הודעה על תרגום זה
ספר זה הוא תרגום מכונה של הטקסט המקורי באנגלית, שהופק באמצעות כלי תרגום אוטומטיים. הוא לא נבדק או תוקן על ידי המחבר או על ידי אדם אחר. לכן, עלולים להתרחש שגיאות, אי דיוקים, ניסוח לא נוח או בעיות עיצוב. המהדורה המקורית באנגלית נותרה הגרסה המוסמכת.

חוסר היגיון בודהיסטי

ניתוח ביקורתי של
טיעוניו של נגרג'ונה

ד"ר אבי ציון

© אבי ציון , 2002.

מוגן על ידי אמנות בינלאומיות לזכויות יוצרים.
כֹּל הַזְכוּיוֹת שְׁמוּרוֹת.
אין לשכפל או לאחסן במערכת אחזור מידע או להעביר חלקים מהספר הזה, בשום צורה שהיא, ללא אישור מפורש מהמחבר-המוציא לאור, למעט במקרה של ציטוטים קצרים עם הוקרה כראוי.

מהדורת CreateSpace, 2014.

פורסם לראשונה בשנת 2002.
מאת אבי ציון, בז'נבה, שוויץ.

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי.
חוסר היגיון בודהיסטי: ניתוח ביקורתי של טיעוניו של נגרג'ונה.

אין אינדקס. אין ביבליוגרפיה.

ISBN 978-1495928628

תַקצִיר.

ה -2 לספירה ייסד את אסכולת המדהיאמיקה (דרך האמצע) של בודהיזם מהאיאנה, אשר השפיעה רבות על הבודהיזם הסיני (צ'אן), הקוריאני (סון) והיפני (זן), כמו גם על הבודהיזם הטיבטי. נגרג'ונה נחשבת עד היום על ידי סופרים בודהיסטים רבים כפילוסוף חשוב מאוד, שלטענתם הוכיח באופן סופי את חוסר התוחלת של האמצעים הקוגניטיביים האנושיים הרגילים.

כתביו כוללים סדרה של טיעונים המתיימרים להראות את חוסר ההיגיון של ההיגיון, את האבסורד של התבונה. הוא רואה בכך את הדרך לבטא במילים ולהצדיק את הדוקטרינה הבודהיסטית של "ריקנות" (*שוניאטה*). טיעונים אלה תוקפים כמה מהעקרונות והטכניקות הבסיסיות של החשיבה, כגון חוקי המחשבה (זהות, אי-סתירה והאמצע המודר), המשגה וניבוי, ההנחות הנפוצות שלנו לגבי העצמי, ישויות ומהויות, כמו גם את האמונות שלנו בתנועה ובסיבתיות.

המאמר הנוכחי מדגים את התחכום הרב הכרוך בטיעוניו של נגרג'ונה. הוא משתמש בסטנדרטים כפולים, מיישם או מתעלם מחוקי המחשבה ונורמות אחרות כמיטב יכולתו למטרותיו; הוא מתמרן את קוראיו, על ידי מתן צורה הגיונית לכאורה (כמו הדילמה) לשיח שלו, בעוד שלמעשה הוא עוסק ב"לא -רציו" או בערעור על הנחות יסוד מפוקפקות; הוא משחק עם מילים, מסתמך על טרמינולוגיה לא ברורה, דו-משמעויות מטעות וקיבועים לא הוגנים של משמעות; והוא "גונב מושגים", משתמש בהם כדי להכחיש את התפיסות עליהן הם מבוססים.

ש"אילוגיקה בודהיסטית " מהווה ביקורת על הפרשנות הפילוסופית של המדהיאמיקה והגנה על "ריקנות", היא אינה נועדה להניא את הקוראים מהבודהיזם. להיפך, מטרתה לחזק את המודעות האישית לתהליכים

קוגניטיביים ממשיים, וכך לשפר את המדיטציה. זוהי גם מדריך מצוין לאפיסטמולוגיה פנומנולוגית.

תוֹכֶן

הקדמה. 5
1. הטטרלמה. 11
2. לא אמיתי ולא לא מציאותי. 19
3. השימוש של נגרג'ונה בדילמה. 31
4. הקשר בין נושא לנשוא. 35
5. תפיסות ומושגים. 47
6. תנועה ומנוחה. 75
7. סיבתיות. 103
8. תלות הדדית. 127
9. חוק קרמי. 147
10. אלוהים והבריאה. 153
11. עצמי או נשמה. 177
12. ידע עצמי. 195
לא 'היגיון ריק', אלא ריק *מלוגיקה* 209
נספח 1: כשלים בעבודתו של נגרג'ונה. 219
נספח 2: מילון מונחים קצר של כמה מושגים בסיסיים. 223
עבודות מאת אבי ציון 229

הַקדָמָה.

מאמר זה הוא סקירה ביקורתית של כמה מהטיעונים העיקריים שהוצעו על ידי הפילוסוף הבודהיסטי ההודי **נגרג'ונה** (בערך 213-113 לספירה), מייסד אסכולת **המדהיאמיקה** (דרך האמצע), אחד מזרמי המהאיאנה, אשר השפיע רבות על הבודהיזם הסיני (צ'אן), הקוריאני (סון) והיפני (זן), כמו גם על הבודהיזם הטיבטי. באופן ספציפי, הטקסט שאליו מתייחסים כאן הוא ***"לוגיקה ריקה*** - *בודהיזם מדהיאמיקה ממקורות סיניים"* (דלהי: מוטילאל בנרסידאס , 1991) מאת סואה-לי צ'נג, מאוניברסיטת הוואי (הילו). טקסטי המקור העיקריים של אסכולה זו, אליה צ'נג כמובן מתייחס לעתים קרובות, הם "שלושת המסות" - *המסה האמצעית* , מסה *שנים עשר השערים* ומסה *המסות* .[1]

הכותרת *"לוגיקה ריקה"* לא נועדה באופן גנאי מצד מחברה, אלא פשוט להיות "לוגיקה של ריקנות", כאשר המונח "ריקנות" (*שוניאטה*) מתייחס לדוקטרינה הבודהיסטית לפיה (במילים קצרות, גסה מאוד) לדברים אין ליבה מתמשכת, אין מהות, אין טבע קבוע. עבודתו של צ'נג היא פרשנות

[1] כאן מקוצרים ל-MT, TGT ו-HT, בהתאמה. טקסטים אלה אינם כולם מאת נגרג'ונה ואינם קיימים עוד במקור בסנסקריט, אלא בתרגום סיני (מאת קומארג'יבה, משנת 409 לספירה). לפיכך, הפסוקים העיקריים של החיבור הראשון (MT) היו מאת נגרג'ונה; הפרשנויות שלו היו מאת פינגלה. כל החיבור השני (TGT) היה מאת נגרג'ונה. הפסוקים העיקריים של החיבור השלישי (HT) היו מאת אריאדווה והפרשנויות שלו היו מאת ואסו. אסתפק בהתייחסות לצ'נג, תוך אזכור ההתייחסויות המזדמנות שלו לחיבורים אלה; אך, לאור יכולתו הברורה של צ'נג, בקושי אבחין בין ציטוטו "אמר זאת" לבין ציטוטו הנדיר מילה במילה של נגרג'ונה.

ברורה של ההיסטוריה של המדהיאמיקה וטכניקות לוגיות, אך היא אינה מנסה לבקר טכניקות אלה. כל ביקורת על המדהיאמיקה או הלוגיקה הבודהיסטית, כאן, היא שלי בלבד.

החיבור הנוכחי אינו חיבור דתי ואין לו כוונה פולמוסית. זוהי יצירה פילוסופית, הערכה לוגית הוגנת של טענות וטיעונים מסוימים, הנלקחים כעמדות פילוסופיות פתוחות לדיון כמו כל עמדה אחרת. הוא בוחן ודן במגוון רחב של דוקטרינות בודהיסטיות, ובפרט מדהיאמיקה, אך אינו מתיימר להיות טיפול ממצה בכל הדוקטרינות או בכל ההיבטים של אלו הנידונות.

עם זאת, איני מנסה כאן לפתח פרספקטיבה היסטורית, או למנות את המגמות השונות ואת הקשרים ביניהן. ספרו של צ'נג כולל הצגה מעניינת של התפתחות פילוסופיית המדהיאמיקה, מנגרג'ונה במאה ה-2 לספירה ועד אסכולת היוגאצ'ארה ואילך. עם זאת, הוא אינו מצליח לחקור בפירוט מספק את התפתחות הפילוסופיה הבודהיסטית לפני נגרג'ונה, וכמעט ולא מזכיר כמה מאות שנים של פילוסופיית תרוואדה (הינאיאנה) מוקדמת יותר ואת השלבים המוקדמים (החל מהמאה ה-1 לספירה ולפני כן) של תגובת המהאיאנה (למשל, המהאסנגיקות) [2]. כדי להבין טוב יותר את מניעיו ומטרותיו של נגרג'ונה, כדאי להכיר את הרקע הזה [3].

---

[2] מהאיאנה פירושה "כלי רכב גדול", והיניאנה פירושה "כלי רכב קטן". ניתן לפרש את האחרון כמונח גנאי שטבעו המהאיניסטים, ומרמז על כך שפרשנותם לבודהיזם נעלה יותר. התווית החלופית, תרוואדה, עדיפה. לדעתי, מהאיאנה הייתה במובנים רבים התפתחות מהפכנית יותר מאשר אבולוציונית.

[3] טקסט שאני יכול להמליץ עליו הוא חלק א' של *"סוטרת היהלום"* מאת מו סונג (סומרוויל, מסצ'וסטס: חוכמה, 2000). כמו כן, חשוב מאוד לבחון את התפתחות הבודהיזם מנקודת מבט של דת השוואתית. לדוגמה, הטיעון של

את שמותיי למאמר הנוכחי " *אי-לוגיקה בודהיסטית*" כמשמעות שאני רואה את כל הפילוסופיה הבודהיסטית או אפילו את כל המדהיאמיקה כלא הגיונית. זה רק משקף את התמקדותי כאן בכמה מהטיעונים (הרבים) הלא-לוגיים שבהם השתמשו בשיח של נגרג'ונה. ואכן, חלק מטיעוניו ואמונותיו של נגרג'ונה הופרכו או נדחו על ידי פילוסופים בודהיסטים אחרים. פילוסופיה בודהיסטית אינה מונוליטית, אלא קבוצת פילוסופיות שהבסיס המשותף להן הוא ההצהרות (לכאורה) של מייסד הבודהיזם. אני כן מאתגר כאן כמה דוקטרינות בודהיסטיות בסיסיות, אך רק באופן אגב, לא באופן שיטתי.

הייתי מכנה את המאמר הזה בצורה פחות גנאי "לוגיקה בודהיסטית" אילו הייתי מוצא כמה צורות חשיבה חדשות ומעניינות לדווח עליהן. הבודהיזם והנגרג'ונה אכן משתמשים בצורות חשיבה תקפות וגם לא תקפות, אך צורות אלה (אלה שמצאתי עד כה) כולן מוכרות לנו כיום, ולכן אינן ראויות לציון למעט למטרות היסטוריות (שם היינו מנסים לקבוע האם השימוש הבודהיסטי קודם לשימוש ביוונית או בכתבים אחרים). עם זאת, ההצדקה העיקרית שלי היא שחלק ניכר מהבודהיזם עצמו, ובמיוחד גרסתה של נגרג'ונה אליו, מכריז בשמחה על עצמו כחופשי או מעבר להיגיון, או לא הגיוני ואפילו אנטי-לוגי.

באופן אישי, אני רוצה להדגיש את הערצתי לבודהיזם באופן כללי, שלימד אותי הרבה, הן מבחינת כישורי חיים והן דרך תובנות פילוסופיות. לכן, אי

המהאיאנה "שהסוטרות שלהם היו צריכות להישמר בסוד במשך חמש מאות שנה" (עמוד 24) מוכר לתלמידי היהדות (טיעון דומה משמש שם, למשל כדי להסביר את הופעתו המאוחרת מבחינה היסטורית של הכתב העברי 'אשורי' המשמש בספרי תורה ובהקשרים אחרים).

אפשר להאשים אותי בניגש לנושא הזה עם דעה קדומה עוינת כלשהי. אני קורא את *"לוגיקה ריקה"* מתוך רצון ללמוד ממנו, ולא למצוא בו פגמים. כפילוסוף ולוגיקן, עם זאת, אני מחויב לנתח ולשפוט פילוסופיות בחוסר רגש, וזה מה שאני עושה כאן. באופן כללי, אין לי עניין רב לבקר את יצירותיהם הפילוסופיות של אנשים אחרים, כי אני יכול לכתוב כרכים עבים בכך. החיים, למרבה הצער, קצרים מדי בשביל זה, אז אני מעדיף לעבור עליהם תוך פיתוח אמירה בונה. אף על פי כן, בדרך כלל לומדים הרבה דרך ויכוח, ואני יכול לומר שאתגר את נגרג'ונה עזר לי להבהיר בעיות פילוסופיות שונות ופתרונות אפשריים.

לבסוף, הרשו לי לומר כי אין לבלבל את המסר של "בודהה" (הנאור) סידהרתא גאוטמה (483-563 לפנה"ס), על "ריקנות", אשר כידוע אינו מילולי במהותו, עם ניסיונו של נגרג'ונה או כל סופר אחר לפרש, להסביר ולהצדיק רעיונות קשורים פילוסופיים. לפיכך, הפרכת האחרון אינה בהכרח שוללת את הראשון.

1. הטטרלמה.

המחשבה הפילוסופית והמדעית המערבית מבוססת על הלוגיקה האריסטוטלית, שעקרונותיה הבסיסיים הם שלושת "חוקי המחשבה". ניתן לנסח אותם בקצרה כ"א הוא א" (זהות), "אין דבר שהוא גם א וגם לא א" (אי-סתירה) ו"אין דבר שהוא לא א וגם לא א" (הדרת האמצע). אלה אינן נטענות כהשערות גרידא, שימו לב, אלא כהנחות יסוד בלתי ניתנות לערעור של כל מחשבה אנושית רציונלית [4].

דתות כמו יהדות, נצרות ואסלאם, אפילו בעודן דבקות בחוקים אלה בחלק ניכר מדיבורן ומשלמות להם מס שפתיים, בניסיונותיהן לפרש את הטקסטים הקדושים שלהן ולגרום לדוקטרינות שלהן להיראות הגיוניות לגיוריהן, התעלמו לעתים קרובות מאותם חוקים. זה נכון במיוחד לגבי מגמות מיסטיות בתוך דתות אלה, אך ניתן לתת דוגמאות רבות מכתבים מרכזיים. ניתן לומר את אותו הדבר על כמה היבטים של הפילוסופיה הבודהיסטית.

הטטרלמה היא נגזרת של חוקי המחשבה, בהתייחס לשני מונחים או טענות, המסומנים A ו-B, והפכיהם לא-A ולא-B. ארבע צירופים של ארבעת המונחים *הללו* [5]אפשריים, דהיינו "A ו-B" (שניהם), "לא-A ולא-B" (אף

---

[4] ראו *את "היגיון העתיד שלי* " (ז'נבה: מחבר, 1996. מהדורה מתוקנת), פרקים 2 ו-20, ומאמרים מאוחרים יותר בנושא (שפורסמו באתר האינטרנט שלי www.thelogician.net).

[5] ראה צ'נג, עמ' 36-38, בנושא זה. הוא מתייחס שם לפתיחה של MT, כמו גם לפרקים י"ז:12א ו-כ"ג:1א. מיתוס: מילון אנגלי: *טטרה* = ארבע, *למה* = חלופות. מונח שטבע בניגוד לדילמה "A או לא-A".

אחד מהם), "A ולא-B" ו"לא-A ו-B" (אחד או השני בלבד). על פי ההיגיון האריסטוטלי, ארבע טענות אלו אינן תואמות זו את זו (*רק אחת מהן יכולה להיות נכונה* , כי אם שתיים או יותר יאוששו אז "A ולא-A" או "B ולא-B" או שניהם יהיו נכונים, וההשלכות האחרונות סותרות את עצמן) וממצות (*לפחות אחת מהן חייבת להיות נכונה* , שכן אם כולן היו מוכחשות אז "לא A ולא לא-A" או "לא B ולא לא-B" או שניהם יהיו נכונים, וההשלכות האחרונות סותרות את האמצע המודר).

כעת, מה שנגרג'ונה עושה הוא להכניס את המונח A במקום B (כלומר, הוא לוקח את המקרה של B = A), ולמעשה טוען שארבע האפשרויות הלוגיות הנ"ל של צירוף חלות במקרה המיוחד הזה - כך ש"A ו-A (=B))", "לא-A ולא-A (=לא-A" ,"(B ולא-A (=לא-B)", "לא-A ו-A (=B))" נראות מקובלות מבחינה לוגית. **לאחר מכן הוא ממשיך וטוען שישנן ארבע אפשרויות קיומיות: אישור של A = A + A) A),** **הכחשה של A (לא-A + לא-A = לא-A), גם אישור וגם הכחשה של A) A ולא-A) וגם לא אישור ולא הכחשה של A (לא A ולא לא-A).** לפיכך, הוא כנראה משתמש בעקרונות ובטרמינולוגיה של הלוגיקה המקובלת כדי להגיע לתוצאה הפוכה לחלוטין. זה נותן לו ולקוראים את הרושם שזה די סביר גם לאשר וגם להכחיש או לא לאשר ולא להכחיש.

אבל בלוגיקה האריסטוטלית, שתי החלופות האחרונות נשללות מלכתחילה - "גם A וגם לא A" על פי חוק אי-הסתירה ו"לא A וגם לא A" על פי חוק האמצע המודר - והאפשרויות הלוגיות היחידות שנותרות הן "A" או "לא A". ניתן לראות את העמדה האנטי-אריסטוטליאנית, באור חיובי, כעמדה

אנטי-נומינליסטית, המזכירה לנו שדברים לעולם אינם בדיוק כפי שהם נראים או שלא ניתן לסווג או לתייג דברים במדויק. אבל בסופו של דבר, הם מתכוונים למותה של הלוגיקה; שכן ללא חוקי המחשבה, כיצד נבחין בין שיפוטים אמיתיים לשקריים?

> חוק הזהות "A הוא A" הוא אמונה שלדברים יש זהות מסוימת (תהיה אשר תהיה) ולא אחרת, או שאין זהות כלל. זוהי אישור שידע אפשרי בסופו של דבר, ודחייה של רלטיביזם גרידא או ערפול. מטרתו של נגרג'ונה היא להכחיש זהות.

יש לציין כאן שאריסטו מדויק מאוד בניסוח חוק הסתירה שלו, וקובע בספרו *"מטאפיזיקה* " כי "אותה תכונה אינה יכולה להשתייך ולא להשתייך *בו זמנית לאותו נושא באותו יחס* " (ההדגשה שלי). לפיכך, הצהרה חלופית של חוקי המחשבה תהיה ה"טרילמה" (נקרא לה כך) " *או לגמרי A, או לגמרי לא A, או שניהם חלקית A וחלקית לא A* ", מה שאינו כולל את החלופה הרביעית "גם לגמרי A וגם לגמרי לא A". ההתקפה הבודהיסטית על חוקי המחשבה שואבת חלק מאמינותה מהעובדה שאנשים מתייחסים באופן תת-מודע ל"טרילמה" זו, וחושבים באופן שטחי שאכן דברים מנוגדים עשויים להתרחש באותו מקום בזמנים שונים או באותו זמן במקומות שונים או בהיבטים שונים, מבלי בכך ליצור קושי לוגי שאינו ניתן לפתרון. אך יש להבהיר כי העמדה הבודהיסטית רדיקלית הרבה יותר מכך, ומקבלת אנטינומיה מוחלטת.

באופן דומה, בנוגע לחוק האמצע המודר, המאשר את המצב "לא A ולא לא-A" כבלתי אפשרי *למעשה* . אנשים מוטעים על ידי האפשרות של אי ודאות *בידע* , באשר לשאלה האם A או לא-A הוא המקרה בפועל, ומאמינים שחוק מחשבתי זה פתוח לדיון. אך יש להבין כי עיקרו של כלל לוגי זה הוא אינדוקטיבי, ולא דדוקטיבי; כלומר, זוהי אמירה *שבסוף* תהליך רכישת הידע, יתקבל או "A" או "לא-A", ולא ניתן לצפות לחלופה שלישית. זה לא שולל *שבינתיים* , מצב של אי ודאות עלול להתרחש. עמדתו של נגרג'ונה מנצלת את הבלבול הזה בתודעתם של אנשים.

נגרג'ונה מפרש את המגבלה המשתמעת מהדילמה "A או לא-A" כ"דואליזם" שרירותי מצד הוגים רגילים [6]. זה רק מראה שהוא מבין לא נכון את המושג פורמליזציה (או שהוא מתיימר להבין זאת, בניסיון לבלבל

---

[6] מטעה לקרוא לזה 'דואליות' או 'דיכוטומיה', כפי שבודהיסטים נוהגים לעשות, משום שזה מרמז שדבר אחד נחתך באופן שרירותי לשניים - ובדרך אגב, אפשר היה באותה מידה לחתוך אותו לארבעה. אבל, ברמה התפיסתית, אין כאן בחירה, ואין 'חיתוך' של שום דבר. תופעה המופיעה היא דבר *אחד ויחיד* , קראו לזה ' **א** ' (שם פרטי, או 'זה' אינדיקטיבי), ולא הפרדה. סוגיית ה'דיכוטומיה' עולה רק ברמה הקונספטואלית. *שלילה* היא פעולה רציונלית, כלומר אנו יכולים לדבר רק על 'לא- **א** ', על מה שלא מופיע, על ידי כך שאנו מעלים תחילה לראש משהו ' **א** ', שהופיע קודם לכן (בתחושה או בדמיון). *בהמשגה הראשונית* , שתי תופעות מושוות ומנוגדות זו לזו ולדברים אחרים, במובן מסוים/מובנים; השאלה היא, אם כן, האם הם דומים מספיק זה לזה ושונים מספיק מדברים אחרים כדי להיחשב "זהים" ולסווג אותם במונח כללי (למשל, "A"), או שמא יש לשפוט אותם "שונים" או שמא קיימת אי ודאות. בשלב *מאוחר יותר של הזיהוי* , עלינו להחליט האם תופעה שלישית מתאימה לקטגוריה שנוצרה עבור השתיים הקודמות (כלומר, נופלת תחת "A") או לא מתאימה (כלומר, נופלת תחת "לא-A") או נותרת בספק. במקרה האחרון, אנו תוהים האם מדובר ב-"A" או ב-"לא-A", ומזהירים מראש שזה לא יכול להיות שניהם או אף אחד מהם.

קוראים תמימים). כאשר לוגיקאים משתמשים במשתנה כמו "B" ומאפשרים ש"לא-A ו-B" ו"A ולא-B" שניהם אפשריים באופן עקרוני, הם לא מתכוונים לכך ככלליות החלה על *כל* הערכים של B (כגון "A"), אלא רק כמשפט כללי החל על כל ערך עקבי של B. במקרה הספציפי שבו B = A, יש לבטל את שני הצירופים האמורים מכיוון שהם אינם חוקיים (כלומר, מפרים שניים מחוקי המחשבה).

התכונה של סמלים שצוינה לעיל, כלומר תחולתם רק בתנאי באילוצי העקביות, ניכרת בכל רחבי מדע הלוגיקה הפורמלית, וכאן נגרג'ונה מתעלם ממנה לחלוטין. המניע שלו היה כמובן לבטא ולנתח את דוקטרינת הבודהה שהאמת האולטימטיבית היא מעבר *לנאמה* ולרופה , שם *וצורה* (כלומר, הבחנה ושיח), ניתנת לידיעה רק על ידי תודעה טרנסצנדנטלית (דוקטרינת האמת הכפולה). ליתר דיוק, כפי שצ'נג מדגיש, כוונתו של נגרג'ונה הייתה להראות שהלוגיקה אינה עקבית מטבעה ולכן התבונה היא טירוף מבולבל שיש לדחות. כלומר, הוא (כאן ולאורך כל הספר) לא ניסה בסופו של דבר להגן על טטרלמה שבה B שווה ל-A - או אפילו לאשר שהדברים הם גם A וגם לא-A, או לא A ולא לא-A - אלא רצה לגרום לנו להסתכל לחלוטין מעבר להבחנות של קונספטואליזציה ולשיפוטים של הלוגיקה.

אך כפי שהוצג לעיל, הוא אינו מצליח במסע זה. שכן ביקורתו תלויה בהצגה שגויה של המדע הלוגי. הוא טוען שהוא מראה שהלוגיקה מבולבלת וסותרת את עצמה, אך למעשה, מה שהוא מציג כתזה של המדע הלוגי אינו מה שהוא טוען לעצמו, אלא בדיוק מה שהוא אוסר במפורש. יתר על כן, נניח שהתיאוריה הלוגית אכן הובילה לסתירות כפי שהוא טוען, עובדה זו

לא הייתה מובילה אותנו לדחייתה אלמלא הייתה גם פנייה שבשתיקה להעדפתנו את הלוגי בפועל. אם הלוגיקה הייתה שגויה, סתירות היו מקובלות. לפיכך, למרבה הפלא, נגרג'ונה פונה להרגל הלוגי שלנו בהמלצתו לנו להתעלם מהלוגיקה. לסיכום, למרות שהוא נותן את האשליה שזה סביר לנטוש את התבונה, קל לראות שהמסקנה שלו ידועה מראש והאמצעים שלו פגומים.

2. לא אמיתי ולא לא אמיתי.

אבל נגרג'ונה תופס גם את המציאות האולטימטיבית ("ריקנות" [7]) כ"דרך ביניים". [8]– כך שאין לראות את עולם החוויה כממשי, וגם לא כלא-ממשי ("אין דבר, לא מנטלי ולא לא-ממשי, שהוא אמיתי" ו"לא ניתן לתפוס אותו כלא-ממשי", מדווח צ'נג). בהקשר זה, נגרג'ונה מסתמך בבירור על אחד מהניתוקים הבלתי אפשריים מבחינה לוגית שהוזכרו לעיל, דהיינו "לא A ולא לא-A" (אם ייאמר כבדרך אגב). כעת ברצוני להראות מדוע הצהרתו של נגרג'ונה נראית סבירה ונכונה באופן שטחי.

כפי שהבהרתי והסברתי לעתים קרובות [9], יש להתייחס לידע או לגשת אליו באופן פנומנולוגי (זוהי התזה האפיסטמולוגית העקבית היחידה). עלינו להתחיל בהכרה ובהתבוננות *במראית עין* , ככאלה, ללא שיפוט ראשוני לגבי מציאותם או אשלייתם. במבט ראשון כל המראית עין נראות *אמיתיות* מספיק. אך לאחר זמן מה, עלינו להכיר בכך שמראית עין מסוימת מתנגשת עם מראה אחר, ולשפוט מראה כזה (כלומר, אחד או יותר מאלה המתנגשים) כאשליה . מכיוון שאין דבר ב"עולם" שלנו מלבד מראה, כל המראית עין הנותרת שלא נשפטת כאשליות (כלומר, כל עוד היא אינה

---

[7] מעבר לתודעה של " שוניאטה" ישנה מודעות חיה יותר הנקראת "מהמודרה", על פי צ'וגיאם טרונגפה, בספרו " *משחק האשליות"* (שמבהאלה: בוסטון, 1994). אך שיפורים כאלה אינם צריכים להעסיק אותנו כאן.

[8] ראה צ'נג, עמ' 38-39, בנושא זה. הוא מתייחס שם ל-MT י"ג:ט'א ו-XVIII:ז'.

[9] ראה *את "היגיון העתיד"* שלי , פרקים 62-60, ומאמרים מאוחרים יותר בנושא.

מבוטלת מבחינה לוגית על ידי קונפליקטים עם מראה אחר) שומרות על מעמדן הראשוני כמציאויות.

כלומר, ההבחנה בין הופעות כמציאויות או אשליות עולה בתוך עולם ההופעות עצמו, תוך סיווג חלקן כך והשאר כך. אין לנו מושג של מציאות או אשליה אלא בהתייחס למראה. שימוש בקטגוריה של מציאות בהתייחס למשהו *מעבר* למראה הוא גניבת מושגים, שימוש לרעה במושג, אקסטרפולציה המתעלמת מהמקור האמיתי של המושג בהקשר של הופעה. החלת מושג האשליה על כל ההופעות, על בסיס שחלק מההופעות הן אשליות, היא הכללה לא מוצדקת המתעלמת מהאופן שבו מושג זה עולה בהתייחס לאירוע ספציפי (כלומר, חוסר עקביות בין הופעות מסוימות וכתוצאה מכך ירידה באמינותן המולדת). יתר על כן, הטענה שאף הופעה אינה אמיתית או שכולם אשליות היא מנוגדת לעצמה, שכן טענה כזו עצמה נופלת באופן לוגי תחת הקטגוריה של הופעה.

האשליה קיימת למרות שאינה מציאות - היא קיימת כמראית עין. גם הממשי גלוי - חלק ממנה, לפחות. לכן, אין להבין את המראה כשלעצמו כמציאות (מכיוון שחלק מהמראה הוא אשלייתי), וגם לא ניתן להשוות אותו לאשליה (מכיוון שלא כל המראה היה או ניתן למצוא אותו כאשליה). המראה הוא אפוא *הבסיס המשותף* של מציאויות ואשליות, המאפיין המשותף שלהן, הסינתזה הדיאלקטית של תזות ואנטיתזות אלה. זהו סוג, הם מינים המוציאים זה את זה ממנו. (ההבדל בין מראה לקיום הוא נושא אחר, שעסקתי בו במקום אחר - בקצרה, קיום הוא סוג של מראה

ואי-מראה, כאשר המושגים האחרונים יחסיים לאלו של התודעה בעוד שהראשון נחשב בלתי תלוי.)

אף אחת מהתובנות הללו אינה מאפשרת את המסקנה שמראה "אינו אמיתי וגם לא לא אמיתי" (בהינתן ש"לא אמיתי" מובנת כ"לא אמיתי"). כל שאנו יכולים לומר הוא שחלק מהמראה אמיתי וחלק לא אמיתי. באופן פורמלי, הקשר הלוגי הנכון בין שלושת המושגים הוא כדלקמן. *באופן דדוקטיבי* , מראה משתמע ממציאות ואשליה, אך אינו מרמז עליהן; שכן מציאות ואשליה סותרות זו את זו, כך ששניהם לא יכולים להיות אמיתיים ושניהם לא יכולים להיות שקריות. יתר על כן, *באופן אינדוקטיבי* , מראה מרמז על מציאות, עד ואלא אם כן היא נשפטת כאשליה (מתוקף גילוי חוסר עקביות כלשהו).

ליתר דיוק, כל המראות מסווגים בתחילה כאמיתיים. כל מראה שנמצא סותר את עצמו הוא (דדוקטיבית) אשלייתי, והסתירה שלו היא כתוצאה מכך מובנת מאליה וממשית (דדוקטיבית). כל המראות הנותרים נותרים מסווגים כאמיתיים, כל עוד אינם מוטלים בספק. אלו המנוגדים צריכים להיבחן באופן דינמי. כאשר מראה אחד מופרך על ידי אחר, שניהם מוטלים בספק עקב הסתירה ביניהן, ולכן שניהם הופכים בתחילה *לבעייתיים* . לאחר מכן, יש לשקול באופן זמני את אמינותם היחסית בהקשר הכולל של הידע האמפירי והרציונלי הזמין - ולהעריך אותה שוב ושוב לאחר מכן, ככל שההקשר מתפתח ומתפתח. על בסיס זה, אחת מהמראות הללו עשויה להיחשב אמינה יותר מהשנייה, כך שהראשונה מתויגת *כסבירה* (קרוב לאמיתית) והשנייה כיחסית *בלתי סבירה* (קרוב לאשליה). בסופו של דבר,

ניתן לאפיין אותן כאמיתיות או אשליות בהתאמה (אינדוקטיבית). לפיכך, מציאות ואשליה הן הקצוות (בהתאמה, 100% ו-0%) בטווח רחב של הסתברויות עם דרגות ביניים רבות (כולל בעייתיות בנקודת האמצע).

ליתר דיוק, *תפיסות טהורות* (כלומר, הופעות קונקרטיות, תופעות) לעולם אינן אשליות. שיפוט הערכי של "אשליה" מתייחס למעשה למושגים (כלומר, הופעות מופשטות, "אוניברסליות") בלבד. כשאנו אומרים על תפיסה שהיא אשליה, אנו מתכוונים רק שפירשנו אותה לא נכון. כלומר, מה שחשבנו בתחילה כתפיסה טהורה, היה למעשה *תערובת של מושג* , שכפי שהתברר היה שגוי. לדוגמה, אני רואה צורות וצבעים מסוימים מרחוק וחושב 'הנה באה ילדה על אופניים', אבל כשאני מתקרב אני מבין שכל מה שראיתי היה ערימת זבל בצד הדרך. התפיסה הטהורה היא הצורות והצבעים שאני רואה; הפרשנות השגויה היא 'ילדה על אופניים', הפרשנות האמיתית יותר היא 'ערימת זבל'. התפיסה הראשונית לא השתנתה, אבל הקרבה הגדולה שלי הוסיפה לה פרטים תפיסתיים. הרושם הראשוני שלי היה נכון, רק שהשיפוט הראשוני שלי היה שגוי. אני משנה את המושג האחרון, לא באמצעות אמצעים נעלים יותר מהידע, אלא פשוט באמצעות *תפיסה ותפיסה נוספים* .

אם כן, באופן קפדני, תפיסה לעולם אינה שנויה במחלוקת; התפיסות שלנו הן אלו שאנו מעריכים. בפועל, יש להודות, לעתים קרובות קשה מאוד לבודד תפיסה מפרשנותה, כלומר מתוספות

מושגיות שלה. התפיסה שלנו את הדברים היא, אכן, במידה רבה "איידטית". עם זאת, עובדה זו אינה צריכה לגרום לנו לדחות כל תפיסה (כפי שפילוסופים מערביים רבים, כמו גם בודהיסטים, עושים במהירות), או אפילו כל תפיסה. ה"טומאה" המושגית בתפיסות אינה בהכרח שגויה. אנו יודעים שהן היו שגויות, כאשר אנו מגלים סיבה ספציפית לתלונה - כלומר, סתירה לוגית או חווייתית. כל עוד איננו מוצאים פגם ספציפי כזה בהן, ניתן לראותן כנכונות. משמעות הדבר היא שעלינו להחיל את כללי האדוקציה [10]על הפרשנויות המיידיות שלנו לתפיסות בודדות, בדיוק כפי שאנו עושים על תיאוריות מורכבות ביחס להמוני תפיסות. כללים אלה הם אוניברסליים: שום שיפוט אינו פטור מדרישת בדיקה והערכה מחודשת זהירה.

כעת, אם לשפוט לפי תיאורו של צ'נג וציטוטים מסוימים של נגרג'ונה שבו, נוכל לפרש את האחרון כניסיון לומר בדיוק את מה שאמרתי. לדוגמה, צ'נג כותב [11]: "מה שנגרג'ונה רצה להכחיש הוא שתופעות אמפיריות... הן אמיתיות לחלוטין... עם זאת, [זה] לא אומר ששום דבר לא קיים. *זה לא מבטל שום דבר בעולם* " (ההדגשה שלי). אני מפרש את אי-הביטול הזה כהכרה במראה כבסיס המינימלי לידע. ייתכן שלנגרג'ונה היו קשיים לפתח טרמינולוגיה מתאימה (הבחנה בין קיום, מראה ומציאות, כפי שעשיתי

[10] אדוקציה מתייחסת לכל ידע מושגי כהיפותטי, שיש לבחון אותו שוב ושוב - בתחרות עם כל ההשערות האלטרנטיביות הניתנות להעלות על הדעת - תוך התייחסות לכל ההיגיון והניסיון הזמינים.

[11] עמ' 42.

לעיל), בהשפעת נטייתו ללא ספק לאמירות פרדוקסליות שנראות כמבטאות ומאשרות דוקטרינה מיסטית בודהיסטית.

אבל אם לזה התכוון, אז הוא לא הצליח להגיע ל"דרך ביניים" (הכחשת חוק האמצע המודר), אלא רק ל"דרך משותפת" (בסיס משותף מובן מאליו). מבחינתי, זה לא הישג זעום - הגילוי הפילוסופי של הפנומנולוגיה! אבל עבורו זה יהיה טריוויאלי, אם לא חסר תועלת - שכן מה שהוא מבקש הוא להכחיש את התודעה הרגילה ואת ההיגיון המעכב שלה, ובכך לקפוץ לתודעה שונה וגבוהה יותר המסוגלת להגיע לאמת טרנסצנדנטלית או למציאות האולטימטיבית.

מעניין לציין כי הכחשת המציאות היעילה של אסכולת המדהיאמיקה לכל מראה חיצוני לא התקבלה על ידי אסכולה מאוחרת יותר של פילוסופיית המהאיאנה, היוגאצ'ארה (המאות ה-8-7 לספירה) צ'נג מתאר את עמדתה של האחרונה כך [12]: "כל אובייקט, הן מנטלי והן לא מנטלי, יכול להיות מוכח לוגית או דיאלקטית כאשליה. אבל כדי להיות אשליה, חייבת להיות מחשבה מסוימת הסובלת מאשליה. *עצם קיומה של האשליה מוכיחה את קיומה ומציאותה של תודעה או נפש מסוימת* . לומר שכל דבר מנטלי ולא מנטלי אינו מציאותי זה התאבדות מבחינה אינטלקטואלית. יש להודות לפחות במציאות של משהו כדי שיהיה הגיוני לדבר על אשליה" (הדגשה שלי). זהו הטון של הטיעון הפנומנולוגי שאני מציג לעיל, אם כי מסקנתי הסופית אינה דומה לזו של היוגאצ'ארה , שהכל הוא תודעה או נפש (סוג

---

[12] עמ' 25.

של אידיאליזם), אך משאירה פתוחה את האפשרות לשפוט ולסווג מראה חיצוני כחומר או נפש תוך התייחסות לשיקולים שונים.

הדחייה של ה"דואליזם" על ידי המדהיאמיקה אף מרמזת ש"ריקנות" אינה נמצאת בנירוונה, האנטיתזה של סמסרה (על פי נקודת המבט הבודהיסטית המוקדמת יותר), אלא ב"לא סמסרה ולא נירוונה". למעשה, ניתן למצוא הצהרות דומות בקאנון הפאלי, כלומר בבתי הספר המוקדמים בהרבה של תרוואדה, כך שלא מדובר במבנה מהאיאנה מובהק. ההבדל הוא בהדגשה, הצהרות כאלה, שהיו נדירות יחסית בתקופה המוקדמת יותר, הן הנורמה וחוזרות על עצמן לעתים קרובות בתקופה המאוחרת יותר. דוגמה ניתן למצוא בדמאפאדה , סוטרה מהמאה ה-3 לפני הספירה, [13]כלומר ארבע או חמש מאות שנה לפני נגרג'ונה. כאן, סמסרה מדומה לנחל או לגדה זו שלו, ונירוונה לגדה הרחוקה יותר; ואנו נאמר לנו לעבור מעבר לשניים.

