



המרכז הישראלי למדעים ולאמנות | יאסו | המרכז הישראלי למדעים ולאמנות

עבודת גמר בהיסטוריה

"הדאו" בתקופת "המדינות הלוחמות" –

התועלת שבחוסר התועלת

הפילוסופיה והרטוריקה בהגות של לאו-דזה וג'ואנג-דזה – הקשר בין המטאפיזיקה, השפה, המיסטיקה והפוליטיקה

道

מנחה: פרופסור יורי פינס

מגיש: אבישי אלה

חורף תשע"ח 2018

מחזור כ"ז

הקדמה אישית

לחקור את "הדאו" של לאו-דזה וג'ואנג-דזה דורש מאדם לבחון מחדש את הנחות היסוד הבסיסיות ביותר שלו על השפה, המוסר והעולם. יש צורך להלך בזהירות בין שיח פילוסופי מופשט ומיסטי, למחקר אקדמי היסטורי ותקף. עבודת גמר זו מייצגת את הניסיון שלי לשמור על שיווי משקל בין שני קצוות אלו. תהליך הכתיבה היה ארוך ואינטנסיבי, מרתק ומשמעותי. הוא פתח בפני עולמות חשיבה ותפיסות עולם שונות בתכלית מאלו שהיו מוכרות לי בתרבות והפילוסופיה היהודית והמערבית.

הפילוסופיה הדאואיסטית רוויה בעומק, יופי, הומור, חכמה ותחכום מבדר. בקריאת "ספר הדרך והסגולה" צללתי למעמקי הדאו האינסופי, הפאסיבי והשקט. בקריאת "ג'ואנג-דזה" השתעשעתי והתבלבלתי, ואף אימצתי לעצמי את אותה גישה של קלילות אישית, בלתי מכוונת. כל אחד מההוגים האלו, באלגנטיות וסגנוניות רבה, הדגים לי כיצד ניתן לדבר על הדבר עליו לא ניתן לדבר.

האתגר שעמד בפני היה להגביל את הבלתי מוגבל, כלומר, לתאר את הדאו שלא ניתן לתיאור. על הקורא להחליט באיזו מידה עבודת גמר זו מייצגת הצלחה להתמודד עם אותה מטרה בלתי אפשרית. כך או כך, תהליך הקריאה, החשיבה והכתיבה, כל אלה היו בעלי השפעה ישירה על תפיסת העולם שלי, ביחסי למוסר, שפה וידע. במידה רבה, הדאו של לאו-דזה, והדאו של ג'ואנג-דזה בפרט, נהפכו להיות חלק בלתי נפרד מהזהות שלי. לא משנה כמה פעמים קראתי את אותה שורה, כמה מאמרים קראתי על אותה שורה, לא היה רגע של וודאות מוחלטת, אלא רק של הרהור תמידי. לכן, לא משנה היכן הייתי, מה עשיתי, רעיונותיהם ותובנותיהם של לאו-דזה וג'ואנג-דזה המשיכו להעסיק אותי במהלך היום.

מעבר למיומנויות שרכשתי בכתיבה אקדמית-היסטורית, למדתי להתייחס לאמירה שנאמרת רק במובלע, לערכים ולמשמעויות שחבויות ברמות השונות של הניתוח. בעקבות זאת נעשיתי יותר ספקן, ציני וקל ראש – למדתי להעריך את התועלת בחוסר התועלת. אך התובנה המשמעותית ביותר בשבילי, היא ההבנה שהמציאות, לא חייבת להיות מחולקת לקטגוריות ומושגים, ולא חייבת להילקח ברצינות יתרה. אלן ווטס, פילוסוף ופרשן מודרני של ההגות הדאואיסטית, היטיב לסכם את הגישה החדשה שאימצתי בעקבות העבודה: "האקסיומה המטאפיזית הבסיסית שלי... הקיום – היקום הפיזיקלי – הוא בבסיסו משחקי. הוא לא הכרחי משום בחינה. הוא לא הולך לשום מקום, כלומר, אין לו יעד שאליו הוא חייב להגיע."¹

¹ ווטס, 1999, עמ' 76. תרגום שלי.

תודות

כתיבת עבודת החקר לא הייתה מתאפשרת ללא הדרכתו של המנחה שלי, פרופסור יורי פינס. הרצאותיו, הצעותיו וספריו היו לי חיוניים ומאירי עיניים, ובזכותו עבודת חקר זו הצליחה לקרום עור וגידים בצורתה הנוכחית. אני חייב את תודתי גם למלוות המחקר, יעל יוסטוס סגל, שהערותיה שיפרו את הכתיבה לאין שיעור מבחינה טכנית וסגנונית. מעבר לזאת, השאלות והדיונים שערכנו, שלעתים התקיימו במעגליות משעשעת ומתסכלת, חידדו את החשיבה, המהלך הרעיוני והמסקנות הסופיות של ניתוח היצירות.

אני רוצה להודות למשפחתי על התמיכה והתעניינות לאורך כתיבת העבודה: רוני, עדי, נתאי, שובל, נעמי ועמרי אלה. אני חייב את תודתי גם לחברי הקרובים, שהיו שם בשבילי אחרי שעות רבות מדי של ישיבה בספרייה הלאומית, או בבית קפה ארומה (בסדר א"ב): שי באומינגר, גל בן גרשון, נדב בן שלמה, רעות דוד, אסף ווסט, עמרי כהן, עומר ניניו, דניאל סלומון, שיר עמנואל, נועם פוגלנסט, מיכל שווילי ויובל שמלא. אני מודה לכל אחד ואחת מכם, על שעזרתם לי מצד אחד למצוא את האיזון בין המציאות היומיומית לעולם האבסטרקטי של הדאו, ומצד שני, על השיחות שעזרו לי בגיבוש החשיבה הרעיונית-פילוסופית שנמצאת בבסיס העבודה.

תוכן עניינים

1	תקציר
2	מבוא
4	פרק ראשון – קריסת האריסטוקרטיה ועליית השָׁקָה
4	1. בני השָׁקָה
6	2. "איש המעלה" ו"קידום הראויים"
7	3. קריירה, מוסריות פוליטית ופרישות
10	פרק שני – ניתוח טקסטואלי של "ספר הדרך והסגולה"
10	חלק ראשון – מבוא ללאו-דזה
10	1. דמותו של לאו-דזה
11	2. ספר הדרך והסגולה
12	3. סקירה של המחקר, מתודולוגיה והסתייגויות
15	4. פרספקטיבה פרגמטית-רטורית-היסטורית
17	חלק שני – ניתוח "ספר הדרך והסגולה"
17	1. הדאו המטאפיזי ויחסו לעולם
19	2. הערעור על השפה
19	2.1 ההתפלמסות עם הדאו של הוגי התקופה
26	2.2 אימוץ הדאו
28	3. מיסטיקה
35	4. פוליטיקה
35	4.1 המנהיג האידאלי
36	4.2 צמצום בחוקים ובמיסים
41	4.3 התפלמסות מדינית מוסרית
42	5. הקשר בין ארבעת רבדי היצירה
45	פרק שלישי – ניתוח טקסטואלי של "ג'ואנג-דזה"
45	חלק ראשון – מבוא לג'ואנג-דזה
45	1. דמותו ויצירתו של ג'ואנג-דזה
46	2. קשיים ובעיות בחקר ג'ואנג-דזה
47	3. הדומה והשונה בין ג'ואנג-דזה ולא-דזה
50	4. המבנה של ה"ג'ואנג-דזה"
50	5. מתודולוגיה

52 חלק שני – ניתוח של ה"ג'ואנג-דזה"
52 1. כיצד האדם התרחק מהדאו הטבעי
54 1.1 הטבע של ג'ואנג-דזה
58 1.2 טשטוש הפרדה בין האדם לטבע באמצעות רלטיביזם
61 2. הטעות של השיח המוסרי בתפיסת הדאו הטבעי
62 2.1 ערעור אפיסטמולוגי
64 2.2 ערעור לשוני
66 3. איש הדאו – "האיש האמיתי"
67 3.1 סקאלת הרוחניות של איש הדאו עד איבוד העצמי
71 3.2 משל הטבח כמדגים את הטבעיות הבלתי מכוונת
72 3.3 קבלת הגורל
74 3.4 הסתירה בין רלטיביזם ומורליזם
76 4. הפרישה הפוליטית
77 5. ההגות בבסיס הספקנות
78 מסקנות
83 ביבליוגרפיה

תקציר

עבודת חקר זו בוחנת את המהלך הרעיוני והרטורי בהגדרה המהפכנית של לאו-דזה וג'ואנג-דזה למושג "הדאו" ("הדרך"), בתקופת "מאה האסכולות" (500-200 לפנה"ס בערך), בסין העתיקה. באמצעות מטאפורות ופרדוקסים, לאו-דזה מציג את "הדאו" כישות קוסמית-מטאפיזית, וכורך אותו בטבע שקט ופסיבי. ממנו הוא מסיק את האידיאל הרוחני של האדם הנסוג, והמדינה שממעיטה בחוקים, מיסים ומלחמות. הוא פוסל את השפה ככלי מהימן בתיאור המציאות המוסרית, ובכך קורא תיגר על שיח המוסרי של בני תקופתו. בעקבות הערעור על השפה, עולה תפיסה מיסטית שבה "היכרות" הדאו נעשית על ידי השתקת השכל והחשיבה.

ג'ואנג-דזה מבסס את הגותו על זו של לאו-דזה, אך משנה את מושג "הדאו" ומציג עולם טבעי שונה מזה הפסיבי של לאו-דזה. הטבע אצל ג'ואנג-דזה מגוון, בלתי-יציב ורלטיביסטי. לפיו, האמת המוסרית של הדאו כה רחוקה מהאדם, שכל השיח המוסרי נראה מגוחך בבסיסו. הוא קורא לכניעה המוחלטת של האדם לטבעיות האישית שלו, על ידי ויתור החלוקה הלשונית לקטגוריות, וויתור על העשייה המודעת ומחושבת בעולם. הוא מוכיח את האבסורד של שיח המלומדים, ואת הפער האינסופי בין השפה למציאות. הוא מציע קיום ספונטני, שבו האדם משלים עם צו הגורל בחוסר דאגה וקלילות.

מבוא

היצירות של לאו-דזה וג'ואנג-דזה מהוות את הקאנון הדאואיסטי, כפי שהוא התגבש בתקופת "מאה האסכולות" (500-200 לפנה"ס בערך) בסין העתיקה. בעוד שהמדינות המפולגות לחמו זו בזו במטרה לאחד את סין תחת קיסרות אחת, המלומדים התפלמסו זה עם זה על דפוסי התנהלות המדינה, המוסר, הצדק, יחסי המלומד והמנהיג. כולם ניסו למצוא את ה"דאו" הנכון – "הדרך" הנכונה לחיות ולנהל את המדינה.

מטרת המחקר היא ניתוח יחסי הרעיונות המובעים ב"ספר הדרך והסגולה"², וב"ג'ואנג-דזה"³. מחקר זה ישאף להבין את שתי היצירות זו ביחס לזו, וביחס להגות הרווחת בתקופה. על ידי בחינת התוכן הפוליטי, הפילוסופי, הסגנוני והקשר ביניהם, ניתן ללמוד על הסיבה להצלחת שתי היצירות בתקופת "מאה האסכולות".

ניתן לומר כי באופן היסודי ביותר, מחברי שתי היצירות קראו תיגר על כל הפולמוס המוסרי של התקופה מבסיסו. הם תקפו את האידיאלים, הערכים והמושגים של בני האסכולות האחרות. הם התנגדו ללימוד, לרדיפת התהילה, לדבקות בצדק ולשימוש בשפה. לדידם, הלשון האנושית לא יכולה לשמש את האדם בתיאור המציאות ולכן השיח המוסרי של בני הפלוגתא שלהם פסול. במקום לאמץ את ערכי המוסר המקובלים על מרבית הוגי התקופה, השניים הציעו מערכות פילוסופיות חלופיות, שהתבססו על יחס צנוע יותר בין האדם לעולם ולטבע. שני ההוגים כינו את אותה מציאות מוסרית "השמיים"⁴, או "הדאו הקבוע"⁵, כלומר ה"דרך הנצחית".

מחקר זה בוחן את משמעות מושג "הדאו" בשני הכתבים והקשר בינו לבין מטאפיזיקה, שפה, מיסטיקה ופוליטיקה. כך, בניגוד ל"דאו" של שאר בני התקופה, ה"דאו הקבוע" של לאו-דזה וג'ואנג-דזה לא היה מוגבל לאדם ולמדינה, אלא התקיים בכל המרחב הטבעי והקוסמי. יחס זה למושג ה"דאו" הקנה לו מעמד על-אנושי שנשגב מהשפה האנושית ואף מהבינה האנושית. משום שהשניים יצאו מנקודת הנחה שמדובר ברעיון עצום שלא ניתן להסביר או לתפוס, הכתיבה שלהם חמקמקה, פרדוקסלית, מטאפורית ואירונית. לכן, ישנו קושי רב לעמוד במדויק על המסרים והמשמעויות של "ספר הדרך והסגולה" וה"ג'ואנג-דזה", שזכו לאינספור פרשנויות שונות וסותרות לאורך ההיסטוריה ובמחקר האקדמי כיום.⁶

מבחינת המחקר ההיסטורי, מטרת העבודה היא לעמוד על טיב המשיכה הפילוסופית, הרוחנית והספרותית של שתי היצירות ביחס להגות של בני תקופת "מאה האסכולות". על מנת להגיע למסקנות באשר לסיבות להצלחת היצירות, יש צורך להיעזר בכלים ספרותיים ופילוסופיים. מבחינה ספרותית, המחקר דורש ניתוח הסגנון הפרדוקסלי ועולם הדימויים של השניים. מבחינה פילוסופית, מחקר זה ינסה לבאר את התפיסות האונטולוגיות

² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007.

³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010.

⁴ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 21.

⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 21.

⁶ האנסן, 2000. נורדן, 1996, 247.

(מה יש), האפיסטמולוגיות (מה אנו יודעים שיש) ואתיות (מה צריך שיהיה) של שני ההוגים. רק על ידי הבנת המהלכים הרעיוניים ועולם הדימויים של היצירות – ניתן ללמוד על הסיבות להצלחת היצירות בתקופתן. באופן יותר ספציפי, ניתן לומר שהמחקר הוא רעיוני-היסטורי, והוא יתייחס לתפיסת הטבע, השפה, המיסטיקה והפוליטיקה בשתי היצירות. הוא יבדוק אם ניתן ליישב ביניהן, ומהו הקשר בין רעיון אחד לאחר.

חשיבות המחקר היא בביאור התכנים הרעיוניים של היצירות שלכאורה סותרים זה את זה. בספרות המחקר לעתים בוחנים מרכיב אחד בלבד, כגון: שפה, מיסטיקה, פוליטיקה וכיו"ב. לעומת זאת, עבודה זו מתייחדת באיגוד הרבדים השונים של היצירות, והסבר על האופן שכל רעיון נובע ומתכתב עם הרעיון הקודם לו. תוך כדי התייחסות תמידית להגות הקונפוציאנית והמואיסטית, ניתן לעמוד בדיוק על מידת החידוש ומידת "המשיכה" של הדאו הדאואיסטי. הפרק השני של ה"ג'ואנג-דזה", הוא בחלקו השוואתי. הוא בוחן את הבסיס לסיווג המסורתי של שני ההוגים תחת "האסכולה הדאואיסטית", והוא בודק עד כמה ג'ואנג-דזה נשען על לאו-דזה, היכן הוא המשיך את הגותו, והיכן הוא הוסיף ושינה אותה. השוואה זו נועדה להאיר ולחדד את הבדלים המהותיים והדקים בין השניים, שלעתים מסתתרים מאחורי השפה החידתית והסתירות העצמיות שמאפיינות את שני הכתבים. ניתוח רב-ממדי של רעיונות היצירות, יכול להקנות תמונה ברורה יותר של מקומן בהקשרן ההיסטורי והרעיוני.

שתי היצירות, "ספר הדרך והסגולה" וה"ג'ואנג-דזה", היו בעלות השפעה אדירה בתקופתן, וכן במשך ההיסטוריה הסינית. לכן, חרף מורכבותן, ניתן ואף חיוני להסביר מהו הסוד למעמד לו זכו. היות שעל שני ההוגים ידוע מעט מאוד מבחינה היסטורית-ביוגרפית (ואפילו זהותם הבסיסית שנויה במחלוקת), יש לבחון אותם דווקא מתוך כתביהם. ניתן לומר כי עבודה זו היא מעין אנטי-תזה לשורה החשובה ביותר של לאו-דזה (שמהותית גם להגות של ג'ואנג-דזה): "הדאו שעליו ניתן לדבר \ אינו הדאו הקבוע".⁷ אך גם אם ה"דאו" הבלתי מילולי לא ניתן לתפיסה תודעתית באמצעות השפה או באמצעות השכל, כן ניתן לדבר על המקור שלו, על האופן שהוא מתכתב עם רעיונות אחרים ביצירות, וכן על ההשלכות האפשרויות שלו על המרחב הסיני באותה עת.

⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, עמ' 22.

פרק ראשון – קריסת האריסטוקרטיה ועליית הִשָּׁה

תקופת "מאה האסכולות" (מאה שישית עד השלישית לפנה"ס) הייתה תקופה ייחודית בהיסטוריה הסינית בה הוגים שונים התפלמסו זה עם זה באשר לאופי המדינה האידיאלית, האדם המוסרי ו"הדרך" הראויה לנהוג ולהנהיג. על מנת להבין את האווירה האינטלקטואלית שאפיינה את התקופה, יש ראשית להכיר את הרקע הפוליטי והחברתי שקדם לה. דיוננו מתחיל במעבר הפוליטי והחברתי בסין העתיקה, מחברה שמבוססת על עקרונות אריסטוקרטיים לחברה שמבוססת על עקרונות מריטוקרטיים (זיכוי המוכשרים). עד לאמצע האלף הראשון לספירה, הנסיכויות השונות שהרכיבו את המרחב הסיני נשלטו בידי אצולת הירושה. אך בעקבות תהליך ביזור גובר ומאבקים פנימיים בין האצולה והשליטים, המשטר שעד כה התבסס על סדרי ילודה התערער. באופן הדרגתי השליטים העדיפו למנות שרים מדרגה זוטרה יותר של האצולה, קרי הִשָּׁה (*shi*). עלייתם של בני הִשָּׁה למרכז הפוליטי והאינטלקטואלי התרחשה בשלהי תקופת "האביב והסתיו" (453-770 לפנה"ס), ובראשית תקופת "המדינות הלוחמות" (221-453 לפנה"ס).⁸

החברה של תקופת "האביב והסתיו" הייתה בעיקרה אריסטוקרטית. דהיינו, האפשרויות של האצילים הזוטרים ממעמד הִשָּׁה להתקדם לדרגה בכירה היו מעטות ומוגבלות למדי.⁹ לאורך תקופה זו, בני האצולה צברו כוח כלכלי, צבאי ופוליטי, ובכך איימו על שליטי המדינות. זאת האצילים עשו בזכות מבנה משטר הירושה בו המשרות הרמות והנחלות הקרקעיות שהוענקו להם בעבור השירות, היו עוברים באותו בית אב מדור לדור. במאה השישית לפנה"ס כוח האצולה הגיע לשיאו, אך המתח והסכסוכים בין בתי האצילים, ובינם לבין הנסיכים, הביא לדעיכת ההשפעה והמעמד שבני האצולה הקנו לעצמם. הנסיכים העדיפו למנות את המלומדים מבני הִשָּׁה לתפקידים הבכירים, משום שלבני הִשָּׁה לא הייתה זכאות לנחלות קרקעיות וניתן היה לפטרם או להעבירם לתפקיד אחר בהתאם לרצון השליט. עובדה זו גרמה לִשָּׁה להוות אופציה בטוחה יותר, שכן הם היו בהכרח נאמנים יותר ומסוכנים פחות מבני האצולה.

1. בני הִשָּׁה

בתקופת "האביב והסתיו" בני הִשָּׁה היו לרוב בנים זוטרים של אנשי האצולה שלא היו יכולים לרשת את מעמד אביהם בשל סידורי הירושה שהעדיפו בן בכור בלבד. אולם בהיותם בעלי הכשרה מקצועית והשכלה הם הועסקו כפקידים זוטרים או כאנשי צבא ובכך נבדלו מהאיכרים ומבעלי המלאכה. במאה החמישית לפנה"ס, בעוד שבני האצולה עסקו במאבקים עקובי דם, מספר שושלות ניסו לייצב ולרכז את השלטון על ידי מינוי של בני הִשָּׁה לתפקידים של שרים בכירים. מאפיין חשוב בתהליך זה הוא שהתפקידים הוענקו לאנשים על סמך יכולותיהם

⁸ פינס ושלח, 2011, עמ' 140.

⁹ פינס ושלח, 2011, עמ' 176.

וכישוריהם האישיים, ולא על סמך מעמדם כיורשים. דהיינו, החלה לפעול מערכת מריטוקרטית. עם הזמן, שיטה זו אומצה על ידי מרבית המדינות ובני הֶשֶׁה הוכרו כאליטה החדשה.¹⁰

מבחינה עקרונית, השכבה הזו הייתה פתוחה גם בפני פשוטי העם המוכשרים. קיימות עדויות על איכרים עניים שנעשו לשרים בכירים. למשל סיפורו של נינג יואה (Ning Yue) שמבקש לברוח מגורלו המר כאיכר עני:

Ning Yue was a man from the outskirts of Zhongmou; he was bitter at the labor of tilling and sowing and said to his friend: "How can I escape this bitterness"? His friend replied: "The best is to learn. After learning for thirty years, you will fulfill [your goals]." Ning Yue said: "I pledge to make it within fifteen years. When others are to rest, I shall not dare to rest; when others are asleep, I shall not dare to sleep."

He learned for fifteen years and became the teacher of Lord Wei of Zhou.¹¹

בקטע זה מסופר כי נינג יואה הצליח בזכות יכולותיו, התמדתו ונחישותו להפוך למורו של הרוזן וְיִי של ג'ואו (Lord Wei of Zhou). זוהי דוגמה אחת מבין רבות שמציגה את הניידות החברתית המקיפה שהתאפשרה לבני המעמד הנמוך. עם זאת, יש תמיד לקרוא אנקדוטות מסוג זה בערבון מוגבל, שכן הן לעתים מוגזמות ואינן מייצגות באופן מהימן את רוב המלומדים שהרכיבו את מעמד הֶשֶׁה.¹² למרות שמידת הניידות האמיתית נתונה לדיון, אין עוררין על כך שבסין התאפשרה מוביליות חברתית נדירה בזכות מערכת חדשה שזיכתה את הכישרוניים.

ראוי כמובן לבחון את המסגרת הסוציו-אקונומית בה בני הֶשֶׁה פעלו והאופן שהיא השפיעה על ההגות של התקופה. רק בזכות האלטרנטיבות המקצועיות שהיו לבני הֶשֶׁה, הם היו יכולים להרשות לעצמם לעזוב את שליטיהם, להעביר ביקורת על התנהלותם ולפרוש מהחיים הפוליטיים (האפשרות האחרונה הייתה נחלת מיעוט קטן, אם כי הוא היה חשוב מבחינת השפעתו). אף על פי שהיו חסרי ממון (שכן לא זכו לירושת אבותיהם), במקרים רבים משרת שירות בחצר הנסיך לא הייתה הכרחית כדי לשרוד. האוטונומיה הכלכלית של בני הֶשֶׁה התעצמה בזכות השינויים בטכנולוגיה, בחקלאות ובמסחר, בנוסף למוביליות החברתית של אותה עת. מבחינה רשמית, בני הֶשֶׁה לא היו מחויבים לשרת את הנסיך, והיו רשאים לעזוב בכל עת. תקופת "מאה האסכולות" התאפיינה בהוגים שהיו עוברים מחצר לחצר ומשליט לשליט בניסיון לשכנע אותם להעסיקם. במידה שלא הצליחו, היו עוברים פעם נוספת אצל שליט אחר. האפשרות לעזוב שליט מסיבה כזו או אחרת מעידה על שוק ייחודי בו הן לשליטים והן ליועצים היו פתוחות אופציות רבות. לפני כן, בתקופת "האביב והסתיו",

¹⁰ פינס 2013, עמ' 166.

¹¹ פינס, 2009, עמ' 144.

¹² פינס, 2013, עמ' 162, 184.

נראה כי הדרך העיקרית ולעתים היחידה שבה בני הֶשֶׁה יכולים היו לפרנס את עצמם הייתה באמצעות ניהול המשקים של בני האצולה ועבודות זוטרות אחרות. אך בעקבות עליית כוחם ומעמדם החברתי, בתקופת "המדינות הלוחמות" נראה כי הֶשֶׁה זכו לאוטונומיה יחסית גם מחוץ לחצר השליט.

2. "איש המעלה" ו"קידום הראויים"

המעבר הפוליטי החדש למערכת מריטוקרטית היה כרוך גם במעבר מחשבתי ואידאולוגי. בתקופת "האביב והסתיו" אדם מבני הֶשֶׁה מעולם לא זכה לתואר "איש המעלה" (*junzi*), אולם בתקופת "המדינות הלוחמות" ניתן לראות כיצד בני הֶשֶׁה עצמם דנים רבות בהגדרתו, חשיבותו ומאפייניו של תואר זה.¹³ בעבר, המושג היה שמור לאריסטוקרטיה בלבד, יחידי הסגולה מבניהם שהוכרו כ"אצילים" במיוחד. אך בעקבות המוביליות החברתית ועליית בני הֶשֶׁה בדרגות, ניכר שמושג זה אומץ בידי הֶשֶׁה ושונה בהתאם.¹⁴ בתקופת "המדינות הלוחמות" הוגים שונים הציגו את מאפייניו של "איש המעלה" באופנים שונים, ועל כן אין צורה חד-משמעית להגדירו. אך למרות הוויכוחים הספציפיים של בני הֶשֶׁה, ניתן לראות כי התואר תיאר את האדם הראוי והאידאלי, בדרך כלל המשכיל המוסרי. "איש המעלה" היה המודל שכל אדם מבני הֶשֶׁה צריך היה לשאוף אליו, וכל שליט היה צריך לדעת לזהותו.

קונפוציוס (479-551 לפנה"ס, Confucius) ומוֹ-דְּזֶה (390-460 לפנה"ס, Mozi), היו הראשונים לעסוק בעיקרון "קידום הראויים", שהלך יד ביד עם תואר "איש המעלה". קונפוציוס לא עסק באופן ישיר במבנה הפוליטי ובמעמדם של הֶשֶׁה, אך אמירותיו בהחלט שיקפו מבנה חברתי חדש שזיכה את האנשים "הישירים" והמוסריים ביותר. קונפוציוס הדגיש את המשקל הפוליטי והאתי הרב שכרוך בתפקיד של בן הֶשֶׁה, שכן עליו "להביא שלום להמוני העם".¹⁵ תלמידיו הרחיבו את האידאל המוסרי הזה, ובכך שמו את בני הֶשֶׁה בראש הפירמידה האינטלקטואלית והמוסרית, גם אם בצורה לא מפורשת.¹⁶

מו-דזה לעומתו היה נחרץ יותר, ותמך בצורה מובהקת בעיקרון "קידום הראויים". הוא האמין שלא צריכה להיות אף הגבלה על הנידודות בין המעמדות, שכן מעמדו של אדם צריך לשקף את הגינותו ויושרו.¹⁷ בפרקו על "קידום הראויים", מו-דזה אף פירט כיצד ניתן לבדוק ולהעריך את מעלותיו של המועמד המחפש משרה בחצרו של הנסיך.¹⁸ מרבית המדינות הלוחמות החליטו לאמץ את עיקרון "קידום הראויים" ולהעריך את בני הֶשֶׁה על סמך קריטריונים דומים לאלו שנמצאים בכתביו של מו-דזה. תורה זו נהפכה לצורת השלטון הפרדיגמטית בעולם הסיני, בעוד שבני האצולה נדחקו לשוליים ההיסטוריים.¹⁹ עם זאת, המעבר המחשבתי למערכת המקדמת את

¹³ פינס, 2009, עמ' 118.

¹⁴ פינס ושלה, 2010, עמ' 162.

¹⁵ מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990, פרק 14.42.

¹⁶ פינס, 2013, עמ' 169.

¹⁷ פינס, 2009, עמ' 122.

¹⁸ מו דזה, ווטסון, 2003, פינס, 2009, עמ' 121.

¹⁹ פינס, 2009, עמ' 122.

הראויים לא היה חלק, משום שהוא עמד במתח מתמיד עם ערכי היוחסין והירושה שנשארו מתקופת "האב" והסתיו" ומתקופות מוקדמות יותר.²⁰

למרות הקריטריונים שמו-דזה סיפק להערכתו של "איש המעלה", הוגים רבים הפכו את עיקרון "קידום הראויים" למושג לדיון נרחב, והבעיה עדיין נותרה – כיצד ניתן לזהות מועמד "ראוי" בפועל? האם יש למנות נְשָׁה מוסרי או נְשָׁה מוכשר? על סמך הפרגמנטים שבידנו נראה כי הדרך העיקרית לבחון את מעלותיו של המועמד נעשתה באמצעות ראיון אישי בו האדם נבדק על סמך יכולות השכנוע שלו, המדיניות הפוליטית שהוא הציע, או אמיתות פילוסופיות מבריקות עליהן חשב.²¹ עם זאת, הייתה מודעת ברורה בקרב ההוגים שהזהירו את המנהיגים מפני נְשָׁה בעלי "לשון חלקקה".²² בשל אותה חלקות לשון, קשה היה להפריד בין נְשָׁה מוסרי לבלתי מוסרי, נכתבו כתבים נוספים שהציעו דרך אלטרנטיבית להערכתו של מועמד. בהם ניתן למצוא שיטה המתימרת לבדוק את הכנות ומניעיו הנסתרים של המועמד על ידי בדיקות ומבחנים רבים.²³ השוני בין שתי השיטות הללו מדגים את המתח הערכי שהיה כרוך בתפקיד של הנְשָׁה בין כישרון והצלחה למוסריות ועקרונות.

3. קריירה, מוסריות פוליטית ופרישות

כאמור אדם "ראוי" ו"איש מעלה" נעשו מושא לדיון, והוגי התקופה סיפקו שלל פרשנויות שונות ומגוונות באשר למשמעות המושגים הללו. ובתוך האמביוולנטיות שנוצרה, צמח שיח אתי שעסק בשאיפות הפוליטיות האישיות של בני הנְשָׁה. באופן מכליל למדי, ניתן לחלק את ההוגים לשלוש גישות שונות באשר לאופן הפעולה המוסרי שמצופה מ"איש המעלה" המשרת את השליט: הגישה הראשונה, שמרבית ההוגים החזיקו בה, ראתה בקריירה ובהצלחה האישית של "איש המעלה" כדברים טבעיים וניאותים. כלומר, לרדוף אחר הצלחה נחשב לראוי ומוסרי, או לכל הפחות – לא מגונה. גישה זו הייתה מוכרת כדרכם של הדברים.²⁴ מו-דזה היה אחד מהדמויות הבולטות שהחזיקו בגישה זו,²⁵ אם כי עמדתו מרוסנת במידת-מה. הגישה השנייה ראתה בפעולה ובהתנהגות ערכית כקודמות לכל. קונפוציוס היה מהראשונים שנקט בגישה זו, כפי שניכר בדיונו על "איש המעלה": "הוא מטפח את עצמו כדי שיוכל להביא שלום להמוני העם".²⁶ תלמידו מנג-דזה (304-379 לפנה"ס, Mencius) התמקד והרחיב את הרעיון שקריירה פוליטית היא אמצעי להשגת צדק מוסרי במבנה המדינה. כששליט התנהג בצורה לא מכבדת כלפי יועצו, או כשהוא לא היה מוכן ליישם את תורתו, קונפוציוס המליץ על הפקיד לעזוב את החצר ולחפש מנהיג אחר.²⁷ הגישה השלישית, קראה לפרישות פוליטית מוחלטת, והיא יצאה כנגד הרדיפה אחר הצלחה, כנגד המחויבות לשליט או לחכם, וכנגד אימוץ מטרות מוסריות כלליות, כאלו של

²⁰ פינס, 2013, עמ' 161.

²¹ הנרי, 1987, עמ' 5-30. פינס, 2009, עמ' 175.

²² פינס, 2009, עמ' 175.

²³ פינס, 2009, עמ' 176-177.

²⁴ פינס, 2009, עמ' 144.

²⁵ פינס, 2009, עמ' 32.

²⁶ מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990, פרק 14.42.

²⁷ פינס, 2009, עמ' 25.

קונפוציוס וחסידינו. אולם, אין זה ברור אם הפרישה הפוליטית הייתה אידיאל מוסרי או צו השעה. אלו שבחרו בפרישות מוחלטת היו רק מיעוט, אך אלו שעשו זאת זכו לכבוד רב ונהפכו למודל לחיקוי מוערך ביותר.²⁸ ג'ואנג-דזה (Zhuangzi) היה המבקר החריף ביותר של הקריירה פוליטית, שכן בעיניו היא הייתה מסוכנת ונועדה לשרת מנהיגים בלתי מוסריים, שאותם ראה כ"שוֹדְדִים".²⁹ דיון מפורט יותר על הגותו של ג'ואנג-דזה נמצא בפרק 3.

כחלק משיח זה, העליונות הגלויה שחשו בני הַשָּׁה ביחס למנהיגם רק הלכה וגברה, במיוחד בשלבים המאוחרים של "תקופת האביב והסתיו". יהירות זו באה לידי ביטוי בהשתכללותו של השיח על "איש המעלה", שעם הזמן החל לעסוק ב"בעל הדאו" ("בעל הדרך"), השיח נכנס לתחומים מופשטים ורוחניים יותר, ולכן האידיאל של "איש הדאו" לא היה אחיד או ברור כזה של "איש המעלה". זה היה הצעד הבא בביסוס עליונותם האינטלקטואלית של בני הַשָּׁה המובילים. היו מבני הַשָּׁה שראו עצמם כמנהיגים רוחניים העולים אף על שליטיהם.³⁰

כך לדוגמה ניתן למצוא ב"אוסף האמירות" קביעות כלליות שמבטאות את היחסים החדשים בין מלומד ושליט: "חברות זו הדרך של המנהיג והשר",³¹ או במקום אחר: "השליט והשר הם (כמו) חברים; (הם) בוחרים (זה את זה)."³² לצד אמירות אלו, שמתייחסות אל המלומד והשליט כאל שווים, ניתן למצוא אמירות קיצוניות יותר. סין-דזה הקונפוציאני (218-310 לפנה"ס) כתב בפרק "צ'ן דאו" ("דרך השר"): "זה שסותר את צווי השליט ומועיל לו, ייקרא הנאמן."³³ היו שהחזיקו בעמדה שהיועצים עלו על מנהיגם מבחינת חכמתם. הם ידעו מה נכון עבור המנהיג ועבור המדינה, וידיעה זו הקנתה להם הזכות להמרות את פיו.

כך ניתן לזהות עיסוק גובר בשיח של בני הַשָּׁה על המתח שבין הגאווה העצמית שלהם כנושאי ה"דאו" ובין מעמדם הפוליטי כמשרתי הנסיכים. לבסוף, הפער בין תפקידם של הַשָּׁה ובין יהירותם איים על היציבות הפוליטית בתוך הנסיכויות. לכן, כאשר סין אוחדה תחת קיסרות צ'ין (Qin) בשנת 221 לפנה"ס, מעמד המלומדים השתנה לחלוטין ותקופת "מאה האסכולות" הגיע לסופה.

לסיכום, עיקרו של פרק זה היה לספק הקשר היסטורי לשיח המורכב והמשונה אודות המושג "איש המעלה". פרק זה הציג כיצד האריסטוקרטיה הוחלפה בידי בני הַשָּׁה ויצרה בסין נידות חברתית חסרת תקדים. לראשונה, אלה היו המוכשרים, השקדניים והלמדניים ביותר שזכו לדרגות בכירות, ללא קשר למוצאם או מעמדם. מערכת מריטוקרטית זו נשענה על עיקרון "קידום הראויים", והובילה לשיח מורכב ופורח בין בני הַשָּׁה בנוגע למושג

²⁸ פינס, 2009, עמ' 159.

²⁹ פינס, 2009, עמ' 158.

³⁰ פינס, 2009, עמ' 163.

³¹ פינס, 2009, עמ' 167.

³² פינס, 2009, עמ' 167.

³³ פינס, 2009, עמ' 167.

"איש המעלה" והאדם ה"ראוי". בשיח זה, בני ה'שָׁה החלו להעריך את מעמד יותר ויותר וחלקם אף הרחיקו לראות בעצמם כעליונים לחיים הפוליטיים, וכעליונים למנהיגים עצמם. שיח על אודות "איש המעלה" התפתח ומתוכו השימוש הנרחב במושג "הדאו" ותיאור החכם כ"בעל הדאו". מטרת עבודת חקר זו היא לבאר את משמעות מושג "הדאו" ביחס לשיח זה, כפי שהוא מופיע בכתביהם של לאו-דזה וג'ואנג-דזה, הדאואיסטים הראשונים.

פרק שני – ניתוח טקסטואלי של "ספר הדרך והסגולה"

חלק ראשון – מבוא ללאו-דזה

1. דמותו של לאו-דזה

בתקופת "מאה האסכולות", לאו-דזה היה חריג ומהפכני מבחינת סגנונו החמקמק, תוכן יצירתו הרוחני והשימוש הייחודי שעשה במושג "הדאו", שמקובל לתרגמו כ"דרך". אף על פי שיצירתו, "ספר הדרך והסגולה" (שמוכרת גם כ"דאן-ג'ינג", "קלאסיקת הדרך והסגולה", וה"לאו-דזה") הייתה מן המשפיעות בתקופתו,³⁴ מעט מאוד ידוע על אודות פעולתו ואישיותו ההיסטורית של לאו-דזה. שמו האמיתי לא ידוע, שכן "לאו-דזה" הוא תואר בלבד שמשמעותו "המורה הזקן" או "המורה הנכבד". באשר לדמותו, אין ממצאים ארכאולוגיים או היסטוריים מהימנים אליהם ניתן לפנות. חלק מזהים אותו כבן תקופתו של קונפוציוס (479-551 לפנה"ס),³⁵ ואחרים כבן תקופתו של ג'ואנג-דזה (מת בערך ב-280 לפנה"ס).³⁶ על פי תגליות ארכיאולוגיות אחרונות וניתוח שפת היצירה, סביר לייחס את חיבור הספר למאה הרביעית לפנה"ס עד למחצית הראשונה של המאה השלישית לפנה"ס.³⁷ לבעיית התיארוך יש לצרף את המספר העצום של מיתוסים ואגדות שנקשרו ללאו-דזה בידי חסידיו בתקופת "המדינות הלוחמות" ואילך. לאור הקושי במציאת הקשרים היסטוריים קונקרטיים, יש להבין את היצירה מתוך עצמה, תוכנה וסגנונה, על רקע השיח ההגותי הרחב של "מאה האסכולות".

ראוי להתייחס לפער החריג בין ההשפעה הפוליטית והתרבותית הגדולה של לאו-דזה, לבין העדר תיעוד היסטורי על אודותיו. פרט למואיסטים מאוחרים, על מרבית ההוגים העיקריים של התקופה ניתן למצוא עדויות כלישהן באשר לאישיותם ולחיהם.³⁸ אך לא כך הדבר עם לאו-דזה. נראה כי חלק מההסבר לפער זה הוא הלך-הרוח הנסתר והמעורפל בתוכן ובסגנון היצירה עצמה.³⁹ לאו-דזה, כמו ג'ואנג-דזה אחריו, מכריז בספרו במפורש ובעקיפין שיש להחליש את המלומדים ולמנוע מהם את החיפוש אחר ידע וקידום האישי, "אל תרומם את הטובים, \ ובעם לא תהיה מחלוקת... \ לפיכך: שלטון החכם – \ מרוקן את הלב (של הטובים), \ ממלא את הבטן, \ מחליש את הרצון, \ מחזק את העצמות."⁴⁰ אם לאו-דזה אכן פעל על פי אותם קריטריונים שאליהם הטיף בספרו – לפעול באי-פעולה, להסתתר ולהיעלם – ניתן להבין מדוע זהותו נותרה כה מסתורית בחייו ובמורשתו. בנוסף לכך, קשה להתעלם מהיתרון השיווקי שמקנה השימוש בשם הבדוי "לאו-דזה". במאה השלישית לפנה"ס, התואר "לאו-דזה" שויך לדמות העמומה "לאו-דאן" (דאן הזקן), שלכאורה נפגש והדריך

³⁴ פינס ושלח, 2011, עמ' 224.

³⁵ פינס ושלח, 2011, פרק 9 עמ' 44.

³⁶ פינס ושלח, 2011, פרק 9 עמ' 44.

³⁷ אם כי גם תאריכים אלו מאוד שנויים במחלוקת. דאור ואריאל. "מבוא לספר הדרך והסגולה". ספר הדאו. תל אביב: הוצאת עם עובד, 2007. עמ' 12. פינס ושלח, 2011, פרק 9 עמ' 23.

³⁸ גראהם, 1989, עמ' 216.

³⁹ גראהם, 1989, עמ' 216-217.

⁴⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 3, עמ' 25.

את קונפוזיציוס בעצמו.⁴¹ בשל שיוך זה, לאו-דזה נתפס בעיני רבים כמורו של המלומד החשוב ביותר בתקופת "מאה האסכולות".

