

معنای زندگی: نمایشی از خود— برای خود



مریم پالیزان پژوهشگر

روانشناس و فیلسوف آلمانی ریچارد مولر- فراینفلس^۱ (۱۸۸۲–۱۹۴۹) در دهه ۲۰؛ در سده گذشته، به موضوعی پرداخت که بعدها در جامعه‌شناسی و به‌خصوص آثار «اروین گافمن»^۲ بستر مطالعاتی جدیدی شد برای شاخه مطالعات تئاتری. نمایش، خود^۳ موضوعی بود که گافمن بی‌شک به‌عنوان اولین محقق، به آن پرداخت. حضور فرد در زندگی روزمره^۴ نام کتابی است که در آن گافمن موقعیت تئاتری را برای تحلیل رفتار فردی در موقعیت‌های اینترنتاکیو اجتماعی برمی‌گزیند.

«مولر-فراینفلس» روانشناس، کسی بود که سال‌ها پیش از گافمن به تئوری دراماتوزی زندگی پرداخته بود.^۵

در نظر وی هر انسان، حتی در آن هنگام که آگاه نیست و شاید لزوما در آن هنگام که آگاه نیست، تبلور و نمایش آن چیزی است که در درون روح او در جریان است. حتی «رابینسن کروزو» در جزیره تنهاپیش به‌دنبال تماشاجی خیالی می‌گردد و یا حداقل شخص خود را در مقام تماشاجی خویش می‌بیند.

با چنین مقدمه‌ای به پرسشی نزدیک می‌شویم که ماهیتش در دیالکتیک منفی^۶ در انتهای مبحث متافیزیک مطرح می‌شود. پرسش در باب معنای

زندگی، پرسشی برآمده از نبودن پاسخ؛ این پرسش در لحظه‌ای به وجود می‌آید که رسیدن به پاسخی برای آن را ناممکن می‌کند. «آدورنو» این پرسش را زائیده دوران بی‌جوابی می‌داند. دورانی که بی‌معنایی است و درست در همین دوران به چنین سوالی می‌رسیم.

معنای زندگی و دو مقدمه برای پرداختن به پرسشی که در لحظه نخستین هرگز پرسیده نمی‌شود. پرسش از معنای زندگی در نبودن زندگی و زیستن به ذهن خطور می‌کند و در ساحت این نبودن به انتهای خویش می‌رسد. پس برای پرداختن به این پرسش و نپرداختن به پاسخ آن باید به لحظه نخستین رجوع کنیم. به لحظه‌ای که این پرسش هنوز به عرصه وجود نرسیده. به لحظه‌ای درست پیش از آغاز این پرسش. درست در این لحظه پیشین، به پاسخ این پرسش خواهیم رسید. لحظه نبودن این پرسش پاسخی است برای آن.

این لحظه، این لحظات در راستای حرکتی اتفاق می‌افتند که پرسشی مطرح نمی‌کند. لحظاتی که اتفاق می‌افتند و در حال جریان‌اند. پرسش از معنای زندگی در پس اجرای زندگی اتفاق می‌افتد. پرسشی برای بعد از اجرا. بعد از نمایش زندگی و زندگی کردن. ما به اجرا و نمایشی می‌پردازیم که با ماهیت بیرونی و وجوه دیداری- شنیداری رفتار انسانی شکل می‌گیرد.

پرسش ما به این پرسش در بستر امروز، تنها در موقعیتی عاری از این پرسش امکان‌پذیر است؛ در ساحت زندگی. در موقعیت فردی. فلسفه فردیت به پرسشی دیگر می‌پردازد و این تنها راه است برای من، برای پرداختن به پاسخی، برای پرسشی، که نخواهم پرسید.