כאשר תעבור את נחל הסמסרה, תגיע לנירוונה... הוא הגיע לגדה השנייה, אז הוא משיג את החזון העליון וכל כבליו נשברים. זה שאין עבורו לא חוף זה ולא חוף אחר , וגם לא שניהם....

נוסחה כזו לגיטימית אם נתפסת כאזהרה כי *החתירה* לנירוונה (הארה ושחרור) היא מכשול להשגתה, אלא רק צורה עדינה של סמסרה (בורות והתקשרות); אין סתירה באמירה שהמחשבה על נירוונה כמטרת פעולה

---

[13] לונדון: פינגווין, 1973. זהו ככל הנראה תאריך החיבור, אם כי המתרגם, חואן מסקרו, במבוא שלו, מציין "נערך" באותה תקופה, וכך נראה שמרמז על חיבור מוקדם יותר. לא ברור בפרשנות זו מתי הסוטרה נכתבה לראשונה, ככל הנראה. ואם זה היה הרבה יותר מאוחר, נניח בתקופת התגבשות מחשבת המהאיאנה, נניח בין השנים 100 לפנה"ס ל-100 לספירה, ייתכן שהאחרונה השפיעה על הנזירים שכתבו את הכתב. ראה פרק 26 (5-383) לציטוט.

שומרת אותנו בסמסרה - זוהי אמירה סיבתית רגילה. הנוסחה מקובלת גם מבחינה לוגית אם נתפסת כתזכורת לכך שאף מילה או מושג - אפילו לא 'סמסרה' או 'נירוונה' - אינם יכולים ללכוד או להעביר את המשמעויות המלאות המיועדות (כלומר, 'לא' כאן צריך להיות מדויק יותר כ'לא ממש'). אין גם סתירה באמירה שמי שהגיע לנירוונה אינו צריך לעזוב את עולמם של אלה הנעולים בסמסרה, אלא יכול להמשיך להתקיים ולפעול בו, אם כי באופן ייחודי ובאופן חופשי מהתקשרות.

אבל יהיה זה סתירה במונחים לדבר על "ריקנות" כ"לא סמסרה ולא נירוונה", בהתחשב בכך שנירוונה כמושג מוגדר במקור כלא-סמסרה; האמת אינה יכולה להיות אלטרנטיבה שלישית. במקרה הטוב, אפשר לומר שריקות היא רמה גבוהה יותר של נירוונה (במובן רחב יותר), שאין לבלבל אותה עם הרמה הנמוכה יותר שאליה התכוון המונח המקורי נירוונה, וגם לא כמובן עם סמסרה. במקרה כזה, נירוונה (במובן הכללי של המונח, שמשמעותו פשוטו כמשמעו לא-סמסרה) כוללת גם מין גבוה יותר וגם מין נמוך יותר; והאמירה "לא סמסרה ולא נירוונה נמוכה יותר" תואמת את האמירה "נירוונה גבוהה יותר". יש הבדל גדול בין שפה גסה, פואטית ודרמטית לבין פרשנות מילולית שלה.

3. השימוש של נגרג'ונה בדילמה.

כפי שנראה בהמשך, נגרג'ונה מרבה לנסח את טיעוניו בצורה דילמטית. לכן הרשו לי לתת לכם כאן מבוא ללוגיקה הפורמלית של הדילמה. הצורה בה הוא נוטה להשתמש היא מה שלוגיקאים מכנים 'דילמה קונסטרוקטיבית פשוטה', שנראית כך:

אם X, אז Y - ואם לא X, אז Y
(ההנחות העיקריות, או 'הקרניים' של הדילמה)
אבל או X או לא X
(הנחת היסוד הקטנה, לא צוינה אם היא ברורה מאליה)
לכן, י
(המסקנה)

כאשר "X" ו-"לא X" מתייחסים לטענות הנבחנות ו-"Y" מתייחסים למסקנה הביניים והסופית (מפורשת או מרומזת). בנגרג'ונה, ל-"Y" יש בדרך כלל את התוכן השלילי "Z הוא חסר משמעות או בלתי אפשרי או אבסורדי", כלומר הוא טוען שהטענות הרלוונטיות ("X" או "לא X"), או המושגים שהן כרוכות בהם, פגומים.

תהליך ההיגיון המעורב הוא, אם כן, כדלקמן: ההנחות העיקריות (או 'הקרניים' או 'השיניים') נועדו להראות ששתי התזות, "X" ו-"לא X", כל אחת מהן מובילה לטענה כלשהי "Y"; ההנחה המשנית מזכירה לנו שתזות אלו סותרות זו את זו וממצות את כל האלטרנטיבות הזמינות (היא "תופסת

את הדילמה בקרניה"), והמסקנה הסופית היא שרק "Y", המשמעות המשותפת שלהן, נותרת לנו. צורת טיעון זו ניתנת לאימות בקלות , למשל על ידי הצבת ההנחות העיקריות נגדיות, כדי לקבל "אם לא Y, אז גם X וגם לא X"; מכיוון ש-"לא Y" מרמז על הפרדוקס "גם X וגם "לא X", נובע מכך ש-"Y" הסותר שלו נכון.

שימו לב שהדילמה הנ"ל היא "דו-צדדית", כלומר היא בוחנת שתי תזות חלופיות, "X" ו"לא X"; ניתן גם - ונאגרג'ונה עושה זאת - לעסוק בטיעון דילמטי עם שלוש (או יותר) צלעות בהנחה העיקרית וניתוק משולש (או גדול יותר) בהנחה המשנית. אלה בעלי הצורה (בקצרה)

" אם א' או ב' או ג'..., אז י';

אבל או א' או ב' או ג'...;

לכן י '

וניתן לאמת אותו באותו אופן [14].

לעיתים, הטיעון של נגרג'ונה אינו דילמטי כראוי בצורתו , אלא רק נותן את הרושם שזה כך. זה קורה כאשר התוכן של "Y" הוא בסך הכל " *לא ניתן לקבוע* ש-Z הוא בעל משמעות או ככל האפשר או עקבי" - כלומר, כאשר הוא מסמל *ספק ולא הכחשה* . דילמה עובדת רק (כלומר, ניתנת לאימות רק כפי שהוצג זה עתה) אם ההנחות העיקריות הן משפטים תקינים של "אם/אז", כלומר בתנאי ש-"Y" הוא טענה *אסטורית כלשהי שעוקבת באופן לוגי אחר* "X" או "לא X". זה לא עובד אם "Y" הוא רק *בעייתי* בהינתן "X" ו/או "לא X". אין לבלבל בין הצורה "אם X, בוודאי Y" לבין "אם

[14] *רדוקציו עד אבסורדום* : הכחשת המסקנה תוך שמירה על הנחת היסוד המשנית מביאה להכחשת הנחת היסוד העיקרית.

X, אולי Y"; הראשון פירושו " אם X, *אז* Y" והשני פירושו "אם X, *לא אז* לא Y"; האחרון אינו שווה ערך לוגית לראשון, אלא רק שינוי משנה שלו. באופן דומה, *מוטאטיס מוטנדיס* , במקרה של "אם לא X", כמובן. כאשר לאחת או לשתי ההנחות העיקריות יש צורה פחות מוגדרת זו, כל מה שאנו יכולים בסופו של דבר להסיק הוא " אולי Y" (כלומר, התוכן "Z *עשוי להיות* חסר משמעות או בלתי אפשרי או אבסורדי") - וזה כמו לומר שאנחנו לא מגיעים למסקנה סופית כלל, מכיוון ש"אולי Y" ניתן לומר *באופן אינדיקטיווי* לגבי כל דבר. במקרה הטוב, נוכל להתייחס ל-"Y" כאל אישור אינדוקטיבי מעט יותר על ידי הטיעון, כלומר ה-"אולי" כבעל עלייה הדרגתית בהסתברות; אך זה לא מוכיח באופן דדוקטיבי את "Y". דילמה, אם לחזור על כך, ניתנת לאימות רק אם ההנחות הן אסרטוריות; אין לה תוקף אם אחת מהן או שתיהן הן בסך הכל בעייתיות. עם זאת, נגרג'ונה, כפי שנראה, רואה לפעמים פסאודו-דילמה כזו כשקולה לדילמה, ואת אי-המסקנה "אולי Y" כשקולה למסקנה *שלילית* "Y". זוהי נימוק שגוי מצידו. כפי שנראה לאט לאט, נגרג'ונה מתמכר **לכשלים לוגיים רבים אחרים** בדיאלוגו הפילוסופי. (ריכזתי רשימה של תשעת הבולטים שבהם **בנספח 1.**)

4. הקשר בין נושא לנשוא.

ההתקפה של נגרג'ונה על התבונה כוללת ניסיון לבקר את הביטוי המילולי ואת מבנה השפה [15]. עבורו, מילים הן מוסכמות נטולות משמעות מוחלטת דדוקטיבית או אינדוקטיבית הקשרית או קשרים זה לזה. העובדה שהוא עצמו עוסק בביקורת באמצעות השפה אינה מטרידה אותו, משום שהוא מודה שהיא מתפקדת במידה מסוימת ברמה המעשית, באופן "קונבנציונלי", בתוך התודעה הרגילה. מטרתו היא כרגיל לקחת אותנו מעבר למילים ולאשליות שהוא טוען שהן יוצרות, אל מצב תודעה גבוה יותר שמחבר אותנו עם המציאות האולטימטיבית. האמצעי שלו הוא להדגים שהשפה אינה הגיונית וחסרת תועלת, תוך הצגת לפחות שני טיעונים:

(a) הוא שואל, "האם הנושא זהה או שונה מהנשוא?" צ'נג מנסח את תשובתו כדלקמן. "אם הנושא זהה לנשוא, הם יהיו אחד ולא יהיה הגיוני לקרוא לאחד נושא ולשני נשוא... המשפט יהיה טאוטולוגיה. אם מצד שני, הנושא שונה מהנשוא, לא יהיה קשר מסוים ביניהם." בכל מקרה, הנשוא נמצא מיותר.

(b) יתר על כן, "מהו מעמדו של הנושא לפני הנשוא? האם כבר יש לו נשואים המבוססים עליו או לא?" (כלומר, נשואים "אחרים" מלבד הנושא עצמו). "אם נושא הוא ללא נשוא המבוסס עליו,

---

[15] ראה צ'נג, עמ' 117-118. הוא מתייחס שם ל-MT V:1-5, ול-TGT V:1 ו-VI:1.

הוא בלתי נתפס ואינו קיים. אם נושא ללא נשוא אינו קיים, על מה חל הנשוא שלנו? אם מצד שני, לנושא יש נשוא אחר המבוסס עליו לפני שאנו מייחסים נשוא, איזו פונקציה נוספת תוגש על ידי ייחוס נשוא נוסף מכיוון שכבר יש לו משהו המבוסס עליו? אם הוא זקוק לנשוא זה, אזי באופן עקרוני ניתן להחיל נשוא שני ושלישי. זה יוביל לרגרסיה אינסופית."

באמצעות טיעונים כאלה, נגרג'ונה מבקש ליצור את הרושם שהשפה אינה אמינה מבחינה מבנית ותחבולה מטופשת. טיעוניו מעוצבים באופן שנראה מסודר מבחינה לוגית וממצה, כלומר, לשקול את כל החלופות האפשריות ולבטל אותן אחת אחת, כך שלא נותרה לנו רגל לעמוד עליה. לפיכך, ככל הנראה הוא משתמש בחלק מהמתודולוגיה של הלוגיקה כדי לשכנע אותנו. אך כמובן, התיאורים של אופי ותפקיד הניבוי העומדים בבסיס טיעוניו מהווים רק השקפה אחת מסוימת [16], כך שהנחות היסוד שלו אינן למעשה ממצות ורק משמשות כדי להראות שהשקפתו המוצעת שגויה ויש לדחותה. לפיכך, נבחן **<u>את טיעון 4(א)</u>**. ההנחה הראשונה שלו לגבי טאוטולוגיה היא ברורה וטריוויאלית, בהיותה טאוטולוגית בעצמה. חשוב מכך, ההנחה השנייה אינה ברורה כלל. הנושא בהחלט יכול להיות "שונה מהנשוא" ועדיין להיות בעל "קשר מסוים" אליו. אין בסיס הגיוני להשלכה המוצעת של נגרג'ונה; המושג הקודם ("שונה") והמושג הנובע ("לא קשור") שונים למדי. אם X שווה ל-Y בכל המובנים, אז 'אם X, אז Y' ו-'אם Y, אז X' חייבים להיות שניהם אמיתיים (אם כי אין זה נובע שאם שניהם אמיתיים,

---

[16] השקפה המזכירה, אגב, את זו של קאנט ופילוסופים מערביים אחרים.

X = Y, מכיוון ש-X ו-Y בהחלט לא בהכרח בו-זמניים). X ו-Y שונים, פירושו ש-X אינו שווה ל-Y בכל המובנים', ולכן מרמז ש-X ו-Y אינם בו-זמניים, או ש-'אם X, אז Y' ו/או 'אם Y, אז X' שקר/ים. בעוד ש-X ו-Y אינם קשורים, פירושו ש-'אם X, אז Y' ו-'אם Y, אז X' חייבים להיות שניהם שקריים, כמו כל קשר פחות טוב כזה בין X ל-Y. לפיכך, המושג הראשון רחב יותר מהאחרון, ואינו מרמז עליו.

יחס נושא-נשוא הנדון עשוי, ובדרך כלל, להיות מוצג, למשל, כיחס סיווגי - יחס בין פרט למחלקה, או תת-מחלקה (מין) למחלקת-על (סוג), כך שהראשון נכלל באחרון מבלי להיות שווה לו בהיקפו. 'לא שווה' אינו שולל 'גדול מ-' או 'קטן מ-' או 'קיים לפני או אחרי', או כל קשר אחר שאינו שווה. נגרג'ונה מציע שאם המונחים אינם זהים, לא ניתן לקשר ביניהם באמצעות הקופולה 'הוא' - אך קופולה זו מעולם לא נועדה להיות משוואה כוללת. נגרג'ונה אינו יכול לשנות את המוסכמה ש'הוא' שונה מ'שווה'; או שאם הוא מתעקש לעשות זאת ומיישם בעצמו את מה שהוא מטיף, נוכל פשוט להמציא מילה אחרת למה *שאנו* מתכוונים ב'הוא'.

מאחר שהנחת היסוד השנייה של נגרג'ונה אינה מוצדקת, הדילמה שניסתה להוביל לפתרון.[17]

כעת, נבחן **<u>את טיעון 4(ב)</u>**. החלק הראשון מזכיר נושא "ללא כל נשוא" וטוען שהוא "בלתי מובן ואינו קיים", כך שהפרדיקציה הסופית ביחס אליו היא חסרת משמעות. החלק השני מציע אפוא שנושא יכול להיות בעל נשוא אחד בלבד (אם בכלל, ראה קודם לכן), וכי ייחוס שלנושא יותר מהם מרמז

[17] ראה נספח 1: כשלים ד' ו-א'.

בכל מקרה שהקודם לא מילא את תפקידו (הגדרה?) כך שיידרש נשוא בלתי פוסק - משימה בלתי אפשרית. אך טיעונים אלה חסרי ערך, משום שנגרג'ונה *מייצג באופן שגוי את הנשוא* ; השקפתו עליה היא קריקטורה פשטנית.

מהי בעצם הכוונה במונח "סובייקט" או "נשוא"? בעיקר, אובייקט של תודעה - קונקרטי אינדיבידואלי או מופשט הידוע בסופו של דבר באמצעות השוואות של קונקרטיות כאלה [18]. אין פירוש הדבר שאנו רואים את כל הקיים כאובייקטים של תודעה, אלא רק שברגע שאנו חושבים על משהו (כמו כאן) עלינו להודות בו כמראה ולכן כקיים. יתר על כן, איננו צריכים ואיננו רואים את התודעה כנכונה באופן בלתי נמנע ואת כל אובייקטיה כממשיים - אנו בהחלט עשויים להעלות על הדעת אובייקט אשלייתי, שאין לו קיום מלבד בדרך של מראה. שנית, אובייקט זה (בין אם הוא אמיתי או אשלייתי) עשוי להיות, ואף חייב להיות, מוכר לפני שנוכל לנקוב בשמו ולנבא מילולית משהו ממנו. [19]ניבוי, כמו מונחיו, הוא אובייקט של תודעה לפני שהוא מנוסח במילים. תודעה של מונחים וטענות לגביהם עשויה להיות חסרת מילים; מילים הן בסך הכל קונקרטיזציות שימושיות של אובייקטים מיועדים של קוגניציה. כמו כן, לפני שמונחים מאוחדים בטענה, יש לדעת (או להאמין, מילולית או לא) *במידה מסוימת את האובייקטים*

---

[18] במונח 'קונקרטי' אני מתכוון לאובייקט מנוסה או נתפס, תופעה. במונח 'אבסטרקטי', אובייקט של חשיבה או תפיסה. סוג שלישי של אובייקטים שאני לא מזכיר כאן (כדי לא לסבך את הסוגיות) - אובייקטים של ידיעה עצמית או 'אינטואיציות'; די בהקשר הנוכחי לומר שביחס למופשטים, יש להם את אותו מעמד או תפקיד כמו מוחשיים (כלומר, נתונים נתונים).

[19] ראה נספח 1: כשל G.

שאליהם מכוונים המונחים ; הטענה משמשת כדי *להוסיף* לידע זה של המונחים, על ידי התבוננות או השערה של קשר מסוים ביניהם.

נגרג'ונה מנסה להציע את ההפך, שאנו יודעים דברים רק במסגרת של ניבוי (ואולי, של מילול קודם), ושהניבוי רק מבהיר או מחדש ידע (או אמונה) שכבר קיים במונחים. אבל נוכל להשיב שמשהו יכול בהחלט להתקיים בלי/לפני שייחשב, ולהיחשב לבד בלי/לפני שייאמר; ואפילו אם/כאשר הוא נקרא, הוא נשאר מובן בלי/לפני שיהפוך לנושא של ניבויים לא מילוליים או מילוליים כלשהם; ויתרה מכך, שניבויים הם עצמם אובייקטים של התודעה ורובם מעשירים את המשמעויות של הנושא והנשיא כאחד, ולא רק חוזרים על משמעויות שכבר קיימות בהם. נגרג'ונה כנראה גם מבלבל בין ניבוי להגדרה, כאשר הוא סבור שניבוי יחיד חייב להספיק. למעשה, ניתן לייחס מספר כלשהו של ניבויים לנושא; ניבויים רבים *משום* שאינם טאוטולוגיות של הנושא; כל מונח הוא קומפלקס עם קשר חיובי או שלילי פוטנציאלי לכל מונח אחר. אפילו להגדרה אין שאיפה לספר לנו הכל על משהו, אלא רק טוענת שהיא מתמקדת בקבוצה אחת של נשואים, שלכאורה שומרים באופן בלתי נמנע ובלעדי על הנושא; והגדרה עלולה להתברר כשגויה.

לסיכום, טיעוניו של נגרג'ונה לעיל אינם מוכיחים דבר מלבד חוסר הקוהרנטיות של תפיסת השיח המסוימת שהוא מציג, ואינם מצליחים לפסול את כל השיח. הצורה השטחית של טיעוניו היא בדרך כלל הגיונית מספיק. אך אין בכך כדי לתת צורה הגיונית לרטוריקה שלנו, כלומר שהמסקנה נובעת מההנחות היסודיות - יש למצוא תחילה את ההנחות עצמן

ברורות מאליהן או סבירות. הנחות היסוד של טיעוניו של נגרג'ונה הן שאני מערער עליהן כנאיבות ומטעות; ומסקנתי היא רק שמסקנתו אינה מבוססת באופן משכנע. [20]תיאוריית הניבוי והתהליכים הבסיסיים שאני מפריך את תיאורייתו אולי לא יענו על כל השאלות בנוגע לסוגיות אלה, אך הן בהחלט מחושבות יותר וקרובות יותר לאמת.

להתנגדות לפיה השימוש שלו בשפה כדי להעביר את רעיונותיו וטיעוניו מרמז על הנחה (אותה הוא מכחיש) שהשפה מכילה ידע על מציאות כלשהי, נגרג'ונה משיב כי השפה היא "קונבנציונלית". להאשמה מעורפלת זו של ניתוק מכל מציאות יש תוכן מועט, כל עוד היא משאירה ללא הסבר כיצד - בפירוט משכנע - מוסכמה כזו מתפקדת אחרת (שכן השפה אכן מתפקדת, כפי שמודה השימוש שלו בה). אנו יכולים גם לציין כי למרות שמילים הן עקרונית מוסכמות בלבד, אין זה נובע מכך שידע הוא "קונבנציונלי".

ראשית, משום שטענה זו, כטענה עובדתית, טוענת לדעת משהו מעבר למוסכמה על ידע; ובנוגע לתוכן, היא טוענת לחוסר האפשרות של כל ידע לשוני לא-קונבנציונלי (כולל, ככל הנראה, הידע שהטענה עצמה מעניקה); מכאן, הטענה שידע לשוני הוא קונבנציונלי היא סותרת את עצמה. שנית, כל המוסכמות מרמזות על ידע עובדתי: עליך לדעת *שיש* מוסכמה ומה *מוסכמה* זו אמורה להיות וכיצד ליי*שם* אותה נכון! אינך יכול להיות מוסכמה על מוסכמה... *עד אינסוף* - היא חייבת להיעצר במקום עובדתי. ידיעת מוסכמות היא גם ידע; גם מוסכמה היא מציאות בפני עצמה. היא לא

[20] ראה נספח 1: כשל ד'.

יכולה לצוף על אינסוף מוסכמות ריקות, היא צריכה בסופו של דבר להיות מעוגנת במראה ממשי כלשהו.

שלישית, משום שהקונבנציונליות של מילים אינה מובנת כהלכה. הדבקת תווית על משהו, באופן שרירותי או בהסכמה, אינה מרמזת שה"משהו" המדובר אינו חייב להיות ידוע מראש. אנו יכולים להיות מודעים לדברים, ואפילו לחשוב עליהם, ללא מילים. מילים רק עוזרות לנו לתעד תוצרים רציונליים; הן מספקות לנו כלי מוחשי יחסית לתמרון. ערכן של מילים אינו בהפיכת חשיבה מושגית ולוגית *לאפשרית* , אלא רק בהקלה עליה *(* הקלת זיכרון, סיווג, תקשורת). לכן, קונבנציונליות היא היבט משני של מילים; מה שחשוב הוא משמעותן. שפה המורכבת רק ממילים חסרות משמעות, שכל אחת מהן מוגדרת לחלוטין על ידי אחרות, תצטרך להיות אינסופית בגודלה, ובכל מקרה לא תתקשר דבר מחוץ לעצמה. אם השפה סופית, *כמו שלנו* , היא חייבת להתבסס על כמה מילים ראשוניות לא מוגדרות, ולכן (מכיוון שתוכן הוא רק מילולי, כאן) להיות נטולת תוכן, *בלתי מתקשרת* . היא אפילו לא תוכל לתקשר את המוסכמות שלה.

לפיכך, דחייתו של נגרג'ונה את השפה ככזו היא תזה לא קוהרנטית, אשר בבדיקה מדוקדקת יותר מוכיחה את עצמה כלא עקבית.

5. תפיסות ומושגים.

על פי פילוסופים בודהיסטים טרום-מהאיאנה (ופילוסופים הודים אחרים), העולם שאנו חווים וחושבים עליו מורכב *מ"דהרמות* " [21]. למונח זה משמעויות שונות [22], אך זו המתמקדת כאן נראית כשקולה למה שהיינו מכנים תופעה, או אולי באופן רחב יותר הופעה. תופעה היא אובייקט של חוויה; הופעה היא אובייקט של קוגניציה מכל סוג שהוא, בין אם תפיסתי (תופעות), אינטואיטיבי (אובייקטים של 'ידע עצמי') או מושגי (אובייקטים של ידע רציונלי, 'אוניברסלים'). דהרמות הן "רגעיות, פרטיקולריות ומרובות"; הן "אינן נתמכות על ידי מהות או עצמי" אך בעלות "טבע משלהן או עצמאי"; הן "נבדלות ונפרדות, אך מופיעות ונעלמות בהתאם לעקרון הסיבתיות". נגרג'ונה מכחיש את ה"מציאות" ואת ההבנה של דהרמות, תוך שימוש בטיעונים העיקריים הבאים.

(a) הוא טוען, כי "ישות רגעית או *דהרמה ארעי* " ניתנת ל"חלוקה" לקטעים לא מתמשכים או לא קבועים", שלכל אחד מהם "אין, מבחינה אנליטית, משך זמן כלשהו. הוא נעלם ברגע שהוא מופיע. לכן, לא ניתן לומר שיש לו קיום אמיתי". עם זאת, "אמור להיות לו משך זמן מסוים". מכאן, "לומר שישות היא ארעי זה כמו לומר שמה שנשאר הוא לא קבוע", וזו "סתירה במונחים".

---

[21] ראה צ'נג, עמ' 76-78, בנושא זה. הוא מתייחס שם לספר המט"ח ז':1-2, 23,25 ולפרק ט"ו:1-2, וכן לספר התורה ד':2, ו':1, ז', ח':1.

[22] ראה צ'נג, עמ' 128, לרשימה.

(b) כנגד הטענה ש"ארעיות" אינה מסמלת "אי-משך", אלא מתייחסת ל"מציאות הפנומנלית" שכל דבר "עולה, נמשך לרגע ואז חדל להיות", נגרג'ונה משיב: "כיצד [כל אחת משלושת המאפיינים הללו] מאפיינת דהרמה ? " האם זה "בו-זמנית או ברצף"? זה לא יכול להיות בו-זמנית, משום ש"מקור, משך והפסקה מנוגדים מטבעם: בזמן ההפסקה לא אמורה להיות משך, ובזמן המשך לא אמורה להיות הפסקה". זה לא יכול להיות ברצף, משום שאם המאפיינים מתרחשים בזמנים שונים, יהיו שלוש תופעות שונות" ו"כיצד תופעות שונות יכולות להיות נכונות לגבי 'אותו דבר'?"

(c) יתר על כן, הוא טוען: שלושת המאפיינים הללו - מקור, משך והפסקה - חייבים להיות או "נבראו" או "לא-נבראו". אם הם הנבראים, אזי כל אחד מהם צריך בתורו "להיות בעל שלושת המאפיינים", שכל אחד מהם בתורו, "כמו דברים שנבראו אחרים", צריך להיות בעל אותם, וכן הלאה עד אינסוף . אם, לעומת זאת, "כל מאפיין אינו נברא, כיצד הוא יכול לאפיין דבר שנברא?" בכל מקרה, אזי, יש לנו "בעיה מושגית".

(d) יתר על כן, הוא טוען: "מהו הקשר בין אובייקט למאפיינים?" [23]**. האם הם "זהים" או "שונים"? "אם היו זהים, לא היה הבחנה ביניהם, ויהיה זה אבסורד לומר שהאחד הוא אובייקט והשני,**

---

[23] לא ברור כאן האם הכוונה ספציפית לשלושת המאפיינים של התהוות, התמדה והפסקה, או באופן כללי יותר לכל מאפיינים אחרים. אך אין בכך כדי להשפיע על הטיעון.

מאפיינים." כמו כן, אי אפשר לומר שהם זהים במובן שהאובייקט הוא "המהות של" המאפיינים, והמאפיינים הם "הביטוי של" האובייקט. שכן לעשות זאת, על פי נגרג'ונה, מרמז על כך שהקשר ביניהם יהיה "רפלקסיבי", ולכן ש"דבר יהיה סובייקט ואובייקט בו זמנית", וזה "ברור שבלתי אפשרי, משום שסובייקט ואובייקט שונים". אם, לעומת זאת, אובייקט הוא "שונה" ממאפייניו, "לא היה קשר פנימי ביניהם". לכן, לא ניתן לומר ש"מאפיינים מאפיינים אובייקטים".

(e) הוא טוען גם, "לכל דבר שניתן להעלות על הדעת כקיים יש סיבה. כל הדברים נוצרים על ידי שילוב של סיבות ותנאים שונים[24]**. כאשר התנאים משתנים, דברים גם ישתנו ואף ייעלמו. *להתקיים* פירושו להיות נגרם, מותנה, נוצר או תלוי במשהו. אבל בהגדרה, *דהרמה* היא ישות בעלת טבע משלה או עצמאי". מכאן, הוא מסכם, "לומר שדהרמה קיימת יהיה זהה לאמירה שדבר עצמאי הוא תלוי", כלומר הטענה " *דהרמות* קיימות" היא "סתירה במונחים" ו"אבסורדית".**

נגרג'ונה הסיק מטיעונים אלה כי מושג הדהרמה, כפי שתמכו קודמיו, בודהיסטים או אחרים, היה מבולבל ובלתי נסבל. לכן, לא ניתן היה להבין את המציאות באמצעות כלים מושגיים כאלה. אך הבה נבחן כעת את

---

[24] בפילוסופיה הבודהיסטית, סיבות הן פנימיות או ישירות יחסית, ותנאים הן חיצוניות או עקיפות יחסית. אך ניתן לפרש את המילה 'סיבה' גם באופן רחב יותר, כך שתכלול סיבות ותנאים כאלה ללא הבחנה. ראה *לוטוס בנחל* , מאת הסינג יון (ניו יורק: וות'רהיל, 2000), לפרטים נוספים (עמ' 80-82).

טיעוניו מקרוב ובאופן ביקורתי יותר. כפי שנראה, הם רחוקים מלהיות חד משמעיים, ובדרך כלל שגויים.

<u>טיעון 5(א)</u> הוא פשוט טענה שכאשר משך זמן (רגע) *מחולק לאינסופי* , לנקודות הזמן המרכיבות אותו (רגעים) יש משך אפס ולכן לא ניתן לומר שהן קיימות. טיעון זה כבר ידוע לפילוסופיה המערבית דרך הפרדוקסים של זנון מאלאה (נולד בסביבות 490 לפנה"ס), ומאז הוא נתון במחלוקת נרחבת על ידי פילוסופים, מתמטיקאים ופיזיקאים רבים, מטעמים שונים [25]. התנגדותי משלי (נוספת, אך מהותית) לכך תהיה שנאגרג'ונה כאן אינו מנתח *כיצד ובאיזה סדר* נוצרים המושגים שהוא משתמש בהם.

מה שדנים כאן (כלומר, הדהרמות) הן בעיקר תופעות, נתונים אמפיריים. למעשה, בכל רגע נתון של חוויה, מה שאנו תופסים הוא תופעה הוליסטית אחת; ה"חיתוך" של התופעה הכוללת לתופעות קטנות יותר ואינדיבידואליות (צורות, צבעים, צלילים שונים וכו') אינו כשלעצמו תפיסה, אלא אחת הפעולות הרציונליות הראשונות. אנו *חווים* דברים בזרימה - באים, נשארים זמן מה, הולכים. כדי להבין תנועה כזו, אנו בונים *מושג* זמן, אותו אנו משפרים בהדרגה (באמצעות מדידות, מתמטיקה, תורת היחסות). תנועה היא חוויה, אך זמן הוא מושג. מושג הזמן *מתעורר בתגובה* לחוויית התנועה, ולכן יש להתאים אותו להתאמה ואי אפשר להשתמש בו כדי להכחיש חוויה כזו. אם מתרחשת סתירה בין השניים, דווקא המושג ולא החוויה הוא שצריך להטיל ספק ולהתאים.[26]

---

[25] ראה ראלף א. קניון ג'וניור, ***אטומיזם וחלוקה אינסופית*** , עבודת דוקטורט שהוגשה לאוניברסיטת מסצ'וסטס, אמהרסט, 1994. הטקסט המלא זמין באינטרנט בכתובת http://www.xenodochy.org/rekphd/ .

[26] ראה נספח 1: כשל G.

עכשיו, מהו ה"חלוקה האינסופית" של תופעה אליה פונה נגרג'ונה? זו אינה פעולה פיזית של חיתוך תופעה בסכין, או משהו כזה. כי אין לנו ניסיון של חלוקה אינסופית בתחום הפיזי; אנו עשויים לחלק גוף חומרי או לצייר קווים על פיסת נייר או מסך מחשב רק עד גבול מסוים, לא *עד אינסוף* . חלוקה אינסופית היא פעולה דמיונית. אם התופעה היא מסוג "חומרי", החלוקה עשויה להתרחש על תמונה "מנטלית" שלה; אם התופעה כבר היא מסוג מנטלי, החלוקה יכולה להתרחש ישירות עליה. אבל אפילו בראשנו, אנחנו למעשה לא מחלקים עד אינסוף. אנו עשויים לפרוס את התמונה, ואז "להגדיל" מנטלית ולחתוך את הפרוסה הזו, ואז להגדיל ולחתוך שוב עוד כמה פעמים, ואז אנחנו עוצרים.

כעת, הזום-אין הוא בסך הכל יצירת תמונה חדשה – כך שאנחנו אפילו לא, למעשה, מחלקים שוב ושוב את אותה תמונה; אנחנו רק *אומרים* 'נניח שתמונה זו היא פרט של הקודמת'. לתמונה החדשה יש את אותו גודל כמו הקודמת, אך *קנה המידה שלה* מוגדר שונה. יתר על כן, תהליך חלוקת החלוקה לוקח זמן, וממילא אין לנו אינסוף זמן – לכן עלינו לעצור אותו לאחר כמה צילומי דוגמה, ואז *לומר* 'נניח שאני חוזר על זה עד אינסוף'. לפיכך, חלוקה אינסופית אינה אפילו פעולה ממשית בשדה המנטלי, אלא אמירה מילולית בלבד – כלומר, במקרה הטוב, *משג* המתייחס לכוונה 'לחתוך' ולזיכרון של אירועים חוזרים, המוקרנים ל'אינסוף' מעורפל.

יתר על כן, כאשר אנו מדמיינים חלוקה של תופעה (דו-ממדית), אנו מדמיינים קו (חד-ממדי) המצויר איפשהו במרכזה. אך כיצד נתפסת לראשונה הישות הגיאומטרית המכונה קו (אורך ללא רוחב)? היא נגזרת

מחוויה של *הגבולות הנראים לעין* של תופעות (עם אורך ורוחב) ביחס לסביבתן; צריך להיות הבדל כלשהו בין שני צידי הגבול כדי שהוא יהיה גלוי. קו באמצע תופעה מורחבת הוא אפוא בחלקו מושג, ולא תפיסה טהורה. לעולם איננו רואים קו במלואו, תמיד עלינו לחשוב עליו במידה מסוימת. עלינו ללוות אותו ביעילות במחשבה 'לקו הזה אין רוחב'. לפיכך, ויזואליזציה של חלוקה אינה מוכיחה כשלעצמה חלוקה אינסופית.

נגרג'ונה, למרות כל ההתבוננות הפנימית המדיטטיבית לכאורה שלו, בבירור לא שם לב כיצד נוצר בפירוט מושג ה"חילוק האינסופי". [27]טיעונו או "ניסוי המחשבה" שלו חסרי ממש, משום שלמעשה הוא בהחלט לא עסק ב"חילוק אינסופי". הוא לא הראה באופן חווייתי שדהרמות בעלות אפס הארכה בזמן הן אבני הבניין של דהרמות בעלות משך זמן. לכן הוא לא הוכיח שקיימת סתירה במושג הדהרמה הרגעית.

כעת נעבור **<u>לטיעון 5(ב).</u>** נכון לגבי כל התופעות שהן רגעיות. אין זה נובע שכל הקיים הוא רגעי, אך אין צורך להעסיק אותנו כאן. קודמיו או מתנגדיו של נגרג'ונה צודקים למדי בניתוחם את הרגעי כמשהו שמופיע, נמשך זמן מה ואז נעלם. נגרג'ונה צודק באומרו ששלושת המאפיינים הללו מנוגדים, כלומר אינם יכולים להתרחש בו זמנית. אך הגדרתו לסימולטניות כ"בזמן" מעורפלת ומטעה. הגדרתו לרצף כהתרחשות "בזמנים שונים" גם היא שגויה. לכן, שתי הנחות היסוד של הדילמה שלו מבולבלות, כפי שנראה כעת.

---

[27] ראה נספח 1: כשל E.

כי ההתהוות וההפסקה נתפסות *כבגבולות הזמניים* של משך הזמן, ולכן לא כאילו הן *בתוכו* ולא כאילו הן *מחוצה* לו. ההתהוות מתרחשת ברגע (נקודת הזמן הבלתי מורחבת) שבו משך הזמן מתחיל, וההפסקה מתרחשת ברגע שבו משך הזמן מסתיים. מושג ההתהוות מתייחס רק לרגע ההיפוך מהיעדרות לנוכחות, ומושג ההפסקה רק לרגע המעבר מנוכחות להיעדרות. הבוא, ההישארות וההליכה עוקבות זו אחר זו, במובן שההתהוות וההפסקה אינן בו-זמניות זו לזו. אך כל אחת מהאחרונות היא מיידית ורציפה (ובמובן זה בלבד, בו-זמנית) למשך הזמן (בשני קצותיו). לכן לא ניתן לומר שהן "בזמנים שונים" ממנו. לא ניתן לומר שההתהוות היא "לפני" משך הזמן ולא ניתן לומר שההפסקה היא "אחרי" משך הזמן; הם אינם תהליכים גוזלים זמן (אם כי תהליכים כאלה עשויים להקדים אותם ולגרום להם). למעשה, לא ניתן לנתק את שני גבולות המשך (בין אם קצרים או ארוכים) ממנו. התופעה נותרת אחת, גם כאשר אנו מבחינים מבחינה מושגית בין שלושה "מאפיינים" שלה.

אנו רואים אפוא כי טיעונו של נגרג'ונה מבוסס על ערפול הגדרה טיפשי או מכוון. [28]הבלבול הכרוכים בדילמה שלו הוא לחלוטין פרי בדיו; הוא זורע אותם כדי שיהיו לו תירוצים לביקורת. הוא משתמש ב"באותו הזמן" כדי להתכוון ל"במשכי זמן חופפים" וב"בזמנים שונים" כדי להתכוון ל"במשכי זמן נפרדים", בעוד שמה שדנים בו הוא רגעים שהם הקצוות של משך זמן. אין פלא אם כן שהוא מסיק שיש או סתירה או הפרדה.

---

[28] ראה נספח 1: כשל ו'.

