانده راه تا پرستشگاه را پیاده پیموده باشم.

بی هیچ آشنا شدنی به پرستشگاه رفتم، اما راهبان بسیار خواهان به درون آمدنم بودند. آنان به من گفتند که روشی^۲ پی کاری بیرون رفته، اما، اگر دلم بخواهد، می توانم در یکی از سراهای پرستشگاه زادن^۳ انجام دهم. آنان به من یاد دادند که چگونه بنشینم و دم و بازدم زنم و، آنگاه، در سرایی کوچک بنهائیم گذارده، گفتند که همچنان این کارها را انجام دهم. پس از یکی دو روز انجام این کارها، روشی بازگشت و به دیدار او برده

۱. اراتگاما (Orategama) یا «کتری آهنین کوچک من» گردآمده‌ای است که «کوبین زن‌شی» (۱۶۸۵-۱۷۶۹) به شاگردانش نوشته است.

۲. روشی (Roshi) استاد رهرو کده ذن است که رهروان را به سان ذن (Sanzen) می برد و اندیشه گری آنان را زیر نگر می گیرد. سان ذن نشست‌های ویژه‌ای است که استاد با تک تک رهروان انجام می دهد.

۳. زادن (Zazen) اندیشه گری (Meditation) به هنگام نشست درست ذن

شدم. راستی آن است که در آن زمان براستی هیچ از ذن نمی دانستم و هیچ اندیشه ای درباره آیین درست رفتار بهنگام سان ذن نداشتم. تنها گفته بودند بروم و روشی را ببینم. من هم، با در دست داشتن اراتگامای خودم، به درون رفتم.

بیشتر اراتگاما به زبانی کم و بیش ساده نوشته شده، اما در آن برخی زبانزدهای دشوار ذن نیز یافت می شود که در آن زمان نمی توانستم از آنها سردر آورم. بنابراین، آن روز از روشی درباره این واژه ها پرسیدم. او به خشم رو به من کرد و گفت: «چرا یک چنین پرسش های تهی مغزانه ای از من می کنی؟» سپس، بی آنکه هیچ آموزشی گیرم، به سرایم باز فرستاده شدم و تنها گفته شد که همچنان چارزانو بنشینم. از همه روی تنهایم گذاردند و هیچکس به من چیزی نگفت. رهروانی هم که برایم خوراک می آوردند هیچ نگفتند. این نخستین بار بود که از خانه به دور شده بودم و به زودی اندک اندک خود را بسیار تنها یافته ام و غم دوری از خانه و نبودن در کنار مادر فرایم گرفت. از بدرد گویی ام با روشی چیزی بیاد ندارم، اما یاد می آید که چه سان از دوباره در خانه بودن شاد بودم. بازگشت بسیار خوار کننده ای بود.

آنگاه در دهکده کوچکی به نام تاکوجی ما (Tako jima) در نوتو (Noto) (خشکی ای سربه دریای ژاپن فرو برده) به آموزگاری زبان انگلیسی پرداختم. در پرستشگاه شین (Shin) آنجا به پرستار دانش آموخته ای برخوردیم که نوشتاری آموزشی از دیستان یویی شی کی (Yuishiki) نشانم داد. این نوشتار هیاپوموندو (Hyappo Mondo)، یا «پرسش ها و پاسخهایی درباره سد (صد) در مه (Dharma)» نامیده می شد. اما با آنکه شور آموختن ش را داشتم، آن را چنان پیچیده و نا آشنا یافته ام که به هیچ روی نتوانستم خوب دریابم.

آنگاه پایه گرفتم و این بار در میکاوا (Mikawa)، شهری در ۱۵

مایلی خانه‌ام در کانازاوا، سرگرم آموزگاری شدم. بار دیگر غم دوری از مادر فرایم گرفت. از این رو در پایان هر هفته همه راه را پیاده باز می‌گشتم تا بتوانم او را ببینم. پیمودن این راه نزدیک ۵ ساعت زمان می‌برد و این به معنای آن بود که دوشنبه‌ها ساعت یک پس از نیمه شب از خانه به راه افتم تا بهنگام به دبیرستان رسم. اما همیشه تا واپسین دم در خانه می‌ماندم زیرا دلم می‌خواست هرچه بیشتر مادرم را ببینم.

در این میان، بد نیست بیفزایم که انگلیسی‌ای که آن روزها آموزش می‌دادم بسیار شگفت بود - چندان شگفت که آنگاه که نخستین بار به آمریکا رفتم، کسی سخنانم را دریافت. ما در ژاپن همواره چیزها را از همه روی واژه‌به‌واژه برمی‌گرداندیم. بیاد می‌آورم که چگونه از شیوه انگلیسی گفتن «یک سگ چهارپا دارد» یا «گربه یک دم دارد» در شگفت می‌شدیم. در زبان ژاپنی فعل داشتن این گونه بکار نمی‌رود. اگر می‌گفتید «دو دست دارم»، چنان می‌نمود که گویی دو دست افزون بردستهای خود دارید. چندی پس از آن به این بینش رسیدم که این پافشاری باختریان بردارایی‌ها بمعنای پافشاری بر توانمندی و دوگرایی و هم‌چشمی - همانا چیزهایی که در اندیشه خاوری راه ندارد - است.

در ۶ ماهی که در میکاوا گذراندم، بررسی‌هایم درباره ذن را کنار گذاردم. آنگاه به کوبه (Kobe) که برادرم در آنجا وکالت می‌کرد، رخت کشیدم و دیری نگذشت که او مرا با یک ماهیانه ۶ ینی، برای دانش‌آموختن، به توکیو فرستاد. آن روزها هزینه ماهیانه خواب و خوراک یک دانشجو پیرامون ۳ ین و پنجاه سن بود. دانشگاهی که برگزیدم، در واسدا (Waseda) بود، اما از نخستین کارهایی که با رسیدن به توکیو انجام دادم، یکی آن بود که پیاده به کاماکورا رفتم تا زیر دست کوشن‌روشی (Koshen Roshi) که آن زمان رهروی بزرگ (Abbot) انگاکوجی بود ذن بیاموزم. بیاد می‌آورم که از توکیو تا کاماکورا

را يکسره پياده پيمودم و پس از بيرون آمدن از توکيو در شامگاه، بامداد فردای آن روز به کاماکورا^۱ رسيدم.

راهب شيکا (Shika)، استاد تازه آمدگان، پس از پذيرش ده سن «پول‌داربوی (عود)» که بایست در کاغذی پیچیده، بر سینی‌ای بدو پیشکش می‌کردم، مرا برد تا نخستین دیدارم را با روشی انجام دهم. او بر من تأثیر بسیار گذاشت زیرا که درست به‌نگاره‌هایی که از داروما^۲ دیده بودم ماننده (شبيه) بود و حال و هوای دڻ در او بسیار به چشم می‌خورد. نخستین بار که روشی را دیدم، ۷۶ ساله بود. او مرد بسیار بزرگی بود و اندامی سترگ و منشی والا داشت، اما از سکتۀ‌ای که چندی پیش کرده بود به دشواری راه می‌رفت. از من پرسید از کجا آمده‌ام و چون گفتم در کانازاوا زاده شده‌ام، خشنود شد و دلگرم ساخت که دڻ آزمایی خود را دنبال کنم. این شاید از آن رو بود که مردم سرزمین هوکوریکو (Hokuriku) در نزدیکی کانازاوا با به‌ویژه بردبار و پایدار بودن خوش‌نام بودند.

بار دوم، که او را در نشستی ویژه دیدار کردم، کوان^۳ سکیشو (Sekishu)، «آوای یک دست»، را به من داد. در آن زمان به‌هیچ روی آمادگی دریافت یک کوان را نداشتم. راستش، همچنانکه دڻ می‌خواهد، اندیشه‌ام چون تکه کاغذی سفید بود و هرچیزی می‌توانست در آن نوشته شود. هر بار که به سان دڻ می‌رفتم، او بی آنکه سخنی گوید، تنها دست چپش را

۱. از توکيو تا کاماکورا ۴۵ کیلومتر راه است.

۲. داروما (Daruma) نام ژاپنی بدی درمۀ (Bodhidharma) هندی یا تامو (Tamo)ی چینی است که به سال ۵۲۰ پیش از زایش مسیح از هند به چین آمد و نخستین پیشوای آیین بودایی دڻ یا چان گردید.

۳. کوان Kuan واژه یا گزاره‌ای است که با خرد «گشودنی» نیست و آن را روشی به شاگردش می‌دهد تا در راه یافتن بینشی درونی بدراستی (حقیقت) - که فراسوی اندیشۀ دوگرایانه است - او را یاری گر باشد.

به سویم دراز می کرد و این مرا بسیار به شگفتی فرو می برد. بیاد می آورم که می کوشیدم پاسخهای خردمندانه ای برای کوآن آوای یک دست بیابم، اما آشکار است که کوشن روشی همه آنها را نادرست می شمرد. پس از چندین بار سان ذن رفتن، به گونه ای به بن بست رسیدم.

از دیدارهایی که با او داشتم، یکی به ویژه بر من نیکو افتاد. او نشسته بر چارپایه ای کوچک و کم و بیش زمخت، برایوانی روبروی یک استخر، داشت چاشت می گشود و از اماج برنجی می خورد که با چمچه ای از دیگی سفالین به درون کاسه خود کشیده بود. پس از ۳ کرنشی که بدو کردم، گفت که روبرویش بر چارپایه ای دیگر بنشینم. به یاد ندارم که در آن هنگام او چیزی گفته باشد، اما هر جنبشی که از او سرزد - شیوه ای که به من اشاره کرد تا بر چارپایه بنشینم - مرا سخت تکان داد. اندیشیدم که بله، بدرستی که اینها بی کم و کاست همان روشهایی اند که یک رهرو ذن بایست بدانها رفتار کند. هر آن رفتار او از سادگی و پاکي و، آری، از چیزی دیگر که آن را نمی توان به ویژگی بر شمرد، نشان داشت.

نخستین بار که پای سخنرانی تی شوی (Teisho) او نشستم، نیز، فراموش ناشدنی بود. این سخنرانی کار سنگین و بسیار شگفتی بود؛ نخست رهروان سوترای دل و واپسین گفته های موسوکوکوشی^۱ - همانا «من ۳ دسته شاگرد دارم» و دیگر چیزها - را بر خواندند و، در این میان، روشی در برابر تندیس بودا کرنش کرد و سپس برخاسته، بر چارپایه اش رو به مهراب نشست؛ گویی که به جای شنوندگان با خود بودا سخن می گوید. دستیارش سکوی سخنرانی او را آورد و، پس از پایان رسیدن زمزمه سرود، او آماده آغاز سخنرانی اش بود.

۱. واپسین گفته های موسوکوکوشی (Muso Kokushi) را در «آیین نامه ذن بودیسم» (Manual of Zen Buddhism) که نوشته دکتر سوزوکی است می توان یافت.

او درباره‌ی گفتار چهل و دویم هکی گان روکو سخن راند که در آن هو - کوجی (Ho-Koji) به دیدار یاکوسان (Yakusan) می‌رود و پس از این دیدار، یاکوسان به ده رهرو می‌گوید که او را تا پایین آمدن از کوه و رسیدن به دروازه‌ی پرستشگاه همراهی کنند. در راه گفته می‌شود: «برف‌های نرم، دانه‌دانه برزمین می‌افتند و هردانه در جای درست خودش فرود می‌آید».

این برایم بسیار شگفتی آور بود که رهروان ذن درباره‌ی چنین چیزهایی سخن گویند؛ اما روشی، بی‌آنکه لب به گزارش گفتار بگشاید، همچنان، آن را می‌خواند. چنانکه گویی از واژه‌های آن بی‌خود شده و در آنها فرو رفته بود. این خواندن - با آنکه هیچ از آن دریافتم - چنان بر من اثر کرد که هنوز می‌توانم او را، نشسته بر چارپایه و با نوشتاری پیش رویش، ببینم که می‌خواند: «برف‌های نرم، دانه‌دانه برزمین می‌افتند».

اینها همه در سال ۱۸۹۱، که او ۷۶ ساله بود و من ۲۱ ساله، رخ داد. همچنین، بیاد می‌آورم که در آغاز زمستان همان سال، در جشن توجی، که رهروان همگی برنج می‌کوبند تا شیرینی‌های برنجی درست کنند و سراسر شب را خوش بگذرانند، روی نمودم. نخستین این شیرینی‌ها همیشه به بودا پیشکش می‌شد و دویمی به روشی.

کوشن روشی بسیار شیفته‌ی شیرینی‌های برنجی فرو رفته در سوس دایکون^۱ خردشده بود و راستش در خوردن آنها اندازه نمی‌شناخت. آن روز او پس از خوردن، باز هم شیرینی خواست ولی رهروی پیشکارش به او شیرینی نداد و گفت که برایش خوب نیست چندان بخورد. روشی پاسخ داد: «با خوردن کمی داروی گوارشی خوب خواهم شد».

در شانزدهم ژانویه سال پس از آن، ۱۸۹۲، روشی ناگهان مرد و

۱. دایکون daikon گونه‌ای ترب بسیار دراز و بزرگ است که ژاپنی‌ها بسیار دوستدار آنند.

چنان شد که من هنگام مرگ نزدیکش بودم. با پیشکارش در سرای کنری او بودم که ناگهان آوای فروافتادن چیزی سنگین در اتاق روشی به گوشمان رسید. راهب پیشکار درون شتافت و او را بیهوش، برزمین افتاده یافت. آشکار بود که او هنگام بیرون آمدن از دستشویی دچار سگته شده و افتاده، سرش به چارچوب کسوها برخورد کرده بود. زمین خوردن آن بدن بزرگ آوای بلندی پدید آورد. بی درنگ به دنبال پزشک فرستاده شد، اما دیگر دیر شده بود و روشی مرده بود.

جانشین او، در پایه رهروی بزرگ انگاکوجی، شاکوسوئن^۱ بود. هنگام مرگ کوشن روشی، او که برای بررسی آیین بودایی تراودا (Theravada Buddhism) به دیداری در میلان رفته بود و در همان زمان هم مردی برجسته و روبه پیشرفت به شمار می‌رفت، به تازگی بازگشته بود. او نه تنها هوش درخشانی داشت، اینکاشومی (Inka-Shomei)، یا گواهینامه روشی شدن خود را نیز هنگامی که هنوز بسی جوان بود دریافت کرده بود و این، آن روزها که رسیدن به چنان پایه پیشرفته‌ای ۱۵ سال زمان می‌برد، چیز بسیار شگفتی بود. پس از دریافت «اینکا»^۲، او برای آموختن دانش‌های باختری به دانشگاه کیو (Keio) رفت؛ کاری که باز هم شگفت بود از یک پرستار ذن سرزند. بسیاری او را برای این کار سرزنش کردند و از میان آنها، کوشن روشی به او گفت که دانش‌های باختری به هیچ روی او را به کار نمی‌آیند. اما، شاکوسوئن هیچگاه به خردگی‌های دیگران ننگریست و تنها به راه خود رفت. بنابراین، روی هم رفته، او مردی برجسته و با گرایش‌های کم و بیش ناآشنا بود.

۱. شاکوسوئن Shaku Soen را در باختر از بهرنوشتارش «اندروزهای یک راهب بزرگ بودایی» (چاپ شیکاگو، ۱۹۰۶) بیشتر بنام سوین شاکو می‌شناسند. او شاگرد دلبد ایماگیتاگوزن بود و هنگام دریافت «مهر» «Inka» استادش، تنها ۲۵ سال داشت. در ۱۸۹۳ او در همایش (کنگره) جهانی دین‌ها در شیکاگو شرکت کرد و چندی پس از آن به گردش در اروپا پرداخت.

هنگام به‌خاک سپردن کوشن روشی او سرپرست سوگواران بود و همه آیین‌ها را بجا آورد. وی در بهار ۱۸۹۲ در پایه‌رهروی بزرگ گمارده شده و من آغاز به‌سان‌ذن رفتن با او کردم.

از آنجا که با کوان «آوای یک دست» پیشرفت چندان خوبی نداشتم، او کوان مرا به‌مو^۱ دگر کرد و اندیشید که شاید با کوان‌مو زودتر و تندتر به «کن‌شو»^۲ ی خود برسم. او به‌هیچ روی مرا در گشودن این کوان یاری نکرد و پس از چند سان‌ذن که با او نشستیم، دیگر چیزی برای گفتن نداشتیم.

آنگاه ۴ سال کوشش فراوان برایم به‌دنبال آمد؛ کوششی تن و جان و مغز و روان‌فرسای. احساس می‌کردم بایست، سرانجام، دریافتم مو کار بسیار آسانی باشد، اما چگونه بایست این چیز ساده را به‌چنگ می‌آوردم؟ شاید پاسخ در نوشتاری می‌بود؛ پس، هرچه از ذن بدستم رسید، خواندم. بوتسونیچی (Butsunichi)، پرستشگاهی که در آن می‌زیستم، مهرابی داشت که به‌هوجو توکی‌مونه^۳ پیشکش شده بود و در آن همه نوشتارها و گواهی‌های از آن پرستشگاه نگهداری می‌شد. در آن تابستان، نزدیک به‌همه‌زمانم را در آن سرا به‌بررسی هر نوشتاری که می‌یافتم گذراندم. هنوز زبان چینی را خوب نمی‌دانستم؛ بنابراین، بسیاری از نوشتارها را نتوانستم دریابم، اما بیشترین کوشش خود را کردم تا هرچه به‌خرد می‌توانم، درباره‌مو دریابم.

۱. مو Mu بمعنی چیزی میان آری و نه - هم آری و هم نه - نه آری و نه، نه است.

۲. کنشو Kensho راست به‌مرشت خود نگریستن و آن را همچون مرشت غایی جهان یافتن است.

۳. هوجو توکی‌مونه (Hojo Tokimune) بزرگ‌زاده‌ای بود که در سال ۱۲۸۲ رهرو کدۀ انگا کوجی را در شمال کاماکورا بنیاد نهاد و دکتر سوزوکی سالهای بسیاری را در شoden - آن (Shoden-am)، ساختمان نیمه پرستشگاه آن، به‌سر آورد.

یکی از آن دفترها که برایم به ویژه خوشایند بود، ذن کان ساکوشین (Zenkan Sakushin) یا «تازیانه‌هایی برای راندن به کران ذن» بود که بدست استادی شوکو (Shoku) نام، از خاندان مینگ، گردآوری شده بود. این نوشتار، گردآمده‌ای بود از نوشته‌هایی درباره خویشتنداری در ذن و اندرزهایی که استادان گوناگون در پیوند با روش پرداختن به کوان به شاگردان خود داده بودند. بکار بستن یکی از نمونه‌های این دفتر را برای خود سودمند یافتیم. در آن چنین آمده بود: «هنگامی که بس باورداری، بس شک داری و آنگاه که بس شک داری؟ بس ستوری^۱ داری. هر آنچه پیش از رو آوردن به ذن داشته‌ای، دانش و آزموده‌ها و گفتنی‌های شگفت و احساسهای خود - گرانی، همه را بایست به دورریزی. همه توان مغزیات را به کار گشودن کوان گیر. بی‌نگرش به روز و شب، همچنان راست بنشین و اندیشه‌ات را در کوان فرو بر. چندی که این کار را کردی. خود را در بی‌زمانی و بی‌جایی، چونان یک مرده، خواهی یافت. و چون به این پایه رسیدی، چیزی در درونت برمی‌خیزد و ناگهان احساس می‌کنی کاسه سرت ترکیده و تکه تکه شده است. آنچه در این زمان می‌آزمایی، نه از بیرون، که از درون خودت آمده است.»

آنگاه شب‌های بسیاری را در غاری پشت ساختمان شاریدن^۲ دندان بودا در آن گرمی داشته می‌شود، به کوششی درونی سرکردم. اما همواره سستی اراده مرا درخود می‌گرفت، چنانکه بیشتر زمانها با یافتن بهانه‌ای برای بیرون آمدن - همچون گزش حشرات - از سراسر شب راست‌نشستن

۱. Satori بخش سوم همین دفتر را ببینید.

۲. ساختمان شاریدن Shariden در انگاکوجی، تنها نمونه‌ای است که از هنر پرستشگاه‌سازی خاندان سونگ Sung بجای مانده، این ساختمان بسیار کوچک و بسیار ساده است. آن را که در زمین لرزه بزرگ سال ۱۹۲۳ آسیب دید، پس از چندی بازسازی کردند.

در آن غار درمی‌ماندم.

در این ۴ سال گرفتار نوشتنی‌های گوناگون، از آن میان یکی برگردان کتاب «نوید بودا»^۱ دکتر کاروس به زبان ژاپنی بودم؛ اما در همه این زمان اندیشه کوان درونم را سخت می‌فشرد. این اندیشه، بی‌گمان بر کارهای دیگرم پیش داشت و به یاد می‌آورم که در زمینی به کومه‌ای برنج پشت داده، نشسته بودم و می‌اندیشیدم که اگر نتوانم مو را دریا بم، زندگی دیگر برایم معنایی نخواهد داشت. نی‌شیداکی‌تارو^۲ جایی در روزشمار زندگی‌اش نوشت که من بیشتر زمانها در این دوران به دست زدن به خودکشی می‌اندیشیدم، هرچند که خود بیاد ندارم چنین اندیشیده باشم. چون دریافتم درباره مو دیگر گفتنی ندارم، جز برای سوسان (Sosan) یا سان‌ذن زورکی بهنگام یک سس‌شین^۳، از به سان‌ذن رفتن با شاگوسون دست کشیدم. در آن زمان هم تنها چیزی که رخ می‌داد آن بود که او مرا می‌زد.

بیشتر زمانها چنین پیش می‌آمد که آدمی بایست در زندگی خود به چرخش گاهی برسد تا بتواند همه نیرویش را به کار گشودن کوان بندد. چنین چیزی بخوبی در داستانی از نوشتار کیکیوکوسودن (Keikyoku Soden) یا «داستان‌هایی از خارها و گزنه‌ها» که به دست یکی از شاگردان هاگویین‌زن‌شی گردآوری شده و در آن از برخی آزموده‌های خاردار در آزمودن ذن سخن رفته، نمایانده شده است.

رهروی از اکی ناوا (Okinawa) آمد تا زیر دست سویو (Suio) که یکی از بزرگترین شاگردان هاگویین و مردی خشن و سخت‌اندیش بود

1. Gospel of Buddha.

۲. نی‌شیداکی‌تارو (1945-1987) از فرزندان اندیشان بزرگ امروزی ژاپن، و دوست نزدیک دکتر سوزوکی از زمان نوجوانی بود.

۳. سس‌شین Sesshin یک دوره یک هفته‌ای اندیشه‌گری سخت است.

ذن بیاموزد. این مرد همان بود که نگاره کشیدن را به هاگوین آموخته بود. رهرو ۳ سال نزد سویو ماند و روی کوآن آوای یک دست کار کرد. سرانجام، از آنجا که زمان بازگشتش به اکی ناوا به تندی فرا می‌رسید و هنوز نتوانسته بود کوآنش را بگشاید، بسیار نومید شد و گریان نزد سویو رفت. استاد او را دلداری داد و گفت: «غمگین نباش. زمان رفتنت را یک هفته پس بینداز و با همه نیرویت به نشستن پرداز». هفت روز گذشت و کوآن هنوز ناگشوده مانده بود. بار دیگر رهرو نزد سویو شد و او باز وی را دلداری داده، از وی خواست تا زمان رفتنش را هفته‌ای دیگر نیز پس اندازد. چون آن هفته نیز سرآمد و او هنوز کوآن را نگشوده بود، استاد گفت: «از روزگاران گذشته نمونه‌های بسیاری بجا مانده که نشان می‌دهند کسانی پس از ۳ هفته نشستن به ستوری رسیده‌اند؛ بد نیست تو هم هفته سوم را بیازمایی». اما هفته سوم هم گذشت و کوآن نگشود. پس، استاد گفت ۵ روز دیگر هم کوشش کن. لیک، ۵ روز نیز سپری شد و رهرو خود را به پاسخ نزدیکتر نیافت. از این رو، سرانجام، استاد گفت: «این بار ۳ روز دیگر نیز بکوش و اگر نتوانستی در پایان آن کوآن را بیابی، خود را بکش.» بنا بر این، برای نخستین بار، رهرو بر آن شد تا همه آنچه را که از زندگی‌اش مانده بود، به کار گشودن کوآن گیرد و پس از ۳ روز آن را گشود.

درون مایه این داستان آن است که انسان بایست بر آن شود تا هر آنچه را که دارد، یکسره به کوشش اندازد. «پایان راه آدمی، آغاز راه خداوند است». بیشتر زمانها چنین پیش می‌آید که درست همان هنگام که آدمی به ژرفای نومیدی می‌رسد و بر آن می‌شود تا زندگی‌اش را بگیرد، ستوری دست می‌دهد. می‌پندارم که شاید برای بسیاری‌ها ستوری آنگاه دست داده که بسی دیر شده و آنان روبه‌مرگ خویش بوده‌اند.

بیشتر زمانها آدمی راههای فراوانی فراوی خویش می‌بیند و خود را

بهانه‌های بسیار می‌تواند بیابد. برای گشودن یک کوان آدمی بایست به پایان راه رسید و برایش هیچگونه گریزگاهی نباشد. در چنین هنگامی او تنها یک کار می‌تواند بکند.

این بن بست یا سرگشتگی هنگامی به من دست داد که سرانجام برنامه‌ریزی شد که بایست به آمریکا رفته، دکتر کاروس را در برگرداندن دائر دجینگ^۱ یاری دهم. دریافتیم که روهاتسوس شین^۲ آن زمستان (سال ۱۸۹۶) شاید واپسین زمانم برای رفتن به سس شین باشد و اگر نتوانم تا آن زمان کوان خود را بگشایم، چه بسا دیگر هرگز نتوانم. بایست همه توان درونی‌ام را در آن سس شین بکار می‌بستم.

تا پیش از آن همواره می‌دانستم که مو در اندیشه من است. اما تا زمانی که از مو آگاه بودم، این بدان معنا بود که بگونه‌ای از آن جداییم؛ و این یک سمادی (Samadhi) راستین نیست. اما نزدیک پایان آن سس شین، پیرامون روز پنجم، از آگاه بودن از مو دست کشیده، با مو یکی شدم و از همه رو مو گردیدم؛ آنچنانکه دیگر آن جدایی‌ای که در دل آگاهی از مو نهفته است، در من هویدا نبود. و این همان حالت راستین سمادی است.

اما تنها این سمادی بسته نیست. می‌بایست از آن بیرون آمد و بیدار گردید، بیداری‌ای که پرجنیا^۳ ست. آن دم بیرون آمدن از سمادی و

۱. Tao Te Ching این نوشتار را آقایان هرمز ریاحی و بهزاد برکت در ایران

ترجمه و به چاپ رسانده‌اند (نشر نو، ۱۳۶۳).

۲. روهاتسوس شین (rohatsv.sesshin)، «رو» به ماه دسامبر اشاره دارد و «هاتسو» یا «هاچی» (hachi) همان هشتم است. از دیرباز روز هشتم ماه دسامبر را روز روشن‌شدگی بودا شمرده‌اند. در این سس شین که روز نخست دسامبر آغاز می‌شود و تا سپیده دم هشتم دسامبر به‌درازا می‌انجامد، همگان به‌ویژه سخت می‌کوشند تا به روشن‌شدگی رسند. بیشتر زمانها مردم همه این دوران را بی آنکه بخوابند، به بی‌آلایش‌ترین کوشش‌ها می‌گذرانند.

۳. prajna صفحه ۲۴۰ را ببینید.

نگریستن به اینکه برای چه چیز است، همان ستوری است. هنگامی که در آن سرشین از سمادی بیرون آمدم، گفتم: «می بینم. همین است».

هیچ نمی دانم که تا چه زمان در آن سمادی بودم، اما با آوای یک زنگ از آن بیدار گشتم. سپس با روشی به سان ذن رفتم و او چندین ساس شو (Sassho) یا پرشش آزمایشی دربارهٔ مو، از من پرسید. همه را جز یکی که بر سرش درنگ کردم پاسخ گفتم و او بی درنگ بیرونم فرستاد. لیک، فردای آن روز، بامدادان، بار دیگر به سان ذن رفتم و این بار توانستم آن را پاسخ گویم. بیاد می آورم آن شب را که از رهروکده به سرای خود در پرستشگاه کی جنین (Kigenin) باز می گشتم و درختان را زیر مهتاب می نگریستم. آنان درون پدید می نمودند؛ من نیز درون پدید بودم.

دلم می خواهد بر بهای آگاه شدن از چستی آنچه که آدمی در این هنگام می آزماید پافشاری کنم. پس از کنشو (Kensho) هنوز پراپر از آزموده ام آگاه نبودم و آن برایم گونه ای خواب و پندار بود. این شناخت هرچه ژرف تر، در آینده که به آمریکا رفتم و ناگهان نهاد گزارهٔ ذن «می جی سوتو نی ماگازازو» (Hi Ji Soti Ni Magarazu) یا «آرنج به بیرون خم نمی شود» بر من آشکار گردید، به من دست داد. شاید چنین بنماید که «آرنج به بیرون خم نمی شود» تنها گویای گونه ای بایستگی آشکار است، اما بناگاه دیدم که این بند برآستی آزادی است، آزادی راستین؛ و احساس کردم پرشش خواست (اراده) آزاد، سراپا برایم گشوده شده است. از آن پس دیگر گشودن کوانها را به هیچ روی دشوار نیافتم. راستی آن است که دیگر کوانها برای روشن ساختن کنشو، یا نخستین آزموده بایسته اند. اما تنها نخستین آزموده است که گرانبهاترین است. آن دیگرها تنها به کار رساتر کردن آن - و آدمی را یارای دریافت ژرف تر و روشن تر آن بخشیدن - می آیند.

بودا و ذن

آیین بودایی ذن در میانه دوران فرمانرانی دودمان تانگ (Tang) در چین زاده شد. این دانش شاخه‌ای از آیین بودا که در هند پای گرفت نیست، زیرا که سرچشمه آن از چین بوده، خود آموزه‌ای از روان‌شناسی چینی و فرزانش هندی است که نه تنها ژرفاهای فرزانش هندی، که کارآترین شیوه‌های آشکار ساختن آموزه‌های بسیار خشک هندی را نیز در بردارد و، از این رو، نمایانگر آموزه‌ای از اندیشه کاربردی چینی و ژرفاهای اندیشه فراسپهر^۱ گرایانه هندی است. راستی آن است که ذن اوج بالندگی آیین بوداست و چنانچه به‌دیده باز بنگریم، بررسی نکردن آن همانا از دست دادن چیزی از گوهر آیین بوداست.

امروزه آیین بودا را بیشتر به‌معنای آموزه‌های بودا می‌شناسند و از همین جاست که لغزشی بزرگ دست می‌دهد. آیین بودا نه تنها آموزه‌های بودا، که خود بوداست. بدین‌مان، برای دریافتن آیین بودا تنها بس نیست که آموزه‌های او را دریابیم؛ بایست آنچه را هم که بودا خود آزمود بیازماییم. از این دیدگاه، آیین بودا از دین‌های دیگرگونه است. دیگرگونه‌گی برخی از آموزگاران دینی چنان بسیار است که ما را توان آزمودن آزموده‌هاشان نیست. اما آموزش بودا از آزموده‌های بودا

۱. فراسپهر، (فرا + سپهر، فراتر از سپهر): متافیزیک.

برخواست و، از این رو، برای دریافتن آن بایست به سرچشمه‌اش، آزموده‌های او رو آوریم. برای آنکه آموزه‌های او را از آن خود گردانیم، بایست آنچه را او آزمود خود بیازماییم. به دیگر سخن، آموزش‌های بودا بایست گویای آزموده‌های خودمان باشند.

آنچه آیین بودا می‌آموزد، راستی‌های چهارگانه بزرگ، راههای هشتگانه بزرگ، و دیگر چیزها، همگی گویای آزموده‌های بردابند. اما شاید برداشت مردم امروز با درون‌مایه این آزموده‌ها یکسان نباشد.

بودا چه آزمود؟ بنا بر داستان، او در کودکی از پریش دسوار زایش و مرگ به رنج آمد. این از دیدگاه اندیشه هندی سرچشمه می‌گیرد زیرا اندیشه هندیان از چرخه زایش و مرگ، یا آنگونه که شاید ما امروزی‌ها بگوییم، از شکاف میان شناسنده و موضوع شناسایی در رنج است. آنگاه که با این شکاف روبرو می‌شویم و انگیزه و انگیزاننده را ناساز با یکدیگر می‌شمیریم، ناآرامی و بیم که همه ما باختریان - و نه تنها ما، که همه جهانیان - را به رنج می‌افکنند از پی می‌آیند.

این پریش‌رهایی از زایش و مرگ چنان سخت بودا را به رنج افکند که دیگر نتوانست زندگی هرروزه‌اش را دنبال کند. پس، خانواده و زیست‌گاه شاهانه‌اش را بجای گذارد و به میان جنگل‌های پای هیمالیا رفت. نخستین کاری که کرد، دیدار فرزندانانشان (فیلسوفان) بود. این یاری‌جویی از خرد و مغز از همه روی طبیعی بود، زیرا آنگاه که مردان و زنان جوان به گرفتاری می‌افتند، می‌خواهند گره‌هاشان را به کمک خرد باز کنند و این نه تنها از دیدگاه تاریخی، که از دیدگاه روان‌شناسی نیز درست است. با این همه، با آنکه بودا زیردست فرزندانانشان به بررسی نشست، با گذشت چندین سال هنوز گره‌هایش باز نشده بودند و او هنوز خود را در چنگ چرخه زایش و مرگ می‌یافت.

بنابراین، به آیین‌های خویش‌سندارانه رفتار و ورزش‌های تن و

جان‌فرسای رو آورد. او نیازهای بدنش را به کمترین رساند، تا جایی که، چنانکه گفته‌اند، روزها را تنها با خوردن چند دانه کنجد سر می‌کرد. با گذشت چند سال، چنان ناتوان و نزار شد که نمی‌توانست بایستد. آنگاه که خود را چنین یافت، نزد خود اندیشید: «اگر پیش از گشودن گره‌ام بمیرم، آنچه را که برایش بدین راه گام گذاردم نیافته‌ام. می‌بایست زنده و نه تنها زنده، که نیرومند و تندرست و برخوردار از همه نیروهایم باشم و پاسخ خود را بیابم». بدین سان، خوراک خوردن آغاز کرد.

بنابراین، خویش‌تنداری‌های رفتاری و درونی هیچیک نتوانستند راهی به پاسخ باشند. ناکرده دیگر چه بود؟ در آن زمان او راه دیگری به پاسخ نمی‌شناخت. با این همه، پرسش هنوز آنجا بود.

زندگانی دینی و مینوی (معنوی) چیزی است که از هرگونه کوشش خردگرایانه برای دست‌یابی به راستی فراتر است. دیگر دین‌ها بر رفتار خویش‌تندارانه پافشاری می‌کنند، لیک تلاش‌های اخلاقی هرگز نمی‌توانند به کرانه‌های زندگانی مینوی راه برند. آنگاه که به درجه زندگانی مینوی رسیدیم، زندگانی اخلاقی خود بخود از درونمان برمی‌تابد؛ اما خردگرایی و رفتارهای خویش‌تندارانه هرگز ما را به این زندگی مینوی نخواهند رساند. برای این رسیدن می‌بایست از دیدگاه شناخته - موضوع شناسایی هستی برگذریم.

چگونه می‌توانیم به این کرانه فراخاکی رسید؟ بایست آدمی و آموختنی، و یا پرسش‌گر و پرسش را بشناسیم. تا آن زمان که بودا این پرسش را پیش روی داشت، تا زمانی که او آن را بیرون و جدا از خود می‌دانست گویی که با مفاهیم بیرونی دریافتنی است، هرگز نمی‌توانست آن را پاسخ یابد. پرسش از پرسشگر بیرون می‌آید، لیک هنگامی که بیرون است، پرسشگر به نادرستی می‌پندارد که پرسش‌اش چیزی است بیرون از خودش. پرسش تنها آنگاه پاسخ می‌یابد که با پرسشگر یکی شود.

