

## هرمنوتیک بودایی: فهم معنای نهایی متن در سنت‌های بودایی

علیرضا شجاعی\*

### چکیده

مکتب‌های فلسفی بودایی هندی هر یک درباره دیدگاه نهایی بودا در متن برداشت‌های خاص خود را دارند. اما برخی از عبارات‌ها هست که با موضع نهایی بودا، که در نظر اینان است، متناقض است و از این حیث با مشکل روبه‌رو هستند. این مسئله به پیدایش فرمول تفسیری جدید و سرآغاز رسمی هرمنوتیک بودایی در هند انجامید. این وضعیت با وجود رهنمودهای تفسیری که به خود بودا نسبت می‌دادند پیچیده‌تر شد. یکی از این رهنمودهای بودا برای فهم متن به «چهار تکیه» (تکیه بر آموزه، تکیه بر معنا، تکیه بر معنای نهایی، تکیه بر فراشناخت) اشاره می‌کند که سازندهٔ اصول هرمنوتیک بودایی است.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک بودایی، چهار تکیه، آموزه، فراشناخت، معنای نهایی.

## ۱. نمای کلی

در همه سنت‌های بودایی، دین چیزی جز فراشناخت نیست، آموزه‌ها چیزی جز دستورهای عملی نیستند، و بنابراین متون دینی در قیاس با عقل از اعتبار کمتری برخوردارند. پس، نباید از این سخن شگفت‌زده شویم که هرمنوتیک (یعنی دانش تفسیر آموزه دینی) باید در روش‌شناسی روشن‌شدگی، که طبق تعریف‌های گوناگون مقصد ثابت همه سنت‌های بودایی است، محوریت داشته باشد.

در مکتب‌های اولیه هینه‌یانه (Hīnayāna)، تیره‌واده (Theravāda)، مهاسنگیکه (Mahāsāṅghika)، و مانند اینها، گفتارهای هرمنوتیکی شاگردان بلافصل بودا مانند شاری‌پوتره (Śāriputra) و مهاکاتیانه (Mahākātyāyana) در دسته‌ای از متون زیر نام *آبی‌دَرَمَه* (Abhidharma) گردآوری شدند که بعدها نیز شکل کانونی به خود گرفتند. اندیشه زیرین یا پنهان فعالیت هرمنوتیکی فشرده این دوره، اندیشه *آبی‌دَرَمَه* بود که خودش فراشناخت یا حکمت ناب (پرگیاملا) (Prajñāmālā) خوانده می‌شد و در قالب متن به شکلی نظام‌مند، حقیقت نهایی را وصف می‌کرد. مسائل هرمنوتیکی اصلی که *آبی‌دَرَمَه* در این دوره درباره سرشت حقیقت نهایی پیش کشیده بود، دو منتقد جدی داشت؛ یکی مکتب واقع‌گرا یا کل‌باوری نقادانه (Critical realism) (وَبَاشیکه (Vaibhāsika) یا سرواستی‌واده ((Sarvāstivāda)) و دیگری مکتب نام‌گذاری یا جزءباوری نقادانه (Critical nominalism) (سَوُتْرانتیکه (Sautrāntika)). اینان دست‌کم در تعریف کلی روشن‌شدگی با هم وفاق نظر داشتند و آن فرار از رنج زندگی (سنساره) بود.

با ظهور مهاییانه در حوالی ۱۰۰ ق.م. مسائل هرمنوتیکی پیچیده‌تر شد. دیرنشینانی خاص هینه‌یانه در معرض پرسش قرار گرفت، تعریف دوانگارانۀ روشن‌شدگی مبنی بر فرار از سنساره به نیروانه (nirvana) رد شد و به مقصدی کمتر از روشن‌شدگی کامل بوداگی قانع نبودند؛ روشن‌شدگی‌ای که بر نادوانگاری نهایی سنساره (saṃsāra) و نیروانه تأکید می‌کرد. تفسیر این تناقض آشکار در واقع کار دشواری بود، اما متفکران بزرگ بعدی، معروف به «مفاخر شش‌گانه هند»، شروع به گسترش نظام‌مند اصول هرمنوتیکی کردند که بعدها به مکتب‌های مادیمیکه (Mādhyamika) «راه میانه» و ویگیانه‌واده (Vijñānavāda) «فقط دل» معروف شدند. این متفکران شامل ناگار جونه (Nāgārjuna) (ح).

۱۰۰ ق.م. - ۲۰۰ م.)، آریه‌دیوه (Āryadeva)، شاگرد ناگارجوئه، آسنگه (Asaṅga) (ح. ۲۵۰-۴۵۰ م.)، وسوبندو (Vasubandhu)، برادر و شاگرد آسنگه، دیگناگه (Dignāga) (قرن پنجم)، و درمه‌کیرتی (Dharmakīrti) (قرن ششم) بودند. سنت‌هایی را که این پهلوانان (mahāratha) فلسفه بنیاد نهادند متفکران بعدی هندی به طُرُق مختلف جرح و تعدیل کردند و شکلی دوباره بخشیدند که در خور توجه برای بحث ما یکی چندره‌کیرتی (Candrakīrti) (قرن هفتم) و دیگری شائته‌رکشیتیه (Śāntarakṣita) (قرن هشتم) است.

با انتقال سنت‌های بودایی به چین، طی پنج قرن از ح. ۲۰۰ تا ح. ۷۰۰ م.، مسائل هرمنوتیکی نزد دانشمندان چینی، که می‌کوشیدند اعمال دینی را بر بنیادهای متنی و فلسفی متقن قرار دهند، از اهمیت بسیار برخوردار شد. چی‌یی (Chih I) (۵۳۸-۵۹۷)، بنیادگذار مکتب تیئن تای (که خود بر بنیاد سوره نیلوفر نهاده شده بود)، به ده نظام هرمنوتیکی مختلف مربوط به پیش از برنامه «پنج دوره»ی زمانه خویش اشاره می‌کند. فازانگ (Fa Tsang) (۶۴۳-۷۲۰)، سومین پیر مکتب هوا یِن (Hua Yen) (که بر بنیاد سوره آوتمسکه (Avatamsaka) نهاده شده بود)، هرمنوتیک چی‌یی را در چین با تعریفی نو به کمال رساند، به جز هرمنوتیک نامتعارف مکتب چَن (ذن).

در اواخر هزاره اوله سنت‌های بودایی چینی به ژاپن، و سنت‌های بودایی هندی به تبت انتقال یافته بودند. بنابراین، دانشمندان ژاپنی و تبتی این فرصت را پیدا کردند که سنت‌های گوناگون را حفظ، سازمان‌دهی و شفاف‌سازی کنند. از آنجا که ژاپن، هم از نظر فرهنگی و هم از نظر جغرافیایی، از هند دور بود، شمار متونی که به آنجا رسید بسیار اندک بود، و دانشمندان ژاپنی اطلاعات اندکی در اختیار داشتند. مثلاً سنت ذن و مکتب‌های آن آثار هندی را برتافتند، و با آنکه ذن ترکیبی از سنت‌های بودایی و بومی چین بود، حتی از آثار چینی هم پرهیز کرد و آثار خود را پدید آورد. اما این سنت در نهایت به وابسته‌نبودن به هیچ متن دینی تأکید داشت. این از برخی جهات یکی از مزیت‌های اینان به شمار می‌آید، چون به آنها کمک کرد تا عملگرا بار بیابند. اما برای مقاصد ما در این جستار، دانشمندان تبتی مهم‌ترند، چون اینان وارثان کل متون دینی و سنت‌های متنی هرمنوتیکی هند بودند. بنابراین، اینان بودند که در هزاره اخیر بار سنگین این مسئله را بر دوش کشیده‌اند.

برجسته‌ترین سیمای آیین بودای تبتی، تسونگ کپه (Tsong Khapa) (۱۳۵۷-۱۴۲۰)

است، که آوازه‌اش تا حدی به دلیل نبوغ و زمانه او بود. وی در روزگاری به پژوهش در آیین بودا پرداخت که متون گوناگون به صورت کامل ویرایش، تدوین، چاپ، و سازمان‌دهی شده بود. روش نقادانه و تطبیقی تسونگ کپه به طرز چشمگیری با روش‌های امروزی قابل قیاس است. در کتاب اصلی او دربارهٔ هرمنوتیک بودایی که در سال ۱۴۰۷ زیر نام *جان کلام: شرح تحلیلی معنای تفسیری و معنای نهایی متون دینی* جینه نگارش یافت با دقت و ظرافت شروع به طرح مسئله می‌کند (Thurman, 1999: 3-170). این جستار در طرح و معرفی هرمنوتیک بودایی از سبک او پیروی می‌کند و نیز می‌کوشیم خط مرزی سنت هرمنوتیکی بودایی را ترسیم کنیم.

