

יונתן מילסון דגן

החוג לפילוסופיה
האוניברסיטה העברית בירושלים

מטפיזיקה של ריקות

המאמר מציג מהלך פילוסופי, הגלום בשירת השורש של דרך האמצע - חיבורו המכונן של הפילוסוף הבודדיסטי נאגארג'ונה. כדי לחשוף את משמעויותיו, נסתייע באופן שבו מהלך זה מתכתב עם השיטה הקאנטיאנית המונהגת בביקורת התבונה הטהורה. קודם לכן נבהיר שתי נקודות מהותיות מן הבודדיזם הקדום. ראשית, כל המושאים שבאפשר הינם תופעות שנחונות באמצעות הכרתנו, ולכן אינם לעולם דברים כשהם לעצמם. בהיותן תלויות הכרה, השתנות וארעיות הן מסימני ההיכר של כל התופעות. שנית, המסד לכל חקירה תקפה הוא רק מה שנתון לבחינה ישירה, דהיינו הפנומנולוגיה של חוויית המציאות. את האמת בדבר הרובד הפנומנולוגי אזהה עם "האמת המכסה" - האופן שבו אנו באמת חווים ומפרשים את המציאות. כיוון שעקרון "ההתהוות המותנית" הוא אבן ראשה בהגותו של נאגארג'ונה, מהלכנו מתחיל בבירורו. בירור זה מלמד שההתהוות המותנית אינה עקרון סיבתיות מכני, כי אם עיקרון שלפיו תנאי ההכרה, כשריה והנטיות המנטליות מתנים את האופן שבו מתעצבת המציאות. זאת ועוד, יישום השיטה הקאנטיאנית חושף כי ההתהוות המותנית אינה חוק אמפירי, אלא הכרה אפריורית - הכרה בעלת כלליות והכרחיות עבור כל ניסיון אפשרי.

המשך המהלך הוא במעבר מההתהוות המותנית להעדר הקיום-העצמי. מתוך בירור מושגי עולה ש"קיום" פירושו "קיום-של-משהו" במציאות - ישות פנומנולוגית וממשות אונטולוגית גם יחד. בהתאם, המושג "קיום-עצמי" מתברר כאוטונומיות פנומנולוגית ואונטולוגית המוקנית לדבר מצד עצמו. כיוון שקיום-עצמי עומד בסתירה להתהוות מותנית, במציאות המתהווה באופן מותנה בהכרח אין דברים בעלי קיום-עצמי. "משהו" קיים או מתוך עצמו או מתוך זולתו; אך היות ואין קיום-

* תודתי העמוקה לעמר ליפסקר, ענבל (לילי) קולינר וטל נוביק על שיחותינו מעוררות המחשבה, אשר סייעו לי בפיתוח ובשכלול חלק מן הרעיונות שמופיעים במאמר זה.

עצמי, יוצא שאין דבר שמתוכו יוכל להתבסס קיום או אי-קיום. מכאן נובעת "הריקות", שמשמעה כי לא רק שהדברים ריקים מקיום-עצמי, אלא שאין כלל דברים שניתן לטעון לריקותם. את האמת בדבר הרובד האונטולוגי אזהה עם "האמת העליונה" – הריקות הסובסטנטיבית מממשות ומאי-ממשות. לא זו בלבד, אלא שבירור טרנסצנדנטלי חושף כי ריקות סובסטנטיבית של הרובד האונטולוגי היא תנאי אפריורי לאפשרותו של הרובד הפנומנולוגי להיות נתון להכרה.

סיומו של מהלכנו הפילוסופי הוא ביישוב המתח שבין האמת העליונה לאמת המכסה. יסודו של יישוב זה בהבנת השקילות הלוגית העמוקה בין הרובד הפנומנולוגי ובין הרובד האונטולוגי של המציאות, ובהבנת המשמעות המטפיזית של שקילות זו. שקילות לוגית זו פירושה כי המציאות מתהווה באופן מותנה ברובד הפנומנולוגי אם ורק אם המציאות ריקה סובסטנטיבית ברובד האונטולוגי, ולהפך. המשמעות המטפיזית היא, שהמציאות היא התממשות הריקות של הרובד האונטולוגי וההתהוות המותנית של הרובד הפנומנולוגי בעת ובעונה אחת. זוהי ריקות ההבחנה בין רובדי המציאות: המציאות היא רבדיה, ורבדיה – המציאות. קריסת ההבחנה מחזירה אותנו אל המסד שהיה לראשיתו של מהלכנו. נקודת הפתיחה ונקודת הסיום של מהלכנו הפילוסופי רחוקות כמזרח ממערב, ועם זאת הן אותה הנקודה ממש – הנקודה היחידה שישנה, והיא המציאות.

1. מבוא

נאגארג'ונה (*Nāgārjuna*) הוא פילוסוף בודהיסטי שלו מיוחסות מספר יצירות מפתח, שבראשן שירת השורש של דרך האמצע (*Mūlamadhyamakakārikā*) (להלן: שירת השורש).¹ לנאגארג'ונה, אשר פעל סביב המאה ה-3 לספירה, נודעה ברבות הימים השפעה מכרעת על עיצוב הבודהיזם, הן בהתגבשות הבודהיזם של "הרכב הגדול" (*Mahāyāna*) והן בייסוד אסכולת "דרך האמצע" (*madhyamaka*).² מבין הרעיונות המופיעים בהגותו של נאגארג'ונה, "הריקות" (*śūnyatā*) הינה החידתית והקשה מכולם. מאמר זה מבקש להציג מהלך פילוסופי הגלום בשירת השורש, אשר מבאר ומבסס את המטפיזיקה של הריקות. בנוסף, מאמר זה יוצר זיקה בין הגותו של נאגארג'ונה לבין הגותו של עמנואל קאנט – מחשובי הפילוסופים בעת החדשה. מתוך קווי הדמיון שבין המשנה המופיעה בשירת השורש לבין זו המופיעה בביקורת התבונה הטהורה, אחדש ואחדד את הצגת המטפיזיקה של נאגארג'ונה, וזאת לאור שיטתו הביקורתית של קאנט.³

התכתבות זו בין שני ההוגים תחשוף את הזיקה העמוקה, הן מבחינת האקלים ההיסטורי והן מבחינת המשמעות הפילוסופית, שבין האידיאליזם הטרנסצנדנטלי של קאנט לבין דרך האמצע של נאגארג'ונה. זאת ועוד, יישום השיטה הקאנטיאנית יחשוף כיצד נאגארג'ונה מסיק, מתוך בירור טרנסצנדנטלי, כי ריקות של הרובד האונטולוגי מממשות ומאיי־ממשות היא תנאי אפרירי לאפשרותו של הרובד הפנומנולוגי – של חוויית המציאות – להתהוות להכרה.⁴ בהתאם, לא ניתן לטעון טענות פוזיטיביות ביחס לטבע המציאות, היות ואין שום עובדה פוזיטיבית ביחס אליו. מסקנות מרחיקות לכת אלו מקנות לריקות מעמד של הכרה אפרירית – הכרה בעלת תוקף הכרחי וכללי עבור כל ניסיון אפשרי.

2. האמת המכסה: הפנומנולוגיה של חוויית המציאות

2.1 בחזרה אל הבודהא: עקרון "ההתהוות המותנית" (*pratīyasamutpāda*)

בפסוק השבח אשר פותח את שירת השורש כותב נאגארג'ונה:

ההתהוות המותנית, שהיא ההשקטה המבורכת של עומס ההדמיה
 אין בה הכחדה או היווצרות
 ואין בה ביטול או נצחיות
 ואין בה אחדות או ריבוי
 והיא אינה באה ואינה הולכת
 אותה לימד הבודהא, גדול המורים
 ואותו אני מהלל

בחירתו של נאגארג'ונה להעלות על נס דווקא את עקרון ההתהוות המותנית דורשת התייחסות מיוחדת לעיקרון זה. מניסוחו של פסוק השבח וממיקומו הראשי בטקסט ניתן ללמוד כי נאגארג'ונה רואה בהתהוות המותנית חוליה מקשרת, אשר מתפקדת גם כיסוד מכונן בהגותו שלו וגם כתמצית של תורת הבודהא. את הבנת ההתהוות המותנית בבודהיזם הקדום כתמצית תורת הבודהא נוכל להדגים מתוך הכתוב ב"דרשה הארוכה על עקבות הפיל":⁵ "מי שרואה את ההתהוות המותנית רואה את הדהרמה, ומי שרואה את הדהרמה רואה את ההתהוות המותנית".⁶ בנוסף, כפי שמלמד נגאו, במובנים רבים ניתן לראות את תורת הריקות כביאור והרחבה של תורת ההתהוות המותנית.⁷ בשל חשיבות ההתהוות המותנית להבנת שירת השורש ובשל זיקתה הישירה אל הבודהא והוראתו, אפנה לבחון את האופן שבו עיקרון זה מופיע בקאנון הפאלי הקדום, אשר נחשב במסורת הטהרוואדה (*Theravāda*) לאסופה הכוללת את דרשות הבודהא אשר הועלו על הכתב בידי תלמידיו. אולם בטרם אעשה כן, אצייר בקווים כלליים את התשתית האפיסטמולוגית שממנה צומח עיקרון זה, וזאת לטובת הצגתו השלמה של המהלך הפילוסופי. נוכל להסתייע כאן ביסודות חשיבה קאנטיאנים מביקורת התבונה הטהורה אשר מתכתבים עם תשתית זו, על מנת להנגיש ולפשט אותה.

יסוד חשיבה קאנטיאני שזכה לשם "המהפכה הקופרניקאית במטפיזיקה" גורס כך:

עד היום נהגו להניח, שכל הכרותינו חייבות לכוון את עצמן לפי המושאים; אבל בהנחה זו, כל הניסיונות לגלות [באופן] אפרירי משהו, שירחיב את ידיעותינו על המושאים באמצעות

מושגים, עלו בתוהו. הבה ננסה אפוא פעם אחת ונראה, אם לא נתקדם טוב יותר במשימות המטפיזיקה כאשר נניח, שהמושאים חייבים לכוון את עצמם לפי הכרתנו. דבר זה יתאים טוב יותר לאפשרות המבוקשת של הכרת מושאים אפריורית, האמורה לקבוע משהו לגבי המושאים לפני שהם נתונים לנו.⁸

בכלליות נוכל לומר כי מהפכה זו נולדה כתגובה לשיטות חקירה מטפיזיות שקדמו לה. בצדן האחד ניצבו הרציונליסטים, אשר בחיפושם אחר טבע המציאות חרגו מכל מה שניתן להשגה מתוך המציאות הנתונה להכרה, אל עבר הזיות דוגמטיות. בצדן השני ניצבו האמפיריציסטים, אשר ספקנותם הכרונית הטילה צל כבד על עצם האפשרות לבחינת המציאות. אל מול גישות אלו, אשר פגעו בלגיטימציה של המפעל המטפיזי, ביקש קאנט להעמיד ביקורת של התבונה. לביקורת זו נועד תפקיד שלילי, באשר היא "תדחה את יומרותיה חסרות הבסיס" של התבונה – ולצדו תפקיד חיובי, "שיבטיח לה את תביעותיה הצודקות".⁹ משמעותה של מהפכה זו בצורת החשיבה היא שהאפשרות "לקבוע אפריורי את מושגם של האובייקטים [...] נעוצה בסובייקט בלבד, בתכונתו הצורנית לקבל הפעלה מצד אובייקטים, ולרכוש לו בכך דימוי בלתי-אמצעי שלהם [...]"¹⁰.