המחסור בעדויות היסטוריות על אופן חיבור היצירה, העלה אפשרות נוספת, שמסייעת גם להסביר את המתח והשוני שבין נושאי היצירה ובין פרק לפרק: יש חוקרים שהעלו את האפשרות לכך שהספר הוא אנתולוגיה שחברה בידי עורך מוכשר, שקישר בין התמות השונות.⁴² זאת בדומה למוסכמה הרחבה במחקר על אודות חיבור ה"ג'ואנג-דזה", הגורס כי ההבדלים האדירים בין חלקיו השונים מעידים על קיומם של מספר מחברים מתקופות שונות.⁴³ אך בניגוד ל"ג'ואנג-דזה", "בספר הדרך והסגולה", אין די הוכחות להניח ריבוי מחברים. גם אם "ספר הדרך והסגולה" חובר על-ידי מספר מחברים לאורך כמה דורות, הלך הרוח הפוליטי, הספרותי והערכי ביצירה עקבי ומלוכד למדי. אך שוב, מחסור בעדויות לא מאפשר הכרעה. משום כך אין ברירה אלא לכוון את המחקר אל תוכן היצירה עצמה. לכן לשם נוחות הכתיבה, יעשה שימוש בשם "לאו-דזה" כהוגה העיקרי של היצירה. עם זאת, האפשרות של ריבוי מחברים צריך לשמש כאלטרנטיבה להבנת חוסר העקביות לכאורה בין רבדי היצירה השונים.

2. ספר הדרך והסגולה

"ספר הדרך והסגולה", מונה מעט מעל לחמשת-אלפים סימנים, וכל אחד משמונים ואחד הפרקים שלו בעל מגוון רחב של משמעויות שלעתיים סותרות זו את זו. בספר קצר זה מוצג בסיס לתורה שלמה וזרם רעיוני שהשפעותיו על העולם הסיני שקולות רק לאלו של ההגות הקונפוציאנית והבודהיסטית (שהגיעה מהודו כמה מאות שנים לאחר חיבור יצירה זו).⁴⁴ על כך החוקרים פינס ושלה כתבו "הטקסט הקצרצר הזה... חולל מהפכה רעיונית של ממש, והפך למקור ההשראה של הוגים אין-ספור בסין ומחוצה לה."⁴⁵ בסגנון שמשלב שירה ופילוסופיה, לְאו־דְזֶה דן ברעיונות באופן מעורפל ומשתנה, לעתים כותב בנחרצות אולם לרוב נשאר בתחום האלגורי בלבד. הערפול שמאפיין את היצירה פתח את הדלת לפרשנויות רבות לאורך הדורות.⁴⁶ השאלה המרכזית איתה מתמודדים פרשני היצירה היא מהו ה"דאו"? – מה זו "הדרך" שחוזרת שוב ושוב במהלך הספר?

בהקשר ההיסטורי בו הספר נכתב, לאו-דזה הניח פילוסופיה חדשה, שבד בבד ערערה על עקרונות היסוד של מתחריה והקסימה את קוראיה. בחיבור קיים שילוב בין עצות לחיים הראויים והטובים, עצות למלך המדינה, ערעור על השימוש השפה, מגוון רחב של אמצעים רטוריים וכל זאת תוך כדי שמירה על התאמה בין תוכן וסגנון. היצירה המעורפלת, המתעתעת והחסכונית במילים מעוררת חווית יראה בקורא כטקסט דתי, ומזמנת

⁴¹ גראהם, 1989, עמ' 216.

⁴² קריל, 1956, עמ' 139.

⁴³ קריל, 1956, עמ' 139.

⁴⁴ צ'אן, 1957, עמ' 107.

⁴⁵ פינס ושלה, 2011, עמ' 224.

⁴⁶ האנסן, 2000.

כמות בלתי מוגבלת של קריאות ופרשנויות נוספות. בכך הטקסט מצליח להיות טקסט פוליטי, פילוסופי, פיוטי ומיסטי בעת ובעונה אחת.

עצם פעולת תרגום הספר מהווה פרשנות בפני עצמה, והשוני הרב בין תרגום לתרגום מהווה מכשול נוסף בהבנת היצירה. לשם הדוגמה, בעוד שדי. סי. לאו מתרגם את הטקסט בצורה שמופנית ל"מלך" (מֶלֶךְ), השליט הפוטנציאלי של "האימפריה",⁴⁷ תרגומם של דאור ואריאל מדגיש את ה"אדם" (אָדָם) ביחסו ל"עולם".⁴⁸ בעוד שהתרגום הראשון מדגיש את הפן הפוליטי-היסטורי של היצירה, השני מכוון לפרשנות אוניברסלית וכללית יותר. היות שאחד מן העיסוקים העיקריים של מחבר היצירה היא קריאת תיגר על מהימנות השפה, סביר להניח כי לאו-דזה היה ער לדו-משמעות של סינית עתיקה, וידע לנצל אותה היטב.⁴⁹ במהלך היצירה ניתן למצוא דוגמאות שונות לריבוי המשמעויות של מושגים מסוימים, כפי שייראה בניתוח הפרק הראשון של היצירה בהמשך.

3. סקירה של המחקר, מתודולוגיה והסתייגויות

מרבית הפרשנויות של "ספר הדרך הסגולה" כרוכות בהצעת סכמה פילוסופית שמעגנת ומסבירה את מהות הדאו וטיבו הפרדוקסלי. מתוך בחינת המחקר, ניתן לחלק את הפרשנויות הללו לשתי גישות הפוכות: "הפרספקטיבה המיסטית" ו"הפרספקטיבה הפילוסופית". לעתים, "הפרספקטיבה המיסטית" מקבלת את חוסר העקביות הלוגית כחלק אינהרנטי למושג "הדאו", בדומה לפרשנויות של מיסטיקנים נוצריים ובודהיסטיים.⁵⁰ לעתים, המאמרים שנכתבים לפי "הפרספקטיבה המיסטית" מזהירים משימוש בטרמינולוגיה של מורשת הפילוסופיה המערבית, ודורשים קריאה בתולית שלוקחת בחשבון את ההקשר ההיסטורי והסמנטי של סינית עתיקה. לפי גישה זו, יש להימנע במידת האפשר מהמינוח הפילוסופי-דתי של המערב. כך לדוגמה, זו טעות להתייחס אל ההגות של תקופת "מאה האסכולות" כניסיון של חיפוש אחר "אמת" אחת ויחידה, כפי שקיים בשיח היווני.⁵¹ יש לזכור כי כלל ההגות של התקופה, וההגות הדאואיסטית בפרט, מציעה תפיסה שונה בתכלית של הטבע והיקום ביחסם אל האדם, מזו שמוכרת בהיסטוריה המערבית.⁵² על כך האנסן מוסיף, אין סיבה לחשוב שהשוני בין פילוסופיה סינית עתיקה לבין פילוסופיה יוונית עתיקה קטן מהשוני בין המוסיקה והפיזיקה של שתי התרבויות.⁵³

גישה זו בצדק מזהירה מפני השוואות מטעות, ודורשת להכיר בשוני שקיים בין ההגות הסינית של התקופה, ובפרט ההגות הדאואיסטית, לבין ההגות המערבית-יוונית. לכן, על מנת להתגבר על הפער המחשבתי בין ההגות

⁴⁷ לאו דזה, די. סי. לאו, 1963.

⁴⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 3, עמ' 25.

⁴⁹ פינס ושלח, 2011, עמ' 224.

⁵⁰ האנסן, 1981, עמ' 321.

⁵¹ סי, 2010, עמ' 43.

⁵² קריל, 1983, עמ' 303.

⁵³ האנסן, 2000, עמ' 199.

של סין העתיקה והלך הרוח כיום, יש לשאוף להגיע להיכרות מקסימלית עם השפה וההיסטוריה הסינית. שכן עבור חוקר מערבי בן המאה העשרים ואחת, המעוניין להבין, לדון או לכתוב על היצירה, ניצב בפני אתגר כפול. כיוון שאין כל השפעה היסטורית-רעיונית מובהקת בין ההגות הסינית להגות המערבית, לא ניתן להצביע על רעיונות שהשפיעו או צמחו זה מזה.⁵⁴ בכך הניסיון לנתח את היצירה על סמך ידע היסטורי-פילוסופי מהמערב יכול ליצור הבנה מוטעית של משמעותיה ומטרותיה. על האתגר ההיסטורי-לשוני, יש להוסיף את הקושי הייחודי ב"ספר הדרך והסגולה" מבחינת תוכנו המופשט והרוחני. כאשר נושא המחקר הוא "הדאו הקבוע"⁵⁵ ש"עליו (לא) ניתן לדבר"⁵⁶ נדמה כי כל אפשרות להגיע להבנה רעיונית-היסטורית של היצירה נעשית בגדר הבלתי אפשרי.

אך אין אני סבור כי אבדה כל תקווה לתת פרשנות הולמת ליצירה. אך כדי לעשות זאת, יש להתפשר באשר לכלים המתודולוגיים שבהם יערך הניתוח. באופן בסיסי ביותר, יש רק שתי דרכים בהן ניתן "להבין" את היצירה. הדרך הראשונה, אותה אכנה "הדאו החווייתי", תואמת את "הפרספקטיבה המיסטית" והדרך שבה לאו-דזה טען שיש להכיר את הדאו. לפי גישה זו, "היכרות" עם הדאו דורשת השתקת הדיבור והחשיבה (או לכל הפחות, "חשיבה" במובנה של מונולוג-פנימי ותיאור המתרחש בעולם). יש להתחקות אחר "העמק"⁵⁷ באי-פעולה, ולא-דזה רמז על כך שניתן להיעזר בטכניקות נשימה לשם מטרה זו.⁵⁸ הדרך השנייה, אותה אכנה "הדאו המחקרי" היא מוקד העניין של "הפרספקטיבה הפילוסופית". המטרה בתיאור "הדאו" על פי גישה זו היא להבין את המהלכים הרעיוניים לאורך היצירה באופן מפורש, כפי שהם מתייחסים להגות של התקופה. דיונו של פרק זה יעסוק בעיקר ב"דאו המחקרי" שכן רק ממנו ניתן להגיע למסקנות ממשיות כלשהן בלי ללכת לאיבוד בפילוסופיה המופשטת והמשתנה של "תפיסת הדאו". אך יחד עם זאת, אין לפסול על הסף את האלמנטים הפסיכולוגיים וה"חוייתיים" שאינטגרליים לאופי היצירה. בהעדר האספקט הרוחני-תודעתי של היצירה (שבהגדרתו זר למתודה האקדמית), לא ניתן להבין באופן מוחלט את "הדאו" שדורש מהקורא לנטוש את השפה.

מאחר שמחקר זה התחייב לתיאור והבנת ה"דאו המחקרי" באמצעות מושגים לשוניים, נותרת השאלה: באיזו שפה ואילו מושגים? קודם כל יש לנסות להבין את היצירה מתוך הבנת המושגים שלה עצמה, לאחר מכן מתוך ההקשר ההגותי של הוגים אחרים ורק לבסוף על סמך מונחים פילוסופים מערביים. היות שיש צורך לעגן את המורכבות המתעתעת של "הדאו" בהגדרות ברורות, בהחלט מתקבל על הדעת להשתמש בכל מונח פילוסופי שיעזור להבין את המהלך הרעיוני והשפעות היצירה בתקופתה. גם אם מושגים מסוימים, לא היו קיימים או

⁵⁴ לא נראה שלאורך ההיסטוריה ישנה השפעה כלשהי בין הגות סינית לאלו שהתפתחו במקביל במזרח התיכון ובאירופה. רק בעשרות שנים האחרונות ניתן להצביע על קשר והשפעה של הגות הדאואיסטית על התודעה המערבית, אך גם השפעה זו מצומצמת למדי, וגם היא לא שינתה הטרמינולוגיה והמתודה הפילוסופית בצורה משמעותית.

⁵⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

⁵⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

⁵⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 6, 15, 28, 39, 41, 66.

⁵⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 10, עמ' 32.

מוכרים בסינית עתיקה בעת כתיבת היצירה, אין זה אומר שאינם תקפים. כפי שניתן לתאר את מהירות הזרימה של נהר, מבלי צורך שהנהר יהיה מודע למושגי מרחק ותנועה, כך גם ניתן לתאר מהלכים מחשבתיים על פי מושגים זרים שלא היו מוכרים להוגה אותם. אך יש לציין, כי החלוקה למושגים וקטגוריות שנעשית בעבודה זו, נוגדת בעליל את הטענה הראשונית של "ספר הדרך והסגולה" – "הדאו שעליו ניתן לדבר \ אינו הדאו הקבוע".⁵⁹

למרות שמדובר ביצירה פיוטית, עיקרה פוליטי והגותי. כחלק מאותו שיח מוסרי של "מאה האסכולות", הצווים המוסריים ורעיונות היצירה נועדו לשרת את המנהיג והחכם. לכן, כיצירה פילוסופית וכספר הדרכה, ניתן והכרחי לנתח אותה בשלל הכלים והמושגים שברשות החוקר. שכן, ברמה הבסיסית ביותר, הן במערב והן במזרח המטרה הפילוסופית היא אחת – הצגת תפיסת עולם מהימנה (כלומר משכנעת, גם אם לא בהכרח עקבית), לרוב בתחום האנושי, שתספק צווים מוסריים שינחו פעולה (או במקרה של לאו-דזה, חוסר פעולה). רק משום שהיצירה נכתבה בסינית עתיקה, ומטרתה היא קריאת תיגר על החלוקה הערכית והלשונית של בני אדם – אין זה אומר כי מחקר זה צריך לפעול באותו אופן.

בכל הגישות שמכילות "פרדוקסליות" בעת ניתוח היצירה יש אלמנט של סיכון, שכן הן מעניקות חופש פרשני גדול מהנדרש לניתוח הטקסט. לדעתי, האנסן צודק בהבחנתו כי ישנה בעיה בקריאה שמניחה אנטי-רציונלית, ובעת ועונה אחת, מציעה פרשנות תיאורטית קוהרנטית נפרדת. לדידו, לא ניתן לעשות את השניים יחדיו, זוהי בריחה מהאחריות ההכרחית בהצעת פרשנות מובהקת ולכידה.⁶⁰ ניתן להבין כיצד גישה אנטי-רציונלית, שבמידה רבה מחקה את כתיבתו של לאו-דזה, יכולה להוביל פרשנים מסוימים למסקנות מופשטות, מאולצות ומוגזמות. פרשנויות אלו לעתים עוסקות מעט מאוד בכתוב ביצירה ובהקשרה ההיסטורי, ויותר בעולם הפנימי של הפרשן.⁶¹

"הפרסקטיבה הפילוסופית" מתאמצת להציע אינטרפרטציות שתשמרנה על קוהרנטיות-הגיונית-פנימית שיפתרו את כל הסתירות לכאורה שמתגלות במהלך היצירה. גישה זו אינה נמנעת משימוש במונחים פילוסופיים. אף על פי שלדעתי קריאה זו עדיפה מהראשונה, שכן היא מאפשרת שיח סביר בגבולות ההיגיון, היא לעתים מעלימה עין מן האלמנט הפרדוקסלי המובהק שמאפיין שורות רבות ב"ספר הדרך והסגולה". ניסיונות ליצור תמונה יחידאית וברורה של הדאו עלולים בקלות להחמיץ את האמביוולנטיות הסגנונית והרעיונית שאינהרנטית ליצירה. ישנה בעיה אפריורית בחיפוש אחר היגיון רציונלי-מטאפיזי אחיד וברור בבסיסו של "הדאו הקבוע". המושגים של לאו-דזה אינם מוגדרים היטב ומשמעותיהם רבות. בין פרק לפרק ואף בין שורה לשורה ניתן למצוא שפע של סתירות, משחקי מילים ואוקסימורונים. בכך חווית הקריאה מאופיינת בחוסר וודאות תמידי.

⁵⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

⁶⁰ האנסן, 2000, עמ' 199.

⁶¹ קריל, 1956, עמ' 148.

דבר זה ניכר פי כמה וכמה אם בוחנים את הפער בכתיבה של לאו-דזה, כנגד זו של מו-דזה, שחיפש שיח קולח, רציונלי וברור.⁶² גם חיבור ה"מאמרות" של קונפוציוס ניכר בסדר, בהומוגניות ובשפה פשוטה וישירה, בהשוואה ל"ספר הדרך והסגולה".⁶³

על כן, ניתוח הספר דורש זהירות מוחמרת במיוחד. מאות ספרים, מאמרים, פרשנויות וויכוחים נכתבו בנושא על מנת להסביר ולתאר כיצד ניתן לפצח את "הדאו הקבוע". כמה אירוני הדבר לנוכח פתיחת הספר בשורות "הדאו שעליו ניתן לדבר \ אינו הדאו הקבוע".⁶⁴ על כן הניתוח הבא יגביל את עצמו בעיקר לממד ההיסטורי-פוליטי והרטורי, וייתמר להסביר את הדאו במונחים פילוסופיים כחלק מתהליך שכנוע המתפלמס עם הוגי התקופה. יש תמיד לקחת בחשבון את האזהרה שחוזרת על עצמה במפורש כמה וכמה פעמים ביצירה – החושים והשפה לא יעזרו בהבנת ה"דאו": "למעלה הוא לא בהיר \ למטה הוא לא אפל. \ מתמשך לאין קץ, \ אי אפשר לתת לו שם. \ שב אל האין דבר, \ לזאת יקרא: \ הצורה של אין-צורה, \ הדמות של אין-דבר".⁶⁵ אך משום שלא-דזה עצמו אינו שומר על "עיקרון הבלתי-מוסבר", מכנה ומאפיין את הדאו בדרכים שונות: "הוא אמם... השער לכל הנפלאות..."⁶⁶, בהחלט מתקבל על הדעת שפרשן זהיר ייתן שמות ל"דאו" בהתאם למונחים שלא-דזה השתמש בעצמו, וכן כל תיאור שיעזור לשפוך אור על המהלכים הרעיוניים והמשיכה הספרותית של היצירה.

4. פרספקטיבה פרגמטית-רטורית-היסטורית

הניתוח הרטורי-היסטורי בוחן את היצירה בפרספקטיבה פרגמטית. כלומר, השיח יעסוק פחות בשאלה "מה הוא טיב הדאו?" באופן ישיר, אלא יתמקד בשאלות הנושקות לו: "כיצד הדאו מוצג כרעיון, כיצד לאו-דזה מתפלמס עם הוגי התקופה באמצעות התייחסותו הספקנית לשפה ואימוץ מושגיהם, ומה הוא הצו המוסרי למנהיג והאדם במציאות שבה שורר הדאו?". על ידי בדיקה רחבה יותר של מושג הדאו, ניתן להימנע מקביעות חד-משמעיות שעושות עוול לפרויקט הדאואיסטי שמורכב משכבות עומק רבות. לכן, יש לגשת לבחינת מושג ה"דאו" באמצעות בחינת רשת המושגים, המוטיבים והרעיונות שמופיעים לאורך היצירה. כך ניתן להימנע במידת-מה מפרשנות מרחיקה לכת לרעיון כל כך משתנה ומופשט. זאת בדומה לפרשנויות פוליטיות ואתיות, שלא עוסקות באופן ישיר בפרדוקסליות הדאואיסטית הסבוכה. עם זאת, יש לזכור כי המטאפיזיקה והמיסטיקה הדאואיסטית מהוות חלק בלתי נפרד מאופי היצירה. לכן, גם הן יוסברו כחלק "מתהליך השכנוע" של לאו-דזה. במילים אחרות, מטרת הפרק היא לפענח את סוד הצלחתו של לאו-דזה, ולמצוא במה ניחנת היצירה שזכתה להשפעה כה גדולה בתקופת "מאה האסכולות".

⁶² גראהם, 1989, עמ' 36.

⁶³ גראהם, 1989, עמ' 9.

⁶⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

⁶⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 14, עמ' 37.

⁶⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

כמובן שישנו מספר בלתי מבוטל של גורמים להצלחתה, שלא ניתן לעמוד בדיוק על מידת השפעתם, אך ניתן להתייחס לארבעה אלמנטים מרכזיים ששירתו אותה, כאשר כל אחד משפיע על השני: (1) רעיון פילוסופי על-אנושי שלמרות חוסר יכולתנו להבינו, מתקיים בטבע. (2) ערעור על השפה והערכים (3) רובד מיסטי של הדאון (4) עצות פוליטיות שמבטיחות מדינה שלווה וחיים טובים למנהיג. כל ארבעת אלו תלויים וקשורים זה בזה באופן הדוק ובלתי נפרד. כך לדוגמה, לא ניתן לדבר על המטפיזיקה העל-אנושית (1) מבלי להזכיר את הערעור על השפה (2), והמסקנות המיסטיות שמתלוות לערעור זה (3). הסיבה להפרדה של הדאון המטאפיזי-פילוסופי (1) והמיסטי (3) היא הסירוב של חלק ניכר מן המחקר לכנות את הדאון כבלתי-רציונלי או מיסטי, אך לטעמי אין לסירוב זה די הצדקה. שכן, ייתכן שישנו בסיס רעיוני קוהרנטי לדאון של לאו-דזה, אך אין זה בסיס מחשבתי מפורש, שכן אם הוא קיים, הוא חבוי תחת שכבות פרדקסים, אוקסימורונים ואמירות אנטי-רציונליות.

היתרון בפרספקטיבה הפרגמטית היא עיגון הטענות על פי קריטריונים מסוימים (רטוריקה, אסתטיקה, דו-משמעות, אינטר-טקסטואליות וכו'), וכן התאמה לעיסוק המרכזי של היצירה – ההנחיה המוסרית בחיים ובמדינה. כמובן שהנחיה המוסרית אינה מספיק רחבה כדי להכיל את כל רבדי היצירה, אך ניכר כי עיקר הטקסט עוסק בהשלכות יישום אורח החיים הדאואיסטי בעולם, ופחות בהסברים למקורו של "הדאון". בראש ובראשונה, "ספר הדרך והסגולה" הוא מדריך אישי וישיר השופע עצות למנהיג או לחכם, כיצד לחיות וכיצד לעצב את המבנה המדיני על פי עקרונות הדאון. ללא ספק המושג של "הדאון" בעל תוכן ומשמעות פילוסופיים נרחביים. אך לאור הקושי בפירוק המשמעות הפילוסופית של מושג זה, שימושי להתייחס אליו כאל **כלי רטורי** ולחקור את היחס ההיסטורי-רעיוני שלו להגויות שונות. לשם הדיון, אפוא, אותו דאון שלא-דזה מתאר ולא מתאר, הישות הנצחית והבלתי נתפסת, הדאון שמתקיים בתוך ומעבר לאדם, הוא **כלי רטורי** שעוצמתו וגמישותו הפכו אותו לעל-זמני.

מתוך מאמרו של סו' המשווה את מושג "הדאון" במזרח לבין מושג "האמת" במערב עולה מסקנה עיקרית אחת שחוזרת על עצמה בדרכים שונות – בעוד ש"אמת מערבית" מדגישה חיפוש אחר קיום אובייקטיבי של המציאות, "הדאון" של תקופת "מאה האסכולות" בסין מדגיש את **התועלת** של דרך חיים מוסרית ושלטון מדיני יציב ואפקטיבי.⁶⁷ במובן הבסיסי ביותר, משמעות המילה "דאון" היא "דרך" או "מסלול".⁶⁸ כלומר, המושא העיקרי למחקר אינו בהכרח דבר מטאפיזי שמנותק מן העולם. בעולם המחשבה הסיני עד לאו-דזה, לא ניתן תשומת לב רבה לשאלות על העולם כפי שהוא, ועד כמה האדם יכול להבינו. דהיינו, ההגות התקופה המעיטה לעסוק בשאלות אונטולוגיות ואפיסטמולוגיות. המושא העיקרי שהעסיק את בני התקופה הוא מציאת **הכוונה מוסרית**

⁶⁷ סו', 2010, עמ' 43.

⁶⁸ בנוסף, בעותק היצירה שנמצא בקבר ממדינת צ'ו באתר גו-דיין, מתקופת "המדינות הלוחמות", האות שמסמנת "דאון" מורכבת מן הסימנים ל"אדם" (人), ו"הליכה" (行). סו', 2010, עמ' 44.

יעילה וראויה בעולם הנוכחי, מבחינה אישית ומדינית. לפיכך, נקודת המוצא שצריכה להנחות את ניתוח היצירה היא ש"הדאו" נכתב כחלק מדיון פרקטי, אתי ופוליטי. אין צורך לפסול את האלמנטים האונטולוגיים והאפיסטמולוגיים של היצירה, אלא להסביר אותם כחלק מאותה "הסללה רוחנית" שלא-דזה מציע לאורך "ספר הדרך והסגולה".

גראהם מוסיף לנקודה זו את הצורך של שליטי התקופה בעיצוב שלטון מדיני יציב ובהטמעת השקפת עולם מוסרית חדשה.⁶⁹ זוהי תקופה בה בני שָׁה, שאפתניים עברו מחצר לחצר בתקווה לשכנע את השליטים השונים לפעול על פי המעלות המוסריות שבהן האמינו, לקיים את הטקסים שהם הציעו ולנהל את המדינה לפי ה"דרך" בעיניהם, שכביכול תביא לאיחוד "כל אשר מתחת לשמיים".⁷⁰ מרבית ההוגים היו מדינאים פעילים, ולכן רוב הכתבים בעלי מאפיינים פוליטיים ומעשיים. חסידי אסכולות הקונפוציאניזם, מואיזם ולגליזם המעיטו לעסוק בשאלות קוסמולוגיות על ראשית היקום והמציאות המטאפיזית שנמצאת בבסיס הקיום.⁷¹ עיקר היצירות של התקופה, כולל "ספר הדרך והסגולה" הן בשדה הפרגמטי-אתי של המדינה, החברה והאינדיבידואל. לכן המסגרת שתכונן את אופי הדיון תבדוק את הרכיבים שהביאו להצלחת של היצירה בתקופתה ביחסם להגות "מאה האסכולות".

כדי להבין את היצירה ברמות שונות, יש לבחון את ארבעת רבדיה העיקריים: מטאפיזיקה, שפה, מיסטיקה ופוליטיקה, מתוך הפרספקטיבה הפרגמטית. הסבר לפופולאריות של היצירה בתקופת "המדינות הלוחמות" כרוך בהיכרות עם הפרשנויות השונות של ארבעת האספקטים הללו. עיקר העבודה תהיה ניתוח ישיר של היצירה מתרגומם של דאור ואריאל לעברית,⁷² ותרגומו של די. סי. לאו לאנגלית.⁷³

חלק שני – ניתוח "ספר הדרך והסגולה"

1. הדאו המטאפיזי ויחסו לעולם

על מנת להבין את הדאו, מרבית הפרשנים בוחרים כיוון אחד בלבד למחקר, בין אם פוליטי, מיסטי או לשוני, וממנו ממשיכים לבחון את המושג של "הדאו". אך למרות המגוון הפרשני הרחב, מרבית הפרשנויות מקבלות שב"ספר הדרך והסגולה" הדאו מתפקד כעמוד השדרה הרעיוני. גם אם הכוונה לדאו אלגורי כלשהו, הקריאה הפשוטה מכוונת לדאו מטאפיזי – כישות אינסופית, פאסיבית ונטולת רצון, שכוללת בתוכה את כל בריות ופרטי

⁶⁹ גראהם, 1989, עמ' 7.

⁷⁰ פינס ושלה, 2011, עמ' 204.

⁷¹ פינס ושלה, 2011, עמ' 201.

⁷² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007. "הדאו" קרוי בתרגום זה "הדרך". על מנת להפריד את מושג זה ממשמעותו הרגיל של מושג "דרך" בעברית, הם מתייחסים אל "הדרך" בלשון זכר.

⁷³ לאו דזה, די.סי. לאו, 1963.

העולם: "ריבוא הדברים קמים מתוכו והוא אינו ראשיתם, / מולידם ואינו עושה אותם קנינו...".⁷⁴ בעולם שעקרוננו הטבעי והראוי הוא נסיגה, חולשה ופאסיביות – שאר רבדי היצירה מתבארים: יחס ספקני כלפי ערך השפה, עצות למלך לניהול המדינה (להיות חבוי ולהחליש את החכמים), ערעור וסתירת הפילוסופיות המתחרות, בחינה מחודשת של התנהלות האדם בחברה והצבת אידיאל מוסרי חדש של האדם "העושה באי-עשייה" ("wuwei").

ראשית, יש להתייחס לכך שהביסוס לקיומו וחיוניותו של אותו דאו קוסמי הוא נטורליסטי. כלומר, מכך שהדאו פועל בטבע "בריבוא הדברים", מתבטא באובייקטים ובריות העולם, לאו-דזה מספק הצדקה ייחודית ומהפכנית לאתיקה שלו. בניגוד לקונפוציוס שנשען על סמכויות העבר, או מו-דזה שמסתמך על חשיבה רציונלית, הטבע משמש את ג'ואנג-דזה כמקור הסמכות הבלעדי. "הדאו" הטבעי של לאו-דזה חורג מהתחום האנושי-חברתי בו קונפוציוס ומו-דזה פועלים. הוא הרבה יותר נרחב, מקיף, יציב ועתיק מכל סמכות, תובנה או נורמה אנושית. הדאו הקוסמי אינו משתנה כשאר סוגי הדאו האנושיים, הוא "הדאו הקבוע".⁷⁵

העיקרון שהדאו טבעי ולפיכך חיובי, פועל כמנטרה עקבית לאורך "ספר הדרך והסגולה": "הטוב העליון הוא כמו מים",⁷⁶ "תם – כמו היה בול עץ, \ ריק – כמו היה עמק, \ עכור – כמו היה ביצה",⁷⁷ בעוד שהמרחב הטבעי גדול ומקיף מהמרחב האנושי, הדאו האונטולוגי של לאו-דזה זוכה לנפח קוסמי. הדרך הטבעית של הדברים, על פי לאו-דזה, היא עשייה מצומצמת, שקטה וחלשה. מדובר הן ב"קיום קוסמי" והן ב"טוב קוסמי", שכן הטבעי הוא הנכון ולדידם של הדאואיסטים לא ניתן להפריד בין השניים. הצו המוסרי העולה מאותו עיקרון דורש לחזור לעיקרון השורשי השולט בעולם. בכך לאו-דזה קושר את התמה הטבעית-פאסיבית של הדאו לצו הערכי עבור המלך, המשכיל והאדם.

נראה כי מטאפורת המים היא המטאפורה המשמעותית ביותר שלאו-דזה בוחר להציג דרכה בעקיפין את הדאו. החוקר יאנגינג לו מסביר שמטרתה של מטאפורת המים היא לספק מודל קוגניטיבי-קונספטואלי, לשם תפיסה הדאו.⁷⁸ המים עוזרים לאדם לתפוס בצורה מוחשית את היסוד הטבעי של הדאו, ולהתאים את פעולותיו בהתאם. יאנגינג לו מסביר שמים, המאופיינים בחולשה ועדינות, משמשים להמחשת הטבעיות הבלתי מופרעת של הדאו. הוא סבור שמטאפורת המים ממחישה דאו זורם, אדיש, ששואף מטה. יש להוסיף ש"מים" הם רעיון ויזואלי ומוכר, ובשל עצמם, בעלי חשיבות ורלוונטיות אנושית ברורה, שכן לבני אדם, מים הם "טוב" אינטואיטיבי. "מים" מעבירים היטב את המסר של זרימה ללא כוונה מתוכננת, על פי הדרך הטבעית-ספונטנית.

⁷⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

⁷⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 21.

⁷⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 8, עמ' 31.

⁷⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 15, עמ' 39.

⁷⁸ לו, 2012, עמ' 151-158.

ראוי גם לציין בהקשר זה את הטופוגרפיה הסינית, שכן בדרום סין עובר נהר היאנג-דזה באורך של כ-6300 ק"מ, ובצפון הנהר הצהוב באורך של כ-5400 ק"מ. שני הנהרות האלו השפיעו רבות על עיצוב התרבות והתודעה הסינית, שכן הם היו הבסיס החקלאי שאפשר את קיום חיי היומיום. הנהר הצהוב במיוחד זכה למעמד חשוב בספרות הסינית, ופיתוליו הרבים תוארו כפיתולי דרקון. למרות התלות של רבים בנהר הצהוב, השיטפונות התדיריים שלו היו הרסניים. אחד מהקריטריונים לשליט מוצלח היה יכולתו לגדר ולמנוע שיטפונות נוספים.⁷⁹ בסין העתיקה, לנהר הייתה משמעות של עוצמה מסוכנת מצד אחד, לצד כוח הכרחי וטבעי בהזנת החיים. לאור החשיבות האדירה של הנהרות בחיי היומיום, לטוב ולרע, ניתן להסביר את הבחירה של לאו-דזה בדימויי המים שמאפיינים בעקיפין את הדאו.

מבחינה ספרותית-רעיונית, "מים" שופכים אור על היחס של הדאו לעולם: "הדרך בעולם משול לנהר וליים ביחס לפלגים ולנחלים".⁸⁰ על פי שורה זו ניתן להבין שהעולם פועל בהתאם לעיקרון הדאו האידיאלי-טבעי, אם כי ברמה מצומצמת ממנו. בדוגמה זו המים של הנהרות והנחלים מהווים את האמצעי המקשר בין הדאו לעולם. היות שהן נהר והן נחל עשויים מאותו חומר, באופן מהותי, פרט לגודלם, שניהם זהים. כלומר הם מתבטאים ברמות שונות. כך ניתן לומר ש"החומר" ממנו עשוי העולם, ו"החומר" ממנו עשוי הדאו, הוא אותו "חומר". אך כמובן, אין הכוונה ל"חומר" ממשי כלשהו, אלא ל"חומר" כמכנה רעיוני-רוחני משותף, זהו העיקרון האוניברסלי של "הכך-מעצמו".⁸¹ בכל הרמות השונות: באדם, בחברה, במדינה ובטבע – מתקיים העיקרון הטבעי של אי-עשייה.

2. הערעור על השפה

2.1 ההתפלמסות עם הדאו של הוגי התקופה

הדאו של לאו-דזה, המתייחד בהיותו על-אנושי, מצריך מערכת אפיסטמולוגית חדשה מזו המוכרת באסכולות שהדגישו את המוסר החברתי-תרבותי, דוגמת האסכולה הקונפוציאנית.⁸² הדרך בה לאו-דזה התמודד עם ההוגים הגדולים של התקופה הייתה באמצעות הגדרה מחודשת של "חוקי המשחק" של ידע, שפה והכרה. לאו-דזה נטרל את כל אמצעי השכנוע שהיו למתחריו ואף את השפה עצמה. הדאו שלו, בהיותו בראשיתו, אינסופי ועוטף את כל תחומי החיים נמצא ברמה עליונה לכל סוגי הדאו המעשיים והיומיומיים שמתחריו הציגו: "באין לו שם – הוא ראשיתם של ריבוא הדברים, \ באשר יש לו שם – הוא אמם".⁸³ לאו-דזה הציג את האמת שלו ללא צורך בביסוס או הסבר מפורט, שכן כל ניסיון לפרט על טבע הדאו רק "גורע" מגדולתו.

⁷⁹ פינס ושלח, 2011, עמ' 28-29.

⁸⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 32, עמ' 60.

⁸¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 25, עמ' 52. התרגום של די. סי. לאו לחלק זה הוא "naturally so", וגם הוא מביע את אותו רעיון כללי. ניתן להבין את ה"כך מעצמו" כטבעיות הטהורה.

⁸² האנסן, 1981, עמ' 330.

⁸³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

בעוד שגם ההוגים האחרים לא הסבירו מהו "הדאו" אלא רק רמזו לחשיבותו וגדולתו, הדאו של מרביתם היה מעוגן במציאות אנושית-מוכרת. לדוגמה, הדאו הקונפוציאני המופיע ב"מאמרות" הוא בעיקרו פוליטי, קונקרטי וניתן למימוש אישי:

*A shi who is set on **the Way**, but is ashamed of old clothes and coarse food, is not worth consulting. [4:9].⁸⁴*

*A great minister serves his ruler by means of **the Way**, and if he can't, he will quit. [11:22].⁸⁵*

בשתי דוגמאות אלו, קונפוציוס מציג את הדאו כצורת התנהלות אישית ראויה. הציפייה של קונפוציוס היא שבן ה"שקה" יסתפק באוכל ובלבוש פשוט, וישכיל לייעץ לשליט על פי הדאו הקונפוציאני. זהו דאו שמתבטא באמירותיו ופעולותיו של האדם ביחס לעצמו, וביחס לניהול תקין של המדינה. אך למרות שבשורות אלו נראה כי האדם יכול לכוון ולפעול על פי הדאו בצורה מעשית, בחלקים אחרים הדאו של קונפוציוס לובש ממדים ה"גדולים" מ"איש המעלה" הבודד. בכך יש דמיון מסוים לדאו של לאו-דזה – ה"דאו" לא מוגבל לאדם, אלא מתקיים בכל רחבי המדינה:

*When **the Way** prevails in your own state, to be poor and obscure is a disgrace.*

*But when **the Way** does not prevail in your own state, to be rich and honored is a disgrace. [8:13].⁸⁶*

ניתן לראות שקונפוציוס מתייחס אל הדאו לא רק כמוסר אישי, אלא גם כמדיני. כפי שהן אדם בודד והן מדינה שלמה יכולים שניהם לפעול על פי העיקרון המופשט של "צדק", כך קונפוציוס מתייחס אל הדאו כעיקרון מוסרי-פוליטי. בשורות אלו קונפוציוס מדגים כיצד מהכלל המוסרי של "הדאו" נובעת הכוונה מוסרית. הוא אומר שכשהדאו "רווח" ("prevails") במרחב המדיני אסור להיות עני וחבו, בעוד שאם הדאו כן "רווח" במדינה, יש לחיות בכבוד ועושר (ברמה מסוימת, שאותה הוא לא מגדיר). כלומר, המצב החומרי והחברתי של האדם צריך לתאם ולשקף את המצב המדיני. זוהי הכוונה מוסרית-פוליטית שנובעת מעיקרון הדאו. למרות שהשניים מציעים הגדרות שונות ביותר לאידיאל המוסרי,⁸⁷ הן לאו-דזה והן קונפוציוס מתייחסים אל ביטוי של הדאו בתחום האישי והמדיני באופן שהוא בלתי-נפרד.

⁸⁴ מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990.

⁸⁵ מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990.

⁸⁶ מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990.

⁸⁷ מעבר להבדל המטאפיזי שיש בין הדאו של קונפוציוס לדאו של לאו-דזה, האידיאל המוסרי המוצג כאן של עושר אישי ודאו מדיני, נוגד בתכלית את זה של לאו-דזה. קונפוציוס כורך את הדאו המדיני עם התהילה והשגשוג החומרי של האדם. לאו-דזה בז בתאוות הבצע הכספית שמאפיינת את השלטון בכל מצב שהוא, שכן לפיו "אין רעה גדולה מהחמדנות". לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 46, עמ' 78.

יש להתייחס אל המטאפיזיות של הדאו הקונפוציאני, ביחס לדאו של לאו-דזה, ולשאל: עד כמה "מופשט" הדאו ב"מאמרות"? האם הוא מתקיים מעבר לאדם ולמדינה? האם הוא בכלל נגיש לשכל או החושים? בשורות הבאות יש רמיזות לממד הרוחני של הדאו כדבר שלא ניתן בהכרח "לתפוס" אלא רק לשמוע:

The Master said: "If I can hear **the Way** in the morning, in the evening I can die content." [4:8].⁸⁸

Our Master's words on the essence and **the Heavenly Way**, though not attainable, can be heard. [5:13].⁸⁹

בשני הציטוטים האלה, האידיאל המוסרי והפוליטי של קונפוציוס מקבל צביון רוחני. כיצד מסוגל קונפוציוס לשמוע את הדאו? מדוע תלמידיו יכולים רק לשמוע על אודות הדאו אך לא לתפוס אותו? נדמה שהכוונה "בשמיעת הדאו" (4:8) היא ליום בו קונפוציוס ינכח לראות את הכל נוהגים על פי הדאו. ביום בו הוא יראה את האנשים ששוקדים על למידה, מבצעים את טקסי האבות ושומרים על הסדר החברתי-משפחתי – זהו היום בו קונפוציוס ירשה לעצמו לוותר על חייו. זהו האידיאל שהוא רוצה לראות מתממש בעולם. דבר שהוא יותר חשוב לו מחייו. באשר לחוסר היכולת של התלמידים "לתפוס את דברי קונפוציוס על הדאו" – הכוונה היא שאידיאל זה כה רחוק מיכולתם, שאין הם מאמינים שהם מסוגלים באמת להפנימו או לממשו בחייהם ובמדינות המפולגות. אך למרות הדמיון הרוחני בין האדם של קונפוציוס לבין הדאו של לאו-דזה, ניתן לזהות שני הבדלים משמעותיים. ראשית, "בספר הדרך והסגולה" הדאו חבוי גם מן החושים, לא רק שלא ניתן לשמוע אותו – אף אדם, אפילו לאו-דזה או קונפוציוס, לא יכולים לדבר עליו: "הבט בו ולא יראה, \ שמו ה'נעלם'. \ הקשב לו ולא ישמע, \ שמו ה'חרישי', \ נסה לגעת בו ולא יושג, \ שמו ה'זעיר'. \ ... ממשיך לאין קץ, \ אי אפשר לתת לו שם.⁹⁰ על הדאו הקונפוציאני, למרות קיומו הרוחני, בכל זאת ניתן לדבר ואפשר לשמוע עליו. לעומת זאת, הדאו של לאו-דזה, אפילו לאוזן אינו נגיש. כלומר, הדאו של לאו-דזה חבוי, נסתר ומופשט בהרבה מזה של קונפוציוס.