## ۲. طرح مسئله

بودا آیین خود را در طول پنجاه سال به هزاران تن از شاگردان نزدیک خود تعلیم داد؛ هدف و مهارت تعلیمی او این بود که آموزه‌ها را به گونه‌ای شکل‌بندی کند که کاملاً متناسب با توانایی‌ها و علاقه‌های هر یک از شاگردان باشد؛ در حالی که به برخی راه عمل را توصیه می‌کرد، به برخی دیگر راه خردورزی عقلانی را تعلیم می‌داد، و همچنان برخی دیگر را به راه عشق و مهرورزی فرا می‌خواند؛ او همواره دیگران را به تفکر انتقادی در باب معنای ژرف آموزه‌هایش فرا می‌خواند؛ گاه حتی طرح‌های کلی مفهومی‌ای فراهم می‌کرد که با آنها آموزه‌های خود را تفسیر کند؛ طرح‌های کلی که گاه به موجب آنها اعتبار آموزه‌ای که پیش از این بی‌هیچ ابهامی عرضه شده بود کنار گذاشته می‌شد؛ گاه اتفاق می‌افتاد که دو طرح کلی یکدیگر را مشروط می‌کردند، یعنی فقط زمانی معتبر بودند که در بافتی متفاوت به کار می‌رفتند؛ و به رغم این وضعیت آشکار او را بالاترین مرجع، و خطاناپذیر می‌دانند؛ و آخر سر انجمن‌های مختلف شاگردان او گفتارهایی را که او در مکان‌های مختلف برای اشخاص مختلف موعظه کرده بود حفظ کردند؛ شاگردانی که حتی در دوره‌های خاص در طول زندگی آموزگار و پس از مرگ وی از وجود یکدیگر خبر نداشتند. فهم این نکته کار چندان دشواری نیست که همهٔ اینها برای نسل‌های بعدی هیچ نتیجه‌ای ندارد به جز انبوهی از آموزه‌های آشفته، جای‌گرفته در سنت‌های معنوی مقدس، که همه را بدون استثنا معتبر می‌دانند (Ibid., 1978: 22). اگر بتوانیم چنین موقعیتی را در آغاز سنت بودایی تصور کنیم به مفهوم

پیچیدگی‌هایی پی خواهیم برد که سنت بودایی از آغاز، یعنی دو هزار و پانصد سال پیش، به این طرف با آن درگیر بوده است؛ سستی که ما آن را «هرمنوتیک بودایی» می‌خوانیم.

طبق سنت بودایی، شاکیه‌مونی در حوالی ۵۲۹ ق.م، در سی‌وپنج سالگی، به روشن‌شدگی کامل بی‌برتر رسید، و نیمهٔ دوم این قرن را صرف تعلیم هزاران شاگردی کرد که از سراسر هند و سرزمین‌های بیگانه نزد وی می‌آمدند تا تعلیم او را، که هدف واحدی داشت و آن یادآوری و تجسم روشن‌شدگی در جانداران بود، از او بگیرند. روش‌هایی که او برای این مقصود به کار می‌برد به اندازهٔ شمار خود جانداران بود. روشی که او به کار می‌برد به «دستاویز خوب» (اوپایه کئوشلیه) (Upāya-kauśalya) یا «مهارت در فنون رهایی‌بخش» معروف است، که در سنت به «مهارت در موعظه» در «به‌گردش درآوردن چرخ آیین» یا نشان‌دادن سرشت حقیقت برین به شاگردان تعریف می‌شود.

در متون کانون پالی، بودا از رنج واقعی و توقف واقعی آن سخن می‌گوید (نیانه‌تی‌لوکا، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۴؛ شجاعی، ۱۳۹۳: ۱۲۳) و شاگردان را به کوشش برای توقف آن ترغیب می‌کند (Goddard, 1970: 22). او هر اندیشه‌ای را که راه به این مقصد نبرد رد می‌کند. اما در *سوره‌های کمال فراشناخت* (پرگیاپارمیتا) (Prajñāpāramitā) یا «حکمت متعالیه» آموزه پیشین خود را با این گفتار رد می‌کند که رنج و توقف آن اگرچه از لحاظ تجربی واقعی‌اند اما در نهایت تهی و ناواقعی هستند، و اینکه ناواقعی بودن نهایی آن را باید دریافت (Conze, 1973: 96ff). سپس، در گفتارهای سندی نیروموجّه سوتره (Saṃdhinirmocana Sūtra)، که در آن صحت دو آموزه پیشینش را رد می‌کند، آموزه جدیدی را مطرح می‌کند با این ادعا که می‌خواهد میان واقعیت‌باوری ساده‌اندیشانه (naive realism) آموزه اول و پوچ‌انگاری (nihilism) آموزه دوم، راه میانه را نشان دهد (Lamotte, Saṃdhinirmocana Sūtra, 1962: 193ff. cited in Thurman, 1978: 23). و سرانجام در *سورهٔ لَنکاوَتاره* (Laṅkāvatāra Sūtra)، که در آن این آموزه سندی نیروموجّه را نیز رد می‌کند، می‌گوید به آن متوسل شدم فقط چون می‌خواستم از حقیقت نهایی تصویری به دست دهم تا ترس و نگرانی در دل نوآموز را کاهش دهم؛ از یک سو از ترساندن او پرهیز داشتم و از سوی دیگر نمی‌خواستم اندیشهٔ خطای نیست‌انگاری در او پیدا شود

(Suzuki, 1960: 150ff). البته طرح‌های هرمنوتیکی دیگری هم وجود دارد که بودا در گفتارهای گوناگون خود به آنها دست یازیده است.

نکته مهم در حال حاضر این است که، از نظر سنت، همه اینها سخنان خود بودا (بوده‌وچنه) (buddhavacana) است اما شخص در مقام عمل کدام یک را باید برگزیند؟ اگرچه شخص کارآموده ناگزیر به فنون و روش روی می‌آورد، اما تا وقتی نداند از کدام آموزه باید پیروی کند هرگز نمی‌تواند خود را برای روشن‌شدگی آماده کند. بنابراین، روشن است که هرمنوتیک در این سنت نقش قایق نجات را دارد که در دریای سنساره راه به روشن‌شدگی می‌برد. این را نیز باید توجه داشت که چون عبارتهای متنی گوناگون به‌ظاهر متناقض‌اند، گزینه «متن معتبر» در حدی نیست که بتواند به‌تنهایی مسائل هرمنوتیکی را یکسره حل و فصل کند، چون متون دینی به تعبیری خودشان یک پای این بحث هستند. در تحلیل نهایی، عقل (یوکتی) (yukti)، استنباط (انومانه) (anumāna)، یا منطق فلسفی (نیایه) (nyāya) بالاترین مرجع (پرمانه) (pramāna) برای انتخاب عبارت متنی درست و نهایی است.

### ۳. چهار راهبرد هرمنوتیکی

پیکره اصلی این بحث را چهار راهبرد هرمنوتیکی سنتی موسوم به «چهار تکیه» تشکیل می‌دهد، یعنی اینها:

۱. تکیه بر آموزه، نه آموزگار.
۲. تکیه بر معنا، نه لفظ.
۳. تکیه بر معنای نهایی، نه معنای تفسیرپذیر.
۴. تکیه بر فراشناخت (غیرمفهومی)، نه آگاهی (دویی) (Lopez, 1993: 3).

#### ۳. ۱. تکیه بر آموزه، نه آموزگار

نخستین سخنان بودا پس از روشن‌شدگی حاکی از تردید او راجع به تعلیم آیینی بود که یافته بود (پاشایی، ۱۳۸۳: ۱۴۲-۱۴۳ به نقل از: مجیمه نیکایه، ۲۶). «من حقیقتی را یافته‌ام که چون نوشداروی بی‌مرگی، ژرف، آرام‌بخش، نیالوده، درخشان، و ساخته‌نشده است. اگر آن را برای دیگران روشن‌گری کنم هرگز آن را درنخواهند یافت، پس بهتر آنکه دم

فرو بندم و در تنهایی جنگل بمانم» (Vaidya, 1958: 286). اما چگونه می‌توان از روشنی‌یافته کاملی که دلش از هر بیم و تردیدی آزاد است پذیرفت که در تعلیم آیینش تردید دارد؟ پاسخ به این پرسش نخستین گام در شناخت شیوه تعلیمی بودا و هرمنوتیک بودایی است.

باور من این است که بودا در آن ساعت که این سخن را به زبان آورد واقعاً تردید داشت، و تردید او نیز، همان‌طور که خود اشاره کرده است، به دلیل «دشواریاب‌بودن دمه» بود، نه تعلیم آن. بودا در تعلیم خود تردیدی نداشت بلکه تردید او در گرفتن معنای ژرف آیینش بود و این به شاگرد بستگی داشت، نه آموزگار. گو اینکه بودا در آن ساعت هنوز به روشن‌شدگی کامل بی‌برتر نرسیده بود و هنوز زیر تأثیر وسوسه‌های ماره شیطان (که من از آن به خواطر شیطانی یاد می‌کنم) بود. فراشناخت (پرگیا) بودا هنوز با لنگه دیگرش، یعنی غم‌خوارگی (کرونا)، به هم نیامیخته بود. تا پرگیا (فراشناخت) و او پایه (دستاویز) یا پرگیا (فراشناخت) و کرونا (غم‌خوارگی) با هم پیدا نشوند، روشن‌شدگی کامل بی‌برتر پیدا نمی‌شود. در آن ساعت که بودا به فراشناخت رسید، در گام بعدی به درد و رنج انسان‌ها نگریست. نقل است که برهما (که من از آن به خواطر رحمانی یاد می‌کنم) بر او ظاهر شد و از او خواهش کرد که آیین را تعلیم دهد. در این ساعت بود که گوتمه با اندیشیدن به درد و رنج جانداران، کرونا (غم‌خوارگی) در او به کمال رسید، و در نتیجه به روشن‌شدگی کامل بی‌برتر رسید و بودای کامل شد. پس گفت:

این دمه (آیین) که من شناخته‌ام ژرف است، دیدنش دشوار است، فهمیدنش دشوار است، آرامش‌بخش است، جلیل است، فراسوی سخن است، باریک است، دانایان آن را درمی‌یابند (Digha Nikāya, II: 36; Coomaraswamy & Horner, 1958: 237).