מהפכה קאנטיאנית זו פרצה נתיב התקדמות חדש למטפיזיקה באמצעות שתי הבחנות השוכנות בבסיסה. ההבחנה הראשונה היא בין "תופעה" (*Erscheinung*), שהיא "המושא הלא קבוע של הסתכלות אמפירית", לבין "דבר כשהוא-לעצמו" (*das Ding an-sich*), דהיינו כפי שהוא מחוץ לתנאי ההכרה שלנו וללא תלות בהם, אשר "אינו מוכר בכך כלל ואי-אפשר להכירו, ובתוך הניסיון גם לא שואלים עליו לעולם".¹¹ ההבחנה השנייה היא בין המפעל האמפירי – שנועד להסביר את מושגינו מתוך בירור הניסיון עצמו, לבין המפעל הטרנסצנדנטלי – שנועד לחשוף את היסודות המצויים בהכרה אשר מהווים תנאי הכרחי לעצם היתכנותו של ניסיון בכלל, ובכך מאפשרים שיפוטים מרכיבים (סינתטיים) הקודמים היסקית לניסיון (כלומר, אפריוריים).¹² מתוך שתי ההבחנות שלעיל נסללת דרך האידיאליזם הטרנסצנדנטלי. בדרך זו, "אנו טוענים אפוא לממשותו האמפירית של החלל [יחד עם כל שנתון לנו בניסיון] (מבחינתו של כל ניסיון חיצוני אפשרי), אף שאנו קובעים את האידיאליזם הטרנסצנדנטלי שלו, כלומר, שאינו ולא-כלום ברגע שמסלקים את התנאים לאפשרותו של כל ניסיון".¹³ משמעות הדבר היא שכל עוד אנו דורשים במה שכלול בניסיון (כגון החלל והזמן) בתוך מסגרת הניסיון עצמו, אנו מוצדקים בהתייחסותנו אליו כריאלי (ואף אובייקטיבי) מבחינה אמפירית. אולם כאשר אנו דורשים במה שכלול בניסיון מחוץ למסגרת הניסיון (קרי, במנותק וללא תלות בו), איננו רשאים עוד להתייחס אליו כריאלי אלא כאידיאלי, שכן הוא נעשה ללא-כלום בעבורנו.

בראותנו את המהפכה הקאנטיאנית במטפיזיקה, ניטיב כעת להבין את המהפכה שחולל הבודהא. כפי שגומבריץ' מראה, משנתו של הבודהא צמחה על רקע אסכולות פילוסופיות שהתקיימו בזמנה.¹⁴ אסכולות אלו אחזו במגוון של השקפות מטפיזיות, שהיו בסיס לדוקטרינות אתיות וסטרילוגיות.¹⁵ בדומה לקאנט, הבודהא סיווג את ההשקפות שנגדן יצא חוצץ תחת שני קצוות – האחד הוא קוטב ספקני, הטוען לאי-קיום ובכך מוביל לאינן, והשני הוא קוטב דוגמטי, הטוען לקיום ובכך מוביל לנצחיות. בתגובה להשקפות אלו, טוען גומבריץ', הבודהא ביקש לחולל מהפכה בשיטת החקירה. בדומה למהפכה הקאנטיאנית, את המהפכה הבודהיסטית ניתן לראות כמגיעה מתוך ביקורת של התבונה, דהיינו עמידה על יכולותיה ומגבלותיה בהכרת המציאות. מ"הדרשה על רשת ההשקפות" עולה כי במובנה השלילי של ביקורתו, שולל הבודהא כל השקפה מטפיזית

דוגמטית אשר מבקשת לדרוש בדברים כשהם־לעצמם ולהציג טענה פוזיטיבית ביחס אליהם. ברם, באותה נשימה ממש הציג הבודהא מובן חיובי של ביקורתו, שמאשר את חקירת הדברים כפי שהם נתונים תחת תנאי ההכרה שלנו – כתופעות – תוך ראיית התהוותם המותנית.¹⁶ נמצאנו למדים כי בדומה לקאנט, הבודהא חולל מהפכה כאשר סובב את כיוון החקירה, בעוברו מבחינת המציאות כדבר כשהוא־לעצמו לבחינתה כשדה של תופעות הנתונות להכרה. מתוך כך אפשר הבודהא פילוסופיה הנבנית בשיטה אפיסטמית אשר מבוססת על המציאות כפי שהיא נתונה להכרתנו, אולם הוא שלל מכול וכול את הניסיון לדרוש בדברים כאילו היו נתונים לנו מחוץ לתנאי ההכרה וללא תלות בהם. זו היא "דרך האמצע" הבודהיסטית, אשר, בדומה לאידיאליזם הטרנסצנדנטלי, מנעת הן מקוטב הנצחיות הטוען לממשות שאינה ניתנת לביסוס מתוך הכרתנו, והן מקוטב האינן אשר מוציא מכלל אפשרות את ידיעת המציאות.¹⁷

יסוד חשיבה קאנטיאני נוסף שיש להזכיר בהקשר זה הוא הכרח קיומן של "הִכָּרוֹת אפריוריות" (*Erkenntnisse a priori*), בצד ההכרות האמפיריות (*empirischen Erkenntnisse*).¹⁸ לפי רעיון זה, "מבחינת הזמן אפוא אין בנו שום הכרה הקודמת לניסיון, אלא כל ההכרות מתחילות בו. ואולם, גם אם כל הכרתנו ראשיתה בניסיון, אין פירוש הדבר שכולה נובעת בשל כך מן הניסיון".¹⁹ משמע שעל אף שכל הכרת המציאות האמפירית שלנו נתונה מתוך הניסיון, ישנן הכרות שאינן נובעות מהניסיון, אלא מתנאים שרק בעטיים הניסיון עצמו הוא מן האפשר. לשם הבהרת חשיבותו ונוכחותו של רעיון זה כבר בתורת הבודהא, די יהיה בבחינת בית השיר הראשון מתוך אחד מן הטקסטים החשובים של הבודהיזם הקדום – ה"דהמפדה":

התודעה קודמת לכל התופעות,
התודעה היא ראש להן, כולן מעשה תודעה.
אם אדם מדבר או פועל
עם תודעה לא טהורה,
סבל בא בעקבותיו
כנגלגי עגלה העוקבים אחר השור.²⁰

היסוד הקאנטיאני של הכרח קיומן של הכרות אפריורית מתפרט בבית השיר הבודהיסטי שלפנינו לשני עקרונות. הראשון זהה לרעיון הקאנטיאני, שלפיו היות ומושאי ההכרה נתפסים על ידינו, מתחייב כי מושאים אלו התאימו לתנאים של הכרתנו קודם שנתפסו על ידה. העיקרון השני, שיוכיח את דיונונו בחזרה אל ההתהוות המותנית, גורס כי המצב התודעתי על תנאיו וכשריו מתנה את התהוות מושאי ההכרה. לדידי יש לראות עיקרון זה כאמירה אפיסטמית הקוראת תגר על הריאליזם הנאיבי, שלפיו מושאי ההכרה נתונים לנו בדיוק כפי שהם כשלעצמם. אמירה זו גורסת כי האופן שבו מושאי ההכרה נתונים לנו הוא תוצר של התהוות תחת התנאים, הכשרים והנטיות של תודעתנו.

קולינס וקאלופהאנה מראים כיצד הבודהיזם הקדום הצביע על חוויית המציאות – על הרובד הפנומנולוגי – כקרקע יציבה אשר מהווה את המסד עבור כל חקירה פילוסופית תקפה.²¹ בהתאם לכך, הרובד הפנומנולוגי של המציאות יהיה המסד למהלך הפילוסופי שיוצג במאמר זה. על כן, בטרם נבחן את עקרון ההתהוות המותנית לאשורו, עלינו לתאר את מאפייניה הפנומנולוגיים של המציאות שעליהם נבסס את טיעונינו. מאפיינים אלו של מושאי ההכרה הם: ארעיות, תלות, התהוות, השתנות והיעלמות.²² לדידי, הטעם לקביעת מאפיינים אלו הוא שכל תופעה מתהווה באופן תלוי (בהיותה מושא הכרה), משתנה עם השתנות התנאים שבעטיים הופיעה, וחולפת כשתנאים אלו חדלים מלאפשר את נוכחותה. מאפיינים אלו נגזרים באופן

ישיר והכרחי משני העקרונות הגלומים בבית השיר שהובא לעיל. כל תופעה – כל מושא חושי הנתון להכרה בחוויית המציאות – מתאימה את עצמה לתנאי ההכרה, ומתהווה בפנינו כתוצר של תנאי ההכרה, כשריה והנסיות המנטליות שלנו. בהיותה תוצר, הופעתה מתרחשת בהכרח תחת נסיבות הכרתיות מסוימות ומשתנה עם השתנות נסיבות אלו. ארעיות והשתנות, שהם מסימני היכר של כל מושאי ההכרה, מהווים אפוא את המסד הפנומנולוגי לעקרון ההתהוות המותנית.

לאחר ששרטטנו את תשתיתו האפיסטמית, נשוב לבחינת עקרון ההתהוות המותנית עצמו. את הבחינה הזאת אערוך לאור הקו ההרמנויטי שמציע שולמן, אשר מדגים במאמרו כיצד עקרון ההתהוות המותנית קשור בקאנון הפאלי בקשר הכרחי לשרשרת תהליכית בת 12 חוליות.²³ כל אחת מ-12 החוליות הללו מתנה את החוליה העוקבת לה ומותנית בידי החוליה הקודמת לה, כאשר התהוותן התלויה של חוליות השרשרת מתארת את התהוותה של המציאות הסמסארית, בה שרויים היצורים מכוח איכויותיהם הנפשיות (המושג "סמסארה" מציין את גלגל החיים, המוות והלידה מחדש, וכן את הרקיע הקוסמי שבו אנו מצויים).²⁴ כפי שראינו, הבודהיזם הקדום מזהה קדימות של התודעה למושאייה, ולכן אך טבעי הדבר ש-12 החוליות מתייחסות להתהוות חוויית המציאות כמותנית בידי תנועות נפשיות. דוגמה לכך נוכל למצוא בדרשה "על הניתוח של ההתהוות המותנית", בה נכתב כי "הבורות היא התנאי לנשיות ולהתניות; הנשיות וההתניות הן תנאי להכרה; ההכרה היא תנאי למבנה הגופני-מנטלי; המבנה הגופני-מנטלי הוא תנאי לששת מרחבי החושים [...]".²⁵ ניתן לראות בבירור שההתהוות נלמדת כאן כמותנית על ידי התודעה, ולא על ידי עצמים פיסיקליים.

2.2 ביאור מושג האמת המכסה (*vyavahārasatya / samvṛtisatya*)

עיקרון מפתח, שסימניו הראשונים הופיעו עוד בבודהיזם הקדום ואשר זכה לעדנה גדולה באסכולת דרך האמצע, הוא עקרון "שתי האמיתות" (*satyadvayavibhāga*).²⁶ עיקרון זה גורס כי תורת הבודהא מורכבת משתי אמיתות: "האמת העליונה" ו"האמת המכסה". האמת העליונה מתייחסת להיות המציאות באמת ריקה, רעיון שאותו נבאר מתוך בחינת פרק 13 בשירת השורש. מנגד, האמת המכסה מתייחסת לאופן שבו המציאות באמת נחוית על ידנו. זהו ניתוח מורכב מאוד, שכן אין פירושו כי האופן שבו אנו תופסים ומפרשים את המציאות הוא באמת טבעה של המציאות; אלא רק שאנחנו באמת תופסים ומפרשים אותה כך. לשון אחר: אנחנו באמת תופסים את המציאות דרך קונבנציות, מושגים, רעיונות והשקפות, ומזהים במציאות מגוון של תופעות משתנות בעלות תכונות ומאפיינים. אולם, חרף העובדה שאנו באמת תופסים את המציאות כך, אין פירוש הדבר שתפיסותינו מתארות את המציאות כפי שהיא באמת. שתי האמיתות הללו יהדהדו לאורכו של מאמר זה ויעלו בו מעת לעת. קשה שלא להבחין בהקבלה המתבקשת למסגרת הרעיונית של האידיאליזם הטרנסצנדנטלי, שגם בה אנו מבחינים בין שתי "אמיתות": מחד, קאנט קובע את המציאות כריאלית לחלוטין ככל שהיא נדונה מבחינה אמפירית, ומאידך הוא קובע אותה כאידיאלית לחלוטין ככל שהיא נדונה מבחינה טרנסצנדנטלית. מכאן מתבהר הדמיון בין האמת המכסה והאמת האמפירית מכאן, ובין האמת העליונה והאמת הטרנסצנדנטלית מכאן.

