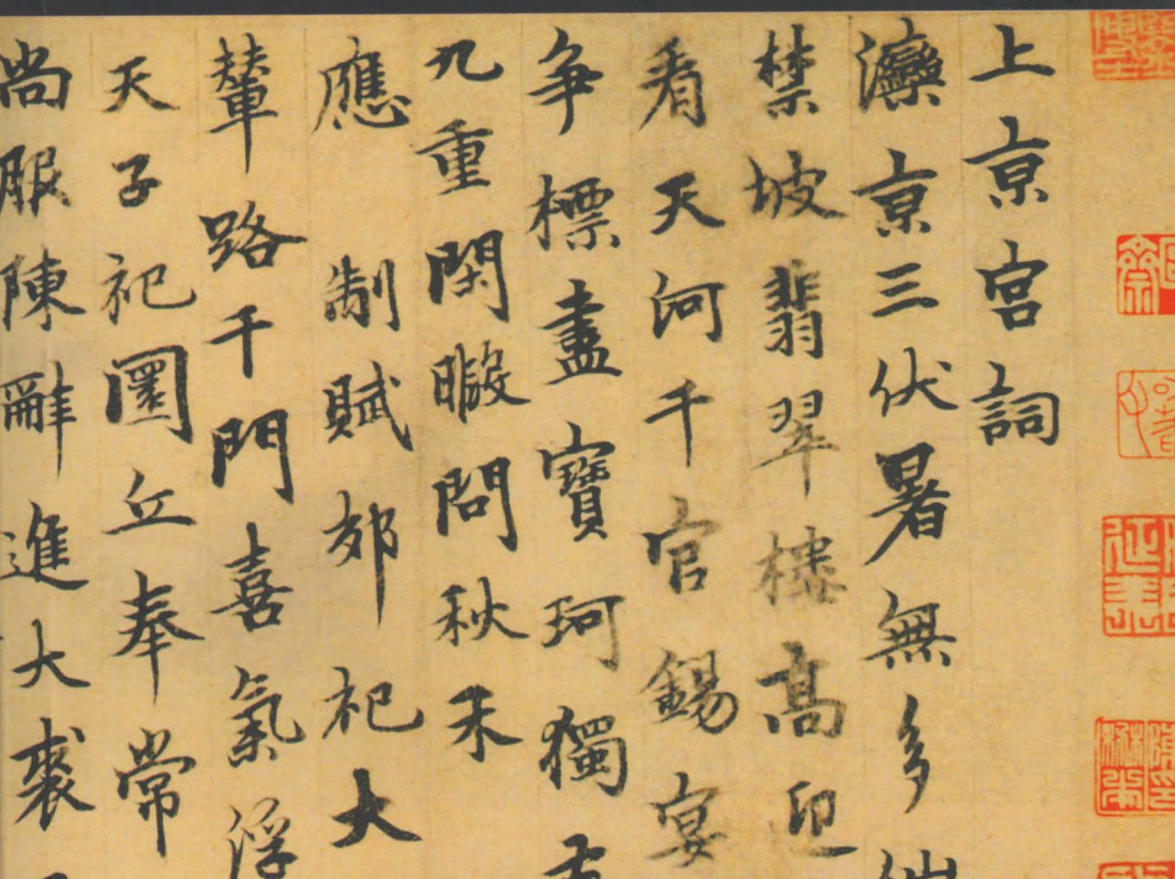
Fung Yu-Lan

Çin Felsefesi Tarihi

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



FUNG YU-LAN

(1895-1990) Fung Yu-Lan, 1895 yılında orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak Henan'da dünyaya geldi. Şangay ve Pekin üniversitelerinde, Çin felsefesinin yanı sıra, Batı felsefesi ve mantık üzerine çalıştı. 1918 yılında Amerika'ya giden Yu-Lan, Columbia Üniversitesi'nde John Dewey'in öğrencisi oldu. 1925 yılında, "A Comparative Study of Life Ideals" başlıklı doktorasını tamamladı. Çin'e geri dönerek farklı üniversitelerde ders vermeye başlayan Yu-Lan, en önemli eseri *Çin Felsefesi Tarihi*'ni 1934 yılında tamamladı. Bu eser, yıllarca Çin felsefesi hakkındaki en temel eser olarak kabul edildi. Yazar, 1950'li yılların ortasında tüm eserlerini, Kültürel Devrim'e uyması için, Marksist-Leninist bir perspektiften yeniden yazmaya zorlandı. Bütün bunlara rağmen Çin'i terk etmek istemeyen Fung Yu-Lan, 1990 yılında Pekin'de öldü.

Yazarın diğer önemli eserleri şunlardır: *New Rational Philosophy* (1939); *A New Treatise on the Nature of Man* (1939); *New Understanding of Words* (1946); *The Spirit of Chinese Philosophy* (1947).

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

FUNG YU-LAN
ÇİN FELSEFESİ TARİHİ
ÇEVİREN FUAT AYDIN

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 241
FELSEFE 8

ISBN 978-605-399-085-7

KAPAK KALİGRAFİSİNİ P'AN SHIH-CH'ENG'İN (1832) YAPTIĞI
K'O CHIU-SSU'NUN (1290-1343) *SARAY ŞİİRLERİ*'NDEN BİR ÖRNEK (AYRINTI).

1. BASKI İSTANBUL, NİSAN 2009

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 95 KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 50 00 - 311 52 59 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN GÖKSUN YAZICI
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZİN BORA BOZATLI
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ
BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Feng, Youlan, 1895-1990
Çin Felsefesi Tarihi / Fung Yu-Lan, çev. Fuat Aydın.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-085-7 (pbk.)

1. Philosophy, Chinese—History. I. Aydın, Fuat.
B126 .F3819 2009

Fung Yu-Lan

ÇİN FELSEFESİ TARİHİ

Çeviren Fuat Aydın

[The Chinese title by Mrs. Fang Chao-ying]

İçindekiler

xiii Editörün Girişi
xxiii Önsöz
1 BİRİNCİ BÖLÜM Çin Felsefesinin Ruhu
4 Çin Medeniyetinde Felsefenin Yeri
9 Çin Felsefesinin Problemi ve Ruhu
14 Çinli Felsefecilerin Kendilerini İfade Ettikleri Yol
17 Dil Engeli
19 İKİNCİ BÖLÜM Çin Felsefesinin Arkaplanı
21 Çin Halkının Coğrafi Arkaplanı
22 Çin Halkının Ekonomik Arkaplanı
24 Tarımın Değeri
24 "Tersine Döndürme, Tao'nun Hareketidir"
25 Tabiatın İdealleştirilmesi
26 Aile Sistemi
27 Dünyevilik ve Öte-Dünyalılık
28 Çin Sanatı ve Şiiri
29 Çin Felsefesinin Metodolojisi
31 Deniz Ülkeleri ve Kara Ülkeleri
33 Çin Felsefesindeki Daimi ve Değişebilir Unsur
37 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Okulların Kökeni
39 Ssu'ma T'an ve Altı Okul
41 Liu Hsin ve Onun Okulların Menşeleri Hakkındaki Teorisi
44 Liu Hsin'in Teorisinin Gözden Geçirilmesi
49 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Konfüçyüs, İlk Öğretmen
52 Konfüçyüs ve Altı Klasik
53 Bir Eğitimci Olarak Konfüçyüs
54 İsimlerin Islahı
55 İnsanseverlik ve Adalet
56 Chung ve Shu
58 Ming'i Bilme
60 Konfüçyüs'ün Manevi Gelişimi
62 Konfüçyüs'ün Çin Tarihindeki Yeri

65 BEŞİNCİ BÖLÜM Mo Tzu, Konfüçyüs'ün İlk Muhalifi
68 Mohçu Okul'un Toplumsal Arkaplanı
70 Mo Tzu'nun Konfüçyüsçülük Eleştirisi
71 Her Şeyi Kuşatan Sevgi
74 Tanrı'nın İradesi ve Ruhların Varlığı
76 Görülebilir Bir Tutarsızlık
77 Devletin Kökeni

81 ALTINCI BÖLÜM Taoculuğun İlk Safhası: Yan Chu
83 Erken Dönem Taocular ve Münzeviler
85 Yang Chu'nun Temel Düşünceleri
85 Yang Chu'nun Fikirlerinin Tasvirleri
87 Lao-Tzu ve *Chuang-Tzu*'da İfade Edildiği Şekliyle *Yang Chu*'nun Fikirleri
88 Taoculuğun Gelişimi

93 YEDİNCİ BÖLÜM Konfüçyüsçülüğün İdealist Kanadı: Mencius
96 İnsan Doğasının İyiliği
98 Konfüçyüsçülük ve Mohizm Arasındaki Temel Farklılık
101 Siyaset Felsefesi
105 Mistisizm

109 SEKİZİNCİ BÖLÜM İsimler Okulu
111 İsimler Okulu ve "Tartışmacılar"
115 *Hui Shih*'nin İzafiyet Teorisi
119 Kung-Sun Lung'un Tümeller Teorisi
123 Hui Shih ve Kung-Sun Lung'un Teorilerinin Önemi

125 DOKUZUNCU BÖLÜM Taoculuğun İkinci Safhası: Lao Tzu
127 İnsan Lao Tzu ve Kitap Lao-Tzu
128 Tao, Adlandırılamayan
131 Tabiatın Değişmeyen Yasası
134 İnsan Davranışı
137 Siyaset Teorisi

141 ONUNCU BÖLÜM Taoculuğun Üçüncü Sahası: Chuang Tzu
143 İnsan Chuang Tzu ve Kitap *Chaung-Tzu*
144 İzafi Mutluluğa Ulaşmanın Yolu
145 Siyasi ve Toplumsal Felsefe
147 Duygu ve Akıl
149 Mutlak Mutluluğa Ulaşmanın Yolu
150 Sonlu Bakış Açısı
152 Daha Yüksek Bakış Açısı
154 Daha Yüksek Düzeyin Bilgisi
156 Mistisizmin Metodolojisi

159 ON BİRİNCİ BÖLÜM Sonraki Mohistler
162 Bilgi ve İsimler Üzerine Tartışmalar
163 Diyalektik Üzerine Tartışmalar
166 Her Şeyi Kuşatan Sevginin Açıklanması
168 Her Şeyi Kuşatan Sevginin Savunusu
169 Diğer Okulların Eleştirisi

173 ON İKİNCİ BÖLÜM *Yin-Yang* Okulu ve İlk Dönem Çin Kozmogonisi
175 Gizemli Sanatların Altı Sınıfı
177 "Büyük Norm"da Tasvir Edildiği Şekliyle Beş Element
179 "Aylık Emirler"
181 Tsou Yen
183 Bir Tarih Felsefesi
185 Değişiklikler Kitabının "Ekler"inde Tasvir Edildiği Şekliyle Yin ve Yang İlkeleri

191 ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Konfüçyüsçülüğün Gerçekçi Kanadı: Hsün Tzu
194 İnsanın Konumu
195 İnsanın Doğası Hakkındaki Teori
196 Ahlâkın Kökeni
198 Ayinler ve Müzik Teorisi
202 Mantık Teorileri
204 Diğer Okulların Yanlışları

207 ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Han Fei Tzu ve Yasacı Okul
209 Yasacıların Toplumsal Arkaplanı
211 Han Fei Tzu, Yasacı Okulun Sentezcisi
213 Yasacı Tarih Felsefesi
214 Yönetim Tarzı
217 Yasacılık ve Taoculuk
220 Yasacılık ve Konfüçyüsçülük

221 ON BEŞİNCİ BÖLÜM Konfüçyüsçü Metafizik
224 Eşyanın İlkeleri
226 Şeylerin Üretiminin Tao'su
228 Şeylerin Dönüşümünün Tao'su
230 Orta Yol ve Uyum
232 Alışılmış ve Olağan
234 Aydınlanma ve Mükemmellik

237 ON ALTINCI BÖLÜM Dünya Siyaseti ve Dünya Felsefesi
239 Ch'un Birleşmesinden Önceki Siyasi Şartlar
241 Çin'in Birleştirilmesi
243 Büyük Bilgi
245 Hsün-Tzu'daki Eklektik Eğilim
247 Chuang-Tzu'da Eklektik Eğilim
248 Ssu-Ma T'an ve Liu Hsin'inin Eklektizmi
250 Çin Ulusçuluk Anlayışı Üzerine Not

255 ON YEDİNCİ BÖLÜM Han İmparatorluğu'nun Teorisyeni: Tung Chung-Shu
257 Yin-Yang ve Konfüçyüsçü Okulların Birleşmesi
259 Kozmolojik Teori
261 İnsanın Doğası Hakkındaki Teori
263 Toplumsal Ahlâk
264 Siyaset Felsefesi
266 Tarih Felsefesi
268 Ch'un Ch'iu'nun Yorumu
269 Toplumsal İlerlemenin Üç Safhası

271 ON SEKİZİNCİ BÖLÜM Konfüçyüsçülüğün Yükselişi ve Taoculuğun Yeniden Canlanması
273 Düşüncenin Birleştirilmesi
276 Han Düşüncesinde Konfüçyüs'ün Konumu
277 Eski ve Yeni Metin Okullarının Mücadelesi
280 Yang Hsiung ve Wang Ch'ung
281 Taoculuk ve Budizm
283 Siyasi ve Toplumsal Arkaplanı

289 ON DOKUZUNCU BÖLÜM Yeni-Taoculuk: Rasyonalistler
291 İsimler Okulu'na İlginin Yeniden Canlanışı
292 Konfüçyüs'ün Yeni Bir Yorumu
294 Hsiang Hsiu and Kuo Hsiang
295 Tao "Hiç"tir
296 Eşyanın "Kendi Kendilerini Dönüştürmesi"
298 Kurumlar ve Ahlâk Kuralları
299 Yu-Wei ve Wu-Wei
300 Bilgi ve Taklit
302 Şeylerin Eşitliği
303 Mutlak Özgürlük ve Mutlak Mutluluk

307 YİRMİNCİ BÖLÜM Yeni-Taocular: Duyumcular
309 Feng Liu ve Romantik Ruh
310 "Yang Ch'u'nun Zevk Bahçesi"
313 Dürtülere Göre Yaşamak
316 Duygu Faktörü
319 Cinsellik Faktörü

321 YİRMİ BİRİNCİ BÖLÜM Çin Budizmi'nin Kuruluşu
323 Budizm'in Çin'e Girişi ve Gelişimi
325 Budizm'in Genel Kavramları
327 Çifte Hakikat Teorisi
329 Seng-Chao'nun Felsefesi
331 Tao-Sheng'in Felsefesi

339 YİRMİ İKİNCİ BÖLÜM Ch'anizm: Sessizlik Felsefesi
341 Ch'anizm'in Kökeninin Geleneksel Anlatısı
343 Birinci İlke, Anlatılamazdır
345 Yetiştirme Metodu
348 Ani Aydınlanma
350 Ulaşmaksızın Ulaşma

353 YİRMİ ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Yeni-Konfüçyüsçülük: Kozmologlar
356 Han Yü ve Li Ao
358 Chou Tun-Yi'nin Kozmolojisi
360 Ruhsal Yetiştirme Metodu
362 Shao Yung'un Kozmolojisi
366 Eşyanın Evriminin Yasası
368 Chang Tsai'nin Kozmolojisi

373 YİRMİ DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Yeni-Konfüçyüsçülük: İki Okulun Başlangıcı
376 Cheng Hao'nun Jen Fikri
378 Ch'eng-Chu'nun Li Düşüncesinin Kökeni
380 Ch'eng Yi'nin Li Anlayışı
382 Duygularla İlgili Metot
384 Mutluluğu Arama

389 YİRMİ BEŞİNCİ BÖLÜM Yeni-Konfüsyüsçülük: Platonik İdealar Okulu
391 Chu Hsi'nin Çin Tarihindeki Konumu
393 Li ya da İlke
394 T'ai chi ya da En Yüce Mutlak
396 Ch'i ya da Madde
398 Doğa ve Zihin
401 Siyaset Felsefesi
403 Manevi Yetiştirme Metodu

407 YİRMİ ALTINCI BÖLÜM Yeni-Konfüçyüsçülük: Evrensel Zihin Okulu
- **409** Lu Chiu-Yüan'ın Zihin Anlayışı
- **411** Wang Shou-Jen'in Evren Anlayışı
- **412** "Yüce Erdem"
- **414** Sezgisel Bilgi
- **416** "İşlerin Islahı"
- **418** Zihnin Dikkati
- **419** Budizm Eleştirisi

423 YİRMİ YEDİNCİ BÖLÜM Batı Felsefesinin Girişi
- **425** Yeni-Konfüçyüsçülüğe Tepki
- **429** Konfüçyüsçü Dine Yönelik Hareket
- **433** Batı Düşüncesinin Girişi
- **436** Batı Felsefesinin Girişi

441 YİRMİ SEKİZİNCİ BÖLÜM Modern Dünyada Çin Felsefesi
- **443** Felsefeci ve Felsefe Tarihçisi
- **445** Savaş Zamanında Felsefi Üretim
- **448** Felsefenin Doğası
- **450** Yaşam Alanları
- **452** Metafiziğin Metodolojisi

457 Bibliyografya
463 Dizin

Kısaltmalar

KS : Konfüçyüsçü seçmeler
M : Mencius
DK : *I Ching - Değişimler Kitabı*
LC : Lüshih Ch'un-ch'iu
LT : Lao-tzu
HT : Hsün-tzu
AK : Ayinler Kitabı
BGY : Bahar ve Güz Yıllıkları
TK : Shih Chi ya da Tarihsel Kayıtlar
MT : Mo-tzu
LC : Lüshih Ch'un-ch'iu
HFT : Han-fei-tzu
HNT : Huai-nan-tzu
CT : Chuang-tzu
KL : Kung-sun Lung-tzu
MK : Mohist Kanonlar
BT : Büyük Tasvirler
LiC : Li Chi
CY : Chung Yung
CF : Ch'un-Ch'iu Fan-lu
LH : Lung Heng
SH : Shih-shuo Hsin-yü
CS : Chin Shu ya da Chin Hanedanlığı'nın Tarihi
CY : Chuang-tzu Üzerine Yorumlar
LiT : Lieh-tzu
EC : Erh-ti Chang
CL : Chao Lun
C : Chüan
CHC : Ch'an-li Hsein-sheng Chi
LHC : Lu Hsiang-shan Ch'üan-chi

Editörün Girişi

Son zamanlarda Çin hakkında yazılmış olan sayısız kitaba rağmen gerçekte, Batı'da bu ülkenin felsefesi hakkında ne kadar az bilgiye sahip olduğumuz dikkate değerdir. Hatta en eğitimli Amerikalılalar bile, kendilerinden Çin'in ana felsefecilerinden birkaç tanesini saymaları istense, eğer Çin hususunda uzman değillerse, Konfüçyüs ve muhtemelen Lao Tzu'dan daha fazlasının ismini zikredemeyeceklerdir. Bu ifadenin, meslekten olmayanlar kadar, hemen hemen büyük oranda ortalama profesyonel felsefe öğretmeni için de geçerli olacağını tahmin ediyorum.

Konu hakkında İngilizce kitaplar ve makaleler, tabii ki, yok değildir; ancak birkaçı hariç, bunlar ya herkes tarafından okunamayacak kadar uzman işi ya da fazla değerli olamayacak kadar avama mahsus kitaplardır. Gerçekten de elinizdeki kitap, Konfüçyüs'le olan başlangıcından günümüze kadar, Çin düşüncesinin tamamını İngilizce'de kapsamlı ve sistematik bir anlatımını verecek ilk teşebbüstür. Ülkesinin insanları tarafından bu görev için mükemmel surette nitelikli olduğu kabul edilen Çinli bir bilim adamının eseri olması, bu çalışmanın yayınlanmasını daha da anlamlı kılmaktadır.

Bu kitabı okuduğumuzda, Çin felsefesinin alan olarak hem Konfüçyüs hem de Lao Tzu'dan, hatta Konfüçyüsçü ve Taocu okullar-

la ilişkilendirilenlerden bile daha geniş olduğunu görürüz. 25 yüzyıllık bir zaman boyunca, Çinli düşünürler, hemen hemen Batıda felsefecilerin zihinlerini meşgul eden bütün ana konuları ele aldılar ve onların mensup oldukları okullar, çoğunlukla birçok yüzyıl aynı ismi taşısalar da, hakiki ideolojik muhtevaları bir çağdan diğerine büyük ölçüde değişti. Mesela, Konfüçyüs, kendisinin 12. yüzyıldaki büyük takipçisi Chu Hsi ile karşılaşmak için Budist ruhgöçü süreci sayesinde yeniden bedenlenmiş olarak dünyaya gelse, muhtemelen Chu Hsi tarafından tebliğ edilen fikirlerin, o zamanın ortodoks "Konfüçyüsçülüğü" olduğunu güç bela tahmin edebilirdi.

Ancak bu farklılığın altında, belirli konuların tekrar tekrar gündeme geldiğini de görürüz; bu konularından biri, Dr. Fung'un ilk bölümünde "içsel bilgelik ve dışsal krallık" olarak tasvir ettiği konudur. İçsel bilge ve dışsal kral olmak için *Tao* ya da Yol nasıl elde edilir? Tam olarak lafzi anlamda olmaktan ziyade bir dereceye kadar mecazi olarak anlaşılan bu konu, Çin felsefesinin merkezi problemi oldu ve Çin felsefesine Dr. Fung'un işaret ettiği gibi, hem bu dünyalık hem de öte dünyalık olma şeklindeki ikili niteliğini verdi. Dr. Fung'un, *Çin Felsefesinin Ruhu* adlı son kitabının ana tezi olarak ele aldığı da bu noktadır. Bu noktada, Batı tarafından yarı bilinçli olarak algılanan söz konusu niteliğin muhtemelen Çin hakkındaki bu ortak etkiyi yaratmaya yardım ettiğini ileri sürmek dışında Dr. Fung'un hikâyesini bozmayacağım. Bu Çin anlayışı, hem dağların zirvesinde çam ağaçlarının altında ebedi meditasyon halinde oturan mistik bilgeler ve hem de aşırı şekilde pratik ve bir dereceye kadar sıradan işadamlarının meskun oldukları bir Çin anlayışıdır.

1930'lar boyunca Çin felsefesi ve Pekin'deki Çin kültürünün diğer yönleri hakkındaki incelememe başladığımda, 1934-35'teki en mutlu temaslarımdan biri, Tsing Hua Üniversitesi'nde Dr. Fung'un Çin felsefesi hakkındaki derslerdi. Dr. Fung, o zaman *History of Chinese Philosophy/Çin Felsefesi Tarihi*[1] adlı çalışmasının ikinci cildini yeni ya-

1 Bundan sonra söz konusu kitap, *Tarih* olarak anılacaktır – İngilizce'ye çevirenin notu.

yınlamıştı. Bu çalışma hızlı bir şekilde, alanında standart çalışma haline geldi. Bir gün sınıfa geldiğimde, Dr. Fung bu kitabı İngilizce'ye çevirme hususunda istekli olan herhangi bir kimseyi tanıyıp tanımadığımı sordu. Sonunda, bu görevi yüklenmeye razı oldum ve ilk cildin tercümesi Çin-Japon Savaşı'nın patlak vermesinden hemen sonra, 1937 yazında yayınlandı. O zaman, iki ya da üç yıl içinde ikinci cildi tercüme etmeyi ümit ediyordum.

Ancak bu arada çalışmalarım beni Çin'den ayırdı; uzun savaş yılları geçti ve başka bir çok görev araya girdi. Bu yüzden, ara sıra yapılan birkaç teşebbüs dışında, ancak Dr. Fung 1946'nın sonbaharında Ziyaretçi Profesör olarak Pennslyvania Üniversitesi'ne gelmesiyle ki, yeniden tercümeye başlayabildim. O zamandan itibaren, ikinci ciltten tek tek bir çok bölümden bir dizi tercüme yaptım. Bu çeviriler, Mass. Chambridge'deki Harvard-Yenching Enstitüsü'nün bir yayını olan *Harvard Journal of Asiatic Society*'de daha önce çıktı ya da muhtemelen çıkacak. Onların bir listesi, bu kitabın sonundaki bibliyografyada bulunmaktadır. Bu çeviriler tamamlandığında tek bir cilt halinde yayınlanacak. Son zamanlardan *Fullbright Sözleşmesi*'nde bana verilen, Amerikan bilim insanları ya da öğretmenlerini Çin'e ve diğer ülkelere gönderen burs sayesinde, Pekin'e bir yıl gibi kısa bir süre için gitmeyi ve orada, ikinci cildin bütün çevirisini 1949'un sonbaharında tamamlamayı umit ediyordum.

Ancak geçen sene, Philadelphia'da bu çalışmaya başladığımda Dr. Fung kendisinin İngilizce olarak orijinal *Tarih*'in kısa bir sürümünü yazmak istediğine karar verdi. Bunun için editör olarak benden yardım istedi ve elinizdeki kitap, bu çalışmanın sonucudur.

Bu kitap konu olarak, büyük kısmı itibariyle, Çince yazılmış olan *Tarih* adlı çalışmayı oldukça yakından takip eder. Kitabın on altı bölümü, kabaca Çince çalışmanın birinci cildine ve geri kalan bölümler ise ikinci cilde tekabül eder. Ancak bu kitap, oldukça kısadır. Bu kısalık, orijinal *Tarih*in birinci cildinin tarafımdan yapılan çevirisinin oldukça geniş 454 sayfayı kaplaması ve birinci cildin Çince basımının ikinci ciltten 50 sayfa daha kısa olması gerçeğinde açıkça görülür. Eli-

nizdeki kitaptaki bu kısaltma, orijinal *Tarih*te ele alınan daha önemsiz düşünürlerin bir kısmının bütünüyle ihmal edilmesi ve geri kalanlara tahsis edilen yerin de azaltılmasıyla meydana geldi. Dipnotlardan çoğunlukla kaçınıldı ve ayrıntılı bibliyografik referanslar, farklı metinlerin tarihlendirilmesi ve sahihliği hususundaki tartışmalar ile çoğu biyografik bilgi bertaraf edildi. Ancak ortaya çıkan cilt, dikkate değer derecede konusunun sahih ve kapsamlı bir anlatım olarak güvenilir bir çalışmanın ürünüdür.

Bu kitabı, alışılmış özetlemelerden ayıran başka özellikler de vardır. Her şeyden önce o, zihnen Batılı olan bir okuyucunun yardımıyla yazıldı. Bu da, onun ele alış tarzının ve mevzusunun, yalnızca Çinli bir halkı hedefleyen bir kitapta bulunabilecek olan şeyle aynı olmadığı anlamına gelir. Mesela, kitabın ilk iki bölümü böyledir. Bu iki bölüm, orijinal *Tarih*'te hiç yer almadı. Aynı şey yirmi yedinci bölümün büyük kısmı için de doğrudur.

İkinci olarak bu kitap, Dr. Fung tarafından, ancak orijinal *Tarih*'in 1934'te basılmasından sonra ulaşılan sonuçları ve öne çıkartılan bir çok noktayı da toplayıp bir araya getirdi. Üçüncü bölüm, mesela, Dr. Fung tarafından ancak 1936'da orijinal *Tarihi*'ne müstakil bir Ek'te basılan bir teoriyi özetler. Dr. Fung'un kendi felsefi fikirlerine ayrılmış olan son bölüm, ilk olarak, savaş yılları boyunca yazdığı bir dizi yaratıcı felsefi kitapta yer vermiş olduğu yeni fikirlerini içermektedir. Aynı şekilde, on dokuzuncu bölümden yirmi ikinci bölüme kadar olan kısımdaki Yeni-Taoculuğun ve Budizm'in ele alınış şekli, *Tarih*'teki ele alınma biçiminden dikkate değer biçimde değiştirildi (fakat, *Tarih*'teki mukabil bölümler, Dr. Fung tarafından, ben onları İngilizce'ye tercüme etmeden önce benzer çizgilerle yenilendi).

Tabii ki, konunun seçimi, ele alınması ve mevcut kitabın yazımı, hemen hemen bütünüyle Dr. Fung'un kendi çalışmasıdır. Benim katkım, esas olarak Fung'un el yazmasını, İngilizce'sini doğru ve okunabilir kılarak zihnen Batılı okuyucunun ihtiyaçlarına uygun olarak yayınlanmak oldu. Orijinal metinlerden iktibasların çoğu, zaman zaman küçük değişikliklerle birlikte, mevcut olduğu ölçüde *Tarih*'teki

aynı paragrafların tarafımdan yapılmış olan çevirilerinden alındı; ancak bazı durumlarda Dr. Fung, anahtar terimler ya da paragraflar için çevirileri kendisi yaptı ya da E. R. Hughes'in tercümesi, *The Spirit of Chinese Philosophy*'de yer alan çevirileri kullandı. Tabii ki, elinizdeki kitapta bulunan bir çok iktibas, *Tarih*'te hiç bulunmadığı için bütünüyle yenidir. Kitabın sonunda yer alan, bibliyografi ve indeks, benim tarafımdan hazırlandı.

Bu girişi sonlandırmadan önce, Çin tarihinin gidişatının kısa bir özetinin verilmesini genel okuyucu faydalı bulabilir. Geleneksel olarak Çin tarihi, MÖ. üçüncü bin yılın son kısmında hüküm sürmüş olduğu söylenen bir dizi bilge kral ile başlar. Bunun hem Çinliler hem de benzer şekilde Batılılar tarafından eleştirilmeksizin kabul edilmesi, Çin medeniyetinin haddinden fazla eskiliğiyle ilgili yanlış yaygın izlenimi yarattı. Ancak bugün, bilim insanları genel olarak, bu bilge kralların mistik şahsiyetlerden fazla bir şey olmadıkları ve onlar hakkındaki hikâyelerin daha sonraki bir dönemin idealize edilmiş icatları olduğu konusunda uzlaştılar. Çin'in ilk hanedanlığı olan *Hsia*'nın (geleneksel olarak MÖ. 2205-1123) tarihsel varlığı, bir gün geleceğin arkeolojisi tarafından teyit edilebilse de, aynı şekilde kesin değildir.

Ancak *Shangn* hanedanlığıyla (geleneksel olarak MÖ. 1766-1123), kesin tarihsel bir zemine ulaşırız. *Shangn* hanedanlığının kısmen kazılmış olan başkenti, kemik ve kaplumbağa kabukları üzerine oyulmuş çok sayıda yazıt ortaya koydu. On ikinci bölümde tasvir edilen kehanet metoduyla hazırlanmış olanlar bu yazıtlardır.

Chou hanedanlığına (MÖ. 1122?-256) geldiğimizde, onunla ilgili çok miktarda tarihsel belgeye sahibiz ve Chou aynı zamanda, Çin felsefesinin altın çağıdır. İlk yüzyılları boyunca, çoğu Kuzey Çin'deki Sarı Nehir vadisinin etrafında gruplanmış olan çok sayıda küçük devlet, kabaca ortaçağ Avrupa'sındaki feodal sisteme benzer şekilde Chou kraliyet ailesine ortak bağlılık bağlarıyla birbirlerine bağlandı. Ancak, zaman ilerledikçe bu feodal sistem, Chou kraliyet gücünün gözden kaybolmasına, bağımsız devletler arasındaki sürekli artan keskin savaşa ve diğer şiddetli siyasi, toplumsal ve ekonomik karışıklıklara yol

açacak şekilde, tedricen dağıldı. Bir takım insanların karşılaştıkları problemlere cevap bulma çabaları, söz konusu çağın kültürel ihtişamını meydana getiren ilk Çin organize felsefi düşüncesinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Konfüçyüs (MÖ. 551-479), bu felsefecilerin en eskisiydi ve o, birbirinden önemli ölçüde farklı düşünce okullarına mensup bir grup başka felsefeci tarafından takip edildi. Bu kitabın üçüncü bölümünden on altıncı bölümüne kadarki kısmın konusu, bu okullardır. Siyasi olarak, Konfüçyüs'ü takip eden söz konusu yüzyıllar, Savaşan Devletler Dönemi olarak bilinir.

Muhtemelen Çin isminin de kendisinden alındığı Ch'in devleti, MÖ. 221'de bu çağı sona erdirdi. Bunu, muhalif devletlerin sonuncusunu ortadan kaldırarak yaptı ve böylece ilk kez hakikaten birleşik bir Çin imparatorluğu yarattı. Ortaya çıkan *Ch'in* hanedanlığı, verasete dayanmayan merkezi olarak atanmış bir bürokrasi ile eski feodal aristokrasinin yerini aldı. Böylece de, o zamandan itibaren daha sonraki hanedanları için model olacak olan bir devlet şekli tesis ettiler. 1912'deki Çin Cumhuriyeti'nin istisnai kuruluşu dışında, bu olaylar Çin'in siyasi tarihinde benzeri olmayan büyük bir değişime işaret ederler.

Ch'in tarafından bu hedefi gerçekleştirmek için uygulanan mutlak şiddet, onun çabucak yıkılmasına yol açtı. Ancak, onun birleştirme çabası siyasi olarak güçlü olan *Han* hanedanlığı (MÖ. 206-MS. 220) tarafından devam ettirildi. İmparatorluk, bu hanedanlığın yönetimi altında, Çin Türkistan'ının çoğu kısmıyla bugün bilinen Çin'in büyük bölümünü içerecek şekilde genişletildi. Bu siyasi birleşmeye, düşünce sahasında muadil bir birleşme eşlik etti. Chou felsefe okullarının çoğu müstakil okullar olarak ortadan kalktılar. Ancak onların düşüncelerinin büyük kısmı, o zaman hakim hale gelmiş olan Konfüçyüsçülük ve Taoculuk içine alındı. Bu gelişmeler, 17. ve 18. bölümde tasvir edildi.

Han yönetiminin dört yüzyılını takiben, Dağılma Dönemi (MS. 221-589) olarak isimlendirilebilecek olan bir başka dört yüzyıl geldi. Bu zamanın çoğunda Çin, güneyde kısa süre yaşayan bir dizi hanedan-

la kuzeyde aynı şekilde kısa süre yaşayan bir başka hanedan dizisi arasında bölündü. Kuzeydekilerin bir kaçı, söz konusu dönemde eski Büyük Duvarı geçmeyi başaran, Çinli olmayan göçebe kavimler tarafından yönetildi. Bazen Çin'in karanlık dönemleri olarak da gönderme yapılan bu yüzyıllar bir bütün olarak, çoğunlukla Çin halkı için acı ve ıstırap yüzyılları oldu. Ancak kültürel olarak söz konusu yüzyıllar, bir çok bakımdan önemliydiler ve felsefi olarak ise Konfüçyüsçülüğün geçici olarak ortadan kalkması, Yeni-Taoculuğun ve Budizm'in hakimiyetiyle öne çıktılar. Bu iki felsefe, on dokuzuncu bölümden yirmi birinci bölüme kadar olan kısmın konusudur.

Ancak *Sui* (590-617) ve özellikle de *T'ang* (618-906) hanedanlıkları, yenilenmiş birliği ve siyasi gücü Çin'e getirdi ve bir çok yönde kültürel başarıdaki doruk noktasını temsil etti. T'ang hakimiyeti altında Budizm, zirve noktasına ulaştı ve onun okullarından biri olan *Ch'anizm*, Yirmi İkinci Bölüm'de ele alındı. Ancak Budizm, sonradan daha o zamandan başlamış olan tedrici bir çöküşe maruz kalırken aksine Konfüçyüsçülük, bir kez daha, nihai üstünlüğü ile sonuçlanacak bir yükselişe geçti. Bu canlanmadaki ilk adımlar, yirmi üçüncü bölümün başlangıcında tasvir edildi.

T'ang'ın çöküşünü, kırk yıllık bir ara huzursuzluk dönemi takip etti. Sonra, siyasi olarak T'ang'dan daha zayıf olsa da, kültürel olarak aynı derecede parlak olan *Sung* hanedanlığı (960-1279) geldi. Düşünce sahasında bu dönem, Han hanedanlığından beri görülen Konfüçyüsçülüğün en büyük yeniden canlanmasıyla damgalandı. Batıda Yeni-Konfüçyüsçülük olarak bilinen bu hareket, yirmi ikinci ve yirmi üçüncü bölümlerde tasvir edildi.

Sung hanedanlığının yerini alan *Yüan* hanedanlığı (1280-1367), bütün Çin'in yabancı bir grup olan, Moğollar tarafından ilk kez yönetildiği dönem olarak dikkate değer bir dönemdir. Ancak kültürel olarak bu dönem, nispeten önemsizdir. Onu takip eden *Ming* hanedanlığı (1368-1643), ülkeyi Çinlilerin yönetimine tekrar iade etti, fakat bu dönem kendisinde yaşamanın hoş olduğu bir dönem olsa da, esas itibariyle yeni olan kültüre az katkıda bulundu. Ancak felsefede, Evren-

sel Zihin olarak bilinen Yeni-Konfüçyüsçü okulun, zirvesine ulaştığı dönem olması bakımından dikkate değerdir. Bu gelişme, yirmi altıncı bölümde tasvir edilir.

Sonraki *Ch'ing* hanedanlığı (1644-1911) idaresinde bütün Çin yeniden Çinli olmayan bir yönetimin altına girdi. Bu zamanki Çinli olmayan idareciler, Mançulardı. Ancak söz konusu dönem, 19. yüzyılın başlangıcına kadar, Çin tarihinin en müreffeh dönemlerinden biriydi ve başka alanlarda çöküşler olsa da, kültür bir çok alanda kesin ilerlemelere şahit oldu. Siyasi olarak bu imparatorluğun sınırları, Han ve T'ang hanedanları döneminde gerçekleştirilenlerin de ötesine geçecek kadar genişletildi. Ancak 19. yüzyılın başlarında Mançu gücü, sürekli olarak çöktü ve maalesef bu çöküş sonucu olarak ortaya çıkan Çin'in iç zayıflığı, endüstrileşmiş Batı'nın artan siyasi ve ekonomik baskısıyla aynı döneme rastladı. Bu farklı gelişmelerin düşünce alanını etkileme yolları, yirmi yedinci bölümde tasvir edildi.

Dünyada en eski monarşi sisteminin ilgasıyla sonuçlanan Mançuların 1911'deki yıkılışı, Çin tarihindeki bir dönüm noktasına işaret eder. 1912'de *Cumhuriyet*'in kuruluşunu takip eden onlu yıllarda Çin, sosyal, siyasi ve ekonomik dokuda eşzamanlı olarak kapsamlı değişiklikler yapma ihtiyacıyla karşı karşıya kaldı. Batıdaki bizler, yaklaşık üç yüzyılda benzer değişiklikleri geçirmek zorunda kaldık. Bu yüzden, Çin'de uzun siyasi ve entelektüel düzensizlik --dışarıdan ateşîn saldırıyla büyük ölçüde arttırılan düzensizlik- yıllarının ortaya çıkması çok şaşırtıcı değildir. Gerçekten de, etrafımızda bulunan bugünün Batılı milletlerine baktığımızda, onlar arasında da, hiçbir kimsenin sonuçlarını önceden kestiremeyeceği muazzam değişimlerin hala vukuu bulmakta olduğu açıktır. O zaman, Çin'de geleceğin karanlık ve belirsiz görünmesi fazla şaşılacak bir şey değildir. Ancak Çin tarihi, bize, çoğunlukla tarifsiz insan acısına mal olsa da, geçmişte Çin'in tekrar tekrar karşı karşıya kaldığı krizlerin üstesinden geldiği ve bir kez daha güç ve kuvvet kazandığını gösterir. Onlar bunu yeniden yapabilirler; ancak şayet, bir bütün olarak dünya, Çin siyasi düşüncesinin çoğunda öne çıkmış olan kozmopolitçiliği kabul etmeyi çabucak öğrenirse (bkz. on

altıncı ve on yedinci bölüm). Çin'in şimdiye kadar yapmakta olduğu değişikliklerde, geçmiş ideolojisinin büyük bir kısmı, kaçınılmaz olarak ıskartaya çıkartıldı. Ancak onun bir kısmı, gelecek dünya felsefesine sürekli bir katkı olarak kalacaktır. Bu katkının yapılabileceği muhtemel yollar, Dr. Fung tarafından son bölümünde ileri sürüldü.

Derk Bodde
Mayıs 1948, Philadelphia

Önsöz

Herhangi bir konunun kısa tarihi, daha uzun bir tarihin basit bir kısaltması olmamalıdır. Bu, yalnızca isimler ve "izmlerin" bir envanterinden daha çok ona dair tam bir resim olmalıdır. Bunu gerçekleştirmek için yazar, bir Çin deyiminin ifade ettiği gibi, "zihninde bütün tarihe sahip olmalı"dır. Ancak o zaman, okuyucuya seçmiş olduğu sınırlı alan içinde yeterli ve kapsamlı bir anlatıyı verebilir.

Çin tarih yazımına göre, iyi bir tarihçi bütün malzemelere hakim olabilmek için büyük bir bilgiye, onlardan uygun seçimler yapabilmek için sağlıklı bir değerlendirmeye ve hikâyesini ilginç bir tarzda anlatabilmek için de edebi yeteneğe sahip olmalıdır. Yazar, genel kitlenin hedeflendiği kısa bir tarih kaleme alırken, kesinlikle, bilgisini gösterme hususunda çok az şansa sahiptir; ancak daha uzun ve tam anlamıyla bilimsel bir çalışma kaleme alırken olduğundan daha çok seçmeci değerlendirmeye ve edebi yeteneğe ihtiyaç duyar.

Bu çalışmayı hazırlarken önemli ve ilgili olduğunu düşündüğüm şeyi, sahip olduğum malzemelerden seçmede en iyi temyiz kabiliyetimi kullanmaya çalıştım. Ancak, edebi yeteneğini, Batılı okuyucu için kitabın tarzını ilginç, okunabilir ve anlaşılabilir yapmak için kullanan

Dr. Derk Bodde gibi bir editöre sahip olmakla çok şanslıydım. Dr. Derek, aynı zamanda, malzemenin seçilmesi ve düzenlenmesiyle ilgili teklifler de yaptı.

Kısa bir tarih olan bu kitap, yalnızca Çin felsefesini çalışmaya bir giriş hizmeti görür. Eğer okuyucu konu hakkında daha fazla şey öğrenmek istiyorsa, onu daha büyük çalışmam olan *A History of Chines Philosophy* adlı kitabıma bakmasını tavsiye ederim. Bunun birinci cildi, Dr. Bodde tarafından çevrildi ve şimdi o, ikinci cildini çeviriyor; aynı zamanda *The Spirit of Chinese Philosophy* adlı çalışmamam da Oxford Üniversitesi'nden E. R. Hughes tarafından çevrildi. Her iki çalışma da, bu kitabın sonundaki Dr. Bodde tarafından hazırlanan bibliyografyada zikredildi. Burada yer alan Çince metinlerin bir kısım tercümelerini kitaplarından ödünç aldığım Dr. Bodde ve Bay Hughes'e teşekkür ediyorum.

Elinizdeki kitabı yayınlarken Çin'den 1946-1947 yılı boyunca Ziyaretçi Profesör olarak Pennslyvania Üniversitesi'ne gelmemi ve onu yazmamı benim için mümkün kılan burstan dolayı Rockefeller Vakfın'a teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Aynı zamanda katkı ve teşviklerinden dolayı Doğu Çalışmaları Bölümündeki meslektaşlarıma ve öğrencilere; özellikle de Çince doçenti Dr. Bodde'yi teşekkür ediyorum. Keza, kitapların yayınlanmasıyla ilgili düzenlemeler yapma hususundaki teşvik ve yardımından dolayı Kongre Kütüphanesi, Asya Bölümü Şefi, Dr. A. W. Hummel'e de minnettarım.

FUNG YU-LAN

Haziran 1947, Pennslyvania Üniversitesi

1

Çin Felsefesinin Ruhu



"Çin felsefecilerinin hepsi, Sokrates'in farklı dereceleridir. Bu, ahlâk, siyaset, düşünce ve bilgi felsefecide birleştiği için böyledir; onda, bilgi ve erdem, tek ve ayrılamaz bir şeydir."

Y. L. Chin

Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemden sonra yapılmış bir tasviri.

Felsefenin Çin Medeniyeti'nde işgal ettiği yer, diğer medeniyetlerde dinin işgal ettiği yerle karşılaştırılabilir. Çin'de felsefe, her eğitimli şahsın ilgilendiği bir şeydir. Eski zamanlarda, eğer bir adam ne olursa olsun eğitilecekse, onun alacağı ilk eğitim, felsefe hakkında olurdu. Çocuklar okula gittiklerinde, *Confucian Analects* (*Konfüçyüsçü Seçmeler*), *Book of Mencius* (*Mencius'un Kitabı*), *Great Learning* (*Büyük Bilgi*) ve *Doctrine of the Mean* (*Orta Yol Öğretisi*) adlarındaki dört kitap, onlara okunması öğretilecek ilk kitaplardı. Bu dört kitap, Yeni-Konfüçyüsçü felsefe'nin en önemli kitaplarıdır. Bazen, çocuklar harfleri öğrenmeye yeni başladıklarında, onlara okunacak bir tür metin-kitabı verilir. Bu, *Three Characters Classic* olarak bilinir ve bu kitaptaki her bir cümle, okunduklarında ritmik bir etki meydana getirecek ve bu yüzden de çocukların onları kolay bir şekilde ezberlemelerine yardım edecek biçimde düzenlenmiş üç harften oluştuğu için bu isimle adlandırılır. Bu kitap, gerçekte bir okuma kitabıdır ve ondaki en temel ifade, "insanın tabiatı, esas itibariyle iyidir" cümlesidir. Bu, Mencius'un felsefesinin ana fikirlerinden biridir.

ÇİN MEDENİYETİ'NDE FELSEFENİN YERİ

Çin halkının hayatına Konfüçyüsçülüğü nüfuz etmiş olarak gören Batılılar için Konfüçyüsçülük, bir din olarak görünür. Ancak gerçekte Konfüçyüsçülük, mesela Platonculuk ya da Aristoculuk'dan daha fazla bir din değildir. *Dört Kitab*ın, Çin halkının Kitab-ı Mukaddes'i olduğu doğrudur; ancak *Dört Kitap*'ta, ne yaratılış hikâyesi ve ne cennet ne de cehennemin bir zikri vardır.

Tabii ki, felsefe ve din terimlerinin, her ikisi de belirsizdir. Felsefe ve din, farklı halklar için bütünüyle farklı anlamlara sahip olabilir. İnsanlar felsefe ya da din hakkında konuştuklarında, zihinlerinde onlarla ilgili oldukça farklı düşüncelere sahip olabilirler. Kendi adıma, felsefe olarak adlandırdığım şey, hayata dair sistematik bir düşüncedir. Henüz ölmemiş olan herkes, hayattadır. Ancak, hayat hakkında düşünen fazla kie yoktur; düşünceleri sistematik olanlar ise, daha azdır. Bir felsefeci, felsefe yapmalıdır; yani, hayat hakkında düşünmeli ve sonra, düşüncesini sistematik olarak ifade etmelidir.

Düşüncenin bu türü, hayatı kendi nesnesi olarak aldığı için düşünsel olarak isimlendirilir. Hayat teorisi, evren teorisi ve bilgi teorisi, bütün bunlar söz konusu düşünme türünden kaynaklanırlar. Evren teorisi, evrenin hayatının arkaplanı, yani hayat dramasının meydana geldiği safha olduğu için, ortaya çıkar. Bilgi teorisi, düşünmenin kendisi, bilgi konusu olduğu için ortaya çıkar. Bazı Batılı felsefecilere göre, düşünmek için, ilk önce neyin hakkında düşünebileceğimizin farkına varmalıyız; yani, hayat hakkında düşünmeye başlamadan önce, ilk olarak, "düşüncemizi düşünmeliyiz".

Bu tür teorilerin hepsi, düşünümsel (reflective) düşüncenin ürünleridir. Hayat hakkındaki anlayış, evren hakkındaki tam anlayış ve bilgi hakkındaki tam anlayış da, düşünümsel düşüncenin ürünleridir. İster hayat hakkında düşünelim isterse onun hakkında konuşalım, fark etmez; biz hepimiz onun ortasındayız. İster evren hakkında düşünelim isterse onun hakkında konuşalım, önemli değildir; biz hepimiz onun bir parçasıyız. Felsefecilerin "evren" diye isimlendirdikleri şey, fizikçilerin gönderme yaptıklarında zihinlerinde bulundurduklarıyla

aynı şey değildir. Felsefecilerin evren diye isimlendirdikleri şey, *var olan her şeyin toplamı*dır. Bu, kadim Çinli filozof Hui Shih'nin "ötesinde bir şey olmayan" şeklinde tanımladığı ve "Büyük" olarak isimlendirdiği şeye denktir. Bu yüzden herkes ve her şey, evrenin bir parçası olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bir kimse evren hakkında düşündüğünde, bu düşünümselliktir.

Bilgi hakkında düşündüğümüzde ya da onun hakkında konuştuğumuzda, bu düşünme ve konuşma bizatihi bilgidir. Aristoteles'in bir ifadesini kullanacak olursak, "o, düşünme üzerine düşünmedir" ve bu, düşünümselliktir. Bu, düşünmeden önce, düşünmemiz hakkında düşünmemiz gerektiğini vurgulayan felsefecilerin takip ettikleri, kısır döngüdür; sanki düşünme hakkında kendisiyle düşünebileceğimiz bir başka melekeye sahipmişiz gibi! Gerçekte, düşünme hakkında düşündüğümüz melekeyle, kendisiyle düşündüğümüz aynı melekedir. Eğer hayat ve evren hususunda düşünme kapasitemiz hakkında şüphe ediyorsak, düşünmeyle ilgili olarak düşünme kapasitemiz hakkındaki şüpheci olmak için de, aynı gerekçeye sahibiz.

Din de, hayatla ilgili bir şeye sahiptir. Her büyük dinin kalbinde, bir felsefe yatar. Gerçekte, her büyük din, hurafeler, dogmalar, ayinler ve kurumlardan oluşan muayyen bir üst yapı grubuna sahiptir. İşte benim din olarak isimlendirdiğim şey budur.

Eğer bir kimse, din terimini gerçekte yaygın kullanımdan çok da farklı olmayan bu anlamda anlarsa, Konfüçyüsçülüğün bir din olarak kabul edilemeyeceğini görür. Halk, Çin'de üç dinin bulunduğunu söylemeye alıştırıldı: Konfüçyüsçülük, Toaculuk ve Budizm. Ancak, gördüğümüz gibi, Konfüçyüsçülük bir din değildir. Taoculuk'a gelince, *Tao chia* (Taocu okul) olarak isimlendirilen bir felsefe olarak Taoculuk'la Taocu din (*Tao chiao*) arasında bir ayırım vardır. Onların öğretileri, yalnızca farklı değildir; tamamıyla, birbirlerini zıttırlar. Bir din olarak Taoculuk, tabiatı takip etmeyi öğretirken bir felsefe olarak Taoculuk tabiata *karşı* çalışma doktrinini öğretir. Mesela Lao Tzu ve Chuang Tzu'ya göre, ölümün takip ettiği hayat, tabiatın akış yönüdür ve insan, bu tabii akışı soğukkanlı bir şekilde takip etmelidir. Ancak, Taocu di-

nin ana öğretisi, ölümden nasıl kaçınılacağının ilkesi ve tekniğidir. Bu ise, açıkça tabiata *karşı* çalışmadır. Taocu din, tabiatın fethi olan, bilim ruhuna sahipti. Bir kimse, Çin bilim tarihiyle ilgileniyorsa, dindar Taocuların yazıları, konu hakkında ona daha çok bilgi verecektir.

Budizm'e gelince, *Fo hsüeh* (Budist irfan) diye isimlendirilen bir felsefe olarak Budizm ve *Fo chiao* (Budist dini) diye isimlendirilen bir din olarak Budizm arasında da bir ayırım vardır. Aydın Çinli için, Budist felsefe, Budist dinden daha dikkate değerdir. Hem Budist hem de Taocu keşişlerin eş zamanlı olarak Çin cenaze törenlerine katılmalarını görmek oldukça alışılmış bir şeydir. Çinliler bile, kendi dinlerini felsefi olarak kabul ederler.