هنگامی که خداوند جهان را بیرون از خود آفرید، لغزشی بزرگ کرد. او تا آنگاه که پرسش جهان را بیرون از خود نگه می داشت، نمی توانست برای آن پاسخی بیابد. در زبانزدهای دینی ترسایان، خدا، برای آنکه بگوید «من هستم»، بایست خود را «نه» کرده باشد. زیرا خدا برای آنکه خود را بشناسد بایست خود را «نه» کند و این نه کردن به چهره آفرینش جهان ویژه^۱ به پیدایی درمی آید. خدا بودن، نه خدا بودن است. برای نه - کردن خود، می بایست خود را آری کنیم؛ به بیرون از خود رویم و بدان بازگردیم. آری کردن ما نه - کردن است، اما تا زمانی که در نه بمانیم، آرام نخواهیم داشت؛ بایست به آری بازگردیم. بایست از خود بیرون رویم و بدان بازگردیم. ما به نه می رویم، اما نه بایست به آری بازگردد. بیرون رفتن، بازگشتن است. لیک، برای آنکه این را دریابیم. می بایست به هرگونه رنج و درد و شکنجه و سختی خویشتنداری گرفتار آییم.

بدین سان، بودا به رفتارها و اندیشه گری های خویشتندارانه روی آورد. اما اینها از آن او نبودند. او تن و اندیشه اش را بیرون خود گذارد؛ پرسش اش را پیچیده کرد و خود جدا از آن گردید. وی کالبد پرسش اش را با خرد، گویی که با کاردی جراحی، شکافت. اما، مرده را تنها با بکار بستن یک کارد جراحی نمی توان به زندگی بازگردانید. به چیزی بیش از کالبد شکافی نیاز است. بایست چیزی به مرده تزریق شود تا بدان زندگی بخشد. با این همه، ما پیوسته خود را می شکافیم و می کوشیم دریابیم که : خود «کجاست».

واپسین پاسخ همواره از درون می آید. اگر پرسش از «خود» بیرون آید، بایست به «خود» بازگردد. «خود» و «نه - خود» بایست شناسایی شوند. تا هنگامی که پرسش گر بیرون می آید و جدا از اوست، او

نمی‌تواند برایش پاسخی بیابد. آگاهی آدمی به گونه‌ای ساخته شد که در آغاز سراپا نه - آگاهی بود. سپس داستان خوردن میوه درخت دانش پیش می‌آید؛ دانشی که کارش دگرگون ساختن داننده از آنچه که می‌داند است. و این سرچشمه جهان ما بود. آن میوه ما را از نه‌دانی (از دیدگاه ندانستن شناسنده و موضوع شناسایی) جدا کرد و این بیدار شدن دانش به بیرون رانده شدنمان از باغ بهشت انجامید. لیک، در ما پیوسته خواهشی هست که می‌خواهیم به حالت بی‌گناهی پیشین و، یا به زبان دانش خوردشناسی، به آفرینش، به حالتی که در آن هیچ دانش و بخشابخشی نیست، به پیش از جدا شدن انگیزه و انگیزاننده، به زمانی که تنها خدا بود و او هنوز جهان را نیافریده بود بازگردیم. سرچشمه همه پرشش‌ها و دشواریهای ما از جدا شدن خدا از جهان برمی‌خیزد. در ما خواستی درونی هست که می‌خواهیم با خدا یگانه شویم.

اگر خدا، پس از آفرینش جهان، خود را بیرون از آن جا دهد، او دیگر خدا نیست. اگر خود را از جهان جدا کند، یا آنکه بخواهد خود را جدا کند، دیگر خدا نخواهد بود. جهان هم آنگاه که از خدا جدا شود، دیگر جهان نیست. خدا بایست در جهان باشد و جهان بایست در خدا باشد. این آن نیست که من از باور بودن خدا در این جهان پشتیبانی می‌کنم، زیرا که خدا را هم زمان در این جهان و نه در این جهان (فراتر از جهان) می‌دانم. هم خدا هست و هم جهان؛ اما، همچنین، چیزی هست که از یکی به دیگری می‌رود؛ شکافی هست که نمی‌توان پرش کرد. پیوسته آمیزشی هست و جدایی‌ای؛ دویی‌ای هست و، هم‌زمان، یگانگی‌ای، دو، دو نیست؛ دو یک است، یک دو است. خدا نمی‌توانست جهان را نیافریند. او با آفریدن جهان خدا شد.

هنگامی که بودا به این بن‌بست رسید، رفتارها و منش‌های خویشتندارانه نتوانستند او را در یافتن پاسخ یاری دهند. اما دشواری هنوز

آنجا بود و رنجش می‌داد. از این رو به آرامی زیر درخت بُدی (Bodhi) نشست و کوشید گره را بگشاید. او نمی‌دانست باید چه کند. در درازای آن یک هفته‌ای که (چنانکه در سوتراها آمده) زیر درخت نشست، اندیشه‌اش سخت آشوبناک بود. در گذشته، هنگامی که فرزندانش می‌آموخت، بررسی خردمندانه گره پیش رویش بود. لیک، اکنون آماجی در کار نبود. هنگامی که زیر بار خویشنداری و خویشتن آزاری رفت، آماجی پیش رو داشت؛ آنگاه که از اینها دست کشید، آماجهای خود را از دست داد. اکنون که سخت کوشی‌ها نتوانسته بودند پاسخی برایش آورند، چه می‌توانست کند؟ دیگر کاری نمانده بود، با این همه، گره هنوز آنجا بود و او نمی‌توانست از آن برگذرد. پرمش همواره در جانش بود و بیم و اماندگی‌اش از زندگی می‌رفت. نمی‌توانست مفهوم زندگانی را دریابد و اگر این مفهوم شناخته نمی‌شد، پس، زندگانی به چه درد می‌خورد؟ با همه اینها، او مردن هم نمی‌توانست. اگر مرگ پاسخگوی می‌بود، پاسخ همان نمی‌بود که از زیستن بدست می‌آمد. او نه زیستن می‌توانست، نه مردن.

در آن هفته بودا می‌بایست شکنجه بسیار سختی کشیده باشد. ما همگی بنابه پایه خودمان، برخی بیشتر و برخی کمتر، این شکنجه را می‌آزماییم. هنگامی که این دشواری از اندازه درمی‌گذرد، آگاهی درباره انگیزه و انگیزاننده، آنگونه که پیش از این بوده از میان می‌رود و جای به ناخود آگاهی می‌دهد. تا زمانی که آگاهی داریم، همواره دو رویه هست: انگیزه و انگیزاننده، پرمش و پرمشگر. اما این حالت به شکنجه مغزی و روانی می‌انجامد و شاید در این هنگام آگاهی به درون خود فروکش کند. این همان است که سمادی یا از خودبی‌خودی در ژرف‌اندیشی (Meditation) خوانده شده و هنگامی که بدان رسیم، همه چیز گم می‌شود. از دید روان‌شناسانه، این هنگام در ناخود آگاهی همه سویه

هستیم. اما رسیدن به این پایه نیز پایان کار نیست. می‌بایست بیدار شویم و این بیداری بیشتر زمانها از راه برانگیختگی حسی رخ می‌دهد. آنگاه که بودا در این حالت بود، چنان پیش آمد که دیدگانش به ستاره بامدادی سوی داشتند. پرتوهای روشنایی ستاره از چشمانش گذشته، به پی‌ها (اعصاب) برخوردند و، آن گونه که امروزه می‌دانیم، به مغز راه یافتند. و این گونه بود که او از ناخودآگاهی به آگاهی برخاست. از یگانگی یله (مطلق) جدایی پدید می‌آید و، سپس، ما این جهان را داریم. اما آنچه بوداییان روشن‌شدگی می‌خوانند، هنگامی است که ناخودآگاه اندک‌اندک به درون آگاهی، یا آگاهی از انگیزه و انگیزاننده، می‌جنبد. دم روشن‌شدگی در سبب همان دم است که آغاز به آگاه بودن می‌کنیم.

به یک زبان ساده دینی می‌توانیم بگوییم آنگاه که خدا نخستین بار به پندار آفریدن جهان افتاد، آنگاه که اندیشه نخستین بار در مغزش جنین‌د گرفتن، آنگاه که خواست یا اندیشید (زیرا خواستن از دید حسی همان اندیشیدن است) - آنگاه که خواست در اندیشه‌اش جنبید، همان دم بود که او خود را شناخت و در همان دم بود که جهان به پیدایی آمد. از همین روست که ترسایان می‌گویند: «خدا اندیشید (روشنایی باشد) و آنگاه روشنایی آمد». اما با آن تاریکی نیز آمد، زیرا هیچگاه روشنایی تنها نیست. روشنایی پیوسته به تاریکی می‌رود. آری، نه آری می‌شود و نه - آری به آری نخستین باز می‌گردد. بیرون رفتن همانا بازگشتن است. آگاه شدن خدا از هستی‌اش، جنبشی بود که جهان از آن به پیدایی آمد. اما در همین زمان جهان به خود او بازگشت. در پهنه روان تنها یک جنبش بیرون رفتن و باز آمدن هست و نه دو جنبش. با آنکه ما با نگرش به جا و زمان گفتگو می‌کنیم، جا و زمانی در کار نیست. هنگامی که چیزی از دیدگاه جایی «اینجاست»، روی دیگرش در زمان است. آنگاه که از زمان سخن می‌گوییم، جا نیز هست و با بودن جا، زمان نیز هست. اما، در پهنه‌های

روان نه جا هست و نه زمان، زیرا این دو یکی اند. بنابراین، آفرینش هرگز در دم ویژه‌ای از زمان انجام نپذیرفته است. آغاز آفرینش آغازی بی آغاز بوده و آفرینش کاری پیوسته و بی زمان بوده است. خدا همانگونه که از خود بیرون می‌شود، به خود بازمی‌گردد و همین یک جنبش، روشن‌شدگی است. بودا این را آزمود و سپس، سرانجام، پاسخ یافت. این دکارت، پدر فرزندانیش امروزی، بود که گفت: "cogito ergo sum" (می‌اندیشم، پس هستم). اما ما می‌بایست این گفته را وارون کرده، واژه sum (هستم) را نخست بیاوریم. به هنگام گفتن «من هستم»، می‌بایست بیندیشیم و «من» را از «نه - من» جدا کنیم. هنگام گفتن «من هست»، از خودمان بیرون می‌رویم. «من هستم» سر آغاز است، اما ما از این آغاز بیرون رفته، به "cogito" یا «می‌اندیشم» می‌رسیم. این گره‌ای است که باز کردنش دشوار است زیرا فرد را یارای گشودنش نیست. پس از پشت سر نهادن این جهان، دیگر پرسشی در کار نخواهد بود و پیش از بیدار شدن آگاهی هیچگونه پرسشی نبود. گیاهان نمی‌اندیشند. درختان می‌رویند، برگ‌هایشان را می‌ریزند و دوباره می‌رویند و می‌میرند. اما آنان پرسشی ندارند. سگها هرچه بدیشان داده شود، گرفته، می‌خورند. آنها هرگز زمزمه یا گله سرنمی‌دهند که به سگ کناری‌شان خوراک بهتری داده شدست. این یک ویژگی انسانی است، لیک، آدمیان خود را به «من اینجایم و جهان آنجا» - و نه تنها «آنجا»، که «در برابر من» - بخش می‌کنند. من (نویسنده) سگ یا گربه بودن را نیازموده‌ام و نمی‌دانم آنان چه احساسی دارند. اما می‌توانیم از رفتارشان پی ببریم که از نیازهای بدنی و گرسنگی رنج می‌کشند. با این همه، ما چیزی بیش از رنجهای جانکاه بدنی می‌شناسیم. ما نمی‌خواهیم؛ رویا می‌بینیم و خود را خسته می‌کنیم. از همین روی بوده که استادی از دودمان تانگ گفته: «مردم نمی‌خورند و نمی‌خوابند». ما به فردا و گذشته‌ها مان‌اندیشیم؛ خواب می‌بینیم و خود را

می‌آزاریم. زندگی‌مان از پنداریافی و یاد گذشته‌ها و امید به آینده درست می‌شود و اینها رنج می‌آفرینند. نمی‌خواهم بگویم که بایست بی‌اینها، چون سگ، زندگی کنیم. لیک، با همه یادمانده‌ها و تاریخ‌ها، و با همه فرجام‌اندیشی‌ها، بایست بیاموزیم چنان زندگی کنیم که گویی آینده یا گذشته‌ای در کار نیست. و این همانا زیستن در پهنه‌ روان است، چیزی که با روشن‌شدگی بدان می‌رسیم.

این جهان، جهان شدن است. در آن که فرو می‌رویم، چیزی می‌یابیم که هرگز دگرگون نمی‌شود. با این همه، دگرگون نشده نادگرگون نمی‌ماند. دگرگونی، نادگرگونی است و نادگرگونی، دگرگونی. هستی، شدن است و شدن، هستی.

برخی از فرزندان‌اندیشان امروزی تنها بردگرگونی و شدن پافشاری می‌کنند، لیک، هندیان باستان بیش از اندازه بر «بودن» یا جنبه‌ایستای جهان پای می‌فشرده‌اند. آنان می‌خواستند از جهان بدور مانند و فرزندان‌اندیشی‌شان بیشتر رو به سوی فراجان داشت. اندیشه‌کاربردی چینی این رویه «بودن» را می‌بیند، اما، در همان زمان، رویه «شدن» را نیز از نگاه دور نمی‌داند. بودن را در شدن دیدن و شدن را در بودن دیدن این است روشن‌شدگی.

اکنون واژه «بودا» را شکافته، می‌بینیم که از ریشه «بد» به معنای روشن‌شدگی (بدی) می‌آید و از این رو آیین بودا آیین روشن‌شدگی است. برای دریافتن این بایست خود روشن شویم. با روشن‌شدن، به پایه «بدی» رسیده، بودا می‌شویم. تنها با آزمودن پایه «بدی» است که پیروان راستین بودا خواهیم گردید.

گفته‌اند این سخنان از بوداست: «در بالای آسمانها (۳۳) آسمان هست» و زیر آنها (برروی زمین)، تنها من گرمی‌ترین هستم. این واژه‌ها را چنین می‌نماید که تنی خود‌گرای یا، به‌زیان سیاست، تنی خود‌کامه

به زبان آورده باشد. گفته می‌شود که بودا این سخنان را درست پس از بیرون آمدن از شکم مادرش گفته؛ با آنکه از دیدگاه خردمندانه شاید این ناشدنی باشد، بوداییان ذن گرای آن را راستی بی‌چون و چرا می‌شمروند. ما همگی این فریاد را برمی‌آوریم، اما آن را فراموش کرده‌ایم.

روزی یک استاد ذن به شاگردانش گفت: «اگر من بودا را هنگام گفتن «در بالای آسمانها...» می‌دیدم، با یک ضربه چوب دستی‌ام او را از پای درآورده، تن مرده‌اش را به سگ‌ها می‌دادم». چنین چیزی شاید به گوش ما خوارداشت دین بیاید و چشم بدان داشته باشیم که استاد به دوزخ‌های بی‌شمار رود و در آتشی جاودانه بسوزد. اما استاد در بند این چیزها نبود. او از رفتن به دوزخ نمی‌ترسید و برایش بهایی نداشت که کجا می‌رود، زیرا بودا شده بود و «خود» نداشت!

استادی دیگر گفت: «به آنجا که بودا هست نروید و از آنجا که بودا هست برگذرید. به پرستشگاه نروید. بیرون از پرستشگاه نباشید. اگر پرستشگاه را همواره با خود ببرید، دیگر برون و درونی در کار نیست». رهروان ذن گرایش دارند خود را این گونه بنمایانند و این همان چیزی است که آیین بودایی ذن را می‌سازد.

در شناخت ستوری

ستوری واژه‌ای ژاپنی است که به چینی وو "Wu" خوانده می‌شود. واژه‌های سانسکریت بُدی (Bodhi) و بودا از ریشه بد (Bud) به معنی «آگاه بودن از» و «بیدار شدن» هستند. از این رو، بودا، «روشن شده» و «بیدار گشته»، و بدی «روشن شدگی» است. «آیین بودا» آموزه‌های کسی روشن شده و، یا به سخن دیگر، آیین روشن شدگی است. بنابراین، آنچه بودا می‌آموزد، شناخت بُدی است و این همان ستوری است که همه آموزه‌های بودایی بدان بازمی‌گردند، شاید برخی گمان کنند ستوری از ویژگی‌های شاخه مه‌ایانه (Mahayana) آیین بوداست، اما چنین نیست. بوداییان نخستین نیز در این باره، درباره شناخت بدی، سخن می‌گفتند و تا زمانی که آنان به هرروی درباره بدی گفتگو می‌کردند، می‌بایست بدیشان گفته شده باشد که باورهاشان را بر بنیان آرمودن ستوری نهند.

اکنون بایست به شناخت و جداسازی پرچنیا (Prajna) و وجنیانه (Vijnana) بپردازیم. شناسایی را می‌توان دو گونه شمرد: یکی شناسایی شهودی یا جانانه که پرچنیاست و دیگری شناسایی واگشاینده یا برهانی که وجنیانه است. برای آشنایی بیشتر می‌توانیم بگوییم که پرچنیا راستی را در یگانگی و همه‌گانگی‌اش به‌چنگ می‌آورد، حال آنکه وجنیانه آن را وامی‌گشاید و در آن شناسنده و موضوع شناسایی می‌یابد. گلی را

به پندار آورید؛ می‌توانیم این گل را نماینده جهان بپنداریم. آنگاه که درباره گلبرگها، گرده، کلاله و ساقه گفتگو می‌کنیم، واگشایی مادی انجام داده‌ایم. همچنین، می‌توانیم آن را از دید شیمی واگشوده، در آن اکسیژن و هیدروژن و دیگر چیزها بیابیم. شیمی دانان گل را واگشوده، یک یک پاره‌های آن را برمی‌شمارند و می‌گویند گل از به هم پیوستن یکایک آن پاره‌ها درست می‌شود. اما آنان گل را از هستی‌اش تهی نکرده و تنها آن را واگشوده‌اند. این راه وجنیانه شناخت یک گل است. راه پرچنیا، شناخت گل است به همان گونه که هست، بی‌واگشودن و تکه تکه کردنش به پاره‌ها. پرچنیا به‌چنگ آوردن گل است در یگانگی‌اش، در همه گانگی‌اش و در این چنینی‌اش (Suchness) (به ژاپنی: Sono mama).

بیشتر ما به شناسایی واگشاینده یا به شناخت تمیزدهنده گرایش داریم و راستی را به پاره‌هایی بخش می‌کنیم. آن را کالبد می‌گشاییم و، با این کار، می‌کشیم. چون این واگشایی را به پایان رساندیم و راستی را کشتیم، آنگاه این راستی مرده را شناخت خود از آن می‌پنداریم. با مرده دیدن راستی، پس از واگشودن آن، می‌گوییم که آن را درمی‌یابیم؛ اما آنچه درمی‌یابیم نه خود راستی، که کالبد مرده آن است که با ابزارهای مغز و حواس ما تکه پاره شده است. راستی آن است که نمی‌توانیم ببینیم پی آمد این کالبدگشایی خود راستی نیست و هنگامی که این بررسی را پایه شناخت مان بدانیم، از گمراه شدن و از بسی ز راستی دور افتادنمان گریزی نیست. زیرا از این راه هرگز به‌واپسین پاسخ پریش آمیغ (حقیقت) هستی دست نمی‌یابیم.

پرچنیا این راستی را در یگانگی، در همه گانگی، و در این چنینی‌اش به‌چنگ می‌آورد. پرچنیا راستی را به‌هیچ روی بخش نمی‌کند و کالبد آن را از دید مادی یا شیمیایی یا فراسپهری نمی‌گشاید. بخش کردن راستی، که از دید کاربردی بسیار سودمند است، کار وجنیانه است، لیک پرچنیا

این گونه نیست.

وجنیانه هرگز نمی تواند به بی کرانگی رسد. با نوشتن دنباله شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ و... هرگز به پایانی نمی‌رسیم زیرا دنباله‌ها تا بی کرانگی پیش می‌روند. با افزودن تک تک آن شماره‌ها می‌کشیم به مجموع آنها برسیم، لیک از آنجا که شماره‌ها بی‌پایانند، به این فرآورده هرگز نمی‌توانیم رسید. اما، پرجنیا، در سوی دیگر، بجای آنکه شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ تا بی‌کران را یکایک برشمارد، به جان فرآورده را درمی‌یابد. پرجنیا چیزها را فراگیرانه شناسایی می‌کند و، برای این کار، به جداشماری رو نکرده، راستی را از درون، یعنی همانجا که هست، فراچنگ می‌آورد. وجنیانه خودگرایی می‌کوشد راستی را بیاری یک روش دیدگاهی ویژه، همانا با به هم افزودن تک‌تک پاره‌ها، فراچنگ آورد. اما این شیوه خردگرایانه هرگز نمی‌تواند به انجام راه برد زیرا که چیزها را پایانی نیست و ما نمی‌توانیم با مغز خود آنها را برشماریم و چیزی را ناشمرده نگذاریم. اما، از سوی دیگر، از سوی درون، هم می‌توان نگریست. برای این کار، ما دیدنی‌مان را سرو ته کرده، به درونش می‌رویم. با نگریستن خردگرایانه به یک گل هرگز نمی‌توانیم به جان یا گوهرش رسیم، اما هنگامی که از جایگاهمان بیرون آمده، به درون گل رویم و خود گل شده، همراه آن ببالیم، می‌توانیم بگوییم که من ریشه هستم، من ساقه‌ام، غنچه‌ام و، سرانجام گل‌ام و گل من است. و این شیوه شناسایی گل از راه پرجنیاست.

ژاپنی‌ها چکامه‌ای هفده بندی دارند که آن را هایکو می‌نامند. آنچه در زیر آمده، برگردان واژه به واژه هایکویی است که زنی امروزی سروده:

اوه، نیلوفر پیچکی!

ای دلو به بند گرفته

نمای آب دارم.

بگذارید بگویم چه شد که او چنین شعری سرود. یک روز، بامدادان، سراینده بیرون رفت تا از چاه آب بکشد. در همین هنگام، نیلوفر پیچکی را دید که به گرد چوب درازی از خیزران که دلوی بدان بسته بود پیچیده. نیلوفر پیچکی که پراپر شکوفا شده باشد، دمدمه‌های بامداد، پس از شبی نمناک، بیش از هر زمان دیگری زیبا می‌نماید. در این هنگام، درخشان، ترو تازه و جانفزاست و زیبایی آسمان را بدانگاه که گردو خاک برتنش ننشسته، بازمی‌تاباند. او چنان از زیبایی نیالوده گل تکان می‌خورد که لختی خاموش می‌ماند؛ چنان در گل فرو می‌رود که توان سخن گفتن از دست می‌دهد. دست کم دمی چند می‌گذرد تا سرانجام بتواند بگوید: «اوه، نیلوفر پیچکی!» از دید این جهانی، آن درنگ یکی دو ثانیه یا شاید بیشتر بوده، اما از دید نه - این جهانی آن درنگ، همچون خود زیبایی، بی‌نهایت بوده است. از دیدگاه روان‌شناسانه، سراینده در آن دم خود جوهر ناآگاهی بوده که در آن هیچ گونه نشانی از این و آن‌شمیری چیزها نیست.

سراینده در آن دم نیلوفر پیچکی و نیلوفر پیچکی خود سراینده بود و گل و سراینده یکی شده بودند. تنها آنگاه که او از نگریستن خودش به گل آگاه شد، بود که فریاد برآورد: «اوه، نیلوفر پیچکی!» هنگامی که این را گفت، آگاهی درش جان گرفت. اما او دلش نمی‌خواست گل را آشفته کند، چه با آنکه برایش دشوار نبود پیچک گل را از چوب خیزران باز کند، بیم آن داشت که برخورد دستهایش به گل، خوار داشت زیبایی باشد. بنابراین، نزد همسایه رفت و آب خواست.

به هنگام بررسی این چکامه می‌توانید به‌پندار ببینید که او چگونه در برابر گل ایستاده و خود را گم کرده است. در آن زمان نه گلی بود و نه سراینده آدمی؛ آنچه بود، تنها، «چیزی» بود نه سراینده و نه گل. اما هنگامی که او آگاهی‌اش را بازیافت، آنجا گل بود و آنجا خودش. آنجا

چیزی بود که به چهره نیلوفر پیچکی در آمده بود و اینجا، کسی که سخن گفت - همان دوگانگی شناسنده و موضوع شناسایی. پیش از این دوگانگی، چیزی نبود که او بتواند درباره اش سخن بگوید؛ خودش هم نه - هست بود. آنگاه که گفت: «اوه، نیلوفر پیچکی!»، گل و، هم زمان با آن، خودش آفریده شدند. اما پیش از آن دوگانگی - آن دو شاخگی شناسنده و موضوع شناسایی - هیچ چیز نبود. و با این همه، «چیزی» بود که می توانست خود را به شناسنده - موضوع شناسایی بخش کند و این «چیز» هنوز خود را بخش نکرده و هنوز دستخوش دوشاخگی و شناخت جدا شمرنده نشده بود (یعنی پیش از زمانی که وجنیه خود را آشکار کند). پرجنیا همین است؛ شناسنده و، در همان زمان، موضوع شناسایی است؛ خود را به شناسنده و موضوع شناسایی بخش می کند؛ لیک، همچنین، به خود پاینده است. اما این به خود پاینده بودن را نایست در تراز دوگانگی بشناسیم. بخود پایندگی و بی کران بودن در کمال یگانگی و همه گانگی - این بینشی است که در آن دم به سراینده دست داد. و ستوری همین است. ستوری، ماندن در آن یگانگی یا با خود ماندن نبوده، بلکه بیداری از آن و درست همان دم است که آماده ایم خود را به شناسنده و موضوع شناسایی بخش کنیم. ستوری، در یگانگی ماندن و، با این همه، از آن برخاستن و خود را به شناسنده - موضوع شناسایی بخش کردن است. نخست «چیزی» هست که خود را به شناسنده - موضوع شناسایی بخش نکرده؛ این، به همین سیما که هست، یگانگی است. سپس این «چیز»، بهنگام آگاه شدن از خودش، خود را به گل و سراینده بخش می کند. آگاه شدن همان بخش کردن است. سراینده اکنون گل را می بیند و گل، سراینده را؛ و این دیدن، دوسره است. هنگامی که این یکدیگر را دیدن - تنها نه از یک سو، که همچنین از سوی دیگر - و این گونه دیدن رخ می دهد، به ستوری رسیده ایم.

این گونه سخن گفتن من زمان می برد. چیزی هست که خود را بخش نکرده ولی، سپس، از خودش آگاه می شود و این به سخن گفتن و چیزهای دیگر می انجامد. لیک، در ستوری راستین هیچگونه درنگ زمانی و، بنابراین، آگاهی و دوگانگی ای نیست. یگانگی ای که خود را به شناسنده و موضوع شناسایی بخش می کند و، با این همه، یکپارچگی اش را در دم بیداری یک آگاهی نگه می دارد - ستوری این است. از دیدگاه انسانی، از پرجنیا و وجنیا به چون شناخت همه گیر و شناخت جدا شمرنده راستی سخن می گوئیم. ما از اینها سخن می گوئیم تا شناخت بشری خود را کام بخشیم. گیاهان و جانوران خود را بخش نمی کنند؛ آنها تنها زندگی و کار می کنند. لیک، ما آدمیان این گونه آگاهی را در خود بیدار کرده ایم. با بیداری آگاهی، از این و آن آگاه می شویم و این جهان گونه گونی های بی شما پیش چشم مان می آید. از همین بیداری است که جدایی می گذاریم و از همین جدایش است که از پرجنیا و وجنیا به سخن گفته، این گونه گونی ها را می آفرینیم که ویژگی ما آدمیان است. برای خوراک دادن به همین خواست است که ما درباره رسیدن به ستوری، یا بیداری از این آگاهی از خود، سخن به میان می آوریم. آن دم که سراینده گل را دید، درست دمی پیش از آنکه نخستین واژه از لبانش بیرون آید، دم شناسایی جانانه آن چیزی بود که شهود معمولی ما را گول می زند. این دریافت روی هم رفته شگفت، چیزی است که آن را شهود - پرجنیا می نامیم. ستوری دمی است که به چنگ شهود پرجنیا درمی آید. و این چیزی است که بودا را به روشن شدگی رساند. بنابراین، برای رسیدن به ستوری بایست شهود - پرجنیا را بیدار کرد.

آنچه تاکنون گفتیم، بازنمایی کم و بیش فراسپهری ستوری بود؛ اما شاید بتوان ستوری را از دیدگاه روان شناسی چنین برشمرد: آگاهی ما همه چیز را دربردارد؛ اما هر جا که آگاهی امکان پذیر باشد، دست کم

به دو چیز نیاز است. آگاهی آنگاه رخ می‌دهد که دو چیز در برابر یکدیگر ایستند. در زندگی روزانه ما آگاهی چنان در چیزهایی که در آن می‌گذرد غرق است که زمان درون‌اندیشی ندارد. بدین سان، آگاهی زمانی (فرستی) ندارد که از هستی خودش آگاه شود؛ چنان ژرف درگیر کنش است که، راستش، خود، کنش است. مستوری هیچگاه تا زمانی که آگاهی به همین گونه که هست، روبه‌بیرون نگه داشته می‌شود دست نمی‌دهد. مستوری از خود - آگاهی زاده می‌شود و پیش از آن که آگاهی ما به مستوری بیدار شود؛ بایست وادار به نگرستن به درون گردد.

برای رسیدن به مستوری آگاهی بایست از همه چیزهایی که در زندگی هرروزه میل آسا بدان می‌ریزند پاک گردد. کارکرد «سمادی» که فرزندان ایشان هندی این چنین بر آن پای می‌فشارند، همین است. «درون شدن به سمادی»، همانا یکپارچگی آگاهی، یعنی پاک‌سازی آن از زنگارهاست؛ هرچند که در عمل، این پاک‌سازی کاری کم و بیش ناشدنی است. اما برای رسیدن به این یکپارچگی که به باور نخستین اندیشمندان بودایی کمال هماهنگی و رسایی اندیشه است (زیرا که در آن هیچگونه نشانی از احساسات و کارکردهای مغزی نیست و، آنچه هست، تنها، حالت هماهنگی از بی‌گرایشی است)، بایست بکوشیم این پاک‌سازی را انجام دهیم. هنگامی که بدین حالت رسیدیم، به یکدلی یا سمادی، و یا آن گونه که دیرینه‌ترین سوتراهای بودایی ما را آگاهی می‌دهند، به پایه چهارم دیانا (Dhyana) یا جنانا (Jnana) اندر شده‌ایم. با این همه، این همان مستوری نیست. مستوری، که چیزی جز یکپارچگی آگاهی نیست، بس نیست و می‌بایست، از این یکپارچگی و یگانگی، بیداری‌ای نیز باشد. بیدار شدن، آگاه شدن آگاهی است در همه زمینه‌های پویایی‌اش. هنگامی که آگاهی به جنبش درمی‌آید، خود را به‌شناسنده - موضوع شناسایی بخش می‌کند و می‌گوید: «ناشادم، شادم یا آنکه می‌شنوم، و دیگر

چیزها». درست همان دم که آگاهی جنبیدن آغاز می‌کند، به‌چنگ ستوری درمی‌آید، اما درست همان دم که بگویید «گرفتمش»، دیگر آنجا نخواهد بود. بنابراین، ستوری چیزی نیست که بتوانید نگاه‌اش داشته، به‌دیگران نشان دهید و بگویید: «بینید، اینجا است!»

آگاهی چیزی است که هرگز از پویایی نمی‌ایستد (هرچند که شاید از همه رو از آن ناآگاه باشیم) و آنچه ما یکپارچگی پر (کامل) می‌خوانیم، حالتی از آرامی یله (محض) که همان مرگ باشد، نیست. پس، چون آگاهی بدین سان بی‌هیچگونه ایستادن همچنان می‌پوید، کسی نمی‌تواند آن را برای بازرسی، برای دمی هم که شده، از جنبش بازدارد. ستوری باید آن هنگام رخ دهد که آگاهی دارد از گامه‌ها (مراحل) به نقاط همین - زمانی «شدن» می‌گذرد. ستوری، همزمان با «شدن» که ایستایی نمی‌شناسد به شناخت درمی‌آید و چون دیگر آزموده‌های زندگی روزانه ما، آزمودنی‌ای ویژه نیست. آزمودنی‌های ویژه، آزمودن رخدادهای ویژه‌اند، حال آنکه آزمون ستوری چیزی است که از میان دیگر آزمودنی‌ها می‌گذرد. از همین روست که ستوری را نمی‌توان از میان دیگر آزموده‌ها برگزید و گفت: «بینید، ستوری من اینجا است!» ستوری همواره گول‌زننده و فریاست و هرگز نمی‌توانیم آن را از زندگی روزانه خود جدا کنیم، چرا که همواره آنجا است، به‌گونه‌ای گریزناپذیر آنجا است. شدن، نه تنها در مردم ویژگی پذیرنده‌اش، که از میان همه گانگی هیچگاه پایان ناپذیرش، کالبد ستوری است.

سرشت شناخت و خردورزی آدمی این گونه است که او راستی را به دو شاخه جداگانه این و آن، به «الف» و «نه - الف»، بخش کرده، آنگاه آن راستی این چنین بخش شده را بجای راستی راستین می‌گیرد؛ گویی ما را به شناخت راستی راه دیگری نیست.

تا زمانی که چنین باشد و ما بر «شناختن» پافشاری کنیم، به‌هیچ

روی نخواهیم توانست راستی را به‌چنگ آورده و جانانه نگه‌اش داریم؛ حال آنکه ستوری چیزی نیست جز جانانه نگه داشتن راستی. جز «شدن» هیچ راستی‌ای نیست؛ شدن، راستی است و راستی، شدن. از این رو، راستی شهودی ستوری به‌یکی گردیدن خویشتن با شدن، و به‌پذیرفتن شدن، آنگاه که شدن را دنبال می‌کند، پاینده است. نمی‌خواهیم شدن را به‌تکه‌هایش بخش کنیم و، با برداشتن هر تکه جداگانه‌ای که از «آن» می‌افتد، به‌دیگران بگوییم: «راستی این جاست»-بهنگام این جار زدن درخواستیم یافت که شدن دیگر آنجا نیست و راستی به‌پهنه بازگشت‌ناپذیر گذشته پریده است.

گفته‌های بالا را با یک داستان ذن روشن‌تر می‌کنیم: هیزم‌شکنی به‌کوهستان رفت و در آن سوی درختی که سرگرم انداختنش بود، جانوری شگفت دید و با خود اندیشید که خوب است این جانور را بکشم. آنگاه جانور به‌سخن درآمد و گفت: «می‌خواهی مرا بکشی؟» آن مرد که دید اندیشه‌اش را خوانده‌اند، خشمگین شد و اندیشید که چه باید کند. جانور گفت: «اکنون می‌اندیشی که با من چه باید کنی؟» هراندیشه‌ای که به‌مغز هیزم‌شکن می‌آمد، جانور آن را درمی‌یافت و به‌وی می‌گفت. سرانجام، او گفت: «دیگر به‌جانور نمی‌اندیشم و کار خودم را دنبال می‌کنم». هنگامی که او سخت سرگرم کار خود بود، تبر شکست و سر آن به‌جانور برخورد، او را کشت.

این داستان نشان می‌دهد که آنگاه که شما به‌ستوری نمی‌اندیشید، ستوری هست. لیک، آنگاه که بکوشید آن را بشناسید، هرچه بیشتر کشمکش کنید، آن را زخود دورتر می‌یابید. شما نمی‌توانید از دنبال کردن ستوری دست کشید، اما تازمانی که آن تلاش ویژه را انجام می‌دهید، هرگز آن را بدست نمی‌آورید. لیک، روی هم‌رفته، نمی‌توانید به‌فراموشی‌اش سپارید. اگر هم چشم براه بنشینید تا ستوری با پای

خودش به نزدتان آید، باز هم نمی‌توانید بدستش آورید.

شناختن ستوری، چنانکه بودا دریافت، بسیار دشوار است. هنگامی که او آرزو کرد از بندزایش و مرگ برهد، به بررسی فرزندانش رو کرد؛ لیک این کار او را به جایی نرساند. بنابراین، به خویشتن آزاری رو آورد، اما این کار چنان ناتوانش کرد که توان راه رفتن از دست داد. بنابراین، شیربرنج خورد و بر آن شد تا از راهی دیگر بدنبال آزادی بگردد. خردورزی به وی بهره‌ای نرسانده بود و دنبال گیری رفتار آرمانی نیز او را سودمند نیفتاده بود. با همه اینها، نیازش به پاسخ هنوز آنجا بود. پیش تر نمی‌توانست رود، با این همه، بازگشت هم نمی‌توانست. بنابراین، بایست همان جا که بود، می‌ماند. اما این کار هم نیازش را بر نمی‌آورد. این سرگردانی روانی بدین معنی است که شما نه می‌توانید پیش روید، نه می‌توانید پس روید و نه می‌توانید همانجا که هستید، بمانید. اگر به‌جان دچار این سرگستگی شویم، ما را حالتی از آگاهی فرامی‌گیرد که آماده ستوری است. هنگامی که برآستی به این پایه رسیم (بیاد داشته باشید که بیشتر زمانها ما آنچه را که راست نیست، راست می‌انگاریم) و خود را در این دم سرنوشت ساز یابیم، بی‌گمان، از ژرفاهای هستی خودمان، چیزی برمی‌خیزد. آنگاه که این چیز بر ما آشکار شود، به ستوری رسیده‌ایم و این دمی است که همه چیز را درمی‌یابیم و با جهان به آشتی می‌رسیم.