فلسفه فردی به تمام آن چیزی برمی‌گردد که حاصل نمایشی پیوسته از خود و ماهیت خود است. رفتارهای نمایشی و تاثیر آن بر دیگران و تصویر و بازتاب آن تصویر بر فردیت درونی و بیرونی؛ یا به گونه‌ای دیگر رسیدن به ساختار شخصیتی از ورای نمایش فردیت (جودیت باتلر)^۷ همان چیزی است که زندگی ما و چستی آن را برای ما تعریف و تصویر می‌کند. ما، به یاری این هویت اجرایی، به هستی خویش می‌پردازیم. اجرای ما از هستی ما، با تمام نقش‌هایی

اما از حقیقت آن، حقیقت واقعی، آن چیزی که مستقل از جان‌های ما و ورای دسترس فهم ماست– از این حقیقت چه کسی چیزی می‌داند؟

– اولنمونو^۱ (۱۹۱۲، ص ۱۳)

اولنمونو (۱۹۱۲) تراژدی را «حسن زندگی» می‌داند. او آن را یک اصطلاح پیشافلسفی نامید، اصطلاحی «کمابیش مدون، کمابیش خودآگاه». که اقتدری که خودش از ایده‌ها منتج می‌شود، قادر به تعریف آنها نیست» (ص ۱۷) این نوعی از تجربه است، قالبی ذهنی و روشی برای ساماندهی داده‌های هستی- آنچه تراژیک است بیش از آن که به‌طور ذاتی در وقایع بیرونی وجود داشته باشد، در معنای درونی‌ای است که اتفاقات از آن الهام می‌گیرند و با آن تفسیر می‌شوند. شاخص اصلی و توضیح‌دهنده حس تراژیک زندگی، اصرار آن بر برقراری تعادل میان عطش برای عقلانیت از یک سو و تصدیق خردگریزی پنهان هستی، از سوی دیگر است.

در ترازِدی، تلاش برای یافتن پاسخ‌ها و درک عقلانی تجربه فرد، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. در واقع، در تراژدی است که بنیادی‌ترین سوالات هستی به‌طور پیاپی سربرمی‌آورند. این ایوب است که می‌پرسد «انسان چیست؟» و اودیپ که می‌گوید «من کیستم؟»– این اساسی‌ترین سوالات هستی‌شناسانه که شکل‌دهنده پایه‌ای هستند که تراژدی روی آن ساخته می‌شود. تا زمانی که این سوالات‌ها در جوهری‌ترین شکل اصطلاحات شخصی پرسیده می‌شوند و در فردی‌ترین وضعیت‌ها قرار می‌گیرند، پاسخ‌های آنها به‌مراتب از اهمیت و فهم افراد مشخصی که آنها را مطرح کرده‌اند، فراتر می‌رود. آنها نمایانگر تلاش برای فهم سوالات همگانی در باب معنا و ارزش هستند، آنگونه که اکثر مردم از آن پرهیز می‌شود، همان‌هایی که متعهد به این باورند که چهل، رستگاری است، زیاد سوال نمی‌پرسند و فقط در چارچوب آنچه به لحاظ هنجارهای پذیرفته‌شده اجتماعی «ایمن» محسوب می‌شود، رفتار می‌کنند.

با وجود تعهد تاریخی به جست‌وجو برای فهم عقلانی، مشخصه بارز حس تراژیک، تصدیق محدودیت‌های عقلانیت است. فهم بشر، که به شکل نامحدودی قابل‌گسترش است، هیچ‌گاه در حد خود کامل نیست. بنابراین با وجود اینکه شخصیت تراژیک در جست‌وجوی

