Lydia Brüll

JAPON FELSEFESİ

Bir Giriş

Çeviren:
Mustafa Tüzel

Felsefe Dizisi

Kabalcı Yayınevi

LYDIA BRÜLL

Japon Felsefesi

Bir Giriş

Almanca'dan Çeviren:
Mustafa Tüzel

Kabalcı Yayınevi

KABALCI YAYINEVİ 100
Felsefe Dizisi 28

JAPON FELSEFESİ - Bir Giriş
Lydia Brüll
Özgün Adı: Die japanische Philosophie: eine Einführung
© Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989
(Onk Ajans Ltd. Şti. aracılığıyla)

Almanca'dan Çeviren:
Mustafa Tüzel

Bu kitabın yayım hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995

Türkçe Birinci Basım: 1997
ISBN 975 - 7942 - 68 - 5

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu

Baskı: Yaylacık Matbaası, İstanbul

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. No: 8-B
Cağaloğlu 34410 İstanbul
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 513 63 05 - 526 84 95

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Brüll, Lydia:
Japon Felsefesi: Bir Giriş / Lydia Brüll. – 1. Basım –
Almanca'dan Çeviren: Mustafa Tüzel
1. Felsefe. 2. Japon felsefesi. 3. Oryantalistik.
I. Başlık. II. Brüll, Lydia Brüll

<Die japanische Philosophie>

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997
ISBN 975 - 7942 - 68 - 5

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar Dizini VII
Öndeyi IX

I. Budist Felsefe 15

1. Tarihe İlişkin Notlar 15
2. Kuşa ve Jojitsu Okulunda Varoluş Unsurlarına İlişkin Hinayanist Kuram 30

a) Kategoriler 30
b) Nedensellik Sorunu 37
c) An Kuramı 40
d) Yanılsatıcı Bir Biçimde Varolanın Aşılması 42

3. Mahayanist Okulların Teklik Öğretisi ve Çeşitli Kuramları 45

a) Sanron Okulu'ndaki, "Dört Tanıtlama", "Orta Yol" ve "İki Hakikat" Kuramları 45
b) Hosso Okulu'ndaki, Salt-Bilinç Kuramı 51
c) Kegon Okulu'ndaki, Tüm Görüngülerin Özdeşliği Kuramı 58
d) Tendai Okulu'ndaki, Üç Hakikatin Özdeşliği Kuramı 64
e) Şingon Okulu'ndaki Mutlak Olarak, Büyük-Güneşler Budası (Dainiçi Nyorai) 70
f) Zen Budizm'in Açıklamasında Boşluk (ku) 77

II. Konfüçyusçu Felsefe ve Karşı Hareketi Kokugaku 84

1. Tarihe İlişkin Notlar 84
2. Şuşi Okulu'ndaki, Herşeyi Kapsayan'ın Düzen İlkesi'nin ve Madde-Enerji'nin Ontolojik Tasarımı 94
3. Şuşi Okulu'ndaki Düzen İlkesi'nin İnsani Varlık Doğası'nın Özdeşliği 102
4. Şuşi Okulu'ndaki "Şeyleri Araştırma" ve "Düzen İlkesini Gösterme" Savı 106
5. Yomei Okulu'nda Gerçekliğin Birliği ve Yaratıcılığı Olarak Tin 108
6. Ito Jinsai'nin Okulu'nda Sürekli Devinim Olarak Varoluş 116

7. Ogyu Sorai'nin Okulu'nda Nesnelleştirilmiş

Hakikat Olarak "Yol" 125
8. Kokugaku'da "Eskilerin Yolu"nun Yenilenmesi 135

III. 1868'den 1945'e Kadar Felsefe 152

1. Tarihe İlişkin Notlar 152
2. Pozitivizm ve Utiliterizm 162

a) Uygarlık ve Tarih Anlayışı 162
b) Yeni Bilme Kavramı – Yeni Etik 168

3. İdealist Akım 181
4. Watsuji Tetsuro'da
İnsani Varlığın Bilimi Olarak Etik 191
5. Kyoto Okulu'ndaki Mutlak Hiç Felsefesi Üzerine 197

a) Nişida Kitaro'da Uzam'ın Mantığı 197
b) Tanabe Hajime'de
Mutlak Aracılığın'nın Diyalektiği 213

6. Miki Kiyoşi'de İnsani Varlık Sorunu 226

Kaynakça 237

KİŞİLER DİZİNİ

FYZ Fukuzawa Yukiçi zenşu, 1958-64
HAZ Hirata Atsutane zenşu, 1911-18
KMZ Kamu Mabuçi zenşu, 1904
MKZ Miki Kiyoşi zenşu, 1966-68
MNZ Motoori Norinaga zenşu, 1926-28
NAZ Nishi Amane zenşu, 1960-66
NJS Nihon jurin zenşu, 1930-33
NKZ Nişida Kitaro zenşu, 1966
NRI Nihon rinri ihen, 1901-03
NST Nihon şiso taikei, 1970-82
SPPY Szu-pu peu-yau, 1927-36
THZ Tanabe Hajime zenşu, 1963 (Tıpkıbasım 1972)
TSZ Toju Sensei zenşu, 1940
WTZ Watsuji Tetsuro zenşu, 1961-63

ÖNDEYİ

Düşünce tarihi açısından, Japonya'nın, Hintli, Çinli ve Batılı düşünce mirasına ilgiyle yönelmiş bir ulus olduğunu söylemek gerekir. Japonya, zorunlu olarak çoğulcu olan ve bu yüzden çelişkili değerler içeren bu yabancı düşünce mirasını almış ve bilinçli bir biçimde düşünsel yaşamının önemli bir unsuru haline getirmiştir. Ama geçmişe yönelme dönemlerinde, kültürel kimliğini korumak için, yabancı olanı kendi kültürel sorunlarına uygun olarak yeniden biçimlendirmiştir de. Düşüncesi açısından Japonya'yı, ve böylelikle onun "felsefi yüzünü" de, bir yanda bağımlılığın ve bağımsızlığın, öbür yanda da çoğulculuğun uyumlulaştırılmasının bulunduğu bu gerilim ilişkisinde benimsemeliyiz. Ve "Japon düşüncesinin 'özgün' yanının ne olduğunu, toplumlar ötesi bilimsel araştırmanın bilimsel bir karşılaştırma yöntemiyle belirleyemezsek, 'Japonya'da' *neyin, nasıl* ve *neden* böyle 'düşünüldüğünün' bilimsel önermelerin geçerlilik alanı içinde saptanması ve çözümlenmesi ile yetinmek zorunda kalırız. (Kracht 1986, 40)

Batı'da felsefe kavramı ve içeriği ne denli çok değişmiş olsa da, bu kavram yine de bir bilim disiplininin yüzyıllar boyunca gelişmiş bir nesnesini tanımlamaktadır. Bu durum Japonya'da, Çin'de ve Hindistan'da söz konusu değildir. Böylelikle, felsefe kavramının, Japonya'da, 19. yüzyılda batıyla temasa geçilmesinden önceki geleneksel düşünce biçimlerine uygulanması, yalnızca batıda değil, bizzat Japonya'da da bilimsel bir tartışmanın konusu olmuş olan ve olmayı sürdüren bir sorunsalı içinde taşımaktadır. Bu tartışmanın nedeni, felsefenin içeriğinin nasıl belirleneceğinde yatmaktadır. Geleneksel düşünce sistemleri felsefe alanına alınacaklarsa, felsefenin yalnızca herhangi bir belirlenmiş konuya ya da özel bir disipline

indirgenemeyeceğine ilişkin görüş birliği bulunmalıdır. Felsefe, daha çok olası en geniş anlamıyla yorumlanmalıdır.

Felsefe insan etkinliğiyle ve bu etkinliğin bilinciyle taşınır. Felsefe'nin merkezinde insan aklının yer aldığına hiç kuşku yoktur. Felsefeye "düşünen arayış" adı verilebilir. Özü ve anlamı temellendirilmeyi bekleyen bir varolana verilecek doğru yanıtın aranması, ve tüm varolanların bağlamlarının aranması. Böylelikle insani varoluş sorunu da arayışın konusudur. Bu arayış yaşamın ve ölümün, acının, umudun, korkuların ve sevinçlerin özü ve anlamı sorularıyla bağlantılı olacaktır. İnsan, düşünen arayışında, şimdiki zamandaki yazgısının anlamını bulmaya çalışır.

Genel bir felsefe anlayışından yola çıkmamız gerekir, çünkü, ancak geniş tutulmuş bir bakış açısıyla, Japonya'daki düşünce sistemlerini de büyük ölçüde felsefe diye adlandırmak mümkündür. Yine de, –örneğin Budizm'de olduğu gibi– dinsel ve felsefi spekülasyonun örtüştüğünü, yani burada özel bir durum oluşturduğunu kabul etmeliyiz. Ayrıca, genel olarak, Doğu Asya geleneksel felsefesinin analizlerinin merkezinde insanın varoluşu sorunu yer almaktadır. Ama geleneksel felsefeyi insan görüngüsüyle kısıtlamak, aceleci bir karar vermek olur. Daha çok, özanlayışın analizinde, felsefi düşüncenin hemen hemen tüm alanlarına dokunulmaktadır, çünkü bir dünya ve insanlık görüntüsünün bütünü söz konusudur.

Japonya'nın 19. yüzyılın ortasına kadar geleneksel varlık ve değer tasarımlarına bağlı kalmasının nedeni, sosyal ve ekonomik yapıların, Avrupa'dan farklı oluşunda, ama her şeyden önce, batı felsefesi için büyük bir meydan okuma oluşturan ve bu felsefeye yeni itilimler veren doğa bilimleri ve teknolojiyle tartışmanın olmayışında yatmaktadır. Doğa bilimleri ve teknoloji, batı felsefesinde doğaya yeni bir yaklaşımı ve ilerleme düşüncesini getirmişlerdir; bunlar geleneksel Japon-

ya'da 19. yüzyıla kadar büyük ölçüde eksiktiler. Geleneksel Japonya "kendi-dışına-çıkma"yı ve insanın mutlaklaştırılmasını tanımıyordu. Doğanın kendi içinde bir değeri vardı ve doğa, insanın onun bir bölümüne dahil olduğunu duyumsadığı, düzeni sağlayıcı güçtü. Doğa, yeniçağdaki batılı anlamıyla, insanın yararlanması ya da amaçlarına uygun olması söz konusu olan bir nesne ya da araç değildi. Düşünülmüş bir hakikat değil bir gerçek olan kozmik hakikatin güveni içinde yaşandığı için, kozmik hakikatle ilişkililik açısından ürün veriliyordu.

Doğu Asya'da önceki yüzyıla kadar, dilsel açıdan felsefe için eşdeğer bir kavram oluşmamıştır. Bugün Japonya'da felsefe için *tetsugaku* (*tetsu:* bilgelik; *gaku:* bilim, öğreti) terimi kullanılmaktadır. Bu terim, 19. yüzyılın ikinci yarısında, batılı felsefenin Japonya'ya girmesinden sonra yaratılmıştır. Japonya'da batılı felsefenin kurucusu olarak Nişi Amane (1829-1897) kabul edilir; Amane *philosophia* teriminin çevirisi olarak *tetsugaku'yu* seçmiştir. Felsefi düşünceyle ilişkili olan ama temelde tüm bilim kompleksini tanımlayan geleneksel terimler, *gaku* ya da *gakumon* (Bilme, bilim, inceleme), *jutsu* (yöntem), *kyo* (öğreti), *ho* (yasa) ve *miçi'*dir (sinojap. *do:* yol). Sonuncusu üç büyük geleneksel akımla: *Şinto* (Tanrıların yolu), *Butsudo* (Buda'nın yolu) ve *Judo'*yla (Konfüçyusçuluğun yolu) da bağlantılıdır.

Japonya'nın geleneksel felsefesine bu üç düşünce akımı damgalarını vurmuştur. Ama 19. yüzyılın ortasında, artık batılı örneğe göre yeniden biçimlendirilen felsefe alanında, sayısız batılı izm tarafından kovulmuşlardır. Geleneksel düşünceyi felsefe dışı olarak kabul eden, doğu ve batıdaki "ilerlemeci" bilim adamları için, böylelikle Japon felsefesi *(tetsugaku)* doğmuş olmaktadır; bu bilimadamları geleneksel düşünceyi düşünce ya da tin tarihi olarak *(şişoşi)* betimlemekten hoşlanmaktadırlar.

Japon felsefesinin ya da düşünce tarihinin değişik bölüm-

lendirmeleri yapılmıştır. Modern anlamda yürütülen felsefe tarihsel bilimsel araştırma ve felsefe tarihinin anlamlı bir biçimde bölümlendirilmesi sorusu, Japonya'da ancak yüzyıl dönümünde ortaya çıkmıştır. Ya Japon tarihçilerinin dönemlere ayırma şemasına yaslanılmış ve düşünce tarihi ve felsefe için özellikle *jidai* (dönemler) sistemi tercih edilmiştir: Nara (710-728), Heian (810-1192), Kamakura (1222-1333), Aşikaga (1336-1392), Muromaçi 1392-1572), Azuçi/Momoyama (1573-1603), Tokugava (1603-1868), Meiji (1868-1912), Taiso (1912-1926) ve Şova (1926-1989) dönemleri ayırılmıştır. Ayrıca bir de, batılı dönemlere ayırmaya göre eski *(kodai),* orta *(çusei),* erken modern *(kinsei),* modern *(kindai)* ve bugünkü *(gendai)* dönem bölümlendirmesi yapılmaktadır.

Bu kitapta, bilinen bölümlendirmelerden bilinçli olarak uzak durdum; çünkü benim için, Japonya'nın felsefi düşüncesine girişte, tek tek felsefi akımların birbiriyle ilişkili olarak serimlenmesi önem taşıyordu. Japonya'nın felsefe tarihi de bu çözümü kolaylaştırıyor. Bu tarihe kuşbakışı bakıldığında, 7. ve 16. yüzyıllar arasındaki ağırlık noktasını açıkça Budist felsefenin oluşturduğu, 16. yüzyıldan 19. yüzyılın son üçte birine dek, Konfüçyusçuluğun büyük ölçüde belirleyici olduğu ve 1868'den sonra batılı felsefenin egemen olduğu görülür.

Japon felsefesinin tarihini serimlemeyecek olan, dar kapsamlı bu giriş kitabının hedefi ancak, bakışları olabildiğince tarafsız bir biçimde, Japonya'nın felsefi düşüncesindeki önemli sorunlara yöneltmek olabilir. Bu yüzden, filozofların seçiminde yalnızca, Japon düşüncesine yeni itilimler veren, yeni bir değişiklik getiren, yeni düşünce dönemleri açanlara ağırlık tanınmıştır. Yer azlığı, 1945'ten sonraki felsefi gelişmeyi serimlemeye de olanak vermemiştir; çünkü 1945'ten sonra oluşmuş akımların ve tekil felsefi bakış açılarının çok çeşitliliği ve yeniliği kendi başına bir kitap oluşturabilir.

Metinde felsefi terimler çevirilerek verilmiştir; parantez içinde Japonca okunuşları ya da bağlama göre, Çince ya da Sanskritçe okunuşları eklenmiştir. Budist kişi adlarının, kitap başlıklarının ve terimlerin yazılışında Moşizuki Şinko'yu (Bukkyo Daijiten, 10 cilt, Tokyo 1960-1963) izliyorum. Kişi adlarında Japon geleneğine göre, soyadı kişisel addan ya da Japonların deyişiyle *nom de plume*'dan önce yer alır. Çağdaş Japon filozofları soyadlarıyla verme istisnası dışında; bu geleneğe uyuyorum.

Elinizdeki kitap öncelikle Japon dilini bilmeyen bir okuyucu kitlesine hitap edecektir. Bu nedenle kaynakçada verilen literatür, batılı dillerdeki literatürle sınırlı tutulmuştur. Alıntılanan Çince ve Japonca kaynaklar bir istisna oluşturmaktadırlar ve kısaltmalar listesinde belirtilmişlerdir.

Bu kitabı, çeşitli yönlerden aldığım yardımlara teşekkürlerimi sunmadan bitirmek istemiyorum. Özellikle Profesörler J. Hamada (Kantogakuin Üniversitesi, Yokohama), N. Koyasu (Osaka Devlet Üniversitesi), K. Kracht (Tübingen Üniversitesi), J. Laube (Münih Üniversitesi) ve R. Ohashi (Kogeisen'i Üniversitesi, Kyoto)'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Gösterdiği sabır ve kolaylıkla bu kitabın tamamlanmasına olanak sağlayan Wissenschaftliche Buchgesellschaft da özel bir teşekkürü hak ediyor.

L. B

Bokugyusha, Aralık 1987

I. BUDİST FELSEFE

1. Tarihe İlişkin Notlar

Japonya Budizmle M.S. 6. yüzyılda tanıştı. Bu tarihte, Gautama Buddha tarafından (± 560-± 480) Hindistan'da kurulmuş olan öğreti yaklaşık bin yıllık bir gelişmeyi arkasında bırakmış bulunuyordu. İlk Budizmi yani Buda'nın ve ilk cemaatinin "başlangıçtaki öğretisi"ni Hinayana (küçük araç) ya da Theravada (eskilerin öğretisi) diye tanımlanan eski Budizm izlemişti. Yine bundan da bizim takvim sistemimizin başladığı yıllarda Mahayana (büyük araç) gelişmişti. Her iki doğrultu, Hinayana ve Mahayana, Hindistan'da sayısız okul kurdular ve bu okulların öğreti sistemleri zengin bir literatüre yansıdı.

Budizm daha çok erkenden –güçlü bir misyonerlik dinamiğini izleyerek– Hindistan'ın coğrafi sınırlarını aşmış ve Güneydoğu Asya ve Uzak Doğu ülkelerine doğru yol almıştı. Esneklik ve hoşgörü özelliklerine sahip Budizm, geçtiği yollarda, nüfuz ettiği, daha önceden var olan kültür çevrelerine şaşırtıcı bir biçimde uyma yeteneğini her yerde gösterdi. Kuzey rotasında M.S. 1. yüzyılda ulaştığı Çin'de de bu yeteneğini gösterdi.

Budizm, halihazırdaki Çinli düşünce sistemleriyle ve dinsel tasavvur dünyasıyla, yüzyıllar süren verimli bir tartışma içine girdi. Çin, Budizmin iki kolunu da öğrendi, ancak sonunda yalnızca Mahayana tutunabildi. Taocu ve Konfüçyusçu unsurlarla ve yerel kültlerin unsurlarıyla kaynaşma sonucunda, Mahayana Çin düşüncesine uyum sağlamakla kalmadı, Çin'e özgü yeni sentetik biçimler de ortaya çıktı – Ç'an (jap. *Zen*) Budizmi bunun bir örneğidir. Çin aklının damgasını taşıyan bu Budizm önceleri Koreli bilgeler yoluyla, daha sonra Çinli ve Japon keşiş bilginler arasındaki doğrudan alışveriş sayesinde,

Japonya'ya aktarıldı. Sonra, Çin Budizmi Japonya'da yüzyılların akışı içinde, ülkenin zihinsel-kültürel koşullarına uyum sağlayarak, yeni bir biçime büründü.

'Kojiki'nin (Eski Olaylar Tarihi, 712) yanı sıra Japonya'nın en eski tarih derlemesi olan'Nihonşoki'ye (Japonya Yıllıkları, 720) göre, Budizm'in Japonya'ya resmi olarak girdiği tarih 552 yılıdır; bir başka versiyona göre de 538 yılıdır. Sosyopolitik ve dinsel olaylar, yeni öğretinin Japonya'da yerleşmesini nispeten kolaylaştırdılar. Japonya'nın hükümdarları, kıta kültürünün politik, ekonomik ve kültürel üstünlüğünü kabul ettiler ve bundan dolayı, kendi iktidarlarını sağlamlaştırmak için, Çin kültür ürünlerinin yoğun bir biçimde alınmasını düşündüler. Budizm'de Japon sarayı tarafından her şeyden önce, yüksek Çin uygarlığının bir taşıyıcısı olarak değerlendirildi, alınması ve yayılması bile yalnızca bu açıdan desteklendi. Öte yandan Budizm'in, doğaya ve atalara tapmaya dayanan, yerli ilkel dinsel tasavvur dünyası karşısındaki dinsel-felsefi ve estetik-kültürel üstünlüğü apaçıktı. Üstelik, Budizm'de içerilen felsefi düşünce mirası, başlatılan uygarlaşma sürecinin zorunlu olarak beraberinde getirdiği entelektüel gereksinimleri büyük ölçüde daha iyi karşılayabiliyordu. Böylelikle Budizm –başlangıçta muhafazakâr kesimlerin karşı çıkmalarına rağmen– sonunda Japonya'daki yerini aldı.

6. ve 7. yüzyılda Budizm ilk planda Tenno sarayının ve aristokrasinin bir öğretisiydi. Budizmin ilk büyük destekçisi, onu 594 yılında devlet dini yapan kişi, 593 ile 622 yılları arasında Suiko Tenno'nun naipliğini yapan veliaht Şotuku'ydu (574-622). Şotuku, uzak görüşlülükle, Budist düşünceleri sosyopolitik çıkarlarla bağdaştırmasını bildi. Keşiş bilginleri öğrenim görmeleri için Çin'e gönderdi, onlardan Budist yazıları yanlarında getirmelerini istedi ve kendi ülkesindeki Budist çalışmaları alicenaplıkla destekledi. Kendisi de üç önemli Sut-

ra'ya, 'Vimalakirti-nirdesa-sutra'ya (Jap. Yuimagyo), 'Saddharmapundarika-sutra'ya (Jap. Myohorengekyo, kısaca Hokekyo denilen: Lotus-sutra) ve 'Srimalasimhanada-sutra'ya (Jap. Şomangyo) özgün yorumlar yazmıştır ve böylelikle ilk Japon Budist bilgini olarak kabul edilir. Şotuku, Japonya'nın en eski Budist incelemeler merkezini, Horyu Tapınağı'nı (607) kurdurdu, bunu birçok tapınak ve manastır izledi.

Budizmin etkileri 6. ve 7. yüzyılda yine de devletle olan bağlarıyla sınırlıydı. Sıradan halkın günlük yaşamında henüz hiç bir etkisi yok gibiydi. Bu dönemde okullar arasındaki farklılıklar dikkate alınmadan yapılan, Budizm öğretisinin incelenmesi, dar bir keşiş bilginler çevresiyle sınırlı kaldı. Ancak 8. ile 16. yüzyıllar arasındaki dönem, din ve felsefi hareket olarak Budizm'in gerçek gelişimini getirdi. Tüm önemli Budist okullar bu zaman diliminde ortaya çıktılar ve birkaç istisna dışında bugüne dek geldiler. Bu okullar Budist öğreti doğrultularının, Hinayanist ve Mahayanist doğrultuların tüm yelpazesini yansıtırlar. Japonya'daki felsefi düşüncenin gelişmesinde, Budizm'in çok önemli bir rolü vardır. Budizm, zengin bir literatür içinde, metafizik, mantık, etik ve psikoloji alanlarını kapsayan, yazıya dökülmüş evrensel bir sistem sunar.

Budizm devlet bünyesinde yerini sağlamlaştırdıktan sonra; keşiş bilginlerin, artık yoğun bir biçimde desteklenen Budist felsefe çalışmalarında, öğretinin daha da derinleştirmesi çabaları görüldü. Artık genel ilkelerin benimsenmesiyle yetinilmedi, çeşitli öğreti görüşlerinin derinlemesine araştırılmasına çalışıldı. Budizm'in kabul edilmesi Japonlara hatırı sayılır zorluklar çıkardı; aynı durum Budizm'in Çin'de kabul edilmesinde de yaşanmış ve ancak T'ang döneminde (618-906) Sanskritçe'den yapılan çevirilerin dili standartlaştırıldıktan sonra, Budizm'e özgü terimlerin hakkı tam olarak verilebilmişti. Çinliler için Sanskritçe nasıl bir yabancı dil idiyse, Japonya'da

Budizm'in kabul edilmesinde de Çince, Japonlar için az ya da çok bir yabancı dildi. Çincenin öğrenilmesi ve bu dile hakim olunması, yoğun bir biçimde Budist çalışmalar yapan Japonlar için olmazsa olmaz bir koşuldu, çünkü bu çalışmaların temelini Budist yazıların Çince çevirileri ve bu yazıların yorumlandığı yapıtlar oluşturuyordu. Budist yapıtların yorumlanması da böylelikle mevcut Çince terminolojinin Japon gözüyle yorumlanması temelinde gerçekleşti, bu arada, –dil ve düşünme biçimleri arasındaki sıkı ilişki düşünülürse– tıpkı Sanskritçe metinlerin Çince'ye çevrilmelerinde ortaya çıktığı gibi, yanlış anlamalar ve yanlış yorumlama tehlikesi de mevcuttu. Japon dilindeki Budist literatür ancak oldukça sonraları gelişti. Japonlar benzer sorunları Konfüçyusçuluğun, Taoculuğun ve özellikle 19. yüzyılda batılı felsefenin kabul edilmesi sırasında da yaşadılar.

Japonya'da Sanskritçe çalışmalarına *(şittangaku)* yönelik bir ilginin daha Nara döneminde, ve artan ölçüde Heian döneminde varlığı gösterilebilir, bu çalışmaları T'ang Çin'inde yapan Kukai ve öteki keşiş bilginler düşünülebilir, ama bu çalışmaların sayısı sınırlıydı. Budist bilginlerin büyük bölümü yine Çince yazılmış çeviri ve yorumlardan oluşan literatüre dayanıyordu.

Nara döneminin sonunda, bir kısmı daha 7. yüzyılda Japonya'ya girmiş altı ayrı okuldan söz ediliyordu. Bunlar, Hinayanist düşüncenin temsilcileri olarak Kuşa, Jojitsu ve Ritsu okulları; ve Mahayanist düşüncenin temsilcileri olarak da Hosso, Sanron ve Kegon okullarıydı.

Japonya, Kuşa (Çin. Çü-şe) ve Joijutsu (Çin. Ç'eng-şih) okullarının temsil ettiği iki Hinayanist akımın geç Hint biçimleriyle tanıştı. Hinayanist öğreti, Hinaya'nın yüzyıllar boyunca çok çeşitli yönlerde geliştiği ve çeşitli okullarının bağımsız bir varlık sürdürdükleri Hindistan'ın tersine, Japonya'da bağımsız

okullarda yayılmadı, Mahayanist sistemlerin çerçevesinde öğretildi ve aktarıldı. Hindistanın sayısız Hinayanist okullarından yalnızca Sarvastivada ve Kautrantika kuramları Japonya'da kabul gördüler: Sarvastivada, Kuşa okulu olarak Mahayanist Hosso okulunun çerçevesinde öğretildi ve Sautrantika, Jojitsu okulu olarak, Mahayanist Sanron okuluyla ilişkili olarak öğretildi. Her iki kuram da, Japonya'da yerleşik tüm okullarda az ya da çok incelendiler ve Budist felsefeyle ilgilenen bilginler için bir tür temel bilgi oluşturdular. Bunun bir kanıtı da, 'Kuşaron' ve 'Jojitsuron' üzerine zengin bir Japonca yorum literatürünün bulunmasıdır. Ancak, Hinayanist kuramlarla ilgilenmenin asıl nedenini, Mahayana'nın felsefi yaklaşımının aslında ancak Hinayanist öğreti karşısındaki farklılığı içinde kavranabileceğinde görmek gerekir.

Kuşa okulunun Japonya'ya 658 yılında Japon keşiş bilginlerden Çitsu (-?-) ve Çitatsu (-?-) tarafınadan ve yeniden 735 yılında Gembo (?-746) tarafından getirildiği genellikle kabul edilir. Okulun temelini oluşturan risale, 'Abhidharmakosa' (Jap. Abidatsuma kuşaron: Dogmalar Hazinesi ya da En Yüce Öğretinin Hazinesi) – Hintli bilgin genç Vaşubandu (Frauwallner'e göre, 400-480) tarafından yazılmıştır – Budist felsefe açısından öyle büyük bir önem taşımaktadır ki, öğretisi yüzyıllar boyunca Japonya'daki hemen hemen tüm Budist okullarda ayrıntılı olarak işlenmiştir. Okulun adı risalenin adından gelmektedir.

Abhidharma okullarının büyük bir bölümü, Hindistan'da muhtemelen Buda'nın ölümünden sonraki üçüncü büyük konsül'den, Asoka Konsülü'nden (M.Ö. 25) sonra kurulmuştur; çünkü bu konsülde Abhidharma literatürü, Sutra'lar (Öğreti Konuşmaları) sepetinin ve Vinaya'nın (Tarikat Adabı) yanı sıra Tripatka'dan (Üç Sepet) biri olarak kabul edilmiştir. Yaklaşık olarak M.Ö. 3. yüzyılda, Kaşmir ve Ghandara'da, Abhidhar-

ma okullarından birisi, Sarvastivada ("her şey vardır") okulu kurulmuştur. Bu okulun bir yandaşı olan Vasubandhu, yukarıda adı geçen ve önceleri Sarvastivada'nın düşünce açısından daha ilerici bir kanadının, Sautrantika okulunun düşüncelerini işlediği için tepkiyle karşılanan bir risaleyle bu okulun öğretisine son biçimini vermiştir. Risale'nin, Hintli bilgin Paramartha (499-569) tarafından 563-567 yılları arasında yapılan ilk Çince çevirisi temelinde, Çin'de Çü-şe okulu kurulmuştur.

Yeni bir aktarım 651-654 yılları arasında Hsüan-tsang (Hsüan-çuang olarak da anılır, 600-664) tarafından yapılmış, onun öğrencisi K'uei-çi (632-682) öğreti sistemini tamamlamıştır. Sanskritçe metnin kendisi kaybolmuştur.

Jojitsu okulunun öğretisi, 3. Yüzyılda, Sautrantika Okulu mensubu olan Harivarman (yaklaşık 250-350) tarafından kaleme alınan 'Satyasiddhih-sastra'dır (Jap. Jojitsuron: Hakikatin Kanıtı Üzerine Risale). Hindistan'da bağımsız bir Satyasiddhih okulu yoktu. Bu yapıt –411 ile 412 arasında Kumarajiva (344-413 ya da 350-409) tarafından Çince'ye çevrilmiştir– Sarvastivada okulunun bir eleştirisini içerir. Sanskritçe özgün metin kaybolmuştur.

Çin'de bu yapıt büyük ilgi görmüştü, çünkü içindeki düşünceler Mahayana'ya çok benziyorlardı. Çin'de 411 ile 498 yılları arasında Kumarajiva'nın öğrencileri arasında iki ya da üç aktarım kanadı mevcuttu. Bu yapıtın yorumları yazılıyordu. Bazı Çinli otoriteler bu öğretiyi Mahayanist olarak kabul ederken, kimileri de onu Hinayana'ya dahil ediyorlardı. Sonunda, bu yapıtı, soruları soruş ve tanıtlama biçiminin Çü-şe okulunun öğretisinden yola çıkmadığı gerekçesiyle Hinayanist olarak değerlendiren Tao-hsüan'ın görüşü (596-667) yerleşti. Bu okul 625 yılında Koreli keşiş bilgin Hye-kwan (Jap. Ekan) tarafından Japonya'ya getirildi.

Ritsu (Çin. Lü) okulu, adını öğretilenlerin konusunu oluştu-

ran tarikat kurallarından (Sansk. *Vinaya,* Jap. *Ritsu*), Tripatka'nın bir sepetinden (Sansk. *Vinaya pitaka*) alıyor. Bu okul, bu kurallara uyulmasının, Budalığın yolunu açtığı gerekçesiyle, tarikat ve ahlak kurallarını, meditasyonun ya da bir başka felsefi incelemenin önüne koyan tek okuldur. Toplam olarak rahipler için 250 ve rahibeler için 348 kural söz konusudur.

Bu okul 754 yılında Çinli keşiş Çien-çen (Jap. *Ganjin*, 687-763) tarafından Japonya'ya sokulmuştur. Felsefi bakış açısından, belirleyici bir önem taşımadığı için, bu kitabın çerçevesi içinde daha fazla irdelenmeyecektir.

Sanron okulu (Çin. *San-lun*, Sansk. *Madhyamika*) altı Nara okulu arasında, felsefi açıdan en etkili olan akımlardan birisiydi. Okulun Hindistan'daki geleneği hakkında net bir şey bilinmemektedir. Bu okulun asıl tarihsel kurucusunun Nagarjuna (200 dolaylarında) olduğu genel kabul görür; Nagarjuna'nın öğretisi daha sonra öğrencisi Aryadeva (3. yüzyılın başı) tarafından geliştirilmiştir. Okul daha sonra iki akıma bölünmüş, Aryadeva üzerinden Rahulabhadra'ya, Pingala'ya ve Kumara'ya gelmiştir. Budist metinlerin en önemli çevirmenlerinden biri olan Rahulabhadra, 401'den beri Çin'de yaşıyordu. Sayısız öğrencilerinden Tao-şeng (355-434) ve Seng-tao (362-457) Madhyamika geleneğini Güney Çin'e ve Seng-çao (384-414) ve Tao-jung (-?-) da Kuzey Çin'e aktardılar. Öğretinin asıl kurucusu ve büyük sistematikçisi Çitsang'dır (549-623). Daha sonraki, keşiş bilginler Hsüan-tsang ve Fa tsang (Hsien-sou da denilir, 643-712) aracılığıyla, Madhyamika bilginleri Bhavaviveka'ya (490-570), Jnanaprabha'ya ve Simharasmi'ye (ikisi de 7. yüzyıl) kadar geri uzanan yeni bir akım da Çin'e gelmiştir. Bu iki akım da Japonya'ya girmişlerdir.

Sanron okulunun Japonya'daki resmi kurucusu, bu okulu

625'te getiren Ekan'dı. Sanron okulu, adından da anlaşılacağı gibi, üç *(san)* risaleye *(ron)* dayanmaktadır: Nagarjuna'dan kaynaklanan 'Madhyamaka' ve 'Dvadasanikaya (ya da Dvadasamukha) sastra' ile (Jap. *Çuron*: Orta Yol Üzerine Risale; Junimonron: Oniki Kapı Risalesi) ve Aryadeva'ya atfedilen 'Sata-sastra' (Jap. *Hyakuron*: Yüz [Şarkı] Risalesi).

Hosso okulu, (Çin. Fa-hsiang, Sansk. Vijnanavada, Yogacara): Vijnanavadin ("Bilmeyi Öğretenler") ya da Yogacara ("Yoga uygulayanlar") okulu, Hindistan'da muhtemelen 4. yüzyılda kurulmuştu. Bu okulun başlıca temsilcileri Maitreyanatha (300 dolaylarında), Asanga (315-390 dolaylarında), yaşlı Vasubandhu (Frauwallner'e göre 320-380) ve Dharmapala'dır (6. yüzyılın ortası). Bu öğreti Çinli keşiş bilgin Hsüan-tsang tarafından Çin'e getirilmiş ve öğrencisi K'uei-çi (632-682) tarafından sistemleştirilmiştir. K'uei-çi, bu okulun ilk patriyarkı olarak kabul edilir.

Bu öğreti, Japonya'da toplam olarak dört kez, keşişler Doşo (653), Çitsu ve Çitatsu (658), Çiyu, Çiran ve Çiho (703) ve sonunda bir kez daha Gembo (735) tarafından aktarılmıştır. Okulun temelinde 'Vijnaptimatrata-siddhi' (Jap. Joyuişikiron: Herşeyin Yalnızca Bilgi/Tasarım Olduğunun Kanıtı) risalesidir, bu yüzden bu okul Yuişiki okulu diye de anılır. Dharmapala'dan kaynaklanan yapıt, Vasubandhu'nun 'Trimsikavijnaptikarika'sını (Jap. Yuşiki sanjuronju: 30 Gatha'da Herşeyin Bilgi/Tasarım Olduğunu Anlatan Risale) ayrıntılı bir biçimde irdelemektedir. Okulun adından da anlaşıldığı gibi, bu öğretide, varoluşun özünü ve görünüm biçimini anlayabilmek için varoluş unsurlarının *(ho)*, özlerinin ya da özgün karakterinin *(so)* araştırılması söz konusudur.

Kegon okulu (Çin. Hua-yen, Sansk. Avatamsaka) Fa-şun (Tu-şun da denilir, 557-640) tarafından Çin'de kurulmuştur. Onu, 'Avatamsaka-sutra'ya çok sayıda önemli yorum yazarak

ün kazanan Çih-yen (602-668) izlemiştir. Okulu asıl örgütleyen, Çih-yen'in öğrencisi Fa-tsang'dır. Fa-tsang, okul için, beş Hintli patriyarkı – Samantabhadra, Manjusri, Mağarjuna, Vasubandhu ve Asvaghoşa – tanımıştır. Bu öğreti daha Fa-tsang'ın zamanında Kore'de yayılmıştır.

Japonya'ya Çinli keşiş bilgin Tao-hsüan (Jap. Dosen, 702-760) aracılığıyla, 736 yılında girmiş, ama ancak 740'ta, Fa-tsang'ın bir öğrencisinin Şen-hsiang'ın (Jap. Şinjo, ?-742), Japonya'da ders vermesinden sonra öğrenilmiştir. Japon rahibi Roben (Ryoben de denilir, 689-773), onun öğretisini sürdürmüş ve onu Nara'nın Todai Tapınağı'na bağlamıştır. Bu okulun temel yazısı 'Buddhavatamsakamahavaipulya-sutra'dır (Jap. *Daihokobutsu Kegonkyo*), ve kısaca 'Avatamsaka-sutra' olarak anılır (Jap. *Kegonkyo*: Hepsi-Bir-Çiçekler Sutrası); bu yazı, adları bilinmeyen birden çok Hintli yazar tarafından kaleme alınmış ve 3. yüzyılda tamamlanmıştır. Bu yazının üç farklı Çince çevirisi vardır –birisi Budhabhadra'nın (418-420), birisi Sikşananda'nı (695) ve birisi Prajna'nın (695)– ve bu çeviriler okulun Çin'deki gelişmesine güçlü bir etkide bulunmuşlardır. Bu okulun temsilcileri, Mahayana yazıları arasında, Buda'nın büyük aydınlanmasının karakteristiğini yansıtan ilk yazı olduğunu kabul ettikleri için, bu sutraya büyük önem atfedereler. Bu sutranın, Buda tarafından, aydınlanmasından kısa süre önce vaaz edildiği söylenir.

794 yılında başkent Nara'dan Heiankyo'ya (Kyoto) taşındı. Böylelikle başlayan Heian döneminde –kültürel açıdan bir altın dönem– özellikle yabancı kültür mirasından kurtulunmaya çalışıldı ve din, edebiyat ve sanat alanlarında yerli kültürel anlatım biçimleri arandı. Budist manastırlardaki, özellikle geç Nara döneminde gelişmiş olan akademik etkinlik, erken Heian döneminde de sürdü. Ama bu dönemde Budizmin görüntüsünü değiştirenler, iki Budist bilgin, Saiço ve

Kukai'ydi. Özellikle, Saiço'nun kurduğu okul, politik etkisi de eksik olmayan, önemli bir harekete dönüştü. Bu okul, Japon Budizmi'nin daha sonraki birçok biçiminin çıkış noktasını ve temelini oluşturdu.

Keşiş bilgin Saiço (ölümünden sonra Dengyo Daişi diye anılmıştır, 767-822), 805 yılında Tendai (Çin. T'ien-t'ai) Okulu'nu kurdu; bu okul adını, Çin'de, Çih-i'nin (538-597) okulunu üzerinde kurduğu, Çekiang yöresindeki T'ien-T'ai dağından alıyordu. Saiço'nun dersleri özellikle, Çinli bilgin Ganjin ve öğrencileri tarafından daha önce Japonya'ya getirilmiş bulunan Tendai yazılarını kapsıyordu. Saiço bu yazılarda, başka Budist öğreti sistemleriyle bağlantılı olarak, Nara okullarının kuramlarına karşılık, bir yenileme olanağı bulunduğunu gördü. Saiço'nun öğrettiği Tendai öğretisi, Çin'dekinden dikkati çekecek biçimde ayrılır. Çin'deki Tendai öğretisi, sisteminde yalnızca bir unsuru serimlemiş, bu unsurdan yola çıkılarak, diğer üç gelenekle, Ch'an (Jap. *Zen*), geleneğiyle, Chen-yen'in Tantrizm'iyle (Jap. *Şingon*) ve Mahayanist Ekayana ile (Jap. *İchijo*) uyumlu bir biçimde birleştirilmiştir. Saiço, Şinto'yla da Sanna içijitsu şinto (Sanno-biricik-gerçeklik-şinto) diye adlandırılan bir melezliğe de girmiştir. Sanna'da (Dağ kralı), Hiei Dağı'nın, Tien't'ai Dağı'nın koruyucu ruhuna atfen, Şan Wang diye adlandırılan, koruyucu ruhu söz konusudur.

Tendai öğretisinin temeline 'Saddharmapundarika-sutra' (Jap. Myohorengekyo, kısaca Hokekyo: Lotus-sutra) oluşturur. Bu nedenle Hokke okulu da denir. Sutra 28 başlıktan oluşmaktadır; ilk 14 başlığa, Çhi-i "Buda'nın dünyevi görünümünün öğretisi" (Çin. *çi-men,* Jap. *şakumon*) denilir ve bu bölümlerde evrensel aydınlanmanın gerçekleştirilmesi konu edildiği için bu bölümlere özel bir önem verilir. Sutra'nın ikinci bölümü, Buda'nın bengi özünü ele aldığı için, Saiço tarafından "Buda'nın başlangıçtaki özünün öğretisi" (Çin. *pen-*

men, Jap. *hommon*) olarak adlandırılmıştır. Tendai okulundan kaynaklanan öteki metinler şunlardır: 'Mahaparinirvana-sutra' (Jap. Daihatsu nehangyo: Büyük Sönüşün Sutrası), 'Mahaprajnaparamita-sutra' (Jap. Daihannyakyo: Büyük Bilgeliğin Sutrası), 'Mahaprajnaparamita-sastra' (Jap. Daichidoron: Büyük Bilgelik Üzerine Risale), Nagarjuna'nın 'Mahaparjnaparamita-sutra'ya yazdığı bir yorum, ve Çih-i'nin üç yapıtı: 'Miao-falien-hua-çing hsüan-i' (Jap. Myohorengekyo gengi: Saddharmapundarika-Sutra'nın Derin Anlamı), 'Miao-flien-hua-çing wen-chü' (Jap. Myohorengekyo mongu: S.'nın Tümceleri ve Anlatımları) ve 'Mo-ho çih kuan (Jap. Maka Şikan: Büyük Meditasyon).

Şingon okulunun Japonya'daki kurucusu Kukai'dir (ölümünden sonra Kobo Daishi adı verilmiştir, 774-835). Şingon, Sanskritçe'de etkileyici bir kuvvet yüklü sözcük (hece ya da söz) anlamına gelen *mantra* (hakiki sözcük) sözcüğünün Japonca çevirisidir ve okulun ritüelinde önemli bir yeri vardır. Kukai 804 yılında Çin'deki Ç'ang kentine gitti, Hui-kuo ustanın (746-805) yanında içrek (ezoterik) Budizm öğrenimi gördü ve içrek Budizm ustalığına yükseltildi. 806 yılında, yanında getirdiği çok sayıda ezoterik yazıyla, Japonya'ya geri döndü ve 816'da Kii yöresindeki Koya Dağı'nda bağımsız bir tapınak manastır kurdu. Külliyenin ana tapınağı Kongobu tapınağıydı. Junna-Tenno'nun (823-833) iktidarı sırasında Kyoto'daki To tapınağı Şimgon tapınağı ilan edildi ve Kuai, 50 Şingon keşişiyle birlikte oraya yerleşme iznini aldı. Kukai'ye göre, o zamandan sonra bu tapınak Şingon okulunun merkezi oldu. Kukai de, Şinto'yla bir melezleşmeye girdi, bu meleze Ryobu şugo şinto (iki tarafı da birleştiren şinto, kısaca Ryobu şinto, iki-taraf şintosu) denir.

Tantrik hareketin kökeni bilinmemektedir. Temelinin eski Hint büyüsel-dinsel inanç mirası olduğu sanılmaktadır. Budist

büyü formüllerinin, *mantra* ve *dharani*'nin daha 3. yüzyılda Çince'ye çevrildikleri bilinmektedir. Tantrik Budizm 700 dolayında Hindistan'ın tüm bölgelerine yayılmıştır ve Madhyamika ve Vijnanavada öğretisinin bir sonucu olarak görülmektedir. Üç büyük bilgin olan Subhakarasimha (637-735), Vajrabodhi (671-741?) ve öğrenicisi Amoghavajra (705-774) sayesinde Budist Tantrizm Çin'de gelişmiştir. Bu üç bilgin aynı zamanda Tantrik Budizmin ilk büyük yapıtlarının da çevirmenleridir. Sabhakarasimha ve Vajrabodhi'nin öğrencileri arasında ünlü Çin bilgini İ-hsing (638-727) de vardı; İ-hsing, ustalarının öğretisini sistemleştirdi ve ona felsefi bir zemin verdi. Kukai'nin öğretmeni, Hui-kuo, Amoghavjra'nın öğrencisiydi; Hui-kuo yeniden Kukai'yi kendi öğrencisi yaptı. 9. yüzyılın ortasından itibaren Tantrik Budizm Çin'deki önemini yitirdi.

Bu okulun dayandığı metinler 'Mahavairocana-sutra' (Jap. Dainichikyo: Büyük-Güneşbuda-Sutra) ve 'Vajrasekhara-sutra' (Jap. Kongochokya: Pırlanta-Asıl-Sutra).

Büyük bir gelişme göstermesine karşın, Budizm 13. yüzyıla kadar halkın içinde yankı bulmadı. Bunun başlıca nedenleri, Nara ve Heian döneminde oluşan okulların metafizik dogmalarının yalnızca bu konuda entelektüel bir eğitimden geçmiş kişiler tarafından anlaşılabilecek durumda olmaları ve güçlü bir biçimde içrek özellikler taşıyan Budist ritüeli, özellikle de Tendai ve Şingon okullarının ritüelini sıradan insanın anlamamasıydı. Ancak Kamakura dönemi bir çığır açtı: Budizm gerçek bir dini halk hareketi oldu. Bunun nedeni, bir yandan yaklaşık 11./12. yüzyıldan bu yana politik olarak sürdürülen dönüşüm, diğer yandan da Budizmde egemen olan ve üç çağ *(sanji)* kuramı denilen tarih kuramıydı.

Bu dönemde politik erk saray aristokrasinden *(kuge)* askeri aristokrasiye *(buke)* geçti. Eyaletlerden kaynaklanan ve

oralarda yavaş yavaş yeni bir erk grubu olarak güçlenen askeri aristokrasi, yeni politik ve kültürel merkezini Kamakura'da kurdu. Bu aristokrasinin feodalist yönetim biçimi gelişimi süresince yalnızca politik alanda değil, sosyal alanda da önemli değişiklikler getirdi. Savaşçılar tabakası yeni, kendi yaşam tarzına denk düşen idealler arıyordu ve bu yüzden yeni yaşam ve kültür biçimlerinin gelişmesinde belirleyici bir rol oynadı; bu tabaka Budizm'in çekimine kapılıyordu ama Nara ve Heian dönemi Budizmi'nin şaşaalı törenleri ona bir şey ifade etmiyordu.

Bu sosyopolitik dönüşümde savaşçı huzursuzluklar ve genel güvensizlik vardı. Birçokları bu dönemi bir çöküş devri olarak değerlendirdiler ve artan kötümserlik insanları huzursuz etti. Yukarıda sözü edilen Budist tarih kuramı çağın koşullarının kuramsal bir açıklamasını veriyordu. Budist anlayışa göre tarih Buda'nın ölümünden sonra üç çağdan geçer: hakiki yasanın çağı *(shobo)*, sahte yasanın çağı *(zobo)* ve son yasanın çağı *(mappo)*. Üçüncü çağda Buda'nın yasası, insanların bunu görme yeteneklerinin azalması yüzünden zayıflar; uygarlıktaki düzensizlik ve genel bozulma bu çağın belirtileridir. 11. yüzyıldan sonra *mappo* düşüncesi Japon düşünüşünde merkezi bir önem kazandı, çünkü Budist bilginler *mappo* çağının 11. yüzyılın ortasında başlayacağını hesaplamışlardı.

Bu zaman-tarihsel arka plan önünde, tüm halk tabakaları tarafından anlaşılacak ve uygulanacak bir öğreti istemi arttı. Amidizm okulları, Honen'in (1133-1212) kurduğu Jodo okulu (Temiz Ülke okulu), öğrencisi Shinran'ın (1173-1262) Jodo-Shin okulu (Hakiki Temiz Ülke okulu) ve Ippen'in (1239-1289) Ji okulu (Zaman okulu), inananlara, Buda Amitabha'nın (Amida)'ya temiz kalple, imanla yakarılması yoluyla kurtuluş vaad ettiler. Kamakura döneminde serpilen bu Amidizmin

kökenleri Nara dönemine kadar geri uzanmaktadır, ama ancak şimdi, bu dönemin insanlarının istemlerine denk düştükleri için bir halk dini halinde gelişmiştir.

Başka bir tutum içindeki bir reformcu da, (1222-1282), Hokke okulunun (Lotus Okulu, 1253) kurucusu olan Nihiren'di. Bu okul Budist okulların en milliyetçisiydi. Nihiren, bu son çağda Budizm'in radikal bir yenilenmesini gerçekleştirmeye çalıştı; ona göre mevcut okullar gerçek Buda öğretisini temsil etmiyorlardı. Ona göre, yalnızca 'Myohorengekyo' Buda'nın bengi hakikatini içeriyordu ve kurtuluş ondaydı.

Amidizm ve Nihirenizm, dinsel alanda ne denli ilginç olsalar da –ikisi de Budizmin çok özel görünümleridirler– içinde bulundukları dönemde, felsefi açıdan üzerinde durmaya değer bakış açıları sunmamışlardır.

Bu iki doğrultunun yanı sıra özellikle Zen Budizm, Kamakura döneminde ve onu izleyen dönemde önemli bir rol oynamıştır. Zen (Sansk. *dhyana,* Çin. *ch'an;* Meditasyon) özellikle savaşçılar tabakasında benimsenmiş ve zamanla halka da inmiştir. Zen Japonya'da daha Nara ve Heian döneminde biliniyordu, ama ancak Kamakura döneminde kendi başına, yani diğer okullardan bağımsız bir biçimde ortaya çıktı. Devlet, Çinli Zen ustalarını, bu öğretiyi tanıtmaları ve kendi tapınaklarını kurmaları için Japonya'ya davet etti; ama Japonya'daki iki önemli Zen okulunun kurucuları, iki Japon keşişi, Eisai ve Dogen'dir.

Çin'de doğan Zen'in ilk patriyarkı olarak, yaşamı efsanelere karışmış Hintli keşiş bilgin Bodhidharma (5./6. yüzyıl) kabul edilir. Bodhidharma'nın 520 yılında Kuzey Çin'e geldiği ve yeni bir meditasyon yöntemiyle yeni bir Mahayana akımını öğrettiği söylenir. Toplam olarak altı Zen patriyarkı sayılmaktadır. Beşinci patriyark Hung-jen (601) döneminde Kuzey ve Güney okulları şeklinde bir bölünme yaşanmış ve al-

tıncı Patriyark Hui-neng (638-713) ile Güney okulu öne çıkmıştır. Patriyarklık Hui-neng'le sona ermektedir. Hui-neng'in çok sayıda öğrencisi arasında Ch'ing-yüan Hsing-szu († 740) ve Nan-yüeh Huai-jang (677-744) Zen'in iki gelenek çizgisini sürdürmüşlerdir. 10. yüzyılda billurlaşan, "Beş Ev" (Çin. *wu-çia*) bu iki çizgiden gelişmişlerdir. Beş evin içinde, kurucusu Lin-çi İ-hsüan'ın († 866) adıyla anılan Lin-çi okulu, ve kurucuları Tung-şan Liang-çieh (807-869) ve Ts'ao-şan Pen-çi'nin (840–901) adlarıyla anılan Tung-şan okulu, Zen'in iki büyük ana akımıdır. Lin-çi (Jap. *Rinzai*) okulu Eisai (1141-1215) tarafından, Ts'ao-tung (Jap. *Soto*) okulu da Dogen (1200-1253) tarafından Japonya'ya getirilmiştir. Rinzai okulunun merkezi Gozan tapınak manastırları, yani Kyoto ve Kamakura çevresindeki beşer dağ manastırıydı. Soto okulunun merkezi Eihei Tapınağı (Echizen eyaleti) olmuştur.

Zen Budizm metinsel açıdan öncelikle dört Mahayanist sutradan etkilenmiştir; bunlar, boşluk (Sansk. *sunyata,* Jap. *ku*) kavramını temel alan bir grup sutra'dan oluşan 'Prajna-paramita-sutra' (Jap. *Hannyagyo:* Bilgelik Sutrası), 'Avatam-saka-sutra', 'Vimalakırti-nirdesa-sutra' ve 'Lakkavatara-sutra'dır (Jap. *Dyogakyo*: Lanka'nın üzerinden aşıp geçme Sutrası).

Tokugawa dönemi Budizm için bir duraklama devriydi. Bazı okullar sayısız keşiş bilgin çıkartmaya devam etseler ve etkinliklerini sürdürseler de, Budizm geçen yüzyıllarda gösterdiği felsefi canlılığı yitirdi. Yeni, itilim veren düşünce başlangıçları yoktu, ve, az ya da çok, mevcut sistemlerin içinde felsefe yapılıyordu. Budist öğreti çizgileri bu dönemde Japon düşünmesine egemen olan Yeni Konfüçyusçuluk karşısında ağırlıklarını yitirdiler.

Japonya'yı batılı kültür miraslarıyla tartışmaya sokan ve bir kopmaya götüren Meiji dönemi, Budizm'in karşısına da

yeni rakipler çıkardı. Önemli sayıda yandaş bulan ve öğretisi teolojik ve felsefi tartışmaya da giren Hıristiyanlık vardı; tüm Budist düşünce mirasından kurtulma çabalarıyla Şinto'nun yeniden canlandırılması vardı. Budizm ayrıca Batılı izmler ve tekniklerle değişmiş toplum bilinciyle de hesaplaşmak zorundaydı. 19. yüzyılın son on yıllarında batılı din bilimiyle tanışma yeni yöntemler ve bu yöntemler sayesinde yeni bilimsel araştırma yaklaşımları getirdi ve böylelikle yoğun Budizm incelemeleri –hem Hinayana'nın hem de Mahâyana'nın– yeni bakış açılarıyla yeniden canlandırıldılar. Bu ve benzeri etmenler Budizmin yeniden değerlendirilmesine yol açtılar. Dinsel bir hareket olarak Budizm, geleneksel okullar ve bir dizi modern tarikat biçiminde, Japonya'da hâlâ küçümsenmeyecek bir rol oynamaktadır. Felsefi akım olarak Budizmin, Kyoto okulunda ve karşılaştırılmalı felsefede *(hikaku tetsugaku)* özel bir değeri vardır.

2. Kuşa ve Jojitsu Okulu'nda Varoluş Unsurlarına İlişkin Hinayanist Kuram

a) Kategoriler

Batı felsefesinde özellikle tözlülük sorunu merkezi bir önem taşırken, Budist felsefenin, varolanların tözlü-olmayışını kanıtlama yolundaki biricik çaba olduğu söylenebilir. Varoluş unsurları *(ho)* kuramı, tözsüzlük sorununu ayrıntılı bir biçimde inceleyen Budist felsefenin karakteristik bir özelliğidir. Bu kuram, bağımsız, kendisinde ve başka hiç bir şey için değil salt kendisi için varolan bir varlık olarak, ilineklerin çokluğu ve değişmesinin tersine bir bütünlük ve kalıcılık olarak töz anlayışını, tözsüz, geçici özlerin dışında hiç bir şeyin bulunmadığı

görüşünün karşısına koyar. Bir varoluş unsuru başka bileşenlerden oluşmayan, daha fazla indirgenemeyen, bağımsız bir bütündür. Her birey ve yaşantıladığı dünya böyle varoluş unsurlarının bileşiminden oluşur. Böylelikle tüm maddi ve zihinsel görüntüler dünyası, bir sistem halinde yapılanmış varoluş unsurlarına ayrılabilir. Budizmde bu gibi çok sayıda sistemleştirme yapılmıştır, bunlar temelde Buda'nın adlandırdığı üç bölümlendirmeye dayanırlar.

1. Beş gruba *(goun)* ayırma: Geçici bir süre için birleşerek insan kişiliğini oluşturan ve böylelikle "Ben" ve dış dünya bilincine varmayı olanaklılaştıran bu gruplar, fiziksel bileşen (1) ve dört zihinsel bileşendir (2-5): 1. Bedensellik *(şiki)*, insan kişiliğindeki maddi yöndür ve öteki dört grup için zemin oluşturur; 2. Duyumsama *(ju)*, duyularla *(kon)* yaratılır ve acılı, neşeli ya da nötr olabilir; 3. Algılama ya da ayırdetme süreçleri *(so)*, yani nesnenin çeşitli belirtilerini anlama; 4. Biçimlendirmeler ya da istenç devinimleri *(gyo)*; 5. Bilme *(şiki)*.
2. Oniki alana ayırma (*junişo,* ya da *juninyu*): Bu alanlar görme, işitme, koklama, tatma, dokunma duyuları ve düşünme yetisinden oluşan altı duyu ve bu duyulara denk düşen, görülebilir, işitilebilir, koklanabilir, tadılabilir nesneler *(rokkyo)* ve düşünme organının özgün nesneleri olarak düşüncelerdir *(ho)*.
3. Onsekiz unsura ayırma *(juhaşikai)*: Altı duyu ve altı nesnel alanın yanı sıra bilmenin *(rokuşi)* altı biçimini de kapsar; bu biçimler, görme duyusunun bilgi biçimi vb. gibi, duyu organıyla nesnesinin birbirine uymasının her durumdaki etkilerinden oluşur.

Budist okullarda yapılan sistemleştirmelerde, her üç bölümlendirmenin yan yana mı yoksa birlikte mi öğretildiklerini saptamak çok kolaydır. Örneğin Kuşa okulu 75, Jojitsu

okulu 84 ve Hosso okulu 100 varoluş unsurunu kapsayan bir sistemleştirmeyi öngörür. Aslında bu sistemleştirmeler birbirlerinden temel bir farklılık göstermezler ve varoluş unsurları kuramının amacını ve hedefini irdelemek için bunlardan bir tanesini yakından incelemek yeterlidir.

Kuşa okulu incelemeye giriştiği 75 varoluş unsurunu beş kategoriye ayırır. Bu ayırmada, ilk dört kategori neden olunmuş *(ui)* varoluş unsurları grubunda, beşinci kategori de neden olunmamışlar *(mui)* grubunda toplanır.

Neden olunmuş varoluş unsurları geçicidirler, kalıcılıkları yoktur *(mujo)*, çünkü empirik varlığa dahildirler. Bilinç akışını *(sozoku)*, kişilik denilen şeyi olanaklı kılarlar. Bedensellik adı verilen ilk kategoride beş duyu ve onlara denk düşen nesneler ve onbirinci varoluş unsuru olarak "görünmeyen" unsur *(muhyoşiki)* yer alır.

Kuşa okulu, bedensellik kategorisini, Hint sistemlerinde eski zamanlardan beri ama yine de farklı biçimlerde işlenmiş olan unsurlar ve atom öğretisiyle birleştirerek ve Budist bakış açılarıyla yeniden yorumlayarak, daha da geniş biçimlendirir. Hint öğretisinde bengi varolan unsurların (Sansk. *bhuta*) varlığı kabul edilerek, dünya unsurları genel bir ortak paydaya getirilirler; bütün varolanlar, gerçeklikler (Sansk. *tattva*) de denilen bu unsurların karşılıklı olarak birbirlerine karışmalarından ortaya çıkmaktadırlar. Bu unsurlar toprak, su, ateş ve rüzgârdır; toprağa dayanıklılık, suya ıslaklık, ateşe aşırı sıcak, rüzgâra devinim özellikleri atfedilir. Bir çok okul, özellikle de geç dönemin okulları bu unsurlara beşinci bir unsuru, eteri (Sansk. *akasa*) eklerler; unsurların sayısını beşe çıkarmak, sistemlerde kabul edilen beş duyuyla ve bu duyulara karşılık düşen nesnelerle bir benzerlik oluşturmak için bir zorunluluktur. Özellikle, Vaiseşika kuramınının Budizm üzerindeki en kalıcı etkisinin görüldüğü Brahman okulları, elementler ku-

ramının daha da inceltilmiş türlerini geliştirmişlerdir. Söz konusu kuram, bilinebilen her şeyin doğru bilgisinin analizini, felsefesinin en önemli noktası yapmıştır. Bunun için yedi kategorilik bir bölümlendirme öngören bir kategoriler öğretisi geliştirmiştir. Bu kategoriler, varolan herşeyi kapsayan töz (Sansk. *dravya*), nitelik (Sansk. *guna*) ve etkinlik (Sansk. *karman*) kategorileri ve tözlerin ilişkilerini kapsayan genellik (Sansk. *samanya*), özellik (Sansk. *viseşa*), ayrılmazlık (Sansk. *samavaya*) ve varolmama (Sk. *abhava*) kategorileridir.

Töz kategorisi Budizm açısından önemlidir, çünkü bu kategorinin içine dokuz töz olan toprak, su, ateş, hava; eter, uzam, zaman; ruhlar; ve düşünme organı girerler. Bu tözler bütünsel bir ilk maddeye dayanmazlar, maddi olan herşey dört unsurdan oluşur, onları izleyen beş töz de bu unsurların ilinekleridir.

Bazı Hint sistemleri dört unsur öğretisini atom kuramıyla birleştirirler. Bu kuram, maddenin bengiliğini kaldırmadan, varolanların sürekli değişmesinin rasyonal bir açıklamasını sunduğu için bengi ama daha ayrıntılı olarak tanımlanmamış bir töz olarak maddenin öngörüldüğü bir ilkel tasarım karşısında, düşünsel bir ilerleme oluşturmaktadır. Genelde iki kuram arasındaki ilişki, dört değişik atom türünün dört unsura karşılık düştükleri ve bu unsurların farklı özelliklerinin farklı atomlarda zaten bulunduğu biçiminde düşünülmektedir. Eteri, öteki unsurlarla karışmayan beşinci unsur olarak varsayan okullar, bu unsura, basit, sonsuza dek varlığını sürdüren bir töz özelliğini atfederler; Vaiseşika okulu da bu okullardandır. Tüm okullar, bir atom deyince (*ana, gokumi;* sözcük anlamı: küçük, sonsuz küçük) en küçük uzamsal aralığı düşünürler. Vaiseşika bu unsur atomları maddeyi oluşturan en küçük, daha fazla bölünemeyen, bengi maddesel parçacıklar olarak betimler. Ancak, görünür şeyler doğrudan doğruya bengi unsur atomlardan

yapılmamışlardır; atomlar yine görülemeycek denli küçük çift atomların oluşturduğu agregalar halinde birleşirler. Ancak üç atomdan oluşan bir agrega, güneş ışığının bir ışınıyla kıyaslanabilecek, görülebilir en küçük parçacığı ouşturur. Tek tek atomların tersine, agregalar geçicidirler; çünkü Vaiseşika sisteminde öğretilen dünya çözülmeleri ve yeniden kurulmaları çevrimine uygun bir biçimde durmadan ayrılırlar ve yeniden biraraya gelirler.

Unsurlar ve atom kuramının Budist öğretiye eklenmesi kolay değildi ve bu yüzden skolastik tartışmaları da beraberinde getirdi. Vaiseşika okulunda unsur atomlarıyla bağlantılı bir bengi töz tasarımı, tam da kalıcı şeylerin bulunmadığını öğreten Budizm için kabul edilebilir değildi. Kuşa okulu bu sorunu, duyuların ve duyu nesnelerinin beş varoluş unsurunun ve onlara karşılık düşen özelliklerle özdeş gördüğü ve dokunulabilir olanları, onların çeşitlilikleri olarak onların altında sınıflandırdığı, dört temel unsurun (*şidai;* sözcük anlamı: dört büyük) atomsal olduklarını düşünerek çözer. Bu okula göre de atom en küçük birimdir, ama doğrudan gözlemle görülemez ve her varoluş unsuru gibi geçicidir. Kuşa okulu ayrıca, bir atomun asla tek başına ortaya çıkmadığını, yalnızca yedişer atomdan oluşan moleküller halinde bulunduğunu da öğretir. Atomlar birbirlerine dokunmazlar, ama aralarında boşluk da yoktur. Yalnızca bu atom bağlantılarının empirik bir önemi vardır. Bir molekülün en azından aşağıdaki farklı unsurları: görülebilir, koklanabilir, tadılabilir ve dokunulabilir nesnelerin varoluş unsur atomlarını ve dört genel unsur atomu olan toprak, su, ateş ve rüzgâr unsur atomlarını içermesi gerektiği hipotezi öne sürülür. Elbette bu asgari sayıya, yukarıda sözü edilen başka atomlar da eklenebilir. Duyuların algılayabildiği tüm dünya böyle moleküllerden oluşmuştur ve çeşitli bağımsız varoluş unsurlarının ya da atom moleküllerinin

gevşek bir kombinasyonundan başka bir şey değildir.

Psişik süreçler de çeşitli bağımsız psişik varoluş unsurlarının birleşmeleri olarak açıklanırlar. Psişik özelliklerin taşıyıcısı ya da tözü olarak bir tin ya da ruh kavramı mevcut değildir. Böylelikle, ikinci varoluş unsuru kategorisini, bilme yeteneği olan bilincin arı biçimi olarak tin *(şin)* oluşturur. Üçüncü kategori tinle bağlantılı olan varoluş unsurlarını *(şinjou)* içerir. Tin kendi başına bir kategori oluşturmasına karşın, bu yüzden tinle bağlantılı varoluş unsurlarının tözü olarak ya da onların üstünde olarak yorumlanamaz. Gerçi sonuncular yalnızca tinle birlikte görülürler, ama onun işlevleri değil, bağımsız, tinle bir korelasyon içindeki varoluş unsurlarıdırlar. Bunlar toplam 46 tanedir ve kendi içlerinde altı alt bölüme ayrılırlar: her tinsel süreçte karşılaşılan, geniş kapsamlı varoluş unsurları, örneğin duyumsama, istenç, dikkatlilik, idrak, anımsama vb.; geniş kapsamlı elverişsiz varoluş unsurları; sınırlı günah alanından varoluş unsurları; (elverişli olup olmama bakımından) kesin sınırları olmayan varoluş unsurları. İkiden altıya kadar bölümlere ayırmalar, karma ve kurtuluş öğretisi açısından önem taşımaktadırlar. Çünkü kişilik denen şeye ilişkin Budist anlayış, bilinç akımının şimdiki yaşamla sınırlı olmadığını, geçmiş yaşamlarda köklerinin bulunduğunu ve gelecek yaşamlarda da süreceğini söyler (bak. aşağıda: d) Yanılsatıcı Bir Biçimde Varolanın Aşılması).

Dördüncü kategori, tinden ayrılmış olan varoluş unsurlarını kapsar *(şinfusoogyo ho)*. Bu kategori bağımsız varoluş unsurlarının eyleme geçmelerinin, yani belirli bir anda görünmelerini veya gözden yitmelerini, ya da anlık birleşmelerle birleşmelerinin veya birleşmemelerinin koşulunu oluşturan tüm etmenleri gösterir. Vasubhandhu yalnızca, kendi özel varoluş unsurlarının ansallığı anlayışıyla bağlantılı olan doğumu ve ölümü tanır. (Bak aşağıda, s. 41). Bir varoluş unsuru bu

özelliklere kendi başına sahip değildir. Bu süreç ancak temel kuvvetlerle ilişki içinde başlar. O halde, ilk dört kategorinin tüm varoluş unsurları, temel kuvvetler de dahil olmak üzere, onlarla bağlantılı olmalıdırlar. Bu yüzden, "varlığa tabi" ya da "neden olunmuş" *(ui)* varoluş unsurları olarak da adlandırılırlar. Dördüncü kategoride ayrıca, varoluş unsurlarının bir anlık birleşmede varolmasına ya da varolmamasına etki eden bağlanma *(toku)* ve bağlanmama *(hitoku)* varoluş unsurları; bireysel yaşam süresini belirleyen yaşam enerjisi *(myokon)*; ve, dil olayını ilgilendiren varoluş unsurları, ses (monşin), kavram *(myoşin)* ve tümce *(kuşin)*, yani dil olayına anlam kazandıran kuvvetler de dahildir.

Dördüncü kategorinin varoluş unsurlarının ilk üç kategorideki̇ler gibi gerçek mi oldukları yoksa yalnızca adlandırılarak *(kemyo)* mı varoldukları hakkındaki görüşler tartışma içindedirler. Vasubandhu ikinci görüşü paylaşır ve bu noktada Sautrantika öğretisine yaklaşır. Ona göre bu unsurlar, "maddenin, tinin ve tinsel varoluş unsurlarının çeşitli durumları üzerinde temellendikleri ve ne açıkça ne bunlardan farklı olarak ne de farklı olmayarak gözlenemedikleri için" sadece adlandırılmış olarak vardırlar" (Frauwallner 1956, 115)

Beşinci kategorideki neden olunmamış *(mui)* üç varoluş unsuru, neden olunmuş 72 varoluş unsurunun karşısında yer alır. Çünkü bu üç unsurun ne bir nedenleri vardır ne de başka varoluş unsurlarının nedeni olabilirler. Oluşma ve yok olma sürecine tabi olmadıkları için kalıcılar *(jo)* olarak da adlandırılırlar. Bu üç unsur, her yerde var olan, hiçbir şeyin engellemediği ve hiçbir şeyi engellemeyen boş uzam *(koku)*, bilgi olmadan aşma *(hiçakumetsu mui)* ve bilgiyle aşmadır *(çakumetsu mui)*. Son ikisi, daha ilerde ele alınacak olan *nirvana (metsudo)* ile bağlantılı olarak, önemli bir rol oynarlar.

b) Nedensellik Sorunu

Kuşa okulunda varoluş unsurları bağımsız, ama birbirleriyle ilişki içinde olarak görülürler. Bu ilişki nedenselliğe dayanır; varoluş unsurlarının birbirleriyle ilişkisini belirler ve neden bazılarının sürekli olarak başkalarıyla ilişki halinde ortaya çıktıkları ya da birinin görünmesinin, ötekinin görünmesiyle sonuçlandığı hakkında bilgi verir.

Budizmde neden ve nedensellik kavramları genel olarak, neden ya da bağımlılık *(en)* yoluyla oluşma *(gi)* anlamına gelen *engi* terimiyle karşılanmaktadır. Nedensellik düşüncesi Budizmde baştan beri önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, önemli "bağımlılık içinde oluşma temel ilkesi"ne ya da "nedenlerin ve sonuçların oniki halkalı zincirine" *(juni innen)* işaret edilebilir. Bu zor ve bu yüzden de farklı farklı yorumlanan düstur –efsaneye göre, Buda'nın aydınlanmaya ulaştığı dönemde ortaya konmuştur– varoluşun acısını yani varlıklar döngüsüne kapılmayı, oniki halkalık bir neden sonuç zinciri içinde, elverişli bir biçimde açıklıyor. Sonuncu neden olarak, dört soylu hakikatin *(şitay, şişotay)* – acı çekmenin, acının oluşmasının, acının aşılmasının, acının aşılmasına götüren yolun – kurtarıcı bilgisini bilmeme *(mumyo)* gösteriliyor, bu nedenden de istenç devinimleri *(gyo)* yani karmasal biçimlendirmeler ortaya çıkıyorlar. Ölümden sonra, istenç devinimlerinden, genedoğumun taşıyıcısı olan bilgi *(şiki)* –ince bir cisim gibi– yeni bir rahime girer. Bunun sonucunda, böylelikle varoluşa çıkan yeni varlığın bedeni ve psişik etmenleri (myoşiki) sonra da altı katlı alan *(rokunyu)* yani beş duyu organı ve tini, gelişirler. Bunu da duyu organlarının nesnelere dokunması *(soku)* izler, böylelikle duyumlar *(ju)*, duyu hazlarına ve benliğe sıkı sıkıya bağlanan ve böylelikle yeni bir bağlanmaya, yeni bir içerilmeye *(şu)*, yani yeniden doğuma yol açan ve

yeniden, oluşun *(u)*, doğumun *(şo)*, yaşlılığın ve ölümün *(roşi)* oluşmasını sağlayan susama *(ai)* ortaya çıkar (karş. Frauwallner 1956, 28 vd.).