Şimdiki durumda, birçok Batılı için Çin halkının diğer halklardan daha çok dinle ilgilendikleri bilinmektedir. Mesela, "Dominant Ideas in the Formation of Chinese Cultere"[1] adlı bir makalesinde Profesör Derk Bodde şöyle der: "Onlar [Çinliler], kendileri için, dini fikirler ve eylemlerin, hayatın çok önemli ve kuşatıcı bir parçasını oluşturduğu bir halk değildir... Çin medeniyetindeki ahlâki temeli sağlayan, ahlâktır (özellikle de Konfüçyüscü ahlâk); din değildir (en azından resmi, organize tipte bir din değildir)... Tabi ki, bunların hepsi, Çin'le bir kilisenin ve din adamlığının baskın bir rol oynadığı diğer büyük medeniyetler arasındaki bir farka işaret eder."

Bu bir anlamda tamamen doğrudur. Ancak bunun niçin böyle olduğu sorulabilir. Eğer, mevcut gerçek dünyanın ötesinde olan bir şeye yönelik şiddetli arzu, insanlığın doğasında var olan isteklerden biri değilse, niçin insanların çoğu için dini düşünceler ve eylemler, hayatın en önemli ve en ilginç kısmını teşkil eder? Eğer bu şiddetli arzu, insanlığın temel isteklerinden/arzularından biri ise, Çin halkı niçin bir istisna olsun? Çin medeniyetinin manevi temelini oluşturanın din değil de ahlâk olduğu söylendiğinde, bu Çinlilerin ahlâki değerlerden daha yüce olanların farkında olmadıklarını ima etmez mi?

---

1 *Journal of American Oriental Society*, c.62, no.4, s.293-9. *China*, s.18-28 (H. F. MacNair), University of California Press, 1964'te yeniden basıldı.

Ahlâki değerlerden daha yüce olanlar değerler, ahlâk-üstü (super-moral) değerler olarak isimlendirilebilirler. Tanrı sevgisi ahlâk-üstü (super-moral) bir değer iken, insan sevgisi moral bir değerdir. Bazı insanlar, bu türden değeri dini bir değer olarak isimlendirme eğiliminde olabilirler; ancak benim kanaatime göre, burada din ile kastedilen yukarıda tasvir edilen anlamından farklı olmadıkça bu değer, dinle sınırlanamaz. Mesela, Hıristiyanlıktaki Tanrı sevgisi, dini bir değerdir. Oysa, Spinoza'nın felsefesindeki Tanrı sevgisi dini bir değer değildir. Çünkü, onun Tanrı diye isimlendirdiği şey, gerçekte evrendir. Tam olarak söylendiğinde, Hıristiyanlıktaki Tanrı sevgisi, gerçekte ahlâk-üstü (super-moral) değildir. Bu, Hıristiyanlıkta Tanrının bir kişilik ve bundan dolayı da insanın Tanrı tarafından sevilmesinin, babanın oğul tarafından sevilmesiyle karşılaştırılabilir olduğu için böyledir. Bu yüzden, Hıristiyanlıktaki Tanrı sevgisi, ahlâk-üstü bir değer olarak tartışmaya açıktır. Spinoza'nın felsefesindeki Tanrı sevgisi, gerçek ahlâk-üstü bir değer iken, Hıristiyanlıktaki Tanrı sevgisi, sözde ahlâk-üstü bir değerdir.

Yukarıdaki soruları cevaplamak için mevcut gerçek dünya ötesinde olan şeye yönelik arzu, insanlığın doğasında var olan arzulardan birdir ve Çin halkının da bu kuralda bir istisna olmadığını söyleyebilirim. Onlar, felsefeyle çok ilgilendikleri için dinle çok fazla ilgilenmediler. Onlar, felsefi oldukları için, dini değildirler. Çinliler felsefede, mevcut gerçek dünyanın ötesinde olan şeye yönelik arzularını tatmin ettiler. Keza yine felsefede, ifade ve takdir edilmiş ahlâk-üstü değerlere sahip oldular ve felsefeye uygun olarak yaşarken de bu moral—üstü değerler tecrübe edildi.

Çin felsefe geleneğine göre, felsefenin işlevi, pozitif bilgiyi (burada pozitif bilgiyle, olgusal meselelerle ilgili bilgiyi kastediyorum) arttırmak değil, zihnin yüceltilmesidir. Bu, mevcut gerçek dünyanın ötesinde ve ahlâki değerlerden daha üstün olan değerlere bir uzanmadır. O, Lao-Tzu tarafından şöyle ifade edildi: "Bilgi üzerinde çalışmak, günbegün artacaktır; *Tao* (Yol, Hakikat) üzerinde çalışmak, günbegün azalacaktır" (bkz. bölüm 48). Ben ne artma ve azalma arasındaki farkla ilgileniyor ne de Lao-Tzu'nun bu sözüne tamamen katılıyorum. Bu

sözü yalnızca, Çin felsefe geleneğinde, bilgi üzerinde çalışmakla *Tao* (Yol) üzerinde çalışmak arasında bir farkın olduğunu göstermek için alıntıladım. Birincisinin hedefi, müspet bilgi diye isimlendirdiğim şey; ikincinin hedefi ise, pozitif yüceltilmesidir. Felsefe, bu ikinci kategoriye aittir.

Felsefenin, özellikle de metafiziğin işlevinin pozitif bilgiyi arttırmak olmadığı, bir başka açıdan ve bir başka maksatla çağdaş Batı felsefesinde Viyana okulu tarafından açıklanır. Felsefenin işlevinin yalnızca düşünceleri açıklamak olduğu ve metafiziğin doğasının yalnızca bir kavramlar güftesi olduğunu söyleyen bu okulla aynı fikirde değilim. Yine de, onların argümanlarında, felsefenin özellikle de metafiziğin, eğer gerçekler hakkında bilgi vermeye çalışmazsa, anlamsız hale geleceği açıkça görülebilir.

Din, gerçekler hakkında bilgi verir. Fakat dinin verdiği bilgi, bilimin verdiği bilgi ile uyumlu değildir. Bu yüzden de Batı'da din ve bilim arasında çatışma oldu. Bilim ilerlerken din geri çekilir ve dinin otoritesi, bilimin ilerlemesinin önünden çekilir. Gelenekçiler, bu olguya üzüldüler ve dejenere olduklarını düşünerek artık dindar olmayan insanlara acıdılar. Eğer, dinin yanı sıra daha yüce değerlere ulaşmak için bir şeye sahip değilseler, gerçekten de acınmaları gerekir. İnsanlar dinden uzaklaştıklarında ve onun yerine geçecek hiçbir şeye de sahip olmadıklarında yüce değerleri kaybederler. Kendilerini dünyevi meselelerle sınırlamak zorunda kalırlar ve manevi değerlerle hiçbir ilişkileri olmaz. Ancak çok şükür ki, dinin yanı sıra felsefe vardır ve o, insanlara yüce değerlere ulaşmanın bir yolunu sunar. Felsefede yüce değerlere ulaşmak için insanlar, dualar ve ayinlerin sağladıkları dolambaçlı yolları seçme ihtiyacı duymadıklarından bu yol dinin sunduğundan daha doğrudan bir yoldur. İnsanın felsefe sayesinde ulaştığı yüce değerler, din sayesinde elde edilenlerden daha saftır. Çünkü onlar, hayal ve hurafe ile karışmış değildir. Geleceğin dünyasında insan, dinin yerine felsefeye sahip olacaktır. Bu, Çin geleneğine uygundur. İnsanın dindar olması zorunlu değildir; ancak onun filozof olması zorunludur. İnsan filozof olduğunda, dinin lütuflarının en iyilerine de sahip olur.

ÇİN FELSEFESİNİN PROBLEMİ VE RUHU

Yukarıdaki zikredilenler, felsefenin doğası ve işlevi hakkındaki genel bir mülahazadır. Aşağıdaki ifadelerde, özel olarak Çin felsefesi hakkında konuşacağım. Çin felsefesi tarihinde, Çin felsefesinin ruhu diye isimlendirilebilecek ana bir akım vardır. Bu ruhu anlamak için, ilk önce Çin felsefecilerinin çözmeye çalıştığı problemi açığa kavuşturmamız gerekir.

Her türden ve her şartta olan insan vardır. Bu türlerden herhangi biri için, herhangi bir insan türünün muktedir olduğu en yüksek başarı şekli vardır. Mesela, siyasetle meşgul olan insanlar vardır. İnsanların bu sınıfında, başarının en yüksek şekli, büyük siyaset adamlarının başarılarıdır. Aynı şekilde sanat alanında da, yetenekli sanatçıların başarılarının en yüksek şekli, büyük sanatçıların ortaya koyduklarıdır. Farklı insan sınıfları olmakla birlikte, onların hepsi de insandır. *İnsan olarak* muktedir olan bir insanın, başarısının en yüksek şekli nedir? Çin felsefesine göre bu, bilge olmaktan başka bir şey değildir ve bilgenin en yüksek başarısı, ferdin evrenle özdeşleşmesidir. Eğer insanlar bu özdeşlemeyi gerçekleştirmek istiyorlarsa, problem onların zorunlu olarak toplumu reddetmeleri ya da hayatı inkâr etmeleri midir?

Bazı felsefecilere göre, bu zorunludur. Buda, bizatihi hayatın, acının kökü ve kaynağı olduğunu söyledi. Aynı şekilde Platon da, bedenin ruhun hapishanesi olduğunu söyledi. Yine Taocuların bazıları hayatın, bir pislik, bir tümör olduğunu ve ölümün bu tümörün koparılması olarak kabul edileceğini söylediler. Bütün bu düşünceler, bozulmuş maddi dünyanın tuzağı diye isimlendirilecek olan şeyden ayrılmayı gerektiren bir görüşü ifade etmektedir; bu yüzden de, eğer bir bilgenin başarısının en yüksek derecesi gerçekleştirilecekse, bilge toplumu hatta bizatihi hayatı terk etmek zorundadır. Yalnızca bu şekilde, nihai kurtuluşa ulaşılabilir. Felsefenin bu türü, genel olarak öte-dünyacı olarak bilinen felsefedir.

İnsanî ilişkiler ve insanî meseleler gibi toplumda olan şeyleri vurgulayan bir başka felsefe türü de vardır. Bu felsefe türü, yalnızca ahlâki değerlerden söz eder ve ahlâk-üstü değerlerden söz etmekten

acizdir ya da onlardan söz etmeyi istemez. Bu tür felsefe, genel olarak dünyevî olarak tasvir edilir. Dünyevî bir felsefe bakış açısından, öte-dünyacı bir felsefe haddinden fazla idealisttir; pratik bir kullanıma sahip değildir ve olumsuzdur. Öte-dünyacı bir felsefe bakış açısından, dünyevî bir felsefe, gereğinden fazla realist ve çok yüzeyseldir. Pozitif olabilir, ancak yanlış yolda yürüyün bir adamın hızlı yürümesi gibidir; ne kadar hızlı yürürse, o kadar çok doğru yoldan uzaklaşır.

Çin felsefesinin, dünyevî felsefe olduğunu söyleyen birçok kimse vardır. Bu insanların bütünüyle haklı ve bütünüyle haksız olduklarını söylemek çok zordur. Yalnızca yüzeysel bir bakış açısını kabul ederek, bu kanaate sahip olan insanların hatalı oldukları söylenemez. Çünkü, onların görüşlerine göre Çin felsefesi, farklı düşünce okullarına rağmen, doğrudan ya da dolaylı olarak yönetimle ve ahlâkla ilgilidir. Bu yüzden de, görünüşte o, esas olarak toplumla ilgilidir, evrenle değil; beşeri ilişkilerin gündelik fonksiyonlarıyla ilgilidir, cennet ve cehennemle değil; insanın gündelik hayatıyla ilgilidir, gelecekteki hayatla değil. Bir gün, öğrencilerinden biri tarafından kendisine ölüm hakkında sorulduğunda Konfüçyüs, şöyle dedi: "Hayatı anlayamamışsan, ölümü nasıl anlayabilirsin? (*Analects*, XI, 11)." Yine Mencius: "Bilge, beşeri ilişkilerin zirvesidir", dedi (*Mencius*, Iva, 2). Bu lafzi olarak kabul edildiğinde, bilgenin ahlâki olarak toplumdaki mükemmel insan olduğu anlamına gelir. Yüzeysel bakış açısından, bu dünyanın ideal insanı ile Çin felsefesinin bilge olarak isimlendirdiği, Budizm'in Buda'sından ve Hıristiyan dinin azizlerinden çok farklı kişidir. Yüzeysel olarak bu, özellikle Konfüçyüsçü bilge hakkında doğru gibi görünmektedir. Bunun içindir ki, kadim dönemlerde Konfüçyüs ve Konfüçyüsçularla, Taocular çok alay etti.

Ancak, bu meselenin yalnızca yüzeysel bir görünüşüdür. Çin felsefesi, bu tür aşırı bir basitleştirmeyle anlaşılamaz. Geleneğinin ana ilkesi göz önünde bulundurulduğu ölçüde, eğer doğru anladıysak, onun bütünüyle dünyevî olduğu ve tabi ki, bütünüyle öte-dünyacı olduğu da söylenemez. O hem dünyevî hem de öte-dünyacıdır. Sung Hanedanı'nın bir filozofa Yeni-Konfüçyüsçüleri şu şekilde tasvir etti: "Bu fel-

geçmelidir. Nitekim Çin felsefecileri için olduğu gibi Platon için de, felsefenin görevi insanın, içsel bilgelik ve dışsal krallık karakterine sahip olmasını sağlamaktır. Platon'a göre, bir felsefeci kral olduğunda, bunu iradesine karşı olarak yapar; bir başka ifadeyle, bu ona dayatılmış ve onun adına büyük bir fedakarlığı gerektiren bir şeydir. Bu, aynı zamanda kadim Taocular tarafından da kabul edilen şeydir. Muayyen bir devletin halkı tarafından kendi kralları olması istenen, kaçan ve kendisini dağdaki bir mağarada gizleyen bilgeyle ilgili bir hikâye vardır. "Ancak halk, mağarayı buldu onu dışarı çıkardı ve onu, bu zor görevi kabul etme hususunda zorladı" (*Lü-shih Chu'un-ch'iu*, I, 2). Bu Platon ve Taocular arasındaki bir benzerliktir ve bu aynı zamanda, Taocu felsefedeki öte-dünyacılık karakterini gösterir. Ana Çin felsefe geleneğini takip eden, İS. 3. yüzyılda yaşamış olan Yeni-Taocu, Kuo Hsiang, bu noktayı, gözden geçirip tekrarladı.

Konfüçyüsçülüğe göre, beşeri ilişkilerdeki toplumsal meselelerle ilgilenme görevi, bilgeye yabancı olan bir şey değildir. Bu görevle meşgul olmak, onun şahsiyetinin mükemmelliğinin gelişiminin mutlak özüdür. O, bu görevi, yalnızca toplumun bir vatandaşı olarak değil, aynı zamanda Menicius'un onu isimlendirdiği gibi, "*evrenin bir vatandaşı*" (*t'ien min)* olarak da yerine getirir. Kendisinin, evrenin bir vatandaşı olduğunun farkında olması gerekir, yoksa yaptıkları, ahlâk-üstü bir değere sahip olamaz. Bir kral olma şansına sahip olduğunda, memnuniyetle halka hizmet eder. Böylece görevini bir toplumun ve evrenin bir vatandaşı olarak yerini getirir.

Felsefede tartışılan içsel bilgeliğin ve dışsal krallığın *Tao*su (Yolu) olduğu için, bundan felsefenin siyasi düşünceden ayrılması gerektiği sonucu çıkar. Çin felsefe okullarının farklılıkları ne olursa olsun, her okulun felsefesi aynı zamanda, onun siyasi düşüncesini de ifade eder. Bu, farklı felsefe okullarında, metafizik, ahlâk ve mantık olmadığı anlamına gelmez. Bu yalnızca, Platon'un *Devlet*'inin onun bütün felsefesini gösterdiği ve aynı zamanda onu siyaset düşüncesini gösterdiği gibi, bütün bu faktörlerin, şu ya da bu şekilde siyasi düşünce ile ilişkili olduğu anlamına gelir.

Mesela, İsimler Okulu'nun, siyasetle ilişkisiz gibi görünen "beyaz bir at, bir at değildir" gibi, bir tartışmayla meşgul olduğu bilinir. Ancak bu okulun lideri, Kung-sun Lung, "dünyayı dönüştürmek maksadıyla isimler ve olgular arasındaki ilişkiyi düzeltmek için bu tür tartışmayı genişletmeyi istedi." Günümüz dünyasında, her siyaset adamının kendi ülkesinin nasıl yalnızca barışı istediğini söylediğini gördük; ancak gerçekte ise, barıştan söz ederken bile çoğunlukla savaş için hazırlanmaktadırlar. Öyleyse, isimler ve olgular arasında yanlış bir ilişki vardır. Kung-sun Lung'a göre, bu türden yanlış ilişki, düzeltilebilir ve bu gerçekte dünyanın dönüşümüne doğru atılmış ilk adımdır.

Felsefenin konusu, içsel bilgelik ve dışsal krallığın *Tao*su olduğundan, felsefe çalışması, yalnızca bu tür bilgiyi edinmeye yönelik bir teşebbüs değil, aynı zamanda, bu türden bir karakteri geliştirmeye yönelik bir teşebbüstür de. Felsefe, yalnızca *bilinecek* bir şey değil fakat aynı zamanda, *tecrübe edilecek* bir şeydir. O basit bir şekilde, bir entelektüel oyun türü değil, daha ciddi bir şeydir. Meslektaşım Profesör, Y. L. Chin, basılmamış bir el yazmasında buna dikkat çekti: "Çin felsefecilerin hepsi, Sokrates'in farklı dereceleridir. Bu, ahlâk, siyaset, reflektif düşünce ve bilgi felsefecide birleştiği için böyledir; onda, bilgi ve erdem, tek ve ayrılamaz bir şeydir. Onun felsefesi, bu felsefeyi yaşamasını gerektirir; bizatihi felsefeci, felsefesinin vasıtasıdır. Felsefi kanaatlerine uygun olarak yaşamak, onun felsefesinin bir parçasıdır. Onun işi, sürekli ve ısrarlı bir şekilde, bencilliğin ve ben merkezciliğin aşıldığı bu saf tecrübe için, evrenle bir olabilecek şekilde, kendisini yetiştirmektir. Açıkça bu yetiştirme süreci, durdurulamaz. Çünkü onu durdurmak, egosunun ortaya çıkması ve evrenin kaybedilmesi anlamına gelir. Bundan dolayı, bilişsel olarak o, ebedi olarak gruplaşmakta ve daima, gönüllü davranmakta ya da davranmaya çalışmaktaydı. Bunlar birbirinden ayrılmayacağı için felsefecide, terimin orijinal anlamında sentez vardır. Sokrates gibi o da, felsefesini öğretme hususunda kendisini resmi kurumlarla sınırlamazdı. O, antika haline gelmiş, çalışmasına kendini kaptırmış, hayatın kıyısında oturan bir felsefeci değildir. Onunla felsefe yalnızca, beşeri anlayışa arz edilen bir düşünceler mo-

deli değil; fakat felsefecinin davranışında içkin bir ahlâki kurallar sistemidir; aşırı durumlarda, felsefesinin onun biyografisi olduğu bile söylenebilir."

ÇİNLİ FELSEFECİLERİN KENDİLERİNİ İFADE ETTİKLERİ YOL

Çin felsefesini çalışmaya başlayan Batılı bir öğrenci, iki engelle karşılaşır. Tabii ki, bunlardan birincisi dil engeli, öteki ise, Çinli felsefecilerin kendilerini ifade ettikleri hususi yoldur. Ben önce, bu ikinci engelden söz edeceğim.

Bir kimse Çin felsefi çalışmalarını okumaya başladığında, edindiği ilk izlenim, muhtemelen söz konusu metinlerin yazarlarının sözlerinin ve yazılarının kısalığı ve bağlantısızlıklarıdır. *Konfüçyüsçü Seçmeler*'i aç; her bir paragrafın yalnızca birkaç sözden oluştuğunu ve bir paragraf ile bir sonraki arasında hemen hemen hiçbir bağlantı olmadığını göreceksin. Lao-Tzu'nun felsefesini içeren bir kitabı aç, bütün kitabın yaklaşık beş yüz kelimeden oluştuğunu, bir dergi makalesinden daha uzun olmadığını keşfedersin; ancak onda bir kimse, Lao-Tzu'nun bütün felsefesini bulacaktır. Özenilmiş akıl yürütmelere ve detaylı argümanlara alışmış bir öğrenci, bu Çin felsefesinin ne dediğini anlayamaz. Bizatihi düşüncede, bir kopukluk olduğunu düşünme eğiliminde olabilir. Eğer öyleyse, o zaman herhangi bir Çin felsefesi yoktur, demektir. Çünkü, bağlantısız düşünce, asla felsefe ismine layık bir şey değildir.

Çin felsefecilerin yazılarının ve sözlerinin görünen kopukluğu, bu sözler ve yazıların formel felsefi çalışmalar olmamaları gerçeğinden kaynaklandığı söylenebilir. Çin geleneğine göre, felsefe çalışması, bir meslek değildir. Batı'da herkesin kiliseye gitmesi gibi, Çin'de herkes felsefe çalışır. Felsefe çalışmanın maksadı, bir insanı, insanın hususi bir türü olarak değil de, *bir insan olarak* insan olmaya muktedir kılmaktır. Felsefe değil de, başka çalışmalar, hususi tür bir insan olmaya muktedir kılar. Bu yüzden de, profesyonel felsefeciler yoktur ve meslek olarak felsefeci olmayanlar, formel felsefi yazılar üretmek zorunda değildirler. Çin'de, formel felsefi yazılar üretenlerden daha çok, formel felsefi yazı üretmeyen felsefeciler vardır. Eğer bir kimse, bu adamların fel-

sefelerini incelemek, çalışmak isterse, onların sözlerinin kayıtlarına, öğrencilerine ve arkadaşlarına yazdıkları mektuplarına başvurmak zorundadırlar. Bu mektuplar, ne onları yazan şahsın hayatının yalnızca bir dönemine aittir ne de yalnızca bir tek şahıs tarafından yazılmış kayıtlardır. Bu yüzden onlar arasında kopukluklar ve hatta tutarsızlıkların olması beklenir.

Yukarıda sözü edilenler, bazı felsefecilerin sözlerinin ve yazılarının niçin birbirinden kopuk olduğunu açıklayabilir; ancak onların niçin kısa olduklarını açıklayamaz. Bir kimse, Mencius ve Hsün Tzu'nunkiler gibi bazı felsefi yazılarda sistematik akıl yürütmeler ve argümanlar bulabilir. Ancak Batı'nın felsefi yazılarıyla karşılaştırıldıklarında, yine de yeterince düzenli bir şekilde birbirlerine bağlı değildirler. Gerçek ise, Çinli felsefecilerin kendilerini aforizmalar, vecizeler ve örneklerle ifadeye etmeye alışkın olmalarıdır. *Lao-tzu*'nun bütün kitabı ve *Chuang-tzu*nun bölümlerinin çoğu, kinaye ve örnek anlatımıyla doludur. Bu çok açıktır. Ancak yukarıda zikredilen Mencius ve Hsün Tzu'nunkiler gibi yazılarda bile, Batılı felsefi yazılarla karşılaştırıldıklarında, yine de çok daha fazla aforizma, kinaye ve örnek anlatımlar vardır. Aforizmalar, çok kısa olmak zorundadır; kinayeler ve örnek anlatımlar, birbirinden kopuk olmalıdır.

Aforizmalar, kinayeler ve örneklerle anlatımlar, bu yüzden yeteri kadar açık değildir. Ancak, açıklık hususundaki yetersizlikleri, onların anlamlı olmalarıyla telafi edilir. Tabii ki, açıklık ve anlamlılık, birbiriyle uyuşmayan şeylerdir. Bir ifade ne kadar sıkıcı ise o kadar az şiirsel olması gibi, ne kadar çok açıksa, o kadar çok az anlamlıdır. Çinli filozofların yazıları ve sözleri, bu kadar anlaşılmaz olduğundan, onların anlamı hemen hemen sınırsızdır.

Açıklık değil de anlamlılık, ister şiir, ister resim isterse başka bir şey olsun Çin sanatının idealidir. Şiirde, şairin iletmek istediği şey, çoğunlukla onun şiirinde söylediği değil, fakat onda söylenilmeyen şeydir. Çin edebiyat geleneğine göre, şiirde "kelimelerin sayısı sınırlıdır; ancak onun ileri sürdüğü düşünceler, sınırsızdır." Bundan dolayı da, zeki bir şiir okuyucusu, şiirin dışında olanı okur; iyi bir kitap okuyu-

cusu da, "satırlar arasında olanı." Bu Çin sanatının idealidir ve bu ideal, Çin felsefecilerinin kendilerini ifade ettikleri yola yansır.

Çin sanatının idealinin, felsefi bir arkaplanı yok değildir. *Chuang-tzu*'nun Yirmi Altıncı Bölümü'nde şöyle denilir: "Bir ağ tuzağı, balık yakalamak içindir; ancak bir kimse balığı yakaladığında, artık ağ hakkında düşünme ihtiyacı duymaz. Bir ayak tuzağı, yabani tavşanları yakalamak içindir; ancak bir kimse yabani tavşanları yakaladığında, artık tuzak hakkında düşünme ihtiyacı duymaz. Kelimeler düşünceleri içinde ihtiva etmek içindir, ancak bir kimse düşünceyi aldığında, artık kelimeler hakkında düşünmeye ihtiyaç duymaz. Kelimler hakkında düşünmeyi durduran bir kimseyle konuşmak, kelimelerle konuşmak değildir." *Chuang-tzu*da, bu şöyle ifade edilir, iki bilge tek bir kelime konuşmaksızın tanıştılar, çünkü "onların gözleri buluştuğunda, *Tao* oradaydı." Taoculuğa göre, *Tao* (Yol) anlatılamaz, yalnızca ima yoluyla ifade edilebilir. Bu yüzden kelimeler kullanıldığında, *Toa*'yu ifşa eden kelimelerin sabitlenmiş anlamları ya da çağrışımları değil, bu ima edici özellikleridir. Kelimeler, maksatlarını gerçekleştirdikten sonra, unutulması gereken bir şeydir. Niçin onlarla, gereğinden fazla uğraşalım? Bu, şiirdeki kelimeler ve kafiyeler; resimdeki çizgiler ve renkler hakkında da doğrudur.

İS. 3. ve 4. yüzyıl boyunca en etkili felsefe, Çin felsefesinde *hsüan hsüeh* (karanlık ya da mistik eğitim) olarak bilinen Yeni-Taocu Okul'du. Bu zamanda, çağın meşhur adamlarının zekice sözlerinin ve romantik eylemlerinin bir kaydı olan ve *Shih-shuo Hsin-yü* olarak isimlendirilen bir kitap vardı. Bu sözlerin büyük kısmı, çok kısaydı; bazıları yalnızca birkaç kelimeden oluşmaktaydı. Bu kitapta, payesi çok yüksek bir memurun, bir defasında bir felsefeciye (yüksek memurun kendisi de bir felsefeciydi) Lao-Chuang (yani, Lao Tzu ve Chuang Tzu) ve Konfüçyüs arasındaki farkın ne olduğunu sorduğu ifade edilir. Felsefeci şöyle cevapladı: "Onlar aynı değil midir?" Payesi yüksek memur bu cevaptan çok memnun oldu ve derhal felsefeciyi sekreteri olarak atadı. Cevap Çin dilinde yalnızca üç kelimeden oluştuğundan bu felsefeci, üç-kelime sekreteri olarak bilinir. O, ne Lao-Chuang ve

Konfüçyüs ortak hiçbir şeye sahip değildir, ne de onların her şeyi aynıdır, dedi. Yalnızca cevabını soru şeklinde ortaya koydu ki, bu gerçekten de güzel bir cevaptır.

Konfüçyüscü Seçmeler'de ve *Lao-tzu*'nun felsefesindeki kısa sözler, kaybolan muayyen öncüllerden çıkartılan basit sonuçlar değildir. Onlar, imalarla dolu aforizmalardır. Çekici olan bu imalı oluştur. Bir kimse, *Lao-tzu*'da bulduğu bütün düşünceleri bir araya getirip onları, elli bin hatta beş yüz bin kelimeden oluşan bir kitapta yazıya dökebilir. Bunun ne kadar iyi yapıldığı önemli değildir, ancak meydana getirilen bütünüyle yeni bir kitaptır. Orijinal *Lao-tzu*nun yanı sıra okunabilir ve aslının anlaşılmasında insanlara önemli bir yardım yapabilir; ancak söz konusu kitap, hiçbir zaman aslının yerini alan bir şey olamaz.

Daha önce kendisine atıfta bulunduğum Kuo Hsiang, Chuang Tzu'nun büyük yorumcularından biridir. Onun yorumu, bizatihi Taocu literatürün bir klasiğidir. Chuang Tzu'nun kinayelerini ve mecazlarını akıl yürütme ve tartışma şekline dönüştürmüş ve onun şiirlerini kendisine özgü nesirler olarak tercüme etmiştir. Onun eseri, Chuang Tuz'nunkisinden daha açıktır. Ancak Chuan Tzu'nun orijinal eserinin imalılığı ve Kuo Hsiang'ın yorumunun açıklılığı arasında insanlar hâlâ: "Hangisi daha iyidir?" diye sorabilirler. Daha geç bir dönemin Budist Ch'an ya da Zen okuluna mensup bir keşiş, bir gün şöyle demişti: "Herkes, Chuang Tzu üzerine bir yorum kaleme alanın Kuo Hsiang olduğunu söylüyor; bense, Kuo Hsiang üzerine yorum kaleme alanın Chuang Tzu olduğunu söylüyorum."

DİL ENGELİ

Eğer bir kimse, felsefi yazıları asli dillerinde okuyamıyorsa, onları anlaması ve değerlendirmesi zordur. Bu, dil engelinden kaynaklanmaktadır. Çin Felsefi yazılarının imalı karakteri sebebiyle, dil engeli çok daha korkunç bir hale gelir. Çin felsefecilerinin sözlerinin ve yazılarının imalılığı, kolay kolay tercüme edilemeyecek bir şeydir. Bir kimse onları tercümesinde okuduğu zaman, bu imalılığı gözden kaçırır; bu da onun çok şeyi kaçırdığı anlamına gelir.

Her şeye rağmen, bir tercüme yalnızca bir yorumdur. Bir kimse, diyelim ki *Laot-tzu*'dan bir cümle tercüme ettiğinde, onun anlamının kendisi tarafından yapılan yorumlarından birini verir. Tercüme, yalnızca bir düşünceyi ifade edebilir, oysa asıl metin, mütercim tarafından verilenin yanı sıra başka daha birçok manayı da içerebilir. Asli metin, çok anlamlıdır, oysa tercüme böyle değildir ve böyle olamaz. Bu yüzden o, asli metinin yapısında bulunan zenginliğin çoğunu kaybeder.

Lao-tzu ve *Konfüçyüscü Seçmeler*'in birçok tercümesi vardır. Mütercimlerin hiçbiri, ötekinin tercümesini tatmin edici bulmaz. Ancak bir tercümenin ne kadar iyi yapıldığı önemli değildir, her halükarda o, asli metinden daha zayıf olmaya mahkumdur. Tercüme, asli haliyle *Lao-tzu* ve *Kofüçyüscü Seçmeler*'in zenginliğini ortaya koyabilmek için, daha önce yapılmış ve henüz yapılmamış olan bütün tercümelerin bir birleşimi olması gerekir.

İS. 5. yüzyılda yaşayan ve Budist metinleri Çince'ye çeviren en büyük mütercimlerden biri olan Kumarajiva, tercüme çalışmasının, başkalarını beslemek için yiyeceğin çiğnenmesi gibi bir şey olduğunu söyledi. Eğer bir kimse, kendisi yiyeceği çiğneyemiyorsa, ona daha önce çiğnenmiş olan bir yiyecek verilmek zorundadır. Ancak böyle bir operasyondan sonra yiyecek, lezzet ve tat bakımından aslından daha zayıf olacaktır.

2

Çin Felsefesinin Arkaplanı



"İZİN VERİN, BİRKAÇ SAKİNİYLE KÜÇÜK BİR ÜLKEMİZ OLSUN... İZİN VERİN ONLAR, TATLI YİYECEKLERİNİ, GÜZEL ELBİSELERİNİ, RAHAT EVLERİNİ, ZEVKLİ KIRSAL GÖREVLERİNİ SÜRDÜRSÜNLER. KOMŞULUK DURUMU, HOROZLARIN ÖTÜŞÜ VE KÖPEKLERİN HAVLAMASI DUYULACAK KADAR YAKIN OLSUN."

Lao-Tzu

Konfüçyüs'ün bir tasviri.

Son bölümde, felsefenin hayat hakkındaki sistematik bir düşünüm olduğunu söyledim. Düşünmede düşünür, genel olarak içinde yaşadığı çevre tarafından koşullanır. Belli çevrelerde yaşayan düşünür, hayatı belli bir tarzda hisseder ve bu yüzden de onun felsefesinde, bu felsefenin ayırt edici özelliklerini teşkil eden özel vurgular vardır.

Bu, bir halk için olduğu kadar bir birey için de doğrudur. Bu bölümde, genelde Çin medeniyetinin özelde ise Çin felsefesinin niçin ve nasıl olduğu gibi olduğunu göstermek maksadıyla, Çin halkının coğrafi ve ekonomik arkaplanı hakkında bir şeyler söylemeye çalışacağım.

ÇİN HALKININ COĞRAFİ ARKAPLANI

Konfüçyüsçü Seçmeler'de, Konfüçyüs şöyle demiştir: "Bilge insan, sudan zevk alır; iyi insan, dağlardan. Bilge hareket eder; iyi hareketsiz durur. Bilge mutludur; iyi tahammülkar" (VI, 21). Bu sözü okurken onda, kadim Çin halkı ve kadim Yunan halkı arasındaki bir farklılığı ima eden bir şeyin olduğunu hissettim.

Çin, bir kıta ülkesidir. Kadim Çinliler için ülkeleri, dünya idi. Çin dilinde, her ikisi de dünya olarak tercüme edilebilecek olan iki ifa-

de vardır. Biri, "göğün altındaki her şey"; öteki ise, "dört deniz içindeki her şey"dir. Yunanlılar gibi bir deniz ülkesi halkı için, bu tür ifadelerin eş anlamlılarının olması düşünülemez. Ancak Çin dilinde olan budur ve bu sebepsiz de değildir.

Konfüçyüs'ten son yüzyılın bitimine kadar, hiçbir Çinli düşünür, büyük denizler üzerinde seyahat etme tecrübesine sahip olmamıştı. Modern uzaklık terimleriyle düşünecek olursak, Konfüçyüs ve Mencius denizden uzak olmayan bir yerde yaşadılar, ancak *Konfüçyüsçü Seçmeler*'de Konfüçyüs, denizi yalnızca bir kez zikreder. Şöyle dediği kaydedilir: "Eğer benim usulum hakim olmayacak olsaydı, bir sala biner ve onu denize indirirdim. Benimle gidecek olan, [Chung] Yu olacaktır" (*KS*, V, 6). Chung Yu, Kofüçyüs'ün cesaret ve kahramanlığıyla tanınan bir öğrencisiydi. Aynı çalışmada Chung Yu'nun, bu ifadeyi duyduğunda, çok memnun olduğu söylenir. Ancak, Konfüçyüs, Chung Yu'nun aşırı istekliliğinden o kadar da memnun değildi ve şöyle demişti: "Yu, benden daha cesurdur. Onunla ne yapacağımı bilmiyorum" (*a.g.y*).

Mencius'un denize yönelik aftı, aynı şekilde kısadır. "Denizi gören kimse", der, "diğer sular hakkında düşünmenin zor olduğunu sezer ve bilgelik kapısına giden, başkalarının sözleri hakkında düşünmenin zor olduğunu hisseder" (*M*, VIIa, 24). Mencius, yalnızca "denize salını indirmeyi" düşünen Konfüçyüs'ten daha iyi bir durumda değildir. Bir deniz ülkesinde yaşayan ve adadan adaya dolaşan Sokrates, Platon ve Aristotle ne kadar farklıdır.

ÇİN HALKININ EKONOMİK ARKAPLANI

Kadim Çin ve Yunan felsefeciler yalnızca farklı coğrafi şartlarda değil, aynı zamanda, farklı ekonomik şartlarda da yaşadılar. Çin, bir kıta ülkesi olduğundan onun halkı, geçimlerini tarımla sağlamak zorundaydı. Bugün bile, Çin nüfusunun çiftçilikle meşgul olan kısmının, % 75 ile % 80 arasında olduğu tahmin edilir. Bir tarım ülkesinde toprak, zenginliğin ana kaynağıdır. Bundan dolayı, Çin tarihi boyunca toplumsal ve ekonomik düşünce ve siyaset, toprağın kullanımı ve dağıtımı etrafında odaklanmıştır.

Böyle bir ekonomide tarım, yalnızca barış zamanlarında değil, savaş zamanlarında da, aynı şekilde önemlidir. Birçok bakımdan günümüze benzeyen, Çin'in birçok feodal krallığa bölündüğü bir dönem olan Savaşan Devletler Dönemi (İÖ. 480-222) boyunca, her devlet ilgilerinin büyük bir kısmını o zaman "tarım ve savaş sanatları" diye isimlendirilen şeye hasrettiler. Son olarak, bu dönemin yedi önde gelen devletinden biri olan Ch'in devleti, hem tarımda hem de savaşta üstünlüğü ele geçirdi ve sonuç olarak da, diğer devletleri fethetmede başarılı oldu; böylece de, tarihinde ilk kez, Çin'de bütünleşmeyi sağladı.

Çin felsefecilerinin toplumsal ve ekonomik düşüncesinde, "kök" ve "dal" diye isimlendirdikleri şey arasında bir ayırım vardır. "Kök", tarıma ve "dal", ticarete gönderme yapar. Bunun sebebi, ticaretin yalnızca değiş-tokuşla ilgili olmasına rağmen, tarımın üretimle ilgili olmasıdır. Bir kimse, değiş-tokuştan önce, ürünü sahip olması gerekir. Bir tarım ülkesinde ziraat, üretimin ana şeklidir ve bu yüzden de Çin tarihi boyunca, toplumsal ve ekonomik teoriler ve siyasetlerin tamamı, "kökü, vurgulamaya ve dala önem vermemeye" çalıştılar.

Bu yüzden de, "dalla" ilgilenen insanlar yani tüccarlar, hor görülürlerdi. Onlar, geleneksel dört sınıfın sonuncusu ve en düşük olanıdır. İlk üçü ise, bilim adamları, çiftçiler ve sanatçılardır. Bilim adamları genellikle, toprak sahipleridir; çiftçiler, fiili olarak toprağı işleyenlerdir. Bunlar, Çin'deki saygıdeğer iki iştir. Çalışma ve çiftçilik geleneğine sahip bir aile olmak, övünülecek bir şeydi.

'Bilim adamları'nın kendileri, fiili olarak toprağı işlememelerine rağmen, genel olarak toprak sahibi olduklarından, kaderleri tarıma bağlıydı. İyi ve kötü bir hasat, onların iyi ya da kötü talihleri anlamına gelmekteydi ve bu yüzden de, evrene yönelik tepkileri ve hayata bakışları, esas olarak çiftçilerin bakış tarzıydı. Buna ilave olarak, eğitimleri onlara, gerçek bir çiftçinin ne hissettiğini ifade etme gücünü verdi. Ancak kendilerini ifade edemediler. Bu ifade, Çin felsefesi, edebiyatı ve sanatının şeklini aldı.

TARIMIN DEĞERİ

İÖ. 3. yüzyılda yazılmış olan farklı felsefi okulların bir özeti olan *Lü-shih Ch'iu*'da "Tarımın Değeri" başlıklı bir bölüm vardır. Bu bölümde, "kök" meslekle uğraşanlar yani çiftçilerle "dal" meslekle uğraşanlar yani, tüccarlar arasındaki farkı göstermek için bir karşılaştırma yapılır. Çiftçiler, ilkel ve basit insanlardır ve bu yüzden de, her zaman emirleri kabul etmeye hazırdırlar. Bunlar, çocuk gibidirler ve masumdurlar; bu yüzden de, özgecidirler. Maddi mülkiyetleri karmaşık ve taşınması zordur; bu yüzden de, tehlikede olduklarında ülkelerini terk etmezler. Öte yandan tüccarlar, bozulmuşlardır; bu yüzden de, itaatkar değildirler. Haindirler ve bu yüzden de bencildirler. Taşınması kolay mülkiyetlere sahiptirler ve bu yüzden de, tehlikede olduklarında genellikle ülkelerini terk ederler. Bu sebeple, söz konusu bölüm, yalnızca tarımın ekonomik olarak ticaretten daha önemli olduğunu değil, çiftçilerin hayat tarzının, tüccarlarınkinden daha üstün olduğunu da iddia eder. "Tarımın Değeri" burada yatmaktadır (*LS*, XXVI, 3). Bu bölümün yazarı, halkın hayat tarzının, onların ekonomik arkaplanıyla belirlendiğini fark eder ve onun tarım hakkındaki değerlendirmesi de aynı şekilde, onun zamanındaki ekonomik arkaplan tarafından belirlendiğini gösterir.

Lü-shih Ch'un-chîu'nun bu gözleminde, Çin düşüncesinin iki ana eğiliminin, Taoculuk ve Konfüçyüsculuğun, kök ve kaynağını buluruz. Bunlar, birbirinden ayrı kutuplardır; ancak, aynı zamanda bir ve aynı eksenin iki kutuplarıdır. Onların her ikisi de, şu ya da bu şekilde, çiftçiliğin arzularını ve isteklerini ifade ederler.

"TERSİNE DÖNDÜRME, TAO'NUN HAREKETİDİR"

İki okul arasındaki farklılığı dikkate almadan önce, izin verin ilk önce onların her ikisinin de iddia ettiği bir teoriye ele alalım. Hem tabiat hem de beşeri alandaki herhangi bir şeyin gelişimi onu, aşırı bir uca getirdiğinde, öbür aşırı uca bir geri döndürme meydana gelir; yani, Hegel'in bir ifadesini ödünç alacak olursak, her şey, kendi olumsuzunu içerir. Bu, Lao Tzu'nun ve aynı zamanda, Konfüçyüs tarafından yorumlandığı şekliyle *I-Ching - Değişimler Kitabı*'nın ana tezlerinden bi-

ridir. Şüphesiz o, güneşin, ayın ve çiftçilerin kendi işlerini yerine getirmek için hususi bir ehemmiyet vermek zorunda oldukları dört mevsimin ardarda gelişi tarafından ilham edilmiştir. *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın eklerinde şöyle denilir: "Soğuk gittiğinde, sıcak gelir ve sıcak geldiğinde soğuk gider" (*DK*, Ekler III). Yine: "Güneş meridyenlerine ulaştığında, inişe geçer ve ay, dolunay haline geldiğinde, küçülür" (*DK*, Ekler I). Eklerde bu tür hareketlere, "geriye dönüş" olarak gönderme yapılır. Bu yüzden Ekler I, şöyle der: "Geriye dönüşte, Göğün ve Yerin zihnini görürüz." Aynı şekilde, *Lao-tzu*'da, şu sözleri buluruz: "*Tao*'nun hareketi, tersine döndürmedir" (*LT*, Bölüm 40).

Bu teorinin Çin halkı üzerinde büyük bir etkisi oldu ve uzun tarihlerinde karşılaştıkları güçlüklerin üstesinden gelmeyi başarmalarında çok katkıda bulundu. Bu teoriye inanan halk, zenginlik zamanlarında bile, ihtiyatlı; aşırı tehlike anlarında bile, umutlu olmayı sürdürdüler. Son zamanlardaki savaşta, bu anlayış Çin halkına bir tür psikolojik silah sağladı. Öyle ki, en karanlık döneminde bile, insanların çoğu şu deyimde ifade edilen umutla yaşadılar: "Şafak, en kısa zamanda doğacak." Bu "inanma iradesi"dir ki, Çin halkının, savaşa tahammül etmesine yardım etti.

Bu teori, Konfüçyüsçü ve Taocular tarafından birbirinden farksız bir şekilde tercih edilen orta yol doktrini hakkındaki temel argümanı sağladı. "Asla aşırı değil", her ikisinin de düsturu oldu. Çünkü onlara göre, daha çok şeye sahip olarak yanlış yolda olmaktansa çok az şeye sahip olup yanlış yolda olmak ve onları abartarak yanlış yolda olmaktansa onları yapılmamış bırakarak yanlış yolda olmak bir kimse için daha iyidir. Çünkü, çok şeye sahip olma ve abartmayla bir kimse, istediğinin zıttını elde etme tehlikesini göze almış olur.

TABİATIN İDEALLEŞTİRİLMESİ

Taoculuk ve Kofüçyüscülük, çiftçilerin hayatlarının farklı yönlerinin fark edilmesi ve ifade edilmesi oldukları için birbirlerinden farklıdırlar. Çiftçiler, yaşamları bakımından basit, düşünceleri bakımından da masumdurlar. Bazı şeyleri bu bakış açısından gören Taocular, ilkel toplu-

mun basitliğini idealleştirdiler ve medeniyeti mahkum ettiler. Aynı zamanda, çocukların masumluğunu/basitliğini idealleştirdiler ve bilgiyi, hakir gördüler. *Lao-tzu*da şöyle denilir: "İzin verin, birkaç sakiniyle küçük bir ülkemiz olsun... İnsanlar, düğümlenmiş iplerin kullanımına dönsün [arşivleri korumak için]. İzin verin onlar, tatlı yiyeceklerini, güzel elbiselerini, rahat evlerini, zevkli kırsal görevlerini sürdürsünler. Komşuluk durumu, horozların ötüşü ve köpeklerin havlaması duyulacak kadar yakın olsun. Ancak insanlar, hiçbir zaman böyle bir yerde olmaksızın yaşlanır ve ölürler" (*LT*, Bölüm 80). Bu, bir çiftçinin ülkesinin pastoral bir resmi değil midir?

Çiftçiler her zaman, doğayla ilişki halindedirler. Bu yüzden de, doğaya saygı gösterir ve onu severler. Bu saygı ve sevgi, Taocular tarafından ellerinden geldiği kadar geliştirildi. Onlar, tabiatın olan ve insanın olan, doğal ve suni olan arasında keskin bir ayırım yaptılar. Onlara göre, tabiata has olan, beşeri mutluluğun kaynağıdır; insani olan ise, bütün beşeri acıların köküdür. Konfüçyüsçülerden Hsün Tzu'nun ifade ettiği gibi onlar: "Tabiat tarafından körleştirilmişlerdir ve insan hakkında hiçbir bilgiye sahip değildirler" (*HT*, Bölüm 21). Bu düşünce eğiliminin nihai gelişimi olarak Taocular, bilgenin manevi gelişimindeki en yüksek mertebenin, onun kendisini bütün tabiatla yani evrenle özdeşleştirmesinde yatmakta olduğunu ileri sürdüler.

AİLE SİSTEMİ

Çiftçiler, taşınamaz olan kendi topraklarında yaşamak zorundadırlar ve aynı şey, toprak sahibi bilim adamları için de doğrudur. Bir kimse eğer hususi bir yeteneği yoksa ya da şanslı biri değilse, babasının ya da dedesinin yaşadığı ve çocuklarının da yaşamaya devam edecekleri yerde yaşamak zorundadır. Yani, en geniş anlamda aile, ekonomik gerekçelerden dolayı, birlikte yaşamak zorundadır. Bundan dolayı Çin aile sistemi gelişti. Şüphesiz, Çin ailesi, dünyadaki en karmaşık ve en iyi organize edilmiş ailelerden biridir. Konfüçyüs'ün ilgisinin çoğu, bu toplumsal sistemin, rasyonel olarak meşrulaştırılması ya da teorik olarak ifade edilmesine yöneliktir.

Aile sistemi, Çin'in toplumsal sistemidir. Hükümdar ile tebaa, baba ile oğul, yaşlı ile genç kardeş, koca ile karı ve arkadaşla arkadaş arasında olan beş geleneksel toplumsal ilişkiden üçü, ailevi ilişkidir. Geri kalan ikisi, ailevi ilişki olmasa da, aileye uygun olarak düşünülebilir. Bu yüzden, hükümdar ile tebaa arasındaki ilişki, baba ve oğul arasındaki ilişkiye; arkadaşlar arasındaki ilişki de, büyük ve küçük kardeş arasındaki ilişkiye göre düşünülür. Ancak bunlar, büyük aile ilişkileridir ve daha birçok ilişki vardı. Hıristiyan dönemden önceki bir dönemle tarihlenen ve Çin dilinin en eski sözlüğü olan *Erh Ya*'da, farklı aile ilişkilerini ifade etmek için yüzden fazla terim vardır. Bunların çoğunun, İngiliz dilinde (muhtemelen, bu tür ailevi yapı bulunmayan hiçbir dilde de [ç.n.]) muadili yoktur.

Aynı sebepten dolayı, atalar ibadeti gelişti. Hususi bir yerde yaşayan bir ailede, ibadet edilen ata, genel olarak ailenin kurucusu olan ilk kişi ve onun bu topraktaki torunlarıdır. Böylece o, ailenin sembolü haline gelir ve böyle bir sembol, geniş ve karmaşık organizasyon için zorunludur da.

Konfüçyüs'ün ilgisinin çoğu, bu toplumsal sistemin akli olarak meşrulaştırılması ya da onun teorik olarak ifade edilmesine yönelikti. Ekonomik koşullar, onun temelini hazırladı ve Kofüçyüscülük de onun ahlâki önemini ifade etti. Bu toplumsal sistem, muayyen ekonomik şartların doğal bir sonucu, ve yine bu şartlar, onların coğrafi çevrelerinin ürünü olduğundan, Çin halkı için hem bu sistem hem de onun teorik ifadesi, çok tabi bir şeydi. Bu yüzden Konfüçyüscülük, doğal olarak Ortodoks felsefe haline geldi ve modern Avrupa'dan gelen endüstrileşme istilasına ve Amerika'nın Çin hayatının ekonomik temelini değiştirinceye kadar da böyle olmaya devam etti.

DÜNYEVÎLİK VE ÖTE-DÜNYALILIK

Konfüçyüsçülük, toplumsal organizasyon ve bu özelliğinden dolayı da, aynı zamanda gündelik hayat felsefesidir. Taoculuk, doğal olanı ve ondaki kendiliğindenliği vurgularken Konfüçyüsçülük, insanın toplumsal sorumluluklarını vurgular. *Chuang-tzu*'da, Konfüçyüsçülerin

toplumun sınırları içinde Taocuların ise, onun ötesinde gezindikleri söylenir. İS. 3. ve 4. yüzyılda, Taoculuk yeniden etkili hale geldiğinde, halk Lao Tzu ve Chuanga Tzu'nun *tzu jan*a (kendiliğindenlik ya da doğallık) değer verirken Konfüçyüs'ün *ming chiao*ya (toplumsal ilişkilere işaret eden isimler öğretisine) değer verdiğini söylerdi. Çin felsefesindeki bu iki eğilim, kabaca, Batı düşüncesindeki klasisizm ve romantizm geleneklerine tekabül eder. Tu Fu ve Li Po'nun şiirlerinde Konfüçyüsçülük ve Taoculuk arasındaki fark açıktır. Bu iki büyük şair, aynı dönemde (İS. 8. yüzyıl) yaşadılar ve eş zamanlı olarak şiirlerinde, Çin düşüncesinin iki ana geleneğini ifade ettiler.

Konfüçyüsçülük, "toplumun sınırları içinde gezindiğinden" Taoculuk'tan daha çok dünyevî olarak görünür ve Taoculuk "toplumun sınırları ötesinde gezindiğinden" Konfüçyüsçülük'ten daha çok öte-dünyalı görünür. Bu iki düşünce akımı, birbirleriyle rekabet ettiler, aynı zamanda birbirlerini tamamladılar. Bir tür güç dengesi uyguladılar. Bu, Çin halkına dünyevîlik ve öte-dünyalılıkla ilgili olarak dengenin daha iyi bir anlamını verdi.

3. ve 4. yüzyılda, Taoculuğu Konfüçyüsçülüğe yaklaştırmaya çalışan Taocular ve aynı zamanda, 11. ve 12. yüzyılda, Konfüçyüsçülüğü Taoculuğa daha yakın kılmaya çalışan Konfüçyüsçüler vardı. Bu Taocuları Yeni-Taocular, Konfüçyüsçüleri de, Yeni-Konfüçyüsçüler olarak isimlendiriyoruz. Son bölümde işaret ettiğim gibi, Çin felsefesini hem dünyevî hem de öte-dünyalı yapanlar, bu haraketlerdir.

