

# לא חקוק בסלע מסורת וחידוש בקנון הקונפוציאני

גליה פת-שמיר

## הקדמה

נציג כאן את הקנון הקונפוציאני כביטוי למאמר הפשוט והמהפכני מתוך ספר  
"המאמרות" של קונפוציוס:

יכול אדם להרחיב דרך אבל אין דרך מרחיבה אדם [15.28]<sup>1</sup>

כוחו של המשפט גלום בהצגתו את האוטוריטה לדרך הקונפוציאנית, כאוטוריטה אנושית. 'דרך' (דאו dao) היא שלמות, ולפי הקונפוציאני, בפרט שלמות מוסרית. לפי המשפט המצוטט, אם כן, לא רק שהרחבה של הדרך היא בידי אדם ולא בידי כוח אחר, אלא יותר מכך: האדם הוא שקובע את הסטנדרד לשלמות, ואין 'שלמות' למעלה משלמות אנושית. הבנה של הרעיון דורשת ברור קצר של מובני הביטוי 'דרך'. 'דרך' כאמור היא השלמות לעצמה ולפיכך, בהשוואה לרעיונות מוכרים מהמסורת המערבית, יש המשווים אותה לרעיון האל בדתות אחרות. אך 'דרך' היא גם המהלך האנושי עצמו, ההליכה לקראת שלמות. לפיכך, 'דרך' היא מוחלט וקבוע, אך היא גם המעשה המקרב אל המוחלט. לעניינו כאן, 'דרך' היא גם השיטה, התורה, ה'הלכה', ולמעשה כל מה שבא לידי ביטוי בקנון. כוחו של המשפט טמון לכן, בהצגת חלופה לעמדה המונותאיסטית של 'הלכה למשה מסיני'. בקונטקסט ההלכתי הקונפוציאני המסר הוא כי 'הלכה לאדם מאדם'.

אתייחס במאמרי לדרך המורחבת על-ידי אדם מנקודת המבט של הקנון, או

1 כל מראי המקום לספר ה"מאמרות" שיובאו להלן עושים שימוש בתרגום לעברית: קונג פו־צה, מאמרות (אנלקטים), (תרגם דניאל לסלי), ירושלים תשכ"ט.

האנטי-קנון בסין. בטרם נאפיין את הקנון הסיני, נבקש לברר עד כמה הולם את גוף הכתבים שאליו נתייחס כאן התואר 'קנון'. נתבונן בהגדרה מילונית אופיינית למושג 'קנון':

מונח לטיני שמשמעו 'קו מידה', 'כלל', או 'מודל', נגזר מהמונח היווני 'קנון' (*kanon*) 'כלל' או 'מטה'. קנונים של כתבי קודש הם אלו הנתפסים כסמכותיים עבור דת נתונה. הקנון היהודי או העברי מכיל את התורה, הנביאים והכתובים. הקנון הנוצרי, או ה-Bible, מכיל את 39 ספרי הברית הישנה ו-27 של החדשה. מקור המונח 'קנון' בכנסייה הקתולית, כאשר "Canon Law" מתייחס אל סמכויות הכתבים הכנסייתיים המקודשים, האפיפיור, והמועצה. אלו מובחנים מצווי הבישופים, הקונקורדטים, והחוק הכנסייתי הנשען על מנהג. קנון מתייחס למערכת חוקים, תקנות והתנהגויות של יחידים ומוסדות במסד הכנסייתי.<sup>2</sup>

מובן כי העובדה ש"מקור המונח 'קנון' בכנסייה הקתולית כאשר חוק קנוני מתייחס אל הכתבים הכנסייתיים המקודשים" אינה מבטיחה רבות כאשר אנו חושבים על ההקשר הקונפוציאני. אך גם אם נחשוב על קנון בהשאלה כעל כתבים מקודשים לאיזושהי דת נתקל בבעיה. בסין אין "כתבי קודש", מאחר שאין למעשה הבחנת 'קודש' מ'חול'. תפיסת העולם מבטאת המשכיות אחת בהווה ובביטוייה. הסינולוג פרידריך מואוט רואה בעולם הסיני עולם של אחדות אורגנית והמשכיות אחת, עולם שהוא "חסר תפרים".<sup>3</sup> כדי להבין את עמדתו של מואוט עלינו לבחון באיזה מובן ניתן בכלל לראות בקונפוציאניזם 'דת', ולפיכך, בכתבים הקלאסיים — 'קנון'.

ובכן, מהן הנחות היסוד המקובלות המאפשרות את מעמדו של טקסט כקנוני? ראשית, נחוצה באופן מסורתי אוטוריטה. במילים אחרות, נחוץ מקור לגיטימציה שיאשר את תוקפו של הטקסט. כך למשל, במרכז הדתות המונותאיסטיות, יש לאל מעמד של מקור לגיטימציה לכתבים. האל הוא שלם ומושלם, כלי-יכול, אינסופי, מצוי בכל; הוא הקובע והשופט האחרון, והוא המורה לאדם כיצד ינהג. אל זה הוא גם הסיבה הראשונה לכול, הוא הבורא. לפיכך מציג הקנון המוכר בדתות המונותאיסטיות מיתוס בריאה שמאשר את כוחו של בורא העולם:

William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, New Jersey and London 1980

Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China*, New York 1971, p. 19 3

לא חקוק בסלע: מסורת וחידוש בקנון הקונפוציאני

אם ישנו רב־אמן, שברא שמים וארץ, צומח וחי, בחכמתו — הרי זה אלוהים. מאחר שכך, מתקיימת הבחנה הכרחית בין אדם ואל: יש פער חשוב ובלתי־ניתן לגישור בין מהותו האינסופית המושלמת של אל, למהותם החלקית והמוגבלת של בוראיו. המאפיין הנובע מדרישה זו הוא כי על מנת להביא לידי ביטוי את שתי ההנחות הראשונות (כלומר אלוהות ובריאה) נחוצים כתבים ומסד שיבססו את האמונה. הדתות המונותאיסטיות המוכרות לנו בעולם המערבי מיוצגות באמצעות ממסד דתי כגון כנסייה אשר לה מוסדות ואשר בראשה עומד איש דת כגון רב או כומר המנחה את הקהילה הדתית מההיבטים הארציים שלה, בעזרת חגים, מסורת ופולחן, ובפרט כתבי קודש.

מכל הבחינות האלו קשה לראות בקונפוציאניזם 'דת'.

בקונפוציאניזם, האדם בורא את הדרך במעשיו ואין אל מורה ומצווה את האדם. זו משמעותו המידית והראשונה של המשפט שבו פתחנו: "יכול אדם להרחיב דרך, אבל אין דרך מרחיבה אדם". הדרך אינה נשגבת מן האדם. הדרך אינה ישות או הוויה קבועה; היא תהליך, היא ההליכה עצמה, והיא גם ההלכה. דו־ווי מינג, קונפוציאני פעיל בן־דורנו, מציג עמדה על־פיה האדם הוא שותף (co-creator) של השמים ביצירתם.<sup>4</sup> להבנתו של דו, בקונפוציאניזם אדם ושמים יחד יוצרים עולם. כפי שאחראים השמים ליצירת 'תופעות' על האדמה: הרים וגבעות, צמחים וחיות; אחראי האדם ליצירת "עובדות" אתיות: טוב ורע, צודק ושגוי, יפה ומכוער. יצירת האדם היא יצירת העולם האנושי מהמסד עד הטפחות, ואין יצירה זו נופלת בגודלה ובחשיבותה מיצירת השמים.<sup>5</sup> לכן, ככל שמדובר בקנון קונפוציאני איננו מתייחסים לכתבים 'מקודשים' כמובן דתי.

כשאנו פונים להגדרות מודרניות יותר, אנו מגלים כי הן מתייחסות לקנון בהשאלה. באמנות, הקנון מבטא סמכות המיוחסת לגוף של עבודות או יצירות המאורגן לפי קריטריון של סיווג ומיון ומהווה מעין ישות אחידה מוגנת ובלתי־מעורערת. הקנון מורכב מיצירות המשמשות מודל סגידה, הוא מהווה מערכת הייררכית בתוך עצמה וכמובן כלפי הלא־קנוני. הקנון שואף לתוקף אוניברסלי ועל־זמני, והוא מבוסס ומבסס עמדות ערכיות, תרבותיות ומוסריות. מה יפה, מה ראוי ומה טוב נקבע על־פי הקנון. הרחבה זו של הרעיון מקרבת אותנו למובן הקנוני של הכתבים במסורת הקונפוציאנית.

Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. 4  
New York 1989, pp. 98–107

ניתן לראות דיון מורחב בספרי: גליה פת־שמיר, אדם לאדם חידה: טבע האדם ומחשבת 5  
סין, תל־אביב תשס"ד.

הקלאסיקות הקונפוציאניות לא רק גוף כתבים מוגבל לאסכולה, אלא יסוד תרבותי לציביליזציה הסינית בכללה. היות קונפוציאני – הובן לפיכך כהיות תלמיד ומורה של טקסטים קבועים שנתפסו כבעלי תוקף אוניברסלי מאחר שלא היו מוגבלים לקונפוציאניזם בלבד. לימוד הטקסטים היה תובעני ודרש מחויבות לחיים, בדומה לדרישות לימוד המשנה והתלמוד. מאוחר יותר היה הקנון מושא למערכת בחינות למשרות ציבוריות.<sup>10</sup>

פלאקס מסכם את מאמרו:

בדיוק כשם שלהיות יהודי, נוצרי, מוסלמי, או זרתוסטרי משמעם הפנמה של סדרת טקסטים מונומנטליים עתיקים וחיים על-פיהם, וכפי שלהיות בן לציביליזציה ההלניסטית או גלגולה הרומאי משמעו לנצור את עבודתם הקלאסית של הומרוס והטרגיקונים, כך להיות קונפוציאני בסין הטרנס-מודרנית משמעו ראשית לכול לאחוז, לפחות בתאוריה, בחכמה האל-זמנית ובהנחיה המוסרית העכשווית של הקלאסיקות העתיקות.<sup>11</sup>

מתוך ראייה זו ביחס למעמד הקלאסיקות, אנו יכולים לפתוח את גוף דיונו בהנחיה של קונפוציוס (549–479 לפסה"ג), בספר ה"מאמרות" ללימוד במסלול המבוסס על לימוד ספרים קנוניים מזמנו, ואשר מגמתו "הרחבת הדרך", או חכמה ותיקון מוסרי:

תחילה ישיב ח בלימוד שירים, לאחר כך ייצב טבעו בלימוד המנהגים, לבסוף ישלים חינוכו בלימוד המוסיקה (8: 8).