שנית, נראה כי הסיבה לכך שתלמידי קונפוציוס לא מסוגלים "לתפוס" את הדאו, שונה בתכלית מזו שלא-דזה מציע. המלומדים במפורש מצטנעים ומקטינים את עצמם ביחס לחוכמת מורם הדגול ורב הסגולה. הם עצמם לא מאמינים שהם יכולים להבין את גאונותו ולעמוד באידיאל הבלתי מושג שאותו הוא מציג. תלמידי קונפוציוס לא יכולים לתפוס את הדאו, לא משום שהוא מסתורי ונשגב, כפי שהדבר ב"ספר הדרך והסגולה", אלא משום שהוא קשה ליישום. לאו-דזה מסביר שחוסר היכולת לתפוס את הדאו נובעת מהיותו, בהגדרה, בלתי נגיש. אפילו לאו-דזה, האדם שלכאורה "התקרבו" אל הדאו יותר מכל אחד אחר, לא מסוגל להבין את טיבו האמיתי.

⁸⁸ מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990.

⁸⁹ מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990.

⁹⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 14, עמ' 37.

לחוסר הנגישות של הדאו יש השלכות משמעותיות על היחס אל שאר ההוגים. אם הדאו כל כך נשגב, יוצא מכך שגם המלומדים הגדולים ביותר, המתוחכמים והמוסמכים ביותר (אפילו קונפוציוס ומו-דזה בעצמם) לא יכולים להבינו באמצעות דיאלקטיקה לוגית או פנייה לסמכויות המסורתיות. כל ניסיון שכזה רק מרחיק מאותו עקרון יסודי. לאחר קבלת הטענה ששפת הדאו אינה נגישה לאדם, כל הוויכוחים הרבים של קונפוציוס, מו-דזה ואף כל הוגה אחר, הופכים לפולמוסי-סרק. זהו נושא שג'ואנג-דזה מבאר ומרחיב בפרק השני של יצירתו (ראו פרק 3). אך למרות שלא ניתן למצוא את הטענה המפורשת שכל הוגי התקופה מנהלים וויכוחים חסרי שחר, המסקנה הפוליטית והמוסרית אליה לאו-דזה מגיע שוב ושוב היא – להחליש את המלומדים ולהמעיט בדיבור: "אל תרומם את הטובים, ובעם לא תהיה מחלוקת. \ עשה שהעם יהיו באין-ידיעה ובאין רציה, \ עשה שהיודעים לא יעזו לעשות: \ או אז ישרור סדר בכל."⁹¹ לאו-דזה מסביר את היתרון שבהחלשת מעמד המלומדים: "אלה שבוחרים בדרך, \ מסרתם אינה להאיר את עיני הבריות, \ אלא לטמטמם. \ אם קשה למשול בעם, \ הרי זה משום ריבוי הדעת."⁹²

אם לאו-דזה היה מציג את הדאו שלו באופן ישיר וברור כשאר ההוגים, הוא היה כורה לעצמו בור. במקום לקחת חלק באותו פולמוס על הגדרת הדרך הראויה, הוא מערער מן היסוד על צורת השיח והתועלת שבו. הצגת הדאו כדבר ש"לא ניתן לתת לו שם"⁹³ מניחה שאין להסתמך על השפה כמקור מוסרי, היות שהיא מקור מטעה ואף מזיק למימוש הדאו. אותו ספק לשוני מציב בפני לאו-דזה, לפחות לכאורה, בעיה בלתי-אפשרית: כיצד לאו-דזה מסביר פילוסופיה שלא ניתן להסבירה? תשובה אחת נשקפת בכתיבה העקיפה שעושה שימוש בדימויים רבים של הדאו המתקיים בטבע: "בנהר"⁹⁴, "בעמק"⁹⁵, "בבול העץ..."⁹⁶ וכו'. האדם המחקק אחר גורמי הטבע הללו צריך להיות חלש ונסוג, כך בעודו ממעיט בדיבור הוא יקיים את הדאו בשקט וברוגע. נראה גם שאקט המדיטציה ו"הטיפוח העצמי-פנימי" (Self-Cultivation) תואמים את הלך הרוח הפאסיבי והבלתי מילולי: "הנשימה מרוכזת והרכות בשיאה – \ התוכל להיות תינוק?"⁹⁷ נהוג לייחס גם את מושג ה"ספונטניות" כאמצעי להשגת הדאו,⁹⁸ כפי שבולט במיוחד בפרשנויות של ג'ואנג-דזה אחריו.⁹⁹ כלומר, הדאו הוא דבר שקיים בחוסר המעשה ובחוסר הדיבור, על ידי חזרה לבסיס הטבעי של האדם. האדם "מבין", או לכל הפחות "מיישם" את עקרון הדאו של העולם, ללא צורך בחשיבה מרובה.

⁹¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 3, עמ' 25.

⁹² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 65, עמ' 97.

⁹³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 14, עמ' 37.

⁹⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 15, 32, 61, 66.

⁹⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 6, 15, 28, 39, 41, 66.

⁹⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 15, 19, 28, 32, 37, 57.

⁹⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 10, עמ' 32.

⁹⁸ פינס, 2009, עמ' 155.

⁹⁹ גראהם, 1989, עמ' 213.

כספר הדרכה אישי, שמיועד לקהלים שונים של חכמים ומנהיגים, לא מספיק רק לרמוז על הפעולות שיביאו לתפיסת הדאן. לאו-דזה מוכרח להסביר מהו הדאן באמצעות הטקסט, הוא חייב לתת לו שם, ולשכנע את המנהיג או החכם שיש לחיות על פיו. שכן, כיצד ניתן לשווק דבר בלי לאפיין או להסביר את טיבו? אך על מנת לשמר את היחס הספקני אל השפה, הטקסט מוצג כמעין תוצר שנכתב בלית ברירה, בזריזות ובחוסר רצון: "אין לתאר (הדאן) אלא בדוחק..."¹⁰⁰. זוהי לכאורה הסיבה ל"קמצנות" של היצירה עצמה שאינה מונה יותר מחמשת אלפים סימנים. בדומה לכך, אחת האגדות שנקשרו לדמותו המיתולוגית של לאו-דזה מספרת על יין שינג (Ying Xi), השומר של חומת גוואנלינג, שהתחנן בפני לאו-דזה לכתוב את תורתו טרם הגירתו למערב.¹⁰¹ באגדה זו כתיבת הטקסט של "ספר הדרך והסגולה" מוצגת כפשרה ותו לא. נדמה שמלכתחילה לאו-דזה לא התכוון לתאר או להסביר מהו הדאן. בכך מתבססת עילה לכתיבת היצירה למרות ההתנגדות המפורשת שלו לשימוש רב במילים – לאו-דזה כתב את היצירה מתוך חוסר ברירה. בכך לאו-דזה מוגן מפני סתירה-עצמית של לשונו האנטי-לשונית. אם בעיה זו נפתרה, לאו-דזה רשאי לדבר על הדאן, אם כי מעט מאוד ובאופן מסויג ביותר. לכן הכתיבה שלו שופעת פרדוקסים: "לא לדעת כשאתה יודע – זה הטוב ביותר, \ לדעת כשאינך יודע – זו רעה חולה."¹⁰² בדומה לכך, הכתיבה שלו במכוון כללית ובלתי מובנת: "על המילים שמוציא הדרך נאמר: \ אפל! חסר טעם! \ הבט בו ולא יראה, \ הקשב לו ולא ישמע; \ השתמש בו, ולא יכלה."¹⁰³ כתיבה זו משרתת את לאו-דזה "לטוות" את הוויכוח האינטלקטואלי בשדה הרגשי, המיסטי והאסתטי, שמשמשים כשיטות השכנוע העיקריות שלו.

"הרטוריקה" של אריסטו, היא מהכתבים המוכרים והחשובים ביותר בתורת השכנוע. שכן היא נועדה להסביר מדוע דובר מצליח, או לא מצליח, לשכנע קהל שומעים. אך מעבר לפירוט של הסיבות להרצאה משכנעת, "הרטוריקה" יכולה להסביר במידה רבה את הצלחה הסגנונית של כתבי הגות. "תורת השכנוע" מעולם לא הוכרה באופן פורמלי כשיטת לימוד עצמאית בסין העתיקה כביוון העתיקה. אך בכל זאת, הוגי התקופה דיברו וכתבו אל מנהיגי החצרות במטרה לשכנעם לקבל את תורתם. חלק מתהליך השכנוע נעשה באופן פרסונלי, פנים מול פנים, אך חלקו נעשה בכתב. לכן ניתן לומר שלאור האינטרס הפוליטי המובהק של בני התקופה, ראוי להתייחס לכלים הרטוריים שבהם הם משתמשים במודע ולא במודע.

על מנת להבין מדוע יצירות מסוימות נחלו הצלחה רבה בתקופת "מאה האסכולות", בעוד שאחרות נדחקו לשוליים, אתייחס לשלושה אלמנטים עיקריים בתורת הגאום: פנייה לסמכות הדובר – "אתוס", פנייה לרציונל של השומעים – "לוגוס" ופנייה אל הרגש – "פאתוס".¹⁰⁴ הוגי "מאה האסכולות" השתמשו בכל שלושת האמצעים הרטוריים האלו במידות משתנות. ניתן לומר שכלי השכנוע העיקרי שבו קונפוציוס, השמרן ומעריץ המסורות, עשה שימוש הוא "אתוס". שכן דמותו "במאמרות" היא של מורה חכם ומוסרי שמכיר על בוריו את

¹⁰⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 15, עמ' 39.

¹⁰¹ קון, 1997, עמ' 83.

¹⁰² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 71, עמ' 103.

¹⁰³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 35, עמ' 63.

¹⁰⁴ רטוריקה, רוברטס, 1954, עמ' 1325-1326.

ההיסטוריה והתרבות של העבר הסיני המפואר על בוריו. בשביל מו-דזה הרציונליסט והתועלתן, השכנוע חייב להיות רציונלי, ועל כן ניתן לומר שהוא שכנע באמצעות "לוגוס".¹⁰⁵ למול קונפוציוס ומו-דזה, לאו-דזה משתמש ב"פאתוס" כדי לשכנע את קוראיו ב"דרכו": סגנון "ספר הדרך והסגולה" הוא פיוטי וחידיתי, ושואב דימויים של יופי ורוגע מעולם הטבע. בחירתו לגשת לשלב בין פילוסופיה, פוליטיקה ושירה מייחדת אותו משאר הוגי תקופתו.¹⁰⁶ לעתים רחוקות בלבד מואיסטים וקונפוציאנים השתמשו בחריזה, פרט לציטוטי הדגמה.¹⁰⁷ בכך ניתן לראות כי הפנייה לרציונל ולסמכות-עבר משחקים ביצירה זו תפקיד מינורי בלבד, אם בכלל.

עם זאת, בהחלט קיימת לוגיקה בהגות של לאו-דזה. הוא לעתים מקשר את המהלך שלו בין הנחה למסקנה באמצעות מילת קישור כגון "לפיכך" או "לכן".¹⁰⁸ אך משום שהוא מרבה לכתוב בצורה ניגודית, לאמירותיו אין ביסוס, והוא לא טרח להגדיר את מושגיו בצורה מפורשת, ניתן לומר שהכתיבה שלו "פחות רציונלית" מזו של מו-דזה.

התפיסה הייחודית של השפה האנושית שנובעת מהדאו, כדבר שעליו לא ניתן לדבר, היא הנקודה הרטורית המרכזית והעוצמתית ביותר של "ספר הדרך והסגולה". על ידי הצבת הדאו במעמד שמימי (אם כי לא שמימי במובן הנוצרי של המילה) ומופשט, לאו-דזה מציב את הדאו שלו כעליון ל"דאו" של מתחריו: "ראשיתם של ריבוא הדברים".¹⁰⁹ זוהי הכוונה בשורה הראשונה: "דרך שנחשב לדרך אינו דרך הקבוע".¹¹⁰ "דרך הקבוע", שהוא הדאו של לאו-דזה, הוא האמת האחת, האינסוף הבלתי-משתנה, שערכו וגודלו גוברים בהכרח על כל סוגי הדאו של ההוגים האחרים. שכן בניגוד לדאו שלו שאינו תלוי בשפה או בבני אדם, "הדאו" האנושי של הוגי התקופה נתון לשינוי תמידי. בכך לאו-דזה הוציא את הדיון מהמסגרת המוכרת של שיח הִשָּׁה והגדיר מחדש את גבולות "שדה הקרב" האינטלקטואלי, הלשוני והמוסרי.

האנסן טוען שהדיון המוסרי והפילוסופי אצל הלאו-דזה כאחד שנובע מספקנות לשונית ורלטיביזם ערכי. על ידי הימנעות מפרשנות שהיא פוליטית או מיסטית בלבד, האנסן בוחן כיצד ניתן להבין את הסמנטיקה הייחודית של הדאו מתוך התלות ההכרחית של מילה במילה. פרק המפתח באינטרפרטציה הביקורתית של האנסן הוא: "יש ואין נולדים זה מזה, \ קשה וקל משלימים זה את זה, \ ארוך וקצר מדגישים זה את זה, \ גבוה ונמוך נשענים זה על זה, \ קול ומשמעות תואמים זה את זה – \ אלה הם הקבוע".¹¹¹ בפרק זה לאו-דזה מסביר שטרם הארה רוחנית, מילים, שמות וערכים המוסרי נקבעים בהתאם ל"קבוע" ("Constant"), כלומר "סטנדרט" או "מדד" **מסוים**. אך אינם "הקבוע" הנכון, שכן "הקבוע" האמיתי היחיד הוא הדאו שכולל בתוכו הכל.

¹⁰⁵ גראהם 1989, עמ' 9, עמ' 33.

¹⁰⁶ גראהם 1989, עמ' 214.

¹⁰⁷ גראהם 1989, עמ' 214.

¹⁰⁸ ראה דיון מלא על הלוגיקה של לאו-דזה בפרק 3, "הדומה והשונה בין ג'ואנג-דזה ולא-דזה" עמ' 44.

¹⁰⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

¹¹⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

¹¹¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 2, עמ' 24.

על פי האנסן, הצעד הראשון בדרך להארה רוחנית, המחייבת נטישה מוחלטת של "קבוע" מסוים, הוא הפשטת המושגים מערכם הקונבנציונלי והתרבותי (בעיקר על פי הגדרתם הקונפוציאנית). כאשר אין שפה אין הפרדה לפרטים, וכאשר אין הפרדה לפרטים אין תפיסה של ידע.¹¹² נראה כי רעיון זה מגיע עד כדי נטישת הגוף: "הסיבה לדאגה הגדולה היא שיש לנו גוף. \ בלא גוף, אילו דאגות היו לנו?".¹¹³ שכן לכל דבר שאנו רואים כטוב, כמו גופנו, מעורר בנו צרות ופחד לחינם. על ידי נטישת התלות במושגי "הטוב" ו"הרע", ועל הגוף של האדם, ניתן לשנות את מערך הערכים מהבסיס ולראות שכל הקביעות המוסריות הן במידה רבה שרירותיות: "בין כן ולא, מה המרחק? \ בין טוב ורע, מה ההבדל?".¹¹⁴ בכך מגיעים לרמה הגבוהה ביותר בהיררכית הידע של הדאו: ידע של אין-ידע, ללא שיפוט מוסרי או עשייה מחושבת. זהו האידיאל הפילוסופי של לאו-דזה.¹¹⁵

הניסיון לנטוש את המערכת המוסרית המבוססת על "קבוע" שגוי, מתבטא ומתעצם בסגנון הפרדוקסלי, ריבוי המשמעויות, האוקסימורונים ובתקיפה החזרתית של לאו-דזה את השפה. לדוגמה, הפרק השני יוצר דיסאוריינטציה מוחלטת אצל הקורא: "לפיכך: החכם – מתגורר במעשה שבאין-עשייה, \ מנהיג את הלימוד שבאין-מילים."¹¹⁶ כך באופן ישיר ועקיף, לאו-דזה מפריך את התועלת של השפה בשיח הערכי.¹¹⁷ השפה נהפכת לכלי פשוט שנועד רק לעזור להתנייד ולפעול ביומיום ותו לא. בכל אשר לאמיתות רוחניות, הסמכות ניתנת לחוק הטבע של הדאו, עצמאי מכל אלמנט חברתי-מוסרי.¹¹⁸ בניגוד נחרץ לתרבות המורליסטית של מו-דזה או קונפוציוס, את "הדאו הקבוע" מגלים על ידי נטישת הקטגוריות הלשוניות, נסיגה והתרוקנות, ובהידמות אל הבריות והאובייקטים הבלתי מכוונים של הטבע – "ריבוא הדברים".¹¹⁹

אך תהליך הנטישה הזה, שעל פי לאו-דזה הוא הכרחי, לא מביא לציניות אקסטנציונליסטית. זאת משום שהערעור על הערכים, הכרוך בערעור הלשוני, אינו מכוון כלפי המוסר עצמו, אלא כלפי הערכים והמושגים השלטים **בהלך הרוח של התקופה**. עדיין יש מערכת מוסר שעומדת ביסוד היצירה: "רכיבה וציד מטריפים את ליבו"¹²⁰ \ לפיכך החכם – עושה למען הבטן ולא למען העין; \ מרחיק את זה ובוחר בזה."¹²¹ זוהי מערכת מוסרית שמעדיפה את הטבעי והספונטני, ההכרחי והפשוט, על פני המורכב והרחוק. יש העדפה של הקרוב והנחוץ "למען הבטן" על פני הרדיפה אחר התהילה המוניטין, כלומר "למען העין". שכן, כל הפעולות שהיו נהוגות בידי בני הַשָּׁה כמו: "רכיבה" ו"ציד" – "מטריפים את ליבו" (שכלו) ואינם רצויים. יש לזכור, לאו-דזה כתב בתקופה בה

¹¹² ראה דיון על הקשר בין חשיבה ושפה בתת-פרק "מיסטיקה".

¹¹³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 13, עמ' 36.

¹¹⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 20, עמ' 44. על שורה זו דאור כותב: לפי CKY ואחרים: "מה המרחק בין 'כן, אדוני!' לבין 'בסדר?' – (כלומר ביטול גוונים של נימוס חברתי) – לציין את ביטול כל ההבחנות, ראשית דרכו של המיסטיקן. גם קריאה זו במידה רבה ממחישה את הנקודה של טשטוש הערכים על ידי הצבעה על שרירותם.

¹¹⁵ האנסן, 1981, עמ' 330.

¹¹⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 2, עמ' 24.

¹¹⁷ יו, 2003, עמ' 172.

¹¹⁸ צ'אן, 1963.

¹¹⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

¹²⁰ הכוונה ב"לב" בסין העתיקה היא לשכל, שכן האמינו ששם מתרחשת החשיבה.

¹²¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 12, עמ' 35.

בני שה שאפתניים שאפו להגיע לתפקידים בכירים בחצרות השליטים, לשם זכייה בעושר ותהילה, או לשם סיבות של "הפצת המוסר" ברחבי המדינה.¹²² בכך לאו-דזה התנגד לגישה הקרייריסטית, שבה תמך מו-דזה, ולגישה "המוסרית" לה הטיף קונפוציוס. כשלאו-דזה כתב על נטישת השפה והערכים, הוא התייחס אל השפה והערכים שלהם. בכך לצד ההיבט הספקני והרליטיביסטי, הן מבחינת שפה והן מבחינת ערכים, לאו-דזה אכן הציע אלטרנטיבה מוסרית המבוססת על "הדאו הקבוע", כפי שהוא מתבטא בטבע.

2.2 אימוץ הדאו

מהי החידוש של משמעות "הדאו" הבראשיתית, הבלתי מובן והעל-אנושי: "ראשיתם של ריבוא הדברים"¹²³? בעוד שאצל קונפוציוס מדובר ב"דאו" כאידיאל מדיני שעל החכם להכיר, אצל לאו-דזה, הדאו הוא כל זה ועוד – הוא גם בעל קיום חיצוני לאדם ולמדינה. לאו-דזה אימץ את מושג "הדאו" של מתחריו, ונתן לו מעמד בלתי-מערער. זהו השימוש המהפכני במושג האתי של "הדאו", שעד כה היה מוכר בעיקר בנוסחאות שונות של קונפוציאנים ומואיסטים.¹²⁴ מהלך זה, בין אם נעשה במכוון או בין אם לאו, מקטין ואף שולל את השימוש של האסכולות האחרות במושג "הדאו". "הדאו" של לאו-דזה, נמצא בבסיס הקיום המטאפיזי – ולא רק כצו מוסרי. על מנת לזהות את החידוש של מושג "הדאו" יש לפנות לפרק הראשון ביצירה. בשתי שורות ותריסר סימנים (מילים) בלבד, לאו-דזה מציג בראותנות רבה את הדאו המטאפיזי ויחסו לשפה. על מנת להתגבר על הקושי הרב בשורות אלו, קריל ניתח לעומק את כל אחד מ-12 הסימנים שפותחים את היצירה, כפי שהם מופיעים ב-29 תרגומים שונים.¹²⁵ תרגומו של די. סי. לאו תואם את הלך הרוח השכיח בין התרגומים לאנגלית ויכול לסייע בהבנת הקטע:

The way that can be spoken of \ Is not the constant way; \ The name that can be named \ Is not the constant name.¹²⁶

מבחינה פונטית, הסינית המקורית נראית כך:

dao ke dao, fei chang dao;

ming ke ming, fei chang ming.¹²⁷

השימוש המשולש במושג "הדאו" ("dao") והמושג "שם" ("ming"), מציב אתגר בלתי אפשרי למתרגמי היצירה. שכן אין תרגום שיכול לשמר את דו-המשמעות של שתי המילים. בשתי השורות, המושג האמצעי

¹²² פינס, 2009, עמ' 161.

¹²³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 22.

¹²⁴ קריל, 1956, עמ' 139-140.

¹²⁵ קריל, 1956, עמ' 139-152.

¹²⁶ לאו דזה, ספר הדרך והסגולה, לאו, 1963.

¹²⁷ <http://www.edepot.com/taocp.html>, 8.11.2017.

משמש למעשה גם כפועל. "דאו" ניתן לתרגם לפועל "לדבר" או "לציין". "שם" ניתן לתרגם לפועל "לכנות", או "לקרוא". מבחינת מראה ושמע, ניתן לתרגם את השורה הראשונה ל"דאו שאפשר לְדַאוֹת אינו דאו הקבוע". התרגום העיקרי שמשמר את המשמעות לעברית מוזכר בהערות שוליים של דאור ואריאל כבדרך אגב: "דרך שאפשר לדבר עליו אינו דרך הקבוע \ שם שאפשר לנקוב בו אינו שם הקבוע".¹²⁸ בחירתם לשמר את הדאו בצורתו המקורית, שלוש פעמים, אילצה אותם לפגוע במשמעות המכוונת בטקסט. לכן תרגומם הראשי, שמאבד באופן בלתי נמנע את משחק המילים, לוקה בחסר. "דרך שאינו אלא דרך אינו דרך הקבוע; \ שם שאינו אלא שם אינו שם הקבוע";¹²⁹

גם בשורות אלו לאו-דזה מערער על השימוש בשפה (באמצעות השפה) בשני מישורים, הן באופן ישיר והן באופן עקיף. מבחינה ישירה ומפורשת, לאו-דזה מכריז שהדאו הקבוע לא נגיש לשפה, שכן לא ניתן לדבר עליו. מבחינה עקיפה, משחק המילים מהווה דוגמה נוספת לחוסר העקביות של השפה ומוכיח את טבעה המטעה והבלתי אמין. אך באופן עמוק יותר, באותו משחק מילים מובלעת סתירה נחרצת. אם מפרשים את הדאו כ"דרך" בלבד, אנו מקבלים קביעה בלתי הגיונית בעליל: "דרך שנחשב לדרך אינו דרך הקבוע" (גם תרגומם הראשי של דאור ואריאל ממחיש זאת היטב). הסתירה המכוונת של משפט זה מעלה על פני השטח את האלמנטים המיסטיים והאנטי-רציונליים של ההגות של לאו-דזה, כפי שהם יפורטו בהמשך. אך בין אם מקבלים את התארים האלו או בין אם לאו, אין ספק ששורה זו מערערת על השימוש בשפה, ומאלצת את הקורא לנטוש אותה כמקור מידע וסמכות ערכית.

באותה שורה, לאו-דזה ממשיך את מהלך סתירת האסכולות האחרות על ידי הצגת ה"דאו" שלהן ככוזב ומטעה. בניגוד לדאו שלו, אותו הוא מאפיין כדאו "הקבוע" ("chang"), ובתרגומים אחרים "תמידי", "ניצחי" ו"בלתי משתנה",¹³⁰ שאר סוגי הדאו (לרבות הדאו של קונפוציוס ומו-דזה) לא עומדים במבחן המציאות והזמן. לשווא ההוגים מתפלמסים זה עם זה, מלמדים דור אחד דור מושגים כוזבים ולעד לא מגיעים לשום תיאוריה אחת כוללנית ויחידאית. זהו הניגוד שלא-דזה מציג בשורה זו בין "הדאו הקבוע" שלו כעיקרון המנחה והנצחי של היקום, האמת הנשגבת היחידה, כנגד כל "דאו" אנושי אחר. ייתכן כי זוהי אחת הסיבות לכך שתרגומים מוקדמים במערב ייחסו את הדאו של לאו-דזה ל"אלוהים", כפי שעשה ג'י. ג'י. אלכסנדר (1895).¹³¹

השורה השנייה מקבילה ומהדהדת את המהלך שנעשה בשורה הראשונה, עם דגש על "שמות": "שם שאפשר לנקוב בו אינו שם הקבוע".¹³² אך למרות הדמיון במבנה, המשמעות של השורה השנייה שונה מקודמתה באופן מהותי. בעוד שנראה כי התיאור של "הדאו הנצחי/קבוע" מכוון לנשגבות כוללנית, "השם הנצחי/קבוע" מתייחס

¹²⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, עמ' 21.

¹²⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, עמ' 21.

¹³⁰ קריל, 1983, עמ' 302.

¹³¹ קריל, 1983, עמ' 304.

¹³² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 21.

דווקא לשמות, כינויים ומילים שניתנים ל"ריבוא הדברים" בתוך אותה מציאות אחת. כאן יש להביט על היחס המטאפיזי ולשוני בין הדאו לאובייקטים בעולם. המערכת הפילוסופית שמציע קריל מניחה כי מדובר בדאו כקיום האמיתי "האחד",¹³³ שהוא "בלתי מתחלק". לכן, כל השמות שניתנים לדברים שבתוכו אינם שמות נצחיים, שכן ישנו רק דבר אחד נצחי, ומן השורה הראשונה ידוע כי לא ניתן לתת לו שם.¹³⁴

אני מציע דימוי מחשבתי חדש שמתבסס על חלק מהערותיו של ואנג בי, המפרש החשוב הראשון של "ספר הדרך והסגולה", שכתב במאה השלישית לספירה (כמה מאות שנים אחרי חיבור היצירה),¹³⁵ ועל בסיס קריאתו של האנסן.¹³⁶ דימוי זה שואף להתאים את עצמו הן להגות הפילוסופית והן לעולם המטאפורי-טבעי של לאו-דזה. מטרתו היא להסביר את היחס בין הדאו לעולם, ואת המקום שבו המטאפיזיקה של הדאו והשפה שלו מתלכדים. בדימוי זה יש להתייחס אל המציאות של הדאו כאל עץ עצום ונצחי שאת מהותו לא ניתן להסביר, ועל כן הוא חסר שם. עליו יש אינספור ענפים, שהם לפי דימו זה, האובייקטים של העולם. ניסיונות המלומדים לכנות כל ענף וענף, ולהתייחס אל כל פרט ופרט היא משימה שרירותית, מפרכת ומטעה שרק מרחיקה מההתקרבות לאותה כוליות של העץ, בכך שהיא שוכחת את שורשו. על פי דימוי זה, ההוגים האחרים שוגים נחרצות בניסיונם ללמוד על האמת האחת מן החלוקה לפרטים ושמות – מענפי הדאו. לא ניתן להכיר את הדאו העצום שמכיל הכל על ידי הסתכלות מעלה לתחום המדיני-תרבותי-חברתי (שהשיח המורליסטי והקרייריסטי של קונפוציוס ומו-דזה עיוות), אלא מטה לשורש הטבעי והפנימי של האדם השקט. האדם יונק מהגזע והשורשים, שהם הבית השקט והנעים, מקום הנוחות הבלתי משתנה. כך הוא מתקיים, "עושה באי-עשייה" באופן בלתי מחושב וטבעי, שלפי "הטבעי" של לאו-דזה, יגרום לו לפעול ולדבר כמה שפחות. על פי הסבר זה, ניתן להבין את הקשר בין "הדאו" המטאפיזי ה"גדול" לבין ההתנגדות החוזרת והנשנית של לאו-דזה לשפה, הלמידה והמדינה. אך יש לזכור שזהו הסבר אחד מגי רבים – אין דרך וודאית להכריע שזוהי אכן המערכת הרעיונית לה לאו-דזה התכוון, ועל כן יש להתייחס לכל הפרשנויות בתחום זה כספקולציות בלבד.

3. מיסטיקה

פינס מזכיר שתי פרשנויות שצמחו מתוך השורה "הדאו שעליו ניתן לדבר \ אינו הדאו הקבוע":¹³⁷ פרשנות פוזיטיבית שסברה שניתן להבין את מהות הדאו, גם אם לא ניתן להסבירו, ופרשנות נגטיבית שכפרה אף באפשרות להבין את מהותו. האפשרות השנייה, בהחלט מתקבלת על הדעת, ואף ג'ואנג-דזה החזיק בה.¹³⁸ את הקריאה הזו אכנה "הדאו המיסטי", ואטען כי הוא בהחלט מתקבל כקריאה אפשרית וסבירה של הטקסט.

¹³³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 10, עמ' 32. פרק 14, עמ' 37.

¹³⁴ קריל, 1983. עמ' 320.

¹³⁵ ואנגר, 2003.

¹³⁶ האנסן, 1981.

¹³⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, עמ' 22.

¹³⁸ פינס ושלח, 2011 עמ' 253.

הדבר הראשון שעולה מן השורה הפותחת של היצירה, הוא התלות בין שפה והבנה. שכן, כשהבנה ושפה תלויות ונשענות זו על זו, פסילה של אחת גוררת בהכרח פסילה של השנייה. אך "הבנה", שאותה אגדיר כ"תפיסת מידע בתודעה האנושית, באמצעות החושים או השכל", יכולה להתייחס לשני סוגים שונים של תפיסה. סוג ראשון של "הבנה" מתייחס ל"תפיסה מחשבתית", כלומר מידע שעובר, נתפס ומשתכלל באופן מילולי. סוג שני הוא ה"תפיסה האינטואיטיבית", הרגשית או החווייתית, שלא זקוק לתיאור לשוני. שתי אלו שונות זו מזו באופן מהותי, אך בעת ובעונה אחת כרוכות זו בזו.

משום שחלק ניכר מ"ההבנה" נעשית באמצעות המחשבה המילולית, ניתן לומר שלא-דזה פוסל סוג מסוים של "הבנה אנושית". זוהי הפסילה של אותו דיאלוג שמתרחש בין בני אדם על העולם ועל המוסר, וגם אותו מונולוג פנימי שמתרחש בתודעה, דהיינו השכל. סוג ההבנה היחיד שנשמר לאחר הפסילה הלשונית הוא "התפיסה האינטואיטיבית" שהיא נטולת מילים או תיאורים. לכן ניתן לומר שפסילת השפה גוררת פסילה של השכל. זהו האלמנט האנטי-רציונלי של היצירה, שדוחה את כל אינספור הוויכוחים המוסריים של בני התקופה על ידי שינוי הנחת יסוד אחת. כך פירמידת המוסר, הידע והחשיבה של "מאה האסכולות", קורסת ברגע שאבן ראשה שלה, הידע הלשוני, מתערערת.

פסילת השכל היא למעשה פסילה אפיסטמולוגית חלקית: פסילה של ידע מילולי. אך פסילה זו לא פוסלת ידע באופן מוחלט. "ידע" לצורך דיון זה יוגדר כ"התאמה בין התפיסה של האדם את המציאות, לבין המציאות כפי שהיא". נראה שקבלת ידע מסוג זה עדיין אפשרית, אם כי לא בצורת לימודים ושפה: "אל תצא את דלת הבית, \ ותדע את העולם; \ אל תביט מבעד לחלון, \ ותדע את דרך העולם. \ ככל שתרחיק ללכת, כן תמעט לדעת. לפיכך: החכם – \ יודע בלי ללכת...".¹³⁹ הליכה בפרק זה מסמלת את התפיסה החושית, הלמידה, החשיבה המילולית של תיאור המתרחש. ה"ידיעה" מתייחסת לידיעת העולם האמיתי, העולם של הדאו. את האמת הבסיסית הזו ניתן להבין רק באמצעות "התפיסה האינטואיטיבית", החוויה של ההסתכלות הפנימית – לא החיפוש המילולי-חיצוני של ניסיון חושי או חשיבה לוגית. זהו הפתח האפשרי לפרשנות המיסטית, שבה רק יחיד סגולה מסוגלים להכירו.

דימוי העץ שהוצג קודם לכן שומר על שרשרת-טיעונים רציפה, שלכאורה עשוי לזכות את "ספר הדרך והסגולה" בשם "פילוסופיה". כמו כן, ההקבלות האפשרויות של הדאו עם תפיסות שונות של הלשון בפילוסופיה המערבית, כמו זו של ויטגנשטיין¹⁴⁰ ודרידה¹⁴¹ (ודמיון ניכר לרמב"ם ושפינוזה) עלולות לפתות את הקורא להאמין כי אכן, "ספר הדרך והסגולה" הוא אכן ספר "פילוסופיה" בלבד. אין ספק שיש היגיון פנימי שפועל ברקע של הדאו,

¹³⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 47, עמ' 79.

¹⁴⁰ אלינסון, 2007, עמ' 108-97.

¹⁴¹ גראהם, 1989, עמ' 227.

המבוסס על תובנה אנושית-לשונית מסוימת, כפי שמציע האנסן וכפי שהצגתי כאן. אך התעלמות מוחלטת מהרובד המיסטי של "ספר הדרך והסגולה" מחמיצה חלק אינטגרלי מאופי היצירה והמורשת הייחודית שלה.

השורה הראשונה שפותחת את היצירה, הובילה לשתי פרשנויות, פסילת השפה מובילה ישירות לפסילת החשיבה. שכן חשיבה, במובן המקובל של המילה, לא אפשרית ללא שפה שתאפשר לה להתפתח. בכך הדאו מוצג כדבר שלא נגיש לשכל.¹⁴²

גם אם ישנו הסבר רציונלי לדאו, בדומה לאנלוגית העץ שהוצעה לעיל, הדאו ומשמעותיותו הם חבויים ונסתרים. זוהי הסיבה לכך שעל הדאו ניתן לדבר רק בעקיפין. אפילו המילה "הדאו" – "הדרך הגדול", גם היא אינה יכולה להסביר היטב את מהותו. בבסיסו, הדאו הוא בלתי מילולי, והכלים השפתיים שברשות האדם מחטיאים בהכרח את טיבו האמיתי. כפי שנרמז פעמים רבות ביצירה, זהו טבעו של הדאו – היותו בלתי מוסבר, ובלתי נגיש לבינה אנושית. כך לפחות במובן הרגיל של "חשיבה" או "ידיעה": "את דברי קל מאוד לדעת, \ קל מאוד לנהוג לפיהם; \ אבל אין איש בעולם שיכול לדעתם, \ ואין איש שיכול לנהוג לפיהם."¹⁴³

לדיון זה פרק 25 הוא הרלוונטי ביותר:

יש דבר שגבושו בערפל, נולד לפני השמים והארץ: \ שקט! שומם! \ עומד לבדו ואינו משתנה, \ סובב בכל ואינו עיף; \ אפשר לראות בו את אם העולם. \ אינני יודע את שמו, \ אכנה אותו: 'הדרך'; \ בדוחק אתן לו שם: 'גדול'. \ 'גדול' כלומר 'זורם', \ 'זורם', כלומר 'רחוק', \ 'רחוק' כלומר 'חוזר'. \ הדרך גדול, \ השמים גדולים, \ הארץ גדולה, \ האדם גם הוא גדול. \ במדינה (או ביקום) יש ארבעה גדולים, והמלך באחד מהם. \ האדם שם לו למופת את הארץ, \ הארץ את השמים, \ השמים את הדרך, \ והדרך את ה'כך מעצמו'.¹⁴⁴

אין ספק כי הדאו המוצג בחלק זה הוא מיסטי – אפילו לאו-דזה עצמו לא מבין אותו בשלמותו. כל השמות שניתנים לדאו נאמרים רק "בדוחק". לאו-דזה מודה שהוא לא באמת "יודע את שמו", שכן אף המילה "דאו" ("דרך") היא לא יותר מכינוי שלא-דזה בחר לתאר את הישות המשונה הזו. כל התיאורים לדאו: "גדול", "זורם", "רחוק" ו"חוזר" כל כך מופשטים ועמומים שהם בהכרח מאפשרים מגוון בלתי מוגבל של פרשנויות פילוסופיות ורוחניות, שללא ספק יסתרו אלו את אלו. גם אם מבחינה תיאורטית, ניתן לנסות להסביר את השורות האלו בפירוש לשוני או פילוסופי שישמר היגיון-פנימי ואחיד, על פני השטח – אין בתקופת "מאה האסכולות" פרשנות מוכרת אחת ששומרת על קוהרנטיות ברורה. הקריאה השטחית והראשונית מציגה עולם נטול רציונליות.

¹⁴² ראה הערה 104.

¹⁴³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 70, עמ' 102.

¹⁴⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 25, עמ' 51-52. ב-MWD המושג הוא "מדינה" ולא "יקום".

שכן ההנחה של עולם רציונלי הוא שהשכל האנושי, ברמת הפוטנציאל, מסוגל להבין כל תופעה באמצעות שכלו. אך משורות אלו לא נראה שדבר זה אפשרי.

מבחינה היסטורית, יש לשער כיצד ה"חכם" או המנהיג בן המאה הרביעית או השלישית לפנה"ס קרא את היצירה. אין לתת לפרשנויות הפילוסופיות המטאפיזיות או הלשוניות להטעות מזיהויו של הדאו המיסטי, כפי שהוא נתפס בידי רבים מאנשי התקופה. אל לשכוח כי מתוך הרעיונות של יצירה זו צמחה "הדת הדאואיסטית" בתקופת האן המאוחרת (בין המאה הראשונה לשנייה) שעסקה במאגיה (פולחנים שמאניים) ומיסטיקה, בניסיון להאריך ימים.¹⁴⁵ על כן יש להכיר שלדאו המצוי בטקסט עצמו והפרשנויות השונות שנלוו לו בתקופתו ואחריו, יש פן מיסטי מובהק.

רבים מחוקרי היצירה מסרבים להכיר במיסטיות של הדאו. שכן יש רצון הגיוני לשמר מחקר אקדמי אחיד. כפי שקריל כתב, "המילה 'מיסטיות' (לכאורה) משמשת כשלט עצור... אנו החוקרים, לעומת זאת, מחויבים לאמת."¹⁴⁶ ורבורן מרחיב על כך ומסביר את הבעייתיות בשימוש במונח "מיסטיקה" בכתיבה על הדאו:

אנו (החוקרים) נגיע להבנה מדויקת יותר של דאואיזם אם נדגיש פחות את תכונותיו "המיסטיות" ונכיר, שרחקים מלהיות עסוקים מציאות טרנסנדנטית חוץ-עולמית, ג'ואנג-דזה ולא-דזה מפרשים את המציאות היומיומית בזמנם בדרך שתהפוך אותה לנסבלת.¹⁴⁷

ורבורן צודק בטענתו שהדאו מתאר את העולם עצמו ולא עולם חיצוני כלשהו, בניגוד לאלמנטים שמימיים וטרנסנדנטיים, שמוכרים בעיקר במיסטיקה הנוצרית. הדאו הוא אינו חוץ-עולמי, אלא כלל עולמי, הוא עוטף ומתקיים גם במציאות של האדם ואף בגופו. הדיכוטומיות הקיימות במיסטיקה הנוצרית-מערבית, בין שמיים וארץ, בשר ורוח, טוב ורע לא מופיעות אצל הלאו-דזה. כמובן שיש להימנע במידת האפשר מהשוואות מטעות של מיסטיקה נוצרית ודאואיסטית. אך עם זאת, אין זה אומר שיש לנטוש את הפרשנות המתבקשת של דאו מיסטי שנסתר לשכל.

אנציקלופדיית הפילוסופיה של סטנפורד מציינת כי המשמעות הלשונית של המילה "מיסטיקה" היא הסתרה. כתת-קטגוריה של המונח "מיסטיקה" מתוארת המיסטיקה האפופטית (Apophatic mysticism) המעמידה במרכז את אי-האפשרות להסביר או לתאר את החוויה המיסטית. תחת אותו ערך, מופיע אזכור של "ספר הדרך והסגולה" כדוגמה המרכזית ל"מיסטיקה אפופטית" הפוסלת שפה.¹⁴⁸

וויליאם ג'יימס הציב ארבעה קריטריונים להגדרת החוויה המיסטית, שיכולים לסייע בנייתו הדאו: **פּל יתאר** (Ineffability), **פאסיביות** (passivity), **זמניות** (Transiency) ו**בעל איכות נואטית** (Noetic quality).