پس از مرگ تاریخی بودا، سخنان او را در سه سبد (تری‌پیتکه) (tripitaka) یا سه مجموعه «اخلاق» (وینیّه) (Vinaya)، «سخنان» (سوره یا سوتره) (Sūtra)، و «دانش برتر» (آبی‌درمه) (Abhidharma) گردآوری کردند. جالب اینکه این مجموعه سوم، آبی‌درمه، شامل متون علمی است که منسوب به بودا نیست. اما مطالب آن شامل تحلیل‌های

نظام‌مند از مقولات و موضوعات اصلی است که بودا در سخنان خود به آنها اشاره کرده است. این مجموعه را شاگردان بودا زیر نظر آموزگار خود نوشتند. نکته جالب توجه اینجا است که اعتبار کانونی<sup>۱</sup> این مجموعه در قیاس با سخنان بودا به یک اندازه است. وانگهی، با مقایسه این سه مجموعه با «سه شیوه»ی (تری‌شیکشا) (triśikṣā) اخلاق، دل، و فراشناخت درمی‌یابیم که سبب آبی‌درمه از برخی جهات از سبب سوتره برتر است. زیرا سوتره‌ها شامل موعظه‌ها یا گفتارهای مفصل بودا در گفت‌وگو با دیگران است، در حالی که آبی‌درمه مجمل یا جان کلام این گفتارها است. به عبارت دیگر، سوتره‌ها شامل صرفاً درس‌های بودا به شاگردان است، در حالی که آبی‌درمه شامل تلاش شاگردان در دسته‌بندی و تحلیل علمی این درس‌ها برای فهم بهتر آنها است. شاید به همین دلیل است که آن را آبی‌درمه، یعنی آبردرمه یا درمه برتر، خواندند. غالب مکتب‌های دیری اولیه بیشتر توان خود را صرف پژوهش در آبی‌درمه کردند. زیرا آن را برترین یا «نهایی‌ترین تعلیم بودا» می‌دانستند که از ارزش عملی والایی برخوردار است؛<sup>۲</sup> و همین آبی‌درمه است که حاوی آشکال اولیه مفاهیم هرمنوتیکی است، مانند آنچه در زیر بدان خواهیم پرداخت.

در مجموع، نخستین «تکیه»، یعنی تکیه‌کردن بر آموزه، نه آموزگار، به این واقعیت اشاره دارد که درمه بودا ادعای ماندن بر توان فلسفی خویش را دارد، نه مرجع‌باوری یا اقتدارگرایی شخصی برای مشروع‌دانستن آن. این مدعا یادآور این سخن بودا خطاب به شاگردان است که می‌گوید: «ای رهروان، فرزانه آن است که آموزه‌های مرا با تحقیق بپذیرد، نه با تعبد؛ به کردار زرگر که طلا را فقط آنگاه می‌پذیرد که آن را حرارت، تراش، و صیقل داده باشد» (Śāntrākṣita, (c. 800). Tattva Samgraha, v. 3587).

### ۳.۲. تکیه بر معنا، نه لفظ

با مقایسه سه شیوه با سه سبب نیز درمی‌یابیم که سبب آبی‌درمه حاوی «آموزه عملی» (آدی‌گمه درمه) (adhigamadharma) و سبب سوتره حاوی «آموزه لفظی» (آگمه درمه) (āgamadharmā) است. نکته اینجا است که اصل در تعالیم یا آموزه‌ها عمل به آنها است. اما این را نیز باید توجه داشت که مراد از عمل، فهم تحلیلی حقیقت (درمه پروچییه) (dharmapracicaya) است، مطابق آنچه در آبی‌درمه آمده، یعنی فراشناخت (پرگیا)



(*prajñā*)، نه مراقبه یا سلوک اخلاقی (وینیه) (*Vinaya*)، اگرچه می‌دانیم که بدون این دو فراشناخت حاصل نمی‌شود. اما آنچه در این جستار برای ما اساسی است و آن را فرض گرفته‌ایم این است که فراشناخت با کار هرمنوتیکی به دست می‌آید. سرانجام، نباید از یاد برد فراشناخت، که در اینجا به معنای اوج کار عقلی، یا کمال عقل تحلیلی، یا پروردن نهایی آگاهی تمیزدهنده است، عمل خوانده می‌شود، چیزی که تجربی و عملی (آبی‌گمه درمه) است، و عملاً به کشف حقیقت می‌انجامد. پس، اینجا از دوگانگی میان عقل و تجربه، یا عقل و عرفان، و مانند اینها خبری نیست. روشن‌شدگی در اینجا به مثابه فراشناخت، با پروردن ناب‌ترین پژوهش عقلی به کمال می‌رسد، نه برهان عقلی.

### ۳.۳. تکیه بر معنای قطعی یا نهایی، نه معنای موقتی یا تفسیرپذیر

این قاعده سوم بودا ما را وارد موضوع اصلی می‌کند: چگونه معنا را باید برگزید؟ کدام معنا را باید پذیرفت؟ اینک در قلمرو راهبردهای هرمنوتیکی ایستاده‌ایم. آشکارترین و ساده‌ترین رویکرد به مسئله تفسیرپذیری و قطعیت، در سنت آبی‌درمه هینه‌یانه یافت می‌شود که «معنای قطعی» یا «نهایی» (نیتارته) (*nitārtha*) را به قبول معنای خود واژه (*yathāruṭavaśeṇa jñātavayārtham*)، و «معنای تفسیرپذیر» یا «موقتی» (نیارته) (*neyārtha*) را به قبول معنای تفسیری واژه (*niddharetva grahitavyārtham*) تعریف می‌کنند (Poussin, 1971, V, 246, n. 2). از این رو، این دو معنا را می‌توان با آموزه‌های صریح و کنایی برابر نهاد، یعنی آنجا که آموزگار مقصود خود را مستقیم (با صراحت) بیان می‌کند، و آنجا که آموزگار مقصود خود را غیرمستقیم (با کنایه) می‌رساند، شاید به این دلیل که شاگردان هنوز آماده شنیدن بیان صریح نیستند، یا شاید به این دلیل که گرفتن آموزه به صورت کنایه و غیرمستقیم تأثیر بیشتری دارد. این دو اصطلاح امروزه نیز در غرب رواج دارد، و اکثر بوداپژوهان آن را به معانی «صریح» و «کنایی» ترجمه می‌کنند. در واقع، این اصطلاحات در بافت آبی‌درمه هینه‌یانه به کار می‌روند، اما باید ببینیم در بافت مهاییانه چگونه به کار می‌روند. آخرین نکته درباره این نوع ترکیب این است که جنبه تاریخی ندارد. به بیان دیگر، شاید بودا در گفتار واحدی، بسته به بافت، بیان خود را از معنای تفسیرپذیر به معنای نهایی تغییر داده باشد، و از این رو الزاماً نمی‌توان کل گفتار را به معنای تفسیرپذیر گرفت. این یکی از ویژگی‌های کلی راهبردهای

هرمنوتیکی است که به محتوا (جان کلام) بستگی دارد، نه بافت (فحوای کلام) یا سیاق عبارت.

راهبرد بعدی که مد نظر ما است در *سوره سَندی نیرموچَنه*، یکی از متون مهیانه آمده است، که طبق باور مهیانه سخنان بودا است. *آسنگه* (Asanga)، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان بودایی مشهور به «پهلوان» گام بزرگ راه (مهر و غم خوارگی) (*maitrīkaruṇā*) و بنیادگذار راهبرد هرمنوتیکی مکتب ویگیانه‌واده (*Vijñānavāda*)، این متن را بسیار گرامی می‌داشت. او که این متن را آموزه نهایی بودا می‌دانست، مکتب خود را بر بنیاد آن نهاد. این راهبرد که به «سه گردش چرخ دَرَمَه» (*tricakra*) معروف است در این متن معرفی می‌شود،<sup>۳</sup> این گونه:

پیش از همه، آن سرور، در پارک آهوان در ریشی پتنه در وارانسی، برای آنان که به گردونه شاگردان پیوسته بودند، چرخ دَرَمَه شگفت‌انگیز جلیل را به گردش درآورد، که پیش از این هیچ‌یک از انسان‌ها یا خدایان به گردش درنیاورده بود، و (شانزده) جنبه چهار حقیقت جلیل را نشان داد. اگرچه این چرخ دَرَمَه که آن سرور به گردش درآورده بود در معنا همتاپذیر، مشروط، تفسیرپذیر، و دست‌خوش چون و چرا بود. سپس، آن سرور، برای آنان که به گردونه مهیانه پیوسته بودند، دومین چرخ دَرَمَه را به گردش درآورد که شگفت‌انگیزتر و جلیل‌تر بود، و با نشان‌دادن تهیت، از واقعیت نبود واقعیت، ساخته‌نشدن، توقف‌نداشتن، آرامش همیشگی، و رهایی واقعی همه چیزها آغاز کرد. با این همه، این چرخ دَرَمَه نیز در معنا همتاپذیر، مشروط، تفسیرپذیر، و دست‌خوش چون و چرا بود. سرانجام، آن سرور، برای خاطر آنان که به همه گردونه‌ها پیوسته بودند، سومین چرخ دَرَمَه را به گردش درآورد، و با نشان‌دادن «شناسایی درست» (چیزها)، به واقعیت نبود واقعیت، ساخته‌نشدن، توقف‌نداشتن، آرامش همیشگی، و رهایی واقعی همه چیزها اشاره کرد. و این چرخ دَرَمَه که آن سرور به گردش درآورده بود در معنا بی‌همتا، نامشروط، و نهایی بود، و جایی برای چون و چرا باقی نگذاشت (Lamotte, 1935: 85, 206., Cited in Thurman, )

«اولین گردش» در این متن به آموزه هینه‌یانه یا گردونه شاگردان (شراوکه‌یانه) اشاره دارد، یعنی آموزه حقیقت رنج در سنساره، حقیقت ریشه رنج در انسان، حقیقت توقف رنج در نیروانه، و حقیقت راه هشت‌گانه‌ای که به نیروانه می‌برد.<sup>۴</sup> این آموزه واقعیت چیزها را، چه مادی و چه متعالی، مسلم می‌گیرد، و از این رو درخور اندیشه واقع‌گرایی است. «دومین گردش» اشاره است به آموزه «پرگیاپارمیتا» یا «حکمت متعالیه»ی مهاییانه یا گردونه بوداسفان (بودی‌ستوه‌یانه)، که بر تهی‌بودن همه پدیده‌های عالم، به‌ویژه انسان، از گوهر پاینده تأکید دارد و قائل به تهیت مطلق است. این آموزه می‌کوشد پیروانش را از دلبستگی و نادانی برهاند، اما چسبیدن به معنای تحت‌اللفظی این آموزه یا تفسیر نیست‌انگارانه از آن می‌تواند خطر ساز و گمراه‌کننده باشد. بنابراین، «سومین گردش» که آموزه *سندی‌نیرموچنه* است، و برترین است، به «آموزه تعیین‌بخشی<sup>۵</sup> ماهرانه»ی مهاییانه معروف است.