די בהצגה התמציתית שלעיל כדי להעמיד טענה ביחס לרובד הפנומנולוגי של המציאות – ביחס לחוויית המציאות בכללותה. טענתי היא שישנה זהות בין פנומנולוגיה זו לבין האמת המכסה. לדידי, האמת המכסה פירושה האופן שבו אנו באמת תופסים את המציאות וחווים אותה. הרי כל מה שבאמת נתון לנו באופן ישיר ומידי הוא רק חוויית המציאות והאופן שבו אנו מפרשים ומבינים חוויה זו. בהמשך נראה כיצד מתוך חקירה של חוויית המציאות מתעורר נאגארג'ונה, בדומה לבודהא, לתובנות בדבר האמת העליונה של המציאות.

ברם, ראשית עלינו להתבסס בהבנה כי כל הכרה של המציאות כפויה להתחיל משדה החקירה של חויית המציאות, וכי כל הסקה של אמת ביחס למציאות כפויה לצמוח מתוך שדה חקירה זה.

3. מהאמת המכסה אל האמת העליונה: המעבר מהפנומנולוגי אל האונטולוגי

3.1 התהוות מותנית וקיום-עצמי – בחינת פרק 15 בשירת השורש: "בחינה של מהות עצמית"

לאחר שעמדנו על עקרון ההתהוות המותנית ועל התשתית האפיסטמית שממנה הוא צומח, אבקש לטעון כי התובנה בדבר ההתהוות המותנית מאפשרת לנאגארג'ונה לגזור – מתוך חקירת הרובד הפנומנולוגי של המציאות – קביעות בייחס לרובד האונטולוגי של המציאות. המעבר הדרמטי בין שני רובדי המציאות נעשה על ידי בירור המושג *svabhāva*, שאותו אתרגם מעתה ואילך בתור "קיום-עצמי"²⁷. את בירור הקיום-העצמי עורך נאגארג'ונה לאור התובנה בדבר ההתהוות המותנית של המציאות כפי שזו נגלית בחויה – ברובד הפנומנולוגי שלה. בטרם נראה כיצד מתבצע מעבר מורכב זה, נבאר תחילה את מושג הקיום-העצמי לאשורו.

3.1.1 ביאור מושג הקיום-העצמי (*svabhāva*) ומושג הקיום (*bhāva*)

המילה *svabhāva* מורכבת מהמילה הסנסקריטית *bhāva*, אשר מתורגמת כ"קיום" או "מהות", ומהתחילית *sva*, שפירושה "של עצמו", "מתוך עצמו". מילה זו מתארת יחס כלשהו בין קיומו של דבר לבין עצמיותו. כלומר, הטענה כי יש לדבר *svabhāva* שקולה לטענה כי יש לדבר זה מהות עצמית, קיום עצמי, או קיום שמוקנה לו מתוך ומצד עצמו. בהקשר זה יש להצביע על הדמיון המאלף שבין המושג *svabhāva* לבין המושג הקאנטיאני "דבר כשהוא-לעצמו". ווסטרהוף מתייחס אל המושג *svabhāva*, בשימוש אצל נאגארג'ונה, כבעל היבט פנומנולוגי מחד והיבט אונטולוגי מאידך.²⁸ בפן האונטולוגי, מובנו של המושג הינו קיום סובסטנטיבי (כלומר קיום עצמיתי, מלשון עצם) המבוסס מתוך עצמיותו של דבר, ללא היסמכותו על דבר אחר. אולם בפן הפנומנולוגי, מובנו של המושג הוא המטען הקוגניטיבי שאנו מזהים במציאות המוכרת, ושאותו אנו חווים כאילו היה בלתי תלוי בתפיסתנו. אותו מטען קוגניטיבי מצוי בתפיסתנו את התופעות לא כמושאי הכרה בלבד, אלא כישים אוטונומיים בעלי קיום-עצמי שאינו תלוי בתנאים ונסיבות. ההיבט הפנומנולוגי וההיבט האונטולוגי של מושג הקיום-עצמי אינם שתי משמעויות שונות של המושג, אלא שני צדדים בלתי ניתנים להפרדה של אותו מטבע. כלומר, אם לתופעה כלשהי במציאות הנתונה להכרה יש קיום סובסטנטיבי שמבוסס מתוך עצמיותה, מתחייב שלאותה התופעה גם קיום פנומנולוגי שמבוסס מתוך עצמיותה.

לפני שנבחן את המעבר מהתהוות המותנית לקיום-העצמי, ברצוני לעמוד בקיצור נמרץ על טיבו של המושג הסנסקריטי *bhāva* במחשבת נאגארג'ונה. כאמור, *bhāva* מתורגם בדרך כלל כ"קיום" או "מהות". בהמשך לבחירתי בתרגום המושג *svabhāva*, אתרגם את המושג *bhāva* כ"קיום". ברם, מילה זו יכולה להורות גם על "קיום" באופן כללי, וגם על "דבר-קיים" באופן פרטי.²⁹ לכן המושג "דבר" ישמש אותנו כנרדף למושג "יחידת-קיום", היות והשניים גלומים במשמעות הרחבה של המושג "קיום" (*bhāva*). ברם, סבורני כי *bhāva* טעון בשירת השורש במשמעות חזקה בהרבה מזו המצויה ב"קיום" בשימוש השגור. כאשר נאגארג'ונה

מתייחס ל"קיום", כוונתו לקיום של ממש במציאות המוכרת – לממשות אונטולוגית ולישות פנומנולוגית בעת ובעונה אחת (הצידוק לטענתי זו יבוא מתוך בחינת פרק 15 בשירת השורש). מה שמבחין את מושג הקיום-העצמי ממושג הקיום הוא שהראשון טוען לקיום אוטונומי המכונן בדבר מתוך עצמיותו, ואילו האחרון מתייחס לקיום בהוראה כללית או ליחידת קיום – דבר. החשוב לענייננו הוא שבשירת השורש מושג הקיום-העצמי עקבי עם מושג הקיום, בכך ששניהם טוענים לקיום של ממש בכל רובדי המציאות הנתונה לנו להכרה.

3.1.2 המעבר מן ההתהוות המותנית להעדר הקיום-העצמי

כעת נוכל לבחון את המהלך הפילוסופי שבאמצעותו עובר נאגארג'ונה מהמסקנה בדבר התהוותה המותנית של חוויית המציאות לשלילתו של הקיום-העצמי. מהלך זה יוצג מתוך בחינת שבעת הבתים הראשונים בפרק ה-15 של שירת השורש העוסק ב"בחינה של מהות-עצמית", כפי שמעיד שמו.³⁰ ראשית ניתן דעתנו על כך שבפרק זה מופיע האזכור המפורש היחיד בכל שירת השורש לדרשה שמיוחסת לבודהא עצמו. חרף העובדה שהדרשה מוזכרת רק בבית השביעי של הפרק, היות ואנו עוברים כעת מהגות הבודהא להגות נאגארג'ונה, נכון יהיה לפתוח את בחינתו של המעבר מבית זה. בבית 7 נכתב:

בדרשה "ההוראה לקטיאינה"
הפריך הבודהא, היודע את הקיום ואת האי-קיום,
את השניים – יש ואין

בחירתו של נאגארג'ונה בדרשה זו מתיישבת היטב עם מהלכנו ההרמנויטי, שבו אנו קוראים את הטיועון לשלילת הקיום-העצמי על רקע עקרון ההתהוות המותנית. זאת מכיוון שלמרות שהדרשה עוסקת בשאלת קיומו של ה"עצמי", היא קושרת במובהק בין השלילה של קוטבי הקיום והאי-קיום לבין ההתהוות המותנית. בדרשה זו טוען הבודהא כי "חוויית המציאות נבנית מתוך הראיה המקוטבת של קיום ואי-קיום. את התהוותן של התופעות בחוויית המציאות יש להבין כמלמדת על כך שאין אי-קיום בעולם. את היעלמותן של התופעות בחוויית המציאות יש להבין כמלמדת על כך שאין קיום בעולם."³¹ הבודהא מתאר את תורתו כדרך אמצע, אשר נמנעת משני קטבים אלו באמצעות עקרון ההתהוות המותנית. דברים אלו מורים כי עבור הבודהא, האפיון הפנומנולוגי שלפיו כל התופעות מתהוות ונעלמות הוא המקור לתובנה כי אין אמת בהשקפות של קיום ואי-קיום. זאת ועוד, דרך האמצע, ההולכת מעבר לקטבים אלו, מוצגת כאן כשקולה לתובנה בדבר ההתהוות המותנית. לדידו של סידריטס, הקשר בין רעיון הסיבתיות לבין שלילת מושגי הקיום והאי-קיום אצל נאגארג'ונה נובע מכך שקשרי הסיבתיות עצמם משוללי קיום ואי-קיום.³² טענה זו מתייחסת בעיקר לפרק הראשון של שירת השורש אשר עוסק בסיבתיות, ושבביתו הראשון נכתב:

לעולם, באף מקום, אין כלל דברים שנוצרו –
מעצמם, מאחר, משניהם, או בלי סיבה

לטעמי, ניתן להציע קריאה אשר מיישבת את טענתו של סידריטס עם הפירוש שהצגנו להתהוות המותנית.³³ מחד, צודק סידריטס בשלילתו את הסיבתיות כעיקרון שמציג קשר ממשי בין דברים – שכן סיבתיות מכנית אינה עיקרון אונטולוגי. אולם בד בבד, ברמת האמת המכסה, אנו באמת תופסים את התופעות כמקיימות יחסי סיבתיות ביניהן. זאת ועוד, בהתאם לעמדה שנוקט שולמן, תפיסתנו זו של יחסי הסיבתיות בין התופעות מתהווה באופן שבאמת מותנה בידי התודעה; כך שבאמת ישנה התהוות מותנית של מושאי ההכרה.³⁴ באופן

דומה, קאנט מציע מעין "דרך אמצע" משלו, שבה הסיבתיות מובנת כקטגוריה השייכת למושגי השכל – פונקציית האחדה המאפשרת לכושרי ההכרה לקשור את הריבוי שבהסתכלות לכדי מושאים: "לכן, הניסיון עצמו מתאפשר רק הודות לכך, שאנו כופפים את הטור העוקב של התופעות, ואתו כל שינוי, לחוק הסיבתיות".³⁵ כלומר, אנו אף פעם לא רואים יחסי סיבתיות, חרף העובדה שיחסים אלו נמנים עם המושגים שרק בעטייהם יכול שכלנו להעמיד מושאי ניסיון. אלמלא מושגי השכל הטהורים, ובהם הסיבתיות, לא היינו מסוגלים להעמיד את הנתון החושי לכדי מושא בר-הכרה. הנתון החושי כשלעצמו עדיין אינו מהווה מושא להכרה, אלא רק חומר למושאים אפשריים. כדי שחומר זה יקבל צורה ויהיה מושא להכרה, נדרש כוח השיפוט לכפוף את הנתון החושי תחת מושגי השכל. זהו אחד מן התנאים שבלעדיהם לא יתאפשר ניסיון.

לאחר שקשרנו בין ההתהוות המותנית בבודהיזם הקדום לבין שלילת הקיום-העצמי במחשבת נאגארג'ונה, נפנה לבחון את שני הבתים הראשונים בפרק 15 בשירת השורש:

ההיווצרות של מהות-עצמית מתנאים וסיבות איננה הגיונית

מהות-עצמית שנוצרה מתנאים וסיבות היתה תוצר

כיצד מהות-עצמית תהיה תוצר?