Bir yandan, bu tezin yorumlanmasının, yukarıda da sözü edilen zorluğu ve diğer yandan Budist düşünmede nedensellik düşüncesinin önemli oluşu, zamanın akışı içinde, nedensellik sorununun yeniden düşünülmesine ve yeniden biçimlendirilmesine yol açmıştır. Burada iki kavram merkeze geçmiştir: yukarıda anılan *en* kavramı ve *in* kavramı. Budizmin ilk dönemlerinde bu iki kavram neden için eşanlamlı olarak kullanılırlarken, daha sonra ikisinin arasında bir farklılaştırmaya gidilmiştir. Böylece Kuşa okuluna göre varoluş unsurlarının karşılıklı ilişkileri dört koşula *(şien)* ve altı nedene *(rokuin)* bağlıdır. Yine de bu koşulların ve nedenlerin, tüm nedensel bağlantıları açıklama iddiasında olmadıklarını kaydetmek gerekir.

Dört koşul şunlardır:

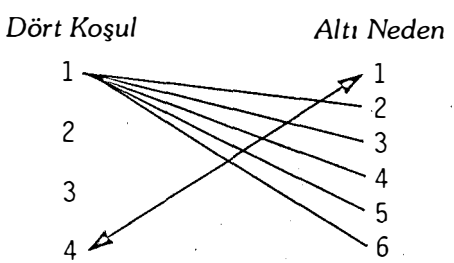
1. Doğrudan koşul *(innen)*: Biri diğerini –edilgin nedenin tersine (bak. altı nedenin birincisi)– etkin bir biçimde gerektiren varoluş unsurları arasındaki nedensel ilişki.
2. Dolaysız koşul *(tomukennen)*: Varoluş unsurlarının tekdüze bir sırayla ortaya çıkması; yani geçmiş, şimdiki ve zihindeki tüm varoluş unsurları kendilerinden sonraki unsurları için dolaysız bir koşul oluştururlar. Örneğin geçmekte olan düşünce anının ortadan yitmesi, bir sonrakinin ortaya çıkması için gerekli koşuldur.
3. Nesnel koşul *(şoennen)*: Bilinç aslında duyu organlarına ve bu organlara karşılık düşen nesnelere dayandığı için, bu organlar ve nesneler, bilincin ve bilinçle bağlantılı varoluş unsurlarının koşulu, tam sözcük anlamıyla dayanaklarıdırlar.
4. Genel koşul *(zojoen)*: Tüm varoluş elementleri birbirleriyle koşullama ve koşullanma ilişkisi içindedirler.

Altı neden de şunlardır:

1. En geniş anlamıyla neden ya da üretici neden *(nosain)*: Her varoluş unsuru bir başka varoluş unsurunun ortaya çıkmasına edilgin bir biçimde neden olur. Ancak, hiçbir varoluş unsuru bir başkasın ortaya çıkmasını engellemez. Her bir varoluş unsurunun ortaya çıkması ancak bu ilk neden açısından olanaklıdır ve böylelikle aralarında organik bir bağ kurulmuş olur.
2. Birlikte varoluş nedeni *(kuuin)*: İki ya da daha fazla varoluş unsuru sürekli birlikte ortaya çıkarlar ve birbirlerine bağlıdırlar. Örneğin dört temel kuvvet, dört temel unsur, tin ve tinle bağlantılı varoluş unsurları.
3. Türdeşlik nedeni *(doruiin)*: Neden olan ve neden olunan arasındaki homojenlik ilişkisi. Kurtuluş açısıdan elverişli, elverişsiz ve nötr varoluş unsurları gözönüne getirilebilir; yani elverişli alandan bir varoluş unsuru yalnızca aynı alandan bir başkasına neden olabilir.
4. Birlikte varolma ya da "ortak dayanak" nedeni *(sooin)*: Tinle zihinsel işlevler arasındaki nedensel ilişki. Aslında bu neden türü ikinci türe girmektedir.
5. Evrensel egemen neden *(hengyoin)*: Üçüncü nedenin tekil bir durumu. Bu neden devinim içindeki tüm varoluş unsurlarının *(uro ho)* ortak nedenidir (bunların karşıtı olan devinmeyen varoluş unsurların *muro ho*, beşinci kategorinin neden olunmamış unsurları ve bengi dinginliğe, *nirvana*ya ulaşmaya çabalayan, birkaç neden olunmuş varoluş unsuru oluşturmaktadır). Bu yüzden bu neden ahlaki açıdan olumsuz olan tüm işlevlerle bağlantılıdır; örneğin bilgisizlik, kuşku vb. gibi, insanlarda yanılsama yaratan ve bilinç akışının dinginliğe ulaşmasına izin vermeyen işlevler gibi.
6. Heterojenlik nedeni *(ijukuin)*: Üçüncü ve beşinci nedenin karşıtıdır; neden olan ve neden olunan türdeş değildirler.

Bu neden, kurtuluş bakımından önemlidir ve kurtuluş açısından elverişli ve elverişli olmayan varoluş unsurlarının varoluş açısından nötr olan unsurlara *(muki)* neden olabileceğini gösterir, örneğin iyilik neşeye, kötülük acıya neden olur vb.

Dört koşul ve altı neden daha yakından incelendiğinde, dört koşulun aslında ikiye indirgenebileceği görülür; bu iki koşul birinci ve dördüncü koşullardır, çünkü ikinci ve üçüncü koşullar aslında, dördüncü koşuldandırlar ve önemli oldukları için ayrıca ele alınmışlardır. Böylelikle birinci ve dördüncü koşul en önemli iki koşuldur. Ayrıca, birinci neden ve dördüncü koşul özdeştirler ve ikiden altıya kadar (etkin) nedenler, birinci (etkin) koşulun daha ayrıntılı irdelenmeleri olarak görülebilirler, böylece varoluş unsurlarının on nedensel ilişkisi, aşağıdaki grafiği oluşturur:



c) An Kuramı

An kuramı nedensellik kuramına sıkı sıkıya bağlıdır. Töz kavramının dışta bırakılmasıyla kalıcı olan, süre düşüncesi kaldırıldığı için bu düşüncelerin yerine geçen, görüngülerin sürekli değişmesi tezi daha ayrıntılı olarak işlenmek durumunda kalmıştır. Dördüncü kategoride ikinci nedene göre varol-

mak için birbirlerine bağlı olan ve sürekli olarak birarada ortaya çıkan dört temel kuvvet açıklanmıştır. Bir varoluş unsuru ancak bu dört temel kuvvetle birleşerek eyleme geçebilir. Buradaki zorluk, bu temel kuvvetlerle etkinleştirilen bir varoluş unsurunun varoluş süresinde aynı zamanda hem ortaya çıkıp hem ortadan yitmesinin, yani uzamda ve zamanda sadece bir noktaya eşit olmasının nasıl olanaklı olduğudur. Çünkü an *(setsuna)* teriminden en küçük zaman birimi anlaşılmaktadır. Bu sorunun çözümü çok irdelenen ve tartışılan bir tartışma konusu olmuştur. Kuşa okulunun ortodoks çizgisinin savunduğu bir çözüm, varoluş unsurlarına iki varolma düzlemi atfeder. Bu düzlemlerden birinde varoluş unsuru kesintisiz olarak var olan gerçekliktir. Bu, varoluş unsurunun değişmez gerçek özüdür *(jişo)*, ancak bu öz, yalnızca beşinci kategorinin üç varoluş unsuruna özgü olan "kalıcı" özle özdeş değildir. Bu varolma biçiminde varoluş unsurları, empirik alanın dışında yer aldıkları için, bilinemezler. Öteki varolma düzleminde ise kesintisiz olarak varlığını sürdüren varoluş unsurlarının işlevsel görünüşü *(so)* söz konusudur. Başka bir deyişle, anlarda varoluş unsurlarının kendileri değil, yalnızca görüntüleri ortaya çıkar.

Buna göre, bir varoluş unsurunun kendini üç zaman aşamasında *(sanze)*, geçmişte, şimdiki zamanda ve gelecekte açığa vurduğu öne sürüldüğünde, yalnızca durumundaki bir değişmeden söz edilmektedir, ve varoluş unsuru, ulaştığı duruma uygun olarak farklı tanımlar alır. Varoluş unsurunun işlevsel görünüşünü henüz ortaya koymadığı durumda, ona gelecek; işlevsel görünüşünü ortaya koyma durumunda, şimdiki zaman; ortaya koymuş olduğu durumlarda da geçmiş adı verilir. Bu anlamda, her bir zaman aşaması birbirinden ayrı olarak, reel bir biçimde vardır. Ancak bu arada varoluş unsurunun özü aynı kalır.

Birinci varolma düzleminde, değişmeyen, her zaman varlığını sürdüren bir dayanak kabul edilir, bu yüzden Kuşa okulunun felsefi kuramı gerçekçi bir kuram olarak da tanımlanır. Varoluş unsurlarının bağıntısı ve süreklilik sorununu çözmek için böyle bir dayanağın kabul edilmesi kaçınılmazdı.

Vasubandu'nun yakınlık duyduğu Sautrantika öğretisine dayanan ve Jojitsu öğretisinin kavrayışına uygun düşen bir başka kuram da şöyledir: Varoluş unsurlarının hiçbir süresi yoktur, ortaya çıktıklarında ortadan yiterler. Bu yüzden bu kuramda dört temel kuvvetten yalnızca doğuma ve yok olmaya izin vardır ve yok olmak da yok etmekle özdeştir. Bu kuramda da, varoluş unsurlarının gerçek varoluşları kabul edilmiş, ama onların özleri ve görünüşleri biçiminde bölünmemiştir. Anların ardında bir şey yoktur ve bu yüzden yalnızca şimdiki zaman gerçeklik olabilir, çünkü geçmiş ve gelecek şimdiki zamanda biraraya gelirler.

Her iki kurama göre de bilinç, varoluş unsurlarının sürekli değişen anlık birleşmelerinden, eşit, sonsuz küçük zaman birimlerinden oluşan bir zincirden başka bir şey değildir. Aynı durum öznenin yaşantıladığı dış dünya için de geçerlidir. Buna karşın bir süreklilik izlenimin doğması, bu birleşmelerin görüntü halinde ortaya çıkmalarının hızla birbirini izlemesinden ve böylelikle, ortadan yitme sürecinin algılanmamasından kaynaklanmaktadır. Aslında, kişilik ve dış dünya, bir yanılsamadan başka bir şey değillerdir.

d) Yanılsatıcı Bir Biçimde Varolanın Aşılması

Şimdiye kadar varoluş unsurları kuramında bilincin ve bilincin algıladığı dış dünyanın analizi ele alındı. Bu analiz, bilincin ve dış dünyanın yanılsama oldukları olgusunu ortaya koy-

du. Kurtarıcı bilginin ne olduğu, bu bilgiye nasıl ulaşılacağı ve *nirvana* durumu soruları henüz yanıtlanmadı.

Kuşa ve Jojitsu okulları, yanılsatıcı bir biçimde varolanın özelliği olan hiçbir şeyin, *nirvana* durumunun karakteristiği olamayacağından yola çıkıyorlar. Kurtarıcı bilgiyle ulaşılmış durum, tüm bu belirtilerin olumsuzlanması olmalıdır. Bunun sonucunda, kurtarıcı bilgi, bilinç akımı sürecininin aşılması anlamına gelmektedir: bu sürecin yeni bir doğuma neden olan tüm varoluş unsurları aşılmışlar, dinginleştirilmişlerdir.

Bu süreç nasıl aşılmaktadır? Bu bağlamda, Budist nedenselliğin ortadan kaldırılması önem kazanmaktadır. Varoluş unsurlarının dördüncü kategorisinde, diğerlerinin yanı sıra, belirli bir varoluş unsurunun ve kurtuluş için elverişli olan ve elverişli olmayan unsurların da, bilinç akımına katkıda bulunmalarına ya da katkıda bulunmamalarına yol açan bağlanma *(toku)* ve bağlanmama *(hitoku)* unsurları da vardı. Bu iki unsur yalnızca bağlanma ve bağlanamma olgusuyla ilgilidir. Anlık birleşmenin biçimi ve türü hakkında, yani bu birleşmede neden şu unsurun değil de bu unsurun bulunduğu ya da bulunmadığı hakkında bir şey söylenmemektedir. Anlık birleşmelerin türü, *karman* yasasına dayanmaktadır. Bu yasaya göre canlıların arasındaki farklar ürünlerinin (*go*, Sansk. *karman*) etkinliğiyle ortaya çıkar. Gündelik yaşamın rutin eylemlerinin dışındaki bedensel, düşünsel ve dilsel edimler, bu yaşamda ya da bir sonraki yaşamda ödüllendirilme ya da cezalandırılmayla sonuçlanan belirli bir ahlaki değere sahiptirler. Yani, canlıları genedoğumdan genedoğuma sürükleyen, ürünlerin gücüdür. Ve, bir insanın bireysel bilinç akımını tam da bu tarzda ve bu düzende, tek tek anlık birleşmelerde belirleyen, işte bu doğuştan gelen ve otomatik olarak eyleme geçen *karman*dır.

Kuşa okulu günahın yok edilmesine ve *karman*ın etkinliği

yitirmesine yol açan iki etmen gösterir: Bilgisiz aşma *(hiçakumetsu mui)* ve bilgiyle aşma *(çakumetsu mui)*. Bu okulun sisteminde hakiki bir varlığın var olduğu kabul edilmediği için, bu iki etmen varoluş unsuru olarak tanımlanırlar, ancak bilinç akımını oluşturan unsurlardan farklı olarak neden olunmamışlardır ve kalıcıdırlar. Bilinç akımıyla temasa geçerler. Bilgisiz aşma, belirli neden olunmuş varoluş unsurlarının eksikliğine yol açar, çünkü edinilmiş tinsel ve ahlaki nitelikler yüzünden, bu unsurların bilinç akışında ortaya çıkmaları için artık bir neden yoktur. Bilgiyle aşma bilinç akışından kesin kopmayı sağlar ve bu kopmayla birlikte kurtuluşa ulaşılır. Bu kopma birdenbire değil, adım adım gerçekleşir, yani bilinç akışından uzaklaştırılacak günahlar kadar aşma vardır. Bu adım adım aşma, sonunda dört soylu hakikati bilmeyişi ortadan kaldırmaya bağlı olduğu için, kurtuluş ya da bilgiyle aşma varoluş unsuru bir tür idrak *(çi'e)* olarak tanımlanır. Yine de burada kurtuluş varoluş unsurlarının yokedilmesi anlamına gelmez, çünkü bu unsurlar varlık olarak varolmayı, kurtuluş durumunda da sürdürürler, yalnızca görünmeye son verirler. Bilinç akışı, yukarıda açıklanan birinci ansallık kavrayışına uygun olarak, geçmiş zaman aşamasına geçmiştir.

Vasubandu'nun, yine Sautrantika'ya dayanan ve böylelikle Jojitsu okuluyla örtüşen ilerici görüşü daha farklıdır. Kurtuluş açısından iki aşma biçimi bu görüşte de kabul edilir. Ancak bu görüşte bilgiyle aşmada sadece günahın ve genedoğumun olmayışı vardır, yani bilinç akışı kesintiye uğratılmıştır. Ama *nirvana*, yukarıda adı geçen ikinci ansallık kavrayışına uygun olarak, bilinç akışının bütünüyle yok edilmesidir ve bu anlamda varlık-olmayışıdır.

3. Mahayanist Okulların Teklik Öğretisi ve Çeşitli Kuramları

Mahayanist öğretinin sorduğu özgün sorular ele alındığında, Hinayanist öğretinin Mahayana'yı anlamak için neden gerekli olduğu da anlaşılacaktır. Genel olarak, Mahayana'nın, eski Budizmin belirli bir bölümünden geliştiği kabul edilir. Mahayana kendisini Hinayanist biçimlere bir tepki olarak görür ve bu biçimlerin yalnızca hazırlayıcı öğreti oldukları, kendisinin ise Buda'nın gerçek düşüncesini temsil ettiği iddiasını taşır. Hinayana'nın temel tavrı, görüngüsel dünyayla her türlü ilişkisi koparılmış bir mutlakın *(nirvana)* kabul edilmesidir. Kuşa ve Jojitsu okulları ilişkilerin ve nedensel koşullanmışlıkların empirik dünyası olarak görüngüsel dünyayla mutlak dünya arasında kutupsal bir karşıtlık bulunduğunu varsayarlar. Görüngüsel dünyanın yani varlık döngüsünün *(rinne)* ve mutlak dünyanın ortak bir temele sahip olup olmadıkları sorusunu sormazlar.

Mahayanist okullar bu tavırla yetinmezler. Görüngüsel dünyayla mutlak dünya arasındaki kutupsal karşıtlığı aşmaya çalışırlar ve çeşitli başlangıçlardan yola çıkarak bir teklik öğretisi geliştirirler.

a) Sanron Okulu'ndaki, "Dört Tanıtlama", "Orta Yol" ve "İki Hakikat" Kuramları

Sanron kuramı, Mahayana öğretisinin temelinde yer alan bir kuramdır ve Budizm çerçevesinde diyalektik düşünceye giriş olarak görülür. Bu yüzden, sonraki yüzyıllarda ve 20. yüzyılın Japon felsefesinde de belirleyici bir rol oynar. Modern felsefecilerden bazıları, örneğin Hisamatsu Şin'içi (1889-1980) ve Nişitani Keiji (1900-) bu kuramda Budist felsefenin

ve bu felsefenin hiç kavramının, Avrupa nihilizmi karşısında üstün bir konumda olduğunu düşünürler. Sanron okulu öyle farklı biçimlerde yorumlanmıştır ki, bu durum, bu öğretinin ve değerlendirilmesinin zorluğunu gösterir. Bu kuramı, Budabilimci Takakusu "negativizm" olarak; Stcherbatsky "evrensel gerçeklik" olarak, de la Vallée Poussin "nihilizm" olarak vb. tanımlarlar.

Sanron okulunda, birbirlerinden açıkça ayrılan ama öte yandan aynı hedefe ulaşmaya çalışan, yukarıda adları geçen üç kuramsal esas noktayı ayırt etmeliyiz. Üç kuram da Mahayanist sistemlerin merkezi kavramı olan boşluk *(ku)* kavramına götürürler. Sanron okulu, görüngüler dünyasının, bunun sonucunda da Ben'in gerçekdışılığını kanıtlamaya çalışır. Bu çaba da, Hinayana'nın varsaydığı, nedenler sonucunda ortaya çıkmış varoluş unsurlarının son gerçeklikler olarak görülüp görülemeyecekleri, bu unsurların kendilerine özgü bir varlıklarının olup olmadığı sorusundan yola çıkar. Görüngüler dünyası kalıcı bir öz çekirdeğine sahip olmadığına göre, Hinayanist kuramın, varoluş unsurlarının da öz çekirdeğine sahip olmadıkları kuramıyla genişletilmesi gerekmez mi? O zaman bu kuram, varoluş unsurlarının içinde kendi özleri bakımından boş oldukları anlamına gelecektir.

Sanron okulu bunu kanıtlamak için, bir bireyin sürekli bir oluş ve yokoluştan başka bir şey olmadığı önemli olgusunu gösteren "bağımlılık içinde oluşma" temel ilkesine dayanır. Gerçi bu temel ilke sadece birey ve bireyin genedoğumu üzerinedir, ama Hinayana'da olduğu gibi Mahayana'da da bu temel ilke tüm görüngüler dünyasına genişletilir. Yine de Sanron okulu bu temel ilkeyi bütünüyle yeniden yorumlar. Örneğin Kuşa okulu bu ilkeyi bengi bir tözün olumsuzlanması olarak değerlendirir, ama çeşitli varoluş unsurlarının gerçekliğini hâlâ savunurken, bağımlılık içinde oluşma, varoluş un-

surlarının oluşmasının ve yokolmasının nedensellik yasası olarak anlaşılır. Buna karşılık Sanron okulu, bu temel ilkede kesinlikle zamansal bir ardışıklığın söz konusu olamayacağını, bu ilkenin yalnızca şeylerin birbirlerine bağımlılığını, bağlılaşıklıklarını gösterdiğini öne sürer.

Nesneler dünyasını kavrama, kavramlar temelinde gerçekleşir. Bu yüzden Sanron okulu, bu kavramları incelemeyi ve onların tutarlılıklarını ya da tutarsızlıklarını kanıtlamayı önemli görür. Gerçekten de kavramların tutarsız oldukları anlaşılır, çünkü kavramlarla düşünme, hep kavram karşıtlıklarını içerir. Karşıtı olmayan bir kavram ve bununla birlikte görüngüler dünyasında karşıtı olmayan hiçbir şey yoktur. Burada A_n ... $\leftrightarrow$ X_n ..., yani A kavramı ancak B kavramıyla vardır, çünkü ikisi arasında bir bağlılaşıklık söz konusudur, yani birbirlerine bağımlıdırlar. Sanron okulu, belge olarak bu tür karşıt kavramların uzun listelerini yapmıştır. Ama "bağımlılık içinde oluşma ilkesi" bile, nesneler dünyasının bağlılaşıklığını kanıtlama olanağı vermektedir. Örneğin bu ilke, ikisi de birbirine bağlışalık olarak var olan, oluşma ve yokolma kavramlarını içermektedir. Biri olmadan diğeri de olamaz. İmdi, felsefede karşıtlık sorunu, diyalektik sorunudur. Mantıkta diyalektik, insan aklındaki bütünsel çatışmanın görüldüğü ve aynı zamanda bu çatışmanın çözülmeye çalışıldığı aşamadır. Bu da ancak diyalektiğin iki momentinin –tez ve antitez– yöntemli bir biçimde ele alınmasıyla olanaklıdır.

Sorunun çözümü için Sanron öğretisi dört tanıtlama *(şiku)* yöntemini geliştirmiştir. Bu yöntemde, gerçeklik üzerine yanlış düşünceyi, diyalektik yöntemle insan aklının sınırlarına getiren ve yanılsamadan kaynaklanan, görüngüler dünyasının varlığı ve var olmayışı önyargısını ortadan kaldırmaya çalışan bir mantık sistemi söz konusudur. Dört tanıtlamada iki birincil tanıtlama, yani " varlık vardır" (1) ve bunun sonucunda var ol-

mayış yoktur diyen evetleme ve "varlık olmayış vardır" (2) ve bunun sonucunda varlık yoktur diyen değilleme söz konusudur. Birincil tanıtlamalardan evetleme ve değilleme yoluyla iki ikincil tanıtlama: "hem varlık hem de varlık olmayış vardır" (3) diyen evetleme ve "ne varlık ne de varlık olmayış vardır" (4) diyen değilleme türetilir.

Sanron okulu kendini bu bakış açılarından hiçbiri ile özdeşleştirmez, tersine, bu dört tanıtlamayı da mantıksal olarak tutarsız oldukları gerekçesiyle yadsır. Çünkü, her tanıtlama bir başkasını içerdiği için bu dört bakış açısından her biri kendi içinde çelişkilidir. "Bağımlılık içinde oluşma" temel ilkesi bakımından (1) tanıtlaması "neden olarak oluşma vardır" anlamına gelecektir. Ama oluşma ancak yokolmayla bağıntılı olarak oluşmadır. Bu yüzden, yokolma olmadığı sürece oluşma var olamaz. Çünkü var olmayan bir şeyin nedeni olarak oluşma, oluşmanın bir neden olamayacağı ve böylelikle geçici olduğu anlamına gelecektir. Tanıtlama (2) "yokolma vardır" anlamına gelecektir. Ama neden olarak oluşma var olmadığı sürece, sonuç olarak yokolma da olamaz, ya da sonuç olarak yokolma zaten varsa, neden olarak oluşma anlamsızdır, çünkü zaten var olan bir sonuç bir nedeni gerektirmez. Tanıtlama (3), "hem oluşma hem de yokolma vardır" anlamına gelecektir. Buna göre görüngüler dünyasına farklı görünümler atfedilecektir. Ama iki karşıt karakteristiği olan bir tekden söz etmek zordur. Bir karakteristiğe öncelik tanınsa ve öbürü buna tabi kılınsa bile, böyle bir öncelik tanımak için hiçbir zorunlu neden bulunmadığı ve öte yandan birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olan şeylerde, bir tabi kılmanın anlaşılmaz görünmesi sorunsalı çözülmemektedir. Tanıtlama (4) "ne oluşma ne de yokolma"vardır anlamına gelecektir. Bu da şeylerin ne kendi kendilerine oluştukları ne de başka bir şeye bağlı oldukları ya da üretildikleri, yani gelişigüzel ortaya çıktıkları

anlamına gelir. Bunu mantıksal olarak temellendirmekten kaçınıldığında, sonunda dogmatik bir iddia söz konusu olur, bir temellendirme yapıldığında ise, iddia ettiğimiz şeyle onu iddia ediş biçimimiz arasında bir çelişki ortaya çıkar. Çünkü, şeylerin gelişigüzel ortaya çıktıkları iddiasıyla, öncüllerden nedensel olarak türetilmesi olanaksız bir zorlayıcı sonuca ulaşmaya çalışılmaktadır.

Bu dört-tanıtlama yönteminde belirleyici olan tez (1)'in tez (2) ile vb. değil, her bir tezin kendi ayrılmaz zayıflığı temelinde kendi başına çürütülmesidir. Burada bir dizi *reductio-ad-absurdum* tanıtlaması söz konusudur. Her bir tez kendine karşı kullanılır. Ancak, Sanron okulunun kendi tezi yoktur. Bu okul, zihni arındırmaktan ve her türlü dogmatizmden kurtarmaktan başka bir şey istemez. Varlık ve varlık-olmayış, oluşma ve yokolma, neden ve sonuç arasındaki bağlılaşıklık ne aynı, farklı ya da her ikisi birden olarak kavranabilir ne de ondan vazgeçilebilir. Sanron okulu böylelikle, olası her önermenin, yukarıdaki şemadan geçtiğinde, mutlaka çürütülebileceğini kanıtlamış olduğu düşünür. Yani nihai bir geçerli önerme olanaksızdır. hiçbir şey kendi kendine değildir, her şey görelidir. Bir şey, bir başkasıyla bağlılaşık olandır, ve kendi açısından yine başka birisinin ona bağlılaşık olduğudur. Düşüncemizin varlık ve varlık-olmayan vb. hakkındaki yanılsatıcı önyargısı diyalektik bir biçimde aşılarak kaldırılmış, ama böylelikle düşünce insani mantığın sınırlarına getirilmiştir.

Elbette, bu tanıtlama yöntemi neden olunmuş ve neden olunmamış varoluş unsurlarına da uygulanır. Bu unsurlar da birbirleriyle bağlılaşıktırlar ve onlar hakkında da asla nihai bir geçerli önermede bulunulamaz. Varlıklar döngüsünü belirleyen varoluş unsurları da, *nirvana* da, gerçeklikleri bakımından, yanılsamadan başka bir şey değillerdir. Sanron okulu, varoluş unsurlarının bağlılaşıklığını, dört karşıt çift oluşturan ve sekiz

katlı değillemenin orta yolu diye adlandırılan sekiz değilleme içinde özetlemiştir:

Ne oluşma ne ortadan kaldırma –
Ne yok etme ne bengilik –
Ne birlik ne çokluk –
Ne gelmek ne gitmek –

Elbette, bu sekiz katlı değilleme tüm değillemelerin bütünlüğüne karşılık düşmektedir.

Dört tanıtlama kuramıyla aynı zamanda "orta yol" *(çudo)* kuramı da açıklığa kavuşur. Bu bağlamda "orta yol" birbirlerine bağlılaşık olan aşırı uçların, evetlemeci ve değillemeci görüşün, realizmin ve nihilizmin benimsenmemesinden başka bir şey değildir. Kavramsal olarak ayırt edebildiğimiz her şey, gerçekdışı, kendi özünden boş *(jişo)* ise, hakiki gerçeklik düşünceye aşkın olmalıdır. Bu hakikat Sanron okulu tarafından boşluk olarak da adlandırılır. Yani Sanron okulu aklın ötesine çıkmak istemektedir. Çünkü hatayı tam da akıl yoluyla bağlılaşık gerçekliğin kavranmasında görmektedir, çünkü bu kavrayışa bağlanıp kalma, hakiki gerçekliği, mutlak olanı, ilintisiz olanı gizler.

Sezgi, aynı zamanda mutlak ya da böylelik *(şinnyo)* olan bilgelikle *(e, çi'e)* özdeştir. Yine de burada, boşluk, bilgelik ve mutlak kavramlarında yeni bir kuramın söz konusu olmaması belirleyicidir. Sanron okulu yeni bir dogmanın kurulmasına karşı uyarır, ve boşluğun adeta bir töz gibi yanlış kullanılmasına her bakımdan karşı çıkmayı, "boşluğun boşluğu hakkında meditasyon yapmayı" önerir. "Orta yol" yalnızca, mutlakın deneyimlenebilirlik içermemesiyle, bir anlamda görüngülere aşkın olduğunu, ama başka bir anlamda yine de gerçeklik olarak onlarla özdeş ya da onlara içkin olduğunu içerir. "Orta yol"un gerçekleştirilmesi, yani o evrensel boşluğun, o mutlakın sezgisel olarak deneyimlenmesi, kurtuluş anlamına gelir.

Daha önce ele alınan iki kuramdan, üçüncü bir "iki hakikat" *(nitai)* kuramı elde edilir. Bu kuram, erken Budizme, özellikle Abhidharma ve Sarvasativada'nın yapıtlarına kadar geri götürülebilir. Sanron okulunda iki hakikat kuramı şunu söyler: Görüngüler dünyasının, bağlılaşıklığı yüzünden, boşluktan başka bir şey olmadığı öne sürüldüğü halde, yine de bu, onun hiç varolmadığı anlamına gelmez. Daha çok, tam da görüngüler dünyası kendi özünden boş olduğu için, insanların onu ancak bağlılaşıklığı içinde, çokluğu içinde ve kavramları içinde algılamaları olanaklıdır. Yani görüngüler dünyasının yanılsatıcı denilen varoluşuna, sınırlı bir hakikat karşılık düşer, Sanron okulu buna "dünyevi hakikat" *(zokutai)* der. İşte, Sanron okuluna göre, "orta yol" öğretisi anlamında Buda öğretisi, hâlâ yanılsatıcı görüngüler dünyasına tutsak kalmışlara, aydınlanmaya, kurtuluşa ulaşma olanağını sunar. "Dünyevi hakikat" çerçevesinde tam da, gidimli düşünmeye takılıp kalmış insanları "son hakikat"e *(şintai)* götüren Buda'nın öğretisi büyük bir önem kazanmaktadır. Bu "son hakikat" aslında dile getirilemez ve boşluğun bilgisinde bulunur. Böyle bakıldığında, söz konusu iki hakikat arasında hem bir fark –yanılsatıcı görüngüler dünyası ve boşluk– hem de bir özdeşlik vardır. Çünkü, insani yaşama "son hakikat" noktasından bakıldığında, bu dünyadaki yaşam, ideal *nirvana* durumundan farklı değildir.

b) Hosso Okulu'ndaki, Salt-Bilinç Kuramı

Tarihsel bakış bölümünde değindiğimiz gibi, Hosso okulu, görüngüsel dünyanın bizim bilincimiz tarafından yaratılmış bir dünya olduğunu kanıtlamakla ilgilenir. Böylelikle, bu okul Mahayana'nın çekirdek kuramlarından birini oluşturan, ilginç bir

Budist bilinç öğretisi sistemi kurmuştur. Varoluş unsurlarının özgül karakterini *(so)* oluşturanın ne olduğunu araştırırken, tüm varoluş unsurlarının tasarımdan başka bir şey olmadıkları iddiasından yola çıkar ve, bu iddianın üzerinde geliştirdiği, Sanron öğretisi, gibi, varoluş unsurlarının gerçek varlıklar olmadıkları görüşünü savunur. Yine de bu okul temelden farklı bir tanıtlamadan yararlanır. Sanron öğretisinde her şeyden önce iki eksiklik görür. Bu eksikliklerden birisi, "orta yol"un hakiki yapısıyla anlaşılmaması, diğeri de, gerçi kurtuluşa ayrımcı düşünmenin aşılmasıyla ulaşıldığı, ama oraya kadarki zihinsel sürecin Sanron öğretisinde yeterince ele alınmamış olmasıdır.

Varoluş unsurları, Kuşa okulunda olduğu gibi, Hosso okulunda da beş kategoriye ayrılır, ancak bu kategorilendirme farklı bir sıralamayla ve tek tek kategorilerin varyantlar içermesi biçimde yapılır. Kategori I tini, II tinle bağlantılı varoluş unsurlarını, III bedenselliği, IV tinden ayrılmış varoluş unsurlarını ve V neden olunmamış varoluş unsurlarını kapsar. Beş kategori toplam olarak yüz varoluş unsurunu kapsarlar.

Kategori I üzerinde özellikle durmaya değer, çünkü bu kategori Kuşa veya Jojitsu okulunun tersine, taşıdığı önem yüzünden birinci sırada yer almakla kalmaz, sekiz varoluş unsuruna da işaret eder. Burada tinin sekiz önemli işlevi ya da sekiz bilinç türü *(şiki)* söz konusudur: Birden beşe kadar duyu organlarıyla iletilen bilinç türleridir *(goşiki)*, altı merkezî bilinçtir *(işiki)*, yedi düşünme bilincidir *(manaşiki)*, sekiz ise temel ya da bellek bilinçtir *(arayaşiki)*. Tin, sekiz bilinç türüyle, görüngüsel dünyanın bireysel olarak algılanmasının temeli olarak kabul edilir. İlk beş türde genel temel karakterdeki duyumlar söz konusudur ve bu duyumlar sonraki bilinç türlerinin ön basamağını oluştururlar. Merkezî bilincin (6), daha önce anılan beş türle birlikte var olduğu, ama bağımsız işlevler

içerdiği kabul edilir. Gerçi bu bilincin belirleyici özelliği algılamanan zihinsel işlevi yoluyla, yani tam ayırt etme ve tasavvur etmeyle tanımlanır. İlk altı bilinç türü zamansal olarak çalışırlar, yani beş durumda, "tin olmayanın beş durumu" *(goi muşin)* denilen durumlarda ortadan kalkarlar. Hosso okuluna göre bu beş durum düşünce içermeyen gökyüzüne doğuş *(musoten)*, düşünce içermeyen meditasyon *(musojo)*, yanılsamayı yok eden meditasyon *(metsujinjo)*, derin uyku *(gokujusuimin)*, ve ölüm mücadelesidir *(gokujumonzetsu)*. Düşünme bilinci (7) empirik tamalgı işlevini görür. Birden altıya kadar olan bilinç türlerinin içeriklerinin tam algısını ve sentezini oluşturur ve ilk altı bilinç türüyle sekizinci bilinç türleri arasında bir bağlantı kurar; her zaman "beş durum"da da çalışır ve yanılsatıcı ben bilincinin taşıyıcısıdır. Bu yüzden, özü gereği (görüngüler dünyasının hakiki olduğunu) "sanma" ya da "varsayma" olarak anlaşılmalıdır. Temel ya da bellek bilinç (8) aşkın tamalgı işlevine sahiptir; sonuncu, başlangıçsal, kesintisiz olarak varlığını sürdüren bilinçtir ve öteki bilinç türlerinin ortaya çıkmasını sağlar. Demek ki tüm görüngülerin ve içeriklerin algılanmasının temelidir, tüm nedenlerin ve sonuçların bengi taşıyıcısıdır ve özne-nesne ikiye ayırmasının da temelidir. Buna göre, aydınlanmamış kişinin kavradığı biçimiyle empirik dünya, sadece ve yalnızca kendi özgün öznel bilincinin bir yaratısıdır. Bu olgu şöyle açıklanır: tüm algılamanın ve algılamanın yarattığı tasavvurların ardında en yüce varlık *(şinyo)* vardır, kendisi tüm tasavvurlardan bağımsızdır, kendinde şey olarak var olur, ama kavranılamaz ve dile getirilemez. Bu en yüce varlık ya da gerçekliğin hakiki özü ikiliksizliğe dayanır, yani varlık ve varlık olmayıştan bağımsızdır.

Görüngüsel dünyanın birey tarafından algılanması onun bilinç türlerinin işlevine dayanır. Bir nesne ancak bireyin bilincinin içeriği olursa, yani birey, duyu verilerinin iletimi sonu-

cunda bu nesneyi algılar ya da geriye yönelik olarak anımsarsa, bu nesnenin birey için bir anlamı vardır. Bu bakımdan, nesnenin, bireyin algılamasını sağlayan bilinç tarafından yaratıldığı söylenebilir. Ayrıca her algılama sürecinde, duyu verilerinin, böylelikle "yaratılan" nesnenin hakiki ve gerçek nesneyle artık örtüşmediği ölçüde "saptırılmaları" da söz konusudur. Demek ki temel bilinç öteki bilinç türleriyle ilişki içinde, hakiki gerçekliğin sahte imgelerini ya da yanılsamalarını sunar. Görüngüler, tasavvurlardan başka bir şey değillerdir ve gerçekdışıdırlar. Ayrıca, bir algılama sürecinde, bir nesnenin "saptırılarak" bilince getirilmesi sırasında, bu yanılsatıcı nesne birey tarafından hakiki kendilik olarak görüldüğünde, böylelikle birey algılayan özne olarak ortaya çıktığında, yani özne ve nesne karşı karşıya geldiklerinde ve böylelikle ikici düşünme başladığında, aydınlanmamış kişiye özgü nesne-özne ikiye ayırması da ortaya çıkar.

Böylece, en yüce varlık bağlamında, –yukarıdaki tezi bir kez daha ele almak için– haklılıkla, bu varlığın ikiliksiz olduğu öne sürülebilir. Kendinde şeyler hakkındaki tasavvurlarımızın yanılsatıcı, gerçekdışı olmaları, varlığa uygun düşmez; ama tasavvurlarımızın temelindeki kendinde şeylerin gerçek olmaları da varlık olmayışa denk düşmez. Yani ne yalnızca bir evetleme ne de yalnızca bir değilleme vardır, bu iki yanılgıdan da uzak durulmalıdır, doğru yol ortada yer almaktadır *(çu)*. Doğru yol en yüce varlıkla özdeştir, tüm varlık ve varlık olmayış tasavvurlarına aşkındır. Burada Hosso okulunun "Orta Öğretisi"nin, Sanron okulununkinden farkı açıkça görülmektedir.

Yine de, bir adım daha atılabilir ve böylelikle bulunmuş olan iki katlı varlıktan *(Jişo)*, üç katlı bir varlığa ya da üç katlı bir niteliğe, yani tasavvur edilmiş varlığa *(henge şoşu şo)* ilerlenebilir: bu görünme biçimleri tasavvurlardan başka bir şey

değillerdir; bağımlı varlık *(etaki şo)*: bu görünüm biçiminde görünen şeylerin asıl belirtisi bağımlılık içinde ortaya çıkmaktır; yetkin varlık *(enjojisşo)*: tasavvurlardan bağımsız şeyler en yüce varlıktırlar. Her durumda, bu ikili ya da üçlü varlığın, kurtuluş öğretisi açısından, ileride göreceğimiz gibi, büyük önem taşıdığını saptamak gerekir.

Yine de, Hosso okulunun kurtuluş öğretisini ele almadan önce, tasavvurların ortaya çıkmasını daha yakından incelemeliyiz. Temel bilincin, Hosso okulunun tohumlar ya da çekirdekler *(şuji)* dediği nedenleri içerdiği ya da depoladığı kabul edilir. Her bir varoluş unsuru bu tohumlardan üretilir, ve tohumlar gelişerek görünümleri ortaya çıkarırlar. Yani tohumlar görünümler değil, bir anlamda, edimsellik kazanan gücüllüklerdir. Ama her bir bilgi süreci, her bir görünüm temel bilinçte yine bir izlenim *(kunju)* bırakır, yani kendince ona geri etki eder, onu bir ölçüde doldurur. Bu izlenimler daha sonra aynı türden bir bilgiyi yeniden doğurabilirler. Böylelikle görüngüsel dünya denilen dünyanın tasavvurları, geçmişin çağrışımlarıyla şimdiki zamanın koşullarının kesintisiz olarak yer değiştirmeleriyle yaratılan ürünlerdir. İnsan kişiliği varlık döngüsüne bağlı olduğu sürece bu süreç devam eder. Ölüm anında temel bilinç temelinde gelişen görüngüler dünyası sona erer. Geriye kalan, genedoğumu olanaklılaştıran tohumlar ve izlenimlerdir. Böyle bir genedoğum gerçekleştiğinde, görünen bireysel ve nesnel dünya da yeni kişilikte yeniden ortaya çıkar.

Tohumlara aşağıdaki altı karakteristik özellik atfedilir:

1. Bengi varoluşlar değil, anlık varoluşlardır. Sürekli işlevsel değişkenliklerinin temelinde, kendi başlarına çok kısa bir süre var olan başka tohumların sürekli onlardan çıkmalarını, ortadan yitmelerini ve yeniden kendilerine uygun tohumları üretmelerini açıklama olanağı vardır.
2. Neden (tohum) ve bu nedene karşılık düşen etki (görünüş)

eş zamanlı olarak vardır. Bu da nedenin kendini sonuçta gösterdiği ve sonuçta kendi nedeninin içerildiği Budist bağlılaşık düşünceye bütünüyle uymaktadır.

3. Tohumların kendi belirlenmiş karakterleri vardır, her zaman aynı kategoriye aittirler; yani, bir tohum ve ona bağlılaşık görünüş başka bir şeye dönüşemez.
4. Tohumlar görünüşleriyle aynı ahlaki karaktere sahiptirler: *karman* öğretisine uygun olarak iyi, kötü ya da nötrdürler.
5. Tohumlar görüntülerini yalnızca çok sayıda başka nedenle bağlantılı olarak ortaya koyabilirler; yani bir nesnenin tasavvur edilmesi yalnıca bir tohuma bağlı değildir.
6. Her tohum kendi özel görünüşünü ortaya koyar ve bu görünüşten başkasını ortaya koymaz; yani, maddi ve zihinsel görünümler farklı sonuçlar ortaya koyarlar.

"İzlenimler"in aşağıdaki özelliklere sahip olmaları, mantıksal açıdan zorunludur: Değişken ve geçici, işlevsel olarak iyi, kötü ya da nötr, ve işlevsel olarak temel bilinci uyma yeteneğine sahip olmaları gerekir.

Ancak, temel bilincin bu "izlenim"leri içine alabilmesi için, temel bilincin de aşağıdaki karakteristik özelliklere sahip olması gerekir: "İzlenimleri" sürekli alabilmesi için bengi ve değişmez olmalıdır; ne iyi ne de kötü "izlenimleri" dışlamamak için ahlaki anlamda nötr olmalıdır; işlevsel olarak esnek olmalıdır; ve son olarak, hali hazırda kendisinde bulunan tohumlarla yeni gelecek "izlenimler" arasında bir uyum sağlama yeteneğinde olmalıdır.

Şimdi de kurtuluş öğretisine bakalım. Temel bilincin şimdiye dek sözü edilen özelliklerinden, yani onun bireyselliğin temeli olmasından ve işlevsellik anlamına gelmesinden, temel bilincin böylelikle son hakikat olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü son hakikat bu iki özelliğin üzerine çıkan bir şey olmalıdır. Bu yüzden, belli başlı yazılarda sık sık "lekelenmiş"

temel bilinçten de söz edilir. Aynı zamanda çok sayıda yerde, temel bilinçten arı, lekelenmemiş, en yüce varlık, son hakikat vb. olarak söz edildiğini ve ona "Büyük Yetkin Ayna-Bilgelik" *(daienkyo çi)* tanımının verildiğini de görürüz. Burada birbiriyle çelişen iki anlatım mı vardır? Mutlak hakikatin daha derinde yatması gerekmez mi? Gerçekten de Hosso okulu temel bilinci her ikisi olarak, görünüş dünyasının gelişmesinin kaynağı ve en yüce varlık olarak görür. Yani hem bir bireysel görünümü hem de genelliği ve geçerliliği vardır. En yüce varlık bir anlamda bengi, değişmez bir dayanak olarak görülür ve temel bilinçteki arı, hakiki momenti temsil eder. Temel bilinç insanda içkindir, ama aydınlanmamış insan, tasavvurlara bağlanıp kalmışlığı içinde, onu göremez.

Hosso okulunun anlayışına göre, bu yüzden, kurtuluşa ulaşmak ve böylelikle en yüce varlığı tanımak için, şimdiye kadar serimlenenlerden mantıklı olarak çıkan üç katlı bir bilgi gereklidir: 1. Görünüş dünyasının tasavvurdan başka bir şey olmadığının ve böylelikle boşluk olduğunun bilgisi. 2. Anlık bilinç unsurlarının nedensel bağlantısına dayanan, zamanlı bir görünüş dünyasının varlığının bilgisi. 3. Tasavvurlardan ve böylelikle görünüş dünyasından bağımsız bir en yüce varlığın bilgisi. Sonuncu bilgi, "lekelenmiş" temel bilincin, içinde varolmaya son verdiği kurtarıcı bilgidir. Bu arı temel bilinç, gerçekliği hakiki böyleliği içinde yansıtarak, bir ayna işlevi görür.

Budist öğretinin sistemleştirilmeye çalışılması, Budist okulların karakteristik bir özelliğidir. Bu çalışmaların hedefi, Buda'nın vaaz ettiği öğretinin bir sentezini yapmak ve Budizmin en basit felsefi kuramlardan en yüksek olanlarına doğru adım adım açınmasını göstermektir. Aynı zamanda, böyle bir sistemleştirme, kendi öğretisini en yetkin öğreti olarak göstermenin haklı çıkarılmasına yarar. Bu yüzden, doğallıkla birbirlerinden farklı sistemleştirmelerle karşı

karşıyayız.

Hosso okulu da Tripitaka'nın eleştirel bir sınıflandırılmasını yapmaya çalıştı ve onu üç felsefi döneme ayırdı: Birincisi "varoluş öğretisi" dönemidir; örneğin bir benin tavsavvur edilmesine bağlanıp kalmayı yok etmek için, varoluş unsurlarının varoluşunun işlendiği Hinayana sutralar bu döneme dahildirler. İkincisi, "boşluk öğretisi" dönemidir; örneğin, varoluş unsurlarının var oldukları inancına bağlanıp kalmayı engellemek için, boşluk kuramını geliştiren Prajnaparamita sutralar bu dönemin içindedirler. Üçüncüsü ise Hosso okulunun anladığı anlamda "orta yol öğretisi" dönemidir. 'Avatamsaka-sutra', 'Suvarnaprabhasa-sutra' (Jap. *Konkomyokyo*: en yüksek altın parlaklığı sutrası), 'Saddharmapundarika-sutra', 'Mahaparinirvana-sutra' (Jap. *Nehagyo*: nirvana sutrası) ve özellikle Hosso okulunun tercih ettiği 'Samdhinirmocana-sutra' (Jap. *Gejimmikkyo*: düğümlerden kurtulma sutrası) gibi Mahayana sutraları bu döneme dahildirler. İşte burada, hem varlık kuramının hem de varlık olmayış kuramının yanlış olduğunun kanıtını veren ve doğru orta yolu öğreten en derin öğreti söz konusudur.

c) Kegon Okulu'ndaki, Tüm Görüngülerin Özdeşliği Kuramı

Kegon okulu da Budizmin felsefi-eleştirel bir bölümlendirilmesine girişmiş, ve bu bölümlendirmenin hiyerarşik sıralandırılmasında kendi öğretisini en üste koymuştur. Önce, Kegon okulunun daha iyi anlaşılmasına yarayan bu bölümlendirmeyi inceleyelim. Buna göre toplam beş öğreti tipi vardır:

1. Hinayana Öğretisi *(şojokyo)*: Bir benin varoluşunu, bağım-

lılık içinde oluşma temelinde değillerler, ama varoluş unsurlarının var olduklarını öğreterek bir gerçekçiliği savunurlar. Varoluş unsurlarının boşluğunun bilgisine varmamışlardır.

2. Erken Mahayana Öğretileri *(daijoşikyo)*: Sanro ve Hosso okulları bu bölüme girerler. Gerçi ikisi de benin ve varoluş unsurlarının boşluğunun bilgisine varırlar ve *nirvana*'yı ya varlığın ve varlık olmayışın kaldırılmasında ya da sekiz bilinç türünde görürler ama tüm şeylerdeki böylelik ya da Buda özü *(busşo)* kuramını savunmazlar. Bu yüzden Mahayanist ilk öğretiler olarak görülürler.
3. Geç Mahayana Öğretileri *(daijşukyo)*: Böyleliğin ve tüm varoluş unsurlarının ya da görüngülerin *(ji)* özdeşliğini savunurlar, yani görüngüler ve ilke özdeştirler. Bu öğretiler belirli bir anlamda Mahayana'nın en üst noktasını oluşturullar. Örneğin Tendai okulu bu öğretilerdendir (ilerde ele alınacak).
4. Mahayana'nın Apansız Öğretisi *(tongyo)*: Bu bölümde, düşünmeksizin ve konuşmaksızın ulaşılan, meditasyon yoluyla kurtuluşun öteki okullardaki gibi yavaş yavaş değil apansız gerçekleştiği Zen öğretisi vardır.
5. Mahayana'nın Kusursuz ya da Yetkin *(engyo)* Öğretisi: Bununla, iki yetkin öğreti görünümü ayrımı yapan Kegon öğretisi kastedilmektedir: Bu görünümler "özdeş öğretinin aracı" *(dokyo içijo)* ve "özel öğretinin aracı"dır *(bekkyo içijo)*. *İçijo* (Sansk. *ekayana*) genel olarak Hinayana'yı ve Mahayana'yı kapsayan "büyük bir araç" anlamına gelmektedir. Mahayana'nın, insani alanda, Budalığa götüren üç aracı *(sanjo)* yani öğretiyi kabul ettiğini görmek önemlidir. Bu üç araç şunlardır: Hinayana'ya dahil olan Buda dinleyicilerinin aracı *şomonjo* (Sansk. *sravakayana*); tek başına aydınlanmışların aracı *engakujo* (Sansk. *pratyekabud-*

dhayana); Bodhisattva'nın aracı *bosatsujo* (Sansk. *bodhisattvayana*), bu sonuncuya *daujo, budsudajo* (Sansk. *mahayana, buddhayana*) da denir. İlk iki araç Hinayana'ya dahildirler ve Mahayana tarafından zayıf kabul edilirler. Mutlak açısından bakıldığında, yalnızca "bir araç" yani, *ekhayana* da denilen, *mahayana, buddhayana* vardır. Yukarıda adı geçen birinci görünüm böylelikle, "bir araç"ın, burada Kegon okulunun, öteki üçünü –Kegon okuluna göre Hinayana, erken ve geç Mahayana öğretileri ve Apansız öğreti– içinde barındırdığı ve bu üçünün onunla birlikte öğretildikleri, bu araçların hazırlık öğretileri olarak anlaşıldığı anlamına gelir. İkinci görünüm, Kegon okulunun "bir araç"ının öteki üçünden bağımsız, hakiki gerçek Budist öğreti olarak tanıtıldığı anlamına gelir.

Peki, kusursuz öğreti ne içermektedir? Bu öğretinin ana konusu tüm görüngülerin yalnızca birbirleriyle ilişkili olmakla kalmayıp, birbirleriyle özdeş olduklarının kanıtlanmasıdır. Tüm görüngüler birbirlerine nüfuz ederler, öyle ki, bir tanesi hepsi, hepsi bir tanesi olur. Bu okulun tezine göre, "Görüngüyle görüngü arasında engel yoktur" *(jiji muge)*.

Bu özdeşlik öğretisi, iki kuram aracılığıyla daha yakından incelenecektir. İlk kuram "on gizemli kapı" *(jugemmon)* kuramıdır, "on gizemlinin bağımlık içinde oluşması" *(jugen engi)* kuramı olarak da anılır. Bu kuram görünüş dünyasının, görüngülerin karşılıklı nüfuz etmesine ve özdeşliğine temel oluşturan on karakteristik özelliği açıklar. Böylelikle, her bir karakteristik özellik öteki tüm özelliğin üzerinde yükseldikleri bir koşul oluşturur. Bu on karakteristiğin içerikleri şunlardır:

1. Bağlılaşık zamansal ilişki: Tüm görüngüler bağlılaşıktırlar ve birbirlerini aynı zamanda ortaya çıkarırlar. Görüngüler zamansal olarak birbirlerinden ayrıymış gibi görünmelerine karşın, geçmiş şimdiki zaman ve gelecek arasında bir ayrım

yoktur, çünkü biri diğerinde içerilmiştir.

2. Uzamsal ilişki: Küçük ya da büyük, dar ya da geniş, tüm görüngüler, birbirlerini bütünlerler ve birbirlerini kapsarlar, çünkü biri olmadan diğeri de var olamaz.
3. İşlevsel ilişki: Bir ve çok birbirlerine nüfuz ederler ve yine de biri bir olmanın ve çokluk çokluk olmanın özelliklerini korur. Yani özdeş olmayan bir ve çok arasında işlevsel bir uyum vardır.
4. Varoluş unsurlarının karşılıklı bağımlılığı: Tümeller birbirlerine bağımlıdır; bir, çoka bağlıdır ve tersi. Burada Mahayana'nın, tüm görüngülerin genel özdeşleştirilmesine ilişkin özel bir kuramı söz konusudur. Takakusu bu kuramı şöyle betimliyor: Kendini başka bir şeyle özdeşleştirmekle, başka bir şeyle bir senteze girilebilir. Kendini değillemek ve kendini başka bir şeyle özdeşleştirmek sentetik bir özdeşleştirme kurar. "Karşılıklı nüfuz etmenin ve karşılıklı özdeşleşmenin sonucu olarak, çokta bir, birde çok, çokun ardında bir, birin ardında çok olduğunu, büyüğün ve küçüğün ya da yükseğin ve alçağın uyum içinde birlikte devindiklerini düşünüyoruz. En basit olan bile, barış içinde çalışmaya katılır, hiçbiri ayrı ya da yalnız başına durmaz. Bu, mükemmel uyumun dünyasıdır." (Takakusu 1976, 120).
5. Ortaya çıkma ve görünmez görünümleri: Gizli ve görünüşteki görüngüler birlikte varolurlar. Biri çoğunu kapsadığı halde, birini algıladığımızda, çoğunun bütünlüğünü algılamayız. Çoğu gizli olsa ve biri kendini ortaya çıkarsa da, ikisi de birbirini bütünlerler ve birliği tamamlarlar.
6. En küçük görüngülerin birbirine kaşılıklı olarak nüfuz etmesi ve bireyselliklerinin korunması: Görüngüsel dünya küçük ve en küçük şeyleri içerir ve her biri kendi bireyselliğini korur; buna karşın, üçüncü karakteristik özellik onlar

için de geçerlidir.

7. Sınırsız karşılıklı yansıtma: Her düğümüne ışıldayan bir mücevher takılmış olan ve ışık düştüğünde bu mücevherlerden her birinin, diğer mücevherlerin her birini yansıttığı Indra'nın ağına *(Indara mo)* uygun olarak, görüngüsel dünyanın şeyleri de birbirlerini sonsuzca yansıtırlar.
8. Her bir varoluş unsuru ya da görüngü aracılığıyla aydınlanma olanağı: Tek tek görüngüler, mutlak hakikatten başka bir şey değildirler, mutlak hakikat her görüngüde içkindir. Böylelikle insanlar için her görüngü, kurtuluşa ulaşma olanağını içinde barındırır.
9. Geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin karşılıklı ilişkisi: Bu zaman kiplerinden her biri üç dönem içerir. Şimdiki zamandan bakıldığında üç kip vardır, geçmiş şimdiki zamandan ve gelecekteki şimdiki zamandan bakıldığında da bu kipler vardır. Böylelikle toplam dokuz dönem eder. Bu dönemler, alışılageldiği gibi süresel olarak birbirlerinden ayrıymış gibi görünürler, ama özleri gereği tek bir anın içinde birbirlerine nüfuz ederler, öyle ki, bu anda toplam on dönem olur. Böylelikle tüm geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek görüngüleri tek bir anda içerilmişlerdir.
10. İlke ve öznitelik arasındaki uyumlu birlik: Birin çokta ve çokun birde olması karakteristiğine uygun olarak, her görüngü ilke ya da "reis" olarak görüngülerin bütünlüğünü, kendi öz niteliği ya da "tebası" olarak içerir. Her görüngü hem reis hem teba olma niteliğine sahiptir. Bunlar sürekli eksiksiz bir bütün oluştururlar.

İkinci kuram "tüm varoluş unsurlarının altı katlı özgül özü" *(rokuso)* kuramıdır ve bu kuram da birinci kuramın anlaşılması için önem taşımaktadır. Her varoluş unsurunda altı antitetik belirgin özelliğin içkin olduğu varsayılır; Takakusu (1976, 122) ve Matsunaga (1974, 106) bunu bir ev örneğinde isa-

betli bir biçimde irdeliyorlar. Bu belirgin özellikler şunlardır: Özü oluşturan genellik *(soso)* ve özellik *(besso)* belirgin özellikleri: Bir ev kirişlerden, çatıdan, duvarlardan ve zeminden vb. oluşur, ama bunların her biri birbirleriyle uyumlu bir biçimde birleştirilmişlerdir, evi oluşturan görüngü kendi başına ve bireyseldir. Görünüşü oluşturan eşitlik *(doso)* ve farklılık *(iso)* belirgin özellikleri: Hem genellik hem de özellik, bir evi gösterme amacına hizmet ederler. Böylelikle eşitliğe uygun düşerler. Ama yine de evi oluşturan bileşenlerden her biri, kendi bireysel görünüşünde farklıdır. İşlevi oluşturan bütünleme *(Joso)* ve farklılaştırma *(eso)* belirgin özellikleri: Tüm bileşenlerin bütünleyici işlevi bir bütün olarak evi tamamlar, ama her bileşen kendi işlevsel kimliğini korur.

Kegon okulu şimdiye kadarki tüm nedensellik kuramlarının bir doruk noktasını oluşturur. Bu okulun nedensellik kuramı, öteki üç Mahayanist nedensellik kuramından ayrı olarak "görüngü ve görüngünün birliğinin varoluş unsurları dünyası" *(jiji muge hokkai)* olarak da adlandırılmıştır. Öteki Mahayanist nedensellik kuramları ise şunlardır: 1. "Görüngülerin varoluş unsurları dünyası" kuramı *(ji hokkai)*; bu kuramda görüngüsel dünya, bildik bakış açısıyla içinde görüngülerin bağımsız kendilikler olarak varoldukları bir dünya olarak kabul edilir; deniz ve dalgalar örneğinde dalgaların birbirinden bağımsız ve farklı olarak gözlemlenmesine benzer; 2. "İlkenin varoluş unsurları dünyası" (= mutlak hakikat; *ri hokkai*), bu kuramda tüm görüngülerin temelinde yatan ve bu görüngüleri içeren farklılaşmamış boşluk dünyası söz konusudur – bu dünya yalnızca sezgiyle kavranabilir ve dalgalarını dikkate almadan denizin kendisine bakılmasına benzetilebilir; 3. "İlke ve görüngünün birliğinin varoluş unsurları dünyası" *(riji muge hokkai)*, bundan sonraki maddede incelenecek Tendai okulunun kuramıdır, bu kurama göre ilke ve görüngüler birbirlerine nüfuz ederler

ve tam bir birlik oluştururlar – yani deniz ve dalgalar özdeş olarak görülürler.

Yukarıda anlatılan, Kegon okulunun varoluş unsurları dünyası kuramı, görüngüsel dünyanın genel bağlılaşık olduğunu ilan etmekle kalmayıp, ilkeyi, tüm görüngülerin özdeşliği temelinde kurar. Ancak, görüngülerin, ilkenin bir ortaya çıkması oldukları sonucuna varır. Çünkü tüm görüngüler eşit bulunurlarsa, kendi kimliklerini yitirmeden sonsuza dek birbirleriyle özdeşleştirilebilirlerse, bu durum tüm görüngülerin arkasındaki bir ilkeyi varsayar. Bu ilkeyi görüngülerden bağımsız bir ilke olarak anlamamak gerekir, tersine, dalgalar nasıl bir ve aynı suyun ortaya çıkmasıysalar ve birbirleriyle uyum içinde işlev görüyorsalar, ilke ve görüngülerinde de durum aynıdır.

d) Tendai Okulu'nda, Üç Hakikatin Özdeşliği Kuramı

Tendai öğretisi iki büyük alana bölünür: kuramın yöneldiği ve felsefi değerlendirme açısından önem taşıyan "öğretinin kapısı" *(kyomon)* ve uygulamayı tartışan "inceleme kapısı" *(kommon)*. Anlaşılacağı gibi, biz birinci alanla ilgileniyoruz. Bu alanın analizinde bir yandan Budist öğretinin Tendai okulu tarafından sistemleştirilmesini ele alacağız, ki bu sistemleştirme de Tendai okulunun kendi öğretisinin konumu hakkında net bir görüntü sunmaktadır; diğer yandan bu alanın üç hakikat kuramını ele alacağız.

Sistemleştirme –öteki okullarda da olduğu gibi– Buda'nın vaaz ettiği öğretinin tümünün bir sentezini yapma ve böylelikle aynı zamanda bu öğretinin ilerleyerek açınmasını gösterme amacını taşımaktadır. Tendai okulu bu konuda üç sentezleyici bakış açısından yararlanır: 1. Zamana göre sentez, yani "beş

dönem" *(goji)*; 2. Yöntemlerin dört öğretisine göre sentez *(kegi şikyo)*; 3. İlkelerin dört öğretisine göre sentez *(keho şikyo)*. 2. ve 3. Maddelerdeki yöntemler ve ilkeler birarada toplanarak "sekiz öğreti" *(hakkyo)* olarak da betimlenirler.

"Zamana göre sentez" tarihsel bir kişilik olarak Buda'nın yaşamını ve eylemini beş kronolojik döneme ayırır:

1. Kegon Dönemi: Bu dönemde Buda, aydınlanmasından hemen sonra tam hakikati içeren 'Avatamsaka-sutra'yı, yani aydınlanmasının özünü bildirdi. Ancak, öğrencileri, tinin, Buda'nın ve canlı varlıkların panteist bir idealizm anlamında özdeş oldukları bu öğretiyi kavrayacak yetenekte değillerdi.
2. Agon Dönemi: Buda, dinleyicilerinin olgunlaşmamış olduğunu anlayınca, onlar için, kavrama yeteneği zayıf insanların anlayabileceği Hinayana'yı ya da 'Agama sutraları'nı (Jap. *Agonyo*) vaaz etmeye başladı. Bu sutralar tam hakikati bildirmezler, dört soylu hakikat, bağımlılık içinde oluşma ilkesi gibi ilk bilgileri verirler ve tam hakikate bir hazırlık olarak düşünülmüşlerdir.
3. Hosso Dönemi: Dinleyicilerin Hinayana'dan Mahayana'ya gelişmesinin dönemi olarak görülür. Dolayısıyla, Buda tarafından bu dönemde Mahayana'ya dahil olan ve öncelikle Mahayana'nın genel karakterinin tanıtıldığı 'Vaipulya sutraları' (Jap. *Hodokyo*: kapsamlı sutralar) vaaz edilmiştir.
4. Hannya Dönemi: Bu dönemde Buda 'Prajnaparamita sutraları' vaaz etmiş ve dinleyicilerini ileri Mahayanist kuram olan boşluk kuramına yakınlaştırmıştır.
5. Hokke-Nehan Dönemi: Bu dönemde Budda 'Saddahrmapundarika sutra'yı ve 'Mahaparinirvana sutra'yı bildirmiştir. Buda bu dönemde de, birinci dönemde olduğu gibi karşıtlıkların mutlak özdeşliğini öğretmiş ama şimdi bunu panteist gerçekçilik bakış açısıyla sunmuştur. Beşinci

dönem açısından ikinci, üçüncü ve dördüncü dönemler, beşinci dönemdeki hakiki öğretinin bildirilmesine hazırlık öğretileri olarak görülürler. Çünkü Tendai okulunun anlayışına göre, Buda'nın tüm öğretileri sonunda 'Saddharmapundarika' öğretisinde içerilmişlerdir. Kegon okulu gibi, Tendai okulu da aslında yalnızca "bir araç" tanır, ama zamansal "varoluş" olarak ve amaca hizmet eden nedenlerden ötürü "üç aracı" da geçerli kabul eder.

"Dört yönteme göre sentez": Burada, Buda'nın vaazlerinde uyguladığı ve karşısındaki dinleyiciye göre değişen yöntemlerin her biri yer alır. Bu yöntemler şunlardır:

1. Apansız Öğreti *(tongyo)*. Hazırlık öğretileri olmadan gerçekleşir, yalnızca üstün yetenekli varlıklar tarafından anlaşılır ve birinci dönemde uygulanan yönteme karşılık düşer.
2. Yavaş Yavaş Öğreti *(zengyo)*. Sıradan yetenekli kişilerin yavaş yavaş Hinayana'dan Mahayana'ya götürüldükleri, hazırlık öğretilerinin yardımıyla tamamlanır. İkinci, üçüncü ve dördüncü tarihsel dönemlere karşılık düşer.
3. Gizli Öğreti *(himitsukyo)*. Buda'nın bir kimseye gizliden gizliye hitap ettiği yöntemdir. Buda'nın doğaüstü gücü sayesinde, dinleyiciler birbirlerinden habersizdiler, öyle ki her biri, Buda'nın yalnızca kendisine vaaz verdiğine inanıyordu. Bu ve bundan sonraki yöntem, ilk dört dönem boyunca uygulanmışlardır.
4. Belirsiz Öğreti *(fujokyo)*. Dinleyiciler birbirlerini gördükleri ve Buda'yı hep birlikte duydukları halde, her biri kendi bireysel yeteneklerine göre anlar.

Bu dört yöntem dinleyicilerin yeteneklerinin eğitilmesi için düşünülmüştür ve bu yüzden birden dörde kadar dönemler halinde uygulanabilir. Beşinci dönemde vaaz edilen en üst Mahayana öğretisini oluşturan sutralar, tüm yöntemlerin üzerinde

oldukları için artık "hileler" yapmayı gerektirmezler.

"Dört ilkeye göre sentez": Burada tek tek öğretilerin özlerine uygun bir sistemleştirme yapılır.

1. Ambar Öğretisi *(sonzokyo, zokyo)* ya da Üç Sepet Öğretisi: Tendai okulu Hinayana öğretilerini, yani Tripitaka öğretilerini böyle tanımlar. Burada, her şeyin, anlık bilinç durumlarının sürekli bir akışı olduğu ilkesi söz konusudur.
2. Ortak Öğreti *(tsugyo)*. Burada Hinayana'nın ve Mahayana'nın ortak öğretileri, yani Mahayana'nın temel öğretileri yer alır. Bu öğretilerde, tüm görüngülerin boşluğu ilkesi işlenir.
3. Özel Öğreti *(bekkyo)*. Mahayana'nın orta ve daha geliştirilmiş aşamasına denk düşer. Burada dolaylı özdeşlik ilkesi söz konusudur. Yani görüngüler bir bütünün, bir mutlağın parçaları olarak kavranırlar, ama kendi bireyselliklerini korurlar.
4. Yetkin Öğreti *(engyo)*. Bu öğreti Mahayana'nın en üst ya da arı aşamasına karşılık gelir. Burada doğrudan özdeşlik, yani birin çok ve çokun bir olduğu ilkesi söz konusudur.

Şimdiye kadar, Mahayanist okullarda hep, mutlak ve göreli olmak üzere iki katlı hakikat ikiye ayırmasıyla karşılaştık. Tendai okulu bu ikiye ayırmayı orta yol biçiminde bir senteze vardırmaya çalışıyor. Tendai okulu tüm durumların üç varoluş biçimini yansıtan üç hakikat *(santai)* kuramını bu sentezin temeline koyuyor. Bu üç hakikat şunlardır: boşluk *(ku)*, varolan *(ke)* ve orta *(çu)*. Varolan, uzam ve zamandaki görüngüsel dünyadır; geçicilik, farklılık ve kavranabilirlik niteliklerine sahiptir. Asla sona ermeyen empirik bağlantılar anlamında, oluşan, göreli sonsuzluktur. Boşluk, varolanın negatif varoluş biçimi olarak anlaşılır, duyusal olan her şeyden ve böylelikle tüm yanılsamalardan koparılmıştır. Mutlak sonsuzluktur, ama henüz "şeylerin hakiki özü ve birliği" değildir.

Buna göre boşluk ve varolan varlığın iki biçimi olarak tanımlanırlar; mutlak varlık olarak boşluk gerçi tüm duyusal olandan koparılmıştır ama yine de görüngüsel dünyanın tüm varoluş olanaklarını içinde barındırır. Boşluk "kendini özel olanda açığa vurmadan, kendi hakiki doğasını tam olarak gerçekleştiremez; ve özel olan kendi varlığını şeylerin genel doğasından türetir" (Petzold 1982, 35). Böylelikle varolan varoluşun varlığı olarak bu varoluş olanaklarının görünmesini sğlar. Buradan, önce iki hakikat ortaya çıkar. Birinci hakikat tüm varoluşun boş olduğunu söyler ve ikinci hakikat tüm varoluşun boş olduğunu ama yine de ona geçici bir gerçekliğin karşılık düştüğünü söyler.

İmdi, Tendai okuluna göre boşluk ve varolan birleştirilemez bir tez ve antitez değillerdir, üçüncü hakikat olan orta hakikatte senteze girerler. Bu hakikatte "Genel ve tikel, adlandırılamaz ve adlandırılabilir, negatif ve pozitif tek bir mutlak öz olarak uyumlulaştırılmışlardır" (Petzold 1982, 36). Ortanın hakikati bu yüzden şunları içerir: Her varoluş ne boş ne de geçici gerçekliktir, tersine orta aracılığıyla aşılır, yani Tendai okulunda ancak orta hakikat mutlak, tam üç katlı hakikati *(ennyu santai)* oluşturur. Üç hakikatin işlevi, bir aynanın işlevi gibi düşünülebilir: Parlaklığı boşluğa denk düşer, yansıttığı görüntüler varolana denk düşerler ve aynanın kendisi ortaya denk düşer. Parlaklık ve yansıtma aynaya bağlıdır, ve bu ikisi olmadan ayna ayna olmaz. Tendai okulu böylelikle mutlak ve görüngüsel dünya arasında doğrudan özdeşliği savunur; çünkü boşluk varolanla ve ortayla doğrudan özdeştir; varolan boşlukla ve ortayla doğrudan özdeştir ve orta boşlukla ve varolanla doğrudan özdeştir. Demek ki tüm olgular üç hakikatin üçünde de içerilmişlerdir, onlarla özdeştirler; bu da, her görüngünün kendi içinde tam üç katlı hakikati barındırdığı, Buda doğası olduğu anlamına gelir.

Tendai öğretisinin, özdeşlik öğretisini bir kez daha dile getiren bir temel tümcesini: "Bir düşünce üçbinle özdeştir"i *(içinen sanzen)* daha yakından inceleyeceğiz. Temelde bu tez şimdiye kadar anlatılmış olan iki tezden türer, ama on varlık türüyle *(junyoze)* ve on dünyayla *(jikkai)* daha ayrıntılı olarak açıklanır. Tendai okulu önce, her bir varoluş unsurunun on varlık türünü barındırdığından yola çıkar. Böylelikle her bir varoluş unsuruna ilişkin olarak temel ve genel neyin söylenebileceği açıklanmış olmakla kalmaz, tüm varoluş unsurlarının böylelik *(şinyo)* oldukları da açıklanmış olur. Sözü edilen on varlık türü dış biçim *(so)*, iç öz *(şo)*, töz *(tai)*, kuvvet *(riki)*, eylem *(sa)*, dolaysız neden *(in)*, dolaylı neden *(en)*, dolaysız nedenin sonucu *(ka)*, neden ve sonucun bedeli *(ho)* ve önceki varlık türlerinin bütünlüğüdür, yani başlangıç *(=biçim)* ve son *(=bedel)* kaynaşmışlardır *(hommatsu kukyo to)*. Görüngüler olarak tanımlanan önceki varlık türünün tersine akıl olarak adlandırılan onuncu varlık türü, önceki dokuzunu kapsadığı ve sonunda on varlık türünün hepsinin de özdeş olduklarından başka bir anlama gelmez. "Başı ve sonu gerçekten ayırt edilemeyen bir halka gibidirler, ya da her bir ayırt etmenin yalnızca sıradan bir önemi olabilir" (Petzold 1982, 47). Yani, onuncu varlık türü, bu görünümün özünü, varolana götüren ve ortada içerilen boşluk olarak serimler. Üç hakikatin yetkin bir biçimde iç içe varolan özdeşliğini bir kez daha gözlerimizin önüne serer.