اما این آموزه «تعیین‌بخش» یا «تمیزدهنده» چیست که از سومین گردش، «تعیین ماهرانه» ساخته است؟

اولین خطا در تفسیر عبارت‌های پشت‌همی بودا در متون مهاییانه مانند «نه شکل هست، نه احساس، نه بودا، نه روشن‌شدگی، نه نه‌روشن‌شدگی...» و نظیر اینها به این مضمون که می‌گوید همه چیز تهی است، این است که آنها را کاملاً منفی بگیریم. مادیمیکه‌ها در همه بافت‌ها منتخبی «نهایی» به دست داده‌اند به جز در *سوره بلند پرگیاپارمیتا* در یکصد هزار قطعه شعر که این منتخب در خود متن است. اما ویگیانه‌واده معتقد است این از دید بودا کافی نبود، از این رو طرحی را پیش کشیدند که به «سه خودبود»<sup>۶</sup> (تری‌سوه‌باوه) (*trisvabhāva*) یا «سه نشانه» (تری‌لکشنه) (*trilakṣaṇa*) معروف است. خودبود به معنای «بود» یا «سرشت» است، یعنی «چیزی که «بود» یا هستی چیزی را می‌سازد» اینها سه سرشت ذاتی داشتند، شامل سرشت خیالی یا دل‌ساخته (پری‌کلپتیه) (*parikalpita*)، سرشت نسبی (پره‌تنتره) (*paratantra*)، و سرشت مطلق یا کامل (پری‌نیشپنه) (*pariṇiṣpanna*). وقتی گفته می‌شود همه چیز از گوهر پاینده تهی است، مراد این است که آنها ساخته دل‌اند، خیالی و پنداری‌اند. پس، هستی آنها نسبی است، و نسبت و صف‌ناپذیر تهی از تعین مفهومی‌شان از سرشت مطلقشان است. بنابراین، افزودن وجه نسبی (پره‌تنتره) به مفهومی (پری‌کلپتیه) و مطلق (پری‌نیشپنه) کارآزموده را

از خطر چسبیدن به نیست‌انگاری یا پوچ‌باوری دور می‌کند.

پیروان سومین گردش با استفاده از این ترکیب هرمنوتیکی می‌توانند، بدون ماندن بر سر دوراهی هرمنوتیکی، و بدون خطر چسبیدن به واقعیت‌باوری یا پوچ‌باوری، از گفتارهای بودا پیروی کنند و به بالاترین مقصد برسند، و بنابراین این آموزه از معنای نهایی یا قطعی برخوردار است.

در خور توجه است که این طرح سندی نیرموجنه سوتره، که مکتب ویگیانه‌واده بر بنیاد آن نهاده شده است، هم (تا آنجا که به زندگی نامه بودا ربط دارد) تاریخی است و هم (تا آنجا که به محتوای آیین او ربط دارد) فلسفی است. گویا این سوره به رشته‌ای از بحث‌های منطقی، از مقدماتی تا پیشرفته، می‌پردازد. تسونگ کپه اشاره می‌کند که این سوره تفسیرپذیری دو گردش اول را به صورتی متفاوت مطرح می‌کند. زیرا اولین گردش، به شکل کنونی‌اش که می‌گوید چیزها آن‌گونه که نمود دارند ذاتاً واقعیت ندارند، به وضوح گمراه‌کننده است، و بنابراین شیوه‌ای که در تفسیر آن به کار می‌رود ناگزیر است که آموزه‌ها را صرفاً به عنوان فنون تربیتی توجیه کند. بنابراین، در تعلیم این گردش، بودا صرفاً به تحلیل عناصر درونی و بیرونی واقعیت بسنده می‌کند که پیام نوع‌دوستی را برساند، و تعلیم اصلی را برای زمانی می‌گذارد که اندیشه‌های خطا درباره حقیقت این شناسه‌ها در جان نیوشنده پیدا شود. از سوی دیگر، دومین گردش به تعلیم نهایی نزدیک‌تر است. زیرا عملاً از واقعیت‌باوری ساده‌اندیشانه درباره شناسه‌های بیرونی سوء استفاده نمی‌کند، اما به دلیل ناکامی در نشان‌دادن دقیق چگونگی تهیت چیزها یا پدیده‌ها، به حد نهایی نمی‌رسد. اما وقتی تمایزهای بیرون‌آمده از سومین گردش فهمیده می‌شوند، در پرتو معنای آن، دومین گردش نیز فهمیده می‌شود، و وقتی شخص از خطر پوچ‌گرایی افراطی در امان می‌ماند عملاً به ارزش آن پی می‌بریم. همان‌گونه که تسونگ کپه اشاره می‌کند:

پس، (این نظام ویگیانه‌واده) وقتی می‌گوید سوره مادر (یعنی، پرگیاپارمیتا) تفسیرپذیر است، مقصودش این نیست که معنای آن به حقیقت نهایی تعیین‌بخش چیزها اشاره ندارد، بلکه مرادش این است که نیازمند توضیح بیشتری است، نباید به معنای ظاهری آن چسبید. زیرا ظاهر آن نهایی نیست

گویا از دید این نظام، که بسیار پیچیده‌تر از هرمنوتیک هیینه‌یانه است، معیار اصلی قبول یا رد معنای لفظی متن دینی همچنان به تفسیرپذیری یا نهایی‌دانستن آن باز می‌گردد. در واقع، متفکران ویگیانه‌واده برای اثبات نهایی بودن معنای لفظی متون همچنان از اعتبار آنها کمک می‌گیرند. آنها سه دسته از متون را دارای معنای لفظی نهایی می‌دانند: ۱. متونی که خودشان را اثبات می‌کنند؛ ۲. متونی که متون دیگر آنها را اثبات می‌کنند؛ ۳. متونی که هم خودشان و هم متون دیگر آنها را اثبات می‌کنند، مانند به‌ترتیب، *آنکاوتاره*، *سندی نیرموچنه*، *پرگیاپارمیتا* در هشت هزار قطعه، و *پرگیاپارمیتا* در هجده هزار قطعه (Ibid.: 109).

اما، به این شیوه هرمنوتیک ویگیانه‌واده دو نقد اصلی وارد است؛ نخست اینکه، معیار قبول لفظ صرف برای اثبات قطعیت یا نهایی بودن معنا کافی نیست. زیرا تفسیرپذیری انواع و اقسام دارد؛ برخی شامل نمادپردازی، برخی مفهومی، برخی بافتی، برخی تکرار گفتارها به شکل کوتاه، و مانند اینها است. از این رو، این معیار به شدت خشک و انعطاف‌ناپذیر است و ساده‌انگاری است اگر گمان کنیم که از پس آموزه‌های پیچیده و دشوار برمی‌آید. دوم اینکه، از دید هر چیزی که مدعی است تعیین تحلیلی دقیق است، یعنی نظریه سه خودبود و هر چیز دیگر، این راهبرد هرمنوتیکی خودش همچنان از لحاظ متنی موجه و مقبول است، و با این همه، این همان طرحی است که در متن *سندی نیرموچنه* آمده است. برای تمایز میان مدعاهای متنی، هیچ قاعده یا معیار عقلی نظری معرفی نمی‌شود، و بنابراین از مدعای قطعیت خود متن بر قطعیت آن حجت می‌آورند و این دور باطل است. مادیمیکه‌های بزرگ، به‌ویژه چندرکیرتی و تسونگ کپه، پیش از مطرح کردن راهبردهای خویش، این نقدها را بر هرمنوتیک ویگیانه‌واده وارد کرده‌اند. اما پیش از پرداختن به راهبردهای هرمنوتیکی متفکران مادیمیکه، نیازمند آشنایی کوتاه با سنت چینی هستیم.

اگرچه لئون هورویتس در پژوهش ارزشمند و مهم خود درباره چچی‌یی (Chih I)، اولین نظریه‌پرداز هرمنوتیکی چینی، به این واقعیت اشاره نمی‌کند که *سندی نیرموچنه* پیش از او در قرن پنجم به همت بودی‌روچی (Bodhiruci) به چینی ترجمه شده بود (Nanjio, 1883: 49, 68; See also Powers, 2004: 5-6). چچی‌یی به ده مکتب پیش از خود، که از راهبردهای هرمنوتیکی برخوردار بودند، اشاره می‌کند که با اطمینان می‌توان گفت از

این متن تأثیر پذیرفته‌اند. زیرا موضوعات اصلی شان، یعنی «آموزه نشانی» و «آموزه بی‌نشانی»، دقیقاً به وصف سندی نیرموچنه، به ترتیب، از اولین گردش و دومین گردش شبیه است. اما هورویتس معتقد است مهم‌ترین منابع متنی هرمنوتیک چینی دو سوره کنکاوتاره و مه‌آپری‌نیروانه (Mahāparinirvāṇa Sūtra) بودند، و نظریه‌ای که آوردند «تحلیل نظری» خوانده می‌شد (Harvitz, 1962: 214ff. cited in: Thurman, 1978: 29). مهم‌ترین معیار انتخاب متن نهایی برای چینی‌تیمی است در مه‌آپری‌نیروانه سوتره که به پنج مرحله فرآورده‌های شیر اشاره دارد، این‌گونه:

این به کردار شخص است که از گاو شیر، از شیر سرشیر، از سرشیر کره، از کره روغن حیوانی، و از روغن حیوانی عصاره روغن حیوانی بیرون می‌کشد. از میان اینها، عصاره از همه برتر است. کسی که آن را نوش کند، همه ناخوشی‌هایش از میان می‌رود، و همه داروهای که خورده است، از تن او بیرون می‌رود. عزیزان! بودا نیز این‌گونه است. از بودا دوازده متن، از متن‌ها سوره‌ها، از سوره‌ها سوره‌های بزرگ (وِپولیه) (Vaipulya)، از سوره‌های بزرگ پرگیاپارامیتا، و از پرگیاپارامیتا مه‌آپری‌نیروانه بیرون می‌آید (Hurvitz, 1962: 217).