¹⁴⁵ זלטה, "דאואיזם דתי", אנציקלופדיית הפילוסופיה של סטנפורד 2016.

¹⁴⁶ קריל, 1983. עמ' 304.

¹⁴⁷ ורבורן, 1981, עמ' 305.

¹⁴⁸ גלמן, "מיסטיקה" אנציקלופדיית הפילוסופיה של סטנפורד 2017.

קבלת ידע).¹⁴⁹ התכונה הבולטת ביותר של הדאו היא הקושי בתיאורו (**בל יתאר**), כפי שנראה מהשורות הראשונות של היצירה בפרק 1, פרק 25 "אינני יודע את שמו"¹⁵⁰ ופרק 32 "הדרך לעולם אין לו שם".¹⁵¹ על מנת לגשר על אותו פער מילולי, היצירה שופעת במגוון מטאפורות, מן העולם הטבעי שמצביעות על מהותו בעקיפין: "מואר",¹⁵² "מים" (כולל נהר וים),¹⁵³ "בול עין"¹⁵⁴ ו"עמק".¹⁵⁵

גם **פאסיביות** היא אלמנט מובהק במהלך "ספר הדרך והסגולה". ג'יימס מתייחס לפאסיביות כהשהיה של רצון האדם בעת החוויה המיסטית למול כוח נשגב. לאורך יצירתו של לאו-דזה ניתן למצוא רמזים להקטנת האדם בפני הדאו, דוגמת הצירוף "לשרת את השמיים".¹⁵⁶ אך הפאסיביות שמתוארת ביצירה מיוחסת לצורת חיים כללית יותר, כאידאל ראוי ולא דווקא התנהגות חד-פעמית: "אל תשאף",¹⁵⁷ "החולשה זה כוחו",¹⁵⁸ "מי שסגולתו בשפע משול לתינוק שרק נולד",¹⁵⁹ "רק אני שוקט – \ ללא הבעה, \ כמו תינוק שטרם חייך. \ דחליל זרוק – \ כמי שאין לו לאן לחזור. \ כל האנשים יתרים \ ורק אני כמו חסר." ¹⁶⁰ זוהי הפאסיביות התמידית עליה לאו-דזה מורה במהלך היצירה. בפני אותו דאו "נצחתי", החוויה המיסטית "נצחית" גם כן. ככל שהאדם פועל ומדבר פחות, כך הוא מתקרב ל"היכרות" עם הדאו.

ה**זמניות** של ג'יימס מתייחסת ל"מצבים מיסטיים (ש)אינם יכולים להחזיק זמן רב. פרט למקרים נדירים... לעתים, לאחר שנעלמים, טיבם ניתן רק לשחזור בלתי מושלם בזיכרון";¹⁶¹ נראה כי הדאו הוא אותו מקרה נדיר, משום שהוא לא בהכרח מתבטא בעולם כ"גילוי" חד-פעמי. אך כן יש סיבה לחשוב שהכל נמצאים בנוכחותו באופן תמידי, וצריכים רק לדעת היכן לחפשו. הדאו לא "נגלה" לאדם בחיזיון אחד ויחיד, אלא מדובר בתהליך של הכרת הדאו דרך פעילות שהולמת את עקרונותיו: הסתייגות, השקטה, חוסר עשייה וייתכן שגם טכניקות נשימה.¹⁶² אך למרות שהדאו נוכח וזמין לכל, מתוך הטקסט והמורשת המיוחסת לו, נראה כי לאו-דזה הוא היחיד שהגיע לרמת "היכרות" אמיתית עם הדאו. בכך ישנו ביטוי גם ל**איכות הנואטית** של היצירה: לאו-דזה "תפס" את הדאו (למרות שהדאו הוא דבר שלא ניתן לאחוז), והיצירה היא התיעוד "הבלתי מושלם" של התקרבותו לדאו באי-עשייה ונסיגה.

¹⁴⁹ ג'יימס, 1985, עמ' 295-296.

¹⁵⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 22 עמ' 51.

¹⁵¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 32 עמ' 60.

¹⁵² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 59 עמ' 54.

¹⁵³ לו, 2012. דאור ואריאל, 2007, פרקים: 8, 15, 20, 32, 61, 66, 78.

¹⁵⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 15, 19, 28, 32, 37, 57.

¹⁵⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 6, 15, 28, 39, 41, 66.

¹⁵⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 59 עמ' 91.

¹⁵⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 39 עמ' 70.

¹⁵⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 40 עמ' 71.

¹⁵⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 55 עמ' 87.

¹⁶⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 20 עמ' 44.

¹⁶¹ ג'יימס, 1985, עמ' 295.

¹⁶² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 10 עמ' 32. פרק 55, עמ' 87.

שלוש פעמים, בפרק 21, 54 ו-57 לאו-דזה שואל את עצמו שלוש שאלות רטוריות במתכונת דומה: "לפי מה אני יודע את צורתו של אבי כל הדברים?",¹⁶³ "לפי מה אני יודע שכך העולם?"¹⁶⁴ "לפי מה אני יודע שכך הוא (שבאין מעשים זוכים בעולם)?"¹⁶⁵ לכל השאלות הללו ניתנת אותה תשובה סתמית: "לפי זה".¹⁶⁶ האם לאו-דזה מכוון לדאו הברור-מעצמו שנמצא בכל מקום? האם הוא מתייחס להשקטת ונסיגת העצמי? האם הוא מתייחס להיכרות האישית שלו עם הדאו? לדעתי התשובה היא שילוב מסוים של שלוש האפשרויות האלו – הביטוי "לפי זה" מתייחס לתהליך השקטת העצמי שעבר לאו-דזה, באמצעות היכרות מחודשת עם הדאו הברור מעצמו, ובכך הגיע להתלכדות של האדם עם הדאו. אך זוהי רק השערה שלי, שלא ניתן לבסס באופן חד-משמעי. אולם, כן ניתן לזהות בוודאות שלא-דזה מעמיד את עצמו כסמכות העליונה לכל מה שקשור לטבע הדאו, כפי שעצם כתיבת היצירה מעיד. התשובה "לפי זה" ממלאת כאן שלושה תפקידים לפחות: היא ממחישה פעם נוספת, כיצד השפה המוגבלת כולאת את העברת המסר האירוני, הפרדוקסלי והמטאפיזי. היא מצביעה על כך שלמרות היכרותו של לאו-דזה עם הדאו, הוא לא יכול להעביר את הדאו האמיתי בשפת היצירה, בכך היא מעמידה אותו כסמכות העליונה והבלבדית בכל מה שקשור לדאו האמיתי. סמכות זו יכולה רק לרמוז על הדאו, בלי ללמדו או להציגו במפורש.

ברגע שמקבלים את הרובד מיסטי של היצירה, ניתן להסביר באופן חלקי את הצלחתה בתקופת "המדינות הלוחמות" ואילך. בעוד שמרבית ההוגים עסקו באותה תקופה בשאלות קונקרטריות ואנושיות בלבד, "ספר הדרך והסגולה" פנה לנטיית המיסטיות של בני התקופה. ניתן להניח שיחד עם התחזקות שכבת המשכילים והתרחבותם של בני הַשָּׁה, עלה העניין בגישות רוחניות שונות, לצד צורך באתגר אינטלקטואלי חדש. ניתן לומר שהיצירה מילאה נישא מחשבתית בלתי מנוצלת. דבר זה תואם את דברי גראהם, שטען כי המורשת הדאויסטית (יחד עם האן-בודיהיזם), עזרה לשמר את הסדר הקיסרי בסין לאורך הדורות: לאו-דזה, יחד עם ג'ואנג-דזה, שימשו כהסחת דעת של האינטלקטואלים הבלתי מוטמעים שסיכנו את הסדר החברתי. כך הם עסקו בפילוסופיה וטיפוח אישי כאשר ראשם מכוון ליקום.¹⁶⁷ כפי שאינטלקטואליים בסין הקיסרית עסקו בקסם של "ספר הדרך והסגולה" בתקווה להתקרב אל הדאו, ייתכן כי כך נהגו גם חלק ניכר מהאינטלקטואליים בני המאה השלישית לפנה"ס.

יש גם להתייחס להתפתחות של "אסכולת השמות" (מינג-ג'יא 名家), שצמחה במקביל ובעקבות "ספר הדרך והסגולה" (אם כי יש מחלוקת באשר לקשר הסיבתי בין השניים, כשאלת הביצה והתרנגולת). לראשונה בסין העתיקה, השיח האינטלקטואלי לא עסק בפוליטיקה בלבד, אלא גם ב"כללי הפולמוס והמינוח".¹⁶⁸ כלומר, נוצר קהל אינטלקטואלי שדיבר פחות על פרקטיקות צבאיות, מדיניות או מוסריות, ודיבר יותר על הדיבור עצמו.

¹⁶³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 21 עמ' 44.

¹⁶⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 54 עמ' 86.

¹⁶⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 57 עמ' 89.

¹⁶⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 21, עמ' 44. פרק 54, עמ' 84. פרק 57 עמ' 89.

¹⁶⁷ גראהם, 1989. עמ' 6.

¹⁶⁸ פינס ושלח, עמ' 245.

קהל זה, שהווה אחוז מסוים מהאוכלוסייה המשכילה, עסק והתעניין בחידתיות והמיסטיות של היצירה. יתר על כן, בהעדר זרמים דתיים מובהקים בתקופת "המדינות הלוחמות", נותר מעין "וואקום" חברתי-רעיוני. אין צורך להיכנס לדיון אודות המאפיינים הדתיים של הקונפוציאניזם, אך "ספר הדרך והסגולה" מתייחד באופיו העל-אנושי, הדתי והמיסטי יותר מאשר כל הגות אחרת מוכרת לתקופתו. כפי שישות אינסופית משכה רבים בעולם ההלניסטי להאמין במסורות האברהימיות (יהדות, איסלאם ונצרות), בהחלט מתקבל על הדעת שרעיון מוניסטי דומה (עם כמה הבדלים מהותיים) ימשוך רבים בסין העתיקה. ישנה נינוחות ברעיון שישות אינסופית אחת מנחה את כיוון העולם והבריות הפועלים תחתיה.

פילוסופיה שמתייחסת ל"אינסופיות" יכולה להוביל, במכוון או לאו, לפילוסופיה מיסטית. ניתן להבין את חוסר היכולת להגדיר את הדאו הבלתי מוגדר, כתוצר לוואי של חוסר היכולת לקבץ את האינסופי לסופי. לכן האדם נותר חסר מילים, והחיפוש אחר מקור לערכים והדרכה חייב להתקיים מחוץ לתחום האנושי-חברתי-לשוני הנורמטיבי. המקור האלטרנטיבי שמוצע לאורך היצירה הוא קיום הדאו באמצעות היכרות עם הטבע, וחקיקו פעולותיו. דבר שניתן לממש בחוסר עשייה והסתפקות במועט. אף יותר מזאת, יש סיבה לחשוב שהכרה וקיום על פי הדאו מתבארים מתוך החוויה המדיטטיבית, במצבי תודעה אחרים.¹⁶⁹ לכן מספר אלמנטים מדיטטיביים מופיעים במהלך היצירה, דוגמת "הנשימה מרוכזת והרכות בשיאה".¹⁷⁰ הפסקת החלוקה הלשונית לקטגוריות ו"ריקון" השכל הכרחיים בעת ריכוז הנשימה.

נראה כי ישנה סתירה מסוימת בין הדאו ה"קבוע/ניצח/בלתי משתנה" והדאו הדינמי שקיים בטבע. כיצד ניתן ליישב בין תפיסה של טבע דינמי ומשתנה ודאו "בלתי משתנה"? שכן, נהוג לייחס לטבע מאפיינים של שינוי ותנועה. אך אין זה בהכרח הדבר אצל לאו-דזה, שאצלו מרבית המטאפורות הטבעיות הן סטטיות: "השמיים קיימים והארץ עומדת"¹⁷¹, "בול העץ"¹⁷², "עמק"¹⁷³, "קרח"¹⁷⁴, "ריקותו"¹⁷⁵, "מואר"¹⁷⁶, "נהר בחורף"¹⁷⁷, "בצה".¹⁷⁸ המשותף לכל אלו הוא הצמצום, חוסר הפעולה והשקט שמאפיין את הטבע, כפי שהוא מוצג על ידי לאו-דזה. המטאפורה היחידה שיכולה אולי להצביע על התפעלות מעשית ומשתנה היא מטאפורת המים, אך גם היא מוצגת כדבר שבמהותו פאסיבי: "הטוב העליון (הדאו) הוא כמו מים: \ המים מיטיבים להועיל לריבוא

¹⁶⁹ רות', 1997, עמ' 310-311.

¹⁷⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 10, עמ' 32.

¹⁷¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 7, עמ' 29.

¹⁷² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 15, 19, 28, 32, 37, 57.

¹⁷³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרקים: 6, 15, 28, 39, 41, 66.

¹⁷⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 15, עמ' 39.

¹⁷⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 5, עמ' 27.

¹⁷⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 27, עמ' 54.

¹⁷⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 15, עמ' 39.

¹⁷⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 15, עמ' 39.

הדברים, אינם מתחרים ומצויים במקום השנוא על הבריות; \ לכן הם קרובים אל הדרך.¹⁷⁹ אין שום אלמנט של השתנות או דינמיות עליו ניתן להצביע בברור, שכן הם "אינם מתחרים", דהיינו סטטיים.

בכך אני חולק במידה מסוימת על יאנינג לו, שטוען כי מטאפורת המים נועדה להציג "דאו דינמי ובר שינוי".¹⁸⁰ אני מסכים עם מרבית הערכות שלו על מאפייני המים, כפי שהם מעידים על מהות הדאו כזורם ומתמשך, אך אני לא סבור שתנועת הזרימה בהכרח סותרת את היותו סטטי ו"קבוע". שכן בהחלט אפשרי שהטבע הקבוע, שלא-דזה לא טוען שהוא חסר תנועה לחלוטין, כולל בתוכו את התנועות הטבעיות של "ריבוא הדברים". אך התנועה הזו נעשית (וממנה האדם צריך ללמוד) באופן טבעי, ככלית-ברירה, בפאסיביות ללא תכנון. מסלולם של הדברים קבוע מראש: תחומי הנהר הוגדרו מלכתחילה בידי כוחות הטבע של הדאו, ואין אפשרות או סיבה להיאבק בכיוון שהדאו מוביל. כלומר, כל תזוזה שמתקיימת בטבע היא פאסיבית בהכרח, ונעשית כחלק ממערכת "קבועה" ו"נצחית".

דאור הצביע על טענה זו בהשוואתו בין ג'ואנג-דזה ולא-דזה: "העולם של לא-דזה קפוא ויש בו מעט דברים: שמיים וארץ, מים, בול עץ, תינוק, האשה, עיקרון אחד, קביעות מוחלטות. העולם של ג'ואנג ג'ו כולו תנועה וצבע, הרים ונהרות ועצים ושיחים, וציפורים קטנות וגדולות, קופים ודגים וצפרדעים...".¹⁸¹ תפיסת הטבע של ג'ואנג-דזה כוללות בתוכה מספר רב של ישויות פאסיביות, פעילות ומשתנות שחיות בדרכים שונות, על פי טבעם. אצל לא-דזה לעומת זאת, כל המטאפורות של עולם הטבע חולקות במשותף מאפיין אחד עיקרי – דממה. נראה כי תפיסת הטבע של לא-דזה שונה בהרבה מזו של רבים אחרים, שנוטים לייחס לטבע דינמיות ושינוי.¹⁸² זהו הקושי שיש עבור קוראים מערביים במאה העשרים ואחת, ואף לבני תקופתו של לא-דזה שתפסו את הטבע בצורה שונה.

4. פוליטיקה

4.1 המנהיג האידאלי

לאורך "ספר הדרך והסגולה" יש עיסוק בטיב הדאו המטאפיזי, פסילת הקונבנציות המוסריות והתרבויות, וכן ערעור היחס של האדם לשפה. לצד אלו ניצב דאו בלתי מוסבר, שלא בהכרח נגיש לשכל. אך רוב פרקי היצירה מכילים עצות פרקטיות ואינפורמטיביות בשביל המנהיג, ועומדים בניגוד מסוים למיסטיקה הספקנית והלשון הרלטיביסטית.¹⁸³ למרות שישנו פער לכאורה בין הממדים הפילוסופיים והמיסטיים של היצירה לבין הממד הפרקטי, ניתן לומר כי כל העצות שניתנות למנהיג תואמות במידה רבה את הלך הרוח הרעיוני של הדאו. הלך

¹⁷⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 8, עמ' 30. בהערה על פי וואנג בי: "הדרך הוא אין, המים הם יש. לכן נאמר 'קרובים'".
¹⁸⁰ לו, 2012. עמ' 153. תרגום שלי.

¹⁸¹ ג'ואנג דזה, מבוא מאת דאור, 2010.

¹⁸² לו, 2012. עמ' 153.

¹⁸³ האנסן, 1981, עמ' 330.

רוח זה, שלעתים נדמה כבלתי-אחיד בעליל, שומר על לכידות רעיונית בתמיכתו בפאסיביות, שתיקה וטבעיות שאינה פועלת.

לאו-דזה ממליץ למנהיג לנהוג באופן שתואם את עקרון אי-העשייה: עליו להיות בחייו האישיים כאיש דאו שאינו עושה, ולתרגם את עקרונות אלו למרחב המדיני. זאת הוא עושה על ידי צמצום ההתערבות הממשלתית, תוך כדי החלשת שכבת המשכילים (בני ה'שקה'). לכן כתוב "אחוזו בדמות הגדול (הדאו), \ וכל העולם (כל אשר מתחת לשמיים) יבוא אליך".¹⁸⁴ כיצד "אוחזים" בדמות הגדול? על ידי אי-עשייה. זוהי ההבטחה של לאו-דזה למנהיג: "בעולם (בכל אשר מתחת לשמיים) זוכים תמיד באין-מעשה, \ ואילו בעלי המעשה, אין בהם די לזכות בעולם (בכל אשר מתחת לשמיים)".¹⁸⁵

על המנהיג האידאלי להיות בעצמו מודל של שקט, חולשה ונסיגה: "לפיקך: רוזנים ומלכים אומרים על עצמם 'בודד', 'גלמוד', 'חסר ישע' – \ האם לא משום שהם רואים בנקלה את שרשם?"¹⁸⁶ המנהיג לא יכול או צריך להישען על חוכמתו כדי לעצב את המדינה, שכן בכך הוא בהכרח מסכן את אזרחיה ואף פוגע בהם: "המושל במדינה באמצעות הידיעה מביא להרס המדינה; \ המושל במדינה באמצעות אי-הידיעה מביא לה ברכה".¹⁸⁷ מתוך אותה בורות הצפויה מהמנהיג, עיקרון הדאו מתקיים דווקא כאשר רצון העם קודם לרצון המנהיג: "החכם, לעולם אין לו לב, \ לב העם הוא לבו בעיניו. \ עם הטובים איטיב, \ וגם עם הלא-טובים איטיב, \ ואזכה בטוב... \ ביחסו אל העולם, החכם זהיר וחושש; \ למען העולם הוא מערפל את ליבו".¹⁸⁸ \ העם כולו תולים בו את אוזניהם ועיניהם, \ ואילו הוא מחייך אליהם כתינוק".¹⁸⁹ זוהי גישה חריגה ביותר ביחס להגות של התקופה שמדגישה את המסורת והשלטון כמקור הסמכות הבלתי מעורער. שוב בפרק 66, העם ממוקם מעל למנהיג (לפחות לראית עין): "ברצותו להיות מעל לעם, \ חייב במיליו לשים עצמו מתחת לעם; \ ברצותו לעמוד לפני העם, \ חייב להעמיד עצמו מאחוריו".¹⁹⁰

4.2 צמצום בחוקים ובמיסים

לאחר שלאו-דזה מבסס את המנהיג כדמות פאסיבית ובורה, שלא יכולה לקוות להוביל את המדינה, הוא מתחיל לדון בהשלכות הפוליטיות של גישה זו. ראשית עם ניתוק תחושת הבעלות על שלטון המדינה, מצופה מהמנהיג להימנע מכל התערבות מדינית: "העולם (כל אשר מתחת לשמיים) הוא הכלי של הרוחני, \ ואין לעשות בו. \ העושה בו משחיתו. \ האוחז בו מאבדו... לפיכך החכם – \ דוחה את הקיצוני, דוחה את המוגזם, דוחה את המופרז".¹⁹¹ בנוסף, המנהיג צריך לשכך את הרעב בעם על ידי הורדת מיסים: "העם רעב: \ שליטיו אוכלים

¹⁸⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 35, עמ' 63.

¹⁸⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 48, עמ' 80.

¹⁸⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 39, עמ' 69.

¹⁸⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 65, עמ' 97.

¹⁸⁸ הכוונה ב"לב" בסין העתיקה היא לשכל, שכן האמינו ששם מתרחשת החשיבה.

¹⁸⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 49, עמ' 81.

¹⁹⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 66, עמ' 98.

¹⁹¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 29, עמ' 57.

אותו במסיהם הכבדים... \ דווקא אלה שאינם עושים כדי לחיות \ עדיפים על מי שמכבד את החיים.¹⁹² מכאן נובעת התפיסה שיש למשול בבני אדם בחסכנות, "כדי למשול בבני-אדם ולשרת את השמים, אין טוב מלהיות קמצן. \ בגלל הקמצנות שבים בהקדם (אל הקבוע)".¹⁹³ קביעה זו נפסקת בהתאם לעיקרון הצניעות שמופיע במתכונות שונות לאורך היצירה: "הממעט משיג... אינו מתרברב",¹⁹⁴ "מי שיודע מתי די, תמיד יש לו די",¹⁹⁵ "ולכן אינו מתנשא",¹⁹⁶ "לפיכך: החכם – \ לעולם אינו רואה עצמו גדול, \ ויכול להיעשות גדול".¹⁹⁷

באופן כללי, מדיניות הפנים של לאו-דזה דורשת הסרה או לכל הפחות צמצום האיסורים והחוקים "ככל שירבו האיסורים בעולם, ילך העם ויתרושש... \ ככל שהחוקים והצווים יהיו נהירים יותר, כך יתרבו השודדים והגנבים".¹⁹⁸ באשר להסדרי מלחמה, לאו-דזה הוא תומך מובהק בחמלה ופציפיזם: "הנשק הוא כלי שאינו מבשר טוב... \ לכן: הנוהג לפי הדרך אינו דבק בו... \ זה משתמש בו רק כשאין ברירה".¹⁹⁹

מכל העצות האלו, נראה כי הממשל של לאו-דזה דומה למערכת כלכלית ומדינית חופשית, מעין לְסֵה-פֶר (laissez faire), בה ההתערבות הממשלתית היא מינימלית.²⁰⁰ ליברליזם במערב מוסבר כשיטה אפקטיבית למקסם אושר (ועושר) של אזרחי המדינה באמצעות חירות אישית, ללא כל התייחסות לתועלת והיתרון שהמנהיג יפיק מכך. אך בניגוד לשיח הליברלי של הנאורות, ההצדקות שמוצעות "לניהול הנכון" של המדינה, מופנות אל המנהיג: "בעשותו למען אחרים הוא עצמו יוצא נשכר".²⁰¹

אף על פי שיש להיזהר מאנכרוניזם שכזה והשוואות לא מוצדקות, בהחלט נראה כי כל העצות של לאו-דזה תואמות ממשל קטן, שלא מנסה להתרחב, לכבוש, להילחם או להרוויח מנתיניו. נראה כי לפי לאו-דזה, הדרך הבטוחה ביותר לבסס שלטון יציב היא הורדת הפיקוח. "אני איני עושה, והתמורה בעם מתרחשת מעצמה; \ אני אוהב את הדומם, והעם מתקן מעצמו; \ אני איני מתערב, והעם מתעשר מעצמו; \ אין לי רצונות והעם נהיה בול עץ מעצמו".²⁰² מדיניות זו, למרות טיבה המעשי, תואמת להפליא את עקרון הפאסיביות של הדאו, שמאופיינת בעקיפין כ"בול עץ".²⁰³

¹⁹² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 75, עמ' 107.

¹⁹³ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 59, עמ' 91.

¹⁹⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 22, עמ' 48.

¹⁹⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 46, עמ' 78.

¹⁹⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 72, עמ' 104.

¹⁹⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 34, עמ' 62.

¹⁹⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 57, עמ' 89.

¹⁹⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 31, עמ' 59.

²⁰⁰ רות'בארד, 1990, עמ' 45.

²⁰¹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 81, עמ' 113.

²⁰² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 57, עמ' 89.

²⁰³ אם כי ברטוריקה של התקופה, ואף "בספר הדרך והסגולה", ניתן למצוא רמיזות למטרה הסופית של זכייה ב"כל אשר מתחת לשמיים".

לאור כפילות זו, לא ברור עד כמה שיטתו הפוליטית של לאו-דזה מתבססת על תפיסה פרקטית של המציאות, או על תפיסה מיסטית-מוסרית. האם לאו-דזה מסביר את השגשוג של העם כנובע מהתאמת המשטר לדאו המיסטי-טבעי, או שמא השיטה שהציע יכולה לצלוח, ללא כל אמונה באותה ישות אינסופית-יקומית? נדמה שבעיני לאו-דזה, לא ניתן להפריד בין הישות המטאפיזית, הלשונית והמיסטית, לבין התועלת הפוליטית של הדאו. מנהיג המדינה שיקרא יצירה שכזו רק לשם ערכה הפרקטי, אך יתעלם מהדאו המטאפיזי-מיסטי, לא יבין שהדאו פועל בעולם בכל אחת מרמות הקיום. זוהי הסיבה שלא-דזה מקדיש מקום ועוסק כל כך הרבה בתיאור הישות המשונה והטבעית הזו, למרות שהיא נדמת מרוחקת מהעיסוק פוליטי. לפיו, "הבנת" טיב הדאו הבלתי מובן, כפי שהוא מתבטא בטבע, יכולה לשפוך אור על שיטת המשטר האידיאלית. על המנהיג להאמין בדאו, ולהכיר את מאפייניו – למרות הקושי הכרוך בכך. לאחר מכן, עליו לפעול על פי צויו המוסריים, ומשום שהדאו תואם את המציאות באופן עקבי, הוא יניב פירות במרחב המדיני.

הדגש של לאו-דזה על טובת המנהיג לצד ההתייחסות לטובת הכלל, עשוי להיראות כסתירה. ניתן למצוא פרקים בהם לאו-דזה מביע דאגה לאנשים הפשוטים: "העם רעב: שליטיו אוכלים אותו במסיהם הכבדים – \ לכן הוא רעב".²⁰⁴ אך את הדאגה הזו ניתן להסביר כאמצעי להשגת יציבות שלטונית, שבסופו של דבר נועדה להועיל למנהיג. שכן בשורות לאחר מכן כתוב באותו מבנה: "קשה למשל בעם: שליטיו, יש כונה בעשיתם – \ לכן קשה למשול בעם."²⁰⁵ בדומה לכך כאשר לאו-דזה כותב: "אם העם אינם יראים את המות, איך תוכל להפחידם בהוצאה להורג?"²⁰⁶ הוא עוסק בהשפעות שיש לפחד של העם על המנהיג, ללא התייחסות להשפעה שיש בפחד על העם עצמו. כלומר, ביצירה זו – הדגש הוא על המנהיג, לא על העם עצמו. עם מרוצה, חלש, פסיבי ושבע אינו בהכרח "טוב" לשם עצמו, אלא הוא מצב רצוי, נוח ופרקטי עבור השליט. אם המנהיג פועל על פי הדאו, העם יפעל על פי הדאו – והמנהיג ירוויח מכך.

את הדגש על "הרווח" האישי של המנהיג הפועל על פי הדאו, ניתן לזהות בעיסוק הרב של היצירה בטיפוח האישי של המנהיג (החכם) בקיום ה"דאו" בצניעות: "אינו רואה עצמו כצודק, \ ולכן מצטיין; \ אינו מתרברב, \ ולכן פעלו קיים; \ אינו מתייחר, \ ולכן מאריך ימים. \ ומשום שאינו מתחרה, \ אין בעולם דבר שיכול להתחרות עמו."²⁰⁷ כל הטוב מובטח למנהיג ככל שהוא ממעיט לעסוק במנהיגות. באופן מפורש, למנהיג הנוהג כך מובטחים שלוה ואריכות-ימים. כחלק מאי-הפעולה של המנהיג ושל העם, יש צורך לשנות את הגדרת "ההצלחה" של המנהיג. בניגוד למעלות שהמנהיגים אמורים לאמץ בהמלצת טקסטים אחרים מתקופת "מאה האסכולות", כדוגמת השקידה הלימודית הקונפוציאנית, איש המעלה ב"ספר הדרך והסגולה" מוצג באור שונה לחלוטין:

²⁰⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 75, עמ' 107.

²⁰⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 75, עמ' 107.

²⁰⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 45, עמ' 106.

²⁰⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 22, עמ' 48.

"העוסק בלימודים מוסיף מדי יום (עשייה וידע), \ (כנגד) העוסק בדרך גורע מדי יום; \ גורע וגורע – \ על מנת להגיע לאי-עשייה... \ בעולם זוכים תמיד באין-מעשה..."²⁰⁸.

ניתן להסביר את התפיסות הפוליטיות החריגות של "ספר הדרך והסגולה" באופן דומה לחידוש הערכי והלשוני שלו. לאו-דזה התייבב נגד הלך הרוח הפוליטי של התקופה. באותה עת, הברוקרטיה בסין התרחבה באופן חסר תקדים,²⁰⁹ המדינות נעשו יותר ריכוזיות, והמנהיגים החלו לנקוט ברפורמות מקיפות וקיצוניות יותר ויותר.²¹⁰ תקופת "המדינות הלוחמות" שהתאפיינה בלחימה אכזרית, גרמה למדינות שונות לצאת מגדרן כדי להביא לגידול האוכלוסייה – על מנת לבסס את כוחן הצבאי והכלכלי. הן עודדו יישוב באדמות בתולות, עידוד של הגירה מבחוץ ואף הטילו מס על צעירים וצעירות רווקים.²¹¹

בעוד שהברוקרטיה של המדינות התפתחה, הריכוזיות שלהן החלה להכביד על הנתינים במיסים. בעוד שיותר ויותר בכירים היו זקוקים למימון ממשלתי, החקלאים הם אלו ששילמו את המחיר: "דרך השמיים הוא לגרוע מהיתר ולהוסיף לחסר; \ לא כך דרך האדם; \ הוא גורע מן החסר כדי לתת ליתר. \ מי יוכל להיות יתר על מנת לתת לעולם? \ רק מי שהדרך איתו."²¹² שורות אלו, שמתקשרות לעיסוק הרב של לאו-דזה עם ה"חסר",²¹³ נראות כביקורת על חוסר השוויון שנגרם בידי השליטים. "דרך השמיים" באופן טבעי מביאה לשוויון של האנשים ו"ריבוא הדברים" בעולם, אך המנהיגים פוגעים באיזון כשהם בוחרים לקדם בני שה מסוימים על חשבון שאר נתיני המדינה. על כן, המנהיג "שהדרך איתו" יפסיק את העדפה הממשלתית הזו, וייתן לאנשים לחיות את חייהם ללא כל התערבות, לא ביתר ולא בחסר.

בנוסף לקושי שנגרם לאנשים בידי המושלים, בעיות נוספות נוצרו בעקבות הקושי של המדינות לגייס חיילים. כיוון שהחיילים, שרובם היו חקלאים, מעולם לא פתחו זיקה כלשהי ל"מולדתם" או דאגו ל"לכבודם", הם העדיפו לדאוג לחייהם הפרטיים בשדותיהם מאשר לשוב אל הקרב.²¹⁴ על כך שאנג שאנג אמר "כל מלחמה היא דבר שנוא על העם".²¹⁵ המצב היה במקרים מסוימים כה קיצוני, שעל מנת להתמודד עם החוסר במוטיבציה, האסטרטג סון-דזה הציע את הפתרון האכזרי (והיצרתי) הבא: הוא יעץ לגרל לשלוח את צבאו למקום ממנו אין אפשרות לנסיגה, היות ש"כשאין מקום מכסה, הם (החיילים) יעמדו איתנים."²¹⁶ מתוך ניתוח של "ספר

²⁰⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 48, עמ' 80.

²⁰⁹ פינס, 2009, עמ' 183.

²¹⁰ פינס ושלח, 2011, עמ' 182-181.

²¹¹ פינס ושלח, 2011, עמ' 173-172.

²¹² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 77, עמ' 109.

²¹³ לאו-דזה מרבה לדבר על התועלת של החסר, בפרט בפרק 11: "בהתאמת האין שבו – כוחו של הגלגל הכלי/החדר... \ באין (של הדברים) – כוחם." אך פרק 77 לא מתייחס אל "החסר" באותו אופן חיובי. ייתכן כי התועלת של ה"חסר" אפשרית רק אם היא מאוזנת עם הקיים. כלומר, יש צורך במסגרת החומרית של הכלי בשביל להבין את התועלת של החסר שבו. על כן, פרק 77 עוסק יותר בחוסר איזון של "החסר" והיש, מבחינה אישית, רוחנית וכלכלית.

²¹⁴ פינס ושלח, 2011, עמ' 181.

²¹⁵ ספר שליט שאנג, 18.

²¹⁶ סון דזה, קלירי, 2005.

הדרך והסגולה", ניתן להסיק שלא-דוזה עצמו הכיר בחייו כישלונות אדמיניסטרטיביים: "הרוצה לקחת את העולם ולעשות בו, אני אהיה עד לכשלונו".²¹⁷ נראה שידע להזהיר מפני התרבות גנבים ושוודדים בשל ריבוי החוקים כאחד שראה את התופעה בעצמו.²¹⁸ בנוסף, הוא מאשים את השליטים החמדנים בגביית מיסים כבדות מנשוא ומטיל עליהם את האחריות לרעב.²¹⁹ בעוד שהוא מציע דרכים לשמור על השלטון יציב, לאו-דוזה מציג את הריכוזיות והעשייה הממשלית כמקור הרוע וההרס – הפועלים כנגד הדרך הטבעית של הדאון, והאינטרס של השליט.

הסוגיה האחרונה בפרשנות הפוליטית של היצירה נוגעת למעמד המשכילים. נראה כי בדומה לניסיון של צמצום השלטון, "ספר הדרך והסגולה" קורא להפסיק כל תמיכה כלכלית במעמד בני הַשָּׁה: "אל תרומם את הטובים, \ ובעם לא תהיה מחלוקת... \ לפיכך: שלטון החכם – \ מרוקן את הלב (של הטובים), \ ממלא את הבטן, \ מחליש את הרצון, \ מחזק את העצמות. \ לעולם – \ עשה שהעם יהיו באין-ידיעה ובאין רציה, \ עשה שהיודעים לא יעזו לעשות: \ או אז ישרור הסדר בכל".²²⁰ בניגוד לקריאה של קונפוציוס ומו-דוזה לתמוך בקידום "הראויים\הטובים", לאו-דוזה מזהיר מהסכנה הטמונה בתמיכה במשכילים. הוא תומך אך ורק בעזרה מינימלית לכל האוכלוסייה, המספיקה כדי להשביע אותם. צורת משטר זה רואה בכל, פרט למנהיג, כשוויים, שכן אין העדפה של בני הַשָּׁה על פני פשוטי העם: "עם הטובים איטיב, \ וגם עם הלא-טובים איטיב, \ ואזכה בטוב. \ במאמינים אאמין, \ בלא מאמינים גם בהם אאמין, \ ואזכה באמונה".²²¹ זוהי המלצה מאוד פרקטית, שכן היא מייצעת למנהיג לא לתמוך רק בחכמים או בנאמנים, אלא בכל העם באופן שווה, אם כי באופן מצומצם ומוגבל. כך הוא מבטיח, המנהיג יזכה לתמיכה מלאה של נתיניו.

לא ברור אם הכוונה ב"מחליש את הרצון" (של המלומדים) היא החלשה פאסיבית או אקטיבית. לאו-דוזה מתייחס אל המלומדים כסכנה ממשית לביטחון המדינה: "אם קשה למשול בעם, הרי זה משום ריבוי הדעת".²²² אך בשום מקום אין הוא כותב במפורש כי יש לפעול נגדם בצורה אלימה, שכן כל מעשה שכזה יעמוד בניגוד להלך הרוח הדאואיסטי והפציפיסטי של חוסר-עשייה. עם זאת, החלשה מכוונת של המשכילים היא אכן מסקנה אפשרית העולה מן הכתוב. כך או כך, נראה כי הפאסיביות של המושל, המשכיל (בן השה) והאדם הפשוט – היא מבורכת ומבטיחה את קיום הדאון והסדר מדיני. כך לא יכולים לקום בני שה שאפתניים שיערערו על המבנה החברתי או על מעמדו של השליט. זהו הבדל נוסף בין ליברליזם מודרני לבין גישתו של לאו-דוזה. הראשון דוחף ומברך את ההצלחה האישית, הכלכלית והחומרית של האדם, השני סבור כי המועט והחלש הם האידיאלים שפשוטי העם והמשכילים כאחד צריכים להוקיר.

²¹⁷ לאו דוזה, דאון ואריאל, 2007, פרק 29, עמ' 57.

²¹⁸ לאו דוזה, דאון ואריאל, 2007, פרק 57, עמ' 89.

²¹⁹ לאו דוזה, דאון ואריאל, 2007, פרק 75, עמ' 107.

²²⁰ לאו דוזה, דאון ואריאל, 2007, פרק 3, עמ' 25.

²²¹ לאו דוזה, דאון ואריאל, 2007, פרק 49, עמ' 81.

²²² לאו דוזה, דאון ואריאל, 2007, פרק 65, עמ' 97.

4.3 התפלמסות מדינית מוסרית

התובנות של לאו-דזה מתפלמסות בהכרח עם הפוליטיקה של קונפוציוס ומו-דזה. בעוד ששניהם עסקו בדרכים השונות לעצב את המדינה באמצעות טקסים, חוקים ו"קידום הראויים", לאו-דזה התנגד לכל פעולה של המנהיג בתחום המדיני. הוא ייצג את האנטי-תזה להכפפת רצן האנשים לרצונו של השלטון.²²³ את אותה התפלמסות פוליטית בין ההוגים ניתן לזהות כפועל יוצא מחוסר ההסכמה ביניהם בתחום המוסרי. בעוד שקונפוציוס ומו-דזה היו מורליסטים – שניהם החזיקו במושגים ספציפיים של "טוב" ו"רע", "ראוי" וכדומה, הספקנות של לאו-דזה גרמה להגותו הערכית להיות יותר מסויגת. אם כי יש גבול לספקנות זו – לאו-דזה בכל זאת פסק בנושאים מוסריים ואחרים במפורש או במובלע: הוא הזהיר מ"המוות" ורמז על שיטות להארכת החיים; לאו-דזה הביע סלידה מ"כאוס מדיני" ומזעמו של העם; יתר על כן, הוא גינה כל תכונה של מנהיג או חכם הפועלים בניגוד לעיקרון הדאו של דיבור מועט ועשייה מינימלית. "האדם הערכי" ביצירה הוא האדם הפשוט, שאינו שואף לשנות או להשפיע על אחרים. דבר זה תקף הן למנהיג והן לחכם.

מו-דזה וקונפוציוס הירבו לעסוק בתפקיד הראוי לבן השה בחברה. מו-דזה בפרט כתב שיש לקדם את המוכשרים לתפקידים האדמיניסטרטיביים הגבוהים ביותר.²²⁴ אך לאו-דזה טען שיש לפעול בדיוק להיפך ולהחליש את המלומדים. כמו כן, לאו-דזה אשים את "המנהג הטקסים" הקונפוציאניים כמקור התווה של העולם.²²⁵ כל פרק 18 הוא רשימת הבעיות שנובעות מהשיח הקונפוציאניסטי, המשתמש במושגים ל"מוסר וצדק"²²⁶: "כשנושטים את הדרך הגדול – יש מוסר וצדק; \ כשהערמה והידיעה צצות – \ יש צביעות גדולה; \ כאשר אין הרמוניה במשפחה – \ יש כיבוד אב ואם; \ כשבמדינה מבוכה ותווה – \ יש שרים נאמנים."²²⁷ לאו-דזה ציין כאן את כל הסכנות שיש ב"שרים נאמנים" ("קידום הראויים"), כיבוד האב והאם (ערך קונפוציאניסטי) ונטישת הדאו הקוסמי שלו לטובת "המוסר" ו"הצדק" של קונפוציוס.

ייתכן כי עיקר התנגדות של לאו-דזה כוונה לשיח המפריז במונחים הללו, ולא בהכרח לרעיונות עצמם. אך גם אם הביקורת של לאו-דזה מתייחסת רק לשפה ולא להגות ספציפית, השניים בהכרח כרוכים זה בזה. שפה כושלת מביאה בהכרח לתיאור שגוי של העולם, צווים מוסריים שגויים, ומבנה חברתי מזיק.