ÇİN SANATI VE ŞİİRİ

Konfüçyüsçüler, sanatı ahlâki eğitimin bir vasıtası olarak kabul ettiler. Taocuların, sanata dair, formel incelemeleri yoktur; ancak onların, ruhun özgür hareketine ve tabiatın idealleştirilmesine olan saygıları, Çin'in büyük sanatçılarına derin ilhamlar verdi. Durum böyle olunca, Çin'in büyük sanatçılarının doğayı konuları olarak almaları tabi olup, garip bir şey olmayacaktır. Çin resminin şaheserlerinden çoğu, kır manzarası, hayvanlar ve çiçekler, ağaçlar ve bambuların resimlerinden ibarettir. Bir kır manzarası resminde, bir dağın dibinde ya da bir akın-

tının kıyısında, her zaman doğanın güzelliğini takdir eden ve hem doğayı hem de tabiatı aşan *Tao*yu ya da Yol'u tefekkür eden, oturan bir adam bulunur.

Aynı şekilde Çin şiirinde de, T'ao Chi'en (İS. 372-427)'nin ki gibi şiirler buluruz:

> Kulübemi, insan meskun bir alana inşa ederim,
> Ancak yanımda burada, atın ya da faytonun hiçbir sesi çıkmaz,
> Bunun nasıl mümkün olduğunu biliyor musun?
> Uzak olan bir kalp, etrafında bir sahra yaratır.
> Doğu çitinin altında kasımpatıları toplarım,
> Sonra uzak yaz tepelerine uzun uzun bakarım.
> Dağ havası, günün karanlığında tazedir;
> Uçan kuşlar, ikişer ikişer geri dönerler,
> Bu şeylerde, derin bir anlam vardır;
> Ancak biz onu ifade ettiğimizde, aniden kelimeler bize yetersiz gelir*

Bu, en iyi şekliyle, Taoculuktur.

ÇİN FELSEFESİNİN METODOLOJİSİ

Çin felsefesinde, çiftçi bakış açısı, yalnızca, *Tao*'nun hareketinin tersine döndürme olması gibi, onun muhtevasını değil fakat, daha da önemlisi, metodolojisini de belirlemiştir. Prof. Northrop, biri sezgiyle öteki ise varsayımla gerçekleştirilen iki ana anlayış tipi olduğunu söyler; "sezgiyle elde edilen bir kavram", hemen anlaşılır bir şey tarafından verilen şeyin tam anlamıdır. Hissedilen renk anlamında "mavi", sezgiyle elde edilen kavramdır... Varsayımla elde edilen kavram, tam anlamı, kendisinde vuku bulduğu tümdengelimli teorinin varsayımları tarafından icat edilen bir kavramdır... Elektro-magnetik teorisindeki bir dalga boyunun sayısı anlamında "mavi", varsayım ile elde edilen bir kavramdır.

Northrop, aynı zamanda, sezgiyle elde edilen üç muhtemel kavram olduğunu söyler: "Farklılaşmış estetik süreklilik kavramı. Belirsiz

(*) İngilizce'ye Arthur Waley tarafından çevrildi.

ya da farklılaşmamış estetik süreklilik kavramı. Farklılaşma kavramı" (*a.g.e*, s.187). Ona göre, "Konfüçyüsçülük, zihin durumu olarak tanımlanabilir. Bu zihin durumunda, sınırsız (indeterminate) sezilmiş (intuited) çoğaltma (manifold) kavramı, düşüncenin arkaplanına taşınır ve onların nispi, hümanistik geçici geliş gidişlerindeki somut farklılaşmalar felsefenin içeriğini oluşturur (*a.g.e*., s.205). Ancak Taoculukta, felsefenin muhtevasını oluşturan, belirsiz ya da farklılaşmamış estetik sürekliliktir" (*a.g.e*).

Bu makalede Northrop'un söylediği her şeyle hem fikir değilim. Ancak onun burada Çin ve Batı felsefesi arasındaki temel farklılığı yakalamış olduğunu düşünüyorum. Bir Çin felsefe öğrencisi, Batı felsefesini incelemeye başladığında, Yunan felsefecilerinin de Varlık (Being) ve Yokluk (non-being), sınırlı (limited) ve sınırsız (unlimited) arasında ayırım yaptıklarını görmekten memnundur. Ancak, Yunan felsefecilerinin Yokluk (non-being) ve sınırsızı (unlimited), Varlık ve sınırlıdan daha aşağı kabul ettiklerini görmekten dolaylı oldukça şaşırmış hisseder. Çin felsefesinde, durum tamamen tersidir. Bu farklılığın sebebi, Yokluk (non-being) ve sınırsız ayırıt edilemezken, Varlık ve sınırlı bellidir. Varsayımlarla elde edilen kavramlarla Yunan felsefecilerin, belirliye yönelik bir eğilimleri vardır. Sezgiyle elde edilen kavramlarla başlayanlar ise, belirsizliğe önem verirler.

Eğer Northrop'un burada işaret ettiğini, benim bu bölümün başında zikrettiğim şeyle birleştirecek olursak, hem farklılaşmamış estetik sürekliliğin hem de farklılaşmanın kendisinden geldikleri farklılaşmış estetik süreklilik hakkındaki kavramların, esas olarak çiftçilerin kavramları olduğunu görürüz. Çiftçilerin tarla ve ürünler gibi ilgilenmek zorunda oldukları şeyler, doğrudan doğruya anladıkları her şeydir. Ve ilkellikleri ve saflıkları sayesinde, bu şekilde doğrudan doğruya anladıkları şeylere değer verirler. Bu yüzden de, felsefecilerinin aynı şekilde, kendi felsefeleri için başlangıç noktası olarak doğrudan doğruya anladıkları şeyleri kabul etmeleri gayet tabi bir şeydir.

Bu da, epistemolojinin niçin Çin felsefesinde gelişmediğini açıklar. Önümde gördüğüm masanın gerçek ya da yanılsama olup olmama-

sı ve yalnızca zihnimdeki bir fikir veya mekânı kaplayan bir nesne olup olmaması, Çin felsefecileri tarafından asla ciddi olarak düşünülmez. Epistemolojik problemler, yalnızca özne ve nesne arasındaki bir sınır vurgulandığında ortaya çıktığından, bu tür problemler, (Hindistan'dan gelen Budizm dışında) Çin felsefesinde bulunmaz. Ve estetik süreklilikte, bu tür sınırlar yoktur. Onda, bilen ve bilenen bir bütündür.

Bu da, niçin Çin felsefesi tarafından kullanılan dilin, açıkça anlaşılan bir dil olmayıp da imalı bir dil olduğunu açıklar. Bu dil, herhangi bir tümdengelimli akıl yürütmedeki kavramları sunmadığı için, açıkça anlaşılır bir dil değildir. Felsefeci, bize yalnızca gördüğünü anlatır. Ve bu yüzden de, onun anlattığı şey, söz olarak kısa olsa da, muhteva olarak zengindir. Sözlerinin, kesin bir anlamı ifade etmekten çok imalı oluşunun sebebi budur.

DENİZ ÜLKELERİ VE KARA ÜLKELERİ

Yunanlılar, bir deniz ülkesinde yaşadılar ve refahlarını ticaret sayesinde devam ettirdiler. Onlar, her şeyden önce tüccardılar. Ve tüccarların her şeyden önce ilgilenmek zorunda oldukları şey, ticari hesaplarında kullandıkları soyut sayılar; ancak sonra da bu sayılar sayesinde doğrudan anlaşılabilen somut şeylerdir. Bu tür sayılar, Northrop'un varsayımla elde edilen kavramlar olarak adlandırdığı şeylerdir. Bundan dolayı, Yunan felsefecileri benzer şekilde, başlangıç noktaları olarak varsayımla ilgili kavramları kabul ettiler. Onlar, matematiği ve matematiksel akıl yürütmeyi geliştirdiler. Yunanlıların epistemolojik problemlere sahip olmalarının ve dillerinin bu kadar açıkça anlaşılır bir dil olmasının sebebi budur.

Fakat tüccarlar, aynı zamanda şehirli insanlardır. Faaliyetleri, onları şehirlerde bir arada yaşamaya zorlar. Bu yüzden de, ailenin ortak menfaati üzerinde değil daha çok kasabının ortak menfaati üzerine temellenen toplumsal bir organizasyona sahiptirler. Yunanlıların, devlet aileye uygun bir dille tasavvur edildiğinden *aile* devleti olarak isimlendirilen Çin toplumsal sisteminin aksine toplumlarını *şehir* devletlerinin etrafında kurmalarının sebebi budur. Bir şehir devletinde,

toplumsal organizasyon, sabit değildir. Çünkü, aynı şehirliler sınıfı arasında, bir kimsenin niçin diğerinden daha önemli ya da daha üstün olduğunun ahlâki bir sebebi yoktur. Ancak bir aile devletinde, toplumsal organizasyon, sabit ve hiyerarşiktir. Çünkü, bir ailede, babanın otoritesi, doğal olarak oğlun otoritesinden üstündür.

Çinlilerin, çiftçi olması gerçeği, Çin'in niçin, modern dünyaya girişin vasıtası olan endüstriyel bir devrime sahip olmadığını açıklar. *Lieh-tzu*'da Sung Devleti'nin prensinin bir yeşim parçasını, bir ağacın yaprağına hak etmesi için zeki bir zanaatkâr istediğini anlatan bir hikâye vardır. Üç yıl sonra, zanaatkar işi tamamladı ve suni yaprak ağacın üzerine konulduğunda, yaprak o kadar harikulade bir şekilde yapılmıştı ki, hiç kimse onu gerçek yapraklardan ayıramadı. Bundan dolayı Prens, çok memnun oldu. Ancak Lieh Tzu onu işittiğinde şöyle dedi: "Eğer doğanın, bir yaprak üretmek için üç yılı olsaydı, üzerlerinde yaprakları olan birkaç ağaç olurdu" (*Lieh-tzu*, Bölüm 8). Bu doğaya saygı gösteren ve suniliği mahkum eden bir kimsenin görüşüdür. Çiftçilerin hayat tarzı, tabiatı takip etmektir. Onlar, tabiata saygı gösterir ve suni olanı mahkum ederler. İlkellikleri ve saflıklarından dolayı, kolayca, memnun edilirler. Çin'de, az miktarda dikkate değer yenilik ya da keşif olmadı. Halbuki bu tür şeylere çoğunlukla, destek olunmaktan ziyade, engel olunduğunu görürüz.

Bir deniz ülkesinin tüccarlarının şartları bütünüyle başkadır. Onların, farklı adetleri ve farklı dilleri olan farklı insanlar görme hususunda daha büyük fırsatlara sahiptirler; değişmeye alışkındırlar ve yenilikten korkmazlar. Ayrıca, yiyecekleriyle ilgili yeni bir talep almak için, satacakları şeyin üretimindeki yeniliği teşvik etmek zorundadırlar. Endüstriyel devrimin Batı'da, aynı zamanda refahını ticaret vasıtasıyla sürdüren bir deniz ülkesi olan İngiltere'de ilk önce başlamış olması, bir rastlantı değildir.

Bu bölümde daha önce, *Lü-shih Ch'un-ch'iu*'dan tüccarlar hakkında alıntıladığımız metni aynı zamanda, onların bozulmuş ve hain olduklarını söylemek yerine, onların zarif ve zeki olduklarını söylemek şartıyla, deniz ülkelerinin halkları hakkında da söyleyebiliriz. Ayrıca,

kıta ülkelerinin halkları iyi iken, deniz ülkelerinin halklarının bilge olduğunu söyleyerek Konfüçyüs'ü başka kelimelerle açıklayabiliriz. Böylece de Konfüçyüs'ün söylediğini tekrarlarız: "Bilge sudan hoşlanır; iyi dağlardan. Bilge, hareket eder; iyi hareketsiz kalır. Bilge mutludur; iyi, tahammülkâr."

Bir yandan Yunanistan ve İngiltere'nin coğrafi ve ekonomik şartları arasındaki ilişkiyi öte yandan ise, Batı bilimsel düşüncesinin ve demokratik kurumlarının gelişimini ispatlayacak delilleri birer birer saymak bu bölümün hedefini aşar. Ancak, Yunanistan ve İngiltere'nin coğrafi ve ekonomik şartlarının Çin'inkinden tamamen farklı olması gerçeği, bu bölümde zikredildiği gibi, Çin tarihi ile ilgili tezimin aleyhine olumsuz bir kanıt oluşturmak için yeterlidir.

ÇİN FELSEFESİNDEKİ DAİMİ VE DEĞİŞEBİLİR UNSUR

Bilimin gelişimi, coğrafyayı fethetti ve Çin, artık "dört deniz içinde" izole bir halde değildir. O, kendi endüstrisine de sahip olmaktadır ve bu Batı dünyasından çok daha sonra olsa da, hiç olmamasından daha iyidir. Batı'nın Doğu'yu istila ettiğini söylemek doğru değildir. Bu daha çok, ortaçağın modernler tarafından istila edilmesidir. Modern bir dünyada yaşamak için, Çin modern olmak zorundadır.

Geride hâlâ sorulacak bir soru vardır: Eğer Çin felsefesi, Çin halkının ekonomik şartlarıyla bu kadar çok yakından ilişkili ise, Çin felsefesinde ifade edilen şey, yalnızca bu şartlar altında yaşayan halk için mi geçerlidir?

Cevap, evet ve hayırdır. Herhangi bir halkın ya da herhangi bir zamanın felsefesinde, her zaman yalnızca o halkın ya da o zamanın ekonomik şartlarıyla ilişkili değere sahip bir parça vardır. Ancak her zaman, bundan daha fazla olan başka bir parça da vardır. İzafi olmayan bu parça, sona ermeyen, şartlara bağlı olmayan bir değere sahiptir. Bunun mutlak hakikat olduğunu söylemekten çekiniyorum. Çünkü neyin mutlak hakikat olduğunu söylemek, herhangi bir insan için büyük bir görevdir ve bu mutlak hakikati belirleme görevi, yalnızca –eğer varsa– Tanrıya tahsis edilebilecek olan bir görevdir.

İzin verin Yunan felsefesindeki bir örneği ele alalım. Aristoteles tarafından kölelik sisteminin rasyonel meşrulaştırılması, Yunan hayatının ekonomik şartlarıyla ilişkili bir teori olarak kabul edilmelidir. Bunun böyle olmadığını söylemek, Aristo'nun toplumsal felsefesinde nispi olan hiçbir şeyin bulunmadığını söylemektir. Aynı şey, Çin düşüncesi için de geçerlidir. Çin endüstrileştiğinde, eski aile sistemin yok olması gerekir ve bu aile sisteminin gitmesiyle Konfüçyüsçü rasyonel meşrulaştırma da yok olacaktır. Bunun böyle olmadığını söylemek, Konfüçyüs'ün toplumsal felsefesinde nispi hiçbir şeyin olmadığını söylemektir.

Bunun sebebi, kadim Yunan ve Çin toplumunun, farklı olsalar da, toplum diye isimlendirdiğimiz genel kategoriye ait olmalarıdır. Bu yüzden, Yunan ve Çin toplumunun teorik ifadesi olan teoriler, aynı zamanda genel olarak toplumun kısmi ifadeleridir. Haddi zatında onlarda yalnızca Yunan ya da Çin toplumlarına has bir şey olmakla birlikte, genel olarak topluma has olan evrensel bir şey de olmalıdır. İşte, nispi olmayıp bitimsiz bir değere sahip olan da, bu son şeydir.

Aynı şey Taoculuk için de doğrudur. İnsanlık ütopyasının geçen bir çağın ilkelliği olduğunu söyleyen Taocu teori, yanlıştır. İlerleme ideasıyla birlikte, biz modernler, beşeri varlığın ideal durumunu, geçmişte kaybettiğimiz bir şey olarak değil, fakat gelecekte yaratılacak bir şey olarak düşünürüz. Ancak, modernlerin beşeri var oluşun ideal durumu olarak düşündüğü şey, anarşizm gibi, Taocuların düşündüklerinden bütünüyle farklı değildir.

Felsefe de bize, bir hayat ideali verir. Belli bir halkın ya da belli bir zamanın felsefesi gibi, bu idealin bir parçası da yalnızca, söz konusu halkın ya da zamanın toplumsal şartlarından kaynaklanan hayat türüne uygun olmalıdır. Ancak aynı zamanda, genel olarak hayata has olan bu parça ve aynı şekilde nispi olmayıp bitimsiz değere de sahip olmalıdır. Bu, Konfüçyüsçü ideal bir hayat teorisi durumunda tasvir edilmiş şey gibi görünmektedir. Bu teoriye göre, ideal hayat, evren hakkındaki çok yüksek bir anlayışa sahip olsa da, beş temel insani ilişki içinde devam eden bir hayat biçimidir. Bu beşeri ilişkilerin doğası

şartlara göre değişebilir. Ancak idealin kendisi değişmez. O zaman, beş insani ilişki devam etmek zorunda olduğundan, Konfüçyüsçü hayat idealinin de devam etmesi gerektiğini söyleyen kişi, yanlış düşünmektedir. Keza, ideal hayatın arzulanabilir bir şey olduğu bu yüzden de beş insani ilişkinin aynı şekilde muhafaza edilmesi gerektiğini söyleyen kişi de yanlış düşünmektedir. Felsefe tarihinde neyin sürekli ve neyin değişebilir olduğunu ayırmak için mantıksal bir tahlil yapılması gerekir. Her felsefe, sürekli olan ve bütün felsefelerle ortak bir şeye sahiptir. Farklı olmakla birlikte, felsefelerin birbirleriyle karşılaştırılabilir ve birinin diğerinin terimlerine uygun olarak tercüme edilebilir oluşlarının sebebi budur.

Çin felsefesinin metodolojisi değişir mi? Yani, yeni Çin felsefesi kendisini sezgiyle elde edilen kavramlarla sınırlamaya son verebilir mi? Kesinlikle öyle yapacaktır ve bunu yapmaması için hiçbir sebep de yoktur. Gerçekte Çin felsefesi, daha önce de değişmekteydi. Bu değişim, bu kitabın son bölümünde daha ayrıntılı tartışılacak.

3

Okulların Kökeni



"Ju okulunun kökeni, ediplerdir. Mohist okulunun kökeni, savaşçılardır. Taocu okulunun kökeni, keşişlerdir. İsimler okulunun kökeni, tartışmacılardır. Yin-Yang okulunun kökeni, mistiklerdir."

Liu Hsin

1300'lerde Wang Zhenpeng'in bir tasvirinde Çin budizminin öndegelen bir üstadı öğretisini anlatıyor.

Son bölümde, Konfüçyüsçülüğün ve Taoculuğun Çin düşüncesinin iki ana akımı olduğunu söyledim. Ancak bu düşünceler, uzun bir tekamülün sonunda bu hale gelen ve İÖ 5. yüzyıldan 3. yüzyılın sonunu kadar var olan, diğer birçok rakip düşünce okulu arasında yalnızca iki tanesiydi. Söz konusu dönem boyunca, okulların sayısı o kadar çoktu ki, Çinliler onlara, "yüz okul" derlerdi.

SSU'MA T'AN VE ALTI OKUL

Daha sonra gelen tarihçiler, bu "yüz okulu"un bir tasnifini yapmaya çalıştılar. Bunu ilk yapan, (İÖ. 110'da ölen) Ssu-ma Ch'ien'in (İÖ. yaklaşık 145-86) babası, Çin'in ilk büyük hanedan tarihi olan *Shih Chi* ya da *Tarihsel Kayıtlar*ın yazarı Ssu-ma T'an'dı. Bu çalışmasının son bölümünde Ssu-ma Chi'en, babasının "Altı Okulun Temel Düşünceleri Üzerine" başlığı taşıyan bir makalesini iktibas eder. Bu makalede, Ssuma T'an, önceki yüzyılların felsefecilerini altı ana okul halinde şu şekilde tasnif eder:

Birincisi, bir kozmoloji okulu olan *Yin-Yang chia* ya da *Ying-Yang* okuludur. Bu okul ismini, *Yin* ve *Yang* prensiplerinden alır. Bu iki

prensip, dişil olan *Yin* ve eril olan *Yang* prensibi, Çin düşüncesinde Çin kozmolojisinin iki ana prensibi olarak kabul edilir. Onların birleşmesinin ve karşılıklı etkileşiminin, Çinlilere göre bütün evrensel fenomenlere yol açar.

İkinci okul, *Ju chia* ya da Edipler okuludur. Bu okul, Batı literatüründe Konfüçyüsçü okul olarak bilinir. Oysa *ju* kelimesi, harfi harfine "literatus" yani alim anlamına gelmektedir. Bu yüzden, Batılı isim, bir anlamda yanıltıcıdır. Çünkü söz konusu isim, bu okulun takipçilerinin, düşünür oldukları kadar alim olduğu gerçeğini gözden kaçırır; diğerlerinden farklı olarak bunlar, kadim klasiklerin öğretmenleri ve bu yüzden de, kadim kültürel mirasın mirasçılarıdır. Konfüçyüs, kesinlikle, bu okulun lider şahsiyetidir ve haklı olarak bu okulun kurucusu olarak kabul edilir. Ancak, *ju* terimi yalnızca "Konfüçyüs'e tabi" olanı ya da "Konfüçyüsçü"yü göstermez. Daha geniş bir içeriğe de sahiptir.

Üçüncü okul, *Mo chia* ya da Mohist okuldur. Bu okul, Mo Tzu'nun liderliği altında sıkı bir organizasyona ve katı bir disipline sahipti. Bu okulun takipçileri, kendilerini Mohist olarak isimlendirirler. Bu yüzden de bu okulun adı, diğer okullarda olduğu gibi, Ssu-ma T'an tarafından icat edilmiş değildir.

Dördüncü okul, *Ming chia* ya da İsimler Okuludur. Bu okulun takipçileri, "isimler" ve "gerçeklikler" diye adlandırdıkları ve bunlar arasındaki ilişki ile ilgilenirlerdi.

Beşinci okul, *Fa chia* da Yasacı Okul'dur. Çince'deki *fa* kelimesi, model ya da yasa anlamına gelir. Bu okul, iyi yönetimin, ediplerin yönetim için vurguladıkları ahlâki kurumlar yerine, yasanın tespit edilmiş bir koduna dayanması gerektiğini iddia eden bir grup devlet adamı tarafından kurulmuştur.

Altınca okul, *Tao-Te chia* ya da Yol ve Yolun Gücü Okulu'dur. Bu okulun takipçileri, metafiziklerini ve toplumsal felsefelerini, *Tao* ya da Yol olan yokluk (non-being) kavramı ve onun, insanın doğal erdemi olarak insanda yoğunlaşması etrafında odakladılar. Bu doğal erdem, *Te*'dir ve "erdem" olarak tercüme edilir. Ancak daha iyisi, tek tek herhangi bir eşyanın tabiatında var olan "güç" olarak tercüme edilme-

sidir. Ssu-ma T'an tarafından *Tao-Te* okulu olarak isimlendirilen bu okul, daha sonra *Tao chia* olarak bilinmeye başlandı ve Batı literatüründe bu okul, *Tao chia* olarak bilinir. Birinci Bölüm'de işaret edildiği gibi bu okulun, Taocu dinden dikkatli bir şekilde ayrılması gerekir.

LİU HSİN VE ONUN OKULLARIN MENŞELERİ HAKKINDAKİ TEORİSİ

"Yüz okulu" tasnif etmeye çalışan ikinci tarihçi, Liu Hsin'di (ö. yk. İÖ.46 - İS.23). Bu tarihçi, zamanının en büyük bilim adamlarından biriydi ve babası Liu Hsiang ile birlikte, İmparator Kütüphanesindeki kitapların nüsha tasniflerini yaptı. İmparatorluk kütüphanesinde ortaya çıkan ve "Yedi Özet" olarak bilinen tasviri katalogu, Pan Ku (İS. 32-92) tarafından, hanedanla ilgili tarihinde *Önceki Han Hanedanları Tarihi*'nde var olan *Yi Wen Chih* ya da "Edebiyat Üzerine Araştırma"nın temeli olarak kabul edildi. Bu "Araştırma"sında, Liu Hsin'in "yüz okulu" on ana grup halinde tasnif ettiğini görürüz. Bunlardan altısı, Ssu-ma T'an'ınkiyle aynıdır. Geri kalan dördü ise, *Tsung-Heng chia* ya da Hariciyeciler Okulu, *Tsa chia* ya da Eklektikler Okulu, *Nun chia* ya da Ziraatçiler Okulu ve *Hsiao-shuo chia* ya da Hikâye Anlatıcılar Okulu'dur. Liu Hsin şöyle yazar: "Farklı felsefeciler, on okuldan oluşurlar, ancak dikkat edilmesi gereken yalnızca dokuzuncudur." O, bu ifadeyle, Hikâye Anlatıcılar Okulu'nun diğer okullar kadar önemli olmadığını söylemeyi kasteder.

Lui Hsin, bu tasnifinde, Ssu-ma T'an'ın yaptığının çok ötesine geçmez. Ancak onda yeni olan, Çin tarihinde ilk kez, farklı okulların tarihsel kökenlerini sistematik olarak izlemeye yönelik teşebbüstür.

Liu Hsin'in teorisi, daha sonraki bilim adamları, özellikle de Chang Hsüeh-ch'eng (1738-1801) ve Chang Ping-lin tarafından büyük ölçüde detaylandırıldı. Chang Ping-lin öz olarak, ilk dönem Chou hanedanlığında (İÖ.1222?-255), bu dönemin toplumsal kurumları parçalara ayrılıp dağılmadan önce, "memurlar ve öğretmenler arasında hiçbir ayırımın" bulunmadığını ileri sürer. Başka bir ifadeyle, yönetimin muayyen biriminin memurları, aynı zamanda, bu birimle ilgili

öğretim dalının da nakilcileriydiler. O günün feodal lordları gibi, bu memurların da, miras olarak devralınan görevleri vardı. Bundan dolayı da, o zaman yalnızca, "resmi öğretim" vardı, hiçbir 'özel öğretim' yoktu. Yani, hiçbir kimse, herhangi bir öğretim dalını özel bir birey olarak öğretmiyordu. Bu tür herhangi bir öğretim, yalnızca yönetimin şu ya da bu biriminin üyeleri olarak, mevkilerine uygun bir şekilde memurlar tarafından icra edilmekteydi.

Ancak bu teoriye göre, Chou yönetim ailesi, hanedanlığının son yüzyıllarında gücünü kaybettiğinde, yönetimsel birimlerin memurları da önceki pozisyonlarını kaybettiler ve bütün ülkeye dağıldılar. O zaman bu kişiler, hususi bilgi dallarını kendi özel yeteneklerine uygun olarak öğretmeye yöneldiler. Bu yüzden onlar artık, "memurlar" değil, sadece özel 'öğretmenler'di. Böylece öğretmenler ve memurlar arasındaki bu ayrılmadan sonra farklı okullar ortaya çıktı.

Liu Hsin'in bütün çözümlemesi, aşağıdaki gibidir: "*Ju* okulunun üyelerinin kökeni, Eğitim Bakanlığı'dır... Bu okuldakiler, *Liu Yi* (Altı Klasik ya da yedi liberal sanat) çalışmaktan zevk alırlar, beşeri cesaret ve doğrulukla ilgili meselelere dikkat ederler. Onlar, Yao ve Shun'u (İÖ. 24. ve 23. yüzyıllarda yaşadıkları farz edilen iki kadim bilge imparator), okullarının ataları ve Kral Wen [Chou Hanedanlığı İÖ. 1120?-1108] ve Kral Wu'yu [Kral Wen'in oğlunu] en parlak örnekleri olarak kabul ederler. Öğretilerine otorite kazandırmak için, yüce bir öğretmen olarak Chung-ni'ye [Konfüçyüs] saygı gösterirler. Onların öğretisi, en yüce hakikattir. 'Saygı gösterilen, test edilmelidir'. Yao ve Shun'un ihtişamı, Yin ve Chou hanedanlarının refahı ve Chung-ni'nin başarıları, onların öğretilerini test etmeleriyle keşfedilen sonuçlardır."

"Taocu okulun üyelerinin kökenleri, resmi tarihçilerdir. Bunlar, kadim dönemlerden son zamanlara kadar başarının ve çöküşün, muhafazanın ve yok oluşun, afet ve zenginliğin tarihsel örneklerini inceleyerek, esas olana nasıl sahip olunacağını ve temel olanın nasıl anlaşılacağını öğrendiler. Kendilerini temizlik ve boşlukla korudular, alçak gönüllülük ve uysallıkla muhafaza ettiler... Bu okulun gücü, işte burada yatmaktadır.

"*Yin-Yang* okulununkilerin kökeni, resmi astronomlardır. Bunlar saygılı bir şekilde, parlak göğü, güneş ve ayın artarda gelen sembollerini, yıldızları ve burçları, zamanın ve mevsimlerin ayrılmalarını takip ettiler. Bu okulun güçlü noktası, burada yatmaktadır.

"Yasacı okulun üyelerinin kökeni, Adalet Bakanlığı'dır. Bu okul, doğru davranış sistemini desteklemek için mükafatlandırma ve cezalandırmadaki katılığı vurguladı. Bu okulun güçlü noktası, burada yatmaktadır.

"İsimler Okulunun kökeni, Törenler Bakanlığı'dır. İsimlerin ve yerlerin farklı olduğu kadim dönem insanları için, bu isim ve yerler için uygun olan törenler de farklıdır. Konfüçyüs şöyle demiştir: "Eğer isimler doğru olmazsa, konuşma doğal sonucu ortaya çıkarmayacaktır. Eğer konuşma, doğal sonucunu ortaya çıkarmayacaksa, hiçbir şey kabul ettirilemez'. Bu okulun, güçlü noktası burada yatmaktadır.

"Mohist okulun mensuplarının kökü ise, Mabet Muhafızlarıdır. Mabet, düz ahşaptan yapılmış kirişler ve sazdan yapılmış çatıyla inşa edilmiştir; bu yüzden de, onların öğretisi kırılganlığı vurgular. Mabet, Üç Yaşlının ve Beş Tecrübeli Adamın saygı gösterildiği yerdi; bu yüzden onların öğretisi, evrensel sevgiyi vurgular. Sivil memurları seçme ve askeri idman töreni, mabette icra edilir; bunun içindir ki, onların öğretisi erdemin ve yeteneğin yükselmesini vurgular. Mabet, atalara kurbanın ve babalara saygının yeridir; bundan dolayı onların öğretisi, ruhlara saygı göstermektir. Onlar, bir kimsenin davranışındaki dört mevsimden kaynaklanan geleneksel öğretiyi kabul ettiler; bu yüzden de onların öğretisi, kaderciliğe karşıdır. Bütün dünyada evlada ait dindarlık gösterme geleneksel öğretisini kabul ettiler; bu yüzden de, 'üstün olanı kabul etme' öğretisine sahiptirler. Bu okulun güçlü noktası, burada yatmaktadır.

"Hariciyeciler okulunun kökeni, encümen üyeleridir. Bunlar, hem Konfüçyüsçüler hem de Mohistlerden geldiler ve İsimler Okulu ve Yasacıları bağdaştırdılar. İnsanların bunlara ihtiyacı olduğunu öğrendiler ve kraliyet yönetiminin her şeyi birleştirmede başarısız olmadığını gördüler. Bu okulun güçlü noktası, burada yatmaktadır.

"Ziraat Okulu'nun üyelerinin kökeni, Toprak ve Tohum Bakanlığı'dır. Farklı türden tohumları ekme sanatını öğrettiler; halkın giyeceğinin ve yiyeceğinin yeterli olması için, saban sürme ve dut yetiştirme hususunda onları teşvik ettiler... Bu okulun güçlü noktası, burada yatmaktadır.

"Hikâyeciler okulunun üyelerinin kökeni, Denizciler Meclisi'dir. Bu okul, caddelerde ve ara sokak konuşmalarını toplayan, gittikleri yerde işittikleri şeyleri tekrarlayan kimseler tarafından yaratıldı... Öğretilerinde yalnızca, tek bir kelime seçilebilse de, yine de bir kısım katkıları vardır" (*History of the Former Han Dynasty* -Literatür Üzerine Araştırma").

Bu, Liu Hsin'in on okulun tarihsel kökenleri hakkında söylediği şeydir. Okulların önemi hakkındaki yorumu yetersizdir ve onlardan belli bir kısmını muayyen 'Bakanlıklara' atfetmesi, bazı durumlarda keyfidir. Mesela, Taocuların öğretisini tasvir ederken yalnızca Lao Tzu'nun öğretisine değinir ve Chuagn Tzu'yu bütünüyle görmezden gelir. Üstelik, her ikisinin ayırımlar yapmayı vurgulamaları dışında, İsimler Okulu ve Törenler Bakanlığının işlevleri arasında hiçbir benzerlik var gibi görünmez.

LİU HSİN'İN TEORİSİNİN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ

Ancak, Liu Hsin'in teorisinin detayları, yanlış olmakla birlikte, onun bu okulların kökenlerini belli siyasi ve toplumsal şartlara götürmeye yönelik teşebbüsü, kesinlikle doğru bir bakış açısını gösterir. Farklı okullar hakkındaki tasviri bizatihi, Çin tarih yazımında bir klasik olduğundan onu burada geniş bir şekilde iktibas ettim.

Çin tarihi çalışması, son zamanlarda, özellikle de, 1937 Japon işgalinden hemen önceki yıllar boyunca, Çin'de büyük ilerleme kaydetti. Bu yüzden, son araştırmalar ışığında, felsefi okulların kökeni hakkında bana has bir teori oluşturdum. Ruh olarak bu teori, Liu Hsing'kiyle uyuşsa da, yine de farklı bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Bu da, şeylerin farklı bir açıdan görülmesi gerektiği anlamına gelir.

İzin verin, Çinlinin, diyelim ki İÖ. 10. yüzyılda, siyasi ve toplumsal olarak nasıl göründüğünü tahayyül edelim. Siyasi ve toplumsal yapının tepesinde, Chou kraliyet ailesinden olan, bütün farklı devletlerin "ortak lordları" kabul edilen Kral vardı. Onun yönetimi altında, her birinin kendi prensinin bulunduğu ve bu prens tarafından yönetildiği yüzlerce devlet vardı. Bu devletlerin bazıları, yeni fethedilen yerleri akrabalarına feodal tımarlar olarak dağıtan Chou hanedanın kurucuları tarafından tesis edildiler. Diğerleri ise, Chou hanedanın evvelki rakipleri olup, ancak şimdi, Chou'nun Kralını kendi "ortak lordları" olarak kabul eden kişiler tarafından yönetildiler.

Prensin yönetimi altındaki her bir devlette, toprak tekrar, Prensin akrabası olup her birinin kendi feodal lordları olan birçok tımara bölündü. Bu zamanda, siyasi güç ve ekonomik kontrol, bir ve aynı şeydi. Toprağa sahip olanlar, onun siyasi, ekonomik ve aynı zamanda orada yaşayan insanların efendileriydiler. Onlar, *chün tzu*ydular. Bu lafzi olarak "Prensin oğulları anlamına gelen", ancak feodal lordlar sınıfının ortak lakabı olarak kullanılan bir kelimedir.

Diğer toplumsal sınıf, *hsiao jen* (küçük insanlar), ya da *shu min* (sıradan insanlar ya da yığın) sınıfıydı. Bunlar, feodal lordların, barış zamanında *chün tzu* için toprağı ekip biçen ve savaş zamanında da savaşan serflerdi.

Aristokratlar, yalnızca siyasi yöneticiler ve toprak sahipleri değil fakat aynı zamanda, eğitim alma fırsatına sahip olan nadir şahsiyetlerdi de. Bu yüzden, feodal lordların evleri, yalnızca siyasi ve ekonomik gücün değil fakat aynı zamanda, eğitimin de merkeziydiler. Onlara bağlı olanlar, farklı çizgileriyle hususi bilgiye sahip olan memurlardı. Ancak sıradan halk, kendi adlarına, eğitilme şansına sahip değildi. Öyle ki, halkın arasında, eğitilmiş hiçbir insan yoktu. Liu Hsin'in, erken Chou hanedanında "memurlar ve öğretmenler arasında bir ayırım yoktu" teorisinin gerisinde bu gerçek yatmaktadır.

Bu feodal sistem, şekli olarak Ch'in hanedanlığının Birinci İmparatoru tarafından İÖ. 221'de kaldırıldı. Ancak, bundan yüzyıllarca önce, söz konusu sistem, parçalanmaya başlamış olmasına rağmen,

binlerce yıl sonra bile feodalizmin ekonomik kalıntıları, toprak sahipleri sınıfının gücü şeklinde var olmaya devam etti.

Modern dönem tarihçileri, feodal sistemin parçalanma sebeplerinin ne olduğu hususunda hâlâ uzlaşmış değildirler. Bu sebeplerin tartışılması, bu bölümün konusu olmadığı için biz de onları tartışmayacağız. Mevcut hedefimiz için, Çin tarihinde, İÖ. 7. ve 3. yüzyıllar arasında, büyük bir toplumsal ve ekonomik dönüşüm ve değişim olduğunu söylemek yeterli olacaktır.

Feodal sistemin tam olarak ne zaman parçalanmaya başladığı konusunda emin değiliz. 7. yüzyıl kadar erken bir dönemde, savaş zamanlarında ya da başka sebeplerden dolayı topraklarını, unvanlarını kaybetmiş ve bu yüzden de, sıradan halk seviyesine düşmüş olan aristokratlar vardı. Aynı zamanda, hüner ve kayırmacılık sayesinde devletin yüksek memurları haline gelen sıradan halk da vardı. Bu, Chou hanedanının parçalanmasının gerçek anlamını resmetmektedir. Bu yalnızca hususi bir kraliyet ailesinin değil, aynı zamanda, daha da önemlisi, bütün bir toplumsal sistemin parçalanmasıdır.

Bu parçalanmayla, farklı eğitim dallarının evvelki resmi temsilcileri, sıradan insanlar arasında dağıldı. Bunlar hem gerçek seçkinler hem de yönetici aristokratik ailelerin hizmetinde, mirasla devr alınan görevlere sahip olan uzmanlardı. Bu, kısmen yukarıda alıntılanan aynı "Araştırma" boyunca Konfüçyüs'ten Liu Hsin tarafından yapılan alıntının ifade ettiği şeydir: "Törenler [sarayda] kaybolduğunda, onları kırsal kesimde aramak zorunludur."

Böylece, söz konusu bu seçkinler ya da memurlar bütün ülkeye dağıldıklarında, özel bir konumda olmak üzere, kendi özgülleşmiş yeteneklerini ya da maharetlerini icra ederek hayatlarını sürdürdüler. Bunlardan fikirlerini özel bireylere ifade edenler, profesyonel "öğretmenler" haline geldiler ve böylece, öğretmenler ve memurlar arasındaki ayırım ortaya çıktı.

Bu bölümdeki "okul" tabiri, Çince'deki *chia*nın bir tercümesidir. Bu kelime aynı zamanda, bir aileyi ya da bir eve işaret etmek için de kullanılır. Bundan dolayı da, bu kelime şahsi ya da özel bir şeyi ima

eder. Kendi özel fikirlerini kendi hususi mevkilerinden dolayı öğreten şahıslar olmadan önce, düşüncenin *chia*sı yoktu.

Aynı şekilde, bu öğretmenler eğitimin ve sanatın farklı dallarında uzman olduklarından farklı *chia* türleri de vardı. Bu yüzden de, klasiklerin öğretiminde, törenlerin ve müziğin uygulanmasında uzman olan kimseler vardı. Bunlar *ju* ya da edip olarak bilinmekteydi. Savaş sanatında uzman olanlar da vardı. Bunlar, *hsieh* ya da şövalyelerdi. *Pien-che* ya da tartışmacı olarak bilinen konuşma sanatında uzman olanlar vardı. Büyü, kehanet, astroloji ve sayı biliminde uzman olup, *fang-shih* ya da gizemli sanatların uygulayıcıları olarak bilinenler vardı. Aynı zamanda, feodal yöneticiler için özel danışman olarak faaliyet göstereri ve *fang-shu chih shih* ya da "metot sahibi adamlar" olarak bilinen tecrübeli siyasetçiler de vardı. Son olarak, eğitim ve yetenek sahibi olup ancak, zamanlarının siyasal düzensizliğinin beşeri toplumdan tabiatın dünyasına çekilmelerine yol açacak şekilde hayatları zehir edilmiş, dünyaya küsmüş bazı insanlar da vardı. Bunlar, *yin-che* ya da keşişler veya münzeviler olarak bilinmekteydiler.

Benim teorime göre, bu altı sınıf insandan Ssu-ma T'an tarafından sıralanan altı düşünce okulu ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Liu Hsin'i yeniden ifade ederek şöyle diyebilirim:

Ju okulunun üyelerinin kökeni, ediplerdir.

Mohist (Mohcu) okulunun üyelerinin kökeni, şövalyelerdir.

Taocu okulunu mensuplarının kökeni, keşişlerdir.

İsimler Okulu mensuplarının kökeni, tartışmacılardır.

Ying-Yang okulunun mensuplarının kökeni, gizemli sanatların uygulayıcılarıdır.

Yasacı okulun mensuplarının kökeni, "metot sahibi insanlar"dır.

Bu ifadelerin açıklamaları, gelecek bölümlerde tartışılacaktır.

4

Konfüçyüs, İlk Öğretmen



"*Jen* insanı, kendisini muhafaza etmek isterken başkalarını muhafaza eden ve kendisini geliştirmek isterken başkalarını geliştiren kimsedir. Bir kimsenin kendi beninden hareketle başkalarına yönelik davranışa bir benzerlik çıkarabilmesi, *jen*i uygulama yolu olarak isimlendirilebilir."

Konfüçyüs

“Usta öğretmen” diye de tanımlanan Konfüçyüs’yiin bir tasviri.

Konfüçyüs, Çin'de K'ung Tzu ya da Üstat K'ung[1] olarak bilinen şahsın, Latinceleşmiş ismidir. Aile ismi, K'ung ve kendi şahıs ismi de Chi'u idi. İÖ. 551'de, doğu Çin'deki şimdiki Shantung eyaletinin güney kısmında bulunan Lu devletinde doğdu. Ataları, Chou hanedanından önceki hanedanlık olan Shang kraliyet ailesinden gelen Sung devletinin dük evinin üyeleri oldu Siyasi karışıklıklar sebebiyle aile, Konfüçyüs'ün doğumunda önce, seçkin konumunu kaybederek Lu'ya göç etti.

Konfüçyüs'ün hayatının en detaylı anlatısı, (Çin'in ilk hanedan tarihi olup, İÖ. 6'da tamamlanan) *Shih Chi* ya da *Tarihsel Kayıtlar*'da bulunan biyografidir. Bundan, Konfüçyüs'ün gençliğinde fakir olduğunu, ancak Lu devletine girdiğini ve ellisinde olduğu bir zamanda, yüksek memurluk derecesine/payesine ulaştığını öğreniyoruz. Ancak, siyasi entrikaların bir sonucu olarak makamından istifa etmeye ve sürgüne gitmeye zorlandı. Sonraki on üç yıl boyunca, siyasi idealini ve top-

1 "Tzu" ya da "Üstat" kelimesi, Chou Hanedanının felsefecilerinin, Chuang Tzu, Hsün Tzu vs. gibi isimlerin sonuna eklenen bir nezaket ön ekidir ve "Üstat Chuang", "Üstat Hsün" gibi bir anlam verir.

lumsal reformunu gerçekleştirmenin bir fırsatını bulmak ümidiyle bir devletten ötekine dolaşıp durdu. Ancak hiçbir yerde, başarılı olamadı; en sonunda yaşlı bir adam olarak Lu'ya geri döndü ve burada, İÖ. 479'da öldü.

KONFÜÇYÜS VE ALTI KLASİK

Son bölümde, felsefenin ortaya çıkışının özel öğretimin uygulanmaya başlamasıyla olduğunu söylemiştim. Modern bilimin belirleyebildiği kadar, Konfüçyüs, özel konumuyla büyük bir öğrenci kitlesine, seslenen ilk kişiydi. Bu öğrenciler, farklı devletlere yaptığı seyahatler sırasında ona eşlik etmişti. Geleneğe göre, binlerce öğrenciye sahipti. Bu öğrencilerden onlarcası, meşhur düşünür ve bilim adamları oldular. Birkaç bin öğrencisi olması şüphesiz bir abartmadır. Ancak, Çin'in ilk özel öğretmeni olan Konfüçyüs'ün çok etkili bir öğretmen ve ne kadar önemli ve benzersiz biri olduğu hususunda ise bir şüphe yoktur. Onun fikirleri, öğrencilerinin bir kısmı tarafından derlenen Konfüçyüs'ün dağınık sözlerinin bir koleksiyonu olan *Lun Yü* ya da *Konfüçyüsçü Seçmeler* sayesinde bilinir.

Konfüçyüs bir *ju* idi ve Batı'da Konfüçyüsçü okul olarak bilinen *Ju* okulunun kurucusuydu. Son bölümde, Liu Hsin'in niçin, bu okulla ilgili olarak onların "*Liu Yi*'yi çalışmaktan zevk aldığını ve insanseverlik ve doğrulukla ilgili meseleleri vurguladığını" yazdığını gördük. *Liu Yi* terimi, "altı sanat" yani, altı temel sanatı ifade eder. Ancak, daha genel olarak "altı klasik" olarak tercüme edilir. Bunlar, *Yi* ya da *I- Ching - Değişimler Kitabı*, *Shih* ya da *Şiir Kitabı*, *Shu* ya da *Tarih Kitabı*, *Li* ya da *Ayinler* veya *Dini Törenler*, *Yüeh* ya da *Müzik* (müstakil bir kitap olarak muhafaza edilemedi) ve *Ch'un Ch'iu* veya *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları*. Bu son kitaplar, Lu devletinin İÖ. 722'den Konfüçyüs'ün ölüm tarihi olan İÖ. 479'a kadar olan ve onun tarafından kaleme alınmış kronik tarzında bir tarihtir. *I- Ching - Değişimler Kitabı* dışındakilerin, isimleri kitapların içeriklerinin ne olduğu gösterir. *I- Ching - Değişimler Kitabı*, Konfüçyüsçüler tarafından, metafizik üzerine bir araştırma olarak yorumlandı, ancak esas itibariyle, bir kehanet kitabıydı.

Konfüçyüs ve Altı Klasik arasındaki ilişkiyle ilgili olarak iki geleneksel bilim okulu vardır. Bunlardan biri, Konfüçyüs'ün bütün bu kitapların yazarı olduğunu iddia ederken diğeri onun, *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıklarının* yazarı, *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın yorumcusu, *Ayinler* ve *Müzik* kitabının reformcusu ve *Tarih Kitabı* ve *Şiir Kitabı*'nın editörü olduğunu ileri sürer.

Ancak gerçekte, Konfüçyüs klasiklerden herhangi birinin ne yazarı, ne yorumcusu hatta ne de editörüdür. O, kesinlikle bazı bakımlardan, geleneği sürdürmek hususunda muhafazakar biridir. Bu yüzden, ayinler ve müzik hususunda, geleneksel uygulamalar ya da ölçütlerden herhangi bir sapmayı tashih etmeye çalıştı. Bu örnekler, *Lun Yü* ya da *Seçmeler*'de nakledilir. Ancak *Seçmelerde*'ki söylediklerinden Konfüçyüs'ün gelecek nesiller için bir şey yazma niyeti olmadığı çıkartılabilir. Kitapların, resmi bir konumdan daha ziyade özel bir konumdan hareketle yazılması, yalnızca Konfüçyüs'ün zamanından sonra gelişen, henüz duyulmamış bir uygulamaydı. Konfüçyüs, Çin'in ilk özel öğretmeniydi, fakat ilk özel yazarı değil.

Altı Klasik, Konfüçyüs'ün zamanından önce vardı ve onlar, geçmişin kültürel mirasını teşkil etmekteydi. Chou hanedanlığı feodalizminin ilk yüzyılları boyunca, aristokratlara yönelik eğitimin temeli olmuşlardı. Ancak feodalizmin, kabaca, İÖ. 7. yüzyıldan itibaren dağılmaya başlamasıyla, aristokratların hususi öğretmenleri ya da hatta –konumlarını ve ünvanlarını kaybeden ancak, Klasikler hususunda iyi yetişmiş olan– bizatihi aristokratlardan bir kısmı, halkın arasına dağılmaya başladı. Son bölümde gördüğümüz gibi, hayatlarını, Klasikleri öğreterek ya da yetenekli "yardımcılar", defin, kurban, evlenme ve diğer törenler konusunda iyi yetişmiş kişiler olarak kazandılar. Bu sınıftan insanlar, *ju* ya da edipler olarak bilindi.

BİR EĞİTİMCİ OLARAK KONFÜÇYÜS

Konfüçyüs, kelimenin genel anlamında bir *ju*dan daha fazla bir şeydi. *Seçmeler*'de, bir bakış açısından yalnızca bir eğitimci olarak tasvir edildiği doğrudur. Talebelerinden, devlet ve toplum için faydalı "her

türlü donanıma sahip insanlar" olmalarını istedi ve bu yüzden de, onlara farklı klasiklere dayanan bilginin farklı dallarını öğretti. Bir öğretmen olarak onun, esas işlevi, talebelerine kadim kültürel mirası yorumlamaktı. *Seçmeler*'de kendi sözleriyle, "onun bir nakilci olduğu ve yaratıcı olmadığı" şeklinde kaydedilmesinin sebebi budur. Ancak bu, Konfüçyüs'ün yönlerinden biridir ve bir başka yönü de vardır. Bu da, geleneksel kurumları ve fikirleri naklederken onlara Konfüçyüs'ün, kendi ahlâki kavramlarından çıkartılmış yorumlar eklemesidir. Bunun örneği, bir ailenin ölümü vesilesiyle bir oğulun üç yıl yas tutması hakkındaki eski adeti yorumunda görülür: "Çocuk, üç yaşında oluncaya kadar ailesinin kollarını terk edemez. Bunun sebebi, üç yıl yas tutmanın, bütün dünyada evrensel olarak gözlemlenmiş olmasıdır" (*KS*, XVII, 21). Bir başka ifadeyle, çocuk en azından hayatının ilk üç yılında bütünüyle ailesine bağlıdır; bu yüzden ölümlerinde, minnettarlığını ifade etmek maksadıyla eşit bir zaman dilimi boyunca ebeveynleri için yas tutması gerekir. Aynı şekilde Klasikleri öğretirken de Konfüçyüs, onlar hakkında yeni yorumlar yapar. Bu yüzden *Şiir Kitabı*ndan söz ederken, şöyle diyerek onun ahlâki değerini vurgular: "*Şiir Kitabı*'nda, üç yüz şiir vardır. Ancak onların özü, bir cümleyle ifade edilebilir: 'Kötü düşüncelere sahip olma'" (*KS*, II, 2).

Nakil vasıtasıyla yaratılan bu ruh, Konfüçyüs'ün öğrencileri tarafından ölümsüzleştirildi ve nesilden nesile aktarılan klasik metinler üzerine sayısız yorum ve şerh yazıldı. Daha sonra, On üç Klasik olarak bilenmeye başlayan şeylerin büyük bir kısmı, bu şekilde orijinal metinler üzerine yapılan yorumlardan gelişti.

Bu Konfüçyüs'ü zamanının alışılmış edibinden ayıran ve onu, yeni bir okulun kurucusu yapan şeydir. Bu okulun takipçileri, aynı zamanda bilim adamları ve Altı Klasik'in uzmanları olduğundan, söz konusu okul, Edipler Okulu olarak tanınmaya başladı.

İSİMLERİN ISLAHI

Konfüçyüs'ün klasiklere verdiği yeni yorumların yanı sıra, onun, birey ve toplum, gök ve insan hakkında kendisine has fikirleri de vardı.

