

Hadjime NAKAMURA

WAYS OF THINKING OF EASTERN PEOPLES:

INDIA-CHINA-TIBET-JAPAN

CHINA КИТАЙ

Глава 14. ВЪВЕДЕНИЕ 175

Китай – културна традиция за хиляди години, широко влияние, дълбоки корени в съседните страни.

“Важно е да се знае в каква степен езикът, говорен и писан от китайците, разкрива връзките на тяхната култура с традиционните начини на мислене. Много общи подходи са завършили с неуспех. Логическите изследвания върху китайската граматика не са обяснили достатъчно особените проблеми, лежащи под неговата структура, което се дължи главно на усилията на част от изследователите да прилагат стандартите на западните езици към китайския. Тези изследвания не са плодотворни.” (175)

Китайците не са приели будизма в неговата индийска форма. Китайците са превели целия будизъм. Нож не винаги коректно. Не се позовават и не разбират оригиналните индийски текстове. Китайските будистки текстове са тръгнали по различни пътища. Развивали се различни езотерични техники.

Китай е многообразен и не всички китайци във всички времена са едни и същи. Мисленето на населението не е непременно като това на интелектуалците.

Глава 15. ВЪЗПРИЯТИЕ НА КОНКРЕТНОТО

Графичен характер на писмеността 177

Гарнет в изследването си на китайските думи стига до изводи, подобни на тези на Леви-брюл в изследването на примитивните езици на американски индианци. За разлика от тях обаче, китайският е изключително беден на глаголни форми. “Той използва едно-срични думи без окончания; там няма различаване между части на речта.” (177) Китайският показва силно фазите на нещата. “Той е богат на думи, изразяващи тела и форми, но беден на глаголи, изразяващи промяна и трансформация.” (177) Стенцел: “Изследвайки процеса на установяване на синтактични форми, можем да кажем, че подлозите са по произход главно думи, изразяващи “неща”, единична дума като единица, която замества нещо като единица. Когато тази идея за нещо е приложена към обектите изобщо, това води до субстанциализация на думите за променливи феномени. Този процес може да се види в немския, но е по-явен в гръцкия език. Във всеки език, казано общо, глаголите, прилагателните, местоименията, причастията, и т.н. са били в началото имена, изразяващи “неща”, но са се променили, за да станат други части на речта; загубвайки своето независимо значение, те понякога са ставали допълнителни части на речта (наставки). Този процес на трансформация

се смята за най-явен в изолираните езици, специално в китайския.” (Стенцел) Ясно е във всеки случай, че китайският клони явно към конкретност на изразяването.

“Влиянието на езиковата структура върху мисленето може да бъде видяно в начина, по който са направени буквите. Китайските букви са, разбира се, оригинално йероглифни. Знакът, който символизира слънцето, е извлечен от кръг; друг знак означава огън чрез представянето на пламък... Според терминологията на Калгрен, четирите начина на съставяне на китайските знаци са:

- (1) сиян син, образи на форми (пиктограми);
- (2) чи ши, посочване на ситуация (непряки знаци);
- (3) хуй и, събиране на идеи (асоциативни компаунди);
- (4) син шен, картина и звук (детерминативна фонетика).

Двете форми на прехвърляне (са:

- (1) чуан чу, прехвърлими значения (взаимно интерпретативни символи);
- (2) чиа чие, заемане (букви заемащи звуци)

Йероглифите са фундаментални за буквите, развити от тези шест начина.

Китайците се придържат към тези типове знаци, даже когато те превеждат чужди думи с китайски букви. Изборът на знаци за транскрипция е произволен. Няма е систематичен начин за съгласувано транскрибиране на определен чужд звук от отделен знак. Даже един и същ преводач често прилагал различни начини за транскрибиране на един и същ звук. Те не са отишли по-нататък до въвеждане на аналитичен и конструктивен метод на последователно използване на мрежа от букви, еквивалентни на звуците на, да кажем, санскрит. В използването на знаци за транскрибиране на чужди звуци, китайците са били повлияни от външния вид на буквата. Например, палийската дума *бхикшу* за “просещ монах” винаги е била транскрибирана като *pi-ch'iu*, а не като *p'I-chiu*. (Първото се чете на български като би-чю, а второто – като пи-джу.) Буквите, избрани да транскрибират определени ключови думи били неизменно така използвани, без оглед на факта, че същите срички в други думи са различно транскрибирани.” (178)

Конкретно изразяване на понятията 178

“От друга страна няма една дума, която кореспондира със Западната дума, изразяваща обща и абстрактна идея. Поради техния синтетичен и обособен характер китайските думи са по-скоро собствени имена, отколкото нарицателни имена в западните езици – например, многото думи за “реки”: хо, джиян, и т.н.”

“Китайският начин на изразяване на понятията е конкретен. Така за термина “епиграфия” китайците използват графично конкретния израз “писане върху метал и камък”.

“В изразяването на атрибутивни качества те клонят към използване на конкретни числа, така за “бърз кон” те използват “циен-ли-ма” (“кон добър за хиляда ли” (едно ли = 1890 фута); за човек надарен с ясно виждане те използват израза “циен-ли-йен” (хиляда-ли-зрение”). Тези числа не се използват в обикновения количествен смисъл, а означават качества, които са изразени в западните езици с по-абстрактни термини. Двата йероглифа мао-шун (алебарда и щит) образуват компаунд, използван за да означава “противоречие”, и нито един друг компаунд не е използван за изразяване на това понятие.” (179)

“Тенденцията за изразяване на абстрактни философски идеи с конкретни образи е очебийна в Дзен будизма. Вселената или космосът се изразява като

шан, хо, та-ти, “планини, реки, и великата земя”, “капка вода в извора”, нечия истинска природа като *пън-лай миен-му*, “истинското лице и око”, или като *пън-ти фън-куан*, “вятърът и светлината на нечие родно място”. Думите, които са били използвани като буквални преводи на такива оригинални индийски думи като бодхи (пън-джио) или татхата (джън-джу) не са били добре адаптирани към китайските начини на мислене и по този начин са развили контретни изрази като посочените по-горе. Дзен използва високо предизвикателни термини, за да създаде типа конкретен образ, който изисква учението. 180 Така за човешко тяло дзен-терминът е *чоу-пи-тай*, “воняща торба от кожа”. Дзен терминът за същност е *йен-му*, “око” или *йен-джин*, “ученикът на окото”. За монашеска общност индийската дума е *сангха* или *гана*, което означава “група, конгломерация”. Дзен от друга страна използва думата цун-лин, с която смята да внуши, че хармоничният живот на монашеската комуна е аналогичен на гъстак, където дървета и треви растат заедно. Дзен-терминът за вътрешен монах е юн-шуй, “облаци и вода”, което, разбира се, графично символизира липсата на фиксирано обиталище на монаха. Това е в шокиращ контраст спрямо по-малко картинния индийски термин за паривраджака, “пътник”. (180)

Обяснение със средствата на нагледни символи 180

“Една от най-важните характеристики на китайската психология е нейното упование на сетивното възприятие. Те неохотно мислят за онова, което е отвъд непосредствено възприеманото.” Така е в романите (има изключение)

Йен Джи: “Това, което човек вярва, е само неговите уши и очи. Всичко останало е съмнително.” Диаграматични обяснения (Книга на промените).

“В Китай съвършенството често е изразявано с кръг. Казва се например, че сърцето на светец е кръгло. Индийската дума “съвършен” се превежда като “кръгъл и пълен”. Паринишпаналакшана (природата на всички феномени) е превеждана от Сюан-цан като *юан-чън ши-шин* и в този случай думата *юан* (= кръгъл) отсъства в оригиналния санскритски термин. (181)

Диаграматично обяснение

“в ХОДА НА УСВОЯВАНЕТО НА БУДИЗМА В Китай се появила тенденция да се обясняват будистките доктрини с помощта на диаграми. Фън-куей Цун-ми (780-841), учен от Хуа-йен сектата обяснява отношението между чистите и нечистите аспекти на ума чрез диаграма, в която чистите се означават със знака О (бял кръг), а нечистите със знака ● (черен кръг). (182)

“Фундаменталната същност на съществуващото (алавиджняна) се състои от чисти и нечисти аспекти. Процесът на развитие на обикновеното същество е показан в десет стадия и начините, с които това съществуване е анулирано и абсорбирано в реалността е по подобен начин обяснено в десет стадия.” (183)

Традицията за графично представяне е силна и в нео-конфуцианството. В Дзен се появява Поемата на реалността. Двадесетте йероглифа на диаграмата са подредени в кръг.

Глава 16. НЕ-РАЗВИВАНЕ НА АБСТРАКТО МИСЛЕНЕ

Липса на съзнание за универсалии 185

“В китайския се намират много думи, използвани да означават нюанси на вариации на едно и също нещо или действие. Така например следните думи се използват за различни отсенки на думата за действие “нося”: *тан, чи, йен, юн*,

пан, пао, дай, чо. Същия феномен може да се видят езиците на много различни думи, преводими просто като “нося”, но които означават: “да нося с ръце”, “нося на рамо”, “нося на глава”, “нося на гръб”, “да нося на тялото”, и т.н. Такова степен на разнообразие не съществува в западните езици.

“Друг пример. В китайския няма дума, съответстваща на английското “стар”. За “шоколо шейсет години” китайската дума е *чи*; за “седемдесет или повече” китайската дума е *тие*; за “осемдесет или деветдесет години стар” *мао*. Така различни думи се използват и за понятия за смърт или умирам. Терминът варира според статуса на конкретния човек. За Императора думата е *пън*; за феодалните лордове *хун*; за войници, благородници, тя е *пу-лу*, за обикновени хора е *ссу*. Ние бихме могли да извлечем заключение от такива примери като тези, че китайците наблягат върху разликите по статус повече, отколкото в общото за дадена група явления.” (185)

Имат понятие за всеобщо. Такова понятие има в структурата на знаците. Има много понятия за различни планини, но всички съдържат йероглифа *шан*.

“Гореспоменатият аргумент не е доказателство, че всички китайски философи не са съзнавали отношението между универсалии и специалии. Сун-дзъ е имал ясно понятие за това. Той различавал общи или всеобщи имена (кун-мин) и специфични имена (бие-мин). Но той не стигнал пълно съзнание за “дефиниция” както Аристотел. Той не е бил логик по професия. Защо би трябвало да бъде? Има само един Аристотел! Но липсата на това съзнание у китайския философ, толкова далеч напреднал в логическото мислене, е симптоматична за общата липса на съзнание за *genus* и *diferentia* на абстрактното сред китайците.

Разбира се, направени са усилия за по-ясно изразяване на понятията чрез компаунди.” (Втората буква изяснява първата). “Това е съвсем различно от гръцката практика, която е целяла поясняване на значението чрез ограничаване на генуса от диференцията.