מהות-עצמית איננה עשויה ואיננה תלויה באחר

בהלימה עם מבנה מהלכנו הפילוסופי, נאגארג'ונה בוחר לפתוח את הפרק הבוחן את רעיון הקיום-העצמי מתוך התייחסות לסיבתיות ולהתהוות המותנית. כפי שמעיר גרפילד, יש לשים לב כי בשני הבתים הראשונים נאגארג'ונה מתאר למעשה שלושה מאפיינים מהותיים לקיום-עצמי: קיום-עצמי אינו מותנה, אינו תלוי ואינו תוצר.³⁶ ניתן לראות בכירור כי קיום-עצמי, על שלושת מאפייניו, עומד בסתירה גמורה לעקרון ההתהוות המותנית – מה שמותנה לא יכול להיות בעל קיום-עצמי, ולהפך. לפיכך, אם כל התופעות מתהוות באופן מותנה, נובע כי בהכרח אין שום תופעה בעלת קיום-עצמי. בנקודה זו מציע סידריטס שתי תיאוריות אמפיריות, אשר מתחרות לדעתו על מתן הסבר להתהוות המותנית.³⁷ הראשונה היא התיאוריה הבודהיסטית, אשר מזהה את כל מה שמופיע בהכרה כארעי וכמשתנה, ולכן גם כנעדר קיום-עצמי. תיאוריה זו אינה מקבלת דבר, פרט למה שאפשר להיווכח בו ישירות מתוך החוויה; ומכיוון שלא ניתן למצוא בחוויה ביסוס לרעיון הקיום-העצמי, היא שוללת אותו. התיאוריה השנייה טוענת שאמנם לא ניתן לבסס מתוך החוויה את רעיון הקיום-העצמי, וחרף כך היא טוענת שיש קיום-עצמי אשר לא ניתן להיווכח בו ישירות. סידריטס גורס כי בהתאם לעקרון "התער של אוקאם", עלינו לקבל את התיאוריה הבודהיסטית מטעמי חסכנות.

לדעתי, ניתוחו של סידריטס מצביע על חוסר הבנה עקרוני של המהלך שמכוון הבודהא בהתהוות המותנית, ושמכוון נאגארג'ונה בשלילת הקיום-העצמי. ניטיב להבין את טעותו של סידריטס מתוך עמידה על ההבחנה הקאנטיאנית בין הכרות אמפיריות והכרות אפריוריות. הכרות אמפיריות שאובות מתוך הניסיון עצמו ומתבססות עליו. מנגד, הכרות אפריוריות נגזרות מתוך בירור טרנסצנדנטלי, הדורש אחר התנאים שאנו חייבים להניח כדי שאותו הניסיון עצמו יהיה מן האפשר. לפי קאנט, סימן ההיכר של הכרות אפריוריות הוא כלליות והכרחיות חמורה.³⁸ ברצוני להציע כי סידריטס שוגה בכך שאינו משכיל לראות כי ההתהוות המותנית והעדר הקיום-עצמי אינם הכרות אמפיריות כלל ועיקר, אלא הכרות אפריוריות הנגזרות מבירור טרנסצנדנטלי.³⁹ עקרונות אלו מבקשים לטעון כי תנאי אפריורי לאפשרות של התופעות

להתהוות בפנינו כמושאי הכרה הוא שהתהוות זו תהא מותנית בהכרה עצמה. לא זו בלבד, אלא שהתהוות המושאים לא הייתה יכולה להיות מותנית בהכרה אלמלא מושאים אלו היו נעדרי קיום-עצמי. ההשלכות של הקריאה שאני מציע הן שבידור ההתהוות המותנית והקיום-העצמי אינו חקירה אמפירית כי אם בירור טרנסצנדנטלי; וכן שעקרונות אלו אינם הכרות אמפיריות אלא הכרות אפריוריות, אשר להן כלליות והכרחיות חמורה עבור כל ניסיון אפשרי. כלומר, עקרון ההתהוות המותנית והעדר הקיום-העצמי נמנים עם התנאים ההכרחיים עבור כל ניסיון אפשרי, ומכאן נובע כי כל ניסיון (על תוכנו) מתהווה באופן מותנה ונעדר קיום-עצמי.

3.1.3 המעבר מהעדר הקיום-העצמי להעדר הקיום

לאחר ששלל באמצעות עקרון ההתהוות המותנית את היתכנותו של קיום-עצמי, שולל נאגארג'ונה בבית השלישי את האפשרות שקיומו-העצמי של דבר יתבסס על קיומו-העצמי של דבר אחר:

בהעדר מהות-עצמית, כיצד תהיה מהות-מטעם-אחר?
מהות-עצמית שהיא של דבר אחר נקראת "מהות-מטעם-אחר"

משנפסלה האפשרות כי לדבר יהיה קיום-עצמי, לא תוכל להימצא נקודה ארכימדית שעליה יוכל דבר נטול קיום-עצמי להתבסס. נאגארג'ונה ירחיב את טיעונו, וזאת מתוך ההבנה שקיום יכול להיות מוקנה לדבר או מצד עצמו או מצד זולתו. נזכיר כי בהקשרנו "דבר" משמעו "יחידת-קיום", וכי "קיום" מציין קיום של ממש במציאות המוכרת – אונטולוגית ופנומנולוגית כאחד. בזכרנו זאת, נבחן את הבית הרביעי בפרק:

האם יש קיום
שאיננו באמצעות מהות-עצמית או מהות-מטעם-אחר?
(רק) כאשר יש מהות-עצמית ומהות-מטעם-אחר
הקיום מבוסס

טיעון זה נסמך על ההנחה ש"קיום" או "יחידת-קיום", קרי היות ממש במציאות, חייב להיות קיום של "משהו". מכאן אנו חוזרים לטיעון בדבר הקיום-העצמי, שכן "משהו" קיים או מתוך עצמו או מתוך זולתו, דהיינו, או מתוך קיומו-העצמי או מתוך קיום-מטעם-אחר. כזכור, היות וקיום-מטעם-אחר פירושו היסמכות על קיום-עצמי של דבר אחר, שלילת היתכנותו של קיום-עצמי באמצעות עקרון ההתהוות המותנית שוללת בו ברגע גם היתכנות של קיום-מטעם-אחר. כעת מלמד נאגארג'ונה כי שלילת אלו גוררות את שלילתו של מושג הקיום בכללותו. לקורא המערבי, טיעון ששולל את "הקיום" מדליק נורת אוהרה, שהרי שלילתו של הקיום, כך אנו רגילים לחשוב, הוא האין; וברור לנו מעל לכל ספק שישנה חוויית מציאות בעלת ברירות עצמית (self-evidence) שאינה נצרכת להצדקה. בדיוק מפירוש כזה מבקש נאגארג'ונה להימנע, כפי שנראה בבית החמישי:

אם הקיום אינו מבוסס, בוודאי שגם האי-קיום אינו מבוסס
אנשים אומרים שהשינוי של הקיום הוא אי-קיום

ברגע קריטי זה מתגלה חומרתו הפילוסופית של נאגארג'ונה. כמו בבחינת הטענה הגורסת קיום, גם בבחינת הטענה הגורסת אי-קיום עלינו לשאול: מה הוא אותו הדבר, או יחידת-הקיום, שאנו טוענים לגביה שהיא במצב קיומי של אין. מאחר ושללנו את קיומן של יחידות-קיום בכלל, שללנו למעשה את האפשרות

שיתקיימו דברים שניתן יהיה לטעון לאי־קיומם. נמצאנו נותרים עם שלילת הקיום והאי־קיום כאחד. טענה זו מבטאת באופן מובהק את עקרון דרך האמצע הבודהיסטי, אשר נמנע מקצוות כמו נצחיות ואין, ואשר נאגארג'ונה, אבי אסכולת דרך האמצע, מחויב לו עמוקות. הבית השישי מסכם את המהלך הפילוסופי בפרק זה:

הרואים מהות־עצמית, מהות־מטעם־אחר, קיום ואי־קיום
אינם רואים את האמת לגבי תורת הבודהא

כפי שמצביע טילמנס, אפשר להבין טיעון זה כהתייחסות לדיון הפילוסופי בנוגע לקיום ולאי־קיום כמעין תיאוריית טעות (error theory).⁴⁰ הווה אומר, כל טענה שתבקש להציג קביעה פוזיטיבית ביחס למושגים אלו תהא בהכרח טעות. אין כלל קיום ואי־קיום, במובן שנאגארג'ונה מקנה למושגים אלו, כך שהשקפות אלו זרות למציאות הנתונה בחוויה – המציאות היחידה שאנו מכירים ושאליה ניתן להתייחס.

3.2 קיום־עצמי וריקות – בחינת פרק 13 בשירת השורש: "בחינה של התניות"

3.2.1 ביאור מושג הריקות

עד כה פגשנו את נאגארג'ונה כפילוסוף שנמנע באופן עיקש מהצגת קביעה פוזיטיבית כלשהי ביחס לטבע המציאות. לאור מפגש זה, נוכל לראות את מושג הריקות של נאגארג'ונה כהרחבה של שיטתו הפילוסופית לכדי כלל. לפי אותו כלל, לא ניתן לטעון פוזיטיבית ביחס לטבע המציאות, מהסיבה הפשוטה שאין שום עובדה פוזיטיבית ביחס לטבע המציאות. זוהי טענה שפשטותה הרדיקלית עשויה להחריד כל קורא. אין במציאות שום דבר בעל קיום־עצמי, ואין קיום־עצמי למציאות בכליותה. קל לראות כי הטענה בדבר הריקות שקולה במובן מסוים לטענה בדבר העדר הקיום־העצמי. ברם, כפי שילמדנו נאגארג'ונה, הריקות מעמיקה את התהום שהמסקנה בדבר העדר הקיום והאי־קיום פערה מתחת לרגלינו. בשפה מטפורית נאמר כי הריקות משליכה אותנו אל תוך תהום פעורה, אשר עומקה לא ידוע לנו. אנו עשויים למצוא את עצמנו אחוזי בעתה, שעה שאנו מסתחררים בנופלנו אל הלא־נודע. והנה, כשאנו כפסע מלאבד את שפיותנו, בתוהו המחריד, מגלה לנו נאגארג'ונה כי לעולם לא נתרסק אל הקרקע. הריקות, מלמד נאגארג'ונה, היא בור ללא תחתית, אשר ידיעתו ככזה הופכת את הנפילה לתוכו מחלום בלהות לחלום צלול (lucid dream).

כדי להציג טיעון זה באופן מוקפד, נתבונן בשני הבתים הראשונים של פרק 13 בשירת השורש:

הבודהא לימד כי תופעות מטעות הן שקר
כל ההתניות הן תופעות מטעות, ולכן הן שקר

(יריב:)

אם המטעה הינו שקר – מה מטעה?

(תשובה:)

עליכן הבודהא ביאר את הריקות

ניטיב להבין את האשליה שבקיום־העצמי, אם, כפי שמציע מורטי, נבחן אותה לאור רעיון "האשליה הטרנסצנדנטלית" (transszendentaler Schein).⁴¹ ראשית "האמת, כמו הטעות, ועמן האשליה כפיתוי לטעות, טמונות רק בשיפוט, כלומר, ביחסו של המושא לשכלנו".⁴² בפרט, אשליה זו:

המצרפת ומשפיעה על עקרונות ששימושם לעולם אינו מכוון לניסיון – כי במקרה זה היתה לנו לפחות אבן-בוחן לנוכחותם – אלא, למרות כל אזהרות הביקורת, היא מתעה אותנו ללכת לגמרי מחוץ לשימוש האמפירי בקטגוריות. [...] הסיבה לכך היא זו: בתבונה שלנו (כשמתבוננים בה באופן סובייקטיבי, ככושר-הכרה אנושי) מונחים כללי יסוד ודרכי שימוש, שיש להם מראית-עין גמורה של עקרונות אובייקטיביים. לכן אנו מקבלים את ההכרחיות הסובייקטיבית של קישור מסוים של מושגינו, המשרת את מטרת השכל, כאילו היא הכרחיות אובייקטיבית בקביעתם של דברים כשהם-לעצמם.⁴³

לשון אחר: ניתן להתייחס למציאות רק בקבענו בה הבחנות חלל-זמניות, אשר מעצבות את מושאי הכרתנו ואת הקשרים ביניהם. אנו באמת קובעים הבחנות אלו, כך שמקורן הוא באמת בנו, ולא בדברים כשהם-לעצמם. לכן, האשליה הטראנסצנדנטלית נעוצה בנטייתנו לזהות בהבחנות תלויות-הכרה ממשות שאינה תלויות-הכרה. במובן זה, האשליה הטראנסצנדנטלית היא בדיוק אותה האשליה שבה נלחם נאגארג'ונה בחירוף נפש, ושכגינה אנו שרויים במציאות אשלייתית – בסמסארה. היות והבחנות חלל-זמניות הינן תנאי הכרחי להכרה, צודק קאנט בטענתו כי "זוהי אשליה שאין ממנה מנוס"; זאת למרות שעבור מי שבדומה לבודהא התעורר לאמת בדבר אשליה זו, "אין בכוח-האשליה הזאת לרמות אותו".⁴⁴

3.2.2 המעבר מהעדר קיום-עצמי לריקות

הבית השלישי בפרק, אשר מציג את תמצית המהלך הפילוסופי של נאגארג'ונה המובא במאמר זה, שזור יחדיו את שלושת מושגי המפתח – התהוות מותנית, קיום-עצמי וריקות:

העדר המהות-העצמית של הדברים

(מובן) מההבנה כי דברים משתנים.