Toplumla ilgili olarak, çok iyi düzenlenmiş bir topluma sahip olmak için en önemli şey, Konfüçyüs'ün isimlerin ıslahı diye isimlendirdiği şeyi başarmaktır. Yani, gerçek olgulardaki şeyler, isimlerin onlara iliştirdiği içerimlere uydurmak için düzeltilmelidir. Bir keresinde bir talebe, eğer bir devlet yönetecek ise, ilk olarak ne yapması gerektiğini sordu; Konfüçyüs bunu şöyle cevapladı: "Bir kimsenin ihtiyaç duyduğu ilk şey, isimlerin ıslah edilmesidir" (*KS*, XIII, 3). Bir başka vesileyle düklerden biri, Konfüçyüs'e yönetimin doğru ilkesini sordu, o buna cevaben: "Yönetici yönetici, bakan bakan, baba baba ve oğul oğul olsun" (*KS*, XII, 11), dedi. Bir başka ifadeyle, her ismin belli bir içeriği vardır. Bu içerikler, bu ismin şeyler sınıfına verdiği özü teşkil eder. Bu yüzden, bu tür şeyler, bu ideal öze uygun olmalıdırlar. Bir yöneticinin özü, yöneticinin ideal olarak olması gereken ya da Çin'de, "yöneticinin yolu" olarak isimlendirilen şeydir. Eğer bir yönetici, bu yönetici yoluna uygun olarak hareket ederse, o zaman o, isimde olduğu kadar hakiki bir yöneticidir. İsim ve gerçeklik arasında bir anlaşma vardır. Ancak eğer o, böyle davranmazsa, halk tarafından böyle kabul edilse bile, yönetici değildir. Toplumsal ilişkilere dair her isim, belli sorumlulukları ve görevleri ima eder. Yönetici, bakan, baba ve oğul, hepsi bu tür toplumsal ilişkilerin isimleridir ve bu isimleri taşıyan bireylerin, sorumluluklarını ve görevlerini hakkıyla yerine getirmesi gerekir. Konfüçyüs'ün isimlerin ıslahı teorisinin söylediği şey budur.

İNSANSEVERLİK VE ADALET

Bireylerin erdemleriyle ilgili olarak Konfüçyüs, insanseverliği ve adaleti, özellikle de birincisini vurguladı. Adalet (*yi*), bir durumun "gerekliliği" anlamına gelir. O, kategorik bir emirdir. Bu emirler, toplumdaki herkesin, yapması ve bizatihi kendilerinden dolayı yapılması gereken şeylerdir. Çünkü bunlar, ahlâki olarak yapılacak doğru şeylerdir. Ancak kişi eğer, bu emirleri ahlâki olmayan sebeplerle yaparsa, o zaman yapılması gerekeni yapsa bile, onun eylemi artık, erdemli bir davranış değildir. Konfüçyüs ve daha sonraki Konfüçyüsçüler tarafından sık sık kötülenen bir kelimeyi kullanacak olursak, o zaman o, "kâr" için böy-

le davranmaktadır. *Yi* (erdem) ve *li* (kâr), Konfüçyüsçülükte birbirine tamamen zıt terimlerdir. Konfüçyüs şöyle der: "Üstün insan, *yi*'yi anlar; küçük insan, *li*'yi" (*KS*, IV, 16). Daha sonraki Konfüçyüsçülerin "*yi* ve *li* arasındaki ayırım" dedikleri şey burada yatmaktadır. Bu, Konfüsyüsçülerin ahlâki eğitim hususunda azami derecede önemli olduğunu kabul ettikleri bir ayırımdır.

Yi düşüncesi, soyuttur. Ancak *jen*[2] düşüncesi (insanseverlik), çok daha somuttur. İnsanın toplumdaki görevlerinin soyut özü, bütün bu görevler onun yapması gereken şeyler olduğu için, onların 'gerekliliği'dir. Ancak bu görevlerin maddi özü, 'başkalarını sevmek', yani *jen* ya da insanseverliktir. Baba, oğlunu seven bir babanın davranış tarzına uygun olarak davranır; oğul, babasını seven bir çocuğun davrandığı tarza uygun olarak davranır. Konfüçyüs şöyle der: "İnsanseverlik, başkalarını sevmekle mümkün olur" (*KS*, XII, 22). Başkalarını gerçekten seven insan, toplumdaki görevlerini yerine getirebilecek biridir. Bundan dolayı da, *Seçmeler*'de, Konfüçyüs bazen *jen* kelimesini, yalnızca erdemin hususi bir türü için değil, aynı zamanda bütün erdemlerin bir araya gelmesini ifade etmek için de kullanır. Öyle ki, '*jen* insanı' terimi, bütün erdemleri kendinde toplayan insan ile eş anlamlı hale gelir. Böyle bir bağlamda, *jen* "mükemmel erdem" olarak tercüme edilebilir.

CHUNG VE SHU

Konfüçyüsçü Seçmeler'de bir paragraf vardır: "Chung Kung, *jen*in anlamını sorduğunda üstat şöyle dedi: '...kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma'" (*KS*, XII, 2). Yine, *Seçmeler*'de Konfüçyüs'ün şöyle dediği nakledilir: "*Jen* insanı, kendisini muhafaza etmek isterken başkalarını muhafaza eden ve kendisini geliştirmek isterken başkalarını geliştiren kimsedir. Bir kimsenin kendi beninden hareketle

---

2 Çince "iyilikseverlik", "cömertlik", "yardım" ve "sadaka" anlamlarına gelen bu kelime, Konfüçyüsçü gelenekte merkezi bir erdemi ifade etmek için kullanılır ve genellikle, "insanlık/beşeriyet", "insanseverlik", "sevgi", "özgecilik" vs. gibi kelimelerle karşılanır. Biz bu metin boyunca söz konusu erdemi ifade etmek maksadıyla *insanseverlik* karşılığını kullanacağız (ç.)

başkalarına yönelik davranışa bir benzerlik çıkarabilmesi; bu *jen*i uygulama yolu olarak isimlendirilebilir" (*KS*, VI, 28).

Bu yüzden, *jen*in uygulanması, başkalarını dikkate alarak olur. "Kendisini muhafaza etmek isteyen kimse başkalarını muhafaza eder; kendisini geliştirmek isteyen bir kimse başkalarını geliştirir." Bir başka ifadeyle: "kendin için istediğin şeyi başkalarına yap." Bu, Konfüçyüs tarafından *chung* ya da "başkalarına insaflı olma" diye isimlendirdiği uygulamanın olumlu yönüdür. Konfüçyüs tarafından *shu* ya da "özgecilik" diye isimlendirdiği olumsuz yön ise: "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma"dır. Bir bütün olarak uygulama, "*jen*i uygulama yolu" olan *chung* ve *shu* ilkesi olarak isimlendirilir.

Bu ilke, sonraki Konfüçyüsçülerin bazıları tarafından "bir doğruyu ölçme prensibini uygulama ilkesi" olarak bilindi. Yani bir kimsenin kendi davranışını düzenlemek için bir ölçü olarak kullandığı bir ilkedir. İÖ. 3. ve 2. yüzyılda Konfüçyüsçüler tarafından yazılan araştırmaların bir derlemesi olan *Li Chi* (*Ayinler Kitabı*)'nin bir bölümü olan *Ta Hsüeh* ya da *Büyük Bilgi*'de şöyle denilir: "Bir kimsenin büyüklerinde sevmediği şey, kendinden aşağı olan insanlara iyi davranmaması; aşağı insanlarda nefret ettiği şey, büyüklerine iyi hizmet etmemesi; kendinden üstün olanlarda hoşlanmadığı şey, kendinden aşağı olanlara değer vermemesi; geride olanlarda sevmediği şey, önde olanları takip etmemesi, sağ taraftan hoşlanmaması, sol tarafa değer vermediği içindir. Soldan nefret etmemesi, sağa önem vermediği içindir. Bütün bunlar, bir kimsenin hareketlerini düzenleyecek ve doğrultacak prensipler demektir.."

Li Chi'nin bir başka bölümü olan, Konfüçyüs'ün torunu Tzussu'ya atfedilen Chung *Yung* ya da *Orta Yol Doktrini*'nde, şöyle denilir: "*Chung* ve *shu*, Yol'dan uzak değildir. Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma... Oğlunun sana hizmet etmesini istediğin gibi, babana hizmet et... Kendinden aşağı olandan sana hizmet etmesini istediğin gibi yöneticine hizmet et... Genç kardeşinin sana hizmet etmesini istediğin gibi büyük kardeşine hizmet et... Kardeşlerine sana davranmalarını istediğin şekilde onlara davranışta örnek ol.."

Büyük Bilgi'de verilen bu tasvir, *chung* ve *shu* ilkesinin olumsuz yönünü vurgular; *Orta Yol Doktrin'in*deki tasvir ise, söz konusu ilkenin olumlu yönünü vurgular. Her durumda, davranışı belirlemeye yönelik "doğruyu ölçme" bir kimsenin kendisindedir ve başka bir şeyde değildir.

Chun ve *shu* ilkesi, aynı zamanda *jen* ilkesidir. Öyle ki, *chun* ve *shu*nun uygulanması, *jen*in uygulanması anlamına gelir. Ve bu uygulama, bir kimsenin toplumdaki sorumluluklarını ve görevlerini yerine getirmesine götürür; bu ilkede *yi* ya da doğruluk niteliği bulunur. Bundan dolayı, *chung* ve *shu* ilkesi, bir kimsenin ahlâki hayatının alfası ve omegası haline gelir. *Konfüçyüsçü Seçmeler*'de, bununla ilgili bir paragraf vardır: "Üstat şöyle dedi: 'Shen (Konfüçyüs'ün talebelerinden biri olan Tseng Tzu'nun özel ismi) benim bütün öğretilerim tek bir ilkede toplanır. 'Gerçekten öyle' diye cevapladı, Tseng Tzu. Üstat odayı terk ettiğinde, talebeler: 'Neyi kastetti?' diye sordular. Tseng Tzu: 'Üstadımızın öğretisi, *chung* ve *shu* ilkesinden oluşur. Hepsi bu kadar', diye cevapladı" (IV, 15).

Herkes kendi içinde davranışı "doğru ölçüye" sahiptir ve onu herhangi bir zamanda kullanabilir. *Jen*i uygulama metodu bu kadar basittir. Öyle ki, Konfüçyüs şöyle dedi: "Gerçekten *jen* çok uzak mıdır? *Jen*i çok özlüyorum ve hayır *jen* yakındır!" (*KS*, VII, 29).

MİNG'İ BİLME

Konfüçyüs, doğruluk düşüncesinden "karşılıksız yapma" düşüncesine ulaşır. Bir kimse yapması gereken şeyi, yalnızca ahlâki olarak onu yapmak doğru olduğu için yapar; bu ahlâki mecburiyete yabancı olan herhangi bir sebep için değil. *Konfüçyüsçü Seçmeler*'de bize, bir münzevinin Konfüçyüs'le, "başaramayacağını bilen ancak onu yapmaya devam eden biri" diye alay edildiği anlatılır (*KS*, XIV, 41). Biz de, Konfüçyüs'ün bir talebesinin bir başka münzeviye şöyle dediğini okuruz: "Üstün insanın siyasete girmeye çalışmasının sebebi, kendi ilkesinin hakim olamayacağının farkında olsa da, ilkenin doğru olduğunu kabul etmesidir" (*KS*, XVIII, 7).

Göreceğimiz gibi, Taocular "hiçbir şey *yapmama*" düşüncesini öğrettiler. Oysa Konfüçyüs, "karşılıksız yapma" teorisini öğretmekteydi. Konfüçyüs'e göre, her insan için yapması gereken bir şey olduğundan, o hiçbir şey yapmamazlık edemez. Bununla birlikte, onun yaptığı, "karşılıksız"dır, çünkü insanın yapması gerekeni yapmasının değeri, bizatihi bunu yapmakta yatar; eylemin harici sonucunda değil.

Konfüçyüs'ün kendi hayatı, kesinlikle bu öğretinin iyi bir örneğidir. Büyük toplumsal ve siyasi düzensizlik çağında yaşarken, dünyayı ıslah etmek için elinden gelenin en iyisini yaptı. Her yere seyahat etti ve Sokrates gibi, herkesle konuştu. Gayretleri sonuçsuz olsa da, asla hayal kırıklığına uğramadı. Başaramayacağını biliyordu, ancak uğraşmaya devam etti.

Konfüçyüs kendisi hakkında şöyle dedi: "Eğer benim ilkelerim dünyaya hakim olacaksa, o *Ming*'dir. Eğer onlar boşa giderse, o *Ming*'dir" (*KS*, XIV, 38). O, elinden gelenin en iyisini yaptı, ancak sonucu *Ming*'e bıraktı. *Ming*, çoğunlukla, Kader, Kısmet ya da Hüküm olarak çevrilir. Konfüçyüs için o, Göğün Hükmü ya da Göğün İradesi anlamını ifade etmektedir; bir başka ifadeyle, iradi bir güç olarak tasavvur edildi. Ancak sonraki Konfüçyüsçulukta, *Ming* yalnızca bütün evrenin toplam mevcut şartları ve güçleri anlamına gelmekteydi. Eylemlerimizin dışsal başarısı için, her zaman bu şartların ortak hareketine ihtiyaç duyulur. Ancak bu ortak hareket, bütünüyle bizim kontrolümüzün ötesindedir. Bundan dolayı da, bizim için yapılacak olan en iyi şey, basit bir şekilde, gidişat sırasında başarılı olup olmayacağımıza dikkat etmeksizin yerine getirmemiz gereken şeyi yerine getirmeye çalışmaktır. Bu şekilde hareket etmek, "*Ming*i bilmek"tir. *Ming*i bilmek, terimin Konfüçyüsçü anlamında üstün bir insan olmak için önemli bir şarttır. Öyle ki, Konfüçyüs şöyle demiştir: "*Ming*i bilmeyen kimse, üstün bir insan olamaz" (*KS*, XX, 2).

Bu yüzden, *Ming*'i bilmek, var olduğu şekliyle dünyanın zorunluluğunu kabul etmek ve bu nedenle de bir kimsenin dışsal başarısını ya da başarısızlığını önemsememek anlamına gelir. Eğer bu şekilde hareket edebilirsek, bir anlamda, asla başarısız olmayız. Çünkü eğer, biz

görevimizi yaparsak, eylemlerimizin zahiri başarısını ya da başarısızlığını dikkate almaksızın bu görev, gerçek eylemimiz vasıtasıyla ahlâki olarak yapılır.

Sonuç olarak biz her zaman, başarı endişesinden ya da başarısızlık korkusundan özgür olacak ve böylece de, mutlu olacağız. Bunun için Konfüçyüs şöyle demiştir: "Bilge, şüphelerden azadedir; endişeden uzak erdemli ve korkudan uzak cesur kişidir" (*KS*, IX, 28). Başka bir yerde de: "Üstün insan, her zaman mutludur; küçük insan ise üzgün" (KS, VII, 36), der.

KONFÜÇYÜS'ÜN MANEVİ GELİŞİMİ

Taocular *Chuang-tzu*'da, Konfüçyüs'le, kendisini hayırseverlik ve doğruluk ahlâkına adadığı, bu yüzden de yalnızca ahlâki değerlerin farkında olup ve ahlâk-üstü değerlerin farkında olmadığı için alay eder. Yüzeysel olarak bunlar doğrudurlar, ancak gerçekte yanlıştırlar. Kendi manevi gelişimi hakkında konuşan Konfüçyüs şöyle der: "On beş yaşındayken kendimi öğrenmeye verdim. Otuz yaşında irademe sahip olabildim. Kırk yaşında Göğün emrini öğrendim. Altmış yaşında, sezgi yoluyla her şeyi kavradım. Yetmiş yaşında, doğru olan şeylere zarar vermeden, kalbimin bütün isteklerini yerine getirebildim" (*KS*, II, 4).

Konfüçyüs'ün burada "öğrenme" olarak isimlendirdiği şey, bizim şimdi öğrenme olarak isimlendirdiğimiz şey değildir. *Seçmeler*'de, Konfüçyüs şöyle der: "Kalbini *Tao*'ya yönelt, bağla" (*KS*, VII, 6). Ve yine: "Sabahleyin Tao'yu işitmek ve sonra akşam ölmek, yeterli olabilir" (*KS*, IV, 9). Burada Tao, Yol ya da Hakikat anlamına gelir. Konfüçyüs'ün on beşinde kendisini öğrenmeye vermesini sağlayan bu *Tao*'dur. Bizim öğrenme olarak isimlendirdiğimiz şey, bilgimizin artması anlamına gelir, ancak *Tao*, kendisiyle idrakimizi yüceltebildiğimiz şeydir.

Keza Konfüçyüs şöyle dedi: "*Li*'deki (ayinler, törenler, uygun davranış) yerini al" (*KS*, VIII, 8). Yine şöyle dedi: "*Li*'yi bilmemek, yerini almanın hiçbir vasıtasına sahip olmamaktır" (*KS*, XX, 3). Bu yüzden, Konfüçyüs otuzda "yerini" aldığını söylediğinde, o zaman

li'yi anladığını ve böylece de uygun davranışı yerine getirdiğini kasteder.

Kırkında şüphesi olmadığı ifadesi, onun bilge bir adam olduğu anlamına gelir. Çünkü, yukarıda söylendiği gibi, "Bilge, şüphelerden azade olandır."

Hayatının bu anına kadar Konfüçyüs, muhtemelen yalnızca ahlâki değerlerin bilincindeydi. Ancak elli ve altmış yaşında o göğün hükmünü öğrendi ve ona itaat etti. Bir başka ifadeyle, o zaman da, ahlâk-üstü değerlerin farkındaydı. Bu açıdan Konfüçyüs, Sokrates gibidir. Sokrates, Yunanlıları uyarmak için ilahi bir emir tarafından tayin edildiğini düşündü; Konfüçyüs de, ilahi görevlendirme hususunda benzer bilince sahipti. Mesela, K'uang diye isimlendirilen bir yerde fiziksel şiddetle tehdit edildiğinde şöyle dedi: "Eğer Gök, medeniyetin yok olmasına izin vermeyi isteseydi, (benim gibi) sonraki nesillerin ona katılmasına izin verilmezdi. Ancak Gök, medeniyetin yok olmasına izin vermeyi istemediğinden, K'uang halkı bana ne yapabilir ki?" (*KS*, IX, 5). Çağdaşlarından biri de şöyle dedi: "Dünya uzun bir süre, düzensiz oldu. Ancak şimdi Gök, üstadı, uyandırıcı bir zil olarak kullanacak" (*KS*, III, 24). Bu yüzden Konfüçyüs, kendisinin Göğün hükmünü takip ettiğinden ve onun tarafından desteklendiğinden emindi; o, ahlâki değerlerden daha üstün değerlerin farkındaydı.

Ancak Konfüçyüs tarafından deneyimlenen ahlâk-üstü değerler, göreceğimiz gibi, Taocular tarafından deneyimlenenlerle aynı değerler değildi. Çünkü, Taocular, akıllı ve hedefi olan Gök anlamını bütünüyle terk ettiler ve onun yerine farklılaşmamış bütünle mistik bir birleşmeyi aradılar. Bu yüzden de, onların bildikleri ve deneyimledikleri ahlâk-üstü değer, beşeri ilişkilerin kavramlarından uzaktır.

Yukarıda söylendiği gibi, yetmişinde Konfüçyüs, aklının arzuladığı şeyin peşinden gitti. Ancak onun doğal olarak yaptığı her şey, aklın kendisinin hakkıydı. Onun eylemleri artık, bilinçli bir rehberliğe ihtiyaç duymadı. Çaba göstermeksizin hareket ediyordu. Bu, bilgenin gelişiminin son safhasını gösterir.

KONFÜÇYÜS'ÜN ÇİN TARİHİNDEKİ YERİ

Batı'da Konfüçyüs, çok ünlüdür. Ancak Çin'de ünlü olsa da, Konfüçyüs'ün tarihteki yeri, farklı dönemlerde değişti. Tarihsel olarak ele alındığında o, esas olarak bir öğretmendi. Yani, birçok öğretmen arasında bir öğretmendi. Ancak ölümünden sonra, tedricen bütün diğer öğretmenlerden daha üstün bir öğretmen olarak kabul edilmeye başlandı. İÖ. 2. yüzyılda, daha yüksek dereceye yükseltildi. Bu zamanın birçok Konfüçyüsçüsüne göre, Konfüçyüs gerçekte, Chou hanedanını takip eden yeni bir hanedanlığı başlatmak için Gök tarafından atandı. Gerçek hayatta bir tacı ya da bir devleti olmasa da, ideal olarak söylendiğinde o, bütün imparatorluğu yöneten bir kral haline gelmişti. Bu Konfüçyüsçüler, bu zıtlığın nasıl olduğunun, *Bahar ve Güz Yıllıkları*nda bulunduğu farz edilen batını anlamın incelenerek anlaşılabileceğini söylediler. Onlar bu kitabın (gerçekte olduğu gibi), devletin bir kroniği olarak değil fakat, Konfüçyüs tarafından kendi ahlâki ve siyasi fikirlerini ifade etmek maksadıyla yazılan önemli siyasal bir çalışma olduğunu düşündüler. O zaman İÖ. ilk yüzyılda, Konfüçyüs bir kraldan daha fazla bir şey olarak kabul edilmeye başlandı. Söz konusu zamandaki birçok insana göre Konfüçyüs, insanlar arasında yaşayan bir tanrı, kendisinden sonra Han Hanedanlığı'nın (İÖ. 206-İS. 220) geleceği bir günün olduğunu bilen ve bu yüzden de, *Bahar ve Güz Yıllıkları*'nda, Han insanlarının gerçekleştirebileceği oldukça mükemmel siyasi bir ideali ortaya koyan ilahi bir varlıktı. Bu ilahlaştırma, Konfüçyüs'ün ihtişamının zirvesiydi ve Han Hanedanlığı'nın ortasında, Konfüçyüsçülük uygun bir şekilde, bir din olarak isimlendirilebilirdi.

Ancak ihtişam zamanı, çok uzun sürmedi. İS. 1. yüzyılın başlangıcında, daha akılcı bir Konfüçyüsçü tipi, üstünlüğü ele geçirmeye başladı. Bundan dolayı sonraki zamanlarda, *Öğretmen* olarak konumu yüce olmaya devam etse de Konfüçyüs artık ilahi bir varlık olarak kabul edilmedi. 19. yüzyılın sonunda, Konfüçyüs'ün bir kral olmak için tanrısal olarak tayin edildiği düşüncesi kısa süreli olarak uyandı. Ancak kısa bir süre sonra, Çin Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, şöhreti, *Öğretmen*'den daha az bir şey olarak kabul edecek kadar düştü ve

şimdi çoğu Çinli, onun esas olarak bir öğretmen olmaktan daha fazla bir şey olduğunu söyler.

Fakat Konfüçyüs daha kendi zamanında, çok yoğun bilgiye sahip bir adam olarak kabul edilmekteydi. Mesela, onun yorumcularından biri şöyle demişti: "Gerçekten Üstat K'ung büyüktür! Onun bilgisi o kadar yoğundur ki, o tek bir isimle isimlendirilemez" (*KS*, IX, 2). Daha önce alıntılanan yorumlardan, onun kendisini kadim medeniyetin mirasçısı ve izleyicisi olarak kabul ettiğini ve bazı yorumcuları tarafından da böyle görüldüğünü gördük. Nakil yoluyla yaratılan çalışmasıyla Konfüçyüs, kendisinden önceki çağın medeniyetini yeniden yorumladı. Eskiden en iyi olduğunu kabul ettiği şeyi destekledi ve güçlü bir gelenek yarattı. Bu, Konfüçyüs'ün kendi zamanında olduğu gibi, Çin bir kez daha muazzam ekonomik ve toplumsal değişmelerle yüz yüze kaldığı son zamanlara kadar takip edilen bir gelenekti. Ayrıca Konfüçyüs, Çin'in ilk öğretmeniydi. Bundan dolayı, tarihsel olarak ele alındığında o, yalnızca bir *öğretmen* olsa da, daha sonraki çağlarda onun *Başöğretmen* olarak kabul edilmesi mantıksız bir şey değildir.

5

Mo Tzu: Konfüçyüs'ün İlk Muhalifi



"Her şeyi kuşatan sevgi ilkesini kabul eden kimse, şöyle der: Kendim için olduğu kadar arkadaşlarıma ve kendi aileme olduğu kadar onların ailelerine de ilgi göstermeliyim."

Mo Tzu

Mo Tzu'nun bir tasviri.

Konfüçyüs'ten sonraki büyük felsefeci, Mo Tzu'ydu. Ailesinin adı Mo, kendi adı Ti idi. *Shih Chi* ya da *Tarihsel Kayıtlar* onun nerede doğduğu ve hayatı hakkında hiçbir şey anlatmadığından, yaşadığı devlet ile ilgili farklı fikirler vardır. Bazı bilim adamları, onun (bugün doğu Honon'da ve Batı Shantung'da bulunan) Sung'un bir yerlisi olduğunu, diğerleri ise, Konfüçyüs'le aynı devlette yani Lu'da doğduğunu kabul ederler. Doğum ve ölümünün tam tarihleri de belirsizdir, ancak muhtemelen İÖ. 479-381 arası bir zamanda yaşadı. Düşüncesinin çalışılmasında ana kaynak, kendi ismini taşıyan, 53 bölümden oluşan ve onun kadar takipçilerinin de yazılarının bir derlemesi olan *Mo-Tzu*'dur.

Mo Tzu, adına uygun olarak Mohcu (Mohist) okul olarak bilinen bir okulun kurucusudur. Eski zamanlarda, ünü Konfüçyüs'ünki kadar büyüktü ve öğretisi, Konfüçyüs'inkinden daha az etkili değildi. Konfüçyüs ve Mo Tzu arasındaki zıtlık, ilginçtir. Konfüçyüs, geleneksel kurumlar, ayinler, müzik ve ilk dönem Chou hanedanının edebiyatını anlamaya ve bunları ahlâki terimlere göre aklileştirmeye ve meşrulaştırmaya çalıştı. Fakat, Mo Tzu, bunların geçerliliğini sorguladı; onları daha basit, ancak kendisine göre, daha pratik bir şeyle değiştir-

meye çalıştı. Kısaca, Konfüçyüs kadim medeniyeti meşrulaştırırken iken Mo Tzu, bu medeniyeti eleştirdi. Mo Tzu, militan bir hatip iken Konfüçyüs, kibar bir beyefendiydi. Mo Tzu'nun ana hedefi, hem geleneksel kurumlara ve uygulamalara ve Konfüçyüs'ün teorilerine karşı çıkmaktı.

MOHÇU OKUL'UN TOPLUMSAL ARKAPLANI

Chou hanedanlığın feodal çağı boyunca, bütün krallar, prensler ve feodal lordların kendi askeri uzmanları vardı. Bu uzmanlar zamanın ordularının bel kemiğini oluşturan savaşçılardı. Ancak, Chou hanedanlığının son döneminde feodalizmin parçalanmasıyla bu savaş uzmanları, konumlarını ve unvanlarını kaybettiler ve bütün ülkeye dağıldılar. Hayatlarını, kendilerine para verebilecek herkese hizmetlerini sunarak kazandılar. Bu sınıfın insanları, "şövalye-serseriler" olarak tercüme edilebilecek olan *hsieh* ya da *yu hsieh* olarak bilindiler. Bu tür şövalye-serseriler hakkında *Shih Chi* şöyle der: "Onların sözleri, her zaman samimi ve güven vericidir; hareketleri her zaman seri ve kesindir. Onlar her zaman, sözlerine sadıktırlar ve kendilerini düşünmeden tehlikelere koşarak giderlerdi" (*TK*, Bölüm 124). Onların meslek ahlâkı da böyleydi. Mo Tzu'unun öğretisi, bu ahlâkın temellenmesiydi.

Çin tarihinde *ju* ve *hsieh* aristokratların evlerine bağlı olarak ortaya çıktılar ve zenginler sınıfının üyeleriydiler. Daha sonraki zamanlarda, *ju* esas olarak üst ya da orta sınıflara mensuptu; fakat *hsieh*, çoğunlukla daha aşağı sınıflardandı. Kadim zamanlarda, ayinler ve müzik gibi toplumsal güzelliklerin hepsi, münhasıran aristokratlar içindi; bu yüzden sıradan insan bakış açısından, bunlar pratik bir faydası olmayan lüks şeylerdi. Bu bakış açısındandır ki, Mo Tzu ve Mohistler geleneksel kurumları, onları aklileştirmeye çalışanları, Konfüçyüs ve Konfüçyüsçüleri eleştirdiler. Bu eleştiri, kendi toplumsal sınıfları, yani *hsieh*'in meslek ahlâkının detaylandırılması ve aklileştirilmesiyle birlikte, Mohist felsefenin özünü teşkil eder.

Mo Tzu ve onun takipçilerinin *hsieh*'ten geldiklerinin pek çok kanıtı vardır. Çağdaş kaynaklar kadar *Mo*-tzu'dan da Mohistlerin aske-

ri eyleme yetenekli katı disiplinli bir organizasyon meydana getirdiklerini öğreniyoruz. Mohist organizasyonun lideri, *Chü Tzu*, "Büyük Üstat" diye isimlendirilirdi ve grubun üyeleri üzerinde hayat ya da ölüm hakkındaki yetkiye sahipti. Mo Tzu'nun grubunun ilk "Büyük Üstadı" olduğu ve en azından bir kez, Sung devleti komşu devlet Ch'u tarafından istila ile tehdit edildiğinde bu devletin askeri savunması için askerlerini hazırlamak maksadıyla takipçilerine liderlik yaptığı nakledilir.

Bu olayın hikâyesi ilginçtir. *Mo-tzu*'da o zaman Ch'u devleti tarafından istihdam edilen meşhur mucit Kung-shu, şehir duvarlarına saldırmak için yeni bir silahın yapımını tamamlamıştı. Ch'u Sung'a bu yeni silahla saldırmayı planlıyordu. Bunu işiten Mo Tzu, kralını ikna etmek için Ch'u'ya gitti. Burada o ve Kung-shu kralın huzurunda saldırı ve savunma silahlarının bir gösterisini yaptılar. Mo Tzu, ilk önce, kemerini çözdü ve küçük bir sopayı silah şeklinde kullanarak minyatür şehri yerle bir etti. Bunun üzerine Kung-shu, dokuz minyatür saldırı makinesı inşa etti. Ancak Mo Tzu, dokuz kez onu geri püskürttü. Son olarak Kung-shu Pan, bütün saldırı makinelerini kullandı. O zaman Kung-shu Pan şöyle dedi: "Seni nasıl yeneceğimi biliyorum, fakat söylemeyeceğim." Mo Tzu buna cevap olarak: "Ne olduğunu biliyorum, ancak ben de söyleyemeyeceğim" dedi.

Kral'ın ne kastedildiğini sorması üzerine, Mo Tzu şöyle devam etti: "Kung-shu Pan, beni öldürmeyi düşünüyor. Ancak, talebem Ch'in Kul-li ve öteki üç yüz adam, silahlandılar ve Ch'u'dan saldıracakları Sung'un şehir duvarı üzerinde bekliyorlar. Ben öldürülsem de, onları yok edemezsin." Buna hayretini ifade eden Kral: "Çok güzel! O zaman Sung'a saldırmayalım" dedi (Bölüm 50).

Eğer bu hikâye doğru ise, günümüzde iki ülke arasındaki tartışmaları çözme hususunda iyi bir örnek olur. Bir savaş, meydanda savaşılmayı gerektirmez. İki ülkenin bilim adamları ve mühendisleri için zorunlu olan tek şey, saldırı ve savunma hususundaki laboratuar silahlarını teşhir etmek olurdu ve savaş çarpışma olmaksızın sona ererdi.

Bu hikâyenin Mohist organizasyonun doğasını tasvir ettiği söylenebilir. Bu yüzden de İÖ. 2. yüzyılda kaleme alınmış bir çalışma olan

*Huai-nan-tzu*da, "Mo Tzu'nun talabelerinin sayısal olarak yüz sekiz olduğu, onların hepsine ateşe girmeyi ya da kılıç uçlarına basmalarını emrettiği ve ölümün bile, onların topukları üzerine geri dönmelerine sebep olmadığı" (Bölüm 20) ifade edilir. *Mo-tzu*'da dokuzdan az olmayan bölüm, savunma savaşındaki çarpışma taktikleri ve şehrin duvarlarını savunmaya yönelik araçlar inşa etme teknikleriyle ilgilidir. Bütün bunlar, Mohistlerin köken olarak savaşçılardan oluşmuş bir grup olduğunu gösterir.

Ancak Mo Tzu ve takipçileri, iki açıdan sıradan şövalye-serserilerden ayrılırlar. Birincisi şövalye-serseriler yalnızca, çabalarının karşılığının ödenmesi ya da feodal lordlar tarafından beğenilmek için bir savaşta çarpışmaya hazır kimselerdi. Fakat Mo Tzu ve takipçileri, mütecaviz savaşa güçlü bir şekilde karşı çıktılar; bundan dolayı sadece tam anlamıyla meşru müdafaa savaşlarında savaşmak konusunda uzlaştılar. İkinci olarak, normal *hsieh*, kendilerini bütünüyle meslek ahlâkı hakkındaki kanunlarıyla sınırladılar. Ancak Mo Tzu, bu meslek ahlâkını detaylandırdı ve bu ahlâkı akli olarak meşrulaştırdı. Bu yüzden, Mo Tzu bir *hsieh* olsa da, aynı zamanda yeni bir felsefi okulun kurucusu haline geldi.

MO TZU'NUN KONFÜÇYÜSÇÜLÜK ELEŞTİRİSİ

Mo Tzu'ya göre, "Konfüçyüsçülerin ilkeleri, dört açıdan dünyayı tahrip edmektedir":

1. Konfüçyüsçüler, Tanrı'nın ya da ruhların varlığına inanmazlar; "bunun sonucunda Tanrı ve ruhlar öfkelenir.

2. Konfüçyüsçüler, insanların refahını ve enerjisini boşa harcayacak şekilde, defin törenleri ve bir ailenin ölümü üzerine üç yıl yas tutulması hususunda ısrar ederler.

3. Konfüçyüsçüler, benzer bir sonuca götürecek şekilde, müziği vurgularlar.

4. Konfüçyüsçüler, insanları tembelliğe yöneltir ve kendilerini ona teslim edecekleri önceden belirlenmiş bir kadere inanırlar" (*MT*, Bölüm 48).

"Konfüçyüsçülere-Karşı" adlı bir başka bölümde, *Mo-tzu* yine şöyle der: "Uzun yaşama sahip olanlar bile, Konfüçyüsçü çalışmalar için gerekli olan eğitimi hakkıyla yerine getiremez. Güçlü gençler bile, bütün törensel görevleri icra edemezler. Hatta şaşılacak zenginliğe sahip olanlar bile, müziğe para yetiştiremezler. Onlar [Konfüçyüsçüler], kötücül sanatların güzelliğini arttırdılar ve krallarını doğru yoldan çıkardılar. Bu doktrin, bu çağın ihtiyaçlarını karşılamadığı gibi, eğitimi de bu halkı eğitmez" (*MT*, Bölüm 39).

Bu eleştiriler, Konfüçyüsçülerin ve Mohistlerin farklı toplumsal arkaplanlarını ortaya koyar. Konfüçyüs'ten önce eğitilmiş ve daha aydın şahıslar, şahsiyeti olan bir Tanrı'nın ve ilahi ruhların varlığına inanmayı terk ediyorlardı. Ancak aşağı sınıftan insanlar, bu tür meselelerde her zaman olduğu gibi, şüpheciliğin yükselişinin gerisinde kaldılar ve Mo Tzu, bu aşağı sınıfların bakış açısını kabul etti. Konfüçyüsçülere yönelik ilk eleştiri noktasının anlamı budur. İkinci ve üçüncü noktalar da, aynı temelden hareketle yapıldı. Ancak dördüncü eleştiri noktası ilgisiz bir eleştiridir. Çünkü, Konfüçyüsçüler sık sık *Ming*den (Kader, Hüküm) söz etseler de, onların bununla kastettikleri, Mo Tzu tarafından saldırılan, önceden belirlenmiş kader değildir. Buna, *Ming*in Konfüçyüsçüler için beşeri kontrolün ötesinde olan bir şeye gönderme yaptığını gördüğümüz son bölümde işaret edildi. Ancak eğer insan gayret gösterirse, onun kontrolü içinde olan şeyler de vardır. Bu yüzden, insan yapabileceği her şeyi yaptıktan sonra, olacak olanı kaçınılmaz şey olarak sükunetle ve teslimiyetle kabul edecektir. "*Ming*i bilme"den söz ettiklerinde Konfüçyüsçülerin kastettikleri böyle bir şeydir.

HER ŞEYİ KUŞATAN SEVGİ

Mo Tzu, Konfüçyüsçülerin merkezi düşüncesi *jen* (insanseverlik) ve *yi*yi (doğruluğu) eleştiri konusu yapmaz; gerçekten de *Mo-tzu*da, sık sık bu iki nitelikten yani, *jen* insanından ve *yi* insanından söz eder. Ancak onun bu terimlerle kastettiği şey, Konfüçyüsçülerin kabul ettikleri anlayıştan biraz farklıdır. Mo Tzu için, *jen* ve *yi*, her şeyi kuşatan bir sev-

giye işaret eder; *jen* ve *ji* insanı, her şeyi kuşatan sevgiyi uygulayan kimsedir. Bu anlayış, Mo Tzu'nun felsefesinde merkezi bir anlayıştır ve Mo Tzu'nun türediği *hsieh* (şövalye-serseriler) sınıfının meslek ahlâkının mantıksal bir genişlemesini temsil eder. Bu ahlâk yani, onların grubu olan *hsieh* içindeki ahlâk, "eşit olarak zevk almak ve eşit olarak acı çekmek"ti. (Sonuncusu, *hsieh*'in ortak bir ifadesidir.) Söz konusu grubu temel kabul eden Mo Tzu, bu dünyada herkesin herkesi eşit derecede sevmesi ve ayırım yapmaması doktrinini tebliğ ederek bu anlayışı genişletmeye çalıştı.

Mo-tzu'da her şeyi kuşatan sevgi konusuna ayrılmış üç bölüm vardır. Onlarda, Mo Tzu, ilk önce, "ayırım yapma" ve "her şeyi kucaklamak" olarak isimlendirdiği ilkeler arasında bir ayırım yapar. Ayırım yapma ilkesini kabul eden insan şöyle der: "Kendim için yaptığım gibi başkalarıyla ve kendi ailemle olduğu kadar onların ailesiyle de ilgilenmek, benim için anlamsızdır." Bu düşüncenin bir sonucu olarak böyle bir insan, kendi arkadaşları için çok fazla şey yapmaz. Ancak, her şeyi kuşatan sevgi ilkesini kabul eden kimse, aksine şöyle der: "Kendim için olduğu kadar arkadaşlarıma ve kendi aileme olduğu kadar onların ailelerine de ilgi göstermeliyim." Bu yaklaşıma sahip olan insan, arkadaşları için her şeyi yapar. Bu ayırımı yaptıktan sonra Mo Tzu, şu soruyu sorar: Bu iki ilkeden hangisi doğrudur?

Mo Tzu, bu ilkelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemek maksadıyla "yargılama testlerini" kullanır. Ona göre, her ilke, üç teste yani, "temeli, doğrulanabilirliği ve uygulanabilirliği" testine tabi tutulmalıdır. Sahih ve doğru bir ilke, Göğün ve Ruhların İradesine ve kadim bilge kralların işlerine dayanıyor olmalıdır. O zaman, "bir ilkenin sahih ve doğru olduğu, sıradan insanın işitme ve görme duyularıyla doğrulanacaktır." Bu şekilde sahih ve doğru olduğu belirlenen ilke, yönetimde kabul edilerek ülkeye ve halka faydalı olup olmadığı gözlemlenerek uygulanacaktır" (*MT*, Bölüm 35). Bu üç testten sonuncusu, en önemli olanıdır. "Ülkeye ve halka faydalı olmak" Mo Tzu'nun her değeri belirlediği ölçüttür.

Söz konusu bu standart, Mo Tzu tarafından her şeyi kuşatan

sevginin arzu edilir bir şey olduğunu ispat etmek için kullanılan ana ölçüttür. Hepsini "Her Şeyi Kuşatan Sevgi" olarak isimlendirildiği üç bölümden üçüncüsünde şunu ileri sürer: "İnsansever kişinin görevi, dünya için faydalar üretmek ve felaketleri ortadan kaldırmaktır. Dünyanın mevcut felaketleri arasında en büyüğü hangisidir? Bu felaketler arasında büyük devletlerin küçük devletlere saldırıları, küçük evlerin büyük evler tarafından rahatsız edilmeleri, güçlünün zayıfa baskısı, azınlığın çoğunluk tarafından yanlış kullanılması, sıradan insanların kurnazlar tarafından aldatılması ve rütbeli insanların, mütevazı insanlara tepeden bakmasını söyleyebilirim: Bunlar, dünyanın şansızlıklarıdır... Bu felaketlerin sebeplerini düşünmeye başladığımızda bunların nasıl ortaya çıktığını sorarız. Başkalarını sevmekten ve başkalarına faydalı olmaktan mı kaynaklandılar, diye sorarız. Bu soruları, hayır diye cevaplamalı; bu felaketlerin başkalarına nefretten ve başkalarını yaralamaktan çıktığını söylemeliyiz. Eğer bu dünyada, başkalarından nefret edenleri ve onları yaralayanları gruplandırdığımızda, bu insanları "ayırım yapan" mı yoksa "herkesi kuşatan" olarak mı isimlendireceğiz? Onların 'ayırım yapan'lar olduğunu söylemeliyiz. O zaman dünyanın ana felaketlerinin sebebi, "karşılıklı ayırım" değil midir? Öyleyse, "ayırım yapma" ilkesi yanlıştır.

"Başkalarını eleştiren herkes, eleştirdiğinin yerine bir şey koymak zorundadır. Bu yüzden ben şöyle diyorum: 'Her şeyi kuşatmayı, ayırım yapmanın yerine koy'. Her şeyi kuşatıcılığın ayırım yapmanın yerine konulabilmesinin sebebi nedir? Cevap, herkes başkalarının devletlerini kendi devleti gibi kabul ettiğinde, öteki devletlere kim saldıracaktır? şeklinde olacaktır. Başkaları, kendimiz gibi kabul edilecektir. Herkes başkalarının şehirlerini, kendi şehirleri gibi kabul ettiğinde, öteki şehirleri kim ele geçirecektir? Herkes, başkalarının evlerini kendi evleri gibi kabul ettiğinde, bu başkalarının evlerine kim dokunacaktır? Başkaları, kendimiz gibi kabul edilecektir.

"İmdi, devletler ve şehirler birbirlerine saldırmayıp ve birbirlerini ele geçirmediklerinde; klanlar ve fertler birbirlerine zarar vermediklerinde, bu dünya için bir felaket mi yoksa bir iyilik mi olacaktır?

Onun dünyanın faydasına olduğunu, söylememiz gerekir. Farklı faydaların kökeni meselesine gelirsek, bu faydalar nasıl ortaya çıktı? Bu faydalar, başkalarından nefret etme ve onları yaralamadan mı kaynaklandılar? Böyle olmadığını söylemeliyiz. Bu faydalar, başkaları hakkındaki sevgiden ve başkalarına yararlı olmaktan kaynaklanır. Eğer dünyada başkalarını seven ve başkalarına faydalı olan bu kimseleri gruplandıracak olursak, onları "ayırım yapan" mı yoksa "her şeyi kuşatan" olarak mı isimlendireceğiz? Netice olarak bu dünya hakkındaki ana faydanın sebebi, "karşılıklı her şeyi kuşatma" durumu değil midir? Bundan dolayı, "her şeyi kuşatma" ilkesinin doğru olduğunu söyleriz (*MT*, Bölüm 16).

Faydacı bir argüman kullanan Mo Tzu, her şeyi kuşatan sevgi ilkesinin, mutlak olarak doğru olduğunu ispat eder. Görevi, dünya için fayda üretmek ve onun felaketlerini ortadan kaldırmak olan insansever insan, her şeyi kuşatan sevgiyi, bu dünyada hem kendisi hem de başkalarına yönelik eyleminin ölçütü olarak tespit etmelidir. Bu dünyadaki herkes, söz konusu ölçüte uygun olarak hareket ettiğinde, "o zaman, dikkatli kulaklar ve keskin gözler, yekdiğerine hizmetle karşılık verecek, dudaklar yekdiğeri için çalışmayı destekleyecek ve uygun ilkeyi bilen kimseler, yorulmak bilmez bir şekilde, başkalarını eğitecekler. Böylece yaşlılar ve dullar, kendileriyle yaşlılık çağlarını dolduracakları desteğe ve gıdaya; gençler ve yetimler, kendisinde olgunlaşacakları bir destek mekânına sahip olacaklar. Her şeyi kuşatan sevgi, bir ölçüt olarak kabul edildiğinde, sonuç, ortak fayda olacaktır" (*MT*). Öyleyse bu, Mo Tzu'nun ideal dünyasıdır ve o yalnızca her şeyi kuşatan sevginin uygulanması sayesinde yaratılabilir.

TANRI'NIN İRADESİ VE RUHLARIN VARLIĞI

Yine de, hâlâ temel bir soru vardır: Bu şekilde birbirlerini sevme hususunda insanlar nasıl ikna edilecek? Yukarıda söylendiği gibi, insanlara dünyaya faydalı olmanın yegane yolunun her şeyi kuşatan sevgi olduğu ve her insansever bireyin, her şeyi kuşatan sevgiyle dolu bir insan olduğu söylenebilir. Ancak insanlar yine de: "Ben kişisel olarak niçin

bu dünyaya faydalı olmak için faaliyette bulunayım ve niçin ben, insansever bir kişi olmalıyım?" diye sorabilirler. Eğer bütün dünya istifade edecekse, o zaman bunun dünyadaki her insana da faydası dokunacaktır, düşüncesini ileri sürebilir. Ya da Mo Tzu'nun dediği gibi: "Başkalarını seven kimse, aynı zamanda başkaları tarafından da sevilmelidir. Başkalarına faydalı olan bir kimseye, başkalarının da faydalı olması gerekir. Başkalarından nefret eden kimse, başkaları tarafından da nefret edilmelidir. Başkalarını yaralayan kimse, başkaları tarafından da yaralanmalıdır" (*MT*, Bölüm 17). O zaman, başkalarını sevmek, Amerikalıların söylediği gibi, "ödenen" bir tür kişisel sigorta ya da yatırımdır. Ancak insanların çoğu, uzun vadeli bir yatırımın değerini görmezler ve bu tür bir yatırımın, karşılığı uzun vadede alınır.

Bu yüzden, insanları her şeyi kuşatan sevgi ilkesini uygulamaya ikna etmek için, yukarıdaki argümanlara ilave olarak, Mo Tzu, birçok dini ve siyasi müeyyideler ileri sürer. Bundan dolayı, *Mo-tzu*da, 'Göğün İradesi'ne dair ve "Ruhların Varlıklarının Kanıtı" başlıklı bölümler vardır. Bunlarda, Tanrı'nın var olduğunu; O'nun insanlığı sevdiğini; iradesinin bütün insanların birbirlerini sevmesi gerektiği şeklinde olduğunu okuruz. Bu Tanrı sürekli olarak, insanların özellikle de, yöneticilerin eylemlerini gözetir. Kendi İradesine itaatsizlik eden insanları, felaketlerle cezalandırır ve itaat edenleri de mükâfatlandırır. Tanrı'nın yanı sıra, aynı şekilde her şeyi kuşatan sevgiyi yerine getiren insanları mükafatlandıran ve "ayırımı" uygulayanları da cezalandıran çok sayıda küçük ruhlar da vardır.

Bu bağlamda, Mo Tzu hakkında ilginç bir hikâye vardır: "Mo Tzu bir defasında hasta olduğunda, Tieh Po geldi ve onu şunu sordu: 'Efendim, ruhların zeki olduğunu, felaketleri ve lütufları kontrol ettiklerini kabul ediyorsun. Onlar, iyiyi mükafatlandırır ve kötüyü cezalandırırlar. İmdi, sen bir bilgesin. O zaman, nasıl hasta olabilirsin? Senin öğretin mi tamamen yanlış, yoksa bu ruhlar, zeki değil mi? Mo Tzu, bunu şöyle cevapladı: 'Ben hasta olsam da, ruhlar niçin aptal olsunlar? Bir insanın hastalıklara karşı koyabileceği birçok yol vardır. Bu hastalıkların bir kısmının sebebi sıcak, bir kısmının ki de soğuktur; bazıla-

rının ki ise, belirsizdir. Eğer yüz kapı var ve bunlardan yalnızca bir tanesi kapalı ise, hırsızların içeri girecekleri başka yollar olmayacak mıdır?" (*MT*, Bölüm 48). Modern mantık terminolojisine uygun olarak, Mo tzu ruhların cezalandırmasının bir insanın hastalığının yeterli sebebi olduğunu ama zorunlu sebebi olmadığını söylerdi.

GÖRÜLEBİLİR BİR TUTARSIZLIK

Burası, hem Mohistlerin hem de Konfüçyüsçülerin ruhların varlığı ve bu ruhlarla ilişkili ayinlerin yerine getirilmesi hususunda tutarsız göründüklerine işaret etmek için uygun bir yerdir. Ruhların varlığına inanmak ancak aynı zamanda definler vesilesiyle yönetilen detaylı ayinlere karşı çıkmak ve atalara kurbanlar sunmak Mohistler için kesinlikle tutarsızlık gibi görünmektedir. Aynı şekilde, Konfüçyüsçülerin bu defin ve kurban ayinlerini vurgulamaları, ancak ruhların varlığına inanmamaları da tutarsızlık gibi görünmektedir. Kendi adlarına Mohistler, bu zahiri tutarsızlığın Konfüçyüsçülerle ilgili olduğuna işaret ederler. Nitekim *Mo-tzu*da şunu okuruz: "[Bir Konfüçyüsçü olan] Kung-meng Tzu: "Ruhlar yoktur", dedi. Yine o; "Üstün insan, kurban ayinlerini öğrenmelidir" dedi. Mo Tzu şöyle dedi: "Ruhların olmadığını kabul etmek, ancak kurban törenlerini öğrenmek, misafirler olmadığında misafirperverlikle ilgili törenleri öğrenmek ya da balık olmadığı zaman, balık ağlarını atmak gibidir" (MT, Bölüm 48).

Ancak Konfüçyüsçülerin ve Mohistlerin görünen tutarsızlıklarının her ikisi de gerçek değildir. Birincilere göre, kurban ayinlerini icra etmenin sebebi, ruhların gerçekten var olduğu inancı değildir. Aksine, bu icra, kurban sunan insanlar tarafından inanılan, ölmüş atalara yönelik saygı duygusundan kaynaklanır. Bundan dolayı, törenlerin anlamı dini değil, şiirseldir. Bu teori, daha sonra Hsün Tzu ve Konfüçyüsçülük tarafından detaylı olarak geliştirildi. Bunu, bu kitabın On Üçüncü Bölümü'nde ele alacağız. Dolayısıyla burada gerçek hiçbir tutarsızlık yoktur.

Aynı şekilde, Mohist bakış açısında da bir tutarsızlık yoktur. Çünkü, Mo Tzu'nun ruhların varlıkları hakkındaki kanıtı, esas ola-

rak, tabiatüstü meselelere yönelik herhangi gerçek bir ilgiden ziyade, her şeyi kuşatan sevgi doktrinlerine dini bir yaptırım sunabilmek maksadıyla ileri sürülür. Bu yüzden, "Ruhların Varlığının Kanıtları" bölümünde, Mo Tzu, dünyandaki var olan karışıklığı, "ruhların varlığına dair (insanlar arasındaki) bir şüpheye ve onların iyiyi mükafatlandıracakları, kötüyü cezalandıracaklarını anlamadaki bir başarısızlığa" atfeder. Mo Tzu sonra şöyle sorar: "Eğer şimdi, dünyadaki bütün insanlar, ruhların iyiyi mükafatlandıracakları ve kötüyü cezalandıracaklarına inandırılsalardı, dünya kaos halinde olur muydu?" (MT, Bölüm 31). Bu yüzden Tanrı'nın İradesi ve ruhların varlığı hakkındaki doktrini, insanları, her şeyi kuşatan sevgiyi uygularlarsa mükafatlandırılacakları ve uygulamazlarsa cezalandırılacaklarına inanmaları hususunda ikna etmek içindir. Halk arasında böyle bir inanç, faydalı bir şeydir; bunun için Mo Tzu, onu istedi. Defin ve kurban hizmetlerindeki "masraf ekonomisi", aynı zamanda faydalıdır; bu yüzden Mo Tzu, onu da istedi. Onun aşırı-faydacı bakış açısından, her ikisi de faydalı olduğu için bu durumda tutarsızlık yoktur.