Така, общо казано, понятието за всеобщо и за подреждане на единичните под универсалиите не са характерни за китайската мисъл.” (186)

Граматична неопределеност на китайския език и мисъл

186

“Отличителният характер на китайската мисъл е тясно свързан с особеностите на китайския език. Думите, съответстващи на предлозите, съюзите, и относителните местоимения в западните езици са много редки. Няма различие между единствено и множествено число. Един знак (жън) може да означава “човек, някой човек, или човечество”. Няма фиксирани единични термини за изразяването на време или лице (*mood*) на глаголите. Няма падежи. Една дума може да бъде съществително, прилагателно или глагол. Този вид неопределеност обяснява защо екзегезата на класиките е създала огромно множество интерпретации, много от които са пряко противоположни по смисъл на други. (186)

Не можем да очакваме тогава, че китайският език ще бъде така подходящ за философстване като гръцкият. Ако използването на множествени форми би било съществено за философията, ние би трябвало да разглеждаме арийските (индоевропейските) езици като по-подходящи от китайския за философията. Обаче, за много аспекти на етиката или практическата философия, езиковото различаване на числа не е необходимо. Но различаването между единствено и множествено число е неотменно за логико-математическото мислене.

Поради тази тенденция към неопределеност китайците са имали огромни трудности в разбирането на значението на будистките писания, които ориги-

нално са били писани на съвсем различен тип език. Поради липсата на число, род, и падеж в китайските местоимения, изреченията в китайската версия на будистките писания са били погрешни интерпретации. Погрешните интерпретации много често характеризират преводите от един език на друг, но някои погрешни интерпретации получени по този начин, са били често много важни в доктриналното развитие на китайския и японския будизъм.” Пример: Нагарджуна, Мадхямика шастра, XXIV, 18). Санскрит: “Какво разбираме под “зависим произход” (т.е. взаимоотносяването на всички неща)? Ние наричаме това празнота; това е обобщена хипотетична същност и това е средният път.” Четирите понятия: зависим произход, празнота, битие, среден път – са синоними. Този стих е преведен от Кумараджива, но по-късно китайските будистки учени са го променили, и Хуей-вън обяснява горния стих както следва: “Всички неща имат причини. Тези причини са съществуващи, но не определени съществуващи; те са празни откъв субстанция, и даже описанието им не е абсолютно вярно, а хипотетично. Тази ситуация е наречена “среден път”.(187)

Многото обекти се означават на китайски по различен начин: прибавят се числа към съществителните, редупликация: йен-йен, прибавяне на дума (йе-роглиф) като чу: чу-йен. (188)

Липса на съзнание използване на общи закони 189

“Китайската традиция е била слаба в създаването на обективни закони. Наблягането на индивидуалното и конкретното, липсата на интерес към универсалиите, са абортирали откриването на закони, които подреждат много единични явления. Това е паралелно на липсата на закони за езиков израз. *Безразличието или липсата на съзнание за необходимостта от правила на езика означават, че граматиката не е била развита.* За разлика от гърците или индийците, древните китайци не са създали работи върху граматиката или синтаксиса.” (189)

Китайците са направили много в математиката. Те са развили десетична система за броене и са я използвали в изчисляването още от времето на първия век преди Христа. (190) Китайските хербарии и ранни ботанически работи са изключителни. “Обаче, в края на краищата, китайските науки са били засенчени от съвременните западни науки. Една от причините за това може би е фактът, че китайските изследвания могат да се определят като индуктивни. Китайците са се фокусирали върху прецеденти и факти, но индукцията е спирала в определен момент и се е използвала дедукция базирана върху авторитета на класиците Това обяснява отчасти неразвиването на експериментално-дедуктивна наука в Китай” (190)

Дзен-будизмът е довел това до крайност с принципа на неразчитането на каквито и да са думи.”

Приемане на Индийската логика в изкривена форма 191

Логиката естествено не е била развита по същите причини като дедуктивната наука и липсата на съзнание за правила. Според някои Мо-дзъ и последователите са развили нещо като логика. Сяо (проверяване).

По-късно индийската логика е била преведена в Китай, но е изложена на влияние от китайския начин на мислене. Тя скоро залязва и изчезва като отделна дисциплина.

В някои будистки писания преведени в Китай има някаква логика. Упадхарая, преведена от Кимкара, преведена от Парамартха. Няямукха на Дигнага,

преведена от Сюан-цан. Най-малко трийсет логически съчинения на будизма са били преведени на китайски. Има характерни феномени.

“Първо, много малко логически работи са били преведени на китайски. Ако сравним този брой с много по-големия брой логически съчинения, преведени тна тибетски, ние трябва да заключим, че интересът към индийската логика е бил много малък в Китай. Второ, само логическите трудове от най-елементарен тип са били преведени на китайски, а обемистите трудове отнесени към систематичните експозиции на цялата логическа наука са оставени непреведени... Трето, индийските трудове по епистемология, които се опитали да развият теория на познанието като базис на познанието за логическата теория не са били преведени. (Дармакирти различава аналитични и синтетични твърдения). Системата му е често сравнявана с тази на Кант. Даже срлед Дхармакирти китайците си превеждат по-стари работи.

Даже Сюан-цан, който въвежда индийската логика, изглежда няма пълно разбиране за нея. Умът съществува, а обектите във външния свят не съществуват. В предпоставката за причина се изисква тя да се признава от утвърждаващия и от опонента. Китайският вариант изпуска опонента. Вариантът на Цъен, високо авторитетен в Китай и Япония, допуска философски грешки. Не се разбира, че средният термин трябва да се разпредели от големия термин. Погрешно се интерпретира троичния силогизъм.

Индиските будисти признават възприятието и разсъждението, а отричат авторитета, а китайските будисти признават авторитета.

Не логичния характер на Дзен-будизма 195

“Например, Лин-дзи (-867) четирите алтернативи са били философски важни и позволяват много различни обяснения. Авторът им, обаче, не ги дискутира по абстрактен спекулативен начин. Той ги обяснява на фигуративен език: “(1) да отстраниш човека, а да оставиш обекта”- идват топли дни и брокат е заселен на земята – детските коси падат като нишки.” (2) (3) (4)

“В този момент един монах попита:

– Какво е да се махне актьора, но не и сцената?

Лин-дзи каза:

– Топлото слънце се появява, покривайки земята с блестящ брокат. Детската коса се спуска бяла като коприна.

– Какво е да се махне сцената, но не и актьора?

Лин-дзи каза:

– Заповедта на царя вече беше изпълнена в цялото царство. Няма повече промени за генералите извън граничните валове.

– Какво е да се махнат и актьора, и сцената?

Лин-дзи каза:

– Няма новини от въстаническите райони: те удържат позициите си сами.

– Какво е да не се махнат нито актьора, нито сцената?

Лин-дзи каза:

– Кралят се възкачва в скъпоценния замък и старите селяни пеят от радост.” (Записаните беседи на Лин-дзи).

“Поетичните и емоционални фрази заемат мястото на логическото изложение.” (195)

Мой коментар: Но Дзен дефинитивно отхвърля логическото изложение, понеже тези четири варианта не са четирите спекулативни твърдения, а четири

състояния по пътя на медитативното постигане на чистия ум. Това са ментални състояния и не могат да се изразяват спекулативно, с категории като ум и тяло или субект и обект. Тъкмо тези категории Дзен отхвърля като дуализми. Недуалното разглеждане на състоянията на ума (заблудените състояния) е неизбежно образно.

“Когато Джао-джоу (850) бил попитан: “съществува ли природата на Буда в кучето”, той отговаря утвърдително в едни случаи и отрицателно в други. Мо-дзъ казва в един случай: “Умът е Буда”, а в друг случай “Нито ума, нито Буда”. Основанията за противоречивостта на тези отговори навярно са живи ситуации. Това са като рецепти давани на различно болни. Няма противоречие в практически смисъл. Целесъобразност. Отговорите за същността на Буда са многобройни. Има ги повече от сто. Няма семантична връзка между въпросите и отговорите и това предполага произволно различни отговори. Диалозите не са последователно логични като гръцките диалози. Отговорите изглеждат странни.

Глава 17. НАБЛЯГАНЕ ВЪРХУ ЧАСТНОТО (*particular*)

Наблягане върху отделните случаи 196

Будизмът, който в индийските си варианти се изказва с общи и универсални принципи, в Китай се представя с конкретни примери и индивидуални случаи. “Свещеник пита Тун-шан: “Какво е Буда?”. Той отговаря: “Три мери лен”. Някои казват, че Тун-шан е теглел лен когато бил попитан. Но “истинският път не може да се постигне с думи”. Но Буда не е нещо мистично и трансцендиращо обикновения живот. Нагарджуна: Дългият дискурс относно Буда-природата не може да я изяви. Монах пита: “Къде отива Нан-цюан след смъртта си?” Майсторът отговаря: “В източна къща той става магаре, а в западна – кон.” (198)

Обяснение върху основата на отделни случаи 198

“Такъв метод за описване на историята е точно противоположен на метода, който цели просто и сбито описание. Разбира се, ние можем да разпознаем и тенденция за обобщаване и опростяване, но е по-обикновено да приемем метода на правене на историческите записи по-сложен чрез компилация от истории. Някои западници критикуват тези трудове и казват, че те са енциклопедични, и почти невъзможни за изчитане. Но не отричат, че те са акуратни и обективни.

Развиване на описателна наука в отношение към особеното 199 – 203

Глава 18. КОНСЕРВАТИЗМЪТ ИЗРАЗЕН В ЕКЗАЛТАЦИЯТА от АНТИЧНОСТТА

Важността, отнесена към минали явления 204

“Има тенденция в някои китайски начини на мислене да разбират феномените статично, която може да се види в определени начини на изразяване в китайския език. Например, в китайския няма единична дума, способна да изрази прецизно значението на “ставам”, каквито има в съвременните европейски езици.”... Съвсем разбираемо е тогава, че при такъв изглед, “китайците се опитват да открият в прецедентите законите управляващи живота.” (204) “Метафорите,

използвани в китайската литература, са често свързани с исторически факти на миналото, с резултата, че китайската литература е станала много екстензивна и дълбока.” (205)

Непрекъснатост на класическия начин на мислене 206

“Докато китайците практикували начина на мислене, описан по-горе, е съвсем естествено, че те би трябвало да разглеждат писанията на техните предшественици като имащи безвъпросен авторитет.... От древни времена в Китай книгите, които са създали моделите на живот, са били фиксирани. Те са наричат Wu Ching (петте класики): И-дзин (Книга на промените), Шу-дзин (Книга на документите), Ши-дзин (Книга на песните), Ли-дзи (Книга на ритуалите), Чун-чу (Анали на пролеутта и есента). Тези пет класики са всички номинално еднакви по статус, и са съгласувани в степен на авторитетност не притежавана от която и да било друга книга. Според по-късната традиция, Конфуций е избрал прецеденти, които трябвало да служат като модели и са компилирали трудове сега известни като Петте класики.” (206)

“Така, Петте Книги са били установени като модел за живот на китайския народ.”