موندو (Mondo)

از برجسته‌ترین ویژگی‌های آموزشی ذن، یکی، چیزی است که آن را موندو می‌خوانند. موندو، که واژه‌ای است به معنی «پرسش (و) پاسخ»، گفتگویی است که میان دو تن - بیشتر زمانها میان یک شاگرد و یک استاد - انجام می‌گیرد. این دو تن بایسته نیست که شاگرد و استاد باشند، چه موندو بیشتر زمانها میان دو تن یا بیشتر رخ می‌دهد.

دیگر گونگی یک موندو از یک گفتگو را چنین می‌توان برشمرد: چنانکه از نمونه‌های «گفتگوهای بودا» برمی‌آید، یک گفتگو، رشته‌ای از پرسش‌ها و پاسخهاست. اما، یک موندوی ذن، کوتاه و ناگهانی بوده، به هیچ رو رشته‌ای نیست و می‌توان آن را چیزی شمرد که با نگاهی خردگرایانه، از سرشت ذن برمی‌خیزد. ذن نه یک فرزانش است و نه هم بافته‌ای از اندیشه‌ها و نه، واگشایی یک اندیشه. چنانکه استادان ذن گفته‌اند، ذن یکراست، یا بی‌درنگ، رو به سوی اندیشه دارد و نمی‌پذیرد که برای آشکار ساختنش به هیچگونه میانه‌ای بیاویزیم. اما، تازمانی که ما انسانیم و میان دیگر انسان‌ها می‌زییم، برای نمایاندن خودمان نمی‌توانیم از چیزی بهره‌نگیریم. استادان ذن نمی‌توانند از این وابستگی انسانی بگریزند و از همین روست که موندوی ذن می‌بالد.

لیک، تا زمانی که ذن برای نمایاندن خویش از زبان یاری می‌جوید،

بگونه‌ای گریزناپذیر، خود را گرفتار همه تنگناها و بندها و دوگویی‌ها و وارون‌نمایی‌ای نهاده‌ی زبان می‌یابد. موندو می‌کوشد این کژی‌ها را به کمترین رساند و این یکی از بهانه‌هایی است که از بهر آن جامعه رمز و نکته‌واری به تن می‌کند و با این گونه نمایاندن خویش، آشکار است که یارایی هرگونه بالندگی دنباله‌دار و خردورزانه را از کف می‌دهد.

با این همه، موندو از یک ویژگی یکدست برخوردار نیست و بنابه چگونگی‌ها و کسان گوناگون، گونه‌گونی‌های بسیار می‌یابد. آنچه در زیر می‌آید نمونه‌هایی است که بگونه بختایی (تصادفی) از روی نوشتاری به نام «برگذراندن چراغ راستی» (به ژاپنی: «دنتوروکو»)^۱ که گنجینه پرباری است از موندوهای ذن، گزیده شده:

روزی رهروی چوزویی شی (Chosui Shiye) نام ازدودمان سونگ (Sung)، از یک استاد ذن بنام رویاهیورو پرسید: (Roya Hyoryo) «این کوهها و رودها و زمین پهناور چگونه می‌توانند از سرشت پاک (Originally Pure)، برخاسته باشند» استاد پاسخ داد: «این کوهها و رودها و زمین پهناور چگونه می‌توانند از سرشت پاک برخاسته باشند؟»

«سرشت پاک» همان هستی بی‌کران یا گوهر خدایی است. در آیین بودا واژه «پاک» به معنای آزاد بودن یا تهی بودن از هرگونه ویژگی است و هنگامی که پس از واژه «سرشت» آورده شود، از آن با نگرش به زمان سخن رفته است. بنابراین، «سرشت پاک» همان جوهر خدایی است که در نه این جهانی مطلق است. اکنون پرسش این است که چگونه این جهان گونه‌گونی‌های بسیار می‌تواند از گوهر خدایی برخاسته باشد؟ چگونه «یک» می‌تواند «ده‌ها هزار» بیافریند؟ به زبان دیگر، بستگی هستی به شدن چیست؟

این پرسش همان پرسش فراسپهری بزرگ است که می‌توانیم بگوییم

با بنیان همه روش‌های دینی جهان برخورد دارد. از این رو جای شگفتی نیست که می‌بینیم ذن هم با آن سروکار بسیار دارد. اما، در موندویی که آورده شده می‌بینیم که پاسخ پرسش همان پرسش بوده است. از دیدگاه رویه‌ای به سختی می‌توان آن را یک موندو یا «پرسش (و) پاسخ» شمرد، زیرا آشکارا در آن چیزی نیست که پاسخگوی آن چه ما از دیدگاه آشنای خردگرایمان پاسخ می‌نامیم باشد. اما آمده است که جوزویی با این پاسخ به ستوری (شناسائی) رسید.

این همه به چه معنی است؟

در پی سراپا روشن ساختن این موندو برای بیشتر ما. که وابسته اندیش هستیم، به نوشتن دفتری بزرگ نیاز است. در اینجا نمی‌توانیم از پیش کشیدن پرسش‌هایی چون پرسش‌های زیر و سنجش آنچه از آنها بدست می‌آید فراتر رویم: روی هم رفته، چه چیز خداوند را به اندیشه آفرینش جهان انداخت؟ چگونه او به پندار گفتن «روشنایی باشد» رسید؟

پاسخ این پرسش‌ها فراتر از شمارگری انسان است و برای دریافتن خواست یا اندیشه خداوند می‌بایست خود خدا بود. گذشته از این، چه چیز ما را برمی‌انگیزد تا درباره پرسیدن آماج خدا - اگر که برآستی در پس آفرینش، چیزی که ما آماج می‌خوانیم باشد - بیندیشیم؟ آیا نمی‌شود که خود این پرسش هم از خواست خدا برخاسته باشد؟ آیا این خود خدا نیست که ما را برمی‌انگیزد تا درباره این خواست یا آماج بیرسیم؟ اگر چنین باشد، آن که بتواند پرسش را پاسخ گوید بایست خود خدا باشد. هنگامی که چنین پرسش می‌کنیم - گویی که این پرسش از خودمان بیرون آمده و نه از آفریننده - آیا خود را به کثری نیغکنده‌ایم؟ آن پرسش و آن پاسخ هر دو از یک ریشه برخاسته‌اند. بنابراین، هنگامی که ریشه پرسش بدست آید، بی آنکه خودمان آگاه باشیم، پاسخ را در دست داریم.

هنگامی که پرسشگر از خود می پرسد، خود را پاسخ داده است زیرا پرسش چیزی جز پاسخ نیست. خدا با آفرینش جهان به پرسش خود پاسخ می گوید. چوزویی آنگاه پاسخ خود را یافت که دید به سیمای پرسش خودش به سویش بازگشته است. پاسخ همین پژواک است و اگر پژواکی نبود، پاسخی در کار نبود. کوفتن به در، با باز شدن آن پاسخ می یابد و راستی آن است که کوفتن همان باز شدن است. الف، ب را می خواند و ب پاسخ می دهد. خواندن همان پاسخ دادن است. آنگاه که این را دریابیم، ذن را دریافته ایم.

بنابراین، موندو همان به هم بستگی یا به هم پاسخ دهی است. تا زمانی که سرشت پاک، پاک می ماند، یعنی با خودش می ماند و پرسش نمی کند، هیچ گونه جدایی ای نیست و، از این رو، هیچ پاسخی و به هم بستگی ای نیست. اما هنگامی که، به هر روی، پرسشی بیرون می آید، سرشت پاک خود را باز یافته به چهره «هزاران چیز» و به چهره «کوهها و رودها و زمین بزرگ» می بیند. در اینجا نه بیرون آمدن هست و نه درون شدن. هنگامی که سرشت پاک می خواند، پژواک آوا را برمی گرداند و کوهها سربلند می کنند، رودها می روند و زمین بزرگ می جنید. اکنون خدا خود را در آینه «هزاران چیز» می بیند. پرسش کردن، برپاداشتن آینه است.

هنگامی که توزان (Tozan) به دیدن ی چو (Yecho) رفت، ی چو گفت: «تو را که خود رهبری سرشناس هستی، چه چیز به اینجا کشانده؟» توزان پاسخ داد: «در من هنوز دودلی ای هست که نمی توانم بزایم و آمدنم از همین روست.»

آنگاه ی چو توزان را چنین خواند: «اوه ریوکای!» (ریوکای (Ryokai) نام کوچک توزان بود). توزان در این هنگام روی برگرداند. ی چو گفت: «بگو پرسش ات چیست؟» توزان هیچ پاسخی نداد. از این رو، ی چو

گفت: «یک بودای خوب هاله ندارد!»

بودایی با هاله یا بی‌هاله در برابری چو ایستاده است. اما، در اینجا چیزی هست که بهتر است بیاد داشته باشیم و آن این که هنگامی که از هاله آگاه می‌شویم، هاله ناپدید می‌شود. نه تنها ناپدید می‌شود، چه بسا هم که از این یا آن راه بما آسیب می‌رساند. هاله آنگاه بیشترین درخشش خود را دارد که از آن آگاه نباشیم. اما، ما انسانها که از همه کارکردهای آگاهی برخوردار شده‌ایم، می‌بایست دست کم یک بار از آن آگاه شویم. با این همه، چون از آن آگاه شدیم، بهترین کاری که می‌توانیم بکنیم این است که آن را از همه روی فراموش کنیم. همواره به یاد داشتن آن همانا چسبیدن به آن است و چسبیدن زیان فراوانی به ما می‌رساند. بنابراین، بیایید آن را چنان به یاد داشته باشیم که گویی بیاد نداریم، یعنی، ناآگاهانه از آن آگاه باشیم.

جوشو (Joshu)، استاد پیر بزرگ خاندان تانگ، روزی شاگردانش را چنین زنهار داد: «آنجا که بودا هست، پرسه‌نزنید و از آن جا که هیچ بودایی نیست، به تندی برگذرید.» چرا او چنانکه آشکارا از سخنانش برمی‌آید، تا این اندازه با بودا دشمن است؟ زمانی دیگر، گفت: «هرگاه گفتید «بودا»، دهانتان را خوب بشوید». آیا واژه «بودا» تا این اندازه ناپاک و پلید است؟ بله، اما تنها آنگاه که از هاله‌تان آگاه باشید. استادان پیر با آنکه بسیار زننده و بازدارنده می‌نمایند، بسیار دل‌مهربانند.

هنگامی که دای زویی (Daizui) با ای سان (Isan) بسر می‌برد، خود را از راههای گوناگون، در خویشتن‌داری، پیشه و هنر، و در رفتار روزانه نشان داد. استاد ای سان درباره‌ او بسیار اندیشید. پس، یک روز وی را نزد خود فراخوانده، پرسید: «اکنون تو چندی است که اینجا هستی، اما هرگز با پرسشی نزد من نیامده‌ای. این چگونه است؟»

دای زویی: «اما شما می‌خواهید واژه‌ها را کجا نهم؟»

ای سان: «چرا نمی‌پرسی بودا چیست؟»

در این هنگام دای زویی زمان را از دست نداد و با دستهایش بزور دهان ای سان را گرفت. آن گاه ای سان گفت: «تو برآستی به گوهر رسیده‌ای».

ای سان، چنانچه می‌نماید، کمی بیش از اندازه «مادربزرگوار» است. چرا او با چوبدستش ضربه‌ای جانانه بر دای زویی که چنان رفتار می‌کند که گویی چیزی می‌داند فرود نیاورد؟ اما، دای زویی هم می‌توانست حتا پیش از آنکه ای سان به‌وی بگوید چه پرسد، همین کار را با ای سان کرده باشد.

رهروی پرسید: «اندیشه (Mind) من چیست؟» استاد پاسخ داد: «چه کسی این را می‌پرسد؟» هنگامی که لب به‌سخنی باز می‌کنید، «آن» دیگر آنجا نیست. اما اگر چیزی نگویید، چگونه می‌توانید هرگز به شناخت رسید؟ بله، پرسیدن ارزشمند است، اما بیایید بیاد داشته باشیم که راستی آن است که پرسش کردن همانا نهادن سری دیگو بر روی سری که خود داریم است. خدا اگر که این جهان را با همه شادی‌ها و دردهایش نیافریده بود، خدا نمی‌بود. اگر من یک ترسا بودم و می‌پرسیدند چرا خدا جهان را آفرید، پاسخم باز همین می‌بود. راستش آنکه چنین پرسشی می‌کند، آدم تهی مغزی است. زیرا کسی که به دنبال یافتن پاسخ پرسش‌هایی چون «اندیشه چیست؟» «خود» چیست؟ «خدا چیست؟» و «بودا چیست؟» باشد، بایست تا پایان زندگی‌اش پیوسته از این استاد نزد آن استاد برود.

موندوی زیرمیان شوشو (Shoshu)، که استاد بود، و یک رهرو رخ داد: رهرو: «اندیشه جاودان من چیست؟» استاد: «آیا هرگز این را از کایو کو (Kagyoku) پرسیده‌ای؟» رهرو: «نمی‌فهمم». استاد: «اگر نمی‌فهمی، در پایان تابستان نزد سوزان (Sozan) برو و از او بپرس».

اکنون شمارا با گونه دیگری از موندو که در آن به پرسش آری‌سازی

و نه سازی پرداخته شده آشنا می‌کنم. راستی آن است که این گونه‌ای دیالکتیک‌ذن است، اما در آن هیچ نشانی از بحث‌های خردورزانه‌ای که بیشتر زمانها در نوشتارهای فرزانشی (فلسفی) باختریان به چشم می‌خورد نیست. چنانکه می‌دانید، ذن نه یک خردآوری (منطق) است و نه دربند گفتگوهای فراسپهری می‌باشد.

دسته از رهروان آمدند و دای‌زویی پرسید: «آنان که به استادی ذن رسیده‌اند، چه چیز را خاور می‌نامند؟»

سر رهروان پاسخ داد: «آن را نبایدست خاور نامید». دای‌زویی فریاد کشید: «اوی، خبروگندو، اگر آن را خاور نمی‌نامی، پس چه می‌نامی؟» پاسخی نیامد.

سر رهروان که می‌گوید «آن را نبایدست خاور نامید» راست می‌گوید. دای‌زویی هم که با شنیدن این سخن او که گفت «خاور خاور نیست» وی را دست می‌اندازد و خبروگندو می‌نامد، راست می‌گوید. زیرا خاور را چه چیز دیگری می‌توان نامید؟ برای ما مردم ساده‌اندیش، خاور خاور است و باختر، باختر. این چیزی است که از آغاز تمدن بدان هم رای بوده‌ایم. اگر خاور دیگر خاور نباشد و باختر، باختر، بی‌شک همه گونه واژگونگی و نابهنجاری فرمان می‌گیرد و دیگر نمی‌شود هیچکدامان، برای نمونه، در خیابانها، راه رفته یا رانندگی کنیم. شاید زندگی مان هم به گزند افتد، زیرا خورشید دیگر از خاور بر نمی‌آید و در باختر نمی‌نشیند. شب، روز خواهد بود و روز، شب. مداد من از دستم در می‌رود و در دست‌های شما روان می‌شود. با این سخنان، یا من خردتان را می‌دزدم، یا شما حس شناسایی را از دست می‌دهید. و این گراف‌گویی نیست. زیرا هنگامی که خاور خاور نباشد، نه تنها آیین‌مندی دانش‌های جاشناسی ما، که سازش‌های استوارگرداننده این زمانی ما نیز دستخوش واژگونگی می‌گردند. آنگاه که نتوانیم یک انگشت‌مان را هم بجنبانیم، یک دم زندگی

کردن هم نمی‌توانیم و از همین رو هرگز نمی‌توانیم بمیریم زیرا چیزی به نام مرگ هستی ندارد. آیا شگفت نیست که می‌بینیم این موندوی کوچک بی‌گناه - نما می‌تواند یک چنین پی‌آمد خردمندانه‌ی خانمان براندازی که با پرسش مرگ و زندگی هم درگیر می‌شود، دربر داشته باشد؟

اکنون می‌توانیم بخوبی دریابیم که در پس یک گفته‌ی بسیار بسیار ناچیز آشکار چون روز، چه اندیشه‌ی پی‌آمدی بسیار دور از گمانی نهفته است. موندوی ذن را نمی‌توان چون چیزی بی‌معنی کنار گذاشت. راستی آن است که ما می‌بایست هرواژه یا ادابازی یک استاد ذن را بخوبی سبک سنگین کنیم.

گمان می‌کنم بهتر باشد برای روشن‌تر ساختن گفته‌هایم چیزهای بیشتری بیاورم.

هنگامی که خداوند خود را آری کرد، خدا شد و این همانا نه ساختن خود بود. خداوند از خدا بودن دست کشید تا خودش باشد. یک آری سازی همواره نشانگر یک نه‌سازی است و یک نه‌سازی، نشانگر یک آری‌سازی؛ اینها به هم بسته‌اند و یکی را بدون دیگری نمی‌توان داشت. اگر «الف» بخواهد «الف» باشد، «نه - الف» می‌شود. خواستن تنها با نه کردن خودشدنی می‌شود. خداوند نمی‌تواند یک آفریننده نباشد. اما همین که می‌آفریند، دیگر او خودش نیست و جای خود را به آفریننده و آفریده می‌دهد.

روزی یک استاد ذن بندی مهره ستایش (تسبیح) به شاگردانش نشان داده، می‌پرسد: «اگر شما این را مهره ستایش بنامید، بدان دست می‌زنید و اگر نه، از برابرش می‌گذرید. اگر بنا باشد هیچیک از این دو کار را نکنید، آن را چه می‌نامید؟»

دست زدن، آری کردن است و «از برابر گذشتن» نه کردن. نامی که

استاد در اینجا می‌خواهد از ما بشنود، همانا «یک واژه» است که در آغاز، یعنی، در آغاز بی‌آغاز است و، از این رو، هرگز در پایان جهان که براستی پایان نیست، از میان نمی‌رود و نیست نمی‌گردد. این «یک واژه» فراسوی آری و نه، خاور و باختر، مهره ستایش و نه مهره ستایش، و فراسوی «دست زدن» و «از برابر گذاشتن» است. هنگامی که دای زویی رهروی را که «خاور» را نه کرد، با گفتن «خربوگندو» سرزنش کرد، روی سخنش بدان بود که رهرو هنوز درنیافته فراسوی آری‌سازی و نه سازی چیست؟ و این که رهرو هنوز بسی از به‌چنگ درآوردن آن «یک واژه» پرت است.

بی‌گمان اکنون می‌پرسید که این «یک واژه» چیست؟ راستی آن است که هرگاه کسی آن را بداند، همه رازهای هستی و آفرینش را می‌داند. موندوی زیر آن چیزی است که می‌خواهید رازش را بگشایید:

شوبی (Shobi) از کیوزان (Kyozan) پرسید: «نام تو چیست؟»

کیوزان: «ی - جاکو» (Ye-Jaku)

شوبی: «ی چیست؟ جاکو چیست؟»

کیوزان: «آنچه پیش‌رو دارید.»

شوبی: «پس هنوز، «پیش» و «پس» ی در کار است؟»

کیوزان: «بیا بید لختی پرشش پیش - و - پس را کنار بگذاریم.

استاد، شما چه می‌بینید؟»

شوبی: «فنجانی جای بنوش.»

برای آنکه این موندو را برای آنان که هنوز به‌ذن رهنمون نشده‌اند، کمی خردپذیر کنم - راستی که اگر این کار شدنی باشد - بایست در پیوند با آن چیزهای بیشتری بیاورم. امروزه آیین این است که استاد ذن از کسی که تازه به‌انجمن رهروانی‌اش آمده، چنین پرشش‌هایی کند:

۱) «از کجا می‌آیی؟» ۲) «به کجا می‌روی؟» ۳) «نامت چیست؟»

نخستین و دومین پرشش با از کجا و به کجای هستی ما، و پرشش

سوم با خود هستی سروکار دارد. «از کجا؟» ی استاد ذن همیشه به بستگی‌های جایگاهی مه بعدی ما بازنمی‌گردد و، همچنین، «به کجا؟» ی او همیشه به آماج سرگردانی‌های رهرو اشاره ندارد. اما، هم زمان با این‌ها، خوب است بیاد داشته باشیم ذن از این خوی آشنای سروکار داشتن با پندارهای خشک و دروغین بیزار است.

در موندویی که آوردیم، شویی نام رهرو را پرسیده، آنگاه آن را به پاره‌های سازنده آن بخش می‌کند. «ی» در واژه به معنای «خردفراجانه‌ی» است که هم‌ارز چینی واژه سانسکریت پرچنیاست، و «جاکو» همان «آرامش» و «آسودگی» است. بنابراین، از آمیزش این دو واژه، «آرامش خرد نه - این جهانی» یا «آسودگی سرشت پاک» بدست می‌آید که برای یک رهروی ذن نام بسیار خوبی است. استاد هیچ نیازی به پرسیدن درباره آن دو واژه‌ی و جاکو، ندارد چه خود به‌خوبی می‌داند که آن واژه‌ها از چه چیز سخن دارند - بنابراین، هنگامی که او پرسش دوم خود را پیش می‌کشد، آشکار است که چیزی بیش از تنها آن پرسش در سر دارد. او می‌خواهد ببیند که رهرو، کیوزان، چه شناختی از ذن دارد. کیوزان تازه‌کار نیست و، بنابراین، آشکار است که نمی‌کوشد به‌شویی بگوید ی چیست و جاکو چیست. او بدرستی می‌داند که شویی به دنبال چه چیز است. پس، پاسخ می‌دهد: «آنچه پیش رو دارید.»

«خرد فراجانه‌ی» یا «سرشت پاک» چیزی نیست که آن را بتوان با واژه‌ها برشمرد؛ همچنین، یک اندیشه نیست که درباره‌اش بتوان چیزی را آری یا نه کرد. کسی که در پهنه جهان وابستگی‌ها و تک (فرد) ها «ی» - جاکو» نام گرفته، درست پیش روی دیگری که واژگان این جهان ویژه‌ها^۱ او را شویی می‌خواند ایستاده است. با این همه، آنچه گفتیم، به شیوه انگلیسی گفتن بود. در نخستین بازگویی این موندو که به زبان چینی بوده

است، از هیچگونه شناسده و موضوع شناسایی ویژه سخن نرفته است. برگردان واژه به واژه چینی بخشی از این موندو چنین است: «تنها - هست - پیش - چشم». در زبان انگلیسی این برگردان چیزی را به ما نمی‌رساند زیرا می‌پرسیم آن چیز پیش چشم یا چشم‌های چه کسی است و کدام کس پیش چشم کدام کس است. در زبان انگلیسی این برگشت گاهها بایست گفته شوند، لیک در زبان‌های چینی یا ژاپنی نامها یا چیزهایی که با آنها نمایانده می‌شوند، نادیده گرفته می‌شوند و این چیزی است که بیشتر زمانها به گنگ شدن گفتار می‌انجامد. اما این گنگی، چنانکه در گفتار کنونی مان پیدا است، بر شماری وضعیت دقیقی است که در آن، شویی و کیوزان دارند خودشان را می‌یابند. «سرشت پاک» آنجاست، پیش چشم یک کسی، و این می‌تواند پیش چشم هر کس و همه کس، و با هر آنجا که چشمی برای دیدن هست، باشد. گزاره «درست پیش چشم» بدرستی نمایان گر آن راستی‌ای است که شویی و کیوزان، هر دو، در زمان انجام پذیرفتن موندو با آن روبرو بودند.

اما، همین که بدین یا آن چهره، زبان پای به میدان می‌نهد، پرسش جا و زمان و چگونگی پیشامدها به میان کشیده می‌شود. از همین روست که شویی به بستگی پیش و پس می‌تازد. از سوی دیگر، کیوزان ی جا کو هم آنچنان کند نیست که نتواند دیدگاه شویی را در این باره به چنگ آورد. پس، بی‌درنگ می‌گوید: «استاد، شما چگونه می‌بینید؟» این پاسخ پرسش را با پرسش از پرسشگر دادن، از ویژگی‌های ذن است. بجای آنکه یگراست پرسش را پاسخ دهد، کیوزان خواست بداند استاد پیش و پس او چه می‌بیند. در اینجا نکته نازکی (ظریف) نهفته است. زیرا تا زمانی که دیدن ی در کار باشد، این پرسش برمی‌خیزد که چه کسی می‌بیند و چه چیز دیده می‌شود؛ در پی این، باز هم پرسش پس و پیش به میان می‌آید.

هنگامی که یک موندو به چنین گذرگاهی می‌رسد، بایست

چرخش گاهی یافت شود که سراسر گفتگو را به پایان رساند. خردگرایی که روبه پیشرفت گذارد، ذن جای خود را به فرزندش می دهد. برای شویی طبیبی بود که از این دامچال بپرهیزد. بنابراین، او موندو را از راهی غم انگیز، اما درست، به پایان می رساند و می گوید: «فنجانی چای بنوش.»

تا زمانی که ما در پهنه وابستگی (نسبیت) و خردورزی هستیم، همه گونه نامازگاری بما رو می آورد و ناگزیر از دنبال کردن پاره ای بگومگوهای داغ می شویم. چنین پی آمدی دوری ناپذیر است. ذن این را سراپا درمی یابد و از ما می خواهد که به خود زیستن بازگردیم، بدانجا که دیگر هیچ گفت و گوی تند و نامازگاری نیست. اما چیز بسیار پرازش دیگری هست که در این پیوند نبایست یادآوری اش را فراموش کنیم. ذن تنها نمی خواهد که بدون درگیر ساختن خودمان با پیچیدگی های خردگرایانه، زندگی کنیم و می خواهد همچنانکه زیستن را دنبال می کنیم، کمی هم آگاهی را بیازماییم؛ زیرا این آگاهی چیزی است که ما انسانها را، از دید چگونگی، از همه دیگر گونه های زیوندگان دگرگونه می سازد. و برآستی اینجاست که ما انسانها، بی نگرش به همه این دیگرگونگی ها که میانمان به چشم می خورد، واپسین رامشگاه خود را که، همچنین، سرای راستین و نخستین ماست و همه از آن آمده ایم و لبریز از خواهش بدان بازگشتن ایم، باز می یابیم. این همان جایی است که می توانیم شادمانه و بی هیچ «پس و پیش» و «از کجا - به کجا» و «من هستم - تو هستی»، «فنجانی چای بنوشیم».

در این رهگذر دلم می خواهد خوانندگانم را یادآور شوم که آرام نشستن و با یکدیگر چای نوشیدن و درباره زمینه های آشنا و مشترک راستی های زندگی گفتگو کردن به هیچ روی جلوی سراپا از یکدیگر دیگرگونه شدنمان را نمی گیرد و دور نیست که با همه اینها، درگیر رشته بحث های هرگز - پایان ناپذیر شویم.

داستان پر آوازه‌ای هست که شاید بد نباشد در پیوند با گفته «فنجانی چای بنوش» شویی آن را یاد کنم. جوشو جوشین (Joshu) از استادان بزرگ ذن بود که در میانه دوران خاندان نانگ می زیست. روزی رهروی تازه‌ای به انجمن رهروانی او آمد. از وی پرسید: «آیا پیش از این هم اینجا بوده‌ای؟» با شنیدن پاسخ رهرو که «نه، استاد، این نخستین دیدار من است»، جوشو گفت: «فنجانی چای بنوش». چندی پس از آن، رهرو دیگری به دیدن جوشو آمد. او باز پرسید: «آیا پیش از این هم اینجا بوده‌ای؟» رهرو پاسخ داد: «بله، استاد». جوشو گفت: «فنجانی چای بنوش».

این جو (Inju) (کارگردان رهرو کده) به نزد جوشو آمد و پرسید: «چگونه است که شما بی نگرش به پاسخهایی که آن دو رهرو داده‌اند، بگونه‌ای یکسان، از هر دو می‌خواهید که فنجانی چای بنوشند؟ یکی شان می‌گوید هرگز پیش از این اینجا نبوده و به او می‌گویید فنجانی چای بنوشد؛ آن دیگری را هم که می‌گوید پیش از این اینجا بوده، می‌گویید فنجانی چای بنوشد. استاد، از این کار شما نمی‌توانم سردر آورم». جوشو که بدین گونه با پرسش این جو روبرو شد، او را بنام خواند: «ای این جو!» و این جو بی درنگ پاسخ داد: «بله استاد». در این هنگام جوشو زمان را از دست نداد و بی درنگ گفت: «فنجانی چای بنوش، این- جو!»

بنابراین، می‌بینیم که «فنجانی چای بنوش» پاسخی است که استاد بگونه‌ای یکسان، به هر آنکس که نزدش می‌آید می‌دهد؛ بی آنکه بنگرد آنها چه رفتاری به او نشان می‌دهند. آری سازی و نه سازی، آری و نه، یک بیلچه و نه- یک بیلچه - اینها همه چیزی جز گونه‌گون شماری زبانی نیستند. تا زمانی که ما در پهنه زبان گرایی بسر می‌بریم، به گفت و شنود نیاز است؛ اما چون از آن بیرون رویم، می‌بینیم که موندو تنها راهی است

که استادان ذن می‌توانند برای نمایاندن آزموده‌هاشان از آن بهره‌گیرند.
 بگذارید این گفتار را با آوردن چند نمونه موندوی دیگر که از دای دو
 (Daido) هستند به پایان برم.

پرسش: «شنیده‌ام که یک راستی است که یکایک زیوندگان را جان
 تازه می‌بخشد (نمناک می‌کند) (Moisten). آن راستی چیست؟»
 پاسخ: بارندگی است.

«نمناک کردن» اشاره‌ای است به داستانی در Sadharma-Pundariks
 Sutra که در آن بودا باز می‌نماید که چگونه یک بارندگی یکایک گیاهان
 را نمناک می‌کند و توان‌شان می‌بخشد تا هریک بنا به سرشت خود
 برویند: کاج به چهره کاج و داوودی به چهره داوودی. از همین روست که
 استاد پاسخ می‌دهد: «بارندگی است.»

پرسش: «گفته شده که یک خرده غبار، همه جهانها را در بردارد.
 چگونه چنین چیزی می‌شود؟»

پاسخ: «یک به تازگی به چندین خرده دگر (تبدیل) شده است.»
 پرسش: «درباره زنجیر زرینی که هنوز پاره نشده چه می‌گویید؟»
 پاسخ: «پاره شده.»

مهاکارونا و مهاپرجنیا^۱

مهاکارونا، که مهر یا همدردی بزرگ است، ویژگی‌های مهر آمیز و بخشایشی بودایان را در بردارد. ذن بیشتر روبه‌سوی پرجنیا دارد و سوی کارونا دور نیست که نادیده انگاشته شود، اما راستی آن است که کارونا و پرجنیا دو روی یک راستی‌اند و هریک دیگری را راست می‌کنند. بی‌پرجنیا هیچ کارونایی نخواهد بود و بی‌کارونا، هیچ پرجنیایی؛ پس، هر جا که یکی باشد، دیگری هم بایست باشد. بر شمردن راستی بسیار دشوار است؛ باری، هنگامی که آن را از عدسی هوش یا شناخت آدمی می‌گذرانیم، به‌دو چهرهٔ پرجنیا و کارونا به‌ما هویدا می‌گردد. پرجنیا ایستاست و کارونا، پویا؛ یکی، شدن است و دیگری، بودن. بدین‌سان، بودن و شدن، هردو، با یکدیگرند و تنها در اندیشه است که ما آنان را بخش می‌کنیم. این، کم و بیش، راه‌هستی شناسانه گفتن است؛ اما هنگامی که بودن و شدن از دل آدمی می‌گذرد، بودن، پرجنیا می‌شود و شدن، کارونا. سوئدنبورگ^۲ دربارهٔ خرد خدایی و مهر خدایی سخن می‌گوید. اگر دانش همان پرجنیا و مهر همان کارونا باشد، می‌توانیم بگوییم که آیین بودا و آیین مسیح در این دیدگاه با یکدیگر هم‌رای‌اند. ما

1. Maha Karuna, Maha Prajna

۲. (Swedenborg) عارف سوئدی سدهٔ هیجدهم.