DEVLETİN KÖKENİ

Eğer halk her şeyi kuşatan sevgiyi uygulayacaksa, dini yaptırımların yanı sıra, siyasi yaptırımlara da, ihtiyaç duyulur. *Mo-tzu*da, "Üstün Olan İle Mutabakat" başlıklı üç bölüm vardır. Bu bölümde, Mo Tzu, devletin kökenine dair teorisini yorumlar. Bu teoriye göre, bir devletin yöneticisinin yetkisi, iki kaynaktan gelir: Halkın iradesi ve Tanrı'nın İradesi. Ayrıca yöneticinin ana görevi, her şeyi kuşatan sevgiyi yerine getirenleri mükafatlandırarak ve bunu yerine getirmeyenleri cezalandırıp halkın eylemlerini denetlemektir. Bunu etkili bir şekilde yapabilmek için, yöneticinin yetkisinin mutlak olması gerekir. Bu noktada, şunu sorabiliriz: "Halk üzerinde niçin böyle mutlak bir otoritenin olmasını ister?"

Mo Tzu'nun düşüncesi, insanların bu tür bir otoriteyi, tercih ettiği değil fakat, başka bir alternatife sahip olmadıkları için kabul ettiği, şeklindedir. Ona göre, organize bir devletin yaratılmasından önce in-

sanlar, Thomas Hobbes'un "doğa durumu (the state of nature)" diye isimlendirdiği durumda yaşadılar. Bu zamanda, "herkes, kendisine özgü doğru ve yanlış ölçüsüne sahipti'. Bir insan olduğunda, bir ölçü vardı. İki insan olduğunda, iki ölçü vardı. Her insan, kendisinin haklı ve başkalarının yanlış olduğunu kabul etti." "Bu dünya, büyük bir düzensizlik halindeydi ve insanlar, kuşlar ve vahşi hayvanlar gibiydiler. Onlar, dünyanın bütün düzensizliklerinin, siyasi bir liderin olmaması gerçeğinden kaynaklandığını anladılar. Bu yüzden, dünyanın en faziletli ve en yetenekli insanını seçerek onu Göğün Oğlu olarak isimlendirdiler" (*MT*, Bölüm 11). Bu yüzden, devletin yöneticisi, ilk olarak halkın isteği ile, kendilerini karmaşadan kurtarmak maksadıyla kabul edildi.

Aynı başlığı taşıyan bir başka bölümde, Mo Tzu şöyle der: "Eskiden Tanrı ve ruhlar, devleti, şehirleri tesis ettiklerinde ve yöneticiyi belirlediklerinde, bu onların rütbelerini yükseltmek ya da aylıklarını muazzam hale getirmek değildi... Bu, halka yönelik faydalar meydana getirmek ve onların sıkıntılarını ortadan kaldırmak; fakirleri zenginleştirmek ve az olanı arttırmak; tehlikeden emniyeti ve karışıklıktan düzeni ortaya çıkarmak amacıyla yapıldı" (*MT*, Bölüm 12). Bu yüzden de, bu ifadeye göre, devlet ve yöneticisi, Tanrı'nın İradesi sayesinde kabul ettirildi.

Yöneticinin gücünü ele geçirme yolunun ne olduğu önemli değildir. Bu güç bir kez elde edildiğinde, Mo Tzu'ya göre, yönetici dünya halkına şöyle bir ferman yayınladı: "İyiyi ya da kötüyü işiten bir kimse, onu kendi üstüne haber verecektir. Daha üstün olanın doğru olduğunu düşündüğü şeyin, herkes doğru olduğunu düşünecek. Daha üstün olanın yanlış olduğunu düşündüğü şeyin, herkes yanlış olduğunu düşünecek" (*MT*, Bölüm 11). Bu Mo Tzu'yu, şu hükme götürdü: "Her zaman, daha üstün olan ile uzlaş ve aşağı olanı asla takip etme" (*MT*).

Bu yüzden, Mo Tzu, devletin totaliter ve yöneticisinin yetkisinin de mutlak olması gerektiğini ileri sürer. Bu, onun devletin kökeni hakkındaki teorisinin kaçınılmaz sonucudur. Çünkü, devlet, doğru ve yanlış ölçütlerinin karışıklığından dolayı var olan düzensizliği sona er-

dirmek için yaratıldı. Bu yüzden devletin birinci fonksiyonu, Mo Tzu'ya göre "ölçütleri birleştirmek"tir. Devlet içinde, yalnızca tek bir ölçüt var olabilir ve bu ölçüt de bizatihi devlet tarafından belirlenmiş bir ölçüt olmalıdır. Başka hiçbir ölçüt, hoş görülemez. Çünkü, başka ölçütler olduğunda, insanlar çabucak düzensizlik ve karmaşadan başka bir şeyin bulunmadığı "doğa durumu"na geri dönerler. Bu siyasi teoride, Mo Tzu'unun *hsieh*in meslek ahlâkını, *hsieh*in grup itaati ve disiplini üzerindeki vurgusuyla birlikte geliştirdiğini görürüz. Şüphesiz bu teori, aynı zamanda, birçok insanın, müstebit olacak olsa bile, merkezileşmiş bir otoriteyi uygun görmesine sebep olan Mo Tzu'nun dönemindeki altüst olmuş siyasi koşulları da yansıtır.

Demek ki o zaman, doğrunun ve yanlışın yalnızca tek bir ölçütü olabilir. Mo Tzu için doğru, "karşılıklı her şeyi kuşatan sevgi"nin; yanlış ise "karşılıklı ayırım yapmanın" uygulanmasıdır. Mo Tzu, dini yaptırımla birlikte, bu siyasi yaptırıma müracaat sayesinde bütün dünya insanlarını, kendisinin her şeyi kuşatan sevgi ilkesini yerine getirmeye sevk edeceğini ümit etti.

Mo Tzu'nun öğretisi böyleydi; zamanının bütün kaynakları, onun kendi eylemlerinin bu öğretinin hakiki bir örneği olduğu hususunda hem fikirdirler.

6

Taoculuğun İlk Safhası: Yan Chu



"Hayatı korumak ve onda sahih olanı muhafaza etmek, şeylerin bir kimsenin başını derde sokmasına izin vermemek: Bu Yang Chu'nun tespit ettiği şeydir."

Huani-Nan-Tzu

"Bizim hayatımız, bizim sahip olduğumuzdur ve onun faydası çok büyüktür. Bu faydanın derecesine gelince, imparator olmak onuru bile, onunla karşılaştırılamaz."

Yang Chu

K'ieou Ying'in *Nergisler* çalışmasından ayrıntı (1547).
(Kaynak: Freer Galery of Art, Smithsonian Institution).

Konfüçyüsçü Seçmeler'de, bize bir devletten başka bir devlete seyahat ederken Konfüçyüs'ün *yin che*, "kendilerini saklamış kimseler" diye isimlendirdiği ve bu "dünyadan kaçan şahıslar" olarak tasvir ettiği birçok insanla karşılaştığı anlatılır (*KS*, XIV, 39). Bu münzeviler, dünyayı değiştirmeye yönelik boş çabalarından dolayı Konfüçyüs'le alay ettiler. Bunlardan biri Konfüçyüs'ü, "başarılı olamayacağını bilen, ancak yine de öyle davranmaya devam eden kimse" olarak tasvir etti (*KS*, XIV, 41). Bu saldırılara Konfüçyüs'ün bir talebesi olan Tzu Lan, bir gün şöyle cevap verdi: "Büroda hizmet etmeyi reddetmek doğru değildir. Eğer ailedeki yaşlı ve genç arasındaki düzenlemeler, bir kenara bırakılamayacaksa, o zaman, sen hükümdar ve tebaası arasında var olan yükümlülüğü bir kenara nasıl bırakabilirsin? Kişisel temizliğini sürdürmeye yönelik arzunda, toplumun büyük ilişkisini [hâkim ve tebaası arasındaki ilişki] alt üst ettin, devirdin (*KS*, XVIII, 7).

ERKEN DÖNEM TAOCULAR VE MÜNZEVİLER

Nitekim münzeviler, "kişisel saflıklarını muhafaza etmeyi" arzulayan fertlerdir. Onlar da, bir anlamda, dünyanın, hiçbir şey yapılamayacak

kadar kötü olduğunu düşünen bozgunculardı. *Konfüçyüsçü Seçmeler*'de münzevilerden birinin, şöyle dediği nakledilir: "Bu dünya, coşmuş bir seldir; onu değiştirecek bir kimse var mıdır?" (*KS*, XVIII, 6). Diğer insanlardan uzakta, söz konusu tabii dünyaya ilk çekilenler Taoistlerdi.

Ancak, Taoistler, "kişisel arılıklarını muhafaza etmek" için "bu dünyadan kaçan" ve bir kez inzivaya çekildiklerinde ise, ideolojik olarak kendi davranışlarını meşrulaştırmaya yönelik hiçbir teşebbüste bulunmayan sıradan münzeviler değildir. Aksine onlar, inzivaya çekildikten sonra eylemlerine anlam verecek bir düşünce sistemi geliştirmeye girişen kişilerdir. Bunlar arasındaki ilk meşhur yorumcu Yang Chu'dur.

Yang Chu'nun doğum ve ölüm tarihleri kesin değildir; ancak Mo Tzu'nun (İÖ. yak. 479-yak.381) ve Mencius (İÖ.yak.371-289) arasında bir dönemde yaşamış olmalıdır. Mo Tzu tarafından zikredilmese de, zamanında Yang Chu'nun Mohistler kadar etkili hale gelmesi gerçeği buna işaret eder. Mencius'e göre: "Yang Chu'nun ve Ma Ti'nin sözleri bütün dünyayı doldurdu" (*KS*, IIIb, 9). *Lieh-tzu* olarak bilinen Taoist çalışmada, "Yang Chu" adlı bir bölüm vardır. Geleneğe göre bu bölüm, Yang Chu'nun felsefesini* sunmaktadır. Ancak *Lieh-tzu*nun otantikliği modern bilim tarafından çok tartışıldı ve "Yang Chu" bölümünün diğer erken dönem güvenilir kaynaklarda zikredilenlerle uyumlu olmadığı düşünüldü. Onun öğretileri, aşırı hedonizm hakkındadırlar. (Forke'un *Yang Chu's Garden of Pleasure* başlığı bu özelliğinden kaynaklanır). Oysa, diğer erken dönem yazıların hiçbirinde, Yang Chu'nun bir hedonist olarak suçlandığını göremeyiz. Maalesef, Yang Chu'nun gerçek düşünceleri, düzenli bir şekilde hiçbir yerde tasvir edilmez; bu düşünceler ancak başka yazarların birçok çalışmasında bulunan dağınık atıflardan çıkartılabilir.

(*) Bkz. Anton Forke, *Yang Chu's Garden of Pleasure* ve James Legge, *The Chinese Classics*, VII, *Prolegomenia*, s.92-99.

YANG CHU'NUN TEMEL DÜŞÜNCELERİ

Mencius şöyle der: "Yang Chu'nun ilkesi: 'Herkes kendisi için'dir. "Tek bir tel saç kopartarak bütün dünyaya faydalı olabilse de, insan bunu yapmaz" (*M*, VIIa, 26). *Lüshih Ch'un-ch'iu* (İÖ. 3. yüzyıl) şöyle der: "Yang Sheng, nefse değer verirdi" (*LC*, XVII, 7). *Han-fei-tzu* (3. yüzyıl) şöyle der: "Siyaseti, tehlikeli olan bir şehre girmemek, askerde kalmamak olan bir adam vardı. Bütün dünyanın büyük menfaati karşılığında bile olsa, baldırından bir kıl vermezdi... O, eşyayı hor görür ve hayata değer verirdi" (*HFT*, Bölüm 50). Ve *Huai-nan-tzu* (İÖ. 2. yüzyıl) da şöyle der: "Hayatı korumak ve onda sahih olanı muhafaza etmek, şeylerin bir kimsenin başını derde sokmasına izin vermemek: Bu, Yang Chu'nun tespit ettiği şeydir" (*HNT*, Bölüm, 13).

Yukarıdaki alıntıda, *Lü-shih Ch'un-ch'iu*'nun Yang Sheng'inin "Bütün dünyanın menfaati için baldırından bir kılı bile vermeyen" kişinin, Yang Chu'nun ya da onun talebelerinden biri olduğu son dönem bilim adamları tarafından ispat edildi. Çünkü, o zamanda böyle bir ilkeyi kabul eden başka biri yoktur. Yang Chu'nun temel fikirleri şunlardır: "Herkes kendisi için" ve "eşyayı küçümseme ve hayata değer verme." Bu tür fikirler, kesinlikle, her şeyi kuşatan sevgi ilkesini kabul eden Mo Tzu'nun fikirlerine zıttır.

Han Fei Tzu'nun, Yang Chu, bütün dünyayı *kazanmak* için bile olsa baldırından bir kıl bile vermezdi ifadesi, Mencius'un, "Yang Chu, bütün dünyanın menfaati için tek bir kılı bile vermezdi" şeklindeki ifadesinden biraz farklıdır. Ancak her iki ifade de, Yang Chu'nun temel fikirleriyle uyumludur. İkinci ifade, "herkes kendisi için"; birincisi de "eşyaları küçümser ve hayata değer verir" doktrini ile uyumludur. Her ikisinin de, tek bir teorinin iki yönü olduğu söylenebilir.

YANG CHU'NUN FİKİRLERİNİN TASVİRLERİ

Taocu literatürde, Yang Chu'nun düşüncesinin her iki yönü hakkında da tasvirler bulunabilir. *Chuang-tzu*'nun birinci bölümünde, efsanevi yönetici Yao ve Hsü Yu isimli bir keşişin karşılaşmasının hikâyesi vardır. Yao, kendi dünya yönetimini Hsü Yu'ya devretme hususunda sa-

bırsızdı, ancak Hsü Yu, şöyle diyerek bunu reddetti: "Sen dünyayı yönetirsin ve zaten o dünya barış içindeydi. Benim senin yerini alacağımı farz et, bunu isim için mi yapardım? İsim, gerçek menfaatin gölgesinden başka bir şey değildir. Onu gerçek çıkar için yapar mıydım? Yuvasını muazzam ormanda inşa eden kara kuş, tek bir ince dalı işgal eder. Susuzluğunu nehirden gideren tapir, yalnızca karnını doyurmaya yetecek kadar içer. Geri dön ve rahat ol. Benim bu dünyaya ihtiyacım yok." Burada, kendisine karşılıksız verildiği de bile, dünyaya aldırmayan bir keşiş vardır. Keşiş dünya için baldırından tek bir kıl bile vermezdi. Bu, Han Fei Tzu'nun Yang Chu anlatısını tasvir eder.

*Lieh-tzu*da bulunan ve yukarıda zikredilen "Yang Chu" adlı bölümde, şöyle bir hikâye yer almaktadır: "Ch'in Tzu, Yang Chu'ya sordu: 'Eğer bedeninden tek bir kılı koparmayla bütün dünyayı kurtarabilseydin, bunu yapar mıydın?' Yang Chu: 'Bütün dünya, kesinlikle tek bir kılla kurtulamaz', diye cevap verdi. Ch'in Tzu: 'Ancak, bunun mümkün olduğunu farz et, o zaman yapar mıydın?' dedi. Yang Chu, cevap vermedi. Sonra Ch'in Tzu dışarı çıktı ve Meng-sun Yang'a anlattı. Meng-sun Yang: 'Sen üstadın düşüncesini anlamıyorsun. Ben onu sana açıklayacağım', diye cevap verdi. Derinden bir parça koparark on bin parça altın kazanacağını düşün, bunu yapar mıydın? Ch'in Tzu: 'Yapardım', dedi. Meng-sun Yang devam etti: 'Kollarından birini keserek bütün bir krallığa sahip olacağını düşün, yapar mıydın?' Ch'in Tzu bir müddet sessiz kaldı. Sonra Meng-sun Yang: 'Deriyle karşılaştırıldığında bir kıl önemsizdir'. Derinin bir parçası, bir kolla karşılaştırıldığında önemsizdir. Derinin birçok parçası, bir araya getirildiğinde, bir kol kadar önemlidir. Tek bir saç, bedenin on bin parçasından biridir. Nasıl onu dikkate almazsın?'" Bu, Yang Chu'nun teorisinin bir başka yönünün bir tasviridir.

Lieh-tzu'daki aynı bölümde, Yang Chu'nun şöyle dediği nakledilir: "Kadim dönemin insanları, tek bir saçı koparark dünyaya fayda sağlasaydılar, onu yapmazlardı. Dünya, onlara özel mülkiyetleri olarak sunulsaydı, kabul etmezlerdi. Eğer herkes tek bir kıl koparmayı reddedecek olsaydı ve herkes, dünyayı bir kazanç olarak kabul et-

meyi reddetseydi, o zaman dünya mükemmel bir düzen içinde olurdu." Bunun gerçekten Yang Chu'nun bir sözü olduğundan emin olamayız, ancak bu söz, onun teorisinin iki yönünü ve ilk dönem Taoculaların siyaset felsefesini çok iyi özetlemektedir.

LAO-TZU VE *CHUANG-TZU*'DA İFADE EDİLDİĞİ ŞEKLİYLE *YANG CHU'NUN FİKİRLERİ*

Yang Chu'nun ana fikirlerinin yansımaları, *Lao-tzu*'nun bazı parçalarında ve *Chuagn-tzu* ve *Lü-shih Ch'un-ch'iu*'nun bazı bölümlerinde bulunabilir. Son çalışmada, "Benliğin Önemi" adlı bir bölüm vardır. Burada şöyle denilir: "Bizim hayatımız, bizim sahip olduğumuzdur ve onun bize faydası, çok büyüktür. Bu faydanın derecesine gelince, İmparator olmak onuru bile, onunla karşılaştırılamaz. Onun önemine gelince, bu dünyaya sahip olmanın sağlayacağı zenginlik bile, onunla değiştirilemez. Güvenliğine gelince, tek bir sabah kaybedecek olsak, bir daha asla bu sabahı geri getiremezdik. Bunlar, anlayış sahibi olan kimselerin, haklarında dikkatli olması gereken üç noktadır" (*LC*, I, 3). Bu paragraf, bir kimsenin niçin eşyayı küçümsediği ve hayata değer verdiğini açıklar. Bir imparatorluk kaybedildiğinde bile bir gün yeniden elde edilebilir; ancak insan öldüğünde, bir daha asla yeniden yaşayamaz.

Lao-tzu, aynı fikri ifade eden paragraflar içerir. Mesela: "Davranışında dünyaya verdiğinden daha fazla bedenine değer veren kimseye dünya verilebilir. Davranışlarında dünyadan daha çok kendisini seven kimseye dünya emanet edilebilir" (*LT*, Bölüm 13). Ya da: "İsim mi şahıs mı, hangisi daha sevgilidir? Şahıs mı talih mi daha önemlidir?" (*LT*, Bölüm 44). Burada da, eşyayı küçümseme ve hayata değer verme açıkça ortaya çıkar.

*Chuang-tzu*nun "Hayatı Kazanmanın Temelleri" başlıklı bölümünde şunu okuruz: "Bir şeyi iyi yaptığında, şöhretten sakın; bir şeyi kötü yaptığında cezadan sakın. Orta yolu takip et ve bunu daimi prensip haline getir. O zaman, bedenini koruyabilir, aileni besleyebilir ve doğal yıllarının süresini tamamlayabilirsin." Bu yine, Yang Chu'nun düşünce çizgisinin sonucudur ve orta yol, daha önceki Taoculara gö-

re, insan dünyasından gelen zararlara karşı bir kimsenin hayatını korumak için en iyi yoldur. Eğer bir insanın davranışı, toplumun onu cezalandıracağı kadar kötüyse, bu açıkça onun hayatını koruyacak yol değildir. Ancak eğer bir insanın davranışı, mükemmel bir şöhret elde edecek kadar iyi ise, bu da onun hayatını koruyacak yol değildir. *Chuang-tzu*nun bir başka bölümü, bize şunu anlatır: "Dağ ağaçları, kendilerinin düşmanlarıdır ve ateşin sıçraması, kendisini söndürmesinin sebebidir. Tarçın ağacı, yenilebilir, bu yüzden de kesilir. *Ch'i* yağı, faydalıdır, bu yüzden *ch'i* ağacında derin yaralar açılır" (*CT*, Bölüm 4). Yeteneği ve faydası hakkında şöhreti olan bir adam, tarçın ve *ch'i* ağacınınki gibi, kaderinden dolayı acı çekecektir.

Bundan dolayı, *Chuagn-tzu*da, faydasızlığın faydasına saygı gösteren paragraflar buluruz. Az önce iktibas edilen bölümde, odunu hiçbir işe yaramadığı için kesilmekten kurtulan ve bir kimseye rüyada şöyle diyen kutsal meşe ağacı hakkında bir tasvir vardır: "Uzun bir süreden beri, faydasız olmayı öğreniyordum. Neredeyse yok olacağım birkaç durum vardı, ancak şimdi, benim için en büyük amaç olan faydasız olmada, başarılı oldum. Eğer ben faydalı olsaydım, bu kadar büyük olabilir miydim? Yine denilir ki, "bu dünya, yalnızca faydalının faydasını bilir, ancak faydasızlığın faydasızlığını bilmez" (CT, Bölüm 4). Faydasız olmak, bir kimsenin hayatını korumanın yoludur. Hayatını korumada yetenekli olan adam, çok kötülük yapmamalı, ancak, çok iyilik de yapmamalıdır. O, iyi ve kötü arasındaki orta yolu yaşamalıdır. O faydasız olmaya çalışır. Bu, onun için en büyük faydadır.

TAOCULUĞUN GELİŞİMİ

Bu bölümde, ilk dönem Taoist felsefenin gelişimindeki birinci safhayı, görüyorduk. Taoist felsefenin gelişimi, tam olarak üç ana safhada oldu. Yang Chu'ya atfedilen fikirler, birinci safhayı temsil eder. *Lao-tzu* kısmında ifade edilenler, ikinciyi ve *Chuang-tzu* büyük kısmında ifade edilenler, üçüncü ve son safhayı temsil ederler. *Lao-tzu*da da, birinci ve üçüncü safhayı, *Chuang-tzu*'da ise birinci ve ikinci safhayı temsil eden fikirler bulunacağı için, aynı şeyi *Lao-tzu* ve *Chuang-tzu* hakkında da

söyleyebilirim. Kadim Çin'in diğer kitapları gibi bu iki kitap da, gerçekten, herhangi bir şahsın tek bir çalışması olmaktan ziyade, farklı zamanlarda, farklı şahıslar tarafından yazılmış Taocu yazıların ve söylenmiş Taocu sözlerin derlemeleridir.

Taocu felsefenin başlangıç noktası, hayatın korunması ve hayata zarar vermekten kaçınmadır. Bunu gerçekleştirmede Yang Chu'nun metodu, "kaçmak"tır. Bu yöntem, toplumdan kaçan, kendisini dağlarda ve ormanlarda gizleyen sıradan münzevilerin yöntemidir. İnsan böyle yapmakla, beşeri dünyanın kötülüklerinden kaçınabilir. Ancak beşeri dünyadaki şeyler, öyle karmaşıktır ki, bir kimse kendisini ne kadar iyi saklarsa saklasın her zaman, kaçınılamayacak kötülükler, bu yüzden de, "kaçma"nın işe yaramadığı zamanlar vardır.

Lao-tzu'nun büyük kısmında ifade edilen fikirler, evrendeki şeylerin değişiminin temelini oluşturan yasaları ifşa etmeye yönelik bir teşebbüsü temsil eder. Eşya değişir, ancak değişmelerin temelini oluşturan yasalar değişmeden kalır. Eğer bir kimse, bu yasaları anlar ve eylemlerini onlara uygun olarak düzenlerse, o zaman her şeyi kendi lehine döndürebilir. Bu, Taoculuğun gelişimindeki ikinci safhadır.

Ancak, bunun mutlak bir garantisi yoktur. Hem doğal dünyada hem de insan dünyasındaki eşyanın değişimlerinde, her zaman görünmeyen unsurlar vardır. Bu yüzden de, her türlü dikkate rağmen, bir kimsenin yaralanmaya maruz kalacağı ihtimali var olmaya devam eder. Bunun içindir ki, Lao-tzu, her şeye rağmen oldukça derin bir vukufiyetle şöyle der: "Büyük bir hastalığa maruz kalmamın sebebi, bir bedene sahip olmamdır. Eğer beden olmasaydı, hangi hastalık olabilirdi?" (*LT*, Bölüm 13). Büyük anlayış hakkındaki bu sözler, hayatın ölümle ve kendisini başkaları ile özdeşleştirdiği *Chuang-tzu*'da geliştirildi. Bu, hayatı ve ölümü, kendisini ve başkasını, daha yüksek bir bakış açısından görmeyi ifade eder. Eşyayı bu yüksek bakış açısından gören kimse, mevcut dünyayı aşabilir. Bu aynı zamanda, toplumdan dağlara ve ormanlara değil, daha ziyade, bu dünyadan başka bir dünyaya "kaçışın" bir şeklidir. Kadim zamanların Taoculuğunda, gelişimin üçüncü ve son bir safhası daha vardır.

Bütün bu gelişmeler, *Chuang-tzu*'nun "Dağ Ağacı" isimli Yirminci Bölümü'ndeki bir hikâyede tasvir edilir. Bu hikâye şöyledir:

"Chuang Tzu, yapraklarla kaplanmış büyük bir ağaç gördüğünde dağlarda geziniyordu. Bir ormancı, onun yanında duruyordu, fakat onu kesmedi. Chuang Tzu, ondan bunun sebebin sordu; adam: 'Bu ağaç, faydalı değil' diye cevapladı. Chuang Tzu, o zaman şöyle dedi: 'Bu ağaç, nadir niteliklere sahip olmadığından doğal sürecini tamamlamada başarılı olur.'

"Üstat (Chuang Tzu), dağlardan ayrıldığında, bir arkadaşının evinde konakladı. Arkadaşı memnun oldu; köleye bir kazı öldürmesini ve onu pişirmesini emretti. Köle, 'kazlardan biri gıdaklayabilir. Öteki gıdaklayamaz. Hangisini öldüreyim? diye sorunca üstat, 'gıdaklayamayanı öldür', dedi. Sonraki gün, bir talebe Chuang Tzu'ya şu soruyu sordu: 'Dün, nadir özelliklere sahip olmadığından dağlardaki ağaç, tabi sürecini tamamlamada başarılı oldu. Ancak şimdi, ev sahibimizin kazı, olaganüstü niteliğe sahip olmadığı için, ölmek zorunda. Sizin yeriniz ne olacaktır?'

"Chuang Tzu, güldü ve şöyle dedi: 'Benim yerim, nadir niteliklere sahip olmak ve onlara sahip olmamak arasındadır. Bu yer şimdilik, tek doğru gibi görünmektedir, ancak gerçekte öyle değildir. Bu yüzden, bu yöntemi uygulayanlar, bütünüyle ıstıraplardan azade olamayacaklardır. Eğer bir kimse *Tao* ve *Te* (Yol ve onun manevi gücü) ile gezinirse, o başka bir şey olacaktır'."

Sonra Chuang Tzu, kendisini *Tao* ve *Te* ile birleştiren kimse, şeyleri şey olarak kullanan ancak şeyler tarafından şey olarak kullanılmayan şeylerin "atası" ile birlikte olduğunu söyledi. Böyle olduğunda, "ona ne zarar verebilir?"

Bu hikâyedeki birinci kısım, Yang Chu tarafından uygulandığı şekliyle hayatı koruma teorisini tasvir eder. İkinci kısım ise, Chuan Tzu'nunkini. "Nadir niteliğe sahip olmak" ifadesi, *Chuang-tzu*'nun Üçüncü Bölümü'nden yapılan önceki alıntıda söz edilen iyi şey yapmaya karşılık gelir. "Nadir niteliğe sahip olmama", aynı altındaki kötü şeyler yapmaya tekabül eder. İki aşırılık arasındaki orta yol, bu alıntı-

da işaret edilen orta yola karşılık gelir. Ancak, eğer bir insan şeyleri daha yüce bir bakış açısından göremezse, bu yöntemlerin hiçbiri mutlak olarak, tehlike ve kötülükten korunmayı garanti etmez. Fakat, şeyleri daha yüksek bir bakış açısından görmek, egoyu iptal etmek anlamına gelir. İlk Taocuların, bencil olduğunu söyleyebiliriz. Ancak sonraki gelişimlerinde, bu bencillik tersine döndü ve kendisini yok etti.

7

Konfüçyüsçülüğün İdealist Kanadı: Mencius



"Acıma hissi, insanseverliğin kaynağıdır. Haya ve nefret duygusu, doğruluğun kaynağıdır. Tevazu ve kar sağlama duygusu, mülkiyetin kaynağıdır. Doğru ve yanlış duygusu, hikmetin kaynağıdır. İnsan, iki el ve iki ayak olmak üzere dört şeye sahip olduğu gibi, bu dört kaynağa da sahiptir."

Mencius

İdealist Konfüçyüsçülerden
Mencius'un bir tasviri.

Tarihsel Kayıtlar'a (*TK*, Bölüm 74) göre Mencius (371?-289?) Doğu Çin'de bugünkü Shangtung eyaletinin güney doğusundaki Tsou devletinde doğdu. Mencius, Konfüçyüs'ün torunu Tzu-sus'nun bir talebesinin gözetimi altında çalıştığı için Konfüçyüs ile ilişkilendirildi. O zaman, bugünkü Shantung'da geniş bir devlet olan Ch'i'nin Kralları, eğitime önem veriyordu. Başkentlerinin, "Chi kapı" olarak bilinen Batı kapısının yanında, Chi-hsia, yani "Chi'den aşağı" diye isimlendirdikleri bir eğitim merkezi kurdular. Burada yaşayan bütün bilim adamları, "büyük memurlar olarak kabul edildiler ve ana yol üzerinde onlar için inşa edilen büyük evlere sahip olmakla onurlandırılıp teveccüh kazandılar. Bu, feodal lordların aylık alan misafirlerine, dünyadaki en seçkin bilim adamlarını çekenin Ch'i devleti olduğunu gösterecekti" (*a.g.y.*).

Mencius bir müddet, söz konusu önde gelen bilim adamlarından biriydi. Ancak, kendi fikirlerini dinleyecek bir kulak bulmaya çalışarak boş yere, başka devletlere seyahatler yaptı. Sonunda, *Tarihsel Kayıtlar*'ın bize anlattığı gibi, emekliye ayrıldı ve talebeleriyle birlikte yedi kitap halinde *Mencius*'u yazdı. Bu çalışma Mencius, dönemin

lordları ve Mencius'la talebeleri arasındaki konuşmaları kaydeder; daha sonraki zamanlarda kitap geçen bin yıl boyunca Konfüçyüsçü eğitimin temelini teşkil eden meşhur "Dört Kitap"tan biri olarak kabul edildi.

Mencius, Konfüçyüsçülüğün idealistik kanadını ve nispeten daha geç olan Hsün Tzu da gerçekçi kanadını temsil eder. Bunun anlamı daha sonra açıklığa kavuşacaktır.

İNSAN DOĞASININ İYİLİĞİ

Konfüçyüs'ün *jen* (insanseverlik) hakkında çok fazla şey söylediğini ve *yi* (doğruluk) ile *li* (fayda) arasında keskin bir ayırım yaptığını gördük. Kişisel menfaat düşünülmeksizin her insan, şarta bağlı olmaksızın yapması gerekeni yapar ve ne olması gerekiyorsa olur. Bir başka ifadeyle o, "başkalarını içerecek kadar kendisini genişletir." Bu öz itibariyle, *jen*'in uygulanmasıdır. Ancak Konfüçyüs, bu doktrinleri kabul etmekle birlikte, bir insanın niçin bu şekilde davranması gerektiğini açıklamayı başaramadı. Mencius, bu soruya bir cevap vermeye çalışarak çok ünlü bir teori geliştirdi: Bu teori, insan doğasının iyiliğine dair bir teoridir.

İnsan doğasının iyi mi kötü mü olduğu, yani insan doğasının tam olarak iyi mi yoksa tam olarak kötü mü olduğu, Çin felsefesinde en tartışmalı problemlerinden biri oldu. Mencius'a göre, zamanında, konuyla ilgili kendi teorisinin yanı sıra üç teori daha vardı. Bunlardan birincisi, insan doğası, ne iyi ne de kötüdür. İkincisi, insan doğası, hem iyi hem de kötü olabilir (insan doğasında hem iyi hem de kötü unsurlar bulunur) ve üçüncüsü, bazı insanların doğasının iyi ve diğerlerininkinin ise, kötü olduğu şeklindedir (*M*, VIa, 3-6). Bu teorilerden birincisi, Mencius ile çağdaş bir felsefeci olan Kao Tzu tarafından kabul edilir. Bu teori hakkında, *Mencius*'da muhafaza edilen Kao Tzu ile Mencius arasındaki tartışmalardan dolayı, diğer teorilerden daha fazla şey biliyoruz.

Mencius, insan doğasının iyi olduğunu savunduğunda, bununla her insanın bir Konfüçyüs yani, bir bilge olarak doğduğunu kastet-

mez. Onun teorisi, yukarıda zikredilen, insan doğasında iyi unsurların olduğu şeklindeki ikinci teoriyle bazı benzerliklere sahiptir. Elbette o, ne iyi ne de kötü olmayan, ancak eğer hakkıyla kontrol edilmezlerse, kötülüğe götürebilecek olan başka unsurların da bulunduğunu kabul eder. Fakat Mencius'a göre, bunlar insanların diğer canlı varlıklarla ortak olarak paylaştığı unsurlardır. Onlar, insan hayatının "hayvanî" yönünü temsil ederler; bu yüzden de, "insanî" doğanın parçası olarak kabul edilemezler.

Mencius bu teoriyi desteklemek maksadıyla, sayısız argüman ileri sürer. Bu argümanlar arasında şu da yer alır: "Bütün insanlar, [başkalarının acı çekmesini görmeye] tahammül edemeyecek bir zihne sahiptir... Eğer şimdi insanlar, bir çocuğun kuyuya düşmek üzere olduğunu görseler, istisnasız bir alarm ve tehlike hissi yaşayacaklardır... Bu örnekten hareketle, acıma duygusunu kaybeden birinin, tevazu ve kâr sağlama duygusunu kaybeden kimsenin ve doğruluk ve yanlışlık duygusunu kaybeden bir kimsenin insan olmadığını anlarız. Acıma hissi, insanseverliğin kaynağıdır. Haya ve nefret duygusu, doğruluğun kaynağıdır. Tevazu ve kâr sağlama duygusu, mülkiyetin kaynağıdır. Doğru ve yanlış duygusu, hikmetin kaynağıdır. İnsan, iki el ve iki ayak olmak üzere dört şeye sahip olduğu gibi, bu dört kaynağa da sahiptir... Bütün insanlar, bu dört kaynağa sahip olduğundan, izin verin onların tam olarak nasıl geliştireceklerini ve yetkinleştireceklerini bilsinler. Sonuç, yanmaya başlayan ateş ve bir menfez bulan su kaynağı gibi olacaktır. İzin verin tam gelişimlerine sahip olsunlar, işte o zaman dört deniz içindeki her şeyi koruma hususunda yeterli olacaklar. Eğer onlar bu gelişmeyi reddederlerse, kendi ailelerini bile koruma hususunda yeterli olmayacaklar" (*M*, IIa, 6).

Asli doğaları durumunda bütün insanlar, tam olarak geliştiğinde, Konfüçyüsçülükte çokça vurgulanan dört "sabit fazilet" haline gelen bu "dört kaynağa" sahip olurlar. Dış şartlar tarafından engellenmezlerse, ağacın tohumdan kendi kendine ya da bir çiçeğin tomurcuktan büyümesi gibi, doğal olarak içeriden gelişirler. Mencius'un Kao Tzu ile çekişmesinin temeli budur. Kao Tzu'ya göre, insan tabiatı biza-

tihi, ne iyi ne de kötüdür. Bu yüzden de ahlâk, suni olarak dışarıdan ilave edilir.

Burada bir başka soru vardır: "İnsan, niçin daha aşağı itkiler diye isimlendirebileceğimiz şey yerine, bu "dört kaynağı"nın özgür gelişimine izin versin?" Mencius, insanı hayvanlardan farklı kılan şeyin bu dört kaynak olduğu, şeklinde cevap verir. Bu yüzden, yalnızca onların gelişimi sayesinde, insan hakiki bir "insan" olduğu için, bu özellikler geliştirilmelidir. Mencius şöyle der: "İnsanın kuşlardan ve hayvanlardan farklı olduğu şey, önemsiz değildir. Kalabalıklar, onu çöpe atar, oysa üstün insan, onu muhafaza eder" (*M*, IVb, 19). Bu yüzden Mencius, Konfüçyüs'ün aklına gelmeyen bir soruyu cevaplar.

KONFÜÇYÜSÇÜLÜK VE MOHİZM ARASINDAKİ TEMEL FARKLILIK

Konfüçyüsçülük ve Mohizm arasındaki temel farklılığı burada buluruz. Mencius'un kendi kendine tayin ettiği görevlerden biri, "Yang Chu ve Mo Ti'ye karşı çıkmaktır." Mencius şöyle der: Yang'ın "herkes kendisi için" ilkesi, bir kimsenin hükümdarına değer vermemesi anlamına gelir. Mo'nun "her şeyi kuşatan sevgi" ilkesi, bir kimsenin babasına değer vermemesi anlamına gelir. "Babasız ve hükümdarsız olmak, kuşlar ve hayvanlar gibi olmak gibidir... Bu zararlı düşünceler, halkı yanlış yola sevkeder; insanseverlik ve doğruluk yolunu kapatır" (*M*, IIIb, 9). Yang Chu'nun ilkesi bir kimseye faydalı olmak iken, insanseverlik ve doğruluk şeklindeki iki faziletin özü, başkalarına faydalı olmak olduğundan, Yang Chu'nun teorisinin bu iki fazilete zıt olduğu çok açıktır. Ancak, Mo Tzu'unun her şeyi kuşatan sevgi ilkesi de, başkalarına faydalı olmayı hedefler. Bu açıdan o, Konfüçyüsçülerinkinden bile çok daha samimidir. O zaman, niçin Mencius, eleştirisinde Mao Tzu'yu Yang Chu ile bir araya getirir?

Geleneksel cevap, Mohist doktrine göre, sevginin kendisi, daha büyük ya da daha küçük gibi hiçbir derecelendirmeye sahip değildir, oysa Konfüçyüsçülüğe göre ise tersi doğrudur. Bir başka ifadeyle, Mohistler, başkalarını sevmede eşitliği, Konfüçyüsçüler ise derece-

lenmeyi/hiyerarşiyi vurgularlar. Bu farklılık, içinde meşhur Wu-ma Tzu'nun Mo Tzu'ya şöyle dediğinin nakledildiği *Ma-Tzu*daki bir paragrafta ortaya çıkar: "Her şeyi kuşatan sevgiyi uygulayamam. Tso(yakın bir devlet)'nun insanlarını, Yüeh(uzak bir devlet)'in insanlarından daha çok severim. Lu(kendi devleti)'nun insanlarını Tso'nunkileri sevdiğimden daha çok severim. Kendi bölgemin insanlarını, Lu'nunkilerden daha çok severim. Kendi klanımın mensuplarını, bölgemin insanlarından daha çok severim. Kendi ailemi, klanımın insanlarından daha çok severim. Ve kendimi, ailemden daha çok severim" (*MT*, Bölüm 46).

Wu-ma Tzu, bir Konfüçyüçü idi, onun "kendimi, ailemden daha çok severim" ifadesi, Mohist bir kaynaktan gelir ve muhtemelen bir abartmadır. Bu, kesinlikle Konfüçyüsçülerin evlada yakışır dindarlıklarıyla uyumlu değildir. Ancak bu istisna dışında, Wu-ma Tzu'nun ifadesi, genel olarak Konfüçyüsçü ruhla uyum halindedir. Çünkü, Konfüçyüsçülere göre, sevgide derecelerin olması gerekir.

Bu dereceler hakkında konuşan Mencius şöyle der: "Eşya ile ilişkisinde üstün insan, onları sever ancak, insanseverlik duygusuna sahip olmaz. İnsanlarla ilişkisinde, insanseverliğe sahip iken derin aile sevgisine sahip değildir. Bir kimse, ailesinin üyeleri için aile sevgisi hislerine, fakat insanlar için ise insanseverliğe sahip olmalıdır; halk için insanseverlik, ancak eşya hakkındaki sevgidir" (*M*, VII, 45). Mencius, Yi Chih adlı bir Mohistle olan tartışmasında ona, gerçekten insanların komşularının çocuklarını, kardeşlerinin çocuklarını sevdikleri tarzda sevdiklerine inanıp inanmadığını sorar; bir kardeşin çocuklarına olan sevgisi, doğal olarak daha büyüktür (*M*, IIIa, 5). Mencius'a göre bu oldukça doğrudur; yapılması gereken, böyle bir sevgiyi, toplumun en uzak mensuplarını içerecek kadar genişletmektir. "Ailendeki yaşlılara, onlara davranılması gerektiği gibi davran ve bu davranışı, diğer insanların ailelerinin yaşlılarını içerecek şekilde genişlet. Ailendeki gençlere, onlara davranılması gerektiği gibi davran ve bu davranışı, diğer ailelerinin gençlerini kapsayacak kadar genişlet (*M*, Ia, 7). Bu, Mencius'un "bir kimsenin eyleminin alanını başkalarını içerecek şekilde genişlet-

me" olarak isimlendirdiği şeydir (*a.g.y.*). Bu, dereceli sevgi ilkesine dayanan bir genişlemedir.

Bir kimsenin ailesine olan sevgisini, onlar dışındaki şahısları içerecek şekilde genişletmesi, Konfüçyüs tarafından savunulan "*chung* ilkesi [başkalarına insaflı olma] ve *shu*[özgecilik]"yu uygulamaktır. Bunlar, yeri geldiğinde insanseverliği uygulamanın muadili olan şeylerdir. Bu uygulamalarda zoraki hiçbir şey yoktur, çünkü bütün insanların asli doğaları, kendilerinde, onlar için başkalarının acı çekmelerini görmeye tahammül etmelerini imkânsız kılacak acıma hissine sahiptir. İyiliğin bu "kaynağının" gelişimi, insanların doğal olarak başkalarını sevmelerine sebep olur; ancak, insanların kendi ailelerini genel olarak insanları sevdiklerinden daha büyük derecede sevmeleri de, eşit derecede doğaldır.

Konfüçyüs'ün bakış açısı böyledir. Fakat Mohistler, başkaları için sevginin aileler için olan sevgiyle eşit düzeyde olması gerektiğini vurgularlar. Bu ister bir kimsenin ailesini daha az ya da başkalarını daha fazla sevmesi anlamına gelsin, Konfüçyüs tipi dereceli sevginin, ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken bir sevgi olduğu bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Zihninde bunu taşıyan Mencius, bir insanın babasını karşılıksız bir şekilde davranması anlamına gelen, Mohist her şeyi kuşatan sevgi ilkesine saldırır.

Konfüçyüsçü ve Mohist sevgi teorisi arasında yukarıda zikredilen farklılığı, Mencius ve başka birçok kişi vurguladı. Ancak iki yaklaşım arasında, daha temel bir farklılık vardır. Yani Konfüçyüsçüler, insanseverliği, insan doğası içinden tabii olarak gelişen bir nitelik olarak kabul ederler; oysa Mohistler, her şeyi kuşatan sevgiyi, yapay olarak insana dışarıdan ilave edilen bir şey olarak kabul ederler.

Mo Tzu'nun Konfüçyüs'ün sormadığı bir soruya cevap verdiği söylenebilir. Bu soru şudur: "İnsan, niçin insanseverlik ve doğruluğu yerine getirmelidir?" Ancak Mao Tzu'nun bu soruya cevabı, faydacılığa dayanır ve insanları her şeyi kuşatan sevgiyi uygulamak için zorlamak ve ikna etmek maksadıyla tabiatüstü ve siyasi yaptırımlar üzerindeki vurgusu, "fazilet bizatihi kendisinden dolayı yapılmalıdır" şeklindeki Konfüçyüsçü ilkeyle uyumlu değildir. Eğer *Mo-tzu*'nun Beşinci

bölüm'de alıntılandığı şekliyle "Her şeyi kuşatan sevgi" hakkındaki bölümü, burada *Mencius*dan, insanın doğasındaki dört ahlâki kaynakla ilgili olanlardan yapılan alıntılarla karşılaştıracak olursak, iki okul arasındaki temel farklılığı çok açık bir şekilde görürüz.

SİYASET FELSEFESİ

Daha önce, devletin kökeni hakkındaki Mohist teorinin, aynı şekilde faydacı bir teori olduğunu gördük. Burada yine, Konfüçyüsçü teori farklılık gösterir. Mencius şöyle der: "Eğer insanlar, açlıklarını giderir, giyecek elbiselere sahip olur ve rahat, huzurlu yaşarlar, ancak iyi öğretimden mahrum olurlarsa, kuşlara ve hayvanlara yakındırlar. Bilge [Shun, efsanevi bir bilge yönetici], bu durumdan dolayı üzüldü ve insanlara hayatın temel ilişkilerini öğretmek için resmi eğitici olarak Hsieh'i, atadı. Baba ve oğul, birbirlerini sevmeli. Yönetici ve tebaa, birbirlerine adil olmalı. Koca ve karı, kendi alanlarını ayırmalı. Yaşlı ve genç kardeşler, karşılıklı bir üstünlük duygusuna sahip olmalı, ve kardeşler arasında, samimiyet olmalı" (*M*, IIIa, 4). Onlara dayanan insanî ilişkilerin ve ahlâki prensiplerin varlığı, insanları kuşlardan ve hayvanlardan ayıran şeydir. Devlet ve toplumun kökeni, bu beşeri ilişkilerin varlığına dayanır. Bu yüzden, Mohistlere göre, devlet faydalı olduğu için vardır. Ancak Konfüçyüsçülere göre ise devlet, var olması gerektiği için vardır.

İnsanlar, kendilerini toplumsal ilişkiler için tam olarak gerçekleştirir ve geliştirir. Aristoteles gibi Mencius da, "insanın, siyasi bir hayvan olduğunu" ve insanın toplumsal ilişkilerini yalnızca, devlet ve toplum içinde geliştirebilir, olduğunu iddia eder. Devlet, ahlâki bir kurumdur. Devletin başı, ahlâki bir lider olmalıdır. Bu yüzden, Konfüçyüsçü siyasi felsefede, sadece bir bilge, gerçek kral olabilir. Mencius, bu ideali, idealize edilmiş bir geçmiş olarak tasvir eder. Ona göre, (İÖ. 24. yüzyılda yaşadığı farz edilen) bilge Yao'nun İmparator olduğu bir zaman vardı. Yaşlandığında, nasıl yönetileceğini öğrettiği daha genç bir bilgeyi, Shun'u seçti ve öldüğünde Shun, İmparator oldu. Aynı şekilde Shun yaşlandığında, kendisinin halefi olmak üzere daha genç bir

bilgeyi, Yü'yü seçti. Böylece taht, Mencius'a göre, olması gerektiği gibi, bilgeden bilgeye nakledildi.

Eğer bir yönetici, kendisini iyi bir lider haline getiren ahlâki niteliklerini kaybederse, insanlar devrim yapma hususunda ahlâki bir hakka sahip olurlar. Bu durumda, yöneticinin öldürülmesi bile, artık bir hükümdar öldürme suçu değildir. Bu nedenle, Mencius'a göre, eğer bir hükümdar ideal olarak yapması gerekeni yapmazsa, o artık ahlâken hükümdar değildir. Konfüçyüs'ün isimlerin ıslahı teorisini uygun olarak Mencius'ün dediği gibi, o "yalnızca bir vatandaş"tır (*M*, IIb, 8). Mencius keza şöyle der: "Halk, bir [devletteki] en önemli unsurdur; toprağın ve tohumun ruhları, ikincildir; hükümdar, sonuncudur" (*M*, VIIb, 14). Mencius'un bu fikirleri, Çin Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla sonuçlanan 1911 devrimine kadar Çin tarihinde muazzam bir etkiye sahip oldu. Batı kaynaklı modern demokratik fikirlerin, bu devrimde etkili olduğu doğrudur, ancak kadim yerel devrim "hakkı" anlayışının, halk yığınları üzerinde büyük bir etkisi vardı.

Eğer bir bilge, kral olursa, onun yönetimi krala yakışır bir yönetim olarak isimlendirilir. Mencius ve daha sonraki Konfüçyüsçülere göre, iki tür yönetim vardır. Biri, *wang* ya da (bilge) kralın yönetimi; diğeri ise *pa* ya da askeri lordun yönetimidir. Bunlar tür bakımından, birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Bilge bir kralın yönetimi, ahlâki eğitim ve öğrenim vasıtasıyla; askeri bir lordun yönetimi ise, güç ve baskı sayesinde icra edilir. *Wang* yönetiminin gücü, ahlâkidir; *pa*nın ki ise, fiziki. Bu bağlamda Mencius şöyle der: "Faziletin yerine gücü kullanan kimse, *pa*dır. Faziletli olan ve insanseverliği uygulayan kimse, bir *wang*dır. Bir kimse, insanları güçle itaat ettirdiğinde, onlar bu kişiye kalben isteyerek değil fakat zahiri olarak boyun eğerler. Çünkü, karşı koymak için yeterli güce sahip değildirler. Ancak bir kimse, faziletten dolayı takipçiler kazanırsa, onlar kalben ondan memnun kalırlar ve yetmiş talebenin Konfüçyüs'e yaptığı gibi kendilerinden ona teslim olurlar" (*M*, IIa, 3).

Wang ve *pa* arasındaki bu ayırım, daha sonraki Çin siyasi felse-

fecileri tarafından her zaman korundu. Çağdaş siyaset bilimi terimlerine uygun olarak, demokratik bir yönetimin, bir halkın özgür birliğini temsil ettiğinden bir *wang* olduğunu, terör ve fiziki güç ile yönettiği için, faşist yönetimin, bir *pa* olduğunu söyleyebiliriz.

Krallara yakışır yönetiminde bilge-kral, halkın refahı ve faydası için yapabileceği her şeyi yapar. Bu da, onun devletinin sahih ekonomik bir temel üzerine bina edildiği anlamına gelir. Çin, her zaman tarım toplumu olduğundan, Mencius'a göre, krallığa yakışır yönetimin en önemli ekonomik temeli, toprağın eşit bir şekilde dağıtımında yatar. Onun ideal toprak sistemi, 'eşit tarla sistemi' olarak isimlendirilen şeydir. Bu sisteme göre, toprağın her kare *li*si (bir milin yaklaşık üçte biri), her biri yüz Çin dönümünden oluşan dokuz kareye bölünecektir. Merkez kare, "kamu tarlası" olarak tanınır. Etraftaki sekiz kare, aileleriyle birlikte sekiz çiftçinin özel mülkiyetidir. Her ailenin bir karesi vardır. Bu çiftçiler, kamu tarlasını ortak, kendi tarlalarını ise, bireysel olarak sürüp ekerler. Kamu tarlasının ürünü, devlete gider; her bir aile, kendi toprağından çıkanları kendisi için muhafaza eder. Dokuz karenin düzenlenmesi , şekil itibariyle, "eşit tarla sistemi" olarak isimlendirilmesine sebep olan "eşit" için kullanılan Çin karakterini # andırır (*M*, IIIa, 3).

Bu sistemi daha ayrıntılı bir şekilde tasvir eden Mencius, her ailenin beş dönümlük müştemilatının etrafına, yaşlı üyeleri ipek elbiseler giyebilsinler diye dut ağacı dikmeleri gerektiğini ifade eder. Yaşlı üyeler, etle beslenebilsin diye her aile, aynı zamanda kümes hayvanları ve domuz da beslemelidir. Eğer bu yapılırsa, krallara yakışan yönetim altındakiler, zerre kadar tatminsizlik olmaksızın "canlıları besleyebilir ve ölüleri gömebilirler. Bu da, krallara yakışan yolun başlangıcına işaret eder" (*M*, Ia, 3).

