

دین در کانون اندیشه فلسفی مکتب کیوتو

محمد اصغری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۱

چکیده

در این مقاله سعی داریم نشان دهیم که فلسفه مکتب کیوتو ماهیتاً نوعی «فلسفه دین» است. هرچند فیلسوفان این مکتب از جمله نیشیدا کیتارو و دیگران سعی کرده‌اند تفکر فلسفی مغرب‌زمین را با تفکر ذن بودیستی ژاپنی ترکیب کنند و طرحی نو دراندازند، حاصل کار آنها جدا از ایجاد فضایی برای ظهور فلسفه‌های تطبیقی و مطالعات بین‌فرهنگی چیزی جز بیان فلسفه دینی این مکتب نیست. بدون شک همه فیلسوفان مکتب کیوتو از دین و خدا در نوشته‌های خود بحث کرده‌اند. در این مقاله سعی کرده‌ایم ماهیت دینی فلسفه مکتب کیوتو را با استناد به نظریه‌ها و مفاهیم فیلسوفان این مکتب از جمله نیشیدا کیتارو، بنیان‌گذار این مکتب، تانا به هاجیمه، نیشیتانی و دیگران نشان دهیم. لذا در این مقاله، پس از طرح مسئله دین در این مکتب در بخش مقدمه، به ترتیب به فلسفه دین و نقش دین در اندیشه نیشیدا کیتارو، تانا به هاجیمه و نیشیتانی کیجی می‌پردازیم. برای فهم دین و خدا در مکتب کیوتو باید مفهوم نیستی مطلق در اندیشه ذن بودیستی فیلسوفان این مکتب فهمیده شود. در نهایت در این نوشته به این نتیجه رسیده‌ایم که مکتب کیوتو، به عنوان فلسفه‌ای جهانی، در عین حال که در تفکر ذن بودیستی شرقی و تفکر عقلانی غربی ریشه دارد، ماهیت اندیشه متفکران آن دینی است، اگرچه دین مورد نظر با دین مسیحیت و اسلام یا یهودیت تفاوت دارد. برای اثبات این امر تلاش کرده‌ایم تا جایی که ممکن است از کتاب‌ها و مقالات این فیلسوفان و تفسیرهای مفسران فلسفه مکتب کیوتو بهره ببریم.

کلیدواژه‌ها

مکتب کیوتو، فلسفه دین، خدا، نیستی، نیشیدا

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. asghari2007@gmail.com

۱. مقدمه

مکتب کیوتو یگانه مکتب فلسفی ژاپن در دوره معاصر است که هیچ سابقه‌ای در فرهنگ ژاپنی ندارد. اصطلاح فلسفه در قرن نوزدهم، یعنی در عصر میجی، از متون فلسفی غربی وارد زبان ژاپنی شد. نیشیدا کیتارو،^۱ مؤسس مکتب کیوتو، می‌گوید که ما فلسفه را از غرب گرفته‌ایم و در زمین فرهنگ ژاپنی مثل بوته برنج نشاء کرده‌ایم. این مکتب در قرن بیستم اندیشه فلسفی و منطقی مغرب‌زمین را از فیلسوفانی مثل هایدگر، هگل و کانت گرفت، با آموزه‌ها و مفاهیم بودیستی مثل شونیتا،^۲ ساتوری،^۳ نیستی^۴ و غیره ترکیب کرد و فلسفه‌ای را به وجود آورد که به طور کلی به فلسفه مکتب کیوتو مشهور است. دلیل شهرت این فلسفه به مکتب کیوتو این است که نیشیدا کیتارو در دانشگاه کیوتو تدریس می‌کرد؛ اولین بار یکی از شاگردان او، به نام توساکا جون، این نام را برای فلسفه او انتخاب کرد.^۵ در اینجا قصد نداریم به معرفی مکتب کیوتو پردازیم، بلکه می‌کوشیم جنبه دینی اندیشه‌ها و دیدگاه‌های مطرح‌شده در این مکتب از طرف فیلسوفان سرشناس این مکتب را برجسته کنیم و این تصور را از ذهن خواننده بزدایم که فلسفه این مکتب صرفاً یک فلسفه بودیستی یا التقاطی محض است، و نشان دهیم که حاوی نوعی از «فلسفه دین» است. رابرت کارتر، از متخصصان فلسفه مکتب کیوتو، در درآمدی بر مکتب کیوتو، در این باره می‌نویسد: «ویژگی فلسفه‌ورزی ژاپنی این است که در آن مرز دقیقی بین فلسفه و دین وجود ندارد» (Carter 2013, 6).

قبل از این که جلوتر برویم، لازم است بگوییم که در اینجا مرادمان از فلسفه دین در این نوشته معنای متعارف این کلمه است، یعنی شاخه‌ای از فلسفه در سیر تاریخ فلسفه مغرب‌زمین که در آن دین و مفاهیم دینی با رویکرد عقلانی و استدلالی بررسی می‌شوند. بدون شک مفهوم نیستی مطلق در فلسفه این مکتب با اشکال مختلف نزد متفکران این مکتب با خدا یکی پنداشته می‌شود. رویکرد این فیلسوفان درباره مفهوم خدا موضع و رویکرد الهیات سلبی از سنخ اکهارتی است، و برای مستدل ساختن این رویکرد از مفاهیم فلسفی هگلی و هایدگری نیز بهره می‌برند.

نکته قابل تأمل در مکتب کیوتو این است که بر خلاف بسیاری از مکاتب فلسفی مغرب‌زمین (به ویژه از دکارت به بعد) همواره بین فلسفه و دین تمایز و مرز ایجاد شده

است، حال آن که مکتب کیوتو با محو کردن این مرز و پرننگ کردن صبغه دینی فلسفه کوشیده است حقیقت را در ساحت دین جستجو کند، و در این راه از رویکرد فلسفی غالباً همچون ابزاری مفهومی برای تبیین این موضوع استفاده کرده است. البته رگه بودیستی این مکتب، یعنی ذن بودیسم ژاپنی، با جوهر دینی خود در کانون این فلسفه مطرح شده است. برای مثال، یکی از شاگردان تانا به در وصف اندیشه‌های فیلسوفان مکتب کیوتو می‌گوید که این مکتب بودیسم را به عنوان اصل باطنی دین در تمامی فلسفه‌های فیلسوفان این مکتب به کار برده است.

اجازه دهید قبل از ورود به بحث اصلی به این نکته اشاره کنیم که پژوهش و تحقیق چه در قالب کتاب چه در قالب مقاله درباره موضوع این مقاله در کشور به ندرت به چشم می‌خورد. برخی مقالات و آثار مربوط به این موضوع را راقم این سطور در نشریات مختلف منتشر کرده و کتابی نیز درباره این موضوع نگاشته است.^۱ البته نباید از مقالات و نوشته‌های دیگر افراد نیز درباره این موضوع غافل ماند. تفاوت این مقاله با مطالب مشابه در مقالات و کتاب‌های منتشرشده این است که این مقاله مشخصاً بحث دین را در مکتب کیوتو نزد سه فیلسوف کلیدی آن بررسی می‌کند، حال آن که نوشته‌های دیگر به طور محدود به این موضوع پرداخته‌اند.