כעת נלמד **<u>את טיעון 5(ג)</u>**. שני טיעונים מעורבבים בו - אחד מתייחס להיררכיה של מושגים ותפיסות[29], השני מתייחס לסיבתיות.

נגרג'ונה טוען כי ניתן לראות את שלושת השלבים (הופעה, הישארות, הפסקה) של כל תופעה כתופעה בתורם. מה שהוא מסתמך עליו כאן הוא חידוש של השלב הראשון והאחרון; הוא מרמז במרומז שמכיוון שיש להם שמות נפרדים, גם להם יש משכים. ההבדלים בין השלושה נמחקים אפוא. אם ניקח בחשבון את ההתפתחות המושגית הכרוכה בכך, נראה שבשלב ראשון, 'תופעה' מתייחסת ליחידת *תפיסה* (ליתר דיוק, חלק משדה התפיסה המבודד על ידי השלכה מנטלית); בשלב שני, אנו מבחינים בתוך אירוע או דבר זה בהתחלה מיידית, אמצע רגעי וסוף מיידי, ובהתאם יוצרים *מושגים* של הופעה, הישארות והפסקה. האחרונים הם היבטים מופשטים של התופעה הקונקרטית, ולכן במובן מסוים 'נוכחים' בה ו'חלק' ממנה.

אבל בניגוד למה שנגרג'ונה מציע, אין זה נובע מכך שההופעה וההיפסקות *בתורן* כוללות התחלה, אמצע וסוף - שכן הן מיידיות. אפילו לא נובע מכך שהחלק האמצעי של התופעה הראשונית כולל התחלה, אמצע וסוף *נוספים* - שכן כבר הפשטנו את שני קצוות התופעה הרחק ממרכזה. לפיכך, אין לנו בסיס לרגרסיה אינסופית של מושגים; אנו נותרים מוצדקים רק בכך שיש לנו תופעה קונקרטית אחת ורק שלושה היבטים מופשטים שלה. ה"מאפיינים" הם פנומנליים במובן של היותם ניתנים להבחנה בתופעה; אך בהיותם עצמם "ניתנים לחלוקה" באותו אופן כמוה, לא ניתן לכנותם בצדק פנומנליים באותו מובן כמוה. אי אפשר לומר שההופעה גם עולה וגם

---

[29] ראה נספח 1: כשל G.

נפסקת בבת אחת, או לומר את אותו הדבר על היפסקות; משום שלאף אחד מהם אין משך זמן; מה שמתעורר צריך להיעדר *לזמן מה* ואז להיות נוכח *לזמן מה* , ובאופן דומה בכיוון ההפוך עם ההפסקה.

יתר על כן, כל מה שמייצר את התופעה הראשונית מייצר *גם* את שלושת ההיבטים שלה שהבחנו בה; הם אינם דורשים סיבות *נוספות שייצרו אותם בנפרד* . גם אם אנו רואים, כפי שעשו מבשריו הפילוסופיים של נגרג'ונה, כל דבר בפנומנלי כ"נוצר" (לפחות במובן של נוצר על ידי סיבות ותנאים קודמים), אולי בשרשרת אינסופית, אין פירוש הדבר שסיבתיות כזו מתפצלת שוב ושוב וללא סוף.

ה"דבר" שנגרם, על כל מאפייניו, הוא אחד. בדרך כלל, הסיבה גורמת להגעה, שהייה מינימלית, ואם האירוע רגעי לאחר מכן, עזיבה. במקרים מסוימים אנו עשויים לזהות משהו כגורם להגעתו של אותו דבר; שני כגורם להישארותו; ושלישי כגורם לעזיבתו. אבל אפילו אז, סיבת ההגעה היא גם חלקית סיבה להישארות ולעזיבה, שכן ללא הגעה אירוע רגעי לא יוכל להישאר או לעזוב. כמו כן, סיבת ההישארות היא סיבה חלקית - במובן שלילי של מכשול - לעזיבה הסופית. במקרים כאלה, עם זאת, "הסיבה" לתופעה כולה תהיה *מורכבת פשוט* מסדרה של שלוש "סיבות" משניות - אחת הקובעת את ההופעה והשהייה המינימלית הרגעית, הבאה מאריכה את משך הזמן לאחר ההגעה ומונעת את ההפסקה, והאחרונה משך ההפרעה וקובעת את ההפסקה. זהו רק ניתוח של סיבתיות ולא ריבוי סיבות *עד אינסוף* .

לפיכך, ענינו לנאגרג'ונה שהדבר המאופיין אינו נפרד משלושת מאפייניו, ואין להם בתורם שלושה מאפיינים. כמו כן, הסיבות בהתאמה לשלושת המאפיינים יחד מסכמות את הסיבה למה שהם מאפיינים, והסיבה שלו אינה נפרדת מסיבותיהם. נאגרג'ונה נותן את הרושם שהוא עורך ניתוחים לוגיים, אך למעשה הוא מתעלם מפרטים וניואנסים כנוחותו האישית. [30]טיעוניו נותנים מראה של מבנה וסדר, אך מתחתם מסתתר חוסר זהירות רב בתצפית.

כעת נלמד **<u>את טיעון 5(ד)</u>**. האם אובייקט ומאפייניו "זהים" או "שונים"? ניתן לראות אובייקט בודד כסכום כולל של כל המאפיינים, הקבועים והחולפים, הניתנים לצפייה בו. ליתר דיוק, אם (או כל עוד) אחד או יותר, או שילוב אחד או יותר, של מאפיינים אלה נצפים באובייקט ולעולם לא באף אחד אחר, נוכל להתייחס לכל מאפיין יחיד או קולקטיבי כזה כסימן של האובייקט, כלומר כמסמן את האינדיבידואליות או מהותו. המאפיינים היחידים או הקולקטיביים הייחודיים לאובייקט יכולים להיחשב כ"זהים" לו לכל דבר ועניין, מבלי להשוות אותם לחלוטין לאובייקט. שכן יש לפרש את האובייקט בכללותו ככולל את תכונותיו או פעולותיו הלא-מבחינות, כמו גם את מהויותיו הייחודיות.

אז התשובה לשאלתו של נגרג'ונה היא כדלקמן. המינוח שלו, כרגיל, חסר ניואנסים [31]; מסיבה זו, האפשרויות שהוא נותן לנו נראות מגבילות ומכריחות אותנו להיכנס למבוי סתום. עלינו תחילה להבחין בין מאפיינים מהותיים (ייחודיים) (או קבוצות שלהם) לבין מאפיינים משותפים (לא

---

30 ראה נספח 1: כשל E.

31 ראה נספח 1: כשל E.

בלעדיים). האובייקט האינדיבידואלי הוא מכלול היבטיו וההיסטוריה שלו, כולל שני סוגי המאפיינים הללו. ניתן לראות את המאפיינים המהותיים כ"מהות" של האובייקט; את המאפיינים הלא-מהותיים, כ"ביטוי" שלו. זה ימנע כל רמיזה של יחס "רפלקסיבי". לפיכך, נוכל להתייחס למאפיינים מסוימים כ"זהים" עם האובייקט (מבלי שמשמעותם תהיה שווה לו); ואחרים כ"שונים" ממנו (מה שאינו מרמז על ניתוקם ממנו). ואנחנו יכולים לומר היטב ש"מאפיינים מאפיינים אובייקטים", תוך שמירה על מודעות לכך שהנושא והפועל של טענה זו הם בעלי משמעות משתנה.

כמובן, שום דבר מזה לא אומר לנו מהו בדיוק ה"קשר" בין אובייקט למאפייניו, כלומר באיזה מובן המאוחרים "שייכים" לראשונים. לעיל קיבלנו את העובדה שישנם קשרים, שאותם נוכל לזהות בפועל באמצעות תצפית ולהבחין ביניהם סטטיסטית. כדי להבין טוב יותר את ההיבט היחסי, עלינו לפתח תיאוריה של "אוניברסלים" - מהם הדברים הללו וכיצד אנו מכירים אותם? מה שאנו תופסים הם אובייקטים קונקרטיים; ה"אוניברסלים" הם הפשטות מתופעות אלו.

הפשטה מתבצעת על ידי השוואות וניגודים בין תופעות בהווה ו/או זיכרונות משוערים של תופעות עבר. מופשטים נראים כמידות או דרגות שונות בתנועות הגלים המרכיבות תופעות. לתופעות של אור, צליל וכו' יש עוצמות, תדרים וכו' שונים. שינויים כמותיים או מתמטיים אלה טבועים בתופעות התפיסה; חלקן נמדדות באופן גס ו'אינסטינקטיבי', אחרות, באמצעות ניסוי מודע וחישוב זהיר. בכל מקרה, נדרשת עבודה רציונלית כדי להבדיל אותן מההקשר התפיסתי שלהן, וזה מזה; ולמנות אותן, לקשר

אותן ולסווג אותן; ולשמור על עקביות לוגית בין התזות שלנו בנוגע אליהן. מסיבה זו, אנו רואים בהן אובייקטים מרמה אחרת של קוגניציה, המושגית, ואומרים שמופשטים ידועים על ידי תפיסה.

במסורת הבודהיסטית שקדמה לנאגרג'ונה, "דהרמות" כבר נחשבות ל"ריקות". ניתן להבין זאת באופן רציונלי כמשמעות, לא שאובייקטים נטולי מאפיינים מהותיים (במובן שהוגדר לעיל), אלא שאין שום דבר לא פנומנלי (או נומנלי) שיש לקחת בחשבון מאחורי הפנומנלי. אני מסכים עם טענה זו, וטוען שכאשר פילוסופים בודהיסטים אחרים נלחמים ברעיון ה"מהויות", הם אינם מכחישים שמאפיינים מופשטים ניתנים להבחנה בתוך תופעות ושחלקם ייחודיים, אלא מכחישים התפתחות פילוסופית מסוימת, דהיינו הרעיון ש"אובייקט" הוא *יותר* (או אפילו *אחר*) מהיבטיו הפנומנליים הברורים וההפשטות המוצדקות אינדוקטיבית ממנו (אשר, אם לחזור על כך, הן בסך הכל מדידות). דוקטרינת ה"ריקות" התנגדה בתחילה להמצאה דמיונית כזו, כזו שמסיטה את תשומת ליבנו, והמליצה לנו להישאר ממוקדים במה שבאמת גלוי לנו. ידע הוא ידע של תופעות ממשיות, לא של "מציאות" מדומיינת כלשהי מאחוריהן.

> חלק ניכר מהבלבול בנושא זה נובע מכישלון בשתי הבחנות. אם היינו יודעים באופן תפיסתי את כל התופעות *שאי פעם היו קיימות* ביקום, ברור שלא היינו יכולים לטעון באופן הגיוני שייתכן שיש תופעה *נוספת* המסתתרת מאחוריהן. אבל מכיוון שאנו יודעים באופן מושגי (בהיותנו זוכרים את היקף הידע המשתנה שלנו, ובכל מקרה את חוסר הוודאות בכל עת שתפסנו הכל) שיש לנו

גישה *רק לחלק* מהתופעות ביקום, אנו יכולים להניח בצדק שייתכנו תופעות *לא ידועות שיש* לקחת בחשבון, וכי אלה עשויות להשפיע בדרכים לא ידועות על תופעות ידועות. יתר על כן, גם אם מכלול הקיום היה מופיע בפנינו, כלומר גם אם היינו חווים את כל מה שאי פעם היה, היה או יהיה, ברמה קונקרטית, עדיין היינו יכולים בנוסף להפשט את הדמיון והשוני ביניהם, ואת הסדירות והאי-סדרים הסטטיסטיים שלהם, ולהצביע על היבטים *מופשטים כאלה* כמצעים או סיבות בסיסיים.

לפיכך, מתבקשות שתי הבחנות. הראשונה היא הבחנה בין ידיעת-כל תיאורטית תפיסתית, שממנה נקודת מבט, *מעצם הגדרתה* , לא ניתן להעלות על הדעת תופעות נסתרות, לבין יחסיות מעשית של ידע להקשר תפיסתי מוגבל, נקודת מבט *המאפשרת הנחת תופעות* לא ידועות אך פעילות באופן תת-קרקעי . במקרה הראשון, 'קיים' ו'נראה לעין' הן בעלות היקף משותף, אך במקרה השני 'קיים' הוא סוג של 'נראה לעין'. שנית, אף אחת מהעמדות המוחלטות והיחסיות הללו אינה שוללת קטגוריה של הוויה וידיעה שאינה התפיסתית, דהיינו המושגית, מלהיות ניתנת לערעור. בשני המקרים, עדיין ניתן להניח מופשטים כקונקרטיים 'בסיסיים'. כאן, המושג 'נראה לעין' מורחב כך שיכלול לא רק קונקרטיים (תופעות) אלא גם מופשטים (אוניברסליים).

על בסיס זה, אנו יכולים לשאול מה מתכוון הבודהיזם כשהוא אומר ש"דהרמות" הן "ריקות". האם פירוש הדבר שלתופעות אין

תופעות אחרות מאחוריהן? ייתכן שסובייקט יודע-כל מוכח יאשר זאת, אך שארנו חייבים תמיד להודות שכנראה ישנן תופעות נסתרות מאיתנו (כפי שאנו מגלים לעתים קרובות מאוחר יותר), אשר עשויות לפגוע באלו הידועות לנו. האם לחלופין, פירוש הדבר שלתופעות קונקרטיות אין הופעות *מופשטות* מאחוריהן? לא ניתן לטעון זאת באופן הגיוני ללא סתירה עצמית, שכן טענה כזו היא עצמה מופשטת באופן מובהק; יש לקחת בחשבון את עובדת הטענה עצמה. ניתן להתווכח באופן לגיטימי, באופן דיסקורסיבי, על האובייקטיביות או הסובייקטיביות של המופשט, אך לא על תוקפו הסופי בצורה כלשהי. כמו כן, בין אם המופשט נוכח באובייקט או בסובייקט, הוא עדיין *קיים* - לפחות במובן שאין משך זמן שבו הוא נעדר מהקיום.

דוקטרינת ה"ריקנות" של נגרג'ונה כוללת לא רק את ההכחשה הקודמת של עולם נומנלי, אלא באותה מידה הכחשה של העולם הפנומנלי.[32] זהו ניסיון להתעלות על קודמיו. הם היו אנטי-רציונליסטים, במובן של דחיית עודף מסוים של רציונליזם, מחלה או טעות של השלכה רציונלית שמתעלמת, מטשטשת או מאפילה על החוויה. הוא בדרך כלל נוקט עמדה רדיקלית וקיצונית יותר ודוחה *כל* רציונליזם ללא הבחנה. אבל זוהי למעשה דחייה של החוויה, טענה שהמציאות האולטימטיבית נמצאת מעבר לה - כלומר, זוהי למעשה צורה נוספת של נומנליזם, חזרה למחלה בה נלחמו קודמיו.

---

[32] ראה נספח 1: כשל G.

הוא מעמיד פנים שניתן להגיע למסקנתו באמצעים לוגיים; אך אמצעיו אינם הגיוניים בעליל.

לבסוף, יש לשקול **<u>את טיעון 5(ה)</u>**. נגרג'ונה לוקח כאחת מהנחות היסוד שלו שכל הקיום הנתפס יש לו סיבות כלשהן. אבל זה נתון לויכוח.[33] אנו עשויים לקבל טענה שכל התופעות (כלומר, קיום נתפס, קונקרטי) יש להן סיבות - אם כי אפילו זה נתון לויכוח. שכן טענה כללית כזו יכולה להיות ידועה במקרה הטוב רק באופן אינדוקטיבי, על ידי הכללה היפותטית ממקרים בהם נקבעה סיבתיות ספציפית; באופן מדויק, ניתן גם להעלות על הדעת שתופעות מסוימות (או אולי קיום קונקרטי לא נתפס) הן נצחיות או ספונטניות או חופשיות (כלומר, ללא סיבה במובן מסוים). אבל מה לגבי קיום נתפס (אבסטרקטים) - האם גם להם, כפי שהוא טוען, יש סיבות? זה נתון לויכוח עוד יותר. כשאנו מדברים על סוג של דבר הגורם לסוג אחר של דבר, אנו מתכוונים ליתר דיוק שמקרים של הראשון גורמים למקרים של השני. באשר להפשטות גדולות, כמו אלוהים או היקום בכללותו, או אפילו רק קיום, אנו יכולים לתפוס אותן כקיימות ללא סיבה.

כהנחה שנייה, נגרג'ונה מקבל את הרעיון של קודמיו או מתנגדיו הפילוסופיים, לפיו ל"דהרמה" יש "טבע משלה או עצמאי", כמשמעות שהיא בלתי תלויה בסיבות. אך זו אינה משמעותן המיועדת, שהיא רק שדהרמות הן "נבדלות ונפרדות", כלומר לכל אחת מהן טבע ספציפי משלה. הדבר ניכר בעמדתן המפורשת, כפי שראינו, דהרמות "מופיעות ונעלמות בהתאם לעקרון הסיבתיות". לכן, נגרג'ונה משחק על

---

[33] ראה נספח 1: כשל ד'.

הדו-משמעיות של המונח "עצמאי". הוא עושה זאת כדי להטעין את הקוביות לטובת המסקנה הרצויה לו, ולגרום לזה להיראות כאילו הן העלו טענות סותרות את עצמן לגבי דהרמות.[34]

לפיכך, נגרג'ונה לא הפריך את הקביעה שדהרמות קיימות. ולמעשה, קביעה כזו אינה זקוקה להוכחה רציונלית, אם היא מובנת כמשמעותה שתופעות קיימות, שכן זה ניכר אמפירית. אנו יודעים בוודאות על קיומה של "קיום" רק דרך חוויית התופעות.[35] מושג הקיום מבוסס על מושג התופעות, ומרחיב את האחרון כך שיכלול קונקרטיות היפותטיות בלתי נתפסות, ובשלב מאוחר יותר מופשטים היפותטיים ואובייקטים היפותטיים של אינטואיציה (ידע עצמי).

מה, בכלל, אנו מתכוונים ב"טבע" של דבר? הבנתי את המונח מתייחסת ל"חוקי" ההתנהגות של הדבר, כלומר שדברים מפגינים סדירות מסוימת של התנהגות (הוויה או עשייה). לדוגמה, משהו יכול להיות בעל אופי X או לעשות X *תמיד* (בזמן שהוא קיים), או *רק כאשר* Y מתרחש. ככל הנראה, ביקום שלנו, דברים לא יכולים להיות או לעשות סתם כל דבר שאנחנו מדמיינים עבורם. אולי, אם הכל הוא רק אנרגיה, הם בסופו של דבר יכולים; אבל העולם כפי שאנו צופים בו עד כה נראה כמכיל דברים עם אפשרויות התנהגות מוגבלות. אנו מכירים בעובדה לכאורה זו באומרנו שלקיימים יש "טבע". איננו מרמזים בכך שהם בלתי תלויים בסיבות, כפי שמציע נגרג'ונה, אלא להיפך אומרים שאם לדברים יש סיבות, יש להם טבע. יתר על כן, אפילו משהו ללא סיבות יכול להיות בעל טבע, אם יש לו

---

34 ראה נספח 1: כשל ו'.

35 ראה נספח 1: כשל G.

דפוסי התנהגות מוגבלים. רק משהו שאינו כפוף ל"חוק" כלל אין לו "טבע".

ייתכן שתופעות עדיין אינן כפופות בסופו של דבר ל"חוק", כלומר נטולות "טבע". אך כדי לתמוך בתזה זו, נגרג'ונה היה צריך להדגיש, כמו קודמיו, את הרעיון הפוזיטיביסטי שתופעות קיימות ברצף, כאשר כל רגע נגרם על ידי רגע קודם וגורם לרגע הבא, ללא המשכיות בסיסית ביניהן לאורך זמן. מושג זה נותר מתקבל על הדעת, אם נחמיך את תצפיותינו על סדירות וטוען שסדירות ידועה רק על ידי הכללה. אך הכללה מוצדקת באופן הבא [36]. אנו צופים בדברים מסוימים שהם X תמיד יהיו Y; אנו מסיקים שכל X הם Y, משום שאנו מסרבים להניח *שיש* X *שאינם* Y עד שצפינו במקרים שליליים כאלה. מצד שני, סירוב להכליל יהיה להודות בשינויים מדומיינים כאלה בקוטביות ללא בסיס אמפירי.

לפיכך, הכללה (הנשלטת כראוי על ידי פרטיקולריזציה, כאשר תצפיות חדשות סותרות אותה) היא פעולה רציונלית *אמפירית יותר* מאשר אי-הכללה; היא מניחה פחות הנחות. צפיתי בכמה X שהם Y, וטוען שכולם קיימים מכיוון שחלקם קיימים; אבל לא צפיתי ב-X שאינם Y, אז איך אני יכול להניח שהאחרון אפשרי ללא סיבות נוספות ספציפיות? הרעיון שכל *דבר יכול להפוך לכל דבר* הוא אפוא תזה קשה מאוד להוכחה - יהיה צורך *לצפות* בכל דבר הופך בסופו של דבר לכל דבר אחר, אי אפשר לפנות לשום הכללה שהיא. יהיה צורך גם להסביר מדוע דברים שונים השתנו ברצפים שונים. לכן יהיה צורך להיות יודע-כל כדי להוכיח תזה כזו.

---

[36] ראה *את "היגיון העתיד" שלי* , פרקים 50 ו-54-55.

או שיהיה צורך למצוא סיבה תיאורטית עקיפה משכנעת כלשהי להאמין בה, כגון ראיות ניסיוניות ומתמטיות לכך שכל האנרגיות ניתנות להמרה לכל האחרות (תיאוריית שדה מאוחד), מה שלא נגרג'ונה ולא אף אחד אחר הצליח לעשות עד כה.

לסיכום, כל חמשת הטיעונים שהציע נגרג'ונה בנוגע למושג הדהרמות פגומים (שלושת הטיעונים האמצעיים הם דילמות לא חד משמעיות [37], שני האחרים אינם סותרים את עצמם), וכנראה אף הם במכוון. לא המושגים שהוא תוקף הם אבסורדיים או סותרים, אלא השיח שלו עצמו שראוי לגינוי כזה. אולי נראה מדהים שכל כך הרבה אנשים במשך מאות שנים למדו את עבודתו מבלי לצעוק 'גועל נפש!' - אבל מה אני יכול לומר, זו דרכה של הנפש האנושית. היא יכולה להרשות לעצמה להיות מאוימת מיוקרתו של מישהו ולהיכנע לסמכות ללא מחשבה, או לטשטש חוסר אמון בתגובה להבטחת ישועה התלויה לפניה בתיאבון.

[37] ראה נספח 1: כשל ב'.

6. תנועה ומנוחה.

נגרג'ונה מכחיש את הידיעה והאפשרות של תנועה וכך גם של מנוחה, ומתיימר להפריך אותן באמצעות טיעונים שונים [38], ובכך (על ידי שלילה) מוכיח את אמיתותה של דוקטרינת ה"ריקות". הוא עושה זאת באמצעות צורות טיעון הגיוניות כלפי חוץ, כמו דילמות (דו-צדדיות או משולשות) או הצגת טענות מסוימות כסותרות את עצמן או מעגליות. אך בכל המקרים, ניכר שחלק מההנחות שהוא פונה אליהן הן שרירותיות ונועדו לזרוע בלבול כדי להניב את מסקנותיו הקבועות מראש. תחילה אציג את טיעוניו, לאחר מכן את הפרכתן.

a) לפי צ'נג, נגרג'ונה מחלק את "נתיב התנועה" לשלושה חלקים, ה"כבר עבר", ה"טרם עבר" וה"עובר", וטוען שאם נבחן כל אחד מאלה, לא נוכל למצוא בו את "פעולת המעבר", ומסיק ש"תנועה בלתי אפשרית ולא ניתן לבסס אותה". פעולת המעבר אינה נמצאת במה שכבר עבר, "מכיוון שכבר עבר"; וגם לא במה שטרם עבר, "מכיוון שעדיין לא"; וגם לא במעבר, "מכיוון שאם אנחנו עדיין בוחנים האם קיימת פעולת המעבר, כיצד נוכל להשתמש ב'נתיב שעובר' כדי לבסס את פעולת המעבר?"

---

[38] ראה צ'נג, עמ' 78-83, בנושא זה. הוא מתייחס שם ל-MT II:1-21. טענתו של נגרג'ונה שתנועה היא בלתי אפשרית דומה לזו של זנון האלתי, אך האחרון אינו שולל מנוחה כמו הראשון; יתר על כן, טיעוניהם שונים מאוד.

b) באופן דומה, נגרג'ונה טוען שתנועה אפילו לא יכולה "להתחיל", באף אחד משלושת הקטעים הללו. לא במה שכבר עבר, משום שזו "ההשפעה של" ההתחלה לחלוף, ש"נגמרת". וגם לא בהתחלה לחלוף, משום שזו "נקודת ההתחלה של השינוי" (כלומר, היא קודמת למה שעדיין לא עבר), ש"עדיין אין בו שינוי". וגם לא בהיותו עובר, ש"אפשרי רק אם יש פעולת מעבר", שבתורו "אפשרי רק אם יש התחלה של מעבר". בנוסף, "מכיוון שתנועה אפילו לא יכולה להתחיל, איך נוכל לדבר על מקום ללכת אליו?"

c) באופן דומה, נטען כי "לא ניתן לקבוע את המניע או הישות הנעה" וכי "המניע אינו יכול לנוע". שכן "אם מישהו נע... איננו יכולים לומר ש'זה שכבר נע' נע משום שפעולתו הסתיימה"; ו"איננו יכולים לומר ש'זה שעדיין לא נע' נע משום שזה כרוך בסתירה". לבסוף, איננו יכולים לומר "המניע פירושו 'זה שנע'", שכן "יכול להיות מניע רק כאשר יש פעולת תנועה, אך האם יש פעולת תנועה היא הסוגיה שאנו בוחנים" ולכן היינו "מעוררים את השאלה".

d) כמו כן, נטען כי האמירה "המניע נע" היא שגויה כפליים, משום שנטען כי "ניתן להפריד את המניע מפעולת התנועה" וכי "ישנם שני סוגים של תנועה, דהיינו, תנועה בתוך המניע ותנועה בפעולת התנועה". כאן, נגרג'ונה מטיל ספק בקשר עצמו בין המניע לתנועה. האם השניים "זהים או שונים"? אם הראשון, אז "המניע תמיד יהיה בתנועה". אם השני, אז "המניע יכול

להתקיים ללא תנועה, ולהיפך". שתי ההנחות הללו הן "אבסורדיות", ולכן "לא ניתן לקבוע תנועה ולא מניע".

e) לבסוף, אנו עשויים להתפתות להסיק, מהטיעונים הקודמים נגד תנועה, שהכל נמצא במנוחה; אך נגרג'ונה מקדים דרך מוצא זו, בטענה שאפילו "לא ניתן לקבוע מנוחה" כדלקמן. מה שנח הוא או "נע (או דבר נע)" או "לא נע (או דבר לא נע)". אך "אבסורדי לומר שהנע נח, כי זה כרוך בסתירה"; וגם לא ניתן לומר ש"הנע נח כשהוא מפסיק לנוע", כי "כאשר מישהו מפסיק לנוע, הוא כבר לא הנע". כמו כן, אי אפשר לומר ש"הלא נע נח... כי מנוחה פירושה הפסקת תנועה", ומכיוון ש"הלא נע לא נע" הוא "לא יכול להפסיק לנוע (לנוח)". מכיוון שאלה שתי האלטרנטיבות היחידות, "מנוחה היא בלתי אפשרית".

f) טיעון נוסף עם אותה מסקנה: מנוחה "חייבת להתרחש במקום כלשהו או בזמן כלשהו". היא לא יכולה להתרחש "במה שכבר עבר (או בעבר), או במה שעדיין יעבור (או בעתיד), או במה שעובר (או בהווה)", משום ש"כפי שצוין קודם לכן, לא יכולה להיות תנועה באף אחד מהמצבים הללו, ולכן לא יכולה להיות הפסקת תנועה, או מנוחה". צ'נג ממשיך ומסביר: "עבור נגרג'ונה, תנועה ומנוחה הן יחסיות זו לזו", והוא מסכם "לכן שתיהן חסרות אופי או טבע ספציפיים, ואף אחת מהן אינה אמיתית".

לפיכך, נראה כי נגרג'ונה מראה ש"אי אפשר לטעון שמה שממשי הוא קבוע או חולף". מכאן נובע שהאמונות הקשורות לתנועה ולמנוחה,

הנובעות מהתודעה הרגילה ומהלוגיקה שלה, הן אשליות וחסרות תוקף; מכאן, עלינו לדבוק בדרך הידיעה האחרת, הנעלה יותר, שעליה מגן נגרג'ונה - מודעות לריק. כל זה כמובן שטויות, כפי שאדגים כעת.

נתחיל **<u>בטיעון 6(א)</u>.** במבט ראשון, ניתן לפרש זאת כניסיון לומר, כפי שעשה הפילוסוף היווני הרקליטוס, שאי אפשר לדרוך לאותו נהר פעמיים - או אפילו פעם אחת, שכן ברגע שאתה דורך לתוכו, מימיו כבר זזו. אך כוונתה של אמירה כזו היא אך ורק לומר שהכל תמיד בתנועה. זהו אכן אחד מעקרונות הבודהיזם המסורתי ("ארעיות", *אניטיה*), אך לא כוונתו של נגרג'ונה כאן, שהיא הכחשת התנועה כשלעצמה.

טיעונו קובע כי *תנועה ממשית* ("פעולת המעבר") חייבת להתרחש בעבר, בעתיד או בהווה. בהיותה נוכחת מעצם הגדרתה, תנועה ממשית אינה יכולה להתרחש בעבר או בעתיד, כפי שמשתמע משתי ההנחות הראשונות. אך אין פירוש הדבר שכאשר העבר היה נוכח, תנועה לא הייתה ממשית בו; וגם לא שכאשר העתיד הופך להווה, תנועה לא תהיה ממשית בו. *התווית "ממשי" אינה סטטית, אלא מתייחסת באופן דינמי לכל מופע של "הווה"* ; ככל שההווה משנה את מיקומו על ציר הזמן, כך גם נקודת הייחוס של הממשות. באשר להנחה השלישית, היא מטעה, שכן אנו יכולים בהחלט (ואכן חייבים) לומר שתנועה ממשית קיימת בהווה.[39] נגרג'ונה מציע שעלינו להוכיח ("לבחון" ו"לקבוע") שהממשות נמצאת בהווה לפני שנוכל לאשר אותה. אך גם אם הדבר יתקבל, ההנחה השלישית המשוערת תהיה בעייתית, ולא הטענה שהממשות *אינה* נמצאת בהווה; במקרה כזה, הדילמה

---

[39] ראה נספח 1: כשל H.

כולה תישאר בלתי חד משמעית, ולא תביא להכחשה *שתנועה* אפשרית וניתנת לידיעה.[40]

עם זאת, יתר על כן, אנו *יכולים* להוכיח *שתנועה* היא ממשית בהווה. אנו יכולים להתייחס להופעתה *של* תנועה ממשית בהווה, ולטעון לכך כ"ראיה אמפירית". ניסיון כזה מספיק מבחינה לוגית כדי *להוכיח* את הנקודה הנדונה, גם אם נלקח רק באופן פנומנולוגי, כמראית עין גרידא, ללא קשר למעמד *של* "מציאות" או "אשליה" המוענק בסופו *של* דבר לתנועות מסוימות, וללא קשר לשאלה האם מה *שנתפס* (הפנומנלי) הוא חומרי או מנטלי או כל דבר אחר. בנוסף, עלינו לשאול כיצד מושגי הממשות, התנועה וההווה *מתעוררים* מלכתחילה. הם מתעוררים ביחס לחוויות כאלה, ולכן לא ניתן לדרוש ש"יוכחו" לאחר מכן *באמצעים ובסטנדרטים לא מוגדרים* כדי *שיקשרו* אליהן.[41] אין סתירה או מעגליות בעמדתנו; עמדתו *של* נגרג'ונה היא הראויה לביקורת כזו.

לאחר מכן, נבחן **<u>את טיעון 6(ב)</u>**. אין ספק *שכאשר* תנועה מתחילה, היא חייבת להתחיל בעבר, בעתיד או בהווה. אך אגב, קיימת אפשרות רביעית, אותה נגרג'ונה אינו מזכיר - אפשרות *של* תנועה *ללא* התחלה; לכן עלינו לומר מתי *ואם* התנועה מתחילה. אף על פי כן, כאן כל *שלוש* הקרניים *של* הדילמה *שלו* *שגויות*.[42]

תנועה עשויה בהחלט להתחיל בעבר - גם אם תנועה מאוחרת יותר, בעבר הקרוב יותר, היא תוצאה *של* תנועה (התחלה) מוקדמת יותר כזו; אין שום

---

40 ראה נספח 1: כשל ב'.
41 ראה נספח 1: כשל G.
42 ראה נספח 1: כשל ב'.

דבר לא הגיוני בתרחיש זה, ודחייתו של נגרג'ונה אותה היא שרירותית.[43]תנועה עשויה בהחלט להתחיל בעתיד - היא אכן טרם החלה, אך כאשר ואם כן, היא תתרחש בקטע של ציר הזמן שאנו מכנים כיום עתיד; גם זה ברור ועקבי למדי. נראה כי נגרג'ונה מתקשה להבין את זמני הפעלים, מקפיא פעלים מסוימים (למשל, להתחיל) בזמן הווה תוך ערבובם עם אחרים בזמן עבר או עתיד. [44]לבסוף, תנועה, כאשר (ואם) היא מתחילה, מתחילה בהווה; "תחילת המעבר", "פעולת המעבר" ו"המעבר" הם היינו היינו ברגע הווה (נקודת זמן), אם כי ככל שההווה נמתח לרגע (משך) המושגים עשויים להתפצל. נגרג'ונה משתמש בעמימות זו כדי להציע קונפליקט מושגי, אך אין כזה. [45]אגב, טיעונים דומים היו יכולים להיות מנוסחים בנוגע ל"סיום הצעה", ולהפריך אותם באופן דומה.

הבה נבחן כעת **<u>את טיעון 6(ג)</u>** . גם כאן, נגרג'ונה מנסה לבלבל אותנו עם תערובות של זמנים, בשתי ההנחות הראשונות שלו. [46]אכן איננו יכולים לומר *שמי שכבר נע נע כעת* , אך אנו יכולים לומר *שהוא אכן נע אז* ; פעולתו הסתיימה כעת, אך לא הסתיימה אז. כמו כן, איננו יכולים לומר *שמי שעדיין לא נע נע כעת* , אך אנו יכולים לומר *ללא סתירה שהוא עשוי לנוע מאוחר יותר* . באשר להנחה השלישית, נכון שאיננו יכולים לדבר על גורם נע (או דבר נע) [47]מבלי להתייחס לתנועה, אך אין זה נכון שהשאלה

---

43 ראה נספח 1: כשל ד'.

44 ראה נספח 1: כשל H.

45 ראה נספח 1: כשל ו.

46 ראה נספח 1: כשל H.

47 המונחים "מניע" או "דבר נע" אינם מיועדים כאן בעלי קונוטציות סיבתיות, כלומר לומר לנו מי או מה גורם לתנועה או שנגרם לתנועה. שימו לב

האם יש תנועה היא נושא הנבחן. כפי שצוין קודם לכן, התנועה הנוכחית הנידונה היא נתון אמפירי, שאינו דורש הוכחה *נוספת* מכל סוג שהוא. מושג זה עולה רק ביחס לחוויות כאלה (עכשוויות, או לפחות זכורות), וכל דיון עליה הוא עוקב; ללא חוויה כזו, המילה 'תנועה' תהיה חסרת משמעות עבור כולנו, כולל נגרג'ונה, ולא יהיה על מה לדון.[48]

האם תנועה מחייבת *ישות בסיסית* (נוע או דבר נע) היא, עם זאת, סוגיה - אנו יכולים לשאול את השאלה בצדק. ההנחה של מצע לתנועה (אמפירית) היא פעולה מורכבת ומושגית יותר, הכפופה לאיזונים ובלמים הרגילים של לוגיקה אינדוקטיבית ודדוקטיבית. ברמה נאיבית, פרה-פילוסופית, היינו טוענים שלעולם איננו חווים מקרים של תנועה מנותקת מגוף, אלא תמיד דברים *בתנועה* . אך הרהור נוסף מעמיד את הרושם הזה בספק, שכן איננו יכולים להשוות *אמפירית* גוף שנחווה בזמן אחד לגוף שנחווה בזמן אחר. משוואה כזו היא מושגית מאוד, הדורשת *השערה* של המשכיות. אנו יכולים לטעון שהשערה זו נכונה באופן אינדוקטיבי, אם היא עקבית ומאושרת שוב ושוב, ואיננו מספקים השערה נגדית בעלת קוהרנטיות ואמינות שוות או טובות יותר, אך איננו יכולים לטעון אותה כאמת אמפירית או דדוקטיבית גרידא.

"האם ישנה פעולת תנועה" אינה סוגיה; השאלה היא האם יש "נוע או דבר נע" מתמשך מתחת ל"פעולת התנועה" הזו, או שמא "פעולת התנועה" הזו היא אירוע גרידא של חוויות עוקבות המבליטות. תשובתי שלי תהיה שגם

שזה לא הנושא הנדון. המונחים נועדו באופן ניטרלי, להתייחס לישות הבסיסית שעוברת תנועה.

[48] ראה נספח 1: כשל G.

אם אין ישויות *אינדיבידואליות* מאחורי הופעות עוקבות, אנו יכולים לפחות להצביע על *הקיום* כשלעצמו כחומר, או *על היקום* בכללותו כישות, ולראות זאת כקיום בהכרח בתוך הופעותיו העוקבות והמשתנות. אם טיעון זה מקים מצע קולקטיבי, אזי מצעים אינדיבידואליים הופכים לקבילים יותר.