Ancak bu sistem, münhasıran yüksek kültür halkı için uygun ekonomik bir temel olduğu için yalnızca "başlangıca" işaret eder.. Ancak herkes, biraz eğitim aldığında ve insani ilişkiler hakkındaki bir anlayışa ulaştığında, krallara yakışan yol, tamamlanmış olur.

Krallara layık bu yolun uygulanması, insanî doğaya yabancı bir

şey değil, aksine, kendine has "acıma hissi" olan bilge-kral ile gelişimin doğrudan sonucudur. Mencius'un dediği gibi: "Bütün insanlar, başkalarının acı çekmesine tahammül edemeyen bir zihne sahiptir. Acı çekilmesine tahammül edemeyen zihne sahip olan bu ilk krallar, onunla aynı şekilde, acı çekilmesine tahammül edemeyen bir yönetime sahip oldular" (*M*, IIa, 6). Bu "acı çekilmesine tahammül edemeyen zihin" ve acıma hissi, Mencius'un düşüncesinde bir ve aynı şeydir. Gördüğümüz gibi, Konfüçyüsçülere göre, insanseverlik fazileti, bu acıma hissinin gelişmesinden başka bir şey değildir. Bu his, ancak sevginin uygulanması yolu ile geliştirilebilir; sevginin uygulanması ise, "bir kimsenin eylem alanının başkalarını içine alacak şekilde genişletilmesinden başka bir şey değildir." Bu da, *chung* ve *shu* yoludur. Krallara yakışır yol ya da krallara yakışır yönetim, kralın sevgiyi, *chung* ve *shu*'yu, uygulamasının sonucundan başka bir şey değildir.

Mencius'a göre, krallara yakışır yolda, batını ya da zor hiçbir şey yoktur. *Mencius* (Ib, 9), "bir vesileyle, bir öküzün kurban edilmek için götürüldüğünde, Chi'nin Kralı Hsüan'ın onu gördüğünü; ölüm yerine giden masum bir şahısmış gibi, 'onun ürkmüş görünüşün'e dayanamadığı"nı kaydeder. Bu yüzden de, öküzün yerine bir koyunun konulmasını emretti. Sonra Mencius, Kral'a, bu olayın kendisinin "acı çekilmesine tahammül edemeyen zihni"nin bir örneği olduğunu ve bu zihni insanî ilişkileri kapsayacak şekilde genişletirsen, ancak o zaman krallara yakışır yolla yönetebilirsin, dedi. Kral, buna karşılık, zenginliği ve kadınsı güzelliği sevdiği için yapamam, diye cevap verdi. Bunun üzerine Mencius, Krala, bunların bütün insanlar tarafından sevilen şeyler olduğunu, söyledi. Eğer Kral, krallığa özgü arzuları anlayarak bütün halkının arzularını anlamaya başlar ve kendisiyle halkının bu arzularını tatmin edebileceği sınırları kabul edebilirse bunun neticesi, "krallara yakışan yol olurdu, başka bir şey değil," dedi.

Mencius'un Krala söylediği şey, "bir kimsenin kendi eylem sahasını başkalarını içerecek şekilde genişletmesi"nden başka bir şey değildir. Bu da, kesinlikle *chung* ve *shu*nun uygulanmasıdır. Burada, Mencius'un Konfüçyüs'ün düşüncelerini nasıl geliştirdiğini görüyoruz.

Bu ilkeye dair yorumunda Konfüçyüs, kendisini söz konusu ilkeyi bireyin kendi kendisini geliştirmesine uygulamakla sınırladı. Oysa, Mencius'la onun uygulanma alanı, yönetime ve siyasete varıncaya kadar genişletildi. Konfüçyüs için bu, yalnızca "içsel bilgelik"e uygun bir ilkeydi, fakat Mencius'la, "dışsal krallık"a uygun bir ilke haline gelinceye kadar genişletildi.

"İçsel bilgelik" hakkındaki birinci anlamda bile Mencius, bu ilke hakkındaki kendi anlayışını Konfüçyüs'ün yaptığından daha açık bir şekilde ifade eder: "Aklını bütünüyle geliştiren kişi, kendi doğasını bilir. Kendi doğasını bilen kimse, Göğü bilir" (*M*, VIIa,1). Burada atıfta bulunulan zihin, "acı çekilmesine tahammül edemeyen zihin" ya da "acıma hissi"dir. Bu his, doğamızın özüdür. Bundan dolayı bu özelliğimizi tam olarak geliştirdiğimizde, söz konusu zihinle, kendi doğamızı biliriz. Mencius'a göre, bizim tabiatımız, "Göğün bize verdiği şeydir" (*M*, Vıa, 15). Bu yüzden, kendi tabiatımızı bildiğimizde, aynı zamanda Göğü de biliriz.

MİSTİSİZM

Mencius'a ve onun kurduğu Konfüçyüsçü okula göre, evren esas olarak ahlâki bir evrendir. İnsanın ahlâki ilkeleri, aynı zamanda evrenin metafiziksel ilkeleridir ve insanın doğası, bu ilkelerin sembolüdür. Mencius ve okulunun, Gökten söz ettiklerinde kastettikleri bu ahlâki evrendir ve Mencius'un "Göğü bilmek" olarak isimlendirdiği şey, bu ahlâki evren hakkındaki bir anlayıştır. Eğer bir kimse, Göğü bilirse, o yalnızca toplumun bir vatandaşı değil fakat aynı zamanda, "Göğün de bir vatandaşıdır", Mencius'un söylediği gibi, *t'ien min*dir (*M*, VIIa, 19). Daha sonra Mencius, "insanî imtiyazlar" ve "göksel imtiyazlar" arasında bir ayırım yaparak şöyle der: "Göksel imtiyazlar ve insanî imtiyazlar vardır. İnsanseverlik, doğruluk, bağlılık, samimiyet ve iyinin yorulmak bilmez bir şekilde uygulanması: Bunlar, Göğün imtiyazlarıdır. Prensler, bakanlar ve memurlar; bunlar insanın imtiyazlarıdır" (*M*, VIa, 16). Bir başka ifadeyle, göksel imtiyazlar, değerler dünyasına ulaşabilen bir insanın imtiyazlardır; insani imtiyazlar (honor) ise, insanî

dünyadaki saf maddi kavramlardır. Göğün vatandaşı, kesin olarak Göğün vatandaşı olduğu için, yalnızca Göğün imtiyazlarıyla ilgilenir, insanınkilerle değil.

Mencius keza, şöyle der: "Bütün şeyler, içimizde tamdır. Bunu kendi kendini yetiştirme vasıtasıyla gerçekleştirmekden daha büyük bir şey yoktur. İnsanseverlik için *shu* ilkesini uygulamadan daha iyi bir yol yoktur" (*M*, VIIa, 1). Bir başka ifadeyle, doğasının tam gelişimi sayesinde insan, yalnızca Göğü bilmez, aynı zamanda Gökle bir olur. Bir insan acıya tahammül edemeyen zihnini tam olarak geliştirdiğinde de, kendi içinde insanseverliğe sahiptir; insanseverlik için en iyi yol, *chun* ve *shu*nun uygulanmasıdır. Bu uygulama vasıtasıyla, bir kimsenin egoizmi ve bencilliği tedricen azaltılır. Onlar azaldığında kişi, artık kendisiyle başkaları; birey ve evren arasında bir ayırım olmadığını hissetmeye başlar. Yani, bir bütün olarak evrenle özdeş hale gelir. Bu özdeşlik "her şeyin içimizde" olduğu tasavvurudur. Bu ifade de, Mencius felsefesinin mistik unsurunu görürüz.

Eğer Mencius'un *Hao Jan Chih Ch'i* diye isimlendirdiği şey hakkındaki tartışmasına geri dönecek olursak, bu mistisizmi daha iyi bir şekilde anlarız. Mencius'un terimi "Yüce Ahlâk" olarak tercüme edebileceğim bir terimdir. Bu tartışmada Mencius, kendi manevi tekâmülünün gelişimini tasvir eder.

Mencius (IIa, 2) bize, bir talebenin Mencius'a ne uzmanı olduğunu sorduğunu anlatır. Mencius şöyle cevaplar: "konuşmadaki doğru ve yanlışı bilirim ve *Hao Jan Chih Ch'i*mi yetiştirmede ustayım. O zaman soruyu soran, bunun ne olduğunu sorar ve Mencius: 'O, fevkalade büyük, fevkalade güçlü, *Ch'i*dir, diye cevap verir. Eğer o bir engel olmaksızın doğrudan yetiştirilebilirse, Gök ve Yer arasındaki her şeyi kaplar. O, doğruluğun ve *Tao*nun (yol, hakikat) birleşimi ile gerçekleştirilir ve bunlar olmaksızın, o zayıflamış olacaktır."

Hao Jan Chih Ch'i, Mencius'un kendisine has bir terimdir. Bu terim Mencius'un artan etkisiyle, çok yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış olsa da eski zamanlarda, yalnızca bir bölümde görünür. Kavramın işaret ettiği şeye gelince, Mencius bile, "onu dile getirmenin zor

olduğunu" kabul eder (*a.g.y*). Fakat bu tartışmanın bağlamı, iki savaşçının cesaretlerini geliştirme hususundaki metotları hakkında bir ön tartışma içerir. Bundan, Mencius'un *Ch'i* (lafzi olarak, buhar, gaz, manevi güç anlamına gelen bir kelime)sinin, *yung ch'i* (cesaret, yiğitlik) ve *shih ch'i* (bir ordunun ahlâkı) terimlerinde var olan *ch'i* ile aynı olduğu sonucunu çıkartabiliriz. *Hao Jan Chih Ch'i*yi "Büyük Ahlâk" olarak tercüme etmemin sebebi budur. Bu, savaşçıların ahlâkı olmak bakımından aynı doğaya sahiptir. Ancak ikisi arasındaki farklılık, bu *Ch'i*'nin, ayrıca "muazzam derecede büyük" anlamına gelen *hao jan* olarak tasvir edilmesidir. Savaşçıların geliştirdikleri ahlâk, insan ve insanla ilgili bir meseledir. Bu yüzden de, yalnızca ahlâkî bir değerdir. Ancak, Büyük Moral, insan ve evrenle ilgili bir meseledir. Bundan dolayı da, ahlâk-üstü bir değerdir. Bu, kendisini evrenle özdeşleştiren insanın ahlâkıdır. Öyle ki, Mencius, "Gök ve Yer arasındaki her şeye sızar" der.

Büyük Ahlâk'ı geliştirmenin metodu, iki yönlüdür. Biri, "*Tao*yu (yani, aklın yükselmesine götüren yol ya da ilke) anlama" olarak isimlendirilir. Diğer yön ise, Mencius'un "doğruluğun biriktirilmesi" yani, bir kimsenin "evrenin bir vatandaşı" olarak evrende yapması gereken şeyi sürekli olarak yapması diye isimlendirdiği şeydir. Bu iki yönün, birleşimi, Mencius tarafından "doğruluğun ve *Tao*'nun birleşimi" olarak isimlendirilir.

Bir kimse, *Tao* hakkındaki bir anlayışa ve doğruluğun birikimine ulaştıktan sonra, Büyük Ahlâk, doğal olarak kendiliğinden ortaya çıkar. En küçük bir zorlama, başarısızlığa götürecektir. Mencius'un dediği gibi: "Sung'lu adam gibi olmamalıyız. Tohumu yeteri kadar çabuk büyümediği için üzülen Sung'lu bir adam vardı. Bu yüzden onu kökünden söktü. Sonra, büyük masumlukla evine geri döndü ve halkına: 'Tohumun büyümesine yardım ediyor olduğum için bugün yorgunum' dedi. Oğlu tohumlara bakmak için çıktığında bütün tohumların kurumuş olduğunu gördü" (*a.g.y.*).

Bir insan bir şey yetiştirdiğinde, bir yandan onun için bir şey yapmalı, öte yandan da asla, "onun büyümesine yardım etmemeli." İnsan, faziletin uygulaması olan bir şeyi yapmalıdır. Mencius burada, insanse-

verlikten ziyade doğruluktan söz etse de, insanseverlik iç muhteva, doğruluk onun dış ifadesi olduu için pratikte bir farklılık yoktur. Eğer bir kimse, sürekli olarak doğruluğu yerine getirirse, Büyük Ahlâk, doğal olarak bir kimsenin varlığının tam merkezinden ortaya çıkacaktır.

Hao Jan Chih Ch'i oldukça gizemli görünse de, yine de o, Mencius'a göre, her insan tarafından başarılabilir. Bunun içindir ki *Hao Jan Chih Ch'i*, insanın doğasının tam gelişiminden başka bir şey değildir ve her insan, esas olarak aynı doğaya sahiptir. Her insanın bedensel şekli gibi, doğası da aynıdır. Bir örnek olarak Mencius, "bir ayakkabı imalatçısı ayakkabılar imal ettiğinde, tüketicinin ayaklarının tam ölçüsünü bilmese de, yine de o her zaman ayakkabılar imal eder, sepetler değil (*Mencius*, Vıa, 7)" der. Bütün insanların ayakları arasındaki benzerlik, onların farklılığından daha büyük olduğu için bu böyledir. Aynı şekilde, asli doğası itibariyle bilge, diğer insanlara benzer. Bundan dolayı, her insan eğer, asli doğasını tam geliştirirse bir bilge olabilir. Mencius'un ifade ettiği gibi: "Bütün insanlar, *Yao* ya da *Shun* [daha önce zikredilen iki efsanevi bilge-yönetici] olabilir" (*Mencius*, VIb, 2). İşte, Mencius'un bütün Konfüçyüsçüler tarafından kabul edilen eğitim teorisi budur.

8

İsimler Okulu



"Benzerliği ve farklılığı birleştirdim; sertliği ve beyazlığı ayırdım. İmkansızın mümkün olduğunu ispat ettim ve onların reddettiklerini kabul ettim. Bütün felsefecilerin bilgisini yalanladım ve bana karşı ileri sürülen bütün savları çürüttüm."

Kung-Sun Lung

"Gökler yer kadar alçaktır; dağlar, bataklıklarla aynı seviyededir."

Hui Shih

Diyalektikçiler diye de bilinen İsimler Okulu'nun tanınmış üstadlarından Kung-Sun Long'un bir tasviri (Kaynak: National Palace Museum, Taiwan).

Ming chia terimi, bazen "sofistler", bazen de "mantıkçılar" veya "diyalektikçiler" olarak tercüme edilir. *Ming chi* ve sofistler, mantıkçılar ve diyalektikçiler arasında bir takım benzerliklerin olduğu doğrudur; ancak onların tam olarak aynı olmadıkları da doğrudur. Karışıklıktan kaçınmak için, *Ming chia*yı lafzı olarak İsimler Okulu şeklinde tercüme etmek daha iyidir. Bu tercüme, Batılıların dikkatini, Çin felsefecileri tarafından tartışılan önemli problemlerden birine, yani *ming* (isim) ve *shih* (gerçeklik) arasındaki ilişki problemine çeker.

İSİMLER OKULU VE "TARTIŞMACILAR"

Mantıksal olarak, kadim Çin felsefesinde *ming* ve *shih* arasındaki zıtlık, Batı'daki konu ve yüklem arasındaki zıtlık gibi bir şeydir. Mesela, "Bu bir masadır" ya da "Sokrates bir insandır" dediğimizde, "masa" ve "insan" *ming* ya da isimler iken "bu" ve "Sokrates" *shih* ya da gerçekliklerdir. Bu yeteri kadar açıktır. Şimdi *shih* ya da *ming*in ve onların ilişkilerinin ne olduğunu çözümlemeye çalışalım. Bu durumda biz, mantığa oldukça aykırı görünen bazı problemlere sürüklenme eğilimindeyiz ki, bunların çözümü de bizi, felsefenin tam kalbine götürür.

İsimler Okulu'nun üyeleri, kadim zamanlarda *pien che* (tartışmacılar, münakaşacılar) olarak bilinir. *Chuang-tzu*'nun "Sonbahar Seli" başlıklı bir bölümünde, İsimler Okulunun liderlerinden biri olan Kung-sun Lung'un şöyle dediği söylenir: "Benzerliği ve farklılığı birleştirdim; sertliği ve beyazlığı ayırdım. İmkânsızın mümkün olduğunu ispat ettim ve onların reddettiklerini kabul ettim. Bütün felsefecilerin bilgisini yalanladım ve bana karşı ileri sürülen bütün argümanları delillerle çürüttüm" (*CT*, Bölüm 17). Bunlar, gerçekte bir bütün olarak İsimler Okuluna uygun olan sözlerdir. Söz konusu okulun üyeleri, mantığa aykırı görünen ifadeler ortaya koyan, başkaları ile tartışmaya hazır ve bile bile başkalarının reddettiğini iddia eden ve başkalarının iddia ettiklerini reddeden şahıslar olarak bilinirler. Ssu-ma T'an (İÖ. 110'da öldü), örneğin, "Altı Okulun Esas Fikirleri Üzerine" adlı bir makalesinde şöyle yazar: "İsimler Okulu, karmaşık ve ayrıntılı ifadelerdeki önemsiz noktalar hususunda dakik araştırmalar yürüttüler ve bununla başkalarının kendi fikirlerini reddetmelerini imkânsız hale getirdiler" (*TK*, Bölüm 120).

İÖ. 3. yüzyılda yaşamış bir Konfüçyüsçü olan Hsün Tzu, Teng Hsi (İÖ. 501'de öldü) ve Hui Shih'ı, "güçlü teorilerle ilgilenmek isteyen ve tuhaf önerilere kendisini kaptıran felsefeciler" olarak tasvir eder (*HT*, Bölüm 6). Aynı şekilde, *Lü-shih Ch'un-ch'iu*, Teng Hsi ve Kung-sun Lung'u paradoksal argümanlarıyla bilinen kimseler arasında zikreder (*LC*, XVIII, 4 ve 5). *Chuang-tzu*daki "Dünya" adlı bölüm, o zaman meşhur olan paradoksal argümanları listeledikten sonra, Hui Shih, Huan T'uan ve Kung-sun Lung'un isimlerini zikreder. Bu yüzden, zikredilen bu isimler, İsimler Okulu'nun en önemli liderleriymişler gibi görünürler.

Huan T'uan hakkında fazla bir şey bilmiyoruz, ancak Teng Hsi'nin zamanının meşhur bir avukatı olduğunu biliyoruz; fakat Teng Hsi'nin yazıları, muhafaza edilmediği gibi bugün *Teng-hsi-tzu* adını taşıyan kitap da ona ait değildir. *Lü-shih Ch'un-ch'iu* der ki, meşhur bir devlet adamı olan Tzu-ch'an, Cheng devletinin bakanı olduğunda, bu devlette doğup büyüyen Teng Hsi, onun ana muhalifiydi. Davalarında

insanlara yardım ederdi. Hizmetleri için, ücret olarak büyük davalar için bir palto, küçükler için de pantolon isterdi. O kadar yetenekliydi ki, birçok insan tarafından himaye edildi; onların avukatı olarak, doğru ve yanlış hakkında bir ölçüt kalmayıncaya kadar doğruyu yanlışa ve yanlışı doğruya dönüştürmede başarılı oldu. Öyle ki, mümkün ve imkânsız olarak kabul edilen, günden güne değişti (*LC*, XVIII, 4).

Aynı çalışmadaki bir başka hikâye, Wei Nehri'nin taşması sırasında, Cheng devletinden zengin bir adamın nasıl boğulduğunu tasvir eder. Adamın cesedi bir kayıkçı tarafından çıkartıldı. Ancak, zengin adamın ailesi, cesedi almak için gittiklerinde, cesedi bulan adam, muazzam bir ödül talep etti. Bunun üzerine, aile üyeleri danışmak için Teng Hsi'ye gittiler. Teng onlara şöyle dedi: "Yalnızca bekleyin. Sizden başka onun cesedini isteyen kimse yoktur" Aile, tavsiyesini kabul etti ve cesedi bulan adam, çok sıkılıp Teng Hsi'ye gidinceye kadar beklediler. Teng Hsi ona: "Yalnızca bekle. Adamın cesedini senden başka kimseden alamazlar" (*a.g.y*). Bu hadisenin sonunda ne olduğu bize anlatılmaz!

Bu yüzden, Teng Hsi'nin hüneri, farklı davalarda istediği şekilde yorumlar yaparak hukukun formel anlamını yorumlamak gibi görünmektedir. Bu da Teng Hsi'nin, başkalarının kendi fikirlerini reddetmelerini imkânsız kılacak şekilde karmaşık ve detaylı ifadelerdeki önemsiz noktaları dakik bir şekilde inceleme hususunda ne kadar mahir olduğunu gösterir. Böylece kendisini, ruhunu ve gerçeklikle bağını dikkate almaksızın, hukukun dar anlamını yorumlamayla ve çözümlemeyle sınırladı. Bir başka ifadeyle, onun ilgisi, "gerçeklikler" yerine "isimlere" yöneldi. İsimler Okulunun ruhu buydu.

Bundan, *pien che*nin köken olarak avukatlar olduklarını görebiliriz. Bu avukatlar arasında Teng Hsi, ilklerden biriydi. Ancak o, isimlerin analizi hususunda yalnızca başlatıcıdır; bu özelliğinden dolayı da felsefeye gerçek bir katkıda bulunmamıştır. Bundan dolayı, İsimler Okulu'nun gerçek kurucusu, daha sonraki Hui Shih ve Kung-sun Lung'du.

Bu iki kişiyle ilgili olarak *Lü-shih Ch'un-ch'iu* bize şunu anlatır: "Hui Tzu [Hui Shih], Wei'nin Kralı Hui (370-319) için Yasa hazırla-

dı. Yasa tamamladığında ve halka ilan edildiğinde, halk onun iyi olduğunu düşündü" (*LC*, XVIII, 5). Yine şöyle dedi: "Chao ve Ch'in devletleri bir anlaşma yaptılar. Bu anlaşmaya göre: 'Bu andan itibaren, Ch'in'in yapmak istediği her şeyde, Chao tarafından yardım edilecek ve Chao'nun yapmak istediği her şeye de Chi'n tarafından yardım edilecek'. Fakat, bundan kısa bir süre sonra Ch'in, Wei devletine saldırdı ve Chao, Wei'nin yardımına gitmeye hazırlandı. Ch'in'in Kralı, Chao'yu, bunun anlaşmanın bir ihlali olduğunu söyleyerek protesto etti. Chao'nun Kralı, P'ing-yüan'ın Lorduna bunu rapor etti. P'ng-yüan'ın efendisi onu bir kez daha Kung-sun Lung'a söyledi. Kung-sun Lung şöyle dedi: 'Biz de, Ch'in'in Kralını şöyle diyerek protesto eden bir elçi gönderebiliriz: 'Anlaşmaya göre, tarafların her biri, yapmayı istediği her şeye yardım etmeyi garanti eder. İmdi, bizim arzumuz, Wei'yi kurtarmak ve eğer bunu yapmak hususunda bize yardım etmezsen, biz de seni anlaşmayı ihlal etmekle suçlayacağız" (*a.g.y.*).

Yine *Han-fei-tzu*da bize şöyle anlatılır: "Sertlik-beyazlık" ve "kalın olmama" hakkındaki tartışma ortaya çıktığında, devletin yasaları, etkisini kaybeder" (*HFT*, Bölüm 41). Aşağıda, "sertlik-beyazlık"ın Kung-sun Lung'un ve "kalın olmamanın" da Hui Shih'in doktrini olduğunu göreceğiz.

Bu hikâyelerden, Hui Shih ve Kung-sun Lung'un bir dereceye kadar zamanın hukuki eylemleriyle ilişkili olduğun görebiliriz. Gerçekten de, Kung-sun Lung'un Chao ve Ch'in arasındaki anlaşmanın yorumu, Teng Hsi'nin ruhuna uygundur. Han Fei Tzu, bu iki beyefendinin yasa hakkındaki "konuşmalar"ının etkisini, Teng Hsi'nin uygulaması kadar kötü olduğunu kabul eder. Kendisi de bir Yasacı olan Han Fei Tzu'nun, avukatlarla ortaya çıkan bir okulun "tartışmalarına" yasa için yıkıcı olacak şeklinde muhalefet etmesi garip görünebilir. Ancak, On Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz üzere Han Fei Tzu ve diğer Yasacılar, gerçekte hukukçular değil siyasetçilerdir.

Hui Shih ve Kung-sun Lung, İsimler Okulu'ndaki iki eğilimi temsil ederler; biri gerçek şeylerin izafiliğini diğeri ise, isimlerin mutlaklığını vurgulamaktaydı. Bir kimse gerçekliklerle ilişkilerinde isimle-

ri çözümlemeye başladığında bu aşikar hale gelir. Gelin şu "Bu, masadır" basit önermesine ele alalım. Buradaki "bu" daimi olmayan ve gelip geçici olan somut gerçekliğe gönderme yapar. Ancak, "masa" kelimesi, değişmeyen ve her zaman olduğu gibi kalan soyut bir kategoriye ya da isme gönderme yapar. "İsim" mutlak, fakat "gerçeklik" izafidir. Bu yüzden, "güzellik" mutlak olarak güzel olan bir şeyin ismidir; ancak "güzel bir şey", yalnızca izafi olarak böyledir. Hui Shih, gerçek şeylerin değişebilir ve izafi olduğunu; oysa Kung-sun Lung, isimlerin daimi ve mutlak oldukları gerçeğini vurgular.

HUİ SHİH'NİN İZAFİYET TEORİSİ

Hui Shih (yaklaşık 350-260), bugünkü Honon eyaletinde bulunan Sung devletinde doğmuştu. Bir kez Wei Kralı Hui'nin (370-319) başbakanı olduğu ve engin bilgisi, irfanı sayesinde tanındığını biliyoruz. Maalesef, yazıları kayıptır ve fikirleri hakkındaki bildiklerimiz, yalnızca *Chuang-Tzu*da "Dünya" adlı bölümde muhafaza edilen "on nokta" dizisinden çıkartılabilir.

Bu noktaların ilki: "En büyük, kendisinin ötesinde hiçbir şeye sahip değildir ve o, Büyük olarak isimlendirilir. En küçük, kendi içinde hiçbir şeye sahip değildir ve Küçük olarak isimlendirilir." Bu iki ifade, analitik önermeler diye isimlendirilen şeyi teşkil ederler. Onlar gerçeklikle ilgili iddialar ileri sürmezler, çünkü gerçek dünyadaki, en büyük şey ve en küçük şey hakkında bir şey söylemezler. Onlar yalnızca, soyut kavramlardan ya da isimlerden söz eder: "En büyük" ve "en küçük." Bu önermeleri tam olarak anlamak için, onları *Chuang-tzu*'daki "Sonbahar Seli" adlı başlıktaki bir hikâye ile karşılaştırmalıyız. Bu karşılaştırmadan, bir açıdan Hui Shih ve Chuang Tzu'nun birçok ortak şeye sahip oldukları açık hale gelir.

Bu hikâye, sonbaharda Sarı Nehir taşa taşa aktığında, büyüklüğünden dolayı çok gururlu olan nehrin Ruhunun, nehri denize nasıl taşıdığını tasvir eder: Burada Nehrin Ruhu, Denizin Ruhuyla karşılaştı ve ilk kez, mevcut haliyle büyük olan nehrinin, gerçekte denizle karşılaştırıldığında küçük olduğunun farkına vardı. Ancak, tam bir saygıy-

la Denizin Ruhu ile konuştuğunda, Deniz Ruhu, kendisinin, Gök ve Yer ile ilişkisinde, büyük bir ambardaki tek bir tohumdan başka bir şey olmadığını söyleyerek cevap verdi. Bundan dolayı onun, "büyük" olmadığı değil, yalnızca "küçük" olduğu söylenir. Bunun üzerine Nehir Ruhu, Deniz Ruhuna: "Öyleyse, Göğün ve Yerin fevkalade büyük ve bir saç telinin fevkalade küçük olduğunu söylerken haklı mıydın?" Bunu Deniz Ruhu: "İnsanların bildikleri, bilmediklerinden azdır. Onların canlı olarak var oldukları zaman, canlı olmadıkları zamandan daha azdır... Bir saç telinin küçüklüğünün aşırılığını; Gök ve Yerin aşırı büyüklüğünü nasıl bilebiliriz?" diye cevapladı. Sonra o, en küçüğü hiçbir şekli olmayan ve en büyüğü, (başka bir şey) tarafından kuşatılamayan şey olarak tarif etmeye devam etti. Fevkalade büyük ve fevkalade küçüğün bu tanımı, Hui Shih tarafından verilene benzer (*CT*, Bölüm 17).

Göğün ve Yerin şeylerin en büyüğü ve saç telinin en küçüğü olduğunu söylemek, gerçek hakkında iddialar yani, *shih* ileri sürmektir. Bu iddialar, gerçekliklerin yani, *ming*in isimleri hakkında hiçbir çözümleme yapmaz. Bu iki önerme, sentetik önermeler diye isimlendirilen şeylerdir ve her ikisi de yanlış olabilir. Onların temeli, tecrübedir; bu yüzden onların hakikati, yalnızca olumsaldır, zorunlu değildir. Tecrübede, büyük ve küçük olan şeylerin hepsi, aynı şekilde izafidir. Yine *Chuang Tzu*'yu iktibas edecek olursak: "Eğer bir şeyi büyük diye isimlendirirsek, bunun sebebi onun başka bir şeyden büyük olmasıdır. Öyleyse, dünyada büyük olmayan hiçbir şey yoktur. Eğer bir şeyi, küçük diye isimlendiriyorsak, bunun sebebi onun başka bir şeyden küçük olmasıdır. Öyleyse dünyada küçük olmayan hiçbir şey yoktur."

Gerçek tecrübe vasıtasıyla neyin en büyük ve neyin en küçük olduğuna karar veremeyiz. Ancak, tecrübeden bağımsız olarak kendisinin ötesinde hiçbir şeye sahip olmayanın en büyük ve kendi içinde hiçbir şeye sahip olmayanın en küçük olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde tanımlanan "en büyük" ve "en küçük", mutlak ve değişmeyen kavramlardır. Bu şekilde, isimleri "Büyük İsimler" ve "Küçük İsimler"i çözümleyerek Hui Shih, mutlak ve değişmeyen kavramlara ulaştı. Bu

anlayış bakış açısından Hui Shih, gerçek somut şeylerin nitelikleri ve farklılıklarının hepsinin, nispi ve değişmeye maruz olduklarını anladı.

Hui Shih'in bu konumunu anladığımızda, *Chuang-tzu* tarafından haber verilen onun "noktalar" dizisinin, genel olarak paradokslar olarak kabul edilse de, gerçekte asla paradoksal olmadıklarını görürüz. Birincisi hariç onlar, şeylerin izafiliğinin tasvirleri ve bir izafet teorisi olarak isimlendirilebilecek olan şeyin ifadeleridir. Onları, tek tek inceleyelim:

"Kalınlığı olmayan, kalınlıkta artamaz, ancak, o kadar büyüktür ki, bin mili kaplayabilir." Bu, büyük ve küçüğün, yalnızca nispi olarak böyle olduklarını ifade eder. Kalınlığı olmayan için kalın olmak, imkânsızdır. Bu anlamda o, küçük olarak isimlendirilir. Yine de, kalın olmasa da, ideal düzlem geometrisi, aynı zamanda çok uzun ve geniş olabilir. Bu anlamda o, büyük olarak isimlendirilebilir.

"Gökler, yer kadar düşüktür; dağlar, bataklıklarla aynı seviyededir." Bu da, yüksek ve aşağının yalnızca izafi olduklarını ifade ederler. "Gün ortasındaki güneş, zeval bulan güneştir; doğan varlık ölen varlıktır." Bu, gerçek dünyadaki her şeyin değişebilen ve değişiyor olduğunu ifade eder.

'Büyük benzerlik, küçük benzerlikten farklıdır'. Bu, küçük-benzerlik ve farklılık olarak isimlendirilir. Her şey, bir bakıma her şeyiyle benzer; bir başka yönden de tamamen farklıdır. Bu, "büyük-benzerlik ve farklılık olarak isimlendirilir." "Bütün insanlar hayvandır" dediğimizde, bununla bütün beşeri varlıkların, gerçekte insani varlıklar oldukları için benzer ve aynı zamanda, hayvani varlıkların da, gerçekte hayvan oldukları için benzer olduklarını kabul ederiz. Ancak, insan olan varlıklardaki benzerlik, hayvan olanlardakinden büyüktür; çünkü, bir insan olma, bir hayvan olmayı ima eder. Ancak, bir hayvan olmak, zorunlu olarak beşeri bir varlık olmayı ima etmez. Çünkü, beşeri varlıklardan farklı olan başka türden hayvanlar da vardır. Bu yüzden, Hui Shih'in, küçük-benzerlik ve farklılık diye isimlendirdiği, benzerlik ve farklılığın bu türüdür. Ancak eğer her şeyi, bir birey olarak kabul edersek, bununla her bireyin kendi bireyselliği olduğunu ve bu

yüzden de başka şeylerden farklı olduğunu kabul ederiz. Bu tür benzerlik ve farklılık, Hui Shih'in büyük-benzerlik ve farklılık diye isimlendirdiği şeydir. Bu yüzden, her şeyin birbirlerine benzer olduğunu ve ancak her şeyin birbirinden farklı olduğunu da söyleyebileceğimizden, bu onların benzerliklerinin ve farklılıklarının her ikisinin de, nispi olduğunu gösterir. İsimler Okulunun bu argümanı, Kadim Çin'de meşhur bir argümandır ve "benzerlik ve farklılığın birliği argümanı" olarak bilinmekteydi.

"Güneyin hiçbir sınırı yoktur ve bununla birlikte bir sınırı vardır." "Güneyin sınırı yoktur", o günün ortak bir deyimidir. O zamanda, Güney iki yüzyıl önce Amerika'nın batısı gibi az bilinen bir topraktı. Erken dönem Çinliler için Güney, Doğunun olduğu gibi, ne denizle ne de Kuzey ve Batı'nın kıraç çölle sınırlanması gibi sınırlanmış değildi. Bundan dolayı, herkes tarafından hiçbir sınırı olmayan olarak kabul edilirdi. Bu yüzden Hui Shih'nin ifadesi belki de, yalnızca onun üstün coğrafi bilgisinin bir ifadesi olabilir. Onun coğrafi bilgisine göre, nihai olarak Güney de, deniz tarafından sınırlandırılır. Ancak, daha muhtemel olan ise, sınırlı ve sınırsız olanın her ikisinin de yalnızca izafi olarak böyle olduğunu söylemeyi kastetmiş olmasıdır.

"Bugün Yüeh devletine gidiyorum ve oraya dün ulaştım." Bu, "bugün" ve "dün" ün, izafi terimler olduğunu ifade eder. Bugünün dünü, dünün bugünüdür ve bugünün bugünü, yarının dünü olacaktır. Şimdi ve geçmişin izafiliği burada yatar.

"Bağlanmış yüzükler, ayrılabilir." Bağlanmış yüzükler, yok edilmedikçe ayrılamazlar. Ancak bir başka bakış açısından yok olma, inşa olabilir. Eğer bir kimse, ahşap bir masa yaparsa, ahşabın bakış açısından, o yok olmadır, ancak masanın bakış açısından o inşadır. Yok olma ve inşa, izafidir; bu yüzden de, "bağlanmış yüzükler" yok edilmeksizin ayrılamazlar.

"Dünyanın merkezini biliyorum. O, Yen'in kuzeyi ve Yüeh'in güneyidir." Zaman hakkındaki ifadeler arasında, Yen en uzak kuzey ve Yüeh en uzak güneyi ifade eder. Çinliler, Çin'i var olan dünya olarak kabul ettiler. Bundan dolayı da, dünyanın merkezinin Yen'in güne-

yi ve Yüeh'in kuzeyi olması, bir sağduyu meselesiydi. Burada Hui Shih'in aksi iddiası, İS. 3. yüzyılda yaşamış bir yorumcu, Ssu-ma Piao tarafından iyi bir şekilde yorumlanır. O şöyle der: "Dünyanın sınırı yoktur ve bu yüzden de, bir çember çizerken çizgi üzerindeki her noktanın başlangıç noktası olabilmesi gibi her yer merkezdir."

"Her şeyi eşit derecede sev; Gök ve Yer, tek bir bedendir." Bu önermede Hui Shih, bütün şeylerin izafi ve bir akış durumunda olduklarını ileri sürer. Onlar arasında mutlak bir farklılık ya da mutlak bir ayırım yoktur. Her şey, sürekli olarak bir başka şeye dönüşür. Bu yüzden, her şeyin tek olduğu ve bundan dolayı da, ayırım yapmaksızın her şeyi eşit derecede sevilmesi, mantıksal bir neticedir. *Chuang-tzu*da, aynı zamanda şöyle denilir: "Eğer biz, eşyayı onların farklılığı bakış açısından görürsek, benim karaciğerim ve safra kesem bile, Ch'u ve Yüeh devletleri kadar birbirlerinden ayrıdır. Eğer eşyayı, onların benzerlikleri bakış açısından görürsek, her şey, birdir" (*CT*, Bölüm 5).

KUNG-SUN LUNG'UN TÜMELLER TEORİSİ

İsimler Okulu'nun diğer lideri, zamanında sofistçe argümanlarından dolayı, yaygın bir şekilde tanınan Kung-sun Lung (yaklaşık 284-259) idi. Bir sınırdan geçerken, sınır muhafızının ona; "Atların geçmesine izin verilmez", dediği rivayet edilir. Kung-sun Lung ona: "Benim atım beyaz ve beyaz bir at, at değildir" diye cevap verir ve atıyla geçip gider.

Hui Shih'nin yaptığı gibi, gerçek şeylerin nispi ve değişebilir olduğunu vurgulamak yerine Kung-sun Lung, isimlerin mutlak ve geçici olduğunu vurguladı. Böylece, Eflatun'un ideleriyle ya da Batı felsefesinde bu kadar göze çarpacak hale gelen tümeller hakkındaki aynı anlayışa ulaştı.

Kung-sun Lung-tzu adlı çalışmasında, "Beyaz At Üzerine Söylev" adında bir bölüm vardır. Bu bölümün temel önermesi, "Beyaz bir at, at değildir." Bu önermeyi, Kung Lung, üç argüman sayesinde ispat etmeye çalışır. Birincisi şudur: " 'At' kelimesi bir şekle, ve 'beyaz' kelimesi bir renge, işaret eder. Renge işaret eden, şekle işaret eden değildir. Bu yüzden, beyaz bir at, bir at değildir." Batılı mantığa uygun olarak

bu önermenin "at", "beyaz" ve "beyaz at" terimlerinin yoğunluğundaki farklılığı vurguladığını söyleyebiliriz. Birinci terimin yoğunluğu, hayvanın bir türüdür; ikincisi rengin bir türü ve üçüncünün ki, hayvanın bir tür artı, rengin bir türüdür. Bu üç terimden her birinin yoğunluğu farklıdır. Bu yüzden de, "Beyaz bir at, at değildir."

İkinci önerme de şudur: "Bir at lazım olduğunda, sarı bir at ya da siyah bir at verilebilir; ancak bir kimse beyaz bir at istediğinde sarı ya da siyah bir at verilemez... Bu yüzden, sarı ve siyah bir atın, her ikisi de attır. Onlar yalnızca bir çağrıya karşılık olabilirler; ancak, beyaz bir at çağrısına karşılık olamazlar. Beyaz bir atın, bir at olmadığı açıktır." Yine: " 'At' terimi, herhangi bir rengi ne dışlar ne de içerir; bu yüzden, sarı ve siyah atlar, onlara karşılık gelir. Bundan dolayı da, sadece beyaz bir at, isteğe uygun bir at olabilir. Dışlanan, dışlanmayanla aynı değildir. Bu yüzden, beyaz bir atın at olmadığını söylerim." Batı mantığına uygun olarak, bu önermenin "at" ve "beyaz at" terimlerinin genişlemesindeki farklılığı vurguladığını söyleyebiliriz. "At" teriminin genişlemesi, renkleriyle alakalı herhangi bir ayırım yapmaksızın, bütün atları içerir. Ancak "beyaz at" teriminin genişlemesi, renge karşılık gelen bir ayırımla birlikte, yalnızca beyaz atı içerir. "At" ve "beyaz at" terimlerinin genişlemesi, farklı olduğundan, beyaz bir at, at değildir.

Üçüncü önerme şudur: "Atlar, kesinlikle renklidir. Bu yüzden de, beyaz atlar vardır. Renksiz bir atın olduğunu farz et, o zaman yalnızca böyle bir at vardır. Ancak o zaman, beyaz bir atı nasıl elde ederiz? Bu yüzden, beyaz bir at, bir at değildir. Beyaz bir at, 'beyaz'la birlikte 'at'tır. 'At', 'beyaz'la birlikte at değildir." Bu önermede, Kung-sun Lung, tümel "atlık"la tümel "beyaz-atlık" arasındaki ayırımı vurgular görünmektedir. Evrensel atlık, bütün atların esas sıfatıdır. Bu, rengi değil ve sadece, hakiki "at"ı ima eder. Bu tür "atlık", "beyaz-atlık"tan başkadır. Yani, bu sıfatıyla at, yalnızca beyaz attan başkadır. Bu nedenle, beyaz bir at, bir at değildir.

Bu özelliğiyle atın yanı sıra, sadece beyaz, yani beyazlık da vardır. Aynı bölümde şöyle denilir: "[Sadece] beyaz, beyaz ne ise onu belirtmez." Açıkça belirtilen beyaz, şu ya da bu hususi beyaz nesnede görü-

nen somut beyaz renktir. Burada "açıkça belirtilen" olarak tercüme edilen kelime, *ting*dir. Bu kelime aynı zamanda, "belirlenen" anlamına da sahiptir. Bu ya da şu beyaz nesnede görülen beyaz rengi, şu ya da bu nesne tarafından belirlenir. Ancak "beyazlık" tümeli herhangi hususi bir beyaz nesne tarafından belirlenmez. O, açıkça belirlenmemiş beyazlıktır.

Kung-sun lung-tzu, "Sertlik ve Beyazlık Üzerine Söylev" başlıklı bir başka bölümü içerir. Bu bölümdeki ana önerme, "sertlik ve beyazlık ayrıdır." Kung-sun Lung, bunu iki yolla ispat etmeye çalışır. Birincisi, aşağıdaki diyalogda ifade edilir: "[Burada siyah ve sert bir taşın olduğunu varsayarak] sert, beyaz ve taşın üç şey olduğunu söylemek mümkün müdür? Hayır. Onlar iki olabilir mi? Evet. Nasıl? Bir kimse, sertlik olmaksızın beyaz olanı bulduğunda, bu ikisini verir. Görme bize, sert olanı değil, fakat yalnızca beyaz olanı verir ve bunda sert olan hiçbir şey yoktur. Dokunma bize beyaz olanı değil, yalnızca sert olanı verir ve bunda, beyaz olan hiçbir şey yoktur." Bu diyalog, sertliğin ve beyazlığın birbirinden ayrı olduklarını göstermek için epistemolojik kanıtı kullanır. Burada biz, sert ve beyaz bir taşa sahibiz. Eğer görmek için gözlerimizi kullanırsak, yalnızca beyaz olanı, yani beyaz taşı görürüz. Ancak eğer, dokunmak için ellerimizi kullanırsak, sadece sert olanı, yani sert bir taşı fark ederiz. Taşın beyaz olduğunu algılarken onun sert olduğunu hissedemeyiz. Onun sert olduğunu hissederken beyaz olduğunu algılayamayız. Bu yüzden epistemolojik olarak konuştuğumuzda, burada *sert* ve *beyaz bir taş* değil, yalnızca *beyaz bir taş* ya da *sert bir taş* vardır. Bu ifadenin anlamı şudur: "Sertlik olmaksızın bir kimse, beyazın ne olduğunu anladığında, bu iki şeyi verir. Bir kimse, beyaz olmaksızın, sert olanı anlarsa, bu da iki şeyi verir."

Kung-sun Lung'un ikinci akıl yürütmesi, metafizik bir akıl yürütmedir. Onun genel kanaati, tümeller olarak hem sertliğin hem de beyazlığın, hangi hususi nesnenin sert ya da beyaz olduğu hususunda belirsiz oldukları şeklindedir. Onlar, herhangi bütün beyaz ya da sert nesnelerde tezahür edebilirler. Gerçekten de, fiziki dünyada ne sert ne de beyaz nesneler vardır. Bununla birlikte, külli sertlik zorunlu bir şekilde sertlik olarak ve külli beyazlık, beyazlık olarak kalır. Bu tür sertlik ve

beyazlık, fiziki taşların varlığından ya da sert ve beyaz olan diğer nesnelerden tamamen bağımsızdır. Onların bağımsız külliler olması gerçeği, fiziki dünyada sert olan fakat beyaz olmayan bazı nesnelerin ve beyaz olup da sert olmayan başka nesnelerin bulunması gerçeği ile gösterilir. Bu yüzden, sertlik ve beyazlığın birbirinden ayrı olduğu açıktır.

Bu epistemolojik ve metafizik akıl yürütmelerle Kung-sun Lung, sertlik ve beyazlığın ayrı olduğu önermesini kabul ettirdi. Bu önerme, kadim Çin'de meşhur bir önerme olup "sertliğin ve beyazlığın ayrılığı" hakkındaki önerme olarak bilinir.

Kung-sun Lung-tzu'da "*Chih* ve *Wu* Üzerine Söylev" adlı yine bir başka bölüm vardır. *Wu* ile, Kung-sun Lung, hususi somut şeyleri kasteder; *chih* ile ise, soyut küllileri. Bir isim olarak *chih*nın lafzi anlamı, "parmak" ya da "işaret edendir"; bir fiil olarak ise, "işaret etmek"tir. Niçin Kung-sun Lung'un tümellere işaret etmek için *chih* kelimesini kullandığına iki şekilde cevap verilebilir. İsimler Okulu'nun terminolojisini kullanacak olursak, genel bir terim, yani bir isim, hususi şeyler sınıfını gösterir ve bu sınıfın ortak sıfatlarını çağrıştırır. Aksine, soyut bir terim, sıfatı ya da tümeli gösterir. Çin dili çekimli olmadığından, genel bir terimle soyut terim arasında, şekil bakımından hiç ayırım yoktur. Bu yüzden, Çince'de Batılıların genel terim diye isimlendirdikleri şey, bir tümele de işaret edebilir. Aynı şekilde, Çin dilinde edatlar da yoktur. Bundan dolayı, Çince'de "at", "At" ve "bir at" gibi terimlerin hepsi, bir kelimeyle *ma* ya da at ile gösterilir. Bu yüzden, esas olarak *ma* kelimesi tümel kavram olan "at"ı gösterir; "bir at", "At" gibi terimler, sadece bu tümel kavramın hususileşmiş uygulamalarıdır. Bundan hareketle, Çin dilinde, bir küllinin, bir ismin işaret ettiği, yani gösterdiği şey olduğu söylenebilir. Kung-sun Lung'un tümellere *chih* ya da "işaret ediciler" olarak gönderme yapmasının sebebi budur.

Kung-sun Lung'un külliyi göstermek, işaret etmek için niçin *chih*'yi kullandığının bir diğer açıklaması, *chih*' (parmak, işaret eden vs.)nin, *chih* olarak telaffuz edilen ve hemen hemen aynı şekilde yazılan, "fikir" ya da "kavram" anlamına gelen, bir başka kelimenin neredeyse bir muadili olmasıdır. O zaman bu açıklamaya göre, Kung-sun

Lung, *chih*' (işaret eden)den söz ettiğinde, o gerçekte onunla, "fikri" ya da "kavramı" kastetmektedir. Ancak, yukarıdaki akıl yürütmesinden de anlaşıldığı üzere, bu "idea" onun için, Berkeley ve Hume'un felsefesinde söz edilen öznel fikir değildir. Aksine, Eflatun'un felsefesinde bulunduğu şekliyle, nesnel fikirdir. *Chi*, tümeldir.

Chuang-tzu'nun son bölümünde kime olduğu zikredilmeksizin, İsimler Okulu'nun takipçilerine atfedilen yirmi bir önermelik bir dizi buluruz. Ancak bunlar arasında, bir kısmının Hui Shih'un fikirlerine ve diğer bir kısmının da Kung-sun Lung'un fikirlerine dayandığı açıktır ve buna uygun olarak açıklanabilirler.

Bu önermeler, paradokslar olarak kabul edilirler; ancak yazarlarının temel fikirlerini anladığımızda, paradoksal olmaktan çıkarlar.

HUİ SHİH VE KUNG-SUN LUNG'UN TEORİLERİNİN ÖNEMİ

Böylece isimleri ve onların gerçekliklerle ilişkilerini ya da onlardan farklılıklarını çözümlemeyle, İsimler Okulu'nun felsefecileri, Çin felsefesinde "şekillerin ve özelliklerin ötesinde olan" diye isimlendirilen şeyi keşfettiler. Çin felsefesinde, "şekiller ve özellikler içinde yer alan" ve "şekiller ve özellikler ötesinde yatan" arasında bir ayırım yapılır. "Şekiller ve özellikler içinde yer alan", gerçeklik, *shih*dir. Mesela, büyük ve küçük, kare ve daire, uzun ve kısa, beyaz ve siyah, bunların her biri, şekiller ve özellikler sınıfıdır. Tecrübenin nesnesi ya da muhtemel nesnesi olan herhangi bir şey, şekle ve özelliğe sahiptir ve gerçek dünya içinde yer alır. Aksine, şekle ve özelliğe sahip olan gerçek dünyadaki herhangi bir nesne, tecrübenin nesnesi ya da muhtemel nesnesidir.

Hui Shih, "noktalar" dizisinin birincisini ve sonuncusunu ilan ettiğinde, şekiller ve özelliklerin ötesinde yatan şey hakkında konuşmaktaydı. Hui Shih, şöyle dedi: "En büyük, kendisinin ötesinde hiçbir şeye sahip değildir." Bu, "Büyük" olarak isimlendirilir." Bu, hangi tarzda en büyüğün büyük olduğunu tanımlar. "Her şeyi, eşit olarak sev; Gök ve Yer, birdir." Bu ifade, en büyüğün neden oluştuğunu tanımlar. Söz konusu ifade, her şeyin bir ve birin her şey olduğu fikrini ifade eder. Her şey bir olduğundan, her şeyin ötesinde hiçbir şey ola-

maz. Her şey, bizatihi en büyük şey olduğundan ve her şeyin ötesinde hiçbir şey olamayacağından, her şey tecrübenin nesnesi olamaz. Bunun sebebi, bir tecrübe nesnesinin, her zaman tecrübe eden kimse için uygun bir yerde durmasıdır. Bir başka ifadeyle, kendisinin ötesinde hiçbir şeye sahip olmayanın aynı zamanda kendisinin ötesinde bir şeye sahip olduğunu söylemeliyiz ki, bu açık bir çelişkidir.

Kung-sun Lung da, şekillerin ve özelliklerin ötesinde yatan şeyi keşfetti, Çünkü onun tartıştığı tümeller de, aynı şekilde tecrübenin nesnesi olamazlar. Bir kimse, beyaz bir şeyi görebilir, ancak külli beyazlığı göremez. İsimler tarafından işaret edilen bütün külliler, bu dünyadaki bütün külliler kendilerine işaret edecek isimlere sahip olmasalar da, şekillerin ve özelliklerin ötesindedirler. Bu dünyada, sertlik sertliktir ve beyazlık beyazlıktır ya da Kung-sun Lung'un söylediği gibi: "Her biri, yalnız ve doğrudur" (*Kung-sun Lung-tzu*, bölüm 5).

Hui Shih "her şeyi eşit olarak sevmeden" söz etti ve Kung-sun Lung da, "isimler ve gerçeklikler arasındaki ilişkileri, böylece bütün dünyayı dönüştürecek şekilde düzeltmek için genişletmeyi istedi" (*a.g.y.*). Bu yüzden her iki adam da, görünüşe göre, kendi felsefelerini "içsel bilgeliğin ve dışsal krallığın *Tao*'sunu" içeriyor olarak kabul ettiler. Ancak, İsimler Okulu tarafından yapılan, şekiller ve özellikler ötesinde yer alan şeyin keşfine, tam olarak müracaat etmek Taoculara bırakıldı. Taocular, bu okulun muhalifleriydiler. Ancak onlar, aynı zamanda bu okulun gerçek varisleriydi. Bu, Hui Shih'in Chuang Tzu'nun büyük bir arkadaşı olduğu gerçeğiyle izah edilir.