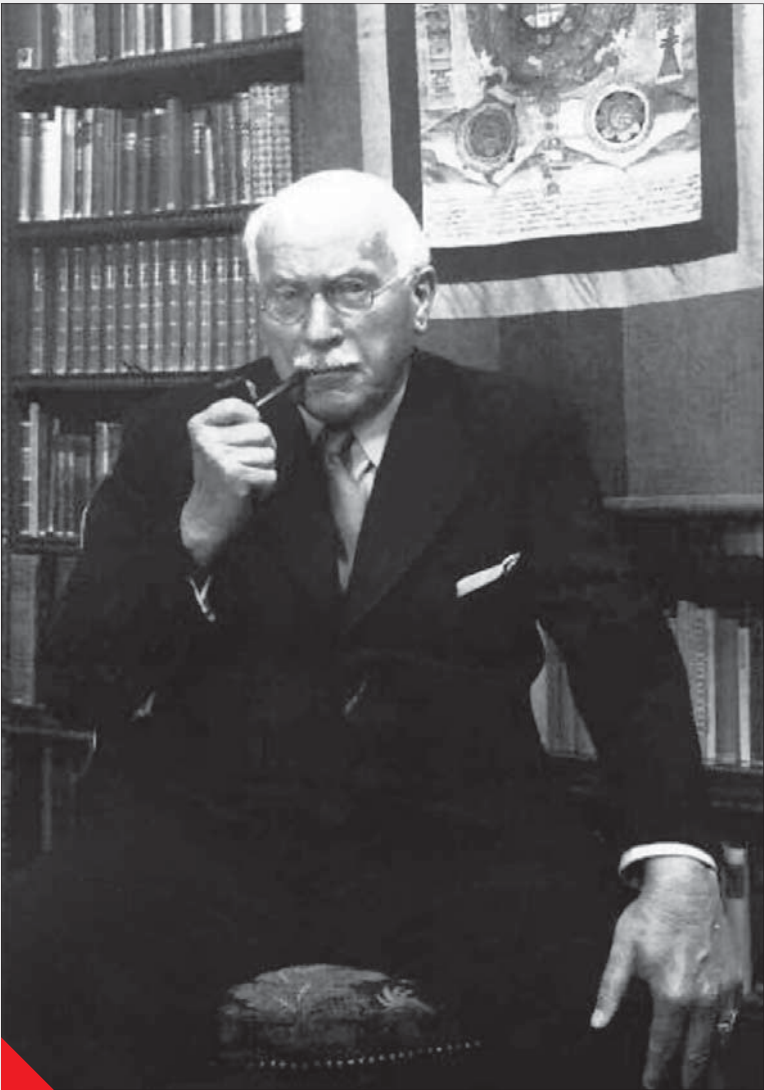
که بازی می‌کنیم و می‌خواهیم بازی کنیم؛ از نقش‌های اجتماعی تا کلیشه‌های طبقاتی، همه در حیطه اجرایی هستند که از خود به دیگران عرضه می‌کنیم.

معنای زندگی پاسخی است بی‌پرسش، پاسخی است که درست در لحظه‌ای به انتها می‌رسد که پرسشی برایش پیش می‌آید. در تئوری نمایش فردیت، به نمایش با متن، بدون متن و فرامتنی می‌رسیم که همواره در حال اجراست. دیگران تماشاجی همیشگی‌اند. تماشاجیایی با تقاضا و انتظاراتی فردی و جمعی. مهم‌ترین انتظارشان حقیقی‌بودن این نمایش است. تماشاجیان از ما می‌خواهند که در بازی آنچه هستیم صادق باشیم، که قابل باور باشیم. مهم‌ترین تماشاجی اما خود ما هستیم. نمایشی که تنها تماشاجی آن خود ما هستیم. آیا برای خود باورپذیر هستیم؟ چرا نیستیم؟ چرا باید باشیم؟ خود در برابر خود، نمایشی پیچیده یا شاید مسخره. هویت امروزم ما چه رابطهای با دیروز و روزهای دیگر ما خواهد داشت؟ لحظاتی از ما، در برابر تماشاجیانی در حال گذار دایمی‌اند. حتی خود ما بخشی از این حرکت دایمی هستیم. در این موقعیت دوار، آنچه ما را پیش از رسیدن به پرسش معنای زندگی متوقف می‌کند و پاسخی بر پرسش هنوز مطرح نشده است، تایید و پذیرش ماهیت نمایشی متنی– بی‌متنی و فرامتنی ماست، از طرف کس یا کسانی که مخاطب ما محسوب می‌شوند. حتی مشخصه‌های شخصیتی و فردی ما تا زمانی که مخاطب مورد نظرش را دارد، چه این مخاطب شخص خود ما باشد یا دیگری، همواره پاسخی خواهد بود به همان سوال پسین.