יתר על כן, מושג המצע אינו המצאה שרירותית, אלא נועד לרשום ולהסביר את הדמיון המתמשך בין הופעות עוקבות למרות השוני שאנו מתייגים כשינויים. אנו אומרים ששינוי התרחש משום שאנו שמים לב ששתי הופעות שונות *במובנים מסוימים* ; אנו יכולים גם לומר שמשהו נמשך משום שאנו שמים לב ששתי ההופעות זהות *במובנים אחרים* . ללא ההשערה של שינוי בסיסי קבוע כלשהו, היינו צריכים להתייחס לדמיון שנותר בין שתי ההופעות כצירוף מקרים בלבד. אך נראה לנו בלתי סביר שחזרה כזו תהיה רק מקרית; נראה שההסבר מתבקש. כדי להרגיע את הפתעתנו מצירופי מקרים חוזרים שכאלה, אנו מניחים מצע או מצע.[49]

כפי שכבר הוסבר בפרק הקודם, קביעות בסיסית זו עשויה במקרים מסוימים להיות מזוהה כמשהו קונקרטי (כלומר, תופעה שיש לחפש ולמצוא), בעוד שבמקרים אחרים היא נשארת מופשטת בלבד (כלומר, רק

---

[49] לדוגמה. ציפור נשארת זמן מה בשדה הראייה שלי. רבים מתכונותיה קבועות (למשל, צורת ראשה); חלקן משתנות (למשל, כנפיה עשויות להיות מקופלות או פרושות). אם מראה הציפור משתנה פתאום למראה של ארנבת, אחר כך עץ, אחר כך מכונית, ואז פיל - אני עלול להתפתות לראות את המראה כחסר תשתית. אבל מכיוון שזה לא קורה, לפחות לא במסגרת הקצרה והצרה של חוויית החיים שלי, אני בוחר בתזה שיש ישות בסיסית (שאני מכנה "ציפור" קונקרטית). בשלב מאוחר יותר, כשאני רואה ישויות דומות רבות, בעלות מאפיינים אנטומיים וביולוגיים משותפים (כגון כנפיים וכו'), המבדילות אותן מישויות אחרות (למשל, חרקים מכונפים), אני בנוסף מנסח מחלקה מופשטת של "ציפורים".

מראית עין של זהות במובן מסוים). ניתן לתייג את הקביעות בצורה הולמת ביותר כחומר או ישות אם היא פנומנלית. אך גם במקרים בהם לא ניתן להצביע על מצע פנומנלי או למצוא אותו, אלא רק חזרה לאורך זמן של מאפיין מופשט, אנו עשויים לחשוב על האחרון כמעין מצע, שכן קיום מופשט הוא גם קטגוריה של הוויה. זה נכון במיוחד אם מופשטים נתפסים כאובייקטיביים; אך זה נכון גם אם הם נחשבים סובייקטיביים, שכן במקרה כזה יש להודות בהמשכיות של משהו בתוך הסובייקט.

לפיכך, הנחת היסוד השלישית של נגרג'ונה שגויה במובנים מסוימים ונכונה באחרים. *מלכתחילה* , הוא טועה בספקנות בתנועה ובטענת מעגליות, אך צודק בספקנות למעשה בתנועה או בדבר נע. הראשון אינו מוסק מהשני, אלא להיפך. הראשון הוא אמפירי ואינו דורש הוכחה, השני הוא היפותטי ודורש הוכחה. אך התבונה מסוגלת להציע הוכחה. ההוכחה המוצעת על ידה היא, עם זאת, אינדוקטיבית, לא דדוקטיבית. מרחב הספק שהוכחה אינדוקטיבית (בניגוד לדדוקטיבית) משאירה, פותח חלון הזדמנויות לתזה של "ריקנות"; אך זה לא בזכות נימוקו הרופף של נגרג'ונה. [50]מטרתו הבודהיסטית עדיין אפשרית (אולי באמצעות מדיטציה), אך לא אמצעיו הדיסקורסיביים.

כעת **<u>לטיעון 6(ד)</u>** . ראשית, הבה נתמקד בטענתו של נגרג'ונה שאם המניע והתנועה היו "זהים", אזי "המניע היה תמיד בתנועה". הוא מתעלם מכך שאנו יכולים בהחלט לכנות את מה שנע כמניע *במהלך* תנועתו, מבלי לרמוז שתווית זו נשארת בתוקף לפני או אחרי התנועה. [51]יתר על כן, העובדה

---

50 ראה נספח 1: כשל ב'.

51 ראה נספח 1: כשל H.

שתנועה ומניע הם בדיוק זהים בזמן אינה מרמזת שהם "זהים"; אם זו הייתה אמונתנו, לא היינו משתמשים במילים נפרדות עבורם (או היינו רואים בהם מילים נרדפות) - כוונתנו בכך היא להתייחס להיבטים נפרדים של האירוע כולו, לשינוי הנתפס במקום ולמצב הנתפס של שינוי כזה.

באופן דומה, טענתו שאם מניע ותנועה "שונים" הם יכולים להתקיים בנפרד היא מיותרת. שני היבטים של אירוע יחיד ניתנים להבחנה מבחינה אינטלקטואלית מבלי לרמוז שהם מופיעים אי פעם בנפרד ברמה קונקרטית. "תנועה" ו"מניע" הם שני סוגים של מושגים, הנוצרים יחסית לאותן תפיסות. "תנועה" כמושג מתייחס לאופי המופשט המשותף של כל התנועות הקונקרטיות, הידוע על ידי השוואות ביניהן וניגודים לדברים אחרים (כגון אירועים של מנוחה). "מניע" הוא סוג אחר של מושג, המתייחס להסבר היפותטי לקיומן של קביעות כמו גם שינויים הנצפים במהלך התנועות, כפי שהוסבר לעיל. שניהם מתייחסים לאותו אוסף של קונקרטיות, אך כל אחד מהם מתמקד ברמה מופשטת בהיבט אחר של מה שנתפס.

יתר על כן, כאשר נגרג'ונה מציע שהאמירה "המניע נע" מרמזת על אמונה שניתן "להפריד" את המניע *באופן קונקרטי* מהתנועה, וכי ישנם "שני סוגים של תנועה" (אחד "בתוך" המניע והשני "בתוך" התנועה), הוא אינו מראה שתזות שגויות הן שגויות, אלא רק תוקף תזות מטעות של אינטרפולציה שלו עצמו. הוא מנצל את הדו-משמעיות במילה הפרדה, כדי לבלבל בין הפרדה שכלית ופיזית, או ליתר דיוק אינטלקטואלית (מופשטת) ופנומנלית (קונקרטית). והוא מוסיף באופן מלאכותי מושג שלישי חדש ומיותר לאלה

של תנועה ומניע, תוך התייחסות לתנועה "בתוך" כל אחד מהם - למרות שלעולם איננו רואים בדרך כלל תנועה כתנועה עצמה [52]או במניע כבעל תנועה *מלבד* התנועה שמכוחה הוא מתויג כמניע.

לפיכך, שתי קרני הדילמה של נגרג'ונה מבוססות על דו-משמעויות גרידא, ולכן חסרות בסיס.[53]

לבסוף, הבה נבחן **<u>את טיעון 6(ה)</u>**. גם כאן, נגרג'ונה משחק במילים. בוודאי, כפי שמציין הנחת היסוד הראשונה שלו, איננו יכולים לומר ללא סתירה עצמית ש"הנע נח" - אך אנו יכולים לומר באופן עקבי שמה שהיה נע *בעבר נח כעת* . התווית "נע" אינה קבועה לנצח לאחר שמיישמת אותה על משהו, אלא רלוונטית רק כל עוד הדבר נחשב בתנועה; לאחר מכן, יש ליישם אותו תווית חדשה, זו של "דבר במנוחה". נגרג'ונה עצמו מודה בכך בנשימה הבאה, כאשר הוא טוען "כאשר מישהו מפסיק לנוע, הוא כבר לא המנע". הוא מוסיף זאת כדי להכחיש ש"הנע נח כשהוא מפסיק לנוע", ואז ממשיך ומגדיר מנוחה כ"הפסקת תנועה", שוב סותר את עצמו. אבל בכל מקרה, "מנוחה" לא בדיוק אומרת *הפסקת* תנועה, היא מתייחסת באופן רחב יותר להיעדר *תנועה* . הפסקה היא מקרה פרטי של היעדרות, ואינה חופפת לה; משהו יכול להיות במנוחה ללא תנועה קודמת וגם לאחר תנועה.

בהנחת היסוד השנייה שלו, שמטרתה להכחיש ש"הלא-נע" נח, הוא מרמז להפך על כך שה"לא-נע" לא היה בתנועה קודם לכן ולכן לא יכול היה להפסיק לנוע ולכן לא יכול להיות במנוחה. אבל אנחנו יכולים להשיב ללא סתירה עצמית שמשהו בהחלט עשוי להיות לא-נע בהווה, ובכל זאת היה נע

---

[52] אין לבלבל זאת עם מושג התאוצה, כלומר שינוי מהירות.

[53] ראה נספח 1: כשלים F ו-B.

בעבר (שהפסיק לנוע); או שבכל מקרה הוא עשוי להיות במנוחה כעת מבלי שבעבר נע ואז הפסיק לנוע. תפיסת הזמן שלנו בנויה בדיוק כדי להתמודד עם נושאים כאלה. התווית לא-נע אינה בלתי ניתנת להפרכה, אלא קשורה למצבים ממשיים של מנוחה ואינה מתאימה בכל המצבים האחרים; יתר על כן, המושגים והתוויות של "לא-נע" ו"מנוחה" נועדו להיות זהים (מילים נרדפות בלבד, והיפכים של "נע" ואי-מנוחה").

כל ההערות הללו כמובן ברורות לכולם, אך יש להעלותן כאן כדי להראות נקודה אחר נקודה את הטרגי-קומדיה של משחקי המילים של נגרג'ונה. שתי הנחות היסוד של הדילמה של נגרג'ונה מתפוררות, בהיותן מבוססות על קיבעון לא הוגן של מונחים.[54]

בנוגע **<u>לטיעון 6(ו)</u>**. נגרג'ונה נזכר כאן בטיעוניו הקודמים נגד תנועה, ומסיק ממסקנתם לכאורה שתנועה היא בלתי אפשרית, שגם הפסקת תנועה, ולכן מנוחה, הן בלתי אפשריות. אנו יכולים לענות: אכן, אם לא הייתה תנועה, לא הייתה הפסקת תנועה; אך מכיוון שהתנועה לא הופרכה בהצלחה, לא ניתן להסיק שגם הפסקת תנועה הופרכה. יתר על כן, גם אם תנועה והפסקת תנועה היו מופרכות, לא היה נובע מכך שמנוחה היא בלתי אפשרית או בלתי ניתנת לידיעה, שכן מנוחה היא סוג של גם "הפסקת תנועה" *וגם* "לעולם לא בתנועה", והכחשת מין אחד אינה מחייבת הכחשת האחר (אחרת הכחשת דבר הייתה מרמזת על הכחשת הכל).[55] בקיצור, אם

---

[54] ראה נספח 1: כשלים H ו-B.

[55] ראה נספח 1: כשל ג'.

לא הייתה תנועה בעולם, היה נובע מכך שהכל במנוחה - היקום היה פשוט סטטי[56].

לפיכך, ניסיונו הערמומי של נגרג'ונה להכחיש מנוחה כמו גם תנועה, ובכך לפסול את ההיגיון ה"דואליסטי" ולכפות תודעה "לא דואליסטית", נשבית בקלות. גם תנועה וגם מנוחה נותרות תזות ניתנות להעלות על הדעת ועקביות; ה"היגיון" שלו מזויף לכל אורכו. אף על פי כן, עלינו להתייחס להנחתו האחרונה, ש(כפי שצ'נג מנסח זאת) "תנועה ומנוחה הן יחסיות זו לזו". הבה נתעלם כאן בנדיבות מההגדרה שלו של מנוחה כהפסקת תנועה, ונתייחס למונח כראוי כאי-תנועה, משום שהנושא חשוב ואינו רלוונטי. קבעתי כי יש לקבל תנועה כראיה אמפירית שאין להכחישה, משום שגם *אם תנועה לכאורה נשפטת כאשליה ולא אמיתית, היא נותרת ניתנת לסווג כתנועה*.

> איננו יכולים להסביר את התנועה הפיזית (נתפסת) על ידי ההנחה שהיא פרי דמיון, שכן עדיין נצטרך להודות או להסביר את התנועה הדמיונית שאנו מציגים כקיימת, על פי ההנחה שלנו. "תנועה דמיונית" מסמלת תנועה של ישויות נפשיות מוקרנות - גם *היא* אירוע נתפס וקונקרטי (שנבדל מתנועה "פיזית" רק ביחס למיקום, לחומר ולמקור האפשרי המשוער - המתרחש "בראש", עשוי מחומר "מנטלי" כלשהו, ואולי "נוצר על ידי התופס"). אנו עשויים לנסות להסביר גם תנועה דמיונית, על ידי טענה שתנועה פיזית ומנטלית הן "מבנים מילוליים", כלומר שתנועה היא מילה

[56] חזון שככל הנראה אומץ על ידי פרמנידס, אגב.

> ללא התייחסות לחוויה קונקרטית מכל סוג שהוא, אלא מוגדרת על ידי חיבור מילים קודמות. אבל זה רק אומר שאנו רואים בתנועה כמופשטת, נתפסת - בעוד שאנו *תופסים* תנועות באופן קונקרטי בבירור. יש להודות *בחוויית* התנועה, איננו יכולים להתעלם ממנה. האם חוויה זו דמיונית או פיזית היא סוגיה (מושגית) אחרת, שאינה משפיעה עליה.[57]

כעת, עולה השאלה, האם *מנוחה* ניכרת באותה מידה? *לכאורה* , תשובתי תהיה: כן. החוויות שלנו כוללות לא רק הופעות של תנועה אלא גם הופעות של מנוחה. האם מנוחה נתפסת היא ברמה מושגית אמיתית או אשלייתית אינה רלוונטית; העובדה שהיא נתפסת מספיקה כדי להכשיר אותה כראיה אמפירית. גם כאן, הטענה שמושג המנוחה מבוסס על השלכה מנטלית על תופעות פיזיקליות דינמיות, אינה מבטלת את המושג, שכן אנו עדיין נותרים בתוך התזה הזו עם החוויה של תופעות נפשיות סטטיות. לרוע המזל, כאשר אנו מנסחים תיאוריות של תנועה, בניסיון להבין אותה, עולות שתי השערות רחבות:

- אחת מהן (התיאוריה ה"דיוויזיוניסטית ") היא שתנועה *מתחלקת לאין שיעור* , כך שאין זמן שבו הדבר הנע (בין אם פיזי או מנטלי) נמצא במנוחה. תיאוריה זו כשלעצמה אינה שוללת את האפשרות של מנוחה, שכן היא משאירה פתוחה את האפשרות שישנם זמנים ומקומות נטולי תנועה; היא רק מציינת שלפחות *מתי והיכן* מתרחשת תנועה, היא מתחלקת לאין שיעור.

---

[57] ראה נספח 1: כשל G.

- התאוריה השנייה (התיאוריה ה"אטומיסטית") היא שתנועה היא *בדידה* או "אטומית", רצף לא סדיר של תנועות *רגעיות ומנוחות רגעיות* . לפי תאוריה זו, תנועה כשלעצמה אינה לוקחת זמן (רגע הוא נקודת זמן), רק מנוחה לוקחת זמן (רגע הוא משך זמן). כאשר משהו נע, הוא קיים תחילה במקום אחד ואז במקום אחר לגמרי *מבלי לעבור מקומות ביניים* . לעולם לא ניתן לומר שהדבר הנע *עצר* . *קיים* באופן רגעי, כלומר לכל משך זמן, מכיוון שהוא החליף מקום באופן מיידי, כלומר בפרק זמן אפס.

שתי התיאוריות הללו תואמות למנוחה, כמו גם לתנועה. אך השנייה *מרמזת על* מנוחה כמציאותית, בעוד שהראשונה *מאפשרת* מנוחה רק כמציאותית. פילוסופים רבים, כולל נגרג'ונה כבודהיסט [58], הולכים צעד אחד קדימה ורואים שהכל *נמצא בתנועה מתמדת* , כך שמנוחה היא רק (באיזשהו אופן) אשליה. שימו לב שתזה זו, היא שלוחה אפשרית, אם כי לא הכרחית, של הטענה הראשונה, ומרמזת עליה באופן הגיוני מכיוון שאינה תואמת את השנייה. כעת, איננו יכולים פשוט להכחיש אותה כהכללה שרירותית, משום שיש לה הרבה תועלת בהקשר רחב של שיקולים אמפיריים ורציונליים. כלומר, נראה שהיא משתמעת מהפיזיקה המודרנית, אשר לכאורה מצמצמת הכל לתנועות גלים (שדות), ורעיון זה בתורו (בהכללה

[58] כבר ציטטנו את הרקליטוס כפילוסוף המערבי הראשון שידוע שעשה זאת.

מעבר לתחום הפיזי) מספק לנו הסבר מסודר של "אוניברסלים" (כלומר מופשטים) כצורות ומידות הגלים המרכיבים את כל הדברים [59].

לכן עלינו להעלות על הדעת היבטים מסוימים שבהם מנוחה עשויה להיות שונה מתנועה מבחינה חווייתית, כך שלמרות ששניהם ללא ספק פנומנליים (נתפסים, קונקרטיים, חווייתיים, אמפיריים), בין אם ברמה הפיזית או המנטלית, עדיין נוכל לתייג את האחת כאשליה ואת השנייה ממשית. אנו עשויים להציע שמנוחה פיזית היא נראית לעין רק *באופן שטחי* , בשל חוסר היכולת החושית שלנו להתבונן בתנועה העומדת בבסיסה ללא הרף; כלומר, *מכיוון שאיברי החישה שלנו מוגבלים במידת הפירוט שהם מאפשרים לנו לתפוס - מוגבלים הן במרחב והן בזמן - אנו תופסים רק שברי מציאות פיזית ואת השברים שאנו לא מצליחים לתפוס אנו מתייחסים אליהם כנעדרים* . באופן דומה, בנוגע לישויות דמיוניות (כלומר, השלכות מנטליות) - ייתכן שאיננו תופסים את כל פרטיהן.

תזה זו אמינה ועקבית, ואף אושרה על ידי ניסויים שונים. היא אינה פונה למושג של אשליה המבוסס על ההבחנה בין גוף לנפש, אלא לאפקט של "אשליה אופטית" (שאינו מוגבל לשדה הראייה, אלא ישים באופן אנלוגי לכל אופני החושים, ולדמיון). היא אינה אומרת שמה שאנו תופסים הוא שגוי (מה שיוביל לסתירה עצמית), אלא רק שאיננו תופסים את כל מה שיש (שיקולים מושגיים עשויים לרמוז על כך ללא סתירה עצמית).

---

[59] ייתכן שגלים ואוניברסלים ניתנים להטמעה על ידי תיאוריה אטומית, אך למיטב ידיעתי איש לא ניסה והצליח לעשות זאת - כך שבינתיים נוכל להניח שזה בלתי אפשרי.

השאלה היא, האם תזה זו מצליחה להבדיל בין מנוחה חוויתית לתנועה חוויתית, לגנות את האחת כאשליה ולהצדיק את השנייה כממשית?

ייתכן שנצליח בכך שאומרנו שכל מקטע (נתפס) של תנועה (ניתנת לחלוקה אינסופית) הוא עדיין תנועה, בעוד שקטע (נתפס) של מנוחה עשוי להתגלות לאחר חלוקה נוספת כמסתיר תנועה בסיסית. לכן, למרות שגם תנועה וגם מנוחה נוכחות ללא ספק ברמה התפיסתית (הן בשדה התופעות החומרי והן בשדה התופעות המנטלי), עדיין ייתכן ברמה המושגית לתת לאחת עדיפות אונטולוגית על פני השנייה. ההשערה האטומיסטית מרמזת שגם תנועה וגם מנוחה הן אמיתיות באותה מידה, אך השערת הדיוויזיוניזם דורשת רק שתנועה תהיה אמיתית, ומאפשרת את האפשרות שמנוחה תהיה אמיתית (גרסה מוגבלת או מתונה) או לא מציאותית (גרסה כללית או קיצונית). לפיכך, אנו יכולים 'להסביר' באופן מושגי את תופעת המנוחה כתנועה נתפסת בצורה לא מושלמת. מכיוון שתפיסת המנוחה אינה מתבטלת, אלא רק 'מצומצמת' באופן מושגי ממנוחה לתנועה שנחוויה רק באופן גס, זה מקובל מבחינה אפיסטמולוגית.

נחזור כעת להנחת היסוד של נגרג'ונה ש"תנועה ומנוחה הן יחסיות זו לזו". הוא אינו מאמין בסופו של דבר בתנועה או במנוחה, כזכור, אלא רואה מושגים אלה קשורים לתודעה הרגילה. לאור הניתוח שלנו לעיל, עלינו להכחיש קשר חזק שכזה בין מושגים אלה. ניתן לאשר גם תנועה וגם מנוחה, באופן מושגי (באמצעות "דיוויזיה מתונה" או "אטומיזם") כמו גם באופן אמפירי - אם כי אנו עשויים לבחור לא לאמץ מסלול זה מסיבות שונות (כגון הצורך שלנו בתיאוריה של "גלים" בפיזיקה או תיאוריה של

"אוניברסלים" בפילוסופיה). ניתן גם לאשר תנועה, תוך שלילת מנוחה - זה עתה עשינו זאת, בעקביות סבירה, לפחות ברמה היפותטית (ב"דיוויזיה קיצונית"). עולם בזרימה אוניברסלית ומתמשכת נראה מתקבל על הדעת, גם תוך הודאה במעמד האמפירי של תנועה ומנוחה כאחד, על ידי התחשבות בגסות או בגרגיריות של מושאי התפיסה. עם זאת, איננו יכולים לאשר מנוחה ולהכחיש תנועה, או להכחיש גם מנוחה וגם תנועה; תנועה חייבת להיות מאושרת בכל מקרה.[60]

[60] מושגים כמו תנועה ומנוחה, או כמו מרחב וזמן, אינם נוגעים לאבסטרקטים. כל הדיון שלנו, שימו לב, נסב סביב קונקרטיים; אבסטרקטים הם בסופו של דבר רק מידות או דרגות של אלה. כשם שקונקרטיים באים והולכים, כך גם במובן מסוים המאפיינים המופשטים שלהם (מכיוון שמאפיינים קשורים למה שהם מציגים, בהיותם רק היבטים שלהם) - אך אנו רואים בשני קונקרטיים דומים כבעלי לא שניים אלא מופשט *אחד* במשותף. זוהי כל הנקודה של האבסטרקציה: *להתעלם מריבוי ולהתמקד באחדות* . עם זאת, אנו יכולים לדבר על שינוי של מופשט, כאשר הקונקרטיים הבסיסיים השתנו בצורה כה קיצונית עד שהם כבר אינם מציגים מופשט מסוים במשותף. לדוגמה, מים עשויים להפוך למימן וחמצן; התוצאה אינה עוד מים אלא כימיקלים אחרים; לעומת זאת, כאשר מים נוזליים הופכים לקיטור, הם נשארים מים.

7. סִבָּתִיוּת.

סיבתיות היא מושג מרכזי בבודהיזם. בפילוסופיה המערבית, המונח מיושם באופן כללי לסיבתיות (יחס של "צירוף מתמיד" בין שני אירועים [61]- אירועים פיזיים, וכמו כן אירועים "פסיכולוגיים") ולרצון (היחס בין ישות מודעת לפעולה שהוא רוצה). עבור הפילוסופיה ההודית והבודהיסטית, קונוטציה נוספת של סיבתיות היא המושג המוסרי שהפך לשגור במערב תחת השם *קארמה* (האמונה שמעשים טובים מתוגמלים בסופו של דבר ומעשים רעים נענשים, בין אם בחיים הנוכחיים או מאוחרים יותר - ואכן שעלינו להיוולד מחדש כדי לשאת את תוצאות מעשינו, לפחות עד שנמצא "שחרור" ממעגל זה). בנוסף, לבודהיזם (ואם איני טועה, במקור ובלעדי) יש מושג של "תלות הדדית" (לפיו, במילים כלליות, שום דבר לא עומד בפני עצמו, אלא הכל קיים רק בזכות יחסי הגומלין הסיבתיים הישירים או העקיפים שלו עם דברים אחרים).

הגדרה של סיבתיות המצוטטת באופן מסורתי בבודהיזם היא [62]: "כאשר זה הוא, כלומר; זה מתעורר, זה מתעורר; כאשר זה לא הוא, זה לא הוא; זה נפסק". זוהי הגדרה מצוינת של סיבתיות, או ליתר דיוק הסוג החזק ביותר של סיבתיות - כלומר *סיבתיות מלאה והכרחית* . היא טובה יותר מההגדרה

---

61 אירועים אלה יכולים להיות חיוביים או שליליים; נבהיר זאת בהמשך. הנקודה שיש לציין כאן היא שסיבה או תוצאה כאן עשויות להיות תנועות או תכונות, והקשר לכאורה ביניהן הוא "מכניסטי".

62 לנוסחה זו, ראו עמ' 84. הדיון בטיפולו של נגרג'ונה בסיבתיות נמצא בעיקר בעמ' 88-83. צ'נג שם מתייחס ל-MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XX:1-4,16-17, XXIV:18,40, ו- 72 , *Hui-cheng-lun*, וכן ל-TGT I-III.

"צירוף קבוע", שהוצעה על ידי כמה פילוסופים מערביים, המתייחסת רק לסיבתיות מלאה [63]. אך הנוסחה המסורתית האמורה אינה מדויקת. ראשית, משום שישנם סוגים אחרים, *חלשים יותר* , של סיבתיות, כלומר, מלאה אך מותנית, חלקית אך הכרחית, ולא מלאה ולא הכרחית - ונגזרות של אלה. ושנית, משום שסיבתיות אינה כוללת רצון. למעשה, אם נלמד את התיאורים בפועל של "תלות הדדית" בטקסטים בודהיסטיים, קל לראות שהיחסים הסיבתיים אליהם מתייחסים אינם נופלים כולם תחת ההגדרה המוצהרת של סיבתיות (כמו "כאשר זה הוא, כלומר", וכו') אלא נעים הרבה יותר על פני המובנים הרבים האחרים של המונח.

עבור בודהיסטים מוקדמים, ובודהיסטים מאסכולות אחרות, סיבתיות היא עובדה אובייקטיבית, אשר מולידה ומרמזת על "תלות הדדית" ומשם על "ריקנות". אבל עבור נגרג'ונה ואסכולתו, כל המושגים והעקרונות הללו הם בסופו של דבר אמיתות "קונבנציונליות" בלבד, ללא תוקף ממשי. לכן, למרות שמדובר בתורות בודהיסטיות, והוא מודה בערכן ככלי הוראה ראשוניים, הוא רואה בכך צורך בסופו של דבר להתנער מהן, כדי ללכת מעבר לשיח שהן כרוכות בו, אל תודעה לא-שיחתית של ריקנות ממשית.

---

[63] אני חושב על יום, אשר (כפי שאני זוכר) מתייחס ככל הנראה רק לצירופים קבועים של אירועים חיוביים, נניח א' ו-ב', תוך התעלמות מכך בצד השני של הצירוף הקבוע בין השלילה שלהם, אי-א' ואי-ב'. הוא גם מתעלם (כמו שעושים בודהיסטים, בהגדרה האמורה) מ"מכשול", כלומר מקרים של צירוף קבוע בין א' ללא-ב', ובין אי-א' ל-ב'. כמובן, אם כל מקרי הסיבתיות הללו נחשבים כמכוונים באופן מרומז בביטוי "צירוף קבוע", אזי הדבר מקובל באותה מידה. הטיפול המאוחר יותר של ג'יי.אס. מיל טוב בהרבה, אם כי גם לו יש פגמים. שימו לב בנוסף, ש"כאשר זה קיים, כלומר; כאשר זה לא קיים, זה לא קיים" לכאורה מרמזים באופן הגיוני על "ההופעה הזו, שמתעוררת; ההפסקה הזו, שמתעכבת", כך שהאחרונה מיותרת כהגדרה, אם כי ראוי לציין ולזכור.

עבורו, זה חסר תועלת ולא יעיל לדבר על ריקנות, לנתח אותה ולהסביר אותה - יש לחיות אותה. לכן, אין זה מפתיע אותנו שהוא מנסה להפריך סיבתיות, להראות שכל המושגים שלה מבולבלים ואבסורדיים.

(a) הבה נבחן תחילה את טיעונו של נגרג'ונה בנוגע ל"ייצור", כפי שהוצג על ידי צ'נג [64]. יש לו את אותה צורה דילמטית כמו חלק מטיעוניו בנוגע לתנועה ומנוחה. הוא מחלק את "תהליך הייצור" לשלושה חלקים. החלק "כבר מיוצר" הוא "גמור" והחלק "עדיין לא מיוצר" הוא "עדיין לא"; כך שאף אחד מאלה לא יכול להיות "קבוע". החלק "המיוצר" יכול להיות "קבוע" רק אם שני החלקים הנ"ל כבר היו; כך שגם הוא לא יכול להיות "קבוע". לפיכך, "פעולת הייצור בלתי אפשרית"; ולכן, "לא יכול להיות יצרן". שניהם "לא מציאותיים" ו"כרוכים בסתירות או אבסורדים".

נוכל להשיב כדלקמן. ראשית, נציין כי נגרג'ונה (לפחות בתיאורו של צ'נג) אפילו לא מגדיר למה הוא מתכוון ב"ייצור", הוא פשוט מקבל את המונח כמובן מאליו. יש להודות שהקונוטציה הסיבתית המלאה של המונח קשה, אם לא בלתי אפשרית, להגדרה (למיטב ידיעתי, איש לא הצליח לעשות זאת עד כה), אך אני טוען כי שום מושג לא ניתן להוכיח או להפריך באופן מוחלט ללא הגדרה כלשהי, כך שאנו יכולים לפקפק ב"הפרכה" של נגרג'ונה את הייצור על בסיס זה בלבד. אך הבה, כמוהו, נקבל את המונח

---

[64] בעמוד 37.

כפי שהוא מובן (אני מציע הגדרה עובדת בהמשך), ונשקול את נימוקיו בכל מקרה.

שתי ההנחות הראשונות מסתמכות בדרך כלל על בלבול אפשרי אצל הקורא בין זמן הווה ("פעולת הייצור") לבין זמני העבר והעתיד ("כבר" ו"טרם נוצר"). כמובן, אם נקפיא באופן מלאכותי את זמן ההווה בהווה, כפי שהוא עושה, לא נוכל למצוא ("לבסס") אותו בזמן עבר או עתיד.[65] אבל אם ניקח בחשבון את העבר כמי שהיה פעם הווה או עתיד כמיקום הסופי של ההווה, אין קושי לומר ש"פעולת הייצור" *הייתה במה שעכשיו ומאז* סווגה כ"כבר נוצר" או *תהיה במה שעכשיו ומאז* סווגה כ"טרם נוצר". הנימוקים שהוא נותן בשתי ההנחות שלו, "זה "גמור" וזה "עדיין לא", מעלים את השאלה ואינם מהווים הוכחה לכך שלא ניתן "לבסס" ייצור מחוץ להווה.

הנחת היסוד השלישית שלו, ש"פעולת הייצור" יכולה להיות "קביעה" בהווה רק על ידי כך שהיא קיימת בעבר ובעתיד, היא מיותרת [66], ורק מדגימה שוב שמסקנותיו ידועות מראש. מדוע נצטרך להתייחס לעבר או לעתיד, כדי *להסיק* את המצב הנוכחי? אנו יכולים למצוא את "פעולת הייצור" ישירות בהווה, באמצעים *אמפיריים* . כשאנו צופים במישהו עובר תנועות מסוימות, אשר [67]אחריהן באופן בלעדי ותמידי שינויים נתפסים

---

[65] ראה נספח 1: כשל H.

[66] ראה נספח 1: כשל ד'.

[67] נחזור על כך, "באופן בלעדי ובהתמדה" (מה שהופך לאפשרי והכרחי) הוא רק המקרה החזק ביותר; סיבתיות חלשות יותר כוללות באופן בלעדי אך לא בהתמדה (מה שהופך לאפשרי בלבד), באופן בלעדי אך לא באופן בלעדי (מה שהופך להכרחי בלבד), ואחרות (סיבתיות מותנית חלקית, כלומר סיבתיות מותנית).

מסוימים בסביבתו, אנו מכנים את האדם "יצרן", את תנועותיו "ייצור", ואת השינויים "תוצרים" (משפט זה, אגב, יכול לשמש כהגדרה מוקדמת). ברור שכאשר אני אומר שזה אמפירי, אני מתכוון מבוסס אמפירית. ההיגיון הסטטיסטי המעורב, והנחות יסוד רבות אחרות כמו זיכרון של מקרים מהעבר והשוואה בין מקרים, הן מושגיות והגיוניות. איננו יכולים לבסס ייצור באמצעות תפיסה הווה *יחידה* , אלא עלינו לפנות למקרים נתפסים מהעבר ולהבטיח שמקרים נתפסים עתידיים ימשיכו להסכים. אף על פי כן, כל זה ישיר יותר ממה שנגרג'ונה מציע.

לסיכום, טיעונו של נגרג'ונה הוא בסך הכל ניסיון להטעות אותנו, ובשום אופן אינו מצדיק את מסקנתו כנגד מושג הייצור. באשר למושג היצרן, נדרש דיון נוסף. כבר דנתי, למעלה, בנושא אחד המעורב, והוא קיומו של מצע לתנועה - שכן היצרן נתפס כישות מתמשכת. אך כמובן, עלינו להצביע כאן גם על הנושא המשתמע של *סיבתיות* . המונח ייצור מיושם בלשון הדיבור אפילו למכונה, אך בסופו של דבר הוא מסמל המצאה אנושית, ייזום ופיקוח על תהליך - כלומר, תודעה ורצון. מכונה היא בסך הכל כלי ייצור, לא יצרן - המונח האחרון חל כראוי רק על בני אדם (או ישויות בעלות כוחות דומים). אך איננו צריכים לנסות להתמודד עם נושא קשה יותר זה כאן, מכיוון שהוא אינו עולה בהקשר של טיעונו של נגרג'ונה לעיל.

(b) טיעון נוסף של נגרג'ונה מתייחס לשאלה האם תוצאה היא "ממשית בתוך" או "לא ממשית בתוך" סיבה ("או אוסף של סיבות ותנאים"). משמעותה של שאלה זו תתברר ככל שנפתח את

תשובתו. עבורו, השאלה היא מרובעת, לא רק כפולה - התוצאה יכולה להיות גם "גם אמיתית וגם לא ממשית בתוך" או "לא אמיתית ולא לא ממשית בתוך" הסיבה (ראה דיון בטטרלמה, לעיל). צ'נג מתייחס לטיעונו כדלקמן. הנחת יסוד ראשונה: "אם תוצאה היא ממשית בסיבה", אין צורך "לייצורה שוב" - "לא יכולה להיות יצירה סיבתית" מכיוון ש"שום דבר חדש לא נוצר" במקרה כזה. הנחת יסוד שנייה: "אם תוצאה היא מלכתחילה לא ממשית בסיבה ובכל זאת נוצרת על ידי סיבה, אז באופן עקרוני כל דבר צריך להיות מסוגל להיווצר מכל דבר אחר" - "לא יהיה קשר מסוים או מובחן בין השניים, ולכן אחד לא יהיה הגורם לאחר". הנחת יסוד שלישית: תוצאה אינה יכולה להיות "גם אמיתית וגם לא מציאותית" בסיבה, "מכיוון שממשית ולא מציאותית סותרת בטבעה" ודברים כאלה אינם יכולים להיות "יחד". הנחת יסוד רביעית: "לומר שתוצאה אינה אמיתית וגם לא לא מציאותית בסיבה, זה כמו לקבל את העובדה שאין קשר סיבתי בין סיבה לתוצאה". מסקנה: "אף אחת מאלה לא ניתנת לבסס, ולכן יש לוותר על תיאוריות סיבתיות".

ניתן להעלות התנגדויות רבות לטענה זו. ראשית, נוכל שוב לציין כי נגרג'ונה (או אולי רק צ'נג) אינו מגדיר סיבתיות במדויק - אז כיצד הוא יכול להצליח להפריך אותה? באופן דומה, הביטויים "ממשי בפנים" ו"לא ממשי בפנים" נותרים מעורפלים מאוד. אף על פי כן, נוכל לנסח מחדש את שאלתו בצורה ברורה יותר: האם התוצאה כבר *קיימת* או לא בסיבה? שתי

ההנחות הראשונות שלו הן: אם כן, היא לא הייתה צריכה להיגרם; אם לא, כיצד היא יכלה להיגרם? תשובתי היא זו: נגרג'ונה מתעלם או מטשטש את ההבחנה (האריסטוטלית מאוד) בין נוכחות *פוטנציאלית בלבד לנוכחות ממשית* .[68] נוכל לומר שהתוצאה קיימת במידה מסוימת, במובן של פוטנציאל, בסיבה; היא הופכת לקיימת במלואה, במובן של ממשי, רק בתנאים מתאימים.

> לדוגמה: אישה בריאה מחזיקה ברחמה, באופן פוטנציאלי אך לא בפועל, בנים, נכדים וכו'. באופן קונקרטי, פוטנציאל זה מתבטא בפועל במאפייניה הפיזיולוגיים (רחם, ביציות, מבנה גנטי וכו'); אך צאצאיה עדיין אינם ממשיים; הם מתממשים *רק* כאשר ואם מתקיימים תנאים קיומיים וביולוגיים מסוימים (היא נשארת בחיים מספיק זמן, היא מקיימת יחסי מין ומופרית, היא יולדת בן, ואז בנה בתורו מוצא אישה וכן הלאה). האישה אינה ה"סיבה " *המלאה* , בכל מקרה (גורמים אחרים נכנסים לתמונה, חיוביים או שליליים); הבן, הנכד וכו' אינם *באותה מידה* "ההשפעות" שלה (בנה הוא יותר תוצאה שלה מאשר נכדה וכו') מכיוון שיש לעמוד ביותר ויותר תנאים.

מושגים אלה סבירים למדי, כך שניסיון ההכחשה של נגרג'ונה אינו יכול להתקבל. יתר על כן, שימו לב שהדברים שאנו מכנים "סיבה" ו"תוצאה" אינם ראויים לתיוג זה *עד ואלא אם* מתרחשת סיבתיות (וידוע שאכן מתרחשת); רק לאחר אירוע כזה המונחים הופכים לרלוונטיים, כך שזה

---

[68] ראה נספח 1: כשל ו.

אבסורד להחיל אותם על דברים תוך הכחשת אירוע כזה, כפי שניסה נגרג'ונה. [69]כמו כן, חשוב להבהיר למה אנו מתכוונים ב"סיבה" או "תוצאה". נגרג'ונה מתמקד באחד התנאים המעורבים (בדוגמה שניתנה, אישה), ומתעלם מהאחרים (ההפריה הבריאה שלה; דורות עוקבים של נשים והפריותיהן, בתורן); כמו כן, הוא אינו מבחין בין השפעות ישירות (בנה) לעקיפות (נכדיה וכו').