Шокичи Цуда: “Китай никога не е имал революция в нейния мисловен свят. Причина за това е, че китайския живот е фиксиран.” (208)

“Някога Волтер казал, че е чудно, че никога не е имало каквато и да било забележителна промяна в легалната и административна система на Китай за около четири хиляди години, от към 2000 г. Преди Христа до неговите собствени времена, и приел този факт като доказателство, че легалната и административната система на китайците е била най-висша в света.” Самите китайци смятали, че тази система е най-долра в света и естествена, така че я запазвали.

Неразвиване на свободно мислене 212

“Когато изучаването на Конфуцианството станало официален курс на изучаване по време на династията Хан, то станало основата за изпитите за официални служби, т.е. мисълта на интелектуалците била консолидирана от Конфуцианството.” Това не означава, че другите учения изчезнали. Конфуцианството се наложило отчасти срещу известна съпротива. Петте класики въздържали от свободно мислене. (212)

“Така, свободното мислене не е било характер за древен и средновековен Китай.” Не е била развита друга градска общност освен столицата (имперската). Макс Вебер: “В Китай никога не е била формирана каквато и да е гражданска защитна и политическа организация.” Макс Вебер: “Градовете в Китай не са били административни по характер, и не са имали административни привилегии както в полиса в Гърция.”

214 “В Китай били установени права за частна собственост, но права за свобода, гарантирани от закона, не са съществували. Естествено е, следователно, че свободното мислене не е било окуражавано, и консервативната мисъл и уважението към миналото доминирали; градовете не се развили като независими общности, правото за лична свобода не е било признато, и само селските общности продължили да поддържат един и същ начин на живот, както в древни времена. Едва в първата част на двайсетия век започва борбата срещу традицията и анти-конфуцианството.” (214)

Между впрочем в Япония несвободата е много по-ясно изразена, отколкото в Китай.

Традиционен характер на изследването (scholarship) 214

“Етимологично, китайската дума “уча” няма друго значение освен “имитирам”. (Същото е в Япония). Това е очевидно специално в конфуцианските учения. Най-важния повик на Конфуций бил, че човек би трябвало да приеме своите норми на живот от предходните примери и класическите писания. Затова той разглеждал четенето на книги, оскъдни по онова време, като най-важно.” (214)

Глава 19. ПРИВЪРЗАНОСТ КЪМ СЛОЖНАТА МНОЖЕСТВЕННОСТ ИЗРАЗЕНА В КОНКРЕТНА ФОРМА 217

Конкретен характер на артистичното въображение 217

“Тяхната нагласа за наблюдаване само на онези неща, които могат да бъдат конкретно изпитани, които са били схванати специфично чрез сетивни ефекти, пряко възприети, отслабва силата на въображението. Това е причината в Китай да не са създадени никакви епоси, а само романи и вид драма, които комбинират конкретност и реалност, развити във висока степен. Това е точно обратно на индийците, които са създали Махабхарата, най-великия епос на света, и Рамаяна, красива поема за герой, и други забележителни продукти на въображението, но доскоро Индия рядко създава романи.

Китайците по време на династиите Тан и Сун също създавали отлични поеми, но повечето от изразените идеи са били конкретни и са стоели в естествените закони на времето и пространството.” (217)

Склонност към стилна реч 218

“Школите на китайския будизъм, които са пряко свързани с философски системи, произлизащи от Индия, са абстрактни и спекулативни, докато Дзен-сектата, чисто китайска форма на Будизъм, е съвсем буквална.” (218)

“Китайският вид обяснение не е основан върху теоретична рефлексия. По-скоро целта е била да се схване психологическото състояние на другия човек и да се опита да бъде убеден да се съгласи с нечие мнение.” (219) Дао-ан: “Санскритските сутри подчертават същността, но китайците са концентрирани преди всичко върху стила и се стремят да направят сутрите задоволяващи вкуса на хората.” (219)

Екзегетичните и буквални пристрастия на китайците 220 – 225

Китайските будистки школи се основават върху книги, документи. Те са по-скоро школи, отколкото секти. Тук писанията са високо ценени.

Глава 20. ФОРМАЛНО СЪГЛАСИЕ (ПОДЧИНЕНИЕ)

Привързаност към формално съгласие (подчинение) 226

Много китайски учени смятат старите книги за абсолютни авторитети. Опитват се да премахнат противоречията между тях.

Според Чи-и, основателят на Тиен-тай сектата на китайския будизъм, има пет периода:

(1) първият период – Аватамсака сутра. Буда Шакямуни след пресветлението си.

(2) Втори период: Парк на сърните. Буда изказва Хинаяна-доктрината за обикновените хора в Парка на Сърните до Бенарес (12 години)

(3) третият период е на великите Махаяна-сутри. За онези, които разбрали Хинаяна, Буда изказал доктрината на Махаяна – Вималакирти, и др. (осем години)

(4). Четвъртият период е на Праджня-парамитите. 22 години, за да разберат доктрината на празнотата (несубстанциалността).

(5). Период на Садхарма-пундака сутра и Маха-паринирвана-сутра.

Аватамсака е колекция от сутри от странен вид, състоящи се от – различни философски идеи. Китайците систематизират сутрите и Виная (предписанията за монашеския живот).

Външно съгласие 230

Когато китайците систематизират будистките писания, те се ръководят от външни признаци, а не от дълбоки логически връзки.

Подреждат се по духовен ранг и степен на просветленост съществата. На върха са Бодхисатвите по-висши от първата степен, след това са Ксантрии – бодхисатви от седма степен, после от осма...

Глава 21. ТЕНДЕНЦИЯ КЪМ ПРАКТИЧНОСТ 233

Антропоцентрична нагласа

Всичко се разбира по отношение към човека. Китайците превеждат двете думи: бхава и (битие) бхав (човешко битие) от санскрит с една и съща дума: Ю означава: човек има или притежава, както и “съществува”. Не схващат “съществуване” като абстрактен термин.

Мой коментар: Китайците имат право да не внимават в строгите мрежи на индийските понятия. Същностите и понятията са произволни и са толкова “обосновани”, колкото техните алтернативи.

Светски тенденции в религията 235

Лао-дзъ: “Причината поради която страдам е, че аз имам физическо тяло, ако няхах това физично тяло, тогава нямаше да страдам.” (13 глава на Лао-дзъ). Също Джуан-дзъ.

“Китайските философи са много безразлични към човешката съдба след смъртта. Те мислели че е безполезно да се пита за света след смъртта, защото даже този свят не може да се разбере добре. Тази идея е много различна от повечето индийски философии. Според ранните сутри Гаутама Буда е отговарял с мълчание на въпросите за живота и смъртта. В случая на Гаутама, обаче, той не е отговарял, защото той е разбрал, че отговорът на такъв въпрос може да обърка хората. Конфуций, обратно, не дискутирал следващия свят, защото той е бил твърде зает с моралните и политическите проблеми от светска и утилитарна позиция. Дзен-будисткият начин за посрещане на този проблем чрез приемане на съществената гредна точка на будизма е съвсем китайска. Например, Хуей-хай:

Монах попитал своя учител Хуей-хай: “Знаеш ли защо, кога и къде си роден?” Хуей-хай отговорил: “Тъй като аз не съм умрял, не е възможно да дискутирам раждането. Ако ти разбереш, че раждането е идентично със същността на не-раждането, ти никога няма да утвърждаваш съществуването на не-раждането отделно от съществуването на раждането.” (241)

Във философията на Чу-дзъ (1130-1200) също, душата и духът не се споменават. “Даже светецът не може да обясни какво са душата и духът. Разбира се, не е състоятелно да кажем, че душата съществува. Също така не е състоятелно да кажем, че душата практически не съществува. Следователно е по-добре да не се споменава нищо относно въпроси, които човек не може актуално да види или ясно да разбере.” (241)

Раждането е идентично със смъртта.

“Начинът на мислене е много различен от понятието за раждане и смърт у индийците. Според възгледа на индийците най-общо, човек, като едно от живите същества в света, има да премине през повтарящи се трансмиграции в циклите на раждането и смъртта. Следователно, за индийците, идеалното състояние на човека е да бъде роден в небесния свят или да постигне състояние на абсолютно съществуване или абсолютна радост в бъдещия живот чрез натрупване на добри дела и практикуване на различни дисциплини в своя живот. Будизмът в Индия не е изключение от тази идея. След като будизмът бил внесен в Китай, обаче, възглед, характерен за китайците, относно понятието за раждане и смърт, се появило вместо оригиналния възглед на индийския будизъм. Например, Джи-цан (Chi-tsang, 549-623) казал в момента на своята смърт: “Човек прославя раждането и се страхува от смъртта като не разбира истинския аспект на раждането и смъртта. Смъртта произтича от раждането. Следователно, човек трябва да се страхува от раждането, вместо от смъртта. Ако аз не бях роден, тогава аз със сигурност нямаше да умра. Ако раждането, започването, е разбрано, тогава смъртта края, 241-242 със сигурност ще бъде позната. В този смисъл човек трябва да тъжи за своето раждане и да не се страхува от смъртта.” От това изречение можем да разберем защо Джи-цан, който е бил велик будистки учен, е все пак истински китаец по своя начин на мислене.

Същата тенденция относно концепцията за раждането и смъртта може да бъде видяна най-ясно в Дзен-будизма, защото е широко разпространено, че висшите духовници, които сериозно са практикували Дзен медитация, ще бъдат родени в земята на смъртта, вместо в Небесата, където европейците и индийците са вярвали, че такива висши същества ще се родят.

Доген, въвел Сото-дзен в Япония (1200-1253), уе бил в подобно състояние на духа на смъртното си легло.

Китайците са нямали дълбока религиозна интроспекция и дълбоко съзнание за грях. “Китайският будизъм, обаче, постепенно е станал хармонизиран и смесен с популярните народни вярвания или Даоизма, и отново е станал световна религия.” (242)

Не-развиване на метафизика 243

“Във връзка с тези тенденции, не-религиозна трансцендентална метафизика не е била развита сред китайците от техните собствени навици на мислене, а само под натиск от чужда култура. Във второто хилядолетие преди Христа китайците имали понятието за “Небе” (Тиен) като място над света, където управници, т.е. царе, генерали, и министри, са отивали след смъртта. Тъй като висши-

ят владетел на света е живял там, терминът “тиен” също означавал висша божественост, която е била именувана: “ти”. А после са постулирани други божества (ти) (ками японски).