در فضای بین این پرسش و پاسخ از معنای زندگی، برزخی از نادانی و

حس تراژیک زندگی *

ریچارد رابینز - ترجمه: نگین شیدوش



رابینز در کتابخانه

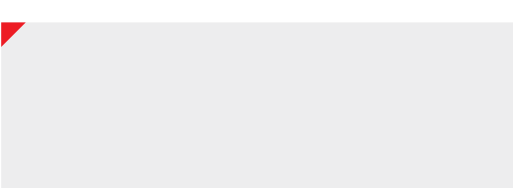
را نداشته باشد؛ اما ظریف‌تر از آن، تظاهر به اینکه خود می‌تواند به تمامی، پیرومندانه ظاهر شود. ریچارد سوال^۲ (۱۹۵۹)؛ تمام نقل‌قول‌ها از سوال در این مقاله، از این کتاب اوست^۳ خاطرنشان می‌کند که در طول تاریخ، همواره نویسان‌هایی میان این دو راه گریز ممکن از حس تراژیک زندگی وجود داشته است، برای مثال، چرخش از کناره‌گیری عقلانیت در قرون وسطا به پذیرش قدرت



نخواستن و نتوانستن ما را احاطه خواهد کرد که همواره بهتر از نداشتن و نبودن است. پاسخی هست و پرسشی نیست و یا پرسشی هست و پاسخی که به نیستی می‌رسد.

در انتها، برای نمایشی باورپذیر از خود برای خود توصیه می‌شود: «همیشه دلقکی بر شانه‌های خویش داشته باش و همیشه آماده باش از شخصیت خشک‌شده خویش بیرون بیایی و مسخره کن خودت را و شکلک باش همچون میمون.»^۴ **بی‌نوشت‌ها:**

- Richard Müller-Freienfels, Philosophie der Individualität.
- Erving Goffman
- Selbstdarstellung
- The presentation of self in everyday life, 1959.
- Persönlichkeitseigenschaften als Selbstdarstellungsprodukte: Von Ereignis zur Eigenschaft, Lothar Laux, Caroline Spielhagen, Karl-Heinz Renner, In Performativität und Ereignis, hrsg. von Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Sandra Umathum, Matthias Warstat, Tübingen/Basel: Francke 2003.
- Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt 1966
- Judith Butler:»Das Unbehagen der Geschlechter. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003
- Gergen, K. J. , Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme in heutigen Leben, 1996, P.309.



خرد انسانی به مثابه معیار تمام چیزها در دوران رنسانس. هیچ‌یک از این دو دیدگاه مطابق با منظر تراژیک نیستند. تراژدی در طول زمان بینابینی خلق می‌شود. زمانی که هم تعهد به جست‌وجو برای فهم عقلانی وجود دارد و هم الزام به تصدیق اینکه همه تجربیات را نمی‌توان به فهم عقلانی تقلیل داد.

طبق منظر تراژیک، جهان مکانی است که در آن عقلانیت و ارزش‌ها به نحو توجیه‌پذیری طلبیده می‌شوند، اما لزوما یافته نمی‌شوند. به گفته سوال، این جهانی است که فقط برای آنهایی که خیلی سوال نمی‌پرسند، ایمن است» (ص ۲۴)، چراکه هنگامی که شخصیت تراژیک پاسخ‌هایی را مطالبه می‌کند که پا را از حد تعاریف پذیرفته‌شده نظریه‌های فلسفی فراتر می‌گذارند، وارد وضعیتی می‌شود که کارل جسپر^۵ آن را «وضعیت مرزی» می‌خواند.

پُل تیلیش^۶ می‌نویسد:

وضعیت مرزی انسان زمانی رخ می‌دهد که امکانات انسانی به محدودیت‌های خود پی‌برد، زمانی که هستی انسان با یک تهدید بنیادی روبه‌رو می‌شود. (۱۹۴۸، ص ۱۹۷) وضعیت مرزی وضعیتی است که در آن، شخصیت تراژیک از محدوده امن تعریف‌های مشخص‌شده و هنجارهای پذیرفته‌شده فراتر رفته است. از این دیدگاه، وضعیت تراژیک با حادث‌شدن اتفاقات وحشتناک و دلخراش توصیف نمی‌شود، بلکه بیشتر با میزان هشجاری و جست‌وجوگری‌ای که در شخصیت تراژیک پدید آمده است، سنجیده می‌شود. در چنین مرحله‌ای، جست‌وجوی او برای حقیقت منجر به مواجهه شخصی و فردی با معنای تجربه‌اش شده است. این همان ایوب است بر تل سرگین‌ها، اُرنستاست که با وحشت با آنچه باید انجام دهد مواجه شده و اودیپاست که با وحشت آنچه انجام داده مواجه است. این همان بشری است که با تصدیق کامل آنچه پیونگ^۷ (۱۹۳۸) «ایهام هولناک تجربه بی‌واسطه» می‌نامید، در حال مواجهه با جهانش است. شخصیت تراژیک بدون اطمینان خاطر از سیستم‌های منطقی با تسلیم به پذیرش کورکورانه، باید تلاش کند تا تجربه‌اش را با وجود تمام پیچیدگی‌ها و ابهام‌ها درک کند و مسوولیت آفرینش معنا و ارزش را در جهانی که بنیادی‌ترین سوالات، اغلب پاسخ‌های اطمینان‌بخشی نمی‌یابند، به عهده گیرد. سوال یادآور می‌شود که تراژدی نویسان یونان «بر مفاهیم مطلق، همچون عدالت و قانون تاکید می‌کنند، اما جهانی را به تصویر می‌کشند که متضمن هیچ‌یک از آنها نیست و اغلب هم به چیزی خلاف آن می‌رسند.» (ص ۴۶)

ادامه در صفحه ۹

یادداشت

خوشبختی

علیه خوشبختی!



مسعود زنجانی

«در زندگی تمام بدبختی‌ها زیر سر خوشبختی است» این سخن را به‌طور مضمونی نزد بسیاری از فیلسوفان و متفکران عصر جدید می‌توانیم بیابیم؛ به نظر می‌رسد که آنها هدفی موجّه‌تر وارجمندتر از خوشبختی برای زندگی یافته و برای انسان‌ها هدیه آورده‌اند. اما این فیلسوفان چه مشکلی با «خوشبختی» دارند؟ مگر چیزی ارجمندتر و ارزشمندتر از خوشبختی در زندگی وجود دارد؟

آیا فیلسوفانی که از بدبختی‌های حاصل ازخوشبختی می‌رنجد، خود به نوعی از بدبختی نمی‌گریزند و در نهایت نمی‌کوشند که خود را به خوشبختی بیاورزند؟ باری، پر بیراه نیست اگر بگوییم که نزد این فیلسوفان هم بدیل و جایگزینی برای خوشبختی نیست. آنها هم، به‌طور عمومی، با این سخن ارسطو هم‌سخن هستند که «خوشبختی هدف نهایی زندگی همه انسان‌ها و تمام فعالیت‌های است که آنها در زندگی می‌کنند، اما نباید فراموش کرد که

شاید میان خوشبختی این فیلسوفان و خوشبختی مورد انتقاد و اعتراض آنها، به جز همان انگیزه عمومی گریز از بدبختی، تنها واژه «خوشبختی» مشترک است و نباید این اشتراک لفظ، در فهم محتوای انتقادی و رادیکال سخنان، رهزنی کند.

بگذارید سخن درباره مشکل و نگرش انتقادی فیلسوفان با موضوع خوشبختی را بااین پرسش گنج‌کننده شروع کنیم: آیا خوشبخت بودیم، اگر «خوشبخت» بودیم؟ پاسخ بسیاری از فیلسوفان و متفکران به این پرسش منفی است، البته اگر که و این اگر بسیار مهم است، مراد از «خوشبختی» همان معنای رایج از خوشبختی‌باشد.

شاید مهم‌ترین سخن فلسفی در باب خوشبختی این باشد که اساسا باید تمایز و اندیشه «خوشبختی» را کنار گذاشت. بسیاری از فیلسوفان، به‌طور صریح یا ضمنی، درک رایج از خوشبختی را یک توهم ناممکن و نامفید دانسته‌اند. می‌توان گفت که فیلسوفان مختلف، هرکدام به شیوه خود، در پی نشان دادن بدبختی‌های ناشی از این‌درک تقریباً همگانی شده از خوشبختی هستند و حرف مشترکشان این است که ترک این درک از خوشبختی اولین گام به سوی خوشبختی ایده‌ال آنها خواهد بود؛ اگرچه باید گفت که راهشان از گام‌های بعد از هم جدا می‌شود. گفتنی است که این‌درک فقط متعلق به عوام نیست و حتی به اشکال ظریف و پیچیده‌ای، خود را نزد برخی فیلسوفان و روانشناسان بزرگ بازسازی و بازتولید کرده است.

