

פאול נוימרקט : עולם הזן

גיתוח ה־זֶן־בֹּדִיזְמוֹס המובא בזה הוא, ככל הידוע לי, הנסיון הראשון שנעשה אי־פעם לתפוס את מהותו של העולם הָאָזוּטְרִי הזה בכלי השכל האנושי. אני מתכוון במיוחד לזֶן־מוֹנְדוֹ, מעין שורה של שאלות־תשובות מהירות שבאמצע־עותה עוקפים את פעילות השכל ובסופו של דבר נמנעים ממנה. חכמי זֶן נזהרו מאד מכל סוג של פרשנות. היטב ידוע לי כי בנסיוני מביא אני עלי את חמת הכוהנים־הגדולים של זֶן. אולם נחמת־מה אשאב מן העובדה שגם הם ילודי־אשה, ועל־פי דרכם מסוגלים הם להטיל את סייגיהם שלהם על עבודת־תיהם של אחרים. כאדם מערבי אני מודה בתכלית־היושר בדילמה שלי. אם אבקש מחילה מאלה הרואים בזן פולחן, יהיה זה מנוגד לרחשי־הכבוד העמוקים מאד שאני הוגה לתורתיו של בודא. לכן מביא אני את תרומתי בעונה לפני המורה הגדול עצמו, בתקווה שעינו הבוחנת תבין למצוקתי.

פתח־דבר

הופעת הרבה והרבה תרומות בנושא של זֶן־בֹּדִיזְמוֹס מעידה בכמה וכמה מובנים על מצב־העניינים בעולם המערבי. אכן, חידה היא על שום מה חש האדם המערבי צורך לפתוח את מוחו ואת לבו לאמרות המזורות של המזרח בזמן שהוא עומד לפרוץ את כתליו הצרים על־פני כדור־הארץ ולתהות על מערכות־הכוכבים הרחוקות. אולם מבחינה פסיכולוגית אין דבר מתקבל על הדעת יותר מנסיונו של האדם לבצר לו פינה קטנה בה יוכל להניח את ראשו העייף בעולם שכמו יצא מדעתו. קשה קצת לקבל דעה מעין זו שהשמיע היינריך צימר, ש"אנו אנשי־המערב עומדים להגיע לפרשת־דרכים שאליה הגיעו הוגי־הדעות של הודו כשבע־מאות שנה לפני ישוע הנוצרי". קביעת־ערך מסוג זה עשויה ליצור את הרושם שהציביליזציה המערבית עומדת רק בתחילת התגבשותה. עמדתו של המערב כלפי תורתיו של המזרח תהיה אפוא פשוט עמדה של תלמיד כלפי רבו. הואיל וההיסטוריה הארוכה והגפתלת של המחשבה המערבית היא שלמות מובהקת בזכות עצמה, אין כל צורך במשוואות או בהשוואות. אם בכל־זאת מורגש בימינו יותר ויותר הצורך בפילוסופיה מזרחית, הרי דומה שההסבר יצביע דווקא על מערכת־התיחסות פסיכולוגית. בתקופה של חקר החלל והישגים טכניים, כאשר הפכה משימתו העיקרית של האדם לכוון כל קורטוב של תושיה למטרות שממנו־ולחוץ. לכאורה טבעי הוא כל־כך לערוג אל איוז פנימיות, להטות שוב אוזן לדבר שהרמן הסה קרא לו "סאן־הדם" ורבינדראנאת טאגור קרא לו "לחישת הנשמה". אריך פרום טוען כי יש בזן בודיזם יסוד פאראדוקסלי הנוח לחשיבה הראצינולית המערבית יותר מן הדת המערבית עצמה. לדעתו, אין זה מפתיע שתורות

זן עוזרות לאדם המערבי למצוא מענה לבעיותיו המציקות ביותר.² ואולם בהקשר פסיכולוגי מנסה איש־המערב הנבוך להתמודד עם הדבר הידוע זה ימים רבים לתלמידי הבדזים כ"סאטורי", מטרה נחשקת מאד, אם גם לא תמיד ניתנת להשגה. (צ'. האמפרי מגדיר סאטורי כ"מצב של תודעה המשתנה באיכותו ובמשך־זמנו מברק של הכרה אינטואיטיבית עד גירואנה". "בודזים", לונדון, ספרי פינגווין, 1955, ע' 246).

יונג נוטה ליחס למונח סאטורי פחות אטימות מרוב הוגי־הדעות המערביים. למעשה, הוא עושה משוואה של מונח זה עם האני, ישות פסיכולוגית בה השתמש שימוש בולט בשיטתו שלו בפסיכולוגיה האנאליטית. יונג מבסס את פירושו לאני על נוקאריה אשר, בתוך שאר דברים, "הוא מבין באני את הכל־בודא. ז. א. פשוט תודעה שלמה (Bewusstseinstotalität) של החיים".³ לפיכך אין האני צריך להתחלף לנו באגו. "האגו", הוא אומר, "מסתבר לי כמכלול של ביטויים המהווה את מרכזו של שדה־התודעה שלי ונראה שהוא בעל דרגה גבוהה מאד של המשכיות וזהות. לפיכך אני מדבר גם על מכלול־אגו... במידה שהאגו הוא רק המרכז לשדה־התודעה שלי, אין הוא זהה עם כללות הנפש שלי, לפי שאינו אלא מכלול אחד מרבים. לכן אני מבחין בין האגו לאני, שהרי האגו הוא רק המושא של תודעתי, בעוד שהאני הוא המושא של כללותי: לפיכך הוא מכיל גם את הנפש הלא־מודעת. במובן זה יהיה האני גורם (אידיאלי) המקיף וכולל את האגו".⁴

כך מגיע יונג למסקנה שהחוויה של סאטורי היא "מיבקע של תודעה המוגבלת לצורת־האגו בצורה של האני שאינו דומה לאגו",⁵ או בלשון אחרת: "פורקן של האגו על־ידי האני, שאליו מתוסף 'טבע בודא', או אוניברסליות אלהית".⁶ בצורה זו מורד המונח סאטורי אל מישור המחשבה הפסיכולוגית המערבית ונעשה נוח לתפיסתנו האינטלקטואלית. השאלה איך לגשת לזן, ובמיוחד אל מונחים שכביכול אינם ניתנים להגדרה כמו סאטורי, האדם הקמאי, פראז'נה, הטהור־מעיקרו, הראשית שאין לה ראשית וכו', מתבטלת אפוא, לפחות מבחינה פסיכולוגית. מורה־הזן, למען האמת, טוען כי אינטלקציה מכל סוג שהוא היא מאבות־החטאים, ככל שהדברים אמורים בהבנת זן. אף כי הוגי־הדעות המערבי מוכן ונוטה לקבל את ההנחה הזאת, בכל־זאת בעינה עומדת הבעיה איך להגיע להבנה של זן שלא באמצעות כוח־החשיבה שלנו. וכי לא חוצפה היא לדרוש מן האדם המערבי שיתעלם מכל הנטיות התרבותיות הפסיכולוגיות, החברתיות וזולתן, כדי לראות את העולם בעיניו של איש־מזרח? מה אמצעים מחוץ למלה המדוברת או הכתובה עומדים לרשותנו בבקשנו להכניס את הרעיונות המזרחיים הללו לתוך מערכת־ההתייחסות שלנו?

דילמה זו נהירה בהחלט למומחים הגדולים בזן, ובאור זה קובע סונוקי: "אם ישאלוני... מה זן מלמד, הרי אענה, זה אינו מלמד ולא־כלום. אם יש תורות בזן, הרי הן יוצאות ממוחך שלך. אנו מלמדים את עצמנו; זן אינו אלא מורה את הדרך. כל עוד אין ההצבעה הזאת הוראה, הרי ודאי אין בזה שום דבר שנקבע במתכוון כמישנתו העיקרית או כפילוסופיה היסודית שלו".⁷ יובר בנואה (Benoit) מסכים

עם דעה זו כשהוא מטעים כי זן מקיף את כל הזוויות האפשריות. "הקורא שלי", הוא אומר, "צריך להבין כי שום הבנה סינתטית אינה אמורה לעבור ממוחי אל מוחו... סינתזיה זו צריכה להתרחש במוחו על-ידי אמצעי המיוחד לו, כשם שהיא מתרחשת במוחי על-ידי אמצעי המיוחד לי".⁸ במידה שיונג מנסה להקיף את תמצית הזן במונח חים של חוויה פסיכולוגית, יש לאדם המערבי סיכוי נאה להבחין במשהו מאותה פילוסופיה וקהגיע לאיזו הערכה של החיים כפי שהם מתגלים על החוף הרחוק של "פראז'נה-פאראמיטה" (תחום השלמות הגדולה, מצב שהוא מעבר לשלמות האנושית והוא מכיל את היחסי ואת המוחלט כאחד). מתוך כך נהיר הדבר בהחלט לבעל הטורים האלה שהקואנים המוצגים ב"מונדים" השונים יש עמם דר־משמעויות פאראדוקסאליות כל־כך עד שמלכתחילה הם מכשילים כל גישה אובייקטיבית. ("קואן" הוא בעיה שאין השכל יכול לפתור אותה. זה תרגיל לפריצת מיגבלותי ולפיתוח האינטואיציה. "מונדרו" הוא צורה של שאלה־ותשובה מהירות לפרוץ את מיגבלות החשיבה המושגית. ראה צ'. האמפרי, כנ"ל, ע' 245). כל נסיון לגלות מה שאינו ניתן לגילוי, לדעתו של מורה־הזן, חייב בהכרח להישאר בתחומי ה"סובייק־טיביות הטהורה", אי, כניסוחו הקולע של יונג: "התוצאה הסופית... אינה באה אלא מן הנסיה האישית המוקדמת של הטרון".⁹

הנה כי כן אפשר לקבוע בבטחון כי זן יוצא מן ההנחה של חוסר־הנחה. דבר זה רלבנטי מבחינה פסיכולוגית הואיל והרחקה של תוכן מודע ממכלול־האגו המודע של האדם כמוה כחיווקו וכהפעלתו של הפרוטנציאל התת־הכרתי אל מעבר לתוכן הטבעי שלו. כתוצאה מכך הרי הרצון הלא־מודע המחוזק סופו שיפרוץ את מנגנון־ההגנה הקשור למכלול־האגו המודע ויחולל הבקעה שלמה של אותו תוכן תת־הכרתי. במונחים של זן הרי כך אנו יכולים לרדת עד חקר החוויה של סאטורי. אם היחיד המתנסה בסאטורי מסוגל להכליל את החומר הלא־מודע בכלל ההרכב הנפשי שלו — לשון אחרת, אם יש לאל־ידו לכוון כיאות את ההסתערות של יסודות תת־הכרתיים — יפה סיכויו להאריך את הברק האינטואיטיבי על־ידי שיתעלה מעל לסאטורי בכיוון של נירוואנה (סך־הכל של הבודים). מצב של הארה עליונה מהלאה לתפיסתו של השכל. השמדת כל הידוע לנו כאני האישי, המפריד. ראה צ'. האמפרי, כנ"ל, ע' (245).