از این تمثیل فوراً درمی‌یابیم که آموزه پنج دوره چینی دقیقاً از این مضمون پیروی می‌کند، با اندکی تغییر که چینی در شماره‌های یک و دو داده است، عبارت کلی سوره‌ها را به مثابه سوره حلقه گل (آوتمسکه) (Avatamsaka Sūtra) می‌گیرد، و سوره گل نیلوفر را نهایی لحاظ می‌کند. زیرا آن را عصاره می‌گیرد و آموزه‌های آن، مانند پابندگی بوداگی، فراگیری سرشت بودا، و شادمانگی نیروانه، را از همه برتر می‌داند. اگرچه چینی معتقد بود که سوره حلقه گل این پیام را از لحظه روشن‌شدگی بودا در خود داشت، اما در آن زمان کسانی که قادر به درک معنای آن بودند به‌غایت اندک بودند.

اکنون، اگرچه این طرح، مانند نظریه سه گردش چرخ درمه سندی نیرموچنه، تاریخی است، زیرا چارچوب آن را زندگی‌نامه بودا تشکیل می‌دهد، اما تحلیل چینی از آن تا حدی تجربی و به چند دلیل سنجیده‌تر است. نخست اینکه، هر دوره فقط با یک آموزه اصلی در ارتباط است و آموزه‌های دیگر، به مثابه توانایی‌های تعلیمی بودا، در طول این دوره به برخی شاگردان تعلیم داده می‌شد. دوم اینکه، چینی طبقه‌بافت را با

طبقه روش‌شناختی هماهنگ کرد، که به «چهار روش گروش» معروف است، یعنی (۱) آموزه ناگهانی، که با دوره اول سوره حلقه گل هماهنگ است و امکان روشن‌شدگی دفعی را برای آنان که از توانایی لازم برخوردارند فراهم می‌کند. (۲) آموزه تدریجی، که با دوره‌های دوم تا چهارم هماهنگ است و مراحل پیشرفت شاگردان هینه‌یانه و مه‌ایانه را عرضه می‌کند. (۳) آموزه راز پنهان، که روش بودا در تعلیم آموزه‌های متفاوت به شاگردان متفاوت است بی‌آنکه از هم اطلاع داشته باشند. و (۴) آموزه میانه، که روش بودا در تعلیم آموزه‌های یکسان به شاگردان متفاوت یک انجمن است. این دو روش آخر، در چهار دوره اول به کار می‌رفت. سرانجام، چینی بافت تاریخی و طرح روش‌شناختی را با طرح محتوایی هماهنگ کرد که به «چهار اصل گروش» معروف است، یعنی (۱) آموزه سوره‌خانه، یا هینه‌یانه، (۲) آموزه همه‌فراگیر (انتقالی یا موقتی)، شامل مادیمیکه، که باطل‌کننده مفاهیم هینه‌یانه به شکل تحلیل کلی است، (۳) آموزه تفکیک‌کننده (یا، تمیزدهنده یا، تعیین‌بخش)، شامل ویگیانه‌واده، و (۴) آموزه یکپارچه (Round)، یا یک‌کاسه، شامل تعلیم یگانگی نهایی جهان تجربه مشترک با حقیقت نهایی. اینجا نیز باید اشاره کرد که سه اصل اول کاملاً به سه گردش چرخ درمه سندی نیرموچنه شبیه و مانند است.

این طبقه‌بندی دوم چینی را فازانگ (Fa Tsang) نیز، که چندان به رویکرد تاریخی توجه نداشت و البته راجع به آن تردیدی هم نداشت، جرح و تعدیل و اصلاح کرد. فازانگ این چهار اصل گروش چینی را به مثابه سه اصل خویش گرفت و یک اصل هم خود او به آن افزود که به «مکتبی بی‌کتاب»<sup>۷</sup> اشاره داشت، که بعدها با مکتب چن یا ذن یکی شد، و سوره حلقه گل محبوب خویش با نظریه شگفت‌انگیز آن در باب حقیقت را بر بام آن نشانده. فازانگ یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان چین بود و شرح‌های هرمنوتیکی‌اش با موضوعات اصلی و مهم این سنت پیوند می‌خورد.

در کل، سنت‌های چینی به شدت به متن‌گرایی داشتند. از این‌رو، شماری از رساله‌های (شاستره) (śāstra) علمی هندی به چینی ترجمه شد. پس، در حالی که راهبردهای هرمنوتیکی از جهات مختلف در حال جرح و تعدیل و اصلاح بود، هر یک از اینان پایه‌های مکتب خویش را بر متنی نهایی بنیاد نهاد: چینی بر سوره نیلوفر، فازانگ بر سوره حلقه گل، و دیگران بر سوره‌های پاک بوم. هسته اصلی هرمنوتیکی‌شان

این بود که متن برگزیده خود را در رأس هرمی نظری بنشانند. در مقابل، مکتب چَن (ذن) بود، که کلاً از این کار پرهیز داشت، و مدعی بود سرانجام باید از همه متون دل کند، اگرچه شاید بتوان آن را یکی از مهم‌ترین راهبردهای هرمنوتیکی کاملاً عقلانی به شمار آورد. در بخش نهایی این جستار به آموزه اصلی ذن خواهیم پرداخت. اینک به راهبردهای هرمنوتیکی مکتب مادیمیکه در هند و تبت می‌پردازیم، که بیشتر به محتوا گرایش دارند.

در سوره آکشه یمتی نیردیشَه (Akṣayamatīnirdeśa) این عبارت معروف آمده است: کدام متن دارای معنای نهایی است؟ و کدام یک تفسیرپذیر است؟ آموزه‌های در باب حقیقت‌های متعارف، تفسیرپذیرند، و آموزه‌های در باب حقیقت‌های نهایی، دارای معنای قطعی و نهایی‌اند. آموزه‌های با واژگان جورواجور همه‌فهم، تفسیرپذیرند، حال آنکه آموزه‌های ژرف، که دیدنشان دشوار و فهمیدنشان دشوار است، نهایی‌اند. آن که راه را نشان می‌دهد، تفسیرپذیر است، و آن که ثمره [ی راه] را نشان می‌دهد، نهایی است. آن سوره‌ها که ... تعبیرهایی چون «خود»، «جاندار»، «زندگی»، «روح»، «موجود»، «شخص»، «انسان»، «مرد»، «کننده»، «تجربه‌کننده»، و مانند اینها را تعلیم می‌دهند و به کار می‌برند، تفسیرپذیرند. و آن سوره‌ها که درهای رهایی تهیت، بی‌نشانی و بی‌آرزویی، بی‌کنشی، تولدناشتن، پدیدنیامدن، بی‌آغازگی، زندگی‌ناداشتن، ناشخص‌بودگی، نبود خود، و مانند اینها را تعلیم می‌دهند، معنایی نهایی دارند. باید بر این دومی ماند و اتکا کرد، نه اولی (Thurman, 1978: 111; Vaidya, 1960: 14).

اینجا به راهبرد هرمنوتیکی جدیدی اشاره خواهیم کرد که ماهیت آن را اتحاد موضوعات تفسیرپذیر و نهایی با موضوعات معرفت‌شناختی و وجودشناختی نسبی/مطلق، متعارف/ وضعی، یعنی دو حقیقت (ستیه دویه) (satya dvaya) فلسفه بودایی تشکیل می‌دهد. این تساوی‌سازی یا یکسان‌سازی، یعنی تفسیرپذیر/ نهایی = پنهان/ آشکار، از نوآوری‌های مکتب ویگیانه‌واده است. زیرا آموزه پنهان مرتبط با حقیقت نهایی دارای معنای نهایی است، خواه به دلیل غیرمستقیم، کنایی، یا موجز بودن نیازمند تفسیر لغوی باشد یا نباشد. از سوی دیگر، عبارتی کاملاً آشکار مرتبط با چیزهای



سطحی و این جهانی معنایی تفسیرپذیر دارد، اگرچه آن را از ظاهر عبارت نیز می‌توان فهمید. چون در بیان وضعیت نهایی چیزها ناکام است. مثلاً عبارت «نه بود/ هست، ...» که اغلب در سوره‌های حکمت متعالیه (پار، کمال‌فراشناخت) تکرار می‌شود، دارای معنای نهایی است. چون معنای آن، یعنی اینکه مطابق حقیقت نهایی هیچ چیز نسبی، حتی بودا، هستی ندارد، به وضعیت نهایی بودا مربوط می‌شود، اگرچه نیازمند آوردن عبارت «در نهایت» است. چون بدین معنا نیست که در ساحت نسبی، سطحی، متعارف یا وضعی، و این جهانی، بودا هستی ندارد. در واقع، سازنده یا صادرکننده این عبارت‌ها خود بودا است، و بی‌گمان ساخت این عبارت‌ها در همین سطح نسبی صورت می‌گیرد. پس به تعبیری می‌توان گفت که در این سطح «بود/ هست»، و اما مثال برای تفسیرپذیری، عبارت «جوانه از تخم زاده می‌شود» دارای معنای تفسیرپذیری است، اگرچه این در خصوص سطح نسبی یا متعارف نیز صادق است، چون در بیان وضعیت نهایی جوانه و تخم ناکام است، در نهایت هیچ‌یک از این دو هستی ندارند، در حالی که فرض عبارت این است که این دو هستی واقعی دارند.