לפיכך, שתי ההנחות הראשונות שלו מטעות - שכן תוצאה קיימת באופן פוטנציאלי בסיבה, במובן שתנאים מסוימים קיימים בה בפועל; אך התוצאה אינה קיימת בפועל בסיבה זו, משום שתנאים נוספים מסוימים אינם קיימים בה בפועל. כאשר התנאים האחרונים מתממשים, הם - יחד עם התנאים הקודמים שכבר קיימים בפועל - גורמים למימוש התוצאה. ניתן להתייחס לסכום התנאים המוקדמים והמאוחרים יותר כ"סיבה"; בעוד שכל אחת מקבוצות התנאים הללו יכולה להיחשב כראוי רק כ"אחת הסיבות"; כל אחת מהן היא רק סיבה *פוטנציאלית* ללא השנייה. באופן דומה, עלינו להבחין בין תוצאה של סיבה כוללת זו, לבין תוצאה של תוצאה שלה, לבין תוצאה של תוצאה של תוצאה שלה וכו'. בכל מקרה, תנאים נוספים נכנסים לתמונה, ומה שהוכר *כסיבה* לתוצאה המוקדמת יותר, ניתן להתייחס אליו רק *כסיבה* (בין היתר) לתוצאה המאוחרת יותר. נגרג'ונה משתמש במונחים

[69] ראה נספח 1: כשל G.

סיבה ותוצאה ללא כל מאמץ לדייק [70]; האם אין פלא אם כן שהוא מנסח הנחות שגויות.[71]

בנוגע לטענתו בהנחה הראשונה ש"שום דבר חדש לא נוצר", אם כן, היינו משיבים שיש חידוש בהתעצמות הקיום מרמה פוטנציאלית מוקדמת לרמה גלויה וממשית. באשר להנמקה בה הוא משתמש בהנחה השנייה שלו, ניתן להציע את הדברים הבאים כהפרכה.

הוא טוען שאם לא הייתה קיימת מלכתחילה תוצאה בסיבה, אזי כל תוצאה אחרת עשויה לנבוע "בעיקרון" מהסיבה, כך שלמעשה לא יתקיים קשר בין הסיבה לבין תוצאה כזו. כדי להבהיר את הסוגיה, הבה נסיר את המונחים סיבה ותוצאה מהמשפט, שכן כפי שכבר צוין, אין להשתמש בהם לפני שנקבע קשר סיבתי. ואכן, "בעיקרון" דבר יכול להיות מלווה או אחריו סתם כל דבר. משמעות הדבר היא שבמבט ראשון, לפני שנאספו נתונים כלשהם, עלינו להיות בעלי ראש פתוח ולהסתכל על העובדות ללא דעות קדומות, ללא ציפייה - זהו העיקרון האפיסטמולוגי שהוא מתייחס *אליו* , וזה שאנחנו מודים בו. אי אפשר לפרש אותו כמי שמתייחס לעיקרון *אונטולוגי* , שהכל קורה במקרה, ללא קשר לשום דבר אחר - שכן זו תהיה שאלה מעוררת מחשבה, בוודאי. אבל כמובן, נגרג'ונה מטשטש בעורמה את הפער הרחב והעמוק בין שני המובנים הללו של המונח "בעיקרון" כדי להבהיר את טענתו.[72]

---

[70] מעניין לציין שצ'נג קודם לכן (בעמוד 85) מזכיר, בסוגריים, שסיבה יכולה להיות מובנת כ"אוסף של סיבות ותנאים". שכן זה מראה שנאגרג'ונה מודע לכך שסיבה אינה בהכרח מונוליטית, ואכן מודעות זו נמצאת בדוקטרינה הבודהיסטית מראשיתה.

[71] ראה נספח 1: כשל E.

[72] ראה נספח 1: כשל ו.

אבל זה כשלעצמו מעניין, משום שזה מראה שהוא מודע היטב לסיבה שבגללה אנו מנסחים מושג של סיבתיות ומאמינים בו, ולתהליך האינדוקטיבי שדרכו נוצר קשר כזה. *אם* היינו חיים בעולם (או שדה של הופעות, ליתר דיוק) שבו, אכן, כל דבר יכול לקרות, כלומר עולם ללא כל סדירות, *אז* לא היה לנו בסיס למושג של סיבתיות, ושום מושג כזה אפילו לא היה עולה בדעתנו.[73] אבל אנו מבחינים בניסיון שלנו שדברים מסוימים קשורים זה בזה ללא הרף (וכן הלאה - זהו רק אחד מסוגי הסדירות הרבים), ולכן - כדי לתעד ולהסביר אחידות כאלה בניסיון שלנו - אנו יוצרים מושג של סיבתיות. יתר על כן, אנו משתמשים באותן סדירות נצפות כדי לקבוע האם ניתן להחיל את התווית של סיבתיות במקרים מסוימים. לפיכך, אין שום דבר שרירותי במושג, וגם לא ביישומיו; זהו הניסיון שמרמז עליו, והניסיון הוא שמבסס אותו.

אין שום דבר מעגלי במושג. נגרג'ונה מכחיש שניתן לקבוע סיבתיות תוך התייחסות לניסיון, ואומר שזה "מעלה את השאלה" [74]. למרות ש"ראינו שומשום מייצר שמן שומשום, אבל מעולם לא ראינו חול מייצר שמן שומשום", איננו מוצדקים "לחפש שמן שומשום בשומשום אבל לא בחול" משום ש"סיבתיות או ייצור טרם נקבעו, ולכן אי אפשר לטעון טענה זו באופן לגיטימי". אבל כפי שהוסבר זה עתה, זה לא *סדר הדברים* בידע. גם המושג וגם יישומיו הספציפיים מגיעים מאותן חוויות. יש לנו מושג של סיבתיות משום שאנו צופים בסדירות ואותן סדירות אומרות לנו היכן ליישם אותו. אין בסיס לדרישה שהמושג יהיה ידוע באופן בלתי תלוי

---

73 ראה נספח 1: כשל G.

74 צ'נג, עמ' 87.

בניסיון. הסיבה לכך שהמושג נראה כקיים "באופן בלתי תלוי" *בכל אחד* מהמקרים האמפיריים שלו, היא שהוא המאפיין המשותף של *רבים ולמעשה כל* המקרים של סדירות, ואינו מתייחס רק לסדירות *האחת* הנבדקת בזמן מסוים.

לפיכך, נגרג'ונה היה צריך לומר את הדברים הבאים: אם *דבר* מסוים ודבר אחר *תמיד גלויים* יחד ולעולם *לא* גלויים בנפרד, אז נוכל לכנות את האחד "סיבה" ואת השני "תוצאה" ואת הקשר ביניהם "סיבתיות" (זוהי רק הצורה החזקה ביותר של סיבתיות, אם לחזור על כך, אך איני רוצה לסבך את הנושא כאן ללא צורך); אך אם *לא מתרחשת סדירות כזו* (וגם לא מידה פחותה של סדירות) בהופעתם (כלומר, החוויה שלנו אותם, בשלב ראשון, ובהכללה, קיומם), אז לא ניתן לכנותם כך. אילו ניסח את המשפט כך, לא היה לו ויכוח. הוא בחר לבלבל את הסוגיה או שהוא עצמו התבלבל, בכך שצפה את יישום הטרמינולוגיה הסיבתית, ובכך שלא הבחין בין היבטים אפיסטמולוגיים ואונטולוגיים.

נפנה כעת לשתי ההנחות האחרונות שלו. הן אינן מוסיפות דבר לטיעון הנוכחי בנוגע לסיבתיות, אך הן מעניינות כהכחשות מצד נגרג'ונה עצמו של דעותיו שהובעו או משתמעות בעבר בנוגע לטטרלמה (ראה למעלה). כאן, הוא מודה שסתירות (כמו "ממשי בפנים" ו"לא ממשי בפנים") אינן יכולות "להיות יחד". כמו כן, הוא מודה שסתירות שליליות בשילוב (כמו "לא ממשי בפנים" ו"לא ממשי בפנים") אינן סוג נוסף של יחס משמעותי (במקרה הנוכחי, "יחס סיבתי"). זה מראה שהוא מבין את חוקי אי-הסתירה

ואת חוק האמצע המודר, ופונה אליהם כאשר הוא מוצא זאת בנוח למטרותיו. זה גורם לנו, שוב, לפקפק בכנותו.

(ג) צ'נג מפרט חמש סוגיות נוספות הנוגעות לקשרים סיבתיים שהעלה נגרג'ונה, אך אינו מציג את טענותיו של האחרון לגביהם, מלבד לומר שהוא "מתח ביקורת על כל קשר פחות או יותר באותו אופן". ניתן להסיק מכך שנגרג'ונה ניסה להראות, בשיטותיו הרגילות, שהשאלות השונות הללו בנוגע לסיבתיות אינן ניתנות לתשובה או אבסורדיות בצורה כלשהי. השאלות ששאל היו כדלקמן.

- **האם סיבה "זהה" או "שונה" מתוצאה?**
- **האם סיבה ותוצאה "מופיעות בו זמנית" או לא?**
- **האם סיבה "הופכת" לתוצאה או לא?**
- **האם סיבה "לפני שהיא חדלה להתקיים, נותנת אופי סיבתי" לתוצאה או לא?**
- **האם סיבה "בתוך" היא תוצאה או שתוצאה "בתוך" היא סיבה?**

הבה נבחן מה עשויים להיות טיעוניו, וכיצד היינו עונים על שאלותיו ומקדימים את מסקנותיו הספקניות.

בנוגע לסוגיה הראשונה, אני מניח שנאגרג'ונה יטען, כפי שעשה בנסיבות דומות [75], שאם סיבה ותוצאה "זהות" אין טעם לתת להן שמות ייחודיים, ואם הן "שונות" לא יכול להיות קשר ביניהם. אבל נוכל בקלות להשיב שהן אינן זהות, ושהבדל אינו מרמז על ניתוק.

---

[75] בנוגע ליחס נושא-נשוא, בטיעון 4(א), וליחס מושא-מאפיינים, בטיעון 5(ד).

בנוגע לסוגיה השנייה, בהכירו את נגרג'ונה, הוא כנראה היה מתלונן שאם שני דברים מופיעים בו זמנית, איננו יכולים להתייחס לאחד כגורם לשני; ואם הם אינם מופיעים בו זמנית, כיצד נוכל לקבוע שהם קשורים זה לזה? פילוסופים המתעקשים שסיבתיות דורשת שהתוצאה תעקוב *זמנית* אחר הסיבה, מתמקדים במצב אחד של קשר סיבתי, זה שבתהליך דינמי (כמו למשל, בסיבתיות טבעית); אך האמת היא שאנו מכירים בדרך כלל גם ביחסי סיבתיות סטטיים (במצב הרחבה) [76], ואפילו אירועים בו זמניים בתהליכים דינמיים עשויים להיות מסודרים באופן סיבתי. רק לאחר שקבענו ששני דברים, מאפיינים או אירועים נמצאים *באופן קבוע* יחד ו/או בנפרד במידה מסוימת, ולכן קשורים זה לזה באופן סיבתי, עולה ההחלטה איזה מהם להתייחס כסיבה ואיזה מהם כתוצאה. סוגיה זו עשויה במקרים מסוימים להיפתר במהירות תוך התייחסות לחץ הזמן: הסיבה היא המוקדמת יותר מבחינה זמנית, התוצאה היא המאוחרת יותר מבחינה זמנית. אך זוהי רק פתרון אחד, המקרה הפשוט ביותר. אם שני הפריטים בו זמניים, עדיין נוכל לסדר אותם על בסיס אחר, מושגי יותר. לדוגמה, נשקול את הפריט הגנרי יותר כסיבה, ואת הספציפי יותר כתוצאה, ונשפוט את

[76] העובדה שזה מוכר בבודהיזם ניכרת בהגדרה המסורתית של סיבתיות שהוזכרה קודם לכן. האמירות "כאשר זה קיים, כלומר; כאשר זה לא קיים, זה לא קיים" מתייחסות לסיבתיות סטטית; האמירות "זה מתעורר, זה מתעורר; זה נפסק, זה נפסק" מתייחסות לסיבתיות דינמית. אמירות אלה (אני זוכר ומניח שאני זוכר) מיוחסות לבודהה עצמו בסוטרות כלשהן, ומדגימות דיוק מחשבתי ראוי לשבח. ניתן לראות סיבתיות סטטית ודינמית כשני היבטים של אותו קשר, או שאנו יכולים לראות את האחרון כמקרה פרטי של הראשון (מכיוון שבהינתן הראשון, אנו יכולים להסיק את האחרון).

הראשון כהיבט "עמוק יותר" (הנוכח באופן נרחב יותר) של הטבע מאשר את השני.

בנוגע לסוגיה השלישית, איני בטוח למה נגרג'ונה מתכוון בביטוי "סיבה שהופכת לתוצאה" (או לא). אולי הוא מתייחס לדימוי הבודהיסטי הנפוץ של זרע שהופך לצמח? אני מנחש שבמקרה כזה הוא משחק על העמימות של המילה "צמח", כלומר האם היא מתייחסת לאחד משלביה (כולל כזרע) או לצמח מפותח (לא כולל הזרע). אם כן, נוכל להזהיר מראש שלמילה "הפיכה" יש שתי משמעויות עממיות: מובן חזק יותר של מוטציה (שעבורה הבה נשמור את אותה מילה) ומשמעות חלשה יותר של שינוי (שעבורה נעדיף את הביטוי "להיות"). במוטציה, השינוי הוא מ-"X ולא Y" ל-"Y ולא X"; ואילו בשינוי, הוא מ-"X ולא Y" ל-"X ו-Y" [77]. לכן, בדוגמה שלנו, הצמח הוא בתחילה זרע, ואז "הופך" לצמח מפותח; או, במילים אחרות, הזרע (צמח לא מפותח) "הופך" לצמח מפותח.

השאלה הרביעית גם היא אינה ברורה - למה הוא מתכוון בטענה של "הסיבה שנותנת טבע סיבתי" לתוצאה? אני מניח שהכינוי ב"לפני *שהיא* מפסיקה להיות" מתייחס לסיבה, ושהוא שואל האם כוח סיבתיות כלשהו מועבר *מסיבה* לתוצאה בשרשראות סיבתיות. אם זהו המושג שלו, או המושג שהוא מייחס לחשיבה רגילה, אני חולק על דעתי. איננו סבורים שבכל שרשראות הסיבתיות, סיבה א' נותנת לתוצאה ב' את הכוח להיות סיבה ב' לתוצאה ג', כלומר ש-א' לא רק גורם ל-ב', אלא גם *גורם ל-ב' לגרום ל-* ג'. זה עשוי להיות נכון כאשר שתי הרצפים AB ו-BC בלתי

[77] ראה *את היגיון העתיד שלי* , פרק 17.

משתנים, כלומר במקרה האחד של סיבתיות *מלאה* ; שכן במקרה כזה, אנו יכולים לומר ש-א' אחריו תמיד גם ב' וגם ג', כלומר ש-א' גורם ל-ג' וגם ל-ב'. אבל זהו מקרה מיוחד אחד של רצף רגיל - כאשר הסיבתיות המעורבות הן בעלות קביעה מעורבת, הסילוגיזם אינו תמיד אפשרי. יתר על כן, במקרים מסוימים (כאשר A אינו סיבה הכרחית ל-B) עדיין ייתכן ש"B גורם ל-G" יתרחש בהיעדר A, כאשר B נגרם על ידי משהו שאינו A.

בכל מקרה, אפשר לתהות לגבי הלגיטימיות של מושג סיבתי *איטרטיבי* "גורם ל-G", במובן המשתמע לעיל, שכן אנו רואים ב-"B גורם ל-C" כקשר ואירוע שפשוט "הוא", *עובדה* של ("נגרם על ידי", אם תרצו) "הטבע" - לא כמשהו שמשהו אחר (כלומר, "A"), בעצמו *בתוך* הטבע, עשוי "לגרום". המושג האיטרטיבי מופיע באופן לגיטימי במידה מסוימת במצבים רצוניים, שבהם אנו יכולים לומר שסוכן A (אדם) משפיע או מאלץ אחר, B, לבצע פעולה כלשהי, C. אבל במקרים כאלה, הסיבתיות המעורבת שונה מאוד, בבירור. 'A משפיע על B' הוא סוג של סיבתיות, אבל זה לא אומר ש-A גורם ל-B במובן של סיבתיות. וגם 'B עושה C' אינו סיבתיות, אלא רצון. אז במקרה זה, המושג האיטרטיבי שונה למדי במשמעותו.

באשר לסוגיה החמישית, אני מניח שכבר עסקנו בשאלה האם התוצאה היא "בתוך" הסיבה כשדנו האם התוצאה היא "ממשית בתוך" הסיבה. לכן, רק השאלה, האם סיבה היא "בתוך" תוצאה? נותרה למענה. כביכול, נאגרג'ונה מתכוון כאן לקיום מתמשך כלשהו של הסיבה בתוצאה שלה. ניתן להעלות

על הדעת זאת, ואכן משמש כהשערה הסברית במצבים סיבתיים מסוימים. לפיכך, תיאוריית תנועת גופים פיזיקליים של ניוטון לאחר פגיעה מניחה ש"אנרגיה" היא התשתית של התנועה; תנועת הגוף הראשון היא ביטוי לאנרגיה שבו, וכאשר הוא פוגע באחר, חלק או כל האנרגיה הזו מועברת לשני, ולכן נע או משנה מהירות ו/או כיוון בהתאם לנוסחאות מדויקות. תיאוריה זו כוללת תחזיות מחושבות, המאושרות אמפירית [78]. בהקשר זה, הגוף השני נגרם לנוע על ידי הראשון, אך הסיבה הבסיסית לשתי תנועותיהם היא "אנרגיה".

במקרה כזה, נוכל לומר לנאגרג'ונה שיש לנו דוגמה, שבה הסיבה נמצאת "בתוך" התוצאה. עם זאת, איני חושב שזה בהכרח או תמיד מתאים, בכל קשר סיבתי, או אפילו בכל סיבתיות, לומר שהסיבה נמצאת "בתוך" התוצאה. שכן אנו קובעים סיבתיות בעיקר בהתייחס לצירוף מתמיד של נוכחות ו/או היעדרויות של שני דברים, מבלי לפגוע בשאלה האם דבר שלישי כלשהו עובר מהאחד למשנהו. עבורנו, סיבתיות היא בתחילה רק מקרה של סדירות הנצפית בתחום ההופעות. ניתן לקבוע מאוחר יותר באופן אינדוקטיבי תיאוריה שתמיד מתרחש בה סוג של העברה, אך במקרה הטוב זו תהיה הכללה המוצדקת על ידי תחזיות מאושרות, ולא הכרח דדוקטיבי. עלינו לפחות להישאר פתוחים לכל אחת מהתוצאות באופן עקרוני.

---

[78] מאוחר יותר, רעיון העברת האנרגיה נמצא בעל ערך בהקשרים או תחומים אחרים. מאוחר יותר, אם נאמר כבדרך אגב, התיאוריה תוקנה על ידי איינשטיין, לדיוק אמפירי רב יותר.

לסיכום, לאחר שצפינו, בהתייחס לחמש שאלותיו המעורפלות, את טיעוניו הנוספים האפשריים של נגרג'ונה נגד סיבתיות, נוכל לומר בבטחה שההפרכות המכוונות שלו את המושג גם כאן עשויות להיות שגויות וחסרות החלטה.

8. תלות הדדית.

- **טיעון נוסף שהוזכר על ידי צ'נג [79]הולך כך: נגרג'ונה מטיל ספק בלגיטימיות של "פרשנות אונטולוגית של סיבתיות" הטוענת ש"ישות בעלת טבע מהותי" יכולה להיות "משהו שנגרם". לדעתו טענה כזו סותרת, שכן "ישות אמורה להיות בעלת טבע מהותי ודבר בעל טבע מהותי אינו נוצר אלא בלתי תלוי בדברים אחרים" ו"להיות נגרם פירושו להיות מותנה או להיות תלוי".**

טיעון זה מתייחס כנראה לאמונה של פילוסופים הודים שקיים הוא קבוע ולא נגרם או רגעי ונגרם. אך מושגים זמניים וסיבתיים אלה אינם קשורים זה לזה כפי שהניחו פילוסופים הודים. אם נבחן את מקורם בפועל בהיווצרות הידע האנושי, נראה שהם באופן עקרוני מאפשרים צירופים ביניים, כמו "נגרם ומכאן ואילך קבוע" או "רגעי אך לא נגרם".

יתר על כן, המושגים "ישות" ו"מהות" מבולבלים מאוד בתודעתם של נגרג'ונה והבודהיסטים. הם אינם מבינים במלואם שמושגים אלה מתייחסים להמשכיות, אינדיבידואלית (במקרה של "ישות") או קולקטיבית (במקרה של "מהות"), אשר מניחים כדי לרשום ולהסביר חזרה חווייתית של אובייקטים. אלה אינם תוספות מסתוריות ושרירותיות במהלך הידע האנושי, אלא כלים סטטיסטיים לרישום והבנה של ריבוי חוויות מסוימות.

---

[79] ראה עמ' 87-88. צ'נג מתייחס שם ל-MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XXIV:18, ו- 72 , *Hui-cheng-lun*, כמו גם ל-TGT II.

בתקיפתו על הסיבתיות, נגרג'ונה תוקף למעשה גם את המושג הבודהיסטי של תלות הדדית, הנחשב בדרך כלל לאחד הבסיסים העיקריים, או לביטוי הסיבתי, של עובדת ה"ריקות" ודוקטרינתה. כאן, כמו במקומות אחרים, הוא אינו מתנגד לאמונה הבודהיסטית, אלא משוכנע שרק על ידי התכחשות לכל המושגים והדוקטרינות - כולל סיבתיות ותלות הדדית - נוכל למעשה ליצור קשר עם מה שהם רק מצביעים עליו. האצבע המצביעה על משהו, מדויקת ככל שתהיה, מפריעה ומסיחה את דעתנו מאותו דבר, ולכן עדיף להניח אותה.

הבה נעמיק יותר בדוקטרינות הבודהיסטיות הנדונות. איני יכול כאן לעסוק בניתוח מפורט שלהן, טיפול יסודי דורש ספר שלם (ראו פרסומי הקרוב על לוגיקה סיבתית). אך אעיר כמה הערות נוקבות. הבודהה הובן בעבר כמי שמתייחס לכל התופעות כקשורות זו לזו סיבתית, תלויות זו בזו, 'תלויות יחד' - תלויות יחד בשדה ההופעה ללא סיבות בסיסיות ואינן מסוגלות להתקיים בו ללא קיום הדדי.

אמנם, כל מה שאנו תופסים הוא רצף של שדות פנומנליים נוכחיים. אך באמצעות יכולתנו הרציונלית, אנו מחלקים תופעות כלליות כאלה לתופעות מכוננות (הבחנה), ובאמצעות השוואה וניגוד מוצאים אותן זהות או שונות במובנים ובדרגות שונות (הפשטה), ובכך מקבצים ומעניקים להן שמות שונים (סיווג), ואז מקשרים ביניהן (למשל, סיבתית, תוך התייחסות לסדירות נתפסת). עבודה רציונלית כזו היא אמנם היפותטית, אך אין זה אומר שהיא שגויה באופן אוטומטי. אין לה את אותו מעמד אפיסטמולוגי כמו ראיות אמפיריות, אך ניתן להסתמך עליה בדרגות שונות של

הסתברות, במידה שהיא לוקחת ראיות כאלה בחשבון ומונחת ומווסתת על ידי שלושת חוקי המחשבה, וכללי הלוגיקה הדדוקטיבית והאינדוקטיבית הנגזרים מהם.

אמונתנו ב"ישויות", כפי שכבר הוסבר, נובעת כדי להסביר את הדמיון לכאורה בין תופעות שהלכו והחליפו זו את זו בניסיון שלנו. תופעות כאלה הן בחלקן שונות (השתנו), אך גם בחלקן זהות (מתמשכות). אם הן היו שונות בלבד, לא היינו זקוקים למושג "ישות"; אך מכיוון שהן גם זהות, אנו זקוקים למושג כזה כדי לתעד את העובדה. שימו לב שלפעמים, הנחת "ישות" העומדת בבסיס תופעות נתפסות היא התייחסות לתופעה *נוספת, שטרם נתפסה* ; פעמים אחרות, הנחת ישות היא פשוט התייחסות לאוסף של תופעות שכבר נתפסות, כלומר הישות אינה *אלא צירוף של* אותן תופעות. לאחר הבנתה כך, מושג הישות נתפס כמנוגד לגישה פוזיטיביסטית לידע.

באופן דומה לגבי אמונתנו ב"מהויות", הנובעת כתגובה לחוויות שלנו של דמיון כמו גם שוני בין תופעות, אפילו במצבים סטטיים. אם, בחווייתנו, שום דבר לא דומה לשום דבר אחר (ריבוי קיצוני) או אם הכל נראה זהה להכל (אחידות קיצונית), המחשבה על "מהויות" אפילו לא הייתה עולה בדעתנו. הנחה של "מהות", ברגע שאנו מפרקים את המסתורין שלה ומסירים את הקונוטציות האידיאליסטיות שלה, ומבינים אותה כביטוי של עבודת השוואה, היא מאבדת את מעמד הדחליל שניתן לה באפיסטמולוגיה הבודהיסטית.

"סיבתיות", כפי שכבר הראינו, עשויה להיות מוצדקת באופן דומה בהתייחס לסדירות של צירוף תופעות (או ליתר דיוק, נוכחותן ו/או היעדרן). לפיכך, למושגים יסודיים אלה יש בסיס אמפירי, הם אינם רק מבנים שרירותיים.

כעת, נחזור לרעיונותיו של נגרג'ונה. אחד מהם הוא *שישות או מהות לא יכולה לבוא וללכת או להיגרם* . יש לראות שזוהי תזה מסוימת (שלא לומר, ייחודית) *שהוצעה* על ידי פילוסופים הודים, ולא כאלה הטבועים במושגים המעורבים. טענה זו אינה ברורה מאליה מבחינה אנליטית, וניתן לראות בה רק השערה נוספת שיש לבסס באופן סינתטי. לא ניתן להסיק אותה מהתפיסות הראשוניות, אשר (כפי שתואר לעיל) מתייחסות לסוגים שונים של אחידות או סדירות; יהיה צורך להוכיח באמצעות אינדוקציה (מבוססת על ראיות אמפיריות כלשהן) שאחידות וסדירות אלו *חופפות* כפי שהוצע. אחרת, היא שרירותית (מנקודת מבטנו הרגילה של התודעה, אם כי היא עשויה להיות ברורה לתודעה הנאורה).

התפיסה הראשונית של ישות רק קובעת המשכיות בתוך שינוי; היא אינה קובעת מראש ששכבה משוערת כזו כשלמה עשויה להופיע או להיווצר, או להיעלם או להיהרס. ואכן, העובדה שאנו מדברים בדרך כלל על ישויות כמוגבלות בזמן וכרגישות להתחלה או לסיום מראה שאיננו רואים ישויות באופן כה נוקשה. לדוגמה, אלו המאמינים בנשמה עשויים לראות אותה כנוצרת באופן טבעי (אפי-תופעה של חומר) או כנבראת אלוהית (הזרקה לחומר), כזמנית או נצחית (בעבר ו/או בעתיד) - מושג הנשמה משאיר סוגיות כאלה פתוחות לדיון. באופן דומה, התפיסה הראשונית של מהות

דורשת רק שהמופשט יתקיים בכל מקום ובכל זמן שהקונקרטיים אליו הוא מחובר קיימים; כאשר והיכן הקונקרטיים באים או הולכים או נגרמים לבוא או ללכת, ניתן לומר במובן מסוים שהמופשט מתנהג או מושפע באופן דומה (אם כי באופן מדויק מושגים כאלה אינם ישימים לאבסטרקטים, כפי שכבר נדון).

רעיון בודהיסטי נוסף, זה של "תלות הדדית", שניתן לנסח באופן כללי *כדברים קיימים רק ביחס לאחרים;* ו יתר על כן, מכיוון שכל דבר אחר קיים בתורו רק ביחס לאחרים, *כל דבר קיים ביחס לכל האחרים* . הקשר שאליו מכוון כאן בעיקר הוא סיבתיות, שימו לב. אנו נוטים להתייחס לכל דבר כאל דבר המסוגל לקיום בודד ביקום, ולהתעלם או לשכוח את החוטים המגוונים המקשרים אותו לדברים אחרים. אנו 'לא רואים את היער מרוב עצים', ומתמקדים באופן קבוע באירועים בודדים לרעת הסקירה הכללית או הראייה ארוכת הטווח.

> לדוגמה, קחו בחשבון צמח. ללא אור השמש, האדמה והמים שהוא תלוי בהם, וללא דורות קודמים של אותו צמח והאירועים שאפשרו את הרבייה ומסלולי כל אטום המרכיבים ומזינים את הצמח, וללא הטלטלות הקוסמיות שהביאו לקיומו של כדור הארץ שלנו, אדמתו ומימיו, השמש ושל חומר חי, וכן הלאה *עד אינסוף* , לא היה צמח. אין לו קיום עצמאי, אלא עומד לפנינו רק בזכות מסה של סיבות ותנאים. וכך, עם סיבות ותנאים אלה, הם בתורם הם פרטים בלבד במארג אוניברסלי של הוויה.

נראה כי מושג התלות ההדדית נתפס על ידי בודהיסטים כתוצאה בלתי נמנעת של מושג הסיבתיות. אך הרהור מראה, שוב, שדוקטרינה זו היא רק תזה פרטיקולרית בתוך תזת הסיבתיות. כלומר, למרות שתלות הדדית מרמזת על סיבתיות, סיבתיות אינה מרמזת על תלות הדדית. יתר על כן, זוהי תזה מעורפלת, הכוללת כמה הכללות מפוקפקות. הדוגמה האופיינית לתלות הדדית שצוטטה לעיל מציעה שלוש טענות:

- *לכל דבר יש סיבה (או תוצאה),*
- *לכל דבר יש תוצאה (או שהוא סיבה);*

ואולי הרדיקלי יותר,

- *הכל גורם ונגרם על ידי הכל* .

שתי הטענות הראשונות הן יחד מה שאנו מכנים " **חוק הסיבתיות** ". יש לראות שטענות אלו אינן נובעות באופן בלתי נמנע ממושג הסיבתיות. האחרון דורש רק שתהיה לו סדירות *מסוימת* של דו-קיום בין אירועים שתמצא בחוויה, אך אינו מחייב כשלעצמו שכל אירוע בחוויה יימצא כבעל דו-קיום סדירי עם אירוע/אירועים אחרים. מושג *הסיבתיות* תקף אם יש לו יישומים מסוימים; *חוק* הסיבתיות אינו נובע אוטומטית - הוא בסך הכל *הכללה* מכמה חוויות עם תכונה זו לכל הקיימים. ייתכן בהחלט שיהיו דברים שלא נמצאו כבעלי דו-קיום סדירי, ומשם, על ידי הכללה, מניחים שאין להם סיבה ו/או תוצאה. יקום שבו מתרחשות גם סיבתיות וגם אי-סיבתיות הוא בהחלט מתקבל על הדעת. יתר על כן, הטענה הראשונה אינה מרמזת באופן לוגי על השנייה או להיפך - כלומר, אנו עשויים לדמיין

דברים עם סיבות אך ללא תוצאה נוספת, ודברים עם תוצאות אך ללא סיבות קודמות.

""הבודהיסטים המוקדמים", אומר לנו צ'נג, ""האמינו בעיקרון הסיבתיות כתקף באופן אובייקטיבי, בהכרח, נצחי ואוניברסלי". פילוסופים מערביים רבים הסכימו, אם כי לא כולם. כיום, רוב הפיזיקאים מאמינים שברמה הקוונטית לפחות, ואולי במפץ הגדול, ישנם אירועים ללא סיבה נראית לעין. איני יודע אם אירועים ללא תוצאה מוצעים על ידי מישהו. בכל מקרה, אנו רואים שגם ברמה הפיזית ""מקרה"" מתקבל כאפשרות, אם לא כוודאות. חוק הסיבתיות יכול להמשיך לשמש אותנו כעיקרון עובד, הדוחק אותנו לחפש במרץ סיבות ותוצאות, אך בשום מקרה לא ניתן להתייחס אליו כאמת אוניברסלית *אפריורי* . לוגיקה סיבתית צריכה להישאר פתוחה, שכן בכל מקרה ""חוקים"" אלה הם הכללות בלבד - אמיתות אינדוקטיביות, לא דדוקטיביות.

יתר על כן, חוק הסיבתיות שהוזכר זה עתה הוא במקרה הטוב חוק *סיבתיות* . פילוסופים המודים ברצון *אינם* [80]יכולים לקיים באופן עקבי חוק כזה כאוניברסלי לכל הקיים, אלא רק בתחומים ה"מכניסטיים" של אירועים פיזיקליים ופסיכולוגיים. בנוגע לאירועים הכרוכים ברצון, אם אנו מודים שבן אדם (או ישות רוחנית מקבילה, בעל חיים נעלה או אלוהים) יכול "לרצות" (לייצר באופן חופשי איכשהו) אירוע פיזיולוגי (כלומר תנועה

---

[80] ולפחות חלק מהבודהיסטים נראים כך. לדוגמה, האמירה בדמאפאדה (פסוק 165) ש"על ידי עצמו נעשה הרע, והוא זה שסובל: על ידי עצמו לא נעשה הרע, ועל ידי עצמו האדם הופך לטהור. הטהור והטמא נובעים מעצמו: אף אדם אינו יכול לטהר אחר" - אמירה זו מרמזת לכאורה על קיומו של עצמי עם אחריות למעשיו.

פיזית בגופו) או אירוע פסיכולוגי (כלומר דמיון, השלכה מנטלית), או אפילו נשמה אחרת (לפחות במובן של בחירה להתרבות), עלינו להתייחס לכך כחריג לחוק סיבתיות אוניברסלי שכזה.

כמו כן, אם ניקח בחשבון שסוכן הרצון נמצא תמיד תחת *השפעת* ניסיון או סיבה כלשהי, נוכל לנסח חוק סיבתיות אנלוגי בהתייחס לכך. אך אין לבלבל בין השפעה לסיבתיות; היא אינה קובעת את הרצון, שנשאר חופשי, אלא רק מחזקת או מחלישה אותו, מקלה או מקלה על פעולתו בכיוון מסוים. יתר על כן, לא ברור מאליו שרצון לא יכול להתרחש באופן 'ניהיליסטי', ללא כל השפעה; הוא בהחלט עשוי להיות חופשי, לא רק להתנגד להשפעות אלא גם לפעול בהיעדר כל מניע שהוא. במקרה האחרון, חוק הסיבתיות יהיה שוב, לכל היותר, עיקרון עבודה, ולא עובדה אוניברסלית שרצון דורש מניע.

הבה נבחן כעת את האמירה הקיצונית יותר ש"הכל גורם ונגרם על ידי הכל", אשר ניתן לפרש (באופן שגוי) כמשתמעת מתלות הדדית. אמירה זו פירושה למעשה אמירה פרדוקסלית (כפי שנגרג'ונה ללא ספק היה נהנה לעשות!) *ששום דבר לא גורם או נגרם על ידי דבר* - שכן סיבתיות היא יחס שנמצא על ידי הבחנה בסדירות *בניגוד* לאי-סדרים. אם הכל היה מתקיים יחד באופן קבוע עם הכל, לא היינו מסוגלים להבחין בסיבתיות מלכתחילה. מכאן נובע שגרסה קיצונית כזו של חוק הסיבתיות אינה ניתנת לביצוע מבחינה לוגית. סיבתיות אינה יכולה לרמוז ש"הכל גורם להכל" או ש"הכל נגרם על ידי הכל" - ודחיית האמירות האחרונות אינה שוללת את המושג, שימו לב היטב. המושג אינו נגזר מחוק כזה, אלא באופן עצמאי מתצפית על

סדירות בניסיון; יכולתנו להבחין בסדירות כאלה ממסת הניסיון מרמזת שיש גם אי-סדרים; מכאן, לא ניתן לאשר באופן עקבי אמירה קיצונית כזו. לפיכך, עלינו להודות שלדברים אין מספר בלתי מוגבל של סיבות או תוצאות.

למרות ש"הכל גורם להכל" מרמז על "תלות הדדית", האחרון אינו מרמז על הראשון; כך שהפרכתנו את האמירה הרחבה יותר אינה מפריכה תלות הדדית, אלא רק נקודת מבט אפשרית אחת (קיצונית) עליה. ביקורתי על תלות הדדית תהיה כדלקמן. ראשית, הדוקטרינה המוצגת, והאיורים שניתנו התומכים בה, אינם משתמשים במונח סיבתיות בדיוק רב. ראשית, כפי שהצענו לעיל, *סיבתיות היא מונח רחב, המכסה מגוון של יחסים שונים מאוד*:

- סיבתיות או סיבתיות 'מכניסטית' בתוך התחומים החומריים והנפשיים, ולסיבתיות עצמה יש תת-מינים רבים;
- רצון, או פעולה של נשמות בתחומים החומריים, המנטליים או הרוחניים, ולרצון יש דרגות רבות של חופש; ו
- השפעה, המתייחסת למגבלות על הרצון שנקבעו על ידי ישויות חומריות, נפשיות או רוחניות.

דוקטרינת התלות ההדדית מתעלמת מההבדלים העמוקים בין המובנים השונים הללו של המונחים "סיבה" ו"תוצאה", ומשתמשת בהם כאילו היו אחידים בכל יישומיהם.

כמו כן, יש לכלול כ"יחסים סיבתיים" במובן רחב יותר את *השלילה* של יחסים אלה. גם אם פילוסוף כלשהו מטיל ספק באחד, שניים או שלושת

היחסים (החיוביים) הללו, עליו לשקול אותם. מושגים של "מקרה" או "ספונטניות" אינם פשוטים, וניתן להגדירם רק על ידי שלילת מושגי הסיבתיות; באופן דומה, מושג ה"דטרמיניזם" דורש "רצון חופשי". רק בניגוד למושגי סיבתיות, ניתן לתפוס בבירור אי-סיבתיות. יתר על כן, תלות הדדית מתעלמת מכך שדברים *מסוימים* אינם קשורים (באופן חיובי) זה לזה באופן סיבתי, גם אם עשויים להיות להם קשרים סיבתיים (חיוביים) לדברים אחרים. *העובדה שמשהו חייב להיות בעל סיבה או תוצאה* כלשהי *, אינה מרמזת שיש לו דבר ספציפי* זה או אחר *כסיבה או תוצאה שלו; עדיין ישנם דברים שהוא אינו קשור אליהם באופן סיבתי* . אם לכל דבר היה אותו קשר סיבתי חיובי לכל דבר, ולא קשר סיבתי שלילי, לא היה דבר כזה סיבתיות, שום דבר לא בולט שניתן להעלות על הדעת.