המטרה של שיטתו הפוליטית של לאו-דזה, ברמה הבסיסית ביותר, הייתה להבטיח סדר ויציבות מדינית. הדרך בה האמין שניתן לעשות זאת היא על ידי הפסקת הפגיעה באנשים עם המאמץ המועט ביותר. על מנת להבטיח את חיי האנשים יש לוודא כי: "המדינה קטנה ותושביה מעטים... \ עשה שהעם לא יקל ראש במוות... \ שיערב להם אכלם, \ שימצאו יופי בבגדיהם, \ ושלוחה בבתיהם, \ ושמחה במנהגיהם."²²⁸ מו-דזה דומה ללאו-דזה

²²³ יו, 2003, עמ' 183.

²²⁴ מו דזה, ווטסון, 2003.

²²⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 38, עמ' 67.

²²⁶ יו, 2003, עמ' 185.

²²⁷ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 18, עמ' 42.

²²⁸ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 80, עמ' 113.

במבחינה אחת – דאגותיו התועלתניות. בעוד שמו-דזה האמין שהטוב של המדינה מגיע משיח ברור ומוגדר, מקידום המוכשרים לתפקידים הבכירים ביותר, לאו-דזה סבר כי הטוב של האנשים והטוב של המנהיג מגיעים דווקא מדיבור מועט והחלשתם של בני ה'שָׁה. בכל הקשור למבנה המדיני, מו-דזה היה תועלתן קונקרטי ואקטיבי, לאו-דזה היה תועלתן מיסטי ופאסיבי.

5. הקשר בין ארבעת רבדי היצירה

לאחר שארבעת רבדי היצירה נסקרו, נותר המתח הרעיוני בין הפרקים הפוליטיים והקונקרטיים, לבין האלמנטים הפילוסופיים, המיסטיים והלשוניים. מחד גיסא, הערעור השיטתי על השפה דורש נטישה של מערכות הידע, השמות והמוסר. מאידך גיסא, הפוליטיקה של לאו-דזה כוללת בתוכה מערכת עצמאית של שמות, ערכים וידע.²²⁹ שכן ישנה תכנית מדינית מובהקת ודחייה של סבל, מוות וכאוס. אך כמדומני שאפשר להרפות את המתח על ידי הסתכלות על הדימיון הניכר בין האידיאל הפוליטי וטיבו של הדאו הפסיבי. שכן השניים תואמים זה את זה באופן כמעט באופן מוחלט – האידיאל של הפאסיביות הוא המנהיג הממעיט בחוקים, מצמצם מיסים ונמנע מלחימה מיותרת. אפילו הפעולה האקטיבית היחידה שלו, החלשת המלומדים, לא בהכרח נעשית בכוח הזרוע, אלא על ידי הפסקת התמיכה הכלכלית בהם.

הספקנות הלשונית והערכית של לאו-דזה עמוקה, אך היא אינה אינסופית. הערעור על השפה במפורש ובעקיפין, הוא בעיקר אמצעי להצביע על התפיסות השגויות של "שפה" ו"ערכים", כפי שהשתמשו בהם בני תקופתו. לאו-דזה בעצמו חורץ במידה מסוימת מהו טוב ומהו רע, וכן הוא בעצמו משתמש במילים ושמות לתאר את הבלתי מתואר. אך בעוד שלאו-דזה מנסה להעביר ביקורת על בני דורו, הוא בדרך פותח את הדלת לשיח פורה על המשמעות של השפה עצמה והתפיסה של דאו מיסטי.

האנסן כותב שמרבית הפרשנויות ל"ספר הדרך והסגולה" נמנעות מהתייחסות למכלול הרבדים השונים, ומעדיפות להתרכז ברובד אחד בלבד – פוליטי, מיסטי, פילוסופי-מטאפיזי או לשוני. בכך לעתים יש הדגשה של רעיון מסוים וניסיון להפכו לבסיס התיאורטי שממנו שאר תמות היצירה נובעות. הקושי מגיע בבחירת מושא ההדגשה.²³⁰ רבים בוחרים בדיון הפוליטי כנקודת מוצא. זאת משום שהוא המודגש והבולט ביותר, שכן הוא מופיע במרבית פרקי היצירה. אך הרבדים האחרים מאפשרים קריאה רציפה של היצירה באותה מידה. לדעתי, נקודת המוצא הוודאית היחידה ביצירה היא ההתחברות לדאו, עשייה באי-עשייה, ודיבור מועט. ניתן לראות בשלושת אלו את ה"עיקרון" של הדאו, שתקף בכל אחד משלבי היצירה, אך אינו תלוי או מוגבל לאחד מהם בלבד.

²²⁹ האנסן, 1981, עמ' 330.

²³⁰ האנסן, 1981, עמ' 331.

בעוד ש"עיקרון" זה נמצא ברקע של הקריאה, על מנת להשלים את הבנת היצירה יש להתייחס אל ארבעת הרבדים, זה לצד זה, כפי שהם מופיעים ביצירה. יש לזכור, מבחינה רעיונית הם בלתי נפרדים זה מזה, והם משפיעים זה על זה. כך לדוגמה, בשלב הראשון, **הדאו המטאפיזי** ה"קבוע" וה"בלתי משתנה" פוסל את "הדאו" כפי שהוגים אחרים משתמשים בו. בכך "עוברים" לשלב השני במערכת החשיבה של הדאו – **הביקורת על השפה והשיח המוסרי**. אם ישנו רק "דאו קבוע" אמיתי אחד המבוסס על הטבע, כל השיח הלשוני והמוסרי נעשה חסר שחר, משום שהוא נוגד את ביטויו הטבעי של הדאו. אם השיח המוסרי הוא חסר שחר ולא ניתן להגיע להבנה של הדאו באמצעות השפה, עוברים לשלב השלישי של היצירה – **המיסטיקה של הדאו**. חלק זה כולל בתוכו את כל הסיבות לכך שעל הדאו לא ניתן לדבר ולא ניתן להבין. לבסוף יש את **הפוליטיקה של לאו**-דזה, שהיא התרגום הפרקטי לעולם האמיתי של כל עקרונות הדאו. שם ניתן לראות כיצד היחס לעולם, לשפה ולמיסטיקה מעצבים את השלטון המדיני. בכך הדאו מתקיים בכל הרמות האלו בעת ובעונה אחת.

אך יש להסתייג ולהזכיר שפרשנות זו מוגבלת לממד המחקרי-היסטורי בלבד. הניתוח של כל רובד ורובד באמצעות מושגים וקטגוריות, בהכרח חותר כנגד ההגדרה של לאו-דזה לדאו. שכן, הקריאה לשם מטרות רוחניות בלבד, "הדאו החוויתי-תודעתי", היא דרך חשובה אלטרנטיבית להתייחס אל היצירה. ניתוח זה נועד לאגד את ארבעת הרבדים המרכזיים באופן הרמוני, כדי להסביר את הצלחת היצירה בתקופתה בצל הפרשנויות האפשרויות השונות שלה. כך לדוגמה הלגליסטים (עד כמה שהמונח לגיטימי) שאבו השראה מכמה רעיונות של הלאו-דזה, בפרט השתחררות של המעש הפוליטי מהתלות בשיח המוסרי. גם קונפוציאניים העדיפו להתמקד בפרשנויות בתחום הפוליטי בלבד, שכן הוא פחות מאיים מההשלכות החברתיות והמוסריות של הפרשנויות הלשוניות והפילוסופיות.²³¹ עבור "אסכולת השמות", "ספר הדרך והסגולה" היה מקור השראה חשוב בהתפתחות השיח החדש על השפה וכללי השיח. משום שיצירה זו מתייחדת בגמישות פרשנית, סגנון חידתי ותוכן פילוסופי מורכב, היא רלוונטית, מעניינת וחשובה למספר קהלים שונים.

לסיכום, הפילוסופיה המטאפיזית של הדאו פעלה כהיגיון הערכי והלשוני ברקע של תופעה טבעית ואנושית. מהיגיון זה נובעות העצות והאסטרטגיות לניהול מדינה מינימליסטית, שהיו בעלות ערך פרקטי למנהיגי התקופה. המלומדים מצאו בדאו המטאפיזי והמיסטי שפע של משמעויות רוחניות, חידתיות וביקורת לשונית מתוחכמת ומשעשעת. על כך יש להוסיף את האסתטיות הפואטית הכללית של יצירה זו, שעזרה למשוך את כל אוהבי השירה. בו בזמן, ההתנגדות הנחרצת לריבוי המילים שמשה כאמצעי להפרכת השיח של האסכולות האחרות. כחלק מהתנגדות לשיח זה, לאו-דזה "הטעין" משמעות חדשה למושג הדאו, תוך פסילת מושגי ה"צדק" "המוסר", "הטוב" ו"הרע" של בני האסכולות האחרות.

²³¹ האנסן, 1981, עמ' 331.

אך האלמנטים המאחדים של היצירה הם המיסטיות והפרדוקסליות שפועלים לכל אורכה בכל אחד משלביה – הם הכלים הרטוריים הטובים ביותר שברשות לאו-דזה. המיסטיות הפואטית שמלווה את הטקסט עוזרת במשיכה הסגנונית וכן בריכוך כל סתירה בעייתית שעלולה לעלות בעת קריאה ביצירה. המיסטיקה של היצירה, מעבר לתוכנה הרוחני, משמשת פדבק שמאחד את פרקי הספר ליצירה אחת קוהרנטית.

פרק שלישי – ניתוח טקסטואלי של "ג'ואנג-דזה"

חלק ראשון – מבוא לג'ואנג-דזה

1. דמותו ויצירתו של ג'ואנג-דזה

אחרי לאו-דזה, ג'ואנג-דזה (莊子), המוכר גם כג'ואנג ג'ואו, מת בערך ב-280 לפסה"נ²³² הוא הדמות המרכזית והחשובה ביותר למסורת הדאואיסטית. כמו במק *Zhuangzi*. כיצירה שיצאה גם היא כנגד הלך הרוח השלט בסין באותה עת, "ג'ואנג-דזה" מתח את גבולות הספקנות שהוצגו ב"ספר הדרך והסגולה" ביצירות רבה ובהומור משחקי. הוא מדגים את תפיסת הטבע של הדאו שלו, וכביכול מוכיח שלא ניתן לגבור על הפער האינסופי בין השפה למציאות. לאור ספק זה, הפולמוס המוסרי והלשוני שאפיין את הוגי תקופת "מאה האסכולות" מצטייר כמגוחך, שרירותי וחסר שחר. נראה שג'ואנג-דזה, באופן מפורש ומפורט יותר מלאו-דזה, ביקר את בני ה'קה' שהיו עסוקים ברדיפה אחר הצלחה, ובביטחון המופרז שלהם להגיע לאמיתות מוסריות מוחלטות. הוא גם התייחס לאבסורד של השיח הלשוני המתחכם על "קשה" ו"לבן".²³³ טעותם לדידו, היא שהמלומדים שכחו את ה"דאו" הטבעי היחיד, שמניע את בריות העולם. לפיו, יש לאמץ ספונטניות אישית, ולנטוש את הקטגוריות הלשוניות והמוסריות שנכפות בידי אחרים.

היצירה נערכה באופן המוכר לנו כיום, למעלה מחמש מאות שנה אחרי מות ג'ואנג-דזה, על ידי גו סיאנג (במאה השלישית לספירה), עליו מסופר שקיבל טקסט המכיל חמישים ושניים פרקים, והחליט לשמר רק את שלושים ושלושה מתוכם, שנמצאים ברשותנו כיום.²³⁴ בעקבות גו סיאנג, נהוג במחקר לחלק את היצירה לשלושה חלקים: "הפרקים הפנימיים" (7-1), "הפרקים החיצוניים" (8-22), ו"הפרקים המעורבים" (23-33).²³⁵ בעוד שיש פחות או יותר מוסכמה ש"הפרקים הפנימיים" אותנטיים לאישיותו ההיסטורית של ג'ואנג-דזה (כלומר לג'ואנג ג'ואו), "הפרקים החיצוניים והמעורבים" לא בהכרח משקפים את הגותו או סגנונו, ועל כן יש המייחסים אותם לתלמידיו או ממשיכיו.²³⁶ פרקים אלו, שחלקם בעלי דמיון ניכר לג'ואנג-ג'ואו המקורי, לעתים לא מציגים את רעיונותיהם באותה ציניות עליזה שמאפיינת את "הפרקים הפנימיים". כך לדוגמה פרקים 8-11 ו-16, נראים כניסיונות לתאר את העולם האוטופי של לאו-דזה,²³⁷ בעוד שבפרק 13 נראה שישנו ניסיון ליצור סינתזה בין החשיבה הדאואיסטית, הקונפוציאנית, והלגליסטית.²³⁸ אם כי בהחלט ניתן לחלוק על סיווג זה, בעבודה זו

²³² פינס ושלה, 2011, עמ' 254.

²³³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.7, עמ' 34. אם כי השיח הלשוני מסוג זה היה נחלת מיעוט בלבד.

²³⁴ ג'ואנג דזה, הקדמה מאת דאור, 2010, עמ' 17.

²³⁵ ג'ואנג דזה, הקדמה מאת פינס, לא פורסם, עמ' 1.

²³⁶ ג'ואנג דזה, הקדמה מאת פינס, עמ' 1. לא פורסם. קליין לאחרונה קראה תיגר על מוסכמה זו, שכן היא טוענת כי החלוקה המסורתית מעולם לא הייתה קאנונית בתקופת "המדינות הלוחמות". על כן, היא סבורה ש"הפרקים הפנימיים" אינם בהכרח מוקדמים מהאחרים. אך אני דבק בגישה המסורתית, שכן מסקנתה של קליין, כפי שהיא אומרת בעצמה, אינה ניתנת להוכחה וודאית. קליין, עמ' 299–369, 2010.

²³⁷ ג'ואנג דזה, הקדמה מאת דאור, 2010, עמ' 17.

²³⁸ ג'ואנג דזה, ווטסון, 1968, עמ' 102.

אתמקד באותם פרקים שמקובלים כאותנטיים ביותר לג'ואנג-ג'ואו עצמו. כך ניתן יהיה לערוך ניתוח מעמיק ומפורט, בלי להתפרס על מכלול שלושים ושלושה הפרקים, שתוכנם וסגנונם לא בהכרח רלוונטיים לחקר "הפרקים הפנימיים".

2. קשיים ובעיות בחקר ג'ואנג-דזה

משום שאחת המטרות העיקריות של ג'ואנג-דזה היא להגחך את היחס הבלתי טבעי של האדם לשפה (בפרט יחסו היהיר של החכם), כתיבתו היא קשה מאוד לפענוח. מתוך פנטזיות, אנקדוטות ומשלים, הוא לעתים מאתגר את הקורא לנחש איזו דמות דוברת בשמו ומהי כוונתו האמיתית. לפעמים קונפוציוס מוצג בזלזול מוחלט בדעותיו המסורתיות, אך לפעמים נראה שהוא מדבר בשם ג'ואנג-דזה עצמו כדאואיסט מופתי.²³⁹ השימוש של ג'ואנג-דזה באירוניה אינו תמיד ברור, ולכן לעתים קשה לומר אם ההוגה או הנושא עליו הוא מדבר מוצגים ברצינות או בלעג.²⁴⁰ על בעיה זו יש שלהוסיף את הייחודיות של הספקנות של ג'ואנג-דזה, שפונה לכיוונים רבים – ואף אל עבר הספקנות של ג'ואנג-דזה עצמו.²⁴¹

בכך תרגום היצירה נהפך למשימה קשה ביותר, שמחמיצה בהכרח חלק ניכר מהתחכום של ג'ואנג-דזה, בניסיונו להציג את הכשל ההכרחי של השפה בתיאור המציאות. שכן בניגוד למחברים אחרים (פרט ללאו-דזה), ג'ואנג-דזה בוחר במכוון לבלבל את הקורא עם ריבוי המשמעויות של הסימנים בסנינית עתיקה. כך לדוגמה, ניתן לקרוא את המושג shi 是 כ: "עצמי", מול "האחר", ל"הזה" מול "ההוא" ל"הן" מול ה"לאו", ל"אמת", "נכון", "לראות משהו כאמת" ועוד.²⁴² בפרק השני "הדיון על שוויון הדברים" ג'ואנג-דזה מנצל את ריבוי המשמעויות של המושג באותו קטע, ובכך מאפשר קריאות שונות ומנוגדות של המסר שעל הקורא להסיק.²⁴³ בעוד שיש חוקרים שמנסים לזקק מאמירותיו השונות הגות אלטרנטיבית, מעבר לספקנות האינסופית שלו, אחרים גורסים כי ג'ואנג-דזה לא מסוגל או מעוניין במשימה שכזו.²⁴⁴

כתוצאה מהקושי של האירוניה ההומוריסטית, השפה המבלבלת והספקנות העמוקה, ג'ואנג-דזה נותר כחידה משעשעת עבור חוקרים שונים לאורך הדורות.²⁴⁵ כמו "ספר הדרך והסגולה" ה"ג'ואנג-דזה" נהפך לנושא להרצאות ודיונים, וידוע כי מספר קיסרים שונים לאורך הדורות למדו וכתבו עליו.²⁴⁶ הבנת היצירה נחשבה להישג אינטלקטואלי כה מרשים, שבשנת 713 לספירה, צו מיוחד קבע שכל אדם שהבין את ה"ג'ואנג-דזה" היה זכאי לקידום. כמו כן, הקושי של קריאתו ניכר בכמות הפרשנויות והוויכוחים הסובבים אותו, שרבים מהם

²³⁹ האנסן, 2000, 266. ג'ואנג דזה, מבוא לפרק 4 מאת דאור, 2010, עמ' 43.

²⁴⁰ ג'ואנג דזה, הקדמה מאת פינס, עמ' 1.

²⁴¹ פינס ושלח, 2011, עמ' 254. ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

²⁴² ג'ואנג דזה, הקדמה מאת פינס, עמ' 1.

²⁴³ ג'ואנג דזה, הקדמה מאת פינס, עמ' 1.

²⁴⁴ פינס ושלח, 2011, עמ' 254.

²⁴⁵ גיילס, 1906, עמ' 30.

²⁴⁶ גיילס, 1906, עמ' 30.

מובילים למסקנות שונות ומשונות באשר למהות מסריו.²⁴⁷ נדמה כי ואן נורדן היטיב לתאר את התופעה: "ג'ואנג-דזה פועל כמעט כמו מבחן רורשאך: פרשנים שונים רואים בו דברים שונים, ולעתים מה שהם רואים חושף יותר את אישיותם מאשר ג'ואנג-דזה עצמו."²⁴⁸

3. הדומה והשונה בין ג'ואנג-דזה ולאן-דזה

נדמה שיותר מכל יצירה אחרת, ג'ואנג-דזה ביסס את הגותו על זו של לאן-דזה. כיוון שמבחינות רבות, ג'ואנג-דזה הוא הוגה יצירתי ועצמאי, הסיווג המסורתי של ג'ואנג-דזה כממשיכו של לאן-דזה שנוי במחלוקת. ללא ספק, ניתן למצוא אצל ה"ג'ואנג-דזה" הד לכתובתם של מספר הוגים.²⁴⁹ בנוסף, הוא מבדיל את עצמו במספר דרכים חשובות מלאן-דזה. אך הבדלים אלו אינם סותרים את הדמיון הרעיוני והסגנוני של השניים על אודות הדאו הטבעי והיחס הספקני של האדם לשפה.

דרך יעילה לעמוד על היחס ביניהם היא לבחון את הניסיון של כל אחד מהם להסביר את השורה "דרך שניתן לדבר עליה אינה דרך קבועה".²⁵⁰ לאן-דזה מרמז על מאפיינים שונים על טיב ישות זו, וג'ואנג-דזה בסגנונו האישי, מדגיש ומעשיר את קו המחשבה שלאן-דזה התחיל.²⁵¹ ניתן לראות שג'ואנג-דזה מבאר, מפתח משנה ומרחיב את ההגות של לאן-דזה בכמה דרכים ייחודיות ומשמעותיות. אף ניתן לומר, שלא ניתן להבין את ג'ואנג-דזה בלי התייחסות אל לאן-דזה (ובכיוון ההפוך, הבנת ה"ג'ואנג-דזה" יכולה לסייע בביאור "ספר הדרך והסגולה"). לכן תוך כדי התייחסות ללאן-דזה, הדיון יעסוק ביחס של ג'ואנג-דזה ל"דאו" הטבעי, איש הדאו, הערעור של השיח המוסרי והפרישות הפוליטית.

חוקרים רבים מדגישים שכנגד קריאות מסורתיות, ג'ואנג-דזה היה הוגה נפרד ועצמאי מלאן-דזה, ואין בהכרח סיבה לייחס להם את הכותרת של "דואויזם" שניתנה להם רק בדיעבד.²⁵² כפי שגראהם אמר: "ג'ואנג-דזה מעולם לא ידע שהוא דואויסט".²⁵³ יש מידת אמת בקביעה שג'ואנג-דזה פעל על פי סגנון רטורי ופילוסופי שונה מזה של לאן-דזה.²⁵⁴ אך נראה שהדמיון גדול מהשוני, ואין ספק שג'ואנג-דזה הושפע מלאן-דזה במידת-מה. הפרקים החיצוניים מרבים לצטט מ"ספר הדרך והסגולה",²⁵⁵ שניהם כותבים בסגנון חידתי ופרדוקסלי ומדגישים את המוזרות של ה"דאו" האינסופי הבלתי מתואר. שניהם נשענים רבות על מטאפורות הלקוחות

²⁴⁷ גיילס, 1906, עמ' 30.

²⁴⁸ ואן נורדן, 1996, עמ' 247. תרגום שלי.

²⁴⁹ רות', 1997, עמ' 295-314.

²⁵⁰ פינס ושלח, 2011, עמ' 253. פינס, כמו חוקרים אחרים, מתחיל את סקירת הג'ואנג-דזה על פי שורה זו מ"ספר הדרך והסגולה".

לפיו, ג'ואנג-דזה הוא מן הנמנים בפרשנות שכפרה אף באפשרות להבין את מהות הדרך.

²⁵¹ שוורץ, 1985, עמ' 216-217.

²⁵² ג'ואנג דזה, הערה לקורא מאת דאור, עמ' 17.

²⁵³ גראהם, 1978, עמ' 128.

²⁵⁴ שאנג, 2002, עמ' 236.

²⁵⁵ לדוגמה, ראה: ג'ואנג דזה, פרק 11.1, עמ' 97. לאן דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 13, עמ' 36.

מעולם הטבע, ושניהם קוראים תיגר על התועלת של השפה והמוסר הנורמטיבי – הסיווג שלהם כבני אותה אסכולה אינו שרירותי.

בניגוד ללאו-דזה או קונפוציוס, שכתביהם נגישים במידות שונות לקהל רחב של קוראים, ה"ג'ואנג-דזה" הוא שכלתני ביותר, שכן הוא היה מיועד בעיקר לאינטלקטואלים מעטים ולא לציבור הרחב.²⁵⁶ לכן יש להתייחס אליו על פי ההצלחה המשוערת שלו בקרב השכבה המשכילה. לאו-דזה חרף מורכבותו, היה נגיש לקהלים שונים בזכות הגמישות של מילותיו והפשטות של שירתו. ההכוונות השונות, הכלליות והקצרות של לאו-דזה ל"חיים הטובים", מקנים ליצירה "פופולריות" שלא התאפשרה באותה מידה אצל ג'ואנג-דזה. גם אם לאו-דזה לא בהכרח מובן לקורא, הוא עדיין יפה, קצר פרקטי ופשוט מספיק כדי שניתן יהיה ליהנות מהשירה שלו, בלי לעסוק בהשלכות הפילוסופיות המופשטות שלו.

כפי שהוצג בפרק הקודם, ב"ספר הדרך והסגולה" ובמורשת הדאואיסטית, לאו-דזה נדמה כנוזר של שלמות, הוא הסמכות העליונה להיכרות עם הדאו האידיאלי לו הטיף. ג'ואנג-דזה לא לוקח על עצמו את אותו מעמד עילאי, ולא מציג את עצמו כמושלם או מודל לחיקוי. כך לדוגמה, למרות הדיבור הרב שלו על השרירותיות של החיים והמוות, בפרק 18 נאמר שהוא בכה כאשר אשתו מתה.²⁵⁷ ניתן לחשוב עליו כעל סטיריקן מוכשר שלא התיימר לדעת בהכרח מה נכון ומה ראוי. פעמים רבות הוא מציג את שפל רוחו לעומת אנשי דאו דגולים ממנו: "הרואה באין את היש, אפילו יו הקדוש (שליט אגדי של שושלת ס'א) לא יוכל להבינו, קל וחומר אחד כמוני."²⁵⁸

לאו-דזה מביט בצורה מנותקת על העולם כחכם שמימי, ובוחר את האדם ביחסו אל השפה, הטבע והדאו. באמירות כלליות ופרדוקסליות כגון: "הכבד הוא שורש הקל, \ הדומם – אדון הרוגש\הסוער",²⁵⁹ הוא מתאר את פועלו של העולם, ולאחר מכן גוזר ממנו פעולה: "לפיקך: החכם – אינו מתרחק מהמרכבות העמוסות."²⁶⁰ ג'ואנג-דזה ממחיש ומסביר את הרעיונות של לאו-דזה ושלו עצמו, באמצעות הדוגמה. היצירה שופעת באנקדוטות ובסיפורים, שבתוכם ניתן למצוא אמירות שונות ומשונות על טבעו של הדאו. הפרספקטיבה של ג'ואנג-דזה יותר אנושית, קלילה והומוריסטית מזו הקרה, הסטטית, והמרוחקת של לאו-דזה. דאור סבור כי ההבדל בין השניים גדול מהדמיון, ומסביר אותו כך:

הם (לאו-דזה וג'ואנג-דזה) אמנם יוצאים מאותה נקודה: חוויה מיסטית שנולדת מחסך חושי'הקהה את החד, התר את הסבוך, עמעמם את האור, היה אחד עם האבק' אצל לאו-דזה (4), ו'גוף כמו עץ יבש,

²⁵⁶ גיילס, 1906, עמ' 36.

²⁵⁷ ג'ואנג דזה, ווטסון 1968, פרק 18, עמ' 140.

²⁵⁸ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 5.

²⁵⁹ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 23, עמ' 49.

²⁶⁰ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 26, עמ' 53. על פי תרגום של אחרים צריך להיות: "החכם, אפילו הוא נמצא משך כל היום אינו נפרד מהכבד ומהדומם." אך לשם המחשת המהלך הלוגי של לאו-דזה, במקרה זה אין חשיבות לתוכן ההנחיה.

לב כמו אפר כבול' אצל ג'ואנג ג'ו (2.1). אבל מסעות הרוח שלהם שונים כפי שטריפ רע נבדל מטריפ טוב. האחד רואה את היקום בעין של צופה מרוחק ופסימי, האחר כמו מטייל סקרן ושמח.²⁶¹

ג'ואנג-דזה יותר קונקרטי, סיפורי, מפורט ו"אנושי" מלאו-דזה, ולא ניתן למצוא בו הנחיות ישירות כשם שקיימות אצל לאו-דזה, כגון "הַתְּזָק בדרך ההווה..."²⁶² ג'ואנג-דזה מעדיף להעביר את מסריו על ידי תיאור סצנה מהעולם הטבעי או האנושי, או שניהם יחדיו. מכך ניתן לבאר את אידיאל הדאו בביטוי השונים בטבע, לצד התגלמותו אצל אנשי סגולה מסוימים, שאותם ג'ואנג-דזה מכנה "האנשים האמיתיים".²⁶³ כמו כן, ניתן ללמוד על הדאו והאידיאל של איש הדאו, בדרך השלילה – על ידי "הפקת לקחים" מטעויות המלומדים. זו הסיבה לעיסוק הרב של ג'ואנג-דזה בבעייתיות ובאבסורד בהגות ובשיח של האסכולות האחרות. על כן, נראה שג'ואנג-דזה מעדיף להעביר את רעיונותיו במשלים בלתי מוסכרים, על פני נמשלים מפורשים. זאת כנגד לאו-דזה, שלעתים לאחר דיון לשוני או מטאפיזי, מציע את מסקנה מוסרית, כפי שהיא נובעת מתפיסת הדאו שלו. למרות שלעתים קשה לעמוד על משמעות ההנחות או המסקנות אצל לאו-דזה, אין ספק שבסופו של דבר ישנה הכוונה מוסרית ישירה אל עבר הקורא:

יש ואין נולדים זה מזה, \ קשה וקל משלימים זה את זה, \ [...] **לפיכך**: החכם – \ מתגורר במעשה שבאין-מעשה, \ מנהיג את הלימוד שבאין מילים...²⁶⁴

לפיכך: החכם – \ מעמיד את עצמו מאחור, ומוצא את עצמו לפנים; \ מעמיד את עצמו בחוץ ומוצא את עצמו מתקיים...²⁶⁵

לכן: \ האיש הטוב הוא מורו של הרע... \ לא לכבד את המורה, \ לא לחוס על החומר – \ זו תעייה גדולה ואפילו לחכמים.²⁶⁶

ניתן לראות שלמרות הקושי הראשוני בפענוח ההנחיות של לאו-דזה (שכן, מהו "מתגורר במעשה באין-מעשה"?), בהחלט קיימת הנחייה! יתרה מזו, כל אחת מההנחיות האלו נובעות באופן ישיר, אם כי לא תמיד באופן ברור, מהדיון שלא-דזה ניהל קודם לכן. כלומר, הוא מסביר במפורש את הקשר הלוגי (באמצעות המושגים "לפיכך" או "לכן") בין תיאור העולם ("יש ואין נולדים זה מזה") להתנהלות המוסרית הראויה לאיש הדאו ("מתגורר במעשה שבאין-מעשה").

אצל ג'ואנג-דזה רק לעתים רחוקות ניתן למצוא את אותו מהלך לוגי מפורש בין העולם הנוכחי (תיאור אונטולוגי-נטורליסטי, או אפיסטמולוגי-לשוני), לבין העולם כפי שרצוי שהוא יתקיים (הנחייה אתית). שכן, על פי רוב,

²⁶¹ ג'ואנג דזה, מבוא מאת דאור, 2010, עמ' 10.

²⁶² לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 14, עמ' 38.

²⁶³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63.

²⁶⁴ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 2, עמ' 24.

²⁶⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 7, עמ' 29.

²⁶⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 27, עמ' 54. הדגשות שלי.

הדיאלוגים הפילוסופיים שלו מסתיימים ללא מסקנה ברורה, אלא בשאלה.²⁶⁷ על כן, ההנחות המוסריות שניתן להסיק מה"ג'ואנג-דזה", אפשריות בעיקר על ידי פרשנות התנהגותן של הדמויות והישויות השונות ביצירה וקירבתן אל עקרונות הדאו הטבעי. דמויותיו של ג'ואנג-דזה הן האינדיקציה הטובה ביותר לתפיסת העולם המוסרית שלו, אם אמנם ניתן לקבוע שיש לו אחת. ג'ואנג-דזה בעיקר מעלה שאלות, אך לא תמיד מציע להן פתרון ברור. הספקנות האינסופית שלו באשר ליכולות של השפה והשיח לתאר את המציאות, סגנונו ההומוריסטי והאירוני, והרלטיביזם שלו – כל אלה הובילו חוקרים רבים למסקנה, שמעבר להגחכת האסכולות האחרות לא ניתן למצוא הגות מוסרית אלטרנטיבית בבסיס "הג'ואנג-דזה".²⁶⁸

4. המבנה של ה"ג'ואנג-דזה"

זוהי בעיה שמתעצמת לאור המבנה של היצירה, שמזמין יותר מסע מחשבתית-ספקני מאשר מהלך לוגי עם התחלה, אמצע וסוף. מתוך קריאה ראשונית, לא נראה ששבעת "הפרקים הפנימיים" יוצרים קו מחשבה עקבי ואין בהם חוט רעיוני מקשר ברור. לפיכך, ניתוח ששואף לאגד את הפרשנויות והרבדים השונים אל מהלך רעיוני אחד עלול בקלות להחמיץ את מהות היצירה. יש לזכור כי למרות שהיצירה בעלת תוכן פילוסופי רב, היא גם יצירה ספרותית. בכך היא מאפשרת פרשנויות שונות, ולא בהכרח מנסה לפתור את כל המתחים שהיא מציגה, אלא רק בוחנת ומעלה שאלות בעקבותיהם.

אילו ג'ואנג-דזה היה מנסה לפתור את המתחים האלו – הוא היה חורץ מסקנות חסרות שחר כאותם חכמים שאותם הוא מגנה. ואן נורדן מסכם שג'ואנג-דזה הוא מבחינות מסוימות ספקן ומבחינות אחרות רלטיביסט.²⁶⁹ לכן הוא מוכרח לבחור בסגנון כתיבה חדש להעביר את מסריו, בצורה שאינה מפורשת או בהירה מדי: כתיבה עקיפה, בצורת סיפור ומטאפורה. בכך הוא מחליף את עצמו מהמלכוד שהוא הכניס את עצמו. שכן, כמו "ספר הדרך והסגולה", היצירה של ג'ואנג-דזה היא סתירה במהותה. ג'ואנג-דזה מדבר, כותב ומתפלמס עם הוגים אחרים, תוך כדי קריאת תיגר על עצם השפה והפולמוס. הפתרון לפרדוקס טמון בסגנון של היצירה שברובה היא סיפורית, אירונית ומטאפורית. בכך ג'ואנג-דזה יכול להביע את רעיונותיו, מבלי שהוא צריך לנקוט בעמדה "קבועה" ומפורשת אחת.²⁷⁰

5. מתודולוגיה

אך למרות המבנה הספרותי, המטאפורי והאפיזודי של היצירה, ולמרות הספקנות והאירוניה – ניתן עדיין "לעשות סדר" ברעיונות השונים שג'ואנג-דזה מציג. בכל זאת, בכך שג'ואנג-דזה רומז מה חיובי ומה לאו, ניתן לסלול כיוון פרשני כללי להגותו: "במקום ליצור מטרות מוטב לצחוק, במקום לצחוק בקול גדול מוטב לזרום;

²⁶⁷ האנסן, 2000, עמ' 266.

²⁶⁸ פינס ושלח, 2011, עמ' 254.

²⁶⁹ ואן נורדן, 1996, עמ' 247–268.

²⁷⁰ צ'ונג, 2006, עמ' 375.

למצוא שלושה בזרימה לזנוח את הגלגולים, וכך להיכנס לאחדות של השמיים הריקים".²⁷¹ נראה שלמרות המחויבות של ג'ואנג-דזה להימנע מאמירות נחרצות על אודות המוסר והאמת, ללא ספק יש לו עמדה וכיוון מחשבה באשר לערכם. בעיניו הפולמוס מגוחך בבסיסו, ו"הטוב" שלו שקשה לעמוד בדיוק על משמעותו, קשור לדאו הטבעי, ולכל הכינויים המקבילים לו.

ניתן לדעת שהכוונה ב"אחדות השמיים הריקים" היא לדאו, לאור הקשר ההדוק בין המושג "שמיים" ו"דאו" בשיח של סין העתיקה על "דרך השמיים\הטבע" ("tiandao").²⁷² יתר על כן, ג'ואנג-דזה מרבה להשתמש במושגים חיוביים כמו "מושלם" או "אמת" ועל פי רוב המושגים החיוביים האלו נקשרים ל"דאו" ולטבע. על כן, את ה"דאו" ניתן להסיק מההתבטאויות השונות שלו בעולם הטבעי ואצל יחידי סגולה. כלומר, יש שתי דרכים עיקריות ללמוד על טיב הדאו ולדעת כיצד להתקרב אליו: (1) בדרך השלילה: להימנע מהטעויות של המלומדים רודפי השם והתהילה, הנאחזים בתפיסות שגויות על אודות "עצמותם" ו"חיהם" ומשתמשים בשפה. (2) בדרך החיוב: לבחון את הטבע, ואת הדוגמאות של אנשי הדאו.

ניתוח זה יגביל את עצמו בעיקר לחקר שבעת "הפרקים הפנימיים", בשימוש בתרגומם של פינס, דאור, ווטסון, וגראהם.²⁷³ כל התייחסות אל שאר פרקי היצירה תהיה רק על מנת לבאר רעיונות או מהלכים שתומכים ב"פרקים הפנימיים". המהלך הכללי של פרק זה יהיה דומה לזה לקודם, בו היצירה חולקה לארבעה רבדים נפרדים: מטאפיזיקה (וטבע), שפה, מיסטיקה, ופוליטיקה. לחקור את ה"ג'ואנג-דזה" בדיוק על פי אותם קריטריונים, יכול ליצור הבנה מוטעית של היצירה. לכן ראשית אעמוד על נקודות הדמיון והשוני בין השניים, ורק לאחר מכן אתאר את המהלך הרעיוני ב"ג'ואנג-דזה". השאלה שתעמוד על הפרק היא: "האם ישנה הגות עצמאית 'חיובית' בבסיסו של ג'ואנג-דזה מעבר לערעור והטלת ספק? ואם כן, מה טיבה? איך הגות זו מתקשרת אל לאו-דזה, הלך הרוח של התקופה, ולתפיסת הטבע כפי שהיא מופיעה ביצירה עצמה?".

מטרת הפרק היא לבחון את המהלך הרעיוני הכללי שמקשר בהגות של ג'ואנג-דזה את הטבע (הדאו הטבעי והרלטביסטי), הווכחן השוגה בהכרח במסקנותיו הלשוניות (ספקנות אפיסטמולוגית ולשונית), איש הדאו האידיאלי ("האיש האמיתי") והפוליטיקה (המסקנות המעשיות). למרות ש"הפרקים הפנימיים" לא בהכרח מוצגים בסדר שכזה, וג'ואנג-דזה בעצמו כנראה היה מסתייג מכל חלוקה שדורשת קביעות מפורשות שכאלו – אכן נדמה שישנו כיוון מחשבתי אחד ומערכת ערכים עצמאית בבסיס הגותו, מעבר להעברת ביקורת הומוריסטית ומשחקים לשוניים. המהלך שיוצג בהמשך הפרק יפעל על פי הסכמה הבאה:

²⁷¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.7, עמ' 71. הדגשות שלי.

²⁷² שאנג, 2002, עמ' 231.

²⁷³ ג'ואנג דזה: פרקים 2, 10 ו-17. תרגם יורי פינס, לא פורסם. ג'ואנג דזה, דאור, 2010. ג'ואנג דזה, גראהם, 1981. ג'ואנג דזה, ווטסון, 1968.

כיצד האדם התרחק מהדאו הטבעי = מהו הטבע = טשטוש ההפרדה של האדם מהטבע = הטעות של השיח המוסרי בתפיסת הדאו הטבעי (הספקנות בשפה) = מי הם אנשי הדאו הראויים = המסקנות הפוליטיות המעשיות (הפרישות הפוליטית).

חלק שני – ניתוח של ה"ג'ואנג-דזה"

1. כיצד האדם התרחק מהדאו הטבעי

ג'ואנג-דזה מאשים את השפה כסיבה העיקרית להרחקת האדם מהמציאות הטבעית של הדאו. רק על ידי נטישת השפה, באמצעות הספקנות המופנית כלפיה, האדם יכול לחזור לחיות על פי הדאו הנכון: "דרך מואר אינו דרך... לדעת לעצור במה שלא יודעים זה השיא. מי ידע את הטענה שבאין מילים, את הדרך שבאין דרך?"²⁷⁴ הצנעת השאיפה לידע מובילה לתפיסה של מציאות שאינה מסתמכת על השפה – זהו האידיאל שג'ואנג-דזה מאמץ מהגותו של לאו-דזה. ג'ואנג-דזה מציע פרשנות לשורות הפתיחה ב"ספר הדרך והסגולה": "דרך שניתן לדבר עליה אינה דרך קבועה",²⁷⁵ וטוען שרק בימי קדם אנשים הכירו באמת זו. אך עם הזמן, השפה ניכרה והרחיקה מהבנה הוליסטית של יקום הדאו:

יש משהו שידעתם של אנשי קדם הגיעה אליו. לאן הגיעה? היו בהם שחשבו שעוד לא התחילו להיות דברים. זאת הידיעה העליונה, הממצה, שאין להוסיף עליה. פחותים מהם היו אלה שחשבו שיש דברים, אבל עדיין לא התחילו להיות מחיצות. פחותים מהם היו אלה שחשבו שיש מחיצות, אבל עדיין לא התחילו להיות "זה" ו"לא זה". הגילוי של "זה" ו"לא זה" הוא הסיבה להתמעטות הדרך.²⁷⁶

נראה שהכוונה ב"ידיעה העליונה, הממצה" היא להיכרות עם אותה אחדות אינסופית של הדאו הטבעי. ברגע שבני אדם החלו להפריד בין "ריבוא הדברים" ולתת שמות לאובייקטים של העולם, הם חדלו מלהחזיק את התפיסה הנכונה של דאו יחיד. כשהחלו לקטלג את חלקיו השונים לקטגוריות של "זה" ו"לא זה", הם הורחקו ממהותו. לכך יש להוסיף את המושגים הערכיים שבני אדם הצמידו לחלקי לעולם שמסביבם (מושגי הטוב והרע, "מתוק ומר"),²⁷⁷ שגם הם בהכרח הרחיקו אותם אף יותר מהאמת של הדאו. ייצוג חכמי העבר שונה מאוד מהמודל הקונפוציאני, שעבורו אנשי העבר הם אידיאל המופתיות התרבותית והערכית. תפקידם הוא לשמש כדוגמה של חכמה, תרומה, ולקייח את אחריות מלאה על שמירת הסדר החברתי. אנשי העבר של ג'ואנג-דזה אינם אנשי תרבות, אלא הם אנשים פשוטים, חסרי מטרות, מילים ודאגות. ניתן לכנות את תפיסת העולם הטרומ-תרבותית והטרומ-מחשבתית המוצעת כאן כ"פרימיטיביזם טבעי".

