

The Fusion of Horizons in Buddhism's Theory of 'Understanding' and Heidegger's Existentialist 'Hermeneutics'

Mohsen Sarebannejad 

¹ Corresponding Author: PhD Candidate, Advanced Art Studies, College of Fine Arts, University of Tehran
Affiliation. Email: sarebannejad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 1 February 2025
Received in revised form: 13 February 2025
Accepted: 24 February 2025
Published Online:
19 February 2025

Keywords:
Buddhism's Theory of
'Understanding'; Heidegger's
Existentialist 'Hermeneutics'

ABSTRACT

The dialogue between Heidegger and Buddhist philosophy around the concept of "understanding" is studied in this article. Heidegger and the Buddhist schools agree that "man" is part of the phenomenal world. Encounters with Taoism and Zen Buddhism led Heidegger toward a space beyond the limits of understanding—a space that was not hermeneutical or phenomenological, but poetic and meditative. The results of the research indicate that, on the one hand, Heidegger's existentialist thought is in some way consistent with the fundamental doctrine of *Prajñāpāramitā*, that form is *Śūnyatā* and *Śūnyatā* is form. And it was essentially the affinity of this Mahāyāna doctrine with Heidegger's view that being and non-being are, in effect, "the same" that attracted the Kyoto School thinkers to Heidegger's thought. On the other hand, contemporary Indian philosophers, in agreement with Buddhist and Heideggerian philosophies, considered understanding to be the inherent nature of consciousness and regarded the most important element of achieving it to be the removal of obstacles created by conditioning. The research was conducted using a comparative approach, and its data were collected through library resources and analyzed using a descriptive-analytical method.

Cite this article: Sarebannejad, M. (2025). The Fusion of Horizons in Buddhism's Theory of 'Understanding' and Heidegger's Existentialist 'Hermeneutics'. *Shinakht*, 17(89/2), 233-217.
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.238605.1305>

امتزاج افق‌ها در نظریه «فهم» بودیسم و «هرمنوتیک» اگزیستانسیالیستی هایدگر

محسن ساریان نژاد^۱

^۱ دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران. رایانامه: sarebannejad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱	گفت‌وگوی میان هایدگر و فلسفه بودایی حول محور مفهوم «فهم» در این مقاله مورد مطالعه قرار گرفته است. هایدگر و مکاتب بودایی بر اینکه «انسان» بخشی از جهان پدیداری است اتفاق نظر دارند. مواجهه با تائویسم و ذن بودیسم، هایدگر را به سمت و سوی فضایی فراتر از محدودیت‌های فهم سوق داد؛ فضایی که نه هرمنوتیکی یا پدیدارشناختی، بلکه شاعرانه و مبتنی بر مراقبه بود. نتایج حاصل از پژوهش نشان‌گر آن است که از یک سو اندیشه اگزیستانسیالیستی هایدگر به نوعی با آموزه بنیادی پرگیاپازمیته مبنی بر اینکه فرم (صورت)، تهی و تهی، فرم است واجد هم‌خوانی است. و اساساً قرابت این آموزه مه‌ایانیستی با دیدگاه هایدگر مبنی بر اینکه هستی و نیستی در عمل «همان» هستند بود که اندیشمندان مکتب کیوتو را مجذب اندیشه هایدگر کرد. از سوی دیگر، فیلسوفان معاصر هند نیز در توافق با فلسفه‌های بودایی و هایدگر، فهم را طبیعت ذاتی آگاهی دانسته و مهم‌ترین رکن دستیابی به آن را حذف موانعی که توسط شرطی‌شدگی ایجاد می‌شود، لحاظ کردند. پژوهش با استفاده از رویکرد تطبیقی به انجام رسیده و داده‌های آن از طریق منابع کتاب‌خانه‌ای گردآوری شده و با روش توصیفی - تحلیلی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها:
هرمنوتیک، هایدگر، بودیسم، تهیت، امتزاج
افق‌ها، مکتب کیوتو

استناد: ساریان نژاد، محسن؛ - (۱۴۰۳). امتزاج افق‌ها در نظریه «فهم» بودیسم و «هرمنوتیک» اگزیستانسیالیستی هایدگر. شناخت، ۱۷(۲/۸۹)، ۲۳۳-۲۱۷

<http://doi.org/10.48308/kj.2025.238605.1305>



© نویسنده

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

سنن فلسفی غیرغربی الگوهای تفسیری متفاوتی را ابداع و دنبال کرده‌اند. بخش قابل توجهی از تمدن‌هایی که در نوعی سنت معنوی ریشه دارند الگوهای نسبتاً پیچیده‌ای از تفسیر هنجاری و ادبیات تفسیری دارند که ریشه‌های تاریخی آن‌ها بعضاً به نخستین ادوار تاریخ مکتوب این فرهنگ‌ها بازمی‌گردد. در هند، محققان زبان سانسکریت، از اوایل قرن چهارم پیش از میلاد، به ساخت پیکره‌ای نظرگیر از ادبیات همت گماشتند که نه تنها شامل مطالعات گسترده در دستور زبان و فرهنگ لغت می‌شد، بلکه گسترهٔ آن بلاغت^۱ و هرمنوتیک^۲ را نیز در بر می‌گرفت. در فرهنگ یهودی، تفاسیر کتاب مقدس، که نام میدراش^۳ را بر خود دارند، از رویکردهایی بسیار تخصصی جهت کشف معنای تورات استفاده می‌کنند. محققان برجسته‌ای مانند ربی عقیوا^۴ (حدود ۵۰ - حدود ۱۳۲ میلادی) و ربی ایشماعیل^۵ (۹۰ - ۱۳۵ میلادی) تلاش کردند قواعدی برای تفسیر متن مقدس وضع کنند. در جهان اسلام، سنت‌های تفسیری حول قرآن متمرکز بود و پیشینهٔ آن نیز به همان قرن اول هجری بازمی‌گشت. در طول قرن‌ها، اندیشمندان متعددی به تحقیق در زبان قرآن همت گماشته و متکلمان مسلمان نیز در مورد ماهیت آموزه‌های خداوند بحث کرده‌اند. هدف از کوشش‌ها کشف معانی ظاهری و باطنی آیات مختلف کتاب مقدس مسلمانان بود. همین سبب شد که فیلسوفان مسلمانی چون فارابی، مانند هم‌تایان یهودی خود، تلاش کنند تا میان عقل و وحی گفت‌وگویی برقرار نمایند. در ژاپن، محققان زبان و ادبیات اغلب ابتدا به تحقیق در متون چینی اهتمام داشته و تنها از قرن هفدهم به بعد بود که توجه خود را به متون ژاپنی مانند نیهون شوکی^۶، که نام دیگر آن وقایع ژاپن است، معطوف کردند (Felt, 2023: 18). این کتاب کهن‌ترین متن عصر امپراتوری است که مطالب آن به تفسیر ادبی و مفهومی نیاز داشتند. در عصر ادو (۱۶۰۰ - ۱۸۶۸ میلادی)، که عصر رشد فرهنگ عمومی در ژاپن بود، این کتاب با هدف بهره‌مندی عوام بازنویسی و همچنین تفسیر شد.

قطعاً شباهت‌هایی میان این سنن تفسیری وجود دارد که می‌تواند شامل مواردی چند باشد، از جمله تأکید مؤکد بر ماهیت قدسی و اقتدار مطلق متون معیار؛ ارتباط متقابل مسائل زبان‌شناسی، کلامی و فلسفی؛ اعتقاد به لزوم تئویذ صلاحیت تفسیر از معلم به متعلم؛ باور به اینکه مخاطبان می‌توانند دسترسی مستقیم به معنای اصلی متون داشته باشند؛ و گرایش به طرد زمان حال به نفع گذشته‌ای آرمانی. باوجوداین، چنین ارزیابی‌هایی به راحتی می‌توانند به تعمیم‌های غیرعلمی و تفاسیر نادرست منجر شوند. اساساً، نفس قیاس این شیوه‌های تفسیری می‌تواند با خطر فروغلتیدن به ورطهٔ تفسیر به رأی مواجه شود. تنها چیزی که می‌توان با اطمینانی نسبی گفت آن است که تمام این سنن تفسیری قرابت‌هایی

1 *alanḱarasastra*2 *Mīmāṃsā*3 *midrash*

4 Rabbi Akiva

5 Rabbi Ishmael

6 *Nihon Shoki*

با تلاش‌های زبان‌شناختی در «علوم انسانی»^۱ غربی دارند (Arthos, 2017: 470). به همین جهت است که به باور شلدون پولاک، که محقق شناخته‌شده در حوزه زبان سانسکریت است، بر ما لازم است که

بدانیم که چگونه زبان‌شناسی جهان ما را نه فقط در اروپا بلکه در همه جای دنیا ساخته است.