برای نشان دادن فلسفه دین این مکتب ناگزیر هستیم از اندیشه فلسفی نیشیدا کیتارو به عنوان بنیان‌گذار این مکتب شروع کنیم. سپس به فلسفه دین دو فیلسوف دیگر این مکتب یعنی تانا به هاجیمه و نیشیتانی خواهیم پرداخت تا نشان دهیم که اندیشه دینی همچون «نخی» است که از درون تمامی نظریه‌ها و مفاهیم فلسفی این سه فیلسوف کلیدی عبور کرده است. برای نشان دادن این موضوع، بعد از طرح مقدمه و نشان دادن اهمیت دین در این مکتب، مقاله را بر اساس اندیشه این سه فیلسوف کلیدی به سه بخش تقسیم‌بندی کرده‌ایم. بخش اول را به فلسفه دین نیشیدا کیتارو اختصاص داده‌ایم، چون همان طور که گفته شد بنیان‌گذار این مکتب بوده و بقیه شاگرد و پیرو اندیشه او هستند، و بخش دوم و سوم را به ترتیب تاریخی به بررسی فلسفه دین تانا به هاجیمه و نیشیتانی اختصاص داده‌ایم تا ماهیت دینی اندیشه این فیلسوفان را نشان دهیم. البته راقم این سطور ادعا نمی‌کند که در این کار سنگ تمام گذاشته است، بلکه تا جایی که مقدور بوده در این مسیر حرکت کرده است.

۲. فلسفه دین نیشیدا کیتارو

دین از ابتدا مسئله‌ای حیاتی در نظام‌سازی نیشیدا بوده است. او دین را رویدادی در نفس آدمی می‌داند و می‌کوشد خودآگاهی بشر را با مفهوم شونیتا و تهیت گره بزند. متعلق این شونیتا نیستی مطلق است، و نیستی مطلق صورت بی‌صورتی است که نفس در تأمل بر ذات خودش آن را شهود می‌کند. به زبان دیگر، نیشیدا خدا را در باطن نفس هر آدمی می‌جوید. دین نزد نیشیدا جدا از ساحت اخلاق است و به همین دلیل نیشیدا می‌گوید:

نزد کانت دین به مثابه ابزاری برای تکمیل اخلاقیات است. من در کانت شاهد استقلالی برای خودآگاهی دینی نیستم. شاید دلیلش این باشد که او هرگز دین را ساحتی مجزا نمی‌دانست. ولی من معتقدم که شکل دینی زندگی تحت حوزه عقل محض قرار نمی‌گیرد. به همین دلیل کسی که از دین بحث می‌کند حداقل باید تا حدودی احساس دینی را به عنوان رویدادی در نفس خویش تجربه کند. اگر چنین رویدادی را تجربه نکند، ولو از دین نیز بحث کند، در واقع از چیزی دیگر صحبت می‌کند. (Nishida 1993, 49)

نیشیدا بر این باور است که متعلق تجربه دینی را نمی‌توان با عقل ابژه‌نگر شناخت و درک کرد. وقتی آدمی در اعماق نفس خود با نیستی مواجه می‌شود دارد با خدا مواجه می‌شود. دین پایان فلسفه است، چون فلسفه وجود نفس را برای ما اثبات می‌کند، ولی ماهیت نفس که نیستی است را اثبات نمی‌کند و این کار دین است. با توجه به این دیدگاه، رابطه خدا و انسان و جهان را باید به نحو حلولی تفسیر کرد، و نه متعالی. یوسا در تفسیر این موضوع بر این باور است که باید دین را در رابطه خدا با انسان تعریف کرد. طبق نظر نیشیدا، خداوند قدرت وحدت‌دهنده آگاهی است که بر کل عالم نفوذ دارد. گرچه خدا و انسان جدا از هم هستند، باید در برخی اوصاف مشترک باشند، زیرا در غیر این صورت مفهوم «رابطه» معنایی نخواهد داشت. لذا مفهوم خالق کاملاً متعال برای او معقول نیست (Yusa 2002, 99). به همین جهت نیشیدا مفهوم تجربه ناب را به عنوان نقطه آغاز فلسفه خودش انتخاب می‌کند تا نشان دهد که خدا در این تجربه قابل شهود است. خداوند همچون تجربه محضی است که در آن تمیزی بین سوژه و ابژه وجود ندارد. او معتقد است که ما می‌توانیم رابطه خدا با جهان را از محتوای تجربه محض و از وحدت آگاهی استنتاج کنیم (Yusa 2002:99). خدا و جهان جدایی‌ناپذیرند، چون آگاهی و محتوای آگاهی از هم جدا نیستند. به علاوه

وحدت مستلزم کثرت و تفاوت است. در عمل تفکر ما امر واقعی به امر مفهومی تبدیل می‌شود، امر انضمامی به امر انتزاعی تبدیل می‌شود، واحد به کثیر تبدیل می‌شود. تفکر و تأمل ما عملاً به وحدت عمیق ختم می‌شود.

دین برای افرادی مثل نیشیدا موضوع معرفت راستین فلسفی نیست. او معتقد است که چیزی که دین را دین می‌کند داشتن آئین و شریعت آن نیست، بلکه قدم گذاشتن فرد از ساحت متناهی به ساحت نامتناهی است. جیمز هایسیگ، در فیلسوفان نیستی، دین مورد نظر نیشیدا را از حوزه معرفت فلسفی جدا می‌کند. به نظر این مفسر، هدف دین رسیدن به جایی است که در آن زندگی جاری است و بودیسم از آن به رهایی و مسیحیت از آن به نجات تعبیر می‌کند. بنابراین معرفت جایی در این هدف زندگی ندارد، و به همین دلیل معرفت و دانش برای دین امری کاملاً غیرضروری است. از نظر نیشیدا ماهیت دین هیچ سازگاری با معرفت راستین فلسفی ندارد. معرفت محل تکثر و تمایزهای مفهومی است و معرفت را به راحتی می‌توان به معرفت صادق یا کاذب تقسیم‌بندی کرد، امری که در باب دین صادق نیست (Heisig 2001, 102-103)

نیشیدا آموزه هیچ یا نیستی بودیستی را با تحلیل فلسفی در نوشته‌های خود به مفهوم مرکزی فلسفه خود و در نهایت به مفهوم مرکزی فلسفه مکتب کیوتو تبدیل کرده است، طوری که جیمز هایسیگ عنوان کتاب خود (فیلسوفان نیستی) را از این مفهوم اقتباس کرده است. مراد از نیستی فقدان هستی و نبود موجود یا عدم به معنای نقطه مقابل وجود نیست، بلکه مقصود از آن بنیاد و شالوده کل واقعیت است. نیستی در زبان بودیستی همان بودا است، در زبان دینی همان خدا است و در زبان فلسفی نیشیدا و در زبان فیلسوفان مکتب کیوتو همان «نیستی مطلق به مثابه بنیاد واقعیت» است. بنابراین کلیدواژه اصلی فلسفه نیشیدا یک چیز است: نیستی مطلق. مطلق نامیدن نیستی به معنای آن است که نمی‌توان آن را ضد هر چیزی در عالم هستی تفسیر کرد. اساساً نیستی در مقابل وجود قرار ندارد، بلکه این نیستی است که وجود و هستی را محقق می‌سازد، و لذا رابطه آن با وجود مثل رابطه مطلق در مقابل نسبی است. نیشیدا معتقد است که در نیستی «نفی حقیقی عبارت است از نفی نفی» (Heisig 2001, 63).