نمی‌توانیم یکی را بی دیگری داشته باشیم. آیین بودا از سون‌یاتا (Sunyata) سخن دارد که همان تهیگی، آماج پرجنیاست و کارونا با این جهان بسیاریان برابری می‌یابد. بنابراین، پرجنیا یگانگی چیزهاست و کارونا، بسیاری آنها. هنگامی که می‌گوییم «یک»، گرایش بدین اندیشه داریم که چیزی، آماجی برای اندیشه، پیش روی ماست؛ اما این از خوی ما و از راه رسیدن به راستی ما سرچشمه می‌گیرد. راستی آن است که همین که می‌گوییم «یک» یا «یگانگی»، لغزشی کرده‌ایم؛ بنابراین، اندیشوران بودایی واژه سون‌یاتا یا تهیگی را بکار گرفتند. اما ما گرایش داریم از این تهیگی چون چیزی که از دیده به دور است سخن بگوییم. اگر بنا می‌بود این سرا ناپدید شود، شاید می‌گفتیم که تهیگی بجای مانده است. اما این تهیگی وابسته (نسبی) است و تهیگی راستین نیست. درباره روشن‌شدگی نیز گرایش به چنین کژاندیشی‌هایی داریم. زبان بسیار خوب است و بی آن نمی‌توانیم زندگی کنیم، اما، از سوی دیگر، می‌توانیم آن را بدترین بر ساخته آدمی بدانیم. برای نمونه، قانون چنان چیزها را بی‌کم و کاست بر شمرده که این خودمایه پیچیدگی‌ها و دردسرهای فراوان گردیده. ما آیین‌ها را می‌سازیم تا آموزش انسانها را بهنجار کنیم؛ لیک از بهر همین آیین‌هاست که همه‌گونه زد و خورد میان‌مان درمی‌گیرد. در زمینه خردشناسی (Epistemology) نیز همین‌گونه است. فرزندان‌اندیشان روش‌های اندیشه را بنیاد نهاده، هریک می‌پندارند خود کمی پیش‌تر رفته‌اند، اما لختی نمی‌گذرد که کسی دیگری می‌آید و کارهای پیشینیان خود را از ارزش می‌اندازد. لیک، با این همه، از میان این رشته ساختن‌ها و برافکندن‌ها راستی ویژه‌ای می‌گذرد که به‌چنگ آوردنش بسیار دشوار است. از همین روست که به‌هنگام سخن گفتن از کارونا و پرجنیا چیزها بسیار پیچیده می‌نمایند. آثواگوشا گفت که برای شکستن چوب به یک تبر نیاز است. اما هنگامی که تبر را از چوب بیرون کشیم، باز هم به‌تبر

نیاز است و، از این رو، بایست شمار بی‌پایانی تبر بکار بریم و این روند را هرگز پایانی نیست. بنابراین، آشواگوشا گفت که ما برای آزاد شدن از زبان بایست به زبان روآوریم. دربارهٔ پرجنیا و کارونا نیز همین گونه است. هنگامی که ما از اینها سخن می‌گوییم، می‌گوییم دو چیز هست، اما راستی یکی است. و آن نه یک «یک» مرزین (محدود)، که یک «یک» بی‌کران است. اینجا وابستگی‌ای هست و، همچنین، فراتر از وابستگی‌ای. دویی هسته همه اندیشه‌های ماست و با یاری گرفتن از دوگانگی است که اندیشه خود را روشن‌تر می‌کنیم و گمان می‌کنیم آن را درمی‌یابیم؛ اما در این میان، در ژرفای آن دریافتن، سردرگمی نهفته است. هنگامی که ما به دوجوی (تناقض) می‌رسیم، می‌پنداریم که نمی‌توانیم زندگی کنیم، اما نخست زندگی می‌آید و سپس اندیشه. بنابراین، می‌کوشیم بجای اندیشیدن به زندگی، به خود زندگی رسیم. اما برای رسیدن به زندگی دلخواه ناگزیر از اندیشیدنیم. بهنگام گذشتن از یک رودخانه، به کلکی نیاز داریم. اما چون آن را بکار بردیم و به دیگر سو رسیدیم، بایست آن را دور افکنیم. با همه اینها ما همچنان بدان چسبیده، آن را همراه خود می‌کشیم. از این رو، ذن به ما می‌گوید که همه چیزها را می‌توان به یک کاهش داد، اما از ما می‌پرسد که کجاست آن یک کاهش یافته؟ نمی‌توانیم بگوییم هیچ جا؛ و راستی آن است که این جهان بسیارها جهان یگانگی است. بنابه گفتارشناسی بوداییان، این جهان همسانی، جهان گونه‌گونی‌های بسیار است. از یک دید می‌توان آن را، چون دو روی یک سکه، گوناگون شمرد، این را که بپذیریم، پرجنیا کاروناست و کارونا، پرجنیا. آنچه ایستاست، پویاست و آنچه پویا، ایستا. بنابراین، می‌توانیم بگوییم بودن، شدن است و شدن، بودن. این دیالکتیک است. «الف» برابر «نه - الف» است و، همچنین، الف است چون که نه - الف است. خردورزان (منطقیون) این دستور را بکار می‌برند، اما در الماس سوترا (Diamond Sutra) آمده

است؛ آنچه شما یک چیز می‌خوانید، یک چیز نیست؛ بنابراین، یک چیز است. آنچه بودا می‌خوانید، بودا نیست؛ پس، بوداست. نه - الف کارواناست و الف، پرجنیا. الف، بودن است و نه - الف، شدن. معنی اینها این است که یک چیز به آنچه که نیست دیگر (تبدیل) می‌شود. بودن به معنی پیوسته رو آوردن از این گونه بودن به آن گونه بودن است. دیگر شدن پیوسته‌ای که در این جهان می‌بینیم، شدن است و، همزمان، نیروانه. بنابراین، نیروانه همان شدن پیوسته است و آن را نبایدست چون نه - شدن پیدا داشت. گفته شده که بودا برای بررسی گذرایی جهان به کوهها کناره گرفت، و این شدن است و بدون آن هیچ چیز در جهان پیش نمی‌رود. این جهان پیوسته می‌شود. دشواری بودا درباره زندگی بود؛ ما زابیده می‌شویم، می‌میریم و باززاده می‌شویم و می‌میریم. این چرخه پیوسته شدن می‌چرخد و این او را اندوهگین کرد. با همه این‌ها، هنگامی که ما این را خردگرایانه می‌سنجیم، آن را چیزی بسیار طبیعی می‌یابیم. هرکسی زاده می‌شود و درمی‌گذرد. برای این برهانی هست و آن این است که این نمای مادی شدن براستی شدن یا دگر شدن نیست و، در زیر، چیزی هست که دستخوش شدن نیست. درست از برای همین چیز است که ما با پدیده‌ها روبرویم. همین اندیشه ما به گونه‌ای ساخته شده که در آن حالت استوار شده‌ای از چیزها، که هستی است، و چیزی که همواره در هر زمان دگر شدن را دنبال می‌کند، یافت می‌شود. پرسش بودا آن بود که چگونه گره این دوگانگی را بگشاید. پاسخی که اوسرانجام بدان رسید، آن بود که شدن، بودن است. همچنانکه ما دگر شدن را دنبال می‌کنیم، چیزی داریم که دگر نمی‌شود؛ اما، این چیز دگرناشدنی را نمی‌توان با به دو نیم کردن رشته شدن فراچنگ آورد. همچنانکه چیزها از این به آن دگر می‌شوند، در کنار و همراه این دگر شدن است که بایست آن دگرنشونده را به چنگ آریم و این چیزی است که بنابر کارونا آزموده می‌شود. کارونا،

پرجنیاست و پرجنیا، کارونا. اما، هنگامی که لانکه وتره سوترا، را به زبان دیگر برمی گرداندم، اندیشیدم که چگونه کارونا می تواند از پرجنیا برخاسته باشد. در آغاز از برگردان‌های چینی لانکه وتره می خوانیم: «پرجنیای بزرگ، کارونای بی کران است. کارونا از پرجنیا برمی خیزد و پرجنیا، کاروناست.» با خواندن آن بخود گفتم سرشت آموزش مهاییانا همین است. در تراوا (Theravada)، «خود» سون یا تاست. در آیین ترمایان «خود» به چلیپا آویخته می شود؛ اما در آیین بودا، آتمن (Atman) هیچ چیز است. هیچ چیز چیست؟ نخستین بوداییان آن را سون یا تا، یا، تهیگی - نه از دید نیستی، که از دید هستی نامیدند. بنا براین، سون یا تا یا تهیگی نه یک نه - سازی، که یک آری - سازی است. دیگر شدن، نه سازی است و نخستین بوداییان بیشتر برسوی نه که همان سوی دگرگون شونده یا «خود» است پای می فشردند.

لیک، با گذشت زمان، هنگامی که این «هیچ چیز» دستخوش اندیشه مهاییانا گردید، به «چیزی» - راستی که نه از دید وابسته این واژه - دگر شد. این، آری سازی بنیادین است. هنگامی که از یک استاد ذن پرسیدند: «یک به کجا باز می گردد؟» و او پاسخ داد «به یک من تخم برزک»، وی تنها به آزموده‌های زندگی روزانه اشاره کرد. بنا براین، یگانگی را نباید بدانجا که نمی توان رسید، فرستاد و بایست آن را به میانه زندگی هرروزه آورد. هنگامی که دوستی را می بینم، او را درود می فرستم و او هم مرا درود می فرستد. در اینجا، «یک» یا «هیچ چیز» از جنبه پویایی اش، هنوز در گردش است. این کاروناست، اما کارونا چیزی نیست که بشود آن را، بگونه‌ای ویژه، از زندگی بیرون کشید تا ما بتوانیم بگوییم: «این آن کارونایی است که بایست بیازماییم.» کارونا راهی است که مابدان زندگانی پویا را می گذرانیم. هنگامی که بایستیم و درباره اش اندیشه کنیم، کارونا به چیزی که به گونه‌ای ویژه از زندگی روزانه مان بیرون کشیده

شده، دگر می شود و موضوعی ویژه برای اندیشه می گردد؛ آنگاه، می پرسیم کارونا از کجا پدیدار می شود، بی آنکه بدانیم هر دم آن را بکار می بریم.

از یک استاد ذن پرسیدند: «پس از مرگ شما کجا خواهید بود؟» شاید پرسشگر آماده بود که بشنود او در بهشت خواهد بود. اما استاد گفت: «به چهره یک اسب یا خر درمی آیم.» این از ویژگی های چینی است که بخواهند خود را به چهره جانوری که سخت برای روستاییان کار می کند در آورند - روستاییان رهروان را یاری می کردند و از این رو گمان می رفت کار پسندیده ای باشد که آنان بتوانند پس از مرگ وام خود را باز پس دهند. همین پرسش را از استادی دیگر کردند. گفت: «به دوزخ می روم.» پرسشگران از سرناباوری گفتند: «اما گمان بر این است که شما استاد بسیار پاک و ارجمندی هستید.» استاد پاسخ داد: «اگر من به دوزخ نروم، چگونه می توانم یاری تان کنم؟»

آنگاه به داستان رهرو کده ای می رسیم که یک پل سنگی استوار داشت، اما دیدار کننده ای گفت که او تنها یک پل چوبی زهوار در رفته می بیند. لیک، چیزها بنا بر نگرش ما چهره های گوناگون به خود می گیرند. هنگامی که دیدار کننده پرسید: «آن پل سنگی استوار کجاست؟»، استاد گفت: «خرها از روی آن می گذرند. این پل چنان سخت و بی کران گسترده است که هر چیزی می تواند از روی آن بگذرد، حتا همه گیتی!» هندی ها سخت دوست دارند از شن های کناره گنگ سخن گویند. آن شن ها را همه گونه زیوندگان، انسانها، جانوران و کرمها، پاک و ناپاک، لگدمال می کنند، اما شن زار لب به گله نمی گشاید و چندی نمی گذرد که همه آن چیزهای ناپاک با شن پالوده دگر می شوند. بنابراین چیز آفریننده ای هست و آن آفرینندگی بردوگانه اندیشی ما کار می کند تا آن که از کارکرد آن کارگزار آفریننده، که همان کاروناست، همه بدی های ما به زیبایی دگر

شوند. بنابراین، کارونا از پرجنیا می‌آید.

براندیشه کارونا در دبستان سرزمین پاک بیشتر پافشاری می‌شود، حال آنکه‌ذن بیشتر به پرجنیا گرایش دارد. آمیتابه (آمیدا) (Amithaba) (Amida) چون نمود کارونا شناخته می‌شود و این در حالی است که‌ذن دیدگاه پرجنیا را از راه ویژه خودش می‌گستراند و، از این رو، کارونا در‌ذن نابرجسته می‌نماید. در انجیل می‌خوانیم: «در آغاز واژه بود». این بیشتر به پرجنیا می‌ماند؛ اما در فرقه سرزمین پاک می‌گویند: «در آغاز مهر بود، و کارونا به خود تن پذیرفت و آمیتابه شد و آمیتابه ۴۸ سوگند خود را بر زبان آورد». این همان مهر است که خود را به پیدایی درمی‌آورد، چه در سوگند هیجدهم می‌خوانیم: اگر سرسپرده‌ای بی شرط نزد من آید و یکسره ما را باور داشته باشد، تا او را رستگار نکنم، به روشن شدگی درون نخواهم شد. این سوگند بسیار پربهاست زیرا آمیتابه، بنا بر باورهای دبستان سرزمین پاک، به روشن شدگی دست یافت؛ پس اگر ما خود را به آمیتابه بسپاریم، بی‌گمان رستگار خواهیم شد. آمیتابه از کارونا می‌آید و کارونا خود را مفهوم می‌بخشد. این بدان معنی است که همه زیوندگان فرزندان من‌اند و من آنان را چون پدران و مادرانی که فرزندانشان را مهر می‌ورزند، مهر می‌ورزم. اما شاید بگویید اگر آمیتابه به روشن شدگی رسید و این روشن شدگی نشانگر آن است که ما رستگار خواهیم شد، پس چه سود از آموختن‌ذن؛ مگر نه این است که هرگونه باشد، رستگار می‌شویم؟ این، بینش اندیشه خرد گرای ماست، اما در زندگی راستین هرگز نمی‌توانیم از رسیدن آمیتابه به روشن شدگی استوان (مطمئن) باشیم مگر آن که خود بدان رسیم. ولتر گفت: «نیازی نیست که آیین ترسایی را باور داشته باشیم، زیرا این به خدا بستگی دارد». اما اگر او این را از آزموده‌های درونی دریافته بود، نمی‌توانست چنین چیزی بگوید. این آزموده راستین، بایسته است. ناهمگونی میان دبستانهای سوتو

(Soto) و رینزای (Rinzai) ذن نیز از همین جا برمی خیزد. اگر همگان به شیوه سوتو می اندیشیدند، چه کسی نان ما را فراهم آورد؟ اما درون ما چیزی هست که به هیچ روی اندیشه نان ندارد و هنگامی که از آن آگاه می شویم، سخت کار می کنیم. زمین را شخم می زنیم، دانه می افشانیم و نان بدست می آوریم. شاعری چینی گفت: «چه سود از هر حکومت؟ بی حکومتی از هر چیز بهتر است». اما برای آنکه بتوانیم این گونه بیندیشیم، می بایست خود راستی واپسین را آزموده باشیم. تنها در این هنگام است که می توانیم چنین بگوییم و، هم زمان، بسی سخت کار کنیم، آن هم نه تنها کاربدنی، که کاری اندیشیدنی. هنگامی که آن بنیادی ترین آزموده را داشته باشیم، می توانیم زندگی هرروزه مان را بسازیم و به کار سرگرم شویم. ترسیان می گویند: «دشمن خود را مهر بورزید»، اما این از همه رو با نهاد ماحور در نمی آید. کارونا را می توان به سخنی با آگاهانه (Agape) برابر شمرد، حال آنکه اروس (Eros) مهر آدمی است. اما، آگاهانه مهری ایزدی است که به هیچ چیز ویژه ای روی ندارد و تنها، روان می شود. کارونا راه نهادی اش را دنبال می کند، بی آنکه هیچ آماج ویژه ای داشته باشد. در جهان آدمیان مهر آماجی دارد، اما در جهان پرجنیا مهر را آماجی نیست. رهروی از یک استاد خواست تا برایش نیایشی به درگاه بودا ارزانی دارد. استاد پاسخ داد: «چنین کاری نخواهم کرد». رهرو گفت: «شما استاد بزرگی هستید و از کارونا سرشارید. چرا به من کمک نمی کنید؟» استاد در پاسخ گفت: «من دارم کمک می کنم؛ نه تنها به تو، که به هرزیونده ای، هر دم و هر روز». او هیچ چیز ویژه ای را یاری نمی رساند، زیرا هنگامی که این وابستگی (نسبیت) شکافته شود و چهرهٔ بیکرانگی به خود گیرد، دیگر چیز ویژه ای بجا نخواهد ماند و همه چیز آماج کارونا خواهد بود.

روش‌های واگشاینده و به هم آمیزنده رسیدن به آیین بودا

از دو راه می‌توان به شناخت آیین بودایی ذن رسید: یکی واگشاینده است و دیگری به هم آمیزنده. نخستین این دو را نخستین بوداییان دنبال کردند و دومی با گذشت زمان پیشرفت کرد. روش واگشاینده همان راهی است که بوداییان نخستین به کمک آن مفهوم آتمن را واگشودند. آنان از گذرایی چیزها و این که چگونه همه چیز دستخوش شدن است و هرگز یکسان نمی‌ماند آغاز کردند. از آنجا که آنان زاده شده بودند، آغازی داشتند و هرچه که آغازی داشته باشد، بناگزی می‌بایست پایانی هم داشته باشد. بنابراین، همه چیز دستخوش دگرگونی است و هیچ چیز خود پاینده‌ای ندارد. اگر چیزی در خود یک چیز پاینده می‌داشت، دیگر دستخوش دگرگونی و شدن و زادن و مردن نمی‌بود. اما از آنجا که چیزها هیچ خود پاینده‌ای در میان ندارند، دگرگون می‌شوند. در این جهان هیچ چیز یافت نمی‌شود که پاینده باشد و سرشت خودش را نگه دارد.

این شیوه واگشاینده درباره آگاهی یا اندیشه ما نیز بکار گرفته شد و آشکار گردید که اندیشه از احساس‌ها، خواسته‌ها، پندارها و دیگر چیزها ساخته شده است. پیش از آن، پیش از بودا، گمان براین بود که اندیشه در خود چیزی بنیانی و بایسته دارد که «جان» یا «روان» یا «خود» یا «آتمن» نامیده می‌شود، اما نخستین بوداییان آتمن را واگشودند و چیز

پایداری در آن نیافتند. این میز یا لیوان را که واگشاییم، آشکار می‌شود که از مولکولها ساخته شده و هر مولکول را می‌توان به اتم‌ها بخش کرد. امروزه دانشمندان اتم را ماده یا انرژی یا توان بر ساخته از پروتونها و الکترونها و چیزهای دیگر می‌شمرند و بخوبی می‌دانند که هریک از این‌ها را می‌توان بیشتر و بیشتر واگشود. اما هرچه در این واگشایی پیش‌تر رویم، سرانجام، به کرانه (حد) ای خواهیم رسید که از آن گذر نمی‌توانیم کرد، زیرا که می‌خواهیم همه این چیزها را با سنجه (میزان) های آدمی بسنجیم. تا زمانی که برای دیدن و بررسی سرشت اتم، با هر هستی ناشناخته دیگر، از سنجه‌های بشری یاری می‌گیریم، ما را از کران‌ها گریزی نیست.

هنگامی که این شیوه واگشاینده را بودا و نخستین پیروان او بکار می‌گرفتند، چرخ بر داشته، آن را به پره‌ها، طوقه بیرونی و توبی میانی واگشودند. اگر گمان را بر این بگذاریم که چرخ از این ۳ یا ۴ تکه درست شده، می‌توانیم آنها را یکایک جدا از یکدیگر بررسی کنیم و ببینیم در میان‌شان چیزی یافت نمی‌شود که بتوانیم آن را چرخ بنامیم. همچنین، به همین شیوه می‌توانیم تن آدمی را به سر و تنه و دستها و پاها بخش کنیم. اگر یکی از این اندامها را، برای نمونه، دست را، برگزینیم، می‌توانیم آن را به بازو و انگشت و ناخن و دیگر چیزها بخش کنیم. اما، چون کار واگشایی را به پایان رساندیم، در آن چیزی نخواهیم یافت که بتوان دستش نامید.

بنابراین، اگر چیزی به نام آत्म (خود) در تن ما زندانی شده باشد، هنگامی که می‌میریم یا هنگامی که سر و اندامهای بدن را جدا می‌کنیم، بایست چیزی باشد که بدون یاری تنه و اندامها همچنان کار کند و از آنجا که این «خود» از این پس از این ابزارهای عادی که، همچنین، ابزارهای دربند کشته‌اند به تنگنا نمی‌افتد، می‌بایست پس از مرگ بسیار آزادتر باشد. اما، هنگامی که چشم نداشته باشیم، نمی‌توانیم ببینیم و

بینی که نداشته باشیم، بوییدن نمی توانیم. «خود» بدون بدن بی کار می ماند و بنابراین، خودی که ناوابسته به این دستگاههای بدنی باشد، نمی تواند هستی داشته باشد.

این، بگونه بسیار فشرده، شیوة واگشاینده و منفی رسیدن به آیین بوداست، چرا که به نه پایان می پذیرد: خودی در کار نیست، هیچ چیز پاینده نیست، همه چیز دستخوش شدن است و بنابراین، چیز واپسینی نیست که بتوانیم بدان بیاویزیم. اگر چیزی نباشد که بدان بچسبیم، چیزی نخواهیم داشت که برایش بخواهیم و خواهش مان به پایان می رسد؛ زیرا هنگامی که می خواهیم، چیزی داریم که با برآورده شدن خواهشمان بدان می رسمیم. اما اگر همه چیز دگر می شود، هر چه هم که رسیدن به آن را بسیار خواهان باشیم، اگر هم به آن رسمیم، آن را دگر شده می یابیم و چیزی که می بینیم دیگر آنچه می خواستیم نخواهد بود. از این رو، خواهش ها ما بدرستی «تن ه» (Tanha) یا تشنگی خوانده شده اند. ما جاودانه تشنه می نماییم و هنگامی که تشنگی مان فرو نشیند، تشنگی دیگری آفریده می شود. بنابراین، هستی ما همانا یک دنبال گیری پایان ناپذیر خواهش ها و تشنگی هاست. پس، ما هرگز نمی آساییم و همواره در آن حالت تنش میان خواهش گر و موضوع خواهشیم. چیزی می خواهد به چیزی برسد و گمان می رود که آن چیز با برآورده شدن آن خواهش دست یافتنی باشد. اما با برآورده شدن خواهش، تشنگی دیگری به ما رو می آورد و همین گونه تا فرجام. تا زمانی که تشنه ایم، در چرخه بی پایانی از خواهش ها و رسیدن ها و خواهش های تازه و رسیدن های تازه می مانیم و از آنجا که این چرخه به گونه ای پایان ناپذیر و بی کران می چرخد، زندگی ما نیز به گونه ای پایان ناپذیر و بی کران دستخوش رنج است.

بیایید دو سرود از دمه پده (Dhammapada) شماره های ۱۵۳ و ۱۵۴

- را که گمان می‌رود سخنان بودا بهنگام رسیدن به روشن‌شدگی در زیر درخت بدی باشند، بررسی کنیم. این دو سروده از بسیاری سوی‌ها برجسته هستند، اما برخی بوداییان گزارشی نه - گرایانه درباره‌شان داده‌اند. در اینجا برگردان راداکریشنان (Radhakrishnan) را برایتان می‌آورم، هرچند که نمی‌توانم بگویم از آنها خرسند هستم. در نخستین آنها چنین می‌خوانیم:

«از راه زاییده‌شدن‌های بسیار بسی برگزیده‌ام و سازنده‌این سرا را جسته و نیافته‌ام؛ زاییده‌شدن دوباره و دوباره دردناک است.»

می‌بایست از زاده‌شدن‌های بسیار برگذریم تا سازنده‌این تن را که، روی هم رفته، همان خود یا آتمن است پیدا کنیم. این سرود دست‌کم دو پیش‌انگاره دارد؛ نخست آن که ما از بسیاری چرخه‌های زایش می‌گذریم و دوم این که این سراکه آن را تن می‌نامیم، به یاری کارگزاری ساخته شده که آتمن خوانده می‌شود. بنابراین سرود، بودا از زاییده‌شدن‌های بسیار برگزشت و آنگاه خواست این زنجیرزاده‌شدنها را بگسلد و آزاد گردد. برای این کار او می‌بایست درمی‌یافت که سازنده یا انداختار (طراح) این تن کیست. از دیدگاه ترسایان این سازنده همان خداست.

سپس در سرود دوم می‌خوانیم: «اکنون دیده شده‌ای، ای سازنده خانه! تو دیگر بار خانه نخواهی ساخت. تیرک‌هایت همه شکسته‌اند و استخوان‌بندی‌ات ویران شده. اندیشه‌ات، که به رسیدن به نیروانه سپرده شده، به فرونشاندن خواهش‌ها رسیده است.»

در اینجا روی سخن با سازنده‌این مراسم است.

اما، راداکریشنان می‌گوید: «اندیشه تو.» در نوشتار مادر نشانی از «تو» نیست و تنها از اندیشه - یا سیتا (Citta) - سخن رفته است. گفتن «اندیشه من» همانا پدید آوردن دگرگونی بزرگی است، چه نوشتار مادر تنها می‌گوید: «اندیشه.» این اندیشه می‌تواند اندیشه نخستین باشد که آن

هم می‌تواند خود خدا، یا آتمن - نه از دید روان‌شناسانه، که از دید فراسپهری - باشد. در اینجا به «تو» نیاز نیست و تنها بایست اندیشه، و یا شاید دل - آورده شود.

«سپرده به رسیدن به نیروانه». همچنین، نه این واژه «سپرده» در نوشتار مادر یافت می‌شود و نه نیروانه. راداگریشان نیروانه را به جای واژه مادر که وی سنکاره (Visankhara) بوده، آورده و این، از همه روی، هم‌ارز نیروانه نیست.

در «فرو نشانیدن خواهش‌ها» معنایی آری گرایانه و، نیز، معنایی نه گرایانه نهفته است که بد نیست درباره‌شان چیزهای بیشتری بیاورم. اکنون این اندیشه «به رسیدن به نیروانه سپرده شده». نیروانه دستخوش گزارش‌های بسیار گردیده و شک دارم جایگزین کردن آن بجای وی سنکاره کار درستی باشد. سنکاره در واژه به معنای «بهم پیوسته» است و چیزها بهم پیوسته‌هایی هستند که از نخستینه‌ها (عناصر) آفریده شده‌اند. هریک از این نخستینه‌ها نیز بهم پیوسته‌ای از نخستینه‌های ریزتر و نازک‌تر، و هریک از این نخستینه‌های ریزتر نیز دستخوش واگشایی به نخستینه‌های باز هم ریزتر می‌باشند و این روند را پایانی نیست. سنکاره هرچیز را که می‌دانیم هستی دارد، دربرمی‌گیرد. پیشوند «وی» نه - کننده سنکاره است؛ یعنی، هنگامی که هر سنکاره یا تن یا هستند به پاره‌های سازنده‌اش بخش شود، همه این پاره‌ها را نه - هست می‌یابیم. بنابراین، هرچیز و باشند و هر تن هستی دار در هیچی از هم می‌گشاید و ناپدید می‌گردد. آنچه راداگریشان نیروانه نامیده، همین حالت وی سنکاره است. هنگامی که می‌گوید «سپرده به»، این بدان معنی است که اندیشه شما، یا اندیشه من، یا هراندیشه دیگر، خواهان رسیدن به این حالت وی - سنکاره یا از هم پاشیدگی همه چیزهاست. اما، این اندیشه بدنبال این رسیدن نبوده است. بنابراین، هنگامی که از از هم پاشیدگی یا کاهش همه

چیزها به هیچی سخن می‌گوییم، گرایش مان به این است که این گفته را نه - گرایانه بدانیم. اگر در این گمان بمانیم و از این نه - سازی فراتر نرویم، اندیشه‌مان درگیر رشته‌ای از نه - سازی‌ها می‌گردد، زیرا، هنگامی که می‌گوییم «هیچ چیز»، این واژه را در مفهوم وابسته (نسبی) اش در نمی‌یابیم و این هیچ چیز نیز بایست به جای خود نابود شود. از این رو، رشته بی‌پایان و بی‌کرانی از نه - سازی‌ها خواهیم داشت و این رشته بی‌پایان نه - سازی‌ها از آنجا که بی‌کران‌اند، هرگز به پایان نمی‌رسند و این چیزی است که اندیشه ما نمی‌تواند آن را بپذیرد.

چگونگی راستین اندیشه این نیست و این آری‌سازی در شمار آن آری‌سازی‌های وابسته‌ای که در این جهان وابستگی‌ها می‌آزماییم نیست. در این جهان وابستگی‌ها که چیزی را آری می‌کنیم، این آری‌سازی از همه رو از یک نه‌سازی نشان دارد. همچنانکه پیش از این گفته‌ام، هر آری‌سازی‌ای از یک نه‌سازی نشان دارد. هنگامی که می‌گوییم «من هستم»، این «من» آری‌سازی «من هستم»، برنه‌سازی «من نیستم» بنیان یافته است. هنگامی که می‌گوییم «این هست»، این گفته در برابر چیزی که هستی ندارد می‌ایستد. آنگاه که می‌گوییم «این هستی دارد»، می‌بایست چیزی باشد که هستی نداشته باشد و هستی و نه - هستی و آری‌سازی و نه‌سازی روبروی یکدیگر می‌ایستند. بنابراین نازمانی که در این دنیای وابستگی‌ها هستیم، آری‌سازی نشانگر نه‌سازی و نه‌سازی نشانگر آری‌سازی است. و این زنجیر آری‌سازی‌ها و نه‌سازی‌ها همچون زنجیره زایش و مرگ، همچنان کش می‌آید و ما جایگاه آمایشی نمی‌یابیم. هرچه به هوا پرتاب شود، به زمین می‌افتد و آرام می‌گیرد؛ چیزی که به بالا پرتاب شده باشد، نمی‌تواند بالا بماند و می‌خواهد باز گردد و آرام گاهی بیابد. اندیشه آدمی نیز همین گونه ساخته شده. هنگامی که واژه «خدا» بکار می‌رود، بیشتر زمانها آن را با باورهای ترسایی و یهودی پیوسته می‌دانیم،

اما این واژه می‌تواند بی‌آنکه دستخوش چنین بندهایی شود بکار رود. در اینجا می‌توانیم واژه خدا را هم‌ارز اندیشه بشماریم. این گونه آری‌سازی که در حالت نه، منکاره است، بی‌کم و کاست همان «از هم پاشاندن» و نابود ساختن همه آنچه اکنون می‌شناسیم است. اما هنگامی که می‌گوییم نابود ساختن، این نه‌سازی تنها در پیوند با آری‌سازی روبروی آن دریافتنی است و تا زمانی که ما در این جهان چیزها را به یکدیگر پیوند می‌دهیم، نمی‌توانیم به حالت وی منکاره بی‌کران هستی برسیم.

هنگامی که از فرونشاندن و نابود ساختن خواهش‌ها سخن می‌گوییم، این را چون حالتی از خاکستر سرد شده یا جهانی مرده می‌دانیم. چون مردیم، بدن ما سوزانده می‌شود و تنها خاکستر سرد بجای می‌ماند. با این همه، آن خاکسترها را بسی ارزشمند می‌شماریم. فرونشستن خواهش‌ها نیز چنین پیامدی دربردارد.

هنگامی که خواهش با مفهوم یک خودیگانه که برخی گمان می‌کنند جاودانه دگرگون ناشده می‌ماند، برابر دانسته شود، چنین «خودی»ی با خواهش هم‌ساز می‌شود و، در این زمان، خواهش برای بهروزی بشریت زیان‌بار می‌گردد. لیک، خواهش که ریشه همه خواست‌های بی‌کران و وابسته است، هرگز نمی‌تواند ریشه کن شود. اگر خواهش ریشه کن می‌شد، دیگر انسانی‌تی بجا نمی‌ماند. همچنین، دیگر خدایی نمی‌بود زیرا جز خواهش، چه چیز خدا را خدا می‌کند؟ هنگامی که خداوند جهان را آفرید، این خواهش در او می‌جنبید؛ خواهش به دیدن خویش در خویش، از راه خود را نه - خود کردن. او می‌خواست خودش را ببیند؛ می‌خواست آینه‌ای در برابر خودش گیرد.

اگر ناآگاه می‌ماندیم، دشواری‌ها مان‌رخ نمی‌دادند. لیک، چون با آگاهی بیدار می‌شویم، این بیداری برآستی سودمند است زیرا اگر هیچگاه بیدار نشده بودیم، هرگز نمی‌توانستیم نیکویی‌هایی را که از سوی

خداوند می آیند دریابیم و، بدین سان، به خدا بازگردیم. پس، خدا خواست خود را ببیند و هنگامی که این اندیشه در او بیدار گشت، همان دم آینه‌ای آفریده شد و آن، آینه آگاهی بود. خداوند خود را در آینه دید و آن بازتاب‌اش، خدا نبود. با خویشتن را نه خدا کردن و با بازتابانیدن خویش در آینه، خدا خویشتن را خدا ساخت. هنگامی که این را دریابیم، سرشت همگی دین‌ها را - هرچه هم که گزارش‌ها و بازنمایی‌ها و زبانهای بکار رفته در آنها گونه‌گون باشند - دریافته‌ایم.

این خدا، خدای ترسایان یا یهود نیست و در آگاهی پاک خویش خداست. خداوند، هنگامی که جنبید، آنگاه که اندیشید و خواست، از تن‌هه (تشنگی) به جنبش درآمد، زیرا فرونشستن تن‌هه بدین معنی نیست که چون خاک‌تر سرد به همه احساسها بی‌گرایش شویم. بارها مردمی که می‌خواهند آیین بودا را دریابند، از من پرسیده‌اند: «آیا کس روشن شده هیچ شور و احساس و پریشانی حسی ندارد؟» اما، یکبار که از استادی پرسیدند «آیا بودا هیچ شور یا خواهش و آرزویی ندارد؟»، او پاسخ داد: «بله، دارد. بودا یکی از بزرگترین خواهشمندان است و به پرشورترین خواهش‌ها دل‌بسته است». آنگاه پرسش‌کننده پرسید: «چگونه بودا می‌تواند خواهش و شور و آرزو داشته باشد؟ گمان براین است که بودا از همه این چیزهای پریشان‌کننده آزاد شده». استاد پاسخ داد: «بودا می‌خواست همه زیوندگان را از رنج‌هایشان برهاند و این خواسته بزرگی است. چون او این خواهش را دارد، هرگز از باز زاده شدن و آمدن به این جهان باز نمی‌ایستد.»

اگر بودا از هرخواهشی تهی می‌بود، همین که به روشن‌شدگی رسید، می‌بایست به درون هیچی ناپدید می‌شد. فرونشستن خواهش‌ها به معنای بی‌گرایش شدن به جهان و بی‌احساس ماندن به همه کشش‌ها و پیوندها نیست. این میز را که بزنم، آوایی باز می‌دهد - پاسخی می‌دهد.

بنابراین، کوچکترین برخورد، دل مهربان بودا را که حساس‌ترین زیوندگان است، بیدار می‌کند و آن دل مهربان بگونه‌ای بی‌کران و باتوانایی بی‌کران کار می‌کند.

از روی همین توانایی بی‌کران است که بودا همه‌گونه «شگردها» بی‌را که به کمک آنها می‌کوشد همگان را برهاند، به‌نمایش درمی‌آورد. این شیوه‌ها یکدست نیستند. آنها بی‌نهایت گوناگونند و در هر بودنی که خود را بیابیم، برایمان دسترسی‌پذیرند. برای رهانیدنمان از این بودن‌های گوناگون، شیوه‌هایی که بودا بکار برد نیز بایست بی‌نهایت گونه‌گون باشند و، در این میان، گاه بدهم باشند زیرا بدون تشنگی نمی‌بایست اینجا باشیم و هرگز بتوانیم به‌روشن‌شدگی رسیدیم. خداوند خود را نه کرد، اما این نه - کردن همانان آشکار ساختن یک آری‌سازی بود. بدین‌سان، خدا خود را از راه میانه نه - سازی به‌پندار آورد، یعنی، نه - خدا شد تا خدا باشد. بنابراین، او خود را از خود جدا کرد تا بتواند آگاه باشد و خویش را ببیند. لیک، تا زمانی که ما خود راستین را از خود آگاه جدا می‌کنیم، سرانجام، در پایان چیزی نخواهد بود. بدین‌سان، چنانکه برآستی درباره‌ی خدا رخ داد، خود خودش را می‌بیند که دارد خودش را نه - خود می‌کند. ناآگاهی، که از خود آگاه است، با از خود آگاه شدن، خود را ناآگاه نگه می‌دارد. بنابراین، ناآگاه بودن همانا آگاه بودن است و آگاه بودن، همانا ناآگاه بودن.

این دوگویی است، اما جز آن چاره‌ای نداریم. ما می‌کوشیم خود را با زبان بنماییم، حال آنکه استادان دین بهنگام کوشش برای نمایاندن خویش، سخن کوتاهی به‌زبان می‌آورند که بهر حال بی‌معنی است. زیرا هنگامی که می‌کوشیم خود را بیاری زبان بنمایانیم، آن زبان خود را از ما جدا می‌کند و چیز زنده‌ای می‌شود، چیزی که ناوابسته است، و هنگامی که به کس دیگری می‌رسد، گیرنده آن را به جای چیزی که زبان از آن

برخاسته می‌گیرد. با انگشت که به ماه اشاره می‌کنیم، دیگران گرایش دارند انگشت را بجای ماه گیرند. با این همه، بدون انگشت ماه شناخته نمی‌شود و چون ماه شناخته شد، انگشت را می‌توان کنار افکند. به همین گونه روش، ما به زبان می‌چسبیم و می‌پنداریم آن چیزی است که خودنمایانگر آن است. این خوی که نماد را به جای راستی می‌گیریم، در زندگی روزانه ما زبان فراوان ببار می‌آورد. زبان یکی از سودمندترین ابزارها، و شاید ارزشمندترین ابزار آگاهی‌رسانی و پیوندهای مردمی است که ما آدمیان تاکنون پدید آورده‌ایم. لیک، بیشتر زمانها از دریافتن این امر درمی‌مانیم، زیرا که این زبان سودمند ما را به بردگی گرفته است. از کارهایی که آیین بودا در زمینه اندیشه انجام می‌دهد، یکی رهانیدن ما از خودکامگی زبان است. از همین روست که آیین بودا، در نمایاندن آزموده روشن‌شدگی، از سراسرترین راهها یاری می‌گیرد. بنابراین، دشوار نخواهد بود که دریابیم چرا استادان ذن گاه ساده‌دلانه‌ترین ناله‌ها را سرمی‌دهند و یا ناگهان بزیر پرت و پلاگویی یا ادا بازی می‌زنند.

سخن را با شیوه واگشاینده آغاز کردم. این واگشایی در نه‌سازی به پایان می‌رسد و به معنای نابودسازی خواهشها و از هم‌گشودن و ناپدید شدن همه خواسته‌های هستند، و یا وی‌سنکاره است. اکنون بایست از این فراتر رویم و به هم‌آمیزی رسیم.

با شیوه بهم‌آمیزنده، همه آن چیزهایی را که کشته، واگشوده و به کوچکترین اندازه کاهش دادیم، جان گرفته، برمی‌خیزند. شیوه واگشاینده هستی زنده را کالبدی مرده کرده است؛ اکنون کالبد بایست جان گیرد و این رستاخیز با به هم‌آمیختن انجام می‌پذیرد. این همان آری‌سازی بزرگ، آری‌سازی واپسین است. بس نیست که بگوییم خودی در کار نیست و آتمنی نیست. بایست گامی فراتر نهاده، بگوییم آتمن هست، اما این آتمن در پهنه جهان وابستگی‌ها نبوده، در پهنه بی‌کرانگی

است. هنگامی که پاره‌های واگشوده هیچ چیز بار دیگر بازسازی شوند، آنگاه است که راستی راستین را به چنگ آورده‌ایم. بایسته نیست که شیوه بهم آمیزنده را پس از شیوه واگشاینده بکار ببریم، لیک می‌بایست نابود کرده‌ها مان را بازسازیم.