اما جان فلسفی، که در تحلیل این عبارت‌ها تساوی و همانندی نمی‌بیند، این را نمی‌پذیرد. با وجود این، این عبارت دوم را می‌توان با افزودن قید «متعارف» یا «وضعی» تفسیر کرد (همان‌گونه که قید «نهایی» یا «مطلق» را به عبارت اول افزودیم)، که به عبارت، معنای نهایی می‌بخشد، حال آنکه فرض عبارت دوم بر این است که اثبات «حقیقت» بودا در نهایت در نفی آن است. ایرادی که جان فلسفی می‌گیرد خطاآمیز است، چون گمان می‌کند که در واقع میان این دو حقیقت، یعنی نسبی و نهایی، تساوی و همانندی هست.

به عبارتی می‌توان گفت نهایی مقدم بر نسبی است، اما نه از لحاظ ذاتی یا وجودشناختی. چون هر دو حقیقت در واقع از لحاظ مفهومی، و بلکه معرفت‌شناختی، دو روی یک سکه‌اند. چون جان متمایل به مطلق، که به رهایی می‌برد، سودبرنده‌تر است تا جان متمایل به نسبی، که گرفتار رنج و نادانی است. بنابراین، عبارت «نه بودا هست ...» مرتبه حقیقت بودا را در میان چیزهای نسبی دیگر نفی می‌کند تا به مرتبه نهایی او، یعنی تهیت، برسد. سوگیری شناخت ما درست و بی‌نیاز از جرح و تعدیل است. چون هدف از نفی مطلق، به تعبیری، رسیدن به مطلق است. از سوی دیگر،

عبارت «جوانه از تخم زاده می‌شود» مؤید این فرض ناخودآگاه عاداتی ما است که واقعیت‌های جوانه، تخم، زاییده‌شدن، و مانند اینها، تفکیک‌ناپذیرند، و ما را به حقیقت نزدیک نمی‌کنند، و از این‌رو سوگیری شناخت ما نادرست است، و مؤید «واقعیت‌گرایی ساده‌اندیشانه» ما درباره اشخاص و چیزها است؛ یعنی وابستگی عاداتی ما به واقعیت عینی آنها، و اگرچه شاید اصلاح تفسیری با افزودن قید «وضعی» این اندیشه را در ما پدید آورد و تردید کنیم که «ای وای، اینکه به معنای نهایی نیست»، اما این در درجه دوم اهمیت قرار دارد و طبق این راهبرد این عبارت تفسیرپذیر باقی می‌ماند.

بنابراین، در این نظام، «تفسیر» که متضمن «معنای تفسیرپذیری» است به معنای تفسیر لفظی سطحی یا صرف افزودن قید نیست، بلکه یگانه تفسیری است که قادر است ارتباط، معنا و واقعیت نهایی چیزها را شرح دهد. و یگانه عبارت لفظی که بی‌نیاز از چنین تفسیری است، نفی مطلق است؛ نفی منطقی است. با این نفی نمی‌خواهد چیز دیگری را اثبات کند. در تطبیق این طرح با سه گردش چرخ درمّه، درمی‌یابیم که دومین گردش یا گردش میانه، یعنی پرگیاپارمیتا، نهایی‌ترین یا قطعی‌ترین است، اگرچه برخی از عبارت‌های سومین گردش و حتی اولین گردش را نیز می‌توان نهایی یا قطعی گرفت. این سازگاری به این دلیل است. چون در این نوع تفسیر، سطحی‌بودن با نهایی‌بودن اهمیت چشمگیری دارد.

ناگفته نماند که همه مادیمیکه‌ها با نتایج این اصل موافق نیستند. از میان دو زیرشاخه مکتب مدیمکه، یعنی سواتتتریکه و پراسنگیکه،<sup>۱</sup> اولی نسبت به دومی هیچ موضع انتقادی ندارد و از واردکردن نقد جدی به آن می‌پرهیزد، و بیشتر می‌کوشد نظام مادیمیکه را با نظام ویگیانه‌واده دمساز کند. بنابراین، شائنه‌رکشیتیه و کمله‌شیله، هر دو در یک موضع استوار، دومین و سومین گردش را نهایی دانستند (Thurman, 1978: 150ff). در واقع، کمله‌شیله معتقد بود این تفسیر سندی نیرموچنه از نفی مطلق پرگیاپارمیتا بود که به آن معنای نهایی بخشید. او دلیل می‌آورد که نفی‌های پرگیاپارمیتا غالباً موجز و کوتاه‌اند، و قید «در نهایت» را به کار نمی‌برند، و تفسیر سندی نیرموچنه از نظریه سه خودبود به ما آموخت که این قید «در نهایت» را همواره باید به کار ببریم. پس، با نفی نفی، یا نفی واقعی‌بودن نفی‌ها، از شک‌گرایی پوچ‌گرایانه یا «انکارگرایی» (آپه‌واده) (apavāda) می‌پرهیزد، و با نفی نسبی‌بودن حقیقت، از واقع‌گرایی ساده‌اندیشانه یا

«فرض‌گرایی» (سَماروپَه) (samāropa) پرهیز می‌کند. با دومی، راه او از ویگیانه‌واده، که معتقد بود این سرشت نسبی در نهایت حقیقی است (همان‌گونه که با سرشت ساخته‌شده، که ناواقعی است، فرق دارد)، جدا می‌شود. این نوع حقیقت را ویگیانه‌وادین‌ها «تعیین‌پذیری خودبود» (سَوَه لکشَنَه سیدَتوم) (svalaṣaṇasiddhatvam) می‌خوانند، و میان آن و «واقعیت بیرونی» (سَوَه رُوپَه سیدَتوم) (svārūpasiddhatvam) فرق می‌گذارند. کلمه‌شیلَه این دو نوع حقیقت را از نو سازمان‌دهی می‌کند و نهایی‌بودن ماهیت‌های نسبی و مطلق را رد می‌کند. یعنی قالب نسبی / مطلق را مفهومی و ذهنی می‌گیرد، آن را دوگانگی ساخته دل می‌داند، در حالی که تعیین‌پذیری خودبود آنها در سطح وضعی یا متعارف را می‌پذیرد و نیز آن را برای پرهیز از انکارگرایی افراطی (آپَه‌واده)، یا شک‌گرایی پوچ‌انگارانه ضروری می‌داند. بنابراین، او علاوه بر استفاده از سَنَدی نیرموچَنَه در تفسیر پَرگیا پارمیتا برای کشف قطعیت نهایی (به خلاف ویگیانه‌واده که از این راه به تفسیرپذیری می‌رسید)، از خود سَنَدی نیرموچَنَه هم تفسیری عقلانی به دست می‌دهد؛ «تهیت چیزهای دل‌ساخته» (پَری کلپیتَه لکشَنَه) را به «نبود خودبود در چیزها» (لکشَنَه نی سَوَه‌باوَه) تعریف می‌کند، که به معنای نبود غائیت در نسبی و مطلق است، و نیز بدین معنا است که نسبی و مطلق فقط زمانی غائیت پیدا می‌کنند که در نهایت از دل‌ساخته‌های ناواقعی تمیز داده شده، یا تعیین بخشیده شوند. او به تحلیل دیدگاه ویگیانه‌واده از تعین یا تمیز میان چیزها می‌پردازد و عبارت‌های سَنَدی نیرموچَنَه در این باره را تفسیر می‌کند. شیوَه سَوَاتتَریکه (svātantrika) اساساً جمع میان نظریه ویگیانه‌واده و نظریه مادیمیکه است، به طوری که نظریه سه خودبود را به شکل قراردادی می‌پذیرد اما برای آن اعتبار نهایی قائل نمی‌شود.

چندرکیرتی، بزرگ‌ترین فیلسوف پراسنگیکه، بر این موضع سَوَاتتَریکه خرده می‌گیرد و آن را رد می‌کند. او برای این کار از عبارت آکشَه یَمَتی نیردیشَه سود می‌جوید که می‌گوید فقط عبارت‌های مربوط به حقیقت نهایی یا مطلق قطعیت دارند و هر گونه عبارت مربوط به حقیقت نسبی، متعارف، وضعی، یا سطحی را باید تفسیرپذیر گرفت. از این رو، از نظر وی، نظریه سه خودبود کاملاً تفسیرپذیر است، و امکان تمیز، شناسایی ذاتی، یا تعین ذاتی (خودبود) در ساحت نسبی را رد می‌کند. گام هرمنوتیکی‌ای که او دنبال می‌کند مبتنی بر تکیه یا ماندن بر حکمت یا فراشناخت است،