با توجه به آنچه گفته شد، نیستی مطلق در فلسفه نیشیدا مساوی است با واقعیت نهایی

که از آن به خدا نیز تعبیر می‌شود. از نظر این فیلسوف، خدا و طبیعت و نفس آدمی بنیادی یکسان دارند و آن نیستی مطلق است که از طریق شونیتا و تجربه ناب آن را شهود می‌کنیم. نیشیدا در کتاب معروفش، تحقیقی در باب خیر، درباره این موضوع چنین می‌نویسد:

یک فهم عمیق از طبیعت ممکن نیست مگر این که به یک وحدت روحانی در بنیاد آن اذعان کنیم. به علاوه برای این که روح حقیقی و کامل باشد، باید با طبیعت یکی شود، یعنی فقط یک واقعیت در عالم وجود دارد. و این واقعیت عبارت است از فعالیت نامتناهی مستقل و خودبسند. ما اسم بنیاد این فعالیت نامتناهی را خدا می‌گذاریم. خدا یقیناً چیزی متعال و خارج از این واقعیت نیست. بنیاد واقعیت مستقیماً خدا است؛ خدا چیزی است که از طریق کنار گذاشتن تمایز ذهنیت و عینیت، روح و طبیعت را یکی می‌سازد. (Nishida 1990, 96)

با تأمل در این قطعه پی می‌بریم که مفهوم خدا، به عنوان بنیاد واقعیت، نقش دین در نظام فلسفی او را برای خواننده آشکار می‌سازد. نکته مهم دیگری نیز از این قطعه قابل استنباط است و آن این است که خدا متعال از جهان نیست، بلکه امری حلولی در جهان است:^۷

خدا شالوده و بنیاد عالم است. همان طور که گفتم من خدا را به عنوان خالق متعال بیرون از جهان نمی‌دانم، چون خدا اساس این جهان است. رابطه بین خدا و جهان شبیه رابطه بین هنرمند و اثر هنری نیست، بلکه رابطه بین نومن و فنومن است. جهان مخلوق خدا نیست، بلکه تجلی [بیان] خدا است. از حرکات خورشید، ماه و ستارگان در بیرون تا اعمال پیچیده ذهن بشری در اندرون، همگی تجلی خدا هستند. ما می‌توانیم نور الهی خدا را در اساس هر یک از این اشیاء ستایش کنیم. (Nishida 1990, 158)

این عبارت نقل شده از کتاب تحقیقی در باب خیر یادآور دیدگاه عرفای اسلامی راجع به تجلی حق در طبیعت و نفس آدمی است که پرداختن به آن مقاله دیگری را می‌طلبد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که نیشیدا دین را نه یک نهاد بیرونی و اجتماعی، بلکه رخدادی در باطن نفس آدمی می‌داند. برای شناخت خدا به عنوان موضوع مرکزی دین باید به اندرون خود رجوع کرد.^۸ او در مقاله مشهور «منطق مکان نیستی و جهان‌بینی دینی» صراحتاً می‌نویسد:

دین رویدادی در نفس آدمی است. فیلسوفان نمی‌توانند دین را از درون نظام‌های فکری

خودشان جعل کنند. آنها باید این رویداد نفس را تبیین کنند. برای انجام این کار باید آنها تا اندازه‌ای بتوانند احساس دینی را در خودشان تجربه کنند. (Nishida 1993, 47)

تلقی نیشیدا از خدا تحت تأثیر الهیات مسیحی شخصی کردن خدا را بیشتر قوت بخشیده است. بنابراین «این شخصی کردن خدا به این معنا نیست که خدا به مثابه شخصی بسیار بزرگ خارج از عالم قرار دارد. تمامی اشیاء اندراج در خدا دارند. خدا همه جا در همه زمان‌ها حضور دارد. ما در بنیاد کل عالم خدا را شهود می‌کنیم، و خدا وحدت‌دهنده تجربه ناب نفس با جهان و خدا است. خدا با نفس خودآگاه ما یکی است. گویی خدای نیشیدا همانند خدای هگلی در ما می‌اندیشد» (اصغری ۱۳۹۲، ۱۴۰). خود نیشیدا با طنین شبه‌هگلی و شبه‌عرفانی می‌گوید: «خدا بزرگ‌ترین وحدت‌دهنده آگاهی ماست و آگاهی ما بخشی از آگاهی خداست و وحدت آن ناشی از وحدت خدا است» (Nishida 1905, 166). خدا تمایز ذهنی و عینی را نیز منحل می‌کند و روح و طبیعت را وحدت می‌بخشد (Wilkinson 2009, 52). نیشیدا همانند هگل آگاهی ما را از آگاهی خدا جدا نمی‌داند بلکه این دو را متحد و یکی می‌پندارد.

نیشیدا در فلسفه خود از تهی‌سازی خدا سخن می‌گوید و می‌نویسد: «من فکر می‌کنم که خدایی که خودش را از طریق خودنهی‌کنندگی ذاتش تهی نسازد خدای حقیقی نیست» (Nishida 1993, 118). بنابراین برای رسیدن به خدا باید به درون نفس راه یافت. نیشیدا معرفت به نفس یا خودشناسی را بهترین راه و آسان‌ترین راه برای خداشناسی می‌داند، اما این شناخت از سنخ نظری نیست، بلکه از سنخ شهودی است. هنگامی که خواننده کتاب تحقیقی در باب خیر او را در کنار آخرین نوشته‌هایش مطالعه می‌کند به این نتیجه می‌رسد که تفکر دینی او شدیداً متأثر از آراء متفکران و عارفان مغرب‌زمین مثل اکهارت، کیرکگور و تا حدودی هگل است. البته پیش از پرداختن به این موضوع لازم است یادآوری کنیم که مفهوم خدا در بودیسم وجود ندارد، و خود نیشیدا به این نکته اذعان می‌کند که بودیسم هیچ خدایی ندارد و ما باید اصطلاح «الوهیت» (Divinity، و به ژاپنی shinteki) را بسیار عام تفسیر کنیم. نیشیدا در طول دوره فکری خود معتقد بود که خدا و انسان در یک رابطه به هم وابسته قابل فهم هستند (اصغری ۱۳۹۶، ۱۴۰-۱۴۱).