כשאני מדבר על "סיכוי יפה" רצוני שיובן הדבר כמשמעותו הפסיכולוגית המובהקת, כי רק אז מופיע האני, או מה־שקררי בפי הבודיסטים מצב של נירוואנה, כהישג־שיא חיובי בחיי היחיד. המיבקע השלם של תוכן לא־מודע הוא "התשובה המפתיעה, המקיפה, המאירה הארה גמורה, הפועלת... כהארה וכהתגלות".¹⁰ נראה לי כי בדרך זו אכן נוכל אנחנו, המערביים, להתמודד עם רעיונות המזרח. אם סתם נשתעשע בן הרי סופנו אכזבה בלבד, שיתוף רציני בתוכן האידיאי של העולם המזרחי עשוי סוף־סוף להביא ברכה למערבי החש בנטל העצום של חד־צדדיות והדגשת־יתר אינטלקטואליות. נראה הדבר כי פאוסט של גיתה ובשורת ה־Ganzheitserlebnis שלו ("להיעשות שלם") מצאו סוף־סוף את מקומם במאה ה־20 הנלבטת שלנו. השאלח

אם צריך לקבל את זן כשיטה פילוסופית במלוא מובן המלה בהוראה המערבית שלנו איננה ממין הענין אם אנו מסכימים עם ק. יאספרס, האומר כי "תמצית הפילוסופיה היא לא החזקת האמת אלא חיפוש האמת. פילוסופיה פירושה: להיות בדרך... אבל אותו מצב של 'להיות בדרך'—ייעודו של האדם בזמניותו—נושא בחובו את האפשרות של סיפוק עמוק".¹¹

בדין מקיש מכאן יאספרס כי משמעה של הפילוסופיה הוא בגדר "תפיסת המציאות בצורה שלפיה אני מתנהג כלפי עצמי בצורה של חשיבה, בפעולה פנימית".¹² אויגן הרינגל מוסיף ומפתח רעיון זה כשהוא מספר על נסיונותיו בפילוסופיה של זן שאליה התקרב במימצע היחיד-במינו של אמנות הקליעה-בקשת. כאשר הרינגל טוען כי "הקשה" חזת היא... ענין של חיים או מוות לקלעי שבכך הוא תובע דין-וחשבון מעצמו".¹³ מרמו הוא על העיקר היסודי שאותו צריך כל המתאמן בקשתות לתפוס מלכתחילה: לא ליחס שום מטרה מעשית לעיסוק בספורט הזה. אם המטרה כלולה בתחום המציאות של המתאמן, הרי יוכל לתפוס אותה מטרה רק במידה שהוא מקשר אותה לעצמו. לכן הקונסטלציה הדיאלקטית של "אדם ומטרה" מתבטלת על-ידי אחדות החוויה הנתפסת בכללות הרקע הקיומי שלה. במונחים של קשתות יבטא מורה-הזן את הקונסטלציה הזאת כלהבא: כוונתי היא שלא לכוון, ולכן הפיוון, כלומר ההגשמה, איננו ממין הענין. החוץ בהכרח ימצא את יעדו לא כקטביות אלא כחלק בלתי-נפרד מפלל החוויה של הקשתות שלי. דברים אלה מזכירים עד מאד את חיבורו של היינריך פון קלייסט על "תיאטרון-הבובות", בו הוא מדבר על הקו שמתווה הבובה מחמת כוח משיכת-הכובד שלה. לקו זה קורא המשורר "דרך גשמת הרוקד".¹⁴ קלייסט טוען כי האיש המפעיל את הבובה יכול להצליח רק אם ימצא את מרכז משיכת-הכובד בתוך עצמו. לכן עליו להגיע לאחדות עם העולם החיצוני ממש כמו שהקלעי ומטרתו מתמזגים לכלל ישות בלתי-שניוית. כך משווה הרינגל את ספורט הקשתות למחול והוא קורא לו "טכס המחול", בהצביעו על העובדה ש"הריקוד והרוקד אחד הם".¹⁵ ועוד מזכיר הרינגל את מורה-הקשתות ההופך עורף לתלמיד מפני שיש לו יסוד לחשוד בתלמיד שבגד בתורתו של בודא מתוך שריכוז את תשומת-לבו במטרה יותר מאשר בעצמו.¹⁶

דוגמה זו מוכיחה למעלה מכל ספק כי הכנסתם של דפוסי מחשבה שניויתיים אפילו בהיחבא היא מעשה בגידה שלעולם לא יוכל לדור בכפיפה אחת עם תורת זן. יאספרס נוקט קר-מחשבה דומה לזה כשהוא דן בקרע בין נושא-מושא בתוך המסגרת של "הוויה". נראה בעליל כי "ההוויה כשלמות אינה יכולה להיות לא מושא ולא נושא, אלא 'המקיף' הלוֹבֵט צורה בקרע הזה".¹⁷ בין אם נדבר על "das Umgreifende" של יאספרס או על "umfassende Wahrheit" (האמת המקיפה) של הרינגל או על ה"אני" של יונג, רק מדגישים אנו את הבעיה המתעוררת אם, וכאשר, מנסה היחיד להגיע לידי אוניקסיבציה של מימצאיו בנוגע ל"הקפה", שכן אז מתעורר הצורך בעיצוב מילולי, ואולם, "כל 'gedachtsein' (היות-במחשבה) פירושו שמישהו מן ההקפה. זה פרט העומד מול האני העצמים האחרים".¹⁸ זה אחד הטעמים שבגללו

לכש המונדו את משמעותו הנוכחית במחשבת זן. מי שהגיע לפראז'נה-פארמיטה אינו שש להביע את מחשבותיו הכמוסות ביותר מפני שהוא תופס אל-נכון כי בעשותו כך עווב הוא את תחום ההקפה. כלומר הפראז'נה, ונכנס לתחום של ה'שמיטה' כלומר 'ויז'נאנה' (שהוא מצב של השגה בידיעה שכלית, בעוד שפראז'נה, כנגד זאת, מציינת 'ראייה' בלי ידיעה שכלית, כלומר בלי השתתפות החושים והשכל כאחד. ראה ארנסט ווד, "מילון של זן". ניו-יורק, הוצאת סיטאדל, 1962, ע' 148).

במובן-מה המונדו, על מיעוט ביטוי המילולי ועל התמציתיות שלו, משקף את ההתנגדות הבסיסית של מורה-הזן לסיפור חוויותיו ובכך להסתכנות בדפוס-ערכים שניוטיים. אי-רצון זה לספר מובן הוא למדי אם נזכור את המאבק המר הקודם למצב השלון העילאית השורר על החוף הרחוק של השלמות. באור זה מושגת השתנותה של האישיות מן הקצה אל הקצה. כך מתברר שכל שיתוף בזן מעמיד תביעות מופלגות בפני היחיד שפן, במונחיו של תלמיד הקשתות של הריגל, זה "מאבק לחיים-אור-למוות". תלמיד הזן לעולם לא יוכל להתפרק כליל מן ההרגשה שספק אם אי-פעם יוכל להנחיל לזולתו את הרעיונות שאליהם הגיע במאבק כה קשה מפני שהוא מבין כי "אפילו יהפכו כל הימים דיו, כל ההרים מכחול, והעולם כולו גליונות נייר, ואנו נתבקש לכתוב על זן, אי אפשר יהיה להביע את זן אל-נכון".¹⁹

המושג של פראז'נה וויז'נאנה

בטרם נעשה צעד להגדרת שני המושגים. פראז'נה וויז'נאנה, יהיה עלינו להבהיר את המושג היסודי "סוניאטה" שהוא תנאי-מוקדם לכל גישה אל זן. ברוב המקרים ניתרגם סוניאטה בלשון "ריקנות". אף כי אולי זה מניח בהחלט את דעתו של מורה-הזן, ודאי שהוא מטעה את התלמיד המערבי שאולי יראה במושג זה איזו נטייה לשלילה. ואולם סוניאטה איננו שלילי כל-עיקר אם נבין אותו באורו של אריך פרום, המגדירו בלשון "להתרוקן—דבר שאין פירושו שלילי חלילה, אלא... הפתיחות לקבל"²⁰ אם נפרש לנו פתיחות-לקבל כרוחב-דעת, נוכל לקוות להתקרב באיזו מידה של בטחון-עצמי אל החוף הרחוק של פאראמיטה. באור זה ייראו המושגים פראז'נה וויז'נאנה סתומים פחות מכפי שאולי נשער בתחילה. ויז'נאנה (או וינאנה) מתיחס אל עולם החוויה שלנו. "לעולם אין הוא זהה משך שני רגעים רצופים, שהרי הוא שרוי בהשתנות מתמדת. זה מרכז החוויה המרדעת בצורותיה המתחלפות תדיר, והוא דומה לזרם של נהר, שעם זאת הוא מקיים צורה אחת קבועה, וזוהי אחת שלכי אורה, אף כי בכל נפחו היום לא נותרה אפילו טיפה אחת יחידה מכל מה שהיהוה את הנהר ההוא אתמול... אך אם גם בהכרח הווינאנה היא חסרת-התמד, הרי בתוך עליית-הרגל הממושכת אל השלמות היא עובדה שצריך להכיר בה... היא תהליך מסובך מאין-כמוהו, ילוד החשיבה היוצרת של חיי נפשות קודמות שאין להן שיעור ומספר. היא יוצאת-חלציהם של הכוחות שהתחוללו בעבר, תרכובת של מיליוני חוויות. כוחה מצטבר; עם כל חוויה וחוויה היא מעמיקה ומעשירה".²¹