هگل، شوپنهاور، کرگور، نیچه، فروید، داستایوسکی، کافکا، کامو و… هرکدام به شیوه خود، ایده مسلط از خوشبختی را تخریب می‌کنند تا بتوانند ایده‌ال خودشان از خوشبختی را ابرساز کنند. شاید شوپنهاور این نگرش انتقادی را از همه صریح‌تر ابراز کرده است.

در اندیشه شوپنهاور، ما در این دنیا نیامده‌ایم که خوشبخت شویم، بلکه آمده‌ایم که رنج‌هایمان را به دوش بکشیم و قهرمانانه زندگی کنیم. به عبارت دیگر، خوشبختی را نمی‌شود یافت ولی می‌شود که آن را به رنج شرافتمندانه آفرید و ساخت؛ به مثابه زوربای یونانی کارائاکسیس یا سیزیفوس آلبر کامو؛ از یاد نباید برد که خوشبختی یک رنج‌خوار است. با این تفاهیل، باید گفت که ما اساسا «خوشبختی نداریم؛ بلکه خوشبختی‌ها داریم». یکی از این خوشبختی‌ها همان خوشبختی رایج و شایع است که گفتیم بیشتر فیلسوفانی که در عصر جدید درباره خوشبختی نظریه‌پردازی کردند، آن را مورد انتقاد جدی قرار داده‌اند و به جای آن در کهای متفاوت و حتی متضاد خود از خوشبختی را ابراز کرده‌اند.

ادامه در صفحه ۹

نگاه

رقصی میانه زمین تا آسمان

در جست‌وجوی معنای زندگی در ژاپن



فرناز خطیبی‌جعفری روزنامه‌نگار ـ توکیو

یک شخصیت انیمه با موهای آبی و چشم‌های درشت و لباس پر از چین و پاپیون در خیابان راه می‌رود، بدون آنکه عجیب به نظر برسد. در نگاه اول به نظر می‌آید چشم‌ها بیش از حد درشت هستند، شاید نوعی بیماری خاص چشم باشد، اما وقتی تعداد بیشمارى را با همین مشخصات می‌بینید شک بیماری از بین می‌رود. نوعی لنز مخصوص که مردمک و عنبیه را درشت‌تر از حد معمول نشان می‌دهد بین جوان‌های ژاپنی خیلی متداول است. هوا به شدت سرد است، اما توجهت را دامن‌های کوتاه و حریر که برای گرمای شرعی جزایر اقیانوس مناسب است و در تضاد با شاگردان‌های کلفت و باورهای بافتنی‌شان قرار دارد، جلب می‌کند. می‌پرسم: «با این لباس کوتاه سردت نیست؟» در حالی که از سرما تکان می‌خورد می‌گوید: «سرد است ولی این چیزی است که جا افتاده و می‌پسندند. اینجا نمی‌شود هر کارى که دوست‌داری را انجام دهی، معنای زندگی برای یک ژاپنی تابعیت از الگوی رایبه شده است؛ همین بس»