²⁷⁴ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.9, עמ' 35.

²⁷⁵ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 1, עמ' 21. פינס ושלח, 2011, עמ' 253.

²⁷⁶ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.7, עמ' 33.

²⁷⁷ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63. ראה דיון מפורט על משל הטבח בפרק על "איש הדאו".

הבעיה של השפה אינה רק שהיא מרחיקה מהדאו, אלא היא גם מובילה אנשים לכפות את הדאו שלהם, כלומר את טבעם או תפיסת עולמם, על אחרים. גם אם כוונותיהם טובות, שכן הם רק רוצים להפיץ ולחלוק את "דרך" החיים שהתאימה להם, הם גורמים ליותר נזק מתועלת:

...ידיעתם הייתה קרובה לשלמות [...] מה שאהבו הבדיל אותם מאחרים, מכיוון שרצו להאיר אותם במה שהם עצמם אהבו, הרי שניסו להאיר אותם במה שמאיר אותם, לפיכך גמרו את חייהם בחשכת [צחצוחי הלוגיקנים] על "קשה" ו"לבן", ובנו של ג'או ניסה כל חייו ללכת בדרכו של אביו ולא הצליח [...] לפיכך החכם עושה את דרכו לאור המבוכה והספק, אין לו צורך בראיית משהו כ"זה", והוא מתגורר ברגיל. לזה אני קורא "הארה".²⁷⁸

בפסקה זו ניתן לזהות את ההסבר של ג'ואנג-דזה להשפעות השליליות שנגרמות בידי השפה. הוא מתאר כיצד החכמים האמיתיים של העבר, שהיו קרובים לדאו (לוקח כדוגמה את ג'או ון, קואנג והנ'י ש'ה): "ידיעתם הייתה קרובה לשלמות".²⁷⁹ אך הם טעו כשניסו לחלוק את הדאו שלהם עם העולם. לכאורה מטרותיהם היו חיוביות ולא נבעו מרוע כלשהו,²⁸⁰ אך בניסיונם לשתף את שאר האנשים ב"מה שהם עצמם אהבו", כלומר בדאו האישי שלהם, הם גרמו לוויכוחי הסרק של בני "מאה האסכולות", ו"אסכולת השמות" בפרט על דברים של מה-בכך. הם הרחיקו את עצמם מהדאו בכך שהתחילו להבדיל בין "זה" ל"זה". שכן מיד לאחר מכן ג'ואנג-דזה כותב: "בדרך (בדאו) עוד לא התחילו מחיצות, בדיבור עוד לא התחילו להיות קביעות. כשרואים במשהו 'זה' אז יש הבחנות...".²⁸¹ או בפרק 6: "האנשים האמיתיים של פעם... לשונם לא הבחינה בין מתוק ומר...".²⁸² על כן, על האדם לצעוד חזרה, ב"מבוכה" ו"ספק", אל ההארה האמיתית האישית שלו, כפי שהיא מתבטאת בצורות שונות בעולם.

נראה שאותו שיא רוחני-אישי עדיין ניתן להשגה על אף משגי ההווה, שכן בהמשך ג'ואנג-דזה מפרט ומדגים באמצעות משל הטבח, כיצד יכול להיראות האידיאל הרוחני שלו.²⁸³ אך תהליך ההשתחררות מהמוסר החברתי-נורמטיבי, באמצעות הספקנות, אינו בהכרח פשוט או וודאי. משום שהמוסר הבלתי-טבעי נכפה מכל כיוון מתפיסות מוסר עתיקות וחדשות, יש קושי להתנתק מהרעיונות שהוטמעו במשך זמן רב בתודעה התרבותית והאנושית. לכן, כדי שהאדם יהיה כאנשי העבר, עליו להיות מסוגל להתעלם מההפרדות של השפה, להתעלם

²⁷⁸ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.7, עמ' 34. במקום "מתגורר ברגיל", "מתמקם בשגרתו" על פי פינס. ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 5.

²⁷⁹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.7, עמ' 34.

²⁸⁰ נראה ששלושת החכמים האלו, מייצגים את בני האסכולות להם ג'ואנג-דזה בו. ייתכן שג'ואנג-דזה הוקיר את טוב הלב ובכישרון של קונפוציוס, מו-דזה ואחרים, אך הוא סבר שמטרותיהם הטובות עדיין מובילות לתוצאות מזיקות. ייתכן שזוהי הסיבה שלמרות הביקורת שלו כנגד קונפוציוס בפרקים מסוימים, הוא עדיין משתמש בו כדובר הגותו. כמו שהוא מבקר את ההתדיינות של המואיסטים, אך בפרק 33 הוא מהלל את גאונותו וכשרונו של מו-דזה.

²⁸¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.9, עמ' 35.

²⁸² ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63. ראו דיון מפורט על משל הטבח בפרק על "איש הדאו".

²⁸³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 3.2, עמ' 40-41.

מדיוני הסרק של הלוגיקנים והדוקטרינות המוסריות השונות. עליו פשוט להתקיים "בטבעי" שלו, בלי לחשוב על הגדרות, קטגוריות וערכים מוסריים.

1.1 הטבע של ג'ואנג-דזה

ניתן לומר שלא-דזה מציג עולם טבעי אחד שנוטה לכיוון חולשה, סטטיות ושוויון נפש שקט. לעומת זאת, ג'ואנג-דזה בוחן את הטבע במגוון דרכים שונות, ואין מאפיין אחד שתקף עבור כל היצורים החיים. הדמיון הטבעי היחיד בין האדם, הפטרייה והדג הוא המימוש הספונטני-אינטואיטיבי שלהם בהתאם לנטיותיהם האישיות. על אף הבדל זה, שני ההוגים מסכימים שמימושו של הדאו בטבע ובאדם, אפשרי אך ורק בהעדר התערבות אנושית-חיצונית (כפייתית או תרבותית). זוהי הביקורת של השניים כנגד המוסר והשפה של הקונפוציאניזם והמואיסטיזם. על פי ג'ואנג-דזה, בכך שהמלומדים דנים זה עם זה על הדאו שלהם, הם כופים את המוסר שלהם על אחרים, ומונעים מהם לקיים את הטבעיות הספונטנית להם. הספקנות והביקורתיות שלו מתבססות על ההנחה שהשיח המוסרי של התקופה אינו טבעי: "ברגע שנתגבשו ההן והלאו, נפגמה הדרך."²⁸⁴ הדאו הזה, שמזוהה עם הטבע, לא ניתן למסירה ישירה באמצעות הקטגוריות הלשוניות, החיוביות או השליליות. אך בכל זאת, ג'ואנג-דזה חייב להגדיר, או לכל הפחות לרמוז, מהו הדאו. הוא בוחר לאמץ את הדאו של לאו-דזה שמצד אחד פוסל את השימוש בשפה, ובעת ובעונה אחת, גובר עליה. על כך הוא מוסיף דוגמאות שונות בהן הדאו מתבטא ומנחה את העולם.

בדומה ללאו-דזה, אצל ג'ואנג-דזה הפנייה לטבע גוברת על המכשול הלשוני והפרדוקסלי שכרוך בדאו: "יש לו מהות ויש לו אמינות, אין לו עשייה ואין לו צורה; אפשר להנחילו אבל לא ללמוד במילים, אפשר לקבלו אבל לא לראותו."²⁸⁵ התבטאויות שונות של הטבעי "עוקפות" את בעיית התיאור המילולי של הדאו. אך לג'ואנג-דזה יש סיבה נוספת להציג את הדאו בדוגמאות טבעיות, שכן ה"דאו" הטבעי של ג'ואנג-דזה ניתן לפרשנות שהיא גם **פרטיקולרית** מצד אחד וגם **רלטביסטית** מצד שני.²⁸⁶ כלומר, הדאו תלוי בנסיבות והסביבה של האדם או בעל החיים, ואין סגנון חיים אינטואיטיבי אחד שעדיף על האחר. סגנון חיים ראוי חייב להיות תלוי בטבעיות הספונטנית של האדם ולא בתכנון מלאכותי, חברתי או מוסרי. שכן המלומדים הדנים על מוסר ושפה חורגים מסגנון החיים הטבעי להם, ובכך גורמים לנזק עבור עצמם ועבור אחרים. המטרה של ג'ואנג-דזה בהדגמת הדאו בטבע היא לא לגרום לאדם להעתיק באופן ישיר את צמיחת העצים, או את תנועות הציפורים והדגים, אלא להכיר בצורך של התאמת ההתנהגות טבעית לסביבה טבעית. הוא כותב על האנשים האמיתיים של פעם: "קרירים כמו הסתיו, חמימים כמו האביב, קשורים לארבע העונות בשמחתם ובכעסם, הם התאימו את עצמם אל הדברים..."²⁸⁷ כלומר, בעולם נטול ערכים ומושגים קבועים, אין טעם בקטגוריות, ויכוחים ותכנונים לעתיד.

²⁸⁴ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2 עמ' 5.

²⁸⁵ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.3, עמ' 65.

²⁸⁶ ואן נורדן, 1996, 250.

²⁸⁷ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63.

חוסר היכולת של השפה והשכל להועיל לאדם בתחום האישי והמוסרי, מותיר רק את התחום הטבעי-אישי כמקור הטוב ביותר לפעולה.

קונפוציוס, מו-דזה ואף לאו-דזה (לפחות על פי הפרשנות שהוצעה בפרק הקודם) – שלושתם מציעים דאו אחד ויחיד, כלומר מוסר חיים אוניברסלי. ג'ואנג-דזה התנגד לגישה של הצעת צו מוסרי אחד בלעדי, שלכאורה תקף על כולם. לכן היצירה שופעת בדוגמאות שונות לחיים טבעיים, מגוון דימויים אדיר שממחיש את ההתאמה בין "יצר ויצור": "שְׁכוּוֹי הביצות (סוג תרנגול) פוסע עשרה צעדים למצוא גרגר, ומאה צעדים ללגום מים, ולא רוצה שיאכילו אותו בכלוב. גם אם תעשה אותו מלך, עם האלוהי שבו לא תיטיב."²⁸⁸ במפורש ניתן לראות שכל התערבות אנושית, חיובית או שלילית, מזיקה לעוף. הכלוב פוגע בו, ואף הכבוד האנושי-פוליטי הגדול ביותר שניתן להעניק, תפקיד המלוכה, חסר כל ערך עבורו. במקום החיפוש אחר תארים וסמכויות, דימוי זה ממחיש את הטוב הטבעי שיש בהרגל האינסטינקטיבי והפשוט שמספיק לבעל כהחיים לקיים את עצמו. הרגל זה אינו מגיע ממקור אנושי חיצוני, ועל כן השְׁכוּוֹי חי בהתאמה לנטיותיו הטבעיות לפעילותיו היומיומיות.

היצירה מדגימה את מגוון הדימויים האדיר של ג'ואנג-דזה, שבו כל בעל החיים פועלים בצורות שונות. דבר זה תואם להפליא את הסיבה שג'ואנג-דזה מסרב לדבר על הדאו – **אין דאו אחד נכון**. אין דרך וודאית לדעת באופן מילולי מהו הדאו האינהרנטי לטבע האדם, שכן טבע האדם משתנה מאינדיבידואל לאינדיבידואל כפי שטבעו של בעל החיים משתנה מיצור ליצור. כל ניסיון לדבר עליו במושגים של המלומדים, במציאות לא ברורה ושפה מטעה, עתידו לנחול כישלון נחרץ. אף על פי כן, הדאו העמום הזה, הטבע האישי, עדיין מביע את עצמו בעולם: "דרך נהיית דרך משהולכים בה."²⁸⁹ לכן יש לנטוש את השפה הרציונלית והשיח המוגדר על מוסר, לוותר על מושגי ה"הן" וה"לאו", ולתת לטבע עצמו להתבטא בעולם ללא הפרעה.

התמונה הראשונה של היצירה היא של דג עצום בשם "קון", שלפני שניתן לתפוס את צורתו האדירה, נהפך לציפור בשם "פֶּנְג". הטרנספורמציה הזו משליכה את הקורא לדיסאוריינטציה מוחלטת, ומתחיל את המהלך הספקני כלפי השפה בתיאור העולם.²⁹⁰ נאמר שהציפור האדירה נסקה אל דרום השמיים, ובדרך "כשהפֶּנְג מסתכל תחתיו ורואה שאין הבדל בין למעלה ולמטה הוא עוצר."²⁹¹ אפילו בעל החיים המשונה הזה מכיר את השרירותיות של היחס בין מרחק וגודל, בהתאם לרלטיביזם של ג'ואנג-דזה. ה"פֶּנְג" החייתי-מיתי הוא הטעימה הראשונה מהעולם הטבעי (והעל-טבעי) של ג'ואנג-דזה, שכן ה"פֶּנְג" פועל על פי הדאו. כפי שניתן להבין

²⁸⁸ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 3.4, עמ' 42.

²⁸⁹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.6, עמ' 32.

²⁹⁰ ואן נורדן, 1996, 252.

²⁹¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 21.

מהשורה: "כנפיו כמו עננים תלויים בשמיים".²⁹² תנועותיו הן בהתאם לדאו, שכן, כפי שנאמר לעיל, מושג ה"שמיים" (*tian*) זוהי אצל ג'ואנג-דזה יחד עם הדאו כ"דרך השמיים".²⁹³

מצד אחד ניתן לראות כיצד ה"פֶּנְג" מגלם את הדאו שמכיר בשרירותיות של "למעלה ולמטה", הפרספקטיבה שעל האדם לאמץ לעצמו. תפיסתו של ה"פֶּנְג" נכונה – היכרות עם האחדות של הדברים. אולם התעופה שלו למרחקים הגדולים, כלומר צורת הדאו שלו, יכולה וצריכה לאפיין אך ורק אותו. שכן זו תהיה טעות, על פי ג'ואנג-דזה, להסיק שיש לנסות לעוף או לחיות כ"פֶּנְג". לכן, ג'ואנג-דזה עובר לסיפור משעשע נוסף מעולם הטבע, בו חגב וגוזל יונה דנים ביניהם על "הפֶּנְג": "חגב וגוזל יונה צחקו על זה ואמרו: 'כשאנחנו עפים בכל הכוח, אנחנו מגיעים לצמרת האולמוס או הסנטאל; ולפעמים לא מגיעים, אך נושרים באמצע הדרך. אז איך הוא נוסק לגובה תשעים אלף לי כדי לעוף דרומה?'".²⁹⁴ הקלילות ההומוריסטית של דיאלוג זה נועד להציג את האבסורד שיש בניסיון לחקות את הפֶּנְג. הניסיון לעוף למרחקים עצומים כאותו בעל חיים מאסיבי הוא מגוחך. לפיכך, יש להישאר בגדר הטבעי לחגב ולגוזל, לזהות כל ניסיון לחרוג מאותו אזור ולצחוק על כל אמירה או פעולה ששוכחת את עיקרון זה. עליהם להכיר בשוני שלהם מהפֶּנְג, לא לנסות לחקות אותו (שכן אין הם יכולים), אלא רק ללגלג על הפער הגורלי בינם לבינו.

לאחר מכן, ג'ואנג-דזה מבסס את השרירותיות של הזמן כפי שהוא נתפס על ידי הבריות השונות. גם כאן המסר דומה – תפיסת הזמן של הצומח, בעל החיים והאדם שונים זה מזה באופן מהותי, ולכן ניסיון השוואתם מוטעה בבסיסו, ורק מעורר קנאה מיותרת:

פטרייה של בוקר לא מכירה את הירח, לא במולדו ולא במילואו; הציִקְדָה השחורה לא מכירה את האביב או הסתיו – שתי אלה חיות מעט. בדרום ארץ צ'ו חי צב הקסם האפל, שחמש מאות שנה הן אביב בעיניו, וחמש מאות – סתיו. ובראשית ימי קדם היה עץ צ'ון גדול, שמונת אלפים שנה היו אביב בעיניו ושמונת אלפיו – סתיו. ואילו רק פנג-דזו לבדו מוכר כמי שחי שנים ארוכות, וכולם רצו להידמות לו; האם זה לא עצוב!²⁹⁵

ג'ואנג-דזה מספק מספר דוגמאות, אחת אחרי השנייה לאופן שבו כל הצומח והחי תופסים זמן. הוא מזלזל בכל אדם המחפש לחרוג מהטבעי לו, למשל לחיות חיים ארוכים כבעל חיים או כאדם אחר, כגון פנג-דזו. רצון זה מגוחך בבסיסו: למרות שחיהם של צב הקסם או עץ הצ'ון ארוכים יותר, תחושת הזמן שלהם גם היא שונה, ועל כן אין הבדל מהותי בינם לבין האדם. חוסר ההבנה שאין גישה אחת שעדיפה על השנייה, היא הטעות אותה ג'ואנג-דזה מגנה באומרו: "האם זה לא עצוב?!". זוהי הביקורת המפורשת הראשונה שלו, כנגד אלו שמחפשים

²⁹² ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 21.

²⁹³ שאנג, 2002, עמ' 231.

²⁹⁴ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 22. לי הוא כחצי קילומטר.

²⁹⁵ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 22.

חיים ארוכים ולא מסתפקים בחייהם שלהם,²⁹⁶ אם כי גם היא מנוסחת בצורת שאלה. זוהי התפיסה הרלטביסטית שמאפיינת את הטבע של ג'ואנג-דזה.

על האדם, כבעל חיים בעצמו, להכיר את תחום הטבעיות שלו ולא לחרוג ממנו. ג'ואנג-דזה מזהיר מהתוצאה של אי-ציות לטבעי, שהוא הצו המוסרי האמיתי היחיד. על האדם להיזהר מהחזקת ערכים ושאיפות בלתי טבעיות, כגון תהילה והצלחה. אזהרה זו מומחשת בסיפור משעשע על הפער בין התפיסה היהירה של המלומדים את תפקידם לבין מהותם הטבעית. חוסר היכרות עם פער זה והניסיון לגבור על הטבעי, במודע או לא, מוביל לתוצאות בלתי רצויות:

לא שמעת על הגמל-שלמה? הוא נופף בזרועותיו בזעם מול מרכבה מתקרבת ולא ידע שהדבר מעבר לכוחו, שכן התנאה בכישרונותיו. הישמר מזה, היזהר מזה! אם תתנאה במה שהצטבר בתוכך ותנופל בו מול הנסיך, סופך קרוב.²⁹⁷

גמל השלמה סיכן את עצמו לשווא משום שהוא חרג מהתחום הטבעי לו והתגאה "בכישרונותיו". זוהי הבעיה ביהירותם של המלומדים, שעוסקים יותר בשמם, חוכמתם, פולמוסי מוסר ולשון על פני התקיימות בטבע במצבם הטבעי. הסיפור הבא של מגדל הנמרים מסביר כיצד ניתן להביא להרמוניה בין יצור חי לדרכו הטבעית, הרמוניה בין הדרכים השונות של האדם ובעל החיים.

לא שמעת על מגדל הנמרים? הוא אינו מעז לתת להם יצור חי מחמת הזעם בהם כשיהרגו אותו, הוא אינו מעז לתת להם יצור שלם, מחמת הזעם שיתעורר בהם כשישסעו אותו. הוא יודע את זמני הרעב והשובע שלהם ומכיר על בוריו את ליבם הזועם. נמרים ובני אדם שייכים למינים נפרדים, אבל הנמר אוהב את מי שמגדל אותו, שכן זה נוהג בו על פי דרכו. ואם הוא הורג, הרי זה מפני שנוהגים בו שלא על פי דרכו.²⁹⁸

הסיבה היחידה שהסדר נשמר בין האדם לנמר היא שהאדם מצליח להתאים את אופן וזמני ההאכלה של הנמר, בצורה שתואמת את "דרך" הנמר. על ידי "היכרות" עם דרכו הייחודית של הנמר, יחסי הגומלין בין האדם לבעל החיים מתאפשרים, למרות שונותם. ההתערבות האנושית כאן מותרת משום שהיא לוקחת בחשבון את נטיותיו ותכונותיו הטבעיות של הנמר. לאורך היצירה, ישנן מספר רב של דוגמאות דומות להתאמה בין בעל החיים והטבע, אך זוהי הדוגמה המפורשת ביותר לכך שבעלי החיים צריכים לחיות בדרכם האישית. במקומות אחרים ב"פרקים הפנימיים" נראה שג'ואנג-דזה משליך את אותו היגיון על האדם, שכמו הנמר, צריך לפעול רק בדאו, כדי להימנע מנזק מיותר.

²⁹⁶ למרות הגינוי הרב של ג'ואנג-דזה את הרתיעה מן המוות והחיפוש אחר חיים ארוכים, חלק ניכר מהפולחן של הדת הדאואיסטית נוקדש בדיוק למטרה זו. מעניין לבדוק כיצד פער זה נוצר, אך אין זה עניין של דיון זה.

²⁹⁷ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 4.3, עמ' 49.

²⁹⁸ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 4.3, עמ' 49-50.

1.2 טשטוש ההפרדה בין האדם לטבע באמצעות רלטיביזם

ג'ואנג-דזה מטשטש את ההפרדה של האדם ובעל החיים, ובכך משליך את ההיגיון שתקף בטבע על ההיגיון המוסרי שצריך להנחות את האדם. בדומה ללאו-דזה, הנחת היסוד היא שהדאן לא ניתן לתיאור מילולי: "היודע לא ידבר עליו \ המדבר לא יודע אותו".²⁹⁹ לכן גם הכתיבה של ג'ואנג-דזה נשענת על מערכת אנלוגיות מעולם הצומח והחי, כדי לבסס את הגותו ואת ביקורתו. כמו לאו-דזה, מהבחינה הזו ג'ואנג-דזה הוא ללא ספק נטורליסט, שכן הוא מתייחס אל הטבע כמקור הסמכות המוסרית והנכונה: "לך עם טבע הדברים, אל תיתן מקום ל'אני', והעולם יהיה בסדר", והשמיים שגם מתייחסים אל האידיאל המופתי של הטבע: "מי שיודע מהם מעשי השמים, חי על-פי השמים".³⁰⁰ ברם זו תהיה טעות להגיד שמדובר בנטורליזם ישיר, שבו האדם מחקה את תנועותיו והתנהגותו של הדג או הציפור. הוא משתמש בטבע כבדרך האנלוגיה:

כשהמעיינות מתייבשים הדגים מצטופפים בחרבה, מלחלחים זה את זה בהבל פיהם, מרטיבים זה את זה ברירם – מוטב להם לשכוח זה את זה בנהרות ובאגמים; במקום להלל את יאו ולגנות את ג'יה, מוטב לנו לשכוח את שניהם ולהתמזג עם הדרך...³⁰¹

דגים נוח להם זה עם זה במים; בני אדם, נוח להם זה עם זה בדרך. אלה שנוח להם זה עם זה במים, אם תחפור להם בריכה, ימצאו בה את מזונם; אלה שנוח להם זה עם זה בדרך, אם לא תעשה כלום, חיייהם ייקבעו מעצמם; לכן נאמר: "הדגים שוכחים זה את זה בנהרות ובאגמים בני אדם שוכחים זה את זה באמנויות הדרך".³⁰²

ג'ואנג-דזה ממשיל את הפולמוס המוסרי של תקופתו לאותם דגים שיצאו מאזורם הטבעי. היחס של הדגים למים הוא הדבר שצריך להנחות את האדם ביחס לדאן, לא חיקוי ישיר שלהם. ג'ואנג-דזה מדגים ומבסס את הצו המוסרי של האדם ביחס לדאן, על פי אותו היגיון שהדג צריך להישאר בנהרות ובאגמים, ולשכוח את עצמו שם. האזור הטבעי של האדם בדאן מתגלם רק כאשר התערבות חיצונית נפסקת, והוא נותר להתקיים באופן טבעי. נראה שהוא ממשיך את השורה של לאו-דזה: "הדרך בעולם משול לנהר וליים ביחס לפלגים ולנחלים".³⁰³ אולם ג'ואנג-דזה מוסיף להדגיש את היצורים הפועלים בתוך האזור הטבעי הזה. ניתן לומר כי בעוד שלא-דזה מספק את הבמה הקוסמית, ג'ואנג-דזה מספק את השחקנים. היחס המקביל בין הדגים למים והאדם לדאן הוא הביסוס הנטורליסטי של ג'ואנג-דזה.

²⁹⁹ לאו דזה, דאן ואריאל, 2007, פרק 56, 88. ציטוט של הפרק מופיע ב"ג'ואנג-דזה" בפרקים המאוחרים: ג'ואנג דזה, דאן, 2010, פרק 22.1, עמ' 195.

³⁰⁰ ג'ואנג דזה, דאן, 2010, פרק 6.1, עמ' 62.

³⁰¹ ג'ואנג דזה, דאן, 2010, פרק 6.2, עמ' 64.

³⁰² ג'ואנג דזה, דאן, 2010, פרק 6.6, עמ' 70. הכוונה "באמנויות הדרך" של בני אדם יכולה להתייחס למשל הטבח. דיון מפורט על משל הטבח בפרק על "איש הדאן".

³⁰³ לאו דזה, דאן ואריאל, 2007, פרק 32, עמ' 60.

מאותה גישה נטורליסטית, נובעת התפיסה הרלטביסטית של ג'ואנג-דזה שבהכרח דוחה קטגוריות מוסריות אבסולוטיות. משום שבטבע אין הצדקה לחלוקה הבינארית בין "טוב" ו"רע", אין ערך למושגים של "רצוי" ו"בלתי-רצוי". גישה זו צריכה להנחות את האדם, במקום שהוא יונחה בידי "הבלי" פיהם שלו ושל אחרים. גישה זו מתייחסת לכל סוגי השיח, ולכן כל אמירה לשם שבח או לשם גנאי – אינה ראויה. בניגוד לקונפוציאניים, אין להלל את השליט המופתי והנערץ של העבר, יאו, ואין לגנות את העריץ הרשע, ג'יה ("המשוגע מצ'ו").³⁰⁴

מולגארד טוען שהקריאה הנטורליסטית המקובלת שגויה. הוא מעלה את השאלה – האם "המכניקה השמימית" (*tianji*), המניעה את בעלי החיים, מניעה גם את "האדם המושלם" של ג'ואנג-דזה? הוא טוען שאם התשובה חיובית, ניתן לומר כי ג'ואנג-דזה הוא נטורליסט. אך לדידו של מולגארד, בניגוד לשאר בעלי החיים, האדם מודע ל"מכניקה השמימית" (*tianji*), ועל כן שונה באופן מהותי משאר בעלי החיים. זאת משום שהאדם הוא היחיד שלוקח חלק בחוויה טרנסנדנטית מעבר להנאה השטחית של הדגים שנהנים לשחות במים.³⁰⁵ אלא שאני סבור שהכניעה האינטואיטיבית היא החוויה המיסטית. הרוחניות אינה ביחס המודע למכניקת השמיים, אלא בביטוי שלה. דבר זה ניכר ב"משל הטבח" שלא מתייחס כלל ל"מכניקת השמיים", אלא רק מתמקד במלאכתו האהובה.³⁰⁶ לכן אני סבור שהטרנסנדנטיות של היצירה היא רק ביטוי מוחלט יותר של אותה אינטואיציה אישית, קלילה והומוריסטית.

אך גם אם ישנם אלמנטים מיסטיים-טרנסנדנטיים שנרמזים לאורך היצירה, וגם אם האדם מכיר את עיקרון הדאוו, אין זה אומר שההפרדה הגורפת הזו שמולגארד עושה בין האדם והדג מוצדקת. כמובן שהאדם צריך לפעול על פי דרכו שלו ולא לחפש לנהוג כדג, אך עדיין הוא צריך לאמץ את אותה גישה של קלילות אינטואיטיבית שמאפיינת את הדג במים. לחשוב שהאדם בדאו "שונה באופן מהותי" מהדג במים זו טעות, שלא לוקחת בחשבון את היחס הרלטביסטי והשוויוני של ג'ואנג-דזה לאדם ולבעל החיים. זוהי בדיוק ההפרדה שאותה ג'ואנג-דזה מנסה להעלים ברלטיביזם של תפיסת הזמן והמוסר שלו. הרלטיביזם הזה ניכר בדוגמה שמולגארד מציע בעצמו, מ"הפרקים המאוחרים" (פרק 17) בה נחש מקנא, שלא בצדק, במרבה הרגליים.³⁰⁷ אך ניתן לזהות את הרלטיביזם גם בלגלוג של ג'ואנג-דזה באדם שמקנא בחייו הארוכים של פנג-דזו, כפי שהוצג לעיל.

בפרק השני, בו הספקנות על אודות השפה והידע האנושי מגיע לשיאו, ג'ואנג-דזה מציע תפיסה רלטביסטית כפתרון לבעיית הידע המוסרי. הוא פותח בדיון משעשע בין נְיָה צ'וּ'אָה וְנָאנג נִי שעוסק בשאלת הידע המוסרי הנכון, היא האם בכלל ניתן להגיע לאמת מוסרית אחת:

האם אתה יודע מה שכל הדברים כאחד חושבים ל"זה"?

³⁰⁴ ג'ואנג דזה, הערות 9-10 של דאור, 2010, פרק 1.2, עמ' 24.

³⁰⁵ מולגארד, 2005, עמ' 15-16.

³⁰⁶ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 3.2, עמ' 40-41.

³⁰⁷ מולגארד, 2005, עמ' 15-16.

אמר לו: "איך אוכל לדעת את זה?"

"האם אתה יודע שאתה לא יודע?"

אמר לו: "איך אני יכול לדעת את זה?"

"אם כך, האם אין בדברים שום דבר שכן יודעים?"

אמר לו: "איך אפשר לדעת? ואף על פי כן אנסה לדבר על זה."³⁰⁸

זוהי "מערבולת השאלות" האבסורדית בה ג'ואנג-דזה משתמש כדי להציג את חוסר היכולת של האדם להגיע תפיסה כלשהי של הבנה מילולית את העולם. הוא מתחיל להטיל ספק בתפיסת הידע "איך אדע שמה שאני מכנה ידיעה אינו אי-ידיעה?"³⁰⁹ ואף הטלת הספק בהטלת הספק, "איך אדע שמה שאני מכנה אי-ידיעה אינו ידיעה?"³¹⁰ נראה שהוא עונה לשאלה קשה אחת, במספר שאלות קשות יותר, עד שהוא מתפשר על תשובה רלטביסטית בה תפיסה של תחושה, מזון, יופי ומוסר משתנים מבעל חיים לבעל חיים, וכן מאדם לאדם:

...אם אדם ישן במקום לח, מותניו כואבים, וחצי גופו משותק, האם גם (דג) הבינון כך? אם אדם יושב על עץ, הוא רועד מפחד, האם גם הקופים כך? משולשת אלה מי יודע מהו המקום הנכון? האדם אוכל בשר חיות מרעה וחיות בית, האייל אוכל עשב, הנדל מוצא טעם בלטאות, העכבר ערב לדיה. מארבעת אלה, מי יודע מהו הטעם הנכון? קופים מבקשים חברת קופים, איילים חוברים לאיילים, דגים משתעשעים עם דגים. מאו-צ'יאנג ושי ש'ה היו יפות בעיני בני-אדם, אבל דגים ראו אותן וצללו למעמקים, ציפורים ראו אותן ועפו לגבהים, איילים ראו אותן ומיהרו לברוח. מארבעת אלה מי יודע מהו היופי הנכון מתחת לשמיים? מנקודת מבטי, עקרונות המוסר והצדק, השבילים של "זה" ו"לא זה", סבוכים ללא תקנה, ואיך אוכל לדעת להבחין ביניהם?³¹¹

אין ספק שפסקה זו באה להציג את הרלטיביזם המוסרי של ג'ואנג-דזה. שכן הגדרת "הנוחות", "הטעם" "החברה הראויה" ו"היופי" – כל אלה תלויים בפרספקטיבה אישית. מרלטיביזם של ארבעת אלו, ניתן להסיק רלטיביזם נרחב יותר של מוסר וסגנון חיים כללי. הספקנות של ג'ואנג-דזה מתבטאת בהבנה שלו עצמו כי הפרספקטיבה שלו מוגבלת, והשבילים להבנת הטוב "סבוכים ללא תקנה". האדם, שנמצא כחלק מאותה מערכת של בעלי חיים, אינו יודע מהו הדבר המוסרי ביותר. אך הוא כן יכול, ובאופן פרדוקסלי צריך, לתת לנסיבותיו ונטיותיו הטבעיות להנחות את חייו. שם הוא צריך להתגורר, ולאפשר לשאר בני האדם ובעלי החיים לשכון בטבעי להם ללא הפרעה.

³⁰⁸ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

³⁰⁹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

³¹⁰ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

³¹¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

בדומה לכך, הרלטיביזם של ג'ואנג-דזה ניכר בהתנגדותו להעדפה של צורת חיים טבעית מסוימת על פי צורת חיים אחרת. כך לדוגמה, הוא מעריך את העץ שזכה לחיים ארוכים ושלווים כתוצאה מחוסר התועלת שלו.³¹² אך למרות זאת, הוא מזהיר מהילולו, שכן בכך ישנה כפייה של סטנדרט מוסרי אחד על אחר: "נפריז עם נשבה אותו על פי קנה מידה חיצוני."³¹³

2. הטעות של השיח המוסרי בתפיסת הדאו הטבעי

לאחר שג'ואנג-דזה מניח את הבסיס הערכי-רלטיביסטי שלו, כפי שהוא מתבטא בטבע, ³¹⁴ בפרק השני הוא דן במגבלות השפה והפולמוס בקביעת אמיתות כלשהן.³¹⁵ על ידי בחינת הביקורת שלו כנגד המלומד "המוסרי" לכאורה, ניתן לזקק את האידאל הערכי וההגותי של ג'ואנג-דזה בדרך השלילה. בפרק זה, הוא מציג את חוסר הטעם בוויכוחי המוסר והשפה של בני הַשָּׁה. לדידו, מלומדים אלו סוטים בהכרח מכיוונו הטבעי של הדאו. ג'ואנג-דזה בה להציג עד כמה מגוחך נראה השיח האינטלקטואלי, שנעשה ביהירות לשם קביעות מוסריות סתמיות ומזיקות. נראה שג'ואנג-דזה ממשיך את הנושא שאותו לאו-דזה פתח באמירה: "בין כן ולא, מה המרחק? \ בין טוב ורע, מה ההבדל?".³¹⁶ אם קודם לכן לאו-דזה מתייחס לשרירותיות של קביעות מוסריות, שמרחיקות מהדאו הבלתי מתואר, ג'ואנג-דזה ממשיך את קו המחשבה באופן דומה: "ברגע שנתגבשו ההן והלאו נפגמה הדרך".³¹⁷ לפיכך ביצירתו, ג'ואנג-דזה מוסיף ומסביר את הפער הבלתי פתיר בין דיבור, תפיסה, מוסר ומציאות, כפי שהוא מתבטא אצל המלומדים.

ניתן לומר שהספקנות של ג'ואנג-דזה מתקיימת בשני מישורים: בראשון הוא תוקף את ההנחה שישנה מציאות-מוסרית אובייקטיבית אחת, ובמישור השני, הוא יוצא כנגד השפה עצמה, שמוסכמת על הכל כשיטה הטובה ביותר להשגת אמת. לאור המוסר הרלטיביסטי, המציאות המשתנה והשפה הכושלת – הבינה האנושית מוגבלת מכדי לזהות את הדאו: "מדוע הדרך (הדאו) כה מעורפלת עד כי יש אמת ושקר? מדוע המילים כה מעורפלות עד כי יש הן ולא?"³¹⁸ לא רק שהדאו לא ניתן להבנה, האמצעי העיקרי שמשמש את המלומדים למציאת הדאו, השפה "אינו יציב",³¹⁹ הוא מעורפל ובלתי מהימן. לכן ג'ואנג-דזה משקיע זמן רב בביסוס הפער בין המציאות לתפיסה אנושית, ובין המציאות לשפה, שהוויכוח הפילוסופי של תקופתו לא לוקח בחשבון.

³¹² ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 4.4, עמ' 50-51.

³¹³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 4.4, עמ' 51.

³¹⁴ תפיסת הטבע של ג'ואנג-דזה מתגוללת בדרכים שונות לכל אורך היצירה, אך נראה שמרבית הדוגמאות לבעלי חיים וצמחייה טבעית מופיעים בפרק 1: "לשוטט חופשי".

³¹⁵ "הדיון בשוויון הדברים".

³¹⁶ לאו דזה, דאור ואריאל, 2007, פרק 20, עמ' 44.

³¹⁷ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 5. עיקר הביקורת מופיע בפרק 2: "הדיון בשוויון הדברים" – הפרק הקשה והמעניין ביותר בכל הקשור לתפיסת שפה את המציאות.

³¹⁸ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 4.

³¹⁹ "אמירותו אינן יציבות...". ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 4.

2.1 ערעור אפיסטמולוגי

אחת הטענות שמועלות במהלך היצירה היא שתפיסת העולם האנושית אינה בהכרח תואמת את המציאות. ג'ואנג-דזה מספר על דג ענקי שהופך לציפור ענקית,³²⁰ והוא מסביר שלא ניתן להגיע להכרעה מוסרית "נכונה" לאור ריבוי הפרספקטיבות, דהיינו הרלטיביזם של בעלי החיים והאדם.³²¹ הספקנות שלו מתבטאת פעמים רבות במהלך היצירה ובפרק השני בפרט. נראה שהוא אף מעלה את האפשרות שהמציאות כפי שהיא נראית לנו היא לא יותר מאשר חלום:

פעם ג'ואנג ג'ואו {ג'ואנג-דזה} חלם שהוא פרפר, פרפר המתעופף להנאתו, שמח לפנות לאן שיחפוץ ואינו יודע דבר על [ג'ואנג] ג'ואו. לפתע הקיץ וראה לתדהמתו שהוא [ג'ואנג] ג'ואו, ולא ידע האם הוא ג'ואו שחלם כי הוא פרפר, או שמא הפרפר שחולם כי הוא ג'ואו. אולם בין ג'ואו ופרפר בוודאי מוכרח להיות הבדל! לזה ייקרא "התמורות של הדברים".³²²

חלום הפרפר הוא מהדמיונים המוכרים והמעניינים ביותר ב"ג'ואנג-דזה".³²³ נראה שקטע זה מביע סוגים שונים של ספקנות: חושית, מוסרית ואפיסטמולוגית.³²⁴ איוונהו רואה בחלום הפרפר כביקורת על המצב התודעתי הירוד של בני אדם ביחס למציאות. הוא סבור שהקושי של האדם בהשגת ידע, נובע בעיקר לאור מצבו המחשבתי ופחות מבעיה חושית כלשהי.³²⁵ זוהי ביקורת שהולכת ידי ביד עם הקביעה הספקנית על אודות המציאות – המצב הירוד נובע מיהירות של האדם שמסרב להכיר בבורותו: "רק הטיפש סבור כי הוא ער... צ'יו {קופוציוס} ואתה אינכם אלא חלום, וכשאני מדבר איתך על החלום, גם זה חלום."³²⁶ כשם שהוצג קודם לכן בשאלות על "האם אתה יודע שאתה לא יודע?",³²⁷ בחלק זה ג'ואנג-דזה מוביל את הקורא אל תוך מערבולת אינסופית של ספקנות, שמגיע עד הטלת ספק בהטלת הספק. ייתכן שהאיש שקורא למציאות חלום, בעצמו נמצא בחלום ועל כן לא ניתן לדעת את ערך האמת של טענותיו. אלינסון מרחיב את הפרשנות שהאדם נתון ב"מצב תודעתי ירוד", וטוען שחלום הפרפר נועד להדריך את האדם בדרכו אל הארה רוחנית.³²⁸

אני נוטה להסכים עם הערכתו של פינס שטוען שחלום הפרפר, במובנו הבסיסי ביותר, בא להזגים את הפער בין העולם כפי שהוא נחוה אצל האדם בין העולם כפי שהוא קיים במציאות. המציאות הסובייקטיבית נתונה לשינויים מתמידים, ובהעדר כלי מהימן להפריד חלום ממציאות, הפער הספקני לא ניתן לגישור.³²⁹ לא רק

³²⁰ כסיפור ציפור הפנג שהוזכר קודם לכן. ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 21.

³²¹ רלטיביזם של מושגי "הצדק", "המוסר" ו"היופי". ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

³²² ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 9.

³²³ איוונהו, 1993, עמ' 642.

³²⁴ איוונהו, 1993, עמ' 641.

³²⁵ איוונהו, 1993, עמ' 642.

³²⁶ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 8.

³²⁷ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

³²⁸ לי, 2007, עמ' 191.

³²⁹ פינס ושלח, 2011, עמ' 256.

שהמציאות החיצונית לאדם אינה וודאית, אלא אף זהותו ומצבו התודעתי נתונים בספק בלתי פתיר: "נראה כי יש המפעיל האמיתי אך איננו קולטים את סממניו. אפשר להסיק את קיומו מפועלו, אך לא ניתן להבחין בצורתו. יש לו ממשות, אך אין לו צורה."³³⁰ יש קיום, יש מפעיל ויש ממשות – אך אין הסבר לצורתו ומאפייניו. האדם רחוק ומוגבל מדי מכדי לתפוס את טיבו.