ואולם עולם החוויות שלנו בשום-פנים איננו דבר שבמקרה אף באחד מגילוייו אלא

הוא נתון לשליטתם הנחרצת של שני העקרונות—"יאן" (חיובי, גברי, יבש, חם) ו"יין" (שלילי, נשיי, לח, קר).²² המחשבה הסינית הבסיסית הזאת אין ללמוד ממנה כי שני תחומים אלה הם מוחלטים בחלוקתם. יאן כולל יסודות שליליים של יין ויין כולל יסודות חיוביים של יאן. רוצה הייתי להפנות את הקוראים לשיטתו של יונג בפסיכולוגיה האנאליטית השומרת על קונסטלציה דומה שבה האגו המודע הזכרי מוצא לו משקל־שכנגד באַנימה הנקבית, השוכנת בלא־מודע, ואילו האנימוס הזכרי משמש משקל־שכנגד לאגו המודע הנקבי. הוגי־דעות סיניים דחו כל נסיון למעט בערך כוחו של האחד לעומת משנהו. את יאן אפשר להבין רק במונחים של יין, וכן להיפך. ההיקש שהואיל ויאן הוא קונסטרוקטיבי, כלומר חיובי, הרי יש להעדיפו על יין שהוא הרסני, כלומר שלילי—היקש זה אוצר בתוכו מסקנה מוסרית מוטעית. עם היחיד סבור שעלידי שיהדוף את כל היסודות של יין ממילא יקום כהתגלמות היאן, כלומר הטוב המוסרי. הרי טעות גמורה בידו. יאן ויין רק משלימים זה את זה, ולפיכך הם משמשים עקרון־משלים עליון. בעוד אשר יאן ויין באים לידי גילוי בזמניהם, הרי למעשה אין הם אלא עקרונות נחותים והם מהווים ביטי לעקרון המפיים העליון שהוא מחוץ להשגתו של האדם הנוהה אל ויז'נאנה. רק במצב של סאטורי בא העקרון האוניברסלי העליון הזה לידי גילוי באי־זמניותו, שלעתים סרובות היא מכונה "ראשית בת־בלי־ראשית, תנועה בת־בלי־תנועה, תדעה לא־מודעת". היחיד המזהה עצמו עם העקרון העליון ממילא השתחרר מן הסדר הדטרמיניסטי השליט בעולם של עדיפויות מדומות. כך אפוא נכנס הוא לממלכת פראז'נה־פארא־מיטה. "ב'עין־פראז'נה' נראה המצב האנושי כמו שהוא לאמיתו—שבירת צמא במים מלוחים, חתירה אל מטרות המחייבות פשוט לחתור אל מטרות אחרות, תפיסת עצמים שמחמת מירוצו המהיר של הזמן הם נעשים נטולי־מש כערפל... בכוח הפראז'נה או החכמה האינטואיטיבית הוא [האדם] רואה את טיב המציאות, ודבר זה מצדו מעיר את קארונה אי החמלה לכל אלה האסורים עדיין בכבלי הבערות... אם פראז'נה פירושה לראות כי 'הצורה היא ריק', הרי קארונה פירושה לראות כי 'הריק הוא צורה'. לפיכך היא 'אישור' לעולם־היומיום כטבעו וכהווייתו... אכן היא שמה לקלס את הרעיון שהבודדים הוא תמיד פילוסופיה של הכחשות העולם, שבה אין כל חשיבות למיוחד שבצורה".²³

לכן בתחום של פראז'נה־פאראמיטה קונה לו הצד הלא־שנייתי של הזן־מונדו את משמעותו. למען האמת, הרי ברגיל השואל מבוצר במטוה חווייתו שלו, או שהוא חפץ לפרוץ מתוכו. אם כה ואם כה, המאבק לעקרון העליון מוליך בסופו של דבר לתפיסת העולם כממד בלתי־שנייתי. רק אם הצליח היחיד הנוגע בדבר להתגבר על הפעולה הניגודית של סיבה־ומסובב, רק אז זוכים לזן שפן או הסדר הרגיל של הדברים מתהפך על פיו. "מה שהיה חיובי נעשה שלילי ומה שהיה שלילי נעשה חיובי... שוב אין אנו כלי־משחק של... 'סיבה־ומסובב', לידה ומוות... מה שנראה לנו טוב או רע מנקודת־הראות של העולם הזה איננו לא טוב ולא רע, כי יש לו ערך יחסי בלבד... לאחר חוויית הזן מתהווה סדר־דברים חדש לגמרי, מושג שינוי גמור

של חזות, והתוצאה היא שמתבוננים בעולם יחסי של שינויים וריבויים מנקודת־הראות של הנצח.²⁴

היינריך צימר טוען כי התעלומה המיטאפיזית של הישות הלא־שנונית באה לידי גילוי כבר בעולם המרחב והזמן שלנו בדמות האקט המיני. אין ספק שהעקרונות הזכרי והנקבי הם־שתי ישויות נפרדות, אבל באקט עצמו מתעלים מעל לשניות עד שהוא מהווה בסופו של דבר אי־שניות.²⁵ אָלן ו. ווטס מסכים עם דעה זו כשהוא קורא ל־גישוש הזכרי וְל־היענות הנקבית בשם "יחס הגבר והאשה הפועל מאליו ונראה כאילו הוא אותה תנועה".²⁶ אף כי דבר זה נכון הוא לגבי עולם הוויז'נאנה שלנו בו ההתעלות של השניות לקראת ישות מיטאפיזית לא־שנונית יכולה להיות לכל המוטב רק זמנית, הרי פראוֹנה באה לידי גילוי בהגשמה מאריכת־הימים של סאטורי ונירוואנה המכחידיים "יחסים של מרחב וזמן... בעולם־פראוֹנה חדש אין חלל־תלת־ממדי, אין זמן המתחלק לעבר, הווה ועתיד".²⁷

כל זמן שהדעת מתפרשת לנו בהקשר השנויתי שלה, ז.א. בזיקתה בין נושא למושא, דבק בה איזה מין ערך קיבוצי, או אומרים על הדעת שהיא טובת הציבור שהרי כל הנתונים המדעיים משמשים את רווחת הכלל. זוהי ספירת הוויז'נאנה בקווים כלליים רחבים מכל אשר בגדר האפשר. ואולם אך נעקור מן ההנחה הזאת שניתן לדעת את כל הדעת, שוב אין היא ניתנת במובן המקובל של המונח. הדעת, בשל אפיה האזוטרי ביותר, מניחה היא אפוא את ההילה של עצמיות וסובייקטיביות. בנקודה זו מופיעה מיטאמורפוזה מורה במסגרת גילגול האישיות. היחיד המדובר כיון שהגיע אל החוף הרחוק של פראוֹנה־פאראמיטה תופס הוא כי ידיעתו המיוחדת אך לו נושאת את סימנה של האוניברסליות. "הוא ידע שהיא נחלת הכל, אך לא הכל מכירים בכך".²⁸ חרף הבטחון הזה שהוויית הפואה היא בהישגיהו של כל אדם, עומד מורה־הזון בסירובו להנחיל דעת זו לאחרים בדרך של הוראה שפן ידועה לו העובדה־כי "זו הידלעה שיש לנושא על עצמו במישרים בלי שום מימצע בינו לבין הידעה שלו... אינטואיציה של פראוֹנה איננה נגזרת אלא ראשונית, אין היא היקשית, או ראציונליסטית, או מדיטאטיבית אלא בלתי־אמצעית, מיידית".²⁹ אריך פרום יודע היטב את ההנחה הבסיסית הזאת, שהיא תנאי להבנת זן, כאשר אך ננסח להסביר ולהגדיר הרי אנו מחסיאים את המטרה שפן "מתרחש ניכור, והמלה כבר החליפה את החוויה המלאה. החוויה המלאה קיימת למעשה רק עד לרגע בו היא מובעת בלשון".³⁰

הצדדים השונים של זן־מונדו

- (א) צד האלימות ו/או קוצר־הרוח
- (ב) הצד הלא־תקשרתי
- (ג) הצד הדינאמטי
- (ד) הצד האנטי־אינטלקטואלי

בחרנו ב"מונדו" אחדים לצורך עיון. חלוקתם בהתאם לצדדים המנויים למעלה

משקפת, ברוב המקרים, את קווי-האופי של המורים השונים המתוארים במונדו שעל הפרק. לכן הצדדים "האליים", "הלא-תקשרתי" וה"דידאקטי" הם לא רק הערכות של שיטות הוראה אלא במידה ידועה הם גם שופכים אור על הרקב האישיות של המורה המדובר. אולם הצד ה"אנטי-אינטלקטואלי" הוא סוג לעצמו והוא משותף לכל המוגים, לכל הדוברים ולכל הענפים של פילוסופית זן.

(א) צד האלימות ו/או קוצר-הרוח

מונדו: "כאשר נשאל נזיר זן-בודהיסטי על מעמקיו של נהר הזן שעה שהיה מהלך על גשר, מיד תפס את השואל בודאי היה משליכו לתוך המפלים לולא מיהר ידידו והשתדל בעדו. הנזיר רצה שיירד השואל עצמו עד תחתית הזן וימדוד את מעמקיו לפי מידתו שלו. האדם עצמו צריך להיות הקופץ; כל העזרה שיכולים אנשים מבחוץ להציעה היא להניח לנוגע-בדבר שיתפוס את חוסר-השחר שבעזרה מעין זו".³¹

כאשר עמדנו למעלה על חוסר-השחר שבביטוי המילולי לא היתה כוונתנו לרמוז שבמסגרת החשיבה של זן חייב כל ביטוי רוחני להיפסק. על השאלה בדבר עומק נהר הזן אין להשיב בשאלות אחרות. חייב השואל להתנסות בכך בעצמו. דבר זה כולל, כמובן, ביטוי מילולי במידה ידועה, ופירושו של דבר שלבסוף יתפוס השואל את מובנו שזן על-ידי שיבטא את מחשבותיו, יגדיר ויבהיר את רעיונותיו אפילו עם אחרים. אבל לחשוב חייב הוא עצמו ולא יחשוב אחרים בעדו. מורי-הזן "יעצו להולכים אחריהם לא לקבל שום דבר בטרם יוכיחו הם עצמם את אמיתותו. יש לדחות כל דבר של קודש או של חול לפי שאינו שייך לשכל הפנימי שלך... היה אתה כמו שהנך והיית עצום כמרחב, חפשי כציפור באוויר וכדג במים, ורוחך צלולה תהיה וזפה כראי. בודא או לא-בודא, אל או לא-אל — כל זה פילפול, סתם משחק-במלים. בלי משמעות ממש".³²

מונדו: "בא נזיר אחד אצל באזו ושאלו: מה הרעיון בכך שבוודיארמה [מיסד האסכולה המחמירה בזן] בא מן המערב? אמר לו באזו שיתקרב אליו ויודיענו. הנזיר שכך הוגד לו צעד קדימה. באזו לא התמהמה וסטר לו על אזניו ואמר: כבר יצא הסוד".³³

תשובה מעניינת זו בצורה של סטירת-לחי פירושה שאין לשאול שום שאלה על דבר שאין עליו תשובה. שאלות-יהשובות הן תנאים נחוצים בזמניות של ויז'נאנה, ז.א. בתחום הסיבה-והמסיב. ואולם זן שואף אל השקיפות והדומיה הגמורה של הנצח בו משחק-הכוחות הדיאלקטי שוב איננו ממין-הענין. לכן "צחוק, קללה, צעקה, טלטלה, אפילו מהלומה עשויים לחולל מה שלא השיגו שנים של 'התבוננות'".³⁴

מונדו: יוטן מן המנזר הופוקו-אין:

ש: "שמעתי שכאשר אדם מבקש להשיג את דרכו של הלא-גולד חובה עליו להביט לתוך המקור. מהו המקור?"

עמד הרב בדממתו שעה קלה, ואחר שאל את נושא-הכלים:

"מה זה שאלני עכשיו אותו נזיר?" חזר הנזיר על השאלה, ולשמע זאת הלעיג עליו הרב ואמר: "לא חירש אני". (סוּוּקִי, עִיּוּנִים בַּזן, ע' 112).