۳. فلسفه دین تانابه هاجیمه

تانابه هاجیمه نیز، متأثر از اندیشه فلسفی استادش نیشیدا، رویکرد دینی را مخصوصاً در نوشته‌های متأخرش برجسته ساخته است. او نیز خدا را از مقوله نیستی می‌داند، و نه هستی. مقوله نیستی فاقد تمایزهای مفهومی است. اساساً نیستی به مثابه خدا بنیاد عالم و واقعیت است. تانابه تحت تأثیر فلسفه هگل قرار دارد و با مطالعه فلسفه هگل به این نتیجه رسید که خدای هگلی بر دوگانگی سوژه و ابژه و مفهوم سنتی تمایز وجود و آگاهی غلبه دارد و بنیاد این دوگانگی و تمایز را تشکیل می‌دهد (Heisig 2014, 23). اما بر خلاف فیلسوفان غربی، خدا از سنخ هستی نیست، بلکه از سنخ نیستی است. تانابه در آثار واپسینش آگاهی نفس از نیستی را بنیاد فهم هستی معرفی می‌کند. او با آگوستین موافق است که حیات معنوی نفس انسان بدون لطف خدای مطلق ممکن نیست. این خدا را باید در بافت تاریخی-اجتماعی فهمید.

تانابه در آثار اولیه‌اش در خصوص رابطه دین و فلسفه معتقد است که دین مستقیم به حقیقت غایی می‌رسد، ولی فلسفه از طریق واسطه‌ها به این حقیقت دست می‌یابد. اما در مقام یک فیلسوف همواره در آثار خویش به دنبال هضم دین در فلسفه بوده است. به سخن دیگر او می‌کوشد دین را به فلسفه فروبکاهد، ولی بعد از انتشار کتاب فلسفه به مثابه توبه در سال ۱۹۵۱ دقیقاً مسیری معکوس را دنبال کرد، یعنی قصد او فروکاستن فلسفه به دین شد، زیرا به نظر او دین با امر مطلق سروکار دارد، حال آن که فلسفه با امور نسبی خود را مشغول کرده است (Heisig 2001, 172). جیمز هایسیگ بر این باور است که دلیل این تغییر فروکاست فلسفه به دین این است که اندیشه‌های شینران، پایه‌گذار فرقه سرزمین پاک، که دین را مکمل فلسفه می‌داند بر او تأثیر گذاشت، و از طرف دیگر تانابه همچون نیشیدا امر مطلق را به مثابه نیستی مطلق همواره هدف اصلی کاوش‌های فلسفی خود قرار داده است، ولی فلسفه‌ای که در نهایت باید به خدا به عنوان بنیاد واقعیت نائل شود. تغییر نگرش این فیلسوف از دین به فلسفه در نوشته‌های اولیه‌اش به تغییر نگرش از فلسفه به دین بعد از انتشار کتاب معروف خود یعنی فلسفه به مثابه توبه ناشی از این بوده که رابطه خداوند با جهان از سنخ رابطه ایمان شخص به خدا است. به همین دلیل فلسفه با مفهوم ایمان شخصی و توبه از گناهان پیوند خورده است، و خودآگاهی راستین نه در آگاهی

عقلانی به حضور خدا در جهان به مثابه خالق، بلکه به مثابه رابطه ایمانی فرد با خداوند معنا پیدا می‌کند. به سخن دیگر، از نظر این متفکر، خودآگاهی را نه در فلسفه بلکه باید در دین جست و همچون هایدگر بر این نظر است که

اگزیستانس انسانی بیانگر آگاهی ما از عنصر تناهی در اندرون ماست که نفس ما را آن گونه که هست توصیف می‌کند. از دیگر سو عشق بیانگر آگاهی از قدرت نیستی مطلق است که تصدیق می‌کند که نفس می‌تواند غیر از آنی باشد که هست. (Tanabe 1986, 44)

تانابه بر این باور است که فلسفه به نحو غیرمستقیم به حقیقت غایی یعنی خدا می‌رسد، حال آن که دین مستقیماً به آن دسترسی دارد، و به گفته کیرکگور، مؤمن حقیقی خدای آسمان‌ها را «توا!» خطاب می‌کند. بنابراین، از نظر این فیلسوف ترمیم فلسفه یا تجدید حیات فلسفه تنها موقعی رخ خواهد داد که حتی علم نیز به دین ختم شود و معرفت به ایمان بدل شود، و در این صورت با توبه مواجه می‌شویم و این تجدید حیات فلسفه است (Tanabe 1986, 35). تانابه در مقابل رویکرد اخلاقی و عقلانی کانتی به دین مقاومت می‌کند و می‌نویسد:

دین همانا عبارت است از ایمان آن افرادی که در استقرار حکومت و سلطنت الهی در جهان مشارکت دارند. ایمان به خدایی که کانت به آن اشاره می‌کند عقلانی و کلی است و متمایز از ایمان مبتنی بر وحی به مثابه یک رویداد تاریخی است. بنابراین ایمان راستین همانا نفی مطلق عقل است، شایسته است دین را تنها زمانی دین بنامیم که از تفکر عقلانی فراتر می‌رود. (Tanabe 1986, 50)

تانابه به فلسفه دین فیلسوفان غربی مثل کانت و هگل انتقاد وارد می‌کند که در آن از ایمان عقلانی سخن گفته‌اند. در اینجا تانابه در مقابل کانت و هگل از موضع کیرکگور دفاع می‌کند.

اما از جهتی دیگر، تلقی تانابه از خدا به مثابه امری حلولی در آگاهی بشر به هگل نزدیک است. وی تحت تأثیر فلسفه هگل،

خدا را واقعیتی مستقل و متعال از انسان و آگاهی او نمی‌داند. به عبارت دیگر، خدا نام دیگری برای واقعیت خودآگاهی است که در آن ثنویت سوژه و ابژه وجود ندارد. ... او از

خدا به منزله «هستی»، به سوی خدا به مثابه «نیستی» حرکت می‌کند و نوعی الهیات تزئینی یا سلبی^۹ را در مورد خدا در نوشته‌های دینی متأخرش طرح می‌کند. (اصغری ۱۳۹۶، ۱۷۴)

نکته مهم در تفسیر دینی تانابه از نیستی به مثابه خدا این است که خداوند در ساحت تاریخ و فرهنگ بشری خود را عیان می‌سازد:

به نظر او خدا در فرهنگ بشری تجلی می‌کند، ولی این به این معنا نیست که فرهنگ تحقق بی‌واسطه اراده الهی است. فهم خدا در زندگی روزمره در بطن تاریخ و اجتماع ممکن است و حتی خودبیداری تهیت در عالی‌ترین سطح یعنی در پراکسیس تاریخی رخ می‌دهد. تأکید تانابه بر تاریخ و فرهنگ معادل تأکید نیشیدا بر تجربه ناب و خودآگاهی است و در نتیجه در نظر او مفهوم فرهنگ هم نقش ایجابی دارد هم نقش سلبی. خود بودا بدون عقاید و افکار مختلف در فرهنگ وجود ندارد و در عین حال روشنگری یا بیداری فرد (نسبت به بودا) در فرهنگ امکان‌پذیر است. خدا و فرهنگ این همان نیستند، ولی جدا از هم نیز نیستند. تانابه می‌گوید هیچ مطلق بیرون از فرهنگ بشری وجود ندارد و هر چه بیرون از فرهنگ یافت شود نه خداست نه بودا نه مطلق. (اصغری ۱۳۹۶، ۱۷۴)

بنابراین دین و مسئله اصلی آن یعنی خدا چیزی است که باید در روابط آدمیان در بستر فرهنگ و تاریخ بشری مورد بررسی قرار گیرد، نه بیرون از ساحت تاریخ. البته تانابه در اینجا گوشه چشمی به دین مسیحیت دارد که در آن خداوند در هیئت بشری یعنی عیسی ناصری در تاریخ تجسد می‌یابد.