(Pollock, 2015: 24)

باوجود این تشابهات، نباید از نظر دور داشت که، همانند اندیشه فلسفی غرب، فلسفه‌های شرقی نیز سنت تفسیر خاص خود را دارند. به این معنا که این فلسفه‌ها نیز، با روش‌های منحصر به فرد، به شرح و توضیح معانی مهم و پنهان در متون مقدس می‌پردازند. از آنجاکه بودیسم نیز در مقام یک نگره فلسفی شرقی، برپایه یک جهان‌بینی غیردوگانه‌انگارانه بنا شده، به انسان از نظر هستی‌شناختی، در مقام بخشی از «جهان‌پدیداری» می‌نگرد، دیدگاهی مشابه آنچه هایدگر، به رغم انکار مفهوم انسان، «دازاین» می‌نامید. بر بنیاد جهان‌بینی غیردوآلیستی، حقیقت هستی‌شناختی‌ای که در آن انسان و پدیده مورد مشاهده بخش‌هایی از یک واقعیت واحد هستند از تجربه هستی‌شناختی واحدی پدیدار می‌شود. به همین جهت و از نقطه‌نظری پدیدارشناسانه، فرد باید، برای دستیابی به تجربه وجودی، تمام دوگانگی‌ها، از جمله دوگانگی‌های شکل‌گرفته توسط افکار و زبان خود را به حالت تعلیق درآورد یا اپوخته کند. سنت‌های فلسفی شرق و بالأخص مکاتب هندی، مانند هته یوگه^۲، جَننه یوگه^۳ و بهکتی یوگه^۴، شیوه‌های گوناگونی را برای دستیابی به این وحدت هستی‌شناختی ارائه کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به مراقبه و مشاهده بی‌قید و شرط اشاره کرد (Aurobindo, 2010: 535). وجه تشابه و به نوعی استدلال مشترک چنین مکاتبی آن است که هنگامی که دوگانگی‌ها برطرف شوند، یک درک هستی‌شناختی معتبر از آگاهی بی‌قید و شرط که وجود فی‌نفسه دارد حاصل خواهد شد. به این ترتیب، در قاموس فلسفه‌های شرقی، ادراکات صحیح و مورد وثوق از بینش‌هایی که ریشه در آگاهی بی‌قید و شرط دارند پدیدار می‌شوند.

بدین ترتیب است که مراقبه به بخش مهمی از سازوکار درک معتبر تبدیل می‌شود. فیلسوف معاصر هندی، اوشو^۵ (۱۹۳۱ - ۱۹۹۰ میلادی)، بر این باور بود که غلبه بر ذهن شرطی بدون مراقبه تقریباً غیرممکن است و به همین جهت است که غالب فلسفه‌های بودایی مراقبه را شرط اصلی دستیابی به وحدت غیردوگانه‌انگارانه می‌دانند (Nhat Hanh, 2009: 12). باین حال، کریشنامورتی^۶ (۱۸۹۵ - ۱۹۸۶ میلادی) معتقد بود که می‌توان بدون تقید به روش خاصی به مراقبه نشست. برای او، مشاهده بی‌قید و شرط تمام لحظات فعالیت‌های روزمره همان مراقبه است. باوجود این، فلسفه‌های شرقی در این مورد خاص اتفاق نظر دارند که از آنجاکه همه موجودات فی‌نفسه موجودند، وجود واقعیت خارج از ذهن حقیقتی انکارناپذیر است (Smith & Kendzierski, 2020: 155). رسالت مراقبه جلوگیری از بروز خطا در ادراکاتی است

1 Geisteswissenschaften

2 Hatha yoga

3 Jnana yoga

4 Bhakti yoga

5 Osho

6 Jiddu Krishnamurti

که، به دلیل کارکرد معمول تجزیه و تحلیل توسط ذهن شرطی رخ می‌دهند. فیلسوفان شرقی معتقدند که درک واقعیت به خودی خود هنگامی که چنین خطاهایی از میان برخیزند پدیدار می‌شود. این دیدگاه واجد مضمونی مشترک با آن چیزی است که هایدگر آن را لایه‌های معنا یا پیش‌فرض‌هایی می‌داند که درک نخستین را پنهان می‌کنند (هایدگر، ۱۴۰۱: ۱۹۱). جست‌وجو در منابع فارسی پژوهش مشابهی را نشان نمی‌دهد. «هرمنوتیک بودایی: فهم معنای نهایی متن در سنت‌های بودایی»، که در شماره ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۷) نشریه مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس منتشر شده تنها پژوهشی است که اندک قرابتی با این مقاله دارد. «بررسی مفهوم عدم در فلسفه هایدگر و نیشیدا»، منتشر شده در نشریه تأملات فلسفی، دوره ۳، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، فلسفه هایدگر و نیشیدا را حول محور مفهوم عدم مطالعه کرده و عمده تمرکز خود را بر کتاب متافیزیک هایدگر قرار داده است. مقاله «درآمدی بر فکر شرق و غرب در تفکر هایدگر»، منتشر شده در نشریه حکمت و فلسفه، دوره ۱۰، شماره ۴۰، دی ماه ۱۳۹۳، به موضوع گفت‌وگوی هایدگر با جهان شرق بالأخص پس از جنگ جهانی دوم پرداخته است. «هرمنوتیک غربی و گفت‌وگوهای بین‌الادیانی»، که یکی از مقالات کتاب هرمنوتیک بین‌الادیانی^۱ است، به موضوع «تلاش برای درک صحیح دیگری» می‌پردازد. جان پاورز در مقاله «هرمنوتیک بودایی»، که یکی از مقالات مجموعه تاریخ فلسفه هندی^۲ است، به تلاش اندیشمندان متقدم و متأخر بودایی برای صیانت از میراث بودا پرداخته و اساساً وارد حوزه هرمنوتیک فلسفی نشده است. دونالد لوپز نیز در بخشی از کتاب هرمنوتیک بودایی^۳ اشاره‌ای بسیار مختصر در حد یک پاراگراف به فلسفه هایدگر داشته است.

هرمنوتیک در افق فلسفه وجودی هایدگر

مارتین هایدگر بنیان‌گذار هرمنوتیک فلسفی محسوب می‌شود که تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر فیلسوفان قاره‌ای در قرن بیستم (گادامر، آبل، هابرماس، ریکور و غیره) داشت. هایدگر در کتاب هستی و زمان هرمنوتیک را معنای واقعی تحلیل فلسفی می‌خواند (هایدگر، ۱۴۰۱: ۸۳). این دیدگاه نه تنها به نوع موضوعاتی که فلسفه باید به آن‌ها بپردازد (تفسیر، روش‌شناسی علوم انسانی و غیره) اشاره دارد، بلکه هدف آن ایجاد یک تغییر پارادایم رادیکال در خود فلسفه است. هایدگر، در تلاش برای ایجاد این تغییر، هرمنوتیک را از روشی سنتی برای تفسیر متون معتبر (عمدتاً متون مقدس یا حقوقی) به روشی برای درک خود انسان‌ها تعمیم می‌دهد. این پارادایم هرمنوتیکی جانشین تصویری کاملاً جدید از آنچه انسان را متمایز می‌کند ارائه می‌دهد: انسان بودن در درجه اول حیوان ناطق بودن نیست بلکه، قبل از هر چیز، حیوان خودتفسیرگر بودن است (Wisniewski, 2012: 76). از آنجاکه وجود انسان، از ابتدا تا انتها، چیزی جز تفسیر نیست، عمل تفسیر متن مناسب‌ترین مدل برای درک هر تجربه انسانی است. این دیدگاه گسستی بزرگ از فلسفه سنتی بود که عمده‌تاً به واسطه دیدگاه کاملاً متضاد مدل‌سازی تجربه انسانی براساس ادراک ما از اشیای فیزیکی هدایت می‌شد. برای مقابله با چنین نگرشی، هایدگر

1 *Interreligious Hermeneutics*

2 *History of Indian Philosophy*

3 *Buddhist Hermeneutics*

دو استدلال بنیادی ارائه می‌کند. نخست، استدلال می‌کند که فلسفه سنتی، با تلاش برای مدل‌سازی تجربه انسانی براساس گروه‌های برگرفته از قلمرو اشیا، که با انسان متفاوت است (یعنی اشیای فیزیکی)، روایتی کاملاً تحریف‌شده از هویت انسان ارائه می‌دهد. هایدگر، برای نشان دادن این موضوع، یک مدل هرمنوتیکی جانشین ارائه می‌کند که به ما امکان می‌دهد انسان‌ها را موجوداتی اساساً خودتفسیرگر درک کنیم. دوم، از دیدگاه هایدگر مدل سوژه-ابژه، با تمرکز بر ادراک چنانچه تجربه فردی یک سوژه منزوی، فردگرایی روش‌شناختی‌ای (حتی خودگروی‌ای) را در خود جای داده که تجربه انسانی را کاملاً تحریف کرده و چیزی جز شبه‌مسائل فلسفی، مانند نیاز به اثبات وجود جهان خارج، ایجاد نمی‌کند. هایدگر، برای دفاع از این استدلال، روایتی هرمنوتیکی از تجربه انسانی ارائه داد تا انسان ساکن در جهانی با ساختار نمادین درک شود، جهانی که در آن با هر چیزی روبه‌رو می‌شویم، از قبل چیزی فهم‌شده است (Pol, 1998: 25).

از دیدگاه هایدگر، جهانی که انسان‌ها در آن رشد می‌کنند اساساً یک مشترک بین‌الذهانی است:

جهان همیشه همان چیزی است که من با دیگران به اشتراک می‌گذارم. جهان دازاین یک جهان-با-دیگران است. (هایدگر، ۱۴۰۱: ۱۵۹)

هرچند که این واقعیتی پدیدارشناختی است، لکن تبیین و توضیح آن به‌سختی در محدودیت‌های فردگرایی روش‌شناختی، که مشخصه مدل سوژه-ابژه است، جای می‌گیرد. درواقع، رابطه خاصی که ما با دیگران، به‌واسطه اشتراک در جهانی فراگیر داریم، نمی‌تواند براساس رابطه سوژه با خودش یا با ابژه‌هایی که متفاوت از خودش هستند مدل‌سازی شود. به بیان دیگر، از آنجاکه سنت‌های فرهنگی بر سوژه‌های متفردی که درون آن‌ها رشد می‌کنند مقدم هستند، تلاش برای توضیح جهان فرهنگی، به‌عنوان نتیجه فعالیت‌های سوژه، ولو سوژه‌ای «متعالی»، منطقی به نظر نمی‌رسد. درمقابل، تنها تاحدی که دازاین ابتدا می‌آموزد که دیدگاه بین‌الذهانی شرکت‌کننده‌ای در جهان فرهنگی را اتخاذ کند ممکن است بعداً یاد بگیرد که دیدگاه ذهنی خود فردی اصیل را اتخاذ کند.