השאלה בנוגע למקור, ז. א. פראז'נה, שוב היא עולה כענין של ניוחש אינטלקטואלי. הואיל והרב יודע היטב כי אין מענה על שאלה זו הריהו עומד בשתיקתו, ובכך הוא מבהיר כי התמיהה מיותרת בטבעה. בהוסיפו, "מה זה שאלני הנזיר עכשיו?", מרמז הוא בבירור כי השאלה אינה במקומה. אולם הנזיר, מתוך שלא הבין כהלכה את התהייה המחושבת-היטב, מזדרז לחזור על שאלתו. ובזאת הוא מעיד על עצמו שאין לו מושג מה טיבה של פראז'נה. המשפט הסופי, "איני חירש", משקף את קוצר-רוחו של הרב כלפי השואל. חוויית הזן עוסקת ב"מהותם" של דברים ולכן היא מנוגדת להיקש שמטרתו לפרש את העולם במונחים של ערכים כפולים. משום כך אומר סוּוּקִי על זן שהוא "ריאליזם קיצוני יותר מאשר מיסטיקה"³⁵ כי הוא קורא לידיעה יותר מאשר לחשיבה ולכן הוא בגדר זינוק מ"חוויה מפלי־שני אל חוויה בלתי־אמצעית"³⁶.

ב) הצד הלא־תקשרתי

מונח: בא נזיר אחד אצל הרב קיישו לשאול אותו על האדם הקדמון. משיב קיישו: "אין כל מקום לטעות ביחס לישות מגושמת זו שגבהה ש רגליים". עכשיו שואל הנזיר: "כלום בן־חורין הוא האדם הקדמון ללבוש צורה זו או לא?" מטיח הרב לעומתו: "וכי מהו שקרוי בפיך האדם הקדמון?" הרב, תחת שירביץ בו את הוראותיו כפי שהתאוה ודאי הנזיר בלבבו, מעלה את השאלה: "מי ילמדך?" (סוּוּקִי, עִיּוּנִים בַּזן, ע' 103)

שאלתו של הנזיר בנוגע לטבעו של האדם הקדמון קשורה למעשה קשר הדוק לשאלה פראז'נה מה טיבה. "ידע הנזיר השואל כי במקדם או במאוחר האני האישי שלו צפוי להתפוררות; רצונו היה למצוא, אם אפשר הדבר, משהו שאין ללידה־ומוות נגיעה בו. מכאן השאלה: "מהו האדם הקדמון?" קיישו לא שש לתת לנזיר פירוש תבונתי של המציאות הסופית, ז. א. פראז'נה. הוא ידע כי אין שחר לפירוש הגיוני, אך עם זאת תפס כי הנזיר נוהה אחר ויז'נאנה. לכן הגדיר את האדם הקדמון במונחים הנוחים לחשיבתו של הנזיר מתוך שכינה אותו "ישות מגושמת זו שגבהה ש רגליים". קיישו לא רמז אף במשהו על הקשר בין הישות הפיזית המגושמת הזאת לבין האדם הקדמון, "את התגלית השאיר לבינתו של הנזיר עצמו, שהרי כאן, כמו בכל מקום אחר, הרעיון הוא להגיע לכלל הבנה באמצעות האור הפנימי, על־ידי התעוררות של פראז'נה" (שם, ע' 104). כאשר תהה הנזיר, "כלום בן־חורין הוא האדם הקדמון ללבוש צורה זו או לא?", הרי בכך הוכיח שהוא נמצא בתוך מסגרת האינטלקציה. הדבר שאותו הביע למעשה היה זה "שהיצור הנעלה ביותר, האדם קדמון, מתגלם בהוויה גופנית זו למען יוכלו חושי אנוש להתקרב אליו" (ר' למעלה). חשיבה מסוג זה ביקש קיישו למנוע. מידיעתו את נטייתו של הנזיר לאינטלקציה ולהיקשים הציג לו את השאלה: "מהו שקרוי בפיך האדם הקדמון?" בעוד שקיישו הבין כי אין האדם הקדמון זהה עם האדם, היחיד, בישותו הפיזית, הרי גם הבין כי אין הם נפרדים לגמרי. "האחד לא

נועד להתמוזג בשני; הם היו שנים ובתוך כך אחד. הגיוון הזה חסר-הגיוון היה הנקודה שאליה צריך להגיע על-ידי האינטואיציה של הפראז'נה" (שם, ע' 105). לאמיתו של דבר היה הנזיר תקוע בסבך של מושפלות. לכן אמר לו קיישו על-דרך הרמז: "לפי כל הנראה לעין ולגופו של דבר הרי אתה נזיר המתלבט ער־דבא בשאלה בדבר מהותו של האדם" (ר' למעלה). אין ספק, הנזיר הסתבך ער־למעלה־ראש במטוה־הקורים של ויז'נאנה. שאלתו הנוספת של הנזיר בדבר תוספת הארה באשר לאדם הקדמון אינה באה אלא להדגיש את הדילמה הבסיסית שלו. קיישו יודע היטב כי עובדה היא שאין הוא יכול למסור שום ידיעות בנוגע לטבעה של פראז'נה. יכול הוא רק להנחות את הנזיר, אך אין הוא יכול להביאו לידי חוויה של פראז'נה. ההבנה הסופית הזאת של האדם הקדמון היא ענין לכל אדם לעצמו. משום כך שואל קיישו את הנזיר: "מי ילמדך?"

הדיון שהתנהל במונדרו שלמעלה מגלה את הנזיר התוהה שאין ביכלתו לשבר את אזיקי הזמניות שלו ואילו רבו. שאינו מרבה דברים, ממאן להעמיד את חוויית הפראז'נה בגדר מושפלותיו של השואל.

מונדרו: פעם שאלו [את יאקוסאן] נזיר אחד: "עדיין אין לי ידיעה ברורה של עצמי, והרשני לבקשך שתצביע לפני על הדרך של האני שלי?" החריש יאקו־סאן שעה קלה ואמר: "לא קשה לי לתת לך מלה (אי ציו) על כך. אבל הנדרש ממך הוא לראותו כהרף־עין עם השמעת המלה. אז אולי יהיה לך משהו מזה. אבל כשאתה שקוע בהירהורים או באינטלקציה (סו ליאן) באינו מידה שהיא, הרי אחטא אני עצמי ובשל כך יגנו אותי. מוטב אפוא לאדם שיקפוץ פיו היטב ולא תצמח כל צרה בדרך זו". (סוזוקי, עיונים בזן, ע"ע 149—150)

שאלתו של הנזיר מצביעה על כך שהוא שקוע בתחום הוויז'נאנה. תשובתו של יאקו־סאן מראה את כל הדילמה הקשורה בהערכת האינטואיציה של פראז'נה. אילו אפשר היה להתנסות אינטואיטיבית במלה המדוברת עם היגויה, יכול היה אדם לפחות לזכות ולהתקרב אל פראז'נה. אולם האדם שוגה בהירהורים ובמושפלות הרחוקים עד מאד מן האינטואיציה הפראז'נאית. לכן מוטב שלא לדבר כלל, כדי שלא להיקלע לסתירה זו שבה אתה רוצה להסביר דבר על-דרך השכל בן-בלי־חקר. יאקוסאן ער בהחלט לעובדה זו ש"כאשר אך יפנה זן ללשון על־מנת להתבטא, בהכרח הוא נופל קרבן לכל המעקשים, לכל ההגבלות ולכל הסתירות שהם מעצם מהותה של הלשון" (שם, ע' 165). הואיל וחווית זן אין למסרה בכלי הלשון, ממילא אי־אפשר להקיפה באורח מיתודולוגי. את פראז'נה־פאראמיטה אפשר לתפוס רק באינטואיציה בתוך מערכת־התיחסות אינדיבידואליסטית עד מאד, שלא לומר אוזטרית.

מונדרו: אונגאן דונג'י.... תלמיד של יאקוסאן ומורהו של סוזאן ריאוקאי, כך העיר פעם באזני העדה: "יש אדם שאין לו דבר שלא יוכל להשיב עליו אם ישאלוהו". שאל סוזאן: "מה גודל הספריה שלו?" אמר הרב: "אין אף ספר בביתו".

טוואן: "איך הוא יכול להיות מלומד כליכך?"

הרב: "אין הוא נותן רגע תנומה לעיניו לא ביום ולא בלילה".

טוואן: "יורשה לי להציג לך אינו שאלה מיוחדת?"

הרב: "תשובתו לא תהיה תשובה כלל". (סווקי, עיונים בון, ע' 152)

כשאומר אונגאן דונג'ל שהאדם המיוחד שמדובר בו הוא יודע-כל, הפוננה היא במסגרת של מערכת ההתחייבות הפראז'נאית. אולם שאלתו של טוואן מתיחסת לידיעה נקנית, שניתן להשתמש בה בתוך תחום הוויז'נאנה. מענהו של דונג'ל, "אין אף ספר בבית", מרגיש את העובדה שאין לנו לתת דעתנו על הצד היחסי שבדעת. דונג'ל מוסיף כי דעתו זו היא תוצאה של הכרה שלמה. היחיד בו מדובר שוב אינו זקוק לשינה הואיל והגיע לאינטואיציה פראז'נאית. כאן קיים מצב של שקיפות ששוב אינו מכונן עצמו על-פי קווים שיגרתיים של חשיבה. לכן יכולים אנו לומר שהאדם היודע-כל המוזכר במונדו מסמל את תמצית ההכרה, ז.א. מאהא-פראז'נא-הפאראמיטה, שהיא חכמה טראנסצנדנטלית. במצב זה אין מקום לשאלה יותר מאשר לתשובה שהיא מצריכה, פשוט מפני שכל קונסטלציה דיאלקטית נמנעת מראש. לכן שאלתו של טוואן, אם יורשו לו להציג שאלה לאיש, נטולה תוכן פראז'נאי, ולפיכך אין היא בת-תשובה במונחים של פראז'נה. לפיכך מקיש הרב כי לא תהיה תשובה, שהרי זו התשובה היחידה שאינטואיציה פראז'נאית מסוגלת לתת.

המשתמע מכאן מאשר את העיקרים היסודיים של זן, כלומר שכל יצור-אנוש מסמל 'ראדיוס שווה-אורך במעגל חסר-המרכז שמסמל היקום. משום כך כל יחיד יש לו מרכז משלו. סווקי קורא למרכז הזה 'אנ'י' הזה עם נקודת הסובייקטיביות המוחלטת". תחום הוויז'נאנה הוא מקורי ויסודי בתני המין האנושי. חוק הסיביות הוא אפוא הרחם הסגור של תיים תויתיים. ואולם מתוך הכרתו של האדם בעמדתו המר-כזית ביקום יכול הוא להתעלות מעל לרחם המקיף אותו בכיוון פאראמיטה, ז.א. התוף האחר בו השניות של החוויה מתמוססת בשקיפות החכמה הטראנסצנדנטלית, כלומר מאהא-פראז'נה.

מונדו: נזיר משושלת סון בשם צ'וסי שיין... שאל פעם רב אחד של זן בשם ר'יה אקאקו: "הטהור ממקורו—איך יכולים ההרים והנהרות והאדמה הגדולה לצאת ממנו?" השיב הרב: "הטהור ממקורו—איך יכולים ההרים והנהרות והאדמה הגדולה לצאת ממנו?" (סווקי, עיונים בון, ע"ע 165—166).