چنانکه سن پل می‌گوید: «اگر مسیح بر نمی‌خاست، آیین او هیچ مفهومی نمی‌داشت». برخاستن و به‌چلیپا می‌خکوب شدن، از اندیشه‌های بودایی نه - خود و خود برتر و، نیز، نه - آتمن و آتمن بی‌کران، بسیار دور می‌نمایند، اما چه این می‌خکوب شدن از دیدگاه تاریخی براستی رخ داده باشد و چه دروغ باشد، بهای چندانی ندارد، زیرا چنین چیزی همه روزه و هر دم رخ می‌دهد و، افزون بر این، همواره برخاستن و رستاخیز نیز هم‌زمان روی می‌دهد. آزمودن اینها برای پیشرفت آگاهی دینی بسی ارزشمند است. آری سازی و نه سازی و به‌چلیپا کشیده شدن و برخاستن، همگی می‌بایست چون روندی فراگیر (کلی) بشمار آیند که در هر دمی از آزمون (تجربه) ما رخ می‌دهند.

ره گشودن به راستی

پس از رشته سخنرانی‌های درخشان‌ی که دکتر سوزوکی به سال ۱۹۵۳ در انجمن ما و جایی دیگر در انگلیس انجام داد، نمی‌توانستیم بگذاریم در سال ۱۹۵۴ به سرزمین ما بیاید و ما را از نیکبختی یک دیدار دیگر بی بهره گذارد. او توانست چندی کمتر از یک هفته در انگلیس بسر برد، اما پس از پرواز شبانه برفراز آتلانتیک، در پنجم ژوئیه یکراست به آموزگاه (کلاس) ذن ما آمد. روا نبود که چشم به یک سخنرانی بلند داشته باشیم، اما او جوابای پرسش‌ها شد، و نخستین پرسش آن بود که «بهترین راه «ره گشودن به راستی» چیست؟» شاگردان گونه‌گون، هر کدام، تا آنجا که توانستند، پاسخ او را یادداشت کردند، اما از آنجا که زمان نیافتیم تا دکتر سوزوکی را به بازبینی گزارش‌شمان از سخنانش بخوانیم، گزارش زیر را بایست بجای سخنان او، دریافت خود ما شمرد.

ت. کریسمس هامفریز

پرسیده شد: «چگونه می‌توان به بهترین روش به راستی ره گشود؟» و دکتر سوزوکی گفت:

«نخست بایست بدانیم که خرد چیست و کران‌های آن کدامند. تا زمانی که ما خود را به بند واگشایی‌های خردورزانه می‌افکنیم، ما را از

نا آسودگی اندیشه گریزی نیست. با آنکه ما وابسته حواسیم و برای شناخت راستی بایست آن را از گذرگاه حواس خود بگذرانیم، حواس به تنهایی ما را به راستی رهنمون نمی شوند. داده های حسی را مغز به هم می آمیزد و، در این راه، مغز و حواس با یکدیگر کار می کنند؛ اما، دیر یا زود می بایست برای جهان درونمان یک دستگاه حسی درونی تر بسازیم. از این دو جهان، هیچیک نمی تواند بدون آن دیگری هستی داشته باشد و آنها را نبایست به دو بخش کرد. گرایش ما این است که بیش از اندازه بر سوی بیرونی تر پای می فشاریم؛ لیک، بایستی بیشتر در سوی درونی تر فرو رویم.

اکنون ببینیم خرد چگونه کار می کند. داده های حسی از حواس می آیند و مغز می اندیشد؛ اما آیا داده هایی که به مغز می رسند بر راستی همان اند که مغز برداشت می کند از بیرون آمده اند؟ مغز بر پایه باور شناسانده و موضوع شناسایی کار می کند و، از این رو، درون و بیرون چنان به هم پیوسته اند که بی یکی آن دیگری هم نمی تواند هستی داشته باشد. همه دشواریهای ما از این دو - گردانی برمی خیزد و این چیزی است که بایست از آن فراتر رویم (فراتر رویم، نه آنکه نادیده اش گیریم). دو را بایست همچنانکه دوست، به یکدیگر آمیخت. ما بیش از اندازه بر بیرون پا می فشاریم؛ اینک بایست ببینیم درون چیست؟ اما، دریافتن این که در درون چه داریم بسیار دشوار است. زیرا ما نگاه خود را به سوی آنچه که «خود» می نامیم، می گردانیم. همین که به خود رو می آوریم، «خود» خود دش را به کسی که می خواهد ببیند و کسی که دیده می شود بخش می کند. هنگامی که می خواهیم ببینیم راستی درونی چیست، همان دم که به آن می اندیشیم، آن را به دو بخش می کنیم و این دو - گردانی نازمانی که می کوشیم چیزی را بیرون از خودمان ببینیم، هرگز پایان نمی رسد. خرد این راستی، یا درون گرایی ناب را به بند می کشد و این بخشابخشی

همواره دنبال می‌شود.

اکنون می‌پرسیم که آیا می‌شود بی‌بخش کردن خویش اندیشید؟ از دیدگاه خرد چنین چیزی ناشدنی است. هنگامی که ما بر خرد استواریم، این بخش‌بخشی گریزناپذیر است. پس، چگونه می‌توانیم بی‌خرد زندگی کنیم؟ آیا ابزاری داریم که یاری‌مان دهد تا چیزها را بدون بخش کردن ببینیم، یعنی اینکه آنها در خودشان و از میان خودشان، بی‌یاری گرفتن از خرد ببینیم؟ بله، و این همان است که آن را درون‌گرایی ناب و زخود فراتر رفتن می‌نامم. این کار بیاری آنچه که پرجنیا نامیده شده، شدنی است؛ این پرجنیا در ژرفای خرد جای دارد. راستی آن است که چون خرد بر پایه پرجنیا استوار است، شدنی (امکان‌پذیر) است و گرنه بدون پرجنیا خرد هرگز نمی‌تواند کار کند. بنابراین، بایست ببینیم پرجنیا چیست؟ پرجنیا شهود است، اما، شهود بیشتر زمانها گونه‌ای از خرد شمرده می‌شود. پرجنیای راستین تنها این نیست. هنگامی که به نگاره‌ای می‌نگریم، حس آن را بدون یاری گرفتن از یک اندیشه میانه درمی‌یابد. دریافت بدون میانه را شهود می‌خوانند. دریافت حسی آشنای ما دو بخش در خود دارد، یکی آن که می‌بیند و یکی آنچه دیده می‌شود. این دیدن دریافت حسی نیازی به هیچگونه میانجی ندارد. آنگاه خرد پایه میان‌شناسنده و موضوع شناسایی می‌نهد. اما، شهود - پرجنیا، تنها، دیدن یک چیز یگانه نیست و راستی آن است که دیدن همه راستی فشرده شده در آن چیز ویژه است. چیزی که می‌بینیم، چیزی است یگانه و بخش نشده - نه یک چیز ویژه، بلکه چیزی که بی‌کرانگی راستی در آن هویدا است. از این رو، هنگامی که گلی را می‌بینیم، گل چیزی ویژه شده ولی، در همان زمان، جوهر بی‌کرانگی است. بنابراین، سخن که از ۱ به میان می‌آید، به ۱ می‌اندیشیم؛ اما ۱ نخواهد بود مگر آنکه ۲ و ۳ و دیگر شماره‌ها هم باشند. هنگامی که می‌گوییم «می‌بینم»، همان دم بیکرانگی در کار است، اما خرد بیشتر

زمان‌ها ۱ را بجای آنکه چون «یک» بی کران ببیننده چون «یک» بی تنها می‌بیند. گل بایست چون گل - بی کرانگی و، نیز، چون یک گل تنها دیده شود.

توانمندی بی کران خداوند در این است که در یک فرشته، فرشته باشد؛ در یک سنگ، سنگ و در یک...،... این همان است که چنینی (Suchness)، یا دیدن چیزها همان گونه که هستند، نامیده شده. بنابراین، «هست»ی خداوند هستی ماست و در این هستی همه یکی ایم. و هنگامی که می‌گوییم ۱، این ۱ نه یک چیز بخش شده، که خود بی کرانگی است. این همان شهود - پرجنیاست که در بنیان خرد است. هنگامی که ناخرسند می‌شویم و از تنگی‌های خرد آگاه می‌گردیم، این همانا از کارکرد درونی شهود - پرجنیا سرچشمه می‌گیرد. چون بر خرد پای می‌فشریم، پرجنیا نادیده گرفته می‌شود. بنابراین، این پرجنیاست که ناخشنودی ببار می‌آورد. دریافتن این ناخشنودی همانا آگاه شدن از نارسایی‌های ماست. از این رو، آنگاه که خرد از تنگی‌ها و کران‌هایش آگاه می‌شود، همان دم است که درمی‌یابیم پرجنیا چیست.

دم آگاهی از تنگی‌های خرد، خود همان پرجنیاست. بنابراین، هنگامی که می‌پرسیم راستی چیست، همان دم راستی آنجاست. دریافتن این، پرجنیاست. پس، در آغاز جستارمان، بیهوده در تاریکی کورمال می‌کنیم، اما چون پرجنیا روی کار آید، خواهیم شناخت راستی چیست و این ناخرسندی چه معنا دارد؛ آنگاه است که درمی‌یابیم کجاییم. این همان روشی است که بودا با آن به روشن شدگی رسید. هنگامی که بودا جستارش را آغاز کرد، خود را بخش کرد. آنجا راستی‌ای بود که او می‌خواست ببیند و اینجا، کسی که می‌خواست آن را ببیند. پس از چندی، بودا، بجای بیرون رفتن، به درون رو گرداند و راستی را آنجا یافت. بودا راستی است و راستی، بودا؛ و پرسش خود پر مشگر می‌شود. بیرون

رفتن همانا بازگشتن است. هنگامی که این شناخت پرش و پرشگر رخ می‌دهد، همان پرچنیاست و با آن، همه ناآرامی‌ها و ناستواریها از هستی آدمی رخت برمی‌بندند.

در پس حواس می‌بایست چیزی داشته باشیم که همان شهود پرچنیاست. شهود از راه حواس انجام نمی‌گیرد و، با این همه، از راه حواس است؛ دریافتن این دشوار است. تا زمانی که به حواس وابسته‌ایم، نمی‌توانیم از جهان حواس رهایی یابیم. این ابزارها را نه هم نمی‌توانیم کنیم، چه نه کردن آنها همانا آری کردن آنهاست. شهود - پرچنیا همین است. برای سنجش ارزش هاما ما بر حواس خود دلگرمیم، اما در پس حواس می‌بایست چیزی داشته باشیم که بتواند ارزش راستین حواس را بسنجد. برای یافتن همین چیز است که بایست از میان حواس بگذریم. تا زمانی که ویژگی‌های حواس بیاری این شهود - پرچنیا به هم نیامیزند و چیزی یگانه پدید نیاورند، نخواهیم توانست به راستی ای آیین مند دست یابیم.»

درباره‌ی همدردی (کارونا) و بستگی‌اش با مهر آدمی پرش شد؛ دکتر سوزوکی گفت:

«می‌دانیم که دین‌شناسان مهر را به دو بخش کرده‌اند، یکی اروس (Eros) که مهری است از آن آدمی و دیگری، آگاهیه (Agape) که مهری است خدایی. مهر آدمی آماجی دارد، اما مهر خدایی بی‌آماج است. در این میان، کارونا با آگاهیه برابر می‌شود. چون برسوی پرچنیا پافشاری شود، سوی فراسپهری (متافیزیکی) راستی را می‌بینیم که همان این چنینی و دیدن چیزها همان گونه که هستند است. هنگامی که چیزها را آنگونه که هستند می‌بینیم، عنصر کارونا روی کار نمی‌آید و ماندن در پرچنیا یکی از ناتوانی‌های آدمی است. براین ناتوانی که پیروز شدیم،

پرجنیا کاروناست. کارونای بدون پرجنیا، نیز پرجنیای بدون کارونا، یک سویه است و همه گانگی راستی از دست می رود؛ و این لغزش آدمی است. بودا که به روشن شدگی رسید، نخستین اندیشه اش آن بود که این راستی را دیگران هرگز نمی توانند به شهود دریابند. او به خود گفت: «نمی توانم آزموده ام را به دیگران برسانم. لیک، سپس کوشید آزموده اش را با دیگران در میان گذارد، زیرا دیگر باشندگان نیز می توانند دریابند. بنابراین، خواست گفتن، خود از آزمودن پرجنیا برمی خیزد. هرکسی می تواند آزمون بودا را بیازماید و تا زمانی که پرسش روشن شدگی پیش روی ماست، بودا تک تک ماست و ما همگی بوداییم. هنگامی که بودا اندیشه گفتن یافت، آن اندیشه از خود آزموده اش برخاسته بود. این همان چیزی است که آن آزموده را یک آزموده راستین انسانی می کند؛ و خواست بودا به رساندن آزموده اش همان جوهر روشن شدگی اوست. بدون این خواست گفتن، روشن شدگی بودا راستین نمی بود. روشن شدگی همان خواست گفتن داشتن، و یا خودمهر است. همین خواست رساندن داشتن است که پرجنیا را کارونا می کند. این دو بایست یکدیگر را پر (کامل) کنند.»

درباره ذن و شین (Shin) در پیوند با گفته های بالا پرسش شد و دکتر سوزوکی گفت:

«در ذن بر پرجنیا گرایش بیشتری به چشم می خورد. اما، شین بیشتر به کارونا گرایش دارد. آیین بودا دو دبستان ذن و شین بهار آورده است و پیشرفت آینده مهایانا در سراسر جهان، از هم آمیزی این دو انجام خواهد پذیرفت. خرد آدمی همواره می خواهد واگشاید و به هم آمیزد، یعنی همان روند بیرون رفتن و بازگشتن؛ اما در همین زمان آنها می خواهند یکی باشند. این شوخی و اندوهمندی انسانی ماست و جهان چیزی نیست جز جلوه گری این دو نیرو.»

ذن و خود

پرسش ذن و خود کمی پیچیده است، زیرا با آنکه ذن فراتر از کران خرد است، ما چنان از خرد سرشاریم که هر آن سخنی هم که از دهانمان بیرون می‌آید، از خرد مایه دارد. خرد روبه‌زمان دارد و بی‌زمان نمی‌توانیم زندگی کنیم. با این همه، در پس زمان، بی‌زمانی است. این بی‌زمانی را بایست به‌چنگ آورد و یکی از راههای این کار شاید همانا یاری‌گیری از خرد باشد. کوشش خواهیم کرد تا چندان که بشود، این دستیابی را آسان‌تر سازم.

در آیین بودا دو راه به «خود» می‌رسد، یکی واگشاینده است و دیگری بهم آمیزنده. بودا نخست روش واگشاینده را بکار برد و نخستین بوداییان از نمونه او پیروی کردند. این شیوه آن است که «خود» را واشکافیم و ببینیم برآستی از چه درست شده. اینک، با گفتن «خود»، از چیزی جوهرین سخن داریم که حتا پس از آنچه که مرگ می‌خوانیم، باشنده‌ای پایدار است. این زنده ماندن «روان»، در باختر گمانی است پذیرفته شده؛ اما راستی آن است که چنین انگارشی (تصوری) دانش‌گرایانه نیست و تنها آماجی کاربردی دارد، زیرا اگر به چیزی جوهری که حتا پس از نشیب و فرازهای زندگی پابرجاست، نیاویزیم، زندگی مان تهی و درنیافتنی خواهد شد و این در حالی است که دوست

داریم چیزی داشته باشیم که بتوانیم بدان چنگ زنیم و آن را بجای نهایت گیریم. این چیز واپسین را بیشتر زمانها دوست می‌داریم با انگاره خود یا روان بنماییم.

یکی از نوشتارهای پرآوازه بودایی، سوترایی (Sutra) است بنام پرمش‌های شاه میلیندا (Milinda). شاه میلیندا، شاهی بود که در سده دوم پیش از زایش مسیح بر بخشی از شمال هند فرمانروایی داشت و در پاره‌ای بحث‌ها که با ناگازنا (Nagasena)، فرزان‌اندیش بودایی، انجام شد، شرکت جست. هنگام گفت و گوی درباره سرشت خود، ناگازنا بدن‌بال شیوه واگشاینده، از شاه پرسید: «هنگامی که به دیدار من آمدم، چگونه آمدمی؟» شاه پاسخ داد: «با ارابه» و ناگازنا گفت: «ارابه را به من نشان ده، آیا چرخ‌ها ارابه‌اند یا یوغ یا بدنه یا تیرک یا...؟» شاه بایست هریک از پرمش‌ها را با «نه» پاسخ می‌گفت. پس، ناگازنا گفت: «سرور، از شما بسیار جدی پرسیده‌ام، با این همه، هنوز نتوانسته‌ام ارابه‌ای بیابم.»

چنین واگشایی را درباره خود نیز می‌توان بکار برد. اگر جدا از اندامهای حسی ما خودی هست، این خود بایست بدون آنها، هنگامی که این اندامها را از خویش برگیریم، بهتر کار کنند. اندام‌های حسی بند آفرینند؛ پس، هنگامی که به کنار روند، خود بایست کارایی بیشتری یابد. اما چنین می‌نماید که با مرگ و از میان رفتن حواسمان، خود نیز از میان می‌رود.

اکنون شاید بگوییم که بدون گمانهای خردگرایانه نمی‌توانیم چیزی بنام «مسئولیت خود» داشته باشیم. بدون خود، فردیتی نخواهد بود و بدون فردیت، پیمانی نخواهیم داشت. با نبودن انگاره مسئولیت، آیین‌های خوی و رفتار (اخلاقیات) از هستی بازمی‌مانند؛ بنابراین، انگاره خود با انگاره مسئولیت اخلاقی ما پیوندی ژرف دارد. انگاره خود که ناپود گردد، دیگر هیچ مسئولیت فردی‌ای نخواهد بود و همزیستی آدمیان ناشدنی

خواهد گردید. بایست بگونه‌ای یک خود داشته باشیم، اما خود را که بدین شیوه وامی گشاییم و خرد و اندامهای حسی را از آن برمی گیریم، دیگر خودی بجا نمی ماند.

مردمان نخستین خود را چیزی نامادی که بتازگی به پهنه جهان مادی آورده شده می پنداشتند و گمان می کردند هنگامی که این هستی مادی از میان رود، آن چیز نامادی از بدن جدا می شود. اما، این جوهر فردی که بدن خاکی ما را بجا می گذارد، به پندار در نمی آید زیرا هنگامی که از یک فرد سخن می گوئیم، آن فرد همواره با هستی مادی پیوند دارد و نمی توان چیز نامادی را فرد بشمار آورد.

بنابراین، شیوه واگشاینده را که بکار بریم، «خود» را ناشدنی می یابیم. با این همه، چنانکه پیش از این گفته ام، خود هست. با نبودن انگاره خود، ساختار اجتماعی ما از هم می پاشد؛ پس، باید گونه‌ای خود در کار باشد، اما این شیوه ما را به هیچ انگاره جوهرینی از خود رهنمون نمی کند و بیشتر به شیوه برکنندن (Elimination) می ماند. هنگامی که چیزی با گفتن اینکه نه این است و نه آن، برکنده می شود، همچون هنگامی که پوست از پیاز برمی کنیم، آن چیز سراپا ناپدید می شود. پوست پیاز را که لایه لایه برکنیم، سرانجام به هیچ چیز می رسیم و دیگر پیازی نخواهد بود. با این همه، هنوز پیاز را چون چیزی جوهری می انگاریم و حواس به ما می گویند تا جایی که به آنها بسته است، آن چیز جوهری هستی دارد. لیک، چون آن را برمی رسیم، از هستی بازمی ماند، تا آنکه سرانجام با این نه - هستی، خود - جوهر که می توان آن را خود نامید، از هست بودن بازمی ماند. بنابراین، برخورد واگشایانه با پرسش خود، به نه سازی می انجامد.

اما، انگاره نه - آتمن بوداییان چیزی بیش از یک نه - سازی همه سویه است. هنگامی که چیزها همه نه شوند، بایست چیزی بجا ماند، اما این

چیز را نمی‌توان در پیوند با جهان فرد یا کرانه وابستگی به‌پندار آورد. آن چیز یا هیچ چیزی که پس از برکنندن تک‌تک همه گمانها بدان می‌رسیم، نباشد. با دید وابسته به‌پندار آید. بیشتر زمانها می‌گوییم که «هیچ چیز» در برابر «چیز» می‌ایستد، اما این هیچی، هیچی بیکران نیست و هیچی وابسته (نسبی) است. انگاره نه - آتمن به معنای هیچی بی‌کران نیست و راستی آن است که تهیگی بی‌کران است. اما، این تهیگی فراسوی همه انگاره‌هاست و، با این همه، با همه آنها پیوند دارد. در اینجا است که دشواری راستین - این که تهیگی راستین هست و، با این همه، نیست - نهفته.

بنابراین، به‌چنگ در آوردن آیین نه - آتمن در مفهوم واپسین‌اش، فراسوی پندار است و خرد آشنای ما از دریافتنش باز می‌ماند. بودا از پاسخ گفتن به پرسش‌هایی راستی سرباز زد و برخی این خودداری را همانند آیین اسپنسری «نمی‌توان دانست خدا هست یا نیست»^۱ شمرده‌اند. اما، این ناتوانی از دانستن هستی یا نیستی خدا (Agnosticism)، چهره نه - گرایانه ندارد و آن را بایست با آری‌گرایی به‌چنگ آورد و این کاری است دشوار.

بودا از پاسخ گفتن سرباز زد، زیرا این گفتگو فراسوی اندیشه‌های همگانی بود. بنابراین، او از پرداختن به این دشواری واپسین، همان پرسش فراسپهر، خودداری کرد و بجایش بر مفهوم اخلاقی یا ارزش نه - خود پای فشرده. بودا دریافت که خاستگاه رنج در این زندگی همانا دل‌بستگی است. ما به چیزها دل می‌بندیم؛ نه تنها بر چیزها، که آن گونه به چیزها که گویی جاودانه هستند. کار آترین شیوه‌رها شدن از این دل‌بستگی آن است که جوهری بودن تک‌تک باشندگان، یا جوهر خود، را نپذیریم. ما ناخودآگاه به خود می‌چسبیم و آنگاه هم که گمان می‌کنیم کمترین خودخواهی را

داریم، باز در همین، خودنهفته است. بسیار دشوار است که از خود آگاه باشیم و، با این همه، از آن آگاه نباشیم. لیک، این آگاهانه ناآگاه بودن یا ناآگاهانه آگاه بودن، دشوارترین نکته‌فرزان‌اندیشانه‌ترین پرسش‌هاست.

با این شیوه‌واگشایانه، اندیشه‌آشنای ما کم و بیش می‌پذیرد که خودی راستین، خودی که دستخوش پیوسته دگرگون شدن نباشد، در کار نیست. آیین بودا آیین شدن یا پیوسته شدن است و این بخشی از روش واگشایانه است. با آن که این روش راستی را تا کوچکترین پاره‌ها وامی‌گشاید، خردترین پاره‌ها باز هم دستخوش واگشایی بیشتر و بیشتر می‌باشند. چنانکه در این جهان می‌بینیم، چیزها همه دگر می‌شوند و گذرایند. بودا آموزش داد که این گذرایی از آمیخته بودن چیزها سرچشمه می‌گیرد، چه همه چیزها آمیخته‌اند. از آنجا که چیزها همگی آمیخته‌اند، پس، دستخوش از هم‌واگشودگی‌اند و این همان دگر شدن است. اما اگر همه چیزها دگر می‌شوند و نمی‌توان چیزی را پایدار نماید، چرا ما خودمان را به آنها بچسبانیم؟ ارزشش را ندارند.

درست است، چنانکه در این جهان می‌بینیم، چیزهایی هستند که ارزش چسبیدن را دارند، اما خردم به‌من گوید که هرچه پیرتر شوم، به استخوان شدن نزدیک‌تر می‌شوم؛ بنابراین، پیش از آن که تنم بپوسد، هم‌اکنون می‌دانم که یک استخوان بندی‌ام. اما، چسبیدن به این بینش که همه چیز بیهوده است، از خردورزی واگشایانه سرچشمه می‌گیرد و خردورزی همیشه بهره‌خوب نمی‌دهد. اگر خرد خرب کار می‌کرد، نمی‌بایست جنگ می‌داشتیم. به گفته‌دانشمندان، بشر از آغاز تاریخ دمی بی‌جنگ نبوده است. امروزه ما یکدیگر را از گسترده‌ترین راه‌ها کشتار می‌کنیم و شکنجه‌بارترین دردها را می‌آزماییم. اگر بدرستی خرد می‌ورزیدیم، چنین پیش نمی‌آمد؛ اما ما همیشه زیوندگانی خردمند نیستیم. بیشتر زمانها می‌گوییم که زیبایی ناپایدار و رویه‌ای است؛ با این همه، چیزی زیبا را که می‌بینیم، از آن خوشمان می‌آید. زیبایی چه رویه‌ای

باشد و چه درونی، به دل می‌نشیند و این رویه‌ای بودن، یکی دیگر از پی آمدهای خردگرایی است. هنگامی که گلهایی زیبا بما پیشکش می‌شوند، آنها را تنها دوست داریم و اشان نمی‌گشاییم و درباره‌شان خرد نمی‌ورزیم. راه درست ستایش هر چیز زیبا همین است، لیک ما می‌کوشیم خرد بیاوریم و تنها پس از خرد آوردن است که می‌کوشیم دوست بداریم. اما، این مهرورزی از پی آمدهای خرد است و ستایش چیزهای زیبا نیست.

در هر کس چیزی هست که اهریمنی کار می‌کند. این چیز درست‌اندیشی ما را نابود می‌کند. بنابراین، خردورزی و از هم گشودن چیزها بایسته‌سرشت ما نیست و بایست برای رسیدن به این بینش «خود» به روش دیگری روآوریم. چنانکه دیدیم، از واگشایی خود، خود جوهرینی بدست نمی‌آید؛ با این همه، نمی‌توانیم از انگاره خود رها شویم. این خود از کجا می‌آید. آزموده‌ها مان هستی راستین خود را به ما نمی‌آموزند. تاجایی که حواسمان کار می‌کند، خودی در کار نیست و تا آنجا که آزموده‌ها مان ره می‌برند، ما هرگز خود را نیافته‌ایم، هنگامی که می‌کوشیم خود را در کران خرد و حواس به چنگ آوریم، آن را زخویشتن دور می‌یابیم. این بسی درخور اندیشه است که با آن که هرگز چیستی خود را با خردمان نیازموده‌ایم، آن را باور داریم؛ اگر چنین نکنیم، نمی‌توانیم زندگی کنیم. ما بدنبال واگشایی به این جهان نیامده‌ایم؛ نخست آمیدیم و سپس آغاز به واگشایی و وارسی این و آن کردیم. چون بررسی‌ها را از سر گذرانیدیم و دیگر چیزی برای واگشایی بجا نماند، می‌گوییم که بودن ناشدنی است. دانشمندان انگاره‌ای می‌نهند (فرض می‌کنند) و سپس می‌کوشند آن را واگشایند؛ آنگاه چه بسا آن را ناشدنی یافته، آنچه را که اصل پایه می‌نامند، نادرست می‌شمرند. ما از جایگاه ویژه‌ای آغاز کرده، پیش می‌رویم. لیک، هرگز نمی‌توانیم به آغاز راهمان رسمیم و، از این رو، می‌گوییم آغازهای در کار نیست. بنابراین، خردورزی هرگز به یک پامخ

واپسین نمی‌رسد. با این همه، این حس خود همواره با ماست.

بایست این پرسش را پاسخ دیگری هم باشد. برای نمونه، در دانش ریاضی شماره ۱ داریم. ریاضیات همواره بر پایه‌ی این ۱ است. ۱ و یک ۱ دیگر بما ۲ و ۳ و... می‌دهند. اما حواس آدمی کران‌مندند و ما هرگز نمی‌توانیم به بی‌کرانگی برسیم. یک را به دیگری افزوده، گمان را بر این می‌گذاریم که دنباله‌ها تا بی‌کرانگی می‌روند، بنابراین، چون می‌گوییم ۱، این ۱ بی‌کرانگی را در خود دارد؛ ۱ بی‌کرانگی است و بی‌کرانگی، یک ۰ لیک، ما هرگز بی‌کرانگی را با حواس یا خردمان نیازموده‌ایم، چه فراسوی اینهاست؛ بنابراین، تک‌تک ویریه‌آموده‌ها بایست آزموده‌ای از بیکرانگی باشند. این گونه‌ای خروزی است، اما بی‌آن نمی‌توانیم همچنان خرد بورزیم. درست است که این بایسته و بنیانی است، اما، یا همه‌ی اینها، به آنچه که پس از یک رشته خردآوری‌ها رسیده‌ایم، نرسیده‌ایم. اگر خرد درباره‌ی خودش خرد می‌ورزید، پاسخ را از پیش همانجا می‌یافت؛ اما سرشت خرد بگونه‌ای است که نمی‌تواند درباره‌ی خودش بکار افتد و همواره به بیرون از خودش رو می‌کند. لیک، بایست به بیرون رو کند و بایست به خودش بازگردد. این آن چیزی است که آن را انگاره‌ی بهم‌آمیزنده می‌نامم. اینگونه برخورد واگشایانه با پرسش خود، از راههای کاربردی پاسخ گفتن بدان است و، از این رو، بوداییان نخستین بر آن پای فشردند. اما، با گذشت زمان، چنانچه پیش از این نیز گفته‌ام، نه تنها تهیگی وابسته، که هیچی یله (مطلق) نیز بایست به دریافت درمی‌آمد. چگونگی رسیدن به این هیچی یله را با یک موندوی‌ذن می‌نمایم:

رهروی از استادی پرسید: «خود من چیست؟»

استاد: «خود من.»

رهرو: «چگونه خود شما می‌تواند خود من باشد؟»

استاد: «آن خود توست.»

اکهارت^۱ و ذن

آناندا، ک. کوماراسوامی (Ananda K. Coomaraswamy) از برجسته‌ترین نمایندگان هنر و اندیشه هندی است. در یکی از نوشتارهایش به نام «دگرگون ساختن طبیعت در هنر^۲» می‌خوانیم: «اکهارت چیزی را می‌نماید که به گونه‌ای شگفت‌همپای شیوه‌های اندیشه هندی است و برخی بندها و بسیاری از پاره‌نوشتارهای او گویی که برگردان سرراست نوشته‌های مانسکریت‌اند... راستی آن است که نمی‌خواهم بگویم اندیشه‌های هندی، از هر دست که باشند، بر راستی در نوشته‌های اکهارت هویدایند! هرچند که در زبانزدهای کهن اروپایی که سرچشمه تازی و نوافلاتونی دارند برخی نهادهای باختری به چشم می‌خورد. اما، آنچه از همانندی‌ها برمی‌آید، نه تأثیر یک روش اندیشه بر روش دیگر، که به هم پیوستگی باورهای دیرینه فراسپهری در جهان و همه زمان‌هاست». برای نمایاندن این بینش، نوشته زیر را که از اکهارت است بازمی‌آورم و گزارش خود را از دیدگاه بودایی بر آن می‌افزایم:

«سن پل می‌گوید: اکنون که از گناه آزاد شده‌اید، بایست خدمتگزاران خداوند شوید». یگانه پسر خداوند (عیسا) ما را از گناهانمان

۱. اکهارت (Eckhart): فرزندان اندیش‌مانی سده سیزدهم.

2. Transformation of Nature in Art

رهانده است؛ اما سخن خداوندگار ما که گفته «من شما را نه خدمتگزاران خود، که دوستان خود نامیده‌ام و خدمتگزار از آنچه خداوند می‌کند، آگاه نیست»، بسی رساتر است - لیک، دوستان همه چیز را می‌دانند، زیرا سرشت دوستی این است. «زیرا هر آنچه از پدرم شنیده‌ام، همه را برایتان آشکار ساخته‌ام. هر چه پدرم می‌داند، من نیز می‌دانم و هر آنچه من می‌دانم، پدرم می‌داند زیرا من و پدرم یکی هستیم. کسی که همه این‌ها را می‌داند، یک پیامبر است. چنین کسی خداوند را چنانکه خود هست، در نهاد خود و در یگانگی و همه‌جا هستی بی‌کرانش به‌پندار درمی‌آورد و در راه درست است.»

در نوشته‌های بالا آشکار است که اکهارت دوستان و خدمتگزاران را یکی نمی‌داند و به‌باور من «نیرنگ‌بازان» (Quakers) از همین روست که خود را «دوستان» می‌خوانند. اما آیا ما همگی دوستان، نیرنگ‌بازان یا نه‌نیرنگ‌بازان، بوداییان یا ترمایان، برهمنان یا «دست‌نزدنی‌ها» نیستیم؟ آنچه می‌خواهم بگویم این است: «چگونه آنچه را که خداوند می‌داند، می‌دانیم یا می‌توانیم بدانیم؟» و گزاره «خدا آن چنانکه هست، در نهاد خود و در یگانگی و راستی و همه‌جا - هستی بی‌کرانش» به‌چه مفهوم است؟ این را که به‌زرفی دریافتیم، بنیان سازنده همه دین‌ها را دریافته‌ایم.

«همه آنچه خداوند می‌داند» همه چیزدانی بی‌کران اوست و «خداوند آنچنانکه هست، در نهاد خویش» همه‌جا - هستی و یگانگی و راستی اوست. خداوند، آنگاه که خود را بدانگونه که در نهاد هست، می‌شناسد و می‌داند که چیست، همه چیز را می‌داند و در او دانش و بودن یکی است. به‌نگام سخن گفتن از همه چیزدانی خداوند، می‌پنداریم که این دانش از آن دست دانش‌هاست که ما زیوندگان مرزین (محدود) دارا هستیم، همانا دانش هرچیز ویژه بدانگونه که در این جهان وابستگی‌ها هستی دارد؛

می‌داند» و نیز «خدا آنگونه که هست، در نهاد خودش»، او دیگر آماج آگاهی وابسته نیست و، بنابراین، همه جا - هستی‌اش نه با وابستگی چیزها سرو کار دارد و نه با توده بهم آمیخته دانش فراآمده از آنها.

با نگرش به آمده‌های بالا می‌توانید ببینیم که هر آن «آگاهی» ای که شاید از خدا داشته باشیم، چیزی است بنیانی؛ چیزی که به هیچ روی جدا نشده و بگونه وابسته نمی‌توان بدان رسید. این گونه دانش براستی بسیار ساده است و، با این همه، چنان بنیانی که با دریافته شدنش همه چیزهای دیگر به ژرفی دریافته می‌شوند. همه جا - هستی و همه چیز - دانی بی‌کران خداوند در زمان و جایگاه (فضا) همین است.

در سوترای نیلوفر از بودا سخنانی بیادگار مانده که آوردن آنها می‌تواند در این پیوند روشنگر گفتارمان باشد. کرکس کوه (Mount Vultrue) یکی از جاهایی است که بودا در آنها به اندرزگویی می‌پرداخت. در یکی از این نشست‌ها، او به پیرامونیانش گفت: «شاید گمان کنید روشن‌شدگی من در سالهای دور گذشته، زیر درخت بدی، کنار رود نشیرانجان (Nairanjana) رخ داده و در سالهای دور آینده از میان‌تان به نیروان رخت خواهم کشید. اما چنین پنداری سراپا نادرست است، زیرا روشن‌شدگی من در دوران‌های شمارش‌ناپذیر گذشته و، راستی که، هم پیش از آفرینش جهان رخ داد. و درباره رفتنم به نیروان: چنین چیزی رخ نخواهد داد زیرا همچنان شما را اندرز خواهم گفت و سخنانم را همه زیوندگان شنوای (حساس) سراسر جهان تا پایان زمانه خواهند شنید.»

آیا این سخنان در خور نگرش نیست؟ درستی این گفته‌ها را چی - گی (چی‌ه‌ای (Chi-gi (Chih-i)، ۵۳۵-۵۹۷)، بنیان‌گذار دبستان بودایی تندای (Tendai) که از آموزه‌های سوترای نیلوفر مایه برگرفته، گواهی کرد. هنگامی که چی - گی، که با نام خانوادگی چی‌شا (چی‌ه - چه) دای‌شی (Chisha (Chih-ched) Daishi) بهتر شناخته می‌شود،

به روشن‌شدگی رسید، گفت: «راستی که گرده‌م آیی کرکس کوه هنوز برپاست!» این گواهی را نه تنها چی شادای‌شی، که هریک از ما که دیدگانمان گشوده است می‌توانیم کنیم.