Класиките говорят за светски неща. Понякога ни се казва че Небето управлява всичко съществуващо, както и човешките същества. Тази идея за тиен обаче не е отделяна от идеята за Тиен като видимо небе горе; в този смисъл, тази идея не е трансцендирала емпиричния свят. Определено с раждането на даоизма “небето” е започнало да се материализира... И оригиналното състояние на Вселената е било съществуване без форма или име за да служат като символ на Истината. Ние можем да разпознаем зародиш на метафизичен характер в това. Даоизмът, обаче, хармонизирал и комбинирал изкуствата за себезапазване и култивиране в по-късните периоди, когато се отказва от метафизическата система.” (244) Концепцията за Тиен в Петте класики, доктрината за Тай-чи (първия принцип) в И-дзин, и принципът на Ли (разум) мислени от Джу-цъ, от Южната Сун династия (1127-1279), са примери за такива идеи. Обяснения на тези метафизични принципи, обаче, не са напълно давани, и ясни дефиниции на тези принципи не са давани, освен устно. Само съществуването на такива принципи е било утвърждавано. Например, във философията на Джу-цъ, която е най-философското изследване от всички, ясно обяснение на “Ли” не може да бъде намерено.” Той пази тишина относно характера на Ли вместо утвърждаването на неговото съществуване.

“По този начин метафизични системи не са развити в Китай. Джи-цан отбелязва факта, че като цяло китайските философи са разглеждали противоположността между субективно и обективно като просто относителна, т.е. такава, която не надхвърля здравия разум. Сун-ми също е критикувал същия пункт у китайските философи. Някои будистки свещеници критикували китайските философи като цяло, защото те никога не са set forth трите свята на миналото, настоящето и бъдещето, или шестте божествени сили, още повече, те не разбирали какво е душата или духа.” Тази критика може да се отнесе към китайските философи изобщо.“ (244)

“Когато конфуцианците видяли привлекателните аспекти на метафизиката в будизма, те също развили метафизика. Неоконфуцианската метафизика в учението на Сун (Сун-суюе) дължи много на будистката метафизика. Казано е, че китайската философска мисъл е постигнала своя връх, когато Сун-суюе-философията била завършена. Въпреки това, дори Джу-цъ, 245 основателят на Сун-суюе-философията, не е утвърждавал систематично обяснение на доктрината изобщо.

Китайците, които нямат копула в езика си, не са имали съзнание за съжденията за атрибуция. Следователно, те не са могли ясно да различат разликата между метафизическия принцип на субстанцията и следващите от нея атрибути. След като будизмът бил внесен в Китай, той бил силно повлиян от анти-метафизическата тенденция на мисълта сред китайците. Например, китайската Сан-лун школа (Трите трактата) била базирана върху Джун-лун на Нагарджуна и други трактати. Доктрината на Нагарджуна твърди, че светската истина е основа на всички съществувания, но че метафизическата истина е същността на светската истина и онтологично различна от нея. В не-метафизичната, номиналистка доктрина на Сан-лун школата, напротив, се мисли, че разликите между тези две истини са само разлики в начините на изразяване. Те следователно са интерпретирани светската истина като обяснение на това какво е съществуване-

то и реалната истина като доказателство за не-субстанциалност. В такава гледна точка конструктивна метафизика не може да бъде основана.” (245)

Мой коментар: Но в това отношение китайците по-точно следват духа на будизма и отказа от метафизика, ясно заявен в ранните трактати, както и празнотата – несубстанциалност на Нагарджуна!

“Може да бъде спокойно казано, че доктрината на Хуа-ен сектата е била най-велика адаптация на Махаяна будизма сред различни философски системи, организирани от китайците. Тази доктрина надхвърля традиционната будистка философия, като я приема в модифициран вид. Философската мисъл в будизма както и в индийската метафизика като цяло set forth двете идеи за абсолютното съществуване и феноменалния свят. Абсолютното е идеята за неопределената не-форма и не-различаване, докато феноменалният свят е познат чрез форми и дискриминация. Индийските метафизици се опитвали да обяснят отношенията между тях главно чрез аргументиране относно отношенията между Реалността и Явлението. (О НЕ!). Китайската Хуа-йен секта, на 246 против, настоявала, че всички феномени са взаимно проникващи, и още повече, всяка една от тях притежава абсолютно значение в себе си. В тази теория, Абсолютното не е важен предмет, докато отношението между един феномен и друг е силно разработено. От тази именно позиция произлизат доктрините, че “всички феномени са независими без обструкция” и “едно е всичко, и спонтанно и в същото време, всичко е едно.” В тези теории реалността е разбрана като нещо, което е включено във феномените.” (246)

Глава 22. ИНДИВИДУАЛИЗЪМ

Тенденция към егоизъм 247

“Обратно на определени мнения, разпространявани на Запад, Китайците са развили един собствен индивидуализъм, който се корени в много древни времена.

“Докато собствеността е била държана общо, всеки син е имал неотчуждаемо право на наследство. Не е имало индивидуален глас, гарантиран от конституция, и все пак в селските събрания всеки възрастен мъж е бил гласуващ член на общността по силата на естествено право. В продължение на тринайсет-вековна традиция на изпити за гражданска служба, базисът за избор на правителствени чиновници е бил индивидуалната заслуга по-скоро, отколкото расата, вероизповеданието, икономическия статус, полът, или в ъзрастта.”(247)

Мой коментар: Японският автор поставя това под заглавието “Тенденция към егоизъм”! В Япония никога не е имало индивидуален подход според заслугите.

Значителността на индивидуалното е била напълно допускана в древната китайска философия: “Въпреки че предводителят на три армии може да бъде хванат, волята на един обикновен човек не може да бъде нарушена.” (247)

Д-р Чан: “В действителност, една от най-главните китайски трудности в последните десетилетия е един излишък от индивидуализъм. Всуеки има собствено мнение. Съществуват твърде много индивидуалисти, които мислят, че са над обществото. Работата в екип и кооперативната инициатива очевидно липсва. Това е нещо, което комунистите трябваше да унищожат. Проблемът бе дали те нямаше да унищожат и самия индивид..

В такъв случай, в конфликт ли е китайския индивидуализъм с алтруизма? На китайците, като на другите народи, не им липсва дух на алтруизъм. Взаимопомощта в семейството и в селата е нещо обикновено. Има, 248 разбира се, много егоизъм- както има и в другите култури. Будисткият алтруизъм помогнал на Китай, но алтруизмът е бил на почит като висша ценност в Китай далеч преди будизмът да навлезе...”

“Китайският индивидуализъм така е ограничен от културни фактори, и не се е развил по същата линия както на Запад.”... “Етическата доктрина на Лао-дзъ е последователно моралност за себе-запазване и безопасност на индивида даже в случаите, когато са били утвърждавани алтруистични ценности.” (248) Будистите са критикували Лао-дзъ, казвайки, че неговото учение принадлежи само на нечий собствен живот и е безполезен за другите хора... Джуан-дзъ също настоява, че човек не бива да извършва добри дела за слава, не бива да извършва злини, които могат да донесат наказание, и трябва да се държи в съгласие със своите телесни желания, защото тогава той ще бъде способен да реализира своята истинна природа и да живее дълъг живот.” (248)

“Така, конфуцианската теория за хуманизма не е извлечена от идеята, че човек е запазен като човек и сетивните същества като сетивни същества. Моралната практика на синовна почит също овладява тенденцията към егоизъм.

Духовно лидерство на будизма и неговата трансформация 249

“Китайските будисти критикуват себе-центрираните нагласи на другите китайски философи. (249) “От древни времена Дао-религията провъзгласява, че “коректният начин за човешка моралност е единството на всичко съществуващо.” Джуан-дзъ също изтъква “еднаквостта на нещата”, и отново Джуан-дзъ от Сун-философията казва, че “човешките същества и всички други създания са мои приятели.” Тиен-тай: недвуалност на себе си и другите.

Уединението в планината е практика на мъдреците в Китай. Цун-ми и Жи-и, основателят на сектата Тиен-тай, както и Дзен-учителите. Когато Доген си тръгвал за Япония, учителят му Джу-джин го инструктира: “Когато се върнеш в своята страна, разпространи доктрината на Будизма за ползата на хора и божества. Не стой в центъра на градовете. Не бъди приятел с крале и министри. Потъни в дълбоките планини и долини, за да реализираш истинската природа на човека. Не нарушавай принципите на нашата школа!”

Мъдростта основана в Чан-сектата е абсолютно изолирана от конфронтацията на “себе си и другите.” Дхарма е да напуснеш и ума и нещата. (252) Дзен-монасите осмиват тази вяра: “Невежото желание да се родиш в Чистата земя с повтаряне на името на Буда. Просветленият, обратно, прочиства своя ум. Дзен-монасите използвали пасажа от Вималакирти сутра: “чистият ум е идентичен с чистата земя.” (253)

Чиста земя на Шан-тао (613 – 668) утвърждавала, че Чистата земя наистина съществува в западна посока на този свят.” (253)

Не-формирание на религиозни секти 254

Китайските религии не са имали сектантски характер, както у другите народи (японския!) Конфуцианството е било свързано с властта, но не организационно. В храмовете не се признават сектантските различия. “Индивидуалният свещеник е имал право да живее във всеки храм толкова дълго, колкото прецени според предписанията на Буда”. В днешните китайски будистки общества

няма организация, която контролира храмовете и те не се намесват в политиката.

Универсалност на Дао (Пътят) 255

Китайските будисти пренебрегват авторитета на религиозните организации или църкви като посредник между Абсолютното и индивидуалното, и изключително следват дхарма и пътя, който се смята за самото абсолютно. (256) Китайците осъзнавали всеобщността на Дао. Един принцип: конфуцианство (Ли); не-креация (Лао-дзъ), нирвана (Шакиямуни).

“Онези, които са реализирали Дхарма, се наричат Буда.” Съвременните китайски будисти от Чиста земя интерпретират практиката на Амида като медитация върху Буда-природата (татхата). Да се уважава будистки учител не значи да се уважава самия учител като индивид, а да се уважава личността, която е реализирала истината на будизма.

Китайците утвърждават само светския аспект на идеята за дхарма. Етичните принципи на дхарма са се развивали във времето.

Великите свещеници на Китай са изключвали аскетичните практики. Фа-цан: Ако някой не съблюдава предписанията на Бодхисатва, той е същия като животните или птиците дори когато премине през аскетичните практики в планината или яде само плодове и зеленчуци. В Дзен-будизма също аскетичните практики са изключени.