בדוגמה נאה זו של מונדו באפיו העצור מנהה סווקי את "הטהור ממקורו" עם "המוחלט של האלהות". ועוד הוא אומר כי "הטהור" בבודיוזם "פירושו להיות חפשי או משולל כל צורות של ייחוד" (שם, ע' 166). ואולם תוארי-הפעל "ממקורו" מיחס יסוד של זמן לאותו מצב הקרוי כאן "הטהור". לכן יוצא סווקי מתוך הנחה שהטהור ממקורו הוא-הוא האלהות כ"ישות במצב של טראנסצנדנטיות מוחלטת" (ר' למעלה). שאלתו של צ'וסי שיין, איך יכול ריבוי של תופעות לצאת מן האחד, היא למעשה הדבר שאותו מנסח סווקי בשאלתו הבסיסית: "מה היחס בין הווייה להתהוות?" (ר' למעלה).

לא יהיה כל טעם להפליג בדיון בשאלה זו הממלאה תפקיד כה בולט בכל השיטות הדתיות. שאלתו של צ'וסוי נשארת בלא מענה אך היא חוזרת מלה-במלה בצורת שא-לה. תלמיד הזן בא על סיפוקו הגמר בצורה משונה זו של תשובה. למעשה נמסר כי צ'וסוי "היה לו סאטורי" (הבנה) (ר' לנועלה). אף כי דבר זה הוא רלבנטי עד מאד לצ'וסוי כיחיד, הרי הקורא הממוצע נשאר תמה. איך הגיע צ'וסוי לסאטורי? מה טיבו של זה, ומה הוא מהווה? שאלות אלו והרבה זולתן נשארות בלא מענה. אולם עצם הניסוח של שאלות אלו מעלה אותנו, כביכול, על דרך-לא-דרך. רוצים אנו להגיע להבנה של סאטורי, ז.א. מהות הפראז'נה, אך אנו מתנהלים בדרכי הוויז'נאנה כאילו יכולים היינו לפתור את הבעיה בצורה זו. כאן שוב חסרונותיה של הלשון נראים בעליל. אנו מנסים להבין, לתקן, להגביל, למשג, להפשיט, קיצורו של דבר—מהלכים אנו בעולם של יחסיות, כשאנו מנסים להבחין באפס-קצהו של המוחלט הנשאר תמיד חמקמק. כאן, בעיקרו של דבר, הדיקמה של פאוסט אשר בחפשו Ganzheitserlebniss (חויית השלמות) להוט הוא לתפוס "מה שמיאגד את העולם". אולם האמת מושמעת בבחינת מושפל-ראשון על-ידי רוח-האדמה, המגנה את השואל המחוצף ואומרת לו כי שווה הוא אך ורק לרוח המופלאה מבינתו.

סווקי מעמיד בפני הקורא ומעמיק הגות בשאלתו של צ'וסוי כמה שאלות ריטוריות: "מה גרם לו לאלוהים שיחשוב לברוא את העולם בכלל? איך הגיע לכלל הרעיון לומר 'יהי אור'... כלום לא האלוהים עצמו הוא הממריצנו לשאול על כוונתו או על רצונו?... כשאנו שואלים שאלה כזאת כאילו מתוכנו באה ולא מן הבורא, כלום אין אנו מעמי-דים עצמנו בדרך הלא-נכונה?" (שם, ע"ע 167—166). המשתמע מכאן הוא ששאלה-ו תשובה הם חלק מן הטהור-ממקורו. כאשר הרב חוזר על שאלתו של צ'וסוי הריהו מרמו בכך שהתשובה נמצאת בשאלה. כך מגיעים אנו לכעין הבנה של זן, כשאנו תופסים את היחס בין שאלה לתשובה בתוך ההקשר הפראז'נאי. ברובזמן שהשתים נשארות מופרדות מיסודן בעולם היחסיות שלנו, כלומר הוויז'נאנה, הרי בספירת הפראז'נה-פאראמיטה הן חופפות לגמרי, ולכן שוב אין להבחין שם ביניהן. "על-ידי שהוא בורא עולם משיב האלוהים על שאלתו שלו" (שם, ע' 167). ממילא מקיש סווקי: "הדפיקה על הדלת נענית בפתיחתה. לאמיתו של דבר, הדפיקה היא הפתיחה. ראובן קורא אל שמעון, ושמעון נענה. הקריאה היא המענה. כאשר מובן דבר זה, הרי כאן זן" (ר' לנועלה). עתה יכולים אנו להגיע אל המסקנה הסופית במשוואה של "הטהור-ממקורו" עם ההרים, הנהרות והאדמה הגדולה. אחד הם כמו שהאלוהות היא אחת, כמו שהשאלה-והתשובה אחדות הן בתוך המצב המקורי. כך בא עקרון הזן על הסברו המלא והמספיק.

(ג) הצד הזינדאקטי

חונדו: כאשר ראה ג'וזוקו בפעם הראשונה את סיהו שאל ג'וזוקו: "מי הבואד?" השיב סיהו: "אלוהי-האש בא ומבקש אש". כאשר שמע זאת ג'וזוקו נרעש עד עומק לבו. כאשר בא אחרי-כן לראות את ג'ויה וג'ויה שאל אותו על

הבנתו, השיב גנוזקו: "אלוהי־האש הוא האש עצמה והוא מבקש אש, משל למה הדבר דומה—כאילו שאלתי על הבודא ואני הוא". אמר ג'ויה: "הרי לך—סבור הייתי שהבינות, אך עתה יודע אני שאינך מבין". דבר זה הדאיג מאד את גנוזקו והוא האריך להגות בדבריו של ג'ויה. כיון שלא יכול להגיע לשום מס־קנה, הלך לבסוף אצל ג'ויה ושוב בקש ממנו הדרכה. אמר ג'ויה: "אתה תשאל ואני אענה". או אז אמר גנוזקו: "מי הבודא?" השיב ג'ויה: "אלוהי־האש בא ומבקש אש". דבר זה פקח מיד את עינו הרוחנית של גנוזקו. (שם, ע' 96)

תשובתו של סיהו לשאלתו של גנוזקו ביחס לבודא באה בדברי החידה: "אלוהי־האש בא ומבקש אש". גנוזקו אינו תופס את מובנו של מלים אלו והוא הולך אצל ג'ויה לטפס עמו עצה. בסופו של דבר מסיק גנוזקו שבהזדהותו עם הבודא לא היה הוא צריך לשאל שאלה מסוג זה. להיות בודא משמע לדעת את התשובה. מיד מטיח ג'ויה לעור מתו: "עתה יודע אני שאינך מבין". מכאן משתמע שלהיות הבודא אין פירושו בהכרח למחזיק בדעת הסופית, כלומר בפראז'נה. לאמיתו של דבר הרי זה רקע אקסיסטנציאליסטי היוצא מן ההנחה שהאדם בחירותו שואף להגשים את ישותו על־ידי התעלות מעל לבדוי שפשויותו בכיוון של ישות שהיא איהוי הקרע המפריד את הארצי מן הרוחני. ואולם לעולם אין לקבל כדבר המובן־מאליו שההויה היא קנין הדעת הסר־פית. אפילו הבודא, שהוא עצמו אֵל של אש, בא לחדש את אָשו. "העובדה היא ש...אלוהי־האש צריך היה לחכות לפראז'נה כדי להכיר את עצמו במובן הסופי ביותר" (שם, ע' 101). בעוד שבתחילה הבין גנוזקו כי עובדת היותו הבודא היא תמצית הממשות, עתה נמצא למד כי להיות בודא פירושו להיות שלם, כלומר בתוך כך בלתי־שלם, שכן להגיע לספירה של פראז'נה־פאראמיטה פירושו הזדקקות בלתי־פוסקת לפראז'נה־פאראמיטה.

רעיון שלמותו הלא־שלמה של האלוהים משותף גם ליונג, המדבר על אי־היציבות של יהוה שהיא "הסיבה הראשונה לא רק לבריאת העולם אלא גם לדראמה הפלירו־מאטיית אשר האנושות משמשת לה מקהלה טראגית".⁸⁸ בלשון האקסיסטנציאליסטים הרי זה מה־שקרוי בפי היידגר "מושלכות" שהיא מעין מיפגש גורלי בין האדם, היחיד, ובין העולם שמולו הוא צריך לעמוד. אפילו המיפגש המוצלח ביותר אינו מאריך ימים במדה שתצדיק התרחקות מזירת העשייה. האדם, היחיד, האדם, הבודא, לעולם הוא צריך לשוב לחדש את האש, להשביע את רעבונו הרוחני.

חונדו: שאל דוגו את סקיטו: "מה התורה הבודהיסטית הסופית?"

השיב סקיטו: "אם אין בידך לא תוכל לדעת".

דוגו: "האם יש עוד איזה דבר שיוכל לתת לי מפתח להבנה?"

סקיטו: "רחבות הרקיע אינה מפריעה לענן הצחור להתעופף בכל אשר יחפוץ".

שוב פעם אחת שאל דוגו: "מי הגיע לתורתו של האב הששי?"

סקיטו: "מי שהבין את הבודיזם הרי זו בידו".

דוגו: "ואתה כלום בידך היא?"

סקיטו: "לא. אני אינני מבין בודיזם". (סווקי, עיונים בזן, ע' 148)

שאלתו של דוגו היא השאלה הכללית על טבע התורה הבודהיסטית. סקיטו מטיח לעור מתו שהסבר תבונה אינו אפשרי ואין לנסות בו. אי־אפשר לדעת את הדבר, אפשר רק לחוותו על בסיס אינדיבידואלי ביותר. דוגו עומד בשלו מפני שהוא ניגש אל הבעיה בתוך ספירת הוויז'נאנה. סקיטו משיב לו על־דרך המשל שהרקיע אין לו גבולות והענן יכול לשוט בכל מקום בתוך מרחב זה. הכוונה המשתמעת כאן היא שהכל ייתכן בתוך הפראוי־נה־פאראמיטה. אין כאן סייגים כגון אלה הידועים בתוך הוויז'נאנה. לאחר־מכן מבקש דוגו לדעת אם יש משהו שהתורה קניינו. שוב עונה סקיטו כי ידיעה מעין זו היא א־יורק נחלתו של היחיד שהגיע לידיעה מעין זו, ז. א. אינטואיציה פראוי־נאית. מובן שדוגו משתמש מיד בידיעה זו לגבי היחיד הניצב מולו, במקרה זה—סקיטו. אין הוא יודע כלל את העובדה שאין זה שייך כלל לענין אם יש או אין ידיעה כזאת ביד סקיטו, שכן ידיעה מסוג זה היא רלבנטית רק לגבי הידוע. ברור מתוך השאלה שדוגו לא התנסה במובן של האינטואיציה הפראוי־נאית. מצד שני, אם מצויה זו בידו של סקיטו, הדבר תופס רק לגבי סקיטו לבדו אך אין לו בהחלט שום השפעה על דוגו. לכן תשובתו של סקיטו א־פיינית למורה־הזן האמיתי. "לא. אינני מבין בודיזם"—דבר זה בא רק לומר שאין הוא מבין את תורותיו של בודא כדרך שדוגו מבין אותן, ז. א. בתוך הקשר וויז'נאני. אולם הוא, סקיטו, תפס תורות אלו בתוך ספירת הפראוי־נה. זו האחרונה אין להעבירה לזולת, ולכן בשביל דוגו היא כספר־החתום. לכן גם אין סקיטו מבין בודיזם על־דרך השכל, שכן לגביו ידיעת הבודיזם היא "ידיעה שאינה ניתנת לידיעה".