که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

### ۳. ۴. تکیه بر فراشناخت (غیرمفهومی)، نه آگاهی (دویی)

چهارمین گام هرمنوتیک بودایی بر ماندن بر تجربه عملی آموزه بودایی تأکید دارد. بنابراین، حتی پس از تشخیص معنای قطعی و نهایی متون مبنی بر نفی مقام حقیقت، یا حقیقت ذاتی (خودبود، یا گوهر پاینده) در پدیده‌ها، چه نسبی و چه مطلق، هنوز نمی‌توان نتیجه گرفت که معنای نهایی را یافته‌ایم. چون از نقدهای حکمت نظری (چیتا می‌پی پرگیا) (cintāmayīprajñā) در امان نخواهیم بود و هنوز نمی‌توان گفت که کار هرمنوتیکی‌ای که آغاز کرده‌ایم به انجام رسانده‌ایم. در واقع، فقط آنگاه به انجام خواهد رسید که روشن‌شدگی (بودی) (bodhi) حاصل شده باشد، و مرتبه حکمت نظری یا شناخت عقلانی در باب حقیقت نهایی با مرتبه یکدلی مراقبه‌ای ترکیب شده باشد، و به شناخت مطلق (نیروانه یا چینی (tathatā)) بینجامد، یا به عبارت دیگر، به شناخت مراقبه‌ای (باونا می‌پی پرگیا) (bhāvanāmayīprajñā) یا شناخت حقیقت نادویی بینجامد؛ فراشناختی که از دل یک‌بین برمی‌خیزد. بنابراین، در باب شناخت معنای نهایی و قطعی متون، حتی اگر شخص به شناخت نظری یا معرفتی ژرف هم رسیده باشد، ناگزیر از پروردن آن شناخت در مراقبه (سمادی) (samādhi) است، تا به لایه‌های ژرف‌تر آگاهی دست یابد. نکته مهم این است که پژوهش نظری یا کُنش عقلانی همیشه جایگاه خود را دارد و هیچ‌گاه رها نمی‌شود. برعکس، بالاترین ظرفیت عقل به کار گرفته می‌شود تا در مراقبه (سمادی) پرورده شده، به کمال برسد. برای بیان هرمنوتیکی آن، نباید از یاد بُرد که این نقش هرمنوتیکی که می‌گوید آموزه قطعی با «نهایی» یا ژرفا در ربط و نسبت است، خودش آموزه‌ای است که با امور «سطحی» یا ظاهری در ربط و نسبت است. آموزه‌ای درباره آموزه‌ها است، نه نفی محض که صرفاً به حقیقت نهایی اشاره دارد. پس، اگرچه چندرکیرتی از این موضع حمایت می‌کند، آن را موضع معیار نمی‌گیرد و از جزم‌اندیشی می‌پرهیزد. معیار اصلی او عقل است که فقط در روشن‌شدگی به کمال می‌رسد.

به بیان دیگر، با آنکه برای رسیدن به درک درست از حقیقت نهایی از راه فهم درست نفی‌های کاملی که از معنای قطعی برخوردارند، شناخت مفهومی و تحلیلی

کاملاً ضروری است، اما موجب انتقال تجربه روشن‌شدگی کامل بی‌برتر نمی‌شود، جز آنکه با جانی که در مراقبه به یکدلی رسیده باشد ترکیب شود. حقیقت نهایی در ظرف مفهومی نمی‌گنجد، به چنگ آن نمی‌آید، و اینجا است که مفسر هرمنوتیکی باید هنر و مهارت خود را نشان دهد و همواره باید به عقل تکیه کند، مهم نیست که فهم خود را چگونه جرح و تعدیل، و کامل می‌کند.

پس، سنت هرمنوتیکی بودایی، سنت شناسایی یا کشف و شناخت حقیقت است که دویی عقل و شهود را نمی‌پذیرد. البته معیاری که در اینجا به عقل مجال عرض اندام می‌دهد، آن را به حال خود رها نمی‌کند، بلکه آن را به فراسو، به کمال می‌برد که مرتبه وحدت یا نادویی را تجربه کند.

این در خور توجه است که هرمنوتیک سنت پراسنگیکه - مادیمیکه (یعنی اتحاد یا جمع میان معنای تفسیرپذیر/ قطعی، به ترتیب، با حقیقت متعارف/ نهایی) به همان اندازه که حاصل تحولات فلسفی در طول قرن‌ها است، و به همان اندازه که حاوی تحلیل‌های عاری از نگرش‌های جزم‌اندیشانه است، برای اصرار خود بر عمل‌گرایی، استدلال‌های محکمی می‌آورد. این نوع هرمنوتیک اغلب در سنت چن (ذن) یافت می‌شود، سنتی که بودی‌درمه آن را «تعلیم بی‌واژه» تعریف کرد و فزانگ آن را «مکتب بی‌کتاب» خواند. اگر ذن را شاخه‌ای از مه‌ایانه و پیرو مکتب‌های هندی بدانیم باید شگفت‌زده شویم وقتی می‌شنویم که در میان این همه سوره‌ها و شاستره‌ها در سنت‌های بودایی هندی یک شاخه هست که هیچ متنی را به عنوان متن دینی به رسمیت نمی‌شناسد. اما با بررسی دقیق مادیمیکه‌ها درمی‌یابیم این مکتب که در نگاه اول مبتنی بر آثار پرگیا پارمیتا، «مادر همه بوداها»، است، در نهایت مبتنی بر یک سری نفی‌های پشت‌همی است، که می‌گوید: «نه بودا هست، نه درمه، نه یافت، نه یابنده، نه بنیاد، ...». ویمله‌کیرتی به منجوشری می‌گوید: «منجوشری، چیزی که بی‌بنیاد است چگونه می‌توان گفت ریشه دارد؟». پس، ماندن در پرگیا پارمیتا در نهایت ماندن در بی‌بنیاد است، و این باور «مکتب بی‌کتاب» یا ذن است. البته این در قیاس با عبارت مهمی که در بالا از آکشه یمتی نیردیشه نقل کردیم، که چندرکیرتی از آن سود می‌جست، عبارتی معنوی است و اگرچه مادیمیکه‌ها آن را موثق می‌دانند، مفهوم آن را اگر دنبال کنیم، به عقیده‌ای می‌رسیم که خود را نفی می‌کند، آموزه‌ای است درباره آموزه‌های دیگر، که همه از معنای تفسیرپذیر

برخوردارند، و فقط آموزه درباره حقیقت نهایی یا مطلق (یعنی نفی‌های کاملی چون «همه چیز از گوهر پاینده تهی است») است که از معنای قطعی و نهایی برخوردار است. سرانجام، برخی از بوداپژوهان، این دو سنت را، که ما در این جستار از حیث راهبردهای هرمنوتیکی بررسی کردیم، گونه «عرفانی» (mystical) دانسته‌اند، اما ترومن معتقد است این طبقه‌بندی خطاآمیز است. زیرا این دو بیشتر به شکل عقلانی (rationalistic)، نامرجع‌باور (non-authoritarian)، تجربه‌گرا (pragmatic) و مانند اینها ظاهر می‌شوند و باید در این گونه‌ها طبقه‌بندی شوند (Thurman, 1978: 36)، در حالی که سنت‌های دیگر که مبتنی بر متون هستند شکل «عرفانی» دارند تا آنجا که در تحلیل‌های نهایی خود، جزم‌اندیشانه به مرجعیت دینی می‌چسبند.

ناگارجونه در فصل نهایی کتاب خود با عنوان «فراشناخت: اشعار بنیادین راه میانه» که به تحلیل مفهوم نیروانه می‌پردازد و سرانجام هم به این‌همانی نیروانه و سنساره اشاره می‌کند، از پیش نامرجع‌باوری خود را اعلام می‌کند. دلیل این نامرجع‌باوری این مدعا است که می‌گوید: «درمه نیک که خاموشی همه ادراک‌ها است، ذره‌ای از آن را هیچ بودا در هیچ جا به هیچ کس تعلیم نداد» (Vaidya, 1960: 236). این نکته در روایتی که از گفت‌وگوی پای جانگ (Pai Chang) (۷۲۰-۸۱۴)، استاد بزرگ چن (ذن)، با شاگردش نان چوان (Nan Ch'uan) (۷۴۷-۸۳۴) نقل کرده‌اند نیز آمده است.

استاد پای جانگ از شاگرد خود نان چوان پرسید:

استاد جانگ: «درست است که فرزندگان از روزگار باستان حقیقتی را در دل داشته‌اند که به دیگران نگفته‌اند؟».

چوان: «بله داشته‌اند».

استاد جانگ: «آن حقیقت که به دیگران نگفته‌اند چیست؟».

چوان: «آن نه - دل - نه بودا، نه - چیز است».

استاد جانگ: «تو آن را گفتی!» (Cleary & Cleary, 1977: 181).

پای جانگ در اینجا شاگرد خود را می‌آزماید و می‌کوشد دریابد که در دل بهترین شاگردش چه می‌گذرد. آیا همچنان در بند عقاید جزمی، یا نظریه‌ای خاص فهم است؟ چوان در برابر استاد با قاطعیت تمام عقیده خود را به مثابه سنت بیان می‌کند، اما با

شنیدن پاسخ استاد، آن را به آسانی رها می‌کند. چون این سنت در واقع «نه - سنت» است و حقیقت در آن، در واقع، «نه - حقیقت» است، اما این سنت همچنان هست و فرزندان به نوعی به آن عمل می‌کنند. استاد جانگ به او نشان داد که حقیقت چندان هم نگفتنی نیست، چون خود چوآن آن را گفت. چوآن که خود را در گرفتن تعلیم ناکام و درمانده دید، این بار زبان در ستایش استاد و مرجعیت او می‌گشاید، که با تعلیم دیگری روبه‌رو می‌شود:

چوآن: «بله من گفتم. شما چطور، استاد؟».

استاد جانگ: «من که فرزانه نیستم؛ از کجا باید بفهمم که گفته‌ام یا نه؟».

چوآن: «نمی‌فهمم».

استاد جانگ: «پیش‌ترها همه را به تو گفته‌ام».

معنای این سخن، خواه ژرف باشد خواه سطحی، یک چیز، کاملاً روشن است که به کار ما می‌آید: پای جانگ این عقیده چوآن را که استاد مرجع است رد کرده، او را کامل به حال خود رها می‌کند تا به این نتیجه برسد. در تفسیر این روایت باید از این سخن ناگارجونه کمک بگیریم که می‌گوید: «شاکیه‌مونی کهن‌سال به جهان آمد و طی چهل‌ونه سال چیزی به زبان نیاورد» (Ibid.: 184).

در واپسین سخن، تصویر دقیق سنت هرمنوتیکی مادیمیکه / چن را باید از گفت‌وگوی رهرو چن و استاد پالینگ (Pa Ling)، استاد نام‌آور این سنت، گرفت:

رهرو: «ارمغان مکتب آریه‌دیوه چیست؟».

استاد: «کپه‌کردن برف در کاسه نقره».