On varlık türü kuramı, on dünya ya da varoluş kuramına bağlanır. Tendai okulu on varoluş yolu ayırdeder. Bunlar –'Avtamaka sutraya dayanarak– altı geleneksel Budist varoluş: cehennem *(jigoku)*, aç ruhlar *(gaki)*, hayvanlar *(çikuşo)*, dövüşen şeytanlar *(şura)*, insanlar *(ningen)*, ve göksel varlıklar *(ten)* ve bu altı varoluşa eklenen dört varoluş: Buda dinleyicileri *(şomon)*, tek başına aydınlanmışlar *(engaku)*, Bodhisattva

(bosatsu) ve Buda'dır *(butsuda)*. Onuncu varoluş türü on varlık türüne paralel olarak önceki dokuzunu kapsamaz, tersine, varoluşlardan her biri öteki dokuzunu içerir, yani cehennemde bulunan canlılar bile Buda doğasına kadar tüm yüksek varoluş olanaklarını içinde barındırırlar, yani tüm varoluşların canlı varlıkların en iç çekirdeklerinde Buda'yla özdeştirler. Demek ki orta hakikat bakış açısıyla, cehennem varoluşu ve Buda varoluşu, özdeştirler.

Yukardaki "bir düşünce üçbine özdeştir" temel tümcesini bir kez daha ele alalım; bu tümcedeki üçbin sayısı tüm canlı varlıkların ve nesneler evreninin bütünlüğü anlamına gelir. Bu sayı şöyle elde edilir: her biri öteki dokuzunu içerdiği için 10 x 10 dünya (varoluş); 100 dünyadan her biri 10 varlık türü içerir ve buradan da bin sayısına ulaşılır, bu sayı da yine üçle, yani üç alanla *(san seken)* –tüm canlı varlıkları oluşturan beş grubun alanı *(goun)*, tüm canlı varlıkların alanı *(şujo)* ve canlı varlıkların barındıkları ülke ve yeryüzü *(kokudo)* alanı– çarpılır ve sonuçta üçbin sayısı ortaya çıkar. Bu sayı mutlak gerçekliği, Buda doğasını cisimleştirir. *İçinen* (bir düşünce) bir anın en küçük parçasının üçbini, yani mutlak gerçekliği kapsayan bilinç eylemi anlamına gelir.

e) Şingon Okulu'ndaki Mutlak Olarak, Büyük-Güneşler Budası

Tantrizm alanına giren Şingon Okulu, kendini Japon Budizmindeki biricik içrek öğreti *(mikkyo)* okulu olarak tanımlar. Bu okulun öğretisinin merkezinde Daniçi Nyorai yer alır. Bu Buda her zaman içrek Budizmin merkezi Budası olarak kabul edilmemiştir. Büyük olasılıkla, Dainiçi Nyorai'yi zamansız Dharmakaya Buda'yla eşit kılan Hui-kuo olmuştur, ve bu

eşit kılma Budist kurguda belirleyici bir dönüşüm getirmiştir. Bu eşit kılmanın temelinde Mahayana'da genel olarak kabul edilen üç Buda bedeni kuramı *(sanşin)* yer almaktadır. Bu kurama göre Buda'nın şu üç bedeni ayırt edilmektedir: Görünüş bedeni (*keşin,* Sansk. *nirmanakaya*), çeşitli Budaların tüm canlılar tarafından görülebilen biçimleri bu türdendirler; bu Budalar canlılara acıdıkları için onları mükemmelleştirmeyi ve kurtarmayı kabul ederler. Örneğin, tarihsel Sakyamuni kişiliği böyledir. Haz bedeninde (*hojin,* Sansk. *sambhogakaya*), bir Buda kendini Bodhisattva'nın karşısında açığa çıkarır. Yasa ya da Dharma bedeni (*hosşin,* Sansk. *dharmakaya*) ise mutlak olarak Buda'yı cisimleştirir. Buda kendi hakiki benini yalnızca bu bedende gerçekleştirir. Bu beden yaratılmamıştır, yani bir başlangıcı yoktur, yok olmaz, biçimsizdir ve tasavvur edilemez, sonsuz hakikattir, aydınlanmanın kaynağıdır, bir çok Buda'nın ve Bodhisattva'nın merkezidir, tüm çeşitliliğin temelinde yatan birliktir ve öteki bedenlerin büyüdükleri ilk birdir.

Şingon okulu Dainiçi Nyorai'yi dört katlı biçimdeki Dharma bedeni *(şişu hosşin)* olarak yorumlar ki, o zamana dek Dharma bedeni biçimsiz olarak görüldüğü için, bu yorum bir yeniliktir.

1. Mutlak durumdaki Dharma bedeni *(jişo hosşin)* Dharma'yı (yasa) meditasyon durumunda *(sammay, jo)* açınlayan ve kendini kendi türümlerinde –evrenin tümünde– açığa çıkaran Dainiçi Nyorai'nin mutlak görünümü olarak serimler. Burada üç görünüm daha ayırt edilmektedir: bilgeliğin bedeni *(çişin)* olarak, ilkenin bedeni *(rişin)* olarak ve altı büyüğün bedeni *(rokudaişin)* olarak Dainiçi Nyorai. Birinci görünüm 'Vajrasekhara sutra'ya dayanmaktadır. Bu sutrada Dainiçi Nyorai elmas dünya *(kongokai)*, yani yetkin bilgelik olarak simgeselleştirilmiştir; burada elmas *(kongo)* sertliğin, dayanıklılığın, dinamiğin ve aydınlatma gücünün

simgesidir. Bu görünüm 'elmas dünya' mandalasında grafik bir biçimde anlatılır. Toplam beş bilgelik türü kabul edilmektedir: görüngüsel dünyanın özünü kavrayan bilgelik (hokkai taişo çi); gerçekliği olduğu haliyle yansıtan, büyük yetkin ayna-bilgelik *(daienkyo çi)*; tüm görüngüler mutlağın türümleri olarak anlaşıldıkları ve tüm canlıların mutlak özdeşliği en iç özleri bakımından kabul edildiği için, tüm görüngülerin özdeşliğinden yola çıkan özdeşlik bilgeliği *(byo-doşo çi)*; tinin tüm nesnelerini ayrım gözetici düşünceden bağımsız olarak inceleyen gözlem bilgeliği *(myokanzatçi)*; tüm canlıları aydınlatmak amacıyla, kendini eylemlerde dile getiren eylem bilgeliği *(joşosa çi)*.

İkinci görünüm dünya ilkesidir *(ri)* ve 'Mahavairocana sutra'ya dayanır. Bu sutrada Dainiçi Nyorai ana rahmi dünyayı *(taizokai)* cisimleştirir; burada ana rahmi *(taizo)* yumuşaklığı ve devinimi simgeler. Henüz gerçekleşmemiş ilkeyi, tüm canlı varlıklarda bulunan başlangıçtaki aydınlanma unsurunu *(honnu hongaku)*, merhameti, büyümeyi ve yaratıcılığı temsil eder. Bu ikinci görünüm, çeşitlilik içindeki görünüş dünyasını, dönüşebilir olanı ve eylemleri anlatan 'Ana rahmi mandalası'nda serimlenir. Her iki görünüm ya da dünya, Şingon Okulu tarafından birlik *(ryobu funi:* her iki bölüm de iki değildir; *riçi funi* ilke ve bilgelik iki değildir) olarak görülür. İkinci görünümü bu iki-dünya-birliğinin temel unsurları "altı büyük" *(rokudai)* oluşturur: Toprak, su, ateş, rüzgâr, uzam ve bilinç. İlk beş unsur bedensel olanı temsil ederler, ana rahmi dünyasına atfedilirler ve böylelikle dünya ilkesine denk düşerler. Bilinç tinsel olanı temsil eder, elmas dünyaya dahildir ve böylelikle bilgeliğe denk düşer. Birbirlerine karşılıklı olarak nüfuz eden ve bengi uyum durumunda bulunan bu temel altı unsur, Dainiçi Nyorai'den, mutlaktan başka birşey değillerdir; bu evrende-

ki tüm görüngülerin ve devinimlerin yaratanı ve yaratılanı, biri ve bütünüdürler. Böylelikle tüm görüngülerin, bileşenleri bakımından hakikatle de özdeş oldukları *(sokuji ni şin)* da söylenebilir: İnsan ve doğa, beden ve tin ikici bir biçimde kavranılmamalıdırlar, ve birinin değeri ötekinin değerinden daha yüksek değildir.

2. Katılım olarak Dharma bedeni *(juyu hosşin)*, kendine yönelik beden *(jijuyuşin)* ve ötekine yönelik beden *(tajuyuşin)* olarak iki görünüm altında görülür. Birinci görünüm 1. maddede betimlenen meditasyon durumuna eşittir, ikinci görünümde Dharma bedeni, Boddhisattvaları ileri aşamaya götürmek için Buda kılığında görünür.
3. Değişim içindeki Dharma bedeni *(henge hosşin)*; Tarihte, Buda dinleyicileri, tek başına aydınlanmışlar ve sıradan insanlar gibi, henüz ileri aşamaya ulaşamamış kişilere Budist öğretiyi bildirmek için görünen tarihsel kişilik olarak Buda'ya denk düşer.
4. Türüm içindeki Dharma bedeni *(toru hosşin)*; Bununla, Dainiçi Nyorai'den çok yönlü olarak çıkan, insani olmayan canlı varlıkların cisimleri kastedilmektedir. Dainiçi Nyorai bunları, tüm canlı varlıkların aydınlanmasının gelişimini hızlandırmak için yaymaktadır.

Şingon Okulu, Dainiçi Nyorai'nin bu özel yorumu sayesinde, öteki tüm Budist okullardan üstün olduğunu ve evrensel olduğunu düşünür. Ve dışrak (haricî) Budizmin dört belirtisini ayırt eder: 1. Vaaz biçimi. İki dışrak öğretide tarihsel kişilik olarak Buda Sakyamuni'nin vaazleri söz konusudur. Bu vaazlerde yardımcı araçlar *(hoben)* kullanılarak canlılar, aydınlanmaya götürülürler, yani bu vaazler açıktırlar, basitleştirilmiş ve zamanın zorunluluklarına ve dinleyicilerin yeteneklerine uydurulmuşlardır. Oysa içrek Şingon öğretisinde, özellikle bu okulun yaydığı 'Mahavairocana' ve 'Vajrasekhara sutra'da

Dainiçi Nyorai'nin, her türlü yardımcı aracın dışında açınladıkları söz konusudur. Bu vaazler gizlidir, içerikleri derindir ve en yüce hakikati içerirler. 2. Vaizin niteliği. Dışrak vaizler Buda aydınlanmasının mistik deneyimine sahip değildirler, çünkü bu deneyim ayrım gözetici düşüncenin ve dilin üzerindedir ve bu yüzden vaaz edilemez. İçrek (öğretide) vaaz, Dainiçi Nyorai'nin mutlak hakikatine uygun düşen, yani dışrak vaazin sınırlarını aşan hakiki sözcükler *(şingon)* temelinde gerçekleşir. Bu hakiki sözcüklerin, *inzo*'ların –büyülü simgesel anlamlar taşıyan belirli el hareketleri– ve mandala'nın *(mandara)* –meditasyon aracı olarak kullanılan, simgesel resimler içeren üçgen ya da dörgen biçimindeki mistik diyagramlar– yardımıyla, mutlak hakikati kavramak olanaklıdır. 3. Aydınlanma için gereken zaman. Dışrak öğreti hemen hemen sadece çok sayıda yaşamın yaşanmasını gerekli kılan yavaş yavaş aydınlanmayı kabul eder; Kegon ve Tendai gibi okullar da şimdiki yaşamda bir aydınlanmadan söz etseler de, içrek öğreti bu aydınlanmayı, yani Dainiçi Nyorai ile bu şimdiki yaşamda birleşmeyi kesin olarak savunur ve bu birleşme için üç gizemin *(sammitsu)* uygulanmasını sunar. Bu üç gizem meditasyon, mantra *(şingon)* ve mudra'dır *(inzo)* ve tin *(i)*, dil *(go)* ve bedenle *(şin)* ilişkilidirler. 4. Hayır sorunu. Dışrak öğreti canlı varlıkları düşünsel yeteneklerine göre çeşitli kategoriler içinde sınıflandırmakla kalmaz, kimi canlıların aydınlanma olasılığını *(issendai)* dışlar, yani canlıların işleyebileceği hayırlar çok farklıdırlar ya da hiç olmayabilirler. Buna karşılık içrek öğretide Dainiçi Nyorai sürekli olarak, tüm canlıların hayırlı olmasına çalışır.

Şingon okulu, dışrak okulları eleştirel bir gözle görmesine ve değerlendirmesine karşın, Budizmin gelişimini kesinlikle bir bütün olarak göürür ve elbette bu bütünün doruk noktasında Şingon okulunun yer aldığını kabul eder. Böylelikle, çeşitli

öğreti sistemlerinin, Şingon okulunun önde gelen temsilcisi Kukai'nin "tinin on aşaması" *(jujuşin)* olarak adlandırdığı, hiyerarşisi ortaya çıkar:

1. Yalnızca içgüdülerine uygun olarak yaşayan ve bu yüzden davranışı bir uykuya benzeyen, yani hayvanlardan hiçbir farkı olmayan sıradan bir insanın tini. Bu insan ahlaki ve dinsel değer duygusu olmayan bir insandır. Ama bu insan bile aydınlanma yeteneğine sahiptir, ancak sonraki gelişim aşamalarından geçmesi gerekir.
2. Cahil olan ve bir çocuğa benzeyen, yine de belli bir etik tavrı olan tin. Bu insan basit Budist emirleri ve sadaka vermeyi *(fuse)* uygulayabilir. Bu aşama en üst hedefi etik yetkinleşme olan Konfüçyusçulukla eş tutulur.
3. Çocuksu ve korkusuz tin. Burada, bir genedoğuma inanan bir insan, örneğin bir Taocu, bir Hinduist, ya da sözcük anlamıyla bir genedoğuma inanan bir Budist kastedilmektedir. Bu insanda gerçi dinsel tinin uyanışı görülür, ama bu aşamayı henüz egoist olarak değerlendirmek gerekir, çünkü inanan yalnızca kendi benliğini ve bu benliğin kurtuluşunu düşünmektedir.
4. *Muga* kuramına bağlı olan tin. Bu tin benin temelindeki bengi bir töze inanmaz, kişiliğin beş grubun *(goun)* bir bileşim olduğunu kabul eder. Bu aşama Buda dinleyicilerinin aracına eşit görülür.
5. *Karman* nedeninden kurtulmuş olan ve *nirvana*ya ulaşmaya çalışan tin. Bu aşamada üir "bağımlılık içinde oluşma temel ilkesi"ni kavramıştır ve böylelikle bilmemeyi *(mumyo)* aşmıştır. Böyle bir canlı varlık artık yeniden doğamaz. Bu aşama tek başına aydınlanmışların aracına eşittir, ancak bu aşamada başkalarının aydınlanmasına yardımcı olarak yardımcı araçların *(hoben)* bilgisi, duygudaşlık eksiktir.

6. Başkaları için duygudaşlığı olan Mahayana tini. Bu aşamada, görüngüsel dünyanın, bizim bilincimiz tarafından yaratıldığının bilgisine varılır. Bu yüzden, bu aşamanın karakteristik öğretisi Hosso okuludur. Bu aşama, Mahayana'nın birinci gelişim evresine denk düşer.
7. Tinin "doğmamışlığı"nı kavrayan tin. "Doğmamış" terimi burada "doğmuş" teriminin karşıtı değildir, tersine sekiz katlı değilleme temelinde, varlığın ve varlık olmayışın aşılması anlamına gelir. Bu tin, boşluğu kavrayacak yetenektedir. Bu aşama Sanron okulunun gelişme derecesine denk düşer.
8. Tek yolla sahici bir uyum içinde olan tin. Bu aşama, boşluğun varolanın ve ortanın yetkin sentez olarak kavrandıkları Tendai öğretisine eş tutulur.
9. En derin içrek düşünme yeteneği olan, yani tüm görüngülerin karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmelerini kavrayan tin. Bu aşama Kegon öğretisine denk düşer. Bu aşama ve sekizinci aşama gerçi Mahayana'nın en üst kuramsal bilgisini sunarlar ama insanları bedenin ve tinin birliği içinde kapsaması gereken hakiki aydınlanma değildirler.
10. Gizli ve kutsal tin. Bu son aşamada tine Şingon öğretisinin hakiki hazinesi açılır: İnsanın, mutlak hakikati ve gerçekliği serimleyen ve kendini tüm duyusal nesnelerde ve düşüncelerde açınlayan Dainiçi Nyorai ile bütünüyle bir olması. Kukai bu hakikati, tüm canlı varlıkların içerdiği, Dainaçi Nyorai'nin lütfuyla ve kendi çabalarıyla burada ve şimdi geliştirecekleri ve gerçekleştirecekleri bu başlangıçsal aydınlanma unsurunu "aydınlanmaya tam da bu bedende ulaşma" *(sokuşin jobutsu)* diye adlandırır; bu tanımda beden, tin-beden birliği içindeki insani varlık anlamına gelmektedir. Çünkü, Kukai'ye göre, dinsel deneyim salt entelektüel bir deneyim değildir, ancak tin-beden birliğinde

mümkündür. İnsan bu hakikat deneyimine katılabilmek için, yukarıda anılan üç gizemden yararlanmalıdır.

f) Zen Budizmin Açıklamasında Boşluk *(ku)*

Buraya kadar ele aldığımız tüm Mahayanist sistemler, mutlak olanın ve görüngüsel dünyanın çokluluğunun karşıtlıkları aşan, mutlak, sahici bir sentezi deneyimiyde anlaşılması gereken insani varoluş sorunlarıyla ilgileniyorlardı. Zen'de de bu sorunsalın: insanın tin-beden birliğindeki varoluşsal deneyiminin merkezî bir yeri vardır, burada Zen, içinde bu en yüksek sentezin gerçekleştiği belirli bir psikolojik ve bilgi tekniksel süreçten yararlanır.

Zen de insanın mutlak hakikate *(şinyo)* ulaşmak istediğinden ama sıradan insanın bu hakikati bilemeyeceğinden, çünkü sıradan insanın yanılsamaların yani kendi benine ve görünüş dünyasına ilişkin yanlış tasavvurların tutsağı olduğundan yola çıkar. Bu tutsaklık hakikat arayışındaki yanlış araç ve yollardan kaynaklanmaktadır. Böylelikle Zen'in yaklaşımı hem bilgi yönteminin eleştirisine, hem de bu bilgi yöntemiyle edinilen ve insanın yanılgıya düşerek gerçek sandığı bilgilere yönelik eleştiride yatmaktadır. Hiç durmadan benin ve görünüş dünyasının temelindeki hakikati yalnızca ratio ile bilmek istemeye çalışan anlıksal varlık bilgisi hedef alınır. Burada ratio nesnelerde gerçekliğin dolaysız deneyimini çözer. Böylelikle A_n'den X_n'e kadar nesnelere ayrılmış olan ve her bir nesnenin kendi kendisine kimlik verdiği nesnelerde şeyleştirilmiş bir görünüş dünyasını, içerir. Her bir nesne kendi özgül nesneliği içinde görülür, yani A'lığından ötürü A'dır vs. Bu bozulabilir nesneler, akıl için, değişmez ve tözlü kalan indirgenebilir gerçeklikler değillerdir. Zen'in kavrayışına göre ama bu A_n'likten X_n'liğe

kadar olan nesneler gerçekte mevcut değillerdir, rationun kurgularıdırlar.

Alışılageldik bilgi biçimine yönelik bu eleştiride, Zen'in anlayışına göre insanın kendi hakiki benini ve hakiki görünüş dünyasını yaşayabilmesi için, kendi aklında bir dönüşüm gerçekleştirmesi gerektiği istemi açıkça dile gelmektedir. Burada Zen hangi yöntemleri kullanır? Zen her tür entelektüalizmi, verbalizmi ve kavramsallığı yadsır ve gerçekliğin yalnızca dolaysız, sezgisel olarak deneyimlenmesini vurgular. Zen, açıkça meditasyoncu pratiğinden kaynaklanan belirli psikolojik ve bilgitekniksel süreci yüzünden, çoğun, Budist okullar arasından en felsefe dışı olanı diye tanımlanır. Günümüzün en ilginç Zen yorumcularından biri olan Izutsu, haklı olarak şöyle hatırlatıyor: "Zen Budizmle şu ya da bu biçimde tanışmış olanlar, bu kitabın başlığını herhalde bir özçelişki olarak duyumsayacaklardır: Zen Budizmin Felsefesi. Çünkü Zen hem pratik eylem olarak hem de kuram olarak kesinlikle felsefe dışıdır, evet, pozitiftir ve dolambaçsız bir yoldan dile getirilir, hatta felsefe karşıtıdır." (Izutsu 1979, 7)

Zen'in soyut düşünceye karşı güvensizliğini her şeyden önce tarihe bakarak yorumlamak gerekir. Zen Çin'deki, Mahayana sistemlerinin çokluğuna bir tepki olarak ortaya çıktı; Bu sistemlerde tartışmalı sorunlar soyut düşünceyle çözülüyorlardı. Buna karşılık Zen, mevcut Mahayana sistemlerinin kuramlarını, doğrudan deneyim yöntemiyle aşmaya çalışır. Bu yüzden Zen her türlü literatürü de aşağılar, çünkü sözcükler hakikati dile getiremezler. Yine de bu durum, Zen ustalarının zengin bir Zen literatürü kaleme almalarına engel oluşturmamıştır. Zen, bir anlamda, Budizm'in tüm tarihsel biçimlerini Buda'nın kendisinin aydınlanma deneyimine dayandırır. İnsan bu deneyimi başlangıçtaki biçimiyle yeniden yaşamalı ve bu sırada tinin, rationun sınırlarını aşan derinliklerine inmelidir.

Yani açıkça, gidimli düşüncenin bir kenara bırakılması söz konusudur, ama bununla, akla gelen düşüncelerin basitçe bastırılmaları kastedilmemektedir. Çünkü bir yanılsamanın ortaya çıkmamasını düşünmek de kendi başına zaten bir yanılsamadır. Demek ki daha fazlası söz konusu olmalıdır. Zen tam da anlıktan sakınarak, yaşama gerçek anlamını yeniden vermek istemektedir. Ama bu durum, "Zen'in, yapısı ve doğası gereği, felsefi bir enerjiden kaçındığı" biçiminde anlaşılmamalıdır. "Tam tersi bir durum söz konusudur: Zen'in bir anlamda, şaşırtıcı büyüklükte bir felsefi potansiyeli vardır" (Izutsu 1979, 8).

Zen, tarihinin akışı içinde, tinin arındırılmasının en etkili yöntemi olarak iki değişik meditasyon pratiğini, *zazen*i ve *koan*ı geliştirmiştir; Soto okulunda *zazen*, Rinzai okulunda da *koan* önem taşımaktadır. Zen'de her iki yöntem de aynı ölçüde aydınlanmaya ulaşmaya yararlar. Zazen, çömelerek meditasyon yapmaktır. "Beden, çömelmiş durumda gevşek bir gerilim içindedir, duyular ve tin uyanıktırlar ama bütünüyle dinginlik içindedirler... Organizmanın taşıyıcı yaşam etkinliği olan soluk alıp verme, bedenin ve tinin tüm huzuru ve deviniminin temelidir... Zazen'de soluk alıp verişin düzenlenmesiyle, bilinci devre dışı bırakmak değil, organizmanın bütünüyle dinginleştirilmiş bir denge durumu amaçlanmaktadır. Bu düzenlemede, eski Hintli, antropolojik ve anatomik düşünceler rol oynamaktadır; bu düşüncelere göre 'göbeğin bir karış altında tinin denizi' yeralmaktadır, 'asıl varlığımızın yuvası'nın orası olduğu düşünülür" (Dumoulin 1959, 164 d.). Zazen'in hedefi çoğun bir örnekle açıklanır. Tin, iki basamaklı, yüzey ve derinlik basamakları olan bir yapı olarak düşünülür. Birinci basamak imgeler, kavramlar ve düşünceler içeren uyanık bilince denk düşecektir. Bu basamağın belirgin özelliği huzursuzluktur ve gidimli düşünce tarafından belirlenir. Derinlik

basamağı aynı tinle ilişkilidir, ancak yüzeydeki huzursuzluktan etkilenmez. Bu yapı imgesi, üst yüzeyi dalgalı olan, ama derinliklerinde tam bir dinginliğin hüküm sürdüğü denizle karşılaştırılır. *Zazen* yöntemiyle, tinin bildik, gidimli düşünceye bağlanıp kalmış insanın göremediği, düşünce biçimlerinin dalgaları altındaki derinlik basamağını farkına varabilmesi hedeflenir.

Soto okulunun başlıca temsilcisi olan Dogen, sadece bu dinsel pratik biçimini savunuyordu, çünkü bu biçimin, bizzat Buda doğasının güncelleştirilmesi olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden, onun Zen çizgisi "yalnızca *zazen*" *(şikan taza)* olarak da anılır. Dogen *zazen*den "büyük dinginliğin ve sevincin Dharma kapısı" olarak, insanlara, beden ve tinin Buda doğasıyla bir olduğunu yaşatan yöntem olarak, söz eder. Buda doğası salt gerçekliğin mutlaklığıdır, cansız ve canlı dünyadır. Tüm şeylerin gerçekliği ve Buda doğası özdeştirler. "Buda doğası tüm şeylerdir" der Dogen. Bengidir, her yerde hazır ve nazırdır, katıksız ve lekesizdir. Buda doğası boşluktur *(ku)*, hiçtir *(mu)*, tin olmayandır *(muşin)*, düşünce olmayandır *(munen)*. "Evrendeki Buda doğası, gerçekliğin biçimlerinin içinden çıkıp geliştikleri bir tohuma benzemediği gibi, dünyanın varlık nedenini de oluşturmaz. Oluşun, eşzamanlı olarak ortaya çıkan tüm evreleri, bir arada ve her biri tek başına Buda doğasıdırlar. Dogen, potansiyelliği içeren bir oluş süreci tanımıyor... Buda doğasının görünüşü geçmiş, şimdiki zaman ve gelecekten oluşan, sürekli bir zaman sıralamasında gerçekleşmiyor. Hiçbir oluş potansiyelliği varlığın gerçekliğini zedelemiyor. Buda doğası tüm fiziksel ve psişik gerçekliği kapsıyor. Varolanların hiçbir türü bir başka varolandan daha gerçek olma gücü taşımıyor. Varolan ne varsa hepsi aynı biçimde Buda doğasıdır. Bir Buda doğası her an tamamen mevcuttur" (Dumoulin 1976, 126 d.). Dogen'e göre, varlık

zamanın içinde değildir, tersine varlık ve zaman özdeştirler, çünkü zaman her zaman varlıkla ilişkiye geçirilir. Dogen'e göre zamanın ne tözlülüğü ne de sürekliliği vardır; Yalnızca, Dogen'in süreksizliğin sürekliliği olarak yorumladığı mutlak şimdiki zaman vardır. Bengi ve dinamik şimdi, bu anın şimdiki zamanından, bir sonraki bu anın şimdiki zamanına akar. Bütüncül gerçeklik varoluşsal burada ve şimdidir. Dogen'e göre belirleyici etmen olan *zazen*in ve aydınlanmanın birliği de buradan kaynaklanır. Gerçekliğin özünü, her zaman ve her yerde varolan aydınlanma, yani Buda doğası oluşturduğu için, bu öz, *zazen*in her anında mevcuttur. Büyük, apansız bir aydınlanma sonucuna ulaşmaya çalışmak aslında gereksizdir, çünkü aydınlanmadaki *zazen* alıştırmasının başı ve sonu yoktur. *Zazen* ancak bu birlik temelinde mümkündür ve bu yüzden bu durmadan sürdürülen egzersiz de, eşzamanlı içiçelikte, varlığın hakiki özünün bir süreklilik içinde kendini göstermesi için, gereklidir.

Rinzai-Zen çerçevesinde bir *koan* (sözcük anlamı: açıkça ilan etme) meditasyon için önemli bir sorun ya da tema anlamını taşımaktadır. Bu *koan*lar, Zen ustalarıyla öğrencileri arasındaki ünlü sorulardan, bazı Budist sutraların parçalarından, ustaların konuşmalarındaki anlamlı bölümlerden ya da ustalara ilişkin anekdotlardan toplanmışlardır. Demek ki, hemen her zaman mantıkdışı ve usdışı olan bir *koan*'da, bir sorunun konuluşunu görebiliriz. Sorunun çözümünü, yani bir *koan*'ın anlam içeriğini bulabilmekte, rasyonal mantık tamamen başarısızlığa uğrar. Akıl, bir anlamda bir çıkmaza sürüklenir. Bir yandan bir *koan* üzerinde yoğunlaşıldığında, aklın dikkatinin içeriğe yöneltilmiş olması, ama öbür yandan, arayan istencin, öncelikle *koan*ın künhüne varmak için coşturulması gerekmektedir. Bu yüzden istenç büyük önem taşımaktadır, çünkü *koan*ın içeriğine yoğunlaşılması, kaçınılmaz

olarak, meditasyon yapanla meditasyon konusunun bir olması sonucunu doğurur. Böylelikle, *koan* egzersizinde en tehlikeli nokta olarak görülen ve Zen'de ulaşılmaya çalışılan aydınlanma hedefine kesinlikle uygun düşmeyen tam bir farksızlık durumu ortaya çıkar. Bu durum, "yüz ayak yüksekliğindeki bir sırığın tepesine tırmanmak" ya da "sessizce bulanık suyun altına dalmak" olarak tanımlanır. Ancak, *koan* alıştırmasında, bu anda görev başında olan arayan istençle, farksızlığın ardındaki daha fazla olana inançla, aydınlanmanın sökün etmesinde aklın derinlik basamağıyla dolaysız teması hazırlayan, o hiçe, o yüce ve yüceltilmiş duruma karşı "büyük kuşku" *(daigi)* hali ortaya çıkar. Hem *zazen* hem de *koan* alıştırması yoluyla ulaşılabilen, derinlik basamağıyla temas, aydınlanma anında aynı zamanda aydınlanmanın bilince sökün etmesi anlamına gelir. Yüzey basamağının gerçek ve olası bilinç içeriklerinin, tam da boşluk vb. olarak adlandırılan ve göreli olanın süreksizliğine zemin oluşturan o metafizik sürekliliğe sızmaları gerçekleşir. Bu yüzden Suzuki, Zen aydınlanması *(satori)* hakkında şöyle söylüyor: "Zen'de bir *satori* olmalı, boş kavramsallığın yığılmasına bir son veren genel tinsel bir devrim gerçekleşmelidir; eski bildik olayların bütünüyle yeni bir bakış altında yaşandıkları yeni bir duyu uyanmalıdır." (Suzuki 1958, I, 262).

Verdu, özellikle Rinzai okulunda vurgulanan *satori* yaşantısı için belli başlı üç karakteristik özellik sayıyor: 1. Bu yaşantının kozmik karakteri vardır, çünkü hakiki bilgiye varabilmek için, "her zaman varoluşu ve bölünemezliği içinde kapsayan kozmik gerçekleşmenin, canlı, dolaysız ve sezgisel bir kavranışını" gerektirir. "Böylelikle Zen'deki sezgi kavramı, buna benzer olarak 'kozmik bilinç' diye adlandırabileceğimiz bir bilinç durumunu içerir" (Verdú 1965, 183 vd.). – 2. Bu yaşantı karşıtlıkların ötesindedir, çünkü göreli ve mutlak olan-

ların birbirlerini bütünlediklerini, birbirlerini koşulladıklarını ve adeta birbirlerine nüfuz ettiklerini, yani yan yana ya da birlikte varolduklarını bilmek yetmez, bir ve aynı şey olduklarını da bilmek gerekir. Burada bir *coincidentia* söz konusudur. Yani *satori* bu *coincidentia*ya kavramların ötesinde bakan bilgidir (Verdú 1965, 187 vd.). – 3. Bu yaşantı anidir, çünkü mutlak boşluk, kozmik bir kendilik olarak hiç, Zen'in anlayışına göre yalnızca bütünlükçü, kapsayıcı ve apansız bir olup bitme içinde deneyimlenebilir. O, tini, aşkınlığın ötesine açan benlik doğasına apansız, dinamik bir bakıştır. (Verdú 1965, 198).

Zen'in ulaşmaya çalıştığı bilinç değişimi, insanın şeyleri artık herşeyi geçicileştiren, aklıyla değil, bilincin değişmiş yapısı olarak akıl-olmayanla *(muşin)* görmesini gerektirir. Izutsu bunu şu formülle açıklar (1979, 25 vd.): Geçicileştiren akıl için s (= özne)→ o (= nesne) formülü geçerlidir; Bilincin Zen anlamında değiştirilmiş yapısı için (S →)s ya da o (← S) formülü geçerlidir. Bu formül, herşeyin ardında, "gizlenmiş ilke" olarak boşluğun, hiçin, Buda doğasının etkili olduğunu söyler, bu yüzden s (S →) ile ya da o (← S) ile anlatılır; Onun aracılığıyla s'nin etkili olduğu gizlenmiş ilkeyi, yine onun aracılığıyla etkili olan o görür. Demek ki hem s hem de o, (S →)'nin özel bir edimselleştirilmesidirler. Bu yüzden arı görme edimi (= S) için şu formül geçerli olmalıdır:

(S →) s — o (← S)
\ /
S →

Arı görme ediminde şeyler birbirine geçerler *(coincidentia)*. Tüm şeyler birbirlerinin içine akarlar. "Tüm varlık bu aşamada, içinde belirlenmiş bir şeyin kavranamadığı geniş, sınırsız bir boşluk uzamına dönüşmüştür. İnsan bu konumda tüm varlık dünyasını dolaysız bir biçimde hiç olarak algılar" (Izutsu 1979, 35).

II. KONFÜÇYUSÇU FELSEFE VE KARŞI AKIMI, KOKUGAKU

1. Tarihe İlişkin Notlar

Japonya'da Konfüçyusçuluğun başlangıcı, 'Kojiki' ve 'Nihongi'deki verilere göre, Kore'den göç eden bilgin Wani (285; doğrulanmış zaman hesaplaması ile 375) ile bağlantılı görülmektedir. Wani, K'ung-tzu'nun (551-479) öteki yazılarının yanı sıra 'Lun-yü' yazısını da beraberinde getirmiş olmalıdır. Kore'den sonraki dönemde gelen Dan Yoni (Tuan Yang-erh, 513) ve Ko Ammo (Kao An-mou, 516) gibi bilginler de Konfüçyusçu klasikleri çok iyi biliyorlardı ve Konfüçyusçu düşünce mirasının Japon entelektüelleri arasında yaygınlaşmasına katkıda bulundular.

Budizmde olduğu gibi, Konfüçyusçuluk da, Japonya'ya girdiği sıralarda, Çin'de uzun bir gelişimi arkasında bırakmıştı. K'ung-tzu tarafından M.Ö. 6. yüzyılda kurulan bu öğreti, daha Budizm Çin'e gelmeden önce, Taoizm'in yanı sıra en önemli düşünce akımıydı. Çin felsefesine yön vererek onu biçimlendirmekle kalmadı, aynı zamanda, politik, toplumsal ve ekonomik davranış biçimlerini de belirledi. K'ung-tzu için, öğretisinin hedefi, Çin eskiçağının, "Altın Çağ"ın bilgisinin yeniden anımsanmasıydı. K'ung-tzu politik huzursuzlukların ve ahlaksal çöküşün belirlediği çağında, bu bilgiyi yenilemek istiyordu. Onun temel düşünceleri yeni bir felsefenin ve devlet öğretisinin başlangıcını oluşturdular. Bu öğretinin özü, –rasyonel olarak kavranmış ve pratiğe uygulanmış biçimiyle– bireye içsel bir uyum veren ve toplumu barış içinde düzenleyen bir yaşam felsefesi olarak yorumlanabilir.

'Lun-yü'nün içerdiği düşünceler yorumlanarak, buradan bir tarih imgesi, bir dünya görüşü ve bir etik değer öğretisi

çıkartılabilir. Tarih imgesi, eski çağa, "Altın Çağ"a yöneliktir; dünya görüşünü, varolanın düzenleyici ilkesi olan gökyüzü (Çin. *t'ien*) ve gökyüzü vekaleti (Çin. *t'ien-ming*) kavramları düzenlerler; değer öğretisinin doruk noktası, insanlığı (Çin. *jen*), insani yetkinlik durumunu eksiksiz gerçekleştiren soylu olan (Çin. *çün-tzu*) düşüncesidir.

K'ung-tzu'dan sonra Meng-tzu (371 –289) ve Hsün-tzu (298 0150) adlı bilginler Konfüçyusçuluğun gelişiminde önem taşırlar. Bu iki bilgin birbirlerine zıt yorumlarıyla Konfüçyusçuluğu değiştirmişlerdir. İnsanın doğuştan iyi olduğundan yola çıkan Meng-tzu, insanlık kavramını incelemelerinin merkezine yerleştirir ve bu kavramı yeniden biçimlendirir. Hsün-tzu ise Meng-tzu'nun etik yaklaşımını radikal bir yanılgı olarak görür. Hsün-tzu'ya göre insan doğuştan kötüdür. Bu yüzden öğreti ve yasa yoluyla, ahlaklı bir yaşama yönlendirilmelidir. Demek ki, ahlak doğuştan gelen, insanın içinde bulunan bir şey değil, yapay olarak inşa edilmiş bir şeydir. Bu yüzden, kötü insan doğasını yeniden biçimlendirilmesine yarayan, ritler (Çin. *li*) ve yasallık (Çin. *i*) kavramları ve her insanın sahip olduğu ve onun hakikati tanımasına yarayan akıl (Çin. *li*) kavramı, Hsün-tzu'nun öğretisinin merkezinde yer alırlar.

Konfüçyusçuluk, Han hanedanı (M.S. 206-220) döneminde, İmparator Wu'nun (140-87) yönetiminde, devlet Konfüçyusçuluğu haline, özel seremonileri, ritüelleri olan, az ya da çok standartlaştırılmış bir sisteme, Han devlet yapısının gereksinimlerine uydurulmuş bir ideolojiye dönüştü. Bu dönemin Konfüçyusçuluğu, öncelikle sosyal-etik bir felsefeydi ve metafizik sorunlara pek ilgi göstermiyordu.

3. yüzyıl ile 7. yüzyıl arasında kalan dönemdeki sosyal dönüşüm ve politik karışıklıklar, Budizm'in ve Taoculuğun yükselmesini sağladılar ve Konfüçyusçuluk onların gölgesinde kaldı. Metafizik ve mistik görünümleri vurgulayan söz konusu

iki düşünce akımı, dünyalarının gerçekliğinden kaçan insanların eğilimlerine uygun düşüyordu. 8. Ve 9. yüzyılda Konfüsyüsçuluk yeniden canlandı; daha önce de metafizik özellik taşıyan –Budist ve Taoist– yeni düşüncelerle belirli bir tartışma, yorum kitaplarına girmişti. Sung dönemi (960-1279), Konfüçyusçuluğun asıl yenilenmesini getirdi. Şimdi çeşitli felsefi öğretilere birlikte bakılarak, yeni görüşle bir dünya ve insan imgesi tasarlanmaya çalışılıyordu. Bu dönemde, filozof Çu Hsi'nin (1130-1200 arası) Konfüçyusçuluğu, ortodoks öğreti haline getirildi. Özellikle Ming döneminde (1368-1643) steril özellikler kazanan bu okulun çizgisinin yanı sıra, daha özgür ve daha yaratıcı eğilimler de yer aldılar. Burada filozof Wang Yang-ming'in (1472-1592) okulu, en önemli okullardan birisi olarak anılabilir.

Japonya önce Han dönemi Konfüçyusçuluğunu tanıdı. Konfüçyusçuluğun devlet politikası ve etik açısından bir ilk değerlendirmesi, Japonya'nın en eski yazılı ahlak yasası olan, naib Şotoku'nun 'Juşiçijo kempo'sunda (Onyedi Madde Anayasası, 604) yapıldı. Nara döneminde yapılan yeni yasalarla, Konfüçyusçuluğa eğitim ve toplum politikası açısından merkezi bir yer verildi. Ceza hukuku, medeni hukuk ve idari hukuk yasalarını içeren 'Taiho ritsuryo' (Taiho Yasası, 701) ve 'Yoro ritsuryo'da (Yoro Yasası, 718), Konfüçyusçu klasiklerin yorumlanışı, hem yüksekokullar *(daigaku)* ve hem de eyalet okulları *(kokugaku)* için, bir ana bölüm olarak düzenlendi. Burada, aralarında 'Lun-yü' ve Hsiao-çing'in (Çocuk Sevgisi Kitabı) de bulunduğu Konfüçyusçu klasikler zorunluydular, ve bu kitapların belirli Çin yorumları öğretiliyor ve sınavlarda soruluyordu.

Konfüçyusçuluk, entelektüel ve politik çevrelerdeki etkisini sonraki yüzyıllarda da korudu. Yine de, Konfüçyusçuluğun incelenmesi, özellikle saray aristokrasisi *(kuge)* içinde sınırlı

kaldı. 10. yüzyıldan sonra Konfüçyusçu çalışmalarda bir duraklama başladı; bunun bir nedeni de Çinle ilişkilerin kopmasıydı. 12. yüzyılın sonunda anakarayla bağlantı yeniden kurulunca ve 14. yüzyılda düzenli hale girince, Konfüçyusçuluğun incelenmesi de yeni itilimler kazandı. Bu itilimler, tuhaf bir biçimde, Konfüçyusçu bilginlerden değil, bir çoğu inceleme amacıyla Çin'e yolculuk etmiş olan Budist keşiş bilginlerden gelmişti. Bu keşiş bilginler, kendi Budist çalışmalarının yanı sıra, orada Sung Konfüçyusçuluğunu ya da Yeni Konfüçyusçuluğu da öğrenmişler ve bu Konfüçyusçuluğun öğreti sistemlerini Japonya'ya getirmişlerdi. Özellikle Gosan manastırları, genelde Çin incelemelerinin *(kangaku)* ve özel olarak da Yeni Konfüçyusçuluğun barındıkları yerler oldular. Sung Konfüçyusçu düşünce mirasının ilk öncüleri Şunjo (1166-1227) ve Enni (1202-1280) adlı keşişlerdi. Gen'e Hoin'in († 1349/50) yeni felsefeyi saraya soktuğu söylenir. Giyo Hoşu (1363-1424), Keian Genju (1427-1508) ve diğerleri Konfüçyusçulukla yoğun bir biçimde ilgilenmişler, ilk özgün yorum yapıtları ortaya çıkmış ve canlı bir konferans etkinliği başlamıştır. Keian Genju, Satsuma'da ilk Yeni Konfüçyusçu okulu, Satsunan gakuha'yı kurmuştur.

Konfüçyusçu felsefe Tokugava döneminde, bu dönemin sosyopolitik durumuyla yakından bağlantılı olan bir yükseliş devri yaşamıştır. Politik bölünmelerin ve karışıklıkların yaşandığı bir dönemden sonra Oda Nobunaga (1534-1582) ve Toyotomi Hideyoşi (1536-1589) yönetiminde ülke huzura kavuşturulmuş ve ülkenin birliği yeniden kurulmuştur. Tokugava Ieyasu (1542-1616) bu birliği daha da pekiştirmiş ve Tokugava Hanedanının, başkent olarak Edo'yu (Tokyo) seçen ilk Şogun'u olarak, Japonya'da 250 yıl süren bir barışın temelini atmıştır. Tokugava yönetimi, Sonunda Japonya'nın yalıtılmasına *(sakoku)* yol açan devleti koruyucu politik önlemlerin

yanı sıra, sosyal dengenin güvencelenmesi için de çalışmıştır. Sosyal açıdan kesin bir biçimde dört kasta: savaşçılara, çiftçilere, zanaatçılara ve tüccarlara *(şi, no, ko, şo)* ayrılma, toplumun temelini oluşturmuştur. Tokugava hükümdarları, Konfüçyusçuluğu, yeni devlet yapısına tinsel temelini verecek uygun öğreti olarak görmüşlerdir. Beş ilişki *(gorin)* ve beş temel erdem *(gojo)* etik-ahlaki ilkeleri, devlet ideolojisi için en iyi koşulları sunuyorlardı. Böylelikle Şuşi Konfüçyusçuluğunun özel bir teşvik görmesi ve ortodoks devlet öğretisi olması açıklık kazanıyor.

Japonya'nın ekonomi ve düşünce tarihi bakımından batıya bağlanmasını engelleyen yalıtım politikası, düşünce tarihinin gelişimi açısından bir dezavantaj olmuştur. Gerçi Tokugava döneminde, katı devlet denetimi altında, batı tıbbının, coğrafyasının, astronomisinin ve savaş biliminin incelenmesiyle ilgilenen Rangaku (Hollanda okulu) ya da Yogaku (Batı okulu) denilen okul gelişmişti ancak, batıdan gelen geniş düşünce tarihi akışı Japonya'ya ulaşamamıştı. Rangaku aracılığıyla iletilen az sayıda doğabilimsel bilgi, geleneksel felsefeyi yeni sorulara yöneltmeye yeteerli olmamış, bu durum da geleneksel felsefenin, 19. yüzyılın ortasında az ya da çok bir duraklamaya girmesinin nedenlerinden biri olmuştur.

Tokugava döneminde, farklı doğrultulardaki Konfüçyusçu okullar birbirleriyle eleştirel bir tartışma içindeydiler. Bu dönemin tüm Konfüçyusçu okullarının belirgin özellikleri: Budizme karşı yadsıyıcı bir tutum, ulusal din Şinto'yla bir melezleşmeye girme çabası ve ayrıca, Konfüçyusçuluğu popülerleştirme çabası ve sonunda bilginliğin yaygınlaşmasıdır. O zamana dek yalnızca savaşçılar tabakasının en üst katmanıyla sınırlı olan Konfüçyusçu bilginlik artık sınıfsal sınırları aşmıştı. Tüccar, doktor ve hatta çiftçi ailelerinden gelen bilginlerin sayısı arttı.

Ortodoks devlet okulu Şuşigaku, yani Çinli filozof Çu

Hsi'nin (Şuşi) düşünce mirasına dayanan okuldur *(gaku)*. Sung dönemi Çin'inde Çu Hsi'ye, Konfüçyusçu düşünce mirasının büyük sistematikçisi gözüyle bakılıyordu. Çalışmalarının temelini 'Onüç Klasik' ve 'Dört Kitap' oluşturuyordu.

Sung döneminde şu yapıtlar 'Onüç Klasik' (Çin. *şih-sançing*, Jap. *jusangyo*) olarak kabul ediliyordu: 'İ-çing' (Dönüşümler Kitabı), 'Şu-çing' (Yazılar Kitabı), 'Şih-çing' (Şarkılar Kitabı), 'Çou-li' (Çou Ritleri), 'İ-li' (Tören Adabı), 'Li-çi' (Ritlerin Gösterilişi) 'Ç'un-ç'iu' (İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları), yorum kitapları olan 'Tso-çuan' (Tso'nun Aktarımı), 'Kung-yang-çuan' (Kung-yang'ın Aktarımı) ve 'Ku-liang-çuan' (Ku-liang'ın Aktarımı), 'Lun-yü' (İrdelemeler ve Konuşmalar), 'Hsiao-çing' (Çocuk Sevgisi Kitabı), 'Erh-ya' (Kusursuzluğa İlerleme) ve 'Meng-tzu' kitabı. Sung döneminin bir başka yaratısı da, 'Ta-hsüeh' (Büyük Öğreti) ve 'Çung-yung' (Ölçü ve Orta) kitaplarıyla daha önce 'Li-çi'nin iki bölümünü oluşturan 'Lun-yü' ve 'Meng-tzu'nun 'Dört Kitap' (Çin. *szu-şu*, Jap. *şişo*): adıyla bir araya getirilmeleriydi. Çu Hsi, klasiklerin, özellikle de 'Dört Kitap'ın yeni bir yorumuyla ve bu kitapların ve doğrudan doğruya öncülleri olan Çou Tun-İ'nin (1017-1073), Çang Tsai'nin (1020-1077), Ç'eng Hao'nun (1032-1085) ve Ç'eng İ'nin (1033-1107) farklı felsefi yaklaşımlarına sentezleyici bir toplu bakışla, Konfüçyusçuluğun yeni bir değerlendirmesini yaptı. Çhu Hsi Yeni Konfüçyusçuluğun "Düzen ilkesi öğretisi" (Çin. *li-hsüeh*, Jap. *rigaku*) diye bilinen doğrultusunun en önemli temsilcisiydi. Fujiwara Seika (1561-1619) ve öğrencisi Hayaşi Razan (1583-1657) Şuşi okulunun Japonya'daki ilk iki temsilcisi idiler. Özellikle ikincisi, bu okulun sonraki gelişimine yön verdi. Onu, Kinoşita Jun'an (1621-1698), Arai Hakuseki (1657-1725), Muro Kyuso (1658-1734) ve Kaibara Ekken (1630-1714) gibi seçkin bilgeler izlediler. Şuşi okulunun düşünceleri, 19. yüzyıla kadar

ortodoks Konfüçyusçuluk içinde etkilerini sürdürdüler.

Şuşi bilginlerinin temel metinlerini klasikler ve Çu Hsi'nin yazıları oluşturmuştur; bu yazılar şu külliyatta bulunuyordu: 'Çu-tzu yü-lei' (Çu Ustanın Konuşmaları, 1270), 'Çu Wen-kung Wen-çi' (Çu Hsi'nin Toplu Yazıları, 1532), 'Hsing-li ta-ç'üan' (Varlıkların Doğası ve Düzen İlkesi Üzerine Büyük Seçki, 1415). Daha sonraki Şuşi bilginleri 'Çu-tzu ç'üan-şu'dan (Çu Ustanın Eksiksiz Yazıları, 1713/14) da yararlanma olanağına sahiptiler.

İkinci Konfüçyusçu okul, Çinli filozof Wang Yang-ming'in (Oyomei) öğretisi temelinde kurulan Yomeigaku'dur. Çu Hsi'nin öğretisi 1313'ten sonra Çin'de ortodoks öğreti oldu, ama bu öğretinin felsefi içeriğine karşıt olarak çalışan çok sayıda bağımsız felsefeci de vardı. Wang Yang-ming bu felsefecilerin en önemlilerinden birisiydi. Gerçi ölümünden sonra felsefesine şiddetle saldırılmıştı, ancak bu durum onun hızla yayılmasına engel olamadı. Ölümünden sonra, 1567 yılında ona Wen-ç'eng (kültürün tamamlayıcısı) unvanı verildi. Çu-Hsi felsefesindeki biçimciliğe ve ratio'nun aşırı vurgulanmasına karşı çıkan ve ağırlığı sezgiye ve pratik eyleme veren felsefesi, 150 yılı aşkın bir süre Çin'de başat oldu.

Yomei okulu'un Japonya'daki kurucusu Nakae Toju'ydu (1608-1648). Önceleri Şuşi okulunun üyesi olan Nakae Toju yaşamının son yıllarında Wang Yang-ming'in felsefesiyle tanıştı. Toju'nun felsefesi izdeşleri Kumazawa Banzan (1619-1691), Fuçi Kozan (1617-1686), Miwa Şissai (1669-1744), Sato Issai (1772-1859), Oşio Heihaçiro (1792-1837) ve diğerleri sayesinde çeşitli değişikliklerden geçti, ancak Toju'nun koyduğu temel ilkeler yön gösterici oldular.

Bu okulun temel metinlerini, klasiklerin yanı sıra, özellikle Wang Yang-ming'in ilk kez Çin'de 'Yang-ming ç'üan-xu'da (Yang-ming'in Toplu Yazıları, 1550) bir araya getirilen yapıt-

ları oluşturmuştur.

Kogakuha (eski öğreti okulu), Tokukawa döneminin üçüncü önemli Konfüçyusçu ana akımıdır. Bu okul Konfüçyusçuluğun Sung ve Ming dönemlerindeki yorumlarına karşı çıkmış ve eski klasiklerin yeniden düşünülüp, üzerlerinde filolojik ve tarihsel olarak eksiksiz bir biçimde çalışılmasını savunmuştur. Bu okul, Li P'an-lung (1514-1570) ve Wang Şih-çen'in (1526-1590) Ming döneminde gelişme gösteren Ku-wen-tz'u-hsüeh okulundan (eski edebiyattan sözlerin okulu) etkilenmiştir.

Kogakuha'nın önemli temsilcileri Ito Jinsai (1627-1705) ve Ogyu Sorai'dir (1666-1728). İkisi de Şuşi okulu geleneğinden geliyorlardı ve Kogakuha'nın yukarıda sözü edilen hedefinde birleşiyorlardı, ancak geliştirdikleri doğrultularda birbirlerinden önemli ölçüde ayrılıyorlardı. Böylece, Ito Jinsai, Kyoto'da çok sayıda öğrenci yetiştiren Horikawa Gakuha'yı (Horikawa okulu) kurdu. Temel metin olarak özellikle 'Lun-yü'yü ve 'Meng-tzu' kitabını seçti. Ogyu Sorai ise Edo'da Kenen Gakuha (kendi takma adına atfen, Ken'en'in öğretisinin okulu), Kabunji Gakuha (klasik literatür okulu) ya da Fukko Gakuha (eskilere dönüş okulu) diye de anılan kendi okulunu kurdu. Ogyu Sorai'nin en önemli öğrencileri Dazai Şundai (1680-1747), Hattori Nankaku (1683-1759) ve Yamagata Şunan'dır (1687-1752). Sorai, metin olarak 'Altı Klasikler'e yani 'Şu-çing', 'Şhih-çing', 'Li' ('İ-li'), 'Çou-li' ve 'Li-çi', 'Yüeh-çing' (Müzik Kitabı), 'İ-çing', 'Çun-çiu' ve 'Lun-yü'ye dayanır.

Bu kitapta ele alınacak bu üç ana akımın yanı sıra, Tokigava döneminde Katayama Kenzan'ın (1730-1782) kurduğu eklektik okul (Setçugakuha) da bulunuyordu. Inoue Kinga (1732-1784), Minagawa Kien (1734-1807), Yamamoto Hokuzan (1752-1812) ve diğerleri tarafından sürdürülen bu okulun hedefi, yukarıda sayılan okulları bir senteze sokmaktı.

Bu bağlamda, düşünce tarihsel akımlar olan Şingaku'yu (gönül öğretisi) ve Mitogaku'yu (Mito okulu) da saymak gerekir. Şingaku İşida Baigan (1684-1744) tarafından kurulmuş ve Tejima Toan (1718-1786), Nakazawa Doni (1725-1803), Kamada Ryuka (1754-1810) vd. tarafından geliştirilmiştir. Ancak bu okul, Konfüçyusçuluğun, Şintoizmin, Budizmin ve Taoculuğun bir karışımını temsil etttiği için, arı Konfüçyusçu okullardan değildir. İlk planda halkın eğitilmesi ve aydınlatılması amacını güttüğü için, ancak belirli şartlarda felsefi bir hedefi olduğu söylenebilir. Bilginler, sayısız öğretici yazıda, konferansta ve tartışmada, pratiğe yönelik düşüncelerini iletmişlerdir.

Ulusal politika açısından ilgi çekici olan Mito okulu, Konfüçyusçu üç çizgi, Şintoizm ve mitsel-tarihsel yönelimli Kokugaku arasında bir karışımı sunmaktadır. Bu okul Mito beyi tarafından 1657 yılında kurulmuş ve Aizawa Seşisai (1782-1863), Fujita Toko (1806-1855) ve Tokugawa Nariaki (1800-1860) tarafından geliştirilmiştir. Önceleri historiyografik bir okul olarak düşünülmüş ve bir 'Büyük-Japonya Tarihi'nin (Dainihonşi, 1657-1906) derlenmesi için çalışmıştır, bu çalışmada Tenno hanedanının özel konumu işlenmiştir. Bu okul, daha sonraki gelişmesinde güçlü bir biçimde pratiğe ve politikaya yönelmiş ve 20. Yüzyılın kırklı yıllarına kadar etkili olan 'ülke gövdesi' *(kokutai)* ideolojisini işlemiştir; bu ideolojide Japonya'nın ve Tenno hanedanının özelliği, tanrısallığı ve ölümsüzlüğü vurgulanmaktadır.

Tokugava döneminde Konfüçyusçuluğa ağırlık verilmesine karşın, bu felsefenin yanı sıra Konfüçyusçuluğun ve Budizmin güç verici bir karşı akımı olan Kokugaku (ülkenin okulu: ulusal okul) da gelişmiştir. Konfüçyusçu Kogakuha'dan etkilenmeyen bu okul, filolojik çalışmalardan (eski dilin araştırılması, klasik metinlerin çözümlenmeleri) yola çıkarak, sonunda ideolojik –

politik hedefler ("eski çağın yolu"nun, "tanrıların yolu"nun yeniden kurulması) izleyen, Şintoist-ulusal bir okula dönüşmüştür. Çalışmasının merkezine, yaklaşık olarak 8. yüzyılın başlarında, yerel tapınıların, geleneksel tapını eylemlerinin ve özellikle de tanrının imparatorluğu ideal düşüncesinin de eklenmesiyle dinsel bir sistem haline getirilmiş olan Şintoizm'i (tanrıların yolu, Japonya'nın yerli dinsel geleneği) koymuştur. Kokugaku, zamana egemen olan Çinli düşünce mirasına yüz çevirmeyi teşvik etmişse de, kimi yerlerdeki bilgeler Şinto'daki Çinli unsurları –bilerek ya da bilmeyerek– dikkate almamışlardır.

Bu okulun, öğretmenlerinin o anki çalışmalarına uygun olarak *wagaku* (Japon öğretisi), *şingaku* (tanrıların öğretisi), *kogaku* (eskilerin öğretisi), *mikuni manabi* ya da *kokokugaku* (bağımsız ülkenin öğretisi) gibi çeşitli tanımları, bu okulun hedefini açıklamaktadır. *Kokka no gaku* (devlet öğretisi) anlamındaki Kokugaku terimi, ancak Kada Azamamaro ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır.

Kokugaku'nun başlıca temsilcileri Keiçu (1640-1701), Kada Azumamaro (1668-1736), Kamo Mabuçi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801) ve Hirata Atsutane'dir (1776-1843); bu temsilcileri ilk ikisinden hangisinin daha önde geldiğine ilişkin değişik görüşler vardır.

Kada Azumamuro, yazdığı bir mektupla ('So gakko kei', 1728), Şogunlardan, 'Devlet Bilimi'ne, 'Tenno Ülkesinin Bilimi'ne *(kokka no gaku, kokoku no gaku)* yeniden saygınlık kazandıracak bir okulun kurulmasını istedi. Bu okulun çıkış noktası kadim metinlerin, bu metinlerin dillerinin ve hakiki içeriklerinin ayrıntılı olarak incelenmesiydi, çünkü "eski çağların sözcüklerin biinmezse, eskilerin anlamı muğlak kalır. Ama, eskilerin anlamı muğlak kalırsa, Eskilerin Bilimi yeniden kurulamaz" (Dumoulin 1943, 262). Çalışmaların merkezinde

en eski şarkı seçkisi 'Manyoşu', 'Nihongi' ve başka klasik yapıtlar yer alıyordu. Azumamaro'nun öğrencisi Kamo Mabuçi de esik Japon şarkı mirasının incelenmesine yöneldi ve bu mirasta adeta hakiki Japonluğun bir aynasını gördü. Azumamaro, Konfüçyusçuluğa karşı anlayış gösterdiyse de, Mabuçi yalnızca Budizmi değil, Konfüçyusçuluğu da katı bir biçimde reddetti. Sonra, Kokugaku, Motoori Norinaga'nın öğretmenliği sırasında, onun geniş öğrenci çevresi sayesinde "eskilere dönüş hareketi" *(fukko)* olarak dikkate değer bir yankı buldu. Kokugaku öğretmenleri arasında en milliyetçisi olan Hirata Atsutane, Şinto'nun teolojik yönünü vurgulayarak, bu dinin, Meiji döneminde Tenno iktidarının yeniden kurulmasından sonra, devlet dini olarak eski yerini yeniden kazanmasına katkıda bulundu.

2. Şuşi Okulu'ndaki, Herşeyi Kapsayan'ın, Düzen İlkesi'nin ve Madde-Enerji'nin Ontolojik Tasarımı

Konfüçyusçu ontoloji daha sonraki Kongüçyusçu bilginlerin bir ürünüdür. K'ung-tzu ontolojik sorunlara ilişkin çok az ve çok çekingen konuşmuştur. 'Lun-yu'da gökyüzü (Çin. *t'ien*, Jap. *ten*) varolanların temelindeki bir norm ya da düzen ilkesi olarak tanımlanmıştır, ancak bu kavram orada henüz tam olarak rasyonel bir biçimde ele alınmış değildir, henüz dinsel çağrışımlar içermektedir. Han döneminde (M.Ö. 206-M.S. 220) Taoizmin ontolojik kavramlarının, yin-yang öğretisinin ve bu öğretiyle bağlantılı olan beş değişim evresi kuramının ve 'Çung-yung'un bir kaynaşması gerçekleşmiştir. Bu kavramlar birbirlerinden farklı olsalar da, ortak bir noktada, sonsuz değişim düşüncesinde buluşurlar. Sürekli değişim halindeki bir evren tasarımı, en erken dönemden beri zaten Çin felsefesinin

önemli noktalarından biriydi, ama Konfüçyusçuluk çerçevesinde ancak Yeni Konfüçyusçular aracılığıyla ontolojik bir sistem haline getirilidi. Ontolojik sorular üzerine tartışmanın Yeni Konfüçyusçulukta ve burada özellikle Çu-Hsi felsefesinde, nispeten büyük bir yer almasının nedenini, son derece gelişmiş Budist ve Taoist ontolojilerin karşısına upuygun bir ürün koyma gereksiniminde görülmelidir.

Şuşi filozofları ontolojilerini iki kavramdan yola çıkarak geliştirdiler: herşeyi kapsayan *(taikyoku)* ve düzen ilkesi *(ri)*. Bu iki kavram az ya da çok özdeş olarak görülmüştür, öyle ki bu kavramlardan herhangi birisi diğerinin üst kavramı olarak anlaşılmamalıdır. Bu iki kavramın ontolojik açıdan en yüce ya da en son olanı tanımlamaları, tuhaf görünmektedir. Şuşi Konfüçyusçuluğu, bir çok ayrı Konfüçyusçu öğretinin bir sistemleştirilmesini ve toplu bakışını oluşturduğundan, bir ve aynı konu için birçok kavramın kullanılması sık sık raslanılan bir olgudur. Yine de erken felsefelerden toplu bakış amacıyla alınan kavramlar, Şuşi filozofları tarafından yeniden yorumlanmışlardır. Bu bakımdan *taikyoku* Çou Tun-i'den (1017-1073), *ri* ise Çeng Hao (1032-1085) ve Çeng İ (1033-1107) kardeşlerin felsefesinden alınma kavramlardır.

Bu iki kavramın temel anlamına daha yakından bakarsak, *taikyoku* ikili teriminin *tai* ideogramı Şuşi filozoflarının anlayışında "sonsuz büyük", "daha fazla bir şey eklenemeyecek denli büyük" anlamına ve *kyoku* ideogramı da eksen, dönme noktası, kutup, kök, temel anlamına gelmekte, böylelikle *taikyoku* ikili terimi "evrenin büyük ekseni" ya da "büyük temeli" anlamını almaktadır. Bu kavram ilk ilke, en yüce dünya ilkesi, herşeyin temeli, Supreme Ultimate, Great Ultimate, Supreme Pole biçimlerinde de çevrilmiştir. *Ri* ideogramı başlangıçta yeşim taşındaki çizgiler ya da damarlar, ağaçtaki benekler vb. anlamına geliyorken daha sonraları ilke

anlamını almıştır. Sözel anlamı "kurala bağlamak", "mantıklı bir biçimde düzenlemek"tir. Bu yüzden *ri*, felsefi bağlamda akıl, dünya ilkesi, principle, form, pattern, örgütlenme vb. terimlerle karşılanmaktadır.

Herşeyi kapsayan, Çou Tun'un ontolojisindeki merkezi kavramdır. Doruğunda herşeyi kapsayanın bulunduğu, sürekli değişim halindeki bir evren tasarımının bir öncülü daha 'İ-çing'in (Hsi-tzu yorumu) ünlü paragrafında bulunmaktadır: "Bu yüzden değişimde herşeyi kapsayan vardır. O iki kuvveti de ortaya çıkarır, iki kuvvet dört biçimi ve dört biçim de sekiz trigramı ortaya çıkarır" (SPPY Çou-i çeng-i 3, Çou-i Hsi-tz'u i, 7,7 a). En yüce olan herşeyi kapsayan'dan, *yin* (Jap. *in*) ve *yang* (Jap. *yo*) doğarlar, bunlar da kendi içlerinde güçlü yang ve *yin* ile zayıf *yang* ve *yin*leri doğururlar ve bu dört biçim de bir kez daha yin ve yang kuvvetleriyle birleşirler; sonuç olarak kozmozu simgeleyen sekiz trigram: gökyüzü, buğu, ateş, fırtına, rüzgâr, su, dağlar, yeryüzü ortaya çıkar. Çou Tun-i'nin bugünkü bilimsel araştırmalarda, Taoist bir diyagramın bir uyarlaması olarak kabul edilen diyagramı, 'İ-çing'ten farklılık gösterir. Çou Tun-i aynı zamanda herşeyi kapsayan olan, en dıştaki hiçin (Çin. *wu-çi*, Jap. *mukyoku*) devinimi ve dinginliğinden *yin* ve *yang*'ı oluşturur ve bunlardan da beş değişim evresini (Çin. *wu-hsing*, Jap. *gogyo*): su, ateş, ahşap, metal ve toprağı türetir. En dıştaki hiçin aslı, *yin* ve *yang*'ın özü ve beş değişim evresi birbirleriyle çok çeşitli biçimde birleşirler ve birbirlerinin sağlamasını oluştururlar. Gökyüzü eril, yeryüzü dişil etmen olarak ortaya çıkar ve onların birleşmesinden tüm varolanlar ortaya çıkarlar. Böylelikle evrenin bengi değişimi gerçekleşir.

Çou Tun-i'nin diyagramı Şuşi felsefesinde değiştirilmiş ve yeniden yorumlanmıştır. Çeng kardeşler, felsefelerinde herşeyi kapsayan kavramına önem vermezler, daha Yeni Taoculukta

ve Budizm'de karşılaşılan önemli bir kavram olan ilke (Çin. *li*, Jap. *ri*) kavramını ontolojik incelemelerinin ön planına çıkarırlar. Düzen ilkesi kendisinden başka hiçbir şeyle ilişkili değildir, her yerdedir ve tüm varolanlara uyum sağlar, evrensel, sürekli yaşam sürecidir (Çin. *şeng-şeng*, Jap. *seisei*).

Şuşi felsefesinde, herşeyi kapsayan ve düzen ilkesi kavramları eşit kılınırlar. Bu felsefenin temel tümcelerinden birisi şöyledir: "Gökyüzünden ve yeryüzünden önce ve onlardan sonra, her zaman ve sürekli var olan düzen ilkesine herşeyi kapsayan denir" (Hayaşi Razan, Santokuşo, NST 28, 161). Şuşi filozofları *kaityoku* kavramı açısından, Çou Tun-i'nin diyagramının ilk tümcesi olan "en dıştaki hiç ve herşeyi kapsayan" tümcesine özel bir önem verirler. Yeni Konfüçyusçular arasında bu zor bölüm, birçok tartışmanın nedeni olmuştur. Bugün bilimsel araştırmada, bu tümcede Taocu ve Konfüçyusçu düşünce mirasının birleştirilmiş olduğu konusunda bir uzlaşım vardır. Şuşi felsefecileri *mukyoku*'nun Taoizm'den alındığını yadsırlar. Onların anlayışına göre bu tümce bir özdeşliği dile getirmektedir. Çou Tun-i her iki kavramı da karşılıklı olarak birbirlerine berraklık kazandırmaları amacıyla herşeyi kapsayan asla şeysel olarak ve en dıştaki hiç asla içeriksiz bir hiç olarak anlaşılmasın diye kullanmıştır. En dıştaki hiç, herşeyi kapsayanın dışında değildir ve herşeyi kapsayan varolanların dışında ya da ötesinde değildir. Düzen ilkesi olarak herşeyi kapsayan, varolanların duraksız değişimi için başlangıç tözünü *(hontai)* oluşturur. Needham'a göre, bu iki kavramın "paradoksal özdeşliği"yle iki olay kabul edilmiş olmaktadır: "İlkin, madde-enerjinin tüm durumlarını ve dönüşümlerini belirleyen bir alanın genel modelinin varlığı ve ikinci olarak da, bu modelin her yerde aynı anda mevcut oluşu. Neden olan güç, uzayda ve zamanda tekil bir noktada yerelleştirilemez. Örgütlenme merkezi, organizmanın ken-

disiyle özdeştir." (Needham 1956, 466). Böylece, özet olarak, *taikyoku*'nun, ya da *ri*'nin, en yüce, sonuncu ilke, evrenin "ilk örneği", varolmak için kendinden başkasına gereksinimi olmayanı, kendi başına olan biçiminde tanımlandığı saptanabilir. Uzama ve mekana aşkındır. Yalnızca bir *taikyoku/ri* varolmasına karşın, bütünlüğü içinde, her şeyde özgül doğa *(sei)* olarak içkindir, tıpkı "gökyüzünde yalnızca bir ay olmasına karşın, ay ışığını ırmakların ve denizlerin üzerine düşürdüğünde, herhangi bir biçimde bölünmediği halde, onların her birinin kendi ay ışığı olması" gibi (Çu-tzu çüan-şu 1714,49,11 a). Şuşi filozofları her iki kavram için eşanlamlı olarak, yol *(do)*, gökyüzü *(ten)* ve gökyüzü ilkesi *(tenri)*, gökyüzü yolu *(tendo)* ve yol ilkesi *(dori)* terimlerini kullanırlar.

İmdi, içinde düzen ilkesinin dile gelebileceği ve varolanların çeşitliliğini açıklanabilir kılan bir şey olmalıdır. Şuşi Konfüçyusçuluğu'nda bunu madde-enerji *(ki)* üstlenir. Bu ideogramın temel anlamları hava, eter, gaz, buhar, soluk vb.dir. Bu terim şimdiye kadar fluidum, madde (en çok kullanılan), material force, matter-energy biçimlerinde çevrilmiştir. Temel anlamlar, *ki*'nin başlangıçta maddesel, malzemeye ilişkin olanla, atıl bir kütleyle bir ilişkisini olmadığını göstermektedir. Ama Şuşi filozofları, düzen ilkesinin yalnızca ki temelinde görünür olabildiğini açıkça dile getirdikleri için, *ki*'yi açıkça zamana ve uzama aşkın olan düzen ilkesinin karşı tarafı olarak belirlerler. Yine de *ki*, en ince, soluk gibi olandan somut maddesel olana kadar ve onda devinim gücü ya da etki kudreti içkin olana dek değiştirilebilir. Bu yüzden bu kavram, Needham'a dayanarak madde-enerji biçiminde verilecektir.