קונפוציוס מציע מסלול שלפיו יש לפתוח בלימוד שפה, כלומר בסיס משותף וכללי, דרך פואטיקה הבאה לביטוי בקלאסיקה של השירים. לאחר שפה יכול אדם לפנות למעשים, על-פי "ספר המנהגים", המציג פרקטיקה וקונבנציה רצויה. שני אלו ניתנים להשלמה בצליל ובחוויה אסתטית של הנאה. ראייה זו נותנת מבט ראשון על תפיסת האדם כרב-פנים, אשר בהתקדמותו מוטל עליו לפתח כל פן מפניו באמצעות ספר שונה. בהיגד זה הקנון מוצג, יותר מכול, כשיקוף טקסטואלי של דמות האדם בקונפוציאניזם על מרכיבי השונים: חובותיו (וזכויותיו), הנאותיו, רצונותיו, מנהגיו, מחשבותיו והבנותיו. בהמשך אציג את גוף הקנון הבסיסי הקרוי "חמש הקלאסיקות" ("וּוּ גִינְג" Wu

10 שם, עמ' 272–275. את מערכת הבחינות ניתן לראות כעידוד ללימוד וכשיא כוחו של הקנון, אך גם כשינון חסר טעם ונטול משמעות אשר הרחיק מהרעיון האותנטי בכתבים והפכם ל"מתים".

11 שם, עמ' 276.

לא חקוק בסלע: מסורת וחיידוש בקנון הקונפוציאני

(Jing) בסין כמשקף חמישה פנים שונים באדם. אעבור לדיון בשלוש-עשרה הקלאסיקות וב"ארבעת הספרים" (סוּ שוּ Si Xu). לבסוף, ארחיב את הדיון בשתיים מהקלאסיקות שחשיבותן להבנת טענתי רבה במיוחד: "ספר המנהגים", ו"ספר התמורות".

### חמש הקלאסיקות כחמש ראיות אנושיות

הסינולוגית איירין איבר כותבת ביחס לכתבים הקנוניים בסין:

הקנון הקונפוציאני הוא אוסף של טקסטים הטרוגניים, שמקצתם עתיקים מאוד אבל כולם התחברו בתאריכים שאינם ידועים בביטחון. [...] מעמדם בתורת ספרים קנוניים נובע מצד אחד מעצם עתיקותם, ומצד אחר מתוך קשרם האמתי או המשוער אל קונפוציוס.<sup>12</sup>

בשנת 136 לפני הספירה, בעת שושלת האן בסין, מוכרות כבר "חמש הקלאסיקות", ומקובל למדי לפנות אליהן כאל אוטוריטה מוסכמת. חוקרת הקלאסיקות מייקל ניילן פותחת את מחקרה המקיף על הקלאסיקות בהתייחסות למוכן המילולי של 'ג'ינג' כ'מארג'.<sup>13</sup> הבנה כזו של 'קנון', מלמדת כי חמשת הכתבים נתפסו כ"ארוגים" היטב יחד, ומשמשים יחד במארג החברתי. כבר במאה השנייה לפסה"נ הציג ההוגה דונג ג'ונג שו את ההיבטים השונים של הקלאסיקות במארג האחד:

כל אחד מששת ענפי הלימוד הוא גדול, אך לכל אחד משהו שבו מצטיין במיוחד. ה"שירים" מלמד על שאיפות הלב והנפש, ולפיכך מצטיין בחומר הבסיס. ה"מנהגים" מחייב מתירות; לפיכך מצטיין בעידון. ה"מוסיקה" מכוון את המידות, ולפיכך מצטיין בהשפעה. ה"מסמכים" מדגים מצוינות, ולפיכך מצטיין בעיסוק אנושי. ה"תמורות" מבסס עצמו על שמים וארץ, ולפיכך מצטיין בוויסות. ה"אביבים והסתווים" מתקן מושגי 'נכון' ו'שגוי', ולפיכך מצטיין בממשל.<sup>14</sup>

12 איירין איבר, "מהם הכתבים הקנוניים של סין? בתוך: "דרך האמצע וקיומה", תרגם והקדים מכוא והערות אנדרו פלאקס עמ' 7-18, כאן עמ' 17. ירושלים תשס"ה (המאמר מופיע גם בפתחה ל"תורת הגדול").

13 Michael Nylan, *The Five Confucian Classics*, New Haven 2001

14 שם, ע' 13. "ספר המוסיקה", אשר לעתים נחשב חלק מ"המנהגים", נמנה כאן כקלאסיקה בפני עצמה וכך הופכות החמש לשש.

מארג זה יוצג לצורכינו בקו דומה, על-פי הצעתו של הסינולוג הקונפוציאני דו ויי-מינג, כמארג שעניינו האדם מחמש נקודות מבט שונות על חיי. <sup>15</sup> חמשת הספרים גם יחד נותנים תמונה של אדם רב-ממדי אשר נגיעותיו בעולם שונות ורבגונית. כל קלאסיקה מציגה נגיעה כזו.

- ספר ה"שירים" ("שה ג'ינג" Shi Jing) הוא ככל הנראה הראשון בקלאסיקות המוקדמות, והתפתחותו מדגימה את צמיחתה של אסכולה קונפוציאנית. הוא נכתב כנראה בין השנים 500–1000 לפה"ס, וכפי שראינו בדוגמת ההיגד 8:8 מספר ה"מאמרות", קונפוציוס כבר מפנה אליו ורואה בו תנאי הכרחי לצמיחה האנושית. בספר המנונים על גיבורים, שירה היסטורית, שירי עם, ושירי אהבה שפורשו ברובם כאלגוריים. הקובץ מכיל גם המנונים שחוברו במיוחד לצורך קיום מנהגים הכלולים במסורת ומשקפים את חיי היומיום האנושיים. בין השירים ניתן למצוא ביטויי כבוד לחושים ולגוף, לעתים באמצעות תיאורי טבע ותיאורי חיים של איכר עובד אדמה ביחסו לאדמתו. ספר השירים מייצג על-כן, ראייה פואטית של האנושות ומביא לביטוי את הפן האסתטי של האדם. באמצעות היותו נתפס דרך נתוני החושים מוצג האדם בספר זה כקרוב לאדמה ולעולם הנראה והנחוזה בהתנסות ולא בשכל.
- ספר "דברי ימי האביב והסתיו" ("צ'יון צ'יו" Chuh Qiu) הוא ככל הנראה מאוחר יותר. הוא רושם מאורעות בתקופת ההתפוררות שבין המאות החמישית והשמינית לפה"ס (481–770). הספר כתוב ככתב חידה והוא מהווה מעין תיעוד של הזיכרון הסיני הקולקטיבי של מאורעות אשר עיצבו את דמותה של סין בתודעת אנשיה. הספר כתוב כיומן מלכותי ומפרט את פעולות השליטים במדינת לו בתקופה המדוברת. הקובץ טומן בחובו מגוון מדהים של רשומות, עובדות ותאריכים שעל-פי המסורת כתובים בריבוי משמעויות בכתב חידה הניתן לפענוח שלא על-פי הפשט. המשמעות הנסתרת מובנת לבקיאים בלבד כמייצגת דמות אדם מתוך ראייתו כתוצר תולדותיו. התמונה שמציע הספר עבור האדם היא תמונתו של בן לקיום היסטורי ומשותף המבסס את זהותו דרך זיכרון המאחד בתוכו קהילייה שנבנתה מתוך שותפות גורל. לפיכך, ב"דברי ימי האביב והסתיו" ניתן לראות הצגה של האדם מן הפן ההיסטורי שלו.
- "ספרי המנהגים" ("לי ג'ינג" Li Jing) חוברו ככל הנראה בין השנים 800 ל-500 לפה"ס (וגם אליהם מתייחס המורה בהיגד 8:8 ב"מאמרות"). הרבה

Tu Wei-ming, "Confucianism", in: Arvind Sharma (ed.), *Our Religions*, San Francisco 15  
1993, pp. 141–227, here pp. 195–197.

לא חקוק בסלע: מסורת וחיידוש בקנון הקונפוציאני

קודם לימי קונפוציוס כבר היה אוסף מנהגים שהם כעין "שולחן ערוך" סיני, שעל-פיו היו בני האדם חייבים לנהוג במהלך חייהם. אוסף זה שימש קוד ל "דרך ארץ" ואורח בני התרבות, שעל-פיו חייבים בני אדם לנהוג זה בזה. מקום חשוב שמור למנהגי אבלות ובפרט לפולחן רוחות המתים, אשר ביחס אליו מפורט במיוחד ההיבט הטקסי. המייחד ציוויים אלו הוא שאינם צווי אל אלא המלצות חכמים שהתגבשו והתקבלו במהלך הדורות, ואף-על-פי-כן מעמדם אינו נופל ממעמד מצוות דתיות. הספרים כוללים בתוכם שלושה קבצים אשר מהווים גם את הבסיס הדתי והפילוסופי למנהג משלוש זוויות ראייה שונות: אוטופית, מטפיזית, והלכתית. ה"אי-לי" (Yi Li) — "ספר הטקסים והפולחן" הוא סדר הדינים. זהו מעין "שולחן ערוך" אשר במרכזו כללי "עשה" ו"לא תעשה" המתייחסים בעיקר לפולחן האבות, והוא מציג את המנהג מנקודת המבט של ה"הלכה". "ג'ואו לי" (Zhou Li) או ספר "מנהגי ג'ואו", מתאר שיטה אוטופית של שלטון במנהג ובו תיאור מדינה אידאלית המונהגת באופן מלא באמצעות מידות מוסר ומנהג ולא בחוק ועונש. "לי-ג'י" (Li Ji) — "פרקי המנהגים" מציג את העקרונות הפילוסופיים של השיטה (שני פרקים בו נתייחדו מאוחר יותר וזכו במעמד של ספרים קלאסיים בפני עצמם, כפי שאסביר להלן). עניינו של הספר הוא המטפיזיקה של המנהגים והמידות, והוא מציג את התוקף למנהג ומקורותיו השמימיים. קונפוציוס מעיד על עצמו (ב"מאמרות" 1: 7) כי אינו מחדש אלא רק מעביר מסורת, ומסורת זו מניחה במרכזה את המנהג. כפי שמסכימים ביניהם מרבית הפרשנים, במרכז שיטתו של קונפוציוס מצויה האנושיות שהמנהג הוא מביטוייה החשובים כלפי חוץ. כביטוי לאדם, מייצגים שלושת הספרים גם יחד ראייה של התנהגותו בקהילייה דרך לקיחת חלק במנהגים כביטוי להתייחסותו לזולת. המנהג מוצג כמבסס אורחות קהילה אנושית, ומציג אדם כמקושר ומחויב לסביבתו. לפיכך, הפן האנושי אשר בא לידי ביטוי באמצעות "ספרי המנהגים" הוא הפן החברתי של האדם.