#### ۴. جمع‌بندی

هرمنوتیک به منزله یکی از اصول فلسفی تفسیر عقلانی متون دینی شرقی همواره برای جان غربی غریب بوده است. این ریشه در این نگرش خطاآمیز داشت که تفکر شرقی غیرعقلانی یا صرفاً عرفانی است. دلیلشان هم این بود که تفکر شرقی از وفودادن سخنان مراجع یا بزرگان با برهان‌های فلسفی و عقلی‌شانه خالی می‌کند. آیین بودا نیز از دایره این تفکر خطاآمیز بیرون نبود، به‌ویژه آنکه بر تجربه مراقبه‌ای و

فراشناخت نادویی تأکید می‌کرد. اما با بررسی چهار نقش در سنت بودایی این بدفهمی‌ها کنار خواهد رفت: یعنی (۱) نقش مرجعیت در تعلیم بودایی، یعنی فهم شیوه‌های عمدتاً تعلیمی بودا شاکیه‌مونی در طول دوره نسبتاً طولانی که چون آموزگار دین کوشید شاگردان را ترغیب کند که شیوه اندیشیدن مستقل را بیاموزند؛ (۲) نقش استدلال تحلیلی در عمل بودایی، در جایی که اولین کار شخص کارآموزده بازکردن درهم‌تنیدگی‌های هر آموزه برای کشف معنای پنهان هماهنگ با تجربه خود او است؛ (۳) نقش راهبردهای هرمنوتیکی در هدایت مراقبه‌های تحلیلی کارآموزدگان، در جایی که دو گام نخست فراشناخت (پرگیا) از راه نقد فلسفی همه نظره‌های نادرست (دریشتی) (dr̥ṣṭi)، مانند واقعیت‌باوری ساده‌اندیشانه (یا، رئالیسم خام)، پوچ‌باوری (یا، نیست‌انگاری)، و مانند اینها، برای رسیدن به حقیقت نهایی، پرورده می‌شوند؛ و سرانجام (۴) نقش تجربه متعالی، در جایی که تعالی‌بخشیدن به سخن‌پردازی (verbalization) نه تنها به معنای فرار غیرعقلانی به دامن عرفان به شمار نمی‌آید، بلکه تصدیق عرفان بدین معنا است که حقیقت، چه نهایی و چه متعارف، در تحلیل نهایی، هیچ‌گاه به بیان در نمی‌آید. در آیین بودا، این چهار نقش را سنتاً در چارچوب یک قاعده تجربی باستانی بیان کرده‌اند که به «چهار اَتکا» یا «چهار تکیه» معروف است:

۱. تکیه بر آموزه، نه آموزگار؛

۲. تکیه بر معنا، نه لفظ؛

۳. تکیه بر معنای نهایی، نه تفسیری؛

۴. تکیه بر فراشناخت، نه آگاهی.

برای بررسی کاربرد سنتی این چهار تکیه، ناگزیریم آثار مربوط به دانش هرمنوتیک بودایی را دنبال کنیم، که به شدت از سنت «سکوت طلایی» فاصله گرفته است. این سنت جدید سنت گفتار نقره‌ای فیلسوفان بودایی است که ذیل نام سنت «گفتار طلایی» (به چینی: جین کو (Jin ko)) طی دو هزار و پانصد سال حفظ شده است. پیران این سلسله، که از فرزندان هند، تبت، چین و ژاپن بودند، شامل خود بودا، به منزله اولین مفسر هرمنوتیکی آموزه‌هایش، ناگار جوئه، آریه‌دیوه، آسنگه، چی‌یی، چندره‌کیرتی، فازانگ، شته‌رکشیتیه، و تسونگ کپه است. تسونگ کپه، دانشمند بزرگ بودایی تبتی، قرن چهاردهم و پانزدهم، در اثر اصلی خود با عنوان *جان کلام* که در سال ۱۴۰۷



نگارش یافت، کلید طلایی ورود به این سنت را به دست می‌دهد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از کانون اشاره است به کانون یا مجموعه متون دینی بودایی.
۲. وسوبندو، فیلسوف بودایی قرن چهارم، در تعریف معروف خود از آبی‌درمه نهایی (pramārtha) آن را به «فرانشناخت ناب و هم‌بسته‌هایش» (prajñāmālā sānucārā) تعریف می‌کند.
۳. گردش چرخ آیین استعاره‌ای است که برای نشان‌دادن شروع آیین بودا و تحولات بعدی این دین از آن استفاده می‌کنند. بودا با کشف حقیقت و اعلان آن، چرخ آیین را به گردش درآورد.
۴. برای چهار حقیقت نک: پاشایی، ۱۳۸۳: ۳۵-۴۵؛ آرمسترانگ، ۱۳۷۸: ۲۳-۱۰۶.
۵. یا آموزه تمیزدهنده، یا جداکننده، یا فرق‌گذار.
۶. «خودبود» یا «طبیعت ذاتی» یا «گوهر پاینده» ترجمه واژه سنسکریت «سوه‌باوه»، مرکب از دو جزء «سوه»، خود، ذاتی، و «باوه»، بود، هستی، سرشت، گوهر، طبیعت، یا نشانه. اصطلاحی فنی است که در منابع بودایی اولیه آمده است. سوه‌باوه در آبی‌درمه یگانه نشانه‌ای بود که با آن می‌شد موجودات را تعیین بخشید یا آنها را از یکدیگر تمیز داد و طبقه‌بندی کرد. با شناختن سرشت هر موجود می‌توان رده‌بندی هستی واقعی را پدید آورد. مثلاً آتش به صورت گرما بازشناخته می‌شود، و خودبود آب به روانی تعریف می‌شود. نظام مادیمکه وجود هر گونه خودبود را انکار کرد و به جای آن «تهیت» را نشانه مشترک همه موجودات دانست (Keown, 2004: svabhāva).
۷. مراد از مکتب بی‌کتاب یا مکتب بدون متن دینی اشاره به سنت چن یا ذن است که هر گونه متن دینی را رد می‌کند و تعلیم درمه را بیرون از واژگان و بیان می‌داند. حقیقت تعلیم‌دانی نیست.
۸. سواتنتریکه (Svātantrika) یکی از دو شاخه اصلی مکتب مدیمکه است که نماینده‌های اصلی آنها باوه‌ویویکه و بعد شانت‌رکشتیه و کمله‌شیله بودند. این شاخه از مدیمکه را به اعتبار استفاده از روش مبتنی بر قیاس (سوه‌تتره) آن تعریف کرده‌اند. غرض از این روش بنانهادن قضایای حقیقی و معتبر بود، در مقابل روش برهان خلف پرسنگیکه‌ها (Prāsaṅgika) (مثل ناگارجونه، بوده‌پالتیه، و چندره‌کیرتی) که فقط به دنبال این بودند که تناقضات را در اصول موضوعه مخالفانشان آشکار کنند. بنا به تسونگ کپه، اختلاف بین این دو گروه این است که سواتنتریکه‌ها وجود ذاتی یا خودبود (سوه‌باوه) را به معنای نسبی یا وضعی آن (سم‌وریتی ستنیه) می‌پذیرند، حال آنکه پرسانگیکه‌ها آن را در هر دو سطح حقیقت وضعی و مطلق نفی می‌کنند. باید توجه داشت که خود اصطلاح «سواتنتریکه مدیمکه» در متن‌های هندی نیامده و دانشمندان جدید آن را برای سنت تفسیری تبتی ساخته‌اند (Keown, 2004: 286-7).

### منابع

- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۷). بودا، برگردان: نسترن پاشایی، تهران: فراروان.  
پاشایی، ع. (۱۳۸۳). بودا، چاپ هشتم (ویرایش سوم)، تهران: نگاه معاصر.

شجاعی، علی رضا (۱۳۹۳). «بنیادهای اخلاق بودایی و الگوهای غربی»، در: *اخلاق و حیوانی*، ش ۶، ص ۱۱۹-۱۴۴.

نیانه‌تی لوکا (۱۳۷۸). *سخن بودا*، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: میترا.

Cleary, Thomas; Cleary, J. C. (1977). *The Blue Cliff Record*, Shambhala.

Conze, Edward (1973). *Perfection of Wisdom in 8000 Lines*, Bolinas: Four Seasons.

Coomaraswamy, Ananda K.; Horner, I. B. (1958). *The Living Thought of Gotama The Buddha*, Bombay: Jaico Publishing House.

Goddard, Dwight (1970). *A Buddhist Bible*, Beacon.

Hurvitz, Leon (1962). *Chih I.*, Brussels: L'Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises.

Keown, Damien (2004). *A Dictionary of Buddhism*, New York: Oxford University Press.

Lamotte, Etienne (1935). *Samdhinirmocana Sūtra*, Paris: Adrien Maisonneuve.

Lopez, Jr., Donald S. (ed.) (1993). *Buddhist Hermeneutics*, Delhi: Motilal Banarsidass Publisher.

Nanjio, B. (1883). *The Buddhist Tripitaka*, Oxford: Clarendon.

Poussin, Louis de la Vallee (1971). *Abhidharmakośa of Vasubandhu* (6 Vols.), Brussel: Institut des Hautes Etudes.

Powers, John (2004). *Hermeneutics and Tradition in the Samdhinirmocana-sūtra*, Delhi: Motilal Barnasidass Publisher.

Śāntrākṣita (c. 800). *Tattva Saṅgraha*, Edited by D. Shastri, Varanasi: BauddhaBharati.

Suzuki, D. T. (1960). *The Laṅkāvatāra Sūtra*, London: Routledge.

Thurman, Robert A. F. (1978). "Buddhist Hermeneutics," in: *Journal of the American Academy of Religion*, 46 (1): 19-39.

Thurman, Robert A. F. (1999). *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*, Princeton: Princeton University Press.

Vaidya, P. L. (ed.) (1958). *Lalita Vistara*, Darbhanga, India: The Mithila Institute.

Vaidya, P. L. (ed.) (1960). *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna*, Darbhanga, India: The Mithila Institute.