Demek ki evrenin bengi oluşu ve varoluşu düzen ilkesine ve madde-enerjiye dayanır. Böylelikle, ikisi arasındaki ilişkinin açıklanması gerekir. Şuşi felsefesinde madde enerji düzen

ilkesinin altına mı konulmakta ya da bir ikicilik mi varsayılmaktadır?

Metinlerin değişik varyasyonlarında hep yeniden karşılaşılan önemli saptamalardan birisi, düzen ilkesinin ve madde-enerjinin eşzamanlı ortaya çıktıklarının kabul edilmesidir. Bunun bir örneği, Hayşi Razan'ın Santo-kuşo'sunda söyledikleridir: "Düzen ilkesi ve madde-enerji iki olsalar da, madde-enerji var olduğunda, düzen ilkesi de vardır. Madde-enerji yoksa, düzen ilkesinin dile gelebileceği bir şey de yoktur. Bunun nedeni, düzen ilkesinin bir biçiminin bulunmayışıdır. Düzen ilkesi ve madde-enerji birbirlerinden ayrılamazlar... Var oluyorlarsa, birlikte var oluyorlardır." (NST 28, 164). Bu anlatımın açıklığına karşın, Şuşi filozoflarında, düzen ilkesinin bir biçimde madde-enerjiden önce olması gerektiği kabul edilir. Çu Hsi, kendisine sürekli yöneltilen, düzen ilkesinin önceliğine ilişkin soruyu hep tereddüt içinde yanıtlamıştır. Çu Hsi'nin "aslında, düzen ilkesiyle madde-enerji arasında süresel bir fark olduğu söylenemez. Ancak düşüncede, onların ilk başlangıçlarına kadar geri gidildiğinde, düzen ilkesinin yine de daha önce olduğu tasarımından kaçılamaz" (Çu-tzu çüan-suh 1714, 49, 1 b) gibi formüllendirmeler yapmış olması gerçeği, bugün genel bir kabul gören, Çu Hsi'nin düzen ilkesine süresel olmayan ama mantıksal bir öncelik tanıdığı görüşünü doğurmuştur. Burada onun için belirleyici olan, madde dışı olarak düzen ilkesini (Çin. *hsing erh şang*, Jap. *keijijo*), maddesel olarak madde-enerjiden daha üstte görmesi, öte yandan etik açıdan yetkin düzen ilkesinin, etik açıdan çift değereli madde-enerjiden daha üst basamakta olması gerektiği ve Çu Hsi'nin zamanında insan aklının "bir tasarının, tasarlanandan zamansal olarak önce gelen ve konum olarak üstün olan bir tasarlayıcıyı içerdiği" (Needham 1956, 482) düşüncesinden kurtulamamış olmasıdır.

Hayaşi Razan, daha sonra şöyle söylemektedir: "Bu herşeyi kapsayan devindiğinde, *yo*'yu, dingin durduğunda in'i üretir. Başlangıç olarak bu *in* ve *yo* tek bir madde-enerji olmalarına karşın, karşılıklı değişimlerinde iki olurlar. Ve onların karşılıklı değişiminden beş değişim evresi doğar. Beş değişim evresi ağaç, ateş, toprak, metal ve sudur. Bu beş değişim evresinin de bölümlere ayrılmasıyla onbin şey ortaya çıkar. Bu beş değişim evresinin birleşmesiyle insan da oluşur" (Santokuşo, NST 28, 161).

Bu iki etki gücü *in* ve *yo*'da, Doğu Asya felsefesinin en eski ve bu yüzden en zengin geleneği olan iki kavramı söz konusudur. 'Şih-çing'ten bazı şarkılar, ama özellikle 'İ-çing'teki, "bir kez *yin (in)*, bir kez *yang (yo)*, işte yol (Çin. *tao*, Jap. *do*) bu" şekelindeki klasik bölüm (SPPY Çou-i çeng-i 3, Çou-i hsi-tzu i, 7, 17 a), bu iki kavramın literatürdeki en eski iki kanıtı olarak kabul edilirler. *Yin* ve *yang*'ın birbirleriyle ilişkisi, bir dairenin, iki kavramın birbirine geçmesini imleyen çifte kıvrımlı bir çizgiyle, iki parçaya bölünmesi biçiminde gösterilir. *Yin* ve *yang*, karşıtlık içeren, ama yine de karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren varlık biçimlerinde bir bütünlük oluştururlar. Birbirlerine olan ilişkileri dinamiktir. Devinim ve dinginlik arasındaki ritmik karşılıklı değişimlerini sürekli olarak değiştirirler, birisi öbürünün itkisi olur, ve böylelikle aralarındaki dengeyi korurlar. Karşıtlık içeren varlık biçimleriyle evrendeki, eril-dişil, negatif-pozitif, ışık-karanlık, artmak-azalmak, dış-iç gibi tüm karşıtlıkları serimlerler.

Madde-enerji sayesinde, varolanların tüm olayları temelinde sürekli ritmik bir değişim gerçekleşir. Ama madde-enerji'nin bu ritmik etkinliği düzen ilkesine bağlıdır, çünkü ritm "düşüncesi" en başta bu ilkeye içkindir. İki varlık biçiminin ritminden beş değişim evresi doğar. *Gyo* ideogramının temelinde bir kavşak oluşturan iki cadde ve böylelikle

başlangıçtaki devinim anlamı vardır. Bu ideogram 16. ve 18. yüzyıllar arasındaki misyonerler tarafından daha çok somut, devinimsiz madde çağrışımı yapan unsur terimiyle çevrilmiştir. Etkenler ya da değişim evreleri biçimindeki bir çeviri daha doğrudur, çünkü Doğu Asya düşüncesinde *gogyo*'lar belirli, çevrimsel olarak sürekli değişen, uyum yasasını karşılıklı olarak korudukları bir ilişki sistemi içinde anlaşılmışlardır. Han döneminden bu yana beş değişim evresi için değişik geometrik düzenlemeler yapılmış, bu düzenlemeler sonraki yüzyıllarda da kullanılmışlardır. Bu bağlamda özellikle Yeni Konfüçyusçuların da kullandıkları iki düzenlemeye dikkati çekmek gerekir. Bu iki düzenleme, ortaya çıkarma sıralaması (Çin. *hsiang-şeng-hsü*, Jap. *Sosei jo*; I) ve zaptetme ya da zorlama sıralamasıdır (Çin. *hsiagn-şeng-hsü*, Jap. *soşo jo*; *hsiang-ko-hsü, sokoku jo*; II). I. sıralamanın temelinde bir önceki değişim evresinin her defasında bir sonraki evreyi üretmesi varsayımı vardır; sıralamaya ağaç değişim evresiyle başlanır: ağaç → ateş → toprak → metal → su. II. sıralamanın temelinde ise her bir değişim evresinden sonrakinin, kendinden öncekiyi zaptettiği varsayılır: su → ateş → metal → ağaç → toprak. Beş değişim evriminin ilişki içinde oluşu, *yin* ve *yang*'da olduğu gibi makro ve mikro kozmozun tüm görüngülerinde yansıyan bir özelliktir. Bu nedenle beş değişim evresiyle, beş sayısına bölünebilen akla gelebilecek tüm şeyler, ilişki içine sokulurlar.

Demek ki, beş değişim evresi, evrenin yapısında etkili olan kuvvetlerdir. Özelliklerinin ve etkime biçimlerinin farklı oluşu, içerdikleri *in* ve *yo*'nun karışımının farklı oluşuna dayanır. Düzen ilkesinin ve madde-enerjinin iki etkime kuvveti *in* ve *yo* ile ve beş değişim evresiyle birlikte etkimelerinden, aşama aşama tüm varolanlar *(bambutsu)* doğar ve böyle oluşları içinde bunlar tarafından belirlenirler.

3.Şuşi Okulu'ndaki Düzen İlkesi'nin ve İnsani Varlık Doğası'nın Özdeşliği

Ontolojiden, *ri* ve *ki* ile bağlantılı tasarımların insanlar için de merkezi önem taşıdıkları, yani insanın da varoluşunda ve böyle oluşunda onlar tarafından belirlendiği görülebilir. Şuşi filozoflarının bu makrokozmoz ve insan birliğini nasıl açıkladıkları sorusuyla, insanı bedensel ve tinsel-ruhsal görünüşünde ve etik tavrında kuşatan bir dizi kavramın açıklanması gerekecektir. Evrendeki tüm oluşumlar gibi insan da yaşamını düzen ilkesinin ve madde-enerjinin birlikte etkimesinden alır. Yine de, evrenin en yüce yaratığı olarak insanın payına yoğunlaşması en ince olan ve en gelişkin madde-enerji düşer. Madde-enerji insana, düşünme, duyumsama ve isteme işlevleriyle birlikte tinsel-ruhsal alanı *(şin)* da içeren bedenselliğini verir. Asıl varlık doğası *(honzen no sei)* ya da başlangıçtaki tin *(honşin)* de denilen insani varlık doğası olarak düzen ilkesi, tin'de konaklar. Böylelikle, insan doğuşundan itibaren kozmik yasalara bağlıdır. *In* ve *yo* insanda da antitetik ama birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen, beden ve tindeki dengeyi ve uyumu, bu ikisi herhangi bir olumsuz etkiyle bozulmadıkları sürece koruyan kiplerdir. Beş değişim evresi ve bu evrelerin ortaya çıkarma ve zaptetme özellikleri de insanda önemli bir rol oynarlar. Bu evrelerden her birine belirli organlar, içi boş organlar, beden katmanları, duyu organları, tat yönleri, duygular vb. karşılık düşer ve her bir organın, duygunun vb. kışkırtıcı ve engelleyici etkilerin altında olduğu kabul edilir. Doğu Asya düşüncesinin tarihsel akışı içinde bu tür çok sayıda benzeştirme kurulmuştur; çoğun birbirlerinden farklılık gösteren bu benzeştirmelerin yine de, insanı bedensel ve tinsel alanında açıklanabilir kılmak gibi ortak bir hedefi vardır.

Ancak bir Konfüçyusçunun ilgi odağında akılcı düşünme

ve anlama yetisini, tüm estetik-yaratıcı ve her şeyden önce etik yetenekleri ve başarıları ve duygu dünyasını kapsayan tinsel-ruhsal alan vardır. Tin kavramı daha yakından incelendiğinde, Şişu filozoflarının iki tin katmanı bulunduğunu varsaydıkları saptanabilir. Ancak yine de, bu ikiye ayırmada yalnızca yardımcı bir tasarımın söz konusu olduğunu hatırlatmak gerekir, çünkü Şişu filozofları bu iki katmanı sürekli bir entegrasyon bağlamı içinde görürler.

Tinin birinci, iç katmanı düzen ilkes ile özdeş olan varlık doğasına *(sei)* karşılık düşer. Bu katman üzerinde ikinci katmanın bir ölçüde yer aldığı tinsel-psişik yaşam temelini oluşturur. Bu katman insanın tözü *(tai)*, henüz etkinleştirilmemiş *(mihatsu)* varlığıdır; özelliği ise tinsel-ruhsal açıdan bütünüyle dinginlik ve oturaklılıktır *(çu)*. Bu yaşam temeli tüm insanlarda ortak ve tüm zamanlarda aynı olan tinsel-psişik ve etik yasalar içerir; dört etkime kuvveti *(şitoku)* diye adlandırılan bu yasalar, insanlık *(jin)*, adillik *(gi)*, edeplilik *(rei)* ve bilgeliktir *(çi)*. Çoğu kez bu yasaya beşinci bir hakikatlilik (şin) yasası da eklenir. Sonra bu yasalar *gojo*, beş sabit terimi altında toplanırlar. Bu etki kuvvetleri insan deneyim ve davranış biçimlerinin genel geçer ilkörnekleridirler ve etik açıdan doğru ve iyi kabul edilirler. *Şitoku* ya da *gojo* toplamı içindeki en kapsamlı kavram insanlık kavramıdır. *Jin* ideogramı insan ve grup anlamında kullanılan iki ideogramlardan oluşur ve bu yüzden, etimolojik olarak "topluluk içinde bir insan" anlamına gelir. Tüm Konfüçyusçular, *jin* yorumlarında nüanslar olsa bile, bu temel uyumlu birliktelik, insanların bir aradalığı anlamında birleşirler. Şuşi filozoflarının bu kavrama verdikleri içerik çok geniştir ve bu yüzden kavramın çevirisini zorlaştırmaktadır. Kavramın çevirisinde en sık kullanılan karşılıklar iyilik, iyi yüreklilik, merhamet, insanlarla biraradalık ve insancıllıktır. *Jin* bu anlamların tümünü içerir ve bu yüzden söz

konusu karşılıklardan hiçbiri *jin*in tam içeriğini kapsamaz. *Jin* yaşam temeli katmanında insanı insan yapan ve öteki etki kuvvetlerinin bir işlev ilişkisi içinde oldukları tinsel-psişik durumsallığı temsil eder. Burada, bizzat kozmozda hüküm süren genel uyuma katılma havası söz konusudur. Bu uyuma katılma yaşamın anlamını oluşturur. Bu yüzden *jin*, bilginler tarafından dinamik, serpilip gelişmeye açık olarak yorumlanır. Bireysel yaşamın biçimlendirilmesi çerçevesinde bu yaşamın anlamının gerçekleşetirilmesine katılma ve kendini bu gerçekleştirmede sorumlu hissetme tepisidir. Bu anlamda *jin* çok çeşitli biçimleri içindeki varoluşa sevgiyle açık olma ruh haline karşılık düşer ve hedefi insani olanın kendini algılamasıdır. Bu yüzden bu kavram öteki etki kuvvetlerini de içerir. Çünkü adillik nesnel dünyaya ve dünya düzenine karşı yükümlü olmayı, bu düzenleyici uyumu bozmamayı içerir; edeplilik evrensel genel uyum örneğine göre biçimlendirilmiş ve bu yüzden nesnel toplumsal davranış normlarına duyarlılıktan başka bir şey değildir; bilgelik ise yol ilkesinin *(dori)* bilinmesidir; hakikatlilik de hakikatle tam olarak örtüşmeyi içerir.

İkinci katman, insanın bireyselliği oluşturan konstelasyonudur *(kişitsu no sei)*. Bu katman doğumla birlikte alınan madde-enerji niteliğine dayanır. En üst düzeyde ayrımlaşmış, rafine olanından ayrımlaşmamış, kaba-ham olanına dek böyle sonsuz sayıda nitelik vardır. Bu niteliklerin farklılıkları, değişim evrelerinden birinin ya da bir başkasının hakim olmasından gelmektedir. Tinsel-ruhsal alanla kıyaslandığında madde-enerji genel olarak insani tepki biçimlerini, yani yedi duyguyu *(şiçijo)* kapsar: neşe *(ki)*, kızgınlık *(do)*, üzüntü *(ai)*, korku *(ku)*, sevgi *(ai)*, nefret *(aku)* ve hırs *(yoku)*. Bu duyguların herbiri yukarıda açıklanan ilişki şemasına göre, belirli bir değişim evresine karşılık düşürülür –bu karşılık düşürme farklı biçimlerde yapılmaktadır– ve etik açıdan kendinde kötü olarak görülmezler.

Madde-enerjinin en üst düzeyde ayrımlaşmış olması durumunda duygular kışkırtıcı ve ketleyici etkileri temelinde birbirlerini karşılıklı olarak dengeleme durumundadırlar; en alt düzeyde ayrımlaşma durumunda ise şu ya da bu duygu ağır basar, ve böylelikle bu insanlar dengeli bir coşkusal bütçe yapamazlar ve bu yüzden etik açıdan kötü davranışlar ortaya çıkar. Tinin aktüelleştirilmesinin başladığı, insanın dış dünyanın nesnelerine ya da kendisine dışarıdan getirilen konumlara tepki gösterdiği anda, birinci ve ikinci katmanlar etkinleştirilirler *(ihatsu)*, buna işlev ya da görünüş biçimi *(yo)* de denir. Hangi eylemin gerçekleştiği, madde-enerjinin verili niteliğinden o durumda oluşan coşkusal işlev akışına bağlıdır. Birinci ve ikinci katmanların etkinleştirilmesinde belirleyici olan, birinci katmanın ne yok edilebilir ne de değiştirilebilir olması, buna karşılık ikinci katmanın ayarlanabilir olmasıdır. Birinci katmanın en önemli işlevi verili bir durumda varlık doğasına uygun düşen tepki biçimlerini göstermesidir. Birinci katman madde-enerji katmanının daha alt düzeyde ayrımlaşmış olması durumunda kısmen ya da bütünüyle örtülmüş olacağından, ya çok az etki eder ya da hiç etki etmez ve insan bulanıklaşmış madde-enerji niteliğine ve bencil duygularına *(jinyoku)* uyarak etik açıdan az ya da çok kötü davranır. Bu yüzden varlık doğasının ve madde-enerji-niteliğindeki bununla bağlantılı değişmenin idraki insan için belirleyici bir önem taşımaktadır. Varlık doğası "aydınlığa çıkarılırsa" ikinci katman gerekli düzeltmeleri yaşar ve duygular beş değişim evresi şemasına göre dengelenirler. İnsan, etkinlik içinde dinginlik olarak tanımlanan, uyumlu tinsel-fiziksel bütünlüğü sayesinde *(wa)* yaşar.

Bu görü temelinde, Şuşi okulunda, dahası Konfüçyusçulukta, Hıristiyan dünya imgesi çerçevesinde geliştirilmiş olduğu gibi bir suç ya da günah duygusu düşüncesinin bulunamayacağı anlaşılır. İnsanın doğuştan gelen madde-enerji-niteliği

Hıristiyan ilk günah anlamında, insanın suçunu duyumsaması ve bundan yabancı bir güç tarafından kurtarılması gereken kötü bir şey olarak anlaşılmaz. Bu nitelik kötü değildir, zorunlu ve kesin de değildir, tersine varlık doğasını tehlikeye sokan iki bileşeninin işlenmesi ve ayarlanması ile değiştirilebilir.

4. Şuşi Okulu'ndaki "Şeyleri Araştırma" ve "Düzen İlkesini Gösterme" Tezi

Buraya kadar, alt farklılaşma düzeyindeki insanların, ancak zorlukal farkına varabilecekleri ya da bütünüyle gizli olan varlık doğalarını bilince nasıl çıkaracakları sorusu dikkate alınmadı. Bu bağlamda bilimsel araştırma *(gaku)*, "bilimle uğraşma" *(gakumon wo suru)* önem kazanmaktadır. Bir insan, bir bilge olmak için, bencil duyguların yükselmemesi ve varlık doğasının etkinliğinin korunabilmesi için sürekli "tetikte durmalıdır". Bu yaklaşım Şuşi bilginlerine göre birbirinden ayrılamaz olan etik ve entelektüel bilginin edinilmesi için temel koşuldur. Bilimle uğraşmak, bir yandan eski klasikleri incelemek ve onlarda gösterileni bilinçle bütünleştirmektir. Klasiklerin incelenmesinin vurgulanmasındaki derin anlam, kutsal ve bilge kişilerin üst düzeyde farklılaşmışlıkları sayesinde kozmik genel uyumu ve insanın bu uyumla içiçeliğini görmeleri ve yazılarıyla bunu insanlara sunmalarıdır. Klasiklerde insanlığın "bilinçli deneyim hazinesi" korunmuştur ve klasiklerin incelenmesi, o kavramların anlamla doluluğunu araştırmak ve o anlamları görmek demektir.

Diğer yandan, bilimle uğraşmak "şeyleri araştırmak" *(kakubatsu)*, "bilgiyi olağanüstü genişletmek" *(çiçi)* ve "düzen ilkesini açığa çıkarmak" *(kyuri)* anlamlarına gelir. Bilimsel bilginin geliştirilmesi istemi Japon bilim tarihi için ve 19. yüzyılın

modern ruhunun oluşturulması için büyük önem taşıyordu. *Kakubutsu* ve *çiçi* kavramları 'Ta-hsüeh'de açıklanan kendini ve halkı yenilemeye ve böylelikle ülkeye barış getirmeye ilişkin toplam sekiz kuraldan ikisidir. Söz konusu bölüm şöyledir: "Şeyler araştırılırsa, bilgi olağanüstü genişletilir; bilgi olağanüstü genişletildiğinde, yönelimler dürüst olur; yönelimler dürüst olduğunda, tin doğru konumdadır; tin doğru konumda olunca bireysel yaşam zenginleşmiştir; bireysel yaşam zenginleştiğinde aile doğru düzendedir; aile doğru düzen içindeyse eyaletler doğru yönetilirler; eyaletler doğru yönetildiklerinde tüm ülkede barış hüküm sürer" (SPPY, Szu-şu çi-çu 1, 2a).

'Ta-hsüeh'deki bu bölüm hakkında ve *kakubutsu* ve *çiçi* terimlerinin içeriği hakkında Konfüçyusçu bilgeler arasında bir görüş birliği bulunmuyordu. Şuşi ve Yomei okullarının bu bölüm hakkındaki yorum farklılıklarında temel olarak bu iki akımın felsefi yaklaşımlarının farklılığı kendini belli etmektedir. Suşi okulu için "şeyleri araştırmak" ve "bilgisini genişletmek", bir kutsal kişi, bir bilge kişi olmanın, başka bir deyişle varlık doğasını "aydınlığa çıkartmanın" ve böylelikle en yüce Konfüçyusçu hedefe –etik açıdan kusursuz, barış içinde yönetilen bir ülke– ulaşmaya katkıda bulunmanın başlangıç noktasıdır. Şuşi okuluna göre, ancak dünyadaki şeylerin tümevarımcı ve tümdengelimici araştırılması tüm şeylerde ve insanlarda içkin olan düzen ilkesinin açığa çıkarılmasına yarar. "Bilgimizi olağanüstü ölçüde genişletmek istiyorsak, temas ettiğimiz tüm şeylerin düzen ilkesini açığa çıkarmalıyız, çünkü insanın zeki aklı her durumda bilmek için yaratılmıştır... İnsanın bilgisi yalnızca tüm şeyler araştırılmadığı için eksiktir. Bu yüzden yetişkinlerin eğitimi, öğrenene, dünyadaki tüm şeyler bağlamında, onların düzen ilkesi hakkındaki bilgisini ilerletmesi ve en son sınıra gelene dek araştırmaya devam etmesi gerektiğinin

öğretilmesiyle başlar. Öğrenen, böylelikle uzun süre çaba gösterirse, günün birinde geniş ve kapsamlı bir bakışa sahip olacaktır...Sonra tin bütün tözü ve büyük işleviyle tamamen berrak olacaktır. Şeylerin araştırılması budur. Bilginin olağanüstü genişletilmesi budur." (Ta-hsüeh, SPPY, Szu-şu çiçu 1,4 b f.).

Şuşi felsefesinde *kakubutsu*'nun, *çiçi*'nin ve *kyuri*'nin güçlü bir biçimde vurgulanması, "önce bilmek sonra eylemek" (sençi koko) şeklindeki ikinci teze götürür. Bilmek ve eylemek birbirinden ayrılamazlarsa da, yani bilgi ancak deneyim, eylem yoluyla tamamlansa da, yine de etik açıdan her iyi eylemden önce yukarıda serimlenen anlamda bilgi vardır.

5. Yomei Okulu'nda Gerçekliğin Birliği ve Yaratıcılığı Olarak Tin

Yomei okulunun, Şuşi felsefesinden bütünüyle farklı bir yaklaşımı vardır. Şuşi felsefesi ontolojiden yola çıkarak insani varlık biçimi üzerine bir kurama varmışken, Yomei filozofları tam tersi bir yol izlerler. Onlar için önclikli olan tinin analizi, deneyimin olanaklılığı ve tin ve gerçeklik arasındaki ilişkidir. Yani, Yomei filozoflarında tin kavramının analizi ontolojiye uzanır. Bunun sonucu olarak merkezi kavramları tin *(şin)* kavramıdır. Şuşi okulunda *şin*, insan bilincinin ve insani etkinliklerin temeli olarak tinsel-ruhsal alana işaret eder; Madde-enerjiyi ve düzen ilkesini bir araya getirir, burada yalnızca varlık doğası olarak düzen ilkesi doğruyu, yetkini ve iyiyi cisimleştirir. Şuşi filozofları *şin*'i varlık doğasından daha alt bir düzeye yerleştirirler. Buna karşılık Yomei filozofları *şin*'i tüm varolanların kaynağı ve mutlak iyi olarak görürler. Yomei filozoflarına göre şin, düzen ilkesiyle özdeştir *(şin soku ri)*.

Yomei öğretmenlerinin tin felsefesi düpedüz bilgi kuramsal özellikler göstermesine karşılık, tartışma yine de hemen hemen sadece etik açısından yapılmaktadır. Tin, Meng-tzu'daki gibi , evrensel, tüm insanlar için eşit bir gerçeklik olarak tanımlanmaktadır. Tin bilinçli ve ahlaki etkinliklerin temeli olarak betimlenir, böylelikle anlık, istenç ve duygunun kaynağıdır, deneyimin çokluğunu birleştirici merkezdir ve etik olarak denetleyen güçtür. Bilgi süreciyle tin kendi kendisini belirler, öyle ki her bilgi sürecine daima eylem dahildir. Ben'e, dış dünyaya ve etik değerlere ilişkin her bilgi, bilgi sürecinden, düşünmenin nesnesi olmaktan geçmelidir. Tin, ben ve dış dünya birbirleriden ayrı olarak görülmezler, tin tüm gerçekliği kapsar. Gerçeklik, bir anlamda tinin işlev gördüğü malzemeyi sunar; bu yüzden Yomei okulu, tin olmadan evrenin ve evren olmadan tinin anlamsız olacağını öne sürer.

Tin'in iki varlık biçimi ayırt edilmektedir: temel töz olarak tin (hontai) ve işlev halindeki tin *(yo)*. Birinci biçim Şuşi okulundaki dinginlik durumu olarak varlık doğası *(mihatsu)* ve oturaklılık gibidir. Mutlak iyidir ve tinin bu mutlak iyiliğine *ryoçi* denir. Bu kavram Meng-tzu'nun felsefesinden alınmıştır ve "iyinin doğuştan gelen bilgisi" anlamındadır. Yani iyinin a priori aşkın bir bilgisidir. Tüm insanlara aynı biçimde uygundur ve onlara mutlak iyiyi spontane bir biçimde algılama yeteneği verir. Dolayısıyla, bu okula göre *ryoçi*'nin yani tinin dışında etik bilgi yoktur. Tüm insanlara uyan iyinin algılanması yeteneği iddiası, herkesin eşit olması bakımından, Şuşi okuluna göre bir ilerleme anlamına gelmektedir. Şuşi okulunun vurguladığı rasyonal bakış açısı, yalnızca öğretmenler çevresinin, yani Tokugava toplumunun ayrıcalıklı tabakasının yetkinleşmesine izin vermektedir. Nakae Toju bu duruma şöyle karşı çıkıyor: "Edebiyat bir hüner olduğu için, doğuştan ezberleme yeteneği olan bir kimse öğrenebilir ve bilgisini zenginleştire-

bilir; ama o, edebiyatı bilen bir kimse de olsa, insanlık ve adillik erdemlerine sahip değilse, bir Konfüçyusçu değildir. O sadece edebiyat hünerine sahip sıradan bir insandır. hiçbir eğitimi olmayan bir kimse de, insanlık ve adillik erdemlerine sahipse, sıradan bir insan değildir. O da edebiyatı bilmeyen bir Konfüçyusçudur" (Okina mondo kaisei hen, TSZ 3, 282).

Tin, tüm insani yaratıcılığın merkezi olarak da görülür. Böylece temel töz olarak tin statik bir durum olarak anlaşılmaz, "iyinin doğuştan gelen bilgisi"nin özgerçekleştirilmesini *(çi ryoçi)* dayatır. Bu gerçekleştirmenin gerçekleştiği bilgi süreci, etkinleştirilmişlik içindeki tin *(ihatsu)* olarak tanımlanır. Dinginlik ve etkinleştirilme tinin birbirinden ayrılamaz varlık biçimleridirler, birisi diğerinde içerilmiştir, ya da Yomei filozoflarının formüle ettikleri gibi "dinginlik etkinliğin içinde ve etkinlik dinginliğin içinde"dir.

Bir bilgi sürecinde dört ilişki ayırt edilir: beden ve tin arasındaki ilişki, tin ve istenç *(i)*, istenç ve şey ya da nesne durumu *(ji)* arasındaki ilişki ve yönelim ve bilme/eyleme *(çi/ko)* arasındaki ilişki. Beden insanın fiziksel varoluşunu oluşturduğu için ve tin de ona emreden olarak düşünüldüğü için beden ve tin bağlılaşıktırlar. Beden ve tin yalnızca birbirleriyle bağımlılık içinde işlev görebilirler. Yönelimden tinin nesnelere yönelmişliği ve ve nesnelere yanıt vermesi anlaşılmaktadır. Yönelim tinin bilinçli etkinliğidir ve istemlidir. Böylelikle tinin asıl yaratıcı itici gücüdür. Nesneler yönelim sonucunda insanla ilişki içine girerler ve bir anlam kazanırlar. Yani yönelim dünyayla etkileşimde bulunmanın belirli bir biçimidir. Bu yüzden Yomei filozofları nesneden *(butsu, mono)* söz etmekten hoşlanmazlar, *ji*'yi nesne durumunu tercih ederler, çünkü onlara göre bir nesne durumu, yönelim aracılığıyla insanla ilişkisi olan bir nesnedir. Bu açıdan, yönelimin ya da tinin "tüm şeyleri ve nesne durumlarını yarattığını" öne sürerler. Yomei

felsefesi asla bu yüzden her şeyin salt tasarım olduğu, düşünen özneden bağımsız dış dünyanın varlığının tartışmalı olduğu biçiminde yorumlanmamalıdır.

Ancak yönelim salt nesnelerin ve nesnel gerçekliğin bağlamlarının bilgisini sağlamakla kalmaz doğru ve etik açıdan iyi bilgiyi de içerir. Çünkü yönelim somut bir konumda doğru ve iyinin normu ve motive edici itici gücüdür. Başka bir deyişle, yönelim aracılığıyla verili olan her bilgi sürecinde, eğer bir engelle karşılaşılmazsa, her bir şeyin ya da nesne durumunun düzen ilkesi kendiliğinden ortaya çıkar, yani yönelim, düzen ilkesini kendiliğinden bilen ve onu gerçekleştirmek isteyen tinsel etkinliktir. Yönelim ve bilme/eyleme arasındaki bu ilişki Yomei felsefesinin önemli noktalarından biridir ve Şuşi okulundan açıkça ayrılır. Bu yüzden daha önce sözü geçen *kakubutu, çiçi, kyuri* ve *sençi koko* terimleri şiddetli eleştiri konusudurlar. Yomei filozoflarına göre dünyadaki şeylerin araştırılması ve böylelikle, sonunda tüm varolanlarda içkin olan düzen ilkesinin açığa çıkarılmasıyla sonuçlanan bir bilgi artırımı söz konusu değildir. Burada dış dünya görünümü aşırı vurgulanmıştır, oysa belirleyici olanın iç dünyanın temellendirilmesi olmalıdır, çünkü tüm doğru ve iyi olanın kaynağı tindir ve düzen ilkesi ve etki kuvvetleri *(toku)* tinin belirmeleridirler. Bu da, kavramların bir yeniden yorumlanmasına yol açar. *Çiçi*, 'Ta-hsüeh'deki *çiçi* kavramıyla 'Men-tzu'daki ryoçhi kavramının birleştirilmesi olan *çi ryoçi* olarak yorumlanır. İlk ideogram *çi* –Şuşi filozofları tarafından "olağanüstü genişletmek" olarak açıklanır– Yomei okulunda "gerçekleştirmek" anlamına gelir, yani iyinin doğuştan gelen bilgisini gerçekleştirmek. Bu gerçekleştirmede söz konusu olan, doğuştan gelen iyinin çoğaltılması değildir, çünkü zaten bu iyi tümüyle verilidir. Doğuştan gelen iyinin sürekli gerçekleşmesinde insan kendinde yetkin olduğunu gösterir ve kendi

hakiki benini yaşar. Bir ermiş olmak da Yomei okulunun ulaşmaya çalıştığı hedeflerden birisidir. Şuşi okulu bu hedefi bilgililik ve kendi kendini yetiştirmeyle dolu bir yaşam yolunun sonunda ulaşılabilir görmektedir; Yomei okulu için ise, *ryoçi*'nin düşüncede ve eylemde halihazırdaki gerçekleştirilmesi, zaten bir ermiş olmak anlamına gelir. Bu nedenle *kakabutsu* beş olayı *(goji; ji = butsu)* yani görmeyi, işitmeyi, konuşmayı, düşünmeyi ve devinmeyi düzeltmek yani *ryoçi*'ye uygun duruma sokmak (*tadasu* anlamında *kaku:* düzeltmek) olarak yorumlanır ki bu da yönelimin dürüstlüğünü korumak demektir. "Önce bilme, sonra eyleme" savı Yomei filozoflan için kabul edilebilir değildir, çünkü her bilgi süreci eylemi zorunlu olarak içerir. Yönelim, dürüstlüğüyle içinde tinin bilgisiyle doludur ve nesne durumlarına yaratıcı yanıt verişiyle aynı zamanda eylemin yönünü belirleyen hedeftir. Bu yüzden, bilme ve eyleme bir birlik *(çiko goitsu)*, oluştururlar, tinin birliğinin ve yaratıcılığının anlatımıdırlar. Nakae Toju bu durumu güzellik ve sevgi ilişkisine benzetir: Güzeli aramak bilgiye, onu sevmek de eyleme karşılık düşer. Ama bu durum, önce güzeli olanı görüp sonra onu sevmek gibi değildir. Bilgi sürekli eylem içinde bir bilgidir. Böylelikle gerçekleştirilen özvaroluş, uyum (wa) kavramıyla tanımlanır, çünkü tüm şeyler ve nesne durumları kapsamlı bir uyum içinde kendilerine uygun bir yer bulurlar. Bu bağlamda Nakae Toji çocuksu sevgiden *(ko)* söz eder. Kavramın içeriğini genişletir ve bundan yalnızca anababaya karşı duyulan sevgiyi dile getiren ahlaki kavramı değil, açık etkime kuvvetini, büyük boşluğun yaşam kuvvetini, kendi kendini düzenleyen yaşam ilkesini anlar.

Yomei okulunun da kötü sorununu tartışması gerekmiştir. Şuşi felsefesi bu sorunu, tini varlık doğası ve madde-enerjinin belirlediği duygu alanı biçiminde ikiye bölerek çözmüştür. Oysa Yomei okulunda her şeyi kapsayan olarak tin düzen ilke-

siyle özdeş görülmektedir. Dolayısıyla duygular tinden ayrılamazlar. Hiçbir insanın duygulardan ve duygular sayesinde oluşan potansiyel tutkulardan kaçınamayacağı, çünkü insanın duyguları verili olarak hazır bulduğu açıkça vurgulanır. Şeylerin kendinde iyi ya da kötü oldukları ve bu nitelikleriyle insanları etkiledikleri biçiminde bir dışarıya kaydırma, Yomei okulunun ileride incelenecek olan ontolojik kavrayışı yüzünden, olanaklı değildir. Yani duygular aracılığıyla doğurulması olası bencil istekler *(jinyoku)* de düzen ilkesine bağlanmalıdırlar. Bu mantıksal çıkarım yapılamaz, aksi halde böylelikle temel ilke –tinin ve düzen ilkesinin mutlak iyi olarak özdeşliği– sorgulanmış olur. Gerçekten de Yomei okulu kötünün kökeni sorusuna doyurucu bir yanıt vermiş değildir. Basitçe, bencil isteklerin tinin içinde gizlice mevcut oldukları ve insanın iyiye ve kötüye aynı ölçüde yatkın olduğu gerçeğini saptar. Gerçi tin dinginlik ve oturaklılık durumunda mutlak iyi olarak tanımlanır – mutlak bir iyinin karşıt kötüye artık izin vermeyeceği ölçüde mutlak. Ama bu mutlak iyiden en küçük bir sapmada kötü ya da bencil davranış ortaya çıkar. Bu tür sapmalar etkinleştirilmiş tin durumunda, istenç kör bir etkinlik içindeyse, bencil istekler böylelikle düşünmenin ve eylemenin motive edici gücü olduklarında ve tinin uyumunu bozduklarında mevcutturlar.

Son olarak yukarıda sözü edilen, tin ve ontolojik gerçeklik arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Tinin herşeyi kapsayan, düzen ilkesi, gökyüzü yolu, büyük boşluk *(taikyo)* ve evrenin efendisi *(jotei)* vb. gibi kavramlarla ilişkilendirilmesi, tin kavramının ontolojik düzleme de gelişmesi anlamına gelir ve dikkati adeta bireysel tin ve sonsuz hakiki varlık ilişkisine çeker. Şuşi okulunun ontolojisinden beri bilinen kavramlar burada karşımıza yeniden, ama başka bir yorumla çıkarlar. Nakae Toju'nun en sık kullandığı *jotei* kavramı panteist-monist bir düşünme biçimini ele verir; Toju bu kavramı şöyle tanımlıyor: "Evrenin

efendisi en dış hiçtir *(mukyoku)* ve herşeyi kapsayandır *(taikyoku)*. Mutlak hakikattir ve mutlak tindir... (Meitokuzusetsu, TSZ 1, 128). "Dünyanın efendisi evrendeki varlıkların hükümdarı ve anababasıdır. (Uzayın) altın yönünden en küçük bir parçacık, tüm zamanların tek bir anı bile onun parıltısından uzak değildir... Onun bilmediği, açıklayamayacağı hiçbir şey yoktur. Bedeni büyük boşluğu doldurur; onun mucizevi etkinlikleri sessiz ve kokusuz bir biçimde büyük boşluğu doldururlar... Yalnızca o tapılmaya değerdir ve eşi benzeri yoktur" (Meitokuzusetsu, TSZ 1, 137 d.). Toju, dünyanın efendisini tinsel, sonsuz varlık olarak, her yerde hazır ve nazır ve her şeye gücü yeten yaratıcı olarak ve evrenin yönlendirici ilkesi, dünya tini olarak tanımlar. Evrenin efendisi sonsuz ve sınırsızdır, süresizdir, biriciktir, bölünemez, bozulamaz ve özgürdür. Var olan her şeyi kapsar ve onların uyumlu birliğidir. Hedefinden dolayı yaratıcı olarak etkindir ve kendini çok çeşitli biçimlerde ve etkinliklerde açınlar. Herşeye yaşam vermekle kalmaz, varlıkların yaşayan gerçeklik olarak bütünlüğünü de korur. Nitelikleri düzen ilkesi ve madde-enerjidir. Düzen ilkesi onun tini *(şin)*, madde-enerji onun biçimidir *(kei)*. Tin kendini bölerse, varlıkların varlık doğaları *(sei)*, biçim kendini bölerse çeşitli biçimlenimler ortaya çıkar. Biçimin bölünmesinde farklılıklar vardır, tinin bölünmesinde ise farklılıklar yoktur. Toju, canlı varlıklar alanında, bitkiler dünyasının en alt, insanın en üst sırayı aldığı bir kademelendirme yapar. Düzen ilkesini tüm bütünlüğü ve doluluğuyla alan yalnızca insandır. Bu hiyerarşideki yer ne kadar aşağılardaysa, düzen ilkesi ve madde-enerji o kadar bulanıktırlar ve algılama yeteneği o kadar azalır. Toju, dünya tininin iki özniteliğinden söz ettiği halde, bu öznitelikler birbirlerilye çok sıkı ve uyumlu bir bağlantı içinde anlaşılırlar. Toju kayık (madde-enerji) ve kürek (düzen ilkesi) eğretilemesini yapar. Madde-enerjiyi yön-

lendiren kürektir, kayık onun aracıdır; biri olmadan öbürü anlamını yitirir. Toju bu birliği açıklamak için, ikisini de evrenin efendisi üst kavramıyla tanımlamaktadır. Burada açıkta monist bir dünya görüşü ve böylelikle Şuşi okulundan bir farklılık vardır. Inoue Tetsujiro bu bağlamda Yomei öğretisiyle Spinoza arasında bir ilişki kuruyor; ancak birincisinin metafizik ve bilgi kuramı açısından Avrupalı düşünüre yaklaşamadığını gözden kaçırmamak gerekir: Tanrı, Toju'da kendinde olan ve kendisiyle kavranılan sonsuz töz olarak, Causa sui (kendi kendisinin nedeni? -ç) ve tüm varolanların nedeni olan ve tözün görünüşünün en önemli türleri olarak sonsuz, bengi özniteliklerleriyle evrenin efendisi. İnsan anlığı tözün özünü ancak yalnızca iki öznitelikle *ki/kei*'nin karşılık geldiği genişlemeyle ve *ri/şin/sei*'nin karşılık geldiği düşünme ile kavrayabilir (Inoue 1900,47).

Evren tini bireysel tinle özdeş olarak açıklandığı için, bireysel tin de tüm evrenin tini olarak yorumlanmalıdır. "Tin *(şin)* tüm tözün genel yeridir ve herşeyi kapsayanın *(kaikyoku)* başka bir tanımıdır. Düzen ilkesini ve madde-enerjiyi birleştirmesine, tinsel-ruhsal temel belirlenim *(kişitsu)* üzerinde hüküm sürmesine ve kendi kendisinin efendisi olmasına karşın, hakikati evreni kaplar, ondan büyük değildir, küçük değildir, yani yaratıcı olarak gökyüzüdür, kendi içinde varolur" (Nakae Toju, Meitokuzusetsu, TSZ 1, 678). Demek ki, varolanların gerçekliği, deneyimleyen ve bilen bireysel tinin parçasıdır. Bireysel tin bu yüzden dünya tiniyle özdeşliğiyle tüm varlıkları farklılaştırmakla kalmaz, aynı zamanda, herşeyi büyük birliğin içinde eriterek adeta farklılaşmayı da aşar. O tanrılıkla *(şinjin goitsu)*, benle ve beni çevreleyen dış dünyayla *(butsuga ittai)* bir oluştur ve içsel ışığın *(ryoçi/meitoku)* dışarıya belirmesidir. Burada Budizm ve Taoizm çağrışımları uyandırılmaktadır. Budizm ve Taoizm gibi bir hiç-felsefesi geliştirmediği halde,

Toju'nun tin felsefesinin temelinde de aynı çelişme ve örtüşme düşüncesi vardır. Bu, varolana hangi düzlemden, aydınlanmış düzlemden mi yoksa aydınlanmamış düzlemden mi bakıldığına bağlıdır.

Tin kavramının yorumunda, Şuşi okulundan ayrılınan temel fark, Şuşi okulunun, tinin yalnızca düzen ilkesiyle ve madde-enerjiyle bağlantılı olarak varolabileceğini savlamasıdır. Oysa bu sav aynı zamanda, kuramsal olarak düzen ilkesinin tin varolmasa bile sonsuza dek varlığını sürdüreceğini de içerir. Gerçi madde-enerji olmadan düzen ilkesi yoktur ve bunun tersi de geçerlidir, ama, tin olmadan düzen ilkesinin olduğu mantıksal olarak düşünülebilir. Bu anlamda, Yomei filozofları, Şuşi okulunu, düzen ilkesini tinden ayırmakla suçladıklarında haklıdırlar. Yomei filozoflarının savı ise, yalnızca tin varolduğu için düzen ilkesinin varolduğu ve bunun tersinin de geçerli olduğudur.

6. Ito Jinsai'nin Okulunda Sürekli Devinim Olarak Varoluş

Kogaku bilgini Ito Jinsai otuz yaşının ortalarına dek Şuşi felsefesinin yandaşıydı. Bu felsefeden ayrılmasından sonra, Horikawa ya da Kogigaku okulu diye anılan kendi okulu, Şuşi felsefesinin en keskin eleştiricisi oldu. Ito Jinsai'nin okulu, öğreti *(kyo)* kavramının içeriğinin başka türlü belirlenmesiyle Şuşi ve Yomei felsefesinden temelden ayrılır. Jinsai'de *kyo*, kutsal olanın katı bir biçimde öğretilmesi anlamına gelir. Jinsai, Ogyu Sorai'nin okulu gibi, Çin'deki Sung ve Ming dönemlerinin Konfüçyusçu akımlarından yüz çevirmek ister, çünkü bu akımlar Budizm'den ve Taoizm'den yardım alarak başlangıçtaki Konfüçyusçu öğretiyi yeniden ve değişik bir

biçimde yorumlamışlardır ve eski klasiklerde bulunmayan kavramlarla çalışırlar. Bu saptırmaları düzeltmek için Jinsai kendi "Eski Yorumun Okulu"nu *(Kogigakuha)* kurdu ve bu okulun temel metni olarak yalnızca 'Lun-yü'yü ve 'Meng-tzu' kitabını benimsedi. 'Lun-yü'yü tüm zamanların en iyi kitabı olarak gördü. "Sahiden, Lun-yü, biçemi ne kadar düzgün! İlkeleri ne denli derin ve mantıklı! Tek bir ideogram eklemek bile fazla gelirdi, tek bir ideogramı kaldırmak bile yetersizliğe neden olurdu. Lun-yü'de insan dili doruk noktasına ve insan aklı en derinliğine varıyor. Aslında o, yazılmış en büyük kitaptır" (Ito Jinsai, Gomojigi, NST 33, 99). Jinsai'ye göre K'ung-tzu en büyük bilgedir, çünkü eski bilgelerin aksine, bu eski bilgelerin düşüncelerini biraraya toplayarak ve böylelikle Konfüçyusçu düşüncenin göreli bir yetkinliğine ulaşarak gerçek bir öğreti yaratmıştır. Böylelikle, Kogigaku okulu, Şuşi ve Yomei okulunda egemen olan, Yao'dan, Şun'dan vb. K'ung-tzu'ya ve Meng-tzu'ya kadar bilgelerin niteliksel olarak eşitliği anlayışına saldırmakla kalmıyor, bu anlayışla bağlantılı olan, altın çağa ilişkin tarih anlayışını da önemsizleştiriyor. Her iki görüş de, daha sonra gösterileceği gibi, Jinsai'nin, varoluşun devinim olduğu kuramıyla bağdaştırılamazlar. K'ung-tzu da dahil olmak üzere tüm bilgeler, birer insan olarak hatalardan muaf değildirler ve olamazlar ve hiçbir tarihsel dönem kendinde yetkin olamaz. Bu nedenle K'ung-tzu'yu bile hiç eleştirmeden izlememeli, yalnızca "onun başladığı hakikat yolunda ilerlemelidir."

Jinsai, 'Lun-yü' külliyatındaki yalnızca ilk on kitabı, biçem ve bağlam bakımından orijinal kabul etmekte, sonraki on kitabı da ekler olarak görmektedir. Bu görüş, günümüzdeki bilimsel araştırma tarafından genel olarak benimsenen bir görüştür ama Jinsai'nin döneminde cesur bir savdı ve klasiklerin yorumu açısından ileri bir adımdı. Jinsai'ye göre Meng-

tzu K'ung-tzu'nun en iyi yorumcusudur ve bu yüzden onun yapıtı en önemli ikinci yapıttır. Jinsai bu iki yapıtı *honkei*, birbirini bütünleyen temel klasikler olarak tanımlamıştır, çünkü 'lun-yü' daha çok pratik sorunlara yönelikken, 'Meng-tzu' kitabı kuramsal temel ilkeler üzerinde durmakta ve böylelikle birinci kitabın görünüşteki basit sözlerinin derinliklerine ışık tutmaktadır. Çu Hsi'nin biraraya topladığı öteki dört kitaptan *(şişo)*, Jinsai 'Ta-hsüeh'i K'ung-tzu'nun yazdığı bir kitap olarak görmemekte ve 'Çung-yung'un bazı bölümlerini otantik bulmamaktadır. Öteki klasiklere karşı da eleştirel bir tutum içindedir. 'Li-çi'nin tamamının sahte olduğunu düşünmekte, 'Şu-çing'in toplam 58 bölümünden yarısına sahte gözüyle bakmaktadır. 'İ-li'yi ve 'Çou-li'yi üzerinde durmaya değer bulmamakta ve 'İ-çing'e de fal kitabı olarak büyük bir değer vermemektedir; o zamanlar hâlâ geçerli olan bu 'on kanadın' K'ung-tzu'dan kaynaklanıyor olmaları gerektiği anlayışını reddetmektedir. Jinsai'nin çok değer verdiği klasiklerden birisi 'Şih-çing'tir.

Kogigaku okulu, öğretiyi özellikle 'Lun-yü' ve 'Meng-tzu'yla sınırlandırarak, eleştirel bakış tarzıyla, ontoloji ve etik açısından Şuşi okulunu canevinden vurmuştur. Çünkü bu sınırlandırmayla, Şuşi okulunun merkezi kavramları kendiliğinden ortadan kalkmaktadırlar. Kogigaku okulu, Şuşi okulunun ontolojisini açık bir monizm olarak kavrar ve düzen ilkesini madde-enerjiden ve böylelikle evrenin deviniminden önce varolan ilke olarak yorumlar. Ancak yukarıda, Şuşi okulu anlatılırkan saptandığı gibi, orada öncelik düşüncesi yalnızca çekinceyle ve sınırlı olarak benimsenmişti. Kogigaku, *ri* kavramının Şuşi okulundaki anlamıyla kullanılmasına karşı çıkar. Bu kavram ne K'ung-tzu'da ne de Meng-tzu'da vardır, Konfüçyusçuluğa daha çok Budist ve Taoist etkilerle sonradan sokulmuş bir kavramdır. İdeogramın çözümlenmesi bile Şuşi filozoflarının

başlangıçtaki öğretiden ne kadar uzaklaştıklarını gösterebilir. Bu kavramda bir "cansız ideogram" *(şiji)* söz konusudur. Başlangıçtaki anlamı yeşim taşındaki damarlar vb. olan bu ideogram yalnızca cansız cisimlerin yapısıyla ilişkilidir. Klasiklerin birkaç yerinde de bu kavrama raslanılırsa da, oralarda asla Yeni Konfüçyusçu anlamda kullanılmamıştır. Bu kavram bilginler tarafından ne gökyüzüyle ne de insanla ilişkilendirilmiş değildir. Bu yüzden, "canlıların harikalığını ve gökyüzü ve yeryüzünün sürekli değişimini" dile getirmeye hiç uygun değildir. Jinsai'ye göre, Şuşi filozofları statik bir ilke üzerinde yükselen bir sistem kurmaktadırlar. Böylelikle, hakiki öğretiyle çelişkiye düşmektedirler. Çünkü hakiki öğretide esas olarak, yol *(do)* ve gökyüzü yolu *(tendo)* kavramlarına önem verilmektedir

Jinsai yol kavramını, anlamsal içeriğinden yola çıkarak, "canlı ideogram" *(katsuji)* olarak açıklamaktadır. 'Gomojigi' kitabında şöyle yazıyor: "Yol bir ulaşım yolundan başka bir anlama gelmez. Bundan, insanların üzerinde gidip gelerek aşındırdıkları alan anlaşılır... Gökyüzü yolu kavramında 'bir kez *yin*, bir kez *yang*, onların gidişi ve gelişi sona ermez' esas alınır ve bu yüzden gökyüzünün yolundan söz edilir... *Yin*'in ve *yang*'ın önüne her defasında bir (bir kez) ideogramı eklendiği için, aslında bir defa *yin* ve bir defa *yang* ve yine bir defa *yin* resimsel anlatımı, o geliş ve gidiş, o azalış ve artış o dolaşım sonsuzdur. Sonunda gökyüzü ve yeryüzü arasında yalnızca bir başlangıçtaki madde-enerji (içi-genki) vardır. O kah *yin*, kah *yang* olur. İkisi gökyüzü ile yeryüzü arasında hep dolarlar ve boşalırlar, artarlar ve azalırlar, giderler ve gelirler, asla durmaksızın, birbirleriyle dinamik bir ilişki içinde olurlar. Tam da bu gökyüzü yolunun tamamıdır, doğanın devindirici gücüdür; onbin değişim onlar sayesinde ortaya çıkar ve evren onların sonucunda oluşur" (NST 33, 14).

Jinsai durmaksızın varolan kozmik madde-enerjiye özel bir ağırlık verir. Evrendeki tüm yaşam bu madde-enerjiden oluştuğu halde, kendisi canlılığından hiçbir şey yitirmez. Jinsai, bu durumu açıklamak için ünlü sandık örneğini verir: Altı tahta alınıp birbirine bağlansın, bir sandık oluşturulsun ve özenle kilitlensin. Bu sandığın içinde kendiliğinden madde-enerji vardır. Daha sonraki gelişme sürecinde önce küf, sonra küçük hayvanlar, yani yaşam oluşacaktır. Evren de böyle bir sandıktan başka bir şey değildir. Bu yüzden görülmelidir ki "Sung Konfüçyusçularının 'düzen ilkesi var olduktan sonra madde-enerji varolur' ya da 'gökyüzü ve yeryüzü henüz var değilken, hepsinden önce düzen ilkesi vardı' gibi kuramları yalnızca tahminlerdir;... hiçbir sezgi içermezler" (Gomojigi, NST 33, 16). Jinsai'nin görüşüne göre *ri* her varolana özgü ayrılmaz ilkedir *(jori)*, ama varolanı yönetme yetisi yoktur. Böylece gerçi herşeyin kendi ilkesi vardır, "ama başlangıçtaki bir madde-enerji başlangıcı oluşturur ve düzen ilkesi bunu izler. Düzen ilkesi tüm değişimlerin moment noktası olamaz" (Dojimon, NRI 5, 131).

Jinsai'ye göre gökyüzü yolu ve madde-enerji bir bütündürler; ikincisi daha üst bir ilkeden türetilmez; yani değişim sırasında kendi öz kimliğini ve işlevini *(yo)* koruyan bir töz *(tai)* yoktur. Birlik ve devinim içinde olmalarıyla, sürekli kendi kendini yaratan bir süreçtirler. Zamanda *(çu)* ve uzamda *(u)* evrenseldirler, bütünü ve sürekli olanı içerirler. Çünkü devinim yalnızca varolanın değişim içinde yapılan gerçekleştirilmesi değildir, tersine bir ve bütün olmanın da gerçekleşmesidir. Varolan, *in* ve *yo* örneğine göre "çelişik bağlanma" olarak var olsa da, Jinsai, büyük değişimin *(i)* karşı tarafı olmadığına işaret eder. Bu saptama Kogigaku okulunun varoluş *(yu)* kavramı açısından önem taşımaktadır. Kogigaku okulu devinimin, değişimin karşıtı olarak "mutlak dinginlik" tasarımını

dışlar. Mutlak dinginlik, bu okula göre var-olmayıştır *(mu)*. Gerçi ölüm büyük değişim içerisinde tüm yaşamın sona ermesidir, ancak bir dönüşüm süreci anlamında, eski biçimlerin yeni biçimlere dönüşmesidir. "Bu yüzden, 'her yaşayan, ölecektir' demek doğrudur,... ama 'yaşamın olduğu yerde ölüm de vardır'... demek doğru değildir" (Gomojigi, NST 33, 16 vd.). Çünkü durmaksızın yaşam veren asla sönmez, sonsuza dek sürer. Varoluş ve var-olmayış birbirlerini dışlayan karşıtlıklardır.

Varoluşun yaratıcı açınma ve etkinlikle tanımlanan bu anlayışı Kogikaku'nun etiğini de belirler. İnsani varlık doğası *(sei)* kavramının temeline 'Çun-yung'un başlangıcındaki sözleri koyar, orada şöyle denilmektedir: "Gökyüzünün bahşettiği, insani varlık doğasıdır" (SPPY, Szu-shu cih-cih 1, 1a). Bu tümce, "gökyüzünün vekaletine *(temmei)* varlık doğası denir" biçiminde de çevrilebilir. Jinsai birinci çeviriyi tercih ediyor ve klasiklerde, mei ideogramının bağlama göre iki farklı yorumunun olduğuna işaret ediyor. Bir yandan mei isim olarak, yani vekalet olarak, örneğin gökyüzü vekaleti ya da varlık doğası vekaleti ikili ideogramlarında olduğu gibi, varlık doğasında dile gelen anlamda, yani insanın yaşamında kendisi bir şey yapmadan gerçekleşen her şey olarak anlaşılabilir. Öte yandan *mei*, yüklem olarak, *yo* anlamında, hediye etmek, bahşetmek olarak anlaşılabilir, örneğin yukarıdaki alıntıda olduğu gibi. Burada insana doğuştan verilen varlık doğası söz konusudur. Bu bahşedilen, gökyüzünün aşkın istenci olarak insanın etkisinin ve denetiminin dışındadır. Bu kavram klasiklerin tek tek noktalarında nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Kogigaku açısından, özetle, kendi kendisiyle varolan gökyüzünün insanlığın hükümdarı, koruyucusu, hakimi ve ona iyilik yapan olarak görüldüğü ve vekaletin, gökyüzünün, bir hükümdarın emir vermesi gibi verdiği bir şey olarak anlaşıldığı söylenebilir.

Kogigaku'ya göre varlık doğası yaşamdır *(sei)* ve böylelikle sürekli devinimliliktir. O, doğuştan verilen "malzeme"dir *(şitsu)*. Bunun sonucunda, Kogigaku filozofları, düzen ilkesi ve varlık doğasının özdeşliğine ilişkin, varlık doğasını, her insanda eşit ölçüde ayrılmaz bir biçimde bulunan doğru ve iyi ilkörneğini oluşturan, insanın henüz etkinleştirilmemiş özü *(mihatsu)*, yetkin dinginlik *(jo)* ve oturaklılık *(çu)* durumuyla tanımlayan Şuşi kuramıyla çelişmek zorundadırlar. Kogigaku'nun öne sürdüğü, tüm insanların varlık doğaları gereği doğuştan eşitliği, bütünüyle başka bir anlamdadır. Şuşi okulunun tersine, Kogigaku insanın asıl varlık doğası *(honzen no sei)* ve bireyselliğini oluşturan konstelasyonu *(kişitsu no sei)* arasında ayrım yapmaz. Bu okul, *sei*'yi insani etkinliğin, doğruya, iyiye yönelik sürekli etkinliğin doğuştan gelen süreci olarak anlar. Bu iyiye yönelik devinim süreci duygularda *(jo)*, istençte *(i)* ama hepsinden önce dört kökende *(şitan)* temellenmiştir. Varlık doğası tüm bunları kapsar ve bunlar insanın dışarıdan gelen uyarılara tinsel-psişik tepkileridirler. Bunlar insanın şeylerin, varlıkların ve olayların timsali olarak dünyayı somut bir biçimde deneyimlemesinin temelidirler. Duygular "varlık doğasının devinimleri" olarak insanın doğal temel tepkileridir. İstenç, tutkulara, kötü dışsal etkilere vb. korunmak için "varlık doğasının etik olarak iyi olduğu varsayılan kuvvetidir". Duygular istencin denetiminde oldukları sürece, kötü değildirler ve bastırılmaları gerekmez. *Şitan*, Şuşi okulunda dört etki kuvvetinin *(şitoku)* dışarıya doğru görünen dört belirmesidir. Jinsai, *tan* ideogramını son olarak değil başlangıç, köken *(şi, hon)* olarak ve böylelikle dört etkime kuvvetinin başlangıçları olarak yorumluyor. Bu başlangıçlar verili durumlarda içgüdüsel olarak ortaya çıkan merhamet, utanma duygusu tepkileridir. Merhamet tepkisi *(sokuin)* insanlığın etki kuvvetinin *(jin)* başlangıcıdır vb. Buna göre bu dört başlangıç, dört etki kuvve-

tinin değere yönelikliğine sahiptir. İnsanlık, en yüce ahlaki değerdir, sevgi *(ai)* ile karakterize edilir, tüm iyinin kaynağıdır ve öteki etki kuvvetleriyle ilişki içindedir. İnsanlık, özellikle herkese kendi hakkına düşeni veren erdem olarak adillik erdemiyle sıkı ilişki içindedir. Jinsai, aralarındaki sıkı ilişkiyi vurgulamak için, adilliğe insanlık anlamını verir ve sık sık *jin-gi* ikili ideogramını kullanır. İkisi de yetkin hiyerarşik düzen olarak ritler ve herşeye nüfuz eden akıl olarak bilgelik aracılığıyla bütünlenirler.

Jinsai yukarıda geçen 'Çun-yung' alıntısının devamına, yani "varlık doğasıyla uyum içinde olmaya yol denir" (SPPY, Szu-çu- çi-çu 1, 1a), sözüne dayanarak, etki kuvveti kavramını ontolojik alana genişletmektedir. Yukarıda ontolojik hakikat olarak öne çıkan yol kavramı, ayrıca dört etki kuvvetinin timsali ve böylelikle etik hakikatin kendisi olarak yorumlanır. Yol (hakikat) ve varlık doğası birbirleriyle ilişkilidirler ve birbirleriyle uyum içindedirler. Ve sık sık kullanılan *dotoku* (Yol etki kuvveti) ikili ideogramı, Spae'nin Aristotelesçi anlamda yorumladığı gibi, "genel, tözsel, etkin ve iyidir. *Tao* [*do*, yol] onun insan doğasındaki parçasıdır; *te* [*toku*, etkime kuvveti] erdemli tutumdur; dört erdem eylem içindeki erdemdir." (Spae 1948, 145).

Yetkin olana yönelik bu devinim süreci bakımından herkesin eşit oluşuna karşın, insanların iyiyi farklı farklı gerçekleştirmeleri söz konusudur. Jinsai "bu durum, meyvelerdeki gibidir" diye yazıyor, "erik, doğası gereği ekşidir, ama japon hurması doğası gereği tatlıdır" (Gomojogi, NST 33, 48), ve yine de ikisi de meyvedir. Yani insanın ayrılmaz bir özelliği olan iyiye yönelmekle bu bu etik hakikatin gerçekleştirilmesi arasında bir mesafe vardır. Jinasi bu mesafenin aşılmasını sürekli bir yetkinleşme süreci olarak bireyin verili durumlarda sürekli kışkırtılması ve kendini kanıtlaması olarak,

kavrıyor. Buna göre, insanlann etik açıdan birbirlerinden farklı oluşları bu değer gerçekleştirimine yönelik bireysel başlangıcın ne kadar büyük ya da ne kadar az oluşuna bağlıdır. Her bir toplumdaki yetkin olmayan sürekli akış içindeki varlık doğasından ve her zaman, istenç kötü etkilere ya da eğilimlere karşı koyamadığında ortaya çıkar. Şuşi okulu için kuramsal olarak ideal bir toplum olabilir, Jinsai için ise, sürekli devenim süreci, hatalardan uzak, değerlere dayalı bir topluma izin vermez.

İyiye giden yolun, evrensel bir eğilim olarak herkese uygun olmasına karşın, böylelikle insan kendiliğinden bir bilge değildir. Başka bir deyişle, yol (hakikat) ve varlık doğası, daha önce açıklananlar yüzünden, birbirleriyle ilişkilerinde sürekli aynı kalamazlar. Tam da bir yetkinliğin zorunluluğunun ve olanaklılığın bilgisi sayesinde, öğreti *(kyo)* ve inceleme/öğrenme *(gaku)* kavramları önem kazanır. Ve Jinsai yine 'Çung-yung' alıntısının sonraki tümcesine dayanır: "Bu yolun yetkinleştirilmesine öğreti denir" (SPPY, Szu-shu chi-chu 1, 1a). *Kyo*, kutsal olanın yukarıda tanımlanan anlamda öğretilmesi, ya da bu öğretinin incelenmesi, gerekli mesafenin alınması için uygun araçtır.

Jinsai bu bağlamda, Şuşi ve Yomei okullarındaki, 'Tahsüeh'de açıklanan sekiz aşamaya dayanan, özel öğrenme yöntemine saldırıyor. Burada, *kakubutsu, çiçi, kyuri* kavramları ve bunlarla bağlantılı olan, iki okul arasındaki tartışılan, "önce bilme, sonra eyleme" ya da bilme ve eyleme bir bütündür" sorunları, söz konusudur. Jinsai bu konuda şunları söylüyor: "K'ung-tzu'nun ve Meng-tzu'nun öğretisine göre aslında çok sayıda inceleme konusu vardır. Ama hiçbir yerde bu konuların bu sekiz basamağa bağlandıklarını duymadım. Lun-yü'de 'ustanın öğrettiği dört konu vardır: eğitim, ahlaki eylem, sadakat ve samimiyet' diye yazıyor. Bu da ustanın öğrettiği dört konunun bunlar olduğunu ve ustanın başka bir

yöntemi olmadığını kanıtlıyor. Ayrıca 'Bilgi sahibi olan, yanılgılardan uzaktır, insanlığı olan kederden uzaktır ve cesareti olan korkudan uzaktır' deniliyor. Bu da, bu üç özelliğin evrene nüfuz eden erdemler olduklarını ve bilgideki ilerlemenin onların dışında olmadığını kanıtlıyor. Tseng-tzu diyor ki: 'Ustamızın öğretisi sadakat ve iyiliktir – hepsi bu" (Gomojigi, NST 33, 100). Jinsai'nin okuluna göre ne "şeyleri araştırma" temelinde ne de sezgi temelinde etik bir yetkinleşme söz konusudur. İyiye yönelik eğilimin desteklenmesi olarak inceleme/öğrenme burada, gündelik yaşamda *(zoku)* gerçekleşen, gerçekleşmesi gereken, ve insanın kendisinin "inceleme/öğrenme konusu" olduğu sürekli bir gelişme süreci olarak anlaşılır. Hakikatin, dört etkime kuvvetinin gerçekleştirilmesi temelinde sürekli etkin bir biçimde yayılması, pozitif dışsal gelişmedir. İnsan, varolduğu sürece, şeylere ve konumlara karşı davranan ve eyleyen olduğu için, hakikat ve yetkinlik yalnızca bu davranış biçimleri ve eylemler çerçevesinde dile gelebilir. İnceleme/öğrenme ne yalnızca kuramsal bilginin yığılması ne de meditasyonla içe dalarak edinilen idraktir. İkisi de, insanın sınırsız hakikatin peşinden koştuğu ve böylelikle aynı zamanda kendi yetkinleşmesine yaklaştığı etkinliği gerektiren "varoluşun" reel olgularıyla çelişir.

7. Ogyu Sorai'nin Okulunda Nesnelleştirilmiş Hakikat Olarak "Yol"

Kogaku okulunun ikinci büyük temsilicisi olan Ogyu Sorai de, Ito Jinsai gibi, antik çağa *(fukko)* dönmeyi ister. 'Lun-yü'yü ve 'Mung-tzu' kitabını çalışmalarının merkezine koyan Jinsai'nin tersine, Sorai altı klasikleri ve adeta yedinci klasik olarak gördüğü 'Lun-yü'yü öğretisinin temeli ilan eder. Jinsai,

klasiklere otantiklikleri açısından son derece eleştirel bir gözle bakarken, Sorai daha az eleştirel bir tavır içindedir ve klasiklerin hepsinin otantik ve K'ung-tzu tarafından derlenmiş olduklarını düşünür. Sorai bu arada, kuramını sık sık, klasiklerin bugün otantik olmadığı kanıtlanmış bölümlerinden alıntılarla destekleme hatasına da düşer. Bilimsel araştırmanın bugün vardığı yer açısından bakıldığında, bu bir eksikliktir, ama Sorai'nin yapıtlarının sistemine içkin değeri azaltmaz. Sorai felsefi sistemini ancak elli yaşından sonra geliştirmiştir. Bu durum, o zamana kadar Şuşi okulunun sadık bir yandaşı olması ve kırk yaşına kadar da Sung edebiyatının felsefi sorunlarıyla ilgilenmiş ama sonra eski Çin düzyası ve şiiri üzerine edebiyat eleştirisi kapsamındaki sorunlara yönelmiş olması açısından önemlidir. Sorai bu konuda, özellikle, daha 17. yüzyılın başında Çin'de ortaya çıkan klasik edebiyat biçemi *kuwen-tzu*'yu (Jap. *kobunji*) temsil eden ve örnek aldıkları şiir ve düzyazı açısından Han ve Chin dönemine dek geri giden iki Ming klasikçisinden, Li Pan-lung (Yü-lin, 1514-1570) ve Wang Shih-chen'den (Yüan-mei, 1526-1590) etkilenmiştir. Sorai'de edebiyat eleştirisi açısından belirleyici değişiklik, felsefesindeki değişiklikten on yıl önce gerçekleşmiştir. Sorai'nin kırklı yıllarındaki filoloji ve edebiyat eleştirisi çalışmaları sonunda felsefesinin yöntemsel başlangıç noktasını da oluşturmuşlardır.

Sorai'nin öğretisi, Şuşi ve Yomei felsefesinin belirleyici momenti olan düzen ilkesinin, insani varlık doğasının ve toplumsal-etik normların birliğini ve bu birliğin içerdiği birey ve toplum etiğini tanımaz. Sorai felsefesinin sonucu Konfüçyusçuluğun tümüyle politikleştirilmesinde görülebilir. Sorai'nin çıkış noktası tarihin ve dilin değişmesi kuramıdır. Birbirini izleyen tek tek toplumlar bir değişim sürecine bağlıdırlar ve bu süreç, düşünceleri ve deneyimleri kendi zamanı için ve gelecek

kuşaklar için kaydetmenin en önemli aracı olan dilde yansır. Bugünkü bilimsel araştırma için, dilin değişmeyi kaydetmesi doğaldır, o zaman için ise bu, yeni ve önemli bir bilgiydi. Konfüçyusçu felsefenin ilksel olarak yoruma dayandığı düşünülürse, Sorai'nin bu filolojik-edebiyat eleştirisel bakış açısının Konfüçyusçu felsefe tarihi açısından nasıl yeni bir bakış açısı oluşturduğu anlaşılır. Sorai'nin bir arzusu tarihsel ve dilsel değişimi dilbilimsel ve tarihsel çalışmalarla işlemek ve böylelikle başlangıçtaki Konfüçyusçu öğretiyi ve kavramlarını *(mei)* doğru içerikleriyle kavramak, bir diğer arzusu da klasik dilin üstünlüğünü kanıtlamak ve bu dilin taklit edilmesini zorlamaktır. Çünkü, Sorai'ye göre klasik dil kısalık ve incelmiş anlatım biçimi üstünlüklerine sahiptir. Klasik dil olguları *(joji)* betimler ve betimleyici dil tipini *(joji no bun)* oluşturur. "Altı klasikler gerçeklikleri ele alırlar *(mono)*. Li-çi ve Lun-yü klasiklerin imlemlerini yansıtırlar. Ama imlem gerçekliklerle ilişki içine sokulmalıdır. Yol ancak böyle kurulabilir" (Ogyu Sorai, Bendo, NST 36, 12). Sonraki kuşakların her biri kendi dönemlerinin diline ve tarihsel verili durumlara uygun olarak, tartışmacı *(giron nu bun)* dil tipine kapılmışlardır, bu dil tipinin karakteristik özelliği sözcük zenginliği ve kaba anlatımlardır. Bundan dolayı "gerçeklikler dikkate alınmaz, yalnızca onların imlemleri zikredilir" (Bendo, NST 36, 12). Sorai burada özellikle K'ung-tzu'dan sonra ortaya çıkan öğretmenler Meng-tzu'yu ve 'Çung-yung'un atfedildiği Tzu-szu'yu (492-431) hedeflemektedir; bu iki öğretmen o zamanlar Çin'de yükselen Yüz Filozoflar okuluyla tartışarak Konfuçyüsçuluğu korumak zorundaydılar. Ama Sorai Konfüçyusçu Han-yü (768-824) ve Liu Tsung-yüan'ı da (773-819) hedefliyor. Bu filozofların yapıtları uslamlamacı ve polemikçidir. Sonraki Konfüçyusçu bilginlerin hatası, tam da böylesi ifadelerin – örneğin Şuşi ve Yomei okullarının propagandasını yaptıkları dört kitap düşünülsün –

eski öğretiyle örtüştüğünü sanmalarıdır. Oysa ki bunlar daha çok, somut tarihsel konumlar sonucu ortaya çıkmış argümanlardı. Kendi çağının tinine bağlı olduğunun bilincinde olmamak ve klasik kaynakları çağının tinine ve diline taşımak, ayrıca Meng-tzu'nun ve Tzu-szu'nun yaptığı gibi salt imlem içeriği üzerine kafa yormak, Sorai'ye göre kaçınılmaz bir biçimde, bu kaynaklardaki ifadelere karşı bir nesnellik yitimine yol açar. Çünkü insan kendi toplumundaki egemen düşünce bağlamları çerçevesi içerisinde, üzerinde düşünmeden devinir ve "eski" gerçek anlatım değeriyle yansıtılmaz, tersine kendi toplumunun istemlerine göre yeniden yorumlanır. Bu yüzden tartışmacı dil tipinin hedefi hep ikna etmektir, antikçağın bir örnek – bütünsel gerçekliğinden yalnızca parçaları ele alır, böylece bütünün görüntüsü ve bununla birlikte nesnel olarak geçerli imlem içeriği yitirilir. Artık gerçekliğin ve kavramın *(mei)* arasındaki doğru ilişki kalmamıştır, kavramların asıl içerikleri boşaltılmıştır. Bu yanlış gelişme Sorai'ye göre Han döneminden beri yerleşmiştir. Bu açıdan Sorai, Han dönemi sonrası tüm yorum yapıtlarını tartışmacı tipte Konfüçyusçu klasikler olarak görür ve onlara az değer verir. Şuşi ve Yomei felsefesi, ama Ito Jinsai de, bu gelişmenin doruk noktasının oluştururlar ve Konfüçyusçuluğu tahrif eden öğretilerdendirler. Sung Konfüçyusçuları "eski literatürü bugünün literatürü aracılığıyla ve eski kavramları bugünün kavramları aracılığıyla incelerler. Bunun sonucunda, ne kadar kafa yorsalar da, sonunda, eski yolu anlayamazlar" (Ogyu Sorai, Bemmei, NST 36, 170). Ve Sorai 'Bendo'da şunları söylüyor: "Daha yeni dönemin öğretmenlerinden olan İto Jinsai'de, [eski kralların yoluna] çok yaklaşan bir şeyi keşfettim. Ancak o, Lun-yü'yü Meng-tzu'nun yardımıyla yorumladığı ve eski literatürü modern literatürün ışığında incelediği için, Çeng ve Çu-Hsi kardeşlerin okuluna kayıyor. Ayrıca eski kralların ve K'ung-tzu'nun okulunu açıkça

iki yola ayırıyor ve altı klasiği bir yana koyuyor ve içlerinden yalnızca Lun-yü'yü alıyor. Çince olanı Japon gözüyle inceleme gerçeğinden o da kaçınmıyor. Eski imlem *(kogi)* diye ortaya koyduğu şeyi okuduğumda: Buna nasıl eski denebilir! [diye bağırabilirim yalnızca]" (NST 36, 11).