שנית, אם ניקח בחשבון שרשראות (או, בדיונים, סילוגיזמים) של יחסים סיבתיים, נגלה *שהסיבה לסיבה אינה בהכרח סיבה בעצמה* , או לפחות לא באותו מובן או באותה מידה. לדוגמה, בהתייחס לסיבתיות, נוכל להוכיח באופן פורמלי שאם A הוא סיבה מלאה ל-B ו-B הוא סיבה מלאה ל-C, אז A הוא סיבה מלאה ל-C. אבל אם A הוא סיבה מלאה ל-B ו-B הוא סיבה חלקית ל-C, אין זה *נובע ש*-A הוא בכלל סיבה ל-C. באופן דומה, כאשר אנו מערבבים את סוגי הסיבתיות (למשל, סיבתיות ורצון בסדרה), נגלה שסיבתיות אינה מועברת בקלות, באותו אופן או בכלל. לכן, שגוי מבחינה לוגית להסיק העברת סיבתיות מעצם עובדת רצף היחסים הסיבתיים כפי שעושה תיאוריית התלות ההדדית.

שלישית, אלו התומכים בתלות הדדית נוטים *להתייחס לשני כיווני הקשר הסיבתי כשווה ערך* . לכן, כאשר הם אומרים "הכל קשור באופן סיבתי להכל", הם מרמזים, לכאורה, כי להיות סיבה ולהיות תוצאה זה פחות או יותר אותו דבר. אבל משהו יכול להיחשב רק כסיבה לדברים המתרחשים אחריו בזמן או מתחתיו בהיררכיה מושגית, וכתוצאה של דברים המתרחשים לפניו או מעליו. במעלה הזרם ובמורד הזרם אינם שווי ערך. לכן, לא ניתן לפרש "תלות הדדית" באופן מילולי מדי, תוך שימוש ב"קשר סיבתי" במובן מעורפל מדי, מבלי לשים לב להבחנה בין קשר סיבתי לקשר תוצאה.

רביעית, דוקטרינת התלות המשותפת מציעה או קוראת לחוק/ים כלשהם של סיבתיות, וכפי שכבר נדון בהמשך, שום חוק סיבתיות אוניברסלי או מוגבל אינו מתחייב באופן הגיוני על ידי מושג הסיבתיות, אם כי חוק כזה עשוי להיחשב כעיקרון היפותטי שיש לאמתו באופן אינדוקטיבי. מושג הסיבתיות דורש רק שתתרחש סיבתיות *מסוימת* , מבלי לקבוע מראש *באיזו כמות* . לכן, למרות שתלות משותפת מרמזת על סיבתיות, סיבתיות אינה מרמזת על תלות משותפת.

חמישית, מושג ה"תלות ההדדית" נתמך בניגוד והתנגדות למושג של " *קיום עצמי* ". משהו שקיים מעצמו יתקיים "בכוחות עצמו", *ללא צורך במקור, תמיכה או הרס* , ללא "תנאים סיבתיים". הבודהיזם מדגיש ש(אולי מלבד המציאות האולטימטיבית) שום דבר במכלול אינו בעל תכונה זו, אשר הבודהיזם טוען שהתודעה הרגילה תומכת בה. למעשה, ההאשמה שאנשים

בדרך כלל מאמינים בקיום עצמי של ישויות היא שקרית - זוהי למעשה מבנה של פילוסופיה הודית מוקדמת יותר.

אנשים בדרך כלל מאמינים שלרוב הדברים יש מקורות (אשר מביאים אותם לקיום), ושלכל הדברים שנוצרו, לאחר שנוצרו, יש יחסים סטטיים לקיומים אחרים (אינסוף של יחסים, לכל הדברים האחרים, אם נספור יחסים חיוביים ושליליים כ'יחסים'), וכי דברים בדרך כלל תלויים להמשך קיומם בנוכחותם או בהיעדרם של דברים אחרים (כלומר, אם חלק מהאחרונים באים או הולכים, הראשונים עשויים גם הם להיעלם). מה שספק, עם זאת, לדעתי, הוא ההצעה המעורפלת והמרומזת של דוקטרינת התלות ההדדית, שבעוד *שדבר* נוכח, כלומר בזמן קיומו בפועל, יש לו איכשהו קיום יחסי בלבד, כלומר אלמלא הדברים האחרים הקיימים באותו רגע, הוא לא היה יכול לעמוד.

אין מדובר במהותה דוקטרינה של יחסיות לתודעה או לסובייקט (אם כי בודהיזם היוגאצ'רה אולי אומר זאת), שימו לב היטב, אלא חוסר יכולת קיומי לעמוד בפני עצמו. זהו ההיבט של תלות הדדית שהמוח המערבי, או התודעה הרגילה, היו דוחים. בעולמנו [81], *ברגע* שדבר קיים, וכל *עוד* הוא קיים, *ללא קשר* לסיבות היווצרותו או לסיבות הסופיות לחדלותו להתקיים, או לדברים אחרים המתקיימים יחד איתו בזמן ולקשריו עם הדברים הללו, או להיותו אובייקט של התודעה, הוא פשוט קיים. זהו דבר שקיים, עובדה היסטורית בלתי ניתנת לשינוי, ששום דבר מאוחר יותר בזמן לא יכול להשפיע עליה. לא ניתן לומר שהוא "תלוי" בשום דבר במובן שמרמזים

---

[81] אגב, אנו יכולים לדמיין עולם שבו קיים רק דבר אחד, ללא שום דבר לפניו, בו זמנית לו או אחריו.

הבודהיסטים, משום *ששום דבר לא יכול להתפס או להיתפס כמבטל או מבטל עובדה זו* .

מה שהבודהיזם לכאורה מכחיש כאן הוא ש"עובדות הן עובדות", יהיו אשר יהיו נסיבותיהן, ובין אם הן מוכרות ובין אם לאו, בין אם הן נכונות ובין אם לאו. זוהי הכחשה שהמראית עין, יהיו אשר יהיו תוכנן ובין אם הן אמיתיות או אשליות, התרחשו . איננו יכולים לקבל סטייה כזו מחוק הזהות.

שיקולים כאלה מובילים אותי למסקנה ש"תלות הדדית" אינה קלה לניסוח ולביסוס, אם בכלל. אף על פי כן, אני רואה בה "דרך התבוננות" מועילה, עיקרון היוריסטי גס ומוכן בעל ערך. כמו כן, למען ההגינות, אני נשאר פתוח לאפשרות שברמה עמוקה כלשהי של תובנה מדיטטיבית שלא הגעתי אליה, היא מקבלת יותר משמעות ותוקף.

9. חוק קרמי.

לבסוף, הבה נבחן את הערותיו של נגרג'ונה על העיקרון המוסרי של 'קארמה' (כפי שאנו מכנים אותו בדרך כלל). **הוא מכחיש את החוק הקארמתי - מבחינתו, "קשרים הכרחיים בין מעשים טובים ותגמולים, לבין מעשים רעים ועונשים" הם, כפי שצ'נג מתאר**[82]**, "לא חוקים אובייקטיביים בטבע ובחברה, אלא השלכות סובייקטיביות של התודעה".** זה כמובן לא טיעון, אלא אמירה, ולכן לא ניתן להעריך את נימוקיו. האמירה ראויה לציון, בהתחשב בהקשר של האמונה ההודית והבודהיסטית. ושוב, נגרג'ונה אומר את ההצהרה הזו, לא מתוך רצון להתנגד לבודהיזם הנורמטיבי, אלא בניסיון להיות עקבי עם התוכנית הפילוסופית הכוללת שלו של תודעה מעבר להיגיון, 'דרך האמצע'.

אנצל הזדמנות זו כדי להעיר כמה הערות משלי בנוגע לקארמה. הטענה שיש סדר מוסרי בעולם מבוססת בחלקה, אך רק בחלקה, על בסיס אמפירי. מבלי דעה קדומה לגבי מה מהווה מוסר, אנו יכולים להסכים שלפעולות מסוימות יש השלכות מסוימות, וכי חלק מהפעולות וההשלכות הללו במקרה הן מסודרות מבחינה מוסרית לפי הסטנדרטים שלנו. ה"פעולות" אליהן מתייחסים הן פעולות של אדם; מה שנקרא "ההשלכות" אליהן מתייחסים הן דברים שקורים לאותו אדם שאינן בשליטתו.

---

[82] ראה עמ' 88. צ'נג שם מתייחס ל-MT XVII:1-33, XXIV:18, ו-*Hui-cheng-lun* , 72, כמו גם ל-TGT II.

קורה שלפעמים אדם שפעל באופן שהוא (או צופה) מחשיב כ"טוב" (למשל, להיות טוב לאחרים, או כל דבר אחר) מקבל זמן קצר לאחר מכן או הרבה יותר מאוחר משהו שהוא (או הצופה) מחשיב כ"חיובי" עבור עצמו (למשל, בריאות או ילדים או עושר, כל דבר אחר). באופן דומה, פעולה "רעה" עשויה לבוא בעקבות אירועים "שליליים". בחלק מהמקרים הללו, ניתן לקבוע *אמפירית קשר סיבתי* בין ה"פעולה" ל"תוצאה", ללא פנייה לעיקרון מוסרי. לדוגמה, האדם עובד קשה ומשגשג. מקרים כאלה יכולים להיחשב כראיה לטובת חוק קרמי. במקרים אחרים, לעומת זאת, הקשר הסיבתי *פשוט מניחים* שמתרחש באופן תת-קרקעי , משום שלא ברור אמפירית ש"פעולה" כזו מייצרת "תוצאה" כזו. לדוגמה, האדם נותן צדקה ומשגשג. יהיה זה מעורר ספק להשתמש במקרים מהסוג האחרון כראיה לטובת חוק קרמי, שכן זה קורה רק על ידי הנחת חוק קרמי. שאנו מפרשים את האירועים כקשורים סיבתי.

יתר על כן, קורה שלפעמים, למרות מעשים טובים, לא מגיעות תוצאות חיוביות או שרק תוצאות שליליות מגיעות; או למרות מעשים רעים, לא מגיעות תוצאות שליליות או שרק תוצאות חיוביות מגיעות. הקדוש סובל והרע נהנה. מקרים אלה כולם ראיות אמפיריות *כנגד* החוק הקארמי, ומעניקים את שיפוטי הערך הכרוכים בכך, מכיוון שאיננו מניחים שחוק הקארמי יקבע את היחסים הסיבתיים בין פעולות כאלה לבין מה שנקרא תוצאות (בין אם הן מקריות או שנוצרו בבירור על ידי הפעולות). כמובן, ניתן למתן מעט מסקנה זו, על ידי קביעה שיש להכיר את כל חייו של אדם

משום שאף אחד לא רק סובל ואף אחד לא רק נהנה, וכי בכל מקרה קשה להעריך את יתרונותיו של מעשה טוב או את חסרונותיו של מעשה רע.

לפיכך, בעוד שחוק קרמתי יכול להיחשב כהכללה מהמקרים שבהם פעולות קשורות באופן סיבתי אמפירי לתוצאות, לא ניתן להסיק זאת מהמקרים שבהם קשר כזה אינו נקבע מבלי להניח חוק קרמתי, והוא מופרך על ידי מקרים שבהם סדר הדברים שחוזה החוק הקארמתי אינו תואם בניסיון. על מנת בכל זאת להצדיק את החוק הקארמתי, דתות עשויות להציג את מושג הלידה מחדש, על פני האדמה כאדם או כיצור אחר, או במקום אחר, בגן עדן או בגיהנום, ולטעון שאם החשבונות אינם מתאזנים בתוך החיים הנוכחיים, הם מתאזנים בטווח הארוך. אבל שוב, מכיוון שאין לנו ראיות אמפיריות לגלגול כזה והתהליך ממילא מתואר בצורה מעורפלת מאוד, טיעון כזה מעלה את השאלה, מה שהופך את ההנחה של חוק קרמתי למתקבלת יותר באופן שטחי, אך אינו מספק מושג ברור או הוכחה אינדוקטיבית לו.

יש כאלה שעשויים להיאחז בחוק הקארמתי בכל זאת, בטענה שמה שכינינו טוב או רע, או חיובי או שלילי, נקרא כך בטעות. אלה מניחים שניתן למצוא קבוצה של סטנדרטים מוסריים, של סגולה וערך, שמתואמים בדיוק עם תהליכים סיבתיים ברורים אמפירית, או לפחות שאינם מופרכים על ידי תהליכים כאלה. בהצלחה.

אבל מה שהכי מפריע לי בהנחת החוק הקארמתי הוא זה: *זה מרמז באופן הגיוני שכל מי שסובל חייב לעשות בעבר רע* . לדוגמה, מיליוני היהודים (כולל ילדים) שנרצחו על ידי הנאצים במהלך

השואה. זה נראה לי עוול בלתי נסלח - זוהי קביעה *שאין קורבנות חפים מפשע* ושהפושעים *הם למעשה סוכני צדק* ! לפיכך, בשם המוסר, בשם הסדר המוסרי - רק כדי לספק דחף "רציונליסטי" לקיים "חוק קארמה" - הצדק מתהפך *ונאלץ* להאשים את החפים מפשע ולזכות את האשמים. ברור שהרעיון של החוק הקארמתי אינו הגיוני מטבעו. עלינו להסיק שהעולם מתפקד אחרת ממה שמשתמע מעקרון כזה.

נראה שהגענו, בנוגע לקארמה, לאותה מסקנה שלילית כמו נגרג'ונה, אם כי אולי באמצעות טיעון אחר. אם אין חוק קארמתי, האם אין צורך בשחרור, אין תועלת לסגולה ולמדיטציה? זה לא נובע מכך. גם אם נשמות באות והולכות, כמו בועות במים, ייתכן שטוב להן להבין את טבען האמיתי בזמן שהן בסביבה. 'סגולה היא גמול בפני עצמה' והיתרונות של מדיטציה ברורים לכל מי שעוסק בה.

10. אלוהים והבריאה.

נגרג'ונה ביקש להראות [83]כי "לא ניתן להבין את קיומו של אלוהים כבורא או יוצר היקום" [84]. הוא עושה זאת באמצעות מספר טיעונים, שאותם אנסה לסכם, בהתבסס על תיאורו של צ'נג, ולהעריך. הרשו לי לומר כבר בהתחלה שאני אישית לא מאמין שאנחנו יכולים להוכיח או להפריך את רעיון האל [85], ולכן לא ניתן להאשים אותי בכך שיש לי קרדום לטחון בנושא זה. אם מסקנתו של נגרג'ונה נחשבת כהפרכה והכחשה של המושג, אני מראה שהיא שגויה. אבל אם היא נחשבת כהכחשה גרידא לכך שניתן להוכיח את המושג, אני מסכים איתו אך מראה שהנימוקים שלו לטובת מסקנה כזו אינם מספקים מבחינה לוגית.

(a) טיעון אחד מתקדם כך: "אם קיימת עובדה של ייצור, יצירה או יצירה... מה מיוצר?" זהו או ה"כבר מיוצר" או ה"עדיין לא מיוצר" או ה"מיוצר". שלוש החלופות הללו, על פי נגרג'ונה,

---

[83] ראה צ'נג, עמ' 89-96 בנושא זה. הוא מתייחס לספר המתים כ"ב, כמו גם לספר התורה י', י"ב:1 ולפרק האחרון.

[84] שימו לב שנאגרג'ונה מזהה את אלוהים עם האל ההודי *אישוארה* . צ'נג תוהה כבדרך אגב האם זה היה מוצדק; זיהוי מדויק יותר היה לדעתי עם *הברהמן* של ההינדואיזם. עם זאת, אין צורך להעסיק אותנו כאן, שכן התכונות שהוא משתמש בהן כדי לתאר את אלוהים תואמות את אלו שכל פילוסוף מערבי היה מעניק.

[85] אני בדרך כלל מקפיד על מסורת יהודית לפיה יש לכתוב את המילה בצורה חלקה, כ"אלוהים" - אבל זה התגלה כמבלבל עבור אנשים רבים. הסיבה למסורת היא למנוע מהמילה להילקח למקום טמא או להיקרע או להימחק פיזית.

ניתנות "להפרכה באותו אופן כמו מושג התנועה", שממנו "לא ניתן לבסס" ייצור ולכן "אין טעם" לאשר "יוצר או יוצר".

הדפוס והתוכן של טיעון זה מוכרים לנו כעת (ראו למעלה), כל מה שנגרג'ונה עושה כאן הוא לחזור עליו בהתייחס ליקום ולאלוהים. אך מכיוון, כפי שכבר הראינו, הטיעון נגד ייצור הוא חסר ערך מבחינה לוגית, גם המסקנה נגד בריאתנות ואלוהים הנגזרת ממנו היא חסרת אמינות.[86] אך שימו לב בנוסף, נגרג'ונה אינו, כפי שפילוסופים עושים לעתים קרובות, עושה הבחנה רדיקלית בין "ייצור" במובן החל בתוך היקום (שהוא בסך הכל ערבוב מחדש של יסודות קיימים מראש) לבין "בריאה או עשייה" במובן החל על היקום (שהוא *יש מאין* , או לפחות המרה של החומר הרוחני של אלוהים לחומרים וחומרים אחרים).

(b) הטיעון הבא שנבחן מעניין יותר. נניח שמשהו (המסומל על ידי 'x') "נוצר או מיוצר על ידי מישהו או משהו". כעת, x צריך להיווצר או "בעצמו" או "באמצעות אחר" או "בשניהם" או "ללא סיבה". אבל, ראשית, x לא יכול להיווצר מעצמו, שכן זה מרמז ש"הוא יוצר את מהותו", ו"דבר לא יכול להשתמש בעצמו כדי ליצור את עצמו" שכן זו תהיה "פעולה רפלקסיבית", כלומר הדבר יהיה "גם סובייקט וגם אובייקט בו זמנית", וזה בלתי אפשרי מכיוון ש"סובייקט ואובייקט שונים". שנית, x לא יכול להיווצר על ידי דבר אחר, מכיוון שהאחרונים יהיו "תנאים סיבתיים" ואלה צריכים להיחשב כ"מהותו" ולכן יהיו "אותם"

---

86 ראה נספח 1: כשל ד'.

ולא "אחרים". מכאן נובע ש-x לא יכול להיווצר גם מעצמו וגם על ידי אחר. לבסוף, x לא יכול להיווצר ללא סיבה, מכיוון ש"תהיה כשל של נצחיות ".

לא ברור לי מה או מי הוא הנושא, x, של טיעון זה. ייתכן שהוא מכוון להיות היקום או אלוהים. בכל מקרה, נראה שהטיעון הוא שדבר לא יכול להיווצר מעצמו, לא להיווצר על ידי אחר, לא להיות שניהם, ולא להיות לא נברא (כלומר, לא אף אחד מהם). בנוגע ליצירה עצמית, הייתי מסכים עם נגרג'ונה שהמושג חסר היגיון. התזה השנייה שלו, המכחישה שמשהו יכול "להיווצר על ידי אחר", אינה משכנעת. הוא טוען שיש לספור את הסיבות או התנאים של משהו כחלק (מהמהות) של אותו דבר, כך שה"אחר" לכאורה אינו למעשה "אחר" (מה שמרמז שהמושג של יצירה-אחר סותר את עצמו). אבל אנחנו בדרך כלל לא סופרים את כל "התנאים הסיבתיים" של דבר כחלק ממנו או ממהותו; אנחנו עשויים לעשות זאת במקרים מסוימים, אם גורמים קודמים כאלה הם בלעדיים לאותו דבר ולא ניתן להשתמש בגורמים אחרים כדי להגדיר אותו, אבל בדרך כלל היינו מתייחסים אליהם כאירועים נפרדים שמביאים אותו.[87]

את התזה השלישית, כנגד "גם" בריאת העצמי וגם בריאת האחר, ניתן להודות כלאחר יד, שכן קיבלנו את התזה הראשונה שלו, לפיה דבר היוצר את עצמו (במלואו, *ex nihilo*) הוא בלתי אפשרי. לחלופין, נוכל לפרש את התזה השלישית כמתייחסת למשהו שנוצר בחלקו על ידי אחר, ולאחר מכן חלק זה ממשיך ליצור את החלקים הנותרים. אם נתפוס כך את

---

87 ראה נספח 1: כשל ד'.

האפשרות השלישית של נגרג'ונה, כיצירה של "אחר" ו"עצמי" ברצף, עלינו לחלוק על כך שזה בלתי אפשרי. באשר לתזה הרביעית, שדבר יכול להיווצר לא על ידי העצמי ולא על ידי האחר, כלומר יכול להיווצר שלא, שוב שתי פרשנויות אפשריות. האחת, אותה נגרג'ונה מזכיר, היא שה"חסר סיבה" תמיד היה שם; נגרג'ונה סבור שזה בלתי אפשרי, בהתאם לדוקטרינה הבודהיסטית שנצח הוא מושג שגוי, אך לא ראיתי שום הצדקה הגיונית לנקודת מבט זו, ולדעתי המערבית, נצח (של אלוהים או של היקום) הוא בהחלט מתקבל על הדעת. פרשנות נוספת, שנגרג'ונה כנראה מתעלם ממנה, היא שמשהו יכול לצוץ באופן ספונטני, כלומר לצוץ לקיום יש מאין; זהו רעיון שחלק מהאנשים מוצאים בלתי הגיוני, אך אנו עשויים לקבל אותו לפחות כרעיון שניתן להעלות על הדעת.[88]

לסיכום, נגרג'ונה מדמיין ארבעה תרחישים לבריאה, וטוען שהוא מוצא סיבה לדחות את ארבעתם, ומסיק שהרעיון של אלוהים בורא את היקום אינו מתקבל על הדעת ולכן אלוהים אינו מובן. עם זאת, איננו מוצפים מטיעוניו. רק דחייתו את הבריאה העצמית הגיונית. דחייתו את הבריאה על ידי אחרים היא מאולצת. פרשנויותיו ל"גם וגם" וגם "לא אף אחד מהם" אינן שלמות, ואנו יכולים להציע פרשנויות נוספות, אשר משאירות את הסוגיות פתוחות. לכן, הדילמה כולה אינה חד משמעית, וייתכן שנאגרג'ונה לא יסיק באופן הגיוני את המסקנות שהוא מסיק.[89] עם זאת, הבה נחזור בקצרה לתזה השנייה של נגרג'ונה, שכן ייתכן שהוא מנסה לנסח מחשבה מורכבת יותר ממה שנראה.

---

88 ראה נספח 1: כשל ג'.

89 ראה נספח 1: כשל ב'.

בואו נניח שנגרג'ונה דן בשאלה *האם אלוהים ברא את היקום* . אם ניקח את "היקום" כמושג פתוח הכולל את כל מה שקיים בכל זמן נתון, אז אלוהים היה בעצמו היקום *כולו* לפני שברא *את שאר* היקום [90]. אם נסתכל על הבריאה באופן זה, איננו מדברים על בריאה *יש מאין* , שהיא מושג מבולבל מכיוון שהיא מתעלמת או מטשטש את קיומו הקדם של משהו (אלוהים) היוצר - אלא של יקום קודם, שבו *רק* אלוהים, מה שמוליד יקום מאוחר יותר, שבו אלוהים *ועוד* דברים אחרים (חומר, אנשים עם שכל) [91]. תעלומת הבריאה במקרה זה היא פשוט, כיצד יכולה ישות *רוחנית* , כמו האלוהים שאנו תופסים, לייצר *חומר* , משום מקום (כלומר, ללא הקטנה עצמית) או מתוך עצמה (כפי שמציע מושג *הצמצום של הבריאה בקבלה היהודית)?* הרעיון האחרון, שאולי אלוהים נתן משהו מעצמו כדי לעצב את

---

[90] בשלב מסוים (עמוד 92) צ'נג מזכיר את טיעונו של ברטרנד ראסל נגד אלוהים והבריאתנות - שבעוד שסביר לחקור את הסיבות לתופעות מסוימות, זה חסר היגיון לחקור סיבה למכלול כל התופעות. זהו כמובן טיעון חזק מאוד, בהתחשב בכך ש(כפי שראינו) מושג הסיבתיות עולה רק בתגובה לסדירות נתפסת של צירוף בין תופעות (כאן כולל במונח זה, כמו גם תפיסות חושיות או נפשיות, חוויות ותפיסות אינטואיטיביות). נכון שהחיפוש אחר סיבות לתופעות הוא תמיד חיפוש אחר תופעות אחרות שעשויות להיות קשורות אליהן באופן קבוע. אבל הטיעון של ראסל אינו חד משמעי מבחינה לוגית. שכן אם אלוהים היה קיים, ונוכל יום אחד לתפוס אותו (או "חלק" או "היבט" שלו), הוא היה פשוט *עוד* תופעה. במקרה כזה, בריאה לא הייתה מתייחסת לסיבתיות של *מכלול* התופעות (על ידי אי-תופעה), אלא פשוט לסיבתיות על ידי תופעה אחת מכל התופעות *האחרות* - וזוהי נקודת מבט עקבית למדי. אם "היקום" מובן במובן צר וקבוע, כמובן שזה אבסורד לחפש סיבה לו מעבר לו. אבל אם המונח נלקח כפתוח לכל מי שמתלבט, לא מתעוררת קושי. מונח בעל תכונות דומות הוא המונח "טבע" - אם נבין אותו בצורה נוקשה, "ניסים" אפשריים; אבל אם ניקח אותו בגמישות, המושג של משהו "על טבעי" כזה הופך במקרה הטוב למוסכם בלבד.

[91] כמובן, נגרג'ונה ידחה את הטענה שאלוהים הוא נצחי, ובשלב מסוים בחר לברוא את העולם, מכיוון שהוא אינו מכיר בנצחיות.

החומר, אינו נראה קשה מדי לקבלה מבחינה פילוסופית (אם כי יש העשויים לראות בו חילול הקודש, שכן הוא מרמז שאלוהים או הצטמצם בכך או שהסכים לשנות חלק מרוחוניותו, ולו רק גרגר זעיר ממנה, למעמד נמוך יותר של חומר חומרי).

יש לציין כאן כי "בריאה" אינה פירושה פשוט סיבתיות על ידי אלוהים של (שאר) היקום. סוג הסיבתיות המשוער הוא רצון, פעולה חופשית של רצון, ולא סיבתיות. יתר על כן, אלוהים אינו נתפס כסיבה הישירה של כל דבר ביקום, אלא רק כסיבה ראשונה ומניע ראשוני, כלומר כסיבה לתוכנו הראשוני ולתנועתו הראשונית, כמו גם ל"חוקי הטבע" השולטים בהם. ניתן לפרש זאת, בפרספקטיבה מודרנית, כמשמעות החומר המרכזי הכפוף למפץ הגדול, הצתת הפיצוץ הזה ותכנות האבולוציה של הטבע לאחר מכן, כולל הופעת חלקיקים יסודיים, אטומים בעלי מורכבות הולכת וגוברת, כוכבים וכוכבי לכת, מולקולות, תאים חיים, אבולוציה של צורות חיים, אורגניזמים בעלי תודעה ורצון, וכן הלאה (אין צורך להתייחס לבריאתנות כקשורה לתרחיש מקראי מילולי).

לאחר שאלוהים רצה (כלומר יצר) את הטבע המוקדם, הוא ממשיך במהלכו בהתאם לסיבתיות, אולי עם מקום לאירועים ספונטניים (כפי שמציעה מכניקת הקוונטים) ולפעולות רצוניות מקומיות (על ידי אנשים, ואולי בעלי חיים גבוהים יותר, כאשר הם מופיעים בזירה). כפי שכבר הוזכר, ישנן דרגות של סיבתיות;

וכאשר משהו גורם לדבר שני שגורם בתורו לדבר שלישי, אין זה נובע שהדבר הראשון הוא סיבה לשלישי, ואפילו במקרים בהם הוא (ובכך בעקיפין) סיבה, מידת הסיבתיות המעורבת עשויה להיות מופחתת בהשוואה לחוליה הקודמת בשרשרת (ריכוך). באופן דומה עם רצונות, הסיבה לסיבה עשויה להיות סיבה פחותה או לא סיבה כלל. לכן, לא מדויק להתייחס לסיבה ראשונה, כפי שאלוהים נתפס כיחסית לטבע, כ"סיבה לכל דבר" מקובצת יחד ללא קשר לתהליך. יש לקחת בחשבון את רצף האירועים הסיבתיים ואת מגוון היחסים הסיבתיים המעורבים.

ספונטניות של אירועים פיזיקליים וחופש הרצון האישי (אנושי או בעל חיים) אינם עומדים בסתירה לוגית לבריאה, משום שהם עדיין מתרחשים בהקשר קיום שנברא על ידי אלוהים. אלוהים בהחלט יכול להיות הגורם העקיף לאירועים ספונטניים או אירועים שנוצרו באופן אישי, במובן של הפיכתם לאפשריים, מבלי להיות הסיבה הישירה שלהם, במובן של הפיכתם להכרחיים או מימושם. יתר על כן, אישור הבריאה אינו דורש מבחינה לוגית שנתייחס, כפי שעשו כמה פילוסופים יוונים, לאלוהים כאלץ לאחר מכן *לתת* לטבע ללכת במסלולו הקבוע ללא הפרעה. סביר להניח שהוא בוחר לא להתערב כלל; אך באותה מידה סביר שהוא בוחר להתערב מדי פעם, לשנות מדי פעם את מהלך הדברים (זה מה שאנו מכנים "נס", או באופן רחב יותר "השגחה"), או אפילו

לעצור את העולם לחלוטין בזמן כלשהו בעתיד. היותו יוזם העולם אינו צריך לשלול ממנו לאחר מכן להתערב עוד יותר.

כל מה שתיארתי זה עתה הוא *מתקבל על הדעת* , כלומר תיאוריה עקבית של בריאה, אך אין פירוש הדבר שהיא *מוכחת באופן ודאי* , כלומר מובנת מאליה באופן דדוקטיבי או אינדוקטיבית התפיסה המקובלת היחידה של דברים בהקשר של כל הנתונים האמפיריים הזמינים. שימו לב היטב שאיני מנסה לתת תמיכה ללא תנאי לדוגמות דתיות מכל סוג שהוא. במקום זאת, אני מגיב ליומרות של מדענים רבים לכאורה כיום, אשר (בהתבסס על רעיונות פשטניים מאוד של סיבתיות והיגיון סיבתי) טוענים שהם *הפריכו באופן ודאי* את הבריאה, או אשר כמו נגרג'ונה טוענים שהיא *אפילו לא ניתנת להעלות על הדעת מבחינה לוגית* . דוגמות כאלה אינן פילוסופיה אמיתית. לעולם אין להפחיד את עצמנו על ידי יוקרה כוהנית או אקדמית, אלא תמיד להישאר פתוחים ולשקול עובדות וטיעונים בצורה אובייקטיבית והוגנת.

לחלופין, ניתן היה להניח שנגרג'ונה ידון בתזה השנייה שלו *האם אלוהים נברא על ידי משהו אחר* . במקרה כזה, הייתי מסכים עם דחייתו את הרעיון. נוכל לטעון שאלוהים לא נברא, בטענה שתפסנו את אלוהים כהסבר לעולם המופיע לפנינו, ואיננו יכולים להמשיך לחפש הסבר להסבר וכן הלאה, *עד אינסוף* . עם זאת, ניתן לערער בצדק על עמדה זו, בטענה שאם אנו דורשים הסבר אחד, עקביות מחייבת אותנו לדרוש רגרסיה אינסופית שלו. לכן אנו

נמצאים בדילמה, מתמודדים עם חוסר הסבר או מנת יתר של הסברים, שאף אחד מהם אינו מספק מבחינה לוגית.

אנו עשויים להתנגד למסקנה אתאיסטית בטענה שאם אנו רואים זאת מקובל שלא להציע הסבר לעולם, אזי באותה מידה נוכל להיות רשאים גם לא להציע הסבר לאלוהים. עם זאת, קיים הבדל בין שתי עמדות אלו, בכך שהעולם ניכר בפנינו באופן אמפירי, בעוד שאלוהים אינו קיים [92]; יתר על כן, הסברים נועדו לפשט בעיות, בעוד שההנחה של אלוהים מציגה שאלות חדשות ומורכבות יותר בהשוואה להנחה של עולם ללא אלוהים.

לסיכום, רעיונות האל והבריאה בהחלט מלאים בקשיים, כפי שטוען נגרג'ונה (אם כי מהסיבות הלא נכונות), אך נטישה מוחלטת שלהם גם מותירה אותנו עם קשיים, שנגרג'ונה אינו מתחשב בהם. העמדה הרציונלית ביותר כיום היא כנראה אגנוסטיות הנוטה לכיוון אתאיזם. אין בכך כדי לשלול קפיצת אמונה אישית, המבוססת לא על היגיון אלא על בסיס רגשי יותר - זה בדיוק מה שאנו מתכוונים ב'אמונה' [93]. מעניין לציין, בנוגע לבודהיזם, ש"כאשר מישהו שאל את בודהה את השאלה האם העולם נברא על ידי אלוהים, הוא לא ענה" [94].

---

[92] התיאוריה שאלוהים קיים מחשיבה את קיומו של העולם כראיה אמפירית לעצמה, שכן זה מה שהתיאוריה בנויה כדי להסביר. אך ראיה מאשרת זו אינה *בלעדית* לתיאוריה זו, שכן היא נטענת גם על ידי תיאוריות מנוגדות. ניתן היה לפתור את המבוי הסתום הזה רק, דדוקטיבית, אם יימצאו סתירות בלתי ניתנות להפרדה בכל התיאוריות מלבד אחת; או אינדוקטיבית, אם יימצא פרט אמפירי כלשהו שניתן להסבירו על ידי תיאוריה אחת *ולא על ידי האחרות*.

[93] אפילו הבודהיזם קורא למאמיניו לאמונה - אמונה מספקת כדי לשאוף להארה באמצעות מדיטציה או כל תרגול אחר, עד שיגיעו לשם ויראו את האמת שלה ישירות בעצמם.

[94] צ'נג, עמ' 93.

צ'נג אומר לנו ש"גישת המדהיאמיקה האמיתית" אינה "תאיסטית ואינה אתאיסטית", אלא רק שאלוהים "לא ניתן להיתפס *כקיים* ". נגרג'ונה אינו באמת מסיק מהאחרון (אם כי לעיתים נראה שכן) שאלוהים אינו קיים, משום ש"רק אמירה משמעותית ניתנת לשלילה או לסתירה משמעותית". לפיכך, אפילו אגנוסטיציזם נדחית על ידו, מכיוון שהיא רואה בסוגיה משמעות. ברור שאני לא מסכים, וטוען שאלוהים ניתן להעלות על הדעת (במידה מסוימת), אך אינו ניתן להוכחה ואינו ניתן להפריך; כלומר, ניתן לנסח תיאוריה תיאולוגית מובנת ועקבית באופן סביר, אך היא נותרת ספקולטיבית מכיוון שאין לנו דרך לאמת או להפריך אותה.

(ג) סוגיות נוספות שהעלתה נגרג'ונה כוללות את הדברים הבאים:

- **הוא שואל מי בתורו ברא את אלוהים, ומי בתורו ברא את הבורא הזה של הבורא, עד אינסוף?** זוהי כמובן סוגיה לוגית רצינית, שהועלתה בצדק. כבר התייחסנו אליה, מבלי לטעון שפתרנו אותה סופית. הטיעון הנגד החשוב שיש לציין כאן הוא שגם אתאיזם משאיר שאלה ללא מענה: כיצד ייתכן שהקיום קיים?[95]
- **נגרג'ונה שואל באיזה מקום שהה אלוהים כשברא את העולם, ובאיזה מקום הציב את העולם שברא, והאם הוא או אחר יצר את המקומות הללו; והוא טוען ששיקולים כאלה מולידים רגרסיה אינסופית של בריאות ויוצרים.** שאלה זו גם לגיטימית, אך קל יותר לסתור אותה. אפשר לשער שאלוהים אינו תופס מקום ויצר את המרחב כמו גם את תוכנו. אפשר להוסיף את התפיסה המודרנית יותר, שמרחב

[95] ראה נספח 1: כשל א'.

אינו בלתי תלוי בחומר, וגם לא "תפוס" על ידו, אלא קשר בין פריטים חומריים. מעניין גם לציין שהפיזיקה המודרנית מניחה מרכיבים בסיסיים מסוימים של חומר כחסרי התפשטות מרחבית.

- **הוא שואל מדוע, אם אלוהים (כפי שאנו תופסים אותו) הוא כל יכול ויודע כל, ולכן אינו מופרע על ידי מכשולים, הוא לא ברא את העולם "במלוא מכלולותו בו זמנית".** בעיניי שאלה זו לא נראית מטרידה במיוחד - אנחנו יכולים פשוט לענות, למה לא? כלומר, אם אלוהים היה עושה זאת, נגרג'ונה היה שואל: מדוע לא ליצור עולם של תהליך?[96]
- הוא היה צריך לשאול מדוע, אם אלוהים (כפי שאנו תופסים אותו) הוא שלם ומספק את עצמו, ולכן אינו חסר דבר ולכן אינו חפץ בדבר, הוא ברא את העולם בכלל. מה יכול היה להיות המניע שלו? זוהי שאלה של 64,000 דולר, שאף אחד לא מעניק לה תשובה! **נגרג'ונה אולי מבין שאלה זו, כאשר הוא טוען ש"אלוהים רצה לברוא את כל היצורים" מרמז על "תנאים סיבתיים" קודמים, כלומר ש"כל הדברים נוצרו *מקארמה* ".** אך יש לציין שאם בריאה היא פעולה של רצון, ייתכן שהיא תהיה ללא מניע, וגם אם יש לה מניע, מניע כזה יהיה השפעה אך לא סיבה דטרמיניסטית. אין סתירה בראיית רצון חופשי כנטול מניע לעיתים, או כאשר הוא מונע כלא כפוי על ידי מניעיו. זה בדיוק מה שמבדיל בין רצון לפעולה מכנית: הוא נשאר חופשי ובאחריותו של הסוכן ללא קשר לכל הנסיבות הסובבות אותו.

---

96 ראה נספח 1: כשל א'.