ما همان‌طور لذت می‌بریم و تفریح می‌کنیم که کسان لذت می‌برد؛ همان‌طور می‌خوانیم، می‌بینیم و درباره ادبیات و هنر داوری می‌کنیم که کسان می‌بیند و داوری می‌کند؛ و نیز همان‌طور درمقابل «انبوه مردم» پس می‌کشیم که کسان پس می‌کشد. ما همان چیزی را «تکان‌دهنده» می‌یابیم که کسان تکان‌دهنده می‌یابد. کسان، که کس معینی نیست و همه‌کس است، هرچند نه مجموع آن‌ها، نوع هستنِ هر روزگی را از پیش مقرر می‌کند. (هایدگر، ۱۴۰۱: ۱۵۹)

اما اگر «یکی» بر هر دازاین فردی مقدم باشد، درحالی‌که نه موجودی بالفعل باشد و نه «سوژه متعالی»، چگونه ساخته می‌شود و کجاست؟ هایدگر در کتاب مفاهیم بنیادی فلسفه ارسطویی تلاش کرد که پاسخی مستقیم برای این پرسش بیابد:

زبان، حامل بنیادین «یکی» است. «یکی» سلطه بنیادین خود را در زبان حفظ می‌کند.
(Heidegger, 2009: 45)

در هستی و زمان است که این سلطه به رشته تفصیل کشیده می‌شود:

این [شیوه] تعبیرشدگی [چیزها در] پُرگویی همیشه پیشاپیش در دازاین تعبیه شده است ... دازاین هرگز نمی‌تواند خود را از این تعبیرشدگی هرروزه، که در وهله اول در آن پرورش یافته است، خلاص کند. در آن، برپایه آن و علیه آن است که فهمیدن، تعبیرکردن و ارتباط راستین، هر کشف دوباره و هر تصاحب جدید انجام می‌گیرد. [هرگز] چنین نیست که دازاینی که این تعبیرشدگی او را متأثر یا گمراه نکرده باشد در برابر سرزمین آزاد «جهانی» فی‌نفسه بنشیند تا چیزهایی را که با او مواجه می‌شوند صرفاً نظاره کند. غلبه تعبیرشدگی عمومی پیشاپیش حتی درباره امکان‌های حال‌مند بودن، یعنی درباره نوع بنیادینی که برحسب آن دازاین می‌گذارد تا جهان برایش مهم باشد، تصمیم می‌گیرد. کسان از پیش یافت‌حال را مقرر می‌کند؛ او تعیین می‌کند که ما چه چیز را، و چگونه، باید «بینیم». (هایدگر، همان: ۲۲۵)

تشخیص فهم‌پذیری بیان‌شده زبانی که دازاین به‌واسطه اشتراک در زبان طبیعی با دیگران به اشتراک می‌گذارد به ایده هرمنوتیک اگزیستانسیالیستی هایدگر در هستی و زمان، که همانا اولویت فهم بر ادراک بود، انجامید. اگر هر دیدن چیزی پیشاپیش یک دیدن-به‌عنوان باشد، امکان ادراک خنثی از ابژه‌های صرفاً بالفعل، که الگوی سوژه-ابژه فرض می‌کند، تنها می‌تواند به‌عنوان افسانه‌ای افشا شود. غایت نقد هایدگر از فلسفه سنتی (فروپاشی پارادایم سوپراکتیویسم) تاحدی در این افشا محقق می‌شود. باین‌حال، این هدف نمی‌تواند صرفاً با اشاره به این واقعیت که سوژه‌ها زبانی در اختیار دارند، فراچنگ آید. این برای فلسفه سنتی چیز جدیدی نخواهد بود. تا زمانی که زبان به‌معنای سنتی، یعنی به‌عنوان ابزاری برای بیان افکار پیشا-زبانی درباره ابژه‌هایی که مستقل از زبان وجود دارند، فهمیده شود، اصلاً مشخص نیست که چرا این فرض اشتباه است که سوژه‌ها در برابر فضای گشوده یک «جهان-در-خودش» قرار می‌گیرند تا فقط آنچه با آن روبه‌رو می‌شوند را ببینند. تحت مفهوم سنتی زبان، به‌عنوان دسته‌ای از نام‌ها که برای تعیین ابژه‌های مستقل از وجود به کار گرفته می‌شوند، سوژه‌ها قرار بود دقیقاً همین کار را انجام دهند: صرفاً ابژه‌ها را در خودشان ببینند و از نمادی دلخواه برای نام‌گذاری آن‌ها استفاده کنند. برای تثبیت طرح هرمنوتیکی خود، هایدگر ابتدا باید با مفهوم سنتی زبان در مقام ابزار قطع رابطه کند و این همان کاری است که در بخش ۳۲ هستی و زمان انجام می‌دهد، جایی که او امکان ادراک خنثی از «ابژه‌ها در خودشان» را دقیقاً با زیر سؤال بردن امکان تعیین خنثای چنین ابژه‌هایی رد می‌کند.

پاسخ واگشاینده فراگردینانه به این پرسش فراگردینانه که این تودستی معین چه می‌تواند بود بدین‌سان در بیان می‌آید: این تودستی برای [این یا آن مقصود] است. بیان این گفته که چیزی برای چه است صرفاً نامیدن آن چیز نیست،

بل آنچه نامیده می‌شود همچون آنی فهمیده می‌شود که آنچه محل پرسش است باید همچون آن گرفته شود ... بین و گویا بودن ساختاری دارد که این «همچون» آن را نقش می‌زند؛ این همچون مقوم تفسیر [یا واگشایی] است. مراوده فراگردینانه واگشاینده با تودستی‌های جهان پیرامون که این تودستی‌ها را همچون میز، در، اتومبیل، پل و چیزهایی از این قبیل «می‌بیند» لازم نیست آنی را هم که بدین سان واگشوده شده است حتماً پیشاپیش در گزاره‌ای تعیین‌کننده مجزا و تفکیک کند. دیدن صرف و ماقبل حملی تودستی‌ها، از هر نوعی که باشند، فی‌نفسه پیشاپیش دیدنی واگشاینده [یا مفسرانه] و فهم‌کننده است (هایدگر، ۱۴۰۰: ۳۶۹-۳۷۰).

هایدگر و کیهان‌شناسی مه‌ایانه

اندیشه هایدگر از جهات مختلف به اندیشه بودیسم مه‌ایانه، به‌ویژه مکتب ذن، نزدیک است. این تشابهات را می‌توان در چند محور دسته‌بندی کرد. نخست آنکه، غیراصیل بودن یا رنج از تصور محدود «خود» ناشی می‌شود: این خود نفس منزوی است که ولع امنیت دارد، از درد می‌گریزد و به دنبال سرگرمی است. دوم آنکه، خود نه یک شیء بلکه گشودگی یا عدمی است که در آن بازی بی‌وقفه پدیده‌ها می‌تواند رخ دهد. سوم، نگرش دوآلیستی به «خود» را، به‌عنوان خود اندیشمند که جدا از جهان «خارج» ایستاده است، نقد می‌کنند. به باور هایدگر و مه‌ایانیست‌ها، ماهیت ناخودآگاه اعمال روزمره نشان می‌دهد که آدمیان از چیزها جدا نیستند بلکه مستقیماً با آن‌ها درگیرند. تمام آنچه انسان‌ها در طول زندگی روزمره با آن‌ها مواجه می‌شوند نشان از آن دارد که هیچ لحظه خاصی ممتاز نیست و همه این‌ها آناتی از رویدادی پدیداری هستند. اندیشه اگزیستانسیالیستی مارتین هایدگر به‌نوعی با آموزه بنیادی فراسوی فرزاندگی^۱، مبنی بر اینکه فرم (صورت) تهی و تهی فرم است (Lopez, 1988: 19)، سازگار می‌نماید. قرابت این آموزه مه‌ایانیستی با دیدگاه هایدگر مبنی بر اینکه هستی و نیستی در عمل «همان» هستند پاسخی بود به این پرسش که چرا اندیشمندان ژاپنی تحت‌تأثیر بودیسم جذب اندیشه هایدگر شدند. درواقع، نقطه اشتراک اصلی میان دیدگاه مه‌ایانه و هایدگر قرابت مضمونی شوئیت^۲ (تهیت) و داس نیختس^۳ (نیستی) است. به باور ناگارجونه، تهی بودن به این واقعیت اشاره دارد که همه پدیده‌ها از خود (آتمن) یا از جوهر تهی هستند (Ramanan, 2016: 146). باین حال، بودایی‌های بعدی پیشنهاد کردند که تهی بودن مطلق، فراتر از آموزه آنامن^۴، اهمیت هستی‌شناختی‌زایی دارد. چنین تعریفی از شوئیت، به‌عنوان «نور شفاف» زاینده، شباهت‌هایی با این ایده هایدگر دارد، ایده‌ای که براساس آن داس نیختس به یک گشودگی زمانی اشاره دارد که در آن «ظهور» (هستی) رخ می‌دهد. نه هستی و نه گشودگی، موجودیت نیستند، بلکه شرایط لازم را برای امکان تجلی چیزها فراهم می‌آورند. به‌رغم وجود برخی تفاوت‌ها میان اندیشه هایدگر متأخر و بودیسم مه‌ایانه، بر این نکته اتفاق نظر دارند که چیزها به معنای مهمی خود-درخشنده هستند. چیزها نه صرفاً در درون بلکه در مقام نور کاملاً شفاف نیستی پدیدار و ناپدید می‌شوند. فرم

1 *Prajñāpāramitā*

2 *Sūnyatā*

3 das Nichts

4 anatman

(صورت) یا هستی چیزی تهیت یا نیستی و ابژه چیزی جز سوژه نیست. بدین سان، عدم دوگانگی مطلق تحقق نهایی را تشکیل می‌دهد.