Yeni yöntemin görevi özgün metinleri okumak, klasik dilde derinleşmek ve bu dili benimsemektir, çünkü Sorai'ye göre, inceleme/öğrenmenin temeli taklit etmedir. Eski biçemi kendi eliyle yeniden üretmeye çalışılmalıdır. Çünkü bu biçemde yazarak beceriye ulaşılır, klasikler sanki kendi ağzından çıkıyormuş gibi akarlar. Ancak bundan sonra insan kendi deneyimlerini o biçemde ve ruhta dile getirebilir.

Sorai'nin felsefesine egemen olan temel düşünce, yeni yöntemi temel alarak, eski dönemde mutlak olarak varolan ve gerçekleştirilmiş olan, klasiklerde ve 'Lun-yü'de aktarılmış olan eski kralların yolunun *(senno no miçi)* düzeltilmesidir. Yani, Sorai, düpedüz, o dönemin düşünce modelinin, değiştirilmiş de olsa bir yeniden inşasını hedeflemektedir. Çin'in en eski politik hükümdarları Fu Hsi, Şeng Nung, Huang Ti, Çuan Hsü, Ti Ku kutsal kişilerdir, çünkü "onların bulduğu avlanma, balık tutma, toprağı işleme, ipekböcekçiliği, dokumacılık, inşaatçılık, ulaşım, deniz yolculuğu ve yazma sanatları, yüzyıllarca boyunca önemlerini yitirmemiştir, ve her gün insanlar tarafından uygulanmaktadır, ve insanlar bunu yaşanı tarzının normal görünümü olarak görmektedirler ama bu sanatların başlangıcınından habersizdirler... Sonraki yüzyılların azizleri, bu kişileri [buluşları yüzünden] tanrılaştırmış, onları gökyüzüyle eş tutmuş ve onlara hükümdarlar adını vermiştir" (Bemmei, NST 36, 126 vd.). Ama azizlerin azizleri, üç hanedanın (Hsia, Şang, Çou) hükümdarları olan yedi bilge kraldır: Yao, Şun, Yü, Tang, Wen, Wu ve Çou. Yolu onlar kurmuştur. K'ung-tzu, altı klasikleri yayımladığı ve böylelikle eski kralların yolunu

unutulmuşluktan kurtarıp sonraki kuşaklara aktardığı için, Sorai onu da bir aziz olarak görmektedir. Burada belirleyici olan, Sorai'nin yol kavramıyla, Şuşi okulunun ontololjik mantıksal düzen ilkesini devre dışı bırakmasıdır: yani yol deyince, evrene hükmeden bir ilke ya da yasa anlaşılmamalıdır. Gerçi Sorai, daha sonra gösterileceği gibi, evrene hükmeden yasaları kabul eder, ama bunların rasyonel olarak anlaşılamayacaklarını düşünür. Yol, çok sayıda aziz tarafından bir uygarlaşma süreci içinde, yapay olarak yaratılmıştır. "Eski kralların yolu onlar tarafından kurulmuştur. Gökyüzünün ve yeryüzünün doğal yolu değildir. Bu krallar, etki kuvvetleri, yüksek zekaları ve bilgelikleri sayesinde, gökyüzünün vekaletini almışlar ve ülkenin kralları olmuşlardır. Yürekleri tek bir şey için, ülkeye barışı getirmek için çarpıyordu. Bu yüzden zihinsel güçlerini tükettiler ve bilgilerini sonuna dek kullanıp, bu bilgiyi ülkenin gelecek kuşaklarının kullanabilmesini sağlamak için yolu kurdular. Gökyüzü ve yeryüzü bu yolu doğal olarak nasıl içerebilirdi?... [Yolu] tamamlamak için binlerce yıl ve birçok azizin enerjisi ve bilgisi gerekti. Bunu bir aziz kendi başına, yaşamı boyunca asla tamamlayamazdı" (Bendo, NST 36, 14).

Azizler, gökyüzüyle özdeşleştirilerek, sıradan insanlardan üstün tutulurlar ve yolun arkasında, onun yaratıcısı olarak duran mutlak bir kişilik olarak düşünülürler. Maruyama, azizlerin Sorai'ye göre yolun evrensel değerinin son güvencesini oluşturan bir ötedünyalılaştırılmalarından söz eder (Maruyama 1974, 96). Burada önemli olan, Sorai'nin, azizleri Şuşi okulunun yaptığı gibi düzen ilkesiyle özdeş görmemesi ve azizlerin Sorai'ye göre şaşmaz bir erdeme sahip olmamalarıdır. "Azizler de epi topu insandırlar. İnsanların etki kuvvetleri, onların varlık doğalarına karşılık düşen farklılıklar gösterirler. Sonra azizler etkileme kuvvetleri açısından niye eşit olsunlar ki? Biz onlara, kurdukları şey yüzünden eşit olarak aziz diyoruz" (Be-

mmei, NST 36, 67). Azizler, her biri kendilerine özgü yaratıcı kuvvetleri, erdemlilikleri ve şeylerin ve insanların özünü sezgisel olarak görmeleri sonucunda, insan için uygun ve teşvik edilir olan yolu saptadılar; Sorai eski kralların etkili olmalarının temelindeki olguları, yani toplumsal yaşamın normlarını iletiyor. Bunlar davranış ritüelleri *(rei)*, idare *(sei)* ve ceza hukuku kurumları *(kei)* ve müziktir *(gaku)*. Sorai bu bağlamda dört sanattan *(şijutsu)*, yani kendinde gerçekler *(ji)* olarak ritüeller ve müzikten,– yaşam gerçeklerinin nazım biçiminde betimlenmeleri olarak – şiir sanatından *(şi)* ve – düzyazı biçimindeki – kitaplardan da sözediyor; son ikisini gerçeğe çok yakın duran şiirsel formüllendirmeler *(şi)* olarak görüyor. Sorai, gerçekleri ve şiirsel formüllendirmeleri öğretimin temel koşulları *(oşi no joken)*, gerçeklikler *(mono)* olarak görüyor.

Yol, özü gereği politiktir, çünkü doğru yönetimin yöntemidir, insanları kifleler halinde eğiten yöntemdir. Bir toplumda barışa ve güvenliğe bu yöntem sayesinde ulaşılabilir. Yol, ötedünyaya ait oludğu için, zamana ve uzama aşkındır, herşeyi kapsadığı için evrenseldir ve her toplum için nesnel geçerliliğe sahiptir. Yol, mutlaklığı içinde yine de, somut ve empirik olarak açınır. Bu açınmasında yolu, her bir dönemin tarihsel koşullarına uydurmak kesinlikle mümkündür. Sorai, yolun, hanedanlar döneminde de sürekli esnek olduğuna açıkça işaret eder. Yani tarih dışı bir doğmatizmi temsil etmez, tarihsel gerçeklere karşı açık görüşlüdür. Sorai'ye göre tarihin anlamı yalnızca, her bir döneme özgü özgül gerçekleri bütünsellikleri içinde kavrammakta yatabilir. Bunun sonucunda ortaya çıkan, hükümdarların kişisel yargısına dayanan yolun zamanın koşullarına uydurulması, yola uygun bir düzen yapılanmasıyla uyum içinde olduğu sürece bu yapılanma içinde devinir. Demek ki, Sorai'nin kuramı bugünün yadsınmasını içermez, tersine tarihsel bilinçten sürekli olarak geçmiş

ve bugün arasında bir köprü kurmasını ister. Bu anlamda, Sorai'de, eski çağın düşünme modellerinin değiştirilmiş bir yeniden inşası söz konusudur. Maruyama, Sorayi'nin Şuşi okuluyla karşıt olan tarihsel bakış açısını isabetli bir biçimde şöyle yorumluyor: "Yol, evrenin ve doğanın yolu olarak görüldüğü sürece; başka bir deyişle, eninde sonunda, kişileştirilmemiş bir düşünce üzerinde kurulduğu sürece, tarih kaçınılmaz olarak, yalnızca bu düşünceyle uyuşmadığını görmek için sınanır, böylelikle bu düşünce ahlaksal bir düşüncedir. Böyle bir tarih bilinci, kesinlikle sınırlıdır... 'Bu dünyadaki' tarihi, sabit standartların zincirlerinden ilk kez kurtarmak, ancak, yolun kendisinin otoritenin yüce kaynağı olduğu düşüncesini reddetmekle, onu, eski Çin'de biricik olarak görünen bir dizi kişide temellendirmekle ve bu kişileri öteki dünyadaki bir düzleme yükseltmekle olanaklıdır." (Maruyama 1974, 99).

Konfüçyusçuluğun politikleştirilmesiyle, Sorai'de etik şimdiye kadar ele aldığımız Konfüçyusçu okullar karşısında temelden farklı yorumlar kazanır. Sorai'nin evreni yöneten yasaları tanıdığını söylemiştik. Bu yasalardan, varolanı çeşitli değişimleri içinde ortaya koyan ve onun açınmasını sağlayan gökyüzü sorumludur. Sorai'ye göre, gökyüzünden üstün bir şey yoktur. Ama onun ortaya çıkış nedenleri sorgulanamaz. "Gökyüzünün ve yeryüzünün yolundan söz edilir. Güneş, ay ve yıldızların yeri burasıdır [gökyüzü], rüzgâr ve fırtına, bulutlar ve yağmurlar burada etkili olurlar, soğuk ve sıcak hava, gündüz ve gece durmak bilmeden gelir ve giderler. Bu derin gizem anlaşılamaz, karanlık aydınlatılamaz. On bin şeyin oluşması buna bağlıdır. İyi ve kötü kader, mutluluk ve mutsuzluk, böyle oluşları içinde bilinemezler, ama yine de vardırlar. Sakin kafayla düşünüldüğünde, tüm bu görüngülerin buna dayandıkları görülür. Bu nedenle gökyüzünün yolundan söz ediyoruz. [Yeryüzü] yüksek dağları taşır, ama onların ağırlığını duyum-

samaz, ırmakları, denizleri devindirir ama [su] yitirmez. Bunlar tüm genişlikleriyle araştırılamaz, tüm derinlikleriyle ölçülemez... Buna yeryüzünün yolu diyoruz. Tüm bunlar azizlerin yoluna dayanırlar ve yalnızca azizlerin yoluna dayanılarak böyle adlandırılırlar" (Bemmei, NST 36, 45 d.). Eski kralların yolu yalnızca gökyüzüne tapınmaya dayanır, onun bilgisine değil. Sorai'ye göre azizlerin bildikleri tek şey, gökyüzünün istencine boyun eğmek ve onu etkin bir biçimde desteklemek zorunda olduklarıydı. Gökyüzü yolunu düzen ilkesiyle gören ve onun bilinebilir olduğunu düşünen Şuşi ve Yomei okullarının ve ilksel madde-enerjiyi gökyüzü ilkesiyle eşit tutan ama yine de onun bilinemeyeceğini düşünen Jinsai'nin tersine, Sorai için gökyüzü yalnızca tapınma nesnesidir. Böylelikle o, kendisinden önceki gökyüzü yolunun ve insanların birliği *(jindo)* anlayışını dışta bırakır.

Kuramsal olarak, şimdiye kadar adları geçen Konfüçyusçu akımlarda her insan en içsel özü gereği, etik yetkinliğe ulaşma yetisine sahiptir. Bir toplumun "yetkinliği" yani, barış ve güvenlik de, etik yetkinleşmeye bağlıdır. Bireysel ve kollektif olan geniş ölçüde örtüşürler. Sorai'ye göre insanın doğası gereği iyi ya da kötü oluşuna ilişkin herhangi bir savın önemi yoktur. Bu tür düşünceler yalnızca, insani varlık doğasının niteliği üzerine, hiçbir pratik yararı olmayan yapay kuramlara yararlar. Çünkü, Sorai'ye göre, insanın karmaşıklığının anlaşılması da anlığın alanına girmez. Sorai'ye göre gerçekte insan, varlık doğasıyla, düşünmesiyle ve eylemiyle, gökyüzü tarafından belirlenir. İnsan doğumuyla birlikte, bireyselliğini oluşturan, varlık doğasını karakterize eden ve insandan insana farklı olan tinsel-ruhsal bir temel belirlenim *(kişitsu)* alır. Sorai için belirleyici olan, alınan varlık doğasının az ya da çok değiştirilemez olmasıdır, ve böylelikle Sorai öteki okullarla büyük bir çelişki içindedir. "Tinsel-ruhsal temel belirlenimimizi gökyü-

zünden alırız. Babamızdan ve anamızdan doğduğumuzda, bu belirlenim bize iletilir. İnsanın kendi temel belirlenimini değiştirebileceği söylentisi, Sung Konfüçyusçularının bir safsatasıdır, çünkü insandan, yapması olanaksız olan bir şeyi istemek bütünüyle anlamsızdır" (Ogyu Sorai, Tomonsho, NRI 174). Bu yüzden, Sorai'ye göre, insanın doğruyu ve iyiyi kendi içinde arayabileceği anlayışı yanlıştır. Eski kralların yolunu da kendi içinde arayamaz, çünkü bu insanlarda ayrılmaz bir özellik değildir. İnsanda yalnızca yolu uygulama yeteneği vardır. Uygulama aracılığıyla insan kendisini gökyüzünün verdiği çerçeveyle koşullu olarak yetkinleştirebilir. Yolu uygulamak demek, kitapları, şarkıları, ritüelleri ve müziği öğrenmek demektir, çünkü bunlar insanın gerçeklikleriyle örtüşürler ve onun etki kuvvetlerini açarlar. Bu yüzden Sorai öteki okullar bağlamında aktardığımız, 'Ta-hsüeh' alıntısı *kakubutsu çiçi*'yi "kendini gerçekliklere *(butsu = mono)* verme ve böylelikle bilgiye ulaşma" biçiminde yorumlar. Etkime kuvvetini de "elde etmek" *(toku)* olarak tanımlar. Buna göre, etkime kuvvetleri varlık doğasından farklıdırlar, yolun yardımıyla elde edilmeleri gerekir. Ve tam da bu etki kuvvetlerinden pay alma, doğuştan alınan varlık doğasının koşullu yetkinleştirilmesini hızlandırır. Bu yüzden insanın edinilmiş etki kuvvetleri de zorunlu olarak farklı düzeylerdedir.

Sorai'ye göre en yüksek etki kuvvetleri oturaklılık *(çu)* ve uyumdur *(wa)*. Şuşi ve Yomei felsefesinde oturaklılık tam dinginlik *(mihatsu)* durumunu, varlık doğasının tözünü *(tai)* içerir ve uyum düzen ilkesiyle uyum içinde gerçekleştirilen öz varoluşu, işlevi *(yo)* oluştururken, Sorai bu iki kavramı şöyle tanımlar: "ritüeller ve müzik etki kuvvetlerinin normlarını oluştururlar. Arılığın ve inceliğin doruk noktasını cisimlendirirler, onlara hiçbir şeyin eklenmesi gerekmez. Oturaklılık ve uyum biçimsiz *(mukei)* şeyler olduklarından, onları imlem içerik-

lerinde [sözcüklerle] tüketmek mümkün değildir. Bu yüzden, oturaklılık ritüellerle, uyum müzikle öğretilir. Ve eski krallar böylelikle oturaklılığa ve uyuma biçim vermişlerdir. Ritüeller ve müzik, sözcüklere gerek olmadan, etki kuvvetlerini ve insanın varlık doğasını teşvik edebilirler ve insanın gönüllerini ve düşüncelerini değiştirebilirler." (Bendo, NST 36, 32)

Yol aracılığıyla hedeflenen varlık doğasının teşvik edilmesi henüz bireysel alanda yer alır. Doğruya ve iyiye bireysel olarak uymakla asla iyinin bütününe ulaşılamaz, çünkü hiçbir insan yolun uzunluğunu tek başına bitiremez. Bu yüzden bireysel alanın aşılması gerekir, insan kendini politik bir görevi olan sosyal bir varlık olarak görmelidir. Yolu gerçekleştirmenin tek hedefi toplumdaki, barışı ve güvenliği de içeren uyum içinde birlikteliktir. Bu noktada toplum, her biri öznelerarasılık bakımından kendisine uygun yeri dolduran ve gerektiğinde kendi kişisel arzusunu ikinci plana itmesi gereken çok sayıda bireyin toplamı olarak anlaşılır. Yolu, birey değil, de bireylerle birlikte yolun vekilleri olarak yöneticiler, her biri kendi eğitilmiş doğal yeteneklerine uygun olarak, herşeyi kapsayıcılığı içinde gerçekleştirebilirler.

8. Kokugaku'da "Eskilerin Yolu"nun Yenilenmesi

Akademik bir kendi üzerinde ve geçmiş üzerinde düşünme hareketi olarak Kokugaku, öğretisini Budizmin ve Konfüçyusçuluğun antitezi olarak görmektedir. Çıkış noktası, daha önce söylendiği gibi, öncelikle filolojik çalışmalar alanıdır. Manyoşu'nun, 8. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış olan 'Onbin (sözcük) Yaprağı Toplamı' antolojisinin içerdiği, çok eskilerden gelen *uta* (şarkılar, şiirler), tahrif edilmemiş, sahici Japon zihniyeti olarak kabul edilmektedir. *Uta* ya da *waka* –31

heceli Japon şiiri– Kokugaku bilginlerine göre, antikçağın insanlarının arı ve hakiki duygusunun, ahlaksal ilkelerden ve kuramlardan etkilenmemiş bir aynasıdır, yani normatif olmayan, sahici insani bir anlatımdır. Ama böylelikle Budizmin ve Konfüçyusçuluğun karşıtı verilmektedir. Kokugaku'nun yolu, bu noktadan başlayarak, daha ileriye gitmekte, merkezinde "eskilerin yolunun" *(kodo)* yenilenmesinin yer aldığı ideolojik – politik bir amaca, sahici Japonlık idealine geri dönüşe götürmektedir. Böyle yaparak, kendisi de yine bir norm yaratmaktadır. Bu yüzden Okubo haklı olarak şunları öne sürüyor: "Bu, Kokugaku'nun normatif yönü, onun temel sorunu olarak ve Kokugaku'nun tüm yapısı içinde, onun normatif olmayan karakterinin arka yüzü olarak belirdi." (Okuba 1973, 72)

Motoori Norinaga, Kokugaku'yu, herşeyin başlangıcını, daha sonraki öğretiyle ilgilenmeden, eski yazılar temelinde araştıran bilim olarak tanımlıyor. Kokugaku yalnızca kendi ülkesinin antik çağını incelemek üzerinde yoğunlaşıyor ve yabancı olanları dışlıyor. Japonya'nın antikçağını bir dağın doruğunda duran dallı budaklı bir çam ağacına, öteki ülkelerin öğretilerini de bir bahçede yetişen, dallarına yön verilmiş ve yapay biçimlere sokulmuş bodur ağaçlara benzetiyor (Kuzubana, MNZ 5, 473). Eskiçağın ve eskiçağ tarihinin Kokugaku anlayışıyla araştırılmasının mantıksal sonucu olarak, mitoloji de yeni bir değerlendirmeden geçiyor. Şimdi mitos tanrılar çağının "gerçekleri" *(jijitsu)* olarak tanımlanıyor ve böylelikle etkili bir devlet düşüncesine temel oluşturuyor.

Kokugaku, Tenno İmparatorluğu'nun öğretisinin, Japon insanının doğasında bulunduğu, hakiki gönüllerde *(magokoro)* ya da Japon gönüllerinde *(yamatogkoro)* dile geldiği, bu yüzden bu öğretinin bilimsel kuramlar temelinde gerçekleştirilemeyeceği düşüncesinden yola çıkıyor. Kokugaku *yamatogokoro*'yu, Japon insanında doğuştan bulunan arı duygu

temelini, karakteristik özelliği doğal olmayan, biçimsel olarak dayatılmış, akıl yürütme olan Çin yüreğinin *(karagokoro)* karşısına koyuyor.

Kokugaku bilginleri bu düşüncelerde ortaklaşıyorlar ancak tek tek bilginler, tanıtlamalarında birbirlerinden ayrılıyorlar. Keiçu'nun ilgisi şiir sanatında odaklanırken, Kada Azumamaro özgün bir Şinto kuramının yaratılmasını Kokugaku'nun hedefi olarak formüle ediyor ve şiir sanatını politika ve ahlaktan daha alt düzeyde görüyor. Mabuçi öncüllerinin görüşlerini yadsıyor, ahlakı, politikayı ve şiir sanatını birleştirmeye çalışıyor. Motoori de şiir sanatını ve politikayı birbirleriyle ilişkili görüyor. Ancak ondan sonra "Şiir sanatının incelenmesi" *(kagaku)* ve "Eskilerin yolu" *(kodu)* akımları belirgin bir biçimde ayrılıyorlar. Motoori okulunun öğrencileri Kagaku çizgisini bağımsız felsefi bir inceleme olarak temsil ediyorlar, Atsutane, Kokugaku'da politik bir hedefi olan "eski yolun temizlenmesi" ni görüyor.

Mabuçi'nin en önemli yapıtı, eski şarkılar güldestesi 'Manyoşu'nun bir yorumu olan 'Manyoşuko'dur. Norinaga, hocası Mabuçi'yle yaptığı bir konuşmayı 'Tamakatsuma'sında şöyle kaydediyor: "Eski dönemlerin tinini anlayabilmek için, eski dilin bilgisine sahip olmak gerekir. Ve bu bilgi de ancak, Manyoşu iyi anlaşılırsa edinilebilir. Bu yüzden öncelikle, tüm diğerlerinden önce Manyoşu'yu anlamaya çaba gösterdim ve bu uğurda yaşlandım" (Dumoulin 1939 a, 154; MNZ 8, 59). İnsanların yürekleri şarkılara akar; şarkılar insanların dilsel biçimdeki doğal duyguları, doğru yüreğin *(naoki kokoro)*, erkeklik özelliği taşıyan insan doğasının *(masurao)* simgeleridirler ve böylelikle Konfüçyusçuların ve Budistlerin dar gönüllü akılyürütmelerinin karşıtıdırlar. Yani, doğru gönlün *(magokoro)* anlatımı olarak dil. Mabuçi'ye göre şarkılar gökyüzü, yeryüzü ve doğa üçlü uyumunun *(ten çi şizen)* bengi, durduru-

lamaz ve canlı ritmini yansıtırlar. "Lao-tzu'nun gökyüzü ve yeryüzüyle uyum içinde olmak hakkında söyledikleri, ülkemizin yoluna çok iyi uygun düşmektedir" (Dumoulin 1939, 180; Kokuiko, KMZ 4, 3952). Bu, "*tao* bengi edimsizliktir"ine (Çin. *tao çang wu-wei*, Jap. *do şo mu i*), Lao-tzu'nun ve Cuan-tzu'nun spontaneliğine (Çin. *Tzu-jan*, Jap. *şizen*), Jaspers'in dediği gibi "yerine gelmekte olan önceden kestirilemezliğin başlangıcına", "başlangıcın spontaneliğine" (Jaspers 1957, 907) benzemektedir. Gökyüzü, yeryüzü ve doğa ile uyum içinde olan, onlarla ortak etkinlik içinde yaratılmış olan her şey edimsizlik içinde edimdir, arı ve durudur. Mabuçi'ye göre şiir sanatı arı çoşkusalcılığa dayanır, onda anlatımını bulan, bizzat dile getirilen, normatif olmayan Ben'dir.

Mabuçi, şiir sanatının bağımsızlığını sorgulamadan, onun hedefinin "ülkenin anlamını" *(kokui)* ya da "eskilerin yolunu" açığa çıkarmak olarak görür, şiir sanatına politikanın bir desteği gözüyle bakar. "Şanlı Tenno ülkemizin eskilerinin yolu gökyüzü ve yeryüzüyle uyumdur, bu yol yuvarlak ve düzdür" (Dumoulin 1939, 182; Kokuiko, KMZ 4, 3953). Ve başka bir yerde: "Dünyanın her yerinde, geçit vermez sıradağlarda ya da kıraç tarlalarda bir yol ortaya çıkarsa, burada da kendiliğinden, tanrılar çağının yolu açılmıştır. Ülkemizin bu doğal, kendiliğinen oluşan yolu var olduğu için, Tenno'nun parıltısı da artmalıydı (Dumoulin 1939, 172; Kokuiko, KMZ 4, 3948). Mabuçi, "eskilerin yolu"nu normatif olmayan anlamda anlamakta, yani ülkenin eski zamanlarda bütünüyle doğal bir biçimde gökyüzü, yeryüzü ve doğa ile uyumlu bir biçimde, barış içinde yönetildiğini düşünmektedir. Bu normatif olmayan, Mabuçi'de politik düşünce haline gelir. "Şarkılar iyi anlaşılırsa, insan yüreği de tanınır, ve insan yüreği tanınırsa, iyi yönetimin ve karışıklığın nedenleri de anlaşılır" (Dumoulin 1939, 173; Kokuiko, KMZ 4, 3948). Mabuçi'ye göre doğru

yürek ve "eskilerin yolu" birbirleriyle tam bir uyum içinderirler. Mabuçi'ye göre eski zamanda yolun boyunduruğu altına alma insani duyguların bastırılması değil, tam tersine onların gerçekleştirilmesi anlamına geliyordu. Şarkılar sayesinde geçmiş yeniden yaşanıldığında, böylelikle "eskilerin yolu" kendiliğinden günışığına çıkar. Mabuçi Japon antikçağını idealize ediyor ve bu çağın yenilenmesinde, şimdiki zamanda barış içinde yönetilen ülkenin garantisini görüyor. Bu düşünüş biçimi iki önemli etmen içeriyor: *ten çi şizen* düşüncesinde tüm tarihsel ve sosyal koşulların ötesine geçilmesi ve tarihin yaratıcı bir ilerlemesinin yadsınması; çünkü antikçağdan sonra tarihsel ilerleme bu çağın gerileyişidir. Tam da bu sorunsal, Mabuçi'nin halefi Norinaga tarafından ele alınmış ve yeniden yorumlanmıştır.

Norinaga şiir sanatını başlı başına bir alan haline getiriyor. Keiçu'nun bireyciliği onda belirli bir anlamda yeniden önem kazanıyor. Şiir sanatı politikadan ve ahlakdan bağımsız olarak eşsiz bir değere sahiptir: insanın, yüreğinde duyumsadığı şeyi spontane bir biçimde dile getirmesidir. Norinaga, bu spontanlığı tanımlamak için, ortaçağdaki *mono no aware* kavramını ele alıyor ve düşüncesini esas olarak Murasaki Şikibu'nun (978-1016) 'Genji monogatari'si (Prens Genji öyküsü, 1010 dolayları) üzerinde işliyor. Bu kavram o dönemde Budizmin etkisiyle, hüzünle vazgeçilmiş bir şeyi anlatırken ve aşırı ince, dokunaklı, çıtkırıldım bir duyguyla yüklüdü; Motoori ise *aware*'yi bir şeyin görülmesi, işitilmesi, bir şeye dokunulması sırasında gönülden, duyarak çıkan inleme sesi olarak ve *mono*'yu bu sesten geniş anlamda söz edildiğinde eklenen bir sözcük olarak tanımlıyor. Buna göre, *mono no aware*'yi bilmek, hazin ya da komik, neşeli ya da ilginç, iyi ya da kötü, duyguları etkileyen tüm şeyler için duyumlayıcı bir yüreğe sahip olma yetisi anlamına gelmektedir; yani yüreğin, şeylerin

ya da olayların duygusal devinimlere yol açan anlamının bilgisi *(mono/koto no kokoro wo şiru) mono no aware*'nin bilgisiyle özdeştir.

Böylece, Norinaga'da da, insanların ilk temeli yalnızca duygudur; *mono no aware*'yi bilmek demek, insanlığın ilk temelini bilmek demektir. Motoori, Mabuçi'ye karşıt olarak, insanın doğasını özünde daha feminin ve yumuşak olarak gördüğü, yani bu doğayı bilinçli bir biçimde, insani bencil duyguların aşılması ve yoluyla özyetkinleştirmeyi ve daha maskulin bir insani doğa tasarımını savuran Konfüçyusçu anlayıştaki doğanın karşısına koyduğu için, bunu, kavramda da vurguluyor. Burada insan, derinden gelen duygularını başkalarıyla da paylaşma zorunluğunu duyumsuyor. Şiir sanatı, salt bu dile getirilmek için zorlayan motivasyondan kaynaklanıyor. Böylelikle Norinaga için *mono no aware* edebiyatın özüdür; ona göre bu kavram her türlü ahlakçı ve politik yorumun yani Konfüçyusçuların ve Budistlerin öncelik tanıdığı söylenilen bakış açısının dışındadır. Gerçi *mono no aware* duygusu yüreğin arındırılmasını içerir, ama bu, etik anlamda değildir; etik arının yerine *miyabigokoro*, zarif ve latif, yani özellikle sezgisel olarak anlaşılan estetik bir değer geçer. Böylece, her duygu da *mono no aware* olamaz. Norinaga, ona göre *mono no aware* olmayanları tanımlıyor: doğal, zorlama duygular; doğal olan ama yine de *mono no aware*'yle ilişkisi olmayan duygular, örneğin kıskançlık; yalnızca dışta gösterilen duygular; içsel abartmaya dayanan duygular (Kressler 1935, 105 d.)

Şiir sanatı, kendini bu sanatta nesneleştiren *mono no aware*'yle açıklanırken, Motoori, şiir sanatından bağımsız bir alan olarak söz ediyor. Peki ama edebiyat ile politika arasındaki ilişki neredeydi? Normatif olmayandan normatif olana geçiş nerede gerçekleşir? Mabuçi'nin asıl ilgisi 'Manyoşu'ya yöne-

likken, o şiir sanatını *ten çi şizen* düşüncesine bağlar ve tarihin ötesinde görürken, Norinaga *mono no aware* kuramının yanı sıra tanrılar çağının 'Kojiki', 'Nihongi' ve öteki yazılarda içerilen gerçeklerinin *(jijitsu)* açıklanmasıyla ilgilenir. Norinaga öteki tüm yazılardan önce 'Kojiki'ye öncelik tanır, çünkü ona göre bu yazı, sözlü geleneği en eksiksiz bir biçimde vermektedir. Norinaga'nın 48 ciltlik 'Kojikiden' (Kojiki'nin Yorumu, 1764-1798) yapıtı, onun, eski gerçeklerin yeniden inşası çabalarının kanıtıdır. İlginçtir ki, Norinaga 'Kojiki' bağlamında, rasyonel bilgiyi yadsıma temelinde bir bilgi savı geliştirmiştir. 'Kojiki'deki en önemli kriter olarak, "eskilerin yolu"nun, tanrıların yolu *(mai no miçi)* olduğunu, eskilerin anlamının ancak eski sözcükler *(kogen)* temelinde anlaşılabileceğini çünkü dil *(kotoba)*, eylem *(waza)* ve tin *(kokoro)* arasında bir bağ olduğunu vurgular. Adı geçen yapıt ilkeler içermemekte, yalnızca tanrıların gerçekliklerini betimlemekte, demek ki bu yapıt yolu kuramsallaştırarak somut bir biçimde göstermemekte, yalnızca yola işaret etmektedir. Bu yüzden bu yapıt, Motoori'ye göre gerçekliği zihinle araştırmaya çalışan ve ilkeler koyan Konfüçyusçu klasiklerden ve yorumcularından ayrılmaktadır. Gerçi eski Japon yazılarında "yol"dan kavramsal olarak söz edilmemektedir, ama Japonya yola sahip olduğu için ondan söz edilmesi gerekmemiştir. Norinaga, sonraları yine de bir "yol"dan söz edilmiş olmasının nedenini şöyle açıklar: "Daha sonraki dönemde, kitaplar Japonya'ya geldikten ve insanlar bu kitapları okumaya ve incelemeye başladıktan sonra, Çin'in töreleri öğrenilmeye başlandı ve çok geçmeden, bu törelerin bütünüyle alındığı zaman geldi. Şanlı ülkenin eski çağlardan kalma, saygıdeğer göreneklerine özel olarak 'Kamiyolu' denildi: çeşitli Çin yollarıyla karıştırmamak için 'Kami' deniliyordu ve bu kavram Çin'den alındığı için 'yol' deniliyordu" (Stolte 1939, 198; Naobi no mitama, MNZ 1, 56).

Ve başka bir yerde, Mabuçi'yle araya mesafe koyarak şunları söylüyor: "Bir defasında birisi, Kamiyolu'nun belki de Lao-tzu ve Çuang-tzu'nun kastettikleri şeyin aynısı olup olmadığını sorduğunda şöyle yanıtladım: Lau-tzu ve Çuang-tzu, Ju-bilginlerinin (yani Konfüçyusçuların) safsatacılıklarına aşırı derecede bulaşmışlardı ve bu yüzden doğal olanın değerini abartıyorlardı. Ve Kamiyolu'nda ve Lao-tzu'nun ve Çuang-tzu'nun öğretisinde bu doğal olan ortaktır. Ama ikisi de doğal olanı başka başka anlarlar. Lao-tzu ve Çuang-tzu şanlı Kami ülkesinin çocukları değildirler, tersine kötü bir ülkede doğmuşlardır. Tüm şeylerin Kami'nin istencinden doğduğunu ve onun ürünü olduğunu bilemezlerdi" (Stolte 1939, 210; Ṇaobi no mitama, MNZ 1, 66). Burada, Norinaga'nın Taoculuk'taki doğal olanı Konfüçyusçu doğal olmayan-yapay olanla karşıtlık içinde görmesi ve Japon doğal olanının kendisinden ötürü doğal olduğunu açıkça vurgulaması ilginçtir.

Yol, tanrıların ortaya koyduğu bir şeydir: böylelikle 'Kojiki' Norinaga'ya göre bir açınlama (vahiy) değerini taşır. Norinaga bu yapıtta betimlenen gerçekleri gerçekliğin ilk örnekleri olarak görür, onlar tanrıların istenci ve eylemleridirler ve böyle kabul edilmeleri gerekir. Çünkü karmaşık gerçekliğin bilgisi Norinaga'ya göre zihinsel yeteneğin ötesindedir ve insanlar için bir gizem olarak kalır. Bu yüzden Norinaga tanrıların rasyonalleştirilmesi çabasını da yadsır. Norinaga *kami* terimini, eski yazılarda zikredildikleri gibi gökyüzü ve yeryüzü tanrıları olarak açıklar, bu terim ayrıca kapatılmış ruhlar ve insanlar ve hayvanlar gibi tüm varlıklar anlamına gelir, ama iyi ya da kötü anlamda olağandışı, huşu uyandıran bir yönleri olan otlar, ağaçlar, dağlar, akarsular vb. anlamına da gelir. Norinaga'ya göre *kami*ler çok çeşitlidirler, bazıları iyi, bazıları kötüdür. Bu çeşitliliğe uygun olarak *kami*lerin istençleri ve eylemleri de farklı farklıdır. Motoori, *kami*den net sözcüklerle söz etmenin

zor olduğunu düşünür. En önemli tanrılar olarak hiç kuşkusuz yaratıcı tanrıları tanır. Bunlar 'Kojiki'nin başında adı geçen üç tanrı, Takamimusubi no kami (Musubi no kami de denir), Ame no minakanuşi no kami ve Kamimusubi no kami ve bunların yanı sıra Izanagi, Izanami no kami ve Amaterasu Omikami'dir. Motoori ilk üç tanrıdan özellikle az ya da çok özdeş olduklarını düşündüğü Takamimusubi ve Kamimusubi'yle ilgilenir. İkisinde de ortak olan *musubi* sözcüğü, Norinaga'ya göre musu'nun (ortaya koymak, doğurmak) ve *hi*'ye denk düşen ve gizem dolu ruh gibi bir anlamı olan *bi*'nin birleşmesiyle oluşmuştur. Böylelikle Musubi no kami, tüm şeyleri ve olayları doğuran tanrıdır; kendisinden sonra gelen tanrıları, gökyüzünü ve yeryüzünü, insanları, hayvanları, bitkileri vb. o yaratır, başka tanrılar tarafından ortaya konmuş da olsalar, her şeyin ardında bu tanrının gizem dolu gücü vardır. Norinaga'nın bu tanrı açıklamasıyla ilkel bir tektanrıcılığa yaklaştığını ama bu tanrıyı asla Hıristiyanlıktaki anlamıyla mutlak, herşeyi bilen ve herşeye gücü yeten yaratıcı tanrı olarak kavramadığını saptamak gerekir. Norinaga, tanrıların ardında yatan bir mutlak olup olmadığı sorusunu da mantıksız bularak reddetmektedir, çünkü ona göre böyle bir şeyin bilgisi, karmaşık gerçekliğin bilgisi gibi, zihinsel yeteneğin ötesinde yer alır.

Şinto inancındaki en önemli tanrı Amaterasu'dur. Norinaga'ya göre bu tanrı "yolun merkezi simgesi"dir. Adını oluşturan *ama* (gökyüzü) ve *terasu* (görünmek), onun güneşle özdeş, göksel dünyayı yöneten, dünyanın üzerinde sonsuza dek ışıyacak olan, evrensel, iyi huylu ve merhametli olan ve Tenno'nun isim anası olarak aynı zamanda Tenno sarayının koruyucu tanrısı olan tanrı olduğunu gösterir. Bu yüzden Norinaga, daha 'Naobi no mitama' yazısının başında şunları söyler: "Japonya yüce tanrı Amaterasu Omikami'nin doğduğu

şanlı ülkedir. Amaterasu Omikami gökyüzü işaretlerini eline aldığında –bunlar, kuşaktan kuşağa kutsal işaretler olarak aktarılan üç tanrısal hazinedir– ve bunları torunlarına ulaştırdığında, şu sözleri söyledi: Benim soyumun hükmedeceği ülke bin kere onbin uzun sonbahar boyunca var olacak... Yüce tanrıça Tenno'nun oğulları, bin kere onbin dünyanın son kuşağına dek kalacaklar" (Stolte 1939, 193, MNZ 1, 52). 'Kojiki'de, bir ferman uyarınca, Amaterasu'nun torunu Ninigi No Mikoto hükümdar olarak seçilir, ona göksel simgeler olan ayna, mücevherler ve kılıç verilir, ve o, ada ülkesine gönderilir. Motoori'ye göre bu olay "yolun" kurulmasıdır. Ninigi Tenno ülkesinin asıl kurucusudur, onun neslinden biri olan Jimmi Tenno, ilk insan imparatordur. Böylelikle verilen kesintisiz hükümdarlık silsilesi, yani Tenno'nun güneş tanrıçasının oğlu olduğu tasarımı, tüm Kokugaku bilgelerine, Japonya'nın biricikliği ve tüm öteki ülkelerden yüce oluşu anlayışlarının temelini sunar.

Tüm gerçekliğin ve bu gerçeklik içinde gerçekleşen olayların, Norinaga'ya göre tanrıların ürünleri ve istençlerindeki iyiye ve kötüye dayandıkları, bu yüzden insanlar tarafından ve, bunu öne süren Konfüçyusçular ve Budistler tarafından da rasyonel bir biçimde anlaşılamayacaklarından daha önce söz edilmişti. Norinaga, Konfüçyusçu gökyüzü vekaleti *(temmei)* kuramını ve Budist nedensellik ve karşı misilleme *(inga)* kuramını kesinlikle reddeder. Ona göre tanrıların yarattığı dünya görülebilir *(kenkai)* yani bu dünya ve görülemez *(yukai)* yani tanrıların dünyası olmak üzere ikiye ayrılır. Buna uygun olarak insanların eylemleri de görülebilir olaylar *(arawanigoto)*, tanrıların yaptıkları ise gizli olaylar *(kamigoto)* olarak anılır. Bu dünya mutluluk ve mutsuzlukla, iyi *(yogoto)* ve kötüyle, doludur, bunların biri diğerini içerir. Dünyadaki iyi ve kötü – Mooori tarafından belirli tanrıların (Naobi ve Magatsu no ka-

mi) etkisine atfedilir – pek ahlaksal anlamda anlaşılmamalıdır. Bunlar bedensel ve ruhsal anlamda genel olarak temiz, duru, aydınlık, ya da temiz olmayan, leke anlamına gelirler. Kötü olandan –Norinaga yine 'Kojiki'ye dayanıyor– temizlenilerek kurtulabilinir.

İnsan, Musubi no kami'nin ruhu sayesinde doğduğu için, neyin iyi, doğal, doğru gönül *(magokoro)* olduğunu kendiliğinden bilir. Yani Konfüçyusçu ve Budist derslere hiç gereksinimi yoktur. Norinaga ölümü ve ölümden sonra yaşamı daha az ayrıntılı olarak işler. Ona göre ölüm, insanların başına gelen en acıklı şeydir, çünkü herkes için eşit bir biçimde yeraltı dünyasına gitmek anlamına gelir. Norinaga'ya göre başka öğretilerin, yalnızca ölümden sonra neyin geldiğini bilmeyen insanların huzursuzluklarından kaynaklanan öteki dünya tasarımları, salt bir göz boyamacadır.

"Eskilerin yolu" anlayışı ve insanın bu yol çerçevesinde incelenmesi Norinaga'nın tarih anlayışı açısından önem taşımaktadır. Norinaga hem *mono no aware* ilkesinde hem de "yol"da insanın varlık doğasını feminin, ya da küçük, zayıf ve sınırlı olarak tanımlar. *Mono no aware* ilkesi çerçevesinde bu kıstası sadece varlık doğası böyledir diye kabul ederken, "yol" çerçevesinde bir adım daha atar ve insanın, insandan daha büyük olan, insanın onun istençlerine tabi olduğu ama insanı koruyan ve kutsayan bir güç olan tanrılarla bağıntısını kurar. Bu bağıntı ona göre, kör bir yazgısallığa boyun eğmenin, bu dünyadan ruhsal barışı da bulmanın biricik güvencesidir. "Yol"la uyum içinde yaşayanın, yüce güçle Konfüçyusçu azizlerden ya da kendi akıllarının doğrultusunda gidenlerin tümünden açıkça daha yakın bir ilişki içinde olduğu düşüncesi de tanrılara inançtan beslenmektedir. Norinaga da tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi esas olarak, bir yaratan-yaratılan ilişkisinden farklı olarak, *oya-ko* (annebaba-çocuk) ilişkisi terimiyle an-

lamış ve formüllendirmiştir. Yaratıcı-yaratık simgesinde, aşkın tanrı tarafından *ex nihilo* yaratılmış bir varlık olarak insan, esas olarak, tanrısal varlıktan radikal bir biçimde ayrılır... Motoori'ye göre, buna karşılık olarak *kami*'lerin en önemli yönleri *oyagami*'dir (*oya-kami*, anababa ya da ata *kami*) ve her insanın soyu, hiçbir radikal kopma olmaksızın, *kami*'lere ve muhtemelen izanagi ve izanami'ye dayandırılabilir. Bu oya-ko sisteminden insan, doğası gereği tanrısal varlıktan ayrılamaz olarak tasarlanmıştır... Motoori '*kami*'lerin çağıyla insanların çağı arasında belirgin bir sınır olmadığı'na da işaret etmiştir." (Matsumoto 1970, 115). Koşulsuz itaat ve Tenno'ya bağlı olma ve tanrılara büyük bir saygı düşüncesi de buradan kaynaklanmaktadır.

Norinaga "yol"u insani gerçeğin ve politikanın ilk örneği olarak tanımlamakla kalmıyor, tarihin ilerlemesini de tanrıların istenci olarak açıklıyor. Ona göre *ten çi şizen* ilkesi tarihsel değişimin kendisidir, ve şiir sanatı da zorunlu olarak onunla birlikte değişir. Tanrılara güven içinde yaşayan insan, bu yüzden tarihin ilerlemesini durduramaz ve durdurmamalıdır. Yani ne –Mabuçi'nin çabaladığı gibi – salt antikçağın günümüzde yeniden canlandırılması ne de dejenere olmuş çağlar düşüncesi söz konusu olabilir. Gerçi, tanrıların istencine dayanan ilerleme entelektüel kavramanın ötesindedir; ama yine de bireyin ona ve onunla bağıntılı politikaya bağımlılık içinde yaşadığı bir gerçektir. Bu da, sonunda insani duyguların tarihsel olaylarla temas halinde olmaktan ve bundan dolayı da ortaya çıktıkları ve her birinin verili bir tarihsel gerçeklik olarak kabul edilmesi gerektiğini gösterir.

Hirata Atsutane, Norinaga'yı kişisel olarak hiçbir zaman tanımamış olduğu halde, kendini onun izdeşi olarak görür. Norinaga incelemelerini kesinlikle "antikçağ incelemeleri" *(kogaku)* olarak görürken, Atsutane'de ve izdeşlerinde "ülkenin

incelenmesi" *(kokugaku)* düşüncesi önem kazanır; gerçi antikçağa ve o çağın yazılarına yönelinir, ama bunun ideolojik-politik bir hedefi de vardır: Atsutane öğretiyi Norinaga'nın "yol"undan politik ve dinsel olarak uzaklaştırır, bu kitabın bağlamı açısından yalnızca dinsel uzaklaşma önem taşımaktadır. Her şeyden önce Norinaga'nın kozmolojiyi ve ötedünya tasarımını ilgilendiren görüşleri Atsutane'de somutlaştırılırlar ve değiştirilirler. Atsutane çok yönlü bir bilgedir, Konfüçyusçuluk ve Budizme çok iyi vakıftır, ve açıklamalarında, savlarını temellendirmek için gereken malzemeleri de bu ikisinden alır. Batılı bilimler, burada özellikle tıp, astronomi ve coğrafya üzerine bilgisi de hatırı sayılır genişliktedir (bkz. Keene 1953). Döneminin birçok Şinto-öğretmeni Atsutane'nin batı bilimleri karşısında geniş ufuklu olmasını tasvip etmemişlerdi, çünkü hakiki bir Kokugaku bilgininin Avrupa'nın baştan çıkarıcı rasyonalist kuramlarıyla uğraşmaması, antikçağ insanlarının sadeliğini koruması gerektiği görüşündeydiler. Ancak, Atsutane, insanların görevinin, bilimsel ilerlemeyle birlikte eskilerin hakikatini aramak olduğu savındadır. Eski Japon yazılarında bulunmayan bilgiler de, buna karşın doğru olabilirler. Bu tür bilgiler, Şinto öğretisiyle çelişmedikleri sürece, alınmalıdırlar. Böylece, örneğin Kopernik'in güneş merkezli kuramı, güneş tanrısının merkezde yer aldığı Şintoist öğretiyi destekliyordu. "Sumera mi Kuni'nin (Japonya) yolu kökendir, Ju'nun (Konfüçyusçular) ve Buddha'nın ve Hollanda'nın vb. yolları yan unsurlardır. İnceleme kökene yönelir, ama yan unsurları da bilmek gerekir. Ama yalnızca yan unsurlarla uğraşılırsa, kökeni bilmek zorlaşır. Lun-yü'de şöyle deniliyor: 'Soylu kökenle uğraşır; köken bulunursa, yol ortaya çıkar' ve buna uygun olarak herkes Sumera mi Kuni'nin, kişiliğin kökeninin şeylerini oluşturmaya çalışır: önce ruhunu Sumera mi Kuni'li bir insanın ruhu yapar, ve sonra yabancı ülkenin şeyleriyle de

ilgilenir. Orada iyi olanı almalıdır, ve aldıkları ona doğru yol için yardımcı olmalıdır. Yabancı ülkenin sözü edilen kötü yolunda yolunu şaşırmayanı, gerçek bir Japon olarak adlandırmak gerekir" (Schiffer 1939, 227; Taido-wakumon, HAZ 2, 8 vd.).

Atsutane, Çinli ve batılı düşüncelerle birleştirdiği bir Şintoist kozmoloji ve dünya görüşü tasarımı yapıyor. Daha, Norinaga'nın bir öğrencisi olan Hattori Hakatsune (1757-1824), 'Sandaiko' (Üç Büyük Üzerine Düşünceler, 1791) adlı yapıtında, mitlerin rasyonelleştirilmesini üstlenmişti ve bu yapıt Atsutane'nin 'Tama no mihashira'sının (Ruhun Okları, 1812) öncülü olarak görülmelidir. Atsutane de yaratılışı rasyonalize etmeye çalışıyor. Adı geçen yapıtta ilk maddenin bölümleri ve üç dünyanın, gökyüzü, yeryüzü ve yeraltının biçimlenmesi ele alınmakta ve ay yeraltıyla *(yomi)*, gökyüzü tanrıların oturduğu yerle, gökyüzü diyarıyla *(takamagahara)* özdeşleştirilmektedir. Atsutane'nin düşüncesinde de Norinaga'da sözü geçen yaratıcı tanrılar merkezde yer almaktadır. Atsutane, Şito dinindeki monist görünümü açıkça vurguluyor. Ona göre Ame no minakanuşi en ilk tanrılıktır, ne başlangıcı ne sonu vardır, herşeye yaşam verir, ve herşeye nüfuz etmesine kaşın, yaratılışı sessizce yönetir; Takamimusubi ve Kamimusubi bu tanrının türümleri olarak açıklanırlar. Ayrıca Amaterasu güneşle özdeş görülmez, tersine o, Atsutane'ye göre, güneşi denetleyen tindir. Üç yaratıcı tanrılık, gökyüzünden ve yeryüzünden önce vardılar ve bunları onlar yarattı. Atsutane'ye göre artık kuşkuculuğa kapılmamalı ve bu eski hakikatlerin sadece Japon efsaneleri oldukları açıklanmalıdır. "Başka bir çok ülkede de, insanın ve öteki tüm şeylerin tohumlarının var oluşlarını tanrının gücüne borçlu olduklarına inanılır" (Kodo taii, HAZ 1, 27). Atsutane kanıt olarak Çin'li Şang Ti'yi ve Tien ti'yi (gökyüzü tanrısı) ve Hintli Brahma'yı

gösteriyor. Ama bir yaratıcı tanrı tasarımı açısından öncelikle Hıristiyan örnekler vermeyi seviyor. Atsutane Matteo Ricci (1552-1610), Diego de Pantoja (1571-1618), Guilio Aleni (1582-1649) gibi 17. Yüzyılda Çin'de etkinlik gösteren Cizvit misyonerlerinin yazılarını biliyordu. Aleni'nin bir yazısına dayanarak, gökyüzünde bir hükümdarın var olduğunu bilmek gerektiğini söylüyor. Bu hükümdar, bütünlüğü içinde kavranılırsa, bu bir tanrı olduğu için, dünyanın ondan sonra yaratıldığı daha kolay anlaşılabilir. Bu tanrının ne başlangıcı ne de sonu vardır ve dünya bu tanrıdan sonra yaratılmıştır. O tüm yaratılışın hükümdarıdır. Eğer tanrı gökyüzünden ve yeryüzünden önce var olmuş, olmasaydı, tersine, onun ancak dünyanın yaratılışından sonra göründüğü söylenseydi, o zaman bu dünya nasıl ortaya çıkmış olacaktı? Eğer o daha sonra gelmiş olsaydı, nereden geliyor olacaktı? Onu hükümdar yapan kimdi? (İşida 1970, 310).

Atsutane'ye göre gökyüzü ve yeryüzü bir bütün oluştururlar ve tüm ulusları kapsarlar. Bu yüzden tüm ülkelerin yaratılış mitleri de az ya da çok aynı olmalıdır. Sadece, bu hakikate ulaşmak için mitleri değiştirmek ve sistemleştirmek gereklidir. Yine de Japon yaratılış mitleri böyle bir sistemleştirmenin çekirdeğini oluştururlardı. Buradan sonuç olarak yine Atsutane'nin Tenno ülkesinin tüm ulusların merkezi ülkesini oluşturduğu ve Tenno'nun onların hükümdarı olduğu şeklindeki aşırı milliyetçi iddiası çıkmaktadır. "Japonya Çin, Hindistan, Rusya, Hollanda, Siyam, Kamboçya ve öteki ülkeler gibi tüm öteki halklardan tümüyle farklıdır ve onlardan üstündür; ülkemizi 'Tanrıların Ülkesi' diye adlandırmamız salt bir böbürlenme değildi. Tanrılar yaratılış sırasında dünyanın tüm ülkelerini biçimlendirdiler ve bu tanrılar istisnasız olarak Japonya'da doğmuşlardı. Böylelikle Japonya tanrıların vatanıdır, ve bu yüzden onu Tanrıların Ülkesi olarak ad-

landırıyoruz. Bu genel bir inanç konusudur ve her türlü tartışmanın üstündedir" (Kodo taii, HAZ 1, 23).

Atsutane, öteki dünya düşüncesini odak noktasına daha fazla kaydırmayı *yamatogokoro* ya da *magokoro*'nun gerçekleştirilmesinin ön koşulu olarak görüyor. Burada da Hıristiyanlıktan güçlü bir etkilenme içinde, daha ilk yapıtlarından ikisinde, 'Honkyo gaihen'de (Başlangıçtaki Öğretinin Toplamı, 1806) ve 'Kişin şinron'da (Ruhlar Üzerine Yeni Makale, 1806) bu dünyayı salt geçici bir dünya olarak görüyor. Ricci'in 'Çi yen şih pien'ine (Hıristiyanlığın Hakiki Anlamı, 1603) dayanarak, gerçi insanı yaratılışın doruk noktası olarak betimliyor, ama insanın yaşamının acılarla dolu olduğunu, çelişkilerden ve çatışmalardan oluştuğunu söylüyor. Tanrılar, bu dünyada yaşamamıza, dürüst bir yürek geliştirmemiz ve kendimizi daha sonraki hakiki yaşama hazırlamamız için izin veriyorlar. Yazgımız öteki dünyadadır. Atsutane bu yaşamdan sonraki bir yaşam umuduyla, Norinaga'nın adeta yazgıcı bakış açısını aşıyor. Bundan sonraki yaşam hakkındaki haberler öyle yanıltıcıdırlar ki, kafa karışıklığına yol açmaları çok doğaldır. Öğretmeni (Norinaga) bile bu yanıltmacalardan kurtulamamıştır... İnsanların ruhlarının, ölümlerinden sonra yeraltına gittikleri görüşü, Japonya'ya dışarıdan getirilmiş ama Japonya'nın geçmişinde en ufak bir kanıtı bile bulunmayan bir geleneğin bir parçasıdır (karş. Tama no mihasira, HAZ 2, 27 vd.). Ölüm Atsutane için artık üzülecek bir şey değildir, ölüme hazır olunduğunda, onun karşısına huzur içinde çıkılabilir. Çünkü ölüm ruhun bedenden ayrılmasından başka bir şey değildir. Tanrılar insanı hava, su, ateş ve topraktan yaparlar ve ona bir ruh *(tamaşii)* verirler. Ruh ölümden sonra kaçar ve tüm dünyevi acılardan kurtulur. İnsanların göremediği ölüler ülkesine *(yumei)* girer ve bu ülkenin hükümdarı Okuninuşi no kami'ye boyun eğer. Atsutane 'Tama no mihaşira'da bir çok

bakımdan bu dünyadaki yaşama benzeyen, ölümden sonraki yaşamı ayrıntılı bir biçimde ele alır. Gerçi buna karanlıklar ülkesi de denir, ama Atsutane'ye göre bu yalnızca karşılaştırmalı olarak anlaşılmalıdır, çünkü orası kesinkes ışıksız değildir.

Norinaga'nın, tüm ürünlerin nedeninin tanrılar olduğu anlayışının değiştirilmiş olması da belirleyici önemdedir. Tanrı Magatsu artık kötü tanrıların başı olarak değil, mevcut dünya insanların kötü davranışlarıyla kirletildiğinde kötüye izin veren tanrı olarak açıklanır. Demek ki insan edimlerinden bütünüyle sorumludur, ve insanın ruhu ölüler ülkesinde, dünyadaki yaşamının sorumluluğunu taşıyacaktır. İnsan, tanrıların kendisine doğuştan verdikleri iyi doğaya uygun olarak davranıp davranmadığına göre, Okuninuşi tarafından ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır, ve ruhu ödüle ya da cezaya derece derece karşılık düşen bir tanrı olacaktır.

III. 1868'DEN 1945'E KADAR FELSEFE

1. Tarihe İlişkin Notlar

Japonya, batıya açılmanın sonuca ulaştığı ve sosyopolitik, ekonomik, teknolojik ve kültürel olarak batıya yönelmenin gerçekleştiği Meiji döneminin başlamasıyla, feodal bir devletten bir endüstri devletine ve bu arada 1945'ten sonra sürekli olarak da, milliyetçilikten ve aşırı milliyetçilikten demokratikleşmeye doğru gelişti. Japonya'nın açılması, felsefi düşüncede de bir devrim getirdi. Japonya'da Meiji döneminin sunduğu batılı felsefi sistemler yelpazesi, dikkate değer. Pozitivizm, utilitarizm, Darwinizm ve Spencercilik; ayrıca Green'in felsefesi ve Bain ve Haven'in psikolojisi o zamanki Japon bilginler dünyasında yandaşlar buldular. Bunun yanı sıra, idealist bir akım da gelişti. İlk onbeş yıl bütünüyle pozitivizmin ve utilitarizmin etkisi altındaydı, sonra onu idealizm ve materyalizm bölünmesi izledi. Aynı zamanda, geleneksel düşünceye, özellikle Konfüçyusçuluğa ve Şinto'ya bir geri dönüş de kaydedilmelidir. Bu geri dönüş 1945 yılına dek sosyopolitik açıdan önemli bir rol oynadı. Bu geri dönüşün kökeni, politika destekli, milliyetçilerin ve saha sonra faşistlerin Japon milli özü *(kokutai)* ideolojisiyle uyum içindeki muhafazakârlıktı. Öne sürüldüğüne göre, özel Japon milli özü her şeyden önce, Japonya'nın, tarihinde yabancı halkların karışmasından uzak kalmış ve böylelikle hakiki, arı bir Japon tininin *(Hihon seişin)* gelişebilmiş olmasından kaynaklanıyordu. Bu tinin korunması için, çekirdeğinde Tenno ideolojisi ve Konfüçyusçu temel erdemler bulunan milli bir öğreti *(kokkyo)* yaratıldı. Muhafazakârlıkla birlikte, geleneksel felsefe bağlamında felsefe-tarihsel bir araştırmaya yönelik güçlü bir gereksinim de ortaya çıktı. Batının felsefe-tarihsel araştırmasından öğrenilen belirli yön-

temsel bakış açılarıyla, Konfüçyusçuluk, Budizm ve öteki geleneksel düşün akımları aydınlatılmaya çalışıldı. Geleneksel felsefe üzerine genel serimlemeler, tek tek belirli düşünürler üzerine serimlemeler yazıldı ve büyük kaynak külliyatları yayımlandı.

Meiji felsefesinin karakteristik yönü, yukarıda anılan sistemlerin isimleriyle betimlenmiş olabilir. Ancak, bu dönemin felsefesine daha yakından bakıldığında, adı geçen akımların Japon felsefeciler tarafından alınmalarının, işlenmelerinin ve değerlendirilmelerinin belirli koşullar altında gerçekleştiği görülebilir.

Japonya, batılı felsefeyle nispeten hızlı bir bağlantı kurdu. Bunun nedeni, Japon felsefecilerin batı felsefesine gösterdikleri büyük ilgi, dönemin getirdiği zorunluluk ve yoğun bir bilgin alışverişiydi – hem Japon bilginleri dış ülkelere gönderiliyor, hem de batılı bilginler Japonya'ya getiriliyordu. Yurtdışında bir üniversite öğrenimi için tercih edilen ülkeler Hollanda, İngiltere, Almanya, Fransa ve Amerika'ydı. İngilizce, Hollandaca, Fransızca ve Almanca o dönemde en çok kullanılan yabancı dillerdi. Tüm bu uygun koşullara karşın, batılı felsefeyle karşılaşmanın getirdiği sorunsal görmezden gelinemez. Aydınlar dünyasının dil konusunda belirli bir öneğitimi vardıysa da, uygun öğretim malzemesinin, felsefe sözlüklerinin ve batılı filozofların ya da batı felsefesi üzerine önemli tarihsel serimlemelerin çevrilmesi girişimleri son derece zordu. Batılı ve Japon dil yapısının farklılığının tam da felsefe alanında özellikle büyük bir engel olduğu ortaya çıktı. Ama gerek duyulan, yeni kavramların oluşturulması da sonu gelmez bir girişimdi. Şimdiye dek geleneksel felsefe çerçevesinde kullanılan kavramların batılı felsefeye aktarılmasında sorunlar çıkıyordu, çünkü bu kavramlar geleneksel çağrışımları da beraberlerinde getiriyorlardı ve böylelikle çoğu kez yeni içeriklerinin yanlış

anlaşılmasının önüne geçilemiyordu.

Bir başka sorun da, batılı felsefenin olabildiğince sistemli bir biçimde alınması ve aktarılması çabalarında ortaya çıktı. Japonya'ya ilk olarak yukarıda anılan izmlerin girebilmiş olması, kesinlikle mevcut bir sistematiğin ya da Japon felsefecilerinin bilinçli bir yöntemsel tavrının sonucu değildir. Bunlar daha çok 19. yüzyılda Avrupa'da egemen olan akımlardı. Bu akımlarla karşılaşma, içeriklerinin farklılığı açısından da başlı başına bir sorundu. Ancak bu sorun, Japon filozofları açısından daha da büyüdü, çünkü, bu kuramları Avrupa 19. yüzyılının uzam ve zamanına tam olarak yerleştiremiyorlardı ve bu kuramlara yol açmış olan felsefe-tarihsel gerçekleştirme, böyle kısa bir alınma süresi içinde oluşturulamazdı. Bu yüzden batılı felsefe parçaları, bir mozaik resmin taşları gibi alındılar; Japonlar resmin bütününü tanımıyorlardı. Alınan batılı filozofların anlatımlarının çok katlılığı, Japonlar tarafından alınırken, çoğu kez yitiyordu. Düşünürlerin belli başlı, çekirdek düşünceleri alınıyordu. Sürekli, Meiji döneminin özel sosyo politik sorunları açısından yararlı olabilecek konular üzerinde çalışılıyordu. Bu koşullarda, bir Japon düşünürünün, birbirinden farklı çok sayıda kuramı eklektik bir biçimde içiçe geçirmesi de anlaşılıyor. Batılı felsefenin, kendi değerinden ötürü alınması değil, doğa bilimlerinde ve teknolojide eşzamanlı olarak gerçekleştirilen bir bilgi transferiyle sıkı bir bağ içinde görülmesi gereken, çünkü onlardan bağımsız olmayan biralnıma söz konusuydu. Felsefe alanındaki geleneksel akımlar bastırıldığı için, yeni bir ufka açılmak, anlam verici yeni bir şey aramak gerekiyordu. Meiji felsefesi, ilk onyıllarda, söz konusu anlam verici, taşıyıcı bilinci fiziksel dünyaya ve evrimci yükselişe yoğunlaşmakta buldu ve böylelikle, çok sayıdâ izmin arasında çok belirli sosyo politik ağırlık noktaları oluşturmakla uğraştı.

Genel olarak Meiji döneminde, geleneksel felsefede olduğu gibi sabit felsefe okulları değil, daha çok yukarıda anılan alanlarda çalışan tek tek filozofların isimleri öne çıktılar. Bu kitapta yerimiz sınırlı olduğu için, bu filozofların ne tümünün adını sayabilir, ne de, hepsine yeterince yer verebiliriz. Özellikle önemli olan düşünürler, modern Japon felsefesinin asıl kurucusu olan Nişi Amane (1829-1897), pozitivizm ve utiliterizm için Fukuzawa Yukiçi (1835-1901), idealizm için İnoue Enryo (1858-1919), İnoue Tetsujiro (1855-1944) ve Onişi Hajime (1864-1900) ve evrimcilik için Kato Hiroyuki'dir (1836-1916). Kato, ilk yapıtlarında henüz her bir birey için özgürlük, eşitlik ve kendi geleceğini belirleme hakkını savunurken, yaratısının ikinci yarısında bütün bütüne Spencer'in ve özellikle de Darwin'in etkisindedir. Ünlü yapıtı 'Jinken şinsetsu'da (İnsan Hakları Üzerine Yeni Kuram, 1882) insanların farklılığını, Darwin'in değişkenlik, kalıtım ve varoluş kavgasını doğuran ve bir seçilime yol açan aşırı çoğalma kuramlarıyla açıklıyor. Gerçekten önemli olan 'Kyoşa no kenri no kyoso' (Daha Güçlü Olanın Hakkı Kavgası, 1893) yazısı, Darwinin yanı sıra Gumplowicz'in ve Haeckel'in düşüncelerini de içeriyor. Daha sonraki yapıtları 'Dotoku horitsu no şimpo' (Ahlak Yasasının Gelişimi, 1894), 'Şizenkai no mujun to şinka' (Doğadaki Çelişki ve Evrimcilik, 1906) ve 'Şizen to rinri (Doğa ve Etik, 1912) de açıkça biyolojik bir materyalizmin özelliklerini taşıyorlar. Kato yine de öncelikle politik bir düşünür olarak ün kazandığı için, bu serimlemede kendisine özel bir önem verilmeyecek.

Taişo döneminden itibaren Japon felsefecilerinin bakış açısı genişledi. Şimdi batılı felsefe daha sistemli ve daha özelleşmiş bir biçimde inceleniyordu. Artık doğa ve tinbilimleri bilginlerinin de, bilimsel yöntemlerine felsefi bir temel vermek için felsefeye yönelmiş olmaları ilginç bir saptamadır. Taişo

dönemi Japonya tarihinde, demokratik düşüncelerin yerleştiği, liberal bir evredir. Bu dönem, başlıca temsilcisi Tsuçida Kyoson (1891-1934) olan kültürcülüğün *(bunkaşugi)* beslendiği zemini oluşturdu. Başlıca temsilcileri Takayama Rinjiro (Çogyu, 1871-1902) ile Tanaka Odo (Kiiçi, 1867-1932) olan ve Green'in, E. Hartmann'ın ve Nietzsche'nin düşüncelerinden beslenen idealizm; Lipps'in felsefesinde yansıyan ve Abe Jiro (1883-1959) tarafından temsil edilen personalizm ve özellikle James'a ve Dewey'e dayanan ve Tokyo'daki Waseda Üniversitesinde odaklanan pragmatizm *(puragumateizumu)* akımları bu dönemede elverişli bir gelişme ortamı buldular.

Taişo döneminden itibaren felsefe tarihi araştırması hemen hemen tüm dönemlere yöneldi, Eski Yunan ve ortaçağ felsefesiyle olduğu gibi, yeniçağ felsefesiyle de ilgilendi. Ünlü Japon felsefecilerinin yazdıkları, çok sayıda batı felsefesine "giriş" kitabının ve felsefi antolojilerin ('Tetsugaku soşo' Felsefe Antolojisi, 1915; 'Iwanami koza Tetsugaku' Iwanami Felsefe Dizisi, 1931 vd.) yayımlanmasının yanı sıra, batılı filozofların ya da batılı felsefe tarihi kitaplarının çevrilmesiyle daha yoğun bir biçimde ilgilenildi. Özellikle Bergson'un felsefesi ve yeni Alman felsefesi, özellikle de Kantçılık ve Yeni Kantçılık ilgi odağıydılar; bunları Varoluşçuluk, Hegelcilik ve Marksizm izledi. Bergson, yaşam felsefesiyle ve sezgiyi ve Japonlara göre, Doğu Asya düşüncesiyle çok büyük bir benzerlik içindeki élan vital'i vurgulamasıyla büyük ilgi gördü. Kaneko Umaji (Çikusui, 1870-1937) daha 1913'te Bergson'un 'L'évolution créatrice'ini, Takahaşi Satomi de (1886-1964) 'Matière et mémoire'ı çevirdi. Aralarında Nişida Kitaro'nun da bulunduğu bir çok felsefeci, Bergson'un düşüncelerini işlediler. Kantıçılığı/Yenikantçılığı ilk yayanlar: Kuwaki Genyoku (1874-1946); 'Kanto to gendaitetsugaku', (Kant ve Günümüz

Felsefesi, 1917), Tomonaga Sanjuro (1871-1951; 'Kanto no eien heiwa ron', Kant'ın Bengi Barışı Üzerine, 1922), Abe Yoşişige (1883-1966; 'Kanto no jissen tetsugaku', Kant'ın Pratik Felsefesi, 1924) ve Amano Teiyu'dur (1884-1980; 'Kanto junsui risei hihan', Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi, 1935). Kant'ın ve Yeni Kantçıların yanı sıra Fichte ve Schelling de büyük ilgi gördü. Husserl'in fenomenolojisi için yazılan giriş kitapları arasında Takahaşi Satomi ve Mutai Risaku'nun (1890-1974; 'Genşogaku kenkyu', Fenomoloji Üzerine Çalışma, 1940) ve Yamanouçi Tokuryu'nun (1890-1982; 'Genşogaku josetsu', Fenomenolojiye Giriş, 1929; 'Sonzai no genşo keitai', Varlığın Fenomenolojik Biçimi, 1930) kitapları anılabilir. Husserl'in yanı sıra Bolzano, Brentano ve Miunong da incelendi. Varoluşçular arasında özellikle Kierkegaard ve Heidegger yankı buldu. Kuki Şuzo (1888-1941) 'Jitsuzontetsugaku' (Varoluş Felsefesi, 1933) makalesiyle, bu akımın o dönemdeki en ünlü temsilcilerindendi. Yaklaşık olarak otuzlu yıllardan sonra Hegel'in felsefesi kalıcı bir etkide bulundu; Hegel'in diyalektiğinde doğu felsefi düşüncesiyle, özellikle de Mahayana Budizmi akımlarıyla paralellikler görülüyordu. Hegel'in önemli yapıtlarının tümü, bunların yanı sıra Haym'ın, Rosenkranz'ın, Glockner'in Hegel üzerine ünlü çalışmaları da Japoncaya çevrildiler. O zamanın hemen hemen tüm ünlü felsefecileri – örneğin Nişida ve Tanabe de – Hegel'le tartıştılar. Hegel'e yönelik genel ilgi sadece saf felsefi bir özellik taşımıyordu, o dönemin politik konumundan da motive oluyordu; milliyetçi düşüncenin savunucuları Hegel'in devlet kuramını kendilerine bir destek olarak sevinçle karşılamışlardı. Ayrıca, Hegelci diyalektikte, Marx'ın gitgide daha da moda olan diyalektiğine karşı uygun bir "savaş aracı" bulunmuştu.