- **נגרג'ונה מעלה גם את "בעיית הרוע" (מה שאנו מכנים כיום תאודיציה, כלומר צדק האל): אם אלוהים (כפי שאנו תופסים אותו) הוא כל יכול, יודע-כל וטוב לאין שיעור, צודק ורחום, מדוע הוא מאפשר ל"רוע מוסרי וסבל פיזי" להתקיים בעולם? "אנשים רעים נהנים מאושר ו... אנשים טובים סובלים" ובכל זאת אלוהים לא ירצה או לא יוכל למנוע זאת. "אם אלוהים לא יכול למנוע את הרוע הוא לא כל יכול, ואם הוא יכול אך לא ירצה, הוא לא כולו טוב". לפיכך, לפחות שתיים מהתכונות שאנו מייחסים לו, כל יכולת וטוב מושלם, סותרות זו את זו, בהתחשב בכך ש"ברור שיש רוע בעולם" (ובהיותו יודע-כל, עליו להיות מודע לכך). לכן, אלוהים הוא או "לא כל יכול" או "לא כולו טוב" (או שניהם), מה שבכל מקרה אומר חוסר בתכונות שאנו תופסים אותו כצריכות להיות אלוהים, כך ש"הוא לא אלוהים" ו"לא ניתן להעלות על הדעת אלוהים כקיים".**

זוהי כמובן סוגיה גדולה שעמה צריכים להתמודד תאיסטים, והנימוק של נגרג'ונה כאן תקף באופן כללי. עם זאת, הבעיה אינה בלתי ניתנת לגישור מבחינה לוגית ומסקנתו של נגרג'ונה מהירה ורדיקלית מדי. שכן אנו יכולים להניח שאלוהים מתכוון לתהליך חשבונאי מורכב יותר (בנוגע לגמול ועונש, מידה תחת מידה), או שהוא ייסד מערכת של ניסיונות לטובתנו הכללית. מה שאנו רואים כסבל בלתי נסלח של חפים מפשע, עשוי לדעת אלוהים לא להיות רציני כפי שאנו חושבים, משום ש(כפי שהבודהיזם עצמו מציע בסופו של דבר) סבל הוא שטחי

ואשליה. ייתכן שאפילו התנדבנו להיוולד לעולם הזה של סבל לכאורה לא צודק, כדי למלא מטרה כלשהי עבור אלוהים. וכן הלאה - המושגים המעורבים מעורפלים ולא ודאיים מבחינה לוגית מכדי לאפשר לנו להסיק מסקנה חד משמעית.

לפני שאעזוב את הנושא הזה, ברצוני להעיר כמה הערות בנוגע לבודהיזם באופן כללי. ביסודה, הדוקטרינה הבודהיסטית אינה תאיסטית, במובן של אמונה בבורא, וגם לא אנטי-תאיסטית במיוחד, אם כי למעשה אתאיסטית. עם זאת, לאחר שצמחה בתרבות ההודית, היא אימצה רעיונות של אלים, במובן של על-אנשים או יצורים על-טבעיים, אשר עדיין היו כפופים בסופו של דבר לארבע האמיתות הנאצלות, כלומר, למרות שהיו בעלי אופי גבוה ושמימי מאוד, בשל הקארמה הטובה שלהם, גם הם נאלצו בסופו של דבר למצוא שחרור מהמעגל הקארמתי או להתמודד עם לידה מחדש פחותה. בשלב מאוחר יותר, כפי שאומר צ'נג, "בודהה הועלה לדרגה", לא במובן של נחשב לבורא, אלא במובן של "המאפיינים העיקריים הנערצים של אלוהים או ישות אלוהית" האחרים שציינו לעיל. בתחילה, אדם קדוש, הוא קודם על ידי תלמידיו לדרגה הגבוהה ביותר של אלוהות, מעל כל האלים האחרים שתוארו זה עתה, מכיוון שכבר לא היה כפוף לבורות ולקארמה. הוא, כביכול, התמוסס באחדות האוניברסלית (מציאות, *נירוונה*) שבבסיס עולם הריבוי (אשליה, *סמסרה*), וכך התמזג עם מה שניתן לכנות אלוהים. היבט נוסף שיש להזכיר הוא עבודת *אלילים* , כלומר, פולחן פסלים המייצגים אלים. נוהג זה היה קיים בתרבות ההודית כאשר הבודהיזם צץ,

ובתרבויות אסייתיות אחרות כאשר הבודהיזם הגיע אליהם מאוחר יותר. בודהיסטים אימצו במהרה גם נוהג זה, יצרו וסגדו לפסלים של בודהה, ומאוחר יותר לבודהות משוערים אחרים, בודהיסטווה וארהט (קדושים). עבור לפחות חלק מהכתות הבודהיסטיות, תפילה והקרבת קורבנות לפסלים כאלה נראות כפעילות הדתית העיקרית. מפתיע מאוד שהבודהיזם לא זנח מראשיתו בתוקף פוליתאיזם ועבודת אלילים כאלה. ניתן היה לחשוב, בהתחשב בחשיבה ה"מדעית" של הדוקטרינה הבודהיסטית המרכזית, שהוא היה מבקר בחריפות ומעכב נטיות לא רלוונטיות ומפוקפקות כאלה. אין ספק שהמניע הראשוני היה סובלנות, קבלת גיורים פוטנציאליים כפי שהם והימנעות מעימותים; אך גישה זו למעשה הנציחה הרגלים פרימיטיביים.[97]

> אך יש להדגיש כי עבודת גילופי בודהות עומדת *בסתירה לוגית ישירה* לדוקטרינת "לשום דבר אין עצמי" בבודהיזם, שכן היא כרוכה *בהשלכה מנטלית של עצמיות אל תוך פסלים* . העובדה היא *שבמוחו של עובד האלילים* , הדמות שהוא קורא אליה ומשתחווה לה היא איכשהו חלק מהאל הנשגב, נביעה שלה או צינור אליה,

---

[97] מעולם לא ראיתי עבודת אלילים אפילו מוטלת בספק בטקסט בודהיסטי כלשהו, עתיק או מודרני! אבל בכל מקרה, הניתוח ההיסטורי שלי אושר ב*בודהיזם של כריסמס האמפריס* (Harmondsworth, Mx.: Penguin, Rev. ed. 1955.). הוא קובע: "כשהוא זרם בעדינות למדינה אחר מדינה... [הבודהיזם] נטה לאמץ, או לא לערער על הטענות המתחרות של, האמונות הילידיות, גסות ככל שיהיו. בדרך זו נוספו האמונות המגוונות והמושחתות ביותר לגוף ה'בודהיזם', ומביכות את התלמיד כיום" (עמוד 12). מאוחר יותר, הוא כותב: "בוודאי שבתוך מאה שנים ממותו של אסוקה... מבן אדם, הבודהה הפך ליצור על-אנושי, ומהותו הרוחנית נכנסה לפנתיאון גדול כמעט כמו זה של ההינדואיזם שממנו הוא נגזר במידה רבה" (עמודים 49-48).

ולכן בעלת "נשמה" (נגזרת). לפיכך, עבודת אלילים *מנציחה* את אחת הטעויות הפסיכולוגיות העיקריות של אנשים, על פי הבודהיזם. אם זו בורות לייחס נשמה ליצור חי, שלפחות נראה שיש לו תודעה, רגש ורצון, כמה טיפשי יותר לייחס אותה לתמונות אבן (או נייר או אפילו, לבסוף, מנטליות)! בודהיסטים רגילים בוודאי לא יכולים לקוות להשיג את האידיאל של הבודהיזם באמצעות פרקטיקות כאלה, שיש להן בדיוק את ההשפעה החינוכית ההפוכה.

כל זאת כדי לומר שבעוד שתורת הבודהיזם המרכזית אינה עוסקת במיוחד ברעיונות או סוגיות תיאולוגיות, אלא בקידום גישות ודפוסי התנהגות חכמים ואוהבים, המטרות להארה ולשחרור, הבודהיזם בפועל הוא, עבור רוב חסידיו עד היום, מעין תאאיזם.

יתר על כן, יש להדגיש כי ההתקפה על הבריאה היא הסחת דעת. הבעיה העיקרית הבסיסית של ראשית הדברים נותרה בעינה, אפילו עבור לא-תאיסטים. פיזיקאים צריכים להתמודד איתה, וכך גם הבודהיסטים. בהקשר האחרון, בראשית נמצאת "הבסיס המקורי" של נירוונה. טבעה ומהותה הם דממה, שקט, שלום, שלמות והגשמה. פתאום, היא מתעוררת ומתחלקת; ואז יותר ויותר, עד שהיא נכנסת לטירוף של תנועה והבחנות. סמסרה נולדת ומתקדמת. מאז, על פי הבודהיזם, הקיום הוא סבל; ומשמעות חיינו היא לחזור במכוון למצב התודעה המקורי, באמצעות מדיטציה ומעשים טובים. אז מה גרם לטירוף הזה? האם הבסיס המקורי

היה לא יציב או לא מרוצה? האם זה היה אירוע "ספונטני" בלתי נתפס או שמא "מעשה רצון" טיפשי? הבודהיזם לא באמת מסביר.

תפיסות דומות מאוד נמצאות ביהדות. שימו לב תחילה לאמביוולנטיות לגבי הבריאה, אשר נחשבת על ידי פרשנים רבניים כ"מעשה אהבה" של אלוהים כלפי ברואיו (על פי העיקרון שכל מה שאלוהים עושה חייב להיות טוב), אך בו זמנית מתקבלת כמעשה שהוליד (לפחות מאז אירוע גן העדן) "רע" ניכר אמפירית בעולם. בפרט, בעוד שרבייה נקבעת כדי להנציח את החיים, מעשה המיני נתפס ככרוך ב"דחף הרע". שימו לב גם לחובתו של היהודי לעבוד את דרכו, באמצעות לימוד, תפילה ומעשים טובים אחרים (*מצוות*), לקראת - על פי פרשנויות קבליות - התמזגות מחודשת עם אלוהים (*תשובה*). אם ניצור אנלוגיה בין הרעיון היהודי של אלוהים (אחד, ייחודי, אוניברסלי, אינסופי) לבין הרעיון הבודהיסטי הפחות אישי של נירוונה, אנו רואים את השקילות בין השאלות "מדוע ברא אלוהים את העולם?" ו"מדוע נירוונה התדרדרה לסמסרה?"

11. עצמי או נשמה.

נגרג'ונה, יחד עם בודהיסטים אחרים, מכחיש את קיומו של "עצמי" אמיתי באדם [98], כלומר שה"אני" של כל אדם הוא נשמה או ישות רוחנית נפרדת מגופו הפיזי. מושג זה, המכונה " *אטמן* ", נחשב במסורת ההודית (הינדית) כ"מרגיש התחושות, חושב המחשבות ומקבל תגמולים ועונשים על מעשים טובים ורעים", משהו ש"מתקיים דרך שינויים פיזיים, קיים לפני הלידה ואחרי המוות, ונשאר מחיים אחד למשנהו", משהו "קבוע ונצחי" ו"מתקיים מעצמו", שהיה בסופו של דבר "זהה אונטולוגית לברהמן , המציאות המהותית העומדת בבסיס היקום" (כלומר אלוהים). האטמן, או לפחות המהות הברהמנית האולטימטיבית של כל אטמן, נחשב ל"אמיתי" ביותר מבין הקיים, משום שבניגוד לתופעות חולפות של חוויה, הוא היה "קבוע, בלתי משתנה ועצמאי".

(a) נגרג'ונה תוקף את הגישה הזו, וטוען שאם להיות "אמיתי" פירושו להיות "קבוע, בלתי משתנה ועצמאי", אז התופעות הנגלות לנו צריכות להיחשב כ"אשליות", שכן הן חולפות, משתנות ותלויות. מכאן נובע שגם חולפות, שינוי ותלות - המתבטאים רק על ידי תופעות - אינם "אמיתיים". עבור נגרג'ונה זה נראה "אבסורדי", משום ש"דיסציפלינות מוסריות יאבדו את משמעותן והמאמץ הרוחני יהיה לשווא".

---

[98] לנושא זה, ראה צ'נג, עמ' 74-76. הוא מתייחס שם ל-MT IX, XVIII:1a,1b,6, XXVII:4-8, ול-HT II.

(b) יתר על כן, הוא שואל האם "תופעות משתנות", כלומר "גופנו או המראה הפיזי שלנו", הן "מאפיינים של *האטמן* ", ואם כן, מה יכול להיות הקשר בין האטמן למאפייניו, האם הם "זהים" או "שונים"? אם הם היו "זהים", אז האטמן היה נתון ללידה ולמוות (וכן הלאה) כמו הגוף, בסתירה להגדרת האטמן. אם הם "שונים", אז האטמן "ייתפס ללא מאפיינים", מה ש"הוא לא", כי "שום דבר לא יכול להיתפס ללא מאפיינים". מצד שני, אם האטמן הוא "ללא כל מאפיין", הוא יהיה "בעיקרון, בלתי מוגדר ולכן בלתי נתפס".

(c) יתר על כן, לטענה ש"למרות שהאטמן שונה מהמאפיינים ולא ניתן לתפוס אותו ישירות, ניתן להסיק את קיומו", נגרג'ונה משיב כי "היסק ואנלוגיה אינן ישימות במקרה של הכרת האטמן " משום שהן "ישימות רק בקרב תופעות הניתנות לתפיסה ישירה". לכן הוא סבור כי "לא מובן לומר *שהאטמן* קיים מאחורי הופעות משתנות".

לפיכך, נגרג'ונה מגיע למסקנה ש"לשום דבר אין עצמיות" ו"אטמן *הוא* ריק". אין בכך כדי לדחות את הרעיון "הקונבנציונלי" שלו של העצמי, כ"אוסף של מצבים או מאפיינים שונים" בלבד, כך ש"העצמי והמאפיינים תלויים זה בזה". מבנה מלאכותי זה של עצמי, המזוהה לחלוטין עם התופעות הניתנות לזיהוי שאנו מייחסים לו, אינו "קבוע, בלתי משתנה ועצמאי". הרשו לי כעת לדון בסוגיות.

נתחיל **<u>בטיעון 11(א)</u>**. אני מסכים עם נגרג'ונה כאן, שאין להגדיר מציאות ואשליה כפי שעושים קודמיו בהתייחס לנצח, קביעות ועצמאות סיבתית או לשלילותיהן. כפי שהוסבר קודם לכן, "מציאות" ו"אשליה" הן שיפוטים אפיסטמולוגיים המיושמים על "מראית עין". שני מושגים אלה עולים תחילה ביחס לתופעות. תופעות (דברים נתפסים) נחשבות, בפועל ובתיאוריה, לכאורה " מציאותיות", ולאחר מכן מורדות למעמד זמני של "בעייתיות" אם ניכרים סתירות בין שתיים מהן, עד שאחת מהתופעות הללו או שתיהן מושלכות לקטגוריה של "אשליה", על בסיס דדוקטיבי או אינדוקטיבי. אין מושג של "מציאות" או "אשליה" בנפרד ממראית עין; הן מתייחסות רק לתת-קטגוריות של הופעות.

בשלב מאוחר יותר, מושגים אלה מורחבים ממראית עין תפיסתית למראית עין מושגית ואינטואיטיבית. לשני המראית עין האחרונים יש באופן דומה, ברגע שהם נתפסים או מורגשים, וכמה מעורפלים גם אם הם, אמינות ראשונית, שאנו מכנים מעמד של מציאות. אך בהיותם פחות ברורים, יותר היפותטיים, מעמדם האפקטיבי קרוב יותר לבעייתי, ויש להגדירם מיד ושוב לאחר מכן, ולבחון אותם לעקביות פנימית, לעקביות עם נתונים אמפיריים, ובהשוואה לתזות חלופיות. התשובות לשאלות אלה קובעות את מידת ההסתברות שאנו מייחסים למושגים או אינטואיציות. בסופו של דבר, אם הם נמצאים סותרים את הניסיון, או לא עקביים עם עצמם או עם הקשר מושגי רחב יותר, או פחות אמינים מהחלופות שלהם, הם נדחקים למעמד של אשליה.

עבורנו, אם כן, כל ההופעות הן "אמיתיות" *באותה מידה* במובן הראשוני שזו עובדה שהן קיימות והן אובייקטים של התודעה [99]. יתר על כן, כפי שהוסבר קודם לכן, בהתייחס לסוגיות אינדוקטיביות ודדוקטיביות, תפיסות טהורות (הופעות קונקרטיות, תופעות) הן תמיד "אמיתיות"; אך מושגים (הופעות מופשטות), כולל התערובות הקונספטואליות בתפיסות, עשויים להיחשב *בדרגות שונות* כ"אמיתיות" (או להיפך, "אשלייתיות").

ניתוח זה של מציאות ואשליה ככישורים אונטולוגיים המבוססים על שיקולים אפיסטמולוגיים, מראה כי אין בסיס לזיהוי הפילוסופיה ההינדית ביניהן עם נצחיות, קביעות ועצמאות סיבתית או עם שלילותיהן. האחרון נראה כסחיפה פואטית, ביטוי של מסירות לאלוהים: הבסיס המשותף המשוער של כל העצמיות מתקבל כדבר "האמיתי" היחיד, שבניגוד אליו כל השאר הוא "אשליה" בלבד. "אמיתי" בהקשר זה פירושו משמעותי לעולם, ראוי לתשומת לב ולחתירה - זהו שיפוט ערכי מסוג אחר.

אם נבחן את המעמד האפיסטמולוגי של *מושג* האל, היינו אומרים שהוא מתקבל על הדעת במידה מסוימת; אך לא במידה קיצונית, משום שיש בו עמימות וחוסר ודאות ניכרים (ראה את הנושא הקודם של המאמר הנוכחי). פנייה להתגלות *אינה* פתרון, משום שגילויים לנביאים הם עבור שארנו שמועות בלבד; וממילא, לנביאים שונים יש חזיונות סותרים, כך שגם אם נודה שהיו להם חזיונות, עלינו להתייחס לחלקם (ולכן אולי לכולם) כאל כאלה שפירשו באופן שגוי את חזונותיהם. אמונה תמיד מעורבת ונדרשת בהתייחס לאלוהים. אבל אפילו אם נניח שאלוהים מודה בקיומו, ושהוא

[99] יש שיגידו, קיימים *כאובייקטים* של תודעה - אבל אפילו זה קיום.

אחד [100], נצחי, בלתי משתנה ועצמאי לחלוטין, אין זה נובע שזו הגדרה של מציאות. היקום, אשר קיים בבירור, עדיין אמיתי, גם אם הוא רק פרי דמיונו של אלוהים, גם אם הוא וכל מרכיביו חולפים, משתנים ותלויים. אירוע קצר מועד עדיין עשוי להיות אמיתי; שטף עדיין עשוי להיות בעל המשכיות, אירוע שנגרם עדיין עשוי להתרחש.

לפיכך, אנו יכולים להסכים בביטחון עם דחייתו של נגרג'ונה את ההגדרה ההינדית של המציאות. עם זאת, אנו עשויים לפקפק *בטענתו* לטובת דחייה זו, דהיינו ש"שום אדם רע לא יוכל להשתנות" אם העולם הפנומנלי היה אשלייתי במובן ההינדי. אפילו אם נחליט איתו שאנשים יכולים להשתפר מוסרית, עלינו לקחת בחשבון שמושגי מוסר, או של טוב ורע, מגיעים הרבה יותר מאוחר בהתפתחות הידע מאשר מושגי המציאות והאשליה, ולכן לא ניתן להשתמש בהם באופן הגיוני כדי להגדירם או להצדיקם. יתר על כן, מושגי מוסר תלויים במשמעותם בהנחה של רצון הפועל בעולם הנתון לזמן, שינוי וסיבתיות; למוסר אין משמעות בעולם שיש בו רק דטרמיניזם או מקריות, או בריבוי או אחדות סטטיים.

נעבור **<u>לטיעון 11(ב)</u>**. השאלה הנשאלת כאן היא מה יכול להיות הקשר בין נשמה לגופה "ו" לבין תופעות נתפסות אחרות (כגון דמיונות ורגשות). לדעתי, ואני חושב שזו גם דעתם של אנשים רגילים ופילוסופים רבים, הנשמה היא ישות רוחנית (כלומר, אחת מחומר שאינו גוף חומרי או של

---

[100] מאפיין זה של אלוהים, אחדות, אינו מוזכר על ידי צ'נג, אך ברהמיניזם פילוסופי הוא בסופו של דבר מונותאיסטי, למרות שהינדים רבים הם למעשה פוליתאיסטים. עם זאת, יש לציין כי אחדות אינה משתמעת באופן לוגי מנצחיות, בלתי משתנה ועצמאות; כלומר, ניתן להעלות על הדעת שתי ישויות או יותר בעלות מאפיינים אלה (בוודאי את שתי הראשונות, לפחות - עצמאות תהיה פתוחה לדיון). אולי הזורואסטריאניזם הוא דוגמה לכך?

השלכות מנטליות), שהיא בו זמנית סובייקט התודעה (כלומר, זה שמכיר תופעות והופעות אחרות - כלומר "מרגיש התחושות וחושב המחשבות" שהוזכר לעיל) וסוכן הרצון (כלומר, זה שמעריך, שמקבל החלטות, שמפעיל פעולות רצון, שיש לו עמדות ונטיות, ושהוא במסגרת פרמטרים מסוימים חופשי מדטרמיניזם, אם כי אינו מושפע מהשפעות ומניעים - כלומר "מקבל תגמולים ועונשים על מעשים טובים ורעים" שהוזכר לעיל). לפיכך, הקשר בין הנשמה לקיומים אחרים בתוך היקום, על פי תפיסה זו, הוא שהנשמה מסוגלת (כסובייקט) להכיר במידה מסוימת הופעות קונקרטיות ומופשטות, ו(כסוכן) להתערב במידה מסוימת במהלך אירועים טבעיים, מושפעת ומונעת על ידם באמצעות הכרתה בהם, אך עדיין חופשית לכפות את רצונה על חלק מהם. אישור כוחות הכרה ורצון לנשמה אינו מרמז, שימו לב, על כוחות כאלה כבלתי מוגבלים או בלתי משתנים; אדם יכול להיות חופשי לפעול במסגרת פרמטרים מסוימים ופרמטרים אלה עשויים, בנסיבות שונות, להתרחב או להצטמצם בהיקפם. ב'השפעה', אני מתכוון לכך שהאירועים החיצוניים לנשמה עשויים *להקל* או *להקשות על* פעולותיה, עד לדרגות מתחת ל-100% (דרגה קיצונית כזו היא המקרה המגביל של סיבתיות דטרמיניסטית, כלומר סיבתיות). השקפה זו מותירה פתוחה את השאלה האם הנשמה היא בעלת משך מוגבל (כלומר, מוגבלת על ידי חיי הגוף, כפי שהייתה אם היא תופעה אפית של חומר המקובץ בתאים חיים ובאורגניזמים המורכבים שהם מרכיבים), או נצחית (כפי שהייתה אם היא ניצוץ של אלוהים).

נחזור כעת לטיעון של נגרג'ונה, נאמר שהנשמה אינה "זהה" ל"מאפיינים" הנתפסים שלה. הנשמה עשויה להתגורר בגוף או להיות אפי-תופעה של הגוף, אך בכל מקרה היא משהו אחר מלבד הגוף. הנשמה תופסת ותופסת את הגוף (כולל רגשות בטניים) ואת החומר שמעבר לו ואת התופעות המנטליות שבתוכו (כלומר, דמיונות), באמצעות תהליכים חושיים ומוחיים, אך תהליכים אלה אינם זהים לקוגניציה שלה את תוצאותיהם. הנשמה פועלת על הגוף (או לפחות, המוח), ודרכו על החומר שמעבר לו ועל השלכת תמונות מנטליות, אך פעולה זו (שאנו מכנים רצון, כוח הרוח על החומר [101]) היא סוג מיוחד של סיבתיות שאינה זהה לסיבתיות מכנית וגם לא מקריות גרידא. "מאפייני" הנשמה הם אפוא רק *ביטויים נתפסים* (תחושות, תנועות, רגשות) של אירועים עמוקים יותר (תודעה, רצון) המתרחשים *בממשק בין* חומר לרוח, ועמוק עוד יותר *בתוך* הרוח.

תיאוריה זו של הנשמה שונה מזו ההודית, בכך שהיא אינה מרמזת שהנשמה היא נצחית או שהיא אינה עוברת שינויים פנימיים או שהיא בלתי תלויה לחלוטין מבחינה סיבתית. כמו כן, היא אינה מרמזת שהנשמה ניתנת להפרדה (אם כי ניתנת להבחנה) מהגוף, קיימת לפני או אחרי או בלי פעילותה הביולוגית, בצורה של רוח רפאים מנותקת מגוף. לכן, ביקורתו של נגרג'ונה לפיה לידה ומוות סותרים את מושג הנשמה אינה רלוונטית לתיאוריה זו; שכן ביקורתו חלה רק על ההגדרה ההודית הספציפית של "אטמן". אך גם אם הנשמה מקבלת את עצמה כנצחית, איני חושב

---

101 בהינתן חוק שימור האנרגיה האוניברסלי, נצטרך להניח שרצון הרוח משחרר איכשהו אנרגיה הכלואה בחומר, במקום להכניס לתוכו אנרגיה חדשה. ייתכן שהרצון משפיע על צורת הגל של האנרגיה מבלי להשפיע על גודלה.

שביקורתו של נגרג'ונה תקפה; שכן אפילו ישות רוחנית נצחית עשויה להיות בעלת השפעות רגעיות - כמו במקרה של אלוהים, כפי שאנו תופסים אותו, יוצר או מתערב בעולם. שימו לב שאנו בדרך כלל רואים גם את נפש האדם כפועלת על (שאר) העולם הטבעי, מבלי להתייחס אליה כנצחית בהכרח.

בנוגע לחלופה השנייה של טיעונו של נגרג'ונה, בהתחשב באפשרות שהנשמה תהיה "שונה" מ"מאפייניה" הנתפסים, תשובתנו תהיה, לא רק שהם שונים (אם כי קשורים כסיבה ותוצאה, זכרו), אלא שאין צורך לקבל את טענתו כי חוסר התפיסה של הנשמה מרמז עליה כ"בלתי נתפסת" ו"בלתי מוגדרת". אנו מסכימים כי הנשמה אינה ניתנת לנתפסות, כלומר אינה מציגה בעצמה תכונות נתפסות, כלומר אינה תופעה בעלת אופני חושים כמו צורה וצבע, צליל, ריח, טעם או מגע. אך אנו עשויים בכל זאת במידה ניכרת לתפוס ולהגדיר אותה. ההוכחה היא שכרגע עשינו זאת לעיל; יתר על כן, אם לנגרג'ונה לא היה מושג והגדרה, מעורפלים ופתוחים לספק ככל שיהיו, של נשמה לעבוד איתם, הוא לא היה מסוגל לדון בנושא כלל. אין עיקרון אפיסטמולוגי שהבלתי נתפס הוא בלתי נתפס ובלתי מוגדר; אם היו כאלה, שום מושג או הגדרה לא היו קבילים, אפילו לא אלה שנגרג'ונה עצמו משתמש בהם, אפילו לא אלה המעורבים בהצהרת העיקרון לכאורה הזה. מושגים הם בדיוק כלים לחרוג מהתפיסה. מושגים מורכבים אינם רק סיכומים של תפיסות, אלא סטיות ותוספות דמיוניות לידע תפיסתי, אף על פי כן קשורים אליו על ידי כללים לוגיים ואדוקטיביים. אפילו מושגים

פשוטים, המתיימרים להיות סיכומים, למעשה מוסדרים על ידי אותם כללים.

מה שמוביל אותנו **<u>לטיעון 11(ג)</u>**. כאן, נגרג'ונה טוען כי הסקות ואנלוגיות מהניסיון עשויות להיות תקפות במקרים ספציפיים, אך לא במקרה של נשמה. הוא טוען שאנו יכולים, למשל, להסיק אש בעקיפין מעשן, מכיוון שראינו בעבר אש ישירות בשילוב עם עשן, ואילו במקרה של נשמה, מעולם לא תפסנו אותה ולכן איננו יכולים להסיק אותה מ"מאפיינים" מוחשיים. אנו יכולים להשיב שלמרות שאש ועשן מספקים דוגמה תקפה להסקה, זוהי דוגמה סלקטיבית. ניתן להביא דוגמאות רבות אחרות, בהן אנו מסיקים משהו שמעולם לא נתפס ממשהו שנתפס. לדוגמה, איש מעולם לא חש ישירות "שדה כוח" מגנטי, אך אם מחזיקים שני מגנטים זה מול זה, מרגישים את המשיכה או הדחיפה ביניהם; ניתן גם לראות מסמר נע בזמן שמגנט מוחזק קרוב אליו מבלי לגעת בו. מושג הכוח או השדה בנוי ביחס לחוויה, אך אינו מושא חוויה בפני עצמו.

השיח של נגרג'ונה עצמו גדוש במושגים "עקיפים" כאלה. לדוגמה, התודעה אינה נתפסת, התפיסה אינה נתפסת, וכן הלאה. אחד המושגים האהובים עליו, דהיינו "ריקנות", הוא *כשלעצמו* ללא תכונות נתפסות. לכן הוא משתמש בסטנדרט כפול כאשר הוא מכחיש מושגים כאלה, כדי לתמוך בהכחשתו שהנשמה ניתנת להבנה. מושגים כאלה בנויים על ידי אנלוגיה דמיונית (למשל, אני עשוי לצייר כוח מגנטי כקו או חץ) ועל ידי הגדרות ותיאורים מילוליים (תוך שימוש במילים המתייחסות ליחסים שנתפסו לראשונה בהתייחס לאירועים אמפיריים - למשל, "מה *שגורם* לתנועה זו,

קרא לזה כוח" או "כוח שווה מסה כפול תאוצה שנגרמה"). בנייה יצירתית כזו היא רק שלב ראשון; היא כשלעצמה אינה מאמתת מושג. לאחר מכן יש לבחון שוב ושוב את המושג המוצע, תוך התייחסות למכלול הידע והתיאוריה האמפירי האחרים, לפני שניתן יהיה לראותו כתקף. תוקפו הוא גם פונקציה של התועלת שלו, כלומר המידה שבה הוא עוזר לנו להבין ולסדר טוב יותר את החוויה שלנו את העולם.

אני אישית לא רואה את מושג הנשמה כולו מבוסס לחלוטין על בנייה כזו מניסיון. נראה לי ברור שתודעה מרמזת על מישהו שהוא מודע, סובייקט-נשמה, כמו גם משהו שאדם מודע לו, אובייקט. אבל אני רגיש להתנגדויות של פילוסופים רבים, כולל בודהיסטים, שמחשבה זו עשויה להיות רק דעה קדומה שמוסתת על ידי הרגל דקדוקי. וכפי שכבר הודה, אם מתבוננים פנימה ומחפשים ביטויים פנומנליים של עצמי מודע, לא מוצאים כאלה. חלקם, כולל נגרג'ונה, יאמרו שמושג התודעה עצמו מוטל בספק, שכל מה שאפשר לטעון אמפירית הוא מראה חיצוני. באשר למושג הרצון, שלא לדבר על מושג הנשמה כסוכן הרצון, רבים מפקפקים בו או מכחישים אותו, לאור הקשיים בהגדרתו ובהוכחתו.

אבל אני חושב שחשוב מאוד להבין שכל התיאורים הבודהיסטיים (לפחות כל אלה שנתקלתי בהם) על ***האופן שבו אשליה של עצמיות עשויה להיבנות על ידי אדם שאינו אדם,*** נמנעים מלעורר את השאלה. נדרשת תיאוריה, העונה על כל השאלות האפשריות, לפני שניתן לטעון בביטחון רעיון מהפכני כמו זה של הכחשת העצמי *האמיתי* באדם; ולא הוצעה למיטב ידיעתי תיאוריה ללא חורים או סתירות. אנו יכולים להודות בקלות בקיומו

של עצמי *אשלייתי* (או 'אגו'), שנבנה וסובל על ידי עצמי אמיתי טיפש או מוטעה. אבל סטייה או אשליה שאף אחד לא בנה אותה או נתון לה, נראות לי כמושג אבסורדי. הן מרמזות על מקריות גרידא, דטרמיניזם, ללא כל תודעה, רצון, ערכים או אחריות.

אכן, אם בוחנים ניסיונות של תיאוריות כאלה, הן תמיד (בגלוי או בסמויה) מתארות אדם יעיל (הכינוי "הוא") הבונה עצמי כוזב. הן לעולם לא מצליחות להימלט ממבנה המשפט באמצעות נושא אישי; בדרך כלל: "הוא משלה את עצמו בהדרגה לחשוב שיש לו עצמי". הן אינן מספקות תרחיש מפורט ועקבי באופן אמין של האופן שבו אלמנטים ותהליכים לא מודעים ולא אישיים ("מאפייניו" של נגרג'ונה) יכולים להצטבר למשהו שיש לו את הרושם (כמו שקרי ככל שיהיה) שהוא מישהו! מכונה (או רובוט עם בינה מלאכותית) עשויה "לזהות" דברים (עבורנו) אך אין לה תודעה; היא עשויה "לעשות" דברים (עבורנו) אך אין לה רצון; היא עשויה להכריז בקול רם "אני" אך אין לה נשמה.

יש גם לשקול את התהליך ההפוך של *דה-* קונסטרוקציה, כיצד עצמי מלאכותי בסופו של דבר לא אישי (לא-עצמי) יצליח או יוכל לשחרר את עצמו מאשליה. מדוע תהיה ללא-עצמי בעיה להישאר אשליה (בהנחה שזה אפשרי), וכיצד אם אין לו כוחות אישיים, הוא יבחר בתבונה להניע את תהליך השחרור שנקבע מראש מאשליה. משפט פשוט כמו 'כדי להבין שאין לך עצמי, התאמץ לעשות מדיטציה מדי יום' הוא כבר סתירה במונחים, לדעתי.

12. ידע עצמי.

לכן, הבה נבחן כיצד נוכל לטעון לטובת נשמה, המורכבת מסוביקט ותודעתו ומסוכן ורצונו. אם איני מזכיר כאן רגשות הרבה, זה רק משום שאני רואה בהם נגזרות של שני הכוחות האחרים של הנשמה; אך הנשמה כמחברת הערכות (שיפוטים ערכיים, בחירות, רגשות) מכוונת גם כאן.

כפי שכבר נאמר, אני מסכים שלנשמה אין *כשלעצמה* תכונות מורגשות (כלומר, חזותיות, שמיעתיות, ריחניות, טעמיות או מגע), בהשוואה לאלו הנמצאות בתוך או סביב ה"גוף" (חומר) או בהשלכות מנטליות (דמיונות, חלומות). ניתן לפרש זאת בפשטות כמשמעותה שהיא אינה עשויה מחומר או מחומר מנטלי, בהינתן ש"חומר" (במובן הרחב, כאן, כולל תופעות קונקרטיות פיזיות ודמיוניות) הוא כל מה שיש לו תכונות אלה; מסיבה זו, נאמר שהנשמה עשויה מחומר ייחודי כלשהו, נקרא לו רוח. [102]כל מה שעשינו כאן הוא להעלות השערה, באנלוגיה לתחום הפנומנלי, ישות (נשמה) של חומר שונה (רוח); זה לגיטימי מבחינה לוגית, בתנאי שנמשיך ונצדיק זאת עוד יותר.

מושג זה של נשמה בנוי כדי להסביר תופעות מסוימות, על סמך מסה של תצפיות ובניית תיאוריות. הנשמה מוצגת כנושא התודעה (או הקוגניציה) של, ראשית, תופעות קונקרטיות (תפיסות) ושנית, הופעות מופשטות (מושגים); ובשלב מאוחר יותר כסוכן הרצון, הסיבה המשוערת (במובן

---

[102] נוכל להשאיר כסוגיה פתוחה, בסוגריים, את האפשרות שחומר ורוח הם בהתאמה ביטויים גסים ועדינים של אותו חומר.

מיוחד) לפעולות נתפסות מסוימות של איברי גוף (תנועות עיניים, דיבור, תנועות ידיים ורגליים וכן הלאה) כמו גם של איברים אינטלקטואליים (דמיון, קשב, תהליכי חשיבה וכן הלאה). אבל אם הנשמה מצטמצמת למבנה מושגי כזה, נצליח במקרה הטוב רק לתת תיאור כללי של כוחותיה ופעילויותיה.

גישה תיאורטית כזו מותירה אותנו ללא הצדקה לטענותינו היומיומיות בנוגע *לעצמנו*. מחשבות ומעשים *מסוימים* בכל זמן נתון. שכן תפיסה אינה יכולה לנבוע מאירוע בודד; היא תוצאה של *השוואות וניגודים* בין שני אירועים או יותר. בעוד שהצהרות על מצבו הנוכחי של אדם אינדיבידואלי אינן נעשות בהשוואה ובניגוד לאנשים או מצבים אחרים. טענה כללית יכולה לשמש כהנחת יסוד עיקרית של סילוגיזם, אך כדי להגיע למסקנה מסוימת, אנו זקוקים להנחת יסוד משנית מסוימת. ואכן, כדי להגיע לטענה הכללית מלכתחילה, עלינו להכיר בכמה מקרים מסוימים מאותו סוג, שאותם נוכל לאחר מכן להכליל וליישם על מקרים מסוימים אחרים (זה מהות ההסקה הסילוגיסטית).

כלומר, כאשר אנו אומרים, למשל, "אני מאמין שכך וכך" או "אני בוחר בכך וכך" או "אני מאחל שכך וכך", ברור שאיננו מתייחסים לתופעות *הניתנות לתחושה כרגע* (לאמונה, בחירה, משאלה אין ביטויים קונקרטיים מיידיים, אם כי בסופו של דבר ייתכן שיהיו להן השפעות מורגשות), וברור שאיננו *מסיקים באופן מושגי* טענות כאלה מתופעה תפיסתית כלשהי (כלומר, מה שטענות אלה מתייחסות אליו אינו הופעות מופשטות). עם זאת, טענות אלה משמעותיות לכל אחד מאיתנו, וניתן להכריז עליהן

כנכונות או שקריות על ידינו. אמיתותן או שקריותן, אם לחזור ולומר, אינן מבוססות אך ורק על ניסיון ועל שיקולים רציונליים, כפי שמציעים הבודהיסטים, אלא *ידועות באופן מיידי וישיר* על ידי התבוננות פנימית.

זה מה שהייתי מכנה 'ידע עצמי'; ומכיוון שסוג זה של קוגניציה אינו תפיסה ואינו מושג, הוא ראוי לשם מיוחד - נניח, 'אינטואיציה'. אין לפרש את השימוש שלי במונח זה כמרמז על קבלת ידע על נשמותיהם, מחשבותיהם, רצונותיהם או רגשותיהם של אנשים אחרים (וזה נושא אחר, פתוח לוויכוח, סוליפסיזם אינו נכלל) - הוא מוגבל כאן לאינטואיציה עצמית. איני משתמש במונח 'התבוננות פנימית', משום שניתן להשתמש בו בהתייחס לתופעות נתפסות, כגון דמיונו המנטלי או רגשות גופניים של אדם.