מונדו: "בטרם ילדוני הורי, היכן אפי (או פני או האני שלי)?"

הרב: "וכשכבר נולדת להוריך, היכן אתה?" (סווקי, עיונים בזן, ע' 186)

המונדו שלמעלה מעיד על הדילמה הטיפוסית של תלמיד־זן המתמודד עם הבעיה הבולענית איך להגיע לפאראמיטה, החוף הרחוק־עדיין המצודדו בלי הפוגות. הנזיר המדובר כבר עמד על הסתבכותו של האדם בתוך מטוה־הקורים הוויז'נאני־במגמתו של "הוויה והתהוות". הוא שואל: "היכן אפי?" ופירושו שרצונו למצוא את "הפנים הראשוניים" שלו, את "הישות המהותית" שלו. מבין הוא, כמובן, שאין למצוא את הוויתו בתוך הוויז'נאנה, שהיא תחום ההתהוות הנצחית. לכן הוא שואל היכן אפו או פניו או האני שלו. הבחירה הדיקדוקית של זמן־הווה מציינת את מצב ההוויה בכללותו, להוציא התיחסות לנקודה מסוימת בזמן. מכאן הוכחה שידוע הנזיר על הוויתו במידה שהגיעה לכלל משמעות מחוץ לזמניות של קיומו. אף כי מבחינה שרית מודעות כזאת ראויה לשבח, נשאת היא חסרת־ערך מפני שהנזיר המדובר אין לאל־ידו לדלג מעל לתהום המפרידה בינו לבין החוף של אל־זמניות. היסוד האר־צי, "בטרם ילדוני הורי", משקף את התעסקותו במוצא, ראשית. הנזיר אינו יכול להי־חלץ ממטוה־קורים זה של וויז'נאנה אף כי הגיע לכלל הכרה שפניו האמיתיים, או

הווייתו האמיתית, יש למצאם מחוץ לתחום זה. הדילמה הבסיסית היא כאן זו של תלמידיו המתחיל לגשש לו את דרכו במבוך השאלות המביכות המפריעות את התקדמותו אל הפראזינה.

הרב מכיר גם מכיר במצבו של הנוזיר. שאלתו—“כאשר נולדת להוריך, היכן אתה?”—באה לומר פשוט כי המורה מתרה בתלמיד כי פראזינה היא המצב של “צירוף הניגודים” בו הזמן הוא בלתי־רלבנטי בהחלט. אם נקבל כהנחה את עובדת הלידה במשמעותה הארצית, מה רלבנטיות ייתכן בכלל ליחס לה ברקע המשולל לגמרי את גורם הזמן בקישורו אל הסיבה והמסובב. לשון אחרת: נקודת־המוצא בשום־פנים אינה מתיחסת להווייה המהותית. לפיכך עובדת הלידה בהוראת מוצא, הכוללת ממילא את הנחת המיתה, אין לה כל השפעה על ההווייה המהותית שאין לה לא ראשית ולא אחרית. הרב מביא את האמת הזאת, הפראזינאית במגמתה, אל הנוזיר בצורת שאלה כמין עילה להמריצו ולגרותו בחיפוש אחר ההבנה הסופית של עצמיותו. בתוך כך ידועה לרב העובדה שהנוזיר רחוק מן המטרה. לאמיתו של דבר, בנסחו את שאלתו כדרך שהוא מנסחה, מתעלם הרב “מרצף־הזמן בו חלים לידה ומוות עם כל שאר המאורעות המהווים את תולדות האנושית... כאשר הנוזיר שואל על ‘אפר קודם בואו לעולם של חוש ושכל, משיב הרב בהתיחסות אל נוכחותו הממשית של הנוזיר, אל ה‘כמר־שהוא’ שלו. מנקודת־המבט היחסית אין תשובה זו בגדר תשובה” (שם, ע' 187).

אולם במסגרת של זן יש טעם בתשובה. כיון שהגיע הרב לפאראמיטה, הריהו מדבר מן הוויית “אשר בה לא שללה הנצחיות את עצמה עד למדרגה של שניות נושא־מושא, אדם־טבע, אל־עולם” (כ"ג). סווקי קורא למקום הזה משפן ה“סובייקטיביות הטהורה” (כ"ג). במונחי האקסיסטנציאליזם זה הדבר הקרוי בפי סארטר “הדבר כשלעצמו” בניגוד ל“הדבר לעצמו”. ה“כשלעצמו” הניתק מ“קובעים סבתיים בעולם” הוא החירות של ה“לעצמו”.³⁹ ה“סובייקטיביות הטהורה” של סווקי הלא היא המציאות הסארטרית כתודעה “בהווייתה כחירות, חירות מהשתקעות גמורה בדבר שהוא תודעתו, וכן גם חירות מעברו ומן המהות שהגיע אליה”.⁴⁰ לפיכך הנחת ה“חירות” הסארטרית, שבעיקרה היא שוות־ערך ל“סובייקטיביות הטהורה” של סווקי, היא “קיום היוצר את עצמו תדיר והמסרב להיכלל בהגדרה”.⁴¹

מבחינת החשיבה האקסיסטנציאליסטית, ברור כי סירובם הגלוי של מורייון מפורסמים להגדיר את פראזינה־פאראמיטה אינו דחוק. אף־על־פי־כן גם מורה־הזן וגם הוגה־הדעות האקסיסטנציאליסטי של זמננו לעולם אינם יכולים להתעלם כליל מעולם החוויה. כלומר “המדומנות [של האדם] המתיחסת לכל אותם פרטים ספציפיים של הקיום שלתוכו אנחנו נקלעים ובו אנו מופקרים”.⁴² המדומנות, או ספירת הוויז'נאנה, היא ה“לעצמו” האקסיסטנציאליסטי, אך כאן כמו גם בזן־בדיונים המשמעות במובנה הסופי לעולם אינה “בלתי־תלויה במשמעות המורכבת עליה על־ידי הכשלעצמו בפושר שלו להוות משמעויות”.⁴³ כאשר סווקי מניח את הפרצוף או האף הראשוני שבו יש לתפוס כאן ועכשיו, הרי מיד יש להתרומם מעל לפריט זה של אינפורמציה על־מנת לרמוז כי “סדרתיות־הזמן יש בה הגיון רק כשהיא נמשכת בשדה הנצח, שהוא התפיסה

הבדיסטית של סוניאטה (ריקנות) (סווקי, עיונים ב.ז, ע' 188). בפעולת-גומלים זו בין הנצח של ה"כשלעצמו" וה"לעצמו", הרי "סוניאטה הופך להיות טאטהאטה (כזהו) : טאטהאטה הוא סוניאטה וסוניאטה הוא טאטהאטה" (שם, ע' 188). על בימה זו נעלמת השניות של ויז'נאנה, של הכשלעצמו הולעצמו, של אדם-טבע, ושל כל הדיאלקטיקה של החיים. זאת ועוד, על בימה זו "אני הנני אני ואתה הינך אתה, ואף-על-פי-כן אני הנני אתה ואתה הינך אני. הטבע כעולם של ריבוי קיים בתודעה, והאדם כמושא הניצב מול הרבים נשאר בעל תודעה-עצמית" (ר' למעלה). אף כי תורות-זן קשורות קשר הדוק ל"סובייקטיביות הטהורה", כלשונו של סווקי, יש להטעים גם כי הוגי-דעות בני-זמננו כגון דימארטינו מטילים ספק בהנחה זו ומערערים עליה. דימארטינו יוצא מתוך ההנחה שהסובייקטיביות, קודם-כל, מותנית. האגו בנסיגותיו לאשר את עצמו, מלכתחילה הוא יודע על עצמו כמאשר וכמאושר. עם שדימארטינו מעמיד את הנחת חירותו של האגו להתעלות מעל עצמו או מעל כל נתון, חסר הוא "את החירות להעלות כאגו מעל למבנה הנושא-מושא שלו באשר הוא. אפילו כהתעלות, עדיין היא קשורה לדבר שמעליו מתעלים. האגו כנושא קשור עולמית לעצמו ולעולמו כמושא"⁴⁴ דו-המשמעות הקיומית הזאת, לדעתו של דימארטינו, מנוגדת לדבר שסווקי ועוד מן הדוגלים בזן רואים בו את הנחת-היסוד בכל דיון הנוגע להבנת זן במונחים של סובייקטיביות טהורה, והיא המחסום האדיר ביותר של האדם המערבי בגישתו אל תורות הזן-בודיזם.

(ד) הצד האנטי-אינטלקטואלי

חונדו : נזיר שאל רב : "שמעתי שאפילו כאשר השמיים נקיים מעב אין אלה השמיים המקוריים. מהם השמיים המקוריים, רבי?" אמר הרב : "יום נאה הוא היום להוציא את החטים מן האסם, איש צעיר". (סווקי, עיונים ב.ז, ע' 93).

שאלתו של הנזיר בנוגע לטבעם של השמיים המקוריים מכוונת היישר אל לב הפרא-ז'נה. הרי זה מצב ה"טהור-מקורו", ה"נאורות המקורית" של "התודעה חסרת-התודעה". הנזיר מבין כי השמיים, בין שהם מעוננים ובין שהם נקיים-מעב, מהווים אותו צד עצמו בתוך מערכת-ההתייחסות שלו הוויז'נאנית במגמתה. "השמיים המקוריים" בהכרח הם מחוץ למסגרת זו. תשובתו של הרב הולמת את מסורת זן : התשובה איננה תשובה, פשוט משום שלא תיתכן כל תשובה על דבר החומק מן המלה הכתובה או המדוברת. לכן הרב מצייע לנזיר שיטפל ביבול החטים ביום נאה שכזה. דברים אלה אינם בגדר תשובה ישרה על השאלה שנשאלה אך הם רלבנטיים עד מאד לעמדה הבסיסית של לומדי-הזן המתנגד לכל אינטלקציה היקש כדבר המובן-מאליו. על השאלה אם יש איזו משמעות מיוחדת לכך שהרב התייחס ליבול החטים אפשר להשיב בפשטות יחסית. במסורת זן בדרך-כלל יתייחס הרב אל הדבר המצוי בסמוך ביותר. מסתבר שהיו הנזיר והרב מהלכים בשדה חטים בשעת שיחתם, ומאחר שהיה זה במקרה יום נאה הרי טבעית היתה ביותר תגובת ההתייחסות אל שני הנתונים הקרו-

בים האלה בלא לבזו מרץ בגילגול שיחה על "השמיים המקוריים" שאין לתת להם ביטוי מילולי ואפשר להבינם רק במושגי אינטואיציה פראז'נאית.