Japon düşüncesinde Marksist akımın, özellikle politik bir etmen olarak önemli bir yeri vardır. Bu akımın yandaşları

Japon politikasında ve sosyal ekonomisinde giderek artan totaliter emperyalizm, otoriter milliyetçilik ve saldırgan militarizm eğilimlerine karşı çıkmışlardır. Partide (Nihon Kyosanto) ve tartışma gruplarında bir araya gelmiş olan Marksistler, Marksist düşünce mirasını, yayınlarla ve konuya ilişkin batılı kaynakların çevirileriyle tanıtmaya, entelektüeller üzerinde aydınlatıcı bir etkide bulumaya ve bir reform yoluyla mecut politik gerçekliği değiştirmeye çalışmışlardır. Marksizm, bir çok felsefeci tarafından önemle dikkate alınmasına ve onların sistemlerinde eleştirel bir biçimde göz önünde tutulmasına karşın, 1945'e kadarki politik gerçeklikler temelinde bağımsız bir Japon Marksist felsefesi gelişememiştir.

Toplumsal felsefi düşünsemelerin başlangıçları daha, Fransız sosyalizminin bir yandaşı olan Nişi Amane'de görülebilir ('Şakaitoron no setsu', Sosyopolitik Program Üzerine Söylev, 1873). Sosyalizmle eleştirel bir hesaplaşma Kato Hiroyuki'de de vardır. Özel bir ün kazanan politik düşünürler ise, Nakae Tokusuke (Çomin, 1847-1901); 'Waga şakaişugi' (Benim Sosyalizmim, 1903) yapıtıyla Katayama Sen (1859-1933) ve 'Niju seiki no kaibutsu – Teikoku-şugi' (Emperyalizm – 20. Yüzyılda Bir Canavar, 1901) ve 'Şakaişugi şinzui' (Sosyalizmin Özü, 1903) adlı yapıtlarıyla Kotoku Şusui'dir. Nakae, 1882'de, Rousseau'nun 'Contract social'ini çevirmişti ve "doğulu Rousseau" diye anılıyordu. Meşruti monarşi ve Japon milliyetçiliği düşüncesini savunuyor ve 18. yüzyılın Fransız milliyetçiliğine yakın duruyordu. Yaşamının son yılında yazdığı ve denemeler ve eleştirel makaleler içeren yapıtları 'İçinen yuhan' (Bir Buçuk Yıl) ve bunun devamı olan 'Zoku içinen yuhan' özel bir felsefi değer taşırlar. Katayama ve Kotoku yapıtlarında sosyalizmin özüne genel bir bakış sundular ve sosyalizmin politik, ekonomik, sosyal ve kültürel üstünlüğüne ve kapitalist toplumdan sosyalist topluma doğru dönüşümü

gerçekleştirmenin zorunluluğuna işaret ettiler. Kotoku –Lassale ve Ely'den etkilenerek– 'Teikokuşugi' adlı yapıtında emperyalizmin üç karakteristik özelliği, yani milliyetçilik, militarizm ve yayılma politikası üzerinde duruyor ve bunları insanlarda gizli bir biçimde bulunan ve her zaman etkinleştirilebilen temel duygular olan nefret, kavga etmekten hoşlanma ve mülkiyet hırsı duygularına dayandırıyordu.

Özellikle yirmili yıllardan itibaren yeni bir yükseliş gösteren Marksist metodoloji, bilim alanında yeni bir yükseliş dalgası anlamına geliyordu. Bu metodoloji, ayrı ayrı gelişmiş bilimleri kapsayıcı bir dünya görüşü altında birleştiren, bütünleyici ve sistematik bir bilimin yeni bir bakışı olarak görülüyordu. Marksistler, her tarihsel dönümün dinsel, etik ve metafizik öğretilerinin, toplumun ekonomik temelleri üzerinde yükselen bir üstyapı oluşturduklarını söylüyorlardı. Bu bakış açısıyla, Marksist aydınlarda, ilk planda ekonomik sistemle, sınıflı yapıyla ve sınıf kavgasıyla ilgilenme anlayışı egemendi. Marksist aydınların ezici çoğunluğu filozof değildi, ya Kawakami Hajime (1879-1946) gibi ekonomi bilimi, ya Yoşiko Sakuzo (1878-1933) gibi siyasal bilim alanından geliyorlardı, ya da Fukumoto Kazuo (1894-1933) ve Yamakawa Hitoşi (1880-1958) gibi toplumsal/Marksist hareketlerin önder kişileriydiler, ya da Tosaka Jun (1900-1945) gibi o dönemin politik durumunun eleştirmenleriydiler.

Kawakaki Marksist felesfenin nihai atılımı yapmasına yardımcı oldu. 1905'te Seligman'ın 'The Economic Interpretation of History' adlı kitabını ve daha sonra Marx'ın, Lenin'in, Buharin'in vb. bazı yazılarını çevirdi. Kawakaki'nin 'Bimbo monogatari' (Yoksulluk Üzerine Öykü, 1917) –burada yoksulluğu modern toplumun asıl sorunu olarak ele alıyor ve insan tininin bir yenilenmesini öneriyor– ve 'Şakai mondai kanken' (Sosyal Sorunlar Üzerine Kişisel Görüşler, 1918)

yapıtlarındaki görüşleri hâlâ güçlü bir biçimde modern ekonomi biliminin etkisindedirler. O sıralar Kawakami Marksist eğilimli ekonomistlerce eleştiriliyordu, bu da onun Marksizmle yoğun bir biçimde ilgilenmesine neden oldu. 'Şihon-şugi keizaigaku no şiteki hatten' (Kapitalist Ekonominin Tarihsel Gelişimi, 1923), 'Keizaigaku taiko' (Ekonomi Biliminin Ana Hatları, 1928) ve 'Şihonron nyumon' (Kapitalizme Giriş, 1928) yazıları, Kawakaki'nin Marksizme yönelişini açıkça gösterirler. Kawakaki, düşüncesinin doruk noktasını oluşturan, geç dönem yapıtı 'Gokuçu zeig' da (Hapiste Gereksiz Sözcükler, 1937) bilimsel ve dinsel hakikati diyalektik bir biçimde birleştirmeye çalışır. Kawakaki'nin kendini hem bir Marksist olarak tanımlayıp hem de dinsel hakikate inanma konumu, bir çelişki gibi görünmektedir. Ona göre belirleyici olan, bir materyalistin bilinci *(kokoro)* maddenin bir ürünü olarak görmesidir. Bu anlayışa göre, dinsel hakikat, bilincin kendi kendisinin bilincine varmasıdır, bilimsel hakikatte ise nesneler hakkında bir bilgi söz konusudur ve bu bilgi neselerin gözlemlenmesiyle gerçekleşir. Her iki bilgi de nesneleri ve gerçekleşme yöntemleri açısından farklılırlar, biri iç dünyaya diğeri ise dış dünyaya ilişkindir. Kawakami'ye göre, bu iki hakikat yine de bir bütün haline getirilebilir – ki bu çözüm ikna edici değildir, çünkü Kawakami iki hakikat arasında diyalektik bir ilişki kurmaz. Kawakami, bu iki hakikatin de eşit ölçüde bizim bilincimiz tarafından gerçekleştirdikleri gibi basit bir sonuca varır. Bilincimiz son derece gelişmiş maddi bir işlev olduğu için, materyalizmde dinsel hakikate yer vermemek ne anlaşılır ne de çelişkili bir şeydir.

Nagata Hiroşi (1904-1947) Sovyet felsefesinin yorumcusu olarak isim yapmıştır. Deborin'in, Akselrod'un ve Stalin'in yapıtlarını çevirmiş ve diyalektik materyalizm hakkında çok sayıda kitap yazmıştır. Hiroşi, Japon düşüncesinin tarih-

çisi olarak da özel bir öneme sahiptir ('Nihon yuibutsuronşi', Japon Materyalizminin Tarihi, 1936; 'Nihon hokensei ideorogi', Japonya'nın Feodal İdeolojisi, 1938; 'Nihon tetsugaku şisoşi', Japonya'nın Felsefi Düşüncelerinin Tarihi, 1938). Nagata, Japon düşünce tarihinin incelennesinde ortaya çıkan sorunları Marksist bakış açısıyla çözmeye çalışır. Onun için önemli olan, Japon düşüncesini yalıtılmış bir Japonya bakış açısıyla değil, genel bir bağlamda yorumlamaktır. Çünkü tüm felsefe tarihinde, her zaman maddeye mi, yoksa tine mi öncelik verileceği sorusu söz konusu olmuştur. Ancak bu açıdan, Japon düşüncesinin bir analizi başarılırsa, artık geleneksel düşüncenin yararları değil, daha büyük olan zararları görülecek ve sözümona "Japon tini" kuramlarının kırılganlığı anlaşılacaktır. Bu idrakle birlikte, daha iyi bir geleceğin yolu da gösterilebilecektir.

1912'den 1945'e kadar olan döneme topluca bakıldığında, çeşitli izmlerin temsilcilerinin, Hıristiyanlığa eğilimli bir dizi din felsefecisinin, örneğin Hatano Seiiçi'nin (1877-1950), ve felsefe tarihçilerinin yanı sıra, kendi bağımsız sistemlerini kuran felsefeciler de görülür. Etikçi olarak saygınlık kazanan Watsuji Tetsuro'nun (1889-1960) yanı sıra, Nişida Kitaro da (1870-1945), o dönemin önde gelen felsefecilerindendir. Kitaro, Japon felsefesini alıntılar düzeyinden çıkarmış ve Kyoto okulu olarak bilinen felsefesiyle bugün bile etkili ve etkin olan bir akımı yaratmıştır. Kitaro'nun Kyoto Üniversitesi'ndeki halefi Tanabe Hajime (1885-1962) ve öğrencisi Miki Kiyoşi (1897-1945) onun düşüncelerini kendi özgün biçimlerinde geliştirmişlerdir. Kyato okulu'nun 1945 yılından sonra önemli temsilcilileri Maaki Kosaka (1900-1969), Iwao Koyama (doğ. 1905), Hisamatsu Şiniçi (1889-1969), Şimomura Torataro (doğ. 1902) ve özellikle, bugün bile önde gelen ve önemli bir felsefeci olan Nişitani Keiji'dir (doğ. 1900).

2. Pozitivizm ve Utiliterizm

a) Uygarlık ve Tarih Anlayışı

Nişi Amane ve Fukuzawa Yukiçi hemen hemen aynı tarihlerde, yeni ilerleme kuramı üzerine yayınlarıyla kamuoyunun önüne çıktılar. Nişi özellikle, öğretisiyle ilk kez üniversite eğitimi için bulunduğu Leiden'de (1862-1865) tanıştığı Comte'a güveniyordu. Kaynak olarak özellikle George H. Lewes'in 'Biographical History of Philosophy' (1843) ve 'Philosophy of Sciences' (1845) yapıtlarından yararlanmıştı. Nişi pozitivist düşünceyi ayrıntılı bir biçimde ele aldı. Bu ilgilenmenin ürünleri, bir dizi yayına yansıdılar; bu yayınlar arasında 'Seisei hatsuun'u (Fiziksel Olanla Tinsel Olan Arasındaki İlişki, 1873) ve 'Hyaku-gaku renkan'ı (Tüm Bilimlerin İlişkileri, 1870-71) sayabiliriz.

Fukuzawa ise başka bir kaynaktan yararlandı. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Avrupa tarih yazımıyla ve burada da özellikle Buckle ve Guizot adlı tarihçilerle ilgilendi. Fukuzawa kuramlarında, ilk planda, Japonya'nın daha fazla nasıl uygarlaşabileceği sorusunu ele aldı. Bu konuda, Buckle'dan ve Guizot'tan, bu iki tarihçinin farklı farklı konumlarına bakmadan, kendisine önemli görünenleri aldı. İlerleme kuramı, Fukuzawa'nın düşüncesindeki merkezi konuyu oluşturduğu için, yazılarının çoğu bu konuda yazılmış makalelerdir. İlerleme kuramını ayrıntılı ve sistemli bir biçimde ise asıl 'Bummeiron no gairyaku' (Bir Uygarlık Kuramına Genel Bakış, 1875) adlı yapıtında tartışmıştır.

Pozitivist ilerleme düşüncesine yönelen Nişi ve Fukuzawa'da, tarihin anlamı sorusu merkezi bir önem kazanmaktadır. Bu soru, geleneksel düşüncede de sorulmuştur. Nişi ve Fukuzawa'nın özellikle hedef aldıkları, Tokugawa döneminin

düşüncesine egemen olan Şuşi okulununun tarih konstrüksiyonu, bir ilkenin ışığında yorumlanmıştır. Bu ilke tarihte tüm olup bitenin bağlamını kurmakta ve ona son anlamını da vermektedir. Şuşi okulu evrenin görülebilir düzeninden yola çıkmakta ve kozmik yasa onun tarih anlayışına örnek olmaktadır. Bu okulun, evren hakkındaki doğal anlayışı, onu herşeyin bengi yeniden dönüş içinde devindiği kavrayışına vardırmaktadır. Zaman içinde değişme, tarihsel bir gelenekten kopma değil, her-zaman-böyle-olan olarak, daire biçimli doğal bir çevrim biçimindeki değiştirilmez olan, Altın Çağ diye anılan çağı yeniden düşünmeye sıkı sıkıya bağlı olan önem taşımaktadır. Ogyu Sorai ise, daha önce görüdüğümüz gibi, Şuşi okulunun tersine daha ilerici vurgulamalar yapmıştır ve böylelikle düşünsel olakrak zamanının çok ötesinde yer almakla kalmamış, hatta Meiji düşünürlerine bağlantı noktaları sunmuştur.

Nişi ve Fukuzawa, Şuşi okulunun tarih yorumunu, bilim öncesi ve dogmatik olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler. Onlara göre, teolojik ya da ontolojik düzen şemasının yerine, tarihin temelinde genel bir düzenin bulunduğu, tarihsel ilerlemenin de doğabilimsel hakikatler gibi tam bir kesinlikle saptanabildiği, tarihi insan istencinin belirlediği ve bu istencin akıllı önlemlerinin insanlığa ilerlemeyi ve bununla bağlantılı olarak uyumlu toplumu getirdiği kılavuz düşüncesiyle, pozitivist şema geçti. Böylelikle çizgisel tarih anlayışı egemen oldu. Böylesine önem kazanan gelecek kavramıyla birlikite, geçmiş ve şimdiki zaman da yeni bir konuma girdiler.

Japon tarihinin analizinde Comte'un tarihsel–konstruktif şeması temel alındı. Comte'un 1830-42 yıllarında kesin olarak formüllendirdiği üç aşama yasası *(lois des trois états)* tarihte olup bitenlerin sürekli akışını, başlangıçtan hedefe yönelik bir akış olarak serimler. Bu yasa ilkel aşamalardan

gelişmiş aşamalara çizgisel bir biçimde ilerlemenin tarihsel bir zorunluluk olduğunu gösterir. Çizgisel ilerleme, ilkel tinin tüm olayları basit yöntemlerin yardımıyla, daha yüksek güçlerin müdaheleleri olarak yorumladığı teolojik aşamayla başlar. İkinci metafizik aşama, rasyonel yöntemden yararlanır. Daha yüksek güçlerin yerine, her şeyi açıklayan soyut düşünceler geçer. Üçüncü pozitif aşama ise, metafizik nedenleri salt soyut kavramlar olarak görür ve onların yerine yasaları koyar. Yani artık "asıl nedenler"in araştırılıp bulunması değil, olgular arasındaki sabit ilişkinin deneyim ve gözlem temelinde ortaya konulması söz konusudur.

Nişi'ye göre tarih yeni tarihsel düşüncenin bu temel konumuna dayanarak, doğa bilimlerine benzer bir biçimde insan davranışının yasalarını ortaya koyar. Fukuzawa'ya göre tarihin görevi, ilerlemenin sürekliliğinin kanıtını ortaya koymak ve yöneticilerin ve yönetimlerin halkın güvenliği ve refahıyla ilgilendikleri yolundaki yanlış kanıyı ortadan kaldırmaktır. Bu düşünürler Japonya'nın tarihinde olup bitenleri köken ve yazgı açısından, tarihin toplam akışındaki işlev ve göreli haklı çıkarma açısından sorgularlar. Burada, görelilik kavramının getirilmesi önem taşımaktadır. Nişi ve Fukuzawa, pozitif felsefenin kavramlarının göreli olduğuna ve metafizik felsefeden tam da mutlak kavramları görelileştirilmesiyle ayrıldığına dikkat çekerler. Böylece, Meiji döneminde büyük önem taşıyan uygarlık *(bummei)* ve aydınlanma *(kaika)* kavramları da görelidirler. Uygarlığı nedensel bir ilişki belirtisi gösteren açık bir süreç olarak anlamak gerekir. Her tarihsel dönem sürekli evrimde zorunlu olarak iyileştirici bir evredir. Bu yüzden, bu düşünürler için Japon tarihinin bir analizi, Japonyayı birinci ya da ikinici aşamada uzun süre tutmuş olan etmenlerin ortaya çıkarılması anlamına gelmektedir.

Belli başlı kritik etmenler olarak şunlar ortaya konulmuş-

tur: (karş. Bummeiron 5, FYZ4, 145 – 161)

1. Toplumun Japon tarihinde başat olan, hükmedenler ve hükmedilenler olarak ikiye ayrılması: Maddi ve kültürel güç tek taraflı olarak hükmedenlere,yani İmparator ailesine, saray ya da ordu aristokrasisine dayanıyordu. Japon tarihindeki her türlü iktidar dengesi, yalnızca egemen sınıfın içinde gerçekleşiyordu. Bu sınıfın otoritesi ve refahı daha alt toplum tabakalarının ulaşamayacağı bir konumdaydı. Batıda, ticaretin ve endüstrinin yükselmesi bir orta sınıfın güçlenmesini de beraberinde getirmişken, Japonya'da orta sınıf böyle bir güç kazanamamıştı.

   Hükmedenlerin baskısıyla, hükmedilenlerde, belirgin özelliği dalkavukluk olan bir toplumsal davranış kalıbı gelişti. Bireyin katı davranış kurallarına bağlanması, motivasyonsuzluğa yol açtı, öyle ki, kendi güçlerini daha fazla geliştirmek için devindirecek her türlü insiyatif eksikti. İnsanın asıl varlık doğasını evrim ve özgür gelişme oluşturuyorsa da, tek insan, adeta Japon bireyinin ikinci doğası haline gelen edilginliğe mahkum edilmişti. Bu yüzden birey, bu yapay bağlanmaya karşın, tam bir yalıtım içindeydi.

2. Bilimin ve bilim insanlarının değerlendirilmesi: Çin kültürünün alınmasıyla birlikte Japonya'da bilimin gelişmesi de başladı. Tin ve doğa bilimleri geleneksel Japonya'da büyük ölçüde Konfüçyusçuluğun sınırları içinde devindiler. Burada deneye dayalı bilgi (Empirie) değil, ontolojik, etik, hukuksal, siyasal ve doğa bilimsel bilgilerin kendisinden türetildikleri bir dünya görüşü merkezde yer alıyordu. Çeşitli kuramlar yanyana gelişmiş olsalar da, Japon uygarlık sürecinin hiçbir döneminde tez ve antitez olarak anlaşılmadılar. Bu yüzden bilimsel açıdan daha ileri bir bilgi olarak bir sentez de gelişemedi. Tek tek kuramlar yalıtık görüşler ve anlayışlar olarak kaldılar.

Nişi ve Fukuzawa'ya göre, özellikle Konfüçyusçuluk Japonya'yı barbarlıktan korumuş ve uygarlığın ikinci aşamasına getirmiştir, ama sisteminde ne evrim, ne ilerleme ne de görelilik tanıdığı için ve hep "geriye yönelik" olduğu için, tüm bilimlerin üzerinde durgunlaştırıcı bir etkide bulunmuştur. Özellikle batılı anlamda doğa bilimlerinin gelişmesine engel olmuştur.

Bilimin egemenlerin tekelinde oluşu da bir başka engel olarak gösterilmektedir. Bilim Japonya'da halktan çıkarak gelişememiş ve bu yüzden den halkın olayı olamamıştır. Ama egemenler tarafından ilk planda, mutlakiyetin oturtulması için uygun bir toplumsal politika aracı olarak kullanılmıştır. Bilimin tekele alınmasıyla bilim insanları da asla bağımsız bir konumda olamamışlardır. Bilgin olmak az ya da çok politik bir görevdi ve böylelikle bilginler hep "herhangi birinin maiyetindekiler"diler. Fukuzawa'ya göre, onlardan yönetimin mutlakiyetçiliğini daha da geliştirmeleri bekleniyordu.

Japon tarihinin yeniden yorumlanmasının belirleyici momentleri şunlardır: Geçmiş eleştirilmekte ama kendinde kötü olarak görülmemektedir. Japonya için geçmişin önemi ve birinci ve ikinci aşama içinde haklılığı vardır. Çünkü pozitivizm geleneksel düşünce akımlarını hor görmez, tersine onları insan düşüncesinin önemli bir aşaması olarak açıklar. Yine de önem ve haklılığın göreli olduğunu görmek gerekir. Zaman şimdi Japonya'nın ikinci aşamadan kurtulması için olgunlaşmıştır. Fukuzawa, doğal durum, yarı uygarlık ve uygarlık olmak üzere üç aşamadan söz eder. Yarı uygarlık aşaması, Japonya'nın şimdi liberalizmin ve bilimin belirlediği uygarlık aşamasına geçmek için vazgeçebilecek durumda olduğu feodal toplum biçimidir. Geçmiş mutlaklık iddiasından kurtarılır ve bilinçli bir biçimde bugünle ve gelecekle ilişkilendirilir. O zaman

için bu önemli bir düşünce adımıdır, çünkü bu adım geçmişle eleştirel, yani sistemli-rasyonel bir biçimde hesaplaşılmasını teşvik eder ama kendi geleneğinin köklerinden kopmayı getirmez. Bu dinamiğin ve yaratıcılığın serbest bırakılması anlamına da gelir. Çünkü iki düşünüre göre, uygarlık ve aydınlanma doğuştan gelen fiziksel ve zihinsel güçlerin özgürleşmesini içerirler. Bugün, içinde ilerleyen düzenin kendini kanıtlaması gereken, tarihsel bir varlık olarak görülür. Batının uygarlıksal üstünlüğünün korku verici deneyiminin karşısında, Japonya'nın geriliğinin aşılmasının olanaklılığı vardır, başka bir deyişle, zaman ve değer kavramları görelileştirilmişlerdir. Japonya'nın pozitif aşamayı ne kadar çabuk ve hangi kapsamda gerçekleştireceği, sonunda yalnızca bir zaman ve milli gayret sorunudur.

Elbette Japonya'nın pozitif aşamaya geçişteki özel sorunu düşünürler tarafından görmezden gelinmemektedir. Mevcut dünya-tarihsel durumda batının en yüksek uygarlık basamağına ulaştığından ve bu yüzden bu gelişme aşamasının da ilerleme hakkındaki tartışmanın temelini oluşturduğundan hiç kuşkuları yoktur. Burada, şimdiki batılı aşamanın da son aşama olarak görülemeyeceği unutulmamalıdır. Batı uygarlığı şu anda ilerlemenin ortasında yer almaktadır. Demek ki, Japonya bu uygarlığı almakla, asla tamamlanmış bir aşamayı almış olmamaktadır, böyle bir aşama saf bir ütopyadır.

Uygarlık aktarımının asıl sorunsalı uygarlığın nasıl alınacağındadır. Nişi, politik ve hukuksal sistemlerin, batılı uygarlıkta uygulandıkları biçimleriyle alınmasının, üçüncü aşamanın yönetiminin ve yasalarının ikinci aşamadaki bir uygarlığa taşınmaları anlamına geleceğine açıkça işaret ediyor. Fukuzawa gibi Nişi de, eleştirmeden, körü körüne almayı son derece tehlikeli buluyor ve buna karşı uyarıyor. Batının düpedüz taklit edilmesine asla uygarlık denilemez. Fukuzawa'ya göre, uygar-

lığın iki görünümü vardır, birincisi dış görünümdür, temeli deneye dayalı bilgidir ve maddi refahta dile gelir, ve ikincisi içsel görünümdür, "insan tini"dir, sürekli devinim içindeki yaşam akışıdır; bir halkın, o döneme ilişkin olarak eğilim, bireye ilişkin olarak değer duygusu, ulusa ilişkin olarak ulusun yolu ya da ulusal görüş diye adlandırılabilecek olan özüdür. Burada dış görünümün alınması, iç görünümün alınmasından açıkça daha kolaydır. Yine de gerçek bir ilerleme düşüncesi iç görünümle başlar. Bu ne satılabilir ne de satın alınabilir. Bunu edinmek ise ancak insan kendi gerçek insan oluşuyla ve hakiki belirlenimiyle tanındığında ve o insan oluşu gerçekleştirmenin önündeki tüm engeller aşıldığında olanaklıdır. Dış uygarlıksal değişim, sürekli bu iç değişimle uyum içinde gerçekleşmelidir. İki düşünür de pozitivist tarih anlayışı karşısında öyle büyülenmişlerdir ki, içindeki tehlikeyi göremezler. Gerçi pozitivizm metafizik aşamanın mutlak oldukları söylenen kavramlarıyla tartışmaktadır, ama kendisi de kendi içindeki bilimsel görelileğin aynı biçimde mutlaklaştırdığının bilincinde değildir, çünük görelilik mutlak ilke ilan edilmiştir. Tüm görüngüler bu ilkeyle, bu yasayla ilişkilendirilirler.

b) Yeni Bilme Kavramı – Yeni Etik

Pozitivizm çerçevesinde, bilgikuramsal tartışma geniş bir yer kapsar. Bu kuram, hiçbir zaman tam olarak alınmadıysa da, Japon pozitivistleri tarafından görmezden gelinemezdi. Bir toplumun ileriliği, ulaşılmış olan bilgi düzeyine bağlı olduğu için, bilimlerin içeriği ve hedefi üzerine yeniden düşünülmesi gerekiyordu. İki düşünür de, tarihsel uygarlık aşamasının kendini tinsel etkinlikte olağanüstü bir artışla belli etmesi gerektiğinde birleşirler.Yani Japon halkındaki mevcut entelektüel

enerji fazlasını açığa çıkarmak ve açındırmak gereklidir. Uygarlığın en önemli istemi, bedenin doğal donanımını ve tinin karmaşık ve sürekli değişen donanımını sonuna dek kullanmaktır. Çünkü insanın doğuştan gelen entelektüel yetenekleri, uygarlığa doğal bir yatkınlığı vardır. Hiç kuşkusuz, başlangıç, anlığın ve ona dahil olan bilişsel alanın doğru kullanılmasında ve doğru değerlendirilmesinde yatmalıdır. Anlığın işlevi, üzerinde düşünmek, kavramak ve olayları birbirleriyle ilişkilendirmektir. Bu işlevin başlangıcı, olaylar hakkındaki önceki görüşlerden kuşku duymaktır. Demek ki bu kuşku şeylerin sonuna dek araştırıldıkları bir yöntem olarak görülmelidir. Şeylerin bu araştırılması sırasında, yalnızca bir düşünce çeşitliliği atmosferinde var olabilen özgürlük ruhu egemen olmalıdır. Bu yüzden geleneksel düşüncedeki gibi her türlü tek yanlı yönelimden vazgeçilmelidir. Özgürlük tini şeyler hakkındaki nesnel bilgi anlamına gelir; yargının ve davranışın temeli yalnızca bu bilgi olabilir.

İki düşünüre göre de, nesnel bilgi pozitif bilgi demektir. Nişi'nin bilim anlayışının temelinde, Comte'a dayanarak, olgu kavramından yola çıkmak gerektiği vardır. Tek bir olgunun güvencelenmiş bir bilgisi yoktur. Bu yüzden iki ya da daha fazla olgunun birbirine bağımlılığını –bu statik ya da dinamik bir bağımlılık olabilir– deneyim ve gözlem temelinde idrak etmek gerekir. Bilim, bu bağımlılığı, göreli yasalarla ortaya koyar. Böylesi göreli yasalar pozitif bilgidirler. Ve bu pozitif bilgi "gelecekteki olayların ortaya çıkmasını önceden görmeye" *(voir pour prévoir)* izin verir. Demek ki belirleyici olan, pozitif bilginin geleneksel düşünceye karşıt olarak, temel ilkelerden türetilmeyi ya da bir bütüne dayandırılmayı yadsımasıdır. Yalnızca deneyim ve gözlem üzerine kurulu bir bilgi ilerlemenin sürmesini güvenceler. Bu bilgi uğruna metafizik spekülasyonlardan vazgeçilmelidir. Bilimin ve dinin de birbirleriyle ilişkisi

yoktur, inancın temelindeki ilkeler, insan kavrayışının ötesindedirler. Her dinsel bilgi duygu bölgesinde kök salmıştır ve anlığın müdahalesinden kaçar. Bilimi ve dini, devleti ve dini birbirinden ayırmamak, henüz aydınlanmamış insanları, aşkın, insanları denetleyen bir otoriteye bağlı olduklarına inandırmak demektir (karş. Nişi, Kyomonron [Din üzerine], 1874; NAZ 1, 493–513).

Pozitif bilgiye ulaşmak, çok sayıdaki bilimi tanımayı ve onlarla yöntemli bir biçimde çalışmayı gerektirir. Nişi bu sorunla özellikle ayrıntılı bir biçimde ilgilenmiştir. Yukarıda anılan ve İngilizce 'Encyclopedia' alt başlığını taşıyan 'Hyakugaku renkan' Meiji döneminde bilimleri sistemleştirme yolundaki ilk çabadır. Yine de burada, alt başlığa bakarak sanılabileceği gibi, 18. yüzyıl Fransız ansiklopedistlerinin yaptığına benzer bir serimleme söz konusu değildir; Nişi burada da pozitivizmden güçlü bir biçimde etkilenmiştir. Adı geçen yapıtta, bilimsel araştırmayla elde edilen bilgilerin, birbirleriyle ilişkileri içinde nasıl sistematikleştirilebilecekleri sorunu işlenmektedir. Batıda antikçağdan bu yana bu soru hep yeniden ortaya çıkmışken, Japonya için bu yeni bir sorunsaldı. Geleneksel düşünce de, bilimlerin konularına göre ayrılmalarına işaret eder, ama bu sistematik, batının bilimsel disiplinlerinin çok yönlülüğüne nispeten, çok az ayrımlaşmıştır. Geleneksel bilim yapılanmasında, her şeyden önce, batıda Rönesanstan bu yana büyük gelişme gösteren ve tam da bilgi kuramsal alanda belirleyici itkiler sağlayan doğa biliminin özel olarak vurgulanmayışı bir eksikliktir. Pratik yankısını zanaatten ayrılan teknikte bulan deneysel–matematik bilimle birlikte, batı insanının dünya görüşünde bir değişme görülür. Japonya'da Meiji döneminin başlangıcına kadar böylesi dünya görüşü değişikliklerinden eser yoktur.

Ayrıca, geleneksel bilim anlayışının büyük ölçüde Konfüç-

yusçuluğun damgasını taşıdığı unutulmamalıdır. Önceki bölümde incelenen Konfüçyusçu *kakubutsu* ve *kyuri* kavramlarından, öğrenmenin ve bilimsel araştırmanın yalnızca etik yetkinleşme açısında anlam taşıdıkları açıkça ortaya çıkmaktadır. Geri kalanı boş, değersiz bilimdir *(kyogaku, zokugaki, nise gakumon)* ve yararlı, etik açıdan pratik özellikleri olan hakiki bilimin *(jitsugaku)* karşıtıdır. Meiji döneminde *jitsugaku* kavramına yeni bir anlam içeriği verilir. Pozitif bir bilgiye katkıda bulunan, uygarlığı ve ilerlemeyi hızlandıran her şey hakiki bilimdir. Geleneksel bilim anlayışının etik çizgisine sert eleştiriler yöneltilir. Fukuzawa 'Bummerion'unda, ahlaki davranışı çok fazla ön plana koyan Konfüçyusçuların, nesnel düşünceye yer bırakmayarak, tinin işlevleri hakkında gerçek bir tartışmayı daha başlamadan engelledikl erine işaret eder. Konfüçyusçular tinin karmaşıklığını gerçekleyemedikleri için, uygarlığın büyüklüğünü de karmaşıklığını da bilmemektedirler. Savundukları tek hedef, etik açıdan kötü insanların sayısını azaltmaktır. Gerçi, daha göreceğimiz gibi ne Fukuzawa ne de Nişi etik kavramına karşıdırlar, tam tersine, bu kavramın onlarda yüksek bir itibarı vardır. Ama bu etik ilkesi her şeye egemen duruma gelirse, düşünceyi engeller ve insanları eylemsizliğe ve bilisizliğe mahkum eder; zaten, her türlü uygarlıksal ilerlemeyi olanaksız kılan, yanlış anlaşılmış bir etik söz konusudur. Nişi ve Fukuzawa bu tür bilimi boş, değersiz bilim *(kyogaku)* olarak adlandırırlar.

Nişi'nin bilim sistematiği şu alanlara işaret eder:

Genel Bilimler *(futsugaku)*

1. Tarih *(rekişi)*
2. Coğrafya *(çirigaku)*
3. Edebiyat *(bunşogaku)*
4. Matematik *(sugaku)*

Özel Bilimler *(şubetsugaku)*

I. Tin bilimleri *(şinrijogaku)*

1. Teoloji *(şinrigaku)*
2. Felsefe *(tetsugaku)*
3. Siyaset *(seijigaku)* ve hukuk *(hogaku)* bilimi
4. Ekonomi bilimi *(seisangaku)*
5. İstatistik *(keişigaku)*

II Doğa bilimleri *(butsurijogaku)*

1. Fizik *(kakubutsugaku)*
2. Astronomi *(temmongaku)*
3. Kimya *(kagaku)*
4. Doğa tarihi *(zokaşi)*

Bu sınıflandırmada, Comte'un bilimleri sınıflandırmasından farklılıklar olmasına karşın, yine de onun etkisi duyumsanmaktadır. Nişi, böylesine geniş bir bilimsel disiplinler alanını ele alan ilk kişi olarak elbette yararlı bir iş yapmıştır. Yine de, onun burada saydığı bilimlerin kısmen, yapılan yayınlar sayesinde Japonya'da bir süredir zaten bilindiklerini unutmamak gerekir.

Özellikle doğa bilimleri hakkındaki malzeme, ilk başlarda, 18. yüzyıldan sonra Japonya'da bir yükselme gösteren, batı biliminin *(yogaku)* temsilcilerinin çalışmasını tanıtmıştı.

Nişi yazılarında, bilimin özü, yöntemi ve hedefi hakkındaki görüşlerini sık sık dile getirir. Temel olarak *science (gaku)* ve *art (jutsu)* arasında bir ayrım yapar ve *gaku*'yu *knowledge* yani bilgiyle ve *jutsu*'yu *application*, yani uygulamayla eş tutar. İngilizce terimleri kullanan kendisidir. Bu iki terim de hakikatin araştırılmasına yararlar. *Gaku* bilginin ortaya konulmasına, *jutsu* da bilginin uyarlanmasına yarar. Bilimin temeli soyut kuram *(kammon)* değil, deneyimdir *(komon)*, ve kesin yasalar ve bu yasaların uygulanması, pozitivist yöntemlerle

araştırılmalıdır (Nişi, Ronri şinsetsu [Yeni Mantık Kuramı], 1884 NAZ 1, 576).

Nişi'ye göre, "Genel Bilim"in karakteristik özelliği, evrensel olması ve tüm uygarlıklarca bilinmesidir. Nişi burada tarihe özel bir önem verir. Ona göre tarih bir insan topluluğunu ilgilendiren ve neden ve sonuç ilişkisinin açıkça ortaya çıkacağı şekilde düzenlenmiş olan önemli olayların yöntemli bir biçimde kaydedilmesini içerir. Bütün bilimlerin içinde yalnızca tarih bilimi, geçmişin ve bugünün tüm olaylarını birbirlerine bağımlılıkları içinde anlamayı olanaklı kılar. Dahası, tarih her bilim alanındaki bilgilerin gelişimini gösterebilir.

Tin bilimleri içinde, Nişi'nin felsefe dediği şey bizim için özellikle önem taşıyor. Nişi felsefeyi, öteki birçok bilimin temelini veren ve anlığın *(çi)* yardımıyla, düşüncenin, insanın ve toplumun temelindeki yasaları araştıran bir bilim olarak tanımlıyor. Burada Nişi daha çok, Comte'un tersine felsefeye öncelik tanıyan İngiliz utiliterizminin etkisi altındadır. Nişi, felsefenin tekil alanları olarak mantık, psikoloji, ontoloji, etik, siyasal felsefe, estetik, tarih felsefesi ve pozitif felsefe disiplinlerini sayar. Nişi felsefe teriminin upuygun bir çevirisini bulmak için birçok denemede bulunmuştur. Bunun için *kitetsugaku* (bilgeliği arayışın bilimi), *kyurigaku* (ilkenin ortaya konulmasının bilimi), *rigaku* (ilkenin bilimi) –burada *kyuri* ve *ri* Yeni Konfüçyusçu düşüncenin iki ana kavramıdırlar–, *hirosohi* (İngilizce "philosophy" sözcüğünün fonetik transkripsiyonu) ve sonunda *tetsugaku* (bilgelik bilimi) terimlerini önerir. Son çeviri Japon uzmanlık terminolojisinde yerleşmiştir; Japon bilim insanları *tetsugaku*'yu önce yalnızca batı felsefesi ve batıdan etkilenmiş Japon felsefesi için kullanmışlar, ama zamanın akışı içinde *tetsugaku* denilince doğudaki ve batıdaki, geçmişteki ve bugündeki felsefi düşüncenin tümü anlaşılır olmuştur. Nişi'ye göre Çin'de ve Japonya'da, batı felsefesinin

eşdeğeri yoktur. Gerçi Konfüçyusçuluk, doğunun felsefesi diye tanımlanmaktadır ama bu iki felsefenin tarihsel gelişimininde büyük bir fark vardır. Batıda, her tinsel ya da doğabilimsel bulguyu felsefeyle ilişkilendirmeye ve sorunla eleştirel bir biçimde tartışmaya çalışılmışken, Çin'de ve Japonya'da, K'ung-tzu'yu ve Meng-tzu'yu korumakla ilgilenilmiştir. Bu yüzden Batı felsefede ilerleme göstermiş, buna karşın Doğu duraklamıştır. Nişi, Mills'in tümevarımcı mantığıyla da ayrıntılı olarak ilgilendi ve bunu 'Hyakugaku renkan' adlı yapıtında ve 'Çiçi keimo' (Mantık ve Aydınlanma, 1874) adlı yazısında irdeledi. Bu serimlemeler, Japonca'daki ilk biçimsel mantık taslaklarıdırlar. Nişi hem tümdengelimi *(en'eki)* hem de tümevarımı *(kino)* ele almakta ve tümevarımcı mantığı bilimsel düşüncenin büyük bir reformu olarak göstermektedir. 'Hyukauçi şinron' (Yeni Yüz ve Bir Kuramı, 1874) adlı yapıtında, Yeni Konfüçyusçu düşünceye mantıksal olarak ayrıntılandırılmış bir eleştiri yöneltmektedir. Nişi, tümevarımcı mantık aracılığıyla, Yeni Konfüçyusçu düşüncenin tümdengelimci yöntemi izlediğini kanıtlamaya çalışır. Yeni Konfüçyusçuluğa göre bilgi a priori, olarak vardır, bu yüzden de evrende bulgulanacak yeni hakikatler yoktur. Ayrıca Nişi'ye göre, Yeni Konfüçyusçu düşünce empirik doğrulama yapmaz.

Nişi aynı yapıtta evrensel ilkeler sorununu da ele alır ve Yeni Konfüçyusçu düzen ilkesi *(ri)* kavramıyla ayrıntılı olarak tartışır. Nişi'ye göre ne ontolojik ve etik ilkenin özdeş oldukları yolundaki geleneksel anlayış, ne de doğanın ve bilimsel dünyanın ilkelerini ontoloji ve etikten bağımsız olarak araştırmayı tercih etme tutarlıdır. Daha 1800'den itibaren, bazı Konfüçyusçu bilginlerin ve batı bilimi yandaşlarının, doğa ilkelerinin, ontolojik ve etik bağlantı kurulmadan araştırılması ve öte yandan, insancıl bir yönetimin *(jinsei)* geliştirilmesi ve toplumun kozmolojik spekülasyonla ilişkisiz olarak yetkin-

leşmesi yönündeki çabaları, burada Nişi'nin ilke anlayışının öncüleri olarak görülebilirler. Bu bilginlerin doğa ilkelerinin araştırılması yöntemi için Yeni Konfüçyusçu *kyuri* (düzen ilkesinin ortaya konulması) kavramını ödünç almaları, Yeni Konfüçyusçularla aralarında, batı biliminin, düzen ilkesini ortaya koyabilecek durumda olup olmadığı, dolayısıyla *kyuri* kavramının bu yöntem için uygun bir tanım olup olmadığı konusunda şiddetli tartışmalar doğurmuştur. Sorai de felsefesinde, "İnsanların Yolu" *(jindo)* ile "Gökyüzünün Yolu" *(tendo)* arasında bir ayrım yapmıştır. Ancak Nişi, haklı olarak kendi "ikiciliğinin" şimdiden tam olarak geliştiğinden kuşku duymaktadır. Nişi bu tartışmalara *ri*'yi yeniden yorumlayarak bir son vermiştir. Ona göre *ri*, ilke, kural anlamına gelmektedir. Çeşitli türde ilkeler vardır, yine de bunlar iki büyük bölümde toplanabilirler: doğa ilkeleri *(butsuri)* ve Nişi'nin daha dar bir anlamda etik olarak anladığı insani ilkeler *(şinri)*. Nişi daha bilim sistematiğinde, bu kavramları belirleyici kavramlar olarak kullanmıştır. Nişi, bu iki ilke türünün birbiriyle ilişkisi olmadığını düşünür, ve bu ayırmanın geleneksel Çin ve Japon düşüncesinde bulunmadığını açıkça vurgular. "Butsuri doğa yasalarıdır; onlardan büyük ölçekte söz edildiğinde, uzayın büyüklüğü ya da samanyolunun genişliği; küçük ölçekte ise bir su damlası ya da bir toprak yumağı, hayvanlardan insana dek tüm canlılar, otlardan ağaçlara tüm bitkiler, her şey bu doğa yasalarıyla donanmıştır ve bu yasalardan doğar. İnsani ilkeler *(şinri)* kapsayıcı türde değildirler, yalnızca insanlarda geçerli olan ilkelerdir... Temelleri doğada olmasına karşın, istenilirse bu ilkelere karşı çıkmak ya da onları değiştirmek mümkündür... Bu yüzden doğa ilkelerine a priori ve insani ilkelere de a posteriori diyorum" (Hya-kuiçi şinron, NAZ 1, 277).

Şinri kavramıyla birlikte, devrim döneminde yine belirleyi-

ci bir rol oynayan etik alanında dolaşmaya başladık. Nişi'ye ve Fukuzawa'ya göre uygarlığa karşı yeni kazandıkları anlayış ve bununla bağlantılı olan pozitiv bilgi sonucunda, yeni bir etik uğruna eski etikten vazgeçme zorunluluğu doğmaktadır. Çünkü, doğa ve insan ilkelerinin ayrılmasıyla, Japon bilimi için yalnızca doğanın bu biçimiyle şimdiye kadar bilinmeyen empirik bir araştırılması açılmakla kalmamış, bu ayırma toplum felsefesini ve ahlak felsefesini de Yeni Konfüçyusçuların kozmolojik spekülasyonlarından kesin olarak kurtarmıştır. Böylelikle toplum artık kozmozun yapısının bir kopyası olarak kavranılamazdı, ve Tokugawa dönemindeki toplumsal hiyerarşiyi korumak için bağlayıcı bir neden kalmamıştı.

Bu yüzden yeni bilim anlayışını bütünleyen bir ahlak şeması tasarlanmalıydı. Uygarlaştırıcı bilginin izlenmesini meşrulaştıran ve bu bilgiye, yalnızca ulusun güçlendirilmesine ve zenginleştirilmesine yaramanın ötesinde daha yüksek bir değer biçen bir ahlak tanımı söz konusuydu. Öncelikle, Fukuzawa'nın ve Nişi'nin bireyin belirleyici olarak gördüklerini saptamak gerekir. Tokugawa döneminin feodal ideolojisinin tersine onlar, herkesin eşitliği, özgürlüğü ve bireysel özbilinci düşüncesini savundular. Hangi sosyal statüde olursa olsun, her insan, bireysel çıkarlarını savunma hakkına sahiptir. İnsanın kendi kişiliğini geliştirmesi, artık Japonların sürekli kendi çıkarlarını bir üst sosyal grubun çıkarlarına bağlı kılmak zorunda kalmasıyla engellenmemeliydi. Özgürlükçü ve bağımsız bir tinin güçlendirilmesiyle benin özgürleştirilmesi ve maddi zenginliklere yönelik ilginin serbest bırakılması yeni, insana yaraşır bir etiğin inşasının iki vazgeçilmez koşulu olarak görülmektedir.

Fukuzawa 'Bummeiron'unun altıncı ve yedinci bölümlerinde uygarlaştırıcı ilerlemenin belirleyici temeli olarak bilgi *(çi)* ve erdem *(toku)* kavramlarını ayrıntılı bir biçimde irdele-

mekte, bu kavramların birbirlerinden farklı ve birbirleriyle ilişkili olduklarını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre toku batı dillerindeki ahlak kavramına denk düşer ve bir insanın, kendi kendisiyle barışık olduğunu duyumsamasını, hiçbir şeyden, en içsel duygularından bile utanmamasını olanaklılaştıran iyi davranışlarıyla ilintilidir. Bu kavramın iki türü vardır: Bireysel alanda geçerli olan erdem *(şitoku)*, ki bundan bir insanın psişesine ait olan sadakat, arılık, alçakgönüllülük, kişilik bütünlüğü gibi özellikler anlaşılmalıdır. Ve toplumsal alanda geçerli olan erdem *(kotoku)*, ki bundan haya, adalet, dürüstlük, cesaret gibi özellikler anlaşılmalıdır. Ahlak temel olarak insanın iç dünyasını ilgilendirir. Ahlakın değiştirici gücü daha geniş bir etki alanına sahip olabilirse de, bilginin gücüne nispeten bu güç sınırlıdır. Ahlak somut yöntemlerle öğretilemez, daha çok bireysel çabalara bağlıdır.

Bilme *(çi)* batı dillerindeki anlık kavramına denk düşer ve üzerinde düşünme ve kavrama işlevini içerir. Bilmenin de iki türü vardır: bireysel alanda geçerli olan bilme *(şiçi)*, yani olayların ilkelerini araştırma ve onlara uyma yeteneği; ve toplumsal alanda geçereli bilme *(koçi)*, yani insanları ve olayları değerlendirme, daha önemli şeylere öncelik verme ve onlar için uygun yeri ve zamanı belirleme yeteneği. Ahlakın tersine, bilme dış dünyadaki olaylarla tartışır ve bu olayların göreli yararlarını ve zararlarını inceler; bilme hızla iletilebilir, ve etki alanı büyüktür. Bilme ilerlemeye tabidir ve sınırsızca büyüyebilir. Açıkça doğrulanabilir, ve bir defa kazanılmış bilme artık yitirilmez. Sayılan bu dört tür içinde en önemlisi toplumsal alanda geçerli olan bilmedir, Fukuzawa bunu bilgelik *(somei)* diye de anar. Bilgeliğin işlevinin, bireysel bilmeyi ve erdemi düzenlemek olduğu düşünülür.

Demek ki Fukuzawa burada da açıkça ilerleme düşüncesinin etkisindedir. Tarihe bir bakışla, uygar insanlığın salt bil-

gisinin artmadığı, daha ahlaklı da olduğu görülecektir. Fukuzawa'ya göre, bilme ne denli büyükse ahlak da o denli iyidir kuralı geçerlidir. Fukuzawa bireysel alanda geçerli olan erdemle ilgilendiğini ve saldırgan, dinamik insiyatifle değil ama edilgin bir eylemle ilişkisi olmadığını düşündüğü geleneksel ahlak anlayışına yönelik eleştirisini de bu noktadan yapar. Aydınlanmamış bir çağda bu erdem tipine önem vermiş olan biricik ülke Japonya değildir. Tüm ülkeler, uygar olmayan aşamalarında, insani erdemleri yetkinliştirmek için hayvansal tutkuları denetleme düşüncesiyle yönlendirilmişlerdir. Burada hatalı olan, bu aşamada bireysel alanda geçerli olan erdemin tüm zamanlar için geçerli genel bir ilke olarak kavranılmış olması ve sonraki kuşakların, bu ilkeden kuşkulanmaya ve onu reddetmeye cesaret edememiş olmalarıdır. Tam tersine, bu ilkeyi toplumsal değişimlerle uyum içine sokma zorunluluğu duyulmuştur. Oysa Fukuzawa'ya göre, ileri uygarlıktaki insan toplumunun, bu erdem tipinin denetiminde olmayı sürdürmesi gerektiğini söyleyen doğal bir ilke yoktur. Bilgeliği *(somei)*, işlevini yalnızca entelektüel alanla sınırlandırarak dışlayan geleneksel dar bakış açısı aşılmalıdır. Daha fazla bilme ve böylelikle daha iyi bir ahlak şansı Konfüçyusçuların "Altın Çağ"ında değil, gelecekte yatmaktadır. Ahlak, değişmemek üzere sabitlenmiş bir şey değil, değişebilir bir şeydir, çünkü tam da anlık ve ahlak birlikte, uygarlık aşamasında "yetkin" insanı oluştururlar ve ancak onların birlikte işlev görmesi sayesinde insani olayların çok çeşitliliğiyle doğru bir biçimde yüzleşebilirler. İnsanı, bilgi artışını ve böylelikle bilgilerin ahlaki değerlerinin çeşitliliğini sorgulamakta iki olgu yönlendirir: doğal bir yasa olarak ilerleme ve başlangıçtaki tin *(honşin)* ilkesi. Fukuzawa *honşin* ile yine Konfüçyusçu bir kavrama başvurmuş olmaktadır. Ona göre de tin mutlak iyidir ve insanda doğuştan vardır. Böyle bakıldığında, Fukuzawa sabit değer-

lerin varlığını yadsımaz. Ama bireyin bu yaşamda yetkinleşmesini olanaklı bulmadığı, bunu kuşaklar boyu sürecek bir süreç olarak gördüğü için, ona göre, başlangıçtaki tin ancak ilerleyen bilmeyle yavaş yavaş özgürleşebilir ve ancak ilerleme sürecinin sonunda yer alan yetkin aşamadaki insanlar başlangıçtaki tinin içerdiği sabit değerleri bilebilirler.

Nişi yeni etik kuramını özellikle 'Jinsei samposetsu' (İnsan Yaşamındaki Üç Değer Kuramı, 1875) ve adı daha önce geçen 'Hyakuiçi şinron' adlı yapıtlarında serimlemektedir. Nişi, etiği, felsefenin pratik bölümünü kapsayan ve etik ilkelerin ve törel değerlerin ve onların insanlar tarafından gerçekleştirilmesinin bilimini oluşturan "İnsan Yolunun Öğretisi" *(jindo, hito no miçi no oşie)* olarak tanımlar. Nişi, etik ve ahlak için *rinri* (insani ilişkiler ilkesi), *dotoku* (yol-erdem) tanımlarını ve genel bir terim olarak *oşie*'yi (öğreti) kullanır. Yukarıda sözü edilen doğa ve insan ilkelerinin birbirinden ayrılmasını Konfüçyusçu düşünce karşısında önemli bir yeni nokta olarak buluyoruz. Bu ayırma insanın bir kendini değerlendirmesini ve etiğin bağımsız bir bilim alanı olarak kabul edilmesini içeriyor.

Nişi, etik olarak iyinin, etik değerin ayırt edici içeriklerini belirlerken, ahlakı kesinlikle yararlı olan olarak tanımladığında, özellikle J. St. Mill'in biçimlendirmesiyle Avrupa utiliterizmini izlemektedir: ona göre yararlı olan iyidir. Ama Nişi utilitarist düşünceleri çok genel bir biçimde kullanmaktadır. Etiğin en üst hedefi olarak, en yüksek insani mutluluğa ulaşmayı görmektedir; bu mutluluğa üç değer olan sağlık *(mame, kenko)*, bilme *(çi'e, çişiki)* ve esenlik *(tomi, fuyu)* temelinde ulaşılacaktır. Birinci değer, sağlığı teşvik ederek kendi yaşamını gözetmek ve sürdürmektir. İkinci değer, kendi kişiliğini oluşturmayı ve böylelikle kendi ailesine ve sonunda devlete yararlı olmayı bilmenin, bir sermaye olarak sürekli artırıl-

masına dayanır. Üçüncü değer, öncelikle besine, giysiye ve eve sahip olmayı güvenceleyerek, bundan sonra da olabilecek en büyük kazancı hedefleyerek esenliğe ulaşma çabasına dayanır. Böylelikle, Nişi'de maddi değerlerle ilintili bir etik buluyoruz. Bu üç değer, bireye ve birey aracılığıyla topluma the most great happiness [en büyük mutluluğu –ç.] (Nişi) olanaklılaştıran yararlılık değerleri olarak tanımlanırlar. Bunlar herkesin, doğası gereği yöneldiği ve insanların temel gereksinimlerini doyuran değerlerdir. Bu yüzden, Nişi'ye göre, genelgeçerlik iddiaları vardır, ve bu yüzden Nişi onları tüm törel edimin ölçütü yapar. Onlar tüm bireysel eylemlerin hedefidirler. Bu bağlamda Nişi, ahlaki duyguların kökeninin saptanabilirliği sorusunu da sorar. Ona göre, yukarıda anılan insani ilkeler *(şinri)* doğuştandırlar, "bağlayıcı gücü olan yasalar"dırlar ve deneyimden yola çıkarak kanıtlanabilirler. Gerçi insan bu ilkeleri belirli bir çerçeve içinde dönüştürebilir, onlara karşı koyabilir, ama bunlar kesinlikle insanın yarattığı ilkeler değildir. Bu ilkelerin etkili oluşu, her verili eylem durumunda insanda yapılacak eyleme yönelik bir eğilim ya da reddetme duygusunun *(jo)* oluşmasına dayanır. İnsan, ahlaki açıdan neyin iyi neyin kötü olduğunu bu duygular temelinde bilir. Demek ki, insanın istem kararı için bağlayıcı güç (*necessity;* Nişi) her insanda ayrılmaz biçimde bulunan duygularda yatmaktadır.

Yine de Nişi bireye ilişkin bir etiğe bağlanıp kalamaz, çünkü böyle bir etik eninde sonunda insanı kendi esenliğinde *(şiri)* odaklanacaktır. Nişi, toplumu bireylerin toplamı olarak tanımlayarak, bireyden topluma giden adımı atar. Toplumun görünüm biçimini bir tespihteki incilerin dizilişine benzetir. Nasıl ki, tespih için her bir tane gerekli ise, her birey de toplum için öyle gereklidir. Nasıl ki her tanenin tespihte yeri ve değeri varsa, her bireyin de toplumda bir yeri ve değeri

vardır. Üç değerin gerçekleştirilmesinde her insan vazgeçilmez bir önem taşır. Sosyal hiyerarşi, Konfüçyusçu anlamda az ya da çok arı madde-enerji-niteliği *(ki)* temelinde açıklanamaz; tersine insanların, üç değer üzerinde eşit haklara sahip olmalarına karşın, bu değerleri farklı yoğunluklarda izlemelerinden ve böylelikle bir toplumda farklı farklı yerler almalarından kaynaklanır. Nişi, insanın doğasında kendi esenliğini gerçekleştirme zorunluluğun yanı sıra, ötekilerle reel ilişkiler kurmanın da bulunduğunu görür. Bunu, ötekilere yönelik dürüst duygudan ve yurtseverlik ve milli duygu bileşenlerinden oluşan *social feeling* [sosyal duygu] olarak adlandırır. *Social feeling* insanların bir aradalık ve ortak esenlik *(koeki)* çabalarına kefil olur. Bu yüzden, üç değere yönelik bireysel çabaları, *social feeling*'le uyumlu kılmak gerekir. Dolayısıyla, Nişi bu üç değeri varsayımsal taleplere dönüştürür: her bir birey üç değere ulaşmaya, başka birisinin üç değerine zarar vermeyecek, daha çok, kendi eylemiyle bunları teşvik edecek biçimde çaba göstermelidir. Böylelikle Nişi, kişisel esenlik ve genel esenlik karşıtlığını, "genel esenlik kişisel esenliğin yığışmasıdır" savıyla aşmaktadır. İnsanlar, bu değerlere kişisel ve ortak esenliği ne kadar uyumlulaştırarak yönelirlerse, uygar ve aydınlanmış bir toplum aşamasına o kadar çok girerler.

3. İdealist Akım

Pozitivizme, utiliterizme ve evrimciliğe karşı yönde biçimlenen idealizm hareketinde özellikle şu üç düşünür ün kazanmıştır: İnoue Enryo, İnoue Tetsujiro ve Onişi Hajime.

İnoue Enryo, batılı felsefi kategorilerle –burada özellikle Oswald'ın enerji kuramını alarak– Kegon ve Tendai öğretisi biçimindeki Budizm arasında bir bağlantı kurarak bir tür kimlik

felsefesini savunmaktadır. 'Şukyo şinron' (Din Üzerine Yeni Bir Kuram, 1888) yapıtında görüldüğü gibi, teolojik sorunlarla da yoğun bir biçimde ilgilenmektedir. Teoloji bağlamında Hıristiyanlığı da ele almakta ve özellikle 'Bukkya katsuron joron' (Budizme Giriş ve Budizmin Canlılığı, 1887) ve 'Şinri kinşin' (Hakikatin Özü, 1886-87) adlı yapıtlarında Budizme keskin eleştiriler yöneltmektedir. Ancak, asıl önemli yazısı, felsefi konumuna ayrıntılı bir biçimde açıklık kazandırdığı 'Tetsugaku issekiwa'dır (Felsefi Bir Akşam Konuşması, 1886-87). Bu yapıt ontoloji, teoloji ve bilgi kuramına ayrılmış üç bölümden oluşmaktadır. İnoue herşeyden önce üç temel felsefi konuma karşı çıkmaktadır: yalnızca fiziksel tözün ya da maddenin var olduğuriu savunan ve tanrıyı yadsıyan materyalizm *(yuibutsuron)*; ayrımlaşmamış bir tin varsayan ve tini ve maddeyi eşit ölçüde birleştiren idealizm *(yuişinron)*; tinin ve maddenin iki bağımsız kategori olarak değil, ne tin ne de madde olan ilkenin *(ri)* belirmeleri olarak anlaşıldıkları, yani ilke aracılığıyla aşıldıkları salt-ilke-kuramı *(yuiriron)*. İnoue, bu felsefi konumların karşısına, hakiki orta felsefesi olarak "Enryo kuramı" dediği kuramı çıkarmaktadır.

İnoue Enryo bu üç kuramın, ya maddeyi ya da tini tek yanlı olarak ön plana çıkarmalarını ya da –üçüncü konumun yaptığı gibi– ikisinin doğrudan temeli olarak ilkede madde ve tin arasında bir uzlaşma aramalarını eleştiriyor. Ona göre bu üç kuram da ve evreni madde – tin, öznellik – nesnellik, görüngüler – gerçeklik, birlik – çokluk ikiye ayırmasından yola çıkarak açıklamakla yanlış bir başlangıç yapıyorlar. İnoue, sonra kendi uslamlamasını birlik – çokluk ikiye ayırması temelinde yapıyor, burada materyalizmi özünde çoğulcu, idealizmi de özünde tekçi olarak ele alıyor. Aslında İnoue'ye göre bu üç kuram da kısmen doğrudur. Çünkü gerçeklik bize kendini hem çokluk hem de teklik olarak açınlar. Ancak burada, bu iki

karakteristiğin de birbirilerinden bağımsız olarak var olamayacaklarının, birinin diğerine ya da ikisinin de bir üçüncüye indirgenmesinin her zaman çokluk ve teklik ikiliğinin ortadan kaldırılması anlamına geldiğinin bilgisi önemlidir. Orta yolun felsefesi, tam da bu iki karakteristiğin göreliliğinin, yani tekliğin çokluğu ve çokluğun da, içinde çokluğun çokluk olarak görüldüğü bir tekliği içerdiğinin idrakine dayanır. Budist felsefe bu göreliliği imgesel olarak anlatmak için yukarıda sözü edilen deniz – dalgalar örneğini verirken, İnoue kar örneğini kullanır. Karın, donmuş su olarak kar ve birbirinden ayırt edilebilir kar tanecikleri olarak iki karakteristiği olduğu saptanabilir. Nasıl ki dalgalar ancak denizin değişimleri olarak var olabilirlerse ve deniz dalgasız olmazsa, her bir kar taneciği de bir bütünün parçası olarak, ve aynı zamanda ayrımlaşmış olarak kavranabilir. Her iki görünüm de bir bütün oluştururlar. Demek ki İnoue görüngüleri ve gerçekliği, öznelliği ve nesnelliği, tini ve maddeyi vb. özdeş kılıyor –ve burada onun Budist konumu açıkça hissediliyor– ve böylelikle, yapılan ayrımın göreli olduğuna işaret ediyor. İnoue'ye göre belirleyici olan, görüngülerin ötesinde ve onlardan bağımsız bir dünyanın, görüngüleri oluşturan ve bizim müdahelemizin dışındaki bir dünyanın varolmamasıdır. Gerçek dünya, insanın içinde var olduğu dünyadır, yukarıda verilen ikiye ayırma tam da bu dünyanın gerçeklik – varlığını, onun dinamik birliğini oluşturur.

Böylelikle İnoue Enryo'ya göre tanrı, hangi bakış açısıyla bakıldığına bağlı olarak hem ayrımlaşmamış madde hem de tindir, hem töz hem de töz-olmayandır, hem bilinç hem de bilinç-olmayandır, tanrı hem aşkındır hem de bilinebilir içkindir.

İnoue Tetsujiro zamanının felsefecilerinden iki ayrı biçimde öne çıkar. Bir yandan Konfüçyusçu felsefeyi yeniden canlandırmıştır, ki bunu özellikle Tokugawa döneminin Kon-

füçyusçuluğu üzerine yazdığı üç ciltlik kitabında yapmıştır ('Nihon Yomeigakuha notetsugaku', 1900; 'Nihon Kogakuha no tetsugaku', 1902; 'Nihon Suşigakuha no tetsugaku', 1905; Japon Yomei, Kogaku ve Şuşi Okullarının Felsefeleri); ayrıca geleneksel etik değer tasanmlannı da canlandırmıştır ('Kyoiku to şukyo no şototsu', Eğitim ve Din Üzerine Tartışma, 1893; 'Kokumin dotoku gairon', Ulusal Etik Üzerine Taslak, 1912). Öte yandan batılı felsefenin tanıtıcısı ('Şinri şinsetsu', Psişe Üzerine Yeni Kuram, 1882; A. Bain'in 'Mental and Moral Science'ının bir özeti; 'Seiyo tetsugaku kogi', Batı Felsefesi Üzerine Konferanslar, 1883 ve 'Tetsugakujii', Felsefe Sözüğü, 1881. Son iki çalışma Ariga Nagao'yla [1860-1921] birlikte yapılmıştır; ayrıca, kendi yarattığı ve burada bizim asıl ilgimizi çeken, görüngüsel-gerçekçiliğin temsilcisi olarak ün kazanmıştır ('Genşo soku jitsuzairon', Gerçekçilik Olarak Görüngü, 1894; 'Ninşiki to jitsuzai to no kankei', Bilgi ve Gerçeklik Arasındaki İlişki, 1901).

Almanya'da bir felsefe öğrenimini tamamlamış olan Inoue, yeni, kapsamlı bir felsefi sistemin ancak, doğulu ve batılı felsefenin ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir biçimde incelenmesinden sonra ortaya çıkabileceği düşüncesiyle hareket etmiştir. İnoue'ye göre an felsefe *(junsei tetsugaku)*, batılı ve doğulu kuramlar arasında bir sentez anlamına gelir ve bu sentezden yeni, her şeyi kapsayan bir sistem geliştirilebilir. Bu arı felsefeyi, görüngü-gerçeklik-özdeşliği'nin yanı sıra özdeşlik gerçekliği ya da birlikçi gerçekçilik diye de adlandırır. İnoue'ye göre, felsefe tarihi üç ana evrede ele alınarak analiz edilebilir. Bunlardan ilki, görüngünün gerçek olarak anlaşıldığı naif gerçekçiliğe denk düşen tekçi, dışsal gerçekçilik evresidir *(içigenteki hyomen jitsuzairon)*. Örneğin Emst H. Haeckel'in ya da Darwin'den ve Haeckel'den etkilenmiş olan düşünür Kato Hiroyuki'nin evrim kuramı bu evrededir. Bu evreyi, görüngünün

ve gerçekliğin her şeyi kapsayan bir bütünün iki yüzü olarak görüldüğü, daha ileri bir evre olan ikici realizm *(nigenteki jitsuzairon)* evresi izler. Bu evrede gerçeklik yine de henüz soyut, görüngüsel alanın ötesindeki bir şey olarak belirlenir. Inoue burada Kant'ın düalizm kuramı ve E. von Hartmann'ın felsefesini anar. Sonunda doruk noktasını görüngü ve gerçekliğin özdeşliği evresi oluşturur. Bu evre, tüm zamanlar için ve doğu ve batı için aynı ölçüde geçerliliği olan ve daha önceki evreleri aşmış olan arı felsefedir. İnoue Tetsujiro'da da, kaçınılmaz olarak Budist felsefenin temel düşünceleri anımsanmaktadır. Çünkü İnoue Tetsujiiro, görüngüsel alanı, ayrımlılaşmış, dinamik *(katsudo)* bir alan olarak ve gerçekliği evrensel, statik-yasaya uygun *(seişi)* olarak yorumlamaktadır. Ancak ikisi de birbirleriyle ilişkilerinde, özdeş bir bütünün iki görünümü olarak anlaşılmalıdır.

Demek ki, özdeş bütün hem farklılık *(sabetsu)* hem de eşitlik *(byodo)* özelliklerini taşır, biri olmadan öbürü olamaz, biri diğerinde içerilmiştir. Dünyanın gerçek özü görüngünün ve gerçekliğin aşılmasındadır. Inoue Tetsujiro bu bağlamda insan anlığının *(eiçi)* aslında yalnızca görüngüye yönelik olduğuna işaret eder. İnsan anlığı empirik bilginin sınırları içinde devinir ve amaç dolu eylem alanları içerisinde kendini gereklilik olarak gösterir. Buna karşılık gerçeklik empirik bilgiyi aşar. Doğru bilgi zorunlu olarak aşkın dünyaya, yani özdeşliğin idrakine ilişkindir. Bu nedenle insan bilincinde, bir kaynaktan, yani İnoue Tetsujiro'nun sonsuz genel olarak da adlandırdığı gerçeklikten, görüngü yönelimli bilgiyi aşan belirli tasarımlar oluşurlar. Ne yazık ki İnoue bu saptamada kalır ve daha derine inen bir bilgikuramsal analiz yapmaz. Bu yüzden onun "arı felsefesi" az ya da çok bir başlangıç adımı olarak kalır.

Kimi Japon felsefe tarihçileri Onişi Hajime'ye olağanüstü

büyük bir değer vermektedirler. Herhalde bu değerlendirmeye onun batılı ve doğulu felsefeye karşı oldukça eleştirel tutumu neden olmuş olsa gerektir. Onişi Japon milliyetçiliğinin tek yanlı tavrına karşı da, zamanının entelektüellerinin benimsedikleri batılılaşmaya, radikalizme ve muhafazakârlığa karşı da polemik yürütmüştür. Onişi'ye göre entelektüellerin, özellikle de felsefecilerin görevi, çeşitli felsefi kuramları karşılaştıran, onları eleştirel bir biçimde değerlendiren ve sonunda yeni bir bakış açısı altında birleştiren yeni bir öğreti geliştirmektir. Ne var ki Onişi iki İnoue'nin basitleştirilmiş felsefi eklektizmine karşı uyarır ve "ideolojiyle ilişkili felsefe" suçlamasında bulunur. Bu suçlamayla döneminin, Konfüçyusçuluğu yeniden canlandıran ahlakçılarını ve onların milli etiğini hedef alır.

Yine Almanya'da felsefe öğrenimi görmüş olan Onişi, adını, batı felsefesi tarihçisi olarak duyurmuştur ('Seiyo tetsugaku şi', Batı Felsefesinin Tarihi, 1895). Bu kitap Japonca'daki, antikçağdan 19. yüzyıla kadar tüm batı felsefesini kapsayan ilk yapıttır. Bunun yanı sıra Onişi tümdengelimci, tümevarımcı mantıkla ve Hindu mantığıyla ayrıntılı olarak tartışmıştır ('Ronrigaku', Mantık, 1893). Ancak asıl ilgi alanı etiktir ('Ryoşin kigen ron', Vicdanın Kökeni Hakkında, 1890; 'Rinrigaku', Etik, 1896). Onişi'nin etik idealizmi "idealist kendini gerçekleştirme kuramı" olarak tasarlanmış ve doğu ve batı düşüncesini aşan bir etik olması düşünülmüştür. Erken yaştaki ölümü –henüz 36 yaşındayken ölmüştür– sistemini tamamlamasını engellemiştir.

Onişi'nin etik üzerine düşüncelerini, 'Rinrigaku'da belirli batılı etik akımlarını serimlediği ve eleştirdiği bölümlerde, nüve halinde bulabiliriz. "Vicdan nedir" ve "vicdanın kökeni" sorunlarını ele aldığı iki bölümden oluşan, vicdan üzerine yazısı ise bu görüşleri bütünlemektedir. Onişi, etiğin merkezi noktası olarak insanın bir "içsel varlık" olarak anlaşılmasını görmekte-

dir. Böylelikle bireyin her şeyden önce "dışsal" açıdan, sosyo-politik bir varlık olarak önem taşıdığı Nişi'nin ve Fukazawa'nın pozitivist ve utilitarist moral anlayışından ve Meiji devletinin propaganda ettiği, yalnızca devlet otoritesinin korunmasının ve değer verilmesinin söz konusu olduğu ve kendi başına bireyselliğin sorgulandığı ulusal etikten açıkça uzaklaşmaktadır. Bu yüzden, Onişi'nin "içsel bireyselliği" vurgulaması, Meiji döneminin genel eğilimi açısından bakıldığında özel bir önem taşımaktadır. Böylelikle aynı zamanda felsefi bakış açısıyla yine Meiji döneminin sonuna doğru gelişen ve özellikle din ve edebiyat yüklü bireyselcilik hareketinde *(jigaşugi)* karşılık bulan bir yaşam duygusunu benimsiyor. Bu hareketete bireyin gelenekesel baskılardan kurtulması ve odak noktasında bireyselliğin onurunun, değerinin ve yaratıcı bir biçimde kendini yetkinleştirmesinin yer aldığı pozitif, iyimser, ego'ya dayalı bir yaşam anlayışı söz konusuydu.