ריקות הדברים נובעת מכך שאין דברים נטולי מהות-עצמית

כפי שטוען שולמן, בית זה מציג את מהלכו הדיאלקטי של נאגארג'ונה.⁴⁵ לפי מהלך דיאלקטי זה, הארעיות וההשתנות של המציאות הנתונה להכרה מלמדים על התהוותה המותנית. מכך שהמציאות מתהווה באופן מותנה נגזר כי המציאות, על כל תופעותיה, משוללת קיום-עצמי. ברם, שום דבר לא יכול להתקיים ללא קיום-עצמי; ומכאן נובעת הריקות, שמשמעה הוא שאין דברים נעדרי קיום-עצמי, שכן אין כלל קיום ואי-קיום. מהלך זה מלמד שהעדר הקיום-העצמי אינו זהה לחלוטין לריקות, היות והריקות שוללת את האפשרות של דברים בכלל ולכן גם של דברים נעדרי קיום-עצמי בפרט. בבירור בית זה אבקש לאמץ את פירושו של גרפילד שמחדד נקודה קריטית, והיא שהאפשרות לגזור מתוך ההשתנות של המציאות את עקרון העדר הקיום-העצמי הוקנתה לנו רק מתוך כך שהעדר קיום-עצמי הוא תנאי אפריורי הכרחי כדי שהמציאות תוכל להופיע בפנינו כפי שהיא – ארעית ומשתנה.⁴⁶

מאחר שברשותנו כלים מהשיטה הקאנטיאנית, נוכל ליישם כעת ולהציג את הטיעון כך: בירור טראנסצנדנטלי של מושג הריקות, כפי שזה מוסבר בידי נאגארג'ונה, מוביל למסקנה כי העדר קיום-עצמי (כמו גם אי-קיום-עצמי) הוא תנאי אפריורי לאפשרות הכרתה של המציאות. לשון אחר: תנאי אפריורי להתהוותה של חוויית המציאות – של הרובד הפנומנולוגי – הוא שממשתה האונטולוגית תהא ריקות סובסטנטיבית – ריקות ממשות ומאי-ממשות כאחד. כפי שנאגארג'ונה מראה, קבלה של קיום-עצמי

ברובד האונטולוגי גוררת מצב בלתי אפשרי ברובד הפנומנולוגי, שבו "העולם חסר היווצרות, חסר הכחדה, עומד כסלע, מנותק ממגוון מצביו".⁴⁷ באופן הצגה זה של הגות נאגארג'ונה ישנה חדשנות אשר ראוייה להתייחסות מעמיקה, שלא נוכל להעניק במסגרת מאמר זה מפאת קוצר היריעה. מעבר לכך, יש להבליט את העובדה כי אופן הצגה זה מאפשר להבין את הטיעון לעיל כטיעון טרנסצנדנטלי ולא אמפירי. מתוך הסקת הריקות כהכרה אפריורית, נוכל בנקל לעבור למסקנה בשורה השלישית של שירת השורש 13.3: "ריקות הדברים נובעת מכך שאין דברים נטולי מהות-עצמית". כלומר, לא רק שכל הדברים ריקים מקיום-עצמי, אלא שכלל לא קיימים דברים שביחס אליהם ניתן לטעון להעדר קיום-עצמי. זוהי הריקות במלוא היקפה – ריקות חובקת כול.

3.2.3 ביאור מושג האמת העליונה (*paramārthasatya*)

כשם שטענתי לזהות בין האמת בדבר הרובד הפנומנולוגי של המציאות לבין "האמת המכסה", ברצוני לטעון כעת לזהות בין האמת בדבר הרובד האונטולוגי של המציאות לבין "האמת העליונה". בפרט אני טוען כי התובנה בדבר הריקות הסובסטנטיבית כהכרה אפריורית שקולה לתובנה בדבר האמת העליונה. משמעות הדבר שהאמת העליונה היא הריקות הסובסטנטיבית של המציאות מכל עובדה פוזיטיבית – מממשות ומאי-ממשות כאחד; וכן שריקות זו של הרובד האונטולוגי היא הכרה אפריורית, דהיינו תנאי הכרחי לאפשרותו של הרובד הפנומנולוגי – האמת המכסה – להופיע להכרה. זו אמת חמקמקה ודקה מן הדק, שכן היא באמת לא מתייחסת לשום דבר, ועם זאת היא באמת איננה כלום (היא איננה אין). אילו האמת העליונה הייתה טוענת לאין, היא הייתה מבטלת את האמת המכסה – את חוויית המציאות. אולם אין זה מן האפשר, היות והאמת המכסה – הפנומנולוגית – היא אמת, ולה ברירות עצמית שלא ניתן לערער עליה.⁴⁸ הדבר יהיה שקול למצב האבסורדי שבו אנו טוענים כי לא תיתכן תפיסה, בעודנו תופסים טענה זו.

המשך פרק 13 עוסק בשתי התנגדויות אפשריות למהלך שהוביל להסקת הריקות כהכרה אפריורית, כשההתנגדות הראשונה מופיעה כבר בבית הבא:

(יריב):

אם אין מהות-עצמית – מה משתנה?

(תשובה):

אם יש מהות-עצמית – מה משתנה?

התנגדותו של היריב עשויה להישמע סבירה למדי: אם לא קיים שום דבר, מה ישתנה? קשה להעלות על הדעת כיצד ייתכן שינוי ללא מצע שעליו יוכל השינוי להתרחש. תשובתו של נאגארג'ונה חדה כתער: אם יש משהו בעל קיום-עצמי – כיצד הוא ישתנה? קיום-עצמי משמעו דבר שקיים ומאופיין מצד עצמו. לכן שום דבר לא יכול לשנות אותו, בהיותו בלתי-מושפע ממה שחיצוני לו; והוא אף לא יוכל לשנות את עצמו, שאם יעשה כן יבטל את עצמו ויחדל מלהיות. נמצאנו למדים, כי לא ייתכן שינוי במציאות שבה ישנו קיום. שינוי יכול להתרחש רק בתופעות משוללות קיום – בקונבנציות. ביטוי ברור לרעיון שלפיו קיום-עצמי שולל את האפשרות של שינוי, ועל כן ריקות היא תנאי אפריורי לאפשרות של מציאות משתנה, יופיע בשני הבתים הבאים:

שינוי שלו (של דבר בעל מהות־עצמית) אינו הגיוני
 וכמותו גם שינוי של משהו אחר
 לכן הצעיר לא מזדקן, ולכן הזקן לא מזדקן
 אם היה שינוי שלו (של דבר בעל מהות־עצמית)
 החלב היה לָפֶן
 והלָפֶן היה דבר אחר מהחלב

לדעתי אפשר לקרוא את הבית הבא כמעין הטרמה להתנגדות אפשרית נוספת. לפי התנגדות זו, הטענה לריקות מקיום־עצמי שקולה לטענה שלפיה כל הדברים קיימים כתופעות ריקות. קרי, שקיים מצע בבסיס כל התופעות, והוא הריקות עצמה. בבית השיר השביעי מפרִיך נאגארג'ונה התנגדות אפשרית זו:

אם היה משהו שאיננו ריק, היה גם משהו ריק.
 ואין כלל דבר שאיננו ריק –
 כיצד יהיה משהו ריק?

3.2.4 הריקות של הריקות

סופו של הבית השלישי אפשר לנו לצלול למצולות הריקות, עד שאֶפְשֵׁר ושכרון מעמקיה תעתע בנו. הבית השביעי מעיר אותנו מתעותוע זה – מן המחשבה שהצלחנו לאחוז בריקות משל אחזנו בממשות מטפיזית. בשביל שיתקיים משהו ריק, חייב להתקיים משהו בכלל; אך כיוון שלא קיים שום דבר, קל וחומר שלא קיים משהו ריק. טענות מסוג זה של נאגארג'ונה מכונות לעתים "הריקות של הריקות"⁴⁹. פירוש הטענה הוא שגם הריקות, כמו כל דבר, הינה רק המשגה תלוית־קונבנציה. אין באמת דבר ריק שהמושג "ריקות" מתייחס אליו, ולכן גם הריקות עצמה ריקה מקיום־עצמי. הבית השמיני יחתום את הפרק, בחשפו את הריקות בריקותה:

המנצחים (הבודהות) אמרו שהריקות היא הוויתור על כל השקפה
 הם (גם) אמרו שמי שהשקפתו היא הריקות
 לא הגשים דבר

נאגארג'ונה טוען כאן במפורש כי הוא אינו אווזו בשום השקפה. בהמשך לקוי המחשבה שהנהגתי עד כה, ברצוני לטעון כי עבור נאגארג'ונה השקפה (*dr̥ṣṭi*) פירושה טענה פוזיטיבית.⁵⁰ מהמקום שבו אנו מצויים במהלך הפילוסופי, מגוחך יהיה לומר כי נאגארג'ונה לא טוען אף טענה, שכן מהלכו הפילוסופי שאותו בחנו רווי בטענות. ברם, ממקומנו נוכל גם לומר בלב שלם כי נאגארג'ונה נמנע באדיקות ובקפידה מלטעון טענה פוזיטיבית כלשהי ביחס למציאות. זהו ביטוי נוסף לריקותה של הריקות. הריקות משמעה כי המציאות ריקה מכל עובדה פוזיטיבית. לכן כל השקפה – כל טענה פוזיטיבית – תהא בהכרח שגויה. הריקות היא מסמן שאין לו אף מסומן שניתן להתייחס אליו, אלא שהיא מסמנת רק את שלילת קיומם של כל המסומנים האפשריים, ומבקשת מאתנו לראות שלילה זו. מי שחושב אחרת, כך מורה לנו נאגארג'ונה, "לא הגשים דבר". לדעתי, ההבחנה בין טענה להשקפה היא קריטית להבנת אסכולת "דרך האמצע" בכלל, ולהבנת משנתו של נאגארג'ונה בפרט.