9

Taoculuğun İkinci Safhası: Lao Tzu



"Kelimelerden oluşan, kelimelerin içerdiği tao, ebedi ve ezeli tao değildir; isimlendirilen, ebedi isim değildir. Adlandırılamayan, göğün ve yeryüzünün kökenidir; isimlendirilebilir herşeyin anasıdır."

Lao Tzu

"Tao'dan bir çıkar. Birden iki. İkiden üç çıkar. Üçten herşey."

Lao Tzu

**Taoizmin önemli isimlerinden
Lao Tzu'nun bir tasviri.**

Geleneğe göre, Lao Tzu (lafzi olarak, 'Yaşlı Üstat' anlamına gelen bir isim), bugünkü Honan eyaletinin güney doğu kısmındaki Ch'u devletinin bir yerlisi ve Konfüçyüs'ün yaşlı bir çağdaşıdır; törenler hususunda onu eğitmekle meşhurdur. Bu yüzden onun ismini taşıyan daha sonraki zamanlarda *Tao Te Ching* (*Yolun ve Gücün Klasiği*) olarak bilinen *Lao-tzu* kitabı, geleneksel olarak Çin tarihindeki ilk felsefi çalışma olarak kabul edilir. Ancak modern bilim kesin olarak bu görüşü değiştirmeye ve onu Konfüçyüs'ten dikkate değer bir süre sonrayla tarihlendirmeye mecbur etti.

İNSAN LAO TZU VE KİTAP LAO-TZU

Bu bağlamda iki soru ortaya çıkmaktadır. Birincisi, insan Lao Tzu'nun (aile isminin Li ve özel isminin de Tan olduğu söylenir) ve diğeri de, bizatihi kitabın tarihi hakkındadır. İkisi arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Çünkü, gerçekten de Konfüçyüs'ten yaşlı ve Lao Tan olarak bilinen bir adamın yaşamış olması, ancak *Lao-tzu* adlı kitabın daha sonraki bir üretim olması tamamen muhtemeldir. Ben bu görüşü kabul ediyorum ve bu kabul, insan Lao Tzu hakkındaki geleneksel rivayetlerle zorunlu olarak çelişmez. Çünkü, söz konusu rivayetlerde, insan

Lao Tzu'nun bu isimde kitap yazdığı ifadesi yoktur. Bundan dolayı, *Lao-tzu* kitabını daha sonraki bir döneme yerleştirirken insan Lao Tzu hakkındaki geleneksel rivayeti kabul etmek istiyorum. Gerçekte şimdi, kitabın tarihinin *Çin Felsefesi Tarihi*'ni yazdığım zaman, varsaydığımdan daha sonra olduğuna inanıyorum. Şimdi onun, burada işaret ettiğim gibi, Hui Shih ve Kung-sun Lungn'dan önce değil sonra yazıldığı ya da derlendiğine inanıyorum. Bunun içindir ki *Lao-tzu*, İsimsiz hakkında dikkate değer tartışma içermektedir. Bunun yapılabilmesi için, insanların ilk önce bizatihi isimlerin varlığının bilincine varmaları gerekir gibi görünmektedir.

Yaklaşımım, Lao Tzu ve *Lao-tzu* arasında mutlak olarak bir ilişkinin bulunmadığını vurgulamamı benden istemiyor. Çünkü kitap, gerçekten de hakiki Lao Tzu'nun birkaç sözünü içerebilir. Ancak benim ileri sürdüğüm, bu kitaptaki düşünce sisteminin, bir bütün olarak ne Konfüçyüs'ten önce ne de onun yaşadığı bir zamanın ürünü olabileceğidir. Ancak aşağıdaki sayfalarda, çok bilmişlikten kaçınmak için, *Lao-tzu* şöyle şöyle söylüyor demek yerine, Lao Tzu'ya şöyle şöyle söylemiş şeklinde gönderme yapacağım. Bu bizim, gerçekten güneşin ne doğduğu ne de battığını biliyor olmamıza rağmen, hâlâ güneşin doğumundan ve batımından söz etmemiz gibi bir şeydir.

TAO, ADLANDIRILAMAYAN

Son bölümde, İsimler Okulu'nun felsefecilerinin isimleri çalışarak "şekiller ve özelliklerin ötesinde bulunan"ı keşfetmede başarılı olduklarını gördük. Ancak çoğu insan, yalnızca "şekiller ve özellikler içinde yatan" şeye, yani gerçek dünyaya göre düşünür. Gerçeği görerek, onu ifade etmede bir güçlüğe sahip olmazlar ve onun için isimler kullansalar da, kullandıklarının isimler olduklarının farkında değildirler. Bu yüzden, İsimler Okulu'nun felsefecileri bizatihi isimler hakkında düşünmeye başladıklarında, bu düşünce büyük bir gelişme gösterdi. İsimler hakkında düşünmek, düşünme hakkında düşünmektir. Bu, düşünce hakkında düşünmektir ve bu yüzden de, daha yüksek bir düzey üzerinde düşünmektir.

"Şekiller ve özelliklerin ötesinde yatan" her şey, isimlere ya da en azından isimlere sahip olma imkânına sahiptir. Onlar, adlandırılabilir. Ancak adlandırılabilir şeye rağmen, Lao Tzu adlandırılamayan hakkında konuşur. Şekillerin ve özelliklerin ötesinde yatan her şey, adlandırılamayandır. Mesela, tümeller, şekillerin ve özelliklerin ötesinde yer alır; fakat onlar adlandırılabilir. Ancak öte yandan, adlandırılamayan çok kesin bir şekilde, şekillerin ve özelliklerin ötesinde yer alır. Taocuların *Tao* ya da Yol'u, bu türden bir kavramdır.

Lao-tzu'nun Birinci Bölümü'nde şu ifadeyi görürüz: "Kelimelerden oluşan, kelimelerin içerdiği *Tao*, ebedi ve ezeli *Tao* değildir; isimlendirilebilen isim, ebedi isim değildir. Adlandırılamayan, Göğün ve Yeryüzünün kökenidir; isimlendirilebilir bütün her şeyin anasıdır." Otuz İkinci Bölüm'de: "*Tao*, ezeli ve ebedidir, isimsizdir, işlenmemiş taş kütlesidir... Bu kütle işlendiğinde, isimler vardır" ifadesi yer alır. Ya da kırk birinci bölümde: "Gizli olan *Tao*, isimsizdir." Taocu sistemde, *yu* (varlık) ve *wu-ming* (yokluk) ve *yu-min* (ismi olan, isimlendirilebilir) ve *wu-ming* (hiç ismi olmayan, adlandırılamayan) arasında bir ayırım yapılır. Bu iki ayırım, realitede birdir. Çünkü *yu* ve *wu*, hakikatte, yalnızca *yu-ming* ve *wu-ming* için kısaltılmış terimlerdir. Gök, Yeryüzü ve her şey, isimsizdir. Bu yüzden Gök, Gök ismine ve Yer, Yer ismine ve her türden şey bu türden isimlere sahiptir. Gök, Yer ve her şey var olduğunda, Göğün, Yerin ve her şeyin isimleri olduğu sonucu ortaya çıkar. Ya da Lao Tzu'nun dediği gibi: "Blok bir kez oyulduğunda, isimler vardır." Ancak, *Tao*, adlandırılamayandır; aynı zamanda o, kendisiyle bütün isimsizlerin olmaya başlayacağı şeydir. Bunun için Lao Tzu şöyle der: "Adlandırılamayan, Göğün ve Yerin kökenidir; adlandırılan, her şeyin anasıdır."

Tao isimlendirilemez olduğundan, kelimelerde içerilemez. Ancak onun hakkında konuşmak istediğimizden, ona bir kısım isimler vermek zorunda kaldık. Bu yüzden onu *Tao* diye isimlendirdik. Gerçekte, *Tao* hiçbir zaman bir isim değildir. Yani, onu *Tao* olarak isimlendirmek, bir masayı masa diye isimlendirmekle aynı şey değildir. Bir masayı masa diye isimlendirdiğimizde, bununla onun kendisiyle isim-

lendirilebileceği bazı sıfatları olduğunu kastederiz. Ancak, *Tao*yu *Tao* diye isimlendirdiğimizde, bu tür isimlendirilebilir sıfatlar gibi bir şeye sahip olduğunu kastederiz. O yalnızca, bir unvan, isimdir; eğer Çin felsefesindeki ortak bir ifadeyi kullanacak olursak, *Tao* isim olmayan bir isimdir. *Lao-tzu*nun Yirmi Birinci Bölümü'nde şöyle denilir: "Geçmişten günümüze, onun [*Tao*'nun] ismi, var olmaya devam etti ve [her şeyin] kaynağı oldu." *Tao*, herhangi bir şeyin ve her şeyin kendisiyle var olmaya başladığı şeydir. Her zaman şeyler olduğundan, *Tao* asla var olmayı bırakmaz ve *Tao* ismi de, asla olmayı bırakmaz. O, kökenlerin kökenidir ve bu yüzden de, her şeyin kökeni olarak görülür. Asla yok olmayan bir adam, sonsuz bir isimdir ve böyle bir isim, gerçekte hiçbir zaman bir isim değildir. Bu yüzden şöyle denilir: "İsimlendirilebilen isim, sonsuz isim değildir."

"Adlandırılamayan, Göğün ve Yerin kaynağıdır." Bu önerme, yalnızca şeklen bir önermedir ve olgusal bir önerme değildir. Yani o, gerçek meseleler hakkında herhangi bir bilgi vermez. Taocular, şeyler olduğundan, bu şeylerin kendisiyle var olmaya başlayacakları bir şeyin olması gerektiğini düşündüler. Bu "o", *Tao* olarak isimlendirilir. Ancak o, gerçekte bir isim değildir. *Tao* kavramı da, pozitif bir isim olmayıp, formel bir isimdir. Yani o, her şeyin kendisi sayesinde var olmaya başladığı şey hakkındaki herhangi bir şeyi tasvir etmez. Bütün diyebileceğimiz, her şey onun vasıtasıyla var olmaya başladığından *Tao*'nun, zorunlu olarak diğer şeyler arasında yalnızca bir şey olmadığıdır. Çünkü eğer o, böyle bir şey ise, aynı zamanda ne olursa olsun *bütün* şeylerin kendisi vasıtasıyla meydana gelmeye başladıkları şey olamaz. Her türden şeyin bir ismi vardır, ancak *Tao*, bizatihi bir şey değildir. Bu yüzden o, "isimsizdir, Oyulmamış Bloktur."

Var olmaya başlayan herhangi bir şey, bir varlıktır ve birçok varlık vardır. Varlıkların olmaya başlaması, her şeyden önce Varlığın olduğunu ima eder. "Her şeyden önce" ifadesi, burada zaman noktasındaki ilk anlamına değil, mantıksal anlamda ilk anlamına gelir. Mesela, ilk kez muayyen bir hayvan vardı dersek, bu örnekteki "ilk kez" kelimesi, zaman noktasındaki ilki ifade eder. Ancak eğer, ilk olarak, in-

sanlardan önce hayvanlar olması gerekir dersek, bu örnekteki "ilk" mantıksal anlamda ilki ifade eder. "Türlerin kökeni" hakkındaki ifade, gerçek meseleler hakkında bir iddia ortaya koyar ve ileri sürülmeden önce Charles Darwin tarafından birkaç yıllık gözlemi ve incelemeyi gerektirir. Ancak ikinci sözlerimiz, gerçek meseleler hakkında bir iddia ortaya koymaz. Yalnızca, insanların var oluşu, mantıksal olarak, hayvanların var oluşunu ima eder. Bu, Lao Tzu'nun şu sözünün anlamıdır: "Dünyadaki her şey, Varlıktan (*Yu*) ortaya çıktı ve Varlık Var-Olmayan'(*wu*)dan ortaya çıktı" (*LT*, Bölüm 40).

Lao Tzu'nun bu sözü, yalnızca Var-olmayanın bulunduğu bir anın bulunduğu ve sonra Varlığın Yokluktan var olduğu bir zaman geldiği anlamını ifade etmez. Sadece, eğer şeylerin varlıklarını çözümlersek, burada herhangi bir şeyin olabilmesinden önce Varlığın olması gerektiğini anlarız. Bu yüzden, Varlıktan önce, Yokluğun olması gerekir. Bu Yokluktan, Varlık var olur. Burada söylenilen, kozmolojiye değil ontolojiye aittir. Onun, zamanla ve gerçeklikle herhangi bir ilişkisi yoktur. Çünkü zamanda ve gerçeklikte, Varlık yoktur; yalnızca varlıklar vardır.

Birçok varlık vardır, ancak yalnızca bir tane Varlık vardır. *Lao-tzu*da, şöyle denilir: "*Tao*'dan bir çıkar. Birden iki. İkiden üç çıkar. Üçten her "şey" (*LT*, Bölüm 42). Burada kendisinden söz edilen "Bir" Varlığa gönderme yapar. "*Tao*'dan bir çıkar" demek, Yokluktan Varlık çıkar demekle aynı şeydir. "İkiye" ve "üçe" gelince, onlar hakkında birçok yorum vardır. Ancak "birden iki çıkar. İkiden üç çıkar. Üçten "her şey" sözü, yalnızca "Varlıktan her şey gelir" demekle aynı olabilir. Varlık birdir; iki ve üç ise çokluğun başlangıcıdır.

TABİATIN DEĞİŞMEYEN YASASI

Chuang-tzu'nun son bölümü "Dünya"da, Lao Tzu'nun önde gelen fikirlerinin, *T'ai Yi* ya da "Üstün Bir'i", Varlık, Yokluk ve değişmeyen hakkındaki fikirler olduğu söylenir. *Tao*dan bir çıkar ve bu yüzden de *Tao*nun kendisi, "En Yüce olandır", *Tao*dur. *Tao*dan bir çıkar ve bu yüzden de bizatihi *Tao*, "En Üstün olandır." "Değişmeyen", Çince

ch'ang kelimesinin bir tercümesidir. Bu aynı zamanda, ebedi ve ezeli ya da sonsuz olarak da tercüme edilir. Şeyler, değişebilse ve değişse de, şeylerin bu değişimini yöneten yasaların kendisi, değişebilir değildir. Bundan dolayı, *Lao-tzu*da *ch'ang* kelimesi, her zaman öyle olanı ya da bir başka ifadeyle bir kural olarak kabul edilebileni göstermek için kullanılır. Mesela, Lao Tzu bize şöyle der: "Dünyanın fethi, mütemadiyen hiçbir şey yapmamaktan gelir" (*LT*, Bölüm 48). Ya da yine: "Göksel Tao'nun herkese karşı bir sevgisi yoktur. Daima iyi olan insanlarla beraberdir" (*LT*, Bölüm 79).

Şeylerin değişimini yöneten yasalar arasında, en temel olanı "Bir şey son sınırına ulaştığında, oradan geri döner" şeklinde olanıdır. Bunlar, Lao Tzu'nun gerçek sözleri değil; fakat şüphesiz ana düşüncesi Lao Tzu'dan gelen yaygın bir Çin sözüdür. Lao Tzu'nun gerçek sözleri: "Tersine döndürme, *Tao*'nun hareketidir" (*LT*, Bölüm 40) ve "Daha ileri gitmek tekrar geri dönme anlamına gelir" (*LT*, Bölüm 25). Bu, eğer herhangi bir şey belirli aşırı nitelikler geliştirirse, bu nitelikler sürekli olarak zıtları olmaya dönerler, düşüncesidir.

Bu, doğal bir yasa teşkil eder. Bu yüzden: "Takdis felakete dayanır, afet takdise dayanır" (*LT*, Bölüm 58). "Az şeyi olanlar kazanacak, çok şeyi olanlar yoldan çıkarılacaktır" (*LT*, Bölüm 22). "Bir fırtına asla, bütün sabah; bardaktan boşanırcasına yağan yağmur da bütün gün sürmez" (*LT*, Bölüm 23). "Dünyada yumuşak olan şeyler, sert olan şeylere galip gelir" (*LT*, Bölüm 43). "Bir şeyi azalt, o artacaktır. Bir şeyi arttır ve o azalacaktır" (*LT*, Bölüm 42). Eğer bir kimse, tabiatın temel yasasını anlarsa, bütün bu paradoksal teoriler, artık paradoksal olmaktan çıkarlar. Ancak, bu yasa hakkında herhangi bir fikre sahip olmayan sıradan insan için o, gerçekte paradoksal gibi görünür. Bu yüzden Lao Tzu şöyle der: "Aşağı derece bilgini Tao'yu işittikleri zaman kahkahalarla gülerler. Eğer o böyle gülmeseydi, Tao meydana gelmez. O, Hakikat olan sözlerde mevcuttur" (*LT*, Bölüm 41).

Şu şekilde sorulabilir: "Bir şeyin, en aşırı uca ulaştığını ve geri döndüğünü farz edelim, bu 'aşırı uç' ile kastedilen nedir"? Bu aşırı uca gitme anlamına gelen öteye geçme şeklindeki, herhangi bir şe-

yin gelişimi için mutlak bir sınır var mıdır? *Lao-tzu*'da bu tür hiçbir soru sorulmaz ve bu yüzden de hiçbir cevap verilmez. Ancak eğer böyle bir soru varsa, Lao Tzu'nun cevabı, her şartta her şey için mutlak hiçbir sınırın konulamayacağı şeklinde olurdu, diye düşünüyorum. Beşeri eylemler göz önünde bulundurulduğu ölçüde, bir insanın gelişiminin sınırı, onun öznel hislerine ve nesnel şartlarına bağlı olurdu. Mesela, Newton, bütün evren ile karşılaştırıldığında kendisinin onun hakkındaki bilgisinin, sahilde oynayan bir çocuğun deniz hakkında sahip olduğu bilgiden çok daha fazla olmadığını hissetti. Böyle bir hisle Newton, fizikteki büyük başarılarına rağmen hâlâ, bilgisinin gelişimindeki sınırlara ulaşmaktan çok uzaktı. Ancak eğer bir öğrenci, fizikle ilgili ders kitabını yeni bitirdiğinde, bilim hakkında bilinecek her şeyi bildiğini düşünürse, kesinlikle kendi eğitiminde çok ilerleme yapamaz ve kesinlikle "geriye dönecektir." Lao Tzu, bize şöyle der: " Zenginlik ve şereften dolayı gurur duyan, fenalığı kendine çağırmış olur" (*LT*, Bölüm 9). Gurur, bir kimsenin ilerlemesinin en son sınırına ulaştığının bir işaretidir. Bu, insanın kaçınması gereken ilk şeydir.

Verili bir eylem için ilerlemenin sınırı, aynı zamanda öznel şartlarla ilişkilidir. Bir insan çok fazla yediğinde, acı çeker. Aşırı yemede, normal olarak bir insanın bedeni için iyi olan, zararlı bir şey haline gelir. Yiyeceğin doğru miktarı yenilmelidir. Ancak bu doğru miktar, bir kimsenin yaşına, sağlığına ve yediği yiyeceğin niteliğine bağlıdır.

Bunlar, eşyaların değişimlerini yöneten yasalardır. Lao Tzu tarafından onlar, sabitler diye isimlendirilir. O şöyle der: "Ebediyeti bilmek, aydınlanma olarak adlandırılır" (*LT*, Bölüm 16). Yine: "Ebediyeti bilen kimse, özgürdür. Özgür olan, ön yargısız olan kimsedir. Ön yargısız olan kimse, anlayışlıdır. Anlayışlı olan kimse, çok büyüktür. Çok büyük olan kimse, Hakikatle birliktedir. Hakikatle birlikte olan kimse, sonsuza kadar var olacak ve hayatı boyunca başarısız olmayacaktır " (*a.g.y*).

İNSAN DAVRANIŞI

Lao Tzu, bizi uyarır: "Ebediyeti bilmemek ve körü körüne davranmak, fenalığa doğru gitmektir" (*a.g.y*). Tabiatın yasaları bilinmeli ve eylemler ona uygun olarak yerine getirilmelidir. Lao Tzu tarafından bu, "aydınlanmayı uygulama" olarak isimlendirilir. "Aydınlanmayı uygulayan" insan için genel kural şudur; eğer herhangi bir şeyi başarmak istiyorsa, onun zıttı ile başlar ve eğer bir şey elde etmek istiyorsa, onda onun zıttı bir şeyi kabul edersin. Eğer güçlü olunmak isteniyorsa, zayıf olduğuna dair bir hisle başlanmalıdır. Eğer kapitalizm muhafaza edilmek isteniyorsa, onda sosyalizmin bazı unsurları kabul edilmelidir.

Bu yüzden Lao Tzu bize şöyle der: "Bilge adamlar, kendi şahsiyetlerini geride bırakırlar, ancak yine de daima önde bulunurlar. Vücutları daima arkadadır, fakat yine de önde görünüyorlar. Onların kemale ermeleri kendi menfaatlerini düşünmediklerinden ileri gelmiyor mu?" (*LT*, Bölüm 7). Yine şöyle der: "O kendisini göstermez; bu yüzden de her yerde görünür. Kendisini tefrik etmez; bu yüzden bellidir. Kendisi iddia etmez; bu yüzden başarılı olur. Çalışmasından dolayı *övünmez*; bu yüzden o tahammül eder. Münakaşa etmez ve bundan dolayı da, dünyadaki hiç kimse onunla münakaşa etmez" (*LT*, Bölüm 22). Bu sözler, genel kuralın ilk noktasını tasvir eder.

Lao-tzu'da şunu da buluruz: "En mükemmel görünen, olmayan şeye sahip olmak gibi görünür, ancak onun amacı bozulmamıştır. En doğru olan, eğrilik gibi görünmektedir. En büyük yetenek, beceriksizlik gibi görünmektedir. En büyük belagat, kekemelik gibi görünmektedir" (*LT*, Bölüm 45). Yine şöyle der: "Eğilmiş ol, bütün olacaksın. Eğri ol, doğrulacaksın. Çukur ol, doldurulacaksın. Parçalanmış ol, yenileceksin. Aza sahip ol, kazanacaksın" (*LT*, Bölüm 22). Bu, genel kuralın ikinci noktasını tasvir eder.

Basiretli bir insanın bu dünyada güvenli olarak yaşayacağı ve hedeflerini gerçekleştireceği yol, böyle bir yoldur. Bu, Taocuların asli problemi olan, beşeri dünyada hayat nasıl muhafaza edilir; zarar ve tehlikeden nasıl kaçınılır sorusuna, Lao Tzu'nun cevabı ve çözümüdür

(bkz. yukarıdaki 6. bölümün sonu). Basiretli bir şekilde yaşayan insan, alçak gönüllü, mütevazı ve kolaylıkla tatmin olan biri olmalıdır. Alçak gönüllü olmak, gücünüzü korumanın ve aynı şekilde güçlü olmanın yoludur. Mütevazılık, kibrin doğrudan zıttı olan şeydir. Öyle ki, eğer kibir bir insanın ilerlemesinin son sınırına ulaştığının bir işareti ise, mütevazılık, bu sınırın ulaşılmış olmaktan çok uzak olduğunun bir işaretidir. Memnun olmak, bir kimseyi çok uzağa ve bu yüzden de aşırı uca gitmekten korur. Lao Tzu şöyle der: "Nasıl tatmin olunacağını bilmek, küçük düşmekten kaçınmaktır; nerede duracağını bilmek, yaralanmaktan kaçınmaktır" (*LT*, Bölüm 45). Yine şöyle der: "Bu yüzden bilge, aşırılığı ıskartaya çıkartır" (*LT*, Bölüm 29).

Bütün bu teoriler, "*Tao*nun hareketi tersine çevirmedir" genel teorisinden çıkartılabilir. *Wu-wei* hakkındaki çok iyi bilinen Taocu teori de, bu genel teoriden çıkarılabilir. *Wu-wei*, kelimesi kelimesine "hiçbir eyleme sahip olmama" ya da "eylemsizlik" olarak tercüme edilebilir. Ancak bu tercümeyi kullanan, terimin gerçekte, eylemin tam yokluğunu ya da hiçbir şey yapmama anlamına geldiğini hatırlamalıdır. O aynı zamanda, yüzeysellik ve keyfilik olmaksızın eylemde bulunma anlamına da gelir.

Eylemler, diğer birçok şey gibidir. Eğer onlardan çoğuna sahip olursan, iyi olmaktan ziyade zararlı hale gelirler. Üstelik, bir şey yapmanın hedefi, bir şey yapmaktır. Ancak eğer ifrata kaçma varsa, bu hiçbir şey yapmamadan daha kötü olabilen aşırı yapılan bir şeyle sonuçlanır. Çok iyi bilinen bir Çin hikâyesi, iki kişinin bir zamanlar bir yılan resmi yapma hususunda nasıl yarıştıklarını anlatır; yılan resmini ilk bitiren kazandı. Onlardan resmini yapmayı gerçekten bitiren, ötekinin çok geride olduğunu görünce, yılanına ayak ekleyerek onu daha da geliştirmeye karar verdi. Bunun üzerine öteki: "Sen, yarışmayı kaybettin, çünkü bir yılanın ayağı yoktur", dedi. Bu, kendi hedefini bozan ifratın bir örneğidir. *Lao-tzu*'da şunu okuruz: "Dünyayı fethetme, mütemadiyen hiçbir şey yapmamakla elde edilir; bir şey yapmakla bir kimse, dünyayı fethedemez" (*LT*, Bölüm 48). Bu "bir şey yapmak" terimi, "abartmak" anlamına gelir.

Sunilik ve keyfilik, doğallık ve kendiliğindenliğin zıttıdır. Lao Tzu'ya göre, *Tao*, kendisiyle bütün varlıkların olmaya başladıkları şeydir. Bu olmaya başlama sürecinde, tek tek her şey, evrensel *Tao*'dan bir şey alır ve bu şey, *Te* olarak isimlendirilir. *Te*, "güç" ya da terimin hem ahlâkı hem de ahlâki olmayan anlamında "erdem" anlamına gelen bir kelimedir. Bir şeyin *Te*'si, o şey doğal olarak ne ise odur. Lao Tzu şöyle der: "Her şey, *Tao*'ya saygı gösterir ve *Te*'ye değer verir (*LT*, Bölüm 51)" Bunun sebebi, *Tao*'nun, her şeyin kendisiyle olmaya başladığı şey ve *Te*'nin, onların ne ise o oldukları şey olmasıdır.

"Hiçbir eyleme sahip olmama" teorisine göre, bir insan eylemlerini zorunlu ve doğal olanla sınırlamalıdır. "Zorunluluk", muayyen bir hedefin gerçekleştirilmesi için zorunluluk ve asla abartmama anlamını ifade eder. "Doğal", bir kimsenin ihtiyari bir çaba olmaksızın *Te*'yi takip etmesi anlamına gelir. Bunu yaparken o kimse, rehber ve hayat ilkesi olarak basitliği alması gerekir. Basitlik (*p'u*) La Tzu'nun ve Taocuların önemli bir fikridir. *Tao*, bizatihi basitlik olan "Oyulmamış Blok" (*p'u*)'dur. İsimlendirilmez *Tao*'dan daha basit olabilen hiçbir şey yoktur. *Te*, bir sonraki en basit olandır ve *Te*'yi takip eden insan, mümkün olduğu kadar basit bir hayat sürmelidir.

*Te*yi takip eden hayat, iyi ve kötü ayırımlarının ötesinde yer alır. Lao Tzu bize şöyle der: "Dünyada herkes, güzel olan şeyleri güzel olarak bilirse, çirkin şeyleri de tanır" (*LT*, Bölüm 2). Bu yüzden Lao Tzu, insanseverlik ve doğruluk gibi Konfüçyüsçü faziletleri küçümser; çünkü ona göre, bu faziletler *Tao* ve *Te*'den bir yozlaşmayı temsil eder. Bu yüzden şöyle der: "*Tao* kaybolduğunda, *Te* ortaya çıkar. *Te* kaybolduğunda, insanseverlik ortaya çıkar. Doğruluk kaybolduğunda, törenler ortaya çıkar. Törenler, sadakatin ve iyi inancın bozulması ve bu dünyadaki düzensizliğin başlangıcıdır" (*LT*, Bölüm 38). Burada, Taoculuk ve Konfüçyüsçülük arasındaki aşikar zıtlığı buluruz.

İnsanlar, çok fazla arzuya ve çok fazla bilgiye sahip oldukları için, aslî *Te*'lerini kaybettiler. Arzularını tatmin etmede insanlar, mutluluğu ararlar. Ancak çok fazla arzuyu tatmin etmeye uğraştıklarında zıt bir sonuç elde ederler. Lao Tzu şöyle der: "Beş renk, gözü kör eder.

Beş nota, kulağı sağır eder. Beş tat, ağzı yorar. Binicilik ve avcılık, zihni sinirlendirir. Nadir hazineler, doğru davranışı engeller" (*LT*, Bölüm 5). Bu yüzden "bir kimsenin sahip olduğuyla yetinmesini bilmemekten daha büyük bir hastalık; kazanç arzusuna sahip olmaktan daha büyük günah yoktur" (*LT*, Bölüm 46). Bunun içindir ki, Lao Tzu insanların az arzuya sahip olmalarını vurgular.

Aynı şekilde Lao Tzu, insanların az bilgiye sahip olmalarını da vurgular. Bilginin kendisi, arzunun bir nesnesidir. O da, insanları arzu nesnesi hakkında daha çok bilmeye muktedir kılar ve bu nesneleri elde etmek için bir vasıta olarak hizmet görür. O, arzunun hem efendisi hem kölesidir. Bilginin artmasıyla insanlar, artık ne kadarla memnun olacaklarını ve nerede duracaklarını bilecek bir konumda değillerdir. Bu yüzden, *Lao-tzu*da şöyle denilir: "Bilgi ve akıl ortaya çıktığında, Büyük Yalanlar başlar" (*LT*, Bölüm 18).

SİYASET TEORİSİ

Bu teorilerden Lao Tzu, kendi siyaset teorisini çıkartır. Taocular, ideal devletin lider olarak bir bilgeye sahip olan devlet olduğu hususunda Konfüçyüsçülerle uzlaşırlar. Yönetebilen ve yönetmesi gereken yalnızca, bilgedir. Ancak iki okul arasındaki farklılık, Konfüçyüsçülere göre, bir bilge yönetici olduğunda halk için birçok şey yapması gerektiği, oysa Taoculara göre, bilge yöneticinin görevi, bir şey yapmaması, fakat daha ziyade bozması ya da hiç yapmamasıdır. Lao Tzu'ya göre daha yapılmamış birçok şeyin olması değil, çok fazla şeyin yapılmış olması dünyevi ıstıraparın sebebidir. *Lao-tzu*da şunu okuruz: "Bu dünyada, ne kadar çok sınırlamalar ve yasaklamalar olursa, o kadar çok fakir insan olacaktır. İnsanlar ne kadar keskin silahlara sahip olurlarsa, bu ülke o kadar çok karışacaktır. Ne kadar çok kurnaz esnaf olursa, o kadar hilekar planlar ortaya çıkacaktır. Ne kadar çok yasa yürürlüğe konulursa, o kadar çok hırsız ve eşkıya olacaktır" (*LT*, Bölüm 27).

O zaman bilge bir yöneticinin ilk eylemi, bütün bunları bozmaktır. Lao Tzu şöyle der: "Hikmeti kov, bilgiyi ıskartaya çıkart ve insanlar yüz kat daha fazla istifade edecektir. İnsanseverliği kov, doğru-

luğu ıskartaya çıkart, insanlar itaatkar ve merhametli olacaktır. Ustalığı kov, kazancı ıskartaya çıkart, hırsızlar ve haydutlar ortadan kalkacaktır" (*LT*, Bölüm 19). Yine şöyle der: "Değerli kimseleri yücelttiğinde insanlar artık kavgacı olmayacaktır. Elde edilmesi zor olan hazinelere değer vermediğinde artık hırsızlar olmayacaktır. Eğer insanlar bu tür şeyleri, asla tahrik edici arzu olarak görmezlerse, onların zihinleri karışmayacaktır. Bu yüzden bilge, halkı, onların zihinlerini boşaltarak, karınlarını doldurarak, isteklerini zayıflatarak ve kemiklerini kuvvetlendirerek hatta halkı bilgisiz ve arzusuz hale getirerek yönetir" (*LT*, Bölüm 3).

Bilge yönetici, bu dünyadaki rahatsızlıkların bütün sebeplerini dağıtmalı; ondan sonra, eylemsizlikle yönetmelidir. O eylemsizlikle, hiçbir şey yapmaz, ancak her şey gerçekleştirilir. *Lao-tzu* şöyle der: "Ben derimki, ben bir şey yapmam, fakat halk kendisi dönüşür. Biz sükuneti severiz, halk da dürüst hareket eder. Ben bir şey yapmam, fakat halk zengin olur. Ben bir şeyi arzu etmem, fakat halk esasa doğru gider" (*LT*, Bölüm 57).

"Hiçbir şey yapma, yapılmamış hiçbir şey kalmayacaktır." Bu, görünüşe göre Taocuların paradoksal fikirlerinden bir başkasıdır. *Lao-tzu*da şunu okuruz: "*Tao* daima hiçbir şey yapmaz ve yapılmamış hiçbir şey yoktur" (*LT*, Bölüm 37). *Tao*, her şeyin kendisiyle olmaya başladığı şeydir. Onun kendisi bizatihi bir şey değildir. Bu yüzde de, bu tür şeyleri yapmak gibi eylemde bulunamaz. Ancak her şey, olmaya başlar. Böylece *Tao*, hiçbir şey yapmaz ancak yapılmamış hiçbir şey yoktur. O her şeye, bizatihi yapabileceği şeyi yapmaya izin verir. Taocular göre, bir devletin yöneticisi kendisine model olarak *Tao*yu almalıdır. O da, hiçbir şey yapmamalı ve halkın kendisinin yapabileceği şeyi yapmalarına müsaade etmelidir. Burada *wu-wei*nin bir başka anlamı vardır. Bu anlam, muayyen değişikliklerle birlikte, daha sonra Yasacıların (*Fa chia*) önemli teorilerinden biri haline geldi.

Çocuklar, sınırlı bilgiye ve az arzuya sahiptir. Onlar, aslî *Te*'den çok uzak değildirler. Onların basitliği ve masumiyeti, her insanın mümkün olduğu ölçüde sahip olması gereken karakterlerdir. Lao Tzu

şöyle der: "Değişmeyen *Te*'den ayrılmamak, çocukluk durumuna geri dönmektir" (*LT*, Bölüm 28). Yine şöye der: "Bütün sağlamlığıyla *Te*'ye sahip olan, bir çocuğa benzetilebilir" (*LT*, Bölüm 55). Çocuğun hayatı, ideal hayata daha yakın olduğundan bilge yönetici, halkının hepsinin küçük çocuklar gibi olmasını ister. Lao Tzu der ki: "Bilge, herkese çocuklar gibi muamele eder" (*LT*, Bölüm 49). O, "halkın aydınlanmasını sağlamaz, ancak onların cehaletlerini devam ettirir" (*LT*, Bölüm 65).

Burada "cehalet", Çince *yu*'nun bir tercümesidir. Bu da basitlik ve masumiyet anlamında, cehalet manasını ifade eder. Bilge, yalnızca halkının değil, aynı zamanda kendisinin çok daha fazla *yu* olmasını ister. Lao Tzu şöyle der: "Benim zihnim, en cahilin zihnidir" (*LT*, Bölüm 20). Taoculukta *yu*, bir günah değil, büyük bir fazilet, bir erdemdir.

Ancak bilgenin *yu*'su, gerçekten de çocuğun ve genel halkın *yu*'suyla aynı mıdır? Kesinlikle değil. Bilgenin *yu*su, bilinçli bir yetişme sürecinin bir sonucudur. Onun *yu*'su, bilgiden daha az değil, daha yüksek ve daha fazla bir şeydir. Yaygın bir Çin sözü vardır: "Büyük Hikmet, cehalet gibidir." Bilgenin *yu*'su, büyük hikmettir; çocuğun ya da sıradan halkın *yu*'su hikmet değildir. *Yu*'nun bu son türü, doğanın bir lütfudur. Oysa bilgenin ki, ruhun bir başarısıdır. İkisinin arasında çok büyük bir fark vardır. Ancak birçok örnekte, Taocular onları karıştırmış gibi göründüler. Bu noktayı, Chuang Tzu'nun felsefesini müzakere ederken daha açık bir şekilde göreceğiz.

10

Taoculuğun Üçüncü Safhası: Chuang Tzu



"Hayat olduğunda, ölüm de vardır ve ölüm olduğunda hayat da vardır. İmkân olduğunda imkânsızlık vardır ve imkânsızlık olduğunda imkân vardır. Doğru olduğu için yanlış vardır. Yanlış olduğu için doğru vardır."

Chuang Tzu

"Herşey bir olduğundan konuşmaya ne gerek var?"

Chuang Tzu

Taoculuğun önemli üstadlarından
Chuang Tzu eski bir estampta.

Daha çok, Chuang Tzu (yak. 396-286) olarak bilinen Chuang Chou, muhtemelen ilk dönem Taocuların en büyüğüdür. Bugünkü Shantung ve Honan eyaletleri arasındaki sınırda bulunan küçük Meng devletinde doğması, burada bir keşiş hayatı yaşaması, fikirlerinden ve yazılarından dolayı meşhur olması dışında hayatı hakkında az şey biliyoruz. Adını işiten Ch'n'un Kralı Wei'nin, başbakanı yapmayı vaat ederek, devletine davet etmek maksadıyla hediyelerle birlikte elçiler gönderdiği söylenir. Ancak Chuang Tzu, yalnızca güldü ve onlara şöyle dedi: "...git, beni kirletme... Ben, kendi özgür irademin hazzını tercih ederim" (*TK*, Bölüm 63).

İNSAN CHUANG TZU VE KİTAP *CHAUNG-TZU*

Chuang Tzu, Mencius'un bir çağdaşı ve Hui Shih'in bir arkadaşı olsa da, bugün bildiğimiz gibi *Chuang-tzu* adlı kitap, muhtemelen İS. 3. yüzyılda yaşamış olan Chuang Tzu'nun büyük yorumcusu Kuo Hsiang tarafından derlendi. Bu yüzden, *Chuang-tzu* kitabının hangi bölümünün Chuang Tzu'nun kendisi tarafından yazıldığından emin değiliz. Gerçekte ise kitap farklı Taocu yazıların bir derlemesidir. Bu yazı-

ların bir kısmı, Taoculuğun gelişimindeki birinci safhayı, bir kısmı ikinci safhayı ve bir kısmı da üçüncü safhayı temsil eder. Yalnızca, bu üçüncü kritik safhanın düşüncesini temsil eden bölümler, uygun bir şekilde Chuang Tzu'nun kendi felsefesi olarak isimlendirilebilir. Ancak bunların hepsi de, Chuang Tzu tarafından yazılmış olamaz. Çünkü, Chuang Tzu'nun ismi ilk dönem Taoculuğun son safhasının temsilcisi olarak kabul edilebilse de, onun düşünce sisteminin yalnızca takipçileri tarafından tam olarak bitirildiği muhtemeldir. Mesela, *Chuang-tzu*'nun muayyen bölümleri, kesinlikle Chuang Tzu'dan daha sonra yaşamış olan Kung-sun Lung hakkında ifadeler içerir.

İZAFİ MUTLULUĞA ULAŞMANIN YOLU

Chuang-tzu'nun "Mutlu Gezi" başlıklı ilk bölümü, şaşırtıcı ifadelerle dolu, basit bir metindir. Onların temelini oluşturan fikir, mutluluğun gerçekleştirilmesinde farklı derecelerin oluşudur. Bizim doğamızın özgür bir gelişimi, izafi türden bir mutluluğa götürebilir; mutlak mutluluk, şeylerin doğasını daha yüksek anlama sayesinde gerçekleştirilebilir.

Bu taleplerden birincisini, doğamızın özgür gelişimini gerçekleştirmek için, doğal yeteneğimizin tam ve özgür bir tecrübesine sahip olmalıyız. Bu yetenek, doğrudan *Tao*'dan gelen bizim *Te*'mizdir. *Tao* ve *Te* hakkında Chuang Tzu, Lao Tzu ile aynı fikirdedir. Mesela şöyle der: "Büyük kaynakta, Var-olmayan vardı. Ne varlığa sahipti ne de isme ve ondan Bir çıkar. Bir var olduğunda, Bir vardı, fakat hâlâ hiçbir şekil yoktu. Şeyler, kendileriyle var olduğu şekli bulduklarında o, *Te* olarak isimlendirildi" (*TK*, Bölüm 2). Bu yüzden bizim *Te*'miz, bizi ne isek o yapandır. Bu *Te* ya da bizim doğal yeteneğimiz tam ve özgürce kullanıldığında, yani tabiatımız, tam ve özgür bir şekilde geliştirildiğinde mutlu oluruz.

Özgür gelişim hakkındaki bu fikirle bağlantılı olarak Chuang Tzu, doğanın olan ve insanın olan arasında, farkı göstermek için bir karşılaştırma yapar. "Tabiattan olan şey, içseldir, insandan olan şey, dışsaldır" der... Öküzlerin ve atların dört ayağa sahip olması, doğadan olan şeydir. Bir yuların atın başının üzerine konulması ya da bir sici-

min öküzün burnuna geçirmek, insandan olan şeydir (*TK*, Bölüm 17). Chuang Tzu, tabiattan olanı takip etme, bütün mutluluğun kaynağı; oysa insandan olanı takip etmenin bütün acı ve kötülüğün kaynağı olduğunu ileri sürer.

Eşyalar doğaları gereği farklıdırlar ve onların tabii yetenekleri de, aynı değildir. Ancak ortak olarak paylaştıkları şey, doğal yeteneklerinin tam ve özgür bir uygulamasına sahip olduklarında aynı derecede hepsinin mutlu olmalarıdır. "Mutlu Gezi"'de, biri çok büyük ve diğeri küçük bir kuş hakkında bir hikâye anlatılır. İkisinin kabiliyetleri bütünüyle farklıdır. Biri binlerce mil uçabilir; öteki ise, bir ağaçtan ötekine güçlükle ulaşabilmektedir. Ancak, her ikisi de, yapabildikleri ve yapmayı istedikleri şeyi yaptıklarında mutludurlar. Bu yüzden, ne şeylerin doğasında mutlak tekdüzelik vardır; ne de böyle bir tekdüzeliğe herhangi bir ihtiyaç. *Chuang-tzu*'nun bir başka bölümü bize şunu anlatır: "Ördeğin bacakları kısadır, onları uzatmaya uğraşırsak, ördek acı hissedecektir. Turna'nın bacakları uzundur, eğer onları kısaltmaya çalışırsak, turna acı duyacaktır. Bu yüzden ne doğası gereği uzun olanı keseceğiz ne de doğası gereği kısa olanı uzatacağız" (*TK*, Bölüm 8).

SİYASİ VE TOPLUMSAL FELSEFE

Ancak, suniliğin yapmaya çalıştığı tam da böyle bir şeydir. Bütün yasaların, ahlâkların, kurumların ve yönetimlerin hedefi, tekdüzeliği tesis etmek ve farklılığı bastırmaktır. Bu tekdüzeliği uygulamaya çalışan halkın motivasyonu, bütünüyle takdire şayan olabilir. Onlar kendileri için iyi olan bir şeyi bulduklarında, başkalarının da ona sahip olmaları hususunda sabırsız olabilirler. Ancak onların bu iyi niyeti, durumu yalnızca daha trajik bir hale getirir. *Chuang-tzu*da şöyle bir hikâye vardır: "Eskiden, bir deniz kuşu, Lu'nun başkenti dışında bir yere indiğinde, Marquis onu almak üzere dışarı çıktı, mabette ona şarap verdi; *Chiu-shao*, onu eğlendirmek için müzik yaptı; onu beslemek için bir öküz boğazladı. Ancak kuş, yarı şuursuzdu ve herhangi bir şey yemek ya da içmek hususunda çok çekingendi. Üç gün içinde öldü. Bu kuşa, bir insanın kendisine davrandığı gibi davranmasıdır; bir kuşa kuş ola-

rak davranmak değildir... Su balık için hayat; ancak insan için ölümdür. Farklı olarak meydana getirilen bu varlıkların hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları şeyler, zorunlu olarak farklı olmalıdır. Bu yüzden, ilk bilgeler, yetenekleri ve meslekleri tekdüze yapmadılar" (*TK*, Bölüm 18). Marquis kuşa, en saygı değer kabul ettiği bir tarzda davrandığında, kesinlikle iyi niyetlere sahipti. Ancak sonuç, beklenenin tamamen aksi oldu. Bu, tekdüze yasa ve ahlâk kodlarının, yönetim ya da toplum tarafından birey üzerine uygulandığında olan şeydir.

Bunun içindir ki, Chuang Tzu, resmi devlet mekanizmasıyla yönetme fikrine şiddetle karşı çıkar ve bunun yerine, yönetmenin en iyi yolunun, yönetmeme vasıtasıyla olduğunu ileri sürer. Şöyle der: "İnsanlığı kendi haline bırakmayı öğrendim, insanlığı yönetmeyi değil. Kendi haline bırakma, insanların doğuştan getirdikleri doğalarını kirletecekleri ve *Te*'lerini bir kenara bırakacakları korkusundan kaynaklanır. İnsanlar, doğuştan getirdikleri tabiatlarını kirletmedikleri ve *Te*'lerini bir kenara bırakmadıklarında, o zaman insanlığın yönetimine ihtiyaç var mıdır?" (*TK*, Bölüm 11)

İnsanları kendi haline bırakma da başarısız olduğunda ve bunun yerine, onları yasalar ve kurumlarla yönetmeye çalıştığında, bu metot yuları bir atın boynuna takmak ya da bir öküzün burnuna sicim takmak gibidir. O aynı zamanda, ördeğin bacaklarını uzatmak ya da turnanınkileri kısaltmak gibidir. Doğal ve kendiliğinden olan, suni olan bir şeye dönüştürüldüğünde, bu Chuang Tzu tarafından "insandan olanın doğal olan üzerindeki galabesi" olarak isimlendirdiği şeydir" (*TK*, Bölüm 17). Onun sonucu, yalnızca ıstırap ve mutsuzluk olabilir.

Bu yüzden hem Chuang Tzu hem de Lao Tzu, farklı gerekçelerle olmak üzere, yönetmemekle yönetmeyi savunurlar. Lao Tzu, "tersine döndürme *Tao*nun hareketidir" şeklindeki genel ilkeyi vurgular. O, bir kimse ne kadar çok yönetirse, arzulanan sonucu o kadar az gerçekleştirir. Chuang Tzu, doğadan olan ile insandan olan arasındaki farklılığı vurgular. İkincisi birincisi tarafından ne kadar çok alt edilirse, o kadar çok ıstırap ve mutsuzluk olacaktır.

Buraya kadar, yalnızca Chuanga Tzu'nun mutluluğu gerçekleştirme yolunu gördük. Bu tür izafi mutluluk, bir kimse yalnızca bizatihi doğal olanı takip ettiğinde gerçekleştirilir. Bunu her insan yapabilir. Chuang Tzu'nun siyasi ve toplumsal felsefesi, kesin olarak her insan için bu izafi mutluluğu gerçekleştirmeyi hedefler. Bu, herhangi siyasi ve toplumsal bir felsefenin en çok yapabilmeyi umduğu şeydir, daha fazlasını değil.

DUYGU VE AKIL

İzafi mutluluk, izafidir; çünkü bir şeye bağlı olmak zorundadır. Bir kimsenin, kendi doğal yeteneğinin tam ve özgür bir uygulanışına sahip olduğunda mutlu olduğu doğrudur. Ancak, bu uygulamanın engellenmesinin birçok yolu vardır. Mesela, bütün beşeri eylemlerin sonu olan ölüm vardır. İnsanın eylemlerini engelleyen hastalıklar vardır. İnsana aynı sıkıntıyı veren yaşlılık vardır. Bu yüzden, Budistlerin bunları (ölüm, hastalık ve yaşlılık), dördüncüsü bizatihi hayatın kendisinin olduğu dört beşeri ıstıraptan üçü olarak kabul etmeleri sebepsiz değildir. Bundan dolayı, bir insanın tam ve özgür bir şekilde doğal yeteneğini uygulamasına bağlı olan mutluluk, sınırlıdır ve onun için de, izafi bir mutluluktur.

*Chuang-tzu*da insanın başına gelebilecek hastalıkların en büyüğü olan ölüm hakkında birçok tartışma vardır. Ölüm korkusu ve onun gelişi hakkındaki endişe, beşeri mutluluğun ana kaynakları arasındadır. Ancak böyle bir korku ve endişe, eğer şeylerin doğası hakkında uygun bir anlayışı sahip olursak, azaltılabilir. *Chuang-tzu*'da, Lao Tzu'nun ölümü hakkında bir hikâye vardır. Lao Tzu öldüğünde, ölümünün arkasından gelen arkadaşı Chin Shih, aşağıdaki ifadelerle, diğer yas tutan kimselerin şiddetli feryad-ı figanlarını eleştirdi: "Bu, [tabiattan] aldığımızı unutarak tabiatın ilkesini ihlal etmek ve insanın duygusunu arttırmaktır. Bunlar, eskiler tarafından tabiatın ilkesini ihlal etmenin cezası olarak isimlendirilir. Üstat (bu dünyaya) geldiğinde, bu onun doğacak fırsata sahip olduğu için oldu. Gittiğinde ise o, sadece tabii süreci takip etmiş oldu. Uygun durumlarda sakin olan ve do-

ğal süreci takip eden kimseler, acı ya da mutluluk tarafından etkilenmezler. Onlar, eskiler tarafından, kölelikten kurtulan, tanrıların adamları olarak kabul edildiler" (*TK*, Bölüm 3).

Diğer yas tutucular acı hissettikleri oranda, ıstırap çektiler. Onların ıstırabı, "tabiatın ilkesini ihlal etmenin cezası"ydı. Duygu sebebiyle insanın çektiği zihinsel elem, bazen fiziksel ceza kadar keskindir. Ancak anlamayı kullanarak insan, duygularını azaltabilir. Mesela, yağmur onu dışarı gitmekten alıkoyduğunda kızgın olmayacaktır, ancak bir çocuk sık sık kızgın olacaktır. Bunun sebebi, çektiği acıların sonucu olarak insanın, kızacak olan çocuktan daha büyük bir anlayışa, daha az hayal kırıklığına ya da kızgınlığa sahip olmasıdır. Spinoza'nın dediği gibi: "Akıl her şeyin zorunlu olduğunu anladıkça, etkiler üzerinde daha büyük güce sahip oldukça, onlardan daha az acı çeker" (*Etika*, Bölüm 5, Önerme VI). Taocuların sözlerine göre bu: "Duyguyu, akılla dağıtmak" gibidir.

Chuang Tzu'nun kendisi hakkındaki bir hikâye, bu noktayı çok iyi bir şekilde tasvir eder. Denilir ki, Chuang Tzu'nun karısı öldüğünde, arkadaşı Hui Shih onu teselli etmek için geldi. Kendisini şaşırtan bir şekilde Chuang Tzu'yu yere oturmuş, şarkı söyler bir şekilde buldu. Karısının ölümü karşısında niçin bu kadar acımasız olduğunun sorulması üzerine, Chuang Tzu tarafından şöyle denildi: "O öldüğünde, etkilenmekten kendimi alamadım. Ancak sonra, meseleyi ta başlangıcından araştırdım. Başlangıçta o, hiçbir şeydi, bir şekle, hatta bir öze sahip değildi. Ancak her nasıl olduysa, sonra onun özü, sonra şekli ve sonra da hayatı var oldu. İmdi, daha ileri bir değişmeyle o, öldü. Bütün süreç dört mevsimin, ilkbahar, yaz, sonbahar ve kışın ardarda gelmesi gibidir. Bu yüzden o, büyük evren konağında yatarken benim için ağlayarak ve göz yaşı dökerek dolaşmak, tabiatın yasalarından habersiz olduğumu ilan etmek olacaktır" (*CT*, Bölüm 18). Bu paragrafı büyük yorumcu Kuo Hsiang şöyle yorumlar: "Cahil olduğunda üzüntü hissetti. Anladığında, artık etkilenmedi. Bu insana, duyguyu akılla dağıtmayı öğretir." Duyguya, akılla ve anlamayla karşı konulabilir. Bu Spinoza'nın ve aynı zamanda Taocuların görüşüdür.