Onişi, esas olarak doğa dünyasını ve etik dünyasını birbirleriyle ilişkili olarak görür. Bu iki dünya da temel bir sürecin görünümleridirler. Doğa dünyası bu sürecin koşulu, ahlak dünyası ise bu koşulun hedefi ya da sonucudur. Onişi, etik kuramları eleştirel bir analizden geçirirken, sezgiciliği, biçimciliği, otorite kuramını, hazcılığı ve utiliterizmi ele alır. Bu bakış açılarından hiçbirisi onu tatmin etmez. *Common-sense* kuramı olarak sezgicilik tasarımlarını ve etik kurallarını, anlık argümanları ve akıl kararları olmadan, basitçe sezgisel olarak mevcut olan ilksel algılar kaynağından alır; yani, her ahlaki yargı sezgisel olarak anlaşılır ve, örneğin Thomas Reid'ın oniki kendinden apaçık hakikati ya da Herbert'in beş törel normu gibi bir dizi temel ilke her bir insan tarafından sezgisel olarak duyumsanır. Onişi, yalnızca sezgisel olarak kavranmış ahlaki yargılar kuramını da, sezgisel olarak kavranabilir temel ilkelerin varolduğu varsayımını da tutarsız bularak reddetmek-

tedir, çünkü Onişi'ye göre kuram ve uygulama, bu tür ilkelerin sayılarının ve içeriklerinin farklı farklı olmakla kalmayıp, kısmen birbirleriyle çeliştiklerini ya da birbirleriyle ilişkilerinin sezgisel olarak apaçık olamayacakları kadar karmaşık olduğunu kanıtlamaktadır.

Onişi, etik biçimciliğe örnek olarak Kant'ın pratik akıl yasasını gösterir. Kant burada, bağımsız yasa koyucu olarak bir tanrının yerine aklı geçirmektedir. Bu yasaya göre, görev, bir eylemin yasaya uymak sonunda ortaya çıkan zorunluluğu olarak görülür, burada akıllı-özgür insanın yerine getirdiği görev bir istenç ilkesi olarak yorumlanır. Yani, Onişi'ye göre, görev, insanın özünde yatan, tüm insanlar için bağlayıcı olan ve insan onuruna saygıyı da içeren törel normdur, kategorik buyruktur. Onişi Kant'ın biçimciliğinde, yasayı kendinde apaçık olarak açıkladığı için, bir tür sezgicilik görür. Akıl tarafından yönlendirilen "sezgisel kurallar" Kant'da, insanın kendi eylemlerinin en yüksek normu olan "etik normlar"dan başka bir şey değillerdir. Yasaya, eyleme duyulan eğilimden ötürü değil salt kendi kendine saygıdan ötürü uyulması yönündeki etik istem, eğilimlerin ve arzuların dışlanmasına yol açar, yani Kant için iyi eylemler üzerine içsel doyum duyguları ya da dışarıdan görülebilir iyinin gerçekleştirilmesi törel haklılaştırma olarak geçerli değildir. Sadece, iyi istenç iyidir, iyiden duyulan mutluluk ve sevinç dışlanır. Ama ahlak yasası, deneyimden gelmeyen davranışlarımızın ortaya çıktığı kaynaklar olan eğilimler ve arzular üzerinde temellendirildiği ölçüde boştur ve bu yüzden de bizim davranışlarımızı düzenlemekten acizdir. Onişi'ye göre bu yüzden Kant'ın ahlak felsefesi a priori akılla yönlendirilmiştir ve böylelikle koşullara ya da olgulara yönelmiş değildir, tersine, ilk önce kimi açılardan bizzat Kant'ın zedelediği bir biçimçiliktir.

Onişi otorite kuramı açısında şu doğrultuları ayırt etmekte-

dir: baba otoritesi, monark otoritesi, tanrısal ve kurumsal otorite, bir toplum, bir devlet ya da bir halk içindeki bireyler arasında var olan otorite. Otorite kuramı şu karakteristik özelliklere sahiptir: iyi ve kötü eylemler temellendirilmelerini o durumda mevcut olan otoriteden alırlar; bu otoride, emirlere uyanlar için geçerlidir ve bu kuram bir erdem kuramı değil bir yükümlülük kuramıdır. Onişi, otorite etiği ile onun ardından açıklanan iki kuram arasında, bu etik ancak çeşitli toplumsal birimler için mutluluk motifi temelinde propaganda edilebileceği için bir bağlantı görmektedir.

Onişi, "kişisel haz" (hedonizm) kuramının temsilcileri olarak Aristippo, Epikür, Hobbes, Gassendi ve Helvetius'un adlarını saymaktadır. Hinayana öğretisinde de bir "negatif" haz kuramı görmektedir. Hazzı en yüce iyi ve tüm eylemlerin amacı olarak gören bir öğreti ve yaşam anlayışı olarak hazcılığın, Onişi'ye göre başlıca üç belirgin özelliği vardır: 1. İnsanın varlık doğasının sürekli kendi esenlik duygusunu hedeflediği varsayımı. Bu haz duygusu öncel olarak duyusal anlamda kastedilmişse de, bu hoş duygu, daha geniş bir anlamda, tinsel zevki de kapsar. 2. Çeşitli haz duygularının niceliksel olarak birbirleriyle kıyaslanabilecekleri varsayımı. 3. Haz duygularının koşullarını bulmanın olanaklı olduğu varsayımı. Onişi bu üç noktadadan da kuşku duymaktadır. Psikolojik bakış açısıyla, ne hazzın ya da acının niceliği kıyaslanabilir, ne de hazzın ya da acının koşulları saptanabilir. Onişi bu kuramı salt bir egoizm kuramı olarak yadsır, çünkü bu kurama göre insan, başkalarının esenliğini dikkate almadan, salt kendi esenliği için düşünmekte ve eylemektedir. Böylesine yalıtılmış bir kendi kendisiyle ilişkililik, hiçbir yükümlülüğü içermez ve aynı ölçüde insana özgü olan diğerkâmlık özelliğini dikkate almaz, bu yüzden de asla erdemli bir davranış olarak tanımlanamaz. İnsanın, eylemlerinde, haz ilkesi tarafından da belir-

lendiğinin bilgisi ne denli önemliyse de, yukarıda sayılan belirgin özellikler temelinde, bağlayıcı, genel bir ahlak kurulamayacağı kavranmalıdır.

Onişi'ye göre, "genel haz" kuramında (utiliterizm), egoist bakış açısı terkedilir ve yararlılık bakış açısı benimsenir. Özellikle Bentham'ın "olabildiğince büyük miktarda olabildiğince büyük mutluluk" savıyla bu kuram, aşırı, kendi içinde çelişkili diğerkâmlıktan açıkça ayrılsa da, diğerkâmcı – sosyal bir yön almıştır. Gerçi aşırı diğerkâmlık, kişisel çıkarı ahlakdışı görerek yadsır, ama aynı zamanda her diğerkâmın, başkalarında uyandırdığı haz duygularından düpedüz sevinç duyduğunu ve bu duyguları arzulamaya değer bulduğunu varsayar. Ama utiliterizm de yararı, hazzı ya da acıyı, ya da birikmiş haz duygularını insan davranışının biricik dürtüsü olarak görmekte tıkanıp kalır, ve böylelikle öteki dürtülerin ve başka bir iyinin değerini dışlar.

Onişi, insanı "içsel bir varlık" olarak kavrama çabasında bilinç *(ryoşin)* sorunundan yola çıkar. Çeşitli etik kuramlarına yönelttiği eleştiriden de anlaşıldığı gibi, ne insanda ahlaki iyiyi yapmaya yönelik sezgisel bir yeteneği varsayar, ne vicdanın kökenini haz duyumlarının zorlayıcı gücüne ya da bir otoriteye mal eder, ne de bu kökeni diğerkâm bir insan doğasında ya da sosyal bir içgüdüde görür. Yine de insanda, hiçbir tanrıya dayanmayan ve törelerin ve göreneklerin tersine değişmez olan bir vicdanın varlığını kabul eder – ve burada Green'in etkisi apaçıktır. Peki, insanda her eylemin konumuna göre pişmanlık ya da dürüstlük duygusu uyandıran ahlaki vicdan nereden gelmektedir? Onişi'ye göre insan, evrendeki tüm şeylerin doğaları aracılığıyla ileriye doğru götüren *telos*a uygun olarak davranmaktadır. Yani hedefe yönelik bir itkiyi kullanmaktadır. Çünkü, Onişi'ye göre evren birbirleriyle ilişkili nesnelerin bir sistemidir, bu nesnelerden her biri ötekilere ilişkin

bir işlevi yerine getirir. Bu ilişki her şeyi kapsayan, etkin, genel, tinsel bir bilince ya da tine dayanır. Yani insan bir bütünsellik içinde varolur ve bu bütünsellik içinde kendi payını doldurmak zorundadır. Kozmik sistemdeki her bir parçanın yetkin durumu onun *telos*udur. Bu *telos*a etik terminolojide ideal denir. Bu *telos* insan bilincinde belirdiğinde, vicdan olur ve böylelikle aynı zamanda eylem amacı olur. Başka bir deyişle, idealin bilincine varılması insanın yaşam etkinliğinin odak noktası olur. Onişi'ye göre davranışın nesnesi olarak ahlaki ideal, benin olumlanmasına, kendini gerçekleştirmeye *(jiga jitsugen)* götürür. Kendini gerçekleştirme, hem evrensel bilincin ya da tinin, görüngüsel alanda bir aracı olarak insanın sayesinde kendini serimlemesini hem de insanda mevcut bulunan, kendini ona deneyötesi ben aracılığıyla gösteren ahlaki potansiyelin güncelleştirilmesini kapsar.

4. Watsuji Tetsuro'da İnsani Varlığın Bilimi Olarak Etik

Modern Japon etiğinin tarihinde, Watsuji'nin özel bir yeri vardır. Watsuji, özel nitelikteki ve kültür felsefesel bileşenler de içeren, sistematik olarak kurulmuş kuramıyla önem kazanıyor. Watsuji öncelikle, özgül Doğu Asyalı etik tasarımları batılı felsefi kategorilerle iletmeye çalışıyor. Watsuji kendi kültürünü çok iyi bildiği gibi ('Nihon kodai bunka', Eski Japon Kültürü, 1920; 'Genşi bukkyo no jissen tetsugaku', Başlangıçtaki Budizmin Pratik Felsefesi, 1927; 'Nihon seişinşi kenkyu', Japon Tininin Tarihi Üzerine 1926; 'Nihon rinri şisoşi', Japon Etiğinin Tarihi, 1952; Nihon geijutsuşi kenkyu', Japon Sanatlarının Tarihi Üzerine, 1955 v.d.), özellikle Nietzsche'yi ('Niçie kenkyu', Nietzsche Üzerine Çalışma, 1913), Kierkegaard'ı ('Zeeren Kierukegoru', Sören Kierkegaard, 1915) ve

Scheler'i de (Jisshitsuteki kaçirinrigaku no koso', Madde Değer Etiği Tasarımı, 1932) tanıtmıştı. Yunan etiğiyle 'Porisuteki ningen no rinrigaku' (Yunan Polisindeki İnsanların Etiği, 1948) adlı kitabında, Hıristiyanlıkla da 'Gençi kiristokyo no bunkaşiteki igi' (Başlangıçtaki Hıristiyanlığın Kültür Tarihsel Önemi, 1926) adlı kitabında tartışmıştı. Birbuçuk yıl öğrenim amacıyla Almanya'da kalması, Heidegger, Dilthey, Windelband ve Husserl üzerinde yoğun bir biçimde çalışmasını sağlamıştı. Watsuji etik sistemini özellikle 'Fudo – Ningengakuteki kosatsu' (İklim – Antropolojik Bir İnceleme, 1935), 'Ningen no gaku toşite no rinrigaku' (İnsanın Bilimi Olarak Etik, 1934) ve 'Rinrigaku' (Etik, 3 Cilt, 1937-49) adlı kitaplarında ortaya koymuştur.

Watsuji etik sorununu özellikle iki nokta açısından ele alır: insanın kendini kavradığı ve oluşturduğu çevre ve birlikte yaşanılan dünya olarak somut uzamsal-zamansal yapılar açısından ve insani etik ilişkilerin somut yapısı açısından. Watsuji, etiğin tanımında, etiği yalnızca bireysel bilincin bir sorunu olarak gören, yani ona göre etiği bireysel bir etiğe indirgeyen, zamanının batılı etik kavrayışlarından açıkça ayrılır. Gerçi bireyi kendi başına bir sorun olarak ele almanın bir gerekçesi vardır, ama bu sırada, bireyselciliğin insan varoluşunun yalnızca bir görünümünü oluşturduğunun bilincinde olunmalıdır. Bireyi, insanın bütünlüğünün yerine koymak yanlıştır. İnsan varoluşu sorununa yalnızca yalıtılmış öznellik açısından yaklaşılırsa, o zaman etik sorular bütünün merkezinde benin doğadan bağımsızlığına benin özerkliğine ya da benin arzularının doyurulmasına ilişkin sorular yer alır. Watsuji bu yüzden Alman anlamındaki yalnızca beden-ruh, tin-madde vb. konusuyla ilgilenen spekülatif psikolojiye de kararlı bir biçimde karşı çıkar. İnsanların birbirleri arasındaki pratik ve davranışsal ilişkileri bu bağlamda dikkate alınmamaktadır. Oysa, Watsu-

ji'ye göre tüm etik sorunların yeri yalıtılmış bireyin bilinci değil, öznelerarasındalıktır, "insanla insan arasındaki arada oluş"tur *(hito to hito no aidagara)*. Ona göre, insani eylemleri neyi iyi ya da kötü yaptığının, insanın erdeminin, yükümlülüğünün ya da sorumluluğunun ne olduğu sorununa ancak bu açıdan doğru bir çözüm bulunabilir.

Önce, Watsuji'nin 'Fudo'da ayrıntılı olarak incelediği ve 'Rinrigaku'sunun önemli bir bileşinini oluşturan uzamsal-zamansal yapılar noktasına bakalım. Watsuji bu konuda hem Heidegger'in varoluş kavramından hem de Husserl'in yönelimlilik kavramından esinlenmiştir. Öncelikle, Watsuji'nin, genel olarak iklim sözcüğüyle çevrilen Japonca *fudo* teriminden, iklimin belirlediği ve, bu iklimde yaşayan insanları çevrelerine karşı belirli bir tavırla donatan doğal coğrafik ortamı anladığını saptamak gerekir. Watsuji insanın varlık yapısını hem zamansallık *(jikansei)* hem de uzamsallık *(kukansei)* tarafından belirlendiğini görür ve böylelikle, kendisine göre insan varoluşunun tek yanlı bir biçimde, bireysel ve zamansal olarak sınırlandığı Heidegger'in varoluş kavramını eleştirir.

Watsuji, özel iklimsel koşulları temel alarak öncelikle üç insan tipi –muson, çöl ve çayır tipleri– üzerinde çalışır ve bu tiplere daha sonra bozkır tipini ve Amerikan tipini ekler. Muson tipine örnek olarak özellikle Hintlileri ve Japonları gösterir. İklimi belirleyen rutubet ve doğal afetlerdir. Buralarda yaşayan insanların karakteristik özellikleri her şeyden önce edilgenlik, duyarlılık, sebat, istenç gücü eksikliği, sezginin ve sanatsal olanın vurgulanması, değişiklikten haz alınmaması ve bir tarihsel bilincin eksikliği, bireyselliğin kollektif yaşam uğruna ihmal edilmesidir. Çöl tipinin iklimi kuraklık ve kuruluk tarafından belirlenmiştir ve Afrikalı ve Müslüman kültürleri kapsar. Bu insanlar durumların açık ve nesnel değerlendirme-

siyle, istenç gücüyle ve ahlaki bir eğilimle öne çıkarlar. Watsuji, bu iki tipin bir sentezini oluşturan çayırlık tipine ise özellikle Akdeniz'de yaşayan Avrupalıları örnek gösterir. Orada hüküm süren dengeli iklim, özellikle kuramsal düşünmenin ve böylelikle bilimin ve tekniğin gelişmesine elverişlidir.

Watsuji, *fudo*'yu, bu "iklimsel" yapı içinde *ex–sistere* anlamında varoluş olarak anlar ve böylelikle gelişen öznelerin yönelimli ilişkilerini *(şiko-teki kankei)* ve bununla birlikte insan varoluşunun sosyal doğasını analiz etmeye girişir. Yönelimli ilişkiden anladığı nedir? Bunu "üşüdüğünü-duyumsama" örneğinde açıklar. Bir yönelimli ilişki, bir nesnenin dışarıdan etkimesiyle oluşmaz. Daha çok, özne –bireysel bilinç– yönelimli yapıyı kendi içinde barındırır yani kendi-kendisi bir şeye yönelir. "Soğuğu duyumsama duygusu, soğuğa yönelik bir ilişki oluşturan bir durum değildir, tersine kendi içinde duyumsamanın temelinde bir ilişkidir ve bu ilişki içinde 'soğuğu' keşfederiz. Böyle bir ilişki yapısının yönelimliliği, böylelikle soğukla ilişkisi içindeki öznenin yapısıdır. 'soğuğu duyumsamamız' gerçeği, ilk planda bu türden bir 'yönelimli deneyim'dir" (Fudo, WTZ 8, 8). Watsuji bununla, bir soğukla-ilişki-içine-girmenin, bir "soğuğun-dışında-olma", bir kendimizi soğuğun içinde keşfetme anlamına geldiğini söylemek istemektedir. Durumumuz *ex-sistere* yani bir amaca yönelimlilik tarafından belirlenmiştir. "Bu yüzden 'dışarıda mevcut bulunanın temelindeki öz, soğukluk gibi bir şey ya da nesne değil, bizzat kendimizizdir. Soğuğu duyumsamamız, kendi Ben'imizi *ex-sistere* durumunda keşfettiğimiz yönelimli bir deneyimdir" (Fudo, WTZ 8, 10). Bizzat bu yaşantıda ya da deneyimde, arı bilincin amaca yönelik ilişki içindeliğinin amaca yönelik nesnenin üzerinde olduğu arı edime bakılmaktadır.

Watsuji insan varoluşunun dünya-içinde-olmaya *(ex-sistere)* temel oluşturan uzam-zaman yapısından, insan oluşun

öznelerarasındalığı sorununa geçmektedir. Burada öncelikle dört kavram öne çıkmaktadır: *rinri, ningen, sonzai* ve *aidagara*. Bu tipik Doğu Asyalı kavramlar temelinde Watsuji, kendisine göre, onların içinde zaten öznelerarasında olan yapıyı ortaya çıkarmaktadır. *Rinri* kavramının, yoldaş, topluluk, yoldaşlık ilişkisi anlamına gelen *ri* ideogramı insanın diyalektik özünü dile getirmektedir. Ve aslında *rin*, grubu yine bu grup tarafından belirlenen belirli bireyler arasında bir ilişki yapısı olarak içermektedir. Watsuji örnek olarak Konfüçyusçu *gorin* kavramını, beş insani ilişkiyi – baba/oğul, prens/teba, erkek/kadın, ağabey/kardeş, arkadaş/arkadaş – gösteriyor. Bu beş ilişkiyi en önemli ve temel insani ilişki yapıları olarak görüyor. Örneğin, baba ve oğul öznelerarası ilişkisinde, baba ve oğulun önce ayrı ayrı varolmaları ve ancak bundan sonra birbirleriyle ilişkiye girmeleri söz konusu değildir. Daha çok ikisi de baba ya da oğul olarak konumlarını, belirli bir öznelerarası ilişki içinde düzenlenmiş olan ve davranışa yönelikliğin belirli bir türünü içeren, yani hem bireysel hem de kollektif momenti kapsayan aynı sosyal grubun *(rin)* üyesi olmalarıyla alırlar. *Ri*, ilke, logos, akıl *(kotowari, sujimiçi)* anlamlarına gelir; demek ki *rinri* sosyal varoluş ilkesini ya da insan toplumunun varoluş temeli olarak ahlakı belirtir. Watsuji'ye göre etik, "insanın yoludur" *(ningen no miçi)* ve insan etkinliğinin edebiyat, sanat, din, görenek gibi tüm anlatım biçimlerinde yansır.

Ningen kavramı insan anlamına gelir. Bu kavramın Japonya'da açıkça diyalektik bir anlamı vardır. Watsuji'ye göre *anthropos, homo, man, Mensch* vb. gibi batılı kavramlar ilksel olarak bireyi *(hito)* belirtirlerken, *ningen* hem bireyi hem de toplumu içerir. Çünkü *ningen* insanın varolduğu ve eylediği yer ve zamanın, dünyanın-içinde-olmak *(yo no naka, seken)* anlamına gelir. *Yo (se)* hem kuşak/çağ hem de toplum

demektir. *Naka* (orta) ya da *ken* (arada) ile kurulan bağlantı, uzamsal anlamı ve öznelerarası yönelimliliği özellikle açıkça dile getirir. Böylelikle ningen Japonca'da ne salt bireyi ne de salt toplumu değil, tarihsel, iklimsel ve sosyal boyutlarında insan varoluşunu içerir, yani insan, bireyi ve toplumu diyalektik bir biçimde sentezleyen bir varlıktır.

Japonca'daki, dar anlamda yalnızca "insani varlık" *(ningen sonzai)* anlamına gelen varlık *(sonzai)* kavramı da, insanın zamansal (*son:* zamanın içinde koruma) ve uzamsal (*zai:* bir yerde varolma) boyutunu ortaya koyar, yani Watsuji'ye göre, batılı *Sein*, *einai* ya da *esse* kavramlarıyla bir ilişkisi yoktur. *Sonzai* "insanın davranışsal ilişkileri"nden, insanın öznel, pratik ve dinamik yapısından başka bir şeyi dile getirmemektedir. Böylelikle *rinrigaku* (etik) insanın *(ningen)* ya da insani varlığın *(sonzai)* bilimi olarak tanımlanabilir.

Ele alınan üç kavramda şimdiden, Watsuji'nin önemli vurguladığı, öznelerarası davranış ilişkilerinin *aidagara*-yönelimliliği açıkça duyumsanmaktadır. Burada Heidegger'in dünyanın-içinde-varolma kavramı bir birlikte-varolma olarak tanımlanır. Birlikte-varolma ise insani varoluş biçimi olarak, "insanla insan arasında" olma olarak tanımlanır. Bu tanımla birlikte, Watsuji'nin insani varolmayı, Heideggerci anlamda ölüme yönelik bir varolma olarak anlayamayacağı açıklık kazanır. Ölüme yönelik varolma olarak varoluş ancak bireysel deneyimden yola çıkarak kavranabilir, ama bütün ya da toplum açısından kavranamaz. Varoluş yine de her zaman bireysel ve sosyal olarak anlaşılmalıdır. Birey ölür, ama insanlık devam eder. Bu yüzden, bütün açısından, varoluş yaşama yönelik bir varolma olarak yorumlanmalıdır.

Watsuji, *aidagara* düşüncesinde mutlak olumsuzlamanın *(zettaiteki hiteisei)* bir diyalektiğini görür. Ona göre, insanın özünün, diyalektik olarak anlaşılması gerektiği için, bu öz

olumsuzlama devinimini içermelidir. Çünkü davranan birey, yalnızca toplumun ya da bütünün olumsuzlaması olarak birey olabilir, ve öte yandan toplum yalnızca bireyin olumsuzlaması olarak toplum olabilir. Olumsuzlama anlamını içermeyen bağımsız, özerk bir birey de, bireyi olumsuz olarak içermeyen bir toplum da varsayımsal yapılardır. Eyleyen bireylerin ve toplumun şürekli olumsuzlama devinimi, insanın dünyadaki böyle oluşunu oluşturur ve insanların birbirleri arasındaki uyum da bunun üzerinde kurulur. Watsuji olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak mutlak olumsuzlamayı, mutlak boşluk *(ku)* olarak da adlandırır. Çünkü birey ve toplum hakiki gerçekliklerinde boşturlar ve bu boşluk mutlak bütündür. Boşluk boş olduğu için, insani varlık bir olumsuzlama devinimi olarak gelişir. *Aidagara* düşüncesi, Watsuji tarafından, ileride göreceğimiz gibi, kesinlikle Kyoto okulunun felsefesi kadar açık bir biçimde işlenmediği halde, kaçınılmaz bir biçimde Budist diyalektiği anımsatır.

5. Kyoto Okulu'ndaki Mutlak Hiç Felsefesi Üzerine

a) Nişida Kitaro'da Uzam'ın Mantığı

Nişida Kitaro bağımsız bir felsefenin kurucusudur; Nişida, felsefesinde modern Japon felsefesini yalnızca batıya yönelik olmaktan kurtarmış ve doğulu ve batılı düşüncenin bir birleşimi üzerine düşünsemeye yöneltmiştir. Böylelikle Nişida'nın felsefesi hem geleneksel Doğu Asyalı hem de batılı felsefeye demir atmıştır; bizim açımızdan bu olgu, onun felsefesini ve bu felsefeden doğan okulu özellikle ilginç kılmaktadır. Nişida kapsamlı bir yapıt bırakmıştır ('Nişida Kitaro zenşu', Nişida Kitaro'nun Toplu Yapıtları, 19 Cilt, 1966, yeni basım 1987

vd.). Nişida'nın çalışması çeşitli bölümlere ayrılmıştır (Karş. Matsumaru 1987). Bu çalışmanın oluşumu, yapıtlarının yayımlanışı açısından izlenirse, şu beş evre saptanabilir: Birinci evre o dönemin okur kitlesi tarafından coşkuyla karşılanan bir yapıt olan 'Zen no kenkyu'nun (İyi Üzerine İnceleme, 1911) yayımlanmasıyla başlar. Nişida bu yapıtta, daha sonra da felsefesinin değişmez bir unsuru olarak kalan, bilinç kavramını *(işiki)*, düşüncesinin merkezine koyar. Bu ilk evre, salt deneyimin psikolojisi *(junsui keiken)* olarak tanımlanabilir. Nişida'nın 'Şisaku to taiken' (Düşünme ve Deneyim, 1915), 'Jikaku ni okeru çokkan to hansei' (Özbilinçte Görü ve Düşünseme, 1920) ve 'Geijutsu to dotoku' (Sanat ve Ahlak, 1923) adlı yapıtları, özbilinç sorununun merkeze kaydığı ikinci evreyi temsil ederler. Dar anlamda Nişida'nın felsefesinin başladığı üçüncü evrenin ilk yapıtı 'Hataraku mono kara miro mono e'dir (Eyleyenden Görene, 1927), bunu, başkalarının yanı sıra 'İppanşa no jikakuteki tikei' (Genelin Özbilinçli Sistemi, 1930), 'Mu no jikakuteik gentei' (Hiç'in Özbilinçli Belirlenimi, 1932) izlemiştir. Nişida üçüncü evresinde yer mantığını *(başo no ronri)* geliştirir. 'Tetsugaku no kompon mondai' (Felsefenin Temel Sorunları, 1933-34) ve 'Tetsugaku rombunşu' (Felsefi Denemeler Toplamı, 1935-46) dördüncü evreye girerler. Bu evreyi, diyalektik genele *(benşohoteki ippanşa)* ve çelişkili ben özdeşliğine *(mujunteki jiko doitsu)* bakışı belirler. Beşinci evreyi 'Başoteki ronri to şukyoteki sekaikan' (Yer Mantığı ve Dinsel Dünya Görüşü, 1945) ve 'Yotei çowa wo tebiki toşite şukyotetsugaku' (Önceden Kararlılaştırılmış Uyum Kavramı Işığında Bir Din Felsefesine Doğru, 1944) adlı yapıtlar biçimlendirmiştir.

Nişida, felsefenin görevinin, bir hakikatin aranması ve bulunması olduğunu düşünmektedir. İnsan, sürekli çok sayıda, birbiriyle çelişkili ve dinsel görüşlerin olacağı olgusuyla yetine-

mez ve yetinmemelidir. Asıl olan, yalnızca bir hakikatin varolabileceğidir ve bu hakikatin insanın entelektüel ve pratik alanlarında aynı ölçüde geçerli olması gerektiğidir. Bu yüzden felsefe ve din ayrı birer varoluş sürdüremezler, tersine gerçekten bir hakikat iddiasını taşıdıkları ölçüde, içiçe olmalıdırlar. Böylece, felsefe ve dinin bir aradalığı, Nişida sayesinde yeniden modern Japon felsefesinin merkezi bir sorunu yapılmıştır. Bu düşünce Nişida'ın önceden göremediği biçimde, son on yıllarda bir doğu – batı tartışmasının temel ilkelerinden birisi olmuştur. Nişida bu bağlamda, felsefe ve dinin en iyi biçimde birleştiklerini gördüğü Hint felsefesine gönderme yapmaktadır. "Evrenin tözü Brahman'dır ve Brahman bizim ruhumuzdur, yani *atman*dır. Bu Brahman-atman'ı bilmek, felsefenin ve dinin içsel önemidir" (Zen no kenkyu, NKZ 1, 47). Batı ve doğu düşüncesinin tarihi de hep yeniden, insanların bilmenin *(çişiki)* ve duygunun *(joi)* bütünsel bir ele alınışı arayışı içinde olduklarını gösterir. Nişida, bu ikisinin eski Yunan felsefesinde henüz sıkı bir bağ içinde oluşuna, öncelikle pratiğe yönelik Hıristiyanlığa ve sonra bu dinin ortaçağda "felsefeleştirilmesine", pratiğe yönelik Konfüçyusçuluğa ve sonra bunun da Sung döneminde "felsefeleştirilmesine" işaret eder. Ancak modern dönemde, doğabilimlerinin ve tekniğin devasa bir büyüme göstermesiyle, bilmenin ve duygunun birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olduklarını görmek gitgide daha zorlaşmaktadır.

Nişida'nın felsefesi ikili bir art alanda gelişir. Bir yandan Nişida daha en baştan beri Zen Budizm'den etkilenmiştir, öbür yandan da batılı felsefeye bağlıdır. Her ikisinde de, bilgide özne-nesne sorunu vardır. Nişida, Zen deneyimini batılı düşüncenin kategorileriyle irdelemek arzusundadır. Bu yüzden tüm Nişida felsefesinin başlangıç noktası, özne-nesne ilişkisi üzerine kurulmuş bu iki önemli hipoteze duyulan kuşkudur.

Nişida'ya göre ne bilinçten bağımsız bir dış dünyanın var olduğunu kabul eden, ne de her şeyi tinin bir görünme biçimi olarak gören kuram tutarlıdır. Çünkü ne dış dünyayı bilincimizden bağımsız olarak kavramak ne de herhangi bir "tinsel varlığı" –bir ruhu, bir beni, bir tözü ya da benzer bir şeyi– bilmek mümkündür. Kuşku götürmez tek şey bilinçtir. "Bilincin gerçek görüngüsü ve onun bilincinde olmak doğrudan doğruya özdeştir; onu özne ve nesne olarak ayırmak olanaksızdır" (Zen no kenkyu, NKZ 1, 48). Yani bilincinde olduğumuz görüngüler bizim için biricik gerçekliktir. Bu gerçeklik edilgen bir şey değil, bağımsız, kendi içinde yetkin bir etkinliktir. Varlık etkinliktir *(yu soku katsudo)*.

Demek ki felsefe bilinç gerçeğinden yola çıkmalıdır. Felsefe deneyim alanının dışına çıkamaz, tersine başlangıç noktası tam da deneyimin kendisidindedir. Bu yüzden Nişida felsefesinin bu erken evresinde arı deneyim *(jinsui keiken)* kavramı belirleyicidir. Nişida, arı deneyimi, empirik–psikolojik açıdan ve üstelik, bir yandan William James'in açısından ve bir yandan da Bergson'un ve Hıristiyan mistiğinin açısından sıkı bir biçimde tartışır, ama bu felsefe, Nişida'nın daha sonraki "yer mantığı"nı şimdiden nüve halinde içermektedir. Nişida arı deneyimi şöyle betimler: "Deneyim *(keiken)*, olguları *(jijitsu)*, oldukları gibi bilmektir. Bu, benin *(jitso)* etkinliklerinin bütünüyle ortadan kaldırıldığı, olgulara uygun bir bilme anlamına gelir. Çünkü alışılageldiği biçimiyle deneyimden söz edenler, bu olguyla herhangi bir düşünceyi birleştirirlerken, arı *(jinsui)* sözcüğü burada gerçekten de, en küçük bir düşüncenin ya da düşünsemenin eklenmediği deneyim durumunu belirtir.

Bu kavram örneğin bir rengin görülmesi ya da bir sesin işitilmesi sırasında, henüz, 'bu dışarıdan bir etkidir' ya da 'bunu duyumsuyorum' gibi bir düşüncenin yerleşmediği, nasıl bir rengin ya da nasıl bir sesin söz konusu olduğuna ilişkin bir

yargının *(handan)* bile oluşmadığı o ana ilişkindir. Bu yüzden arı deneyim dolaysız deneyimle özdeştir. benin doğrudan bilinç durumu deneyimlendiğinde, ne özne ne nesne vardır, ve bilme ve bilmenin konusu tamamen bir birlik oluştururlar. Bu da deneyimin en arı biçimidir" (Zen no kenkyu, NKZ 1, 9).

Demek ki Nişida, arı deneyimi gerçekliğin, olduğu gibi, dolaysız bir biçimde deneyimlenmesi olarak tanımlıyor. Arı deneyim, henüz özne-nesne ayrımının olmadığı, ayrımcı anlığın devre dışı bırakılmasıyla "görenin, görmenin ve görülenin bir bütün oluşturdukları" bilinç durumu olarak serimliyor. Arı deneyim bir mutlak kendini yerine getirme anıdır, bu anda bilincin içerikleriyle bir olunur. Böyle bir an her zaman bir birlik oluşturur. Nişida arı deneyimin belirtilerini söyle sıralıyor: arı deneyim, ne kadar karmaşık olursa olsun, gerçekleştiği anda, hep basit bir olaydır, ilkseldir *(dokuso)* ve hep şimdi bilincidir *(genzai no işiki)*. Arı deneyimde dikkat *(çui)* özne-nesne ayrımından önceki bir durumun üzerinde toplanacağı için, arı deneyim, dikkatin toplandığı alanla karşılaştırılabilir, ama onunla sınırlı değildir. Ancak, deneyimin doğrudanlığı ve arılığı onun basitiliğinden, analiz edilemezliğinden ve ansallığından değil, somut bilincin katı bütünlüğünden gelmektedir. Nişida doğrudan deneyimi, yeni doğmuş bir çocuğun, aydınlık ve karanlık ayrımını bile belirsiz, muğlak bir bütün olarak algılayan bilinciyle kıyaslar. Yine de bu bilinçten çok sayıda, çeşitli bilinç durumları gelişir. Bilinç, bir organizma gibi, gerçi farklılaşan ve gelişen ama asla başlangıçtaki bütünsel doğrudanlık biçimini yitirmeyen bir sistem oluşturur. Demek ki bilinç, temelinde, somut bütünlüğün bulunduğu, ama doğal koşulunun aynı zamanda farklılaşma ve gelişme olduğu bir sistemdir.

Nişida somut doğrudanlıkla şimdiye dek "şimdiki anı" göz önünde bulundurmuşken, farklılaşma ve gelişme

görünümüyle, dış dünya sorununa yönelmiştir. Farklılaşma ve gelişme, deneyimlenen nesnelerin bilinçli olarak telaffuz edildikleri düşünmeyle *(şii)* başlar. Yargıda arı deneyimde dolaysız olarak bilinen analiz edilir. Böylelikle yargı sayesinde, şimdi bilincinin kendi dolaysız bütünlüğünden uzaklaştırılması gerçekleşir, şimdi bilinci, geçmiş bilincine dönüşür ve böylelikle özne-nesne ayrımı doğar. Yani bir yargı her zaman şimdi ve geçmiş bilincinin birleşmesi sonucu ortaya çıkar. "Şimdiki zamanda incelenen şeyler asla şimdiki zamanda oldukları halleriyle gözlemlenmezler, tersine, her zaman geçmiş zamandaki deneyimin yardımıyla yorumlanırlar" (Zen no kenkyu, NKZ 1, 41). Nişida özne-nesne sorununu, tüm ilişkileri arı deneyime dayandırarak çözmeye çalışır. Böylelikle her yargının ardında bütünsel arı deneyim vardır, ama düşünmenin kendisi bütün-olmama ya da tamam-olmama durumudur *(mikan no jotai)*. Nişida'ya göre tüm ilişkiler arı deneyimin soyutlamalarıdırlar ve içerikleri zorunlu olarak ondan daha zayıftır. Bu yüzden, arı deneyimle düşünme arasındaki fark göreli değil mutlak bir farktır. Burada bir ve aynı bilincin iki yüzü, yani birlik ve kendini farklılaştırma söz konusudur. Belirleyici olan ise, kendini farklılaştırma olarak bilincin hep yeniden kendini yetkinleştirmeye, arı deneyime ulaşmaya çalışmasıdır.

Bu kendini yetkinleştirme anlamında yine arı deneyimin göreli bir işlevi olan istem *(işi)* düşünce karşısında belirli bir öncelik alır. Bir şeye, bu şeyi isteme amacıyla yönelmişlik olarak istem, genelde eylemi hedefler, ama bu onun zorunlu koşulu değildir. Belirleyici olan, istemin eylemin doğrudanlığında, özne-nesne ikiciliğini aşması ve böylelikle bilinç bağlamında düşünmeye kıyasla daha büyük birleştirme işlevine sahip olmasıdır. Yine de Nişida düşünme ve istem arasında karşılıklı bir ilişki görür. Çünkü arı bilmenin de hep pratik bir önemi vardır; ne de olsa düşünmenin hedefi, hakikate ulaş-

maktır ve böylelikle yine istemin gerçekleştirilmesidir. Öte yandan arı istem de her zaman bir bilme biçimi üzerinde yer alır.

Düşünmenin ve istemin üzerinde de, ideal denilen şeylerin dolaysız algılanması olarak anlıksal sezgi *(çiteki çokkan)* yer alır. Nişida hep ileri sürülen, ideal şeyleri deneyimin ötesinde oldukları ya da anlıksal sezginin yalnızca mistik türde bir yetenek ya da bir tür imgelem olduğu görüşünü reddetmektedir. Tam tersine, "anlıksal sezgi ve bildik anlıksal algılama aynı türdendirler, ve ikisinin arasında açık bir çizgi çezmek olanaksızdır" (Zen no kenkyu, NKZ 1, 41). Anlıksal algılama yapılandırılmıştır ve zorunlu olarak ideal unsurları da içerir. İdeal unsurlar, sonsuz zengin ve derin olma yeteneğine sahip olanlardır. "Eğer bilincimiz yalnızca duyusal belirtilerden ibaret olsaydı, sıradan bir anlıksal algılama durumunda duracaktı, ama tin bizden sonsuz birlik ister ve bu birlik anlıksal görü denilen biçimde verilmiştir" (Zen no kenkyu, NKZ 1, 42). Bu yüzden Nişida bu durumu, nesne ve öznenin, düşünme ve istemin aşıldıkları, bilincin en bütünsel durumu olarak tanımlar. Bu durun arı deneyimdeki birleştirici etkinliktir. Arı deneyimin önce bilgikuramsal olan bu araştırılması, "gerçeklik *(jitsuzai)* nedir" sorusuyla bilinç metafiziği alanına yayılır. Gerçeklik Nişida'ya göre temelinde birliklidir, ama aynı zamanda onda zorunlu olarak sınırsız karşıtlıklar ve çelişkiler de bulunur. Çünkü, karşıtlıkların ve çelişkilerin sona erdikleri anda, gerçeklik de ortadan kalkar. Gerçeklik bilincin etkinliğinden başka bir şey değildir. Çünkü arı deneyim bakımından insan ve gerçeklik bir birlik oluştururlar. Bu yüzden düşünmenin ve bilmenin temelindeki birleştirici güç ve evrensel görüngülerin temelindeki birleştirici güç de özdeş olarak görülmelidir. Başka bir deyişle, tin ve madde o birleştirici gücü çeşitli yüzleridirler. Evren insanlar tarafından ancak birleştirici gücün bu özdeşliği

temelinde bilinebilir.

Nişida'ya göre, birleştirici güç de "tanrı"yla özdeştir. Çünkü "tanrı" bağımsız, kendi içinde yetkin, sonsuz etkinliktir, ve bu yüzden "tanrı" bu gerçekliğin dışında değildir. "Tanrı özne ve nesne arasındaki ayrımları, karşıtlıkları ve çelişkileri içeren ve aynı zamanda onları kendi içinde aşandır.

Nişida'ya göre,"tanrı"nın varlığı batıda hep değişik açılardan kanıtlanmıştır: nedensellik yasası temelinde, bu dünyanın nedeni olarak tanrı; bu evrenin dışında duran ve onu denetleyen olarak tanrı. Hep yeniden, tanrının varlığı bilginin yardımıyla kanıtlanmaya ve karakteristik özellikleri saptanmaya çalışılmıştır. Ya da, onu ahlaki gereklilikler temelinde kanıtlamaya çalışılmıştır: İnsanın ona vicdanıyla bağlı olması gereken, erdemin koruyucusu olarak tanrı. Nişida'ya göre bunların hiçbiri varlık kanıtı değildir. "Tüm bu kuramlar 'tanrı'yı dışarıdan kanıtlamaya çalışırlar, 'tanrı'yı dolaysızca, benin doğrudan deneyiminden kanıtlamazlar" (Zen no kenkyu, NKZ 1, 98). "Tanrı"nın varlığını doğrudan deneyimimizde aramak gerekir. Birleştirici güç sayesinde, kendi kendimizi eğitme yoluyla, evrenin hakikatine nüfuz etme, gerçekliğin temeline erme, başka bir deyişle "tanrının huzuruna çıkma" yeteneğine sahibizdir. Demek ki "tanrı"nın kanıtını, insan gönlünün özgür etkinliği, kademe kademe en yüksek birliği arayarak sunmaktadır. İyi *(zen)* bize sorumluluk yükleyen ve başlangıçtaki etkisiyle insanı en yüce sevgiye götüren özgür istemi kesinlikle içeren birleştirici güçten doğar. Ben sevgisi benin bireysel birliğidir. Başkalarını sevme bir üst birliktir. Diğerkâmlık da birey ötesi bir birliği gerektirir. "Tanrı"yı evrenin birliği olarak kavramak ve onunla bir olmak, sonsuz sevgi sevinç ve huzur anlamına gelir. Çünkü bizim hakiki özümüz evrenin temel tözüdür. Burda din, ahlak ve sanat sona erer.

Nişida'nın ikinci yaratı dönemi bir geçiş evresidir. Bu

evrede de Nişida aynı bilgikuramsal, metafizik ve etik sorulara bağlı kalır, ama bu soruları artık psikolojik bakış açısından çözmeye çalışmaz. Bu evresini temsil eden, yukarıda saydığımız dört yapıtında arı deneyim kavramının ötesine geçer ve bundan sonra artık deneyüstü felsefenin bakış açısından, özbilincin *(jikaku)* analiziyle ilgilenir. Burada Nişida, diğerlerinin yanı sıra, Fichte'den etkilenmiştir. "Birleştirici gücün" yerine, Fichte'nin tüm bilincin temelinde yatan ve tüm bilinci bizzat olanaklı kılan benin kendini etkinlikte ortaya koymasını geçirir. Nişida, özbilinci bireysel öz olarak görmez, empirik tekil özün adeta katıldığı, gerçekten genelgeçer olduğu ve doğru düşündüğü ve eylediği ölçüde insanın onunla bir olduğu özdeş bir aklın beni olarak görür. Özbilinç deneyüstü bir benin *(senkenteki jiga)* bilincidir ve onun tarafından mutlak özgür istem *(zettai işi)* olarak tanımlanır. Eyleyen öznenin bu mutlak özgür istenci *(koiteki şukan)*, sonsuz büyüyen yaratıcı bir dinamik içerir. Mutlak özgür istem doğallığı içinde düşünsenemez, çünkü düşünsemeyi aşar ve düşünsemeye neden olan şeydir. Bu mutlak özgür istemin –özbilincin– merkezi hep "bengi şimdi"dir *(eikyu no ima)*.

Nişida, felsefesinin üçüncü evresinde mutlak özgür istem öğretisini ve böylelikle idealist bilinç felsefesinin öznel tek yanlılığını aşar. Artık "yer mantığı" *(başo no ronri)* ya da "hiç felsefesi"ne doğru ilerlemektedir. Nişida'nın yer mantığı gerçi Platon'un *topos*'undan ve Aristoteles'in *hypokemenon*'undan esinlenmiştir, ama özünde yine de Nişida'ın bağımsız felsefesine dayanır. Nişida bilginin yargılar içinde gerçekleştiğinden ve bu yargılar içinde gerçekleşen bilginin, genelin kendini belirlemesi olduğundan yola çıkar. Bu kendini belirleyen genelde Nişida'ya göre üç alan, ya da onun deyişiyle, üç dünya saptanabilir: *(şizenkai)* dışsal deneyimin dünyası olarak doğal dünya; içsel deneyimin dünyası olarak bilinç dünyası *(işikikai)*;

düşüncelerin dünyası olarak düşünülür dünya. Bu üç dünyadan her biri, o durumdaki içinde oluş ve o durumdaki genel tarafından belirlenir. O durumdaki genel mantıksal yeri *(başo)* oluşturur. Yerin içinde ve yer sayesinde nesne varlık olarak belirlenir.

Doğal dünyanın varlığının yeri "dışsal-deneyim dünyasının-içinde-olmak"tır. Bu dünyanın yeri yargıya genel olanı oluşturur *(handanteki ippanşa)*. Yargıya genel olanda yargı, belirlemenin tamamlanmasıdır, yani özel olan, tek oluş, yüklemler tarafından belirlenir. Yargıya genel olanla belirlenen, düşünülmüştür. Demek ki doğal dünyanın içinde yalnızca yargıya göre belirlenmiş nesne dünyası görülür. Yargılayan, yani düşünen, yargıya genel olanla belirlenemeyeceği için, bu alanın içinde o, bilinçli de olamaz. Ben *(jiko)*, doğal dünyanın yerinin ötesindedir, onun yeri yargıya genel olan değildir. Bu yüzden, bu beni belirleyebilecek olan, daha kapsamlı bir genel bulunmalıdır. Bu da, özbilincin genelidir *(jikakuteki ippanşa)*. Doğal dünyanın varlığı, bilinç dünyasının varlığıyla çevrilidir. Bu ikinci dünyanın varlığının yeri "bilincinde-oluş"tur (Bewusst-Sein). Nişida, ikinci dünyanın içinde, kuramsal ben *(çiteki jiko)* ve istemsel ben *(işiteki jiko)* olmak üzere iki düzlem ayırır. Nişida'ya göre her somut genel *(gutaiteki ippanşa)* somut bir belirlenme düzlemine ya da kendi içinde, üzerine kendisini yansıttığı soyut bir genele *(çuşoteki ippanşa)* sahiptir. Soyut belirlenme düzlemi her defasında daha kuşatıcı genel tarafından kuşatılan geneli oluşturur. Böylelikle ikinci dünyada –bilinç dünyası– yargıya genel olan, özbilinç genelinin belirlenim düzlemi olur. Nişida bu ilk düzleme kuramsal ben *(çiteki jiko)* der. O kuramsal ben'in varlığı henüz biçimseldir. Burada bilinç yalnızca kendi içeriğini bilir. Kuramsal ben, beni henüz kendi özbilincinin içeriği yapmamıştır, kendi beninin içeriğini henüz belirlemez, ya da yansıtmaz. Ama tam da bu, ken-

disinin bilincindeki benin anlamını oluşturduğu için, kuramsal ben düzlemi aşılmalı ve ikinci düzleme ulaşılmalıdır. Bu eylem aracılığıyla, yani bilgili benden istemsel bene ya da pratik ben'e ilerlendiğinde gerçekleşir. Sahici bilinç, istemsel olmalıdır.

Nişida, bilen ve etkiyen ilişkisi hakkında şunları yazıyor: "Bilincin özü, yönelimde değil, istemde yatar. Yönelim zayıf bir istemeden başka bir şey değildir. Yönelimin bilincin özü olduğunun söylenmesi, istemi yalnızca edimsel bir şey olarak düşünmekten kaynaklanmaktadır. İsteme, bilen etkime ve etkiyen bilme olduğui için, salt kuramsal davranıştan, bir nesnenin salt amaçlanmasından bütünüyle farklı bir türdendir. Etkime bilme değildir. 'Etkiyorum', 'etkinim' denildiğinde bile buradaki 'ben' gerçi bilinçlidir, ama bilen bir ben değildir. Bilen ben etkiyen bene bakar, yani benin değişmesini görür. Bilen bende, yönelimlilik açısından bakıldığında, yönelinen yönelen olmalıdır ve tersi de olmalıdır.

İmdi, böyle bilen bir ben için 'etkiyorum' ne anlama gelir? Etkimek öncelikle bir başka olmaktır. Bilerek etkiyen ben başka olduğunda, yönelene (yani içeriye) asla ulaşamaz; yönelinen daha çok, yöneleni kuşatır, ve ikisi arasında zorunlu olarak bir uçurum vardır. Ama bu ikisi birbirinden bütünüyle ayrılırlarsa, kesinlikle birlikli bir ben yoktur ve bunun sonucunda 'etkiyorum' da yoktur. Bir etkiyen benin ortaya çıkması için, etkimek, başka oluşunun her anında, aynı zamanda yöneleni ve yönelineni birleştiren ve aynı zamanda kendisi başka olan bir bilen de olmalıdır. Etkiyen ben, böyle bilen bir benin sürekliliğidir. Etkiyen ben bilen beni kapsar" (Schinzinger 1943, 62 vd.; Eiçiteki sekai, NKZ 5, 129 vd.).

Demek ki bilinç ancak eylemde içerik kazanır. Ancak bilinçli isteme, bilen etkimedir ve etkiyen bilmedir. Asıl isteyen, yine de özbilinç genelinin yerinden çıkar ve kuşatıcı bir geneli

aramak zorundadır. Ben, benin istemini aşarak, üçüncü dünyaya girer. Düşünülür dünya güzel, iyi ve doğru düşüncelerinin dünyasıdır. Düşüncelerin yeri olan genel, anlıksal görü *(çiteki çokkan)* ya da düşünülür geneldir *(eiçi-teki ippanşa)*. Anlıksal görü yoluyla ben artık tinsel bir varlık olarak belirlenir. İçsel algılamanın bilinç dünyası aşılır, ben nesnel olanın dolaysızca bilincindedir. Bilinç dünyasında etkiyen ve etkinen, bilen ve bilinen, özne ve nesne birbirlerinin karşısında yer alırlarken, burada "benin ve nesnenin bir birleşmesi düşünülür". Düşünülür genelde kendini görmek belirleyicidir. "Şimdi, benimiz benin istemini aştığında, bu aşan ben artık bilinçli değildir ve düşünsemenin sınırlarının da ötesindedir. Bu yüzden olağan düşünce için, bir 'düşünülür ben' olarak adlandırılabilecek böyle bir "var olan" kesinlikle yoktur; her zaman, kendini görenin, görülen içeriği düşünülür" (Schinzinger 1943, 69; Eiçitaki sekai, NKZ 5, 135 vd).

Nişida, bu üçüncü dünyayı da üç düzleme ayırır. Yukarıdakine benezr bir biçimde özbilinç geneli, düşünülür genel tarafından kuşatılmıştır ve imdi, onun soyut belirlenim düzlemi olur. Bu yüzden bu, birinci düzlemi oluşturur ve onun tarafından bilinç ya da kuramsal düşünülür ben *(çiteki eiçiteki jiko)* olarak adlandırılır. "Bu özbilincin temelini aşar ve kendi bilinç etkinliğine bakar" (Schinzinger 1943, 74; Eiçiteki sekai, NKZ 5, 140). Önceki gibi, bu kuramsal düşünülür ben de biçimsel olarak kuramsal bendir. Burada da daha derin bir katmana ilerlenmeli, yani güzel *(bi)* düşüncesini gören estetik bilince, sonra iyi *(zen)* düşüncesini gören ahlaki bilince ve sonunda doğru *(şin)* düşüncesini gören dinsel bilince varılmalıdır. Sanatsal görü, bilinçi benin unutulup, nesnenin kendisinin-doğrudan doğruya kendi beni olarak sevmekle ve kendini onunla bir tutmakla ortaya çıkar; sonra sanatsal görü kendini duygumuzun içeriği olarak gösterir. Sanatsal görüde kendini

gören, bilincin soyut bakış açısını kesinlikle aşmış olduğu ve doğrudan doğruya düşünülür benin içeriğini gördüğü için, güzelliğin içeriği asla bilmenin ufkuna girmez. Güzellik bizzat idealin görünme biçimidir; ancak sanatsal görüde idealin bir görüsüne sahip oluruz; yalnızca güzel olan yeryüzündeki bengi olanın biçimidir" (Schinzinger 1943, 97; Eiçiteki sekai, NKZ 5, 161).

Ne var ki, sanatsal görüde özgür ben değil hâlâ belirli bir ben görülür. Bu yüzden ahlaki görüye ulaşılması gerekir. İyi ideali ne reel dünyada yansıtılır ne de reel bir şey onun anlatımıdır. "Burada, Noema doğrultusunda ancak 'ahlak yasaları' gibi bir şey görülebilir. 'Aile' ve 'Devlet' gibi ahlaki gerçeklik olarak düşünülen şey de, sanat yapıtı gibi idealin imgesi ya da anlatımı değilidir. Burada varolan her şey bir gerektir" (Schinzinger 1943, 101, Eiçiteki sekai, NKZ 5, 165). Ahlaki bilinç vicdanda doğrudan doğruya kendisini görür ve sanatsal görüyü aşmıştır. Ama bu ahlaki bilincin de aşılması ve daha derin bir varlık katmanının, dinsel bilincin ya da benin katmanının *(şukyoteki işiki, jiko)* aranması gerekir. benin derinliğinde benin olumsuzlanması vardır. Ama bu mutlak olumsuzlama aynı zamanda mutlak olumlamadır. Yeri düşünülür genel olan son şey, kendinde, kendi ötesine geçme arzusu içindedir. Bu son katmanda düşünülür genel mutlak hiçin *(zettai mu)* yeri tarafından kuşatılır. Bu yer konusunda hiçbir şey söylenemez, çünkü burası kavramsal bilme bakış açısının ötesindedir. Burada düşüncenin ulaşamayacağı dinsel deneyim ya da, felsefi olarak ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olan mistik görü söz konusudur. Mutlak hiç kendini artık varlık olarak belirleyemez. Kendisi belirsizdir, ama tüm belirlenmişliğin temelidir. Böylece, Nişida'ya göre varlık hiçin kendini açındırmasıdır.

Mutlak hiçin karşıtların birliği açısından analizine

–dördüncü evre– bu çalışma çerçevesinde ayrıntılı olarak yer vermemiz gerekmiyor, çünkü bu evre, bu bağlamda diyalektik genel olarak da denilen, mutlak hiçin Zen Budist anlamda kanıtlanışıdır, ama Nişida bu kanıtlamayı batı felsefesinin terminolojisiyle yapar. Bu analiz özellikle Nişida'nın 'bu konuyu hem eylem dünyası, yani benin ve dünyanın diyalektik ilişkisi, hem de diyalektik dünya, yani dünyanın diyalektik yapısı bakış açılarından ele aldığı 'Tetsugaku no kompon mondai' yapıtında serimlenmiştir. Nişida, özne ve nesne arasındaki bölünmeden ortaya çıkan düşünmeyi, hiçin başlangıçtaki yerine dayandırmaya, başka bir deşiyle benin ve dünyanın çelişikliğini ortadan kaldırmayıp, çelişkinin kendisi hakikat olduğu için, onu gerçek olarak kabul etmeye yönelir. Nişida, tekil ve genel, varlık ve gerek, ben ve sen, "tanrı" ve insan, zaman ve sonsuzluk gibi tek tek kavram çiftlerinin yardımıyla her defasında, mutlak çelişkilerin özdeşliği mantığını gösterir. Zaman ve bengilik kavram çiftine ve bununla bağıntılı olan tarihsel gerçeklik sorusuna özel bir ilgi gösterir. Nişida, geleceği merkeze koyan Hıristiyan zaman kavramına karşıt olarak, şimdiki zamanı vurgular. Üç zaman kategorisi olan geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, Zen Budizm'de olduğu gibi iki yöndeki bengi akış imgesiyle görülür, yani zaman hem geçmişten geleceğe bir akış hem de geleceğin geçmişte yitmesidir. Gerçek olan bengi şimdi olarak şimdiki zamandır. Zamanda, bengilik ve sürelilik kavramları birlik içindedirler. "Bu dünya ne nedensel olarak geçmiş tarafından ne de teleolojik olarak gelecek tarafından belirlenir, yani ne çokluğun içinde bir ne de birin çokluğudur. Zaman asılında ne geçmişten ne de gelecekten yola çıkarak düşünülebilir. Şimdiki zaman yalnızca ansal olarak, sürekli bir doğrudaki bir nokta olarak kavranılırsa, o zaman kesinlikle şimdiki zaman yoktur ve bunun sonucunda zaman da yoktur. Geçmişin, şimdiki zamanda geçmesiyle ve

yine de henüz geçmemiş oluşuyla, buna karşılık geleceğin de, henüz gelmemiş olmasıyla ve yine de kendisini şimdiki zamanda göstermesiyle, –yani geçmiş ve gelecek şimdiki zamanın çelişkili kendine özdeşliği olarak birbirlerinin karşısında yer almalarıyla–, zaman ortaya çıkar. Ve zaman çelişkinin birliği olarak, geçmişten geleceğe, biçimlendirilenden biçimlendirene doğru sonsuza dek devinir. Gerçi bir an, doğrusal zamanda bir nokta olarak düşünülmelidir. Ama Platon'un düşündüğü gibi, an, zamanın dışında olduğu için 'zaman' süreksiz süreklilik olarak ortaya çıkar. Zamanın mutlak çelişkinin (yani diyalektik birliğin), çokluğun ve birin, kendi özdeşliği olarak ortaya çıkıtığı söylenebilir... Zamanın bir anında (şimdide) bengiliğe dokunuluyor olması, anın, gerçek an olduğu ölçüde, karşıtlıkların mutlak birliği olan bireysel çokluk olarak, bengi şimdiki zamanın anı olmasından başka bir anlama gelmez. Tersinden söylenirse, bu, zamanın bengi şimdinin kendini belirleyişi olarak ortaya çıkmasından başka bir anlama gelmez" (Schinzinger 1943, 141 vd.; Zettai mujunteki jiko doitsu, NKZ 9, 148 vd.).

Zen Budist anlayışa benzer bir biçimde, Nişida'ya göre gerçeklik, tarihsel dünya mutlak hiçle kuşatılmıştır; yani bir ve çoktur, biçimsizdir ve biçimdir, bütün olarak deneyötesidir ama her biçimde içkindir. Böylelikle, Nişida'ya göre tarihsel gerçeklik mutlak hiçin kendini biçimlendirmesi ve tarihsel devinim de onun bir kendini belirlemesidir. Böylece, tarihsel dünya özne ve nesne çelişkisini içerir. Bireyde bu çelişki, tarihsel gerçeklik biçimlendirme ve biçimlenen olduğu için, dile gelir. Nişida'ya göre insani eylem gerçekliğin özne-nesne birliğidir, çünkü bir eylemde sürekli bir öznel istemin dile gelmesi ve aynı zamanda dışsal dünyadaki bir olay söz konusudur. İmdi, tarihsel dünya, bireysel tarihsel varoluşun yeridir. Burada tek olarak birey, bütün olarak mutlak hiçin karşısında yer alır;

yine de bu doğrudan doğruya değil, tersine tarihsel soy aracılığıyla, halk aracılığıyla sağlanır. Eyleyerek görmede, yani yaratıcı insanların eylem görüsünde, görme ve etkime karşıtlıklarının birliği gerçekleşir, başka bir deyişle birey kendini olumsuzlayarak çevresini biçimlendirir ve aynı zamanda kendisini olumsuzlayan çevre tarafından biçimlendirilir. "Bireyin yaratıcı edimi, dünyanın biçimlendirilenden biçimlendirene (devinmesi) demektir. Bizim 'homo faber' oluşumuz, dünyanın *'tarihsel'* olması demektir, ve tersi" (Schinzinger 1943, 145; Zettai mujunteki jiko doitsu, NKZ 9, 152).

Nişida, yaratısının son yıllarında –beşinci evre– din sorununa ilişkin soruyu düşüncesinin tam ortasına yerleştirir ve bu soruyu karşıtlıkların birliği temelinde ayrıntılı olarak aydınlatır. Özellikle 'Başoteki ronti to şukyoteki sekaikan' makalesinde, ama 'Yotei çowa wo tebiki toşite şukyotetsugaku' makalesinde de "Din ne zaman bizim için bir sorun haline gelir?"; Tanrı, Buda, mutlak varlık, kendisiyle mutlak olarak çelişen ne demektir?"; "benimiz ne zaman tanrıyla, Buda'yla temas eder?" sorularına yanıt arar.

Nişida, insanların, kendini hep daha derinden tanıma arzusuyla başlayan dinsel sorundan hoşlanmalarından söz eder. Çünkü dinde sadece, benin ne olduğu sorusu söz konusudur. Bu konuda Nişida'nın felsefesinin temel konumu, yukarıda değinildiği gibi, ve Yagi'nin özlü bir biçimde yansıttığı gibi, şöyledir: kendi beni dışında bir karşıtı olan her şey görelidir. Göreli olan mutlak değildir. Bir şeyin kesinlikle karşıtı yoksa, orada hakiki bir mutlak da söz konusu olamaz. "Bu yüzden sahici mutlak, kendi içinde, paradoksal bir biçimde, mutlakla özdeş olan hakiki bir karşıta sahiptir. Bu karşıt, bir yandan mutlağın mutlak olumsuzlaması olan, ama öte yandan mutlakla paradoksal bir biçimde özdeş olan bu karşıt, mutlakla özdeşliğine karşın, mutlağın karşısında olduğu için, ama mut-

lağın olumsuzlaması olduğu için de, mutlağın önünde bir hiç olan yaratılış (insanlar da dahil, göreli olan) anlamına gelir." (Yagi 1973, 109, dipn. 4). Demek ki mutlak olan, ancak mutlağın olumsuzlanmasına karşıt olduğunda gerçek mutlaktır; hiç, hiçin karşısında olduğunda gerçek hiçtir. Bu yüzden, "tanrı"nın kendi kendisinden menkul olduğu, onun için hiçbir şeyin olanaksız hiçbir şeyin bilinmedik olmadığı, onun her şeyi bildiği ve her şeye kadir olduğu, dünyanın hiçbir yerinde ama aynı zamanda her yerde olduğu söylenebilir. "tanrı", mutlak hiç olduğu için, mutlak varlıktır. "Tanrı"nın birliği, tam da görelilerin çokluğunda dile gelir. Aşkınlığı ve içkinliğiyle o hakiki diyalektik "tanrı"dır. Ve böyle olarak, yalnızca yetkin olmakla kalmaz, aynı zamanda "şeytani yön"ü vardır, radikal bir kötü olarak alçalabilir.

Ben'imizin "tanrı"yla teması bengi ölümün bilgisinde, Ben kendini birey olarak tam tanıdığında, olumsuzladığı mutlağın karşısında olduğunda, gerçekleşir. Bengi ölümün bilgisi mutlak çelişkidir, çünkü bu bilgi hakiki benin hem varlık hem de varlık olmayan olduğunu içerir. Bengi ölümün bilgisinde, hakiki benle özdeş olan "tanrı"nın, Buda'nın ya da mutlak varlık/hiçliğin sezgisel olarak görülmesi için, "benin temeline bakmak" söz konusudur.

b) Tanabe Hajime'de Mutlak Aracılığın Diyalektiği

Nişida'nın en önemli izdeşlerinden biri Tanabe Hajime'ydi. Nişida gibi Tanabe de Mahayana Budist düşüncesinden yanadır, burada kendini özellikle din felsefesinin doruk noktası olarak gördüğü Dogen ve Şinran'a bağlı duyar, ve yine bir mutlak hiç felsefesini savunur. Tanabe'nin arzusu da, doğulu ve batılı felsefenin birleştiği yeni bir felsefe tarzıdır. Kendini

Nişida'nın felsefi mirasına bağlı duyumsamasına karşın, onun sisteminde bir zayıflık görür ve bu zayıflığı aşmaya çalışır. Gerçi Nişida batılı varlık felsefesini ve doğulu hiç felsefesini mutlak hiç sisteminde aşmaya çalışmıştır ama, Tanabe'ye göre Nişida sezgisel momente, mutlak hiçin salt deneyimine çok fazla bağlı kalmaktadır. Tanabe'ye göre, sezgisel olarak kavranabilen, ne mutlaktır ne de hiçtir, tersine görelidir ve varlıktır. Tanabe, Nişida'nın felsefesi hakkında, felsefeyi dine dönüştüren, "diyalektik olmayan, özdeşlikçi bir varlık felsefesi" yorumunu yapar.

Tanabe'nin çok sayıdaki yazılarından, onun bir çok batılı düşünürle tartıştığı ve tek tek yaratı evrelerinde bu düşünürlerden birinin ya da öbürünün etkisi altında olduğu görülebilir. Tokyo Üniversitesi'nde, Marburg Okulu'nun Yeni Kantçı çizgisinde eğitim görmüş olmasına karşın, Parmenides, Platon, Plotinos, Leibniz, Spinoza, Fichte, Schelling ve Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey ve Husserl gibi batılı düşünürler üzerinde de çalışmıştır. Tanabe Aristotelesçiliği ve onun töz kavramını kesinkes yadsır ve Almanya'da kaldığı sırada Heidegger'in felsefesiyle de karşılaşmış ve bu felsefeden, kendi felsefesi için birçok itki almış olmasına karşın, yaşamı boyunca Heidegger'in varlık felsefesiyle savaşır. Daha ilerki bir dönemde, sonunda Hıristiyanlıkla, özel olarak da Katolik teolojiyle ilgilenir. Bu konuda özellikle Emil Brunner ve Rudolf Bultmann'dan etkilenir.

Laube (1978, 6 vd.), Nakano Hajimu'yu izleyerek, Tanabe'nin felsefi gelişimini yedi evreye ayırır: 1. Erken eleştiri evresi(1908-1922); bu evrede ağırlıklı olarak doğabilimsel sorunlara yönelmiş ve 'Saikin no şizengaku' (Yeni Doğabilimi, 1915), 'Suritetsugaku kenkyu' (Matematik Felsefesi Üzerine İncelemeler, 1925) vb. kitaplarını yazmıştır; 2. Geç eleştiri evresi (1922-1927); bu evrede ilgisi kültürel, ahlaki ve dinsel

sorunlarıyla birlikte tarihe kaymıştır. 3. Kurama ilişkin spekülasyon evresi (1927-1934); Tanabe bu evrede Hegel ve Marx'la tartışarak kendi mantığını ya da kendi mutlak diyalektiğini (*zettai benşoho*; 'Benşoho no ronri' Diyalektiğin Mantığı, 1927) geliştirir; 4. Pratiğe ilişkin spekülasyon evresi (1934-1944) bu evrede diyalektiğin mantığından diyalektik bir sosyal felsefeye geçer ve türlerin mantığını *(şu no ronri)* geliştirir; Tanabe'nin 1934 ile 1940 yılları arasında yayımlanan bu konuya ilişkin değişik makaleleri, aynı başlık altında yayımlanırlar; 5. Dine ilişkin spekülasyon evresi (1944-1949); bu evrede ahlaki eylemin diyalektik bilincinden, dinsel eylemin diyalektik bilincine dönüş gerçekleşmiş ve 'Nedamet Yolu Olarak Felsefe' ya da 'Metanoetik Olarak Felsefe' (Zangedo toşine no tetsugaku, 1946) bu evrede yazılmıştır; 6. Sanata ve bilime ilişkin spekülasyon evresi (1949-1956); Tanabe bu dönemde 'Tetsugaku nyumon'unu (Felsefeye Giriş; 1949 ile 1952 arasında bölümler halinde yayımlanmıştır) kaleme almıştır; 7. Ölüme ilişkin spekülasyon dönemi (1956–1962) bu evrede de 'Memeento mori' (1958) ve Almanca yayımladığı 'Ölüm Diyalektiği' (1959) makaleleri yayımlanmıştır. Bu kitabın çerçevesinde öncelikle üçüncü, dördüncü ve yedinci evreler dikkate alınacaktır.

Nişida gibi Tanabe de doğulu ve batılı felsefe arasındaki temel farkı, batılı felsefenin varlıktan, yani töz-ilinek düşüncesinden yola çıkması, –ki, Tanabe'ye göre bu durum Aristoteles'in düşüncesinde prototipik anlatımını bulur, Spinoza'nın felsefesinde ise doruk noktasına ulaşır– buna karşılık, doğulu felsefenin hiç temelinde felsefe yapmasıdır. Tanabe, ayrıca biricik doğru felsefi yöntemin diyalektik yöntem olduğunu saptar. Bu bakış açısına ancak 1931'den sonra, Hegel'in ve Marx'ın diyalektiğiyle yoğun bir biçimde tartışmaya başladığında varır. İmdi, hem batılı hem de doğulu felsefe, diyalektik

düşünceyi tanımaktadır. Bu yüzden Tanabe, asıl görevinin, çeşitli diyalektikleri göstermek değil, hangisinin gerçek diyalektik olduğu sorununu da çözmek olduğunu düşünür. Tanabe üç hakikate ilişkin Tendai öğretisini diyalektiğin en arı biçimi olarak görür. Bu öğretiyi temel alarak, önce mutlak diyalektik, daha sonra mutlak uzlaştırmanın diyalektiği *(zettai baikai no benşoho)* olarak adlandırdığı ve eylem diyalektiği *(koi no benşoho)* karakterize ettiği kendi diyalektiğini geliştirir. Tanabe kendi diyalektiğini tek yanlı idealist ya da tek yanlı materyalist olduklarını, başka bir deyişle birinin düşünce ve çelişkileri içinde devinip pratiği yadsığını, diğerinin de maddi varlık ve çelişkileri içinde devinip düşünceyi yadsıdığını düşündüğü Hegel'in ve Marx'ın diyalektiğinden ayırmak için ona mutlak demiştir. Nasıl ki idealist diyalektik zorunlu olarak materyalist diyalektiği peşinden sürüklemişse, Tanabe de kendi mutlak diyalektiğini bu iki diyalektiğin zorunlu diyalektik bir sentezi olarak görür. Çünkü mutlak diyalektiğe damgasını vuran, tam da düşünce ve maddi varoluşun karşıtlığı ve onların birliğidir. Yani mutlak diyalektik hem idealist hem de materyalist diyalektiktir, ve aynı zamanda, onların içerilerek aşılmasıdır.

Mahayanist ve Nişidacı anlayışa uygun olarak, Tanabe'nin diyalektiğinin merkezinde, yine Tanabe'nin de varlık olarak, Hıristiyan anlamında teist tanrı olarak değil, tersine mutlak olumsuzlama *(zettai hitei)* anlamında mutlak hiç *(zettai mu)* olarak tanımlanan mutlak, olumsuzlamanın olumsuzlaması yer alır. Bu mutlak aynı zamanda aşkın ve içkindir, her yerde mevcuttur, ama ancak dolaylı olarak görülebilir. "Mutlak hiç doğrudan mevcut değildir. Her zaman, (sonlu) varlığı olumsuzlayan değişimin etkisi sayesinde var olur. Bunun sonunda mutlak değişim olarak mutlak hiç kendi kendisini de değiştirir. Bu demektir ki kendi hiçini değiştirir ve (sonlu) varlık olarak

görünür" (Laube 1984, 30 vd.; Tetsugaku nyumon, THZ 11, 124).