هایدگر، در همراهی با سنت ذن، معتقد است که وقتی فرد از خود-فهمی محدود و مرتبط با خود-محوری دوگانه رها شود، افراد و چیزهای در جهان دیگر به عنوان پدیده‌های کاملاً جدا و محدودکننده بر او ظاهر نمی‌شوند، بلکه در قامت پدیده‌هایی عمیقاً مرتبط به ظهور در می‌آیند. تسلیم هویت خود محدود و، در نتیجه، فراتر رفتن از دوگانگی فرد را قادر می‌سازد که به شفقت (بودیسم) یا ترس-آگاهی (هایدگر) تبدیل شود که همیشه از قبل بوده است. بنابراین، «اصالت» (هایدگر) و «تنویر» (بودیسم) از بینش غیردوآلیستی ناشی می‌شوند، از این واقعیت که «دو»یی وجود ندارند، نه ذهن (سوژه) در اینجا و نه شیء (ابژه) در آنجا.

البته نباید از نظر دور داشت که میان دیدگاه متقدم و متأخر هایدگر در مورد اصالت تفاوت وجود دارد. هایدگر متقدم معتقد بود که لحظه اصالت مستلزم قاطعیت است، تصمیمی برای اذن به موقتی بودن انسان تا خود را به فضای باز رادیکال‌تری برای خودنمایی اشیا تبدیل کند. باین حال، هایدگر متأخر بُعد ارادی قابل تشخیص در قاطعیت را کم‌رنگ و اصالت را از منظر گلاسنهایت^۱ (رهایی از اراده) تصور کرد. جالب اینجاست که شباهت‌های این دو روش تصور اصالت -به عنوان قاطعیت و به عنوان رهایی- در سنن رینزای^۲ و سوتو^۳ از ذن بودیسم قابل تشخیص است (Zimmerman, 1986: 230). رینزای بر قاطعیت در مواجهه با مقاومت اگو (نفس، خود) در برابر تغییر تأکید می‌کند، در حالی که سوتو معتقد است که تنویر هرگز نمی‌تواند اراده شود، بلکه فقط با یادگیری «رهاکردن چیزها» در زندگی روزمره می‌توان آن را پرورش داد. تفاوت‌های بین اراده‌گرایی هایدگر متقدم و رینزای، از یک سو، و «رهاکردن» هایدگر متأخر و سوتو، از سوی دیگر، نباید باور مشترک آن‌ها را، مبنی بر اینکه تنویر مستلزم تبدیل شدن به «نیستی» ای است که در حال حاضر هستیم، پنهان کند، به گونه‌ای که ما در برابر پدیده‌هایی که لحظه به لحظه در زندگی روزمره خود را نشان می‌دهند گشوده و پاسخ‌گو هستیم. در حالی که اذعان می‌شود که انسان هرگز نمی‌تواند «اصالت» یا «تنویر» را اراده نماید، باین حال، هم هایدگر متأخر و هم ذن سوتو بر این باورند که تمرین‌های معنوی می‌توانند به فرد کمک کنند تا در موقعیتی از تمایل به نخواستن قرار گیرد و، از این طریق، فرد را برای وارستگی ای آماده کنند که برای نخستین بار او را وارد جهان می‌کند (Eshleman, 2008: 475). هایدگر متأخر نیز، هم‌داستان با ذن، معتقد بود که رهایی می‌تواند توسط تمرین‌های مدیتیشن، تنفس صحیح و تأمل در پرسش‌ها (کوآن‌های هایدگری) پرورش یابد. بدون شک یکی از ثمرات این رهایی «فهم» درست و شهود معنا بود. تمام این تمرین‌ها به گونه‌ای طراحی شده‌اند که فرد را به سکوت و آرامش کامل مورد نیاز برای هماهنگی با گشودگی یا نیستی فراگیر در همه چیز برسانند.

1 Gelassenheit

2 Rinzai

3 Soto

هایدگر نیز مانند فلسفه‌های بودایی بر اهمیت وجود انسان، بدون آنکه انسان محوری مقید را ترویج کند، تأکید می‌کرد. از آنجاکه برای هایدگر متقدم، تنها دازاین انسانی «فضای باز»ی را تشکیل می‌دهد که از طریق آن چیزها می‌توانند خود را نشان دهند، به طریق اولی، این فقط دازاین انسانی است که می‌تواند اصیل^۱ باشد (McManus, 2015: 101). با این حال، بعدها او متذکر شد که این «فضای باز» را نمی‌توان ظرفیتی صرفاً انسانی درک کرد. در عوض، دازاین تاجایی که به عنوان شریکی در رقص جهان‌گشای چهارگانه، که به همه چیز جایگاه مناسب خود را می‌بخشد، تصاحب^۲ شود، به شکل اصیل وجود دارد. بودیسم متقدم تصریح می‌کند که تنویر تنها در صورتی امکان تحقق دارد که فرد در مقام انسان متولد شده باشد. با این حال، بودیسم مَهایانه تأکید می‌کند که حکمتی که قرین تنویر است باعث شفقت برای همه موجودات نیز می‌شود. علاوه بر این، بر بنیاد آموزه مَهایانه در باب طبیعت بودا^۳، همه موجودات ذی‌شعور از امکان و توانایی دستیابی به تنویر چونان یک بودا و حتی شخص بودا برخوردارند (Williams, 2009: 145).

هایدگر و ذن بر این مسئله اتفاق نظر دارند که وقتی فرد اصیل یا تنویر شده باشد، در افقی فراتر از محدودیت‌های دوآلیستی، از جمله محدودیت‌های ناشی از تمایز میان خوب و بد، خواهد بود. برخاستن مرز میان خوب و بعد در بسیاری از سنن عرفانی، از جمله عرفان اسلامی، نیز مسبوق به سابقه است، نگرشی که همواره در معرض خطر عبور از مرزهای اخلاقی بوده، بالأخص زمانی که آدمی اسیر توهم توهم تنویر یا اصالت باشد. به نظر می‌رسد که هایدگر نیز در جریان حمایت از سوسیالیسم ملی و حزب نازی در آلمان و در ایام ریاست بر دانشگاه فرایبورگ، مانند بسیاری از پیروان برجسته ذن بودیسم و بالأخص اساتید «مکتب کیوتو» که از ملی‌گرایی و نظامی‌گری ژاپن در سال‌های منتهی به جنگ جهانی دوم جانب‌داری می‌کردند، گرفتار چنین کج‌اندیشی‌ای بوده است (Shizuteru, 1995: 95). اشتیاق به عرفانی آنارشیستی که ظاهراً شفقتی بی‌کران را به ارمغان می‌آورد می‌بایست، با عطف نظر به ظرفیت عظیم انسان برای خودفریبی، تعدیل می‌شد.

به‌رغم وجود شباهت‌ها، تفاوت‌های مهمی نیز بین اندیشه هایدگر و بودیسم مَهایانه وجود دارد. اعضای مکتب کیوتو، مانند کیچی نیشیتانی^۴ و ماسائو آبه^۵، گسترده‌ترین بحث‌های بودیستی را در باب محدودیت‌های دیدگاه هایدگر ارائه داده‌اند. علاقه این دو به هایدگر تا حد زیادی از آن جهت بود که مراقبه دقیق او بر نیستی (تُهیت) می‌توانست به تقویت سنت ذن، که به لحاظ نظری به حسیض افتاده بود، کمک کند. با این حال، همان‌طور که پیروان ذن بودیسم می‌توانستند از هایدگر بیاموزند، نیشیتانی و آبه نیز بر آن بودند که حامیان غربی فلسفه هایدگر نیز می‌توانند از تجربه ذن در مورد بیهودگی گمانه‌زنی‌های متافیزیکی بهره ببرند (Abe, 1989: 85). آبه استدلال می‌کند که هایدگر، به‌رغم علاقه به نبودگی (تُهیت)، هرگز به نیستی مطلق نرسید، زیرا اندیشه مراقبه‌ای او همچنان با سنت متافیزیکی مرتبط بود (Abe, 1989: 85).

1 eigentlich

2 vereignet

3 tathagatagarbha

4 Keiji Nishitani

5 Masao Abe

119: 1989). در سنت بودایی ذن، کسی که به تنویر رسیده باشد دیگر، حتی بنابه تعریف هایدگر از مراقبه، نخواهد اندیشید بلکه حیاتی بدون هدف یا مقصود، هرچند سرشار از شفقت عمیق، را خواهد داشت. اصرار مداوم هایدگر بر اهمیت تفکر، او را از مایستر اکهارت^۱ نیز متمایز می‌کند. همان‌طور که راینر شورمان اشاره می‌کند،

برای مایستر اکهارت، گِل‌سَنَهايت در مقام نظرگاهی انسانی تنها به‌شکل ثانویه به اندیشه اشاره دارد. در درجهٔ نخست، مربوط به شیوه‌ای از زندگی است؛ حیاتی بدون نمایش اهداف و مقاصد.