Глава 23. ПОЧИТ (УВАЖЕНИЕ) КЪМ ЙЕРАРХИЯТА

Морална личност 259

Пи-чу (бикшу). Китайците силно почитат космическата йерархия: човека като част от космоса. “За китайците социалната мрежа има изключителна важност за индивидуалните човешки същества. Човек е разглеждан като най-значителна и най-висше съществуване, а съществата, трансцендиращи човека, имат малко значение в действителния човешки живот. За индийците, напротив, животът на човека в този свят е преходен и смъртен, с разликите между човека и другите същества са почти нулеви. “Например, идеята за състрадание в будизма е била широко приета в Сун династията, и много актове на състрадание като освобождаване на живи същества, отменяне на животински жертвоприношения, и отказът от убиване на живи същества, са силно похвални.” (260)

Еlegantно отношение към сексуалните въпроси 260

“Общо казано, индийците са безразлични относно сексуални теми. Тази тенденция също се намира в индийския будизъм. Те говорели пряко по сексуалните теми... Обратното, китайците, или поне конфуцианците, имат неохота да пишат за секс. Когато се превеждат будистки сутри от санскрит, се отстраняват сексуалните думи. “Китайската версия на Садхарма-пундарика-сутра (главата “Девадата) утвърждава, че “женски дракон изведнъж е променил своята фигура и е станал мъжки дракон.” Тази фраза е много известна като доказателство за просветление на жена в Китай, както и в Япония. Оригиналният текст обаче казва че “дъщеря на царя на драконите в океана обяснила факта, че тя е станала бодхисаттва чрез прикриване на нейния женски полов орган е показвайки мъжки орган.” (261)

Китайците имат цензура за секса. Индийците свободно пишат за целувка и прегръдка. За китайците е ужасно да се споменават пряко сексуални думи в религиозни съчинения.

“Сексуалните отношения в Китай са били стриктно забранени, ако противоречат на човешкия ред, основан върху семейната система. Тази мисъл вероятно произтича от идеята за високата стойност на човешкия ред в семейството. Любовната тема е разглеждана като фтелесна, а не духовна. Конфуцианството не е признавало духовната значимост в любовта, въпреки че могат да се намерят няколко романтични поеми в Шин Джин. Тази традиция повлиява и будизма.” (263)

Формализъм в поведението 264

“Най-важната мисъл в древен Китай е идеята за Ли (правила управляващи пътя на живота), които Конфуцианците давали на цялата система на политически и социални навици, приемани от древни времена. ... Следователно, идеал за китайците е че всяко действие би трябвало да се съгласува с идеята за Ли. Тази доктрина е била стриктно съблюдавана от конфуцианците.

Обикновено се твърди, че по времето на император У от династията Хан конфуцианството е било прието като национална идеология на управляващата класа. Така идеята за Ли станала фундаментално морално основание за грамотното китайско общество.

Тази тенденция да се следват правила сякаш създава формализма в поведението. “ (264)

Почит към превъзходството в статуса 265

Етиката на Ли е отдала висока ценност на реда по ранг и социална позиция.

“По-нататък, има градация даже сред децата, родени от едни и същи родители. Децата са наричани *кьодай* на японски, братя и сестри, и бхагиняс ка братарас на санскрит. В Китай, обаче, те са разделени на четири вида по възраст – именно: сюн (по-голям брат), ти (по-млад брат), дзъ (по-голяма сестра) и мей (по-малка сестра).

Висока стойност на бащиното родство 268

Религиозна борба срещу държавата и нейната защита 271

“Идеята за уважение на Императора е изведена от традиционната китайска почит към реда. В Китай тази идея е била обоснована под името “теорията за Небесното управление”, в която Небето се е смятало че дава мандат на Императора. “Небе (тиен) е смятано като най-висша от всички сили във вселената и контролира всички други сили.” (271)

“Само Императорът поставен над различните божества ив народната вяра, и неговата власт са сили дадени от небето. Мислено е било, че е дълг на Императора е да организира морална система и да установи социалния ред.” (271)

“Будизмът е разглеждан като учение от друг свят, тъй като е дошъл от Индия... Според Даоистите, щом Императорът е поставен най-високо с дао и тиен, а свещениците са подчинени на императора, не е резонно Императорът да бъде равнопоставен с монаси.” (272)

Расова гордост и преклонение пред родословието 274

Китайците “настоявали за превъзходство и величие на тяхната собствена нация. Националната гордост и надменност карат китайците да дискриминират другите страни, наричайки собствената си страна “Джун-гуо” (централна страна, средно царство, превъзхождаща страна); някои даже са искали да смятат, че другите страни спадат към тяхната (“Чайна”).

За бонези, които пътували в Индия, тяхната собствена страна не е била равна на бляскавата и велика Индия.

Глава 24. УВАЖЕНИЕ КЪМ ПРИРОДАТА

Съгласие с природата 277

Природата е единствена реалност. Това е в съгласие придържането към сетивността, пространството и времето. “Желанията са природа.”

“Умът е основата, а природата е царят. Където има природа, има и цар, а където няма природа, там няма цар. Там, където има природа, има тяло и ум. Където природа не съществува, там няма нито тяло, нито ум. Буда е сътворен от себе-природа; следователно, не може да се търси Буда чрез тялото.

“Като резултат, действителният естествен свят е признат като абсолютно съществуване. В Дзен-будизма са давани такива отговори на въпроса “какво е абсолютно съществуване?”: “Кипарисовото дърво в градината”, или “три мери лен”. “Звукът на потока е учението или проповедта на Буда, а цветът на планината е чистото и истинско тяло (дхармака) на буда. Тази натуралистка тенденция идва до заключението, че всяко едно от съществуванията от този свят е, точно както се явява, манифестация на истината.” (279)

Като цяло за китайците природата е абсолютен.

Отношение на взаимодействие между Небето и Човека 281

Глава 25. ПОМИРЯВАЩИ И ХАРМОНИЗИРАЩИ ТЕНДЕНЦИИ 284

Абсолютен характер на съществуването

“Чистата природа на таковостта (татхата) е истинският Буда; злите помисли и трите вида замърсяване са истинските демони.”(284)

Признаване на всички йерархични доктрини 286

“Китайците са признавали индивидуалната значимост не само на всяко човешко същество, но и на всеки вид философия като мислене, притежаващо някаква степен на истинност.. Но Конфуций казвал, че е “нараняващо да се изучават еретични учения.” (286) Ученето е високо почитано в Китай. Който чете класиките, става по-съвършен.

Будистите обясняват мислите в Праджняпарамитите в съгласие с китайската философия. Кун (несубстанциалност) и У (празнота) от Лао-дзъ и Джуандзъ. Подобие на будизма с даоизма.

Осъществява се синкретизъм между Даоизъм, Конфуцианство и Будизъм. “Цун-ми например декларира: “Конфуций, Лао-дзъ и Шакиямуни всички са постигнали святост. Те са проповядвали своите учения по различни начини съгласно времето и мястото. Обаче, те взаимно си помагали и облагодетелствали хората чрез своите учения.”(287)

“По времена Петте династии (907 – 960) и Сун династията (960 – 1126) тази теория, че трите религии са били едно и също, е била широко разпространена и поддържана от масовата публика. Много ддзен-монаси като Джи-юан, Чи-сун, Цун-као и Шин-фан също са вярвали в нея... по-нататък, когато ислямът бил въведен по време на династията Юан, китайските мюсюлмани идентифицирали Бог или Аллах с Небето на Конфуцианството.” (288)

Синкретизъм в будизма 288

“В Китай само доктрините в рамките на будизма са били хармонизирани, а всички други доктрини игнорирани.” Тиен-тай, Хуа-ян, Сан-лун, Фа-циян.

Китайски характеристики на примиренето и хармонизирането 290

ЯПОНИЯ

Глава 33. ВЪВЕДЕНИЕ

Идеите се модифицират при преход от една в друга култура. Индия – Китай, Китай – Япония. Японските мислители изразяват абстрактните идеи с китайски знаци. Японците, без да напускат своя роден език, е трябвало да прибегват до китайски писания, когато те са искали да предадат абстрактните идеи писмено. Влиянието на китайските идеи въплътено в писанията върху японски модели на мислене е било извънредно голямо. Именно чрез китайските версии на свещените писания (сутри) от Индия и други философски съчинения, японците се запознават за пръв път с Будизма и индийската мисъл.

Китайското писмо е било въведено в Япония преди около 1400 г. До периода Суйко (VI век), китайския е бил използван само от малка група специалисти, които едва ли са имали влияние върху японския естествен език. Със започването на преки контакти с Китай и настъпването на Суй и танцивилизациите (VI – IX в.), броят на онези, които са чели и говорили китайски е нараснал много; можем да обобщим, че китайските думи са били използвани много често в ежедневието на управляващата класа. В този ранен момент обаче първите китайски думи, приети в японския са били най-вече имена. В периода Хейан (897 – 1185) глаголи и прилагателни като ненцу (медитирам), гуцу (екипиран), кечиенни (очевидно), юни (елегантно), сечини (внимателно), и по-късно шунеша (да бъде изискан)...(345)

“В света на изследването, най-образованите японци в древни времена, будистките монаси и конфуцианските учени, са публикували своите работи на китайски език. Едва през периода Камакура (12-ти – 14-ти в.) започнали да се появяват трудове на религиозната и философска мисъл на роден японски, и даже такива мислители от 18-ти в. Като Накамото Томинага, антитрадиционалист, и Байен Миура, логик, оставят трудове написани на китайски. Както специалис-

тите са признали, дори японският будизъм, който е практически национална религия, е бил “когато е гледан от по-широката гледна точка на будистката история, прост клон на будизма, израснал от будизма в Китай.” Много будисти някога са разглеждали японския будизъм като идентичен с китайския. Будизмът и разнообразните секти в Япония са били смятани за прости издънки на китайските секти на будизма.

Будизмът в Япония от друга страна, е упражнил малко или никакво влияние върху китайския будизъм...

Как да обясним това доминиране на китайската култура в японското минало? Трябва ли да кажем, че това е резултат от необходимост да се имитира робски превъзхождащата култура на Китай? (346)

Канцан Мацумия (1686 – 1780), японски конфуциански учен, казва: “Китай не е далеч от нашата земя, и ние виждаме, че китайските и японските маниери и обичаи не се различават много. Конфуцианството и шинтоизмът имат следователно много общо.” (но това е дошло от Китай). Тук той сравнява също японските и индийските обичаи.” (347)

“Китайският език се различава от японския език по своя произход и структура. Задача от значителна трудност е за японците да научат китайския език, който е служел като средство за изразяване със сложно развити букви. Излиза, че даже официалните ученици, изпращани в Китай от японския имперски двор в периода Хейан (9-ти – 12-ти век), не са били способни да разбират китайския напълно.