Tendai öğretisinin üç hakikati için Tanabe kendi terimlerini koyar. Boşluğun hakikati *(kutai)* için mutlak hiç, varolanın hakikati *(ketai)* için dolaysız ya da göreli var oluş, ortanın hakikati *(çutai)* için hiçin ve varolanın dönüşümü terimlerini kullanır. Dolaysız varoluş yalnızca mutlak hiç aracılığıya iletilmesi sayesinde ve mutlak hiç de dolaysız varoluş aracılığıyla iletilmesi sayesinde vardır, ve bu ikisi arasındaki değişim birliğinde kendi bilincinde olan eylem vardır. Böylelikle Tanabe'nin diyalektiği için önemli olan ahlaki –daha sonraki felsefesinde dinsel– eylemin öz bilinci ortaya konmuştur. Özbilinç *(jikaku)* burada Tanabe'nin anladığı Mahayana Budizmi anlamda, bildik bene karşıt olarak diyalektik, hakiki Ben olarak anlaşılmalıdır. Burada "özbilincimle, 'Ben nasıl bir varlığım?' sorusunu yöneltişim ve tam da ÖZ-bilinç sayesinde bu soru benim benimin varlık biçimini belirleyeceği" söz konusudur (Laube 1984, 27; Tetsugaku nyumon, THZ 11, 146). Bu nedenle Tanabe özbilinci *satori*'yle de eş tutmaktadır. Laube, yukardaki üçlü birliği şöyle betimliyor: "Tanabe'nin mutlak hiç diyalektiği, hiçin ve varlığın her an yenilenen özverisine (kendini feda edişine) dayanır, burada hiç varlık uğruna ve varlık hiç uğruna ölür. Bu karşılıklı içiçe dönüşme (Tanabe'nin kimi yerde, asıl mutlak olduğunu söylediği, mutlak dönüşüm) 'Hiç = varlık' denklemiyle *(mu soku yu)* dile getirilir. Ancak bu yalnızca görünüşte bir denklemdir. Tanabe onu şöyle niteler: 'Bu 'Hiç = varlık' denklemi, ontolojik bir tümce değildir. O, eylemin özbilincinin simgesinden başka bir şey değildir. Pozitiv içeriksel olarak söylenirse: kendini sürekli olumsuzlayan etkin sevgiyi gösterir'" (Laube 1978 a, 9).

Otuzlu yılların başında, o dönemin politik olaylarının da etkisiyle, Tanabe, devlet ve toplum felsefesine yönelir. Bu

yönelişle birlikte, Nişida'nın "Yer Mantığı" felsefesine de eleştirmeye başlar. Tanabe'nin ilgi odağı artık tarihsel dünya, "Türlerin Mantığı" kitabında sorunsallarına ayrıntılı olarak yer verdiği toplum ve devlettir. Tanabe'nin mutlak diyalektiği, devlet felsefesinde somut bir biçimde yansır. 'Şakai sonzai no ronri' (Sosyal varlığın mantığı, 1934/35) başlıklı toplam yedi makalesinden özellikle ilki, sonraki makalelerin üzerinde yükseldikleri ya da eleştirel bir tavır aldıkları temeli oluşturur.

Tanabe, 19. yüzyılda toplum sorununun keşfedildiğine işaret eder. Gerçekten insan da hakiki insanlığını ancak toplumsal varlık olarak somut bir biçimde gerçekleştirebilir. Tanabe'ye göre, mantıkta olduğu gibi toplum felsefesinde de cins, tür, birey kavramları vardır; cinse insanlık, türe ulus/halk ve bireve kişisel özne ya da tekil insan karşılık düşer. Tanabe, Nişida'nın felsefesinde diyalektiğin üzerinde yeterince çalışılmadığını, çünkü Nişida'nın mutlak hiçi, varlığın sezgisel görüsünün içeriği olarak kabul ettiğini düşünür; Tanabe'ye göre ise mutlak hiç varlığa kendi kendisinin aracılığı olarak sahiptir, yani mutlak hiç ancak, varlığı olumsuzlayan eylem yoluyla vardır. Gerçi Nişida'nın düşüncesi cins (Nişida'da: mutlak hiç) ve birey ilişkisini dikkate almaktadır, ama onda sosyalpolitik praksis förünümü eksiktir, yani Nişida tür kategorisinin, aracı rolündeki önemini görememiştir. Tanabe'de, mutlak diyalektiğine ya da mantıksal mutlak aracılığına *(zettai baikai)* uygun olarak, bu üç kategori arasında "diyalektik bir karşılıklı olumsuzlama ve evetleme dinamizmi" vardır. Tanabe, türleri bireyin yaşam temeli olarak görür. Türden ayrı olarak var olan bir birey yoktur. Bir tür-topluluğunun ideal tipi totem topluluğudur, burada Tanabe "katılım yasası"nı totem topluluğunun birlik ilkesi olarak görür; "türlerin mantığı" demek ki "katılımın mantığı"dır. Bunun karşıtı olarak, "bireyin mantığı" "katılmanın mantığı"dır ve "türlerin mantığı" dolaysızlığı

içinde, "bireyin mantığıyla" uzlaştırılarak, ancak özbilince ulaşabilir. Mantıksal bireye, varlık ve varlık olmayan karşıtlık birliğiyle karakterize edilen tekil olan karşılık düşer. Bireyin özü, özbilinçli özgürlüktür, yani tekil, özgür özne olarak, varlıktan ya da varlık olmayandan yana karar verebilir. Birey, "yalnızca kendini türe katılma yazgısından kurtarabilmekle ve böyle, türden kurtulmuş olarak, birey olarak özerk bir biçimde var olabilmekle kalmaz, türleri de kendisi için kullanabilir, onu bir aracı yapabilir, onların yazgısının yönünü kendi özgür seçimine göre değiştirebilir, ters yöne çevirebilir" (Laube 1981 c, 313). "Cinsin mantığı" da bireyin türe karşı özerkliğini olumsuzlar ve türe ve bireye kendini iletmek için sahiptir. Tanabe türü "kapalı birlik" olarak görürken, cinsi "açık birlik" olarak tanımlar. Değillemenin değillemesi olarak cins, statik bir biçimde varolan, dolaysız bir birlik değildir (türlerin birliği gibi), bu dinamik türler birliğinin (birey aracılığıyla) olumsuzlanmasının dinamik devinimini bile oluşturmaz, daha çok, cins bu olumsuzlama devinimini de olumsuzlar ve böylelikle bir devinim ve dinginlik, olumsuzlama ve evetleme birliği oluşturur" (Laube 1981 c, 341 f.).

Tanabe'ye göre bireylerin, doğal topluluk olarak türlerin ötesine geçmeleri ve akla uygun, yani hakiki devlete bağlı olmaları gerektiği için, bu bağlamda devleti, cinse uygun bireylerden oluşan, bir insanlık devleti olarak tanımlar. Burada Tanabe, devletten, ulusa ve bireye aracılık eden, ve bu ikisinin de yine devlete aracılık ettikleri ideal bir devleti anlamaktadır. Bu açıdan devleti görünüş-varlık *(ogen sonzai)*, yani mutlağın kendini dile getirmesi olarak görür. Devlet, "yeryüzündeki biricik mutlakdır", "mutlak göreli"dir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Tanabe'nin "Türlerin Mantığı"na liberal düşünürler ve Marksistler tarafından, devleti mutlaklaştırdığı için, haklı olarak, ağır eleştiriler yöneltilmiştir.

Tanabe 1914 ile 1946 yılları arasında ağır bir üretme bunalımı içine girmiş ve bu dönemde hiçbir şey yayımlamamıştır. 1946 yılında 'Zangedo toşite no tetsugaku' ile ve 1947 yılında devlet felsefesinin yeni bir yazımı olan 'Şu no ronri no benşoho' (Türlerin Mantığı Olarak Diyalektik) ile yeniden kamusal alana çıkmıştır.

Tanabe felsefedeki yeniden doğuşunu şöyle yazıyor: "Kendimi, ötekigücün (yabancı gücün) düşüncesine bırakarak, nedamet getiriyorum. Ve kendimi ötekigüce teslim ettiğim için, kendi dönüşümünün tanığı oluyorum ve yeniden doğuyorum. Böylelikle edim (nedamet), inanç (ötekinin gücüne) ve tanık olmak (kendi dönüşümüme) yeniden doğan olarak benim felsefemi oluşturuyorlar... Felsefede bir kez ölmüştüm, böylelikle, nedamet yoluyla felsefeye yeniden doğuyorum. Ama yeniden doğuş bir zamanlar kuşkuyla bırakılmış olan (batılı) felsefenin yeniden alınması ve onun yolunda yeniden doğma anlamına gelmiyor. Böyle, kendine özdeş bir değilleme ve dönüşüm içermeyen bir yineleme olamaz. Tinde yineleme denilen şey aşmadır, ve yeniden doğma bir yeni doğum olmalıdır. Artık kendimden ötürü yaşamıyor, tersine ne yaşam ne de ölüm olan mutlaktan ötürü, aşkın bir biçimde canlandırıldığım için yaşıyorum" (Laube 1978 a, 12; Zangedo toşite no tetsugaku, THZ 9, 4). Demek ki, Tanabe daha çok ahlaki eylemden dinsel eyleme bir dönüş gerçekleştiriyor. Burada nedametin özbilinci söz konusu. Şimdi, ona göre felsefe nedamet yolu *(zangedo)* ya da Metanoetik olarak felsefedir. metanoetik kavramının temelinde hem *metonoia* (nedamet, dönme) hem de *noesis* (aklın dolaysız görüsü) vardır. Yani Tanabe için yalnızca nedametin özbilinci değil, yerine "yabancı güç felsefesini" *(tariki tetsugaku)* koyduğu *noesis*'in aşılması da söz konusudur. Tanabe'nin yeni felsefesinin amacı hem en yüksek düşüncenin işlevlerinin yerine getirilmesinde

ve radikal bir biçimde kendini gerçekleştirmede hem de nedamette etkiyen güç olarak yabancı güçte yatmaktadır.

Tanabe nedamet felsefesi için iki nedeni: Kant'ın çatışkılarını ve radikal kötüyü, gösterir, ikisi de yakın ilişki içindedirler. Kant'ın kuramsal ve pratik aklındaki çatışkılar, her felsefe yapanın kaçınılmaz bir biçimde içine düştüğü aklın içerdiği özçelişkilerdir. Ancak felsefi akıl çatışkılar içinde ölürse, felsefe, Tanabe'ye göre tüm felsefe yapmanın anlamını oluşturan mutlak bilgiye ulaşma iddiasında bulunabilir. Nedamet getirmek demek, varoluşsal olarak başka türlü düşünmek demektir. Bu yüzden nedamet, bu ölümü evetleyen özerk felsefi aklın nedameti olarak anlaşılmalıdır. Tanabe radikal kötüyü, farklı farklı tanımlamıştır, ama yazdığı özette radikal kötüyü insanın kendi varlığını, üstelik kendi bilgisinin ve isteminin mutlaklaştırılması biçiminde mutlak görme eğilimi olarak tanımlar. Tanabe'ye göre kendi gücüyle ne mutlak bilgi ne de mutlak özgürlük olabilir, tersine bu dinsel–varoluşsal dönüşüm ya da dönüş gerçekleşmelidir. Burada, Tanabe'nin, bireyin yanılsamaya bağlanıp kalmışlığından ve bunu aşmanın zorunluluğundan söz eden Budist felsefeye dayandığı açıkça belli olur.

Metanoetiğini yabacı güç felsefesi olarak işlemekle, Tanabi, Şinran'ın Jodoşin Budizmiyle ilişki kurar, ama bunu kimi yönlerden yeniden yorumlar. Daha önce söylendiği gibi, Amida Budizmi bütünüyle Amida Buda'nın inayetine güvenir, ve onun adının zikredilmesiyle (Namu Amida Butsu), yani *nembutsu* uygulamasıyla, inanan kişi, –Zen Budizmdeki kendi gücü *(jiriki)* sayesinde kurtuluşa ulaşmaya karşıt olarak– yabancı güç (*tariki*, yani Amida'nın gücü) aracılığıyla kurtuluşa ulaşır. Tanabe'ye göre *nembutsu* uygulamasının üç anlamı vardır: 1. Amida'nın canlılara, kendisine sığınmaları çağrısı; 2. İnanan canlıların, Amida'yla bir olma beklentisi içinde, ona

sığındıkları yanıtı; 3. İnanan canlıların, Bodhisattvalar olarak, öteki canlıları, *nembutsu*'ya birlikte uymaya çağırmaları.

Ancak, Tanabe'nin yabancı gücü vurgulayarak kendi gücünü dikkate almadığını sanmak, onu yanlış anlamak olur. Tanabe, *metonia*'nın kendi eylemimiz olduğuna ve aynı zamanda yalnızca kendi eylemimiz olmadığına önemle dikkat çeker. Yabancı güç ancak özgücümüzle birlikte etkili olabilir. Çünkü, ona göre yabancı güç basitçe doğaüstü bakış demek değildir. Yalnızca "özgüç düşüncesi olarak felsefi akıl öldüğünde ve yabancı güç düşüncesi uyandırıldığında" (Laube 1981 a, 138), kurtuluş mümkündür. Tanabe felsefi aklın ölümüne, yaşamdan ölüme dönüşüm adını da verir ve mutlak hiçin yabancı güç aracılığıyla dirilmeyi, ölümden yaşama dönüş olarak tanımlar. Yani, Tanabe'nin metanoetiğinde, karşımızda özgücü ve yabancı gücü içinde barındıran, –kendi deyişiyle– "felsefe olmayan bir felsefe" *(tetsugaku naranu tetsugaku)* vardır. Nedamet bizim eylemimizdir, ama, yabancı güç kendini dünyada onun aracılığıyla ve onun içinde gerçekleştirir.

İmdi, metanoetikte belirleyici olan yine mutlak aracılıktır. Tanabe Şinran bunu kabul etmez, yani mutlak (Amida) ve göreli (inanan canlı) arasında üçüncü bir aracıyı gereksiz görürken, değilleme yoluyla aracılığın zorunluluğuna işaret eder. Kurtuluş demek, mutlağı ve göreliyi değilleme yoluyla uzlaştırmak demektir.

Metanoetik olarak felsefesinin temelinde, Tanabe daha önceki "Türlerin Mantığı" felsefesinde oluşturduğu devlet felsefesi bakış açısını da eleştirir ve buradaki ayrıntıları 'Şu no ronri no benşoho'suda yeniden formüle eder. Tanabe arı kuramsal düşünmeden "nedamet yolu" uğruna vazgeçmekte, mutlak hiçi ve din ve devlet arasındaki diyalektik ilişkiyi doğru olarak kavrama olanağını görür. Şimdiye kadar olduğu gibi di-

ni ve devleti etik – özgüçsel bakış açısıyla görmek yerine, Tanabe şimdi "hiçin ahlaküstü, iyinin ve kötünün üstünde duran dinsel karakterinin ve dindeki sevginin ya da büyük merhametin yasa üstü ve devlet üstü karakterinin algılanmasına" yönelir (Laube 1984, 178). Tanabe diyalektik şemayı yeniden yazışında da cinse, türe ve bireye yer verir. Türün basitçe arada bir şey, yani cins ve birey arasında kültürel bir ortam olarak anlaşılmaması gerektiğine dikkat çeker. Tür, kültürel ortamın yanı sıra her zaman politik ortamı da içerir. Bu bakış açısıyla, tür, öznel tini birleştiren ve denetleyen bir güç olan, Hegel'deki, mutlak tinin bir özelleştirilmesi ve sınırlandırılması olarak nesnel tin kavramına denk düşer. Ayrıca, birey tür olarak devlet tarafından kapsanmaz, tersine aralarında aynı zamanda karşılıklı aracılık anlamına gelen, karşılıklı değilleme vardır. Türün aracılığı olmadan birey mutlak hiçe ulaşamaz. Bireyin ve devletin radikal kötüsü, kendini mutlaklaştırmaktır. Bu kendini mutlaklaştırma, ancak nedamet getirerek, yani kendini değilleyerek ve karşılıklı değillemeyle, mutlağa "gidiş yolu"nda *(oso)* aşılarak ortadan kaldırılır. Sonra, bu mutlak değillemede mutlak, "dönüş yolunda" *(genso)* sevgi olarak görünür. Tanabe'ye göre, nedamet ve sevginin, toplumsal olarak somutlaştırılmaları için, tür olarak devlete gerek vardır. Böylece, Tanabe devleti hâlâ göreli mutlak olarak kavrar, ama şimdi din üzerinde temellendirmiş ve kurtuluş aracı varlığı *(hoben sonzai)* olarak tanımlamıştır. Devlet artık mutlağın kendini dile getirmesi ve böylelikle kendi kendisinin amacı değildir, tersine birey için, sevginin kurtuluş aracıdır. İnsan ülkesinin yönetimi tanrının ülkesinin dinsel kuruluşunun aracısı olur.

Tanabe, son yıllarında, diyalektiğini bir kez daha, yaşam-ölüm çatışkısında cisimlendirdiği ölüm felsefesine yönelir. Böylelikle Doğu Asya'nın dinsel düşüncesinin ana sorunsalıyla, yaşamımızın nereden gelip nereye gittiğiyle, insan varolu-

şunun anlamı sorunuyla ve ölüm bilmecesinin çözülmesiyle ilgilenir (Tsujimura 1959, 93). Tanabe atom çağını ölüm çağı ilan eder. Doğa bilimi ve teknik, içinden geçtikleri gelişme temelinde, artık insanlığın esenliğine hizmet etmemekte, tersine insanlığı yok etme tehdidinde bulunmaktadırlar. Böylelikle doğa biliminin ve tekniğin gelişmesinden doğmuş olan yaşam felsefesi bir bunalım içindedir. "...Yaşamın, şimdiye dek değer ilkesi olarak kabul edilmiş olan temelleri çöküyorlar ve nihilizme gömülüyorlar, ve yaşamın yerini, onun karşı gücü, ölüm alıyor" (Yagi 1973, 115; Memento mori, THZ 13, 166). Bu yüzden yaşamın özçelişkilerini çözen yeni bir yol bulunmalıdır. İnsan ölümden kaçmak isteyemez, "ölümü düşünmeli" *(memento mori)*, ölüm uyarısını ciddiye almalıdır. Bu çelişkinin aşılmasının yolu ölüm felsefesi ya da diyalektiğidir. Tanabe bu felsefeyle Zen Budizmi günümüz için yeniden anlaşılır kılmak ister, bunu da batılı bilimsel düşünceyi Zen Budizmin aracısı yaparak ve batılı düşüncenin yaşam felsefesini alarak yapar. Ama yaşam felsefesinin çaresizliğini ve günümüzdeki "ölüm çağını" aşmak için, daha sonra diriliş evresinde Zen'i "ölümün felsefesi" olarak düşünceye dönüştürmek üzere, ölüme teslim eder (Laube 1984, 226; Sei no sonzai ka şi no benşoho ka, THZ 13, 641).

Tanabe önce, yaşam ve ölüm arasındaki kopmaz ilişkinin, insanın özbilincine dahil olduğuna ve bunların yalnızca karşılıklı ilişkileri içinde bilince çıktıklarına açıklık getirir. Özbilinç yaşamı ve ölümü ayırt etmelidir, çünkü onlar yanyana var olamazlar. Ama bu, insani varoluşun yaşamda ya da ölümde olduğu anlamına gelmemelidir, çünkü insanı varoluş ne yaşam ne de ölümdür. İnsanın ölüme kararlı oluşuyla, yaşam ve ölümün, karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmeleri sağlanabilir, bu çatışkı bir birliğe dönüştürülebilir. Bu karşılıklı nüfuz ediş, hakikat olarak ortaya çıkar, o, ölümde dirilişin hakika-

tidir. Somut olarak, sonlu-göreli var olan olarak insanın, en yüce insani varlığa "gidiş yolu"nda son sınıra varması ve böylelikle bir özçelişkiye düşmesi anlamına gelir. Burada "yaşamın tersyüz oluşu" gerçekleşir. Bu özçelişkililikten kaçış olmadığı için, insan ölümün kaçınılmazlığını onaylar. Bu anda ölümde diriliş bilinci oluşur. Bu bilinç ölümün içinden geçerek öne çıkmaktır. Aslında "yaşamın ve ölümün, ölüm yaşamın her durumdaki eyleyen kendini güvencelemesinin çekici devinim gücü olacak biçimde içiçe geçmeleriyle, ikisinin sürekli bir tersyüz oluşu" söz konusudur. Böylece, ölümden duyulan korku, yaşamın dinginliğine dönüşür, ve ölüm acısı yaşam sevinciyle, kararlı bir kendini güvenceleme içinde birleşir" (Tsujimura 1959, 113). Ancak ölümde dirilişin hakiki, artık ölümün tehdit etmediği yaşam olduğunun idrakini sağlayan, mutlaktır. Böylelikle mutlak sevgisi içinde yaşamı ve ölümü aşar. Tanabe sevgiyle olanaklılaşan dirilişe "mutlak hiçin tersyüz oluşu" der. Bu diriliş yaşamın bir yeniden kuruluşu ya da sürdürülüşü ve uzatılışı olarak anlaşılmamalıdır; tam tersine, bu eskatalojik bir tersyüz oluştur: yaşamın gönüllü olarak kabul edilen bırakılışında yaşamın kazanılışıdır. Tanabe'ye göre, mutlak ile insani varoluş arasındaki bu karşılıklı sevgide "zamanın oldurulması" vardır. Varoluştaki sonsuz kendini onda simgeler.

Ne var ki Tanabe, mutlağın sevgisi sayesinde gerçekleşen ölmek-ki-dirilmek'in önce yalnızca, içinde gerçek yaşamın ölüm tarafından tehdit edilmesinin ortadan kaldırıldığı, ama dirilişyaşamının henüz somut olarak gerçekleşetirilmediği bir "bengi bugün" olduğunu vurgular. Bu bağlamda canlının ve ölünün, ölümlerinin ve dirilişlerinin karşılıklı bir aracılığı sayesinde birbirleriyle ilişki kurdukları varoluş ortaklığı *(jitsuzon kyodo)* düşüncesini ortaya koyar. Tanabe, varoluş ortaklığını her şeyden önce Bodhisattva'nın, Mahayana Budizmindeki, mutlak hiç "gidiş yolu"nda aydınlanmaya ulaşan, bun-

dan, ancak insanlığa "dönüş yolunda" öteki tüm insanları aydınlatmak için vazgeçen o canlının, yoluyla karşılaştırır. Bodhisattva'nın kurtuluşu ancak bu işin tamamlanmasıyla gerçekleşir. Demek ki, Tanabe dirilişyaşamın gerçekleşmesini, varoluş ortaklığına katılımda görür. Bu ortaklık, mutlak hiçin sevgisinin bir aracının (Badhisattva; Tanabe Zen'deki, Bodhisattva anlamında da yorumlanabilecek usta-öğrenci ilişkisini gösteriyor) sevgisi sayesinde sonlu-göreliye iletildiğinde vardır. Aracının sevgisiyle, sonlu-görelideki hakikat yükselir ve onda derin bir şükran duygusu uyandırır ve onu yeniden hakikatin başkaları için aracısı durumuna getirir. Mutlak hiç artık ideal olanağı beklemekte ısrar etmez, tersine kendini oldukça somut bir biçimde, varoluşun topluluksal gerçekliğinde gerçekleştirir. Tanabe, yalın yaşamın diyalektiğini gerçekte sahici bir diyalektik olmayan bir idealizm olarak görürken, diyalektik, ölümün diyalektiği yolunda bir gerçekçilik olabilir.

6. Miki Kiyoşi'de İnsani Varlık Sorunu

Miki Kiyoşi zamanının ruh halini özellikle karakterestik bir biçimde yansıtan bir düşünürdür. Kiyoşi, gazeteciydi, çağdaş politik, sosyal ve kültürel durumların eleştirmeniydi ve filozoftu. Felsefi kariyerinde üç aşamadan geçti. Önce kendini Taişo döneminin personalizmine ve bireyselciliğine yakın gördü, sonra Marksizme yönelti ve son yıllarında kendi "İmgelemin Mantığı"nı gelìştirdi. Edebiyatla ve dinle yoğun bir biçimde ilgilenen Miki –kendisinin dile getirdiği gibi– kendi felsefe yolunu, Nişida'nın 'Zen no kenkyu'sunu okuyarak buldu. Bu sırada, felsefeyle yalnızca bilgi uğruna ya da bir mantık oyunu olarak ilgilenmenin kendisini tatmin etmediğini gördü. Kendisini de içine katabileceği ve yaşamın felsefi anlamının bir yo-

rumunun söz konusu olduğu, insana yönelik bir felsefe aradı. Bu temel tutuma yaşamı boyunca sadık kaldı.

Miki 1917'den sonra, Nişida'nın, Tanabe'nin ve din felsefecisi Hatano Seiiçi'nin (1877-1950) yanında, 1922'den 1925'e kadar da özellikle Rickert ve Heidegger'in etkisinde kaldığı Heidelberg'te, Marburg'ta ve Paris'te, öğrenim gördü. Miki, Aristoteles'ten başlayarak 20. yüzyılın düşünürlerine, örneğin Simmel'e Troeltsch'e, Jaspers'a, Dilthey'e, Barth'a vd. kadar Avrupa felsefe tarihinin tümüyle ilgilendi.

Miki, bitirme ödevi olan 'Hihan tetsugaku to rekişi tetsugaku'nun (Eleştirel Felsefe ve Tarih Felsefesi 1920) da bulunduğu ilk çalışmalarını, güneybatı Alman çizgisindeki Yeni Kantçılık çerçevesinde yaptı. Bu çalışmalarda özellikle tarihin felsefi temellendirmesi ve tarihte somut bireysellik sorunu ele alınıyordu. Bu dönemde Miki'nin bireysellik kavrayışı, idealist, dinsel ve hümanist tasarımların izini taşıyordu. Miki, insani yaşama ve bilimdeki, sanattaki ve ahlaktaki insan başarılarına bir son anlam veren, bengi değerlerin yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak mutlağın varlığından yola çıkıyor. Tüm etkinliklerin bir mikrokozmoz olarak birey çerçevesinde gerçekleşmeleri ve tüm düşünsel süreçlerin gelişmesine ve parçalanmasına bireyin neden olması bakımından, Miki bireyselliği somut insan biçiminde bağımsız bir varlık olarak tanımlar. Bireysellik insana doğal olarak değil, uğrunda kendini değillemeyi temel alarak savaşması gereken bir ideal olarak verilmiştir. Bu varlığın deneyimi bilimsel düşüncede, ahlaki eylemde ve sanatsal yaratıda gerçekleşir (Kim 1974, 51). Miki'nin tarih felsefesine yönelik ilgisi daha bu erken evrede, bireysel eylemin tarih içindeki önemi sorusunu sormasıyla billurlaşır. Niki'ye göre tarihin biçimlendiricileri olarak insanların eylemleri, her zaman zorunluk olarak tarihsel bir görüngüdür. İnsani ideallerin gerçekleştirilmesinin temel koşulu, bireyin, bir mutlağın, benginin

tasarımıyla bağlanan gerçek ve yaratıcı özgürlüğüdür. Miki Kant'ın aşkın özgürlüğünün ve pratik aklının birleştirilmesiyle bir "gerçek özgürlük" tasarımına ulaşır: "Bireyin ve benginin özgürlüğü, içimdeki karanlığın derinliğinde karşılıklı olarak kucaklaşırlar. Basitçe usdışı olan ve basitçe ussal olan, gizemli bir dünyada kaynaşırlar. Ama, daha da şaşırtıcı olan, bu gizemli dünyanın benim gerçek deneyimim olmasıdır" (Kim 1974, 54 vd.; Hihan tetsugaku to rekişi tetsugaku): bu gerçek özgürlük tarihsel akıldır. Bu akıl, doğanın insanlar tarafından kültürde yeniden biçimlendirilmesinde, hem doğa tasarımını hem de özgürlük tasarımını birleştirir.

Ancak tarihin Yeni Kantçı yorumu Miki'yi tatmin etmemektedir. Miki insani deneyimin, rasyonel ve irrasyonel olanı, ya da kendi deyişiyle logosu ve pathosu bireyselliğin özü olarak kapsayan daha derin bir analizinin arayışı içindedir. Bu arayışta Heidegger'in felsefesiyle karşılaşması Miki için belirleyici olur. Yaşamın yorumlanmasını felsefenin merkezi sorunu olarak gören Miki, varoluşu, tarihsel görünümü ve insani varoluşun tarihselliği içinde analiz etme düşüncesi karşısında büyülenmiştir.

Miki'de, asıl felsefi değişim, daha sonra Paris'te kaldığı sırada (1924/25) Pascal'la yoğun bir biçimde ilgilenmesiyle gerçekleşir ve ünlü çalışması 'Pascaru ni okeri ningen no kenkyu' (Pascal'da İnsan Üzerine Çalışma, 1926) burada ortaya çıkar. Kitabının önsözünde, Pascal'ın, Dilthey'in ve Heidegger'in düşüncesine daha da yakınlaştığını belirtir. Miki bu yapıtında, Pascal'daki insanın dinselliği bakış açısından yola çıkarak insanın somut varlığı üzerinde çalışır. Bu yapıt onun, bir felsefi antropoloji yolundaki ilk denemesidir. Miki, insan yaşamı çerçevesinde aklı mutlak olarak görmeyip, temel önemi duyguya ve deneyime vermekle, rasyonalizmi sınırlandırır. İnsan arı bilincin nesnesi değildir, tersine ilk planda bir öz

olarak görülmelididir. İnsan, herşey ve hiç arasında durmakla karakterize edilir. Çünkü sonsuzla kıyaslandığında hiçtir, hiçle kıyaslanadığında ise her şeydir. Miki bu karakteristiği, insanı mutsuz ve dengesiz yapan ve onda endişeler doğmasına neden olan, insani varoluşun yoksulluğu olarak adlandırır. İnsan, tanrısız insani varoluşu içinde tüm sefaletini duyumsar ve aynı zamanda yaşamın bütünlüğünü özler; kendisi için cansıkıcı olan tam dinginliğe katlanamaz ve eğlenceye sığınır. Bu yüzden eğlence, yaşamdan kaçmaktır, insanın hakiki özünü gizlemeye yani imgelem dünyasına götürür. Gizlemede insani varoluşun yanılgısı, açığa çıkartmada ise insani varoluşun hakikati vardır. Peki hakikatin açığa çıkartılması nerededir? Miki burada Pascal'ın, her birinin kendi deneyim türü olan ve yükselen bir çizgi halinde süreklilik gösteren, daha üstte olanın her defasında daha altta olana aşkın olduğu ve daha alttakinin her defasında daha üstttekiye içkin olduğu değerlerin üç-kategori-hiyerarşisini alır. Bunlar: anlam, anlık ve gönüle karşılık gelen deneyötesi kategorileridir.

Felsefi düşünme anlık kategorisine dahildir. Ancak Miki'ye göre burada, kendini özbilinçte açınlayan düşünmenin, insanın kendi insani varoluşunu sorgulayabileceği, böylelikle kendindeki hakikatin de ortaya çıkacağı bir araç olması ama felsefi düşünmenin yaşamı anlamanın asla biricik ve en iyi tarzı olmadığı belirleyicidir. Felsefenin üstündeki kategori ise dindir. Miki'ye göre insani bilginin mutlak geçerliliği yoktur, insani varoluşun somut anlaşılmasını daha çok, Miki'nin başka bir geçerli bilgikuramsal yöntem olarak gördüğü sezgi sunar. Çünkü sezgi bütünden tekile ve tekilden bütüne götürür. Miki'nin geliştirdiği, soyut bir hakikati somut bir hakikate dönüştüren sezgisel yöntem iki hakikatin bir diyalektiğine işaret eder. Bu konuda Kim (1974, 108 vd.), Miki'nin verdiği bir örneği şöyle aktarıyor: Yaşamdaki gündelik gerçeklik eğ-

lencedir, çünkü insan başlangıçtaki yazgısından yüz çevirir. Bu eğlence gerçekliğinin nedeni acı çekmedir. Bu da insani varoluşun bir hakikatidir. Böylece, acının kendisi bir gerçekliktir, ve bu gerçekliğin nedeni, insanın büyüklüğünü oluşturan ve yine insani varoluşun bir hakikati olan insanın özbilincidir. Acı ve büyüklük tez ve antitezdir, her biri diğerinin nedenini içinde barındırır. Yine de tez ve antize ancak kısmi bir hakikat oluştururlar. Hakikatin bu çelişkili özü insanlarda bir gerilime yol açar. Soyut bilimlerden elde edilen emin olma ve sebat, somut insani yaşamın endişesine destek olamaz. Yaşamın hakikati, insani varoluşun, son hakikati kazanamayacak biçimde kurulmuş olmasıdır. Bize huzur getiren gerçek hakikat, yalnızca tanrıdır.

Miki, Tanrı'ya adanmayla, merhamet ve sevgiyle dolu olan ve tüm tutkulardan ve bencil çıkarlardan vazgeçmiş olan gönülün kategorisine ulaşmıştır. Böylece felsefi düşünce, gerçi deneyötesini kurabilir, ama çelişkileri senteze sokamaz, yani somut hakikati sunamaz. Miki'ye göre, dinden koparılmış insani varoluşun diyalektiğinin hakikati "bilen eylem ve eyleyen bilme"dir.

Miki, 1927 ile 1930 yılları arasında Marksizme yönelir. Marksist içerikli çalışmaların ('Ningengaku no Markusuteki keitai' Antropolojinin Marksist Biçimi, 1927; 'Yuibutsu şikan to gendai no işiki', Materyalist Tarih Anlayışı ve Şimdiki Zaman Bilinci, 1928; vd.) yanı sıra, Marksist içerikli olmayan tarih felsefesi çalışmaları da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Marksizme yöneliş, Miki'nin felsefi kariyerinde önemli bir gelişim evresini oluşturur. Bu yöneliş, çeşitli nedenler sonucunda gerçekleşmiştir. Miki, o dönemde Japonya'da yaşanan güncel olaylar yüzünden, düşüncesini daha gerçekçi bir çizgiye oturtur ve güncel politik, sosyal ve entelektüel olaylarla, ayrıntılı bir biçimde tartışır. Ayrıca, o dönemin Marksist düşünce mi-

rası, öncelikle felsefeci olmayan uzmanlar tarafından oluşturulmuştur. Miki'nin hedefi bu mirası felsefi bir bakışla iletmektir. Gerçekten de Miki, böylelikle Marksizmi yalnızca geniş bir okuyucu kitlesine yakınlaştırmakla kalmaz, bu çabası zamanının entelektüelleri tarafından kısmen çığır açıcı bir girişim olarak değerlendirilir, çünkü Miki Marksizmi temel deneyim, logos, antropoloji, ideoloji gibi felsefi bir terminolojiye aktarmıştır. Son olarak, Miki'nin Marksizme yönelmesi, kendi felsefi gelişimi içinde mantıksal bir adımdır. Antropoloji sorunu ve diyalektik yöntem, Miki'nin Pascal evresininin önemli belirleyici özellikleridir. Şimdi insanı varoluşun tarihselliğinin üzerinde yeniden düşünmesi söz konusudur.

Miki, antropolojik Marksizminde güncel sosyal bilinçteki "Kuramların Soyağacı" *(riron no keifugaku)* üzerinde çalışır. Soyağacının başlangıç noktası temel deneyim'dir *(kiso keiken)*. Burada insanın, dilin denetiminde olmayan ve dolayısıyla, bu yüzden mistik ya da metafizik olmadan, "karanlık" olarak yaşanan, bir ilk deneyimi söz konusudur. Bu ilk deneyim, üretici yaşamın güncel gerekliliklerinin, üretimin deneyimidir, yani proleter temel deneyimdir. Çünkü proleterya eyleyen olarak, dünyayla etkileşimine etkin bir biçimde katılır, yani kendi özünü pratik olarak deneyimler. Pratik sürekli duyusallıkla bağlı olduğu için, proleterya kendi özünü duyusal olarak yorumlar. Çalışma süreci bağımsız bir varoluşu *(doğa)* gerektirir, ve bu süreçte doğa ve insan arasındaki diyalektik bir birlik içine sokulur. Doğa tarihsel olarak sınırlı olduğu için, doğanın ve insanın diyalektiği, insani varoluşun tarihselliğini gösterir. İnsan, üretim sürecinde doğayla birlikte çalıştığı için, ayrıca başka insanlarla etkileşim içinde de olduğu için, pratik eyleyen olarak insan, sürekli sosyaldir.

Bu temel deneyim, ikinci görünümü, yaşam deneyimi olarak logosu gerektirir ve yaratır. İlksel logos doğrudan

doğruya temel deneyimi dile getirir ve insan, yaşam sürecinde, sosyal ortam içinde bir özyorumlama yapmak zorunda olduğu için ve bu özyorumlama her zaman asıl olarak temel deneyime yönelik olduğu için ortaya çıkar. Miki temel deneyim ile ilksel logos arasında bir ilişki varsaydığından, ilksel logos temel deneyimden doğar ve onun gelişmesine de katkıda bulunur. Sonunda ilksel logos yine de temel deneyim için bir engel oluşturur, yani yaşama baskı yapmaya başlar. Bu noktada temel deneyim adeta ideolojik sonuç olarak yeni bir logosu, insanin özanlayışı olarak ikincil logosu gerektirir. Bu logos, Miki'nin tüm kültür, tarih ve toplum bilimlerini içinde saydığı ideolojiyi cisimlendirir. Böylelikle ikincil logos temel deneyimi, dolaylı olarak, bir aracı sayesinde kapsar. Bu aracı, her dönemin nesnelleştirici bilimsel ve felsefi bilincidir. Bilinçli ve tarihsel antropoloji, yukarıda anılan üç görünümden türetilebilir. Miki'nin bu Marksist antropolojisi, anlaşılır bir tarihsel-sosyal bileşene işaret eder. Antropolojinin tarihselliği proleter temel deneyim üzerinde yükselir ve bir ideoloji halinde gelişir, burada tarihin temel belirlenimleri, insanın pratik-duyusal etkinliği (= çalışma) ve insani varoluşun tarihselliği tasarımlarıdır.

Miki üçüncü yaratı evresinde Marksist konumunu terkeder ve insani varoluşun ve tarihselliğin yeni bir yorumuna yönelir. Miki'nin bu dönüşü 'Rekişi tetsugaku' (Tarih Felsefesi, 1932), sosyal bilimin biçimleriyle ayrıntılı olarak tartıştığı 'Şakaikagaku gairon' (Sosyal Bilimlere Giriş, 1932) yapıtlarında ve özellikle 'Kosoryoku no ronri (İmgelemin Mantığı), 1939-43) yapıtında gerçekleşir. Miki tarih felsefesini, tarihsel gelişmeyi belirleyen üç ana kategorinin analizi üzerine kurar. Bu kategoriler *res gesteae,* tarihsel deneyim olarak da adlandırılan, olup bitmiş olan varoluş olarak tarih; *historia rerum gestarum*, logos ya da tarih yazımı olarak tarih; ve tarihin temel deneyiminin ortaya çıktığı, olgu *(jijitsu)* olarak tarihtir. Bu kategori-

lerin üç de birbirleriyle diyalektik ilişki içindedirler. Miki'nin incelemesinin başlangıç noktasını sonuncu kategori oluşturur. Miki bu kategoride tarihi güncelliği ve şimdiki zamana ilişkinliği içinde ele alır. "Miki, özel bir varoluşsal etkinlik tipi varsayar bu etkinlik tipinde, insanın düşünen etkinliği (Fichte'nin etkinlikte ortaya çıkan bilinci) yaşamın varoluşsal ve duyusal deneyimiyle karşıtlık içindedir, ki bu ikincisine Fichte gerçek demektedir *(Jittaitekina mono, kanseitekina mono)*. Tarihin anlaşılmasını olanaklı kılan, bu gerçek (Tatsache) ya da yaşam deneyimidir, bireyin 'kendiliği'nin *(Şutaisei)* bir parçasıdır. Böylece, akademik görecilik ve epistomolojik öznelcilik aşılabilir; bireyin kendisi, güncel tarihi yaratarak tarihe anlam kazandırır. Oysa, geçmişin öznel tanımlanışı olaylara, sanki kesin bir nedenselliğin yoğunluğu içinde olup bitmişler gibi yaklaşır, 'mevcutluk' olarak tarih, geçmişin gerçeğini, şimdiki zamanda bir 'temel deneyim' aracılığıyla yeniden yaratır. Böylece, Marksist renk gözden yitmiştir. Artık, kendi etkinliğiyle şimdiki zamana anlam veren, bireyin bilincidir. Geleceğe bir olasılık olarak değil, güncel bir şimdi olarak ulaşabilmek için, istenç, 'pathos' olarak tarih idesiyle desteklenmiştir." (Piovesana 1963, 153 vd.).

Miki, 'Kosoryoku no ronri' adlı kitabında, Kant'taki imgelem tasarımını alarak, duygunun ve mantığın, öznelin ve nesnelin, duyusallığın ve anlığın birleştirildikleri bir mantık geliştirir. Esas olarak bu mantık kendi nesnelliği olan ve şeylerin özünü bütünlüğü ve derinliği içinde kavramaya yarayan bir biçim mantığıdır *(kataçi no ronri)*. Miki'ye göre gerçeklik olarak tarih, duygudan ve akıldan oluşur. İnsanın tüm eylemleri –yalnızca sanatsal olanlar değil– bu mantığın merkezinde yer alırlar. Çünkü bir şeyler yaratan, eylemdir – Miki onu Yunan *poiesis*'iyle eşit tutar. Bu yaratılanın, kendinde pathosu ve logosu birleştiren bir biçimi vardır. Yani, kültürün yaratıcısı

olarak insan, biçimi yaratır. Bu yaratma edimi tarihseldir, öyle ki tarih yalnızca bir biçim değişikliği olarak anlaşılabilir. Burada, tüm tarihsel yaratının çevre içinde varolduğunu, çevre üzerinde etkili olduğunu ve çevrenin de bu tarihsel yaratı üzerinde etkili olduğunu saptamak gerekir.

İmgelemi yalnızca insani bir yetenek olarak görmemek gerekir. "Miki, onun, doğada etkin olan, aşkın ve metafizik bir işlev olduğunu belirtir. Tüm varlıklar, imgelem gücünün mantığının öznesidirler. Böylelikle, Miki, insanın duyarlılığının ve tutkusunun önemini vurgulamıştır. Miki, tarih felsefesinde Rekişi tetsugaku), varoluş nedeninin, 'İde'nin ışığı kadar maddenin karanlığından da oluştuğunu gözlemlemiştir. Buna benzer olarak, imgelem gücü insanın duyarlılığının ve tutkusunun simgesidir. Dünyanın kendisi de duyarlı ve tutkuludur ve imgelem gücünün mantığına göre işler." (Kim 1974, 365).

Miki'ye göre imgelem, insanın etkileyici davranışıdır. Bu yüzden imgelemin mantığı bir çok tarihsel yaratıda yani mitosda *(şinwa)*, kurumlarda *(seido)* ve teknikte *(gijutsu)* dile gelir. Miki, mitosu insanlığın ideolojisi olarak görür. Her çağın kendi mitleri vardır. Mitos, uygar olmayan halkların inanca ve ahlaki bilgeliğe pratik eğilimleridir. Mitos bir sosyal grubun hem geçmişini hem de çevreyle dayanışmasını cisimlendirir. Mitos olmadan, eylemdeki ilkenin değiştirilmesi düşünülemeyeceği için, mitos imgelemin bir ürünüdür ve logos ve pathosun bir sentezini oluşturur (Karş. Kim 1974 368 vd.). Miki, kurumlar arasında ahlakı, görenekleri, yasaları, politikayı, sanatı, dili ve bir toplumda güvene ve uzlaşmaya dayanan her şeyi sayar. Miki'ye göre, kurumların karakteristikleri kurgu ve rasyonelliktir; çünkü kurumlar imgelemin bir ürünüdürler ve insan eylemlerini çevreye uydurmalıdır ve böylelikle kurumlar sosyal işlevler yerine getirirler. "Miki tüm insani eylemlerin çevre içindeki eylemler olduğunu ve kurumların, çevreyle ilişki-

lerinden bağımsız olarak kavranılamayacaklarını belirtmiştir. Bu anlamda, kurumlar sabit değildirler, tersine insanın eylemini onun çevresine uyarlama eğilimini temsil ederler. Kurumların maddi doğası, çevre insanı etkilediği ölçüde anlaşılabilir. Miki, kurumları, hem fiziksel hem de ruhsal yönleri olan bağımsız varlıklar olarak yorumlamıştır. Böylelikle kurumlar hem öznel hem de nesneldirler. Kurumlar, bağımsız yaşamlarında, kendi çevrelerine uyum sağlayarak biçimlenirler. Böylece, Miki, imgelem gücüne uygun olarak, bir kurumun yapısının, *logos*un ve *pathos*un sentezini içerdiğini anlamıştır." (Kim 1974, 370).

Ama kurumların rasyonel karakteri insanın çevresine teknik aracılığıyla uyum sağlaması anlamına gelir. Miki teknik deyince, geniş anlamda belirli bir hedefe ulaşmak için yapılan tüm sistematik davranış türlerini, dar anlamda ise, maddi üretimi oluşturmak için kullanılan araçları ve makineleri anlamaktadır. Böylelikle, son kertede tüm insani yaratı *(poiesis)* tekniktir. Teknik, özü gereği buluş *(hatsumei)* olduğu için, imgelemin mantığına girer. Biçim kavramı tüm teknik için geçerlidir. Biçimin olduğu yerde, her zaman imgelem etkindir. Teknik bilimin nesnel bilgisini ve insanın öznel amacını içerdiği için, bilimsel bilgi de biçim olur. Tekniğin, Miki'ye göre hem "sembolizmin mantığını içeren büyü" olarak mitlerde varolduğunu, hem de kendini kurumlarda gösterdiği, gözlerden kaçırılmamalıdır, "çünkü teknikler, sosyal uylaşımlarla onaylanarak ve eylemlerimiz için normatif bir doğa elde etmek amacı içinde anlam kazanırlar. Demek ki teknik, çağın genel bilgisi içinde bir uylaşımla organize edilir. Teknik kurumsaldır, çünkü özellikle bilimle karşılaştırıldığında, sabitleşir ve tutuculaşır." (Kim 1974, 371).

Miki, pathosun ve logosun bir biriliğini ararken usdışılığa ve öznelciliğe düşmek istemediği için, tarihin ana etmeni

olarak, özneli ve nesneli imgelemde birleştiren teknik tasarımını geliştirir.

KAYNAKÇA

Abe, Masao: Bkz. Brüll 1987.

Abe, Yoshio: The Characteristics of Japanese Confucianism. Acta Asiatica 25 (1973), s. 1-21, İçinde.

Anesaki, Masahuru: History of Japanese Religion. Londra 1930 (Yeni baskı Rutland, Vermont 1963).

Armstrong, Robert C.: Light from the East. Studies in Japanes Confucianism. Toronto 1914.

Aston, William G.: Shinto. The Way of the Gods. Londra 1905.

Bareau, André: Der indische buddhismus. Die Religionen Indiens 3. Stuttgart 1964, içinde. (Die Religionen der Menschheit, Cilt. 13).

Bary, Wm. Theodore de: Bkz. Tsunoda.

Bary, Wm. Theodore de, ve Irene Bloom (Yay.): Principle and Practicality. Essays on Neo-Confucianism. New York 1979.

Becker, Earnest: Zen. A Rational Critique. New York 1961.

Bellah, Robert N.: Tokugawa Religion. New York 1957.

—: Japan's Cultural Identity. Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro. Journal of Asian Studies 24/4 (1965), içinde, s. 573-594

Benl, Oscar, ve Horst Hammtizsch: Japanische Geisteswelt. Baden-Baden 1956.

Benoit, Hubert: La docrtrine suprême selon la pensée zen. Paris ³1967.

Bernstein, Gail L.: Kawakami Hajime. Portrait of a Reluctant Revolutionary. Cambridge/Mass. 1967.

Bito, Masahide: Ogyu Sorai and the Distinguishing Features of Japanes Confucianism. Najita 1978, içinde, S. 153-160.

Blacker, Carmen: The Japanese Enlightenment. A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi. Cambridge 1964.

Bloom, Irene: Bkz. Bary.

Boot, Willem J.: The Adoption and Adaption of Neo-Confucianism in Japan. The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan. Diss. Leiden 1982.

Bownas, Geoffrey: Watsuji Tetsura. Climate and culture. A Philosophical

Study (Çev.). Tokyo 1961.

Braisted, Willam R.: Meroku Zasshi. Journal of the Japanese Enlightenment (Çev). Cambridge/Mass. 1976.

Bruce, Percy J.: Chu Hsi and His Masters. Londra 1923.

Brüll, Lydia: Okuni Takamasa und seine Weltanschauung. Wiesbaden 1966.

–: Prinzip (ri) und Materie (ki). Ein Beitrag zur Metaphysik des Hayashi Razan. Japanisches Kulturinstitut (Yay.): Jahrbuch 1. Köln 1970, içinde, s. 5-31.

Brüll, Lydia: Zu den Grundproblemen in der Ethik des Nishi Amane. Brüll, Lydia, ve Ulrich Kemper (Yay.): Asien – Tradition und Fortschritt, içinde. Wiesbaden 1971, s. 23-38.

–:Ostasiatische Philosophie: Neue Wege zur Forschung. Saeculum 29/2 (1978), içinde, s. 173-189.

–: Die traditionelle japanische Philosophie und ihre Probleme bei der Rezeption der abendländlich-westlichen. Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung, içinde. Bochum 1978, S. 319-347.

–: Zur Entwicklung der japanischen Philosophie. Hammitzsch, Horst (Yay.): Japan-Handbuch, içinde. Wiesbaden ²1984, Sütun 1295-1318

–: Aufklärung. Hammitzsch (Yay.). ²1984, içinde, Sütun 1319-1324.

–: Buddhistische Philosophie. Hammitzsch (Yay.). 21984, içinde, Sütun 1324-1334

–: Konfuzianismus. Hammitzsch (Yay.). ²1984, içinde, Sütun 1347–1361

Brüll, Lydia ve Masao Abe: Bibliographie zur Nishida-Forschung in westlichen Sprachen. Kayano, Yoshio, ve Ryosuke Ohashi (Yay.): Nishida tetsugaku. Shinshiryo to kenkyu no tebiki, içinde. Kyoto 1987, s. 389-398

Büchner, Hartmut: Bkz. Tsujimura.

Buri, Fritz: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Bern, Stuttgart 1982.

Chamberlein, Basil H.: Ko-ji-ki or Records of Ancient Matters Kobe 1932

Chan, Wing-tsit: A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, N. J. 1963

Chang, Garma C.: The Practice of Zen. New York 1959.

–: The Buddhist Teaching of Totality. University Park 1971.

Conze, Eduard: Buddhist Thought in India. Ann Arbor 1970.

Craig, Albert: Science and Confucianism im Tokugawa Japan. Jansen, Marius B. (Yay.): Changing Japanese Attitudes toward Modernization, içinde, Princeton 1965, s. 133-160.

–: Fukuzawa Yukichi. The Philosophical Foundations of Meiju Nationalism. Ward, Robert E. (Yay.): Political Development in Modern Japan, içinde. Princeton 1968, s. 99-148.

Devine, Richard: Hirata Atsutane and Christian Sources. Monumenta Nipponica 36/1 (1981), içinde, s. 37-54.

Dilworth, David A.: Nishida Kitaro. The Forms of Culture of the Classical Periods of East and West seen from a Metaphysical Perspective (Çev.). Japanese Religions 5/4 (1969), içinde, s. 26-50.

–: The Initial Formations of "Pure Experience" in Nishida Kitaro and William James; Monumenta Nipponica 24/1,2 (1969), içinde, s. 93-111.

–: The Range of Nichida's Early Relegious Thought: Zen no kenkyu; Philosophy East and West 19 (1969), içinde, s. 409-421.

–: Nichida Kitaro. Fundemental Problems of Philosophy. The World of Action and the Dialectical Word (Çev.) Tokyo 1970.

–: Nishida Kitaro. Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Preestablished Harmony as Guide (Çev.). Eastern Buddhist 3/1 (1970) içinde, s. 19-46.

–: Nishida's Early Pantheistic Voluntaries. Philosophy East and West 20/1 (1970), s. 35-50.

–: Nishida Kitaro (1870-1949). The Development of His Thought. Diss. Columbia University 1970.

–: Watsuji Tetsuro. The Significance of Ethics as the Study of Man (Çev.). Monumenta Nipponica 26/3,4, içinde, s. 395–413.

–: Watsuji Tetsuro (1889-1960). Cultural Phenomenologist and Ethican. Philosophy East and West 24/1 (1974), içinde, s. 3–22.

–:The Concrete World of Action in Nisihda's Later Thought. Nitta, Poshihiro, ve Hirotaka Tatematsu (Yay.), Japanese Phenomenology (Analecta

Husserliana, Cilt. 8), içinde; Dordrecht 1979, s. 249-270.
–: Nishida Kitaro. Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview (Çev.). Honolulu 1987
Dilworth, David A. ve Umeyo Hirano: Fukuzawa Yukichi. The Encouragement of Learning (Çev.). Tokyo 1969.
Dilworth, David A. ve Cameron D. Hurst: Fukuzawa Yukichi. An Outline of a Theory of Civilization (Çev.). Tokyo 1973.
Dilworth, David A., ve Taira Sato: Tdanabe Hajime. The Logic of the Species as Dialectics (Çev.). Monumenta Nipponica 14/3 (1959) içinde, S. 273-288.
Dilworth, David a., ve Valdo H. Viglielmo: Nishida Kitaro. Art and Morality (Çev.). Honolulu.
–: Nishida Kitaro. Affective Feeling (Çev.). Nitta, Yoshihiro, ve Hirotaka Tatematsu (Yay.): Japanese Phenomenology (Analecta Husserliana, Cilt. 8), içinde, Dordrecht 1979, s. 223-247.
Dore, Ronald P.: Education in Tokugawa Japan. Londra 1965.
Dumoulin, Heinrich: Die Entwicklung der Kokugaku. Dargestellt in ihren Hauptvertretern. Monumenta Nipponica 2/1 (1939), s. 140-164 [1939a].
–: Kamo Mabuchi. Kokuiko: Gedanken über den Sinn des Landes (Çev.). Monumenta Nipponica 2/1 (1939), içinde, S. 165-192 [1939b].
–: Kamo Mabuchi. Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte (Monumenta Nipponica Monographs 8). Tokyo 1943.
–: Zen. Geschichte und Gestalt. Bern 1959.
–: Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus. Frankfurt a. M. 1976.
–: Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung. Freiburg i. Br. 1978.
Eliot, Charles: Japanese Buddhism. Londra 1935.
Enomiya-Lasalle, Hugo M.: Zen-Buddhismus. Köln 1966.
Fischer, Peter: Studien zur Entwicklungsgeschichte des Mappo-Gedankens und zum Mappo-tomypo-ki. Hamburg 1976.
Fisher, Galen M.: The Life and Teaching of Nakae Toju. The Transactions of the Asiatic Society of Japan 36/1 (1908), s. 25-96.

Florenz, Karl: Japanische Mythologie. Nihongi, Zeitalter der Götter. Tokyo 1901

–: Die historischen Quellen der Shinto-Religion. Leipzig 1919.

Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg 1927.

–: Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg 1934.

–: Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamburg 1938.

Frauwallner, Erich: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin 1956.

Fromm, Erich, Daisetzu Suzuki und Richard de Martino: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt . M. ⁷1979.

Funayama, Shin'ichi: Hajime Ohnishi as a Founder of Modern Philosophy and his Moral Phlisophy . Philosophical Studies of Japan 8 (1967), içinde, S. 19-40.

Fung, Yu-lan: A History of Chineses Philosophy. 2 Cilt. Princeton ⁶1969.

Furukawa, Tetsushi: Watsuji Tetsuro. The Man and His Work. Bownas 1961, içinde, s. 209–235.

Furuta, Hikaru: The Thought Life of Hajime Kawakami. Philosophical Studies of Japan 8 (1967), s. 129-143, içinde.

Glasenapp, Helmuth von: Buddhism. A Non-theistic Religion. Londra 1970.

Graf, Olaf: Tao und Jen. Sein und Sollen im Sung-chinesischen Monismus. Wiesbaden 1970.

Gundert, Wilhelm: Japanische Religionsgeschichte. Tokyo, Stuttgart 1935.

Hackett, Roger F.: Nishi Amane. A Tokugawa-Meiji Bureaucrat. Journal of Asian Studies 18/2 (1959), içinde, s. 213-225.

Hamada, Junko: Ethik und Ästhetik. Hammitzsch, Horst (Haz.): Japan Handbuch. Wiesbaden 21984, içinde, sütün 1334-1341.

–: Gegenwartsphilosophie. Hammitzsch (Yay.) ²1984, içinde, sütun 1342-1347.

–: Nishida-Philosophie. Hammitzsch (Yay.) ²1984, içinde, sütun 1366-1374.

–: Nishida-Schule. Hammitzsch (Yay.) ²1984, içinde, sütun 1374-1386.

–: Religionsphilosophie. Hammitzsch (Yay.) ²1984, içinde, sütun 1386-1390.

–: Sozialphilosophie und Philosophie der Technik. Hammitzsch (Yay.) ²1984, sütun 1391/1396.

Hammitzsch, Horst: Hirata Atsutane. Ein geistiger Kämpfer Japans. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 28 Bölüm E (1936), s. 1-27.

–: Kangaku und Kokugaku. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tokugawa-Zeit. Monumenta Nipponica 2/1 (1939), içinde, s. 1/23.

–: Die Mito-Schule und ihre programmatischen Schriften Bairi Sensei hiin, Kodokanki, Kodokangakusoku, Seiki no uta in Übersetzung. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tokugawa-Zeit. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 31 B 1939.

–: Shingaku. Eine Bewegung der Volksaufklärung und Volkserziehung in der Tokugawazeit. Monumenta Nipponica 4/1 (1941), içinde, s. 1-32.

–: Bkz. Benl.

Hammitzsch, Horst (Yay.): Japan–Handbuch. Wiesbaden ²1984.

Hanayama, Şhinsho: A History of Japanese Buddhism. Tokyo 1960.

Hasumi, Toshimitsu: La formation philosophique de la pensée du Zen. Paris 1967.

Havens, Thomas R. H.: Nishi Amane and Modern Japanese Thought. Princeton 1970.

Hirano, Umeyo: bkz. Dilworth ve Hirano 1969.

Hisamatsu, Shin'ichi: The Characteristics of Oriental Nothingness. Philosophical Studies of Japan 2 (1960), içinde, s. 65-97. Almanca çev.: Die Fülle des Nichts, Pfullingen 1975.

Hori, Ichiro: Japanese Religion. Tokyo 1972.

Hurst, Cameron D.: bkz. Dilworth ve Hurst 1973.

Inaba, Minoru: Zur Philosophie von Tanabe Hajime. Orient Extremus 13 (1966), içinde, s. 180-190.

İnoue, Tetsujiro: Nihon Yomeigakuha no tetsugaku. Fuzambo 1900.

İshida, İchiro: Tokugawa Feudal Society and Neo-Confucian Thought. Philosophical Studies of Japan 5 (1964) içinde, s. 1-37.

–: Shinto shiso shu (Nihon no shiso, Cilt. 14). Tokyo 1970.

Ishikawa, Ken. Baigan Ishida's Shingaku Doctrine. Philosophical Studies of Japan 6 (1965) içinde, s. 1-29.

Izutsu, Toshihiko: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek bei Hamburg 1979.

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen I. Münih 1957.

Kalupahana, David J.: Causality. The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu 1975.

–: Buddhist Philosophy. A Historical Analysis. Honolulu 1976.

Kapleau, Philip: Die drei Pfeiler des Zen. Zürih, Stuttgart 1969.

Kasulis, Thomas P. : Zen Action – Zen Person. Honolulu 1981.

Keene, Donald: bkz. Tsunoda.

–: Hirata Atsutane and Western Learning. T'oung Pao 42 (1953) içinde, s. 353-380.

Kim, Hee-Jin: Dogen Kigen. Mystical Realist. Tucson 1975.

Kim Yong Mok: Miki Kiyoshi. A Representative Thinker of His Times. Diss. University of Berkeley 1974.

Kitayama, Junyu: Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule. Stuttgart 1934.

Kiyooka, Eiichi: The Autobiography of Yukichi Fukuzawa. New York, Londra 1966.

Kiyota, Minoru: Shingon Buddhism. Theory and Practice. Los Angeles, Tokyo 1978.

Knauth, Lothar: Life is Tragic. The Diary of Nishida Kitaro. Monumenta Nipponica 20/3,4 (1965) içinde, s. 335-358.

Kobayashi, Hideo: Motoori Norinaga. Tokyo 1965.

Koizumi, Shinzo: Fukuzawa Yukichi and the Modernization of Japan. Philosophical Studies of Japan 7 (1966), s. 29-52.

Kosaka, Masaaki (Yay.): Japanese Thought in the Meiji Era. Tokyo 1958.

Kracht, Klaus: Kyuo-dowa – Predigten des Shibata Kyuo. Ein Beitrag zur Lehrpraxis der späten Shingaku. Veröffentlichungen des Ostasien-Institus der Ruhr-Universität Bochum. Cilt. 11., içinde; Wiesbaden 1974, s. 238-

320.

–: Das Kodokanki-jutsugi des Fujita Toko (1806-1855). Ein Beitrag zum politischen Denken der Späten Mito-Schule. Wiesbaden 1975.

–: Fukuzawa Yukichi – Studien und Übersetzungen in westlichen Sprachen. Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung, içinde, Bochum 1982, s. 471-474.

–: Nationale "Philosophie". Hammitzsch, Horst (Yay.): Japan-Handbuch, içinde: Wiesbaden ²1984, Sütun 1361-1366.

–: Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. Bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse. Wiesbaden 1986.

Kressler, Oscar: Mono no oware. Interpretation bei Motoori Norinaga und die Rasa-Lehre der altindischen Poetik. Karl Florenz, Festgabe der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens zum 70. Geburtstag, içinde; Tokyo 1935, s. 98-111.

–: Leben und Werk des Nakae Toji. Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 95/96 (1964), içinde, s. 2-30; 97 (1965), s. 29–48; 98 (1965), s. 5–38.

Kuroki, Mikio: Die Frage nach Gott in der modernen japanischen Philosophie: Nishida Kitaro und Tanabe Hajime. Ostasien-Institut Bonn (Haz.): Die Frage nach Gott im modernen Japan, içinde; Bonn 1976, s. 107-139.

Laube, Johannes: Westliches und östliches Erbe in der Philosophie Hajime Tanabes. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 20/1 (1978), içinde; s.1-15. [1978 a].

–: Die "absolute Dialektik" von Hajime Tanabe. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 20/3 (1978), s. 278-293. [1978 b].

–: The Meaning of gyo ("practice") According to the Buddhist Theologian Shinran and the Philosopher Tanabe. Nish, lan (Yay.): European Studies of Japan, içinde; Tenterden (Kent) 1979, s. 105-110. [1979 a].

–: Hajime Tanabes Erfahrung der "Wende vom Tod zum Leben" in den Jahren 1941-1944. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswis-

senschaft 63/2 (1979), içinde, s. 119-128. [1979b].

–: Zur religionsphilosophischen Bedeutung der "Metanoetik" des japanischen Philosophen Hajime Tanabe. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 65/2 (1981), içinde, s. 121-138. [1981 a].

–: Die Interpretation des Kyogyoshinsho Shinrans durch Hajime Tanabe. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 65/4 (1981), içinde, s.277-293. [1981 b].

–: Kritik der "Logik der Spezies" von Hajime Tanabe. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 23/3 (1981), içinde, s. 297-318. [1981 c].

–: Kritik der "Logik der Spezies" von Hajime Tanabe. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 24/1 (1982), içinde, s. 104-118. [1982].

–: Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Wettstreit der Liebe" Zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg i. Br., Basel, Viyana 1984. [1984].

Liddin, Olof G.: Ogyu Sorai. Distinguishing the Way (Çev.). Tokyo 1097.

–: The Life of Ogyu Sorai a Tokugawa Confucian Philosopher. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series No. 19. Yer belirtilmemiş, 1973.

Luz, Ulrich: bkz. Yagi.

Martino, Richard de: bkz. Fromm.

Maruyama, Masao: Kaikoku – Öffnung des Landes. Seaculum 18 (1967) içinde, S. 116-145.

–: Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan. Princeton, Tokyo 1974.

Masunaga, Reiho: The Soto Approach to Zen. Tokyo 1958.

Matsumaru, Hisao: Nishida tetsugaku no jiki kubunsetsu. Kayano, Yoshio, ve Ryosuke Ohashi (Yay.): Nisihida tetsugaku. Shinshiryo to kenkyu no tebiki; içinde. Kyoto 1987, s. 167-206.

Matsumoto, Shigeri: Motoori Noringa, 1730-1801. Cambridge/Mass. 1970.

McEvan, J.R.: The Political Writings of Ogyu Sorai. Cambridge 1969.

Binear, Richard H.: Nishi Amane and the Reception of Western Law. Monimenta Nipponica 28 (1973), içinde, s. 151–175.

Miura, Isshu, ve Ruth Sasaki Füller: Zen Dust. The History of the Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen. New Yor 1966.

Miyakawa, Toru: bkz. Yamazaki.

Moore, Charles A. (Haz.): The Japanese Mind. Honolulu 1967.

Muraoka, Tsunetsugu: Studies in Shinto Thought. Tokyo 1964.

Murti, T.R.V.: The Central Philosophy of Buddhism. Londra 1955.

Najita, Tetsuo, ve Irvin Scheiner (Yay.): Japanese Thought in the Tokugawa Period (1600-1868). Methods and Metaphers. Şikago, Londra 1978.

Nakamura, Hajime: Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu 1964.

–: A History of the Development of Japanese Thought, A.D. 592-1868. 2 cilt. Tokyo 1969.

Needham Joseph: Science and Civilisation in China. Cilt.2: History of Scientific Thougbt. Cambridge 1956.

Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt a. M., 1982.

Nishiyama, Kosen, ve John Stevens: A Complete English Translation of Dogen Zenji's Shobogenzo. 4 cilt. Tokyo 19975–1983.

Noda, Matao: East-West Synthesis in K. Nishida. Philosophy East and West 4 (1955), içinde; s. 345-359.

Ohashi, Ryosuke: Hen-Panta in der Philosophie von Nishida in Abhebung von der Hegelschen Philosophie. Henrich, Dieter (Yay.): All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, içinde; Stuttgart 1985, s. 220-229.

–: Zur Philosophie der Kyoto-Schule. Zeitschrift für Philosophische Forschung 40/1 (1986), s. 121-134.

Okubo, Tadashi: The Thouguhts of Mabuchi and Norinaga. Acta Asiatica 25 (1973) içinde; s. 68-90.

Petzold, Bruno: Tendai Buddhism. Yokohama 1979.

–: Die Quintessenz der T'ien-t'ai- (Tendai-) Lehre. Eine komparative Untersuchung. Wiesbaden 1982.

Philippi, Donald L.: Kojiki. Translated with an Introduction and Notes. Tokyo

19968.

Piovesana, Gino K.: Miki Kiyoshi. A Representative Thinker of an Anguished Generation. Roggendorf, Joseph, (Yay.): Studies in Japanese Culture, içinde; Tokyo 1963, s. 143-161.

–:Men and Social Ideas of the Early Taisho Period. Monumenta Nipponica 19/1,2 (1964), içinde; s. 3-29.

–: Recent Japanese Philosophical Thought. 1862-1962. A Survey. Tokyo 1968.

Poos, Frederick W.: Kawakami Hajime (1879-1946). An Intellectual Biography. Dis. Stanford 1957.

Reischauer, August K.: Studies in Japanese Buddhism. New York 1970 (Tıpkıbasım).

Rosenberg,Otto: Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Heidelberg 1924.

Sasaki Fuller, Ruth: bkz. Miura.

Sato, Taira: bkz. Dilworth 1959.

Saunders, Dale E.: Buddhism in Japan. Philadelphia 1964.

Scheiner, Irvin: bkz. Najita.

Schiffer, Wilhelm: Hirata Atsutane. Taido Wakumon. Es fragte einer nach dem Großen Weg (Çev.). Monumenta Nipponica 2/1 (1939) içinde, s. 212–236.

Schinzinger, Robert: Kitaro Nishida. Die intelligible Welt. Berlin 1943.

–: Japanisches Denken. Der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan. Berlin 1983.

Schlegel, Dietlinde: Ogyu Sorais Definition des Weges. Brüll, Lydia, ve Ulrich Kemper (Yay.): Asien – Tradition und Fortschritt, içinde; Wiesbaden 1971.

Schneider, Ulrich: Einführung in den Buddhismus. Darmstadt 1980.

Schrader, Reiner: Kawakami Hajime (1879-1946). Der Weg eines japanischen Wirtschaftswissenschaftlers zum Marxismus. Hamburg 1976.

Schuster, Ingrid: Kamada Ryūko und seine Stellung in der Sihngaku. Wiesbaden 1967.

Shimada, Kenji: Die neokonfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen Chu Hsis und Wang Yang-mings. Hamburg 1979.

Shimomura, Torataro: The Modernization of Japan with Special Reference to Philosophy. Philosophical Studies of Japan 7 (1966) içinde. S. 1-28.

Siemes, Johannes: Philosophie in Japan. Roggendorf, Joseph (Yay.): Das Moderne Japan. Einführende Aufsätze, içinde; Tokyo 1963, s. 137-142.

Spae, Joseph J.: Ito Jinsai. A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period. Peiping 1948.

Strcherbatsky, Theodore: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". Londra 1923.

–: The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad 1927.

–: Buddhist Logic. 2 cilt. Leningrad 1930 ve 1932.

Steinilber-Oberlin, Emile: The Buddhist Sects of Japan. Their History, Philosophical Docrtrines and Sanctuaries. Westport/Conn. 1970.

Stevens, John: bkz. Nishiyama.

Stolte, Hans.Motoori Norinaga. Naobi no Mitama. Geist der Erneuerung (Çev.). Monumenta Nipponica 2/1 (1939), içinde; s. 193-211.

Streng, Frederik: Emptiness. A Study in Religious Meaning. Nashville 1967.

Suzuki, Daisetzu T.: Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewußtsein. Münih-Planegg 1952.

–: Essays in Zen Buddhism. Londra 1958.

–: Outlines of Mahayana Buddhism. Londra 1963.

–: Studies in the Lankavatara Sutra. Londra 1968.

–: Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Weilheim 61972.

–: Bkz. Fromm.

Tahara, Tsuguo: The Kokugaku Thought. Acta Asiatica 25 (1973), içinde, s. 54–67.

Takakusu, Junjiro: The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu 41976.

Takashi, James K.:Dogen's Formative Years in China. An Historical Study and Annotated Translation of the Hokyo-ki. Londra, Henley 1980.

Thomas, Edward J.: A History of Buddhist Thought. New York 1961.

Tsujimura, Koichi, ve Hartmut Buchner: Tanabe Hajime. Todesdialektik. Festschrift Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, içinde; Pfullingen 1959, s. 93-133.

Tsunoda, Ryusaku, Wm. Theodore de Bary ve Donald Keene (Haz.): Sources of Japanese Tradition. 2 cilt. New York, Londra ⁶1964.

Verdu, Alfonso: Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen. Ein Beitrag zur Phänomenologie und Metaphysik der nicht-christlichen Mystik. Münih 1965.

Viglielmo, Valdo H.: Nishida Kitaro. A Study of Good (Çev.). Tokyo 1960.

–: Nishida Kitaro. The early Years. Shively, Donald H. (Yay.): Tradition and Modemization in Japanes Culture, içinde; Princeton 1971, s. 507-562.

–: Bkz. Dilworth ve Viglielmo 1973.

–: Bkz. Dilworth ve Viglielmo 1979.

Viglielmo, Valdo H.: Nishida Kitaro. Intuition and Reflection in Self-Consciousness (Çev.). Albany 1987.

Visser, Marinus W. de: Ancient Buddhism in Japan. 2 cilt. Leiden 1935.

Waldenfels, Hans: Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto-School. Monumenta Nipponica 21/3, 4 (1966), s. 354-391.

Walleser, Max: Die buddhistische Philösophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4 cilt. Heidelberg 1904-1927.

Wargo, Robert J.: The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitaro. Diss. University of Michigan 1973.

Watanabe, Shoko: Japanese Buddhism. A Critical Appraisal. Tokyo 1964.

Watts, Alan W.: Zen-Buddhismus. Tradition und lebendige Gegenwart. Reinbeck bei Hamburg 1961.

Yagi, Seiichi, ve Ulrich Luz. (Haz.): Gott in Japan. Münih 1973.

Yamazaki, Masakazu, ve Toru Miyakawa. Inoue Tetsujiro. The Man and His Work. Philosophical Studies of Japan 7 (1966), s. 11-126.

Yokoi, Yuha: Zen Master Dogen. New York, Tokyo 1976.

Yoshikawa, Kojiro: Ito Jinsai. Acta Asiatica 25 (1973), içinde. S. 22-53.

–: Jinsai, Sorai, Norinaga. Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa

Japan. Tokyo 1983.

Yura, T.: Bewußtseinslehre im Buddhismus. Einführungen in die Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik des Mahayana-Buddhismus. Tokyo 1932.