(Eckhart, 1997: 204)

به باور ماسائو آبه، آنچه به دنبال تجربهٔ مستقیم نیستی مطلق می‌آید را باید غیر-تفکر نامید تا آن را از تقابل معمول بین اندیشیدن و نا-اندیشیدن متمایز کرد. وی، به‌رغم انتقاد از پابندی هایدگر به تفکر، بر این باور است که

ذن به‌دلیل جانبداری از نا-اندیشیدن، جنبه‌های مثبت و خلاقِ تفکر و اهمیت آن را، که در غرب توسعه یافته، کاملاً درک نکرده است. منطق و شناخت علمی مبتنی بر تفکر عینی ماهوی و اصول اخلاقی و تحقق اخلاقی مبتنی بر تفکر عملی سوژکتیو در غرب بسیار برجسته بوده است. درمقابل، برخی از این ممارست‌ها در دنیای ذن بودیسم مبهم یا اندک بوده است. ازاین‌رو، موضع ذن درباب «نا-اندیشیدن» همواره خطر انحطاط به ورطهٔ نیندیشیدن صرف را در خود دارد. (Abe, 1989: 119)

آبه ادعا می‌کند که، به‌رغم دیدگاه هایدگر در مورد نیستی، تأکید او بر وجود انسان

لزوماً او را به بُعد کاملاً غیرهمسان و کیهانی‌ای هدایت نمی‌کند که در آن نپابندگی همهٔ موجودات در جهان به ادراک درمی‌آید. (Abe, 1989: 67)

کارل لویت^۲، که شاگرد مستقیم هایدگر بود، نیز تأکید داشت که هایدگر به اومانیسمی گرفتار شد که او را از کیهان‌محوری اندیشمندان یونان باستان، مانند هراکلیتوس، غافل کرده بود. نکته‌ای که از دید استادان مکتب کیوتو، بالأخص نیشیتانی، نیز دور نمانده بود (Nishitani, 1990: 177). باوجوداین، مفهوم ارایگُنِس^۳ (رویداد بنیادین) نزد هایدگر متأخر، که انسان‌های فانی را در رقص نورانی کیهان با خدایان، زمین و آسمان گرد هم می‌آورد، شباهت‌های مهمی با «پدیدآیی وابسته»^۴ در بودیسم و دائوئیسم دارد، که هر دو مکاتبی مخالف انسان‌محوری هستند. شاید بتوان چنین پنداشت که دائو، شوئِنِیه و ارایگُنِس همگی نام‌های متفاوتی برای ظهور خودبه‌خودی و بدون علّت و بازی تملک‌ی متقابل پدیده‌ها هستند. درست زمانی که هایدگر رویداد تملک را چون عاملی برای ظهور زمان و هستی دانست، خود را در معرض

1 Meister Eckhart

2 Karl Löwith

3 Ereignis

4 Pratityasamutpāda

انتقاداتی قرار داد که قدر مشترک تمام آن‌ها تلاش برای ابداعِ متافیزیکِ نیستی بود. باوجوداین، دُوگن^۱ (۱۲۰۰ - ۱۲۵۳ میلادی)، بنیان‌گذار مکتبِ سوتو، که یکی از مشتقاتِ ذن بود، نپایندگیِ نیستی را به‌گونه‌ای تحلیل کرد که قرابت‌های قابل‌توجهی با مفهوم گذرندگی به‌عنوان «روشنگاه»^۲، نزد هایدگر متقدم، و بازیِ تملکِ متقابلِ ظواهر از دید هایدگر متأخر داشت (Heine, 1985, 47).

از دیگر تفاوت‌های آشکار بین ارایگُنِس (رویداد بنیادین) و شوئِنِیّه (تُهی بودگی) را می‌توان به این شکل توضیح داد که ارایگُنِس شیوه‌های مختلف حضوری را «ارسال» می‌کند که تاریخ غرب را در دوره‌های یونانی، رومی، قرون‌وسطایی و مدرن شکل داده است. برخی از بوداییان مَهایانه بر این باورند که ارایگُنِس، با این تعریف، به مقوله‌ای متافیزیکی بدل می‌شود که با عدم دوگانگیِ هایدگر سازگار نیست. در این مورد خاص لازم است به چند نکته توجهی ویژه داشت. نخست، برخی از مَهایانیست‌ها، به‌رغمِ اندازِ ناگارجونّه، شوئِنِیّه را به مقوله‌ای متافیزیکی مانند یک ماتریسِ زایشی برای همه پدیده‌ها تبدیل کردند، حال‌آنکه مرادِ ناگارجونّه از تُهی بودگی آشکارا آن بود که همه چیز از وجودِ فی‌نفسه یا خودِ تُهی است. باوجوداین، سایر شاخه‌های مکتبِ مَهایانه تا حد زیادی از این گرایش‌های متافیزیکی اجتناب کردند و شوئِنِیّه را غیردوگانگیِ مطلق تفسیر کردند. دوم، از آنجاکه مَهایانه فاقد منابعِ مفهومی لازم برای رویارویی با فناوریِ سیاره‌ای است، نیشیتانی و سایر اعضای مکتبِ کیوتو به فلسفه هایدگر در مقام جایگزینی برای «فهم» تکنولوژیک هستیِ موجودات روی آوردند (Nishitani, 1983, 227). لکن اندیشه هایدگر، به‌جای اینکه جانشینی برای آشکارسازیِ تکنولوژیک موجودات باشد، می‌تواند مثبتِ اجتناب‌ناپذیر بودنِ تسلطِ بشر بر طبیعت باشد.

هرمنوتیک اگزیستانسیالیستیِ هایدگر و نظریه فهم در بودیسم

هرمنوتیک اگزیستانسیالیستیِ هایدگر، در قیاس با سایر فلسفه‌های وجودی، جهان‌بینیِ کاملاً متفاوتی با آنچه در سیستم‌های مفهومی رایج در غرب ارائه می‌شود عرضه کرد. هرمنوتیکی که هایدگر ارائه کرد، نخست، به دنیای پدیدارها چونان بستری برای حرکتِ موجوداتِ زمانی در جهان می‌نگرد که در حالت‌های گوناگونِ شدن و بودن، بدون حضوریِ متافیزیکی که نقطه آغازین یا علتِ اولیه باشد، ظاهر می‌شوند. دوم، به سازوکارِ این دنیای پدیداری، بدون سوژه عقلانی یا متعالی (الهی و انسانی)، که علتِ فاعلیِ چنین دنیایی باشد و معنای آن را تفسیر کند، می‌نگرد. و سوم، چنانچه این جهان‌بینی منکر وجودِ مبدأ یا فاعل باشد، دیگر به شیء، که چیزی حاضر و آماده در نظر گرفته می‌شود و تحت فرآیندهای بررسی و عینیت‌یابی قرار می‌گیرد، نیازی نخواهد داشت (Gosetti-Ferencei, 2009: 132).

این جهان‌بینیِ رادیکال چالشی جدی برای سیستم‌ها و سنت‌های مفهومیِ دیرینه و برخی از مهم‌ترین مفاهیمِ متافیزیکیِ آن‌ها، مانند نظریهٔ مُثُل افلاطون، جوهر ارسطو، خدای آگوستین، فاعل دکارت، روح هگل، قصدیتِ هوسرل و غیره ایجاد می‌کند. در سیستم‌های فکری مذکور، غالباً حضوری الوهی-متافیزیکی، به‌عنوان علتِ نهایی در تعیین روند

1 Dōgen

2 Lichtung

آشکارشدن و معنای رویدادها و حرکت‌های جهان، مفروض گرفته می‌شد. هایدگر قصد اثبات یا رد این موضوع را نداشت که آیا منشأی متافیزیکی وجود دارد که دنیای پدیداری را به وجود آورده است و، از این‌رو، ضرورت حفظ تمایز هستی‌شناختی بین وجود و موجود یا حضور و چیزهای حاضر را ایجاد می‌کند یا خیر. در عوض او تأکید می‌کند که این جهان‌بینی‌های متافیزیکی سنتی غربی ممکن است توسط اشتباهی تاریخی، برداشت و تفسیری نادرست از مفهوم وجود شکل گرفته و مشروط شده باشند (Thomson, 2005: 142). هایدگر توضیح می‌دهد که، در درک اولیه یونانی، «وجود» با فعل «بودن» ارتباط داشت. باین‌حال، در طول زمان، این پیوند از بین رفت و کلمه به اسم تبدیل شد. تغییر از فعل به اسم «وجود» را به حضوری ثابت و، در نتیجه، ایستا تقلیل می‌دهد و براساس همین تقلیل بود که متافیزیک و الهیات غربی، در طول زمان، توسعه یافتند و شکوفا شدند. هایدگر معتقد بود که توسعه سیستم‌های تئو-متافیزیکی، به‌شکلی سیستماتیک، معنای اصلی «وجود» به مثابه واقعیت زمانی و گذرا را، به وسیله انحاء گوناگون بیان و هستی‌نپاینده در جهان، پنهان کرده است. مقصود وی از ایده‌ای که در مطلبی با عنوان «واقعیت دازاین» ابداع کرد این بود که این خطای مفهومی مهم را، با تلاش برای بازیابی معنای بنیادین وجود به‌عنوان حرکت زمانی و گذرا، اصلاح کند. طرح هایدگر، الهام‌بخش شماری از تأملات پساتافیزیکی دیکانستراکشن بود که توسط متفکرانی مانند دریدا، فوکو، هابرماس، رورتی انجام شد.