از دیگر سو، وی به وحی الهی آن طور که در دین اسلام و مسیحیت مطرح است اعتقادی ندارد. او به خدای بصیر مطلق که همه چیز را می‌بیند اعتقادی ندارد. زیرا معتقد است که این نوع تصویرسازی از خدا نتیجه‌ای جز قبول دوگانگی خدا و جهان ندارد. درست است که خدا متعال از فرهنگ است، ولی این تعالی در بطن فرهنگ (تعالی در حلول) رخ می‌دهد. او در نوشته‌های متأخرش می‌کوشد از دوگانگی‌هایی مثل خدا-انسان، روحانی-جسمانی و متناهی-نامتناهی که در سنت مسیحی قرون وسطایی نزد فیلسوفان دین ستون‌های الهیات محسوب می‌شدند فراتر رود. به همین جهت مثل استادش نیشیدا می‌کوشد فلسفه را به بطن زندگی روزمره وارد کند تا گرفتار این نوع ثنویت‌ها نشود.

او حتی فروکاستن خدا به سطح اندیشه عقلانی یا تجربه عرفانی را نیز رد می‌کند. خدا

هیچ شأن هستی‌شناختی‌ای ندارد. با توسل به بودیسم سرزمین پاک، او الهیات مسیحی را به دلیل توسل به عرفان مورد حمله قرار می‌دهد و خداباوری و همه‌خدایی^{۱۱} را نیز در تشریح ذات خدا ناقص می‌داند. تانابه تحت تأثیر فلسفه هگل بر این باور است که در خداباوری همواره روی عنصری به نام ایمان به خدای «متعال» از تاریخ تأکید می‌شود، حال آن که خدا درون تاریخ حضور دارد، نه بیرون از تاریخ. تاریخ ساحت امر نسبی یا نسبیت است، ولی در فلسفه غرب امر نسبی باید در بطن امر مطلق ذوب و هضم شود یا حداقل فیلسوفان تلاش دارند امر نسبی را به امر مطلق فروبکاهند، و این کار را عرفان می‌نامند. تانابه مسیر معکوس را انتخاب می‌کند و بر این باور است که نجات و رستگاری بشر مستلزم بازگشت به این جهان مادی است و معتقد است که این درسی است که بودا به ما آموخته است. بنابراین اندیشه الهیاتی مسیحی هیچ جایگاهی در ذهن بودیستی و فلسفی تانابه ندارد، چون الهیات در مقابل تاریخ قرار گرفته است، امر مطلق در مقابل امر نسبی ایستاده است، و تا زمانی که این ثنویت رفع نشود خدا قابل فهم نیست.

می‌دانیم که در الهیات مسیحی فرد در مقابل خدا می‌ایستد و برای او نماز می‌خواند، و آنچه میان این دو غایب است تاریخ و اجتماع انسان است. او این بُعد اجتماعی و تاریخی را مورد تأکید قرار می‌دهد، و منطق نوع نیز کوششی برای تبیین جایگاه والای این عنصر است. اساساً یکی از اهداف منطق تانابه این است که نشان دهد که کلی در جزئی تنها تحت شرایط نوعیت اجتماعی^{۱۲} وجود دارد (Tanabe 1986, 29). در این منطق سوژه یا فرد هیچ دسترسی مستقیم و شهودی به ایده‌های کلی ندارد. هر چیزی از فیلتر فرهنگ و اجتماع در تاریخ عبور می‌کند. بنابراین می‌توانیم با اطمینان بگوییم که خدا در فلسفه تانابه همواره یک مفهوم فرهنگی است. هر عصری در تاریخ، خدا و ارزش مطلق آن را در قالب فرهنگ خودش محقق ساخته است. او درباره این موضوع تشبیه جالبی دارد: «شکوه و عظمت خدا همچون گل سرخی نیست که در لبه‌های یک فرهنگ شکفته باشد، بلکه همچون نیلوفری در آتش است که در طغیان‌های بحران تاریخی شکوفه باز می‌کند» (Tanabe 1986, 29). وی حتی عقل را مثل هگل پدیده‌ای فرهنگی می‌داند که هدفش بسط و گسترش آگاهی از جهان است. اگر بخواهیم نام مناسبی برای این عقل پیدا کنیم باید همصدا با هگل آن را «خدا» بنامیم.

موضوع دیگری که تانا به در خصوص مفهوم خدا بیان می‌کند «عشق الهی» است. عشق از نظر وی «نفی خویشتن در پیشگاه خدایی نیست که گناه و شر را در ما از طریق اتحادمان با خدا پاک کند، بلکه عشق همان شفقت و ترحم متکی بر قدرت خیر است» (Tanabe 1986, 35). تانا به در عین حال که از کیرکگور تأثیر پذیرفته معتقد است:

رفتن فرد از سطح زیبایی‌شناسی به سطح بالای دینی کافی نیست، چون شخص باید به این جهان برگردد و به سراغ انسان‌های دیگر برود. عشق فرد به خدا مساوی عشق خدا به فرد، فقط در عشق ما به یکدیگر تکمیل می‌شود. (Heisig 2001, 158-9)

تانا به برای تأکید بر نظر خود به موعظه معروف اکهارت یعنی «ماری و مارتا»^{۱۲} اشاره می‌کند که در آن مارتا را به دلیل کمک به همسایگان و عشق او نسبت به دیگران بر ماری که فقط به مسیح و خدا عشق می‌ورزد می‌ستاید. تانا به می‌گوید که «دغدغه‌های اخلاقی و داشتن تکالیفی در قبال دیگران در جهان بسی بالاتر و ارزشمندتر از جذب ناشی از وحدت با خداست» (Tanabe 1986, 35).

۴. فلسفه دین نیشیتانی

نیشیتانی همانند نیشیدا و تانا به دغدغه دینی دارد و وظیفه فیلسوف را این می‌داند که مسائل بنیادی زندگی بشر در عصر حاضر را تشخیص دهد و حتی الامکان راه‌حلی برای آن نشان دهد. نیشیتانی در آثار اولیه‌اش تا ۱۹۶۱ غالباً نهیلیسم و علم‌گرایی را که قرین آن است مسائل بنیادی روزگار خودش می‌دانست و دین به ویژه بودیسم و مسیحیت را یگانه نیروی غلبه‌کننده بر نهیلیسم معرفی می‌کرد.