מונדו: יום אחד שאל סקיוז... אחד מראשי תלמידיו [של דוגא]: "כאשר תסתלק מן העולם, רבי, איך אשיב אם יבואו אנשים וישאלוני על סודותיה העמוקים ביותר של המציאות?"
 הרב, דוגא, קרא אל נערו, והלו השיב: "כן, רבי". אמר לו דוגו שימלא את הכד מים זפים, ושעה קלה חריש. אחר שאל את סקיוז: "מה הדבר שעתה-זה שאלתני?"

סקיוז חזר, כמובן, על שאלתו. אך כפי הנראה לא שם הרב לב כלל לתלמידו ויצא את החדר". (סוזוקי, עיונים בן, ע' 194)

אין כל מקוב לטעות בכך ששאלתו של סקיוז משוללת פראז'נה מכל-יכול. הוא חי בארציותו ומתעניין במושגי החיים והמוות כהתייחסותם לחוויות של יום-יום. נוכחותו של הרב היא בשבילו מקור של כוח רב. סקיוז הוא מאור קטן שאין לו אור משל עצמו. הוא מתחמם בקרני-שמשו של רבו וברדין חושש הוא לאשר יארע אחרי שיסתלק רבו מעולם זה של ארציות. לפי שהוא מכיר בחסרונותיו, הריהו שרוי במצב של דאגה למה שעתיד לקרות למבקשי עצתו. ידוע לו שאין לו משאבים משלו. בדומה למונדו הקודם, בו הרב מסב תשומת-לב לשדה החטים וליום הנאה, קורא דוגא לנער שימלא את הכד. כך מופסק פתאומית מהלך מחשבותיו של סקיוז. דוגו הפס כי סקיוז סבוך-ומסובך בחשיבה ויז'נאנית. השניות של חיים ומוות ניכרת מתוך כל מלה ומלה שמשמיע הלו. אין כל טעם להמשיך בשיחה זו מנקודת-הראות של מורה הזן, הסולד מחשיבה מופשטת. בקשתו של דוגו למלא את הכד היא דרך מנומסת, שלא לומר נמרצת, לומר לסקיוז שיחדל מפילפול שכלי. מעניין לציין שדוגו שוהה ומחריש עוד מעט אף לאחר שנתמלא הכד; כביכול גותן הוא לסקיוז עוד הזדמנות להבין את המחווה. כאשר דוגו מבקש את סקיוז שיחזור על השאלה הריהו מלא תקוה שלא יפנה אליו הלו בשום דרישה נוספת. אולם סקיוז אינו נרמו. בתמימותו הוא חוזר על השאלה מלה-במלה. כאן משתכנע דוגו שתלמידו הולך בדרך מוטעית מעיקרה. דוגו, תחת להשיב לו, הוא יוצא את החדר בחפזו. במובן-מה הרי זה מחווה נמרץ עוד יותר מזה שהיה קשור בכד. סקיוז אינו יכול להישאר אדיש לתגובתו של הרב. הוא יתפוס בחוש את מחווהו של דוגו ויבין את חוסר-הטעם בשאלתו הראשונה ביחס לחייו ולמותו של רבו, או שתתעלם ממנו המחווה מכל-יכול והוא יוסיף לחיות בעולמו הוויז'נאני-במגמתו. שתי חלופות אלו הן הרקע הקיומי של סקיוז. הבחירה שלו היא, אך לעולם אין הסוגיה מוכרעת בדרך של אינטלקציה. את הפראז'נה יש להבין אך-ורק במונחים של אינטואיציה.

מונדו: היג'ו-ישו... מתלמידיו של יואה-שאן וייין, נשאל על-ידי נזיר אחד:
 "מה זה בדא?"

אשיב ישו: "החתול מטפס על העמוד".

הודה הנזיר שאין הוא מסוגל לרדת לסוף דעתו של רבו.

השיב הלז: "שאל את העמוד". (סוּזְקִי, עיונים בַּזן, ע"ע 96—195)

שאלתו של הנזיר טיפוסית לאדם שעדיין לא מצא את טאו. כלומר את הדרך המוליכה אל החוף האחר (פאראמיטה). בדאגתו שואל הוא את הרב: "מה זה בודא?" ישו אינו מוכן להיכנס לדיון אינטלקטואלי, מהגם שהדברים נוגעים לעצם התמצית של פראז'נה שלעולם אין להביעה במלים. לכן מיד הוא מסיח את מחשבותיו של הנזיר בהורותו על חתול המטפס על עמוד. מסתבר ביותר שכך אירע למעשה. תלמיד-הזן ייטיב לעשות אם יזכור כי מעולם לא טרחו מורי הזן במיוחד לספק תשובות דחוקות על השאלות שהציגו לפניהם. לאמיתו של דבר, אחד מסימני המורים הגדולים הוא שהם רומזים על סביבתם המיידית בהשמיעם את תשובתם. במקרה המסוים שלפנינו היה המראה של חתול המטפס על עמוד נושא עמו תנופה מספקת לקצץ בכל נסיון של היקש ומסקנה. הואיל ונבצר מן הנזיר לעקוב אחר דרך חשיבתו של ישו, אומר לו הלז "לשאל את העמוד". תגובתו של ישו אינה חותכת כזו של המורים האחרים העוזבים את תלמידיהם או ממלאים פיהם מים. הוא מוסיף ומדריך את הנזיר בחותו את הדעה כי העמוד יש לו תשובה בשבילו. הרמז כאן הולם את רעיון "הסובייקטיביות הטהורה". כל זמן שהעמוד הוא בחזקת מדומנות, כמו במקרה זה, עצם חסר-חיים שבטבע, קלושה מאד האפשרות שתהיה לכך איזו השפעה שהיא על מי מן הנוגעים בדבר. משום כך מפנה ישו בסופו של דבר את תשומת-לבו של הנזיר אל העמוד, שבנקודה זו הוא פוסק מהיות נטול רוח-חיים שהרי מיד הוא נעשה חלק מן האדם וממלא אותו בכל רכיבי ישותו. לבטח יניד בראשו כאשר יציג לו האדם שאלות" (שם, ע' 196). אין זה מחזור מתוך המונדו עצמו אם העריך הנזיר את הנסיון הדידאקטי של ישו. ואולם הלקח שאנו למדים כאן הוא זה שבלי ספק זיקה לזן היא "סובייקטיבית-טהורה". כל כמה שינסה הרב להיות לעזר בהדרכתם של אלה שהופקד עליהם להנהיגם, הרי עצם תמציתו של זן, "הטהור ממקורו", הרגע של אַקְאֵצִיטַאקְשַׁאנָה (כלומר, הרגע בו התודעה מתרוממת מחוסר-התודעה) היא ענין שבקביעה אישית (שם, ע' 190). אין גישה קיבוצית, אין פתרון בדוק-ומנוסה לשאלה: "מה זה בודא", מהו 'הטהור-ממקורו', מהי 'פראז'נה'. חייב כל אדם ואדם להשיב על שאלה זו לעצמו שהרי כל אחד יש לו 'קיוגאי' משלו, קודש-קדשים משלו, סביבה ספציפית משלו שהיא הסובייקטיביות הפרטית שלו. "כאשר נזיר שואל רב מה הקיוגאי שלו, מבקש הנזיר לדעת את חייו הפנימיים, את סביבתו ה'רוחנית'. לכן מי ששואל זאת כאילו שאל מה הבנתו בזן, ואין צריך לומר כי הבנה זו בזן היא התשובה של זן לטבע, ובכללה תפקיד הטבע בזן". (שם, ע' 197).

מוננדו: נזיר אחד ביקש ללמוד זן ואמר: "זה מקרוב נתקבלתי לאגודה. האם

תואיל בטובך להורותני את הדרך אל זן?"

אמר הרב: "שומע אתה את קול המייתו של פלג-ההרים?"

השיב הנזיר: "אמנם כן".

אמר הרב: "כאן הכניסה". (סווקי, עיונים בזן, ע' 99)

שוב, כמו במונדו הקודם, נוטע הרב בלבו של הנזיר החוקר-ידורש את הכרת הטבע. קול המייתו של הפלג היה שם בטרם יורה עליו הרב, אך רק לאחר שהצביע עליו הוא קונה לו רלבנטיות מבחינתו של נזיר. אם הבין הלו את הרמזי יכול הוא להגיע לכלל הבנה בזן אם הזדהה עם הטבע במישרים, כלומר בלי שום תיווך אינטלקטואלי. אם בכמיהתו להגיע לפאראמיטה הוא מכוון עצמו אל המים ההומים, או מוטב יותר אם הפלג ההומה עובר אל תודעתו של הנזיר השואל, הרי ממילא ימצא את טאו, הדרך אל זן. כמו במונדו הקודם, אין כאן דרך אחת המוליכה להבנה בזן. מסתבר שמספר הגישות רב כמספר האנשים העושים את הנסיון.

היופי המיוחד של המונדו בו אנו דנים כאן שימש נושא לרומן של הרמן הֶסֶה בצעירותו, "סידארטה". הגיבור הנלבט צפויה לו סכנה שיאבד לו בנו. הוא מטפס עצה עם שייט־המעבורת הזקן ואסידובה היושב לו ליד הפלג ההומה, רעו־לעצב, להקשיב לבשורה אשר ישמיע. כעבור ימים אחדים הוא מביא עמו את התשובה: "אני מדבר אליך כדבר אל ידידי. רואה אני בך שדאוג אתה ואומלל. בנך, ידידי היקר, מטריד אותך וגם אותי. העוף הרך מורגל בחיים אחרים, בקן אחר... שאלתי את הנהר, ידידי. פעמים הרבה שאלתיו, והנהר צחק, הוא צחק לי וצחק לך; הוא פירפר מרוב צחוק לאינלֶתנו. מים אל מים יילכו, עלומים אל עלומים. לא יידע בנך אושר במקום הזה. אתה שאל את הנהר ושמע לדבריו".⁴⁵ אם הנזיר שהוזכר במונדו מעוניין למצוא את דרכו למען שלוותו הפנימית, הרי סידארטה למען שלוות־רוחו שלו מבקש להשתמש בתורתו של בודא בתחום הנסיון המעשי. בשני המקרים הכניסה היא בדרך הפלג ההומה—כלומר, הטבע הוא המספק את התשובה הסופית. רעיון זה, בנוסח מתוקן מעט, הוא גם הנושא לאחד משיריו של לא־צ'ו שבו המשורר קובע:

רוח־העמק לא מת:

אומרים כי זאת נקבת־הרזים,

השער אשר לה. כך עוד אומרים,

הוא מסד ארץ ושמיים.⁴⁶

המשורר רומז שהדרך אל תועפות התודעה עוברת את השער המוליך בדרך העמק, סמל נקבי, המזוהה כאן כנקבת־הרזים המיסטית. עלייתו של האדם אל מדרגה של תודעה אפשרית רק אם מקבל הוא את התנאי הבסיסי של הטבע.

מונדו: מורה־זן ביקש פעם נזיר אחד: "אל תחשוב על הטוב, אל תחשוב על

הרע; כאשר לא תתעורר כל מחשבה, הבה ואַרְאָה את פרצופך הראשוני".