• "ספר המסמכים" ("שו ג'ינג" Shu Jing) מוכר היטב כבר בתקופת האן (206 לפסה"נ–220 לסה"נ) והוא מכיל חומר היסטורי מראשית שושלת ג'ואו (256–1050 לפסה"נ). זהו קובץ עתיק של חומר ארכיוני ובו הצהרות מנהגים על חובות ההנהגה כלפי שמים וכלפי העם. הספר מכיל הצהרות מלחמה ושלום, צווים שונים של מלכים בתקופותיהם, הכרזות ונאומים של מלכים ושליטים חשובים, ותוכני מצבות ומאמרי זיכרון לדמויות מרכזיות. בראש השליטים המיוצגים בספר מוצגים יאו ושון הקיסרים האגדיים (על-פי

המסורת, בני האלף השלישי לפה"ס), המלך וַנְן (לפי המסורת חי בסוף האלף השני לפה"ס), ודמויות המשמשות מודל לשליט הראוי ולאדם בכלל. הספר שנוי במחלוקת, והמידע עליו לוקה בחסר. דו וויימינג רואה בו מייצג ראייה של האדם מזווית הראייה הפוליטית. האדם באשר הוא מוצג בספר מנקודת המבט של היותו שותף מדיני, באשר חייו מוגדרים על-ידי מעורבות פוליטית ומחויבות למדינה. במילים אחרות, יש כאן הצעה סמויה כי פן הכרחי בהגדרתו של אדם הוא היותו "חיה פוליטית". מי שאינו יכול להתכחש למהלכים של מדינה, חייב לנקוט עמדה, ועובר מהלך של זיהוי עצמי דרך עמדות אלו.

• "ספר התמורות" ("אי ג'ינג" Yi Jing) הנו ספר אשר תחילתו מיוחסת לקיסר האגדי פו סי (3000 לפה"ס), שעיצב שמונה טריאגרמות (שלשות של קוים שלמים ומקוטעים) המייצגות איזונים של יין (היסוד הפסיכי בעולם) ויאנג (היסוד האקטיבי) ונועדו לניחוש עתידות. הספר נכתב רבדים רבדים. הטבלה שבמרכזו שוכללה לכדי שישים וארבע הקסגרמות (צמדי טריאגרמות), ועליה נוספו במהלך השנים פרשנויות (החל מתקופת ג'ואו, 1000 לפסה"נ ועד האן, 220 לסה"נ). הספר מכיל טקסט ראשי ובו 64 הקסגרמות, לכל אחת מהן כותרת, ובכל אחת הצהרה, או דימוי יחיד של מצב, כמו כן, לכל הקסגרמה פרשנות בת שש שורות, כל שורה מתייחסת לקו אחד בסמל. פרשנויות אלו מאפשרות ניחוש של העתיד, ויכולת לשחזר את מרחב התופעות השלם כפי שהוא צריך לבוא לביטוי כנובע מהדרך.



הטריאגרמות של פר-סי



לא חקוק בסלע: מסורת וחידוש בקנון הקונפוציאני

8  qián	7  sūn	6  kān	5  xūn	4  zhèn	3  zhèn	2  kān	1  qián
16  kūn	15  lǐ	14  xūn	13  zhèn	12  kān	11  lǐ	10  kān	9  lǐ
24  jié	23  xūn	22  kān	21  kūn	20  kān	19  lǐ	18  kān	17  lǐ
32  xūn	31  zhèn	30  kān	29  xūn	28  kān	27  lǐ	26  kān	25  lǐ
40  jié	39  zhèn	38  kān	37  xūn	36  kān	35  lǐ	34  kān	33  lǐ
48  jiàn	47  xūn	46  kān	45  xūn	44  zhèn	43  zhèn	42  kān	41  zhèn
56  sūn	55  kān	54  kān	53  zhèn	52  kān	51  kān	50  kān	49  kān
64  qián	63  sūn	62  kān	61  zhèn	60  kān	59  sūn	58  kān	57  zhèn

64 ההקסגרמות

בצד שיטה עתיקה לחיזוי מציג הספר עשרה נספחים ("עשר הכנפיים") ובהם פרשנויות לחיבור. הפרשנות המפורסמת בהם מכונה גם "הפרשנות הגדולה" ובה דיון פילוסופי שבמרכזו תיאור והסבר של הטבע ומהלכיו. מהלכים אלו מוצגים כזרימה אינסופית, חסרת תכלית, כהשתנות מתמדת אשר האדם בתוכה. בעוד שהקלאסיקה הקונפוציאנית כולה, עניינה ב"כאן ועכשיו" מתוך קישור חזק אל מסורת העבר, בנספחי "ספר התמורות" באים לביטוי הקשר המטפיזי שבין אדם לשמים וארץ, המבנה הקוסמולוגי, ושאלת הגורל האנושי. בין

הראיות האנושיות מייצג הספר מעין ראיית-גג מטפיזית של האדם. האדם מוצג כשותף במהלכי העולם, מתוך הדגשת הקשר לשמים וארץ המוביל להבנה של הגבול האנושי.

### מחמש לשלוש עשרה ולארבע

הבנה של הקנון כהצגה של האדם מחמש נקודות מבט שונות מחייבת הבנה שלאדם פנים רבות וכי ניתן להציגו באמצעות רעיונות מגוונים. לפיכך, ודאי קיימות יותר מחמש פרספקטיבות שבאמצעותן ניתן אדם לתיאור, ואין טעם מיוחד להיקבעות על אותן חמש. ואכן הקנון בסין מאופיין בדינמיות ייחודית. כפי שציינו כבר, הקנון לא נסגר ונחתם. על חמש הקלאסיקות נוספה אחת, והחמש היו לשש, במהלך הזמן התרחבו החמש לשש, לתשע, לשתיים-עשרה ולשלוש-עשרה קלאסיקות, עד כי בתקופת שושלת סונג (960–1279 לס') קיבלו תפנית חדשה בעריכה מהפכנית של "ארבעה ספרים" על-ידי ג'ושי (1130–1200 לס'). כבר בספר הקונפוציאני "שון דזה" (מהמאה שלישית לפסה"נ) אנו קוראים על אודות "ספר המוסיקה" ("יואה ג'ינג" Yue Jing) השישי במניין הקלאסיקות (שאליו אולי מרמז גם קונפוציוס ב"מאמרות" 8:8). כפי שהזכרנו, ייתכן שבשל הקשר ההדוק בין מוסיקה למנהג בקונפוציאניזם, נכלל לעתים "ספר המוסיקה" בהתייחסות לספרי המנהגים מבלי שיוקצה לו תפקיד נפרד. הספר אבד בתקופת האן, אך חשיבות המוסיקה בקונפוציאניזם אינה שנויה במחלוקת. ההרמוניה המוסיקלית מהווה מודל להנהגה מוסרית, ויצירת המוסר מתוארת באמצעות רעיון השאיפה להרמוניה. המוסיקה, הכוללת איכויות של יצירה, מיומנות ביצוע, והאזנה, שימשה מודל הולם לתמונת העולם הקונפוציאנית, שתבעה כי אדם ייצור את המוסר בהכרעותיו, ידרוש מעצמו מיומנות קפדנית בתרגול המנהג, ויפתח איכויות אנושיות של האזנה לאחר וקבלת דברי הזולת. באופן זה גם תפקיד השליט ניתן להקבלה לתפקידו של יוצר ומנצח, שהוא גם מאזין ומבצע מיומן. ניתן לראות בספר הצגה של האדם כמוזיקלי בבסיסו.

"דזו ג'ואן" (Zuo Zhuan) הנו הפרשנות השלמה ביותר ל"דברי ימי האביב והסתיו". הספר, המרחיב את ראיית האדם מהפרספקטיבה ההיסטורית, זכה למעמד של קלאסיקה בפני עצמה, אשר הגדילה את מספר הקלאסיקות לתשע (כאשר גם נשתנתה הספירה וכל אחד מספרי המנהגים נספר כספר נפרד). שאלת מחבר הספר הנה שאלה פתוחה, ואין לה עד היום תשובה ברורה. לאחרי

לא חקוק בסלע: מסורת וחיידוש בקנון הקונפוציאני

ה"דון ג'ואן" נוספו שתי פרשנויות נוספות שהעמידו את מספר הקלאסיקות על אחת-עשרה.

הספר השניים-עשר במניין הוא ספר אשר חשיבותו להבנה הקונפוציאנית רבה לאין ערוך. זהו "ספר כיבוד הורים" ("שיאו ג'ינג" Xiao Jing), אשר יש בין הפרשנים כאלו הרואים דווקא בו את משקף הרעיון החשוב בקלאסיקות הקונפוציאניות. הספר מעמיד במרכזו את חובות הבן להוריו דרך מנהגי כיבוד הורים. מידת כיבוד הורים היא מידה מרכזית ב"מאמרות", ובמסורת הקונפוציאנית ניתן לראות במידת כיבוד הורים (שיאו xiao) בסיס למידת האנושיות (או "הטוב" — ren), שאותה מבססים ההוגים כערך מרכזי במערכת המוסר הקונפוציאני. אם ההומניזם הקונפוציאני הוא בראש ובראשונה תורת האנושיות, הרי שכיבוד הורים ניתן להבנה כאנושיות מבית, ולכן שורש המוסר כולו. ב"מאמרות" אנו קוראים:

איש המעלה על השרש הוא מתחקה; הגיע אל השרש — מכאן ואילך דרך צומחת. וכיבוד אב ואם וכבוד האח הגדול זה שורש הטוב (2: 1).

את "ספר כיבוד הורים" ניתן לראות כהצגת האדם מנקודת המבט של בן או בת משפחה. כל אדם באשר אדם הוא בנו או בתו של אחרים. אפיון טריביאלי זה הוא חזק דווקא בשל פשטותו, מאחר שהוא מחייב. אם יכול אדם לחשוב על אחר כאילו היה שונה ממנו "לחלוטין", מבחינה חברתית למשל, אין דרך להתכחש לקרבה המבנית הבסיסית בין בני אדם בהיותם בנות ובנים למשפחות, קרבה שבלעדיה כמובן אין אדם.