Осемте почтени монаси, изпратени в Китай от двора в този период, Сайчо, Кукай, Джоко, Еннин, Еун, Енчин и Шуйей, не са имали способности за изучаване на китайския език преди да заминат в Китай; още повече, че техните пребивавания в Китай са били твърде кратки за да нсе научат да говорят китайски. Те са общували с китайците главно чрез писмен език. В следствие на това, те прибегнали до събиране на будистки документи и придобиване на будистки церемониални текстове, вместо да слушат лекции върху будистката доктрина. Сайчо взел със себе си преводач, но другите не са. Те трябвало да приемат своята неспособност да разговарят; един от тях казва: “Аз бих могъл да пиша китайски, но не да го говоря. Така че, когато имах въпроси, аз ги написвах”; а друг казва: “Аз не можех да говоря китайски език, но можеш да пиша. Имах бележник (когато исках да задам въпрос) и пишех в него....

Важно е да се отбележи, че японците често погрешно интерпретират оригиналните китайски текстове. Тази погрешна интерпретация на източниците за пренасяне на китайската мисъл е един от най-значителните феномени в историята на японската мисъл. Японците придобили много от най-добрите културни и интелектуални продукти на Китайската мисъл, но изглежда, че не са се чувствали задължени да се съобразяват стриктно с китайските *начини* на мислене. Японските преводачи на тези китайски писания, знаейки, че китайският език няма твърда граматика, да правят много свободни интерпретации на китайския текст, прибавяйки свои собствени идеи за свои собствени цели. Естествено е, че най-прилежният и незаинтересуван монашески будистки учени в Нара, древната столица на Япония, и на вр. Хией, център на будистките изследвания, са били способни да четат и пишат китайски акуратно, защото тяхното собствено мислене е било близко до китайските начини на мислене. Това, обаче, не е било така за свещениците, които проповядвали будизма на японския народ. Колкото по-близък до японската публика е бил ума на проповядващия, толкова по-голямо е било неговото отклоняване от китайските оригинални източници. Нап-

пример Шинран, великият основател на Джодо Шин сектата на будизма, (1173 – 1262), е бил често неакуратен в четенето на оригинални китайски текстове, факт отбелязван даже от съвременните ортодоксални учени от тази секта. Доген (1200 – 1253), велик Дзен-майстор, също е правел преводи и тълкувания, които разкриват неговото несъобразяване с китайската граматика.” (348)

“Тъй като китайските текстове често са били модифицирани, елементите от будистка и китайска мисъл, пренесени чрез тези текстове не са били възприемани в тяхната оригинална форма. Будизмът, в частност, е преминал през огромни промени, след като е бил въведен в японския живот. Все още в умовете на много будисти, доктрините, поддържани от различни японски секти, се предполага да са преки наследници на онези на будистите от Индия и Китай, въпреки свидетелството, че японският будизъм е достигнал много нови и дистинктивни характеристики. Са ли тези нови черти прости развития на оригиналния будизъм, както много японски учени все още твърдят? Или пък трябва ли да се разглеждат те в определени случаи като дегенерация (израждане) от първата форма на будизма? Какво би трябвало да се каже за общото мнение на японските будисти, че “само в Япония чистото послание на Шакямуни (Будата от Индия) е било разкрито?” (349)

Глава 34. ПРИЕМАНЕ НА ФЕНОМЕНАЛИЗМА 350

Феноменалният свят като Абсолют 350

“На първо място, трябва да отбележим, че японците са решили да приемат феноменалния свят като Абсолютен, поради тяхната нагласа да придават по-голямо значение на интуитивните сетивни конкретни явления, отколкото на универсалиите. Този начин на мислене с ударение върху потока, спиращ се върху характера на наблюдаваните явления относно самия феноменален свят като Абсолют, и да отхвърлящ признаването на каквото и да е съществуващо върху и под феноменалния свят. Широко позната сред пост-Мейджи философите в последния век като “теория че феноменалното е действително реалното”, има дълбоки корени в японската традиция.” (350)

“Характерно за религиозните възгледи на древна Япония е, че те са духовете обитават във всички видове неща. Те са персонифицирали всички видове духове различни от човешките същества, смятайки ги за духове на предците, и са били склонни да разглеждат всеки дух като божествен дух. Такъв начин на мислене е родил Шинто-храмовете, защото за да изпълняват религиозни церемонии божествата и духовете са били фиксирани на определени специфични места. Най-примитивна форма на тази практика се състои в призоваването и почитането на духове в някои специфични природни обекти, .напр. планина, река, гора, дърво или камък.” (350)

“Този начин на мислене тече през последвалата история на шинтоизма чак до наши дни.

“Будистката философия по подобен начин е била получена и асимилирана върху основата на този начин на мислене. Започвайки с Тендай сектата в Япония, тя не е същата като в Китай. Тендай-учените в среновековна Япония, използвайки същата номенклатура като тази използвана в континенталния будизъм, достига до система на мислене, която е отличителна и оригинална. Това е, което се нарича Хонкаку Хомон, която утвърждава, че явленията на нещата във феноменалния свят са аспекти на Буда. Думата хонкаку или просветление се

явява в китайския превод на Махаяна-стратхотпада (Дайджокишинрон), будистка теологична работа, оригинално композирана в Индия. **На континента Азия думата за просветление означава окончателно схващане на онова, което е отвъд феноменалния свят, докато в Япония същата дума е използвана, за да означава разбирането на нещата във феноменалния свят.** По този начин, характерна черта на Тендай-будизма в Япония се състои в наблягане по-скоро върху нещата, отколкото върху принципите. Японските тендай-учени не са много верни на оригиналните текстове на китайската Тиен-тай, а понякога интерпретират оригиналните текстове по един по-скоро неестествен начин, тяхната интерпретация е била базирана върху гледната точка на Абсолютен феноменализъм.” (351)

Пример: В Тиен-тай се говори за “всички неща” и обратно, за “реалния аспект”. Но Тендай-будизмът дава на тази двойка интерпретация която утвърждава “реалният аспект на всички неща”. Доген е казвал, че истината, която хората търсят, е в 352 реалността, нищо освен света на нашия всекидневен опит. Така той казва: “Реалният аспект са всички неща. Всички неща са този аспект, този характер, това тяло, този ум, този свят, този вятър и този дъжд, тази последователност на ежедневието, живеенето, седенето, и лежането, тази серия на меланхолията, радостта, действието, и бездействието, тази тояга и този жезъл, тази усмивка на Буда, тази трансмисия и рецепция на доктрината, това изучаване и практика, това вечно зелено дърво и непречупваем бамбук.” (352)

“На други места, Доген казва: “Смърт и живот са самият живот на Буда” и “Тези планини, реки, и земя, са всички морето на Буда-състоянието.” “Крясъкът на маймуната е удавен в звука на бързата река. Те проповядват тази сутра, тази над всички.”” нашият Буда-глас и форма във всички звуци на бързата река и цветовете на гребена”

“Гласът на бързея е наистина широкия дълъг език (на Буда).” (Су Тун-по, Китай).

“По този начин, Доген пави усилие да освободи себе си от идеалистическата гледна точка, поддържана от някои от Махаяна будистите от Индия. В китайската Аватамсака-сутра, има фраза: “Във всичките три свята съществува само този един ум.” Оригиналният санскритски текст е както следва: “Всичко, което принадлежи на тези три свята е само ум... Но Доген в Япония твърди, че значението на “в трите свята само един ум”, трябва да бъде интерпретирано като “тези три свята са така, както те ка разглеждани.” Той експлицитно отхвърля идеалистическата интерпретация и твърди, че “не е че трите свята са наистина умът.” На друго място той прави коментар, че умът и неговите обекти, които стоят в неотделимо отношение, могат да не се схващат в йерархични термини като едното субординира другото. “Умът правилно интерпретиран, е единият ум, който е всички неща и всички неща, които са единият ум.” А на друго място Доген пише: “Не съществува единият ум отделно от всички неща, и не съществуват всички неща отделно от единия ум.”

Доген е бил критичен към Дзен-будизма в Китай. Той избира от китайските дзен-будисти само онези елементи, които той мисли, ще паснат на неговата собствена позиция. Думите на Китайския дзен-будист Яо-шан (751 – 834), съдържат фразата “в определено време”. Доген интерпретира тази фраза неоправдано като “Being Time” и коментира това както следва: “Така нареченото “Being Time” означава, че времето вече е битие и цялото битие е време.” От този свободен коментар Доген продължава и развива своя уникална философия на

времето, съгласно която винаги-променливият, неспирен времеви поток е идентичен с окончателното битие.

Отново и отново Доген установява, че истинската реалност не е нещо статично, а нещо динамично.” (353)

Мой коментар: Това си е будизъм от класиката, Махаяна-пустота. Произволът не е тук, а в това, мче умът и нещата са симетрични. Ако са емпиричен ум и емпирични неща – да, но ако са пустотните аспекти, тогава те се разтварят едно в друго и не са симетрични и не са несиметрични.

“Доген критикува китайския Дзен-будист Да-хуей (1089 – 1163), който е мислел, че двете ум и същност са над и преди раждането. Според Доген Да-хуей погрешно е казал, че “умът е единствено перцепция и концептуализация, а същността е чиста и спокойна,” Тук се вижда контрастът между статичният характер на мисленето на китайците и динамичният характер на мисленето на японците. Доген отхвърля гледната точка на Вималакирти сутра.” (тишината на Вималакирти).

“Причината защо Вималакирти, виртуозен джентълмен, не е още постигнал просветление и благоволение е защото той не е навлязъл в свещеничеството. Ако той бе станал свещеник, той щеше да се радва на благоволение.” (Ха-ха!)

Будизиране на Шинто: “Когато Буда, който е постигнал просветление, гледа вселената наоколо, тревата, дървото и земите, всичко става Буда.” Не само сетивните същества!

Този-свят-ност 361

“Докато световните религии много често клонят да разглеждат този свят на нечистота, а другия свят като свещена (blessed) земя на чистота, където се търси Небето или вечното щастие, примитивният шинтоизъм признава извечната ценност на живота в този свят. Всеки един от японските хора се смята за наследник на богове и богини. В примитивния шинтоизъм не може да се намерят дълбоки рефлексии нито относно душата, нито относно смъртта.

Древните японци наричат душата “тама”. Човешката тама може да функционира независимо от това тяло, и участва в извършването на това действие. Различните идеи за тама не са нищо повече от изложения на тази способност в световите начинания. Тамата се предполага че остава в този свят и продължава да функционира след нечия смърт, и никаква дистинкция по същество не се извлича между състоянията на тама преди и след смъртта.