השיב הנזיר: "אין עמי כל דבר של נזי להראותו לך". (סווקי, עיונים בזן,

ע' 184)

שיחה מסוימת זו היא ענין לתמיהה באשר לאופי האנטי־אינטלקטואלי, האנטי־מללני של המונדו בזן. הדברים בהם פונה מורה־הזן אל הנזיר אין לפרשם בתוך מסגרת־

הערכים האתית או המוסרית. "אל תחשוב על הטוב, אל תחשוב על הרע", אלה דברים מראז'נאיים עדי-היסוד במגמתם, ואפשר היה לנסחם גם בלשון "אל תחשוב על היום, אל תחשוב על הלילה". הרב פשוט מבקש את הנזיר שיחדל מלחשוב במונחים סותרים. הרמז הוא כאן כי יש להתעלות מעל לתחום הוויז'נאי על השניות של נושא-מושא בכיוון של פאראמיטה אשר בה שוב אין שליטה ל"מחשבה", כלומר לאינטלקט-ציה, פעולת-מוחים, היקש ומסקנה. רק שם מתגלה ישותו המהותית של האדם בתוך הרקע הפראז'נאי הילידי שלה. לכן הרב מבקש לראות את "הפרצוף הראשוני" של הנזיר, רצה לומר את ישותו המהותית, "כאשר לא תתעורר כל מחשבה", כלומר כאשר יוכל הנזיר להתנער מאינטלקציה; ולהגיע לכלל הבנה של קיומו בצורה בלתי-אמצעית, ללא תיווך. תשובתו של הנזיר מגלה את חוסר-המודעות הגמור של אדם החש כי אינו יכול למלא אחר דרישתו של הרב. אי-יכולתו להעלות איזה דבר "נאה למראה-עין" מוכיחה כי מגמתו ויז'נאנית מעיקרה. "הפרצוף הראשוני" שעליו רמז הרב עדיין הוא מטרה שצריך להשיגה, מצב אידיאלי ברוחו של הנזיר המציין נזי-צורה, כלומר יופי בצורה זו או אחרת. אם אין הנזיר יכול למלא אחר דרישתו של הרב הרי זה משום שאינו מסוגל לחדול מאינטלקטואליזציה, אינו מסוגל לתפוס את הפאראמיטה בחינת אותו חוף בו שוב אין האדם הנע-ינד זקוק למושג כגון צורה, תואר, יופי וכד'.

סוף-דבר

אם מצליח תלמיד-זן לפתל דרכו במבוך של מחשבת זן כפי שזו באה לידי ביטוי ב"מונדו" המרובים, סופו שיגיע למסקנה הניצחת שהמפתח לתפיסת המסקנות המוס-תרות הגלומות בה טמון בצד הלא-שניות של הטבע—במונחי הפילוסופיה המודרנית, התחום בו יש זהות בין הכשלעצמו והלעצמו. סווקי מדבר על הנקודה בה עדיין לא נתפרדו הזמן והנצח, "וזו הנקודה ההופכת את המורים למכשירי-תקשורת למען יעשה הטבע בעל תודעה-עצמית" (סווקי, עיונים בזן, ע"ע 197-98).

המצב שאליו מרמז סווקי הוא רגע ה"אקאציטאקאנה" שהוזכר קודם-לכן, המציין את הרגע של אפס-רוח, אפס-מחשבה, הרגע בו עדיין לא נתגבשה התודעה, בו היא עומדת להיפרד מן הלא-מודע. זה הרגע של "ראשית ללא ראשית", הרגע בו עוד-מעט יחצה הזמן את הנצח, הרגע שלא ייתכן לבטאו אלא שבכל-זאת הוא בגדר החשגה האינטואיטיבית של כל יחיד. על-כלי-פנים, ביחיד יש לראות את מכשירי-התקשורת. באמצעותו ה"קיוגאי" בא לידי גילוי, באמצעותו הכשלעצמו והלעצמו יכולים להמשיך בדרישה הלוכש אופי לא-שניות ב"סובייקטיביות הטהורה" של היחיד. במונחים של זן, זו תמצית האינטואיציה הפראז'נאית. במונח זה אין כל שחר לטענה כי זן הוא מנוס מן התוגות של עולם-החוויות שלנו. "זן... אינו מנסה לתלוש אותנו מן העולם, להפוך אותנו לסתם מסתכלים בתרבוכת שאנו רואים על סביבנו. זן איננו מיסטיקה. אם תובן זו האחרונה במונח של ברחנות. זן שרוי בתוך-יתוכו של ים ההתהוות. אין הוא מגלה כל רצון לנוס מטלטלת נחשוליו. אין הוא קם כנגד הטבע; אין הטבע בעיניו אויב שצריך לנצחו, אף אין הוא מתרחק מן הטבע. בעצם הרי הוא הטבע עצמו" (שם, ע')

203). יש רבים בין תלמידי זון הנוטים ליחס לתורתו ריחוק-הדעת והינתקות מהור-
יות-העולם-הזה. מסכים אני עם סווקי כי יש בכך משום סילוף הנחת-היסוד של זון.
גם אם יש למצוא את טאו, הדרך המוליכה אל החוף הרחוק של פאראמיטה, הרי בכל-
זאת זו הדרך המוליכה אל הבנת החיים מבעד לשער הסובייקטיביות שלך. אלה הם
חיים הקשורים בעשייה בה"א-הידיעה.

לסיום, נוכל לומר עתה כי תלמיד-זון המנסה לחדור אל מלכות הטבע מתוך הזדהות
עמו ב"סובייקטיביות הטהורה" שלו מנסה בכך להביא את הטבע באובייקטיביות
הטהורה שלו לידי מודעות בתוכו. יש נטייה שהיא גורם חיובי בהחלט בהגשמת זון
כאורח-חיים. לכן אנו יכולים לומר כי "סובייקטיביות טהורה" היא במהותה "אובייק-
טיביות טהורה" בתוך זון. לכן הטבע "שוב אינו דבר שצריך לנצחו ולהדבירו. זה החיק
שממנו אנו באים ואליו אנו הולכים" (שם, ע' 204). בדרך זו נוצר גשר בין דורות
המזרח והמערב. אם, כדברי אריך פרום, הופעת "האדם הבוגר" היא מטרת הזן המזרחי
והפסיכואנאליזה המערבית כאחד—הופעת האיש הבוגר שהתנער מפחדיו וחששותיו
הפעוטים, מחרדתו ומנטייתו להיקש ומסקנה—אז יש תקוה, לאדם, ליחיד להגיע
למצב התפיסה המיידית של המציאות.⁴⁷ משתמעת מכאן התנערות מכל תאוות-בצע
לצורחיה והתגברות על הסגידה-לאני. לכן סאטורי—או מה שאולי ננסה אנו במערב
להגדירו כהארה—בחשבון אחרון אולי יועיל לעליית האדם אל פסגת הבשלות בהור-
אתה האפשרית הרחבה ביותר בתוך מערכת-התיחסות שהיא הומאניסטית עד-
היסוד-ה.

מקורות

- 1 Heinrich Zimmer, *Philosophy of India*, ed. by Joseph Campbell (New York, Meridian Books, 1956), p. 1.
- 2 Suzuki, Fromm, DeMartino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York, Harper and Brothers, 1960), p. 80, passim.
- 3 C. G. Jung, "Foreword to D. T. Suzuki", *An Introduction to Zen Buddhism* (London, Rider, 1957), p. 13.
- 4 C. G. Jung, *Psychological Types*, transl. by Godwin Baynes (New York, Pantheon Books, 1962), p. 540.
- 5 C. G. Jung, "Foreword to Suzuki", op. cit. p. 14.
- 6 loc., cit.
- 7 D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, p. 38.
- 8 Hubert Benoit, *The Supreme Doctrine* (New York, The Viking Press, 1955), p. XV.
- 9 C. G. Jung, "Foreword to Suzuki", op. cit., p. 20.
- 10 ibid., p. 24.
- 11 Carl Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (München, R. Piper & Co., 1961), p. 14. המובאה כאן היא תרגום מן המקור הגרמני.
- 12 ibid., p. 15.
- 13 Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens* (München, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag GMBH, 1957), p. 13 (תרגום שלי מן המקור הגרמני)

- 14 Heinrich von Kleist, *Werke*, ed. by Erich Schmidt, "Über das Marionettentheater," (Leipzig, Bibliographisches Institut), p. 13. (תרגום שלי מן המקור הגרמני)
- 15 Eugen Herrigel, op. cit., p. 69.
- 16 *ibid.*, pp. 61-63, *passim*.
- 17 Carl Jaspers, op. cit., p. 30.
- 18 *ibid.*, p. 31.
- 19 Suzuki, Fromm, DeMartino, op. cit., p. 60.
- 20 *ibid.*, p. 95.
- 21 Christmas Humphreys, *Buddhism* (London, Penguin Books, 1955), pp. 94-95.
- 22 Hubert Benoit, op. cit., p. 6, *passim*.
- 23 Allan W. Watts, *The Way of Zen* (Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books Ltd., 1957), pp. 86-90.
- 24 D. T. Suzuki, *Studies in Zen*, ed. by Christmas Humphreys (New York, Dell Publishing Co., 1955), pp. 72-73.
- 25 Heinrich Zimmer, op. cit., p. 555, *passim*.
- 26 Allan W. Watts, *Nature, Man and Woman* (London, Thames and Hudson, 1958), p. 183.
- 27 Suzuki, *Studies in Zen*, p. 102.
- 28 *ibid.*, p. 146.
- 29 *ibid.*, p. 147.
- 30 Suzuki, Fromm, DeMartino, op. cit., p. 109.
- 31 Suzuki, *Studies in Zen*, p. 56.
- 32 *ibid.*, p. 24.
- 33 *ibid.*, pp. 80-81.
- 34 Christmas Humphreys, op. cit., pp. 184.
- 35 Suzuki, *Studies in Zen*, p. 79.
- 36 Christmas Humphreys, op. cit., pp. 182-83.
- 37 Suzuki, Fromm, DeMartino, op. cit., p. 25.
- 38 C. G. Jung, *Answer to Job*, transl. by R. F. C. Hull (London, Routledge and Kegan Paul, 1965), p. 108.
- 39 Fernando Molina, *Existentialism as Philosophy* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1962), p. 93.
- 40 *ibid.*, pp. 92-93.
- 41 J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, מובא אצל Fernando Molina, op. cit., pp. 92-93.
- 42 *ibid.*, p. 95.
- 43 *loc. cit.*
- 44 Suzuki, Fromm, DeMartino, op. cit., p. 144.
- 45 Hermann Hesse, *Siddharta*, transl. by Hilda Rosner (Binghampton, N.Y., The Vail-Ballou Press, 1951), p. 121.
- 46 Lao-Tzu, *The Way of Life*, transl. by R. B. Blakney (New York, Mentor Books, 1955), p. 58.
- 47 Suzuki, Fromm, DeMartino, op. cit., p. 136.