הספר המעלה את מניין הכתבים לשלושה עשר הנו "אָר־יה". משמעו המילולי הוא "התקרבות לסטנדרד". זוהי מעין אנציקלופדיה המיוחסת מסורתית לתלמידי קונפוציוס ומקובלת אצל פרשנים כאוסף הארות לטקסטים קדומים. בתקופה מאוחרת הרבה, ההתפתחות נמשכה בכיוון חדש ועברה מהפכה של ממש בזכות מעשיו של הפרשן הגדול של הקונפוציאניזם ג'ושי. ג'ושי ייסד את שושלת ההגות המקובלת עד היום, ולפיה המקור הוא בקונפוציוס, ממש כמו מנג'דוה, וממנו עברה התורה עד אליו דרך הוגי שושלת סונג: ג'ואו דוני, האחים צ'ינג, וג'אנג דואי. הוא הקים אקדמיה וגילה עניין רב בחינוך הציבורי והפרטי, הנהיג זרם הגותי שכוונו רציונליסטי ולימד תלמידים רבים. במרכז מפעלו המונומנטלי קיבץ ג'ושי את ספר ה"מאמרות" ("לון-יו" Lun Yu) של קונפוציוס, ה"מנג דוה" הקרוי בשם מחברו, ושני פרקים נוספים מתוך ספר המנהגים: "דרך האמצע" ("ג'ינג-יונג" Zhong Yong) ו"תורת הגדול"

(“דא-שוּאַה” Da Xue). בהעלאת שני הטקסטים הנוספים למעמד של חיבורים בפני עצמם, הדגיש את חשיבותם ויצר את “ארבעת הספרים” (“סה שו”) הקונפוציאניים.

ג'ושי כתב הערות, הציע פרשנות מפורטת לכל פסקה בספרים אלו, וקבע סדר ללימוד הטקסטים: ראשית, הקובע את מתכונת הדרך הנו “תורת הגדול”; לאחריו “מאמרות” של קונפוציוס מניח את יסודות הדרך; ה”מנג דזה” שלישי בסדר הלימוד, והוא המפתח את הרעיונות המוסריים של הדרך; ואחרון, “דרך האמצע”, המשלים את מסתרי הדרך. בכך שינה את סדר העדיפויות שהיה קיים עד ימיו ביחס ללימוד התורה. ארבעה טקסטים אלו הפכו בסיס לחינוך הקונפוציאני, ותפסו למעשה מבחינת מעמדם את מקום “חמש הקלאסיקות”. הם נקראו בקול ונלמדו על-פה, ובמהלך שש-מאות שנים היוו בסיס לבחינות הממשלתיות.

• נרחיב את הדיון ב”מאמרות”, שהוא ככל הנראה החיבור היחיד החשוב ביותר בסין. הספר נפתח בהתייחסות ללימוד, ואולי ניתן לראות בו ספר המציג את האדם מנקודת המבט של תלמודו, או במילים אחרות, של הישגיו הרוחניים:

מי שלומד תורה וחוזר ומתרגל — כלום אין זאת הנאה לו?  
 מי שבא אליו חבר ממרחק — כלום אין זה תענוג לו?  
 מי שלא הכירו בו כערכו ובכל זאת לא התרעם, האיננו אדם שלם?  
 (1:1).

קונפוציוס (קונג פו-דזה), המורה שהוא קרוב לוודאי החשוב בסין לדורותיה, לא הציג לתלמידיו “תאוריה”. הוא לא ייסד לו “אסכולה” ובוודאי שלא קרא לה בשמו, אלא רק מאוחר יותר ומחוץ לסין בחרו החוקרים להתייחס לתפיסה בשמו של ראשון הוגיה. קונפוציוס ותלמידיו, אך גם רבים אחרים בסין, נקראו ‘רו’ (ru), מושג אשר תיאר את המשכילים העתיקים שלימוד חכמת העבר היה משימתם העיקרית. מושג כללי זה זכה לשימוש נוסף המיוחס באופן צר לתלמידי קונפוציוס וממשיכיו. בטקסטים היסטוריים רבים קשה לדעת בוודאות אם ההתייחסות הנה לאלו או לאלו. בכל אופן ודאי ניתן לומר כי גם קונפוציוס ראה בעצמו למדן בראש ובראשונה (זאת גם אם היו סוגים שונים של “למדנות”). קונפוציוס, אשר תלמידיו מעידים שהצהיר על עצמו כי אינו אלא “מעביר מסורת” ואינו חדשן, הוא כנראה הראשון שראה את היחס האנושי כבסיס לשיטה פילוסופית. עם קונפוציוס מקבל ההומניזם לראשונה

לא חקוק בסלע: מסורת וחיידוש בקנון הקונפוציאני

מעמד של כוח מסביר ובסיס הגותי. האדם הנו שותף מלא בבריאה, כך שכל הצד המוסרי בה הוא באחריותו.

במסגרת הקונפוציאניזם, מעמד ספר ה"מאמרות" הנו כשל חיבור קודש שהלגיטימציה למצוותיו אינה האל, אלא האדם עצמו, כנושא יכולת מוסרית, אשר מהגדרתו אינו "אנושי" אם לא עשה למימוש יכולת זו. ספר ה"מאמרות" אינו חיבור של קונפוציוס, כי אם אסופת דיאלוגים קצרים של המורה עם תלמידיו, אשר קיבצו התלמידים והעלו על הכתב. המורה מוצג דרך הצבת שאלות ואתגרים אתיים לתלמידיו, והתמודדות עם שאלות תלמידים, לאורך עשרים פרקי השיחות. המבנה הדיאלוגי מזכיר לעתים שיחת תלמיד ורב ב"חדר" היהודי.

אחרונת התאוריות בדבר חיבור ספר ה"מאמרות" גורסת כי ה"דיאלוגיות" בספר באה לביטוי בכתיבה על פני תקופה של למעלה ממאתיים שנה.<sup>16</sup> הדיאלוג שייסד המורה הראשון נמשך על-ידי תלמידיו ותלמידי-תלמידיו. הרעיונות שהחלו תלמידי קונפוציוס הישירים לכתוב מיד עם מותו, הלכו ונכתבו בידי ממשיכיהם, על-פני ההיסטוריה. טענה מרתקת זו מלמדת משהו על התפיסה הקונפוציאנית עצמה: כתב "קודש" הוא חיבור פתוח, הוא ניתן לעיבוי ולשינוי. "כתבים", הם תופעה חיה ואנושית, הם תהליך.

ניקח לדוגמה את הפרק הרביעי, שהוא על-פי מחקר זה נחשב לגרעין ה"מאמרות", והוא היחיד המשמר כמעט לגמרי את מילותיו של קונפוציוס כפי שזכרו אותן תלמידיו הישירים. הפרק נכתב ככל הנראה מיד עם מותו, במהלך תקופת האבל עליו, בידי תלמידו דזה-גונג. פרק זה מכיל עשרים ושש אמירות קצרות במיוחד, המתחילות (להוציא האחרונה בהן) בצמד המלים "החכם אמר". בפרק קצר זה ניתן למצוא מאמרים המקיפים את עיקרי הקונפוציאניזם ומושגיו לאורך הדורות. בין מושגים אלו, למשל, נוכל למצוא התייחסות חשובה למידת האנושיות לדרך, לאידאל האנושי הקונפוציאני, לחשיבות המנהג, וכן למערכות ערכים יריבות (בהן מוערכת למשל התועלת). לא מופיע בפרק, ולו אחת, מושג ה'שמים' (טיאן, tian), כלומר, אין הנחת טרנסצנדנטיות. במרכז הפרק נדונה מידת האנושיות. דיון מרוכז באנושיות מופיע בפרק 12 ב"מאמרות", שבו מציג המורה הסברים שונים לתלמידים שונים, איש על-פי דרכו, איש לפי אופיו. למשל,

Bruce E. Brooks and Taeko A. Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, New York 1998

שאל ין-הואי על מדת הטוב. אמר החכם: איזהו טוב — הכובש את עצמו וחוזר למנהג. מי שכובש עצמו וחוזר למנהג יום אחד — כל העולם כולו מאשרים את טובו. שהרי הטוב מן האדם עצמו הוא בא, ולא מאחרים. אמר ין הוי: יפרש מר את דבריו. אמר החכם: אם לא לפי המנהג — אל תסתכל; אם לא לפי המנהג — אל תשמע; אם לא לפי המנהג — אל תאמר; אם לא לפי המנהג — אל תעשה (1:12).

בדיאלוג המתואר בין קונפוציוס ותלמידו, אנו זוכים להדגמה של הטרמינולוגיה הקונפוציאנית. את השאלה בדבר ה'אנושיות' מציג ין-הואי, תלמידו המסור של קונפוציוס, והמורה עונה: אנושיות ("מידת הטוב") היא התגברות עצמית וחזרה אל המנהג. עשייה כזו גם ליום אחד בלבד היא אנושיות. קונפוציוס מוסיף שאלה רטורית (אשר מתורגמת אצל לסלי כמשפט חיוני) "הטוב, באדם מקורו או באחרים?" האנושיות מקורה פנימי "באדם" ולא באחר, מאחר שכך הכרחית ההיצמדות לכלל המעשי. המקור הוא אמנם באדם, אך מאחר שההתייחסות היא לזולת, הרי שהמידה (אנושיות) מתגלה כמימושה בפועל (מנהג), ולשם כך מנוסחים כללים שיש לדבוק בהם, ושדרכם יראה אדם, דרכם ישמע, דרכם יאמר, ודרכם ינוע. ובמשחק זה, קונפוציוס מכיר גם יום אחד כהישג. אם כן, ספר "המאמרות" ניתן לראייה כהצגת אדם מנקודת המבט של אנושיותו או מוסריותו.

• עוד בין "ארבעת הספרים", "ג'ונג יונג", אשר באופן מסורתי יוחס לנכדו של קונפוציוס, דזה סה, אך ברור למדי שהספר חובר מאוחר יותר.<sup>17</sup> "ג'ונג יונג" מתורגמים על-פי רוב כ"אמצע" ו"שיתוף", והוא קרוי על-פי רוב "דרך האמצע" (ותורגם לעברית כ"דרך האמצע וקיומה"<sup>18</sup>). בספר התייחסות לקשר שבין הדרך האחת, הטבע האנושי, ותורת המוסר, שהיא יצירת האדם. הספר מדגיש את הקשר וההמשכיות שבין אדם ודרך. הספר מהווה עיון באידאל החכמה של הקונפוציאניזם, חכמה שאינה נקנית בצבירת ידע אלא ברמה רוחנית גבוהה יותר. דו ווי-מינג רואה בספר זה את חזון ה"דתיות" הקונפוציאני, או אם לדייק, הוא מציג את האדם מבחינת היותו חלק מהבריאה, נוטל חלק בשלמות גדולה ממנו.<sup>19</sup> בלשון הספר:

17 דיון בשאלת המחבר ניתן למצוא בהקדמה ל"דרך האמצע וקיומה", תרגם מסינית והקדים מבוא והערות אנדרו פלאקס, ירושלים תשס"ה, עמ' 30–38. הקטעים להלן לקוחים מתרגום זה.