“В Японската митология нищо не се казва за бъдещия свят. Наистина, имало е една идея, изразяваща, че след нечия смърт човек отива в страната на нощта, тъмно място, навярно разположено под земята. Когато човек умре, той е естествено изгарян под земята и има поверие във всяка страна, че съществува Хадес. И е също естествено, че смъртта е нещо отвратително. Но се оказва, че древните японци са изразявали малко страх от смъртта, и рядко са се тревожели относно живота след смърт... По този начин, такова метафизическо понятие като *карма* или морален закон за причина и следствие (т.е. след-смъртно въздаване за доброто и наказване на злото) липсва. Те са разглеждали смъртта като нечистота, и са се радвали само на живота в този свят.

Според нагласата на този-свят-ността китайските религии на конфуцианството и даоизма също се наричат “този-светови”. Даже дзен-сектата е засегната от това влияние. В случая с японците, само примитивният шинтоизъм е смесен с анимизъм. Шаманизмът, и тенденцията да се приписва голяма важност на опре-

делена социална връзка карат този-свят-ността в Япония да получи множество разклонения и вариации.

Щом обаче хората станат наясно с философски или метафизически съмнения, обаче, те не могат да останат повече убедени с тази лековата религиозна вяра. Те чувстват вътрешен патос за търсене на по-дълбока истина относно човека. Проникването на будизма в Япония е отговор на тази духовни търсения.” (361)

Табито Отомо:

Този наш свят нека да го изживеем;

Не се грижа за другия свят –

Насекомо или птица,

Или каквото аз ще стана.”

Това е хумор за сметка на будистката теория на трансмиграцията на фиктивната душа. (362)

“С идването и разпространението на будизма, японците стигат до това да мислят сериозно за живота след смъртта. Но дори тогава будизмът е бил приет като нещо от този свят. През целите Нара и Хейан периоди почти всички секти на будизма се насочват към осезаеми наглади в този святкоито зависят главно от заклинания и магия.” (363)

“Японският начин на мислене, фокусиран върху живота в този свят е трансформирал будистките доктрини. Според възгледите на индийските будисти, всички живи същества повтарят своите жизнени цикли в неограничен процес на трансмиграция на душата; а животът в този свят е инфинитезимал (безкрайно малък) период,, в който протича този вечно циркулиращ процес. Дори самият Шакамунни е бил способен да практикува религия в този свят и да стане Буда само като нагледа за множество добри деяния, натрупани по време на неговите неизброими животи в миналото... Не всички последователи на будизма в Индия са вярвали в това, но обикновените индийци са го вярвали. Будизмът, обаче, е бил първо трансформиран от тозе-световите китайци и след това отново е отишъл даже по-далеч в нагласата на този свят. Има много секти на японския будизъм, които обосновават вярата, че даже обикновеният човек е способен да стане Буда, да постигне просветление в този свят (шакушин джобуцу).” (363)

Спхоред Джодошин да се родиш в друг свят (Чиста земя) значи да постигнеш Нирвана. Но чистата земя е транспозиция на този свят като нечист. Така че и сектата Чиста земя е този-светова.

Доген: Постигането на просветление не е функция на ума, а функция на тялото. Шосан Судзуки (1579-1655) “Да се молим за щастливо бъдеще не означава да се молим за живот след смъртта. Това значи да бъдем изведени от злочестините тук и сега, и така да постигнем велика хармония. Откъде смятате че произлизат злочестините? Те извират единствено от любовта на своето собствено тяло... Да бъдеш освободен от това тяло, следователно, значи да станеш Буда.”

Мой коментар: Това е доста насилствена интерпретация, защото даже подбраните текстове от будистки авторитети в Япония в Джо-до и Дзен говорят по-скоро в негативен план спрямо тялото и сегашния живот. А постигането на Нирвана в сегашния живот, от друга страна, е истина в Махаяна-будизма, разработена от Нагарджуна и сутрите в Махаяна.

Накамура фалшиво усилва контраста между този свят и абсолютно-то в индийския будизъм, а според махаяна (Нагарджуна) самсара и нирвана не са две същности, а само два аспекта на този свят чрез този ум.

Сайгьо: “Изтощен както съм
От този свят,
Когато дойде есента
И луната блести ясно,
Аз чувствам че бих могъл да оцелея.”

Приемането на човешките естествени нагласи 372

“Точно както японците са склонни да приемат външната и обективна природа както е, така те са склонни да приемат човешките естествени желания и чувства такива каквито са, и да не се стремят да ги потискат или да се борят срещу тях.

Любовта е била главна тема на древната японска поезия. Любовта между древните японци е била сетивна и неограничена... Като цяло, експресията на техните чувства е била пряка и отворена, без подтискане, поне не видимо отвън.

Тази тенденция претърпяла трансформации, които варират според различни исторически периоди и социални класи. Въпреки това, тя останала като относително отличителна характеристика на повечето хора. Японската поезия, например, е богата на любовни поеми, и е много различна от поезията на индийците и китайците.

Мой коментар: Съмнително. Конфуцианството подтиска най-силно свободната любов от всички познати ни религии. А как се е стигнало до днешното незавидно положение на свободната любов (почти пълната ѝ липса)?

Мотоори Норинага: В “Книга на песните” в Китай (издадена от Конфуций) липсва любовна поезия. В Индия има изобилие от любовни поеми. Въпреки това те търсят абсолютния смисъл отвъд любовта. “Така приемането на естествената любов може да бъде взето като отличителна характеристика на японците в сравнение с повечето от другите цивилизовани народи в Азия.

“Етичните теории на конфуцианството са клонели оригинално към аскетизъм, който без съмнение е бил наследен от японските конфуцианци. Сред тях обаче е имало и такива, които са се опитвали да приемат човешките естествени заложби. “Историята на Генджи” и “Истарията на Исе” са изтъкнати четива на интелектуалци като Сорай Огю (1666 – 1728) и Кейзан Хори (1688 – 1757).

Шундай Дазай: човешките естествени желания са единствено истински. Натурализъм.

Мой коментар: Неубедително. Първо, не се дават примери от самия живот за свободни сексуални нрави и второ, други японски мислители като Минами Хироши смятат, че японското общество и нрави са по-скоро спиритуални, отколкото натуралистични. При всички случаи сексуалните нрави днес са по-свободни в Индия и Китай, отколкото в Япония, въпреки обратното твърдение на Накамура.

“Всеки знае съвършено по природа, без да използва ученията на другите, че боговете, господарите, пътя на хуманността, сложен както те се явяват, произлизат от простия факт...”

Наблягане върху доброжелателството 380

“Японците поставят специално ударение върху любовта на другите. Банзан Камазава (1619 – 1691) знаменит конфуцианец от периода Токугава, нарича Япония: “страна на благотворителността”. На японски обаче няма дума. Идеята

е въведена в Япония с будизма. Чиста земя проповядва благожелателността на Амида.

Дзен: под влияние на даоизма, пренебрегва позитивния подход към практикуване на благотетелност. (383) Няма божество на любовта в Шинтоизма... Любовта към хората изглежда свързана с любовта към природната красота, която е толкова стара като самата хуманност.

Дух на толерантност 383

Отличителна черта на японците от древни времена.

Мой коментар: А жестокостта? А приемането на смъртта? А забраняването на вредните учения? А изолацията от другите? А избиването на християни и чужденци? В никоя друга страна не е имало такава агресивност и самоизолация от другите.

“Японците третирали завзетите народи толерантно”

Мой коментар: Ами отношението към корейците при окупация? Ами избиването на десетки хиляди в Китай и изнасилването на десетки хиляди жени? Ами претопяването и избиването на коренното население Айнуну?

“Даже затворниците не са третирани като роби в западния смисъл на думата.”

Мой коментар: Това е смехотворно, защото в Япония без съмнение затворниците са били поставяни в най-нечовешки условия – без топлина, без нормална храна и на глад, даже без подслон, ако не се смятат навесите. Били са измъчвани за изтръгване на признания. Сроктът не е бил определен. Отношението към пленниците е било ужасно.

“Такова социално условие дава началото на тенденцията за наблягане по-скоро върху хармонията между членовете на едно общество, отколкото на доминирането, основано на властта.” **(Коментар: Точно обратно е в Япония!)**

“Духът на толерантност на японците е направил невъзможно култивирането на дълбока омраза даже към нарушителите. В Япония едва ли са съществували каквито и да е жестоки наказания. Тъй като разпъването на кръст... от Християнството и предложено от него.”(384)

Мой коментар: Християните не разпъват на кръст, а Христос е бил разпнат! А в Япония са съществували такива мъчения в затворите като заливане с разтопено олово, рязане на уши и носове. Почти за всяко прегрешение е била предвидена смъртна присъда. А произволът на самураите надминава всяко човешко въображение: те са убивали буквално когото си поискат, защитени от закона, от системата на управление и от класовия си статут.

“За японците вечно проклинане е абсолютно немислимо. В католичеството има вечно проклятие.” **Мой коментар: Но къде? Може би става въпрос за отлъчването от църквата? Или за смъртните грехове като врачуване, свързване със Сатаната? (384)**

“Фактът, че японците манифестират повече от духа на толерантност и умилоствивяване, отколкото тенденция за развитие на силна омраза към враговете също трансформира будизма Чиста земя.” (385)

“Че Япония е върховна страна измежду всички страни на света и че да защитава такава страна е от абсолютно религиозно значение е било поддържано практически от шинтоистките мислители: “Нашата Велика Япония е страна на боговете. Нашата страна е основана от небесни предци; управлението на

нашата страна е предадено завинаги от Богинята на Слънцето. На тази страна са се случили такива неща, че нищо не е сравнимо с тях в другите страни. Ето защо тази страна е наречена страна на боговете.” (Канетомо Урабе) ”Шинтоизмът е корен на всички учения.” (393)

При Шотоку будизмът става задължителен. “окончателна религия за всички нации” Според Принц Шотоку “Законът” е “нормата” за всички живи същества,...

Мой коментар: Къде е във всичко това толерантността, като е точно обратното?

Културна множественост (Съсъществуване на няколко класи все още е запазено) и слабост на духа на критицизма 400

Глава 35. ТЕНДЕНЦИЯ КЪМ ОБОСНОВАВАНЕ НА ОГРАНИМЕН СОЦИАЛЕН НЕКСУС (МРЕЖА)

Пресилване (overstressing) на социалната мрежа 407

В японския език преобладава пасивния залог. Също така безличния подлог. Подлогът оригинално са всички хора или всички човешки същества.

Социалните отношения вземат връх над индивидуалните 409

В японския език често подлогът-местоимение в първо лице и второ лице е често пропускан.