4. האמת המכסה והאמת העליונה: הקשר בין הפנומנולוגי לאונטולוגי

4.1 בחינת פרק 24 בשירת השורש: "בחינת ארבע האמיתות הנאצלות"

4.1.1 בין הפנומנולוגי לאונטולוגי – יישוב האמת המכסה והאמת העליונה

עד כה עמדנו על משמעותה של האמת המכסה וראינו כיצד, באמצעות טיעוני ההתהוות המותנית והעדר הקיום־העצמי, עובר נאגארג'ונה ממנה אל האמת העליונה. כעת נפנה לבחון את פרק 24 בשירת השורש, בבקשנו לראות כיצד מיישב נאגארג'ונה בין שתי אמיתות אלו. בבתים 8–9 כותב נאגארג'ונה:

לימוד התורה של הבודהות מתבסס על שתי האמיתות:

האמת המכסה של העולם, והאמת העליונה

אלה שאינם מבינים את ההבחנה בין שתי האמיתות השונות

אינם מבינים את האמת העמוקה לגבי הוראתו של הבודהא

ממבט ראשון בבית 9 נוכל לשים לב שישנה הבחנה ברורה בין שתי האמיתות, וכי מי שלא מצליח להבין הבחנה זו לא הבין רעיון עקרוני בתורת הבודהא.⁵¹ בתים אלו מובאים כתגובה לטענה שלפיה שלילת הקיום הנובעת ממשנת נאגארג'ונה שוללת הלכה למעשה את קיומה של הדרך הבודהיסטית ואף את קיומו של הבודהא עצמו. קל לראות באיזה מובן חוסר ההבחנה בין שתי האמיתות עשוי לחטוא לתכלית התורה כולה. המתנגד מגלה חוסר הבנה של הטענה כי תורת הבודהא היא אמנם אמת, אך רק אמת מכסה. דהיינו, תורת הבודהא היא אמנם מבע שפתי שנועד לחשוף את האמת העליונה ביחס למציאות, אך אין פירוש הדבר שמבע זה הוא האמת העליונה עצמה. שפה היא רק קונבנציה, אשר זקוקה לתפיסתנו כדי לקבל משמעות. בעוד המתנגד חוטא להבנת תורת הבודהא בחשבו כי האמת המכסה היא אמת עליונה, הוא מציג את משנתו של נאגארג'ונה כאיש־קש, ביחסו לה את אותה השגיאה שהוא עצמו חוטא בה. כלומר, בעודו הופך את היוצרות בזהותו את האמת המכסה של תורת הבודהא עם האמת העליונה, מטיח המתנגד במצדדים במשנת נאגארג'ונה כי הם הופכים את היוצרות בזהותם את האמת העליונה של הריקות עם האמת המכסה. בזהותו ממשות בתורת הבודהא, מבטל המתנגד את ההבחנה בין שתי האמיתות, ובעשותו כן הוא טועה לחשוב שנאגארג'ונה מוצא ממשות בריקות – ממשות המבטלת את ההבחנה בין שתי האמיתות, ולכן מבטלת את תורת הבודהא.

נקודה נוספת, ולא פחות חשובה, עולה מן הבית העשירי:

לא ניתן ללמוד את האמת העליונה מבלי להתבסס על המכסה

מבלי לפגוש את האמת העליונה, לא מגשימים את הנירוואנה

חשיבות השורה הראשונה של בית זה בכך שהיא מאששת את תקפות היסודות שעליהם עומד מהלכנו הפילוסופי. הוודאות הבלתי־ניתנת־לערעור של חוויית המציאות היא הנקודה הארכימדית היחידה שממנה ניתן לדרוש אחר הכרה הולמת. נמצאנו למדים, כי כל ניסיון להעמיד אחת מהאמיתות על השנייה, דהיינו לבטל את ההבחנה ביניהן, מוביל בהכרח לנפילה לקוטב של נצחיות או אֵינן. אנו ניצבים בפני מערכת יחסים עדינה, אשר אינה מבטלת את ההבחנה בין שני צדדיה, על אף שהיא שוללת את ממשותה האונטולוגית. עוד נמצא, כי האמת המכסה היא האמת היחידה שנתונה לנו להכרה באופן ישיר, ועל כן שומה עלינו להתבסס עליה בדרשנו אחר האמת העליונה.

כעת נבחן את לב טיעונו של נאגארג'ונה בפרק זה, העולה מתוך בתים 14,16,17:

עבור מי שהריקות הגיונית, הכול הגיוני

עבור מי שהריקות איננה הגיונית, דבר איננו הגיוני

אם אתה רואה את הקיום האמיתי של דברים מבחינת מהותם-העצמית

אתה רואה את הדברים כחסרי גורמים ותנאים

אתה מבטל סיבה ותוצאה, עושה, עשייה, ופעולה, היווצרות, הכחדה ופרי

בתים אלו מבטאים בצלילות את ההבנה כי מציאות שאינה ריקה היא מציאות קפואה לחלוטין. על כן, כפי שטוען נאגארג'ונה, חוויות של סיבתיות, עשייה והשתנות לא ייתכנו במציאות שבה ישנו קיום-עצמי. טיעון זה חוזר ביתר שאת בבתיים 36-38, אשר מציגים את הריקות כתנאי אפריורי לניסיון:

אתה מבטל את כל דברי העולם עליהם מסכימים אנשים

ומבטל את הריקות של ההתהוות המותנית

בהיות הריקות מבוטלת – לא ניתן יהיה לעשות דבר,

תהיה עשייה שמעולם לא החלה,

ויהיה עושה שאין לו עשייה

כאשר יש מהות-עצמית,

העולם חסר היווצרות, חסר הכחדה, עומד כסלע,

מנותק ממגוון מצביו

את התובנה הזו בדיוק הצגנו במלוא היקפה, כאשר השתמשנו בצורת החשיבה הקאנטיאנית. הצגה זו הראתה כי הריקות היא תנאי אפריורי לאפשרותו של הניסיון עצמו. אַסְבֵּר את האוזן ואציין כי בחקירתו מגיע קאנט מתוך בירור טרנסצנדנטלי למסקנה שישנן שתי הכרות אפריוריות שמהוות הסתכלויות טהורות – החלל והזמן.⁵² מנגד, בשירת השורש מראה נאגארג'ונה בפרק 6 כיצד לא ייתכן קיומו של חלל, ובפרק 19 הוא מראה כיצד לא ייתכן קיומו של זמן.⁵³ משמע, החלל והזמן יכולים להיות רק במציאות שריקה מבחינה סובסטנטיבית – מציאות שמשוללת קיום ואי-קיום; כך שריקות סובסטנטיבית היא תנאי אפריורי לעצם האפשרות של חלל וזמן כהסתכלויות טהורות. אין ביכולתי לעמוד כאן על מלוא משמעותה של תורת הריקות בהקשר זה.⁵⁴ אולם, מחובתי להצביע על הרעיונות מרחיקי-הלכת הכמוסים בהגות נאגארג'ונה – רעיונות אשר נחשפים כשאנו בוחנים הגות זו בחינה פילוסופית קפדנית.

4.1.2 קריסת ההבחנה בין הרובד הפנומנולוגי לרובד האונטולוגי

לאור כל שראינו עד כה נוכל להציג את בית 18, מהידועים והחשובים שבבתי שירת השורש של דרך האמצע, אשר מסכם את הקשר בין האמת העליונה לאמת המכסה:

ההתהוות המותנית, אותה אנו מלמדים כריקות,

והיא (הריקות) תפיסה תלויה

וזו ממש היא דרך האמצע

בדומה לאידיאליזם הטרנסצנדנטלי של קאנט, שיטתו של נאגארג'ונה טוענת לריאליות של המציאות מבחינה אמפירית, דהיינו מבחינת ההכרה והחקירה של חוויית המציאות – הרובד הפנומנולוגי – שאמיתותו הינה האמת המכסה. אולם בד בבד, שיטה זו טוענת לאידיאליות של המציאות מבחינה טרנסצנדנטלית, קרי, שהמציאות היא שום דבר כשבוחנים אותה כשהיא לעצמה, מחוץ לתנאי ההכרה שלנו – היא ריקה מכל עובדה פוזיטיבית ביחס לממשותה האונטולוגית – וזוהי האמת העליונה. הגשר בין האמת המכסה של הריאליזם האמפירי לבין האמת העליונה של האידיאליזם הטרנסצנדנטלי הוא דרך האמצע שעליה מלמדת השורה השלישית בבית 18.

ביאור לוגי של הטיעון בדבר הקשר בין שתי האמיתות יאפשר לגלות בו עומק נוסף.⁵⁵ כשאנו בוחנים את הניסיון מבחינה פורמלית, קרי מצדם של מושאי ההכרה, ישנה שקילות לוגית עמוקה בין שני רובדי המציאות.⁵⁶ במילים אחרות, המציאות מתהווה באופן מותנה ברובד הפנומנולוגי אם ורק אם המציאות ריקה סובסטנטיבית ברובד האונטולוגי, ולהפך. משמעות הדבר היא שכל אחת משתי האמיתות הללו מהווה תנאי הכרחי – אך גם תנאי מספיק – עבור האמת השנייה. משמעותה המטפיזית של שקילות לוגית זו, כפי שטוען נגאו, היא שהמציאות הינה התממשות הריקות של הרובד האונטולוגי וההתהוות המותנית של הרובד הפנומנולוגי בעת ובעונה אחת.⁵⁷ כלומר, הרובד האונטולוגי והרובד הפנומנולוגי אינם נפרדים מהמציאות; אדרבא, הם המציאות והמציאות – הם. מכאן שההבחנה בין הפנומנולוגי לאונטולוגי אינה אלא קונבנציה ריקה מממשות. יחד עם זאת, כשאנו בוחנים את הניסיון מבחינה טרנסצנדנטלית, קרי מצדה של ההכרה עצמה, תנאי אפרירי לאפשרות שהמציאות תתהווה באופן מותנה ברובד הפנומנולוגי הוא היותה ריקה סובסטנטיבית ברובד האונטולוגי.

שלילת ממשות ההבחנה בין רובדי המציאות היא מסקנה קיצונית ואולי אף מקוממת, היות ולאורה של הבחנה זו התקדמנו בחלק ניכר מחקירתנו. אולם, אם נבחן מסקנה זו לעומקה נמצא שלא רק שאין בה כל חדש, אלא שהיא הייתה גלויה לנו עוד בטרם התחלנו את מהלכנו הפילוסופי. המסד, אשר הונח עוד בטרם התחלנו בחקירתנו, היה המציאות הנתונה לנו לחוויה. מסד זה, כך קבענו, הוא "המציאות" בכל מובן אפשרי – המציאות היחידה שישנה. כעת, שעה שהבחנותינו קורסות לנגד עינינו, ברצוני לטעון כי קריסה זו היא המשמעות העמוקה של הנקודה הארכימדית שממנה התחלנו. כל שישנו הוא המציאות, ואין בלתה. לכן כל מה שמבקש לחרוג מהמציאות הינו רק מבנה מחשבתי שבאמצעותו אנו ממשיגים ומתייחסים אל המציאות, ואשר נתפס ומתפקד רק במסגרתה. משמעות הדבר, שתחילתו של מהלכנו הפילוסופי הייתה בכך שהמציאות היא כפי שהיא – כפי שהיא נתונה לנו בחוויה. והנה סופו של מהלכנו הפילוסופי הוא בכך שהמציאות היא רק כפי שהיא – כיוון שאין שום עובדה ביחס לממשותה, לא קיים רובד אונטולוגי מובחן מהרובד הפנומנולוגי; ומכאן שישנה המציאות רק כפי שהיא נתונה לנו בחוויה. יחד עם זאת, כפי שהביאור הלוגי הראה, אין בכל האמור כדי לבטל את חשיבות ההבחנה בין שני הרבדים, ככל שמציאות נידונה מנקודת המבט הטרנסצנדנטלית. הווה אומר, באמת אין שום ממשות להבחנה בין רובדי המציאות, וחרף כך באמת, מצדה של ההכרה, תנאי אפרירי להתהוות הרובד הפנומנולוגי הוא הריקות הסובסטנטיבית של הרובד האונטולוגי. הדקות הזו, שהיא כל התורה כולה, היא האופן שבו שני רובדי המציאות דרים בכפיפה אחת; ומכאן שהיא גם האופן שבו שתי האמיתות הללו מתיישבות האחת עם השנייה.