לפיכך, בתפיסה זו, הנשמה מוכרת על ידי שלושה סוגים של קוגניציה: ישירות על ידי אינטואיציה, ובעקיפין על ידי תפיסה המבוססת על השפעות התפיסה של הנשמה , מצביה ופעילויותיה האינטואיטיביות. כמובן, 'קוגניציה' היא אחת ואותה בכל שלושת המקרים; רק *מושא* הקוגניציה שונה בכל מקרה. אם נגביל את שיקול דעתנו רק להשפעות תפיסתיות ולמושגים הנגזרים מהם, נוכל רק לבנות 'נשמה' *תיאורטית* ולהתייחס ל'כוחות ' של הנשמה. כדי להשיג ולטעון לידע על נשמה *אינדיבידואלית* ועל תפיסותיה, תפיסותיה, אמונותיה, כוונותיה, מעשי הרצון, שיפוטיה הערכיים, רגשותיה וכו' *בפועל* , עלינו להודות בקוגניציה ישירה שאינה תפיסה, דהיינו 'אינטואיציה'.

לכן, נוכל להתייחס לנשמה בכמה מונחים: ה"אני" של האינטואיציות שלי, ה"עצמי" כשמניחים שלאחרים יש "אני" כמו שלי (על סמך השפעות

דומות הניתנות לזיהוי), וה"נשמה" כשמתייחסים למבנה הקונספטואלי המבוסס על ה"אני" שלי, ה"אני" שלך וההשפעות (המשוערות) הברורות מבחינה תפיסתית שלהם. בהינתן כל זאת, אין פלא שאם נחפש הגדרה או הוכחה ל"אני" באפקטים פנומנליים, לא נמצא אותן!

בואו נחזור לרגע לטענות האינטואיטיביות הללו. חשבו על כך היטב. אם אומר לכם "אני מאמין (או לא מאמין או לא בטוח לגבי) פלוני" - האם הסקתי זאת ממשהו ואתם יכולים להכחיש זאת? בטח, אני חייב להתכוון למה שאני אומר לכם, להיות כן. לפעמים גם אני עלול *לשקר לעצמי* , ולטעון שאני מאמין במשהו (למשל, טענה מחמיאה כלשהי על עצמי, או טענה דתית או פוליטית כלשהי), כשלמעשה אני לא באמת מאמין בכך. לנפש האדם יש מורכבויות משלה, ואנחנו יכולים להסתיר דברים ולא להודות בהם אפילו לעצמנו. במקרים כאלה, ניתן לאמת את אמיתות ההצהרה בהתייחס להקשר רחב יותר, ולבדוק אם רגשותיי ופעולותיי עולים בקנה אחד עם אמונתי הנטענת. אבל אין זה אומר שכל הטענות האישיות הללו ידועות בהתייחס לתופעות לוואי מורגשות, כפי שטוענים הבודהיסטים. משמעות הדבר היא רק שכמו שבתחומים התפיסתיים והקונספטואליים, למראית עין יש אמינות ראשונית אך יש להתעמת איתה עם הופעות אחרות, כך גם בתחום האינטואיציה, מתרחש תהליך אינדוקטיבי של אימות, שבאמצעותו אינטואיציות מסוימות מתגלות כספקות (בשל הסתירות שלהן עם אינטואיציות אחרות, ו/או תופעות נתפסות ושיקולים מושגיים).

יתר על כן, יש להדגיש כי לא כל האמירות מסוג "אני-פועל-מושא" (מושא הוא אופציונלי) מבוססות על אינטואיציה בלבד. לחלקן יש בסיס תפיסתי ו/או מושגי בלבד, או גם. לדוגמה, "אני חושב שעלינו ללכת לשם" כרוך בגורמים תפיסתיים, אולי דימוי מנטלי של גופנו (שלי ושלך) הולך בכיוון כלשהו, כמו גם גורמים מושגיים, אולי תהליך הנמקה מדוע עלינו ללכת לשם. אבל חלק מהאמירות כאלה הן אינטואיטיביות לחלוטין, למשל "אני מאמין שפלוני" הוא סופי ועצמאי, ללא קשר להיגיון שהוביל לאמונה. יתר על כן, אין צורך לבטא אמירות כאלה במילים. המילים "אני", "מאמין" וכו' הכרוכות בהיגד הן כמובן תוצרים של מושג; אבל כוונת המשפט בכללותו היא אינטואיציה מסוימת, שהמילים מבטאות במילים.

כמו כן, ראוי לציין כי טענה כמו "אני מאמין שפלוני" אינה יכולה להתבסס על מסר מקודד מהמוח, לפיו "פלוני צריך להיות מוצהר כ'אמונתך' כרגע", מהסיבה הפשוטה שאין לנו מודעות לשום מסר *מורגש* מסוג זה. לכן, אמירה כזו אינה תרגום מילולי של סוג מיוחד של תפיסה (כמו שאמירות מושגיות אינן כאלה). אולי האמירה "אני מאמין שפלוני" *עצמה* היא המסר המורגש מהמוח? אם כן, נהיה מוצדקים בהכחשת כל אינטואיציה של הנשמה, מצביה ופעילויותיה. אך מהתבוננות פנימית ניכר שאנו יודעים מה אנו רוצים לומר לפני שאנו מנסחים זאת במילים. המילים רק ממלמלות אובייקט שכבר מוכר; וקוגניציה זו חייבת להיות 'אינטואיציה', מכיוון שהיא אינה תפיסה (חסרת תכונות מורגשות) וגם לא תפיסה (מכיוון שהיא פרטיקולרית).

לסיכום, נראה מוצדק להעלות השערה, בנוסף לתפיסה ולתפיסה, מקור ידע שלישי, הנקרא אינטואיציה, קוגניציה ישירה שאובייקטיה הם העצמי (אני) והקוגניציות הממשיות שלו (אני *יודע* מה אני רואה, שומע, מדמיין, חושב וכו', ברגע זה), רצונות (אני *יודע* מה אני בוחר, מחליט, רוצה, מתכוון, רוצה וכו', ברגע זה) וחיבות (אני *יודע* מה אני אוהב או לא אוהב או אדיש אליו, למה אני מקווה או חושש וכו', ברגע זה). אני *מכיר* את הדברים האינטימיים ביותר הללו - מי יכול לומר לי אחרת, איך הם ידעו טוב יותר ממני מהו התוכן הבלתי מורגש של התודעה שלי? הנשמה וכוחותיה המשוערים - קוגניציה, רצונה, חיבה - אינם ניתנים להבנה באמצעות השוואה, מכיוון שאיני רואה נשמות אחרות מלבד שלי; ניתן להבנה רק באמצעות היסק מתופעות מורגשות ואינטואיטיביות שאנו משערים שהן השפעותיה. אובייקטי האינטואיציה עשויים להיות "ריקים" מתכונות מורגשות; אבל עדיין ייתכן שיש להם מעין קיום, בדיוק כשם שאבסטרקטים אינם ניתנים לתפיסה כשלעצמם, אלא ניתנים לאישוש אמינה.

נניח, לדוגמה, שאני מדיטציה, צופה בנשימה שלי; מחשבותיי האקראיות גורמות לתשומת ליבי לסטות לזמן מה[103]; אני מחזיר את תשומת ליבי אל מושא המדיטציה שלי, נשימתי. כאן, *כיוון ועוצמת תשומת ליבי* דורשים פעולת רצון. סטיית תשומת הלב מהנשימה *אינה* רצונית; *רצוני* הוא זה שגורם לה לחזור לנשימה. באופן פנומנלי, תשומת הלב לנשימה ואובדן

[103] בזמן שאנו מדיטציה, צצות מחשבות רבות ומפתות אותנו ללכת בעקבותיהן. בסופו של דבר, אחת מהן מצליחה לתפוס אותנו, ללכוד את תשומת ליבנו ולגרום לנו לסדרה של אסוציאציות. כך, שקועים לחלוטין, אנו שוכחים את מושא המדיטציה שלנו לזמן מה, עד שאנו מבינים שהוסחו לנו.

תשומת הלב הזו (או ליתר דיוק, תופעת הנשימה והיעדרה) נמצאים במישור שווה. מה שמאפשר לי להתייחס לאחד כשלי ולשני כלא שלי, הוא המודעות לכך שהייתי צריך להתאמץ *במקרה* האחד ושלא [104]היה צורך במאמץ במקרה השני. 'מאמץ' זה הוא הרצון האינטואיטיבי ושהוא 'שלי' מאותת על אינטואיציה של הנשמה. אני יכול להתמקד במאמץ בלבד, או באמצעות פעולת רצון נוספת להתמקד בעובדה שהוא שלי. אין 'פעולה רפלקסיבית' מעורבת בתודעה העצמית הזו, כי זהו חלק אחד ממני שנצפה על ידי שאר גופי.

כמובן, כל זה מאוד מסתורי. כשאנחנו אומרים "אני חושב כך" או "אני ארצה כך", אין לנו מושג מאיפה הגיע אירוע זה או אחר או איך הוא ציץ. בוודאי שהמקור העמוק והייצור של מחשבה או רצון של הנשמה אינם ידועים לנו, ולכן איננו יכולים לטעון שאנו בעליו לחלוטין. אין לנו תוכנית פעולה לפני המחשבה או הרצון, שדרכה אנו בונים באופן מודע את האחרון. כל מחשבה או רצון, בסופו של דבר, פשוט קיימים. אין צעדים או שלבים, אנחנו פשוט עושים את זה. אבל זה עדיין לא סתם מקרה; יש מחבר, עצמנו. ברוב המקרים, אנו מסוגלים להבחין בין מחשבות או רצונות שפשוט "קורים לנו", לבין אחרים ש"אנחנו מחברים"; אנו עשויים אפילו לזהות אותם כרצוניים או לא רצוניים בדרגות שונות.

כל זאת כדי לומר שביקורתו של נגרג'ונה על הנשמה וכוחותיה, ועל יכולת הידיעה של דברים אלה, רחוקה מלהיות חד משמעית. בודהיסטים מוצדקים בספק ובחקירה של הסוגיות, אך מנקודת מבט פילוסופית גרידא, מסקנת

---

104 המחשבות שסטיתי אליהן אולי כללו תהליכים רצוניים, אך הסטייה שלי אליהן הייתה לא רצונית.

המדיאמיקה של "ריקנות" עשויה להיחשב רדיקלית וקיצונית מדי. היא עשויה להיות תקפה באופן ברור מנקודת מבטו של מישהו שהגיע לצורה גבוהה יותר של תודעה (*שאני יודע* שלא הגיעתי אליה), אך טיעוניהם *הרציונליים* אינם מכריעים. חשוב מכך, כפי שראינו, נגרג'ונה מבסס את הכחשתו על תיאוריה *מסוימת אחת* של הנשמה (תיאוריית האטמן), ולא שקל את כל התיאוריות הניתנות להעלות על הדעת. כדי להפריך (או ליתר דיוק, להטיל ספק) בטיעוניו, די אם כן להציע תיאוריה חלופית אחת (כפי שנעשה לעיל) שהוא התעלם ממנה; אין צורך להוכיח את החלופה - אם היא רק ניתנת להעלות על הדעת (קוהרנטית, עקבית), זה מספיק.

נגרג'ונה, לדעתי, אינו עונה באופן משביע רצון על שאלות כמו 'מי תופס, חושב, חפץ או פועל?', 'מי שמהרהר במרדף אחר שחרור או בסופו של דבר מגיע אליו?', כאשר הוא מסביר את הנשמה כאוסף תפיסות או מושגים בלבד, כמשהו שמוסק (באופן לא לגיטימי) מתופעות נתפסות על ידי קשר סיבה-תוצאה משוער.

בדרך אגב, ראוי לציין שלמרות שתורת אי-העצמי היא בסיסית לבודהיזם, לא כל הבודהיסטים פירשו אותה כדחייה מוחלטת של הנשמה (במובן מסוים של המונח). אסכולה אחת של תרוואדה, המכונה "הפרסונליסטים", שראשיתה בסביבות שנת 300 לפנה"ס, שתלמידיה במאה ה-7 לספירה כללו כמעט שליש מכלל הנזירים הבודהיסטים בהודו, "מונעים על ידי השכל הישר, טענו שבנוסף לאירועים לא אישיים, עדיין יש 'אדם' שיש להתחשב בו". [105]על פי *האבידהארמקושה* , יצירה מהאיאנה מאת וסובאנדו

---

105 לפי אדוארד קונזה, בכתבי *הקודש הבודהיסטיים* (פינגווין: אנגליה, 1959). ראה עמ' 190 ו-192-7.

(המאה ה-4 לספירה), הפרסונליסטים פירשו את תורת אי-העצמי של בודהה כמשמעות פשוטה ש"משהו שאינו העצמי האמיתי מתבלבל בעצמי האמיתי".

לכן ניתן להבין את דוקטרינת אי-העצמי כדחייה, לא של ה"נשמה" ("עצמי אמיתי או עמוק"), אלא של ה"אגו" ("עצמי קונבנציונלי או שטחי"). האגו הוא מבנה מבולבל של "עצמיות" על ידי הנשמה, עקב *הזדהותה העצמית של האחרונה עם* דעות מטעות (שנרכשות על עצמה ודרך השפעות חברתיות), וכתוצאה מכך עם עמדות ופעולות מסוימות שהיא עוסקת בהן, בדרך של תגובה מגוננת על עצמה. על ידי הגדרה מראש של עצמה ועולמה, הנשמה כולאת את עצמה בדפוסי תגובה המתאימים להגדרה זו. על הנשמה להיפטר מנקודת המבט הממוקדת באגו, על ידי הבנת הטיפשות והיכולת להימנע ממנה.

לא "היגיון ריק", אלא ריק *מלוגיקה* .

אעצור כאן, למעט כמה הערות סיכום, אם כי ניתן לומר עוד רבות. כפי שראינו, נגרג'ונה מונע מכוונות טובות מאוד: הוא רוצה לעזור לנו להשיג הארה או שחרור, על ידי שחרורנו מכל המכשולים להכרת ה"ריקנות" העומדת בבסיס העולם הפנומנלי והמושגי. מבחינתו, המכשול העיקרי הוא התבונה: כפי שהוא אומר, "אם יתאפשרו מושגים, יתעוררו טעויות רבות, כמו גם גדולות" [106]. לכן, האסטרטגיה שלו היא לפסול עבורנו כל כלי לוגי שלנו.

מנקודת מבט *מעשית* , נוכל בהחלט להסכים ולברך את נגרג'ונה. כאשר אדם עוסק במדיטציה, ראוי להפסיק כל מחשבה, או לפחות להתנתק מכל התהליכים הדמיוניים והרציונליים עד שייפסקו מעצמם. אדם יכול גם להפוך את כל חייו לתהליך מדיטטיבי, ולבחור באופן לגיטימי להימנע לחלוטין מהרהורים והרהורים. אין לי ספק שבמקרה כזה מחשבה היא חסרת תועלת, ואכן מהווה מכשול להתקדמות, מלבד אולי כמה מחקרים תיאורטיים ראשוניים והרהורים כדי להעמיד את עצמו על המסלול הנכון, כמו גם מינימום של מחשבה מתמשכת כדי להתמודד עם היבטים שגרתיים של הישרדות.

---

106 צ'נג, עמ' 37 – ציטוט של כתבי המתים י"ז:12א.

אבל זה לא מה שעומד על הפרק כאן. עניינו במאמר זה הוא בשיח *התיאורטי של נגרג'ונה* , בתזותיו הפילוסופיות ובטענותיו ל"לוגיקה". בהחלט ייתכן שנטיל ספק בכך, לאור האמצעים הערמומיים שהוא מוכן להשתמש בהם כדי להשיג את מטרותיו, כולל התעלמות, הסתרה או עיוות של עובדות רלוונטיות, הסחת תשומת הלב ממחלוקות או שקר גלוי, בקשת שאלות (טיעונים מעגליים), גניבת מושגים (שימוש בהם גם תוך כדי פגיעה בהם), סתירה עצמית, מניפולציה של הקוראים בכל דרך. מניעיו יהיו נאצלים ככל שיהיו, הם אינם יכולים להצדיק שיטות שיח כאלה.

ניתן לשאול בצדק האם "דרך האמצע" של נגרג'ונה תואמת את התפיסה המקורית של הבודהה בעלת אותו שם. תורתו של הבודהה היא תורת מעשית, הנמנעת מהקיצוניות ההתנהגותית, מהפנאטיות והסגפנות, שייאוש והתלהבות דתיים נוטים ליצור. תורתו של נגרג'ונה אינה תורת מתינות שווה בנושאים תיאורטיים, אלא עמדה קיצונית, שאני מאפיין כניהיליסטית. דבר זה הובהר שוב ושוב בפרשנות לעיל.

כשלקחתי את הספר *"לוגיקה ריקה* " מוקדם יותר השנה ברחוב קוואסן בבנגקוק, הייתי להוט ללמוד עוד על בודהיזם, ובפרט על נגרג'ונה ואסכולת המדהיאמיקה שלו (לאחר שקראתי ביקורות חיוביות רבות עליהם בספרים אחרים, וכמה ציטוטים). כלוגיקן, שמחתי במיוחד מהאפשרות שייתכן וקיים "לוגיקה של ריקנות", אולי צורות של חשיבה שעדיין לא התגלו במערב. לרוע המזל, הודות להצגתו המוכשרת מאוד של צ'נג, גיליתי במהרה שעבודתו של נגרג'ונה אינה מכילה תחום חדש של לוגיקה, אלא היא ריקה מלוגיקה, התעללות אכזרית של לוגיקה. איזו אכזבה!

שימו לב היטב שלא ניסיתי בשום מקום להכחיש את התזה של הבודהיזם[107] לפיה לא ניתן להגיע למציאות האולטימטיבית באמצעים רציונליים, אלא רק באמצעות שינוי מהותי כלשהו של הפרדיגמה הקוגניטיבית. אני לא טוען בשום מקום שאני יודע מהי "ריקנות" , רק מה היא לא . אני נשאר פתוח לרעיון כזה, אם כי איני יכול לטעון שהגעתי לרמות עמוקות כל כך של מדיטציה שאוכל לאשר זאת ממקור ראשון. ציפיתי שנגרג'ונה יעזור לי לפרוץ לידע גבוה יותר שכזה, לא על ידי ניסיון להרוס את הידע הנמוך שלי, אלא על ידי הצעת תהליך אבולוציוני כלשהו.

כשם שידע מושגי משלים ומשפר ידע תפיסתי, מבלי לפסול כל תפיסה, כך גם אנו יכולים לצפות שידע מדיטטיבי יתקן את השגיאות ויגדיל את מה שקדם לו, מבלי להתעלם ולהפריך כל תפיסה. לא הייתי מתנגד לדחייה יסודית של הלוגיקה, אם היו משתמשים באמצעים משכנעים כלשהם למטרה זו; לא היקשרות היא זו שמונעת ממני. הדרך שמציע נגרג'ונה אינה משכנעת עבור אף אחד עם סטנדרטים גבוהים של ידע; זוהי בסך הכל פרודיה זדונית על הלוגיקה. מה שמגעיל אותי כאן הוא הפלצנות חסרת הבושה שבה עוסק נגרג'ונה, בניסיונותיו הבלתי אפשריים לתת לגיטימציה לוגית לרעיונותיו האנטי-לוגיים. (ראה **נספח 1** לרשימת כשלים שהוא משתמש בהם שוב ושוב.)

אם מישהו מאמין בכנות שאין למילים משמעות אמיתית, האם הוא יכתוב את דבריו הספקניים ויצפה שאחרים יבינו אותם? אם מישהו חושב או כותב על תנועה, אפילו כדי להכחיש אותה, האם הוא לא עוסק בכך

---

[107] דחיית טיעונים המוצעים לטובת מסקנה אינה מרמזת על דחיית המסקנה המדוברת, שכן ניתן להגיע אליה באמצעות טיעונים אחרים.

בתנועה? אם מישהו כותב על סיבתיות, מכחיש אותה כדי לשכנע אחרים לוותר על הרעיון, בוודאי שזה מראה שהוא עצמו מאמין בסיבתיות, ביכולתו להשפיע על אחרים וביכולתם לבחור נתיב קוגניטיבי אחר. קראו את שפתיו - אם הוא לא האמין בדברים אלה, מדוע יטרח לכתוב על משהו? כמו ספקנים מערביים רבים, נגרג'ונה אינו טורח להתאים את דבריו למעשיו, ובוחן את מחשבותיו על מחשבותיו שלו; אם הוא מתמכר ביודעין, זוהי צביעות. כמו אפולוגים דתיים רבים, נגרג'ונה רואה בלוגיקה, לא ככלי למחקר וגילוי, אלא ככלי נשק רטורי להגנה על רעיונות קדומים; אם הוא מתמכר ביודעין, זוהי רמאות.

לגיטימי להסיק מסקנות לגבי מישהו על סמך טיעוניו; אין להתבלבל עם טיעון *אד הומינם* , שהוא שיפוט הטיעונים בהתייחס לאדם שמציג אותם. אנו יכולים לתרץ את נגרג'ונה כהוגה רשלני, אך ניכר שיש לו יכולות לוגיות, ולכן עלינו להסיק מכך רמאות. טעויות לוגיות מזדמנות הן אנושיות - אך שימוש שיטתי לרעה או סלקטיבי בלוגיקה הם מפלצתיים. הוא כנראה רואה אנשים כטיפשים, שיבלעו כל מה שהוא מגיש. גרוע מכך, הוא אינו חושש לשתק מבחינה אינטלקטואלית דורות על גבי דורות של צעירים. פילוסופיה היא אחריות, כמו מקצוע הרפואה. היא צריכה להיות ניסיון להגביר את בריאותם הנפשית והיעילות של בני האדם, לא בילוי לחובבנים או ליצנים או משחק הונאה אכזרי.

כל זה גורם לתהות האם נגרג'ונה עצמו השיג את התודעה העליונה שאליה הוא מנסה להדריך אותנו. אם הוא כבר מואר, היכן הכנות והכנות, הריאליזם והבריאות, החמלה והטוב לב, שניתן היה לצפות מתודעה כזו?

אם הוא עדיין לא מואר, כיצד יוכל לטעון לידע ממקור ראשון שנטישת ההיגיון היא הדרך לתודעה כזו? במקרה האחרון, עדיף היה לו לדבוק במדיטציה, במקום לדבר בטרם עת.

התוצאה הכוללת של פעולתו הפילוסופית (לפחות, ההיבטים שלה שנתקלנו בהם כאן) היא, באופן לא יעיל, להטיל ספק בבודהיזם עצמו. שכן אם דמות מכובדת אחת הטוענת, או שנטען כי השיגה הארה, אינה ודאית שהשיגה זאת, מדוע לא האחרות? אבל, כמו כל עדות השמועה על טענות אזוטריות, בודהיסטים צריכים להסתמך על אמונה, בכל מקרה. כמו כן, למרבה המזל, הבודהיזם עשיר הרבה יותר, ויש בו הרבה יותר תועלת, מאשר הרעיונות והטיעונים הפילוסופיים המעטים המטופלים במאמר זה.

וסביר להניח שניתן לומר את אותו הדבר על נגרג'ונה (לא קראתי את כל עבודותיו). אם נתייחס לטיעונים שלו כדיון לוגי רציני, עלינו לגנות אותו כפי שנעשה לעיל. אבל אולי עלינו לראות את כל זה בצורה נדיבה יותר כחיקוי גס של גורו לשיח לוגי, שנועד אך ורק כקואן *עבור* אנשים בעלי חשיבה לוגית (כמוני) להרהר בו ולהתקדם מעבר לו. במקרה כזה, לא תוכן השיח הוא מה שקובע עבורו, אלא השפעתו הפסיכולוגית. הוא רוצה ש"נמות" מצחוק.

אבי ציון

סוטרת **הלב** קובעת: *צורה אינה אלא ריקנות, ריקנות אינה אלא צורה. צורה היא ריקנות, ריקנות היא צורה. והדבר נכון גם לגבי תחושה, תפיסה, תפיסה ותודעה .*

האקוין מעיר: "להכות הצידה גלים כדי לחפש מים כאשר הגלים *הם* מים! צורות אינן מעכבות ריקנות; ריקנות היא רקמת הצורה. ריקנות אינה הרס הצורה; צורה היא בשר הריקנות... צורה וריקנות אינן שתיים. אם תעברו ליד הופעות מוזרות אלה ללא דאגה, הן הורסות את עצמן. צורות, תחושה, תפיסה, תפיסה, הן ניצוצות בעין."[108]

[108] *מילות זן ללב* , בתרגום נורמן וואדל (Shambhala: בוסטון, מסצ'וסטס, 1996). " *סוטרת הלב* חוברה כנראה בהודו לפני כ-1500 שנה", כלומר כמה מאות שנים לאחר נגרג'ונה. הפרשנות היא מאת האקוין אקאקו (1686-1768), מורה זן יפני.

נספח 1: כשלים בעבודתו של נאגה ר'ונה.

להלן הכשלים העיקריים שמצאתי שנאגרג'ונה מבצע בטיפולו הפילוסופי ב"ריקות".

A. כשל הטטרלמה.

זה מורכב מהתייחסות לצירופים "גם A וגם לא A" (סתירה) ו"לא A וגם לא A" (הכללת האמצע) כאפשרויות פורמליות. אבל אלה בכל המקרים (כלומר, כל מה ש-"A" מייצג) אסורים מבחינה לוגית מלכתחילה.

B. כשל הדילמה הלא חד משמעית.

זה מורכב מהפיכת דילמה לדילמה כמכרעת, כשלמעשה אחת (או כולן) מהנחות היסוד שלה (הנחות יסוד עיקריות) היא (או הן) בעייתית ולא אסרטורית. ניתן לאמת טיעון דילמטי רק כאשר הנחות היסוד העיקריות שלו הן כולן משפטים תקינים של "אם-אז", לא כאשר אחת מהן היא משפט של "אם - אולי-אז".

C. כשל ההכחשה של האחד והכול.

זה מורכב מהכחשת תיאוריה אחת לגבי נושא מסוים, ויצירת רושם כאילו הכחישו בכך את כל התיאוריות האפשריות לגביה. ההכחשה, כדי להיות יסודית, חייבת אכן לשקול את כל התיאוריות האלטרנטיביות לפני הגשת מסקנה שלילית שכזו לגבי הנושא.

D. כשל הנחת היסוד הלא מאושרת.

זה כרוך בקבלה כמובן מאליו של הנחת יסוד שאינה מקובלת בדרך כלל ושלא זכתה לתמיכה מספקת, או שאינה מקובלת בדרך כלל או שהופרכה באופן משכנע.

E. כשל התיאוריה או המונח הלא ברורים.

זה כולל התעלמות מפרטים או ניואנסים רלוונטיים, אשר עושים את כל ההבדל בהבנת המונח או התיאוריה הרלוונטית. יש להגדיר מונח או תיאוריה ולדייק אותם ככל האפשר בהקשר של הידע הרלוונטי, כך שניתן יהיה לבחון כראוי טענות יחסיות.

F. כשל של דו-משמעיות.

זה מורכב משימוש במונח יחיד בשני מובנים (או יותר) שונים בתוך התזה של האדם, כדי לגרום להיראות שמה שנקבע ביחס למובן אחד, נקבע ביחס לאחר/אחרים. זה מתאפשר עקב טשטוש בהגדרת המונחים.

G. כשל המושג "הטלת ספק בתפיסה".

זה כרוך בשימוש במושג כדי להטיל ספק בתפיסה (או התפיסות) עצמה שהולידה אותו מלכתחילה. יש תמיד להכיר ולכבד את סדר הדברים, כלומר את מקור המושג בידע, כיצד הוא עולה ביחס לתפיסות מסוימות.

H. כשל הקיבעון הלא הולם.

זה מורכב מהעמדת פנים שלמונח בעל משמעות משתנה באופן מהותי יש משמעות קבועה. ראוי לציין, שמונחים כמו "זה", "כאן" או "עכשיו" הם משתנים באופן מהותי, בכך שתמיד משתמשים באותה מילה, גם כאשר האובייקט, הזמן או המקום בפועל שאליהם מתייחסים שונים; מונחים כאלה אינם נשארים דבוקים למשמעויות שלהם אחת ולתמיד.

I. כשל הסטנדרט הכפול.

זה מורכב מחומרה כלפי טיעונו של היריב תוך סלחנות כלפי טיעונו של האדם עצמו, למרות ששני הטיעונים דומים מבחינה פורמלית או בעלי חוזקות ו/או חולשות דומות.

נספח 2: מילון מונחים קצר של כמה מושגים בסיסיים.

צ'וגיאם טרונגפה (1940-1987), פילוסוף מודרני של הבודהיזם הטיבטי, פופולרי במערב, כתב כי נגרג'ונה "העדיף בהרבה לגשת לאמת על ידי לקיחת טיעונים של אסכולות פילוסופיות אחרות על פי תנאיהן וצמצומם הלוגי *עד אבסורדום* , במקום להציע בעצמו הגדרות כלשהן של המציאות".[109] ראינו במאמר הנוכחי שטענות כאלה ללוגיקה מצד פילוסופיית מאדהיאמיקה הן יומרניות ביותר.

על *שוניאטה* , אותו תלמיד של נגרג'ונה אומר את הדברים הבאים: "אנו כופים את התפיסות המוקדמות שלנו, את הרעיונות שלנו, את הגרסה שלנו לדברים על תופעות, במקום לראות את הדברים כפי שהם. ברגע שאנו מסוגלים לראות מבעד לצעיף התפיסה המוקדמת שלנו, אנו מבינים שזוהי דרך מיותרת ומבלבלת של הצמדת ידיות לחוויות מבלי לשקול האם הידיות מתאימות או לא." [110]השקפה זו, לפיה תפיסה כופה משהו מלאכותי ומעוות על התפיסה הישירה, עשויה להיראות אמינה על פני השטח, אך במבט לאחור היא מבוססת על בלבול. ישנם שני היבטים המעורבים.

ההיבט הראשון הוא *פסיכולוגי* - עובדת הסחת הדעת. ניכר במהלך מדיטציה שמחשבות זרות צצות בניגוד לרצוננו, כמו מעין רעש רקע מרדים. המוח מציע לתודעה ללא הרף נושאי שיחה, באופן ספונטני או באמצעות אסוציאציה. אנו עשויים להתעלם מהן במאמץ, אך בסופו של דבר אחת מהן עשויה לתפוס את תשומת ליבנו ולגרור אותנו דרך הפסקה ארוכה של דימויים וצלילים פנימיים חסרי תועלת, זיכרונות, ציפיות, שיח ורגשות. "מחשבות" כאלה חוסמות את ניסיונות הריכוז שלנו, אם כי אם נתמיד במדיטציה שלנו הן דועכות ובסופו של דבר נעלמות. גם במהלך תצפית או חשיבה רגילה, ישנה הפרעה דומה של הרהורים לא רלוונטיים, אשר

---

109 *חיתוך דרך חומרנות רוחנית* . בוסטון, מסצ'וסטס: שמבהלה, 1973. (עמ' 191.)

110 *ציטוט קודם* (עמ' 207)

פוגעים ביעילות ובאפקטיביות הקוגניטיבית. אך *אין זה אומר* שהקוגניציה נשבית בכך.

היבט נוסף של הצהרתו של טרונגפה הוא *אפיסטמולוגי* - עובדת הטעות. יש להודות שהחשיבה האנושית אינה נכונה באופן אוטומטי ותמיד בתצפיותיה, בהמשגותיה, בקטגוריזציות ובמילוליות שלה, בניבויה ובהכללותיה, בטיעונים ובתהליכים רציונליים אחרים במרדף אחר ידע. עם זאת, *אין זה נובע מכך* שהחשיבה שגויה באופן אוטומטי ותמיד! אכן, אי אפשר לבצע הכללה כזו מבלי להכחיש בכך את הטענה הספקנית של האדם עצמו; לכן יש להודות ביעילות מסוימת של קוגניציה רציונלית, כולל היכולת לזהות את הטעויות של האדם עצמו.

מה שהראה בבירור מחקר טיעוניו של נגרג'ונה הוא שדחייתו את התבונה האנושית אינה מבוססת על הבנה מעמיקה של התהליכים המעורבים בה. במקום זאת, כישלונו *האישי* להתבונן ולהרהר בקפידה במקורן האמיתי של המושגים שהוא מבקר בידע האנושי גרם להם להיראות שרירותיים *בעיניו* . אך למרות שכולנו טועים לעתים קרובות בחשיבתנו, ומעטים מאיתנו מקדישים זמן או שיש לנו את האינטליגנציה לנתח את המושגים המכוננים שלה, אין זה נובע שמושגים אלה אינם תקפים וחסרי תועלת, ושניתן או יש לנטוש אותם.

הבה נזכיר כאן בקצרה את מה שאמרנו על כמה מהמושגים הבסיסיים הללו בעבודה הנוכחית. הקורא יכול לראות בבירור שמושגים אלה אינם "דעות קדומות" המטילות "מסך" על התפיסות עליהן הן מבוססות, אלא רק ניסיונות לסכם מידע, כך שיותר ויותר ממנו יילקח בחשבון בכל שיפוט, בין אם מילולי ובין אם לאו. הם אינם "ידיות מיותרות ומבולבלות..."", המיושמות ללא קשר לשאלה האם הן "מתאימות ובין אם לאו", אלא כלי ידע לגיטימיים, אשר כמו כל הכלים יש להשתמש בהם כראוי כדי לבצע את עבודתם. ידע אנושי אינו בנוי על מודל דדוקטיבי גרידא או על ידי כפייה שרירותית, כפי שמרמזות דבריו הספקניים של טרונגפה (ונאגרג'ונה), אלא הוא התפתחות אינדוקטיבית מהניסיון.

- **תנועה, מנוחה** . *עובדות* התנועה (במובן הרחב של שינוי) והמנוחה (קביעות) ניתנות בחוויה, המצויות הן בתוך תופעות בהווה והן בהשוואה ובניגוד בין תופעות בהווה לתופעות הזכורות. מושגי *התנועה* והמנוחה מפותחים זה בניגוד זה, בהתייחס לחוויות כאלה.

- **ישות, אינדיבידואל** . בהשוואה ובניגוד בין זיכרונותינו מרגעים עוקבים בזרם התופעות המופיעות לפנינו, אנו מבחינים כי היבטים מסוימים נראים שונים וחלקם נראים זהים. מחוויות כאלה (בהנחה של 'זיכרון' ו'זמן') אנו מסיקים את קיומו של 'שינוי' ואת קיומם של 'מצעים' לשינוי (או ישויות אינדיבידואליות). ההיסק הכרוכה בכך הוא אדוקטיבי, כלומר השערה, ניבוי לוגי ואישור מתמשך בניסיון.

- **מהות, סוג** . בהשוואה ובניגוד בין שתי ישויות או יותר כאלה, אנו מבחינים שלחלקן נראה כי יש מאפיינים מסוימים במשותף ובלעדי (סטטיסטית *sine qua non*). מאפיין המשותף לכאורה לשתי תופעות או יותר (קונקרטיות) נקרא הפשטה, בהיותו אחדות משוערת (של מידה) בריבוי (של מקרים). כאשר (או כל עוד) הפשטה כזו נמצאת ייחודית, היא נקראת מהות (או מאפיין חיוני) וניתן להשתמש בה למטרות הגדרה. אנשים בעלי אותה מהות נחשבים כשייכים לאותו סוג או מעמד.

- **מתן שמות, מילול** . תופעות מתייחסות לראשונה בשיח על ידי הצבעה ואמירה 'זה' (או 'כאן' או 'עכשיו' או דומינו) כדי לכלול, ו'אבל לא את זה' (או 'שם' או 'אז' או דומינו) כדי לא לכלול. ישויות וסוגים, מושגים הנגזרים מאוספים של תופעות דומות ונבדלות, עשויים להיות מקושרים למילים (בהתאמה ראויות או נפוצות) למטרות זיכרון ושיח. מילול אינו חייב להיות סופי, אך ניתן להתאים אותו לפי הצורך; כלומר, מה שנכלל או נשלל תחת שם הוא גמיש, בתנאי שנשמרת עקביות.

- **טבע** . טבעו (או זהותו) של אדם או סוג כלשהו הוא סך ה"חוקים" (הקטגוריים או המותנים) שהוא מציג, כלומר הכללה של הסדירויות לכאורה בתכונותיו והתנהגויותיו, הנתון לבדיקה ולפרטים אם הופעות חדשות אינן תואמות את הישנות. תכונות או התנהגויות שנראות חסרות חוק במובן זה נחשבות לאירועים אישיים או למקריות.

- **ניבוי** . ניבוי יכול להיות פרטיקולרי או כללי, אפשרי או הכרחי, קטגורי או מותנה, הכללה או אי הכללה של תופעה אחת או הופעה מופשטת בהפשטה כלשהי. זה יכול להתרחש באופן מנטלי עם או בלי מילים. בכל מקרה, ניבוי הוא פעולה טנטטיבית, הצעה, הכפופה

לאיזונים ובלמים המוצעים על ידי לוגיקה אינדוקטיבית ודדוקטיבית. אין לו סופיות דוגמטית, אלא נשלטת תוך התייחסות לניסיון ולהיגיון.

- **סיבתיות** . זה מתייחס לסדירות מסוימת של קשר בין שתי תופעות או הפשטות או יותר, נניח 'A' ו-'B'. האופייני ביותר הוא צירוף קבוע בין A ל-B, אך המונח חל גם על מקרים שליליים (לא-A ולא-B, A ולא-B, לא-A ו-B). ישנן גם דרגות רבות של סיבתיות, בהתאם למספר הגורמים המעורבים. סיבתיות היא אפוא מושג סטטיסטי, שנועד לתעד ולהעביר תצפיות מסוימות. זהו אחד מקבוצת מושגים סיבתיים גדולה יותר, כולל רצון והשפעה, כמו גם ספונטניות או מקריות.
- **עצמי, נשמה** . סובייקט התודעה וסוכן הרצון, המשוער כי הוא מאכלס בני אדם (וישויות אחרות, כמו בעלי חיים עליונים או אלוהים). העובדה שחומר ליבה מיוחד זה (רוח) משוער (מושרה ולא מוסקת) אינה בהכרח אומרת שהוא הומצא. כדי לגרום לו אנו מתייחסים לתופעות שחווים, לשיקולים מושגיים ואולי גם לאינטואיציות אישיות ישירות של העצמי. למרות שאף פריט בודד אינו מהווה הוכחה חד משמעית לנשמה, מספר רב של אינדיקטורים עשויים להצביע על קיומה.

עבודותיו של אבי ציון

אבי ציון הוא מחברם של מספר עבודות על לוגיקה ופילוסופיה: לוגיקה עתידית (1990); לוגיקה יהודית (1995); אי-לוגיקה בודהיסטית (2002); פנומנולוגיה (2003); הלוגיקה של סיבתיות (1999, 2003, 2010); רצון ומושגים סיבתיים נלווים (2004); הרהורים (2005); מדיטציות (2006); הרהורים לוגיים ורוחניים (9-2008); לוגיקה קל וחומר (2013). ניתן ללמוד עבודות אלה בחופשיות בכתובת: www.TheLogician.net.

ISBN 978-1495928628