کرکس کوه تنها نام جایی در هند نیست، در سراسر جهان است و اندرزگویی بودا را در این سراهم که اکنون نشسته‌ام و این دفتر را می‌نویسم، و نیز آنجا که شما دارید این را می‌خوانید، می‌توان شنید. برای آنانکه «چشم» دارند، کرکس کوه با بودا و پیرامونیانش دیدنی است. همه جا - هستی و همه چیزدانی بی‌کران همین است.

سادگی و سراسمندی این «آگاهی» یا شهود - پرجنیا را همچنین می‌توان از سروده‌زیر که ساخته یکی از استادان ذن‌خاندان تانگ است دریافت. نام سراسنده راکان اوشو (لو-هان-هو-شانگ) (Rakan Osho (Lo-han Ho-shang)) است و وی از استان شوشو (چانگ - چر) (Shoshu (Chang-chou)) بوده. او هنگامی به روشن‌شدگی رسید که استادش با مشیت، سخت بر سینه‌اش کوبید.

«در هفتمین سال هشتین - تونگ (Hsien-t'ung) (۸۶۷) پیش از زایش مسیح) بود که برای نخستین بار به بررسی تائو رو آوردم. هرجا که رفتم با واژه‌ها برخورددم و آنها را در نیافتم. در جانم توپکی از دودلی بود، بدان سیدی جگنی. سه سالی که در جنگل، کنار نهر بسر بردم، کمابیش ناشاد بودم. چون چنان پیش آمد که روزی درمه راجه (Dharmaraja) (استاد ذن) را نشسته بر زیراندازی دیدم،

نزدش رفته و از ته دل خواستم تا دودلی‌ام را از میان ببرد.

استاد که به ژرفی در اندیشه فرو رفته بود، ز جا برخاست؛

آستین بالا زد و، با مشیت، به سینه‌ام کوفت.

این بناگاهان توپک دودلی‌ام را سراپا ترکاند و تکه تکه کرد.

سرم را که بلند کردم، برای نخستین بار دیدم که خورشید گرد است.
زان پس خوشبخت ترین مردمان جهان بوده ام، بی هیچ ترس و
بی هیچ غم؛

روزها می آیند و می روند و من به شادمانه ترین راهها می زیم.

تنها به درون می نگرم که سرشار از پری و سیری است،

و دیگر با کاسه گدایی ام به بیرون، این سو و آن سو، نمی روم.^۱

بسیار خوب، بیایید بپرسیم این چه بود که او را چنان از خرسندی
آگند که وی روی هم رفته از بیرون رفتن به جستجوی خوراک هم دست
کشید؟ این چگونه دانشی بود که با یک پرتابه مشت استادش به او رسید و
وی را واداشت تا دیگر تشنه دانشی که خرده خرده از جهان ویژگی ها
بدست نمی آید نباشد؟ اگر این دانش چیز پیچیده ای بود، و با چیزی که
دستیابی به آن تنها از راه گردآوری دانش تک تک راستی ها ممکن می بود،
راکان او شو نمی توانست آن را با یک پرتابه مشت استاد بدست آورد. این
«دانش» نمی تواند از چیزی بیرونی آمده باشد و می بایست از درونی ترین
مایه هستی اش برجهیده باشد. این چیزی نیست مگر خود آگاهی ای که
برای نخستین بار از ژرفاهای خود او - نه آن «خود»ی که از گفته های
روان شناسان برمی آید - برخاست. «خود»ی که به آگاهی خویشتن
رسیده، بنابه باورهای ترسایی، همان «پدر» است که یگانه «پسر»ش را در
روان می زاید و، هم زمان، همان روان است که باز درون خدا زاده می شود.^۲
آگاهی آدمی چنان انباشته از پندارهای پوچ خردگرایانه یا، بزبان
بوداییان، «نادانی بی آغاز» است که رسیدن به «آگاهی ای پاک و روشن از
راستی خدایی» و یا «آزادی از دیگر گونی ها و سرشت آفریدگان» را دشوار
می یابد.

۱. از کتاب Meister Eckhart.

۲. از همان کتاب.

بگذارید این گفتار را با سروده دیگری از راکان اوشو پایان برم:

«دیدار گری سرگردان در این جهان

دهروی بی چیز و نیازسته، میان آدمیان:

بگذار دیگران هرچه می خواهند بدو بخندند،

او زندگی خود را می کند، سراپا در شادی، بی هیچ نگاه به دیگران.»

دستورهای استادان سوتوذن (Soto)

از میان آموزش‌های هوای ننگ^۱ دو جریان می‌گذرد. یکی پرچینا و دیگری دیانا (Dhyana). هردو دبستان گرایش دارند بر راستای ویژه‌اندیشه خود پای فشارند. پرچینا بیشتر بر کنش و کمتر بر ژرف‌اندیشی (Meditation) آرام پافشاری دارد و، دبستان دیگر، سوتو، اندیشه‌گری آرام را که سرانجام به روشن‌شدگی خاموش می‌انجامد ارزشمندتر می‌شمارد. این اندیشه‌گری همانا آرام نشستن و ژرف به‌اندیشه‌راستی یا درمه^۲ فرو رفتن است. دبستان رین‌زای (Rinzai) که بر پرچینا پای می‌فشرد، روش دیگری دارد. گرایش این دبستان بیشتر بر کنش است تا بر ژرف‌اندیشی آرام. بنابراین، آرام‌گرایی را بایست به‌روشی جز آن که در آیین ترسایان بکار بسته می‌شود بکار بست. آرام‌گرایی بیشتر بر سوی ایستای راستی پافشاری دارد، حال آنکه دیگری پویایی را ارزشمندتر می‌شمرد. این دو جریان از روزگار پیشوای (Patriarch) ششم (هوای ننگ) آغاز به‌این گونه نمایاندن خویش کردند و هنگامی که دو دبستان نامبرده در پهنه‌ذن برزی کار آمدند، از آنها بگونه‌بازهم گسترده‌تری سخن رفت. یکی می‌گفت

۱. Hui Neng (درباره‌هوای ننگ و دیانا و دبستانهای رین‌زای و موتو در

بخش چهاردهم چیزهای بیشتری آمده است.)

۲. dharma (= آیین بودا).

ژرف‌اندیشی خاموش و دیگری می‌گفت، پویدن. دومی آغازگر روشی بود که کوآنی بنام «مو» را بکار می‌برد. این دبستان پس از چندی بنام کوآن ذن شناخته شد. این، همچنین، در سرودی از پیشوای ششم که گفته می‌شود او بهنگام بررسی ذن بردیواری نگاشته، آمده است. این سرود می‌گوید که از همان آغاز چیزی نبوده. لیک، سروده دبستان دیگر می‌گوید که آدمی بایست آینه را پاک نگهدارد تا مبادا گردی بر آن نشیند. پیشوای ششم این را نپذیرفت و گفت که از همان آغاز آینه‌ای در کار نبوده، پس چیزی نیست که پاک کنیم. این دبستان «تهیگی» است. پیشوای ششم، همچنین، کوشید تا بر ژرف‌اندیشی آرام پای فشرده که همان دریافتن چیزها از راه تهیگی در حالت چینی شان - و نه دریافتن آنها در همه حالت شدن شان - است. چیزها که پیش می‌روند، چیزی هست که دستخوش جنبش نیست و، با این همه، آرام نمی‌ماند؛ چیزی که با چیزهای دیگر می‌آمیزد و، هم‌زمان، دست نخورده می‌ماند. شاید بگویید این هم‌ساز فرزان‌ش یونانی است. پیش رفتن، اما پیش نرفتن، چیزی است که پیشوای ششم می‌خواست بنمایاند و استادان ذن هرگز از پافشاری بر آن خسته نمی‌شوند. با این همه، هوای ننگ بنادرستی پشتیبان بی-کرداری (Non-action) شمرده می‌شود. لیک، راستی آن است که او از پیش‌رونده پیش نرفته - یا بودن در تهیگی و، با این همه، با امکانات بی‌کران - سخن داشت. این صفر و، با این همه، پر از شدنی‌هاست. راستی آن است که این بازی با واژه‌ها چندان بهایی ندارد و شما می‌توانید بر هر یک از روش‌های کوآن یا خاموش‌اندیشه کنید. پریهاترین چیز، دریافتن بی‌کرانه اما کران‌مند، و کران‌مند اما بی‌کران می‌باشد. بعدها می‌گوید که ما بیشتر می‌شناسیم، ۳ گانه‌اند؛ اما این بعد بی‌کران است؛ تهیگی پرجنیا همه - بعدی است و پرجنیا تنها هیچی نبوده، بلکه صفری است که پر از شدنی‌های بی‌کران است. نه می‌توان چیزی از آن کاست و نه

می‌توان بر آن چیزی افزود. صفر چیزی است که باید با بی‌کرائگی شناخته شود. این را که دریافتیم، همه چیز در یک واژه به‌گفت‌دوخواهد آمد. هنگامی که این بینش دریافت‌نشود، بیشتر زمانها می‌گوییم که ذن نمی‌تواند نمایانده شود و فراسوی واژه‌ها و دریافت‌هاست. چیزی فراسوی واژه‌ها یا اندیشیدن است و نمی‌تواند با هیچگونه اندیشه بشری به‌چنگ آید. با این همه، اندیشه بشری هم بخشی از همین چیز است. هنگامی که چیزی نااندیشیدنی است، آن چیز باز هم اندیشه است. ازین رو، پرجنیا پارمیتا^۱ می‌گوید که پرجنیا نه پرجنیاست. این را شاید بتوان چه چیزی (هویت) چیزهای وارون یکدیگر گزارش کرد. «الف نه - الف است». از راه این برشماری وارون‌ها چه چیزی بنیادین ساخته می‌شود، اما این ساختن چیزی از چیز دیگر نیست. این منطق گفتگویی وارون‌های یکسان که شاید بتوان آن را منطق شدن نامید، برپایه انگاره بودن است، اما پرجنیا بیشتر برشدن پافشاری دارد. بودن، شدن است و شدن، بودن. این هسته فرزانش پرجنیاست. هنگامی که لب به سخن از آزمودن زادن باز می‌کنم، شاید این کار پیچیده بنماید. چینی‌ها بسی دوست دارند بینش‌های خود را با سرودهای جفت بنمایند. ما می‌گوییم کبوتر سفید است و کلاغ، سیاه؛ آتش سرخ است و سبزه، سبز. ولی چینی‌ها می‌گویند:

«نهرها همه روانند، کوهها، اما، نمی‌جنبند؛

ابرهایی سپید پیش می‌روند، لیک کوههای نیلگون ایستاده‌اند.»

آنها (چینیان) بسیار شیفته نمایاندن چیزها در وارون‌ها هستند.

هنگام بررمی سروده زیر از وان‌شی (Wanshi)، در این باره بیندیشید:

«آنچه همگی بودایان بایسته‌ترین و ارزشمندترین می‌شمرند،

آنچه همگی پیشوایان ارزشمندترین و بایسته‌ترین می‌شمرند،

دانستن بدون برخورد با رویدادهاست - همان دم که سربرمی‌آورند؛

روشن ساختن اندیشه بدون روبرو شدن با شرایط است؛ همان دم که پدیدار می شوند.»

«انستن بدون برخورد با رویدادها» همان دانستن پیش از بخش شدن شناسنده و موضوع شناسایی است. این که رخ می دهد، اندیشیدن شدنی می گردد. پرجنیا - دانش چیزی است که خداوند آن را خدا - آفریننده نکرده است. این گونه ای دانش است که پیش از پیدایی شناسنده و موضوع شناسایی هستی داشته. «انستن بدون برخورد با رویدادها». این روشن گری همواره در ذن بکار گرفته می شود و بسیاری از ترمایان نیز آن را می آزمایشند. هنگامی که ستوری رخ می دهد، احساسی روانی از روشن شدن تاریکی به آدمی دست می دهد. «روشن ساختن اندیشه بدون برخورد با شرایط، همچنانکه پدیدار می شوند». چنانکه از این گزاره برمی آید، آنچه که هست، راستی است. راستی خود را بدون برخورد با رویدادها می شناسد. شهود - پرجنیا بیشترین ناگهانی را دارد. هنگامی که می گویند فلان چیز که پیش رو آورده می شود آشناست، این همان شهود - پرجنیاست و این گونه آگاهی، ستوری است. ستوری که روشنی می بخشد، این روشنی پیش از شناسنده و موضوع شناسایی دست می دهد. این گونه روشن شدگی فراتر از دریافت هاست و از آنجا که این آگاهی بیشترین ناگهانی بودن را دارد، بسی فراتر از هر گونه جدایی گذاری است و این گونه های جدایش هنوز در آن به پیدایی درنیامده اند. روشن شدن فراتر از دریافتن و، بنابراین، آنسوی همه گونه های اندیشه است. فرزندان ایشان امروزی درباره نمادگرایی امروزی سخن می گویند، اما در شناخت راستین ذن از نمادگرایی نشانی نیست و از آنجا که ذن بسی فراتر از همه گونه های جدایی گذاری است، از همه نمادگرایی ها فراتر می رود. این آگاهی یله (مطلق) چیزی نیست که در جهان وابستگی ها به چنگ آید و از آنجا که از هر گونه نمادگرایی بسی

جداست، از همه روی، بی آنکه خود را به چیزی بچسباند، در خود آزاد است. دوگن^۱ گفت:

«نهرهای آب چه خوب روشن اند،
ماهیان را ببین که سرخوشانه شنا می کنند.»

در این، دوگن از وان‌شی تقلید می کند. سروده او را که به زبان چینی می خوانید، می بینید که گام به گام درنگ نکرده. همچنین، او گامی فراتر از وان‌شی برمی دارد:

«ببین آسمانها را که چه بی کران گسترده اند!
ببین پرندگان را که آن دوردستها پرواز می کنند.»

این دو بسی ارزشمندند. هنگامی که از ماهیان سخن می رود، شاید بگوییم فضا چه گسترده است. «پرندگان را ببین که آن دوردستها پرواز می کنند»، چونان ماهی، نشانگر زمان است و نهرها نماد فضا هستند. این زمان راستین صفر است و همین دم که دارم سخن می گویم و شما سرگرم شنیدنید، این بی کرانگی همین جاست. با این همه، همین دم که داریم از بی کران گسترده بودن سپهر سخن می گویم، پرندگان دارند دور و دورتر می پرند. با این‌ها دوگن می خواست همان را بگوید که:

«همگی بودایان و همگی پیشوایان بایسته‌ترین و ارزشمندترین می شمردند.»

این آن دریافتی است که خود را بی چون و چرا نشان می‌دهد، دریافتی که بدون آگاهی از دریافتن، خودش می ماند. «فلان چیز که پیش رو آورده می شود، آشناست»، بدین معناست که آن چیز خود را بدون پرسیدن چون و چرا می نمایاند.

۱. دوگن Dogen از برجسته‌ترین چهره‌های ذن است.

در گفتارشناسی ترسایان چرا خداوند بزرگ خود را به خداوند آفریننده دگر کرد؟ آنچه که بدون آگاه بودن از نارسایی‌ها یا دانستگی، خودش می‌ماند، چشمه آگاهی است. این «چیز» خداوند آفریننده نیست و خود خداست. چنین چیزی بدون دانش مفهوم‌هاست و از خودش برمی‌خیزد؛ خود را بدون پرسیدن چون و چرا می‌نماید و با این کار، پیش رو که آورده می‌شود، خود را آشنا و نزدیک می‌سازد. این چیز همان واژه ویژه ذن است که معنای «بی‌میانه» دارد و در گستره زمان، آنی است. ستوری چیزی است که بدون هرگونه میانه روشن شده است. هرچه که با میانه رخ دهد، آنی نیست؛ مفهوم «آشنا» همین است. آنچه که خود را بدون دریافتن می‌شناسد، خود را بدرستی می‌شناسد. هنگامی که استادان درباره ستوری سخن می‌گویند، فرزندان ایشان معمولی گواه می‌خواهند. اگر ستوری راست است به گواه نیاز ندارد. انگاره پردازان (تئوریسین‌ها) با این راه که ذن خود را می‌نمایند سر ناهمساز دارند. به هیچ شناسنده یا موضوع شناسایی نیاز نیست، زیرا آن چیز پیش از هردوی اینها رخ می‌دهد. استادان ذن در پیوند با اندیشه خداوند - اگر که بتوانیم واژه اندیشه را درباره خدا بکار ببریم - اینگونه پاسخی می‌آورند. خداوند خود را پیش از آنکه خدای آفریننده شود، می‌شناسد. این آن حالت اندیشه است که استادان ذن خستگی ناپذیرانه برای رسیدن بدان کار می‌کنند. شاید بپرسیم خداوند چگونه می‌تواند درباره شهود - پرجنیا که فراسوی آگاهی معمولی روان‌شناسان است دانش داشته باشد. این همان راز جاودانه است. آنگاه که دانشی داریم که چون و چرا نمی‌پرسد، آن دانش ستوری است و این گونه پرسشها از آن دانش راستین نیستند. هنگامی که می‌پرسیم چرا خداوند خودش را به خدای آفریننده دگر کرد، این پرسش چون و چرا از دیدگاه ذن و دریافت ترسایی بی‌هوده است. آن چیز که خود را بهنگام پیش‌رو آمدن آشنای گرداند آلاشی نمی‌پذیرد. آلاش

همان وابسته بودن شناسنده و موضوع شناسایی است. هنگامی که آن چیز از دیده مان گم می شود، به دانش می رسمیم و گناه نخستین رخ می دهد؛ از برای همین بود که بهشت را گم کردیم. در آیین بودا این آرایش است و چیزی است که بایست از آن دوری جست. شاید بگوییم این خداوند بود که دست به گناه نخستین زد و خدای آفریننده گردید. این آرایش بی کران است، خودش را نمی شناسد و فراسوی پهنة چون و چراست؛ بنابراین، نه آرایش است. هنگامی که دوشاخه سازی به دریافت در آید، این آرایش خود را به گواهی می گیرد. استادان ذن خوی آن داشتند که این حالت را بنام چشم اندازی از سون یاتا (Sunyata) نشان دهند و راستی این است که این برخورداری از امکانات بی کران، چشم انداز خوبی پدید می آورد. دو گن می گوید: «هزاران هزار گل همه در باغ می شکفند». اینجا است که گناه نخستین رخ می دهد؛ اما این آرایش در مفهوم نهادینش نیست و گناه نخستین همان نیست که از آیین ترسایان بر می آید. آرایش هست، اما این احساس آشنای درونی فراتر از وابستگی هاست. وابستگی که نباشد، این آشنایی فرومی ریزد. هنگامی که این را می گوییم، خود آلوده شده ایم. این آرایش فرو می ریزد و ما باز در بهشت گمشده ایم. متوری که به کسی دست دهد، او احساس می کند که تن و اندیشه اش دارند فرومی ریزند. زبانزد دلخواه پیروان سوتو این است:

«تن و اندیشه فرو می ریزند،

فرو ریختن، تن و اندیشه است.»

شدن، بودن است و بودن، شدن؛ بدین سان، خداوند خدای آفریننده است و خدای آفریننده، خداوند. بدین سان، این که به دریافت در آید، خود را بدون دیانا گواهی می کند. گاه شاگردان ذن گرایش دارند بیندیشند ذن

تنها انجام دادن بی شتاب کارهاست. لیک، این درست نیست. شما شاید که این گونه زندگی کنید، اما این خود خواستگی هیچگونه آگاهی‌ای از انگیزه‌های خود - محورانه ندارد. این که انجام می‌گیرد، بی خود - خواستگی است. بدون اندیشیدن به هرگونه پیامدی که می‌آید - این بی آماجی است و بسی به سخنان هوای ننگ - آنگاه که می‌گویند از همان آغاز چیزی نبوده و، بنابراین، بیهوده است بکوشیم غبار را بزداییم - مانده است. با این همه، هنوز می‌کوشیم آینه را پاک بداریم. این بسی پریهاست و بهتر است درباره‌اش بیشتر بیندیشیم.

جوشو (Joshu) که از استادان بزرگ خاندان تانگ بوده، حکامه‌هایی سرود. گفته می‌شود که در یکی از سروده‌هایش که دربارهٔ گفتار ماست، او برخویشتن می‌اندیشیده. این سرود چنین است:

«در آغاز بررسی ذن، آنگاه که استادی بزرگ بودم،
همه شاگردانم را وامی‌داشتم بیایند؛
اما اینک که خود را می‌بینم، کم و بیش هیچ می‌یابم؛
سخت کار می‌کنم و خود را پوشیده از غبار و ناپاکی می‌بینم،
میان مردمان می‌زیم، اما چون آدمی نابرجسته.»

این آن چیزی است که چینی‌ها را چنین از دین‌های هندی جدا می‌سازد. چینی‌ها چون برخی آموزگاران بزرگ که ارجمندی می‌جویند، ودنما نیستند. آنان خود را چون کارگران ساده یا سبزی‌فروش‌ها به کار می‌کشند. تا آنجا که نمادگرایی پیش‌روست، پرندگان و ماهیان آشکار و برجسته‌اند. دوگن می‌گوید:

«نهرها تا به زیر بام سپهر زیرین (Nadir) بخوبی درون پدیدند.

و ماهیان دیده می‌شوند که دارند چون ماهیان شنا می‌کنند؛
آسمانها بیکرانه تا بام سپهر (Zenith) گسترده‌اند؛
و پرندگان دیده می‌شوند که دارند چون پرندگان پرواز می‌کنند.»

برداشت فرزندان ایشان از ذن چنین است: ماهیان با سرخوشی
هرچه بیشتر شنا می‌کنند و پرندگان دور می‌پرند. پرندگان چون
پرندگانند و ماهیان، چون ماهیان. بهنگام فرارسیدن بهار همه چیز دگر
می‌شود. تابستان که فرا می‌رسد، چه سبز است. در روزگاران باستان
باد بزن را به آرامی و اندیشمندانه بکار می‌بردند. ذن، از این رو، میان همه
آموزش‌های دینی بی‌همتاست و بجای آنکه بر آموزه‌های پیامبرانه
پافشاری کند، به سادگی «خودش را باد می‌زند.»

شین (Shin) و ذن - همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها

در پانزدهم ژوئن ۱۹۵۳ دکتر سوزوکی به میان شاگردان آموزگاه ذن که در انجمن بوداییان گرد آمده بودند آمد و کسی، برای پدید آوردن زمینه یک سخنرانی، از وی دربارهٔ بستگی میان ذن و شین، یا تریکی (Tariki) و جیریکی (Jiriki) که پشت سرهم بمعنای رستگار شدن با (نیروی دیگر) و (نیروی خویش) هستند، پرسید. نوشتار زیر از یادداشت‌های یک شاگرد از پاسخ او برگرفته شده است:

«دبستان سرزمین پاک (The Pure Land School) (یا ناب) آیین بودا را هونن (Honen) که در سالهای ۱۲۱۱-۱۱۳۳ پس از زایش مسیح می‌زیست، بنیاد نهاد. دبستان شین را شین‌ران (Shinran)، یکی از شاگردان بزرگ هونن، پایه‌گذاری کرد و دیگر گونگی این دو، از آنجا که با هم بستگی دارند، برجستگی ویژه‌ای دارد. هونن چنین می‌نماید که بر بازگویی پیوسته چیزی که «نمبوتسو» (Nambutsu) خوانده می‌شود و در واژه به معنای «اندیشیدن به بودا» است پافشاری می‌کرده. این اندیشیدن به بودا، گونه‌ای نماز گزاردن به آمیتابه (Amitabha) بوداست. نمبوتسو کوتاه شده «نامو آمیدابوتسو» (Namo Amida Butsu) است که گونه‌ای ستایش یا پناه بردن به آمیتابه بوداست و اگر بخواهم برگردان درستی از آن بدست دهم، آن را «نمازگزاری به آمیتابه» می‌خوانم.

این، به نماز عیسا مسیح که می گفت «پروردگارا بر من مهربانی کن» می ماند. نماز یاد شده نیز پیوسته باز گفته می شود و این بازگویی با بازگویی نمبوتسو همانند است. دبستان هونن (یا آنچه که به گمان شاگردانش راه راست آموزه های هونن بود) این نمبوتسو را بارها و بارها در روز باز می گوید؛ شین ران، یکی از بزرگترین شاگردان او، خود را از دیگر شاگردان هونن جدا ساخت و برتنها یکبار گفتن آن پافشاری کرد.

برای بهتر روشن شدن سخنانم بایست به بررسی روانشناسانه نمبوتسو بپردازم. بهنگام بازگویی نمبوتسو، همچون هنگام خواندن نماز عیسا، بازگویی را بارها و بارها با آوا و آهنگ و جنبش یکسان انجام می دهیم. این کار حالت یکنواختی از آگاهی بیار می آورد. ما تنها هنگامی از چیزها آگاه می شویم که بیش از دو چیز در آگاهی خود داشته باشیم. اگر آگاهی تنها با یک اندیشه سرگرم شود، هم ارز نا آگاهی است. آگاهی که دو چیز را دربر گیرد، از آن آگاه می شویم. این دو شاخه سازی شناسنده و موضوع شناسایی، برای آگاهی یافتن ما از آگاهی بایسته است. هنگامی که آگاهی تنها با یک اندیشه پر شود، خودش را گم می کند و همان دم از آگاهی نا آگاه می شویم. آنگاه که جنبشی آهنگ دار، آوایی یا بدنی، پیوسته از سر گرفته شود، آگاهی به حالتی از یکپارچگی یا همانی (Sameness) یا هماهنگی و آرامش می رسد که شاید بتوان آن را هم ارز جنیانه (Jnana) چهارم شمرد که بودا هنگام نزدیک شدن به نیروانه بدان رسید. در نیروانه سوترا آمده است که آگاهی بودا آنگاه که به حالتی از هماهنگی و آرامش همه سویه رسید، به گامه های (مراحل) یکم و دوم و سیم و چهارم اندر شد. گفته شده که بودا پس از آن به نیروانه ره برد. این گامه چهارم جنیانه همان یکپارچگی آگاهی است که از راه بازگویی پیوسته آمیتا به یا نمبوتسو دست یافتنی است.

هونن براین بازگویی نمبوتسو پافشاری می کرد، زیرا می خواست

به این هماهنگی آگاهی دست یابیم. این بدرستی همان تریکی یا «نیروی دیگر» نیست، زیرا که بازگویی هنوز «نیروی خود» است. تنها هنگامی که «نیروی خود» به پایان می‌رسد و یکپارچگی همه سویه آگاهی دست می‌دهد، تریکی پدیدار گشته و از دل این یکپارچگی سربلند می‌کند. بدین سان، درمی‌یابیم که بیداری «نیروی دیگر» از راه آزمودن «نیروی خود» انجام می‌پذیرد.

شین ران بر این باور بود که مفهوم راستین نمبوتسو را، آن گونه که هونن آموزش داده، دریافته؛ اما، دیگر شاگردان این را نپذیرفتند. شین ران اندیشید که درون مایه سخنان هونن تنها بازگویی نمبوتسو نبوده؛ این بوده که در واپسین دم، هنگامی که یکپارچگی بدست آمد، از همان واپسین نمبوتسو، از دل این یکپارچگی چیزی بیدار می‌شود. هنگامی که آگاهی یکدست و هموار، و دریای آگاهی آرام شد و به‌رسایی و آرامش رسید، نه آگاهی داریم و نه نا آگاهی. با این همه، روش اندیشه بشری این گونه نیست؛ این یکپارچگی بایست درهم شکند و این گسستگی هنگامی دست می‌دهد که واپسین نمبوتسو به دریافت درآمده باشد. هنگامی که از فلان اندیشه یا چیز دریافتی دست دهد، یکپارچگی از هم می‌گسلد. این دریافت و این دم ویژه، «استوار شدن ایمان» خوانده می‌شود و پیروان تیره «سرزمین پاک» می‌گویند در این دم است که آنان بر راستی ایمان دارند.

آنچه شین ران بر آن پافشاری می‌کرد، همین واپسین نمبوتسو بود. او در این میان همه بازگویی‌های نمبوتسو پیش از رسیدن به این هماهنگی را ندیده می‌گرفت. دبستان راستین هونن به این یکپارچگی بدست آینده از بازگویی پافشاری می‌کرد، حال آنکه شین ران بیشتر برواپسین دم، یا نخستین دمی که از دل یکپارچگی شناختی پدیدار می‌گردد، پافشاری داشت.

چیز دیگری که بایست در این بررسی آیین بودا در یابیم، آیین ایچی

- نن (Ichi-nen) یا «یک دم اندیشه» است که به سانسکریت چیتاکشانا (Chita Kshana) خوانده می‌شود. هر دم آگاهی - جنبش، ایچی نن است. هنگامی که خطی به پاره‌های بسیار بخش گردد، هر چند هم که این پاره‌ها بسیار باشند، باز چیزی بجا می‌ماند و هرگز نمی‌توان آن را تا واپسین یکان بخش کرد، زیرا واپسین یکان نیز خود دستخوش رشته بی‌کرانی از بخش‌بخشی‌هاست. به واپسین بخش که می‌رسیم، اتم را می‌یابیم، اما اتم نیز خود دستخوش واگشایی‌های بیشتر است. به همین گونه روش، آگاهی زمان است. بدون زمان آگاهی‌ای نیست، زیرا زمان آگاهی است. ایچی - نن کوچکترین بخشی است که می‌توانیم از این خط راست آگاهی یا، زمان بدست آوریم. ایچی - فن یک واحد زمان، یا به زبان بوداییان، یک دم اندیشه یا آگاهی است که کوتاه‌ترین درازای ممکن زمان است. ایچی - نن دمی است که آگاهی یکپارچه می‌گردد و واپسین نمبوتسو از این همانی برمی‌خیزد.

شاید بپرسید چگونه می‌شود از این یکپارچگی چیزی برخیزد. شیوه اندیشیدن هندی غرق شدن در این همانی، یا بدور نگهداشتن یکپارچگی آگاهی از خیزابه‌های (امواج) آگاهی است. هندیان این هموارسازی و یکپارچگی را چیزی جدا از خیزابه‌های بی‌پایان آگاهی می‌دانند و، از این رو، می‌خواهند برای رسیدن به همانی و یکپارچگی، این رشته پایان‌ناپذیر خیزابه‌ها را نابود گردانند. لیک، بودا چنین اندیشید که این همانی چیزی است نه کمتر و نه بیشتر از رشته‌های بی‌کران خیزابه‌های آگاهی، و بنابراین، همانی از چندگونگی یا خیزابه‌ها جدا نیست.

در این سو رشته‌ای بی‌کران است و در آن سو چیزی دیگر که آن را آرامش می‌نامیم، گویی جدا از این همانی چیز دیگری هست؛ لیک، نمی‌توانیم این را به‌پندار آوریم. جدا نگهداشتن همانی به معنای آن است که می‌بایست این را در کالبد همانی بیافرینیم. سخن که می‌گوییم، دویی

به میان می‌آید؛ اما اندیشه بودا این است که در دویی یگانگی داشته باشیم. این چندگونگی اینجاست و خیزابه‌ها بر رویه آگاهی‌اند، اما همانی از آنها جدا نیست. چندگونگی همانی است. درباره آنها که به اندیشه می‌پردازیم، می‌بینیم که نمی‌توان آنان را با هم آشتی داد، اما این از روشی که خردمان کار می‌کند برمی‌خیزد. با این همه، دریافت جانانه ما رودرویی چیزها را نمی‌پذیرد. بنابراین، جدا انگاشتن همانی از چندگونگی راهی نیست که به روشن‌شدگی بیانجامد. از آزموده روشن‌شدگی بودا برمی‌آید که این یگانگی، همزمان، چندگونگی خیزابه‌های آگاهی است. چون درباره آن سخن می‌گوییم، یکی را اینجا و دیگری را آنجای یابیم؛ اما آنها را که براستی می‌آزماییم، هردو یکی‌اند. خرد همواره می‌خواهد دو چیز داشته باشد، زیرا برای کار کردن همواره به دو چیز نیاز دارد؛ و جهان برساخته خرد است. چون می‌خواهیم آزموده‌ها مان را بنمایانیم، دو به میان می‌آید، اما پربهاترین چیز آن است که دریابیم این دویی که به میان آمده، دو نیست. برای دریافتن یگانگی آنها به‌شهود نیاز است.

به دریافت در آوردن همه اینها به‌روش ویژه‌ای نیاز دارد. این را که می‌خوانید و درباره‌اش می‌اندیشید، شاید دریابید که چه می‌گوییم، اما تنها با یکبار شنیدن آن شاید دریافتنش را دشوار یابید. شین‌ران براین دریافت یک دم آگاهی یا ایچی - نن - بی آنکه این همه زمان سرگرم بازگویی باشیم - پافشاری داشت. این یک دم آگاهی برای دریافتن این که آمیتا به چیست و «نیروی دیگر» چیست بسنده است.

چه بایستگی‌ای خداوند را به آفرینش این جهان انگیخت و مفهوم این آفرینش چیست؟ هنگامی که خدا جنبید یا اندیشید، همان دم چیزی از آگاهی‌اش برخاست. تا زمانی که خدا در هستی خودش همه (کل) بود، خدایی نبود، اما خدا با اندیشیدن به آفرینش‌اش بود که خدا شد. با اندیشیدن، خدا خود را به دو بخش کرد و جهان را ساخت. با ساختن جهان، خدا خدا شد. این سراپا با شیوه‌های آشنای اندیشه ترسایان

ناهمساز است، اما شیوه بودا همین بوده. هنگامی که خدا یک دم آگاهی برخاست، ایچی - نن به اندیشه اش آمد و جهان آفریده شد. بدین سان، یکپارچگی که بدست آمد، یک دم اندیشه از آن برمی خیزد و این ایچی - نن است. شین ران بجای از سرگیری روند گفته شده، براین پافشاری داشت. با این بیداری، آمیتا به شناخت درمی آید و به «نیروی دیگر» می رسیم. بیداری یک دم آگاهی، خداست؛ زیرا تا زمانی که خدا با خودش بود، خدایی نبود. بهنگام بیداری آگاهی، فرمان «بگذار روشنایی باشد» در اندیشه خدا جنبید و او خدا شد. این از خدا برمی خیزد، بنابراین خدا «نیروی دیگر» است. هنگامی که شین ران از برخاستن یک دم آگاهی سخن می گوید، این کار را او نمی کند، خدا می کند. پس، خدا جهان را آفرید تا خود را به خویش بشناساند.

اکنون باید بگویم که تریکی و جیریکی یکی نیستند. این دیگرگون شماری تنها در پهنه وابستگی ها امکان پذیر است و چون از این پهنه برگذریم، تریکی و جیریکی و «نیروی دیگر» و «نیروی خود»ی در کار نخواهد بود و «خود» و «دیگر» تنها در پهنه جدایش ها امکان پذیر می شود. این پهنه را که کنار می زنیم، دیگر نه خودی خواهد ماند و نه نه - خودی، و بنابراین، نه شینی که از ذن جدا شود. شین ران که بر بیداری ایچی نن از دل یکپارچگی پافشاری می کرد این ذن است؛ نیز جایی است که در آن ذن و شین یکی می شوند. او براین ایچی - نن که از یگانگی برمی خیزد پافشاری می کرد، و همین دم ستوری را می سازد.

پهنه بی کرانی از آگاهی یا نا آگاهی هست که از اندیشه گری ژرف بدست می آید. بدان که رسمیم، از دل آزمایش کامل یک دم آگاهی یا ایچی - نن برمی خیزد و از دل آن یک «نن»، یک دم اندیشه سر بلند می کند. خدا در خدایی همه سویه خویش است که همان نه - هستی یا تهیگی بی کران است. بیداری یک نن از یکپارچگی همه سویه آگاهی؛ ذن و شین همین است.