جهان‌بینی ضمنی در هرمنوتیک هستی‌شناختی هایدگر واجد تشابهاتی با نگرش بودیسم نسبت به جهان است. دیدگاه بودایی نسبت به جهان، به مثابه همزاد و وابسته، که بدون منشأ الهی-متافیزیکی یا طبیعت ذاتی (برهما یا آتمن) پدید می‌آید، را می‌توان در تجربه تنویر خود شاکیامونی ردیابی کرد. در آن تجربه، او با چشمان روشن‌شده خود، ظهور ماده-رویدادهای همزاد و متقابلاً وابسته‌ای (دَرمه‌ها) را که زندگی‌های پیشین او را تشکیل می‌دادند، بدون نقطه آغازین یا علّت نخستین، مشاهده کرد و، بدین‌سان، بنیان آموزه «پیدایش وابسته»^۱ شکل گرفت. از زمان بودا، تلاش‌های مداومی برای تضعیف و واسازی حضور الهی-متافیزیکی در طول تاریخ تفسیر بودایی وجود داشته که تلاش می‌کرده است جهان را به مانند یک رخداد همزمان رویدادهای فیزیکی و روانی، بدون تکیه بر یک موجود متافیزیکی، توضیح دهد، دیدگاهی رادیکال و جانشین برای نگرش متافیزیکی نسبت به منشأ حیات، به‌عنوان حضوری همیشه‌ثابت (MacKenzie, 2022, 17). به‌علاوه، نسل‌های مختلف مفسران، با کار بست زبان‌ها و استعاره‌های مختلف، تلاش کردند به این پرسش پاسخ دهند که چگونه جهانی که به‌طور وابسته پدید آمده است هرگز نمی‌تواند توسط هیچ فاعل بیننده و داننده‌ای از یک نقطه دید واحد درک شود. آموزه ضدذات‌گرایانه بودا، که از تجربه شهودی که در هنگام تنویر بر او آشکار شد نیز گرفته شده است، بر این مهم تأکید دارد که هیچ خود-طبیعت ذاتی و دائمی در آنچه به‌عنوان انسان درک می‌شد وجود ندارد و آنچه هست، در واقع، مرکب، نپاینده و زمانمند است (Harvey, 2013: 34). ناپدیدشدن سوژه و، در نتیجه، دیدگاهی ذهنی، به

منحل شدن طرح‌واره سوژه-ابژه منجر می‌شود که جهان را تقسیم می‌کند به جفت‌های دوتایی ماده و صورت، یا شیء فی نفسه و شیء آن‌گونه که ادراک می‌شود.

هایدگر نیز معتقد بود که جهان بدون حضوری الهی-متافیزیکی فاقد فاعل است. از آنجاکه هیچ منشأ الهی-متافیزیکی در تصور او از جهان جایی ندارد، به فاعلی انسانی به‌عنوان عاملی فعال و نماینده آن نیروی منشأ یا علت اولیه نیز نیازی وجود ندارد. هایدگر در برابر تلقی سنن اصلی متافیزیک باور غربی که فاعل انسانی را کسی می‌داند که از الوهیت یا عقل بهره‌مند و، از این‌رو، با خودآگاه و غیره مرتبط است، روش جدیدی برای اندیشیدن در مورد سوژه پیشنهاد کرد که با «ایده‌های «خود»، شخص و منشأ عمل» مرتبط نباشد. او توضیح می‌دهد که

مفهوم خود ... نباید به‌عنوان چیزی که منشأ آن در یک «خود» است، به‌لحاظ داشتن قصد، در نظر

گرفته شود. (Heidegger, 2008: 24)

هایدگر، دست‌کم در این فراز، به ایده‌ای که بتوان آن را جانشینی برای مفهوم انسان لحاظ کرد اشاره نمی‌کند. لکن با در نظر گرفتن چارچوب کلی دیدگاه اگزیستانسیالیستی-هرمنوتیکی او، می‌توان تصور کرد که وی می‌پذیرد که انسان، در بهترین حالت، بخشی سازنده از دازاین است. زیرا نحو وجود زمانمند در جهان را در زمانی خاص به خود می‌گیرد. انسان تنها زمانی وجود آنجای انسانی است که در حالت زمانی و خاص هستی و بیان دازاین شرکت کند. با این حال، از آنجاکه دازاین موجودی متعالی مانند خدا یا روح نیست که هستی و وجود انسان را خلق و تعریف می‌کند، بلکه خود موجودی زمانمند در جهان است، وجود آن‌جای انسانی هویت خود را تنها از طریق شرکت در ویژگی زمانی خود دازاین به دست می‌آورد. ماهیت زمانمند ترکیبی انسان تا حد زیادی شبیه یکی از آموزه‌های بودا در مورد انسان به‌عنوان اجتماع توده‌های^۱ پنج‌گانه است که مجموعه‌ای از اعمال یا رویدادهای جسمی و روانی زمانمند را، که هم زندگی‌های گذشته او را شکل می‌دهند و هم به آینده او فراقکنی می‌کنند، شکل می‌دهد. این پنج توده عبارت‌اند از رُوپَه^۲ (جسم)، وِدَنَه^۳ (احساسات)، سَنَه^۴ (ادراکات)، سَنسکرَه^۵ (فعالیت ذهنی، شکل‌گیری یا تأثیرپذیری از زندگی‌های گذشته) و وِیَنَنَه^۶ (آگاهی) (Davis & Thompson, 2013: 587). انسان تنها زمانی انسان است که به مکان زمانمند این اعمال یا رویدادها تبدیل شود و این نگرش بنای باورهای مذهبی به وجود «خود»ی را، که از تن دادن به خصوصیات زمانمند توده‌ها همواره استنکاف می‌کند، فرو می‌ریزد.

تلاش هایدگر برای از بین بردن مفهوم انسان، به‌عنوان موجود آگاه، نماد مفهوم خود و مرکز عمل، به پیش‌درآمدی برای آنچه فوکو «مرگ انسان» نامید (Smart, 2002: 282) بدل شد. فوکو دریافت که در ظهور مدرنیته و مطالعات تأدیبی

1 Skandha

2 rūpa

3 vedanā

4 sañña

5 saṃskāra

6 vijñāna

و مدرن علوم طبیعی، اجتماعی و انسانی، سرانجام بازی پیچیده، بی‌پایان و متسلسل «قدرت» با این شیوه‌های کنترلی و، به‌طورکلی، بافتار مدرنیته، جانشین انسان در مقام سوژه می‌شود (Smart, 2002: 282). هایدگر و فوکو با انعکاس فریاد نیچه که «خدا مرده است» ارتباطی اساسی میان اضمحلال دو رویداد اصلی مشاهده کردند. بدین معنا که اگر خدا و انسان متقابلاً یکدیگر را پیش فرض گیرند و هریک به دیگری تعلق داشته باشد، مرگ یکی به‌طور طبیعی به مرگ دیگری منجر خواهد شد.

درواقع، اگر به سوژه الهی یا عقلانی (انسانی) نیازی نباشد، به ابژه نیز نیازی نخواهد بود. از نظر هایدگر، ابژه در مطالعات تأدیبی مدرن معمولاً چیزی درک می‌شود در بیرون، تودستی و آماده برای بررسی، طبقه‌بندی و عینیت‌سازی از سوی سوژه برای هدفی بزرگ‌تر. در جهان درون هرمنوتیکی او، آنچه مشاهده و بررسی می‌شود، به این معنا، ابژه نیست، زیرا هیچ سوژه‌ای نمی‌تواند آن را چونان «تضاد منزوی» درک کند، بلکه «موجودی است که متعلق به خود زندگی واقعی است» (Heidegger, 2008, 12).

هایدگر، اوشو، کریشنامورتی

اوشو بر این باور بود که شرطی‌شدگی مانع از ادراک واقعیت می‌شود. او توضیح می‌دهد که نیل به درکی روشن‌تر از طریق ذهن شرطی‌شده غیرممکن است (Osho, 2009: 18). وی معتقد است که فهم ذاتی آگاهی است، به این معنی که آگاهی قادر است از شرطی‌شدگی (یادگیری) فراتر رود و قادر باشد که چیزها را همان‌طور که به‌خود خود وجود دارند درک کند. هنگامی که آگاهی در طبیعت اصلی خود یا همان «آگاهی خالص» وجود دارد، در وضعیتی غیردوگانه‌انگارانه، در سوژه و ابژه نفوذ می‌کند و، بدین ترتیب، روشن‌ترین درک از خود و محیط حاصل می‌شود (Osho, 2009: 48). با این حال، اوشو توضیح می‌دهد که چنین ادراکات بی‌قید و شرطی تا زمانی که کل ذهن از شرطی‌شدگی رها نشود محقق نخواهند شد. علاوه بر این، او استدلال می‌کند که رفع شرطی‌شدگی تنها از طریق مراقبه مستمر و منظم رخ می‌دهد (Osho, 1996: 76). چنین دیدگاهی اوشو را تا جای ممکن به آموزه‌های فلسفه‌های بودایی نزدیک می‌کند زیرا، به باور هر دو، مراقبه به تدریج آگاهی را افزایش می‌دهد و به‌صورتی پیش‌رونده ذهن را از شرطی‌شدگی رها می‌سازد (Conze, 2011: 165). هنگامی که ذهن به‌طور کامل از شرطی‌شدگی آزاد شود، مستقل از یادگیری عمل می‌کند و درک روشن‌تری از خود و محیط ارائه می‌دهد و، به بیان دیگر، ادراک بی‌قید و شرط دیدگاه مشترک اوشو و فلسفه‌های بودایی است. با این حال، تمرکز اصلی فلسفه بودایی بر وضعیت نادر و گریزان ذهن است، وضعیتی که بودا آن را تنویر نامید و به نظر می‌رسد که درست نقطه مقابل تجربیات روزمره باشد. البته استبعاد ندارد که درک شرطی‌شده پیش‌درآمد فرایندی باشد که، درنهایت، به ادراک بی‌قید و شرط منتهی می‌شود، ایده‌ای که ممکن است هرمنوتیک پدیدارشناسانه هایدگر و نیز هرمنوتیک فلسفی گادامر را به فلسفه‌های شرقی نزدیک‌تر کند.