Безусловна вяра в ограничения човешки нексус 413

“В моралното чувство на древните японци, добро и зло са били разбирани като предмет на социална моралност, а не като предмет на съдба, тъй като те са общо разглеждани в примитивните цивилизации. Доброто не е нещо, което допринася за аза, а нещо, което ползва другите в социалната група. Злото не е нещо, което наранява аза, а нещо, което е нараняващо другите или благо на цялото. Добро и зло не се отнасят до интереса на индивида, а на другите или на цялото. По-късно най-висшата ценност е била схващана като саможертва на себе си в името на суверена, семейството (специално родителите), или на общността. Този феодален морал придобива крайна форма след ерата Мейджи, когато става изразено във формата на саможертва на живота за държавата или императора. Привързаността към родното място и към съседите от същия район са вариации на тази нагласа.

В контраст на това, намираме съвсем малко случаи, в които жертването на живота е било извършено от японци в името на нещо универсално, нещо, което трансцендира отделната човешка връзка, такова като академичната истина или изкуствата. И ако изключим преследванията на сектата Чиста земя, Хокке сектата и християнството, случаи на умиране за религиозна вяра са изключения. Жертването на всичко в името на истината, когато то е водило срещу намеренията на управника, е даже разглеждано като зло.” (414)

“В светлината на този начин на мислене е лесно да се разбере защо японските будисти са били склонни да пренебрегват универсалистките будистки заповеди. Традиционните, консервативни правила на Хинаяна бузума, които са

били съблюдавани сред духовенството до Нара периода (710 – 784), са избягнати от Сайчо (Денгьо Дайши), който приема вместо тях правилата на Махаяна-будизма.... Тази тенденция за игнориране на предписанията станала по-силна в японските будистки секти, специално в Чиста земя. В сектата Чиста земя, основана от Шинран, е била смятано, че даже нарушителите на правилата могат да се спасят от безграничната благодат на Амитаба....”(415) Били отхвърлени религиозни практики от Индия и Китай... Рестриктивната мощ на светската общност върху религиозните кръгове е била твърде силна, за да разреши на свещениците да продължат техните внесена от чужбина практики.” (416)

Съблюдаване на семейния морал 417

“Доминиращата атмосфера в японския социален живот, можем да кажем, е тази на тясна близост и съюз, и тази атмосфера на близост и съюз е може би най-силна в семейството, първата и най-важна от техните затворени социални мрежи... Големите и малки кланове, свързани с кръв, имащи общи предци и зами, издига божество, което истинският клан почитал като тяхно божество или *уджигами*.” (417)

Синовна почит.

“Китайският морален код, която често се смята за основан върху семействеността, придава голямо значение на *линията* (потомството). В Япония, обратно, се прави ударение върху “семейството”, като обединяваща сила от тясна човешка връзка, отколкото върху потомствената линия.” (420)

Шотоку често е говорел за благодат, милост между баща и син (421)

Кланово съзнание.

“Бон-фестивалът е бил институциализиран в ерата Суйко (592 – 628). Записите показват, че Бон-фестивалът е провеждан в третата година на Император Саймей (657 г.), и през 650 г. “Сутра на Бон” е била четена в храмове в Киото като мемориална служба за израз на благодарността към предците от седем предходни поколения. Бон-фестивалът, с това ново прибавено значение е станал широко практикуван след това време, и е все още практикуван днес, познат обикновено като “О-бон”.

Системата на паметни дни и годишнини не е традиционна черта на будизма. Индийският будизъм, както знаем, учи една форма на почит към предците, и будистите празнуват на нова луна или пълна луна през нощта, което е познато като Празника на Предците, но тези празници се различават от мемориалните дни и годишнини, наблюдавани в паметта на всички специфични предци.” (424 - 425).

Наблягане върху ранга и социалната позиция 426

“По този начин е било достатъчно естествено, че конфуцианството, което е изтъквало социалния ред, основан върху ранга, е било широко прието от японците, и е било също естествено, че другите китайски идеи, които клонят да са или индивидуалистични, или демократични, е трябвало да бъдат отхвърлени от тях.” (427)

И будисти и конфуцианци са пазели тишина или не са разбирали от равенството на кастите и отричането на социалното неравенство., което е било защитавано от възникването им.

“Будистката идея за трансмиграция на душата също е трябвало да се ревизира за целта на японското наблягане върху отношенията господар-слуга.

Пословица: “Отношението родители-деца е добро за едно поколение; мъж-жена за две поколения, а господар-слуга за три поколения”

Проблеми на ултра-национализма 434

Абсолютна преданост към определени индивиди символични за човешката мрежа 449

Култ към императора 467

Сектантски и фракционни тенденции 481

Защита на човешката мрежа със сила 490

Наблягане върху човешки активности 496

Острота на моралната само-рефлексия 513

Слабо съзнание за религиозни ценности 522

Глава 36. НЕ-РАЦИОНАЛИСТИЧНИ ТЕНДЕНЦИИ 531

Тенденция към пренебрегване на логическите правила 531

Липса на логическа кохерентност 539

Бавно развитие на логиката в Япония 543

Надежди за развиване на точно логическо мислене в Япония 550

Интуитивни и емоционални тенденции 551

Тенденция към избягване на сложни идеи 557

Почит към прости символични изрази 564

Липса на познание относно обективния ред 573

Глава 37. ПРОБЛЕМЪТ НА ШАМАНИЗМА 577

WAYS OF THINKING OF EASTERN PEOPLES:
INDIA – CHINA – TIBET – JAPAN
Hadjime NAKAMURA
Revised English Translation
Ed. By Philip P. Wiener

The University Press of Hawaii
Honolulu
First edition 1964
East-West Center Press

ФОРМИ НА МИСЛЕНЕ НА ИЗТОЧНИТЕ НАРОДИ: ИНДИЯ – КИТАЙ
– ТИБЕТ – ЯПОНИЯ

CHINA

Глава 14. ВЪВЕДЕНИЕ

Глава 15. ВЪЗПРИЯТИЕ НА КОНКРЕТНОТО

Графичен характер на писмеността 177

Конкретно изразяване на понятията 178

Обяснение със средствата на нагледни символи 180

Диagramатично обяснение

Глава 16. НЕ-РАЗВИВАНЕ НА АБСТРАКТНО МИСЛЕНЕ

Липса на съзнание за универсалии 185

Грамматична неопределеност на китайския език и мисъл 186

Липса на съзнание използване на общи закони 189

Приемане на Индийската логика в изкривена форма 191

Не логичния характер на Дзен-будизма 195

Глава 17. НАБЛЯГАНЕ ВЪРХУ ЧАСТНОТО (particular)

Наблягане върху отделните случаи 196

Обяснение върху основата на отделни случаи 198

Развиване на описателна наука в отношение към особеното 199 – 203

Глава 18. КОНСЕРВАТИЗМЪТ ИЗРАЗЕН В ЕКЗАЛТАЦИЯТА НА АНТИЧНОСТТА

Важността, отнесена към минали явления 204

Непрекъснатост на класическия начин на мислене 206

Неразвиване на свободно мислене 212

Традиционен характер на изследването (scholarship) 214

Глава 19. ПРИВЪРЗАНОСТ КЪМ СЛОЖНАТА МНОЖЕСТВЕННОСТ
ИЗРАЗЕНА В КОНКРЕТНА ФОРМА 217

Конкретен характер на артистичното въображение 217

Склонност към натруфена реч 218

Екзегетичните и буквални пристрастия на китайците 220 – 225

Глава 20. ФОРМАЛНО СЪГЛАСИЕ (ПОДЧИНЕНИЕ)

Привързаност към формално съгласие (подчинение) 226

Външно съгласие 230

Глава 21. ТЕНДЕНЦИЯ КЪМ ПРАКТИЧНОСТ 233

Антропоцентрична нагласа

Светски тенденции в религията 235

Не-развиване на метафизика 243

Глава 22. ИНДИВИДУАЛИЗЪМ

Тенденция към егоизъм 247

Духовно лидерство на будизма и неговата трансформация 249

Не-формиране на религиозни секти 254

Универсалност на Дао (Пътят) 255

Глава 23. ПОЧИТ (УВАЖЕНИЕ) КЪМ ЙЕРАРХИЯТА

Морална личност 259

Еlegantно отношение към сексуалните въпроси 260

Формализъм в поведението 264

Почит към превъзходството в статуса 265

Висока стойност на бащиното родство 268

Религиозна борба срещу държавата и нейната защита 271

Расова гордост и преклонение пред родословието 274

Глава 24. УВАЖЕНИЕ КЪМ ПРИРОДАТА

Съгласие с природата 277

Отношение на взаимодействие между Небето и Човека 281

Глава 25. ПОМИРЯВАЩИ И ХАРМОНИЗИРАЩИ ТЕНДЕНЦИИ 284

Абсолютен характер на съществуването

Признаване на всички йерархични доктрини 286

Синкретизъм в будизма 288

Китайски характеристики на примирието и хармонизирането 290

ЯПОНИЯ

Глава 33. ВЪВЕДЕНИЕ

Глава 34. ПРИЕМАНЕ НА ФЕНОМЕНАЛИЗМА 350

Феноменалният свят като абсолютен 350

Този-свят-ност 361

Наблягане върху доброжелателството 380

Дух на толерантност 383

Културна множественост (Съществуване на няколко класи все още е запазено) и слабост на духа на критицизма 400

Глава 35. ТЕНДЕНЦИЯ КЪМ ОБОСНОВАВАНЕ НА ОГРАНИМЕН СОЦИАЛЕН НЕКСУС (МРЕЖА)

Пренапрягане на социалната мрежа 407

Социалните отношения вземат връх над индивидуалните 409

Безусловна вяра в ограничения човешки нексус 413

Съблюдаване на семейния морал 417

Наблягане върху ранга и социалната позиция 426

Проблеми на ултра-национализма 434

Абсолютна преданост към определени индивиди символични за човешката мрежа 449

Култ към императора 467

Сектантски и фракционни тенденции 481

Защита на човешката мрежа със сила 490

Наблягане върху човешки активности 496

Острота на моралната само-рефлексия 513

Слабо съзнание за религиозни ценности 522

Глава 36. НЕ-РАЦИОНАЛИСТИЧНИ ТЕНДЕНЦИИ 531

Тенденция към пренебрегване на логическите правила 531

Липса на логическа кохерентност 539

Бавно развитие на логиката в Япония 543

Надежди за развиване на точно логическо мислене в Япония 550

Интуитивни и емоционални тенденции 551

Тенденция към избягване на сложни идеи 557

Почит към прости символични изрази 564

Липса на познание относно обективния ред 573

Глава 37. ПРОБЛЕМЪТ НА ШАМАНИЗМА 577