باور درونی در آیین ذن

به یاد می آورم در نوشتارهای کهن بودایی خوانده‌ام که بودا روزی به پیروانش گفت: «آنچه را که به شما می گویم فرمان نشمرید، یا چون چیزی که بایست باور داشته باشید و بپذیرید چرا که از شما پیرترم؟ بایسته نیست که گفته‌هایم را بپذیرید. می بایست به آزموده‌های خود پناه برید. بر من تکیه نکنید و، به زبان دیگر، به کسی دلگرم نباشید، زیرا آنچه دیگران می توانند برایتان انجام دهند، از آن خودشان است، نه شما.» (از کالاماسوترا) (Kalama Sutra). - این، ذن را مرده ریگ (میراث) بوده است و یکی از استادان بزرگ خاندان تانگ، در بیش از هزار سال پیش، به شاگردانش گفت: «شما بس خویشتن را باور ندارید؛ از این رو، پیوسته این در و آن در می زنید و از دیگران درباره راستی یا درستی جويا می شوید». راه ذن این نیست. راه ذن، خویشتن را باور داشتن و بردیگران دلگرم نبودن است. پیرامون همان زمان، استاد دیگری بود که پیش از آنکه استادی راستین شود، سالها زیردست استادی دیگر دانش آموخته بود. استاد مرد و از این رو شاگرد نزد استادی دیگر رفت. استاد دویم گفت: «تو دیرزمانی زیردست استاد پیشین به آموختن سرگرم بوده‌ای. اکنون به من بگو که ذن چیست، راستی چیست و درستی چیست؟» شاگرد نتوانست پاسخی دهد، پس، به سرایش بازگشت و به جستجو در میان

یادداشت‌هایی که از آموزش‌های استاد پیشین داشت، پرداخت؛ به این امید که بتواند گفته یا نمایشی بیابد که خواسته استاد کنونی‌اش را پاسخگوی باشد. اما نتوانست؛ پس، بازگشت و گفت: «همه یادداشت‌هایم را بازدیدم، اما نتوانستم در پاسخ به پرسش شما چیزی بیابم. آیا می‌توانید نیکی کنید و به من بگویید که ذن چیست و راستی چیست و درستی چیست؟» استاد گفت: بله، می‌توانم، اما آنچه به تو گویم از آن تو نیست و از آن خودم است. راستی را بایست در درون خود بیابی. اگر ستوری یا بیداری‌ای باشد، بایست درون خودت رخ دهد. شاگرد از این که دید تا این اندازه برای یافتن راستی به دیگران پشت گرم بوده، بسی اندوهگین شد. اکنون او خود را در وضعی شگفت و دشوار می‌یافت. سرانجام، به این پاسخ رسید: «سرنوشت من این نیست که در این زندگانی به شناخت راستی رسم، بنابراین، بهتر است خود را از همه روی به کاری شایسته و نیک سرگرم دارم و برای روشن شدن، چشم براه زندگی سپسین (بعدی) بمانم». بدین سان، اندیشید که برو و در خوب و پاکیزه نگهداشتن آرامگاه استادی نامدار بکوشد تا از این راه ارج‌گزاری خود را نشان دهد. یک روز که داشت زمین‌ها را می‌روبید، چنان شد که تکه سنگی را جaro کرد و آن سنگ به‌ریشه یک خیزران برخورد. از این برخورد آوایی ویژه برخاست و آوا بناگاه چیزی را در اندیشه‌اش بیدار کرد که هرگز زان پیش به اندیشه‌اش نرسیده بود و هیچگاه گمان آن را نداشت. و این گشایش، کلیدی بود برای دورنمای تازه‌ای از آزموده ذن. آنگاه گفت: «چه سپاسگزارم از این که استادم بمن گفت نمی‌تواند بگوید خود چه آزموده. اگر او به گونه‌ای نادرست، چندان خوب می‌بود که چیستی ذن و راستی را به من می‌گفت، اکنون چنین آزموده‌ای نمی‌داشتم!» سپس بسوی استاد داربوی (عود) سوزاند و کرنش‌های ژرف انجام داد تا نشان دهد چه اندازه از این که به‌وی نگفته چه آزموده، خود را

سپاسگزار او می‌داند.

از این می‌توانیم دریابیم که چیزی هست که آدمی بایست آن را از درون خودش بپرورد و این چیز که پرورده شود، درون آدمی جای خود را به آگاهی می‌دهد. باور درونی ذن همین است و این همان چیزی است که استادان بزرگ دوران تانگ به ما می‌گویند: «به خودتان استوان (مطمئن) باشید و از دیگران پشت گرم نباشید. از واژه‌ها، نوشتارها، دفترها و هرگونه چیزی که از آتان نیست دلگرم نشوید و هرآنچه را که از خواندن و شنیدن بدست می‌آورد، از آن خود ندانید.»

این بسی پربهاست. ترسایان که دربارهٔ باور درونی سخن می‌گویند، آن باور چیزی شمرده می‌شود که به گونه‌ای دوگرایانه از جایی بیرون از آدمی آمده. سن پل در یکی از نامه‌هایش می‌گوید: «اکنون از میان شیشه‌ای تاریک می‌بینم، لیک در آینده چهره به چهره خواهیم دید». تا اندازه‌ای نزدیک به درستی، می‌توان گفت که او می‌خواسته بگوید تا زمانی که ما در این جهان وابستگی‌ها هستیم، نمی‌توانیم راستی را بروشنی و چهره به چهره ببینیم، اما هنگامی که از درون گشایشی دست دهد، راستی‌ای که زان پیش پوشیده بود، خود را به روشنی چون چیزی نهادین، چیزی که از خود برخاسته، نه چون چیزی که از چیزی دیگر گرفته شده - آشکار خواهد کرد. این است باور ذن، باور خویشستن. این «خود» چیست؟ کوشش برای به‌چنگ آوردن این راستی از میان نوشتارها و آموزش‌ها مانند آن است که پول دیگری را بشماریم؛ می‌توانیم این کار را بکنیم، اما با این کار پول از آن ما نخواهد شد. این مانند آن است که بانک‌داران پولی را که در بانک نیست بشمارند!

اکنون بیایید به درون خویش بنگرید و ببینید چه اندازه سرمایه دارید. با این کار نه چیزی از دست خواهید داد و نه چیزی گیرتان می‌آید. هرآنچه نیاز دارید، آنجاست، اما بیشترتان از این که سرمایه‌ای کلان دارید

نا آگاهید. خود درونی یا روان یا اندیشه شما سرشار از چیزهایی است که بدانها نیاز دارید؛ دیگر چیزی نیست که بدنبالش بگردید. از این که آگاه نباشم، بدنبال آن گنج می گردیم، اما این راستی که بیرون از خود گنج می جوئیم، آشکار می کند که گنج درون خود ماست. اگر گنج از پیش درون خودم نمی بود، هرگز به دستیابی بر آن نمی اندیشیدم. همان بهانه ای که مرا وامی دارد، حتا در بیرون، بدنبال گنج بگردم، نشان می دهد که بایست گنج را جایی دیده باشم. گنج می بایست درون من بوده باشد، وگرنه چگونه می توانم درباره جستن آن به خود اندیشه راه داده باشم. بنابراین، استادان می گیرند: «از من هیچ پرسش نکنید. پاسخ شما در همان پرسشی است که دارید». پس، نکوشید با پرسیدن از کسی پاسخی بدست آرید و، نیز، به بدست آوردن چیزی که از آتان نیست دلخوش نباشید. آنچه شما را به پرسش وامی دارد، نشان می دهد که پاسخ در خودتان است. گنجی که می جوئید، بیرون نیست، درون خودتان است.

بوداییان و ترسایان درباره جاودانگی و بی مرگی سخن می گویند، اما، این جاودانگی را کسی ندارد. هر چیزی می میرد و هیچ چیز پایدار نیست؛ و هر سخنی از بی مرگی بیهوده است. می کوشیم چیزی نامیرا بیابیم، اما می دانیم که یکایک بخش های هستی ما ناپایدار و گذرا و همیشه در حال شدن است و در ما هیچ چیز جاودانه نیست؛ با این همه، به جستجوی آن می رویم. این از آن روست که هریک چیزی مرگناپذیر در خود داریم، اما از این راستی نا آگاهیم و همین نا آگاه بودن است که ما را وامی دارد درباره این راستی یا جاودانگی نهانی و ناخود آگاه پرسیم.

در یک هایکوی ژاپنی می خوانیم: «به هریک از مردمان که برمی خورم، می بینم چهره ای دارند که گویی می خواهند جاودانه زندگی کنند». و یا، به زبان دیگر، هر کسی چنان رفتار می کند که گویی جاودانه خواهد زیست. ما چنان رفتار می کنیم که گویی بناست برای همیشه زنده

بمانیم و سرمایه این جهانی گرد آوریم و همه گونه گنج اندوخته، از یاد ببریم که دیری نمی‌گذرد که در خواهیم گذشت و همه آن گنج‌ها را - و از آن میان، آنان را که گرمی‌ترین می‌داریم - بجا خواهیم گذارد. انباشته کردن این گونه دارایی‌ها چه سودی دارد؟ ما چه تهی مغزیم. مفهومی که نگارنده این هایکو می‌خواسته برساند، بگمان من، مفهومی است بسیار ژرف. از دیدگاه من، درست نیست که بگویم ما چنان رفتار می‌کنیم که «گویی» زندگی جاودانه در پیش داریم، زیرا «بدرستی» ما داریم زندگی‌ای جاودانه را می‌زییم! ما همین گونه که هستیم، همگی نامیراییم. شاید که همین دم بمیریم، لیک هیچ مرگی در کار نیست. بوداییان این را با گفته «نه‌زایش، نه مرگ» می‌نمایانند. ترسایان می‌گویند زندگی جاودانه یا زندگی بی‌مرگ، اما بوداییان می‌گویند نه زندگی، نه مرگ. بجای گفتن جاودانه و بی‌مرگ، ما می‌گوییم که هرگز به جهان نیامده‌ایم و، بنابراین، هرگز نخواهیم مرد. این آن چیزی است که آن را آری‌سازی بزرگ می‌خوانم. هنگامی که بوداییان هستی یک «خود» یا «جوهر - خود» را نمی‌پذیرند، یا هنگامی که درباره گذرایی این چیزها سخن می‌گویند، این نشانه‌ای از نه‌گرایی نیست. در زیر، و در پس این گفته آشکارانه - گرایانه یک آری‌سازی بزرگ و بنیادین نهفته است. ما همه چیز را نه می‌کنیم تا آن آری‌سازی را به پهنه آگاهی آوریم، اما، پس از این همه کنارافکنی‌ها، به چیزی می‌رسیم که هرگز نمی‌توان آن را نه کرد؛ و استاد که هرچیزی را که شاگرد بنزدش می‌آورد پس می‌زند، می‌خواهد آن آری‌سازی‌ای که در ما می‌زید ببار آید، نه به کمک دیگران که بیاری خودمان. از این رو، هرگاه که از پرستشگاه‌های بودایی دیدن می‌کنیم، بوداهای بسیاری را می‌بینیم که ژرف‌اندیشه نشسته‌اند؛ آنگاه هم که آنان ایستاده‌اند، چون ترسایان به سوی آسمان نمی‌نگرند، آنان همگی به درون می‌نگرند. باور بودایی نه در نگرستن به بیرون، که در نگرستن به درون است. این باور هرگونه

راستی ای را که به چهره و اژه‌ها و انگاره‌ها و زبانها باشد، نه می‌کند. استاد که به شما می‌گوید بگونه بیرون‌بینانه ننگرید، سخن از این دارد که به درون بنگریم و به دیگران پشت‌نگرم نباشیم. اما بایست در اینجا شما را زینهارى دهم. مردان ذن که می‌گویند نه به سوی بیرون، که به درون خود بنگریم، این «خود» چیزی نیست که در مفهوم وابسته‌اش دریافت‌شده. هنگامی که می‌گوییم «خود»، آن را از نه - خود، یا دیگران، جدا می‌کنیم؛ اما، خودی که مردان ذن سخت بر آن پامی‌فهرند، نه از این دست «خود» بلکه خود بی‌کران است. بنابراین، در ذن خود بی‌کران را می‌توان دیگری بی‌کران یا نه - خود بی‌کران نامید. زیرا اگر خودشناسانده بی‌کران یا شناسندگی بی‌کران نام گیرد، آنگاه شناسندگی بی‌کران با موضوع شناسندگی بی‌کران برابر خواهد بود. ترسایان تا زمانی که خدا را در بیرون، همانا بهشت یا دوزخ یا جایی دیگر، می‌جویند نخواهند توانست او را ببینند. تا زمانی که آنان از خدایشان چنین برداشتی داشته باشند، بدیشان می‌گویم که هرگز نمی‌توانند او را بیابند. به هر تندی که بکوشند خدا را بیابند، با همان تندی از ایشان خواهد گریخت و چنانچه در به چنگ آوردن آن خدا کامکار شوند، بدیشان می‌گویم که خدایشان خدا نیست و بایست هنوز آن را درون خودشان بجویند. اما خدای ذن یا راستی ذن یا خود ذن، شناسنده یا موضوع شناسایی بی‌کران است و بی‌کران بودن، نه شناسنده یا موضوع شناسایی، و نه خود و نه - خود است. ذن ما را می‌خواند تا این گونه خود را بیابیم و چون آن را یافتیم، باور درونی را یافته‌ایم و ذن این آزموده‌ما را ستوری نام می‌نهد. ستوری و باور درونی از این دیدگاه با هم یکی‌اند.

خوی باختریان این است که باور را با چیزی بیرونی پیوند دهند، لیک، باور ذن چیزی نیست که بتوان آن را در دسته‌بندی‌های دانش وابسته جای داد. بنابراین، هنگامی که مردم با گفتن «چون ایمان نداری،

نمی‌توانی این را دریابی» دربارهٔ باور سخن می‌گویند، این گونه باور بیای
الگوهای باوری ذن نمی‌رسد. باور ذن باوری بی‌کرا است که از چیزی
برمی‌خیزد که نه شناسانده است و نه موضوع شناسایی؛ چیزی که از
شناسندگی و موضوع شناسایی بودن فراتر است. هنگامی که دلم
می‌خواهد آنچه را که بگمانم آزمودهٔ خودم بوده، با دیگران در میان گذارم،
چاره‌ای جز یاری گرفتن از زبان ندارم؛ لیک، یاری جویی از زبان بدترین
کاری است که می‌توان در این باره انجام داد. چون می‌کوشیم خود را با
زبان بنمایانیم، گرایش داریم آن زبان را بجای خود راستی بگیریم. اما
زبان چیزی جز نمادها نیست و در پس آن چیز والاتری هست که از آن
بهره می‌گیرد. ادبیات بودایی پر از این زینهار نامها و واژه‌ها و زبان و
انگاره‌ها را بجای خود راستی نگرفتن است. راستی خود آن چیزی است
که از دریافت دوگانهٔ شناسنده و موضوع شناسایی، یا خود و نه - خود،
فراتر است.

شاخهٔ دیگری از آیین بودا هست که «مرزمین پاک (ناب)» یا «شین»
نامیده می‌شود و بردیدگاه موضوع دیگر راستی، یا، دیگر بودن راستی
پافشاری دارد، حال آنکه ذن برسوی خود یا دیدگاه شناساندهٔ راستی پای
می‌فشرد. راستی خود از شناسنده و موضوع شناسایی فراتر است، اما
هنگامی که خود را با زبان می‌نماییم، ناگزیریم میان آن دو جدایی گذاریم
و آنها را از یکدیگر جدا شمریم. شین دیدگاه موضوعی راستی را
برمی‌گزیند و می‌گوید آن آزموده‌ای که ذن آزمودهٔ درونی تر می‌نامد، از
آمیدا برمی‌خیزد، گویی که آمیدا چیزی بیرونی است. مردان شین به اندازهٔ
مردان ذن باریک‌بین یا فرزان‌اندیش نیستند و گاه از روی سادگی، آنچه را
که ذن آزموده‌ای درونی می‌داند، چیزی آمده از بیرون، «از آمیدا»
می‌شمرند. اما هنگامی که آنان فرزان‌اندیشانه‌تر به زیر فشار روند و از
ایشان پرسیده شود که «آمیدای شما کجاست؟» می‌گویند: «آمیدا خود
من است و خود من آمیداست.»

پاسخ هرپرسی در خود آن نهفته

ما دربارهٔ روش باختری یا خاوری اندیشیدن بسیار سخن می‌گوییم، اما تا زمانی که انسانیم و می‌اندیشیم، نمی‌توانیم بی‌نگرش به‌زاده شدنمان در خاور یا باختر، خرد بورزیم. برای نمونه، شاید بگوییم خوشبختانه امروز در لندن باران نباریده، اما اگر باران آید زمین‌ها را خیس می‌کند و زمین که خیس شد، پای پوشه‌امان خیس می‌گردند و آنها که بیش از اندازه خیس شوند، سرما می‌خوریم و بیمار می‌شویم. باران و نم - این راه خرد است. باران از گردهم آیی ابرها و دگرگونی آنها به آب پدید می‌آید. این خردورزی همه جا، چه خاور و چه باختر، درست است و جایی که خرد به میان می‌آید، نمی‌توانیم میان خاور و باختر جدایی بگذاریم. بنابراین، نمی‌توان گفت که باختریان بیشتر به خرد سرسپرده‌اند و خاوریان جور دیگرند؛ یا آنکه موندوی ذن را خاوریان آسانتر درمی‌یابند تا باختریان. راستی این است که چنین چیزی درست نیست و مردم خاور زمین نیز دریافتن موندوی ذن را بسی دشوار می‌یابند.

برای نمونه، یکبار که شاگردی از استادش پرسید که درون مایهٔ آموزشهای بودا چیست، استاد گفت: «اگر بتوانی همهٔ آب رودخانهٔ تیمز (Thames) را یکباره سربکشی، پاسخت را خواهم گفت». چنین پاسخهایی سراپا با روش آشنای اندیشه ما ناهم‌سازند و اگر آنها را

چیستان بنامیم، برای خاورزمینیان همان اندازه شگفت خواهد بود که برای باختری‌ها. بنابراین، روی هم رفته درست نیست که بگوییم اندیشه باختریان بیشتر روبه سوی خردورزی دارد، حال آنکه اندیشه خاوریان بیشتر جانانه است و آنان این گونه چیزها را به آسانی و پیش آگاهی درمی یابند. ما نیز این چیزها را بسی دشوار می یابیم.

اما، در این پیوند، نخست بایست سرشت خرد را برشمارم. خرد رامتی را به دو - شناسنده و موضوع شناسایی - بخش می کند و این بنیانی است که خرد برپایه آن کار می کند. هنگامی که این دو شاخه سازی شناسنده و موضوع شناسایی را داریم، همواره با یک دو گویی خردی روبرویم. برای نمونه، به سن ویژه ای که می رسیم، می پرسیم از کجا آمده ایم و ترسایان می گویند خدا ما را آفریده. این خردورزی ماست، زیرا تا آنجا که خرد در کار است هیچ چیز به خودی خود هستی ندارد؛ چیزی از چیز دیگر می آید و آن چیز از چیزی دیگر و همین گونه تا فرجام. این زنجیره خردورزی همچنان پیش می رود. اگر خدا ما را آفریده، پس، خدا را که آفریده؟ چنین پرسشی طبیعی است، اما چون پرسیده شود، روش بیشترمان این است که بگوییم خدا خود خود را آفریده. جز خدا آفریننده ای نیست و نمی توانیم از او فراتر رویم. با چنین انگاره ای، چرا ما بجای رفتن تا خدا، در خود، این باشنده تک، می مانیم؟ چرا بایست تا خدا بالا رویم و در او بازایستیم؟ اگر خدا جهان را آفرید و خود آفریده کسی دیگر نیست، پس، او خود خود را آفریده و آفریننده خدا خود خداست. با چنین انگاره ای، خدا که جهان را آفرید چه اندیشه ای در سر داشت؟ و یا، بزبان دیگر، آماج این جهان چیست؟

در زندگی روزانه، هرچه می کنیم، چیزی یا خواسته ای داریم که به انجامش رسانیم؛ بنابراین، کنش های ما همواره خواستی (Theleological) و هدف دار است و ناگزیریم خردگرایی را درباره خود

خداوند نیز بکار بریم. خدا چه در سر داشت که این جهان را آفرید؟ از آنجا که خدا نیستیم نمی‌توانیم این پرسش را پاسخ گوئیم. خدا برای خودش خواسته‌ای داشته که ما نمی‌توانیم آن را دریابیم، اما شگفت اینجاست که آنگاه که درباره خدا اندیشه می‌کنیم، برای خدا نیز می‌اندیشیم. هنگامی که می‌گویم خدا هدف ویژه خود را دارد که بدان رسد و ما آدمیان آن را در نمی‌یابیم، همین گفتن همانا از پیش دانستن چیزی درباره آماج خداست. اگر درباره خدا یا خواست یا آفرینش او هیچ نمی‌دانیم، به هیچ روی نمی‌توانیم درباره او و کارها و آماجهایش چیزی بگوئیم. درباره خدا و کارش که سخن می‌گوئیم، بایست چیزی در خودمان داشته باشیم که وادارمان می‌کند به خدا بیندیشیم. بنابراین، ما بایست چیزی از خدا در خود داشته باشیم، وگرنه از گستاخی مان خواهد بود که درباره آماجی ویژه داشتن یا نداشتن خداوند سخن گوئیم. این پا بیرون نهادن از مرزهای انسانی است، اما ما چنان این پرسش را می‌کنیم که گویی در نهادمان است که بپرسیم.

اینک که درباره آماج خداوند بهنگام آفرینش این جهان سخن می‌گوئیم، شاید بگوئیم این آماج «برپاساختن پادشاهی آسمان بر روی این زمین»^۱ بوده. اگر خدا بهنگام آفریدن این جهان چنین پنداری داشت و ما برآستی پادشاهی آسمان را بر زمین می‌داشتیم، اینها به کجا انجامیده؟ اگر همه چیز چندان خوب می‌بود، دیگر جنگ و ناآرامی ای نمی‌بود و بایست بهشت راستین را بر زمین می‌داشتیم. اما، آیا گمان می‌کنید بایست شادمان باشیم؟ شادمانی به این معناست که چیزی هست که سراپا مایه شادمانی نیست؛ یعنی، شادمانی همواره همراه ناشادی می‌آید. این وابسته (نسبی) است. ما تشنه شادی ایم، اما بدان که می‌رسیم از آن خرسند نمی‌شویم و درمی‌یابیم که شادمانی هم چندان شادی آور نیست؛

آنگاه به چیزی شادی انگیزتر می‌اندیشیم. این چیزی است که همواره در هر زمان ما را پیش می‌راند. بنابراین، اگر بهشت به پیدایی درمی‌آمد، می‌بایست پیوسته در اندوه چه کنم می‌بودیم و از یکنواختی به تنگ آمده، خواستار بازگشتن به دوزخ می‌شدیم! دوزخ خوشایندتر است، زیرا در آن همواره انگیزشی هست و با آن که رنج می‌کشیم می‌خواهیم از آن رهایی یابیم. اما اگر همه چیز به خوشی پیش می‌رفت، زنده بودن به چه درد می‌خورد؟ بنابراین، زندگی همواره به معنای انگیزش است و درد از بایسته‌ترین چیزهاست. ما از آرامش یا آزادی بی‌کران دم می‌زنیم، لیک، اگر آزادی بی‌کران می‌داشتیم، بی‌شک دلمان می‌خواست آن آزادی مرزین (محدود) گردد. آزادی بی‌کران چیزی نیست که با آن بتوانیم زندگی مانیم. از این رو، تا زمانی که زنده‌ایم، بایست چیزی داشته باشیم که با روش و آرمان زندگی‌مان ناهم‌ساز باشد - این چیز، زندگانی است؛ شدن است؛ جهان است.

خرد این چنین پیش می‌رود و به چنین فرجامی که می‌رسیم، چنین می‌نماید که دیگر نمی‌تواند خرسندمان کند. خدا در آغاز جهان است، اما خرد می‌خواهد از آن آغاز فراتر رود. ما نمی‌توانیم تنها یک آغاز بشناسیم، چه آن آغاز بایست آغازی دیگر داشته باشد و همین گونه تا فرجام. ما ناگزیریم در زمان بیندیشیم (اندیشیدن همواره در زمان انجام می‌شود) و اندیشیدن همان خرد است. بنابراین، در این راه هرگز نمی‌توانیم خرسند باشیم، یعنی، همچنان که در زمان زندگی می‌کنیم، خرد خرسندی واپسین را بما نمی‌دهد؛ اینها همه از این روست که بدون زمان نمی‌توانیم زندگی کنیم و زیستن همان زمان است. در برابر زمان، فضا داریم؛ اما همین که دانشمندان دربارهٔ میلیون‌ها سال نوری سخن می‌گویند، آن را فراسوی دریافت خود می‌یابیم. تنها صفرهای بسیار را پشت سرهم نهاده، می‌پنداریم که آن را درمی‌یابیم؛ لیک، راستی این است

که آنها چیزی جز نمادها نیستند. خرد نمی‌تواند این را به‌چنگ آورد. آنگاه هم که در پس یک سال نوری صفرهای بی‌شمار می‌آوریم، باز نمی‌توانیم نپنداریم که فضا کران‌مند است. حتا در فراسوی آن هم نمی‌توانیم بپنداریم که بایست فضایی باشد - پنداشت ما از فضا هرگز نمی‌تواند کران‌مند گردد. فضا بی‌پایان است و زمان، نیز، بی‌کران. بنابراین، زمان بی‌زمانی است و فضا، بی‌فضایی.

ما از پیشامد سخن می‌گوییم و بوداییان در این باره گفتگوهای بسیار دارند - همه چیز انگیزه و انگیزاننده است. اگر من از چیزی که از انگیزاننده‌ای پیشین - که همان کرمه (karma) ست - برخاسته در رنج باشم، آن انگیزاننده پیشین نیز خود انگیزاننده‌ای دیگر دارد و همین‌گونه تا فرجام. اما، چون هنگامی که زمان را بررسی می‌کردیم، هرچه بالاتر و بالاتر رویم، نمی‌توانیم انگیزاننده نخستین را بیابیم. اگر درباره انگیزاننده نخست اندیشه کنیم، درمی‌یابیم که بی‌انگیزاننده است و همین که می‌گوییم انگیزاننده بی‌انگیزاننده است، با این کار خرد خود را نابود کرده‌ایم. ما با انگیزاننده داشتن آغاز کردیم. اما بالاتر و بالاتر که رفتیم، انگیزاننده دیگر انگیزاننده نداشت. اما اگر آن انگیزاننده خود انگیزاننده‌ای ندارد، چرا این‌گونه است که نمی‌توانیم بگوییم این زندگی‌ای که می‌زیسم انگیزاننده‌ای ندارد؟ چرا همین‌جا باز نایستیم؟ با این همه، خود همین انگاره انگیزاننده ما را وادار می‌کند که با آن که می‌دانیم هرگز نمی‌توانیم به پایان رسیدیم، همچنان پیش و پیشتر رویم.

بینش‌های ما درباره زمان و فضا - اینها همان چیزهایی هستند که خردمان به یاری آنها کار می‌کند. اما، تا زمانی که خرد را بکار می‌بریم، خرد نمی‌تواند پاسخگوی پرسش‌هایی باشد که خود پیش می‌آورد. خرد وادارمان می‌کند همه این پرسش‌ها را بپرسیم، لیکن، نمی‌تواند اینها را پاسخ دهد، بنابراین، با این کار دارد خودکشی می‌کند. اما ما هیچگاه این

را در نمی‌یابیم. خرد تنها در کرانی بسته، همانا کران انگیزه و انگیزاننده، کار می‌کند و، بنابراین، می‌گوییم باران که بیارد خیس می‌شویم. هنگامی که خرد بالا و بالاتر و پایین و پایین‌تر می‌رود، انگیزانندگی دیگر بکار نمی‌آید؛ یعنی، با آنکه گمان می‌کنیم هرچیز آغازی دارد، برآستی آغازی در کار نیست. به همین گونه روش، جهان هرگز پایان نمی‌یابد. همانگونه که پایانی ندارد، آغاز هم ندارد؛ پس ما داریم در زمان بی‌آغاز و بی‌پایان زندگی می‌کنیم. تا زمانی که انگاره زمان را داریم، انگیزانندگی داریم؛ اما هنگامی که زمان از داشتن هرگونه مفهومی بازایستد، انگیزانندگی نیز مفهومش را از دست می‌دهد. بنابراین، خرد تنها در کرانی ویژه کار می‌کند و فراسوی آن هیچگونه مفهومی نمی‌تواند داشته باشد. سخن گفتن از جا و زمان بیهوده است.

با این همه، هنوز بس مان نیست و هنگامی که می‌گوییم جهان آغازی ندارد و هیچگاه به پایانی نمی‌رسد، با چنین پاسخی خرسند نمی‌شویم و می‌خواهیم از این تنگی فراتر رویم. این یک دویی (تناقض) دور از خرد است و این دویی بزرگ همواره پیش‌رومان است و درست از همین روست که هرگز نمی‌توانیم خرسند شویم. تا زمانی که بدنبال خرد می‌رویم، بدین بن بست می‌رسیم و دیگر نمی‌توانیم پیشتر رویم، نه بالا، نه پایین و نه هیچ جای دیگر. ناگزیریم هر جا که هستیم، بمانیم و این شگفت‌ترین کار است. چرا ناگزیریم پرسش‌هایی را بپرسیم که خرد نمی‌تواند پاسخگوی باشد؟ این چنین که پیش می‌رویم، درمی‌یابیم که خرد چه بیهوده است. بله، درست است، خرد هنگامی که درباره الکتریسته یا چیزهای فیزیکی چون انرژی و تندی و دیگر چیزها بکار رود، بس سودمند است و بکمک همین خرد است که خانه‌ها مان را می‌سازیم و شهرها پی‌آمد انگاره‌ها مان از زمان و جا و انگیزانندگی و دیگر چیزها یابند. اما، همین که می‌کوشیم خرد را بر زمین و سیاره‌ها و

هنداد (سیستم) های خورشیدی بگسترانیم، می‌بایست بازایستد و از کار بازماند؛ اگر بخود می‌بالد و گزاف می‌گوید، این گزاف‌گویی می‌بایست به پایان رسد. ما هیچگاه تا این اندازه خرد نمی‌ورزیم و بیشترمان باز می‌ایستیم. خود را در این چار دیواری زندانی می‌کنیم و نمی‌توانیم بالا رویم. با این همه، پیوسته خواهش شکستن این دیوارها را داریم. این شگفت‌ترین چیز است. بنابراین، مردم می‌گویند بایست باور درونی (ایمان) داشته باشیم و خرد بدرد نمی‌خورد. اما، از باور که سخن می‌گوییم، بسی نابخردانه است. لیک، اگر این کار چنین نابخردانه و دور از خرد است، باور نیز نمی‌تواند خود را پاینده بدارد. اما آزموده‌های نیاکان ما آشکار کرده که باور نابایسته و نابخردانه است.

اکنون بدانجا می‌رسیم که از خود می‌پرسیم شاید باور نابخردانه نباشد. به کران خردگرایی که می‌رسیم، باور آنجاست؛ هنگامی که خردگرایی به کرانه‌اش می‌رسد، آن کرانه باور است. بنابراین، زمانی که نمی‌توانیم از خدا، سرشت خدایی، یا آغاز بی‌آغاز و انجام و بی‌انجام فراتر رویم و به کرانه خرد رسیده‌ایم، باور آنجاست و این باور، چیزی است که بوداییان دریافت جانانه یا پرچنیایش می‌نامند.

تا زمانی که خرد می‌ورزیم، خرد کران‌های خود را دارد. بدان کران‌ها که رسیدیم، نمی‌توانیم بازایستیم. لیک، هنگامی که درمی‌یابیم کران این است، آنگاه از پرچنیا یا باور، شناخت برمی‌خیزد. بنابراین، باور درونی این نیست که چیزهایی ویژه را باور داشته باشیم. بیشترمان که درباره باور درونی سخن می‌گوییم، چیزی پیش رویمان می‌آفرینیم و آن را باور می‌داریم. چنین چیزی باور نامیده می‌شود؛ اما، به گزارش من، باور باور بی‌آماج است؛ باور داشتن چیزی است که آماجی ندارد زیرا که به کرانی رسیده‌ایم. تا زمانی که چیزی هست، کرانی نیست. اما بدان کران که رسیدیم، چیزی نیست. هنگامی که به هر آماجی می‌اندیشیم، آنگاه هم

که به کران آن رسیم، هنوز به کران نرسیده‌ایم. بنابراین، دریافتن کران همانا دریافتن بی‌کرائگی است. این یک دوگویی خردی است، اما راستی‌ای شهودی می‌باشد و این پربهاترین چیز است. بدین جا که می‌رسیم، می‌بایست دست از هرگونه امید و خرد و هرآنچه از آغاز بی‌آغاز گردآورده‌ایم بشویم.

شاگردی خواست به‌بودا پیشکشی دهد و دو شاخه گل برایش آورد. بودا گفت: «بدورش انداز». شاگرد اندیشید که بایست شاخه‌ها را دور اندازد و این کار را کرد. بودا باز گفت: «بدورش انداز» و شاگرد ندانست چه‌را باید بدور اندازد. بودا گفت: «خودت را بدور انداز!» تا زمانی که آن شاگرد می‌پنداشت آنجاست، چگونه می‌توانست خود را بدور اندازد؟ اما اگر نمی‌اندیشید که آنجاست، چگونه می‌توانست خود را بدور اندازد؟ اما اگر نمی‌اندیشید که آنجاست، پس آن دستها از آن چه کسی بودند؟ بهنگام گفتن «دستها» ما از پیش چیزی را آنجا پنداشته‌ایم و اگر چیزی را به‌گمان نیاوریم، پس، شاخه‌ها چه می‌شوند، بودا چه می‌شود. اما، همه این‌ها تنها از خرد است. می‌پرسید آیا مردم خاورزمین نیز دستخوش خرد و خردآوری‌اند؟ آنان نیز به‌این ایست‌گاه می‌رسند و نمی‌دانند چه کنند. لیک، آن دم که نمی‌دانیم چه کنیم، همان دمی است که می‌توانیم بسی کارها انجام دهیم.

دین‌ها همگی از اینجا آغاز می‌شوند. از باور که سخن می‌گوییم، همواره آن را در پهنه خرد می‌نهییم و به‌چیزی که این باور بدان پیوسته، می‌اندیشیم. فراسپهرانه که بگوییم، سرپای این جهان نیز چیزی نیست جز بازسازی خردگرایانه‌ما. چنین سخنانی شاید به‌گوش‌تان گنگ آیند، اما راستی این است که چنین نیست. یک استاد ذن گفت: «ما گل راستین را نمی‌بینیم و تنها گل را به‌شیوه‌ای رویاگرانه می‌بینیم؛ همچنانکه یکدیگر را نیز به‌شیوه‌ای رویاگون می‌بینیم». ارزشمندترین چیز، ندیدن

چیزهاست. هنگامی که هیچ چیز را نمی‌بینیم، همه چیز را می‌بینیم.

و اکنون می‌پردازیم به بخش دشوار گفته‌هایم: «بازسازی خردگرایانه». بودا که روشن‌شدگی یافت، بودای پرسشگر و پرسش‌یکی شدند. پیش از آن، هنگامی که بودا پرسشی - چون، چگونه از چرخه مرگ و زندگی رهایی یابم - داشت، پرسش از خودش برخاست و پیش روی او نهاده شد؛ گریبی چیزی بود که بایست بیاری خرد پاسخ می‌یافت. لیک، هراندازه که کوشید، نتوانست پاسخی بیابد. با این همه، هنگامی که نتوانست پرسش‌اش را پاسخ گوید، با آنکه به بیشترین فشار و بالاترین درجه‌نومیدی گرفتار آمده بود، دیوانه نشد و بجایش، خود که پرسشگر بود، با پرسش‌اش یکی گردید. بنابراین، دیگر پرسشی نبود که از خود او برخاسته باشد و، چونان چیزی که پاسخی می‌خواهد، خود را پیش روی او کشد. بودا که آن پرسش را بیرون از خود نهاد، کاری نادرست کرد. هنگامی که آن دشواری بنام یک پرسش از درون او برخاست، پاسخ نیز می‌بایست از درون او برمی‌خاست و پاسخ آنگاه از درون او برمی‌خاست که پرسش و پرسشگر یکی می‌شدند. آن پرسش او را بیم داد، لیک، هنگامی که در پایه چیزی که آنجا بیرون از او ایستاده، از بیم‌دهی بازماند - یعنی، هنگامی که پرسش به‌سوی مان می‌آید و ما بسوی آن می‌رویم، نه با جنبش مادی، که با جنبشی فراسپهری - و این یکی شدن، انجام پذیرفت، چنین چیزی همانا ذن است. شاید از روی خرد برسید: «این چیز چگونه رخ می‌دهد؟» چنین پرسشی بیهوده است. زمانی که آن را داشته باشید، چیزی دارید و می‌توانید بدنبال آن خرد بورزید. این همان راهی است که استادان ذن بدان کار می‌کنند. هنگامی که یک شاگرد می‌پرسد «من چه هستم»، استاد بی‌آنکه چیزی گوید او را چوب می‌زند، زیرا از دیدگاه روشن‌شدگی که بنگریم، این پرسش تهی مغزانه‌ترین پرسش‌هاست و جوانک تهی مغز بایست چوب بخورد.