کریشنامورتی نیز، در توافق با فلسفه‌های بودایی از یک سو و اوشو از سوی دیگر، فهم را طبیعت ذاتی آگاهی دانست. از دیدگاه او مهم‌ترین رکن دستیابی به فهم حذف موانعی است که توسط شرطی‌شدگی ایجاد می‌شوند. وی توضیح می‌دهد که، در صورت بقای توجه در واقعیت لحظه‌به‌لحظه، فهم به خودی خود و بدون دخالت تفکر (اندیشه) از آگاهی ناب ناشی می‌شود و سرچشمه می‌گیرد (Krishnamurti, 1994: 5). او استدلال می‌کند که مراقبه زمانی رخ می‌دهد که فرد، بدون قید و شرط رویدادهای زندگی روزمره، از جمله افکار، احساسات و فعالیت‌های خود را مشاهده کند (Krishnamurti, 2002: 53). در حالت مشاهده محض، دوگانگی میان سوژه و ابژه از بین می‌رود و هر دو به بخشی از آگاهی تبدیل می‌شوند. در این حالت غیردوگانه آگاهی، فهم «رویدادی» است که خودبه‌خود اتفاق می‌افتد. به بیان دیگر، کریشنامورتی نیز، مانند گادامر، فهم را رویداد می‌داند. به این ترتیب، اگرچه کریشنامورتی از بُعد عملی مراقبه تا حدودی فاصله می‌گیرد، اما خود تأکید او بر «شهود بدون قید و شرط رویدادهای زندگی روزمره» نوعی مراقبه است، یعنی التفاتی، به تعبیر کانت، بی‌علقه^۱ به واقعیت لحظه حال (Teasdale, 2010: 419). در این نقطه، آنچه کریشنامورتی از مراقبه و فهم مراد می‌کند تا حد قابل توجهی به ایده چرخه فهم در فلسفه هایدگر (هایدگر، ۱۴۰۱: ۲۰۵) نزدیک می‌شود و افق جدیدی را برای گفت‌وگوی میان هرمنوتیک غربی و شرقی می‌گشاید. البته نباید از این مهم غافل بود که اندیشه فلسفی شرق چندوجهی و پیچیده است و تلاش شتاب‌زده برای تطبیق آن با همتای غربی خود راه به جایی نمی‌برد. در ظاهر امر، تفاوت‌هایی وجود دارد که ذهن را ترغیب می‌کند که به تناقض دو دیدگاه حکم کند، لکن کاوش در عمق دو نگره واقعیتی را آشکار می‌کند که، بر بنیاد آن، همه چیز از آگاهی محضی ناشی می‌شود که می‌تواند از طریق آگاهی یا ذهن آگاهی بدون قید و شرط به صورت تجربی به فهم درآید. لازم است توجه داشت که، از دیدگاه فهم غیردوگانه آگاهی بدون قید و شرط، حتی میان فلسفه‌های مختلف شرقی نیز تفاوت‌های ظریفی وجود دارد. میان روش غیردوآلیستی شرقی فهم و هرمنوتیک اگزیستانسیالیستی هایدگر مشترکاتی وجود دارد. وی ژانگ، استاد کرسی فلسفه شرق در دانشگاه ایالتی نیویورک، در کتاب هایدگر، رورتی و متفکران شرقی: هرمنوتیک فهم میان فرهنگی می‌نویسد:

هرمنوتیک هستی‌شناختی هایدگر قطعاً یک جهان‌بینی ای‌موازی با دیدگاه بودایی را آشکار می‌کند. نگرش بودایی به جهان، به مثابه همزاد و وابسته، که بدون منشأ متافیزیکی-الهی یا طبیعت ذاتی (برهما یا آتمن) پدید می‌آید، می‌تواند به تجربه تنویر خود شکامونی (بودا) بازگردد که در آن تجربه او با دیدگان تنویرشده خود ظهور ماده یا رویدادهای همزاد و وابسته به هم (دژمه‌ها) را می‌بیند که زندگی‌های گذشته او را بدون نقطه شروع یا علت اولیه تشکیل می‌دهند. (Zhang, 2006: 99)

بر بنیاد همین تشابهات و توازی‌هاست که می‌توان گفت مواجهه با تائوئیسم و ذن‌بودیسم بود که مارتین هایدگر را به سمت وسوی فضایی فراتر از محدودیت‌های فهم سوق داد که به جای آنکه هرمنوتیکی و پدیدارشناختی باشد، شاعرانه

و مبتنی بر مراقبه بود (Cornille & Conway, 2010: XX). با این حال، چنین نگاهی به هرمنوتیک طنین‌های خاص خود را در سنت عرفانی غربی داشت تاجایی که فیلسوفان معاصر غربی، مانند دریدا و لویناس، نیز هرکدام به روش خود از محدوده‌های پدیدارشناسی فراتر رفته‌اند. بنابراین، برخی از اصول یا نگرش‌های هرمنوتیکی می‌توانند گستره وسیع‌تری از مکاتب فلسفی را در بر گیرند.

هایدگر و بودیسم بر این نکته اتفاق نظر دارند که هستی دازاین از قبل وجود داشته است، کمالینکه بودا در نقل روایت تنویر خود به راحتی بیان می‌دارد که گ

با دلی این چنین مجموع، ناب، صافی، راست، پاکیزه از زنگار، قرار یافته، آماده کردار، استوار، نیالودنی، دل را به یاد زندگی‌های پیشین متوجه کردم: یک زندگی، آنگاه دو زندگی، آنگاه سه زندگی، [...]، آنگاه یکصد هزار زندگی. (Aṅguttara Nikāya, 2012: 341).

اشتراک نظر بعدی آنجاست که دازاین بی‌آغاز خود دائمی نیز ندارد. با این حال، دازاین در لایه‌های زیادی از فهم پوشیده شده است. برهنه کردن این دازاین انسانی (خود) از خودی دائمی یا آتمن به آشکار شدن وجودی فیزیکی و روانی که در واقعیت لحظه حال تجلی می‌یابد کمک می‌کند.

به بیان دیگر، می‌توان گفت که هایدگر در متن بودیسم فلسفی اهمیت و ضرورت «فهم پیشینی» را دریافته بود. به عنوان مثال، حتی با این فرض که مفسران مه‌ایانه باور داشتند که سوتراها کلام بودا هستند، دیالکتیکی پیچیده بین سوتراها و مکاتبی که آن‌ها را تفسیر می‌کنند همواره وجود داشت. به این صورت که سوتراها مبانی و مبادی مکتوب برای شکل‌گیری مکاتب اعتقادی، مانند یوگاچارا و مادیامیکا، را فراهم می‌کردند. ایده‌های مطرح شده در سوتراها را متعاقباً اندیشمندانی مانند اسنگا و چندراکیرتی نظام‌مند کردند. در نتیجه، جای این پرسش باقی می‌ماند که ماهیت پیش‌فهمی که مفسران در تفسیر خود از سوتراها به کار می‌بردند چه بود؟ بسیار بعید می‌نماید که متون یا حداقل مواضع مشخص شده در متون، قبل از مواجهه مفسر با متن، کاملاً برای او ناشناخته بوده باشند. در چنین حالتی، مفسر با تعهدی دوگانه روبه‌رو بود. از یک سو تعهد به پیش‌فرض‌های مکتب فلسفی خود و از سوی دیگر تعهد به آموزه‌های بودا که در سوتراها آمده است. این تعهدات بالقوه مستلزم تعارض هستند. این وضعیت زمانی پیچیده‌تر شد که سوتراها در دوره مفسران نیز همچنان تألیف می‌شدند و، آن‌طور که به نظر می‌رسد، از تأثیر شاستراهای ودایی نیز مصون نبودند. بنابراین، چالش سنتی دور هرمنوتیکی، آن‌گونه که هایدگر شرح داده، تشدید می‌شود:

هر تفسیری که باید به فهم کمک کند باید پیشاپیش چیزی را که بناست تفسیر شود فهمیده باشد ... اما اگر تفسیر باید، در هر مورد، پیشاپیش در چیزی فهمیده شده حرکت و از آن تغذیه کند، آنگاه چگونه می‌توان، بدون گرفتار شدن در دور، نتایج علمی به دست آورد، به خصوص آنگاه که

فهم از پیش مفروض [ما] هنوز در چارچوب شناخت مشترک و شایع ما از انسان و جهان حرکت می‌کند؟ (هایدگر، ۱۴۰۱: ۲۰۴)

جای تردید وجود ندارد که اگزیستانسیالیسم به روایت هایدگر واجد تشابهاتی با فلسفه اندیشه و آگاهی خالص یا مشاهده خالص نزد کریشنامورتی است. کریشنامورتی بیان می‌کند که

کشف (فهم) زمانی رخ نمی‌دهد که ذهن مملو از دانش باشد. برعکس زمانی محقق می‌شود که دانش غایب باشد. فقط در آن زمان سکون و فضا وجود دارد و در این حالت فهم یا کشف به وجود می‌آید. (Krishnamurti, 1994b: 13)

وی استدلال می‌کند که فهم هستی (هستی خود در رابطه با محیط) توسط دانش یا اندیشه پوشیده شده است. هنگامی که تجربیات (هستی در حال آشکارشدن) در سکون هستی، بدون ازدحام افکار، تجربه شوند، فهم خود و واقعیت ممکن می‌شود. از این روست که به نظر می‌رسد مفهوم «ازدحام» نزد کریشنامورتی مشابه دازینی است که در لایه‌های ایده‌های از پیش تعیین شده پوشیده شده است و ایده مشاهده خالص، در نظر کریشنامورتی، نیز برهنه کردن دازین از این شرطی‌شدگی است.