אך מעבר לכך שמדובר בספקנות אפיסטימולוגית, מדובר גם בספקנות מוסרית. ספקנות זו מתבארת מתוך ההשוואה של חלום הפרפר לרלטיביזם של ג'ואנג-דזה בין האדם לבעל החיים.³³¹ שכן כמו הדגים, האיילים והציפורים, הפרפר חווה את העולם בצורה שהיא בהכרח שונה מזו של האדם: "בין ג'ואו ופרפר בוודאי מוכרח להיות הבדל!".³³² אם ג'ואו הוא לא אמיתי, אם מדובר רק ב"פרפר שחולם כי הוא ג'ואו", על פי איזה סט ערכים יש לפעול? על פי זה של ג'ואו "החלומי", או על פי זה של הפרפר "האמיתי"? כהרגלו, ג'ואנג-דזה לא נותן תשובה חד-משמעית, אלא רק מעלה שאלות נוספות. בכך, חלום הפרפר עוזר בטשטוש מושגי הטוב והרע והיכולת של האדם להגיע לאמיתות מוסריות: "קצוות המוסר והצדק, דרכי ההן והלאו מסובכים ומבולבלים..."³³³.

יש הסבורים שחלום הפרפר הוא יותר מאשר תהליך ספקני, אלא אחד הרומז על התעוררות רוחנית כלשהי. למשל, ואן נורדן מצביע על כך שהמושג לטרנספורמציה (*hua*) הוא אותו מושג שג'ואנג-דזה השתמש כדי לתאר את הדג שהופך ציפור "הפֶּנְג" בפרק הראשון. הוא מעלה את האפשרות שמדובר בשינוי רוחני מאדם רגיל לחכם.³³⁴ אלינסון מרחיב את פרשנות זו וטוען שחלום הפרפר הוא הדימוי המרכזי והחשוב ביותר ל"ג'ואנג-דזה",³³⁵ שכן לדידו מדובר בתהליך שהוא "אנלוגי לחוויית ההארה".³³⁶ אך זוהי פרשנות שאינה תואמת את הלך הרוח של ג'ואנג-דזה, ומוסיפה רעיונות ומסקנות שלא תואמות את החשיבה של ג'ואנג-דזה, קל וחומר על רקע תקופת "מאה האסכולות".

לי טוען שהטעות של אלינסון הוא בבחינת ג'ואנג-דזה על פי פרספקטיבה בודהיסטית-מדיטיבית שבה ישנו ניסיון לנפץ אשליה מחשבתית מסוימת.³³⁷ זהו אנכרוניזם מטעה, שכן קשה להצביע על השפעה ישירה של החשיבה הבודהיסטית על הדאואיזם המוקדם במאה השלישית לפנה"ס.³³⁸ הוא מסכים עם גראהם וטוען שאצל ג'ואנג-דזה אין חיפוש אחר מציאות עמוקה יותר, אלא בסופו של יום, מדובר בהצגת עולם ספקני שבו לא ניתן

³³⁰ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 3.

³³¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.11, עמ' 36.

³³² ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 9.

³³³ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 7.

³³⁴ ואן נורדן, 1996, עמ' 264.

³³⁵ צ'ונג, 2006, עמ' 370. אלינסון, 1989 ב'.

³³⁶ לי, 2007, עמ' 191.

³³⁷ לי, 2007, עמ' 191.

³³⁸ לי, 2007, עמ' 191.

להפריד בין פרפר החולם שהוא אדם, לבין אדם החולם שהוא פרפר.³³⁹ ג'ואנג-דזה לא מכווין את האדם לנפץ את האשליה הזו, הוא רק מציג את חוסר הוודאות של החוויה אנושית כעובדה נתונה, שיש להכיר בה ולדעת לחיות עמה.

צ'ונג גם פוסל מכל וכל את הקריאה של אלינסון, בטענה שהפרשנות שלו משתמשת במבנה מטאפורי לא מתאים. הוא תוקף את הקריאה שמניחה שיופי הוא "ערך עליון" אצל ג'ואנג-דזה. כך למשל בפרקים המאוחרים, ניתן למצוא דיאלוג שמציג את היחס המזולזל של ג'ואנג-דזה להגדרות של יופי ואלגנטיות: "הוא (הדאו) נמצא בחרא ובשתן."³⁴⁰ הוא מאשים אותו בשימוש במושג "יופי" אפלטוני, וכן יצירת דיכוטומיה בין מעלה ומטה שלא קיימת אצל ג'ואנג-דזה.³⁴¹ על כך יש להוסיף שהרלטיביזם של ג'ואנג-דזה, כפי שהוא הוצג לעיל, יוצא במפורש כנגד הגדרה אחת ויחידה של יופי שיש לשאוף אליו. עם זאת, כן ניתן לומר שישנו ממד רוחני מסוים לאורך היצירה. רוחניות זו ניכרת בעיסוק הרבה של ג'ואנג-דזה באפשרות "להיכנס לאחדות של השמיים הריקים".³⁴² אך לא מדובר ברוחניות מדיטיבית-בודהיסטית או הארה אפלטונית של פריצת אשליית המציאות, אלא כשינוי גישתי לשפה, למוסר ולעולם.

2.2 ערעור לשוני

לצד תפיסת מציאות מעורערת, ג'ואנג-דזה מוכיח שהשפה עצמה בלתי יעילה בעליל בהגעה לאמת מוסרית או אבסולוטית כלשהי. הוא לא פוסל בהכרח את האפשרות שיש אמיתות אובייקטיביות בעולם, אך גם אם הן קיימות, הן לא נגישות לאדם ולא ניתנות לתיאור. לדידו, השפה שרירותית, מעורפלת, מלאת סתירות ובעיות בלתי פתירות: "לחינו יש גבול ולידיעה אין גבול; מי שמנסה לדעת את הבלתי מוגבל על פי המוגבל, יש סכנה שייעצר, ואם הוא נעצר ורואה בזאת ידיעה, הרי שזאת סכנה ותו לא."³⁴³ החיים והשפה האנושית בהכרח מוגבלים מכדי להגיע לידיעת המציאות האובייקטיבית והמוסרית המוחלטת – הדאו הניצחי ו"הבלתי מוגבל". האדם תקוע במצב זה של ספקנות תמידית, "בעצירה". אך יותר חמור מלהיות נתון בספק, זו הדבקות היהירה בתורה מוסרית אחת. משום שלדעת ג'ואנג-דזה, כל תורה מוסרית-אנושית אינה וודאית ואינה מבוססת, הפצתה יכולה להביא אך ורק לנזק. האדם שנשען על חשיבה רציונלית-לשונית בלתי אמינה מסכן את עצמו, ומסכן אחרים בהובלתם שולל כנגד דרכם האישית. לכן השפה אינה יכולה לשמש כמדד מהימן בהכרעת סוגיות פילוסופיות. בהעדר שיטה מהימנה להכריע בשאלות המהותיות ביותר, החכם נותר מבולבל ללא תשובה וודאית. ג'ואנג-דזה בוחן את הפער האינסופי בין שיח המלומדים והמציאות. נראה שהוא מבסס את תקיפתו כנגד השפה, חלקית על פי תפיסה של מציאות מוניסטית-אחידה של הדאו: "רק מי שראיתו חודרת-כל יודע שהם (הדברים

³³⁹ גראהם, 1960, עמ' 59.

³⁴⁰ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 22.6, עמ' 200.

³⁴¹ צ'ונג, 2006, עמ' 380.

³⁴² ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.7, עמ' 71.

³⁴³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 3.1, עמ' 40.

להם ניתנים השמות) מתחלפים ומהווים אחד (הדאון). אין צורך לראות במשהו כ'זה'...³⁴⁴ חלקית, תקיפה זו מתבארת מתוך השרירותיות וחוסר הטעם של הפולמוס המוסרי. בעוד שלא-דזה תקף את השפה בצורה ישירה וקרא להנהיג "את הלימוד שבאין-מילים",³⁴⁵ ג'ואנג-דזה העדיף להצביע על המגבלות של השפה באמצעות הדגמה:

נניח שאני מתפלמס איתך. גברת עליי בויכוח, ואיני גובר עלייך – האם התוצאה היא שאתה צודק ואני טועה? ואם אני גברתי עלייך ואתה לא הצלחת לגבור עליי, האם התוצאה היא שאני צודק ואתה טועה? או שמא אחד מאיתנו צודק ואחד מאיתנו טועה? או שמא שנינו צודקים או שנינו טועים? שנינו לא יכולים לדעת זאת, אז האחרים בוודאי גם שרויים בבלבול ובערפל. מי יוכל ליישב את המחלוקת? זה המסכים איתך? מאחר שהוא מסכים איתך, הכיצד יוכל ליישב זאת? זה המסכים איתי? מאחר שהוא מסכים איתי, הכיצד יוכל ליישב זאת? החולק על שנינו? מאחר שהוא חולק על שנינו, הכיצד יוכל ליישב זאת? המסכים עם שנינו? מאחר שהוא מסכים עם שנינו, הכיצד יוכל ליישב זאת? משום כך, אני ואתה וגם האחרים אינם יכולים להבין איש את רעהו, אז למי עוד צריך לחכות?³⁴⁶

ללא שום יחס למיסטיקה או מטאפיזיקה של "דאון" אחיד קוסמי, ג'ואנג-דזה מערער מן היסוד על האופן שבו הדיונים הפילוסופיים מנוהלים. הגישה הרלטביסטית שפוסלת טוב ורע, יחד עם האפשרות שהמציאות היא חלום, בהכרח מטילות ספק בסמכות של הפילוסוף להגיע לאמיתות מוסריות. קטע זה באלהראות שגם הכלים לגבור על פער זה, באמצעות השיח והדיון, אינם מהימנים דיו להכריע בשאלות אונטולוגיות, אפיסטמולוגיות ואתיות. גם כשאדם מנצח בויכוח את האחר, אין סיבה לחשוב שהניצחון נבע מההתאמה בין מילים למציאות. ייתכן שהניצחון נבע מלשון חלקלקה, בלבול ותעתוע, וייתכן שהדובר השני בור ועם הארץ.

האדם השלישי בדוגמה, השופט שמכריע בסוגיה, משמש את ג'ואנג-דזה בערעור על ההנחה שככל שטענה מקובלת יותר, כך היא סבירה ומהימנה יותר. רק משום שאנשים נוספים מצודדים בעמדה כלשהי, לא משתמע מכך שעמדה זו אמיתית או נכונה יותר. כשני המתווכחים, המאזינים אינם אובייקטיביים, וכמו המתווכחים, גם אנשים אחרים נתונים באותו פער אינסופי בין השפה למציאות. ניתן להבין את טענה זו בשלוש דרכים: **מבחינה אפיסטמולוגית** – בדיוק כפי ששני המתווכחים לא יכולים להבין את המציאות, אין סיבה לחשוב שהאדם השלישי דווקא כן. **מבחינה פסיכולוגית**, ניתן להבין שהקטע מתייחס לאופן שבו בני אדם מושפעים מרגשות, כריזמה, נוחות, דעות קדומות, חיבה וכו'. שכן, השופט לא בהכרח יבחר באדם הצודק שהאמת בידיו, אלא באדם שלדידו הוא "המשכנע" ביותר. **מבחינה לוגית** – לא משנה באיזו עמדה השופט ינקוט, הסכמה או אי-הסכמה – ברגע שהוא ישתכנע על ידי עמדה כלשהי הוא יאבד את סטטוס האובייקטיביות שלו, ודעתו תהיה חסרת ערך.

³⁴⁴ ג'ואנג דזה, דאון, 2010, פרק 2.6, עמ' 32.

³⁴⁵ לאו דזה, דאון ואריאל, 2007, פרק 2, עמ' 24.

³⁴⁶ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 8-9.

בעולם הספקני של ג'ואנג-דזה, טיב המציאות לא ניתן לתפיסה, והניסיון להשתמש בשפה לשם תפיסתו שגוי בבסיסו. על כן, ג'ואנג-דזה פוסק שאין דרך להגיע להסכמה מוחלטת כלשהי. גם אם ברמה הפוטנציאלית אמירה יכולה לתאר את המציאות – אין דרך וודאית להוכיח זאת:

המילים אינם רק נשיבת אוויר; למדבר יש מה לומר. אולם אם אמרתיו אינן יציבות, האם הן נאמרו בסופו של דבר? או שמא מעולם לא נאמרו? הוא סבור שהן שונות מציוץ הגוזל. האם אכן יש הבדל? או שמא אין הבדל?³⁴⁷

ג'ואנג-דזה מעלה את השאלה אם השפה האנושית שונה מהותית מזו של הרוח או ציוץ הגוזל. הרוח, הציוצים, הפולמוסים של המלומדים – נראה שכולם אינם יותר מצלילים ותו לא. בני אדם סבורים שדבריהם בעלי תוכן ומשמעות, שדבריהם מתארים את המציאות והשיטה המוסרית הראויה, אך המרחק בין אמירותיהם למציאות כה רחוקה, שאף הגוזל מסוגל לתאר את המציאות באותה רמת דיוק.³⁴⁸ הכוונה ב"אמירות לא יציבות" היא לשינוי התדיר של האדם מטענה לטענה, בנוסף לשינוי התדיר של המציאות עצמה. כפי שציוץ הגוזל בלתי מובן לאדם, השפה האנושית בלתי מובנת לגוזל. המשמעות והערך של האמירה ברורים ונכונים רק למשמיע אותם, כלומר תוכן האמירה הוא אינדיווידואלי.³⁴⁹ על כן, אין סיבה להעדיף צליל של אחד על פני צליל של אחר.

בכך ג'ואנג-דזה מדהדה את המהלך שהוא התחיל בטשטוש המושגים של יופי, נוחות ומוסר. החלוקה של האדם לקטגוריה נפרדת מזו של בעל החיים (הגוזל) או האלמנטים של הטבע (הרוח), היא שרירותית. אם כי ברמה היפותטית, מילים יכולות להיות בעלת ערך: "למדבר יש מה לומר", לאור הספקנות הלשונית והרלטיביזם המוסרי, לא ניתן לדעת בשום רמה של וודאות שאמירה מסוימת נכונה. ספקנות מתמדת נראית כאופציה ההגיונית היחידה לאור המציאות הכאוטית (דג ענק המשתנה לציפור ענק), חוסר הוודאות החושית-תודעתית (חלום הפרפר), וחוסר היכולת להכריע בין תורות מוסר שונות (הרלטיביזם המוסרי בין בעלי החיים שמזהים יופי בדרכים שונות). ג'ואנג-דזה לועג להוגים הסבורים שהתשובות לשאלות הגדולות ביותר נמצאות בידם. אין דרך וודאית להגיע לתיאור שלם או אפילו קרוב של הדאו הטבעי, קל וחומר לדעת איזו שיטה מוסרית נכונה בהכרח עבור האדם והמדינה.

3. איש הדאו – "האיש האמיתי"

לאורך היצירה, על אף הספקנות המוסרית של ג'ואנג-דזה, נראה שהוא מציב אידיאל דאואיסטי שיש לשאוף אליו. הפרדוקס הוא שהאידיאל הרוחני והראוי של "האיש האמיתי",³⁵⁰ ו"האיש המושלם והאלוהי",³⁵¹ דורש

³⁴⁷ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 8-9.

³⁴⁸ פינס ושלח, 2011, עמ' 255.

³⁴⁹ פינס ושלח, 2011, עמ' 255.

³⁵⁰ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63.

³⁵¹ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 8.

בו בזמן נטישה של מושגי "הטוב" והרע". לכן, לאחר שייבדקו מאפייני האידיאל הרוחני, יערך דיון שבוחן את האפשרות ליישב את הסתירה המובהקת בין רלטיביזם לאובייקטיביזם (בהשאלת מושגיו של ואן-נורדן).³⁵²

"בפרקים הפנימיים" בהחלט ניתן למצוא הן דחייה של מושגי "הטוב" ו"הרע",³⁵³ לצד הנחיות מוסריות לאדם (בעיקר בפרק הרביעי, השישי והשביעי): "כשאני אומר שאין לו ("אדם האמיתי") מהות, כוונתי שהוא לא פוצע ("פוגע" על פי ווטסון)³⁵⁴ את עצמו מבפנים על ידי אהבות ושנאות, פועל תמיד על פי הכך מעצמו ולא מוסיף כלום לחייו.³⁵⁵ כלומר, בסופו של דבר, ג'ואנג-דזה מכווין לפעול בטבעיות ומינימליות כדי להגיע לשיוויון נפש מסוים. יש להימנע מהכאב שכרוך בפחד מהמוות, מהתלות של בני אדם בשפה, בשמם ובתחושת ה"עצמי" שלהם.

את הגות "האובייקטיביסטית" שלו, ניתן למצוא בהסתמכותו על העולם הטבעי (בעיקר במשליו המטאפוריים), את תיאורו של "האדם האמיתי", וגינויו של דרכי חיים בלתי טבעיות. אני סבור שבאופן מהותי, מסר היצירה קורא לכניעת האדם לטבעיות האישית לו, על ידי ויתור של החלוקה הלשונית לקטגוריות, והפסקת העשייה המודעת והמחושבת בעולם. בכך האדם יכול להתאחד עם הדאו, ולהשלים עם צו הגורל הידוע, והלא ידוע, בחוסר דאגה.

לספקנות התמידית באשר לטיב המציאות, יש תפקיד חשוב בשחרור האדם מקונבנציות חברתיות ולשוניות מושרשות.³⁵⁶ ספקנות זו של "מערבולת השאלות", פוסלת מן היסוד את ההנחות הבסיסיות ביותר, ומשאירה את האדם לבטוח רק בטבעי לו, דרך האינסטינקט וההרגל. עליו להישמר תמיד בגבולות הטבעי ולא לתלות את חייו באמונות, מסורות ופילוסופיות של אחרים. זוהי האנטי-סמכותיות של ג'ואנג-דזה שמעדיפה לדאוג לגוף האישי על פני רצונות החברה: "למה ירצה להפוך את עניינם לעניינינו?"³⁵⁷ אין שום תועלת באימוץ הדאו הבלתי-מהימן של אחרים בעוד שהדאו האישי והספונטני מתקיים מעצמו.

3.1 סקאלת הרוחניות של איש הדאו עד איבוד העצמי

כמו אצל לאו-דזה, העולם הטבעי של ג'ואנג-דזה מקיים את עקרון הדאו, ועל כן הוא בהכרח מהווה את הגושפנקא המטאפיזית. אם כי ניתן לזהות הבדלים משמעותיים בין הדימויים של שני ההוגים לתיאור הטבע, שניהם מסיקים את תורתם המוסרית מההתנהגות של הדברים הטבעיים. תפיסות הטבע של השניים דומות בהדגשת עיקרון ה"עשייה באי-עשייה", לפיו האדם צריך להימנע מלהיות אקטיבי או מחושב, ולהעדיף את הקיום הנסוג והפשוט. אך כמו רעיונות אחרים בשתי היצירות, נראה שישנו הבדל דק אך מהותי באופנים שלא-

³⁵² ואן נורדן, 1996, עמ' 249.

³⁵³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63.

³⁵⁴ ג'ואנג דזה, ווטסון, 1968, עמ' 41.

³⁵⁵ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 5.6, עמ' 61.

³⁵⁶ ואן נורדן, 1996, עמ' 260.

³⁵⁷ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 5.1, עמ' 55.

דזה וג'ואנג-דזה משתמשים בביטוי זה. לאו-דזה מדגיש את מושג ה"אי-עשייה" פשוט כמשמעו, כהנחייה להיות פאסיבי ושקט. שכן פעמים רבות הוא כותב במפורש שעל האדם להמעיט במילים ולפעול מעט. יש דרך אחת בלבד לפעול על פי הדאון, דהיינו להיות שקט ופאסיבי כ"כול העץ", כ"עמק", כ"תינוק", כ"אגם הקפוא" או כ"נקבה". על האדם להימנע מפעולה אקטיבית בהתאם לטבע שאינו פועל.

לעומת זאת, ג'ואנג-דזה לא מגביל את מושג ה"עשייה באי-עשייה" ל"פאסיביות" מילולית של קיפאון, אלא לכל "פאסיביות מחשבתית" שנשענת יותר על אינטואיציה אינסטינקטיבית מאשר תכנון מודע. פוקס כותב שאצל ג'ואנג-דזה, הכוונה ב"עשייה באי-עשייה" היא לניווט ללא מאמץ, מעין ריחוף חסר דאגות, תוך קבלת הטבע הבלתי נמנע של הדברים.³⁵⁸ עיקרון זה מתבסס על תפיסת הטבע הייחודית לג'ואנג-דזה כמקום משונה, דינמי, מבלבל ורווי פרספקטיבות. "הטבע" כאזור היחיד שהטבעיות האישית יכולה להתבטא ללא הפרעה.

כליזן ביקורתי שלא מסונכרן לחלוטין עם הדאון, הוא אינו מונה את עצמו כשאר אנשי הדאון המושלמים, אלא כאחד שעומד במצב ביניים בין המלומדים הטועים, לבין אנשי הדאון האמיתיים. בעולם שבו אין דרך וודאית לדעת אם האדם חולם או ער, נותרות רק שלוש אפשרויות: "במקום ליצור מטרות מוטב לצחוק, במקום לצחוק בקול גדול מוטב לזרום; למצוא שלוה בזרימה לזנוח את הגלגולים, וכך להיכנס לאחדות של השמיים הריקים".³⁵⁹ כלומר, ג'ואנג-דזה מחלק את ההתנהגות המוסרית לשלוש רמות: נמוכה, בינונית וגבוהה.

ברמה הנמוכה יש הצבת מטרות (או על פי התרגום של ווטסון: "האשמת אחרים"),³⁶⁰ והיא הנמוכה ביותר משום שהיא בלתי-טבעית בעליל. רמה זו אופיינית למלומדים השאפתניים שמחלקים את העולם ל"זה" ו"לא זה", ל"טוב" ו"רע". ברמה הבינונית, העדיפה על הראשונה, האדם מכיר את השרירותיות של הדברים ולכן מצליח לחיות בקלילות והומור מבלי הדאגות והבעיות של רצינות מוסרית. נראה שזהו המקום שג'ואנג-דזה נמצא – מסוגל לצחוק ולהתבדח, אך לא לוותר לחלוטין על חלוקת העולם למושגים. יותר טוב מההומור הקליל שלו, היא ההתמזגות עם "השמיים", היכנסות לזרימה טבעית בלתי מופרעת. ככל שהאדם מתחבר יותר ויותר עם הטבעי לו ומשלים עם גורלו – כך רמת הרוחניות שלו גבוהה יותר.

רמה זו מתארת את אותם אנשים שהצליחו לפעול על פי אלו אינטואיציה דאואיסטית בלתי-מכוונת. ניתן לכנות רמה זו, על פי מולגארד – "טרנסנדנטיות רוחנית".³⁶¹ אך בניגוד למולגארד, אני סבור שביטוי זה אינו נפרד מהרמה הבינונית של "כניעה" לאינטואיציה הטבעית, ויש להבינו כרמה הגבוהה ביותר של אותה קלילות אינטואיטיבית. בעיני ג'ואנג-דזה, נראה שאידיאל טרנסנדנטי או התנהלות ספונטנית בתחום הטבעי, הם שני ניסוחים, בדרגות שונות, של אותה תופעה, שכן השניים היינו הך. עדות נוספת להיררכיה הרוחנית של ג'ואנג-

³⁵⁸ פוקס, 1996, עמ' 61.

³⁵⁹ ג'ואנג דזה, דאון, 2010, פרק 6.7, עמ' 71.

³⁶⁰ ג'ואנג דזה, ווטסון 1968, פרק 7, עמ' 51.

³⁶¹ מולגארד, 2005, עמ' 17.

דזה עולה בהסבר של קונפוזיטוס³⁶² לתלמידו על צום הלב-שכל: "אפילו מה שנקרא 'סגולה שצומחת בהדרגה' לא תגבש בו, קל וחומר הסגולה הגדולה..."³⁶³ ניתן לכנות את שלוש האפשרויות האלה כ"סקאלת הרוחניות" של ג'ואנג-דזה. ביצירה, ניתן למצוא ביטוי לסקאלה זו אצל שני פילוסופים מוכרים, שללא ספק התאימו את עצמם במידה רבה לטבעם האישי והפשוט, ללא תלות בשפה ובחברה. אך גם הם שזכו לשבח של ג'ואנג-דזה, לא הגיעו לשיא הרוחני הפוטנציאלי, שמתואר כ"התאחדות עם השמיים":

"סונג (רונג דזה)³⁶⁴ – אילו שיבח אותו כל העולם לא היה רואה בזה עידוד, ואילו גינה אותו כל העולם לא היה נרתע. הוא הקפיד על ההבדל בין פנים וחוץ, והבחין יפה בגבולות התהילה והקלון, אבל מעבר לזה לא הגיע. הוא לא ניתק את כל קשריו עם העולם.

ליה דזה³⁶⁵ יצא לדרכו רכוב על הרוח, נישא ונהדר למראה, ורק אחרי חמישה-עשר יום חזר. אבל למרות זאת יש משהו שהוא לא הצליח לטפח.

ההוא רצה להביא ברכה לעולם ולכן לא ניתק את כל קשריו איתו; ואילו זה אמנם נמנע מללכת על הקרקע, אבל בכל זאת היה תלוי במשהו. שכן מי שמשוטט באינסוף – רוכב על מקור שמים וארץ, ונישא על התמורות בשש האנרגיות – איזה צורך יש לו במשהו להיתלות בו? ולכן נאמר: "לאיש הנעלה אין עצמי, לאיש האלוהי אין הישגים, לחכם אין שם."³⁶⁶

אין ספק שבעיני ג'ואנג-דזה, השניים היטיבו לנתק את קשרם אל העולם. סונג הצליח לנטוש את התלות שלו בשם הטוב, והגיע לשוויון נפש מרשים. ליה דזה הגיע אף רחוק יותר, והצליח לזמן-מה להגיע לרמת רוחניות מסוימת שבה הוא "רכוב על הרוח". אך גם הוא לא הגיע לשלמות, משום שבכל זאת היה "תלוי במשהו". על כן, ג'ואנג-דזה מסכם שבשביל להגיע לשיא הרוחני בן האדם יכול "לשוטט באינסוף" על האדם לנטוש את האמונה שלו בחשיבות ה"עצמי", ה"הישגים" וה"שם". אין ספק שתהליך נטישת ערכים אלו הינו משימה קשה וארוכה שדורשת שינוי אישיותי מהיסוד. נראה שהוא כולל שינוי תפיסתי של מטרת הקיום האנושי, ושינוי תפקיד המלומד בפרט. במקום לרדוף אחר אידיאל מוסרי-מדיני רציני, עדיף לעסוק בנושאים פחות פוליטיים, ולחיות בהתאם לטבע ברוע וקלילות. כשג'ואנג-דזה אומר שיש לנטוש את "השם" ו"ההישגים" ניתן להבין שהוא מתכוון לנטישת האידיאלים של תהילה והצלחה. אך מהי הכוונה בנטישת ה"עצמי"? כיצד הוא מציע שהאדם ינטוש את "עצמו"?

³⁶² אני מסכים עם דאור שבחלק זה נראה שקונפוזיטוס מדבר כדאואיסט מופתי, ולא מושא ללעג, כפי שהוא מוצג בחלקים אחרים של היצירה. ג'ואנג דזה, מבוא לפרק 4, דאור 2010, עמ' 43.

³⁶³ ג'ואנג דזה, 2010, פרק 4.1, עמ' 44.

³⁶⁴ פילוסוף שחי במאה הרביעית לפנה"ס והטיף לפציפיזם, הסתפקות במועט ודחייה של מושגי כבוד כתהילה וקלון. ג'ואנג דזה, הערות של דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 23. [הפנה לפרק 33]

³⁶⁵ ליה יו' קו, פילוסוף בן המאה השישית לפנה"ס. ג'ואנג דזה, הערות של דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 23.

³⁶⁶ שלושת השמות האלו: "האיש הנעלה", "האיש האלוהי", "החכם" שמות מקבילים ל"איש אמיתי". ג'ואנג דזה, הערות של דאור, 2010, פרק 1.1, עמ' 23.

לכך הוא מציע שתי תשובות שכרוכות זו בזו: הרלטיביזם המוסרי והאחדות הקוסמית של הדאו. כיוון שתפיסת עולמו האישית אינה עולה על זו של בעלי חיים אחרים – זוהי טעות להאמין שזהות האדם אוטונומית ונפרדת מהותית מהעולם. זוהי התקיפה של ג'ואנג-דזה נגד העיקרון של "מוסר עליון" – משום שהעץ, הצב, האדם והפטרייה תופסים זמן באופן שונה, ה"קנאה" בצורת חיים מסוימת על פני שזו ניתנה מהטבע, היא טעות בהכרח. על האדם להיות מסופק בתחום הטבעי ולא לנסות לחרוג ממנו – זוהי הכוונה בקבלת גזר הגורל. כאשר מבינים שהמוסר הוא תוצר חברתי שלא מתייחס למכלול הנפשות הפועלות בטבע, אין הצדקה להעדיף את ה"עצמי" על פני האחר. ה"עצמי" הוא רק עוד מדד שיקרי ומטעה להעריך את העולם, והוא רק אחד מני רבים בעולם רווי פרספקטיבות.

מעבר לרלטיביזם, נטישת ה"עצמי" מתאפשרת על ידי ההבנה שהאדם הינו חלק בלתי נפרד מאותו סדר קוסמי לא ידוע של הדאו. לכן, המשפט "היום איבדתי את עצמי"³⁶⁷ מופיע בדיוק לפני הצגת המציאות האחדותית של האדם והטבע תחת הכותרת "חליל האדמה":³⁶⁸

כש"הגוש הגדול" נושף, לזה ייקרא "הרוח" [...] ברכסי ההרים הנישאים אל-על יש עצי ענק שהיקף גזעם מאה רגל, ובהם פעורים פתחים דמויי המערות. דומים הם לנחיריים, לפה, לאוזן, לכותרת העמוד, ללוע, למכתש, לאגם עמוק, לבריכה. [בנשוב הרוח] הם שורקים, שואגים, נושפים, קוראים, מקוננים, מייללים, מתייפחים... רוח קלילה מביאה לתואם קטן, רוח עזה מביאה לתואם גדול. בשכך רוח עזה, מתרוקנים הפתחים.³⁶⁹

ג'ואנג-דזה סבור שכלל הקיום האנושי, האישי, החברתי והמדיני, כל אלה מתמוססים אל תוך הקיום האחד של הטבע. החושים של האדם והפולמוס של המלומדים, נמצאים על "גזעי העץ הענק", ועל כן ניתן לומר שהם חלק מתופעה טבעית אחת. הוא מסכם את כל וויכוחיהם הרבים על המוסר והמדינה כנשיבות רוח ותו לא. על כן, הוא לא מבדיל בין "הפתחים" האנושיים של איברי הגוף, לבין תופעות טבע אחרות. האיברים המחוררים של האדם, האחראים על התפיסה החושית והשיח המוסרי: "הנחיריים", "הפה", "האוזן", מופיעים לצד "האיברים המחוררים" של הטבע: "המכתש", "האגם העמוק" והבריכה. זאת משום שלדעת ג'ואנג-דזה, אין הבדיל מהותי בין האדם ליסודות הטבע, וכל הפרדה שכזו היא מלאכותית ומטעה. הצלילים שבוקעים מפתחי האיברים מייצגים את הכאב המר והמיותר שחווים בני האדם שלא מבינים את מקומם. לכן קריאותיהם מבטאות כאב מר: "נוהמים", "שואגים", "מקוננים". יגון זה נובע מחוסר ההבנה שהגורל הטבעי הלא ידוע, כלומר "הרוח הקלילה" ו"הרוח העזה", הוא ששולט בטבע הדברים וקובע את עולמם. מכאן ג'ואנג-דזה רומז על "חליל השמיים" – האידיאל הרוחני האישי של ההתעלות הרוחנית:

³⁶⁷ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 2.

³⁶⁸ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 2.

³⁶⁹ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 2.

אעז לשאול: מה באשר לחליל השמיים?

דוֹק־צ'י אמר: באשר לחליל השמיים, קולותיו אינם דומים זה לזה כלל ועיקר, כל אחד מהם נרגע בעצמו, וכולם בוחרים בעצמם כיצד להישמע. מיהו זה שמפעיל אותם?³⁷⁰

נראה שאיש הדאו הרוחני שמצליח להכיר את מקומו כחלק מהמערכת הטבעית של העולם, יכול לחזור למצבו הטבעי והאישי. הוא חדל מוויכוחי הסרק של המלומדים וקריאות הכאב הכרוכות בהם, ולכן מצליח להרגע בעצמו. קולו של איש הדאו שפועל על פי חליל השמיים, ייחודי לחלוטין, כיוון שאינו מאמץ את תפיסות העולם של אחרים. אנשי הדאו פועלים בדרכים שונות, ולפיכך "אינם דומים זה לזה כלל ועיקר". הדבר היחיד המשותף לאנשי הדאו הוא התאמת התנהגותם לטבעי שבהם.

אולם עדיין נותרת בעיית מקורו של מפעיל הטבעיות האישית של האדם, הדאו הבלתי נגיש: "מיהו זה שמפעיל אותם?" אני סבור ששאלה זו גם מתייחסת לחוסר היכולת של האדם להבין את טבעו האישי – לא ברור מה מניע את האדם, מה מקורו ומה טיבו. משום שאין אפשרות למצוא את אותו "מפעיל" או "שורש" בעזרת המושגים וההגדרות המוכרים לאדם, יש למצוא אותם בעזרת ה"כך מעצמו".³⁷¹ כלומר, על ידי חופשיות בלתי מעורבת שתאפשר לטבע להתבטא בעולם. השכל הרציונלי מהווה בדיוק את אותו מכשול לטבעיות המוחלטת והמשתנה, משום שלא ניתן להסתמך עליו. על פי ג'ואנג-דזה, הדאו הטבעי, המטאפיזי והאישי – מתבטא בפועל בספונטניות ולא בשפה המתוכננת והמחושבת. מקור זה הוא ה"מפעיל האמיתי" ש"איננו קולטים את סממניו".³⁷² במשל הטבח, זהו ה"אלוהי",³⁷³ שאותו הוא לא יכול לתאר או להסביר, אלא רק לבטא באופן טבעי.

3.2 משל הטבח כמדגים את הטבעיות הבלתי מכוונת

השיא של "הטבעיות הבלתי מכוונת", האדם שאיבד את "ההישגים", "השם" ו"העצמי", מתבטא היטב בדמותו של הטבח, בפרק 3 על "עיקרי הזנת החיים":

טבח בשירותו של הָנְי מלך ליאנג מבתר שור. היד חובטת, הכתף מתנועעת, הרגל רוקעת, הברך כפופה, פסססט, טראח, הסכין מונפת, כל בזוז במקומו וכל חחחח מדויק, כאילו רקד את "חורש התות", כמו כיוון לנגינת הג'ינג שו.

אמר המלך "אה, כמה נפלא! שזריזות ידיים תגיע עד כדי כך?"

הטבח הניח את הסכין ואמר לו: "הדרך (הדאו) זה מה שעבדך אוהב, והדרך הוא יותר מזריזות ידיים. כשהתחלתי לבתר שוורים לא ראיתי אלא את השור. כעבור שלוש שנים כבר לא ראיתי אף פעם את

³⁷⁰ ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 2.

³⁷¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 5.6, עמ' 61.

³⁷² ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם, פרק 2, עמ' 3.

³⁷³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 3.2, עמ' 40-41.

השור השלם, והיום איני רואה אותו בעיני אלא פוגש אותו באמצעות האלוהי שבי. כשהחוששים יודעים לעצור, האלוהי נע כרצונו. אני נסמך על המארג הטבעי, חותך לאורך הסדקים הגדולים, מוביל את הסכין בחללים הגדולים. אני הולך על-פי מבנהו של השור, בלי לפגוע בגידים ובסבכי השרירים, שלא לדבר על העצמות הגדולה.³⁷⁴

משל זה מתחיל בתיאור פונטי של עשיית המלאכה המרשימה של הטבח בהנפת הסכין. הצלילים החבטה, ה"פסססט" וה"חחחח", ממחישים את אופי העבודה המוסיקלי. נאמר שבזמן מלאכתו, הטבח "רוקד" לצלילי מנגינה. יחס קליל זה אל העולם החיצוני, זוהי האלגנטיות האידיאלית שמאפיינת את האדם שנותן ל"אלוהי" שבו להתבטא בהעדר מחשבה. לתת למוסיקה להרקיט את הגוף, זוהי הכוונה בקיום טבעי וספונטני בגוף ולא בשכל. הטבח לא מייחס את יכולותיו לכישרון או למיומנות שלו עצמו, אלא לאופן שהדאו בתוכו מוצא ביטוי ו"שולט" על מעשיו.

בעבר הוא היה מתייחס לשוורים באופן מודע ומזהה אותם ואיבריהם כגופים נפרדים זה מזה. אך עם הזמן הוא פסק מלהתייחס אל השוורים כישויות נפרדות, ונתן לטבעי שבו להתקיים. זהו "האלוהי" ("daemonic" על פי גראהם,³⁷⁵ "spirit" על פי ווטסון),³⁷⁶ המצב התודעתי האוטומטי שאותו האדם לא מנסה לשנות באופן אקטיבי. זוהי הכניעה לגורל – ההסתמכות "על המארג הטבעי" ששולט באדם.

3.3 קבלת הגורל

השלמה עם מצבו של העולם והכרת גבולות הטבעי לאדם, זהו אחד הצעדים החשובים ביותר עבור איש הדאו של ג'ואנג-דזה. ברגע שהאדם מקבל את הגורל ומבין כי אין הוא יכול לשנות את מצבו הפיזי ונטיותיו הטבעיות, הוא יכול להתחיל לחיות בשלווה אמיתית ונכונה, ללא כל הדאגות של בני השקה השאפתניים. הרמזים לגישה זו מופיעים כבר בדימוי בעלי החיים של ג'ואנג-דזה. כך למשל גמל השלמה והגוזל צחקו על ההשוואה הבלתי הגיונית בינם לבין ציפור הפנג. ברור להם שאין אפשרות או צורך לשנות את טבעם בהתאם לציפור הפנג. בדומה לכך יש לזכור את המשל על גמל השלמה שניסה לחרוג מהטבעי לו ו"התנאה בכישרונותיו", ועל כן סיכן את עצמו לשווא.

הצורך בקבלת הגורל בא לידי ביטוי ביצירה בדמותו של קונפוציוס: "מה שאין לברוח ממנו בין שמיים וארץ, לזה אני קורא ציווי גדול... לראות כגורל את מה שאין לשנותו להבין זאת ברצון ובלי פקפוק, זו הסגולה הגדולה."³⁷⁷ ג'ואנג-דזה דוחק באדם להכיר בטבעיות דטרמיניסטית שלא ניתן לשנות. הדבר היחיד שהאדם יכול וצריך לשנות זה התאמת צפיותיו לתחום הטבעי לו. במקום להיאבק בכוחות העולם עצמם, "בשמיים וארץ",

³⁷⁴ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 3.2, עמ' 40-41.

³⁷⁵ ג'ואנג דזה, גראהם, 1981, פרק 3, עמ' 63.

³⁷⁶ ג'ואנג דזה, ווטסון, 1968, פרק 3, עמ' 19.

³⁷⁷ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 4.2, עמ' 47-48.

עדיף לתת לגורל לפעול בדרכו הטבעית: "להסתמך על הבלתי-נמנע כדי לכלכל את המרכז – זה השיא... אין טוב מללכת אחרי הגורל. וזה הקשה ביותר."³⁷⁸ הטוב של קבלת הגורל, על פי ג'ואנג-דזה, אינו מוטל בספק. אולם הוא מודה כי וויתור על שאיפותיו של האדם בחזרתו לטבעי, אינו משימה פשוטה.

בפרק החמישי מוצגים מספר בעלי מום שונים שלמדו להשלים עם גורלם. כך למשל שן-טו ג'יא, קטוע הרגל הגיע לתובנות על החשיבות של קבלת הדברים כפי שהם:

אמר שן-טו ג'יא: "רבים מדברים על הפגמים שלהם במחשבה שלא הגיע להם לאבד את הרגל; מעטים אינם מדברים על הפגמים שלהם במחשבה שלא הגיע להם לקיים אותה; אבל לדעת מה אי-אפשר לשנות ולהשלים איתו כגזרת הגורל, את זה יכולים לעשות רק בעלי סגולה. לטייל במרכז המטרה בטווח הפגיעה של הקשת אי (קשת אגדי), ובכל זאת לא להיפגע, זה הגורל."³⁷⁹

בחלק זה הוא מסביר ש"בעלי הסגולה" יודעים כי גורלם המר אינו נתון בשליטתם ואין דרך לשנותו – זוהי דרך העולם. מטאפורת הקשת אי ממחישה היטב את היכולת של האדם הרוחני להתמודד כמול הבעיות הקשות שהמציאות מציגה בפניו. על פי ג'ואנג-דזה, נראה שמכלול הקשיים והבעיות של האדם נובעים מתפיסה מחשבתית שגויה באשר לטבע הדברים. על מנת לצאת ממעגל התסכול והחששות שמאפיין את חיי הקריירה של בני השה, יש לחדול מהתקוות להביא לשינוי חיצוני במדינה. עדיף להביא לשינוי בעולם הפנימי והאישי. יש להבין שבעולם של הדאו דברים פשוט מתרחשים, ולא ניתן לכנות התרחשויות אלו טובות או רעות. לאור הפער העצום בין שפה, ידע, מוסר ומציאות – אין טעם להיאבק ולהתווכח על סוגיות אלו. אם אדם יאמץ גישה זו, הוא יהיה מסוגל לשאת בכל תוצאה שהיא, מתוקה או מרה. הוא יהיה מסוגל לקבל חץ בליבו ו"לא להיפגע". שינוי הגישה, "באמצעות הדרך"³⁸⁰ תאפשר לו להיות כ"אנשים האמיתיים" של פעם ש"נכנסו למים ולא נרטבו, נכנסו לאש ולא נשרפו".³⁸¹ כך על ידי בחינה של סבל, מוות, רוע וטרגדיה כדברים שפשוט מתרחשים באופן טבעי ולא ניתנים לשינוי, ניתן לקבלם באדישות ושלמות נפש. בהעדר התוויות האנושיות של "טוב" ו"רע" האדם יכול להגיע לשיא הרוחני, ולחיות בעולם ללא הפחד המעיק מכאב או מהמוות.