هلن کالر (Helen Keller) که یک دختر آمریکایی کر و کور و لال بود و آموزگارش می‌کوشید تا به‌وی بیاموزد هرچیز نامی دارد، می‌تواند برایمان نمونه خوبی باشد. هنگامی که یک سنگ گوشتی پیش‌رو دارد، می‌داند که گوشت است؛ اما، گوشت که آنجا نباشد، او نمی‌تواند درباره گوشت چیزی بگوید، چه اگر این جانور می‌توانست «گوشت» را نام برد، انگاره‌ای می‌داشت و می‌بایست آدم می‌شد. تا زمانی که گوشت آنجا نیست، سنگ از گوشت هیچ انگاره‌ای ندارد. بنابراین، نام‌دهی کار بسیار بزرگی است. هنگامی که آغاز به‌نامیدن می‌کنیم، این جهان به‌پیدایی درمی‌آید. هنگامی که نامی دارید، آن نام سرآغاز آگاهی است. آگاهی از جدا ساختن خودش از خودش ساخته می‌شود. هنگامی که بودا آن پرسش را به‌اندیشه آورد، خدا را از خودش جدا ساخت و پرسش و پرسشگر از او جدا گشتند. روشن‌شدگی که رخ می‌دهد، آن پرسش به پرسش‌کننده باز می‌گردد. اما، پرسش هرگز نمی‌تواند به پرسشگر بازگردد، مگر آنکه یکبار از خود او برخاسته باشد. چنین بازگشتی بایسته است و این یک راز است. چرا هنگامی که بنامست پرسش، خود، بازگردد تا پاسخ خودش را بدهد، پرسش داشتن بایسته است؛ گفتن این که نیازی به پرسش و پاسخ نیست، از کارهای خرد است. راستی آن است که ما می‌پرسیم و پاسخ می‌یابیم و خرسند می‌شویم. همه چیز در همین است. بنابراین، از همین جا آغاز می‌کنیم.

بدین سان، هنگامی که می‌گوییم پرسشگر با پرسش یکی می‌شود، همچو آن است که بگوییم خدا می‌اندیشد و جهان به‌پیدایی درمی‌آید. جهان، پندار خداوند است. برخی دین‌شناسان می‌گویند «خدا می‌خواهد». خواست در خدا می‌جنبد و این خواست، آفرینش جهان است. پس، خواست او پویش آفریننده‌اوست و خواستن، اندیشیدن است و اندیشیدن، خواستن. پرسشگر که پرسش می‌کند، خویش را از خویش

جدا می‌سازد. خواستن تنها آنگاه شدنی است که چیزی برای خواستن داشته باشیم؛ بنابراین، بودا پرسش را جدا ساخت و پرسید. این جدایی که رخ داد، همان اندیشیدن است؛ بدین سان، خواستن، اندیشیدن است و اندیشیدن، خواستن.

از این رو، می‌توانیم بگوییم که در خدا، میان اندیشیدن و خواستن و انجام دادن جدایی‌ای نیست و اینها همه یکی‌اند. چو اینها در خدا یکی‌اند. بنابراین، در همه ما نیز یکی‌اند. این همان جایی است که ما همگی خداییم. ترسایان بر این باورند که یکی دانستن این تن خاکی با خدا کاری است بس دور از دین (هرچند که همین پندار خاکی بودن تن، در پهنه خرد است)، چه تنها مسیح می‌تواند خدا باشد. اما هنگامی که خدایگانی را به خدا یا مسیح نسبت می‌دهیم، می‌بایست چیزی خدایی در خود داشته باشیم که بتوانیم چنین بگوییم. اگر چیزی خدایی در خود نداشتیم، هرگز نمی‌توانستیم درباره خدایگانی سخن گوئیم.

این که توانایی پرسیدن یک پرسش را دارم، بدین معناست که پاسخ در خود من است؛ وگرنه هیچ پرسشی نمی‌تواند از من بیرون آید. به همین گونه روش، درباره خدا که سخن می‌گوییم، از او چیزی در خود داریم. هنگامی که این را برآستی دریابیم، آموزه شین شوی^۱ «سرزمین پاک» را دریافته‌ایم. آمیتابه کسی نیست که در سالهای بسیار دور گذشته می‌زیسته و به این پرچنیا دست یافته تا همگی زیوندگان را رهایی بخشد؛ من خود آمیتابه‌ام. این را که دریافتیم، باور شین را داریم. پرچنیا از درون خود من برمی‌خیزد. از این کران‌مندی خرد کران‌مند، یعنی خود فردی، که فراتر می‌رویم، آن پوسته از هم می‌شکافد. آن گاه خود را با چیزی که فراتر از این پوسته کران‌مند خود است، یکی می‌بینیم. سپس، از این یکی سازی و یا فراوی یا از هم شکافی، پرچنیا - درمه (Prajna-Dharma) های

بی‌شمار - که به معنای رستگار ساختن همگی هستند گانند - سربه‌پیدایی
برون می‌آورند. ما هرگز نمی‌توانیم خودمان را رهایی بخشیم، مگر آن‌که
همه‌مان را باهم، چون یک یکان، رستگار سازیم؛ نه تنها یک تن یکان
کُران‌مند را، که همگی تک یکان‌ها را در کل - آنگاه است که همدردی
راستین می‌آید.

زرف اندیشی ذن (Zen Meditation)

دبستان بودایی ذن بجای خشنود بودن با دیانا (Dhyana)، بر به چنگ آوردن پرجنیا پافشاری می‌کند. در زمان پیشوای ششم، پیروان بودا به گرانتر شمردن دیانا در برابر پرجنیا گرایش داشتند و پیشوای ششم، هر چند که می‌گفتند بی‌سواد است، هنگامی که زیر دست پیشوای پنجم آموزش می‌گرفت، بایست رودر روی مرد بزرگ و فرهیخته‌ای چون شن‌هسیو (Shen Hsiu) که از این بینش پشتیبانی می‌کرد می‌ایستاد. شن‌هسیو که درباره ذن سخن می‌گفت، بندهایی از نوشتارهای کهن گوناگون را بر خواند و بر ارزش آزمودن دیانا، که چون به انجام می‌رسید آدمی را به شناخت پرجنیا رهنمون می‌ساخت، پای فشرد. هوای ننگ (Hui Neng)، تنها نه از آن رو که بی‌سواد بود، چنین نمی‌نماید که دیانا را به شیوه آشنای آن روز آزموده باشد. او که در الوابری کار می‌کرد، از آنجا که هنوز به جامه دین در نیامده و تنها برادری نوآموز بود، دور از دنیای رهرو کده نگه داشته می‌شد. او اندرزگویی‌های پیشوای پنجم را شنیده بود، اما با آنکه پیشوای پنجم دریافت او دارد در آموختن ذن پیشرفت می‌کند، چیزی در دست نیست که نشان دهد او در آن زمان دیانا می‌آزموده است.

پیشوای پنجم می‌خواست جانشینی برگزیند که آموزش ذن را پس

از او پی گیرد. پس، گفت هرکس بتواند خوبستن را با چکامه (شعر) ای چهار خطی بنمایاند و آشکار کند درون مایه ذن را دریافته، بجای او خواهد نشست.

همگان گمان می کردند که شن هسیو برنده می شود و از آنجا که او مردی دانش آموخته و استاد در ژرف اندیشی بود، با آنکه گمان نمی کرد برنده شود، با نوشتن چکامه ای، دریافت خوبش از ذن را آشکار ساخت. او نوشت:

«تن ما درخت بدی (Bodhi) است؛
اندیشه ما بسان آینه ای درخشان است.
هراز گاهی آن را بپیرایید
و نگذارید بر آن گردی فرو نشیند.»

از آنجا که شن هسیو در ژرف اندیشی استاد بود، با این گفته می خواست برساند که برای رسیدن به پرجنیا بایست آینه آگاهی را از اندیشه ها پاک کرد. هوای ننگ خواندن نمی دانست، اما از کسی خواست تا سروده روی دیوار را برایش بخواند. پسری جوان این کار را کرد و او بی درنگ دریافت که نویسنده نخستین چامه هنوز بخوبی درون مایه ذن را دریافته. پس، از پسرک خواست تا چامه خودش را که چنین است، بردیوار بنویسد:

«تن درخت بدی نیست؛
و هیچ آینه درخشانی در کار نیست.
اینک که از همان آغاز چیزی نبوده
چرا آینه را غبار بزدایم؟»

این سراپا با سروده‌شن هسیو ناساز است. بنا بر آنچه در خط سوم آمده، از همان آغاز چیزی نبوده، و غباری نیست زیرا که غبار خود هیچ است. پس، کاری نیست که انجام گیرد. این دریافت تنها از پرجنیا می‌تواند برخاسته باشد و پرجنیا چیزی نیست که از چیزی دیگر برخاسته باشد. هر اندازه هم که درباره‌آن سخن گوییم، باز هم پرجنیا چیزی نیست که بتوان درباره‌اش چون «این» یا «آن» سخن گفت. پرجنیا از هیچی برمی‌خیزد؛ این سونیا تا است و تهیگی که با وابستگی‌ها سروکار ندارد؛ «هیچ چیز»ی است که «هیچی» یله (مطلق) است.

گفته می‌شود که خدا جهان را آفریده و ما می‌پرسیم او مایه‌های سازنده‌آن را از کجا آورده. اگر او هرگونه مایه‌ای می‌داشت، آفرینشی در کار نمی‌بود، زیرا آفرینش بایست از هیچی فراآمده باشد. بنابراین، بدین روش، پرجنیا از هیچی و تهیگی یا فضای تهی برمی‌خیزد. از آنجا که اندیشه‌های ما در زمان می‌جنبند، روندی خردگرایانه را بایسته می‌گردانند. با این همه، نمی‌توانیم از هیچ چیزی پدید آوریم. دریافتن این، پرجنیاست. هنگامی که دیانا آماجی برای رسیدن دارد، چیزی برای «انجام دادن» دارد و دیگر، چنانکه لائوتسه گفته، «انجام دادن نه - انجام دادن» (wei wu wei) نیست. در مورد شن هسیو، چیزی انجام شده و تا زمانی که چیزی برای انجام دادن هست، این بدان معنی است که آماجی برای رسیدن هست. هنگامی که چیزی باشد که با آزمودن ژرف‌اندیشی بدست آید، آن چیز پرجنیا نیست. پرجنیا رسیدن به نه - رسیدن است. از آنجا که آزموده‌های ما در جا و زمان انجام می‌گیرند، دیانا نه بیرون نگهداشتنی است و نه درون آوردنی. به دیانا نیاز است، اما هنگامی که یکسوگرایی اندیشه روا باشد، گرایش ما بر این است که روی هم رفته پرجنیا را فراموش کنیم و بیندیشیم که بیرون از دیانا چیزی نیست. اما اگر بر پرجنیا بیش از اندازه پافشاری شود، به یکسوگرایی می‌انجامد. پس، چنین برمی‌آید که

پرجنیا و دیانا بایست با هم آزموده شوند. آزموده‌شن‌هسیو چیزی است که بایست با بیداری پرجنیا بکار بسته شود؛ لیک، بیداری پرجنیا رخ نمی‌دهد مگر آن که آن را بجویم. جستجوی ما که به پایان می‌رسد، درهای پرجنیا می‌گشایند. با رسیدن به گامه (مرحله) بیداری پرجنیا، آدمی درمی‌یابد که دری برای گشودن نیست. در این زمان است که دریافت سون‌یاتا رخ می‌دهد. در این میان، با این دوگویی سروکار داریم که دری نیست و، با این همه، می‌بایست فرا سوی آن چیزی بجویم. بنا بر این، جستن نه - جستن است. اگر در اندیشه نه - اندیشیدن فرو رویم، باز هم به یکسو گرویده‌ایم. سروده‌ای هست که بخشی از آن چنین است:

«نیشیدین هم اندیشیدن است.

اندیشیدن به این که به... نخواهم اندیشید.»

این نیز اندیشیدن است.

چگونه می‌توانم بر این دویی اندیشیدن و نه - اندیشیدن پیروز شوم؟ یکی از استادان بزرگ ذن می‌گفت: «اگر بپرسید ۲۰ بار چوب خواهید خورد و اگر نپرسید، باز هم ۲۰ بار چوب خواهید خورد!» از این گفته این راستی برمی‌آید که تا زمانی که در پهنه دوگرایی هستیم، نمی‌توانیم از آن بگریزیم. ما پیوسته سخت تلاش می‌کنیم، اما هر تلاش به پایان می‌رسد و، بگونه‌ای گفت‌ناپذیر، راه تازه‌ای پیش رویمان گشوده می‌گردد. با این همه، تا زمانی که در پهنه دوگرایی هستیم، نمی‌توانیم از آن بگریزیم. ما پیوسته سخت تلاش می‌کنیم، اما هر تلاشی به پایان می‌رسد و، بگونه‌ای گفت‌ناپذیر، راه تازه‌ای پیش رویمان گشوده می‌گردد. با این همه، تا زمانی که می‌پنداریم تلاش ما به پایان رسیده، خود همین اندیشه از به پایان رسیدن تلاشمان جلوگیری می‌کند. اگر هم نکوشیم، هرگز به پایان نخواهیم رسید؛ و اگر نیشیدیم که به پایان رسیده‌ایم،

پایانی در کار نخواهد بود. این پرسش پیچیده‌ای است که یافتن پاسخش برای ما بسیار دشوار است.

سمادی (Samadhi) خرد آسمانی است؛ لیک، کوشش برای رسیدن به آن از خرد انسانی است و تا زمانی که ما از کوشش برای رسیدن به آن آگاهیم، سمادی دیگر آنجا نخواهد بود. آگاهی چیزی است که مغز بشری را از مغز جانوری دیگرگونه می‌سازد. اما، همزمان با این، ما از بهر این راستی به دشواری می‌افتیم. تا زمانی که خرد در کار است، برای چیزهای کاربردی به آگاهی نیاز داریم. چیزهای دانشی (علمی) بایسته‌اند، اما شگفت اینجاست که زندگانی روانی ما در پهنه نه - کوشی جریان دارد. از این دیدگاه، ماهیان و جانوران بیشتر به‌خواست خدا نزدیکند تا ما. این بدین مفهوم است که نبایست بیندیشیم آفرینش آماجی برای رسیدن دارد؛ اما تا زمانی که چنین می‌اندیشیم، چه می‌توانیم کنیم؟ در بهشت که زاده می‌شویم، چه می‌کنیم؟ در یک زندگی فرشته‌وار مهرا بهتر می‌توانیم دریا بیم و فرشتگان که به پایه بالاتری از خدمتگزاری می‌رسند، شادمان‌تر می‌گردند. اما شاید بپرسیم چه سود از شادمان‌تر شدن؟ یک چیز که بدست آمد، چیز دیگری بدنبال آن می‌آید. این بدان معنا نیست که بایست دست از کوشش برداریم؛ همواره چیزی برای رسیدن هست، اما پرجنیا همراه دیانا می‌آید. دیانا کوشیدن است و پرجنیا نه - کوشیدن. زندگی روزانه ما آماجی دارد، اما به این آماج بایست بکوشیم بدون رسیدن برسیم. پرجنیا می‌بایست بدست آید، اما چون بدست آمد، دیگر پرجنیایی نیست که بدست آوریم.

در ذن دو دبستان پدید آمد. یکی دبستان روشن‌شدگی اندیشه بود و دیگری دبستان کوآن. یکی بردیانا پافشاری می‌کرد و دیگری برپرجنیا. نخستین این دو سوتو (Soto) و دیگری رینزای (Rinzai) نام دارد. رینزای برچیزی بیش از دستیابی تنها دیانا پافشاری دارد و بنابه دبستان سوتو،

این چیز کوشش است؛ اما دبستان رین زای می پرسد که آماج ژرف اندیشی آنان چیست؟ آیا آرام نشستن برای روشن ساختن اندیشه هاشان است؟ این دو دبستان دیگر گونه اند، اما هریک دیدگاههای نیرومند و سست خود را دارا می باشند. همان کشمکشی که هزار سال پیش در چین رخ داد، اکنون نیز در اینجا رخ می دهد. دو دبستان یکدیگر را پر (کامل) می کنند و درون مایه ذن که درمیانه آنهاست، آنها را رسانی (کمال) می بخشد. اما، آزمودن زا - ذن که از دیدگاه کاربردی دیاناست، دشوار است. در این نشست همه گونه پندار به پهنه آگاهی رومی آورد و هرچه بیشتر می کوشیم اندیشه هاما را پاک سازیم، گرد بیشتری بر آنها می نشیند. بهترین کار این است که بهیچ روی گرد برنگریم و بهترین روش این است که نه تنها با گرد کاری نداشته باشیم، بگذاریم هم که گردها بر آن انباشته شوند. بکوشید تنها یک چیز در برابر آگاهی خود داشته باشید و بر آن ژرف بیندیشید؛ خواه این چیز یک کوان باشد، یا یک گفته، و یا آوای دم و بازدم. اندیشه های آزاردهنده سربلند می کنند و دم و بازدم ها را که می شمیریم، شاید روی هم رفته خود شمارش را هم از یاد ببریم. شاید دیگر اندیشه ها حتا پیش از رسیدن به ۳ از ۴ به آگاهی ما ریزند و آن را از راه بدر برند. اگر این گونه به دردسر افتادید، نکوشید اندیشه ها را کنار بزنید. بار دیگر از نو آغاز کنید. اگر پیش از رسیدن به ۱۰ آشفته شدید، از نو بکوشید. پس از آن دیگر به هیچ روی به اندیشه های آزاردهنده نپردازید و تنها شمردن را دنبال کنید!

روشن‌شدگی ناکهانی و اندک‌اندک

پرمش روشن‌شدگی آنی و اندک‌اندک را از ۳ سوی می‌توان نگریست؛ نخست از دیدگان تاریخی، دوم فرزانشی یا فراسپهری، و سوم روان‌شناسانه.

نخست دیدگاه تاریخی را بررسی می‌کنیم. بدی درمه (Bodhidharma) که به‌چین آمد، به آموزش آیین‌های رفتاری ۳ گانه زیر پرداخت: الف) آیین‌های منش (اخلاقی)، ب) اندیشه‌گری (ژرف‌اندیشی) (Meditation)، پ) پرجنیا: واژه‌ای که برگرداندنش بسیار دشوار است اما شاید بتوان خرد برتر از این جهانی را بهترین برگردان آن شمرد. هنگامی که این آموزش به زبان چینی برگردانده شد، از آنجا که چینی‌ها نتوانستند در زبان خود هم‌ارزی برای برخی واژه‌های سانسکریت بیابند، این واژه‌ها ناب‌گردانده ماندند.

از میان این آیین‌های رفتاری سه گانه، دیدگاه اخلاقی با ۲۵۰ آیین ویژه رهروان - و چند تا بیشتر برای رهروان زن - نمایانده شد. و درباره ژرف‌اندیشی، پرجنیا و دیانا را بودایان درهند، و پیروان برخی از دیگر دین‌ها بسیار می‌آزمودند. ژرف‌اندیشی برگردان بجایی است برای واژه دیانا که بمعنی حالت آرامی از اندیش است. این روش از برخی حالات اندیشه بهره می‌گرفت، اما بکارگیری دستورهای اخلاقی یا گفته‌های ویژه را بایسته نمی‌گرداند. دیانا بر موضوعاتی ویژه آزموده می‌شد، لیک بایسته

نبود که بی چون و چرا برگفته‌ای ویژه که با خرد جور درمی‌آمد آزموده شود. این گونه اندیشه‌گری و ژرف‌در اندیشه‌چیزی فرورفتن، همانا پایدار نگهداشتن حالت ویژه‌ای از هشیاری بود که بنابر آن همه اندیشه‌ها آرام می‌شدند و گونه‌ای یکپارچگی دماغی بدست می‌آمد. آنچه در این باره انگاشته می‌شود این است که اندیشه‌های ما بیشتر زمانها چنان از چیزهای مایه‌ای (مادی) آشفته‌اند که اندیشه‌های بایسته برایمان زمانی نمی‌گذارند تا در آن جان خود را در آرامش - که به دآوری یا خواهش‌های درست می‌انجامد - نگه داریم. در آرامش نگه داشتن اندیشه بسیار پربهاست، زیرا هنگامی که اندیشه دستخوش آشفتگی باشد، دیگر برای آن زمانی نمی‌ماند که آرام شود. با این همه، هنگامی هم که کاری نمی‌کند و بی کار است باز هم بایست هشیار باشیم؛ چه بسا کرخت گردد که همان بخواب رفتن و به سنگینی خواب دچار آمدن است. وارون این حالت هنگامی رخ می‌دهد که مغز چنان برانگیخته است که زمانی برای آرام گرفتن ندارد. از این دو گزافه می‌بایست پرهیز کنیم.

هدف از دیانا رسیدن به گونه‌ای رسایی و هماهنگی همراه با آرامش است که سمادی نامیده می‌شود. این آرامش به آرامش دریایی بزرگ، در شبی آرام که ستاره‌ها به‌نگام بی جنبشی رویه آب از آن بازمی‌تابند، مانند است. آماج آزمون دیانا نیز همین است. در برابر پرجنیا، سمادی هم‌ارز حالتی از خوددبی خودی است و از این یکنواختی آگاهی چیزی برنمی‌خیزد. هنگامی که بدی درمه پرجنیا را آموخت، از کرختی دیانا بدرآمد. خیزابه‌های آگاهی که آرام شوند، همه ستارگان، چونان برآینه‌ای سخت درخشان شده، بازخواهند تابید. لیک، بازتاب یله (مطلق) چیزی در بر ندارد، چرا که تنها یک حالت ایستاست. پرجنیا حالتی از اندیشه نیست، اما به پویایی می‌جنبید. آن را می‌توان آگاهی بیدار شده شمرد، اما این آگاهی از آن دست آگاهی‌هایی که روان‌شناسان می‌گویند نیست. پرجنیا آزموده‌ای است که از آگاهی آرام شده برمی‌خیزد. بنابراین، این سه

- دیانا، پرجنیا و سیلا (Sila) (آیین منش) - آیین رفتاری‌ای را می‌سازند که برای بوداییان بهترین شمرده می‌شود.

افسانه‌ها می‌گویند که بدی درمه در سده ششم از هندوستان به چین آمد و باورهای دیرینه هندی را بی آنکه بر آنها دستی برد، به شاگردان چینی سپرد. او و ۴ پیشوای پس از او هیچکدام میان پرجنیا و دیانا جدایشی نشمردند. در ذن آزمایی آنان میان این دو هیچگونه نابرابری نبود، اما هوای ننگ، پیشوای ششم، در راه رسیدن به ذن دگرگونی‌ای ژرف پدید آورد. واژه ذن برگردانی از دیاناست که چینی‌ها آن را به چان (Ch'an) کوتاه کردند و سرانجام ذن شد. پیشوای ششم مرد بسیار بزرگی بود. او آیین بودایی ذن را پدید آورده، پایه گذاشت و بجای دیانا بر پرجنیا پافشاری کرد. او گفت که پرجنیا دیاناست و دیانا، پرجنیا. با این همه، میان این دو دگرگونی‌ای هست؛ پرجنیا چیزی نیست که از دیانا برخاسته بشد، اما دیانا خود پرجنیاست. دریافت چنین جدایشی برای نوآموزان دشوار است. پرجنیا چیزی است که بایست از کامل‌سازی خویشتن در آزمودن دیانا بدست آید؛ چیزی که در زیر هر آنچه آزموده‌ایم جای دارد. هنگامی که چیزی را دیده یا می‌شنویم، این پرجنیاست. بنابراین، پرجنیا چیزی است که پس از آزمودن دیانا بدست می‌آید. این آگاهی را که زمینه همه آزموده‌هاست و پرجنیا نام دارد، از آزموده‌های هرروزی نمی‌توان جدا کرد. از استادان ذن، یکی می‌گفت که ذن آگاهی بکار رفته ماست؛ بدین سان، پرجنیا چیزی نیست که بتوان آن را پس از دستیابی بر دیانا بدست آورد. پرجنیا زمینه هر آن جنبش و اندیشه‌ای است که می‌آزماییم، اما نبایست آن را از دیانا جدا شمریم. اگر چنین کنیم، آگاهی معمولی می‌شود. دیانا می‌باید به پرجنیا بیدار گردد.

از دیدگاه فراسپهری، پرجنیا روشن‌شدگی ناگهانی - و نه اندک اندک - است. دیانا پرجنیایی است که اندک اندک بدست آمده باشد. پیشوای ششم روشن‌شدگی ناگهانی یا پرجنیا را آموزش داد. بهنگام

سخن گفتن از ناگهانی یا اندک اندک بودن، بی آنکه بخواهیم، زمان به پندارمان می آید؛ اما آزمون روشن شدگی (چنانچه در دفتر آیین نه اندیشه ذن بر شمرده ام) در دسته بندی زمان جای نمی گیرد و روشن شدگی بی زمان است. پیشوای ششم گفت که بی اندیشه زمانی در کار نخواهد بود. اندک اندک بمعنای زمان، لیک، ناگهانی به معنای بدون زمان است. این همان چیزی است که از «روشن شدگی ناگهانی» برمی آید. این گونه روشن شدگی، بی زمانی است و در آن هیچگونه جنبشی از زمان به نه - زمان رخ نمی دهد. تا زمانی که در زمان هستیم، همه چیز اندک اندک است. روشن شدگی، خود، فراسوی زمان است؛ بنابراین، می بایست ناگهانی باشد. درباره آزمون های دیانا شاید بتوان از زمان سخن گفت، اما به روشن شدگی دیانا که می رسمیم، می بایست ناگهانی و نه اندک اندک باشد. این بدین معناست که روشن شدگی زمان ندارد. هوای ننگ یک فرزان اندیش نبود، چه انگاره های بیرونی به دیدنش بیگانه بودند. او تنها گفت: «روشن شدگی ناگهانی و اندک اندک» و ذن را آفرید! ذن در بی زمانی خاستگاه دارد. شاید بگویید چنین باوری ما را بسوی یک پرسش دشوار فرزان اندیشانه رهنمون می سازد، چه برای اندیشیدن می توان هر زمانی را به پندار آورد؛ اما این که می گوییم بی زمان، بمعنای فراسوی چنین چیزی است.

چگونه می توانیم از حالتی از اندیشه که فراسوی زمان است سخن گوئیم؟ شناسنده و موضوع شناسایی همان زمان اند، اما شناسنده موضوع شناسایی است و موضوع شناسایی، شناسنده. دارم راه می روم و ایستاده ام؛ این دوگویی است. در زمان بودن، در زمان نبودن است؛ باز هم دوگویی. بودن، شدن است. شدن، بودن است. از روند ساماره می گذریم، یا این همه، همواره در نیروانه ایم.

اگر بنا باشد چیزی روشن شدگی خوانده شود، می بایست ناگهانی باشد، چرا چنین است؟ هر آزموده ای وابسته است. از آنجا که آزموده هاما

از راه حواسی بما می‌رسند که آنها را از وابسته بودنشان می‌شناسیم، در آزموده‌های ما هیچ چیز ناوابسته یافت نمی‌شود. اما خرد نیز وابسته است زیرا بر حواس بنیان دارد. بنا بر این، همه چیز کران‌مند است. لیک، شگفت اینجاست که در ما خواهشی هست که می‌خواهیم از این کران‌ها فراتر رویم. این از کجا می‌آید؟ اگر چیزی نیست که بی کران باشد. چگونه به این خواهش رسیده‌ایم؟ گفتن این که همه چیز کران‌مند است، بدین معناست که بایست در فراسو چیزی باشد. باور چنین چیزی، باور چیزی بی کران را در خود نهفته دارد. بودا از هرگونه آزموده کران‌مندی فراتر می‌رود. همین که می‌گوییم چیزها همگی کران‌مندند، بایست نشانگر آن باشد که چیزی هست که کران‌مند نیست. این را می‌توان بسادگی با دانش ریاضی نشان داد. «یک» هرگز نمی‌تواند یک بماند، زیرا که هرگز ایستا نیست و هنگامی که می‌گوییم 2×2 چهار می‌شود، تنها می‌تواند تا شماره دیگری پیش رود. هنگامی که شماره‌ای بخش یا زده (ضرب) می‌شود، همه قانون‌ها نشان می‌دهند که این شماره به دل شماره‌ای دیگر رفته است. این چنین که باشد، اگر همچنان پیش رویم، بایست چیزی بی کران باشد. هیچگاه نمی‌توانیم بازایستیم.

اندیشه هندی گسترنده‌تر است و آنان یکان‌ها را یکی پس از دیگری می‌افزایند؛ یعنی، می‌گویند یک میلیون، یک تریلیون، یک...، و برای آنها نامهای ویژه‌ای دارند و سرانجام، به شمارش ناپذیر می‌رسند؛ اما، این شماره‌ها به معنای شماره‌های بی کران نیستند. با این همه، ما هنوز به شماره‌های شمارش ناپذیر و بیش از اندازه می‌اندیشیم. امروزه دانشمندان از ستارگانی سخن می‌گویند که شاید بیرون از شمار باشند. دانش بی کرانگی را دوست ندارد، زیرا که نمی‌تواند آن را به اندیشه‌های شمارشگر ما درآورد. شاید به خورشید یا سیاره‌ای دیگر رسیم، اما چون این کار را کردیم، باز هم خورشیدی و سیاره‌ای دیگر هست. درباره زمان هم همین گونه است. ما نمی‌توانیم در یک آغاز یا پایان ویژه بایستیم. اگر

هر چیزی کران‌مند است، پس، چنین پنداری از کجا آمده؟ ما در آرزوی بی‌مرگی ایم، اما نمی‌دانیم بی‌مرگی چیست. هنگامی که می‌میریم، به‌باور یک هندی یا بودایی، تن دیگری می‌پذیریم؛ اما پس از آن نیز زندگی‌ای دیگر را در پیش داریم و پایانی درکار نخواهد بود. این جهان کنونی شاید که به‌پایان رسد، اما جهان دیگری خواهد آمد.

رهروی از استادی پرسید: «بما گفته‌اند که در پایان این دوران آتش سوزی بزرگی رخ خواهد داد و همه چیز در آتش خواهد سوخت. چنین چیزی که رخ دهد، «این» به کجا می‌رود!» (منظور او از «این» چیزی بود که نمی‌بایست از آن با نام ویژه این یاد آن یاد می‌شد). او می‌خواست بداند اینک که بی‌کرانگی چیزی است که با نابودی جهان از میان نمی‌رود، پس، این «این» کجا می‌رود؟ استاد گفت: «آنها همراه جهان نابود شده می‌رود». دریافتن چنین پاسخی دشوار است. بایست با انگاره کران‌مندی خو گیریم، و گر نه هرگز نخواهیم توانست این «موندو» را دریابیم. استادی می‌گوید همه چیز نابود می‌شود و استادی دیگر می‌گوید نمی‌شود. اگر سخنان استاد را دنبال کنید، به‌دوگویی برمی‌خورید. بنابراین، چیزی هست که فراسوی گفته‌های مطلق است؛ هم درست است که بگوییم «این» نابود می‌شود و هم درست است که بگوییم نابود نمی‌شود. اما چگونه این را دریابیم؟ خاستگاه اندیشه بی‌کرانگی را چگونه برشماریم؟ ما از ناپدید شدن سخن می‌گوییم، پس، از بی‌کرانگی سخن می‌گوییم. بی‌کرانگی در یک راه از دو سو می‌گسترده، چونان شماره‌های ما که پیوسته افزایش یا کاهش می‌یابند. شاید چیزی روبه‌نابودی رود، با این همه، همواره چیزی بجا خواهد ماند. بنابراین، سویی افزایش‌پذیر و پایانی‌نابودی‌ناپذیر در دست است و «هیچ چیز» هرگز نیست. بودا که از تهیگی یا سون‌یاتا سخن گفت، این تهیگی تنها آن نیست که از دید حواس وابسته ما چیزی بجا نمانده باشد. اما، این خود آزموده‌ماست که از چیزی کران‌مند و شمارش‌پذیر سخن می‌گوید.

ما این کران‌مندی را با هر چه که بدان سرگرمیم، همراه داریم. می‌کوشیم بیندیشیم که تهیگی همان نبودن است. اما پرجنیا پارامیتا (Prajna Paramita) بیست سون یا تا (تهیگی) را برمی‌شمارد. این ماییم که این جدایی‌ها را می‌گذاریم. این سون یا تاها هم‌ارز بی‌کرانگی‌اند که ریاضی‌دانان از آن سخن دارند. در بینش آشنای ما از هیچی، چیزی وابسته هست. با آن که پری بی‌کران درست مانند تهیگی بی‌کران است (چه از هیچ چیز یا همه چیز نمی‌توان چیزی کاست)، بی‌کرانگی چنین می‌نماید که انگارهٔ پر بودن را به ما می‌رساند. اما، این انگاره‌ها را نمی‌توانیم از آزموده‌های آشنایمان بازگیریم. روشن‌شدگی ناگهانی از همین برمی‌خیزد.

بدین سان، از ناگهانی یا اندک‌اندک بودن سخن می‌گوییم؛ اما این ناگهانی بودن، با نگرش به فضا، همانا پریدن از روی چیزی تهی است. ما از پیوستگی شماره‌ها سخن داریم و بهنگام رفتن از ۱ به ۲ و از ۲ به ۳، به این پیوستگی می‌اندیشیم. لیک، میان هردو شماره بی‌نهایت پاره شماره هست که هرگز نمی‌توانند به چیزی دیگر بخش گردند. ما در این باره می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم زیرا هر چیزی دنباله دارد، اما گاه می‌بایست پرشی انجام دهیم. بیشتر مردمان گمان می‌کنند این کار ناشدنی است. اما در گذار از کران‌مندی یا بی‌کرانگی ما ناگزیریم این پرش را انجام دهیم. چه چیز وادارمان می‌کند به این پرش که تا این اندازه پراز وارون‌نمایی‌هاست دست‌زنیم؟ این کار را هر دم و هر خردی از زمان انجام می‌دهیم. پرش که می‌کنیم، آسان‌ترین کار است، اما بدان که می‌اندیشیم، آن را ناشدنی می‌یابیم. چگونه می‌توانیم از کران‌مندی به بی‌کرانگی رویم؟ تا کران‌مندی نتواند بی‌کرانگی شود، هرگز نخواهیم توانست هیچ‌کدام را دریابیم. یک تن هرگز تنی دیگر را در نمی‌یابد. افزاینده‌گی که نباشد، جامعه‌ای در کار نخواهد بود. جامعه هرگز نمی‌تواند کران‌مند باشد. این همان چیزی است که سخت آزارمان می‌دهد و بسیار بوده‌اند کسانی که

آماده بودند برای این بینش جان دهند. چنین گرفتاری ای شگفت است. یهودیان از خدایی که بی مرگ است سخن دارند، لیک، ما میراییم. او خرد و مهر بی کران دارد. چگونه ما که کران مندیم، می توانیم به شناخت بی کرانگی رسید؟ برای رسیدن به این شناخت، همچنان به این بن بست - که تا زمانی که خود را به این انگاره کران مندی بسته ایم، هرگز نخواهیم توانست از آن برگذریم - بازخواهیم گشت. بنابراین، می بایست پرشی ناگهانی را بیازماییم تا بتوانیم به روشن شدگی ناگهانی دست یابیم. پریدن، تنها با نگرش به فضا، پریدن است و با نگرش به زمان، چنین نمی نماید. روشن شدگی ناگهانی همین است.

این روشی است که من خود بیاری آن ذن را برمی شمارم و، بنابراین، هنگامی که بدین جا می رسیم، آزموده کران مند ما می بایست بی کران باشد. بنابراین، کران مندی بی کرانگی است و بی کرانگی، کران مندی. شماره های ۱ و ۲ و ۳ چگونه می توانند بی کران باشند؟ ما می کوشیم درباره کران مندی بیندیشیم، اما، چنین چیزی درکار نیست زیرا که پیوسته پیش تر و پیش تر می رود و هرگز نمی توانیم به پایان آن رسیم، چرا که بی کران است. برای دریافتن بی کرانگی بایست ۱ و ۲ و ۳ را بجای یک خط راست، در یک دایره بیاوریم. هنگامی هم که بیکرانگی را با نماد یک دایره به پندار در می آوریم، این گردی نبایست پیرامونی داشته باشد. لیک، از هر راه که باشد، بایست به پندار آوریم که اینها شماره هایی کران مندند. پس، بدین سان، بی کرانگی با کران مندی می آید. انگشتم را که بلند می کنم، سرپای جهان آنجاست. تا زمانی که در پهنه وابستگی ها هستیم، هرگز نمی توانیم این را دریابیم. بنابراین، می بایست از کران مندی به بی کرانگی بپریم و آنگاه است که خواهیم دانست چه ایم. شاید احساس کنید این را دریافته اید، اما درباره اش که بیندیشید، سردرگم خواهید شد. ما همه از این راه خواهیم گذشت. استادان ذن نیز چنین می کنند!