برگزاری کریسمس، ولنتاین، هالوین، عید پاک، روز مردگان، انداختن صلیب، یا تراشیدن موی سر یا هر نشانه مذهبی دیگری در ژاپن به معنای دین نیست. دین این مردم چیست؟ پاسخ به این سوال در رابطه با جامعه ژاپن چندان راحت نیست. آنها نمی‌گویند چه دینی یا باوری دارند، چون نمی‌دانند، باور اعضای یک خانواده یکسان نیست و به عبارتی دنیای ماورایی مردم ژاپن به جز تعداد محدودی، نه در آسمان و کتب مقدس، همین جاروی زمین و آمیخته در انیمه، مانگا، تکنولوژی و مراسم‌های تقلید شده از جوامع غربی است، که هیچ ارتباطی با سرمنشأ دینی آنها ندارد. جامعه امروز ژاپن ساختاری به شدت صنعتی و اقتصادی دارد که افراد در آن بیش از آنکه فردی متعلق به جامعه باشند، کارمندان و کارکنان شرکت‌های بزرگ اقتصادی هستند. در چنین فضایی که اولویت با گروه و کار در گروه است، مجال چندانی برای عرضه صفات فردگرایانه نمی‌ماند. از این رو شناخت جامعه ژاپنی سواى کار و فعالیت اقتصادی گروهی، بسیار سخت و دور از دسترس است. از سوی دیگر آنچه تحت عنوان دین، باورها، آیین و فرهنگ شناخته می‌شود با سنت کهن زیست ژاپنی رابطهای تنگاتنگ داشته و برگرفته از روایات زندگی تاریخی مردم این جزیره است. در عین حال این بخش بسیار پنهان و فردگرایانه و تحت کنترل هنجارهای گروهی و اقتصادی تعریف شده از سوی حکمفرمایان جامعه مدرن ژاپن است. آنچه مشخص است امتزاج عجیب و نابرابر «امر مدرن و سنت ژاپنی» است که دومی بیشتر در حیطه شخصی و اولی در جامعه وضوح می‌یابد.

از شینتو تا بودا: علت غایی یکی است



به‌رغم وجود معابد شینتو یا بودایی در هر محله از شهرهای این کشور، دین یا آیین در زندگی ظاهری مردم ژاپن وضوح چندانی ندارد. با این حال مفهوم زندگی برای مردمان شرق دور به شدت با تعاریف رایبه شده از زندگی در آیین بودایی آمیخته و بسته به ساختار اجتماعی آن جامعه تعاریف جدیدی پیدا کرده است. برای مثال در ژاپن پس از پیوستن دو آیین شینتو بودا به یکدیگر و شکل‌گیری آیین شینتو-بودایی، مفاهیم آیینی در نزد ژاپنیان تغییر کرده و پارامی مفاهیم بودایی از زندگی در ساختار فکری آنان جا افتاده است، به گونه‌ای که تفکیک پارامی از این باورها از باورهای اصیل ژاپنی امروزه غیرممکن می‌باشد.

«شما برای علتی به دنیا آمده‌اید.» عنوان کتابی است، با موضوع «هدف زندگی» از نویسنده ژاپنی «کنتسسو تاکاموری» که در سال ۲۰۰۶ میلادی نوشته شده است. او و گروهی از نویسندگان ژاپنی در پی پاسخ به مفهوم زندگی در آسیا (شرق دور) مجموعه‌ای از کتب با مضمون معنای زندگی آسیایی در تقابل با مدرنیته را در سال‌های اخیر به رشته تحریر درآورده‌اند. برای این نویسندگان مفهوم زندگی در ساختار معنویت بودایی ریشه دارد. تاکاموری در کتابش می‌گوید: «وقتی پای مذهب به میان می‌آید، در آسیا با دو ساحت منطق در آذهان روبه‌رو می‌شوید، آنهایی که باور دارند، ایمان تماما دود و آئینه است و دسته دوم آنهایی که تلعب تعالیم پیامبران، رسولان و اندیشه‌ورزان دینی و افراد مقدس هستند، آنان را تمام حقیقت می‌دانند. این دسته شاید حتی به معجزه‌بودن اعمال بزرگان آیینی اعتقاد نداشته باشند و تابع ساختار معقول و طبیعی رویدادها باشند، ولی حقیقت رایبه شده از سوی شخصیت‌های مقدس را امر واقعی می‌بینند. برای معتقدان به آخرت -از هر نوع مسلک و آیینی- تنها راه ورود به بهشت ایمان و آن‌هم از طریق مذهب میسر می‌شود.» این نویسنده و دو نویسنده همکارش استدلال می‌کنند از رخت تولد تا کفن هدف خاصی در زندگی حکمفرماست که اگر قابل شناسایی برای ما باشد باید تابع آن باشیم. این هدف براساس آموزه‌های «شین‌ران» از بین‌بردن ریشه‌های رنج و کسب لذت از بودن است. تنها در این صورت است که می‌توان از تولد در هییت انسانی و جاودان‌بودن در سعادت ابدی، شاد بود.

ادامه در صفحه ۹