ייתכן כי חלק זה מתייחס גם לאדישות של "האיש האמיתי" מפני שפת המלומדים. שכן בפרק השני ג'ואנג-דזה אמר: "הם 'שולפים מילים כחץ וקשת', כלומר מתיימרים לפסוק 'זה כך וזה לא כך'".³⁸² איש הרוח של ג'ואנג-דזה יודע שמילים אלו חסרות שחר, וכל סט הערכים של המלומדים באשר לטוב ורע חסר בסיס. לכן כשן-טו ג'יא אומר שהוא שואף להימנע מחצי הקשת, הוא מתכוון לכך שהוא חדל מלהיעלב ממילותיהם. בהמשך הוא אומר: "רבים צוחקים עלי כי להם יש רגליים שלמות ולי אין, וזה ממלא אותי חמת זעם, אבל כשאני הולך לביתו

³⁷⁸ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 4.2, עמ' 49.

³⁷⁹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 5.2, עמ' 56.

³⁸⁰ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 62.

³⁸¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 62.

³⁸² ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 2.2, עמ' 29.

של המורה, אני נרגע וחוזר על עקבי.³⁸³ בעודו בתהליך התעלות רוחנית, הוא חדל מלהתייחס ברצינות לשיפוט של אחרים. בדבריהם הם כופים סט ערכי מצומצם ומטעה שלא משקף את המציאות הדאואיסטית. לכן אין סיבה שייעלב, משום שאין דבר שהוא יכול לשנות – זהו גורלם של הדברים.

3.4 הסתירה בין רלטיביזם ומורליזם

כיצד ניתן ליישב בין רלטיביזם שדורש נטישה של הקטגוריות הלשוניות והמוסריות, לבין הצבת האידיאל המורליסטי החיובי של "האיש האמיתי"? הסתירה היא לכאורה בלתי פתירה. אם ג'ואנג-דזה הוא רלטיביסט, לא יכולה להיות מטרה רוחנית-מוסרית ראויה. אם הוא מורליסט אובייקטיביסטי, פסילתו של מושגי "הטוב" ו"הרע" נראים כחסרי היגיון או הסבר. זוהי סתירה עמה פרשנים שונים חייבים להתמודד, וכן נראה כי כל פתרון כרוך בוותור בעייתי ולא מספק של פירוש היצירה.³⁸⁴ אולם ייתכן שניתן להסביר את הפרדוקס כביכול על ידי בחינת הגדרתו של ג'ואנג-דזה ל"איש האמיתי" שלא מחזיק באף סטנדרט מוסרי:

שהרי ההבנה תלויה במשהו שהיא צריכה להתיישר איתו והמשהו הזה הוא בלתי יציב במיוחד. מנין אני יודע שמה שייחסתי לשמים אינו תלוי באדם? שמה שייחסתי לאדם אינו תלוי בשמים? יתר על כן, ידיעה אמיתית יש רק כאשר יש איש אמיתי...³⁸⁵

נדמה שאותו "משהו" שצריך "להתיישר איתו" מתייחס לאותה אקסיומה בעייתית, הסטנדרט הערכי שחייב לעמוד בבסיס של כל הגות מוסרית. ג'ואנג-דזה מסביר שבהעדר הוכחה ברורה ו"יציבה" לקיומו וטיבו של אותו מדד, בהעדר "סרגל מוסרי" יחיד ועקבי, מושגי "הטוב" ו"הרע" נהפכים לשרירותיים. זהו פיתוח של המהלך הרלטיביסטי עליו לאו-דזה רמז בפרק השני של "ספר הדרך והסגולה". "הידיעה האמיתית" של חוסר וודאות מוסרית, אינה מתבארת מתוך שיח, אמירה או מסקנה לשונית, אלא מתוך ביטוי התנהגותי של "האיש האמיתי":

האנשים האמיתיים של פעם ישנו בלי לחלום והיו ערים בלי לדאוג, לשונם לא הבחינה בין מתוק ומר, ונשימתם הייתה עמוקה-עמוקה...

האנשים האמיתיים של פעם לא ידעו שהם שמחים לחיות ולא ידעו שהם שונאים למות, לא ששו לצאת ולא סירבו להיכנס – הלכו בחטף ובאו בחטף ותו לא. לא שכחו את המקום שממנו התחילו ולא ביקשו את המקום שבו יגמרו. קיבלו בשמחה והחזירו בלי משים – לזה אני קורא "לא לתת ללב להחסיר מן הדרך, לא לתת לאנושי לעזור לשמיים", לזה אני קורא האיש האמיתי.³⁸⁶

"האנשים האמיתיים" מגלמים אדישות קלילה לכל אותם מושגים ודברים ששאר בני האדם נוהגים לסווג כטובים או רעים: מתיקות ומרירות, חיים ומוות, מטרות וכישלונות. הם לא נותנים לשיפוט האנושי-מוסרי שלהם

³⁸³ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 5.2, עמ' 56.

³⁸⁴ אלינסון, 1989 א', עמ' 13-26.

³⁸⁵ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63-64.

³⁸⁶ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63-64.

להשפיע על קיומם בעולם, ולכן עבורם, אין חיובי או שלילי. לפיכך, אין הצדקה כלשהי בהשלכת הגדרות אנושיות על העולם הטבעי. אין טעם לפחד מהמוות בשל ההנחה שהוא מר, ואין טעם לנסות לשנות את העתיד של האדם. הפער בין האדם למוות או בין האדם לידיעת העתיד, הוא כה גדול שכל ניסיון להביא לשינוי סופו להיכשל. אך חוסר היכולת של האדם להשפיע על המציאות ולשנות את גורלו לא מפריע ל"איש האמיתי". תודעתו נתונה בשלווה מתמדת בצל ספק האינסופי, בצל האפשרות שכל חייו הם חלום של פרפר. אך על מנת להגיע לאדישות קלילה כזו של "האנשים האמיתיים", יש צורך בהכונה מוסרית. כלומר, באופן פרדוקסלי, הטוב הוא האדם שלא מכיר במושגי "הטוב" ו"הרע".

לפיכך הייתה שיכחה בליבם, שלווה בפניהם, ורחבות במצחם, קרירים כמו הסתיו, חמימים כמו האביב, קשורים לארבע העונות בשמחתם ובכעסם, הם התאימו את עצמם אל הדברים, ואיש לא ידע את גבולם.³⁸⁷

ניתן לראות כאן את הפתרון של ג'ואנג-דזה לבעיית המוסר ללא מוסר. הספקנות והרלטיביזם שלו תקפים אך ורק עבור אתיקה אנושית-חברתית. הטבע, הדרך שבה דברים מתרחשים מעצמם ללא התערבות אנושית, לדידו זהו הטוב העליון. בשורות אלו הוא כורך את "האיש האמיתי", בעולם פנימי ומוסרי שמבוסס על "ארבע העונות", דהיינו, העולם הטבעי. בכך הוא מבסס מערכת מוסרית עצמאית, שהאדם יכול וצריך לפעול על פיה. אך מקורה אינו אנושי, והיא אינה פועלת בתחום החברתי-תרבותי בלבד, אלא היא מתקיימת ומתבססת על הטבע. על כן בהחלט מתקבל על הדעת לסווג את ההגות של ג'ואנג-דזה כנטורליסטית. ג'ואנג-דזה סבור שהטבע הוא טוב אקסיומתי, וזוהי שגיאה לחשוב שיש הפרדה בין "מה שיש", לבין "מה שצריך להיות". מה שמתרחש באופן טבעי באדם ובעולם, ללא התערבות מלאכותית, זה מה שראוי שיתרחש. על מנת לאפשר זאת, יש להתרחק מדיונים מיותרים על מוסר וצדק, ולפרוש מהעשייה הפוליטית.

בניגוד לפאסיביות והשתיקה של הטבע של לאו-דזה, ג'ואנג-דזה נזהר אף יותר לאפיין את הטבע, שכן הוא מדגיש יותר את המרחק האפיסטמולוגי, הלשוני והמוסרי בין האדם למוסר הדאו. קווי ההנחה עבור "האיש האמיתי" תלויים ביכולותיו, נטיותיו ונסיבותיו הספציפיות לו. ההנחה המוסרית לא יכולה להתבאר מתוך צווים מוסריים של אחרים או שיחות סרק. ההנחה המוסרית מתבארת אך ורק מתוך העשייה הבלתי מופרעת, הביטוי החופשי של ה"אלוהי" הפנימי לאדם. לדעת ג'ואנג-דזה, זה לא מקומו של האדם להציע מודל יחידאי לחיים הטובים והמוסריים, שכן אין זה בגדר יכולתו להגיע למודל מדויק ומהימן במציאות לא וודאית. במקום לחפש הנחיות מוסריות בסמכות אנושית, או בשכל אקטיבי ומחושב, עדיף לתת לגורל הטבעי, החיצוני והפנימי לאדם, להוביל את פעולותיו.

³⁸⁷ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.1, עמ' 63-64.

בכך, על ידי הצגת תפיסה מוסרית שלא מגיעה מן האדם, אלא מן הטבע, ג'ואנג-דזה יכול לשמר את תארו כ"רלטיביסט", תוך כדי הצעת מודל מוסרי עצמאי. שכן "האיש האמיתי" הוא לא מודל מובנה, מוחלט ומוכרח, שג'ואנג-דזה משייך לעצמו. הגישה המוסרית שלו, מסתכמת בעצה כללית ביותר, שג'ואנג-דזה לא חש עליה בעלות, אלא משייך את מקורה לטבע. הנחיה זו משתנה מאוד מאדם לאדם וכן תלויה בנסיבות אישיות. היא אומרת בפשטות שיש לתת לדברים להתרחש מעצמם, בגוף ובעולם, ללא התערבות אקטיבית של השכל הלשוני של האדם.

4. הפרישה הפוליטית

מתוך האידיאל של איש הדאו של ג'ואנג-דזה, נובעת מסקנה פוליטית אחת: פרישה פוליטית. הדוגמה הבולטת ביותר לגישה זו מופיעה דווקא בפרק 17 באנקדוטה על ג'ואנג-דזה שהעדיף לדוג בשלום על פני שיפקידו בידיו את ניהול הממלכה.³⁸⁸ אך גם "בפרקים הפנימיים" זלזולו של ג'ואנג-דזה בבני השאפתניים הוא ברור. מדוע אדם ירצה לעבוד במשרה של חצרות המנהיגים?

ג'ין וו פגש את המשוגע ג'יה יו', וזה אמר לו: "מה אמר לך ג'ונג שה באותו יום?"

"הוא אמר לי שאם השליט משתמש בסמכותו ומוציא תקנות, כללים, עקרונות ותקנים, מי יעז לא להישמע להם ולא להשתנות לפיהם?"

"זאת סגולה כוזבת. למשול בעולם באמצעותה זה כמו לפסוע בתוך הים, לקדוח חורים במי הנהר, או לתת ליתושים לשאת הרים על גבם. האם החכם מושל בעולם מבחוץ? הוא מתיישר קודם ורק אז פועל, בטוח ביכולתו של כל דבר לשמש בתפקידו, זה הכל. ציפורים עפות גבוה כדי להימלט מחיצים, חולדות חופרות מחילות מתחת לגבעות האלים, כדי למצוא מקלט מהרודפים אותן בעשן ובמעדרים, ולך אין אפילו התבונה של שני השרצים האלה!"³⁸⁹

לדידו של ג'ואנג-דזה, כל הפרויקט המדיני שפועל במובהק כנגד דרך הטבע הוא חסר ערך. "קידוח החורים בנהר" מתייחס לרפורמות והחוקים שלא עושים דבר להשפיע על המציאות של הדאו, אך מתיימרים לשפר את המצב הקיים. השרים היועצים הם כאותם יתושים שמהם מצופה להביא לשינויים עצומים, "לשאת הרים על גבם". אין ביכולתם להביא לשלום ושגשוג מדיני אמיתי. ה"אדם אמיתי" ישכיל לדאוג בראש ובראשונה לעצמו, שכן לפני שהוא "מושל בעולם מבחוץ הוא מתיישר קודם ורק אז פועל". הפעילות שמצופה ממנו אינה בתחום המדיני, אלא בתחום הטבעי – רק לוודא שהדברים נמצאים במקומם הראוי. הפרישות הפוליטית, הבריחה מהאחריות לשליט ולמוסר מדיני כלשהו, בבריחתן של הציפורים והחולדות, זוהי המסקנה הפרקטית העיקרית של ג'ואנג-דזה. כך האדם יוכל לחזור לטבעי לו, ולהתחיל את מסעו הרוחני להיות "האיש האמיתי".

³⁸⁸ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 17.5, עמ' 157.

³⁸⁹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 7.2, עמ' 75.

הביקורת הפוליטית של ג'ואנג-דזה, שהעלתה על נס את הפרישות הפוליטית, הביאה למציאות מדינית אירונית למדי. המלומדים שאימצו את הגותו תפסו את הפרישות הפוליטית כהוכחה הטובה ביותר לכך שהאדם תפס את "הדאו". ליצירה זו היה תפקיד מכריע בשינוי האופן שבו גויסו יועצים לחצרות הנסיכים. למרות הפרדוקסליות האירונית, ככל שבן השקה היה מעוניין פחות בשירות השליטי, כך הוא נעשה יותר ראוי לתפקיד.³⁹⁰

5. ההגות בבסיס הספקנות

לסיכום, אני סבור כי בבסיס "ג'ואנג-דזה", מעבר לכתיבתו הפרדוקסלית ולספקנותו העמוקה, עומדת הגות אלטרנטיבית חיובית – שלא רק פוסלת, שוללת ומעלה שאלות, אלא גם מציעה פתרונות. הגות זו מתבארת מתוך תפיסת הטבע שלו, הרלטיביזם המוסרי שלו, ותיאוריו של "האיש האמיתי". לפיו, יש לאפשר לספונטניות פנימית לא ידועה להתקיים במלואה, ללא התערבות, שכן זוהי גזרת הגורל. על האדם להבין, שכל השיח של המלומדים על הדאו – אינו מבוסס מציאות, וסוטה בהכרח מהכיוון הרצוי של הדאו הטבעי. על ידי בחינת מאפייני האידיאל הדאואיסטי והטבע שעליו הוא מתבסס, ניתן לזהות ב"ג'ואנג-דזה" הגות רוחנית עצמאית שמותאמת לטבעם של הדברים. שכן ישנו אידיאל רוחני שיש לשואף אליו. אידיאל זה, שמתבטא בדרגות שונות, דורש מהאדם לקבל על עצמו את הטבעי לו, ולתת לדאו שלו להתבטא בעצמו. ג'ואנג-דזה סבור שבמקום להתווכח, במקום לרדוף אחר קריירה פוליטית ובמקום לצחוק "מוטב (פשוט) לזרום".³⁹¹

³⁹⁰ פינס, 2009, עמ' 159.

³⁹¹ ג'ואנג דזה, דאור, 2010, פרק 6.7, עמ' 71.

מסקנות

בתקופת "מאה האסכולות", לאו-דזה וג'ואנג-דזה העבירו ביקורת חריפה, באופן ישיר ועקיף, כנגד השימוש בשפה, ערכי המוסר והערכים הפוליטיים שהציעו בני האסכולות האחרות. הביקורת של השניים הייתה כרוכה בבניית מערכת מטאפיזית, לשונית וערכית עצמאית, שהתבססה על תפיסה חדשה של מושג "הדאו" בזיקה לעולם הטבע. עבודה זו בחנה את מערכות החשיבה של השניים ואת ההגיון הפנימי שלהן. כמו כן, מחקר זה בחן את הדמיון והשוני בין שני ההוגים, וכן את זיקתם להלך הרוח הרעיוני והמוסרי של בני התקופה. בסגנון פרדוקסלי, פואטי ומטאפורי, לאו-דזה וג'ואנג-דזה מבטאים רעיונות פילוסופיים ומיסטיים במספר רמות שונות במקביל. מטרת המחקר הייתה להבין את רעיונות אלה וקשרם, ובכך להסביר את הצלחתן בתקופה בה התחברו, תקופת "המדינות הלוחמות".

מכונני זרם הדאואיזם המוקדם, רעיון "הדאו הטבעי" של שני ההוגים משמש כסמכות העליונה בביסוס טיעוניהם. לאו-דזה וג'ואנג-דזה סברו כי מקור הסמכות המוסרית אינו חכמי העבר ולא המוסכמות הלשוניות של בני התקופה, אלא הדאו שבא לידי ביטוי בטבע. לדידם, האדם צריך לחקות את הדאו, כפי שהוא מתבטא בעולם. מתוך תפיסה זו, שניהם ערערו על תפיסות המוסר, המדינה ואף השפה השגורה בפי יריביהם. לאו-דזה הציע אידיאל חדש שמבוסס על טבע פאסיבי ואדיש, בעוד שג'ואנג-דזה הציג טבע רב-צבעים, שבו כל יצור מתקיים בהתאם לנסיבותיו. לפיכך, אצל לאו-דזה האידיאל הוא של איש פאסיבי, חלש ושקט, ואצל ג'ואנג-דזה האידיאל הוא האדם שנותן לספונטני האישי שלו להתבטא ללא התערבות.

למרות הדמיון והקשר של שני ההוגים, הם נפרדים זה מזה בכמה דרכים חשובות: כתיבתו של ג'ואנג-דזה שכלתנית יותר מזו של לאו-דזה, ועל כן נגישה פחות. מתוך היצירה, לא נראה שג'ואנג-דזה מזהה את עצמו כמקיים את האידיאל שהוא מציב ל"איש האמיתי". זאת בניגוד ללאו-דזה שכותב כאילו שהוא הסמכות העליונה בנוגע לטיב הדאו. הבדל חשוב נוסף הוא השיטתיות והסדר היחסי אצל לאו-דזה לעומת ג'ואנג-דזה. שניהם ללא ספק כותבים בצורה עקיפה ופרדוקסלית, אך הדיונים של לאו-דזה על טיב היקום, המוסר והשפה נגמרים במסקנה או הנחייה מוסרית ברורה למדי (שיש לסגת ולדבר מעט). ג'ואנג-דזה לעומת זאת, מסיים לעתים עם שאלה במקום עם תשובה – אין הנחייה מוסרית ברורה, אלא רק רמיזות כלליות על "האיש האמיתי". זהו האידיאל שהוא מניח, לאדם שהצליח לנטוש את מערכות השפה והמוסר של שאר בני האדם ונתן ל"אלוהי" שבו להתבטא.

הבדל זה משקף את השוני הרחב יותר בין הפרשנות של כל אחד מהם למשמעות של "דאו" אחד בלתי מילולי. אצל לאו-דזה, יש קשר הדוק בין הדאו האחד לדרך האחת לפיה נכון לחיות (להתקיים בפאסיביות שקטה). מבחינת ההנחייה המוסרית שלו, לאו-דזה לא מביע שום ביטוי של רלטיביזם. לעומתו, נראה שג'ואנג-דזה מדבר על דאו אחד, עיקרון יחיד, שמתבטא באינספור דרכים שונות. זו הסיבה לגיוון הדימויים שלו, שמדגישים

רלטיביזם, ייחודיות ונסיבתיות, כנגד גישתו של לאו-דזה שמדגיש אך ורק פאסיביות ודממה. על פי ג'ואנג-דזה, אין דרך חיים אחת נכונה, פרט לזו האישית והספונטנית שמשתנה מאדם לאדם. לכן ג'ואנג-דזה נמנע מכתובת מסקנות והנחיות נחרצות כמו אלו של לאו-דזה. הדאו של ג'ואנג-דזה, בעודו תלוי בביטוי אישי, לא יכול להתאים לכל בני האדם באותה צורה.

מטאפיזיקה ותפיסת הטבע – הביסוס הנטורליסטי

הביסוס הנטורליסטי של השניים שונה באופן מהותי. לאו-דזה מדבר על דאו אינסופי, עוטף כל דבר ודבר, כישות מוניסטית אחת. הדאו שלו נמצא מעבר לשפה של האדם, ונמצא מעבר למרחב החברתי-מדיני. בכך לאו-דזה קושר את הדאו למוסר ולמציאות המטאפיזית של העולם – "השמיים והארץ". לכן, על מנת לדעת מהו המוסר שצריך להנחות את האדם, יש לפנות אל עבר העולם הטבעי. הטבע כפי שהוא מוצג בדימויים של לאו-דזה, הוא טבע חלש ודומם.

תפיסת הטבעי של ג'ואנג-דזה שואבת בחלקה מזו של לאו-דזה, אך מוסיפה לה מספר אלמנטים ייחודיים, כפי שניכר בדמויות והדימויים שנמצאים במחבר הטבעי של ג'ואנג-דזה. ניתן לומר שהטבע אצל ג'ואנג-דזה מדגיש את הרלטיביזם, הקלילות והזרימה של הדברים. מכאן נובע ה"דאו" והאידיאל הדאוואיסטי שתלוי לחלוטין בנסיבות והנטיית הטבעיות של האדם. על ידי השתחררות מהכבלים של המוסר הנורמטיבי וקבלת הגורל, יכול האדם להיכנע לספונטניות האישית שלו.

פסילה לשונית

השניים פוסלים את השפה כמקור הסמכות המוסרית הראויה. נראה שלא-דזה מסביר שאותו "דאו נצחי" לא ניתן לצמצום לשוני. הוא מעלה את האפשרות שמושגי "הטוב" ו"הרע" של התקופה אינם אלא מילים מטעות ומבלבלות שלא קשורות כלל ליקום של הדאו. ג'ואנג-דזה מחזק את ספקנות זו על ידי הדגמת הפער בין השפה, התפיסה האנושית-אפיסטמולוגית, והמציאות האונטולוגית והמוסרית "האבסולוטית". לפיו, בעוד שהאדם, הידע, והמציאות נתונים לשינויים מתמידים, והספק בהכרח גדול על הוודאות, את הדאו "הנכון" לא ניתן לתאר.

גישה זו מכניסה את שני ההוגים לסתירה עצמית – כיצד ניתן לדבר על "דאו" שעליו לא ניתן לדבר? הפתרון של לאו-דזה לבעיה זו היא כתיבה עקיפה בצורת אמירות כלליות, כתיבה מתומצתת, פרדוקסליות, שימוש במטאפורות ופסילה ישירה של השפה והדיבור. ג'ואנג-דזה גם מרבה להשתמש באמירות כלליות, פרדוקסים ומטאפורות, אך הכתיבה העקיפה שלו משתקפת בעיקר בדוגמאות שליליות של ווכחנים מגוחכים ורמיזות לאידיאל הרוחני של "האיש האמיתי". הוא לא יכול לסיים את דיונו עם מסקנה נחרצת, שכן כל קביעה שכזו תסתור בהכרח את הגותו הספקנית שהולכת כנגד תיאור מילולי של "דאו" מוחלט. לכן ג'ואנג-דזה לעתים מסיים את קטעיו בסימן שאלה, ללא ציפייה לקבל מענה.

ההצדקה לביטול השפה של לאו-דזה נשענת בעיקר על תפיסת הדאו שלו. לאו-דזה טוען כי השפה והמוסר, שמובלים למדיניות אקטיבית וחוקים רבים, רק מזיקים לאדם ולמדינה. הוא מעלה את הטענה, שג'ואנג-דזה מפתח אחריו, שהחלוקה לקטגוריות רק מרחיקה מהאחדות של הדברים, ועל כן אינה טבעית לאדם. התקיפה הלשונית ממשיכה אצל ג'ואנג-דזה עם חוסר הוודאות האפיסטמולוגי (חלום הפרפר), הרלטיביזם המוסרי (דגים צוללים למראה יופי אנושי) והספק ביכולת של השפה להכריע בסוגיות מוסריות (מערבולת השאלות האבסורדית של המלומדים).

התייחסות להוגים האחרים

מבחינת היחס להוגים אחרים, ניתן לראות שלא-דזה הוא הראשון שמאמץ את מושג "הדאו" של התקופה, כפי שהוא מתבטא אצל קונפוציוס ואחרים, ומפיח בו משמעות חדשה. במקום לתקוף את ההוגים בשם, הוא תוקף את הערכים והאידיאלים שבהם הם תומכים: לימוד, רדיפת התהילה והידע, הצבת קטגוריות מוסריות ופעלתנות פוליטית. ניתן לומר שהביקורת שלו כנגד "המוסר" ו"הצדק" של בני תקופתו היא מסויגת ועקיפה, אך בהחלט משמעותית. ג'ואנג-דזה מחריף את הביקורת הזו, בהתייחסותו למואיסטים ולקונפוציאניים במפורש. כתיבתו הסטירית מכוונת באופן ישיר כנגד התנהלותם המגוחכת של בני הֶשֶׁה, ותמיד המסקנה המשתמעת היא שכל מאמציהם, וכל משחקי הלשון שלהם, בסופו של דבר סתמיים, או לכל הפחות משעשעים בטפלותם.

מיסטיקה ואידיאל רוחני

בשתי היצירות יש התייחסות רבה לאלמנטים מיסטיים ורוחניים. בניגוד לפרשנויות שונות שבוחרות להתעלם מכל הקשור למיסטיקה, טענתי שכדאי להכיר בפן המיסטי של "ספר הדרך והסגולה" וכן בהגות הפוזיטיבית של איש הדאו הרוחני ב"ג'ואנג-דזה". אצל לאו-דזה, פסילת הלשון כרוכה בפסילה חלקית או מלאה של השכל, ועל כן מביאה לכניעת המחשבה. הדאו של לאו-דזה עמום ומרוחק מהשכל והחושים האנושיים. לאו-דזה מציג את עצמו כאחד ש"הכיר" או "חוה" את הדאו ברמה העמוקה ביותר, אך עדיין לא יכול להסבירו במילים. בכך הוא מביע מאפיינים קלאסיים של חוויה מיסטית, בה האדם כנוע לנוכח כוח עליון.

ג'ואנג-דזה מאמץ חלק מן הנחות המיסטיות של לאו-דזה, כגון גודל הפער בין האדם לעולם ולדאו, אך עיקר העיסוק המיסטי שלו הוא בעיצוב האידיאל של "האיש האמיתי". הוא מציב שלוש דרגות לאדם. על הדרגה הנמוכה עומד המלומד השוגה בשאיפתו לתהילה, למוסר מדיני, ובטחונו המופרז במושגיו הלשוניים. בשלב השני, שעדיף על הראשון, ניצב האדם שמצליח לזהות את השרירותיות של הדברים, ומסוגל לנטוש את מושגי החברה וערכיה. במקום להתחרות באחרים ולהתאמץ בדאגותיו, אדם זה, כג'ואנג-דזה עצמו, יודע לצחוק לאור הפער האבסורד בין החברה האנושית למציאות הטבעית. השלב השלישי והאחרון הוא השיא הרוחני שמתממש עם קבלת הגורל הבלתי נמנע והנטישה המוחלטת של החלוקה הלשונית, כפי שמשל הטבח מדגים. במשל זה,

ג'ואנג-דזה מדגים שזהו לא האדם המודע שפועל, אלא זהו ה"אלוהי" הטהור שבו, כלומר "הטבעיות הספונטנית האישית" שצריך לשלוט במעשי האדם.

פוליטיקה

מתוך תפיסות הטבע, השפה והרוח של שני ההוגים, מגיעה המסקנה הפוליטית. לאו-דזה, שספרו יועד למנהיג, קרא למינימליזם מדיני וכלכלי בו השליט ושריו ממעיטים בחוקים ובמיסים. המנהיג האידיאלי שלו מתאים את עצמו לעיקרון הדאו, ומעדיף להיות חבוי וחלש כ"תינוק". בניגוד להוגים אחרים, המטרה של לאו-דזה הייתה להביא ליציבות מדינית באמצעות התערבות מועטה בחייהם של הנתינים, והפסקה של התמיכה במלומדים המוכשרים. כשידע ולימודים אינם מהווים אידיאל, אין אנשים שעלולים לסכן את הסדר החברתי עם רעיונותיהם הרדיקליים, ולערער על מעמד המנהיג.

ג'ואנג-דזה לא כתב בשביל המנהיג כלאו-דזה, אלא לבן השקה השאפתני. הוא ייעץ לו לברוח מהאחריות המדינית, שאינה טבעית בעליל, ולבחור בחיי החירות העצמית, בו הטבעי הספונטני שלו מתבטא באופן בלתי מופרע. ג'ואנג-דזה סבר שהרפורמות והחוקים לא יכולים להביא לטוב אישי או חברתי, אלא רק להסיט מהדרך הטבעית. עדיף לחכם להתרכז באישי והקרוב, במקום להיות מוטרד במשימות שווא של העתיד המדיני המרוחק.

הקשר בין רבדי היצירות

ה"דאו" של לאו-דזה, לא מוגבל לתחום אנושי אחד בלבד, אלא מתקיים כ"עיקרון" ברמות הפרשנות השונות, שקשורות זו לזו באופן הרמוני. ברמה הבסיסית ביותר, עומדת ה**מטאפיזיקה** הדאואיסטית, בו טבעו של הדאו הקוסמי לא ניתן לתיאור. במקום לחפש את הדאו בחברה האנושית, יש לבחון את הטבע, שכן שם מוצג האידיאל הטבעי של שקט קפוא ורגוע. לאור תפיסת העולם הזו, לאו-דזה מקדם **ערעור מוחלט של השפה**. שכן, אם לא ניתן לדבר על העולם כפי שהוא, או העולם המוסרי הראוי, השפה חסרת ערך. מסקנה זו מובילה, אם כי לא בהכרח, ל**תפיסה מיסטית** בה הדאו לא נגיש גם לבינה. "היכרות" עם הדאו נעשית רק במבחינה תפיסתית, והיא מתבטאת בפעולות (ואי-פעולות) במקום המילים.

האלטרנטיבה המוצעת להיכרות של "הדאו" בדרך שאינה לשונית או שכלית, מתממשת על ידי החיקוי של האובייקטים הטבעיים בעולם, כגון "בול העץ". כך האדם צריך להתחבר מחדש אל השורש הריק של תודעתו. שורש זה, שהאדם צריך לשאוף אליו, הוא נטול מחשבה. לאו-דזה מצטייר כאחד שהגיע לרמת ההארה הרוחנית הזו, ו"ספר הדרך והסגולה" הוא ניסיונו הכושל להעביר את המסר לאחרים, באמצעות אותו "כלי" לשוני מוגבל שברשותו. לבסוף ה**פוליטיקה** שמוצעת ביצירה מתרגמת את עקרונות הדאו הפאסיבי לחיי השליט והמלומד – שליט נסוג ששואף לפציפוזם. ההתערבות המדינית, כמו הדאו השקט בטבע, צריכה להיות מצומצמת. משום שכל הרעיונות האלו מתקיימים זה לצד זה באופן הרמוני, והם אינם בהכרח סותרים זה את זה, הם זכו להצלחה

רבה בתקופת "המדינות הלוחמות". הגמישות של הדימויים והפרדוקסים, אפשרה לקהלים שונים להתמקד ברובד אחד בלבד, ולהפיק ממנו ערך פילוסופי, לשוני, מיסטי או פוליטי.

ג'ואנג-דזה מציג תפיסת עולם טבעי השונה מזו של לאו-דזה, בה המאפיין העיקרי הוא חוסר וודאות מוסרית. בכך הוא מבסס פרספקטיבה ספקנית רלטביסטית, שלא מעמידה את האדם, המלומד או השליט על פני כוחות טבע אחרים, או על פני בני אדם אחרים. בעקבות זאת, הוא מגחיק את ניסיונות השווא של המלומדים להגיע לאמיתות מוסריות. לפיו, זהו רק איש "הדאו" הטבעי והרוחני שמתקיים על פי התפיסה הרלטביסטית של הטבע. אידיאל זה אינו אחד ויחיד, כאיש הפאסיבי והשקט של לאו-דזה, אלא מותאם ל"טבעי" האישי של האדם. את "הדאו: הטבעי של האדם לא ניתן לתאר או להבין, משום שאת הטבע האישי בעולם לא ידוע לא ניתן לתאר או להבין. לכן, לאור הספקנות והרלטביזם, יש להיכנע לספונטניות, ולתת ל"טבעי" של האדם להתבטא. אידיאל זה מתאפשר בכך שהאדם מקבל את גורלו, נשאר בתחום הטבעי לו, ונמנע מכל וכל מהחיים הפוליטיים.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים:

ג'ואנג דזה, דאור, 2010.

ג'ואנג דזה: הספר האמיתי של פריחת הדרום. תרגום מאת דן דאור. תל אביב: הרגול ועם עובד, 2010.

ג'ואנג דזה, פינס, לא פורסם.

ג'ואנג דזה: פרקים 2, 10 ו-17. תרגום יורי פינס, לא פורסם.

לאו דזה, דאור ואריאל, 2007.

לאו דזה, ספר הדרך והסגולה. תרגום, פירוש והקדמה מאת דן דאור ויואב אריאל, תל אביב: הוצאת עם עובד, 2007.

מאמרות קונפוציוס, כץ, 2006.

מאמרות קונפוציוס. תרגום והערות מאת אמירה כץ, ירושלים: ביאליק, מוסד ביאליק, 2006.

ג'ואנג-דזה, ווטסון, 1968.

The Complete Works of Chuang Tzu. Trans. Watson, Burton. New York: Columbia University Press, 1968.

ג'ואנג-דזה, גראהם, 1981.

Chuang-tzu: The Inner Chapters. Trans. Graham, A. C., London and Boston: George Allen & Unwin, 1981.

לאו דזה, די.סי, לאו, 1963.

Tao Te Ching. Trans. D. C, Lau, London: Penguin Books, 1963.

מאמרות קונפוציוס, מולר, 1990.

The analects of Confucius. Trans. A. Charles Muller,

Online: <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html>, 1990.

מו דזה, ווטסון, 2003.

Mozi: Basic Writings. Trans. Watson, Burton. New York: Columbia University Press, 1963.

סון דזה, קלירי, 2005.

Sun-Tzu, The art of war. Trans. Thomas Cleary. Boston: Shambhala Publications, 2005.

רטוריקה, רוברטס, 1954.

Rhetoric, The Basic Works of Aristotle. Trans. W. Rhys Roberts. Richard McKeon, New York: Random House. (1954): 1325-1326.

ספרות מחקר:

פינס ושלה, 2011.

פינס, יורי וגדעון שלה. "כל אשר מתחת לשמיים": תולדות הקיסרות הסינית. כרך א': צמיחתה של הקיסרות הסינית. עורך יצחק שיחור. רעננה: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 2011.

איוונהו, 1993.

Ivanhoe, Philip J. "Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao." *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 61, no. 4, (1993): 639-654.

אלינסון, 1989 א'.

Allinson, Robert E. "On the Question of Relativism in the Chuang-Tzu." *Philosophy East and West*, vol. 39, no. 1, (1989): 13-26.

אלינסון, 1989 ב'.

Allinson, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*. Albany: State University of New York Press, 1989.

אלינסון, 2007.

Allinson, Robert E. "Wittgenstein, Lao Tzu and Chuang Tzu: The Art of Circumlocution." *Asian Philosophy* vol. 17, no. 1, (2007): 97-108.

גיילס, 1906.

Giles, Lionel, ed. *Introduction to Musings of a Chinese mystic: selections from the philosophy of Chuang Tzŭ*. London: J. Murray, 1906.

ג'יימס, 1985.

James, William. *The varieties of religious experience*. Vol. 15. Harvard University Press, 1985.

גלבאני, 2011.

Galvany, A. "An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in Zhuangzi (review)." *Philosophy East and West*, vol. 61, no. 3, (2011): 579-580.

גלמן, "מיסטיקה" אנציקלופדיית הפילוסופיה של סטנפורד 2017.

Gellman, Jerome, "Mysticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta ed. 2017.

גראהם, 1960.

The book of Lieh-tzu: A classic of Tao. Graham, A. C. (Trans.). New York: Columbia University Press. 1960.

גראהם, 1978.

Graham, A. C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong and London: Chinese University Press, 1978.

גראהם, 1989.

Graham, A. C., *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*. Chicago: Open Court, 1989.

האנסן, 1981.

Hansen, Chad. "Linguistic Skepticism in the Lao Tzu." *Philosophy East and West*, vol. 31, no. 3, (1981): 321-336.

האנסן, 2000.

Hansen, Chad. *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

הנרי, 1987.

Henry, Eric "The Motif of Recognition in Early China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47 (1987): 5-30.

ואגנר, 2003.

Wagner, Rudolf G. *A Chinese reading of the Daodejing: Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation*. New York: SUNY Press, 2003.

ווטס, 1999.

Watts, Alan. *Tao of Philosophy*. Vermont: Tuttle Publishing, 1999.

ורבורן, 1981.

Vervoorn, Aat. "Taoism, Legalism and the Quest for Order in Warring States China." *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 8, (1981): 303-324.

יאנג וס'יאן, 2008.

Yang Guorong and Xiao Mo. "Names and Words in the Philosophy of 'Zhuangzi'." *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 3, no. 1, (2008): 1-26

יו, 2003.

Yu, Anthony C. "Reading the 'Daodejing': Ethics and Politics of the Rhetoric." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, vol. 25, (2003): 165-187.

לי, 2007.

Lee, Jung H. "What is it Like to be a Butterfly? A Philosophical Interpretation of Zhuangzi's Butterfly Dream." *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, vol. 17, no. 2, (2007): 185-202.

לו, 2012.

Lu, Yanying. "Water metaphors in Dao de jing: A conceptual analysis." *Open Journal of Modern Linguistics*, vol. 2, no. 4, (2012): 151-158.

מולגארד, 2005.

Møllgaard, Eske. "Zhuangzi's notion of transcendental life." *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, vol. 15, no. 1, (2005): 1-18.

ואן נורדן, 1996.

Van Norden, Bryan W. "Competing Interpretations of the Inner Chapters of the 'Zhuangzi'." *Philosophy East and West*, vol. 46, no. 2, (1996): 247-268.

סו', 2010.

Xu, Keqian. "Chinese 'Dao' and Western 'Truth': A Comparative and Dynamic Perspective." *Asian Social Science*, vol. 6, no. 12, (2010): 42-49.

פוקס, 1996.

Fox, Alan. "Reflex and reflectivity: Wuwei in the Zhuangzi." *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, vol. 6, no. 1, (1996): 59-72.

פינס, 2000.

Pines, Yuri. "The One that pervades All" in Ancient Chinese Political Thought: Origins of "The Great Unity" Paradigm." *T'oung Pao*, vol. 86, no. 4-5, (2000): 280-324.

פינס, 2009.

Pines, Yuri. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

פינס, 2013.

Pines, Yuri. "Between Merit and Pedigree: Evolution of the Concept of 'Elevating the Worthy' in pre-imperial China". In: *The Idea of Political Meritocracy: Confucian Politics in Contemporary Context*, ed. Daniel Bell and Li Chenyang, Cambridge: Cambridge University Press, (2013): 161-202.

צ'אן, 1957.

Chan, Wing-Tsit. "Transformation of Buddhism in China." *Philosophy East and West*, vol. 7, no. 3/4, (1957): 107-116.

צ'אן, 1963.

Chan, Wing-tsit, *The Way of Lao Tzu*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

צ'ונג, 2006.

Kim-Chong, Chong. "Zhuangzi and the Nature of Metaphor." *Philosophy East and West*, vol. 56, no. 3, (2006): 370-391.

צ'ן והולט, 2002.

Chen, G. M., & Holt, R. "Persuasion Through the Water Metaphor in Dao De Jing." *Intercultural Communication Studies*, vol. 11, no. 1, (2002): 153-171.

קוהן, 1997.

Kohn, Livia. Yin Xi: "The Master at the Beginning of the Scripture." *Journal of Chinese Religions* vol. 25, no. 1, (1997): 83-139.

קליין, 2010.

Klein, Esther. "Were There 'Inner Chapters' in the Warring States? A New Examination of Evidence about the Zhuangzi." *T'oung Pao*, vol. 96, no. 4/5, 2010, 299-369.

קריל, ה. ג. 1956.

Creel, H. G. "What Is Taoism?" *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76, no. 3, (1956), 139-152.

קריל, ה. ג. 1983.

Creel, Herrlee G. "On The Opening Words of the Lao-Tzu." *Journal of Chinese Philosophy* vol. 10, no 4, (1983): 299-329.

רות', 1997.

Roth, H. "Evidence for stages of meditation in early Taoism." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 60, no. 2, (1997): 295-314.

רות', 2003.

Roth, Harold D. ed. "A Companion to Angus C. Graham's *Chuang tzu*." *Society for Asian and Comparative Philosophy*, Monograph 20. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

רות'בארד, 1990.

Rothbard, Murray N. "Concepts of the role of intellectuals in social change toward laissez faire." *Journal of Libertarian Studies*, vol. 9, no. 2, (1990): 43-67.

שאנג, 2002.

Shang, Geling. "Embracing differences and many: The signification of one in Zhuangzi's utterance of Dao." *Dao* vol. 1, no. 2, (2002): 229-250.

שוורץ, 1985.

Schwartz, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.