18 דיון בשאלת משמעות השם, שם, עמ' 21–25.

19 Tu, 1989 (above n. 4), pp. 93–122.

לא חקוק בסלע: מסורת וחידוש בקנון הקונפוציאני

דרך השמים היא לעמוד בשלמותם,  
ואילו דרך האדם היא להשלים אותה.  
(20: 342–343; עמ' 107).

הספר אינו מציע סולם או מסלול ברור אל השלמות, אך נותן בסיס לראייה שבאדם כוח להתקדם במעלות הרוח, שההתקדמות היא אינסופית והאדם מהגדרתו מצוי בהתהוות מתמדת. ההימצאות בתהליך מאפשרת הבנה טובה יותר של היסודות הנסתרים של ההווה שהאדם מצוי בה, והגשמה של הדרך באדם.

אין כאיש השלם בנפשו מכל אדם אשר תחת השמים, שבכוחו להגשים את טבעו במלואו.

מי שבכוחו להגשים את טבעו במלואו יכול להגשים גם את טבע הבריות, ומי שבכוחו להגשים את טבע חברו במלואו יכול להגשים גם את טבעם של כל יצורי תבל.

מי שבכוחו להגשים את טבעם של כל יצורי תבל יכול להתייצב במחיצתם של שמים וארץ בעושה בראשית, ומי שיכול להתייצב במחיצתם של שמים וארץ בעושה בראשית, יכול לעמוד לימנם כצלע השלישית של הבריאה. (22. 370–376)

הספר מציע תמונה של "שילוש" בורא עולם אשר הנוטלים בו חלק הם שמים, ארץ, ואדם. הדרך מוצגת כמסלול מוחשי כך שישמש מודל מעשי לאדם השואף לשלמות. בספר דגש חשוב על המעשיות, הפרקטיקה או הקיום: הדרך היא אידאל לא במובן זה שאינה ניתנת להשגה, כי אם להפך. מאחר שאידאל הוא מה שאינו ניתן להשגה מלאה, הרי שהוא מחייב מאמץ מתמיד וכיוון. לפיכך הדרך היא אידאל במובן של סטנדרד שיש לשאוף אליו תמיד ולפעול בכל רגע כממשים שלו, גם אם המימוש הוא חלקי בלבד. הטקסט מתייחס גם לשלטון הנאור כמממש של הדרך. אם כן, ניתן לראות בטקסט זה הצגת זווית הראייה ה"דתית" או הרוחנית של האדם. כלומר, קלאסיקה זו מציגה את האדם מנקודת היותו בורא.

• ה"דא שוּאָה" נתייחד על-ידי ג'ושי כספר בפני עצמו הקושר בין הלימוד והחכמה לסדר המדיני הראוי. היו שייחסו את הספר לדונג-דזה, תלמידו של קונפוציוס, ואחרים ייחסוהו לנכדו דזה-סה.<sup>20</sup> ה"דא שוואה". או בעברית "תורת

20 דיון בשאלת המחבר ניתן למצוא במבוא ל"תורת הגדול", תרגם מסינית והקדים מבוא והערות אנדרו פלאקס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 22.

הגדול" (או "לימוד הגדול"), מתייחס ללימוד מתקדם או ללימוד להיות אדם גדול. המסכת הקצרה משלימה את תפיסת ה"גיונג יונג" בכך שפונה בדיוק לחוליה החסרה בו: השלבים הקונקרטיים בהתקרבות אל "הגדול". במרכזו עומד הרעיון שהדרך להגשמה עצמית היא בהגשמת אחרים במעגלים הולכים ומתרחבים. "תורת הגדול" מציע מעין מהלך מדורג של לימוד העולם, לימוד העצמי, ולימוד הזולת, אשר יביא לשיפור עצמי ול"גדולה". המגיע לשלבים עליונים בלימוד יגיע לא רק למעלה רוחנית ולשלמות נפשית כדרך שמציע ה"גיונג יונג", אלא ישפיע על כל אשר "תחת השמים". הלימוד הוא מהלך דינמי שכלולה בו תנועה מחוץ לפנים. תנועה זו מתחילה בראיית הדברים כפי שהם וממשיכה דרך הדרישה לרעת עוד ("דרישת החכמה") להשלמת כוונות, להכשרת הלב והמחשבה, ולתיקון העצמי. אלא שתיקון זה יחייב תנועה חוזרת מפנים לחוץ: שינוי עצמי ישפיע על בני הבית, אשר ישפיעו על חברה, על מדינה, ועל עולם שאנו חלק מהם. עלינו לזכור שמהלך זה הוא-הוא התורה, הוא הלימוד. כלומר לימוד אינו אינטלקטואלי צרוף בראש ובראשונה, אלא הלימוד נועד להיות אדם שלם יותר מוסרית:

מתוך ראיית כל דבר בגדרו, יבוא אדם לידי דרישת חכמה עד תום;  
 מתוך דרישת חכמה עד תום, יבוא לידי השלמת כוונותיו;  
 מתוך השלמת הכוונות, יבוא לידי הכשרת לבו;  
 מתוך הכשרת הלב, יבוא לידי תיקון עצמו;  
 מתוך תיקון עצמו, יבוא לידי הסדרת ביתו;  
 מתוך הסדרת הבית, יבוא לידי כינון סדר במדינתו;  
 ומתוך כינון סדר במדינה, ישרור שלום בכל העולם. (0: 23–29)

ב"תורת הגדול" ניתן לראות לפיכך הבנה של האדם מנקודת המבט של היותו תלמיד, והיות תלמיד משמעו תהליך מתמיד של השתפרות.

• האחרון ב"ארבעת הספרים הוא ה"מנג-דזה". מנג דזה (372–289 לפסה"ג) התחיל ככל הידוע את חינוכו הקונפוציאני אצל אמו, ורק אחר כך למד אצל מורים קונפוציאנים מוכרים. ה"מנג דזה" מחולק לספרים שכל אחד מהם קרוי בשמו של אדם שאתו ניהל החכם שיחות וויכוחים בענייני הגות. שלא כרבו, מצהיר מנג דזה הצהרה חד-משמעית על אודות טבע האדם: על-פיו האדם הוא טוב מיסודו, באשר לכל אדם לב הרגיש לסבל זולתו.

בכל בני האדם מצויה נטיית לב לסלוד מסבל הזולת. למלכים



לא חקוק בסלע: מסורת וחיידוש בקנון הקונפוציאני

הקדמונים הייתה נטיית לב לסכול מסבל הזולת, ולפיכך היה ממשלם ממשל שסולד מסבל הזולת. ואם על נטיית-הלב של סלידה מסבל הזולת משתייתים ממשל הסולד מסבל הזולת, הרי שהשליטה בעולם מונחת בכף היד.

וזה הנימוק לטענתי שבכל בני האדם מצויה נטיית-הלב של סלידה מסבל הזולת: כל אדם הרואה לפתע תינוק שעומד ליפול לתוך באר, נטיית לבו היא חלחלה ופחד, צער וחמלה. לא משום שהוא רוצה לחבב את עצמו על הורי התינוק; ולא משום שהוא משתוקק לשבחיהם של בני כפרו או ידידיו; ולא משום שהוא מתעב את בכיו של התינוק. (2A:6)<sup>21</sup>

מנג דזה מזהיר כאן הצהרה מרחיקת לכת במידת האמון שהיא נותנת באדם וביכולתו המוסרית. סלידה מסבל היא מוסריות, ולפי שכל אדם סולד מסבל, הרי שאין אדם שלא טבועה בו המוסריות. אי-היכולת של אדם לעמוד מנגד במצבי סבל של זולתו, היא מאפיין טבוע במין האנושי. הצגה זו של המוסר נוגדת אינטואיציה שלנו להאמין שההתגברות על קושי היא חלק מהתביעה המוסרית: אם עזר אדם לזולתו למרות שנדרש להפסיד בשל כך דבר-מה, הרי מעשהו נעלה מוסרית. על-פי מנג דזה, ההפך הוא הנכון. הפנמת הערך כך שהוא הופך "טבע שני" לאדם היא ראשונה במעלה.

בקטע המצוטט מציג מנג דזה עיקרון זה באותו אופן ברמה המדינית: מלך טוב הוא מלך שאינו יכול לשאת שעבוד, כיבוש, סבל, ועל כן חייב להימנע מהם. את הפתרונות שעשויים לספק לאותו מלך כיבוש או שעבוד (פתרונות אסטרטגיים, כלכליים, פסיכולוגיים, או פתרונות מכל סוג אחר), ייאלץ למצוא במקומות אחרים. לפי הדוגמה של מנג דזה, אנו חווים בסיטואציה שבה תינוק רך על פי באר עומד ליפול. באדם הנוכח במחזה מתעוררים "חלחלה ופחד, צער וחמלה", רגשות המעוררים צורך מידי לעזור. החירום, מצוקת האחד, יכולת האחר להציל הנם חלק ממהות הסיטואציה. אדם רגיל לא יוכל להבין מצב זה באופן אחר. נוסף על כך מדגיש מנג דזה שאת מעשה ההצלה לא מבצע אדם למען תכלית כלשהי לבד מהצלת התינוק. לא פרסום, שבחים, או פרס כספי הם המניעים, אלא נטייה טבעית. לכן אולי ניתן לראות במנג דזה את הקלאסיקה המציגה את האדם מנקודת המבט של טבעו, של מהותו, של הפרה-דיספוזיציה האנושית.

21 כל מראי המקום ל"מנג דזה": תרגום — דן דאור, ברפוס.

### ייחודיות הקנון הקונפוציאני: מנהגים ותמורות — מסורת ושינוי

לאחר שסקרנו את הקלאסיקות על רכיביהן השונים, אנו יכולים להתעכב במיוחד על שתי קלאסיקות המציגות פנים שיש בהן רלוונטיות מיוחדת לענייננו ביחס למקור כוחו של הקנון בסין. נתייחס לרעיון המנהגים אשר בא לידי ביטוי ב"ספרי המנהגים", ולרעיון ההשתנות כפי שמתבטא ב"ספר התמורות", כרעיונות המכוננים יחד אדם הנותן כבוד מיוחד למסורת (לפי תפיסת ה"מנהגים"), ובו בזמן הוא מודע להשתנות תמידית ובלתי-ניתנת למניעה (לפי תפיסת "התמורות").