کتاب دین و نیستی او به ما تصویری بودیستی و مسیحی از مفهوم نیستی مطلق ارائه می‌دهد. اما دین چیست؟ هدف دین برای ما چیست؟ چرا به دین نیاز داریم؟ اینها سؤالاتی است که نیشیتانی در صفحه اول کتاب دین و نیستی می‌پرسد (Nishitani 1982, 1). این سؤالات ضرورت وجود دین در زندگی بشر را نشان می‌دهند. وی معتقد است که دین با خود زندگی بشر سروکار دارد و لذا ضرورت آن از ضرورت غذا برای زنده ماندن بیشتر است. ولی می‌گوید:

ما به دین نیاز داریم نه به خاطر نظام اجتماعی، رفاه بشری یا اخلاق عمومی. اینها

تصورات اشتباهی هستند، یا حداقل خلط اولویت‌ها محسوب می‌شوند. نباید به دین از منظر سود و منفعت نگریست. (Nishitani 1982, 2)

سؤال دین این است که فلسفه وجودی آدمی چیست؟ هدف از زندگی آدمی چیست؟ اگر بخواهیم کلام نیشیتانی را در قالب زبان عرفانی مولوی خودمان بیان کنیم باید بگوییم:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر نمایم وطنم

نیشیتانی مضمون این بیت را در قالب سؤالاتی مطرح می‌کند: «چرا من زندگی می‌کنم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا خواهیم رفت؟ وقتی این سؤالات را در مورد خودمان و معنای وجودمان می‌پرسیم، پرسش دینی در جان ما بیدار می‌شود. اما به زعم وی این بیداری باعث می‌شود یک گودال بی‌انتهای زیر پای ما آشکار شود. مثلاً در مورد مرگ این طور نیست که مرگ در آینده در انتظار نشسته باشد تا به آن نزدیک شویم، بلکه از بدو تولد مرگ را با خود داریم» (Nishitani 1982, 3). نیشیتانی در جای دیگر با لحنی هایدگری می‌گوید:

به زبان هایدگری مرگ نحوه وجودی یا اگزیستانسیال دازاین است و دازاین اساساً وجودش بودن-به-سوی-مرگ است. در واقع آن گودال همیشه زیر پای ماست ... زندگی ما در هر قدمش در مقابل مرگ قرار می‌گیرد؛ ما همیشه یک پایمان لبه پرتگاه معلق است. زندگی ما لبه گودال نیستی است که ممکن است هر لحظه به درون آن بیفتیم. وجود ما با لاوجودمان همراه است و مدام به نیستی رفت‌وآمد داریم و اگزیستانس ما بی‌وقفه هستی‌اش را از دست می‌دهد و دوباره به دست می‌آورد. (Nishitani 1986, 119)

این نیستی و هیچی به بی‌معنایی معنای زندگی اشاره دارد و دین نیز با این بی‌معنایی و پرسش از آن آغاز می‌شود. در این زندگی که با مرگ همراه است مواجهه با خدا نیز وجود دارد. خدا حضور همه‌جایی^{۱۳} دارد. ما در مرگ نیز خدا را حس می‌کنیم. نفس به هر جا رو می‌کند در هر لحظه خدا را می‌بیند، چه در مرگ چه در زندگی. نیشیتانی این حضور همه‌جایی خدا را به صحرایی تشبیه می‌کند که «هیچ راه فراری از آن نیست. اما خصلت تناقض‌گونه این نوع حضور خدا این است که نه می‌توانیم از آن فرار کنیم و نه می‌توانیم ادعا کنیم که دارای وجود قائم به ذاتی هستیم» (Nishitani 1982, 38). گفته شده که اگزیستانس ما گناه‌آلود است، چیزی که در مسیحیت برای نجات و رهایی بر آن تأکید

می‌شود.

از طرف دیگر نیشیتانی همانند اکهارت ذات خدا را نیستی و مواجهه با خدا را مواجهه با نیستی می‌داند. از این رو خدا سلبيت مطلق در عين ايجابيت مطلق است. فرد مؤمن در اشیاء و مخلوقات لطف و غضب خدا را می‌بینید. او معتقد است که ما از دیوار آهنین^۴ خدا نمی‌توانیم رد شویم مگر این که ایمان داشته باشیم. حضور همه‌جایی خدا از این سنخ است. لطف و غضب الهی بر همه چیز شامل می‌شود. نیشیتانی می‌گوید: «در تفکر سنتی مسیحی خدا را موجودی متعالی فرض می‌کردند که انگار 'در آسمان' و 'بالای ابرها' ایستاده و گویی از مخلوقاتش و از جهان به مثابه یک کل دور ایستاده است» (Nishitani 1982, 39). وی چنین نگاهی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است که خدا همه جا در هر زمان و مکانی حضور دارد، همان طور که بودا همه جا هست.^۵

این حضور خدا نه به صورت هستی بلکه به شکل نیستی تبلور می‌یابد. خدا در پیش همه مخلوقاتش حضور دائمی دارد. باز ادامه می‌دهد که دیدگاه رایج این است که مواجهه فرد با خدای متعال مطلق در یک حالت روانی «ترس و لرز» در رابطه‌ای شخصی با او از طریق آگاهی نسبت به گناه «روی می‌دهد» (Nishitani 1982, 39). نیشیتانی درباره مفهوم خلق از عدم (creatio ex nihilo) هم معتقد است که این nihilo یا نیستی در هر چیزی حتی خدا حلول کرده است و لذا ما از «حلول مطلق» صحبت می‌کنیم. این حلول سلب یا نفی مطلق است؛ زیرا وجود و هستی مخلوق یا مخلوقات ریشه در این نیستی دارند. در عین حال این حلول ايجابيت مطلق هم است؛ زیرا نیستی بنیاد هستی مخلوق است. پس این حضور همه‌جایی خدا در همه اشیاء صدق می‌کند، چون همه اشیاء از نیستی یا عدم خلق شده‌اند و نیستی ذات خدا است. اساس ایمان مؤمن هم این است که با ایمان به این حضور همه‌جایی خدا خودش را به حرکت درآورد و در خودش بمیرد و در خدا زنده شود (Nishitani 1982, 39-40). به همین جهت نیشیتانی در خصوص ارتباط خدا با نفس انسان و تفسیر دیدگاه تانابه درباره رابطه خداوند و انسان می‌نویسد که «مفهوم طبیعت انسان یا ذات فرد عمیقاً با خداوند مرتبط است. رابطه با خداوند در روابط متقابل افراد امری حلولی است» (Nishitani 2012, 73). او بعد از توصیف خصلت حضور همه‌جایی خدا به قدرت مطلق او می‌پردازد و می‌نویسد:

کسی به شوخی از یک مسیحی پرسید «اگر خدا قادر مطلق است، آیا می‌تواند در عین عطسه کردن توجه نیز داشته باشد؟» مسیحی کمی مکث کرد و مدتی به فکر فرورفت و سپس این طور پاسخ داد که احتمالاً خدا نمی‌تواند توجه کند چون او سیستم عصبی خودکاری ندارد. گرچه این یک شوخی است، ولی حامل یک پرسش بنیادی است. اگر کاری، هر کاری، وجود داشته باشد که خدا نتواند انجام دهد آنگاه خدا نمی‌تواند کاملاً قدرتمند باشد و در نتیجه هستی مطلق نخواهد بود. برعکس اگر قرار باشد که خدا مثل مخلوقات عطسه کند نمی‌توان او را مطلقاً متعال دانست. با این معما چه کنیم؟ (Nishitani 2012, 42)

نیشیتانی در پاسخ به این معما می‌گوید:

انسان عطسه می‌کند ولی خدا عطسه نمی‌کند. یک آدم بی‌ایمان وقتی عطسه می‌کند با هیچی یا نیستی نفس خود مواجه می‌شود، ولی نمی‌فهمد که این هیچی یا نیستی از آن خداست. ولی وقتی یک انسان مؤمن عطسه می‌کند می‌فهمد که نفس او از نیستی تشکیل یافته و این نفس مخلوق خداست و خدا او را از ذات خودش که نیستی است خلق کرده است. همین عمل عطسه نشان از قدرت مطلق خدا دارد. عطسه او داخل قدرت مطلق خدا رخ می‌دهد و هیچ عطسه‌ای بیرون از آن وجود ندارد. بنابراین در سطح اگزستانسیالیستی حتی عمل پیش‌پافتاده‌ای مثل عطسه انسان با نیستی نفس و در عین حال با قدرت مطلق خدا پیوند دارد. (Nishitani 2012, 42)

بنابراین ما هر آن و هر جا با نیستی مطلق خدا مواجه می‌شویم و باید مواجه شویم، چون از صحرای الهی نمی‌توان فرار کرد. اوست که باعث ترس و امید ما می‌شود، اوست که بر ما فشار می‌آورد تا تصمیم بگیریم. اگر خدا را این گونه تصور نکنیم او را به سطح مفاهیم انتزاعی فروخواهیم کاست. به زعم او باید خدا را در بطن این زندگی روزمره حس کرد.^{۱۶}

نیشیتانی در خصوص رابطه بین خدا و انسان نیز براین باور است که این رابطه را باید نه از منظر عقل‌گرایانه علم و فلسفه بلکه باید از منظر غایت‌شناسانه دین تفسیر کرد. اگر چنین باشد مشکلی پیش نمی‌آید، چون بین جهان و وجود ما و خدا یک هماهنگی بنیادی وجود دارد. او می‌گوید انسان عالی‌ترین نماینده مخلوقات در جهان است (یعنی انسان اشرف مخلوقات است). او در مرکز عالم است و معنا و غایت جهان را تشکیل می‌دهد. نیشیتانی معتقد است که با ظهور جهان‌بینی علمی مدرن جهان از هر نوع غایت تهی شد، در حالی

که مردمان باستان نگاهی غایت‌گرایانه به رابطه خدا و انسان داشتند:

در دوران باستان بلایای طبیعی و انسانی به منزله مجازات آسمان و خشم خدا و امثالهم تلقی می‌شدند. نزد پیامبران سقوط قوم بنی‌اسرائیل به منزله شلاقی بود که خدا بر آن قوم زد چون در مقابل او ایستادند. این مثال‌ها نشان می‌دهد که نظم طبیعت و تاریخ یک نظم غایت‌شناختی و وابسته به شخصیت الهی است. (Nishitani 2012, 52)

نیشیتانی از نظریه غایت‌شناختی جهان دفاع می‌کند و به همین دلیل با جهان‌بینی علمی که منکر غایت در جهان است به مخالفت برمی‌خیزد و در نتیجه در مقابل علم از دین دفاع می‌کند. به عقیده برخی مفسرین مسئله رابطه علم و دین در اندیشه نیشیتانی یک مسئله دائمی بوده است.^{۱۷} نیشیتانی نیز همانند دو فیلسوف پیشین از عشق الهی و کمال خدا نیز سخن گفته است. در کتاب دین و نیستی می‌گوید:

اراده خدا برای عفو و بخشش گناهکاری که در برابر او ایستاده با عشق و عفو همراه است و این بیانگر «کمال» اوست. این کمال بی‌هیچ تمایزی خیر و شر یا خوب و بد را به یکسان شامل می‌شود. خودتهی‌سازی یعنی خدا را در اندرون خویش گنجاندن. اما انسان نسبت به دشمنان تنفر دارد و نسبت به دوستان محبت. این تنفر و محبت در میدان من (ego) [یا منیت من] رخ می‌دهد، ولی خدا هیچ منیتی ندارد، پس کاملاً تهی است [او نیستی مطلق است]. در نتیجه محبت و تنفر او نیز بی‌تمایز است. در حالی که عشق انسان دارای تمایز و غرض است، عشق الهی فاقد غرض و تمایز است. انسان برای این که الهی بودن را در درون خودش محقق سازد باید مثل پدر در آسمان کامل باشد و مثل پسر خدا در زمین شود. این تبدیل شدن به عشق الهی ایجاب می‌کند که اروس (eros) یا عشق جسمانی را نفی کند و به عشق الهی (agape) روی آورد و منیت من خویش را نفی کند. حضرت مسیح تجسم کمال و عشق خدا در زمین است. (Nishitani 2012, 59)

به نظر نیشیتانی این عشق نامتمایز خداست که باعث می‌شود نور خورشید بر نیک و بد به یکسان بتابد. اگر بخواهیم به عشق الهی برسیم باید نفس خودمان را نفی کنیم یعنی خود را تهی سازیم و به مرحله آناتمن (anatman) یا غیاب من (no-self) برسیم. اگر چنین شد آنگاه به پرگیا یا حکمت بزرگ و شفقت و مهربانی بزرگ خواهیم رسید. علت این که ما نمی‌توانیم به عشق الهی برسیم این است که ما خودخواه هستیم. باید مثل خورشید باشیم که انتخاب نمی‌کند که به کجا بتابد به کجا نتابد. نیشیتانی می‌گوید «فقدان خودپسندی

همان غیاب نفس یا تهیت (شونیتا) است» (Nishitani 2012, 60). او بیش از استادش نیشیدا کیتارو به مسئله دین در زندگی بشر توجه داشت و کتاب‌هایی درباره دین نوشته است که مهم‌ترین آنها دین و نیستی^{۱۸} است. نیشیتانی تحت تأثیر اکهارت مفهوم «نیستی» را بنیاد و شالوده خدا و نفس و رابطه آنها می‌داند و همچون اکهارت می‌گوید که خدا وجود نیست بلکه نیستی است و این نیستی همان تهیتی است که در شونیتا به آن می‌رسیم. تنها در شونیتا است که به نیستی و تهیت به عنوان بنیاد نفس می‌رسیم و بنیاد نفس و خدا یکی است.

۵. نتیجه و ارزیابی

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چندین نکته را از این مطالب استنتاج کرد:

۱. مکتب کیوتو با وجود داشتن عناصر شرقی و غربی در نظام فلسفی خود همواره دین و رویکرد دینی به واقعیت، انسان و نفس داشته و فیلسوفان این مکتب هر کدام در تحلیل‌های خودشان از امور سعی کرده‌اند رویکردی دینی را در کنار رویکرد فلسفی و بودیستی داشته باشند.
۲. مفهوم نیستی مطلق به عنوان بنیاد واقعیت متأثر از آموزه‌های بودیستی با مفهوم خدا به عنوان بنیاد هستی گره خورده و فیلسوفان این مکتب هیچ ابایی ندارند که این نیستی را خدا بنامند و برای این کار از اندیشه‌های مسیحی افرادی مثل مایستر اکهارت و دیگران از جمله فلسفه هگل و هایدگر و در مواردی از فلسفه نیچه استفاده می‌کنند. رابطه حلولی خدا با انسان و جهان در این مکتب و یکی پنداشتن آن با نیستی امری روشن و بدیهی است.
۳. فیلسوفان مکتب کیوتو در تحلیل‌های خود همواره به طرق مختلف فلسفه را به دین فرومی‌کاهند، نه بالعکس. به همین دلیل فلسفه غالب در این مکتب در غرب نیز عمدتاً به فلسفه دین معروف شده و فلسفه‌های یکایک فیلسوفان این مکتب را فلسفه‌های دینی می‌دانند.