5. סיכום

מאמר זה נועד להציג מהלך פילוסופי הגלום בשירת השורש, דרכו מוכיח נאגארג'ונה כי המציאות בהכרח ריקה מקיום ומאי-קיום גם יחד. לשם העמדת הצגה בהירה של המהלך, אשר תלמד על משמעויותיו מרחיקות הלכת, הסתייענו באופן שבו מהלך זה מתכתב עם השיטה הקאנטיאנית המונהגת בביקורת התבונה הטורה. טרם התחלנו במהלכנו הבהרנו שתי נקודות מהותיות מהבודיהזם הקדום, אשר מהדהדות בו. הראשונה הייתה כי מכיוון שמושאי ההכרה נתפסים על ידנו, מתחייב שמושאים אלו התאימו עצמם לתנאים של הכרתנו קודם שנתפסו על ידה. כלומר, כל מושאי החקירה שבאפשר הינם תמיד תופעות שנתונות באמצעות הכרתנו, ולכן אף פעם לא דברים כשהם-לעצמם. הנקודה השנייה היא, שהמסד לכל חקירה פילוסופית תקפה הוא רק מה שנתון לנו לבחינה ישירה, קרי חוויית המציאות, שהינה הרובד הפנומנולוגי. עוד ראינו כי השתנות וארעיות הן מסימני ההיכר הפנומנולוגיים של כל תופעה, כיוון שכל שנתון לנו בהכרח מותנה ותלוי בהכרתנו. את האמת בדבר הרובד הפנומנולוגי ביקשתי לזהות עם "האמת המכסה", כלומר עם האופן שבו אנו באמת חווים ומפרשים את המציאות. היות ועקרון ההתהוות המותנית הינו אבן הראשה שעליה נסמך בניינו הפילוסופי של נאגארג'ונה, ראשיתו של מהלכנו הייתה בבירור משמעותו של עיקרון זה, כפי שעולה מדרשות הבודהא. בירורנו הראה כי ההתהוות המותנית אינה חוק של סיבתיות מכנית בין עצמים, אלא עיקרון לפיו תנאי ההכרה, כשריה והנטיות המנטליות מתנים את האופן שבו מתעצבת המציאות המוכרת על כל המצוי בה. זאת ועוד, יישום השיטה הקאנטיאנית לימד כי ההתהוות המותנית אינה חוק אמפירי, כי אם הכרה אפריורית.

המשכו של מהלכנו היה במעבר מההתהוות המותנית למסקנה בדבר העדר הקיום-העצמי. מתוך בירור מושגי הסקנו כי "קיום" משמעו קיום-במציאות – ישות פנומנולוגית וממשות אונטולוגית גם יחד. בהתאם לכך, המושג "קיום-עצמי" התברר כאוטונומיות פנומנולוגית ואונטולוגית המוקנית לדבר מצד עצמו. כיוון שקיום-עצמי, מעצם הגדרתו, עומד בסתירה להתהוות מותנית, נובע כי במציאות אשר מתהווה באופן מותנה בהכרח לא יכול להימצא דבר בעל קיום-עצמי. אותו הטעם אשר פסל את היתכנותו של קיום-עצמי במציאות שלל גם את האפשרות לאי-קיום-עצמי. העמידה על הקביעה כי קיום, כמו גם אי-קיום, חייב להיות ניתן להסקה מתוך חוויית המציאות, לימדה כי "קיום" פירושו "קיום-של-משהו". אולם "משהו" קיים או מתוך עצמו או מתוך זולת; והיות ולשום דבר אין קיום-עצמי, יוצא שאין שום דבר שמתוכו יכול להתבסס קיום. מכאן נמצאנו למדים, כי לא ייתכן כלל קיום או אי-קיום. תובנה זו הובילה אל מושג "הריקות", אשר לימד שלא רק שהדברים ריקים מקיום-עצמי, אלא שאין דברים כלל; ולכן אין מה שיוכל להיות ריק מקיום-עצמי. את הריקות כ"אמת העליונה" של המציאות ביקשתי לזהות עם האמת בדבר הרובד האונטולוגי – הריקות מממשות ומאי-ממשות. לא זו בלבד אלא שבירור טרנסצנדנטלי הראה כי ריקות סובסטנטיבית של הרובד האונטולוגי הינה תנאי אפריורי לאפשרותו של הרובד הפנומנולוגי להתהוות להכרה. מסקנה זו הקנתה לריקות מעמד של הכרה אפריורית, לה הכרחיות וכלליות עבור כל ניסיון אפשרי.

סימו של מהלכנו הפילוסופי היה ביישוב המתח שבין האמת העליונה לבין האמת המכסה. יסודו של יישוב זה היה בהבנת השקילות הלוגית העמוקה בין הרובד הפנומנולוגי לבין הרובד האונטולוגי של המציאות, ובהבנת המשמעות המטפיזית של שקילות זו. שקילות לוגית זו פירושה כי המציאות מתהווה באופן מותנה ברובד הפנומנולוגי אם ורק אם המציאות ריקה סובסטנטיבית ברובד האונטולוגי, ולהפך. המשמעות המטפיזית של הדבר היא שהמציאות הינה התממשות הריקות של הרובד האונטולוגי וההתהוות המותנית

של הרובד הפנומנולוגי בעת ובעונה אחת. זוהי ריקות ההבחנה בין רובדי המציאות, וקריסתה של הבחנה זו. המציאות היא רבדיה, ורבדיה – המציאות. קריסה זו החזירה אותנו הישר אל המסד שהיה לראשיתו של מהלכנו. כלומר, תחילתו של מהלכנו הייתה בכך שהמציאות הינה כפי שהיא; וסופו של מהלכנו הפילוסופי הינו בכך שהמציאות הינה רק כפי שהיא. נקודת הפתיחה ונקודת הסיום רחוקות כמרחק מזרח ממערב, ועם זאת הן אותה הנקודה ממש – הנקודה היחידה שישנה, והיא המציאות.

הערות

1. כל המובאות משירת השורש במאמר זה לקוחות מתרגומו של אביהר שולמן, שירת השורש של דרך האמצע (ירושלים: הוצאת כרמל ירושלים, 2010).
2. להרחבה על נאגארג'ונה מבחינה היסטורית-מיתולוגית, ראו: Lan Mabbett, "The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited," *Journal of the American Oriental Society*, (1998): 332-346
3. כל המובאות מביקורת התבונה הטהורה במאמר זה לקוחות מתוך עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגום: ירמיהו יובל (ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2013). ההפניות לביקורת התבונה הטהורה יסומנו כמקובל באמצעות אותיות שתי המהדורות ומספרי העמודים המקוריים לפי הוצאת האקדמיה הפרוסית.
4. לפי יובל, ביקורת התבונה הטהורה, 36: "גורם טרנסצנדנטאלי (תקף) הוא גורם אפריורי שלא זו בלבד שאינו תלוי בניסיון, אלא הניסיון עצמו תלוי בו ומתאפשר בזכותו". בנוסף, לפי אלעזר וינריב, עיון ב"הקדמות" של קאנט, (תל אביב: בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, 1996), 115: "טיעון טרנסצנדנטלי מבקש לחשוף את התנאים ההכרחיים, שבהעדרם לא תיתכן הכרה מסוג מסוים, כגון ההכרה המתמטית".
5. MN 28., "Maha-hatthipadopama Sutta: The Great Elephant Footprint Simile," *AccessToInsight* <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.028.than.html> (תורגם לעברית על ידי מחבר המאמר).
6. המילה דהרמה (*Dharma*) מציינת בהקשר זה את תורת הבודהא.
7. Gajin Nagao, *The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy* (New York: SUNY Press, 1989), 3-14.
8. קאנט, ביקורת התבונה הטהורה (B XVI – B XVII).
9. שם (A XII).
10. שם (A 25 / B 41).
11. שם (A 30 / B 45); (A 20 / B 34).
12. על ההבחנה בין "שני המפעלים" בביקורת התבונה הטהורה, ראו: Carl Posy, "Intuition and Infinity: A Kantian Theme with Echoes in the Foundations of Mathematics," *Royal Institute of Philosophy Supplements* 63 (2008): 165-193.
13. קאנט, ביקורת התבונה הטהורה (A 28 / B 44).
14. Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (New York: Routledge, 2006), 27-65.
15. בחרתי להשתמש במונח "סוטריוולוגיה" (תורת גאולה) ולא במונח המוכר "תיאולוגיה" (תורת דת), מכיוון שבהקשר זה אין מדובר דווקא בדוקטרינות דתיות אלא בפרקטיקות רוחניות שביקשו להשיג גאולה עצמית בדרכים שונות.

- DN1. "Brahmajāla Sutta: The All-embracing Net of Views," *Accesstoinsight*, .16
<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.01.0.bodh.html>
- .17 עליו להבהיר כי ישנו שוני גדול בין "דרך האמצע" של הרמב"ם לבין "דרך האמצע" הבודהיסטית, שכן האחרונה אינה מבקשת למצוא את עמק השווה בין הקטבים ולהציע גישה שמצויה עמם על אותו מישור, אלא שהיא מבקשת ללכת אל מעבר למישור זה, ובכך היא נבדלת מהם מהותית.
- .18 לפי יובל, **ביקורת התבונה הטהורה**, 35: "מושג או תוכן אפריורי מתאפיין בכך שאינו נשאב מהניסיון ואינו תלוי בו, ובמובן זה הוא קודם לניסיון, ואילו מושג או תוכן אפוסטריורי הוא אפשרי רק על יסוד התנסות חושית כלשהי (חיצונית או פנימית) ונגזר ממנה. מושג או משפט אפריורי ניתן אפוא לידיעה מראש, ואיננו זקוקים לפנות לניסיון כדי להכיר אותו או להיווכח בתוקפו, ואילו מושג או משפט אפוסטריורי מחייב הסתמכות על היסיון לשם הכרתו ולשם אימותו".
- .19 קאנט, **ביקורת התבונה הטהורה**, (B 1).
- .20 שי שוורץ, **דהמפדה: דרך האמת**, (בת ים: הוצאת דהמדאנה, 2014), 17.
- .21 Steven Collins, *Selfless Person* (New York: Cambridge University Press 1982), 99-111; David J. Kalupahana, *Buddhist philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976), 16-26.
- .22 ראו לדוגמה את הדרשה מן הקאנון הפאלי: SN12.20. "Paccaya Sutta: Requisite Conditions," *Accesstoinsight*,
<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.020.than.html>
- .23 Eviatar Shulman, "Early Meanings of Dependent-Origination," *Journal of Indian Philosophy* 36(2), (2008): 297-317.
- .24 לפי לידיה ארן, **בודהיזם** (תל אביב: דביר הוצאה לאור, 1993), 198: הסמסרה (Samsāra) היא "מחזור יידות ומיתות. עולם התופעות, עולם הסבל. העולם כפי שנחוה על ידי היצורים חסרי החוכמה. הניגוד של הנירוואנה".
- .25 קרן ארבל, **דברי הבודהה** (תל אביב: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב ע"ש חיים רובין, 2016), 134-130.
- .26 לפי ארן, **בודהיזם**, 21: "עקרון 'שתי האמיתות' נוסח במפורש רק בתחילת הספירה הנוצרית על ידי האסכולה הפילוסופית הקרויה מאדהיימיקה; אולם, במפורש או במובלע, שתי רמות הדיון היו קיימות בבודהיזם מאז ומתמיד והן אף מחויבות המציאות בפילוסופיה שמחד גיסא שוללת את השכל הישר כאמצעי הכרת האמת, ומאידך גיסא משתמשת באותו מנגנון של השכל הישר כדי להורות את הדרך לפיתוח אמצעי ההכרה האחרים".
- .27 Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, (Oxford: Oxford University Press, 1995) 89, בחר לתרגם את המושג svabhāva בתור "מהות" (essence). בשונה מכך, אאמץ כאן את תרגומו של אביהר שולמן, "על הריקות במלואה: הגותו של נגרג'ונה לאור ה-Śūnyatā-saptati וה-Yukti-ṣaṣṭikā-kārikā" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009), אשר בחר לתרגם מושג זה בתור "קיום-עצמי".
- .28 Jan Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka: A philosophical introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 19-53.