#### מנהגים

הזכרנו את כללי ההתנהגות אשר ביצירה המוסרית המודעת הם כלי הכרחי. כללים אלו הם על-פי הקונפוציאניזם, הטקסים, או כללי המנהג (ל'י). קשה למצוא מילה שתתרגם באופן מספק את רכימדייתו של ה'לי'. לפי האטימולוגיה שלה, הסימנית 'לי' כיוונה בראש ובראשונה למעשה הקרבן לאבות. במהלך ההיסטוריה קיבל הסימן הוראה רחבה יותר של "טקס". בתחילה נכללו בו טקסי ה"דת" בלבד, בעיקר פולחן האבות הסיני, ואט אט נוצקו לתוכו תכנים נוספים יומיומיים ההופכים את ה'לי' יותר מכול לריטואל שחצה את גבולות הדת, ויש לו מעמד מכונן בעולם. קונפוציוס הוא הראשון שהעלה את המנהג למעמד של מערכת שמעמדה חשוב לא רק למען השמירה על הסדר הטוב, אלא גם למען אפשרות כיוון מוסר, מדינה ואפילו לשם השמירה על מסגרת ההכרה האנושית בכלל. התרגום "מנהג" מדגיש את הפן הכללי ביותר של "דרך ההתנהגות", הכוללת את רוח המעשה ואת ה"נוהג" כאופן המעשה.

כדי להבין את ריבוי פני המנהג עלינו לפנות בראש ובראשונה להוראתו הפשוטה ביותר כחוקי "עשה" ו"לא תעשה". מקורות כמו ספר 10 של ה"מאמרות" מדגימים את הצד ה"הלכתי" של המנהג. כך למשל כבר ב"מאמרות",

אוכל ארז מנופה ובשר טחון כראוי ואינו חושש. נתקלקל הארז מחמת החם או מחמת הלחות, הבאיש הדג או הבשר — הרי זה לא יאכל. הורעה עין התבשיל או הורע ריחו — הרי זה לא יאכל. הקדח תבשילו או הוצן, לא היה לפי עונת השנה — הרי זה לא יאכל. נחתך התבשיל שלא כראוי, לא נסתפג ברוטב כראוי — הרי זה לא יאכל. מתר להרבות

לא חקוק בסלע: מסורת וחיידוש בקנון הקונפוציאני

כבשר ובלבד שלא יבטל ריחו את ריח הארו. שותה יין כמה שהוא חפץ ואינו חושש, ובלבד שלא תטלטל דעתו עליו [...] (10:8).

בדומה, בספר 19 של ה"שון דזה" (מהמאה השלישית לפסה"נ):

בסעודת הקורבן הגדולה, מונף גביע המשקה במקום הגבוה ביותר, דג נא מונח על שולחן הקורבן ומרק שאינו מתובל מוצג ראשון, על-מנת לבטא כבוד לשורש המזון והמשקה. בסעודת הקורבן העונתי, מוגש ראשון גביע המשקה ואחריו יין ומשקאות מזוקקים ומתוקים. בסעודת הקורבן הרגיל... (19.2B).

האם מה שאנו קוראים בשורות אלו הוא רק סדרה, מפורטת אמנם אך שרירותית, של צווים דוגמטיים והנחיות לפעולה? האם הטעם היחיד לציוויים מהסוג הפשוט ביותר, הוא מוסדי? התשובה היא שיש אמנם מקום להיבט המוסדי, הוא אינו חסר חשיבות, אך נוסף על כך, אפילו בהוראות הפשוטות ביותר יש יותר מאשר שרירות לב של מחוקק. המנהג אמנם מאפשר סדר חברתי, קונבנציה והתקשרות של קהילה, אלא שדרך הכללים האלה מפנים אדם גם את הרעיונות שמכוננים קהילה זו. כך למשל בהמשך הפירוט ב"מאמרות" 10:8,

אפילו קרבנו קרבן דלים, כגון שהביא ארו וירקות או מרק ירקות או דלעת — מקריב בפנים מסבירות.

בדוגמה זו, כאשר "מקריב בפנים מסבירות" גם אם אמצעיו דלים, הרי שמבטא הפנמה של "שמחה בחלקו". למנהג, גם הפשוט ביותר, יש חשיבות לא רק במסגרת החברתית כי גם בין אדם לעצמו. אדם משתפר באמצעות המנהג. המנהג עשוי לשמש במצבים מסוימים תחליף למורה דרך, כמספק, כמרסן, וכמכוון. ההליכה בדרך הקונפוציאנית היא תהליך של היצמדות למנהג כפעולה סמלית. סמליותה של הפעולה באה לידי ביטוי בהזכירה לאדם כי הוא משויך למסורת מסוימת, ויותר מכך, מנהג משמש לעתים "תזכורת" לאירוע היסטורי או לרעיון. אם נחשוב על מעשים שאנו מבצעים כחלק בלתי-נפרד מטקסים מוכרים בחיי היומיום שלנו, נגלה כי לרבים מהם ערך סמלי. למשל, שבירת הכוס בטקס נישואין יהודי: המעשה המוזר לעצמו של ניתוח כוס מהווה תזכורת לחורבן בית-המקדש שאל לו ליהודי לשכוח גם ברגעי השמחה בחייו. יש בטקס פעולות שאינן סמליות, אלא הן מכוננות את המעשה עצמו, למשל, אמירת "I do" בטקס הנישואין הנוצרי. בעצם אמירת המילים בחרו המשתתפים בטקס זה בזה כבני זוג, כך שעצם הביטוי הלשוני הטקסי, הכולל שני צלילים

קצרים, היא עצמה מימוש של המחויבות; היא המחויבות עצמה ולא דיבור על אודותיה. סדרת צלילים זו כמובן אינה שרירותית, ואין אף צמד צלילים ששיג אותה מטרה (בטקס המתנהל בשפה האנגלית).

הפרשן הרברט פינגרט מעמיד את המנהג במרכז השיטה בספרו "קונפוציוס — חילוני כקדוש". המנהג הקונפוציאני מוצג כבעל תפקיד "מאגי" בכינון הקהילייה.<sup>22</sup> פינגרט מדגים מעין "קסמים" המתרחשים בקהילה, כאשר מאחורי הקסם מסתתר כוחו של מנהג. למשל, מנקודת מבטו של זר קבוצת אנשים גדולה הנעמדת דום כאיש אחד בעקבות צליל שנשמע היא פלא גמור. ההרמוניה מופלאה, הקסם מושלם. ישראלי יבין מיד את האות ואת משמעות הטקס. הטקסים הם חלק מה טבעי של חיינו לפי פינגרט, עד כי אנו שוכחים את כוחם העצום ואת מה שהם דורשים מאדם. חיצונית, נדרש ידע טכני של הכלל, ופנימית נדרשות כוונה ונכונות לקיימם כראוי. שילוב זה של חוץ ופנים הוא ביטוי להרמוניה האנושית, הרמוניה שהיא ביטוייה של מסורת המעוגנת בקנון. ה"מאגיות" של המנהג באה לביטוי בפסוקים מתוך ה"מאמרות" כמו:

אמר החכם: שון (הקיסר הקדוש), כלום לא נמנה עם אלה שהכינו את השררה בידם בלא שנקפו אצבע? וכי מה עשה? ישב לו בפנים אומרות כובד ראש והדרת כבוד כנגד הדרום, ותו לא (15:4).

אמר החכם: המנהיג את העם לפי חוקים והנותן סדר ביניהם בכוח עונשים, לא יחוסו העם על כבודם וינוסו מפניו; המנהיג את העם מכוח מידותיו והנותן סדר ביניהם לפי המנהגים, יהיו העם נוהגים כבוד בעצמם ונוהים אחריו מרצון (2:3).

הדוגמאות המוצגות כאן מתארות התרחשות של הדברים, כאילו מכוח עצמם, אך למעשה ההתרחשות נובעת משליטה במערכת שלמה של מנהגים ומיומנות גבוהה בה. המניע את ההתנהגויות המוצגות למעלה הוא המנהג. בדוגמה הראשונה, שון השליט "רק" פונה לדרום והמדינה מתנהלת כמו-מעצמה, כשלמעשה הישיבה לכיוון דרום היא ממנהג השליט, והיא מלמדת על מוסריותו, או על היותו צמוד למסורת. בדוגמה השנייה, ההנהגה במידות ומנהג מאפשרת התנהלות תקינה, והתרחשות מדינית כאילו "במטה קסם". כלומר, המנהג מאפשר קיומה של חברה המתנהלת מתוך הרמוניה שלמה. הרמוניה זו מתאפשרת מתוך היענות שלמה למשימה שחשיבותה עליונה: קבלת המנהג.

22 עמדתו של פינגרט באה לביטוי יפה בספרו הקצר אך המהפכני: Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York 1972.

לא חקוק בסלע: מסורת וחידוש בקנון הקונפוציאני

אותו דבר שפינגרט מכנה "מאגיי", ופעמים "המאגיה שביומיום", הוא הקישור ההדוק בתוך המערכת הקונפוציאנית, בין רכיביה השונים. שכן המנהג הוא במידה רבה כלי לרכישת מוסר. אפיון חשוב של המנהג הוא שדרכו אנו מפנימים את המוסר הקונפוציאני כך שתהליך הטיפוח העצמי הקונפוציאני הוא תהליך של ריטואליזציה. המנהג הוא ביטוי לקבלה המלאה של מערכת המוסר הקונפוציאני והוא המאפשר מצד שני הפנמת חלקים נוספים של אותה מערכת. דוגמה נפלאה לכך עולה בדו־שיח המתואר בפרק 17 ב"מאמרות"<sup>23</sup>, על־פיו פונה אל החכם תלמיד סורר, דזא־יוו שמו, המשיג על המנהג הסיני של שלוש שנות אבל. נימוקיו של דזא־יוו הם בעיקרם תועלתניים: מדוע לא לשנות את המנהג ולהסתפק בשנת אבל אחת? שנה אחת היא מצד אחד פרק זמן משמעותי, ומצד שני, אחריו בכל זאת ניתנים דברים לתיקון. קונפוציוס שומע את דבריו של דזא־יוו ועונה: "אם נוח לך, עשה כך" ומסביר כי איש המעלה האבל, אין המעדנים ערבים לחכו. לאחר שיוצא דזא־יוו מהחדר, פונה קונפוציוס על־פי הסיפור לתלמידיו ומבכה את האנושיות שחסרה בדזא־יוו זה, ואת המחסור ברגש אמיתי של בן כלפי הוריו.