کتاب‌نامه

اصغری، محمد. ۱۳۹۰. «نگاهی به فلسفه مکتب کیوتو». کتاب ماه فلسفه ۵۳.

اصغری، محمد. ۱۳۹۲. «جایگاه خدا در فلسفه نیشیدا کیتارو». پژوهشنامه فلسفه دین ۱۱ (۱): ۱۳۵-۱۴۹.

اصغری، محمد. ۱۳۹۴. «امکان گفت‌وگو بین مکتب کیوتو و حکمت اسلامی». حکمت معاصر ۶ (۴): ۲۹-۵۱.

اصغری، محمد. ۱۳۹۶. مکتب کیوتو، تهران: ققنوس.

گودرزی، مرتضی. ۱۳۹۵. مدرسه کیوتو در گذر زمان. تهران: علمی.

Bragt, Jan Van. 2013. 'Religion and Science in Nishitani Keiji.' Available at <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/files/2012/12/VB-Religion-and-Science-in-Nishitani.pdf>. (Accessed in sep. 2019)

Carter, Robert E. 2013. *The Kyoto School: an Introduction*. State University of New York Press.

Carter, Robert Edgar. 2013. *The Kyoto School: An Introduction*. SUNY Press.

Eckhart, Meister. 1997. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense* (Classics of Western Spirituality). Edited by Bernard McGinn. Paulist Press.

Heisig, James W. 2001. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. University of Hawaii Press.

Heisig, James W. 2014. 'Tanabe Hajime's God.' *Nanzan Institute for Religion & Culture Bulletin* 38.

Nishida, Kitaro. 1990. *An Inquiry into the Good*. translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven: Yale University Press.

Nishida, Kitaro. 1993. *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. translated by David A. Dilworth. University of Hawaii Press.

Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness*. Translated by Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press.

Nishitani, Keiji. 2012. *The Philosophy of Nishitani Keiji 1900-1990: lectures on religion and modernity*. Translated by Jonathan Morris Augustine and Yamamoto Seisaku. The Edwin Mellen Press.

Tanabe, Hajime. 1986. *Philosophy as Metanoetics*. University of California Press.

Wilkinson, Robert. 2009. *Nishida and Western Philosophy*. Shgate Publishing Company.

Yusa, Michiko. 2002. *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarô*. University of Hawaii Press.

یادداشت‌ها

1. Nishida Kitaro

۲. شونیتا (Śūnyatā): تهی بودن، خالی بودن، جوهر بودن و ذات داشتن معانی مختلف واژه سانسکریتی

Śūnyatā است. در مکتب ماهایانا فردی که ذن تمرین می‌کند به سطح شونیتا می‌رسد. اما مضمون و

مفهوم شونیتا هم به حالت یا رویکرد دینی به آگاهی و بیداری و هوشیاری اشاره دارد و هم به معنای

تمرکز در تأمل است و نیز گاهی به سبک و شیوه اخلاقی اشاره دارد. اما از همه مهم‌تر توصیفی از

- واقعیت است که در آن همه اشیاء ذاتاً دارای طبیعت بودا هستند. اما طبیعت بودا نیز ذاتاً هیچ و تهی‌بودگی و خالی یا خلاء (void) است.
۳. ساتوری (Satori): در زبان ذن بودیسم ژاپنی واژه ساتوری به معنای بیدار شدن و فهمیدن و درک کردن است. اما در سنت ذن بودیسم ساتوری به تجربه کنشو (kensho) یعنی «دیدن طبیعت واقعی خویشتن» اشاره دارد. ken به معنای دیدن و sho به معنای طبیعت است. به طور کلی ساتوری را به روشن‌شدگی (enlightenment) نیز ترجمه می‌کنند.
۴. نیستی (Nothingness): مفهوم نیستی یا هیچی یا تهیت که همگی معادل nothingness به کار می‌روند و مراد از نیستی همان شونیتا است. نیستی و تهی‌بودگی ایده مرکزی بودیسم است.
۵. برای کسب اطلاعات بیشتر به اصغری ۱۳۹۰ مراجعه کنید.
۶. درباره موضوع مقاله می‌توان به این دو اثر اشاره کرد: اصغری ۱۳۹۲؛ گودرزی ۱۳۹۵.
۷. برای مطالعه بیشتر درباره مفهوم خدا نزد نیشیدا نک. اصغری ۱۳۹۶ (فصل سوم).
۸. این دیدگاه نیشیدا یادآور عبارت مشهور «من عرفه نفسه فقد عرفه ربه» در سنت اسلامی است که نیاز به کاوش و تحقیق بیشتر دارد. برای مطالعه بیشتر نک. اصغری ۱۳۹۴.

9. negative theology

10. pantheism

11. social specificity

۱۲. داستان «ماری و مارتا» (Mary and Martha) در سنت مسیحی داستان دو خواهری است که زندگی متفاوتی دارند. از قدیم در سنت آلمانی به ماری اولویت بیشتری داده شده تا مارتا. اکهارت در موعظه ۸۶ این اولویت را معکوس می‌کند. مطابق سنت ماری معمولاً نمونه‌ای از فردی است که گرمی داشته شده و توصیه شده که باید از او تبعیت کرد. چون او به دنبال معرفت است و زندگی نظری را بر زندگی عملی ترجیح می‌دهد. اما مارتا سمبل فردی است که درگیر زندگی عملی است و همیشه به دنبال عشق به دیگران و کمک به همسایگان است. طبق نظر اکهارت مارتا نماد بلوغ معنوی است، چون مشغول حکمت عملی است و این باشکوه‌ترین معرفت است. برای مطالعه بیشتر نک. Eckhart 1997, 60.

13. omnipresence

14. iron wall

۱۵. اگر بخواهیم مشابه نظر نیشیتانی را در قرآن نشان دهیم می‌توانیم به سوره بقره آیه ۱۱۵ رجوع کنیم که در آن آمده است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». با کمی تأمل در این آیه و دیدگاه نیشیتانی به شباهت‌هایی بین این دو پی می‌بریم، هرچند شان نزول این آیه مربوط به تغییر قبله است.

۱۶. به تعبیر سهراب سپهری:

خدایی که در این نزدیکی است

لای این شب‌بوها، پای آن کاج بلند

۱۷. برای مطالعه بیشتر، نک. Bragt 2013

۱۸. عنوان این کتاب در اصل به زبان ژاپنی «دین چیست؟» (Shūkyō to wa nanika) است، ولی به دلیل این که مسئله نیستی در این کتاب مهم‌ترین مفهوم برای وصف ذات دین است مترجم انگلیسی آن را دین و نیستی (۱۹۸۲) ترجمه کرده است.