29. שולמן, שירת השורש של דרך האמצע, 46, 55, 126-129.
30. למען הסר ספק, "מהות־עצמית" ו"קיום־עצמי" מתייחסים לאותה מילה סנסקריטית – svabhāva.
31. SN 12.15. "Kaccayanagotta Sutta: To Kaccayana Gotta (on Right View)," *Accesstoinsight* <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.015.than.html> (תורגם לעברית על ידי מחבר המאמר).
32. Mark Siderits, "Causation and Emptiness in Early Madhyamaka," *Journal of Indian Philosophy* 32(4), (2004), 393-419.
33. Jay Garfield, "Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nāgārjuna Start with Causation?," *Philosophy East and West* (1994): 219-250, אשר מבקש לייחס לנאגארג'ונה רק שלילת סוגים מסוימים של סיבות. יש לציין כי פרשנותו של גרפילד מתבססת על ניתוח לשוני, אשר בהמשך הוסבר כשגוי מיסודו על ידי Eviatar Shulman, "Nagarjuna the Yogacarin? Vasubandhu the Madhyamika?," in *Madhyamaka and Yogacara: Allies Or Rivals?*, Eds.: Jay L. Garfield and Jan Westerhoff (Oxford: Oxford University Press, 2015), 190. Ewing Chinn, "Nagarjuna's Fundamental Principle of Pratityasamutpada," *Philosophy East and West* 51(1), (2001): 54-72 מהם. בנוסף, ציין מציג במאמרו הבנה פסיכולוגיסטית של עקרון ההתהוות המותנית, שלה דמיון מסוים לפרשנותו של Eviatar Shulman, "Creative Ignorance: Nāgārjuna on the Ontological Significance of Consciousness," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30(1-2), (2009): 139-173 שאותה אימצתי. ברם, ציין דוחה את ההבנה הקאנטיאנית של עקרון הסיבתיות כמושג שכל טהור, ומציג גישה יומיאנית באופיה. היישוב המוצע במאמר הנוכחי בין עמדת סידריטס לבין עמדת שולמן מלמד על טעותו של ציין בסוגיה זו.
34. Shulman, "Creative ignorance: Nāgārjuna on the Ontological Significance of Consciousness"
35. קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה* (A 189 / B 234).
36. Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, 221.
37. Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An introduction*, (Cambridge: Hackett Publishing, 2007), 42-46.
38. קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה* (A 9 / B 13).
39. יובל, *ביקורת התבונה הטהורה*, 44, מבאר מהו "בירור טרנסצנדטלי" (אשר מכונה אצל יובל גם "טיעון נסוג"): "האסטרטגיה של טיעון נסוג היא לתקף משפט או תיאוריה על ידי שמוכיחים, שרק אם נקבל תיאוריה זו תוסבר אפשרותו של נתון כלשהו, שקיומו הוודאי משמש לנו נקודת מוצא".
40. Tom J. Tillemans, "How Far Can a Mādhyamika Buddhist Reform Conventional Truth? Dismal Relativism, Fictionalism, Easy-Easy Truth, and the Alternatives," *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, (2011): 151-166.
41. Tirupattur R. V. Murti, *The Central Conception of Buddhism*, (London: GeorgeAllen & Unwin Ltd 35, 1955), 293-300.
42. קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה* (A 293 / B 350).

43. שם, (A 295 / B 352); (A 297 / B 353).
44. שם, (A 297 / B 354).
45. "Shulman, "Creative Ignorance: Nāgārjuna on the Ontological Significance of Consciousness"
46. Garfield, *The fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's* ראו: *Mūlamadhyamakakārikā*, 202-223.
47. שולמן, *שירת השורש של דרך האמצע*, 249.
48. Jay L. Garfield, "Taking Conventional Truth Seriously: Authority: ראו: *Regarding Deceptive Reality*," *Philosophy East and West* 60(3), (2010): 341-354.
49. Ch W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction* ראו: *to Early Indian Mādhyamika* (Honolulu: University of Hawaii press, 1989), 105-14.
50. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, 212-215; David F. Burton, *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, (London: Motilal Banarsidass Publishe, 1999), 34-37; Murti, *The Central Conception of Buddhism*, 295.
51. Tirupattur R. V. Murti, *Mādhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna* (Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985), 24. אינני מסכים עם: *Nagarjuana*, (New York: State University of New York Press, 1986), 69. זאת בהתאם למחקרו של David J. Kalupahana, אשר מראה כי: (א) גם האמת המכסה וגם האמת העליונה הן אמת, (ב) אין שום אזכור אצל נאגארג'ונה לכך שהאמת העליונה יותר "אמתית" מהאמת המכסה.
52. קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה* (B 73).
53. יש לסייג ולומר כי ל"קיום" במחשבת קאנט משמעות שונה ממשמעותו בשירות השורש. קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה* (A 597 / B 625) כותב: "האם המשפט דבר זה או אחר קיים (אני מקבל שמדובר בדבר אפשרי, ויהא מה שיהיה) הוא משפט אנליטי או סינתטי? אם הוא משפט אנליטי, הרי על ידי [אישור] קיומו של הדבר לא הוספתם כלום למחשבתכם עליו; אבל אז, בהכרח, או שהמחשבה שבתוככם היא הדבר עצמו, או שהנחתם-מראש קיום כשייך לאפשרות, ואז הסקתם את הקיום-כביכול הזה מתוך האפשרות הפנימית - מה שאינו אלא טאוטולוגיה עלובה". עבור קאנט קיום אינו תכונה של דברים ואף לא דבר בפני עצמו.
54. Yoel Hoffmann, "The Possibility of Knowledge: Kant and Nagarjuna," in *Philosophy East/Philosophy West. A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy*, (1978), 269-290; Murti, *The Central Conception of Buddhism*, 293-301; Michel Bitbol, "A Cure for Metaphysical Illusions: Kant, Quantum Mechanics and the Madhyamaka," *Buddhism and Science: Breaking New Ground* 17 (2003), 325.
55. Brian Galloway, "Some Logical Issues in Madhyamaka Thought," *Journal of Indian Philosophy* 17(1) (1989), 1-35; Ch W. Huntington, "The Nature of the Mādhyamika Trick," *Journal of Indian Philosophy* 35(2), (2007): 103-131; Jay L. Garfield, "Turning a Madhyamaka Trick: Reply to Huntington," *Journal of Indian Philosophy* 36(4), (2008): 507-527.

56. אני מקבל את קביעת Jay L. Garfield, "Taking Conventional Truth Seriously", שלפיה השקילות הלוגית בין האמת המכסה לבין האמת העליונה מלמדת על כך שאלו הן שתי דרכים לבטא את האמת ביחס למציאות. חרף כך, איני מקבל את הטענה המרכזית של גרפילד, שלפיה כיוון שכל התופעות (ובכללן הריקות, באם היא נחשבת כתופעה) הן רק קונבנציות, נובע כי האמת העליונה היא: שהאמת המכסה הינה האמת היחידה שישנה. כל תופעה – כל מה שמצוי בגבולות ההבעה – הינה תלוית-שפה, ולכן רק קונבנציה. ברם שגיאה חמורה תהיה לטעון שגבולות ההבעה הם גם גבולות המציאות; קרי, שגבולות ההבעה הם גם גבולות הידיעה. לכן ישנה שקילות לוגית בין שתי האמיתות, ועם זאת שתי האמיתות אינן זהות זו לזו. דהיינו, אין פירוש הדבר כי האמת היחידה שישנה היא האמת המכסה, אלא רק ששתי אמיתות אלו מבקשות להתייחס לאותו הדבר ממש, והוא המציאות.

57. Nagao, *The foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy*, 14-20.

1 • Metaphysics of Emptiness

Yonatan Milson Dagan

The Hebrew University
of Jerusalem

The essay presents a philosophical course that is hidden in *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* – the constitutive work of the Buddhist philosopher Nāgārjuna. To reveal the course, we will turn to Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason*, and to the ways in which Nāgārjuna's text corresponds to the Kantian method.

To start, I would like to clarify two essential points of ancient Buddhist thought. First, all possible objects are phenomena delivered through our cognition, and therefore are never things-in-themselves. As cognition dependent, change and transience are identifying features of all phenomena. Second, the basis for every valid inquiry consists only in what can be directly examined, that is the phenomenology of experiencing reality. I will identify the truth about the phenomenological stratum of reality with "the concealing truth" (the truth that conceals) – the way in which we truly experience and interpret reality. Because the principle of "dependent origination" is a keystone in Nāgārjuna's thought, our course starts with its clarification. It shows that dependent origination is not a principle of mechanic causality, but rather a principle according to which cognition's conditions, its capacities and mental tendencies conditioning the way reality appears. Moreover, implementation of the Kantian method reveals that dependent origination is not an empirical law, but an a priori cognition – a cognition that is valid generally and necessarily for every possible experience.

The philosophical course continues by the transition from dependent origination to the absence of self-existence. A conceptual clarification reveals "existence" to mean "existence-of-something" in reality – both phenomenological being and ontological actuality. Accordingly, the concept of "self-existence" appears to be a phenomenological and ontological autonomy that a thing has from itself. Since self-existence contradicts dependent origination, there cannot be a thing with self-existence in a reality that originates dependently. Either "something" exists from within itself or from without; however, because there is no self-existence, it follows that there is no thing from which existence and non-existence can be established. From there follows "Emptiness", meaning not just an emptiness of self-existence, but that there are no things at all that can be claimed to be empty. I will identify the truth about the ontological stratum of reality with "the ultimate truth" – the substantial emptiness from actuality and non-actuality. Not only that, but a transcendental exposition reveals that substantial emptiness of the ontological stratum is a prior condition for the possibility of the phenomenological stratum to be given to cognition.

The philosophical course ends in the resolution of the tension between the concealing truth and the ultimate truth. The foundation of this resolution lies in the understanding of the deep logical equivalence between the phenomenological stratum and the ontological stratum, and the understanding of the metaphysical meaning of this equivalence. The logical equivalence is that reality originates dependently in the phenomenological stratum if and only if reality is substantially empty in the ontological stratum, and vice versa. The metaphysical meaning of this equivalence is that reality is the realization of the emptiness of the ontological stratum and dependent origination of the phenomenological stratum simultaneously. This is the emptiness of the distinction between the strata of reality: reality is its strata, and its strata are reality. The collapse of this distinction brings us back to the keystone that was the starting point of our philosophical course. The start and end points are as far as east and west, nevertheless, they are exactly the same point – the only point there is, that is **reality**.

מזוזה

כתב עת לתלמידי מחקר
במדעי הרוח

עורכים:

אלה טוביה, אדם יודפת, שחר ליבנה,
תמיר קרקסון, דנה שחם

גיליון 2, קיץ 2018

האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



בית-ספר גיק, גוזף ומורטון מנדל
ללימודים מתקדמים במדעי הרוח

מועצת המערכת:

פרופ' ישראל יובל – יו"ר, פרופ' זאב הרוי, פרופ'
אנה בלפר־כהן, פרופ' רינה טלגם, פרופ' אדוין
סרוסי, פרופ' אילנה פרדס, פרופ' מנואלה קונסוני

מזכיר המערכת: נועם לב־אל

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: אריאל הורוביץ

עריכה לשונית באנגלית: לירון אלון

על הכריכה: Donald Judd, *Untitled*, 1965
Moderna Museet, Stockholm.

© 2018 Judd Foundation / Artists Rights Society (ARS),
New York. Photo: Moderna Museet, Stockholm

<http://mandelschool.huji.ac.il/מוזה>

muza.journal@gmail.com

בהוצאת מערכת מוזה, בית ספר מנדל ללימודים מתקדמים במדעי
הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 91905

[ISSN: 2617-1708](https://doi.org/10.26434/chemrxiv-2024-1708)

תחת רישיון

Creative Commons ([CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)) 2018

תוכן העניינים

5	מטפיזיקה של ריקות	יונתן מילטון דגן
30	הפולמוס על ירושת הבעל את אשתו בתקופת הגאונים	דניאל קן
59	הנוף הנמוג של ג'ון טווכטמן ויחסו לשאלות של זהות וייצוג המציאות באמריקה של סוף המאה ה-19	נועם גונן
80	בסוד השיח של הנביא והמלך: עיון במחזה אליהו למרטין בובר	יוליה רזייב
95	הצגה וייצוג באמנות מינימליסטית משנות השישים: סוגיית החזרה הצורנית בעבודותיו של דונאלד ג'אד	נעה מורדוך-סימונטון
115	כלכלה נפשית ברומן סוף דבר מאת יעקב שבתאי	ערן הורוביץ
128	משורר האינטרקום: ייצוג משוררים וסופרים במערכוני סאטירה טלוויזיוניים בישראל	נועה שקרג'י
152	מסה "הדבר שאותו יש לבקש": על קשב, פחמימות פשוטות ושאלת מדעי הרוח	שרגא ביק
159	תקצירים באנגלית	
165	שער באנגלית	

כתב עת לתלמידי מחקר
במדעי הרוח • גיליון 2
קיץ 2018

מזלזל



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



בית ספר ג'ק. ג'וזף ומורטון מנדל
ללימודים מתקדמים במדעי הרוח