כאשר משיג דזא־יוו על מנהג שנות האבל הקונפוציאני, קונפוציוס שבסיפור מביע פליאה, אך מקבל את רצונו. מנהג, ובפרט מנהג אבלות על הורים, לא יכול להיות כפוי ללא רגש פנימי. מחד גיסא, רצונו של דזא־יוו — כבודו; מאידך גיסא, התגובה לרצון זה היא כאב אנושי על מערכת שיקולים תועלתנית המעוותת עיני אדם ומסתירה ממנו רגש בסיסי. קונפוציוס מוסיף ומבהיר לדזא־יוו כי אינו "אדם נעלה" ("איש המעלה"), אצל אדם נעלה מופנם המנהג כך, שאם לא ינהג לפיו ירגיש רע. כשיוצא דזא־יוו מהחדר מחדד קונפוציוס את דבריו למען תלמידיו, אם דזא־יוו לא למד, לפחות ילמדו הם: המידה החסרה באדם זה אינה המנהג, אלא האנושיות.

אם כך, מאפיין חשוב של המנהג הוא המסגרת שדרכה מכיר הקונפוציאני את עולמו, מעין "מסגרת אפיסטמולוגית". זה אולי גם פשר דברי קונפוציוס כשאומר: "אם לא לפי המנהג — אל תסתכל, אם לא לפי המנהג — אל תשמע, אם לא לפי המנהג — אל תאמר, אם לא לפי המנהג — אל תעשה" ("מאמרות" 12:1). אם נוריד את הרישא של כל אחד מארבעה המשפטים הלאקוניים הללו, נקבל את ההוראה המטורפת: "אל תסתכל, אל תשמע, אל תאמר, אל תעשה". ללא המנהג אדם לא יכול להניע יד ורגל, מסביר החכם,

23 לפי ההשערה נכתב הפרק על־ידי דזה־שן, בן זמנו של שון־דזה.

שכן תנועה לא יכולה להתרחש ללא כיוון. הכיוון הוא המנהג ולפיכך: אל תזוע, אלא על-פי המנהג. אנו למדים שהמנהג משמש משקפיים שדרכן מכיר הקונפוציאני את עולמו, ודרך "משקפי המנהג" לומד לראות, להאזין, לדבר ולנוע. לכן חלק מהכרת כיסא, למשל, היא הכרתו כאובייקט שהעזרה לזולת טבועה בו: כפי שטבועים בהבנתו הבנת צבעו וצורתו, כך גם בין איכויותיו ההכרחיות נמצא את היותו ניתן להצעה למבוגר, לחלש, או לזקוק מאתנו. שון דזה, ממשיכו של קונפוציוס, מעמיד את המנהג בראש השיטה, או לפחות במעמד אחד עם האנושיות. שון דזה מכיר לא רק ברב-ממדיותו של המנהג אלא יותר מכך באפשרות לתת לו ניסוח בהיר, נקי, וחד-משמעי, ניסוח מסוג שחסר במקרים רבים בדיון הקונפוציאני.

בשמים דבר אינו בהיר מאור השמש והירח; על הארץ דבר אינו בהיר מאש ומים; בין אוצרות הטבע אין בהיר מפנינים ואבני חן; באנושי אין דבר בהיר מהמנהג (17.9).

נוסף על כך, שון דזה הוא הראשון המבחיין במקור פסיכולוגי למנהג:

מה מקור המנהג? אני עונה: אדם נולד עם תשוקות. אם תשוקותיו אינן מסופקות הוא מחפש אמצעים לספקן. לו לא היו גבולות לחיפוש היה נועד לתגרות עם אחרים. מתגרות עולה אי-סדר, ומאי-סדר כליה. המלכים הקדומים שנאו אי-סדר ועל-כן כוננו מנהג (19.1).

שון דזה מבין את חשיבות המנהג כסובלימציה ליצרים האפלים השוכנים באדם ועלולים לסכסך דעתו ולסבך דרכו. המנהג הוא הכלי התודעתי שיצר לו האדם על מנת שיוכל להתמודד עם יצריו הקמאיים באופן שיקדם את החברה האנושית ואותו בתוכה. בפרק העשרים ושלושה בספרו, בדיון בטבע האדם, מבהיר שון דזה את כוחו של המנהג:

המכיר בחימר יוצר כלי. הכלי הנו תוצר הפעילות המודעת של המכיר, לא של טבע החימר. הנגר מגלף בעץ ויוצר כלים, הכלי הוא תוצר הפעילות המודעת של הנגר, לא של טבע העץ. החכם מאחד מחשבה ורעיונות. הוא מפתח שליטה דרך אימון במיומנויות התודעה והעקרונות המעורבים בה, על-מנת ליצור מנהגים, חוכה מוסרית, חוק ותקן. מאחר שכך, מנהג, חוכה מוסרית, חוק ותקן, הנם יצירת של תודעתו של החכם ולא תוצר מה שטבוע בו (23.2).

לא חקוק בסלע: מסורת וחיידוש בקנון הקונפוציאני

לפי שון דזה (בניגוד למנג דזה), המנהג אינו תוצר של הטבע האנושי: הוא תוצר פעילות מודעת, שכרוכים בה מאמץ, מחשבה וקושי. פעילות כזו אפשרית רק מתוך תהליך אינסופי, אך בלעדיה אין האדם אנושי.

בהיותו קשור ישירות בצליל במראה, במקום, בזמן, בריח, ובטעם, מספק המנהג את תאוות החומר האנושיות. ברמה הבסיסית והמידית, אדם המתאוה לארוחה דשנה, או למוסיקה מהנה, זוכה בהם באמצעות מנהג אשר כורך בתוכו מוסיקה ומזון מתוך מתן הכבוד והערך הראוי להם. יותר מכך, ברמה אחרת, מספק המנהג גם את תשוקות הרוח האנושית דרך יצירת הבחנה ואיזון.

יותר מאשר חשובים המנהגים עבור הפרט, מכיר שון דזה בחשיבותם עבור הקולקטיב ומתמקד בהיבט הסוציו-פוליטי של המנהג. היבט זה מודגש מאוד בספרו של בנג'מין שוורץ על עולם המחשבה בסין, ובו גם ניתנת תשובה להרברט פינגרט ותפיסת "המאגני" שלו. תחת אותה "מאגיה" רואה שוורץ חברה מעמדית המצייתת לכללים ברורים, כך אין כל קסם כשמתואר השליט כ"רוח" נושב, והעם – "עשב" מתכופף (12:9). שוורץ מסביר את המנהג מנקודת מבט סוציולוגית ולא פילוסופית כפינגרט, על-כן אין הכרח לקבל רק אחד מהם ולדחות את האחר. שוורץ, כמו שון דזה, ראה את תפקידו הראשי של המנהג במשחק החברתי-מדיני כמבחין ומאזן. הוא מאפשר לאדם להבין את מקומו בחברה; הוא מפריד מעמדות ומגדיר תפקידים; הוא הצורה והוא הסדר. המנהג מיועד לקבוצות קטנות (בניגוד לחוק המיועד תמיד לכלל), ובתוך ההבחנות שהוא יוצר, משמר המנהג הרמוניה ואיזון. בעזרתו מתאפשר מקומו של כל אדם במסגרת תפקידיו החברתיים.<sup>24</sup>

"מאמרות" מציג את הראייה שתפקיד המנהג הוא להבחין בין שאינם שווים, ולאזן וכך לכוון:

אמר החכם יו: ההרמוניה במנהגים היא שבחם, וממנה יופייה של דרך המלכים הקדמונים. קטנות וגדולות – אלו ואלו תלויות בה. אם ארעה תקלה במהלכם של דברים, מי שיוודע הרמוניה מהי יכול לחזור ולכוונם. ולפי שאין הרמוניה אלא זו הגדורה במנהג, אל ישנה אדם מן המנהג (1:12).

המנהג מארגן סוציו-פוליטי (הבחנה), ומשמר הרמוניה (איזון). כמו-כן, למנהג תפקיד ממשי במנגנון השלטוני כמאזן וכמכוון ענישה. במילים אחרות, לפי

24 תפיסתו של שוורץ פותחה במלואה בפרק על הקונפוציאניזם בספרו המונומנטלי: Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA 1985.

המאמר המצוטט, המנהג הוא התחליף למערכת החוק והסנקציה המרכזית שלה – העונש. לעומת החוק, מתפקד מנהג כ"תרופה מונעת", אנו חוזרים על פעולה שוב ושוב לבל ניתן פתח למעידה, לבל ניפול וניכשל, ואם מעדנו, נחזור אל המנהג כך שהמעידה לא תשנה בעתיד. למנהג, לפיכך, ערך חינוכי שלא כמו לעונש.

האידיאל האנושי, על-פי שון דזה, הוא החכם אשר חכמתו חכמת המוסר, והאדם המוסרי הוא זה שהמנהג נר לרגליו. אחד מייעודיו של החכם הוא השלטון, מאחר שמן ההכרח שהאדם השלם והמוסרי יהיה זה אשר מכוון את הכלל. שון דזה רואה באדם השלם ממש ה"השילוש" הקונפוציאני בין אדם, שמים, וארץ באמצעות מנהג. כוחו הגדול של המנהג עלול להיראות לאדם כאילו הוא מהווה סכנה בהיותו בלתי־מסויג, ובני האדם עלולים לייחס למנהג יותר משיש בו, באופן שיהווה איום על כוח האנושיות. לפיכך, למען הסדר, בתוך הדגשת המנהג ותפקידיו הנרחבים, שומר שון דזה לבל נחרוג מגבול הרציונלי ולבל נסטה אל המיסטי או נאמין בכוח "אלוהי". הוא מבקש להבהיר בדיוק כי כוחם של המנהגים הוא כוח שבאנושיות בלבד, לא במשהו נעלה ממנה. מבחינתו, כוח עליון הוא כוח אנושי.

אתה נושא (לשמים) תפילתך לגשם וגשם יורד. בשל מה? אף לא בשל טעם מסוים אחד. הדבר קורה בדיוק כאילו לא התפללת לגשם מעולם וגשם ירד [...] אין זאת כביכול יכולת להשיג דבר מתוך מנהגים (פרק 17.8).

כוחו של המנהג הוא כוח הטמון במסורת שורשית המקובלת על תרבות. במסורת המערבית מנהגים קשורים קשר חזק עם דת, אשר לה קנון. בתמונה הקונפוציאנית המנהג, המהווה חלק חשוב בקנון ובמסורת, מבטל כל אלמנט מיסטי או דתי. למסורת כוח משל עצמה, והכוח הוא כוחו של אדם.

#### תמורות

כמעט כהיפוכו של הקנון של המנהגים, אך בעל חשיבות שאינה פחותה ממנו, עלינו לציין את "ספר התמורות". אם "ספר המנהגים" עניינו שימור מסורת ושמירה על קביעות, הרי ש"ספר התמורות" עניינו השתנות מתמדת והתחדשות. מקורותיו של ספר זה הם ודאי העתיקים בקלאסיקות כולן. בניגוד לספרים האחרים אשר קודשו במסורת הקונפוציאנית בלבד, זכה ספר זה למעמד מרכזי גם אצל המתנגדים, בני האסכולה הדאואיסטית, ומאוחר יותר גם בקרב הוגים



לא חקוק בסלע: מסורת וחידוש בקנון הקונפוציאני

בודהיסטים. מאחר שהספר מציג פרקטיקה ספציפית של ניחוש עתידות שבצדה פילוסופיה של השתנות מתמדת, נתפס כבעל ממד מעשי לא פחות מזה של "המנהגים".