در مجموع، کاوش در فلسفه‌های غربی نشان می‌دهد که هرمنوتیک، در ذهن برخی از فیلسوفان غربی، از هنر تفسیر دستوری به فهمی وجودی از خود هستی تکامل یافته است. با این کار، فلسفه‌های فهم انسانی از موضع دوگانگی سوژه (مفسر)-ابژه (متن) به سوی موضعی غیردوگانه تکامل می‌یابند و به تدریج شکاف بین سوژه و ابژه را از میان برمی‌دارند. شلایرماخر اولین کسی بود که توضیحی از عوامل روان‌شناختی، یعنی قصد نویسنده در کنار تفسیر زبانی، را به ساحت هرمنوتیک کشاند. هومبولت، با پیشنهاد وجود مبنایی از پیش موجود برای فهم، استدلال کرد که، در کنار تفسیر زبانی و روان‌شناختی، مفسر نیز فهم خود را به هرمنوتیک می‌آورد. دیلتای، با گسترش دیدگاه هومبولت در باب مبنای از پیش موجود برای فهم، نشان داد که فهم فرایندی زیستی است که، در طی آن، فهم‌های بالاتر از دل فهم‌های پایین‌تر توسعه می‌یابند. هوسرل نیز ایده هومبولت از هرمنوتیک به عنوان فرایندی زیستی را به قلمرو هستی‌شناختی گسترش داد، که نشان می‌داد فهم شامل فرایندی هستی‌شناختی است که هم در دنیای درونی (روان‌شناختی) و هم در دنیای بیرونی رخ می‌دهد. هایدگر مسیر هرمنوتیک را به سوی مفاهیم اگزیستانسیالیستی و غیردوگانه تغییر داد. او فلسفه‌ای غیردوآلیستی از هستی را به روشی منحصربه‌فرد اما نسبتاً پیچیده ایجاد کرد که می‌تواند با اندیشه غیردوآلیستی بودایی قابل مقایسه باشد. گادامر جنبه‌های بیشتری از فلسفه هایدگر را، با تمرکز بر فهم به جای هستی، یعنی آگاهی متأثر از تاریخ و ادغام افق‌ها، که برای فهم حیاتی هستند، توسعه داد. اما این امتزاج لزوماً شامل غیردوگانگی نمی‌شد. کلیدواژه‌های فلسفه گادامر، از جمله تاریخمندی، پیش‌داوری و امتزاج افق‌ها به همراه مفهوم هستی نزد هایدگر، بدون شک می‌توانند با

ذهن‌آگاهی غیردوگانه همخوانی داشته باشند و، در نتیجه، برای تأمل در معانی ذهن‌آگاهی که در متون و از طریق تمرین تحصیل می‌شوند مثمر ثمر باشند.

نتیجه‌گیری

فلسفهٔ بودایی اصول و مبانیِ روش‌شناختیِ خود را در بابِ فلسفهٔ «فهم» بنا نهاد. هرمنوتیکِ اگزیستانسیالیستیِ هایدگر و نظریهٔ فهم در بودیسم، در نهایت، می‌توانند حول دو محورِ بنیادیِ گفت‌وگو نمایند. نخست، فهم به مثابهٔ ذاتیِ آگاهی و، دوم، التزام به تمرینِ منظمِ مراقبه در جهتِ تسهیلِ غلبه بر شرطی‌شدگیِ فرد، که به ظهور فهم در آگاهی می‌انجامد. به این ترتیب، شهوداتی که در طول مراقبه و از طریقِ تجربهٔ زندگی آشکار می‌شوند به فهم در حال ظهور منجر خواهند شد. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که راهنمای اکتشافی برای رویکرد هرمنوتیکی بر اصولی چند استوار است: امتزاج افق‌ها، بودن در دورِ هرمنوتیکی، فهم به عنوانِ ذاتیِ آگاهی، و تمرینِ منظمِ مراقبه.



منابع

هایدگر، مارتین. (۱۴۰۰)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

_____. (۱۴۰۱). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.

- Abe, Masao. (1989). *Zen and Western Thought*. (Ed.). William R. LaFleur. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Arthos, John. (2017). Hermeneutics and Rhetoric. In *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Ed. Jeff Malpas & Hans-Helmuth Gander. London: Routledge. 446 – 473.
- Aurobindo, Sri. (2010). *The Synthesis of Yoga*. Trans. Twin Lakes. WI: Lotus Light.
- Conze, Edward. (2011), *Buddhist Meditation*. London: Routledge.
- Cornille, Catherine. Conway, Christopher. (Eds.). (2010), *Interreligious Hermeneutics*. Oregon: Wipf and Stock.
- Davis, Jake H. Thompson, Evan. (2013). From the Five Aggregates to Phenomenal Consciousness. In *A Companion to Buddhist Philosophy*. Ed. Steven M. Emmanuel. New York: Wiley-Blackwell. 585 – 597.
- Dudeja, Jai P. (2023). *Profound Meditation Practices in Tibetan Buddhism*. Uttar Pradesh: Blue Rose Publishers
- Eckhart, Meister. *Mystic and Philosopher*. Trans. Reiner Schürmann. Indiana: Indiana University Press.
- Eshleman, Andrew. (2008). *Readings in the Philosophy of Religion: East Meets West*. London: Wiley-Blackwell.
- Felt, Matthieu. (2023). *Meanings of Antiquity: Myth Interpretation in Premodern Japan*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Gosetti-Ferencei, Jennifer A. (2009). *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. New Work: Fordham University Press.
- Harvey, Peter. (2013). Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four “Noble Truths”. In *A Companion to Buddhist Philosophy*. Ed. Steven M. Emmanuel. New York: Wiley-Blackwell. 26 – 45.
- Heidegger, Martin. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Trans. Robert D. Metcalf & Mark B. Tanzer. Indiana: Indiana University Press.
- _____. (2022). *Being and Time*. Translated By Siavash Jamadi. Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- _____. (2021). *Being and Time*. Translated By Abdulkarim Rashidian. Tehran: Ney. (in Persian)
- _____. (2008). *Ontology—The Hermeneutics of Facticity*. Trans. John van Buren. Indiana: Indiana University Press.
- Heine, Steven. (1985). *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*. New York: State University of New York Press.
- Krishnamurti, J. (2002). *Meditations*. Boston: Shambhala.
- Krishnamurti, J. (1994^a). *On Mind and Thought*. New York: HarperCollins.
- Krishnamurti, J. (1994^b). *On Learning and Knowledge*. New York: HarperCollins.

- Lopez, Donald S. (1988). *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. New York: State University of New York Press.
- MacKenzie, Matthew. (2022). *Buddhist Philosophy and the Embodied Mind: A Constructive Engagement*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- McManus, Denis. (2015). *Heidegger, Authenticity and the Self Themes from Division Two of Being and Time*. London; Routledge.
- Nhat Hanh, T. (2009). *The Heart of Understanding: The Commentaries on Prajñāpāramitā Heart Sutra*. Berkely, California: Parallax Press.
- Nishitani, Keiji. (1983). *Religion and Nothingness*. Trans. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*. Trans. Setsuko Aihara & Graham Parkes. New York: State University of New York Press.
- Osho. (1996). *Meditation: The First and Last Freedom*. New York: ST. Martin's Press.
- _____. (2009). *The Book of Wisdom: The Heart of Tibetan Buddhism*. Trans. K. McLeod. New York: Osho Media International.
- Pollock, Sheldon. (2015). *World Philology*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Polt, Richard. (1998). *Heidegger: An Introduction*. London: Routledge.
- Ramanan, K. Venkata. (2016). *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Maha-Prajñāpāramitā-Śāstra*. Andhra Pradesh: South Asia Books.
- Shizuteru, Ueda. (1995). Nishida, Nationalism, and the War in Question. In *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*. Eds. James W. Heisig & John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Smart, Barry. (2002). *Michel Foucault*. London: Routledge.
- Smith, Gerard. Kendzierski, Lottie H. (2020), *Philosophy of Being: Metaphysics I*. Oregon: Wipf and Stock.
- The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Aṅguttara Nikāya*. (2012). Trans. Bhikkhu Bodhi. Massachusetts: Wisdom Publications.
- Thomson, Iain. (2005). *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Paul. (2009). *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations*. London: Routledge.
- Wisnewski, J. Jeremy. (2012). *Heidegger: An Introduction*. Maryland: Rowman & Littlefield
- Zhang, Wei. (2006). *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers: A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding*. New York: State University of New York Press.
- Zimmerman, Michael E. (1986). *Eclipse Of Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Ohio: Ohio University Press.