החוקרת מייקל ניילן מניחה שקונפוציוס עצמו לא נועץ ב"ספר התמורות", מנג דזה אינו מזכיר את הספר, ודומה כי שון דזה ממעט בערכו. ובכל זאת זכה הספר במהירות רבה למקום מרכזי בקנון. כיצד טענו ממשיכיו של קונפוציוס בהאן כי הספר הנו החשוב בכתבים כולם? ייתכנו תשובות שונות לשאלה, וניילן בספרה מציעה חמש: (א) מנקודת מבט פסיכולוגית, שאלות על מהלכי הגורל והסגולה הן בעלות כוח משיכה שאינו מותנה בתקופה; (ב) מנקודת מבט היסטורית, התפיסות העולות מהפרשנות כנספחים הולמות את העמדה הקונפוציאנית וממשיכה בהאן; (ג) מנקודת מבט חברתית, המחסור במסורת כתובה ביחס ל"אי ג'ינג" בעת העתיקה, משך הוגים חדשניים לעסוק בספר; (ד) מנקודת מבט מיסטית, יש כוח משיכה רב למסורתן שבעושר המשמעות של סמלים גרפיים פשוטים, טבלאות, ורמזים לשוניים; (ה) מנקודת מבט פוליטית, עניין רב בקידום הספר היה לשליטים רבים שראו אל מול עיניהם את האפשרות לרכז את שלטונם באמצעות ספר המקובל על כה רבים מבני העם.

כל אחד מההסברים מאיר את הפופולריות של הספר מזווית שונה. נקודת המבט החשובה לענייננו היא הפילוסופית. נוסף על כך, נציע כי הרעיון שעומד בבסיס הספר הוא כזה שעובר כחוט השני בפילוסופיות החשובות בסין. מעמדו של הספר בסין מלמד על קונצנזוס בסיסי ביחס למטפיזיקה. הקישור ההכרחי בין שמים וארץ מציג אדם מכונן עולם ושותף פעיל בדינמיקה הכללית. לכן, את ההצדקות למעשיו אל יחפש אדם במטפיזיקה גדולה וחיצונית לו, אלא במעשיו הוא, בחייו. בתוך ראייה זו "ספר התמורות", ככל זאת, מתאר את הכוחות המניעים את האדם והעולם מעבר לנוכח הפיזי.

נספח "הפרשנות הגדולה" ל"ספר התמורות" הוא רלוונטי במיוחד להבנת הפילוסופיה של ההשתנות. הנספח מסביר בין היתר את משמעותיות השונות של הביטוי 'אי' (yi): ראשית – קל; שנית – שינוי; ושלישית, 'אי' הוא גם שלילת השינוי וקישורה לסגולה, לצ'י (qi) אנרגיית-החיים או הכוח ("החומר") שממנו מהווה עולם ומלואו. פירוש אחרון זה של שינוי כסגולה מכונן באמצעות שלושת המונחים כאחד להיבט של מה שלא מומש בדברים אך נתון למימוש. זהו פוטנציאל או כוח שבדברים בטרם היותם. תפיסת הפרשנות הזו ביחס לשם הספר מציגה את החיבור כולו באור שונה מעט מזה שבו מוצגים על-פי רוב תרגומיו במערב. הספר אינו רק "ספר התמורות" או "השינויים" כפי

שתורגם לעברית (בהתאמה עם מרבית התרגומים לשפות המערב). אמנם עניינו בתמורות המתרחשות בעולם הטבעי והאנושי, ואמנם יש בו שיטה לחיזוי התמורות הללו, אך בה בעת יש בו מגמה נוספת. מגמה זו היא דיון פילוסופי והבנה של השינוי כרעיון. אם נקבל את המלצת "הפרשנות הגדולה" עדיף כי נכנה את הספר, או לפחות נראה בו את "ספר השינוי", כלומר, הספר שעניינו השינוי ומעמדו, מניעיו, ובעיקר השלכותיו על האדם והעולם והיחס ביניהם. למשל, איך ניתן לו לאדם להבין עולם המאופיין על-ידי שינוי פנימי.

מבחינה רעיונית, אחד המאפיינים המפתיעים והמעניינים ביותר ביחס ל"ספר התמורות" הוא שני רעיונות הבסיס שהם כביכול אפיונים סותרים: מצד אחד, מבחינת הפרקטיקה שאליה מכוון הספר בראש ובראשונה, הוא מציע פרקטיקה של ניחוש. מצד שני, מבחינת הפילוסופיה שאליה מכוון הספר, בפרט בחלקיו הפרשניים, הוא מציע פילוסופיה של שינוי אינסופי. הפסיכולוג קארל גוסטב יונג, אשר יצא נגד רודנות האינטלקט במערב כמביא למדעיות יתר והיקבעות, נותן הסבר למגמות אלו. עבורו הספר הנו מקור לא-אכזב להתעוררות הלא-מודע, האינטואיציה, והעלאת האמת הפנימית. ספר כזה דורש מהקורא בו לא רק הבנה של דינמיות, אלא גם קריאה דינמית, שימוש ביכולת ביקורתית וחזרה לשאלה "מה ההצעה העולה והאם היא מתקבלת?" כך כותב יונג במבוא שלו ל"אי ג'ינג" (אי צ'ינג):

ה'אי-צ'ינג' אינו מציג את עצמו באמצעות הוכחות ותוצאות; אינו מתרברב ואינו נוח לגישה. בדומה לתופעת טבע, הוא ממתין שיגלוהו. אין הוא מציע עובדות או כוח, אך לאוהבי התובנה העצמית והחכמה — אם ישנם כאלה — הוא הספר המתאים. בעיני אדם אחד תראה רוחו בהירה כמו יום שמש; בעיני השני — מכוסה צללים כמו שעת בין ערביים; ובעיני השלישי — אפלה כמו הליל. מי שהספר אינו נושא חן בעיניו — אל ישתמש בו; ומי שמתנגד לו — אינו צריך להאמין.<sup>25</sup>

פילוסופיית השינוי היא, אם כן, פילוסופיה של יצירה עצמית. יצירה זו הנה תוצר ההבנות שחיים הם תנועה ותנועה היא שינוי. ראייה כזו היא ראייה של החיים כדרך השואפת להמשך ולהתפתחות. לדרך כזו אין נקודת סיום והיא מבטיחה הפתעות. הדרך היא השתנות וניחוושה הוא קריאתה כחידה. כוחה של הפילוסופיה של התמורות הוא כוחה של פילוסופיה שמרכזו שינוי. אלא שאם הכול משתנה, גם הקלאסיקה ראוי שתשתנה.

לא חקוק בסלע: מסורת וחידוש בקנון הקונפוציאני

### סיכום

הצגנו את הקנון בסין כגוף כתבים דינמי, אשר אינו "חקוק בסלע" משום שאין בו יומרה ל"דברי אלוהים חיים", ובכל זאת סמכותו וכוחו התרבותי אינם מוטלים בספק. אם אינו שיקוף דברי האל, משקף הקנון את האדם על פניו השונים. הסבר לכוחו של הקנון עשוי לתת "ספר המנהגים", המייצג אדם הנטוע בתוך מסורת חברתית; הסבר להשתנות הקנון עשוי לתת "ספר התמורות", המציג הוויה שהיא תהליך מתמיד, התהוות, ולא סדרת מצבים. שני הספרים כאחד, על מגמותיהם השונות, כלולים בקנון מראשיתו. לפיכך, ניתן לראות את הקנון בסין כייצוג של חכמת המסורת כחכמה חיה. בעוד שהאוטוריטה אינה מעורערת כהוא־זה, הקנון אינו מוצג כנצחי; הוא משתנה ומתאים עצמו לזמן, למקום, לצורך האנושי. פתחנו במימרה הקונפוציאנית החשובה כי האדם מרחיב דרך. הדרך שהיא דרך המסורת מאופיינת בדינמיות ושינוי, והמנהג המסורתי מכונן אותה. אך קודם לכן כבר אמרנו כי הדרך המורחבת היא השלמות, היא התהליך להשגתה, והיא גם התורה, הקנון. לפיכך, ניתן אולי לומר כי האדם הקונפוציאני ההומאני מחויב להרחיב את הקנון בהרחיבו את הדרך.

# קנון קונפוציאני

## 經

1. Yi Jīng 易經 - ספר התמורות
2. Shū Jīng 書經 - ספר המסמכים
3. Shī Jīng 詩經 - ספר השירה
4. Chūn-Qiū 春秋 - דברי ימי האביב והסתיו
- 4a. Zuǒ Zhuàn 左傳 - פרשנות לדברי ימי האביב והסתיו
- 4b. Gōngyáng Zhuàn 公羊傳 - פרשנות נוספת
- 4c. Gǔliáng Zhuàn 穀梁傳 - פרשנות נוספת
- Lǐ Jīng 禮經 - ספרי המנהגים (שם כולל ל- 5, 6, 7)
5. Lǐ Jì 禮記 - פרקי המנהגים (. כולל 12, 13)
6. Yí Lǐ 儀禮 - סדר דיני מנהגים
7. Zhōu Lǐ 周禮 - מנהגי ג'ואו
8. Yuè Jīng 樂經 - ספר המוסיקה
9. Xiào Jīng 孝經 - ספר כיבוד הורים
10. Ēr Yǎ 爾雅 - אנציקלופדיה
11. Lúnyǔ 論語 - מאמרות
12. Zhōng Yōng 中庸 - דרך האמצע (פרק מתוך 5)
13. Dà Xué 大學 - תורת הגדול (פרק מתוך 5)
14. Mèng Zǐ 孟子 - מנג דזה



### הקנון בתקופות שונות

- ☒ חמישה הקלאסיים – 1, 2, 3, 4, 5
- ☒ ששה הקלאסיים – 1, 2, 3, 4, 5, 8
- ☒ תשעה הקלאסיים – 1, 2, 3, 4a, 4b, 4c, 5, 6, 7
- ☒ שניים-עשר קלאסיים - 1, 2, 3, 4a, 4b, 4c, 5, 6, 7, 9, 10, 11
- ☒ שלשה-עשר קלאסיים - 1, 2, 3, 4a, 4b, 4c, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 14
- ☒ ארבעת הספרים - 11, 12, 13, 14