Taocular, eşyanın doğası hakkında tam bir anlayışa sahip olan bilgenin, onunla hiçbir duyguya sahip olmadığını ileri sürdüler. Ancak bu, onun duygusallığı kaybettiği anlamına gelmez. Aksine bu, onun, "ruhun barışı" olarak isimlendirilebilen duygular ve zevkler tarafından etkilenmediği anlamına gelir. Spinoza'nın dediği gibi: "Cahil insan, harici sebepler tarafından birçok şekilde tahrik edilir ve asla ruhtaki hakiki barıştan zevk almaz. Ancak adeta, hem Tanrı hem de şeyler hakkında bir şey bilmeksizin yaşar ve ıstırap çekmeyi bırakır bırakmaz, var olmayı da bırakır. Öte yandan bilge adam, bu şekilde kabul edildiği sürece, hemen hemen hiç aklını kullanarak hareket etmez. Fakat kendisinin, Tanrı'nın ve şeylerin muayyen edebi bir zorunluluğunun farkında olarak, asla var olmayı bırakmaz ve her zaman ruhun barışından zevk alır" (*Etika*, Bölüm 5, Önerme XVII).

Bu yüzden bilge, eşyanın doğası hakkındaki anlayışı sayesinde, artık dünyanın değişiminden etkilenmez. Bu şekilde, harici şeylere bağlı değildir ve bundan dolayı da, onun mutluluğu onlar tarafından sınırlanamaz. Onun, mutlak mutluluğu gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu Taocu bir düşünce çizgisidir. Bunda, pesimizm ve teslimiyetin küçük bir kokusu bile yoktur. Bu, doğal sürecin kaçınılmazlığını ve insanın onları kaderci kabulünü vurgulayan bir çizgidir.

MUTLAK MUTLULUĞA ULAŞMANIN YOLU

Ancak, şeylerin doğasının izafiliğini ve evrenle özdeşleşmeyi vurgulayan Taocu düşüncenin bir başka çizgisi daha vardır. Bu özdeşleşmeyi başarmak için insan, bilgiye ve daima daha yüksek bir düzey hakkındaki bilgiye ihtiyaç duyar. Bu özdeşleşmeden kaynaklanan mutluluk, Chuang Tzu'nun "Mutlu Gezinti"ye dair bölümünde yorumlandığı gibi, mutlak mutluluktur.

Bu bölümde, büyük ve küçük kuşun mutluluğunu tasvir ettikten sonra Chuang Tzu, beşeri varlıklar arasında, rüzgârın üzerine binen Lieh Tzu isimli bir adam olduğunu ilave eder. "Mutluluğa ulaşanlar arasında" der, "böyle bir adam nadirdir. Ancak yürümeden vazgeçebilse de, daima bir şeye bağlı olmak zorundadır." Bu şey, rüzgârdır ve rüzgâ-

ra bağlı olmak zorunda olduğundan mutluluğu, o ölçüde nispidir. Sonra Chuang Tzu sorar: "Ancak, evrenin tabiiliği ile giden, altı unsurun dönüşümüne binen ve böylece de sonsuzlukta kısa gezinti yapan birinin olduğunu farz et, o neye bağlı olmak zorundadır? Bu yüzden, mükemmel insanın nefsi olmadığı söylenir; manevi insan, hiçbir başarıya sahip değildir ve hakiki bilgenin, hiçbir ismi yoktur" (Bölüm 1).

Burada Chuang Tzu tarafından söylenen şey, mutlak mutluluğu başarmış olan adamı tasvir eder. O mükemmel insandır, manevi insandır ve hakiki bilgedir. O mutlak olarak mutludur; çünkü o, şeylerin sıradan ayırımlarını aşar. O aynı zamanda, nefis ve dünya, "ben" ve "ben olmayan" arasındaki ayırımı da aşar. Bu yüzden, o nefse sahip değildir. O *Tao* ile birdir. *Tao*, bir şey yapmaz ve zaten yapılacak bir şey de yoktur. *Tao* bir şey yapmaz ve bu yüzden de hiçbir başarıya sahip değildir. Bilge, *Tao* ile birdir ve bu yüzden de, hiçbir başarıya sahip değildir. Bilge dünyayı yönetebilir; ancak bilgenin yönetimi, tam olarak insanı kendi başına bırakmaktan ve herkesin doğal yeteneğini tam ve özgür bir şekilde uygulamasına izin vermekten ibarettir. *Tao*, isimsizdir ve aynı şekilde *Tao* ile bir olan bilge de isimsizdir.

SONLU BAKIŞ AÇISI

Hâlâ var olan soru şudur: Bir şahıs nasıl böyle mükemmel bir insan haline gelir? Bu soruyu cevaplamak için, *Chuang-tzu*nun *Ch'i Wu Lun* ya da "Şeylerin Eşitliğine Dair" adlı ikinci bölümünün bir çözümlemesine yapmamız gerekir. "Mutlu Gezinti"de, Chuang Tzu, mutluluğun ve "Şeylerin Eşitliğine Dair"de ise, bilginin iki düzeyini müzakere eder. Gelin çözümlememize birinci ya da aşağı düzeyle başlayalım. İsimler Okulu hakkındaki bölümümüzde, Hui Shih ve Chuang Tzu arasında bazı benzerliklerin bulunduğunu söylemiştik. Bu yüzden *Ch'i Wu Lun*da Chuang Tzu, Hui Shih'in o sözde paradoksunda bulunana benzeyen, daha aşağı bir düzey hakkındaki bilgiyi tartışır.

Ch'i Wu Lun bölümü, rüzgâr hakkındaki bir tasvirle başlar. Rüzgâr estiğinde, her biri kendisine özgü olan farklı türden sesler çıkarır. Bunları, bu bölüm "yerin sesleri" olarak isimlendirir. Ancak ay-

rıca, "insanın sesleri" olarak bilinen başka sesler de vardır. Yerin sesleri ve insanın sesleri birlikte, "Göğün seslerini" oluşturur.

İnsanın sesleri, beşeri dünyada söylenilen sözlerden (*yen*) oluşur. Bu sesler, rüzgârın sebep olduğu "yerin sesleri" gibi seslerden farklılık gösterirler; kelimeler, söylenildiğinde beşeri fikirleri ifade ederler. Onlar, tasvipleri ve inkârları, her birey tarafından kendine özgü sınırlı bakış açısından meydana getirilen kanaatleri ifade ederler. Nitekim sınırlı olan bu kanaatler, zorunlu olarak tek taraflıdır. Ancak, kendi kanaatlerinin sınırlı bakış açısına dayandığını bilmeyen çoğu insan, sürekli olarak kendi kanaatlerini doğru başkalarınınkini ise yanlış olarak kabul eder. *Ch'i Wu Lun*'un söylediği gibi: "Sonuç, başkalarının yanlış kabul ettiğini doğru ve doğru kabul ettiğini yanlış kabul eden Konfüçyüsçülerin ve Mohistlerin tasdik edilmeleri ve yalanlanmaları olacaktır."

Bu yüzden insanlar, tek taraflı görüşlerine uygun olarak birbirleriyle tartıştıklarında, nihai bir sonuca ulaşmanın ya da hangi tarafın gerçekten doğru ya da yanlış olduğunu tayin etmenin imkânı yoktur. *Ch'i Wu Lun* şöyle der: "Benimle tartıştığını farz et. Ben seni değil de sen beni yenersen, sen zorunlu olarak doğru ve ben zorunlu olarak yanlış mıyım? Ya da eğer ben seni yenersem ve sen beni yenemezsen, ben zorunlu olarak doğru sen zorunlu olarak yanlış mısın? Bizden biri doğru ve öteki yanlış mıdır? Veya her ikimiz de doğru ya da her ikimiz de yanlış mıyız? Ne sen ne de ben bilemeyecek isek, bu konuda başkaları haydi haydi karanlıkta olacaktır. Doğru kararı vermesini kimden isteyeceğiz? Seninle hemfikir olan birine sorabiliriz; fakat seninle hemfikir olduğundan nasıl karar verebilecektir? Benimle hemfikir olan birine sorabiliriz; fakat benimle hemfikir olduğundan nasıl karar verebilecektir? Hem seninle hem de benimle hemfikir olan birine sorabiliriz; fakat hem seninle hem de benimle hem fikir olduğundan nasıl karar verebilecektir? Hem seni hem de beni kabul etmeyen birine de sorabiliriz; o zaman senden ve benden ayrı düşünen biri nasıl karar verebilecektir?"

Bu paragraf, İsimler Okulu tarafından takip edilen argüman tarzını anımsatmaktadır. Ancak, bu okulun mensupları, sıradan insanın sağduyusuna karşı çıkmak maksadıyla tartışırken, *Ch'i Wu*

Lun'un maksadı, İsimler Okulu'nun takipçilerine karşı çıkmak değildir. Çünkü bu okul, fiili tartışmanın, gerçekte neyin doğru ya da yanlış olduğuna karar verebileceğine inanmaktadır.

Öte yandan Chuang Tzu, doğru ve yanlış kavramlarının her bir insan tarafından kendi sınırlı bakış açısı temelinde inşa edildiğini ileri sürer. Bütün bu görüşler, izafidir. *Ch'i Wu Lun*'un söylediği gibi: "Hayat olduğunda, ölüm de vardır ve ölüm olduğunda, hayat da vardır. İmkân olduğunda, imkânsızlık vardır ve imkânsızlık olduğunda, imkân vardır. Doğru olduğu için yanlış vardır. Yanlış olduğu için doğru vardır." Eşyalar daima değişmeye maruzdurlar ve birçok yöne sahiptirler. Bu yüzden, bir ve aynı şey hakkında birçok görüş kabul edilebilir. Böyle söylediğimizde, daha yüksek bir noktanın var olduğunu var kabul ederiz. Bu varsayımı kabul ettiğimizde, kendi kendimize neyin doğru ve neyin yanlış olduğu hususunda bir karar vermeye gerek yoktur. Bu argüman, kendi kendini açıklamaktadır.

DAHA YÜKSEK BAKIŞ AÇISI

Bu öncülü kabul etmek, şeyleri daha yüksek bir bakış açısından ya da *Ch'i Wu Lun* onu isimlendirdiği gibi, "Göğün ışığında" görmektir. "Eşyayı Göğün ışığında görmek" eşyayı, sınırlıyı/sonluyu aşan *Tao*nun bakış açısından görmek anlamına gelir. *Ch'i Wu Lun*da şöyle denilir: " 'Bu' da 'o'dur." "'O' da 'bu'dur." 'O' da, doğru ve yanlış hakkında bir sistemdir. 'Bu' da, doğru ve yanlış hakkında bir sisteme sahiptir. Gerçekten 'o' ve 'bu' arasında bir ayırım var mıdır? 'O'nun ve 'bu'nun zıt olmayı bırakması, *Tao*nun esas özüdür. Yalnızca öz, adeta bir mihver, sonsuz değişimi yanıtlayan döngünün merkezidir. Yanlış, sonsuz bir değişimdir. Bu yüzden, 'ışığı' kullanmaktan daha iyi bir şey yoktur denilir. Bir başka ifadeyle, doğru ve yanlışın karşılıklı zıtlıklarında 'o' ve 'bu', sonsuzca dönen bir daire gibidir. Ancak, eşyayı *Tao* bakış açısından gören insan, dairenin merkezinde durur. O, dairenin hareketlerinde devam eden her şeyi anlar, ancak bu haraketlere iştirak etmez. Bu, onun eylemsizliği ya da teslimiyeti değil, sınırları aştığı ve her şeyi daha yüksek bir bakış açısından gördüğü içindir. *Chuang-tzu-*

da, sınırlı bakış açısı, kuyu kurbağasının görüşüyle karşılaştırılır. Kuyudaki kurbağa, küçük bir gök görür ve göğün ne kadar büyük olduğunu düşünür.

Tao bakış açısından her şey, tam olarak ne ise odur. *Ch'i Wu Lun*'da şöyle denilir: "Mümkün mümkündür. İmkânsız, imkânsızdır. *Tao* eşyayı meydana getirir ve onlar ne iseler odurlar. Onlar nedir? Onlar ne iseler odurlar. Onlar ne değildir. Onlar ne değil iseler değildirler. Her şey, bir şeydir ve her şey bir şey için iyidir. Bir şey olmayan ve bir şey için iyi olmayan hiçbir şey yoktur. Bu yüzdendir ki, çatı lataları ve direkleri, çirkin ve güzel, acayip ve olağanüstü vardır. Bütün bunlar, *Tao* vasıtasıyla birleştirilir ve bir haline gelirler. Her şey, birbirinden farklı olsa da, bir şey meydana getirdikleri ve bir şey için iyi olduklarından aynıdır. Onların hepsi, eşit olarak *Tao*dan gelirler. Bu yüzden, *Tao* bakış açısından eşya, farklı olsa da, birleşip bir haline gelir.

Ch'i Wu Lun yine şöyle der: "Bir ayırım yapmak, bir inşa yapmaktır. Ancak inşa, yok etmeyle aynıdır. Bütün olarak bir şey için, ne inşa ne yok etme yoktur; bununla birlikte birleşmeye ve bir olmaya başlarlar." Mesela, ahşaptan bir masa yapıldığında, masa bakış açısından bu, bir inşa eylemidir. Ancak ahşap ya da ağaç bakış açısından o bir yok etme vardır. Ancak inşa ya da yok etme, yalnızca sınırlı bir bakış açısından böyledir. *Tao* bakış açısından, ne inşa ne yok ediş vardır. Bu ayırımların hepsi, izafidir.

"Ben" ve "ben olmayan" arasındaki ayırım da, aynı şekilde izafi bir ayırımdır. *Tao* bakış açısından, 'ben' ve 'ben olmayan', aynı zamanda birleşiktir ve bir haline gelirler. *Ch'i Wu Lun* der ki: "Bir saçın bakış açısından dünyada daha geniş hiçbir şey yoktur, ancak T'ai Dağı küçüktür. Ölü bir çocuktan daha yaşlı kimse yoktur, fakat Peng Tsu [efsanevi Çinli çok yaşlı adam] sonunda ölecektir. Gök, yer ve ben, birlikte var olmaya başladık ve her şey benimle birdir." Burada yine Hui Shih'in "her şeyi aynı derecede sev, Gök ve Yer bir bedendir" şeklinde bir darbı meseline sahibiz.

DAHA YÜKSEK DÜZEYİN BİLGİSİ

Ch'i Wu Lun'daki bu paragrafın hemen arkasından bir başka ifade gelir: "Her şey bir olduğundan, konuşmaya ne gerek vardır? Ancak daha önce birden söz ettiğimden, bu daha önceki konuşma değil midir? Bir artı konuşma, iki eder. İki artı bir, üç eder. Bundan ileri devam ederek en yetenekli sayıcı bile, bir sona ulaşamaz; o zaman sıradan halkın bunu yapması mümkün değildir! Eğer hiçbir şeyden bir şeye doğru ilerlersek, üçe ulaşabiliriz, eğer bir şeyden bir şeye doğru ilerlersek, ne kadar uzağa gidebiliriz! Gelin ilerlemeyelim. Burada duralım." *Ch'i Wu Lung* bu ifadede Hui Shih'den bir adım ileri gider ve bilginin daha yüksek bir türünü tartışmaya başlar. Bu daha yüksek bilgi, "bilgi olmayanın" bilgisidir.

Gerçekten "bir" olan ne tartışılabilir hatta ne de tasavvur edilebilir. O düşünülür ve tartışıldığına, düşünen ve konuşan kişi için haricen var olan bir şey haline gelir. Nitekim, onun her şeyi kuşatan birliği kaybolduğundan o, fiilen ne olursa olsun gerçek "bir" değildir. Hui Shih şöyle dedi: "En büyük, kendisinden ötede hiçbir şeye sahip değildir ve Büyük olarak isimlendirilir." Bu sözlerle o, Büyük Bir'i, gerçekten çok iyi tasvir etti. Ancak Büyük kendisinin ötesinde hiçbir şeye sahip olmadığından onu düşünmek ve ondan söz etmenin imkânsız olduğu gerçeğinden habersiz kaldı. Çünkü, düşünülebilen ya da hakkında konuşulabilen kendisinin ötesinde bir şeye yani, düşünmeye ve konuşmaya sahiptir. Aksine Taocular, "bir"in düşünülemez ve ifade edilemez olduğunu anladılar. Bununla da "bir" hakkında doğru bir anlayışa sahip olarak İsimler Okulu'ndan bir adım ileri gittiler.

Ch'i Wu Lung'da, yine şöyle denilir: "Doğruya ve yanlışa istinaden 'böyle olan varlık' ve 'böyle olmayan varlık'; eğer doğru gerçekten doğru ise, yanlıştan ne kadar farklı olursa olsun onun hakkında tartışmaya gerek duymayız; eğer 'böyle olan' gerçekten böyle olan ise, 'böyle olmayan'dan ne kadar farklı olursa olsun onun hakkında tartışmaya gerek duymayız... Gelin hayatı unutalım. Gelin doğru ve yanlış arasındaki ayrımı unutalım. Gelin sonlu ülkedeki mutluluğumuzla yetinelim ve burada kalalım." Sonlunun ülkesi, *Tao*'ya ulaşan insanın

yaşadığı ülkedir. Böyle bir insan, yalnızca "bir"in bilgisine sahip olmayıp aynı zamanda, onu fiilen tecrübe de eder. Bu tecrübe, sonlunun ülkesinde yaşanan tecrübedir. O, şeyler bütün farklılıklarını hatta, kendi hayatıyla ilgili olanları bile unutur. Bu tecrübesinde, yaşadıklarının ortasında yalnızca farklılaşamayan bir var olmaya devam eder.

Şiirsel bir dilde tasvir edilen böyle bir adam "evrenin normalliği üzerine, altı unsurun dönüşümlerine binen ve böylece sonsuzluğa yolculuk eden" biridir. O, gerçekten bağımsız bir kişidir ve bu yüzden onun mutluğu da mutlaktır.

Burada Chuagn Tzu'nun, daha önceki Taocuların aslî problemleri hakkında nihai bir çözüme nasıl ulaştığını gördük. Bu problem, hayatın nasıl korunacağı, zarar ve tehlikeden nasıl kaçınılacağı problemidir. Ancak gerçek bilge için, bu bir problem olmaktan çıkar. *Chuang-tzu*'da denildiği gibi: "Evren, her şeyin birliğidir. Eğer bu birliğe ulaşır ve kendimizi onunla özdeşleştirirsek, o zaman bedenimizin azaları, toz topraktan fazla bir şey değildir. Hayat ve ölüm, son ve başlangıç, gece ve gündüzün ardarda gelişinden başka bir şey değildir. Böyle anlaşıldığında artık onlar, iç barışımızı bozamazlar. Dünyevi kazanç ve kayıplar, şans ve şanssızlık tarafından ne kadar rahatsız edilebiliriz!" (*CT*, Bölüm 20). Böylece Chuang Tzu, daha önceki Taocuların ana problemlerini, basit bir şekilde iptal ederek çözdü. Felsefe, gerçek meseleler hakkında hiçbir bilgi vermez ve bu yüzden de, somut ve fiziki yolda herhangi bir problemi çözemez. Mesela, felsefe insanın ne uzun ömür elde etmesine ne ölüme meydan okumasına ve ne de zenginlikler elde etmesine ve fakirlikten kaçınmasına yardım edebilir. Ancak, yapılabilecek olan yegane şey, insana bir bakış açısı vermektir. İnsan bu bakış açısından, hayatın ölümden başka bir şey olmadığını ve kaybın kazanmaya denk olduğunu görür. "Pratik" bakış açısından felsefe, faydasızdır, fakat çok faydalı bir bakış açısı verir. *Chuang-tzu*'daki bir ifadeyi kullanacak olursak bu, "faydasızın faydasıdır" (*CT*, Bölüm 4).

Spinoza, belli bir anda, bilge adam "asla var olmaya son vermez" dedi. Bu aynı zaman da, Chuang Tzu'nun kastettiği şeydir. Bilge ya da mükemmel adam, Büyük Olan'la, yani evrenle birdir. Evren as-

la var olmayı bırakmadığı için, bilge de asla var olmayı bırakmaz. *Chuang-tzu*'nun Altıncı Bölümü'nde, şunu okuruz: "Bir bot, bir derede saklanabilir; bir ağ, bir gölde saklanabilir; bunların yeteri kadar güvenli olduğu söylenebilir. Ancak gece yarısı, yabancı bir adam gelebilir ve onları arkasında sürükleyip götürebilir. Cahil, senin büyük ya da küçük şeyleri ne kadar iyi sakladığının önemli olmadığını görmez; onların kaybolması için her zaman bir ihtimal vardır. Ancak eğer sen evreni evrende saklarsan, onun kaybolma ihtimali olmayacaktır. Bu şeyler hakkındaki en büyük hakikattir. Bu yüzden, bilge kaybolmayacak olanda gezinti yapar ve onunla birlikte olmayı sürdürür." Bilgenin var olmaya son vermemesi, bu anlamdadır.

MİSTİSİZMİN METODOLOJİSİ

Bilge, Büyük Olan'la bir olmak için, şeyler arasındaki ayırımları unutmak ve onları aşmak zorundadır. Bunu yapmanın yolu, bilgiyi ıskartaya çıkarmak ve 'içsel bilgelik'i başarmak için Taocular tarafından kullanılan metottur. Normal anlamda bilginin görevi, ayırımlar yapmaktır; bir şeyi bilmek, onun ve diğer şeyler arasındaki farklılığı bilmektir. Bu yüzden de, bilgiyi ıskartaya çıkarmak, bu ayırımları unutmak anlamına gelir. Bütün ayırımlar unutulduğunda geriye, yalnızca büyük bütün olan farklılaşmamış bir/olan kalır. Bu durumu gerçekleştiren bilgenin, Taocular tarafından "bilgi olmayanın bilgisi" diye isimlendirilen başka ve daha yüksek bir düzeydeki bilgiye sahip olduğu söylenebilir.

*Chuang-tzu*da, ayırımları unutmanın metodu hakkında birçok paragraf vardır. Mesela, Altıncı Bölüm'de Konfüçyüs ve onun gözde talebesi, Yen Hui arasındaki hayali bir konuşma hakkında bir haber nakledilir. Hikâye şöyledir: "Yen Hu, 'biraz ilerleme kaydettim', dedi. Konfüçyüs 'ne demek istiyorsun' diye sordu. 'insanseverliği ve doğruluğu unuttum', diye cevap verdi Yen Hui. Konfüçyüs, 'çok iyi, ancak bu yeterli değil', dedi. Bir başka gün Yen Hui yine Konfüçyüs'ü gördü ve 'biraz ilerleme kaydettim' dedi. 'Ne demek istiyorsun' diye sordu, Konfüçyüs. 'Ayinleri ve müziği unuttum' diye cevap verdi, Yen Hui. 'Çok iyi, ancak yeterli değil' dedi Konfüçyüs. Bir başka gün Yen Hui

Konfüçyüs'ü yine gördü ve 'biraz ilerleme kaydettim' dedi. 'Ne demek istiyorsun' diye sordu Konfüçyüs. 'Unutkanlığın yerini aldım' diye cevapladı, Yen Hui."

"Bunun üzerine Konfüçyüs'ün yüzü değişti ve 'unutkanlığın yerini almakla neyi kastediyorsun' dedi. Yen Hui bunu şöyle cevapladı: 'Ellerim ve ayaklarım dermansız ve aklım karmakarışık oldu. Bedenimi terk ettim ve bilgimi ıskartaya çıkardım. Böylece Sonsuzla bir oldum. Unutkanlığın yerini almakla kastettiğim şey budur'. O zaman Konfüçyüs: 'Eğer Sonsuzla bir haline geldiysen, kişisel olarak sevdiğin ve sevmediğin şeylere sahip değilsin. Eğer [evrenin] Büyük Evrimiyle bir haline geldiysen, sen yalnızca onun değişimlerini takip eden birisin. Eğer gerçekten bunu başardıysan, senin adımlarını takip etmeyi isterim' dedi."

Böylece Yen Hui, bilgiyi ıskartaya çıkararak 'içsel bilgeliği' gerçekleştirdi. Bilgiyi ıskartaya çıkarmanın sonucu, hiçbir bilgiye sahip olmamaktır. Ancak '*hiçbir* bilgiye sahip olmamak' ve 'hiçbir bilgiye *sahip olmamak*' arasında bir fark vardır. 'Hiçbir bilgiye *sahip olmamak*', asli bir cehalettir; oysa, "*hiçbir bilgiye* sahip olmamak" ancak bir kimse, daha önceki bir bilgiye sahip olma durumundan geçtikten sonra gelen bir durumdur. Birincisi, tabiatın bir lütfu; oysa ikincisi ruhun başarısıdır.

Taocuların bir kısmı, bu ayırımı çok açık bir şekilde gördüler. Onların metotlarının esas fikrini ifade etmek için "unutmak" kelimesini kullanmaları anlamlıdır. Bilgeler, asli cehalet durumunda kalan kimseler değildir. Onlar, bir zamanda sıradan bilgiye sahiptiler ve alışılmış ayırımı yaptılar, ancak sonradan onları unuttular. Bilgelerle aslen cahil olan insan arasındaki fark, cesaretli insanla korku hususunda duyarsız olduğu için basit bir şekilde korkmayan adam arasındaki kadar büyük bir farktır.

Ancak *Chuang-tzu*'nun bazı bölümlerinin yazarı gibi bu farklılığı görme hususunda başarısız olan Taocular da vardır. Onlar toplumun ve aklın primitif durumuna saygı gösterirler; bilgeleri çocuklar ve cahillerle karşılaştırırlar. Çocuklar ve cahiller, hiçbir bilgiye sahip değildir ve ayırımlar yapmazlar. Öyle ki, her ikisi de farklılaşmamış ola-

na ait gibi görünürler. Ancak bunların ona aidiyeti, bütünüyle bilinçsiz bir ait olmadır. Farklılaşmamış olan içinde kalmaya devam ederler, fakat bu gerçeğin farkında değildirler. Onlar, hiçbir bilgiye *sahip* olmayanlardır, *hiçbir bilgiye* sahip olmayanlar değildirler. Son durumda olanlar, Taocuların 'bilgi olmayan bilgi' diye isimlendirdikleri *hiçbir bilgi* durumunu elde etmiş kişilerdir.

11

Sonraki Mohistler



"Doğruluk, faydalıyı yapmaktan ibarettir. Bağlılık, bir kimsenin yöneticisine faydalı olmasından ibarettir. Dindarlık bir kimsenin ailesine faydalı olmasından ibarettir. Hürmete layık başarı, halka faydalı olmaktan ibarettir."

Mohist 1. Kanon

"Herşeyi kuşatan sevgiye sahip olmamak, insanları sevmemektir."

Küçük Tasvirler

İÖ. 3. yüzyılda Mohist okulun öndegelen ismi Mo Tzu'nun öğretisini diğer üstadlara anlatırken gösteren bir tasviri.

Mo-tzu'da karakter bakımından farklı ve özel bir mantıkî ilgiye sahip altı bölüm (40-45. bölümler) vardır. Bunlardan 40-41. bölümler "Kanonlar" olarak isimlendirilir ve mantıksal, moral, matematiksel ve bilimsel fikirlerin tanımlarından oluşur. 42-43. bölümler 'Kanonların Yorumları' diye isimlendirilir ve önceki iki bölümde bulunan tanımların açıklamalarından oluşur. 44-45. bölümler ise, sırayla "Büyük Tasvirler" ve "Küçük Tasvirler" başlığını taşır. Bunlarda mantık ilgisi tartışılır. Bu altı bölümün genel hedefi, Mohist bakış açısını desteklemek ve mantıksal bir tarzda olmak üzere, İsimler Okulu'nun argümanlarını reddetmektir. Bölüm bir bütün olarak, genellikle "Mohist Kanonlar" olarak bilinir.

Son bölümde, *Ch'i Wu Lun*'da Chuang Tzu'nun bilginin iki düzeyini tartıştığını gördük. Birinci düzeyde, şeylerin izafiliğini ispat etti ve Hui Shih ile aynı sonuca ulaştı. Ancak ikinci düzeyde, onun ötesine geçti. Birinci düzeyde, İsimler Okulu ile uzlaştı ve sağduyuyu daha yüksek bir bakış açısından eleştirdi. Ancak ikinci düzeyde, yeri geldiğinde, İsimler Okulu'nu yine daha yüksek bir bakış açısından eleştirdi. Bu yüzden Taocular, İsimler Okulu'nun argümanlarını da reddetti-

ler, ancak onların kullandıkları argümanlar, mantıksal olarak konuşacak olursak, İsimler Okulu'nun kullandıklarından daha yüksek bir düzey hakkındadır. Her ikisinin argümanları ve İsimler Okulu'nunkiler, anlaşılmak için reflektif bir düşünme çabasını gerektirir. Her ikisi de, sağduyunun genel kurallarına aykırıdır.

Öte yandan bazı Konfüçyüsçüler kadar Mohistler de, sağduyu felsefecileriydiler. İki grup birçok bakımdan birbirlerinden ayrılsalar da, pratik olma bakımından uzlaşırlar. İsimler Okulu'nun argümanlarına karşı, hemen hemen benzer düşünce çizgileriyle, sağduyuyu savunmak için epistemolojik ve mantıksal teoriler geliştirdiler. Bu teoriler, "Mohist Kanonlar"da ve *Hsün-tzu*daki "İsimlerin Islahına Dair" bölümde ortaya çıkarlar. Bu son kitabın yazarı, On Üçüncü Bölüm'de göreceğimiz üzere, erken dönemin büyük Konfüçyüsçülerinden biriydi.

BİLGİ VE İSİMLER ÜZERİNE TARTIŞMALAR

"Mohist Kanonlar"da ileri sürülen epistemolojik teori, bir tür saf realizmdir. Bu teori, "kendisi vasıtasıyla insanın bildiği bir bilme yetisinin bulunduğunu, ancak bu bilme yetisinin kendisini zorunlu olarak bilmediğini ileri sürer" (*MK*, Bölüm 42). Bunun sebebi, bilgiye sahip olmak için, bilen yetinin bir bilgi nesnesiyle karşılaşmak zorunda olmasıdır. "Bilgi, bilme [yetisinin] nesneyle karşılaşması, nesnenin biçimini ve şeklini anlayabilmesidir" (*MK*, Bölüm 42). Görme ve işitme organları gibi bilmek için gereken duyu organlarının yanı sıra, kendisi vasıtasıyla bir kimsenin bilgi nesnesini anladığı akıl da vardır" (*a.g.y*). Bir başka ifadeyle, akıl duyular tarafından kendisine getirilen dış nesnelerin etkilerini yorumlar.

"Mohist Kanonlar" aynı zamanda, bilginin farklı mantıksal tasniflerini de sunar. Bilginin kaynağı bakış açısından bilgi, üç tip olarak tasnif edilebilir; bilenin kişisel tecrübesi sayesinde türetilen; bir otorite tarafından ona nakledilen (yani, hem işitme hem de yazılı kayıtlar vasıtasıyla onun tarafından elde edilen) ve çıkarım yoluyla (yani, bilinen temelinde bilinmeyen hakkında çıkarımlar yaparak elde edilen) bilgi. Aynı zamanda, bilginin farklı nesneleri bakış açısından

da, bilgi dört tipe ayrılabilir: İsimlerin bilgisi, gerçekliklerin bilgisi, karşılıkların bilgisi ve eylemin bilgisi (*MK*, Bölüm 40).

İsimler, gerçeklikler ve bunların birbirleriyle olan ilişkileri hususunda İsimler Okulu'nun özel bir ilgisinin olduğu hatırlanacaktır. "Mohist Kanonlar"a göre, "bir isim, bir kimsenin kendisiyle bir şey hakkında konuştuğu şeydir. Oysa gerçeklik bir kimsenin hakkında konuştuğu şeydir" (*MK*, Bölüm 42). Biri "bu bir masadır" dediğinde, "masa" bir isimdir ve onunla "bu" hakkında konuşur; "bu" ise, bir kimsenin hakkında konuştuğu gerçekliktir. Batı mantık terimlerine uygun olarak ifade edilecek olursa, bir isim, bir önermenin yüklemi, bir gerçeklik de onun konusudur.

"Mohist Kanonlar"da, isimler üç tür halinde tasnif edilir: Genel isimler, tasnif edici isimler ve özel isimler." "Şey", genel bir isimdir. Bütün gerçekler, bu ismi taşımak zorundadır. 'At', tasnif edici bir isimdir. Bu türden bütün gerçeklikler, o isme sahip olmak zorundadır. 'Tsang [bir şahıs ismi]', özel bir isimdir. Bu isim, bu gerçeklikle sınırlıdır" (*MK*, Bölüm 42).

Karşılıkların bilgisi, hangi ismin hangi gerçekliğe karşılık geldiğinin bilgisidir. Bu tür bir bilgi, şu şekilde bir önerme için gereklidir: "Bu bir masadır." Bir kimse bu tür bilgiye sahip olduğunda, "isimlerin ve gerçekliklerin birbirleriyle eş olduğunu bilir. Eylem bilgisi, belli bir şeyi nasıl yapılacağına dair bilgidir. Bu Amerikalıların 'nasıl yapıldığını bilmek' diye isimlendirdikleri şeydir

DİYALEKTİK ÜZERİNE TARTIŞMALAR

"Küçük Tasvirler" başlıklı bölümün büyük bir kısmı, diyalektik tartışmalarına hasredilmiştir. Bu bölüm şöyle der: "Diyalektik, doğru ve yanlış arasında ayırımı açık hale getirmeye, düzen ve düzensizliği ayırmaya, benzerlik ve farklılık arasındaki noktaları açıklığa kavuşturmaya, isimler ve gerçekliklerin ilkelerini araştırmaya, faydalı ve zararlı olanı birbirinden ayırmaya, şüpheleri ve belirsizlikleri kaldırmaya hizmet eder. Her şey hakkında olanları gözlemler, farklı yargılar arasındaki düzen ve ilişkiyi araştırır. Gerçeklikleri ayırmak için isimleri; fi-

kirleri ifade etmek için önermeleri, sebepleri açıklamak için ifadeleri ve sınıflara uygun olarak almayı ve vermeyi kullanır" (*MK*, Bölüm 45).

Bu paragrafın birinci kısmı, diyalektiğin hedef ve işlevi ile, ikinci kısım ise, metodoloji ile ilgilidir. Aynı bölümün bir başka kısmında, yedi diyalektik metodun olduğu söylenir: "Hususi bir yargı, hepsi böyle/öyle olmayan şeye işaret eder. Varsayımsal bir yargı, neyin şimdi böyle olmadığına işaret eder. Taklit, bir model kabul etmekten ibarettir. Taklit edilen, bir model olarak alınandır. Eğer netice, taklite uygun ise, doğrudur. Eğer taklide uygun değilse, doğru değildir. Bu taklit metodudur. Karşılaştırma metodu, bir şeyi, başka bir şeyi açıklamak için kullanmaktır. Benzerlik metodu, iki önerme dizisini, her hususta sürekli olarak karşılaştırmaktan ibarettir. Analoji/kıyas metodu şöyle der: "Sen böylesin. Niçin yalnızca ben böyle değilim? Genişletme metodu, aynı şeyi bilinene gelinceye kadar bilinmeyene atfetmekten ibarettir. Ötekinin [bununla] aynı olduğu söylendiğinde, onun farklı olduğunu nasıl söyleyebilirim" (*MK*, Bölüm 45).

Bu paragraftaki taklit metodu, önceki iktibasın "sebepleri açıklamak için ifadeleri kullanma" metoduyla aynıdır. Genişleme metodu ise, "sınıflara göre alıp verme" metoduyla aynıdır. Bunlar en önemli iki metottur ve kabaca, Batı mantığındaki tümdengelim ve tümevarım metotlarına tekabül ederler.

Bu metotlar hakkında daha ileri açıklamalar yapmadan önce, "Mohist Kanonlar"da bir sebep olarak isimlendirilenle ilgili bir şey söylenebilir. Bir sebep, "bir şeyin kendisiyle meydan geldiği şey" olarak tanımlanır ve o da, büyük ve küçük olmak üzere iki türe ayrılır (*MK*, Bölüm 40). "Küçük bir sebep, bir şeyin kendisiyle zorunlu olmaksızın öyle olduğu, ancak onsuz asla öyle olamayacağı sebeptir." "Büyük bir sebep, bir şeyin kendisiyle zorunlu olarak öyle olduğu sebeptir ve o şey onsuz asla öyle olmayacaktır" (*MK*, Bölüm 42). "Mohist Kanonlar"ın küçük bir sebep olarak isimlendirdikleri, modern mantığın "zorunlu sebep"; "Mohist Kanonlar"ın büyük sebep olarak adlandırdıkları da, modern mantığın "zorunlu" ve "yeter sebep" olarak tasvir ettiği sebep olduğu aşikardır. Ancak, modern mantıkta, bir

diğer sebep türü olan, "yeter sebep" şeklinde de bir ayırım vardır. Bu, bir şeyin kendisiyle zorunlu olarak öyle olduğu şeydir, ancak onsuz o, öyle olabilir de olmayabilir de. Bu ayırım, Mohistlerin yapmakta başarısız oldukları bir ayırımdır.

Modern mantıksal akıl yürütmede, eğer genel bir önermenin doğru olup olmadığını bilmek istersek onu, olgular ya da tecrübeyle tahkik edebiliriz. Mesela, eğer muayyen bir bakterinin belli bir hastalığın sebebi olduğunu tahkik etmek istiyorsak, meseleyi doğrulamanın yolu, bir formülü, "A bakterisi, B hastalığının sebebidir" gibi genel bir önermeyi kabul etmek ve varsayılan bu sebebin beklenilen sonucu üretip üretmediğini görmek maksadıyla bir deney yapmaktır. Eğer üretiyorsa, gerçek sebep odur; eğer üretmiyorsa, değildir. Bu, tümdengelimli akıl yürütmedir ve "Mohist Kanonlar"ın taklit metodu diye isimlendirdikleri şeydir. Zira genel bir önermeyi bir kaide olarak kabul etmek, onu bir model olarak almaktır ve onunla bir deney yapmak ise, onun bir taklidini yapmaktır. Varsayılan sebebin, beklenilen sonucu meydana getirmesi, "bu sebebin, taklitle uyuştuğu" anlamına gelir. Beklenilen sonucu vermediğinde ise, "bu sebebin, taklitle uyuşmadığı" anlamına gelir. Bu şekilde, doğru bir sebebi yanlış bir sebepten ayırabiliriz ve bir sebebin büyük sebep mi yoksa küçük sebep mi olduğunu belirleyebiliriz.

Genişleme yoluyla akıl yürütmenin diğer şekline gelince bu, "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesi vasıtasıyla açıklanabilir. Geçmişin bütün insanlarının ölümlü olduklarını ve bugünün ve geleceğin insanlarının da geçmişin insanlarıyla aynı türden olduğunu bildiğimiz için bu hükmü verebiliriz. Bundan, bütün insanların ölümlü olduğu genel sonucunu çıkartabiliriz. Bu tümevarımcı akıl yürütmede, "genişleme metodunu" kullanıyoruz. Geçmişin insanlarının ölümlü olduğu, bilinen bir şeydir. Bugünün ve geleceğin insanlarının ölümlü oldukları ve ölümlü olacakları da, bilinmeyen bir şey değildir. Bu yüzden, bütün insanların ölümlü olduğunu söylemek, "aynı şeyi, bilininceye kadar bilinmeyene atfetmek"tir. Bunu yapabiliriz, çünkü "Ötekinin [bunun] gibi olduğu söylenebilir." Biz, "sınıfa uygun olarak alıyor ve veriyoruz."

HER ŞEYİ KUŞATAN SEVGİNİN AÇIKLANMASI

Diyalektik metot hususunda usta olan daha sonraki Mohistler, kendi okullarının felsefi konumunu açıklamak ve savunmak konusunda çok şey yaptılar.

Mo Tzu'nun faydacı felsefe geleneğini takip eden sonraki Mohistler, insani faaliyetlerin hepsinin, faydayı elde etmeyi ve zarardan kaçınmayı hedeflediğini ileri sürdüler. Bu yüzden, *Büyük Tasvirler*'de, bize şunlar anlatılır: "Bir kimse, bir elini korumak maksadıyla bir parmağını kestiğinde, bu daha büyük fayda için daha az zararı seçmektir. Daha az zararı seçmek, zararı seçmek değil, faydayı seçmektir... Eğer bir kimse, hırsızla karşılaşmasında hayatını kurtarmak için bir parmağını kaybederse, bu faydadır. Hırsızla karşılaşma kötülüktür. Daha büyük faydayı seçmek, zorlama altında yapılan bir şey değildir. Daha az zararı seçmek, zorlama ile yapılan bir şeydir. Birincisi, henüz elde edilmemiş olandan seçme anlamını ifade eder. Sonraki ise, bir kimsenin daha önce yüklenmiş olduğu şeyden ıskartaya çıkarma anlamına gelir (*BT*, Bölüm 44). Bu yüzden bütün beşeri eylemler için kural: "Faydalardan en büyüğünü ve zararlardan en hafif olanı seç" (*a.g.y*).

Hem Mo Tzu hem de sonraki Mohistler, iyiyi faydalı olanla özdeşleştirdiler. Faydalılık, iyinin özüdür. Ancak, faydalılığın özü nedir? Mo Tzu, bu soruyu sormadı, fakat daha sonraki Mohistler onu sordular ve bir cevap verdiler. Birinci "Kanon"da, şöyle denilir: "Faydalı, elde edilmesiyle bir kimsenin memnun olduğu şeydir. Zararlı, elde edilmesiyle bir kimsenin kırgın, memnun olmadığı şeydir" (*MK*, Bölüm 40). Böylece Mohistler, Mohist okulun faydacı felsefesi için hedonistik bir meşrulaştırma sundular.

Bu konum bize, Jeremy Bentham'ın "faydalılık ilkesi" kullanımını hatırlatır. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* adlı kitabında Bentham şöyle der: "Tabiat, insanlığı iki müstakil üstadın, acının ve mutluluğun yönetimi altına koyar. Bu onlara, yalnızca yapmaları gereken şeye işaret edecektir. Fayda ilkesi, bu bağımlılığı kabul eder ve onu bu sistemin temeli için varsayar; hedefi mutluğun yapısını akıl ve yasa eliyle besleyip, büyütmektir" (P. 1). Böylece Bent-

ham, iyi ve kötüyü mutluluk ve acıya indirger. Ona göre, ahlâkın hedefi, "Olabildiğince çok sayıda kişinin en yüksek derecede mutlu olması"dır (*a.g.y*).

Daha sonraki Mohistlerin yaptığı şey de budur. "Faydalıyı" tanımlayan söz konusu Mohistler, bu anlayış ışığında erdemleri tanımlamayı sürdürdüler. Bu yüzden, birinci "Kanon"da, şunu buluruz: "Doğruluk, faydalıyı yapmaktan ibarettir." "Bağlılık, bir kimsenin yöneticisine faydalı olmasından ibarettir." Evlada özgü dindarlık, bir kimsenin ailesine faydalı olmasından ibarettir." "Hürmete layık başarı, halka faydalı olmaktan ibarettir" (*MK*, Bölüm 40). "Halka faydalı olma", "olabildiğince çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu" anlamına gelir.

Her şeyi kuşatan sevgi hususunda, daha sonraki Mohistler, onun ana katkısının, her şeyi kuşatan karakteri olduğunu ileri sürdüler. "Küçük Tasvirler"de, şunu okuruz: "İnsanları sevme hususunda bir kişi, kendisini insanları seviyor olarak kabul etmeden önce *bütün* insanları sevme ihtiyacı duyar. İnsanları sevmemede, bir kişi [kendisini insanları seviyor olarak kabul etmeden önce] herhangi bir insanı sevme ihtiyacı duymaz. Her şeyi kuşatan sevgiye sahip olmamak, insanları sevmemektir. Bir insan atlara bindiğinde, kendisini bir ata biniyor olarak kabul etmesi için bütün atlara binme ihtiyacı duymaz. Çünkü, eğer insan birkaç ata binerse, daima atlara biner. Ancak atlara binmediğinde, kendisini atlara biniyor olarak kabul etmemesi için hiçbir ata asla binmemelidir. Bu, [insanları sevme durumundaki] her şeyi kapsamayla, [atlara binme durumunda] her şeyi kapsamanın yokluğu arasındaki farktır" (*MK*, Bölüm 44).

Gerçekte her insanın sevdiği biri vardır. Mesela her insan, kendi çocuklarını sever. Bundan dolayı, bir insanın birini sevmesi saf gerçeği, onun genel olarak bütün insanları sevdiği anlamına gelmez. Ancak olumsuz tarafta, onun birine hatta kendi çocuklarına bile yanlış yapması gerçeği, onun insanları sevmediği anlamına gelmez. Mohistlerin akıl yürütmeleri böyledir.

HER ŞEYİ KUŞATAN SEVGİNİN SAVUNUSU

Daha sonraki Mohistlerin bu görüşüne karşı, iki ana itiraz vardır. Birincisi, dünyadaki insanların sayısı sonsuzdur; o zaman, bir kimse için bütün insanları sevmek nasıl mümkün olacaktır? Bu itiraza, "Sonsuzluk Her Şeyi Kuşatan Sevgiyle Uyuşmaz" başlığı altında gönderme yapılır. İkinci itiraz, eğer tek bir adamı sevmedeki başarısızlık, genel olarak bütün insanları sevme hususunda bir başarısızlık anlamına gelirse, o zaman "bir hırsızı öldürme" gibi bir ceza olmamalı. Bu itiraz, "Bir Hırsızı Öldürmek Bir İnsanı Öldürmektir" başlığı altında tanınmaktaydı. Daha sonraki Mohistler, kendi diyalektiklerini bu itirazları reddetmek için kullandılar.

İkinci "Kanon"da, şu ifade vardır: "Sonsuzluk, her şeyi kuşatmaya uygundur. Bunun sebebi, 'Bütünüyle ya da Değil' başlığı altında verilir" (*MK*, Bölüm 40). İkinci "Kanonların Yorumu", bu ifadeyi şu şekilde geliştirdi: "Sonsuzluk: (İtiraz:) 'Eğer Güneyin bir sınırı [kadim Çin'de Güneyin sınırı olmadığı hakkında ortak bir inanç vardı] varsa, *bütünüyle* ona dahil edilir. Eğer onun sınırı yoksa, *bütünüyle* ona dahil edilemez. Onun bir sınırı olup olmadığını bilmek imkânsızdır, bu yüzden de, dahil edilip edilemeyeceğini bilmek de imkânsızdır. İnsanların bu [yüzeyi] doldurup dolduramayacağını bilmek imkânsızdır. Bu yüzden, onların bütüne dahil edilip edilemeyeceğini bilmek de imkânsızdır. Bu böyle olduğunda da, bütün insanların sevgimize dahil edilebileceğini kabul etmek doğru olmaktan uzaktır. (Cevap:) 'Eğer insanlar sınırsız olanı dolduramazlarsa, o zaman insanların [sayısının] bir sınırı vardır ve [sayı bakımından] sınırlı herhangi bir şeyi kapsama hususunda güçlük yoktur. Ancak eğer insanlar, sınırsız olanı doldurursa, sınırsız olduğu [varsayılan] şey sınırlıdır, ve o zaman sınırlı olanı kapsama hususunda hiçbir güçlük yoktur'" (*MK*, Bölüm 43).

"Bir hırsızı öldürmek bir insanı öldürmektir", Mohistlere yönelik diğer ana itirazdır. Çünkü bir insanı öldürmek, bütün insanları eşit ve evrensel bir şekilde sevmeyle uyumlu değildir. Bu itiraza, "Küçük Tasvirler" bölümü aşağıdaki gibi cevap verir:

"Beyaz bir at, bir attır. Beyaz bir ata binmek, bir ata binmektir.

Siyah bir at, bir attır. Siyah bir ata binmek, bir ata binmektir. Hua [bir şahıs ismi] bir adamdır. Huo'yu sevmek bir adamı sevmektir. Tsang [bir şahıs ismi], bir insandır. Tsang'ı sevmek, bir adamı sevmektir. Bu doğru olanı, teyit etmektir."

"Ancak Huo'nun ailesi, insanlardır. Ancak Huo ailesine hizmet ettiğinde, insanlara hizmet etmez. Onun genç erkek kardeşi, yakışıklı bir adamdır. Ancak o, genç erkek kardeşini sevdiğinde, yakışıklı erkekleri seviyor değildir. Bir at arabası, ahşaptır, ancak bir at arabasına binmek, ahşaba binmek değildir. Bir tekne, ahşaptır, ancak bir tekneye binmek ahşaba binmek değildir. Bir hırsız, bir insandır, ancak birçok hırsızın olması, birçok insanın olduğu anlamına gelmez ve burada hiç hırsızın olmaması, hiçbir insanın olmadığı anlamına gelmez."

"Bu nasıl açıklanır? Birçok hırsızın varlığından nefret etmek, birçok insanın varlığından nefret etmek değildir. Hiçbir hırsızın olmamasını istemek, hiçbir insan olmamasını istemek değildir. Bu dünya genel olarak, bunda anlaşır. Bu durum böyle olunca, hırsız insan, bir insandır, ancak hırsızları sevmek insanları sevmek değildir ve hırsızları sevmemek insanları sevmek değildir. Aynı şekilde, hırsız bir kişiyi öldürmek, bir insanı öldürmek değildir. Bu önermede, güçlük yoktur" (*MK*, Bölüm 45).

Bu tür bir diyalektikle daha sonraki Mohistler, bir hırsızı öldürmenin her şeyi kuşatan sevgi ilkesiyle uyuşmadığı itirazını reddettiler.

DİĞER OKULLARIN ELEŞTİRİSİ

Diyalektiği kullanan daha sonraki Mohistler, yalnızca diğer okulların kendilerine karşı olan itirazlarını reddetmediler. Mesela, "Mohist Kanonlar", İsimler Okulu'nun argümanlarına karşı birçok itiraz içerir. Hui Shih'in "benzerliğin ve farklılığın birliğini" savunduğu hatırlanacaktır. On paradoksunda o, "Her şey birbirine benzer" önermesinden şu sonuca ulaşır: "Her şeyi eşit olarak sev. Gök ve Yer, bir bedendir." Daha sonraki Mohistler için bu, Çince *t'ung* kelimesinin belirsizliğinden kaynaklanan bir yanlıştır. *T'ung*, "özdeşlik", "uzlaşma" ya da "benzerlik" anlamlarını ifade etmek için farklı olarak kullanılabilir. Birinci "Kanon"da, şöyle bir ifade vardır: "*T'ung:* Özdeş-

liğin, parça-bütün ilişkisinin, bir arada var oluşun ve cinse ait ilişkinin *T'ung*u vardır" (*MK*, Bölüm 49). Ve "Yorum" açıklamayı daha öteye götürür: "*T'ung*: Bir gerçeklik için iki ismin olması, özdeşliktir. Bir bütüne katılma, parça ve bütün ilişkisidir. Her ikisinin aynı odada olması, bir arada varoluştur. Bazı benzerlik noktalarına sahip olma, cinse ait ilişkidir" (*MK*, Bölüm 42). Söz konusu "Kanon" ve "Yorum" aynı zamanda, "*t'ung*un tam tersine çevrilmesi olan" "farklılık" üzerine bir tartışmayı da içerir.

"Mohist Kanonlar", Hui Shih'i ismen zikretmez. Gerçekte ise, bu bölümlerde asla hiçbir isim zikredilmez. Ancak *t'ung* kelimesinin bu çözümlemesinden Hui Shih'in yanlışı daha açık bir hale gelir. Her şeyin birbirine benzer olması, onların cins ilişkisine sahip oldukları, aynı sınıftan yani, "şeyler" sınıfından oldukları anlamına gelir. Ancak Göğün ve Yerin tek olması, onların bir parça ve bütün ilişkisine sahip oldukları anlamına gelir. Hususi bir duruma uygulandığı şekliyle bir önermenin hakikati, diğer önermenin hakikatinden çıkartılamaz; aynı kelime, *t'ung* her iki durumda kullanılsa bile.

Kung-sun'un "katılık ve beyazlığın ayrılığı" hakkındaki argümanına gelince, daha sonraki Mohistler yalnızca, fiziki dünyada fiili olarak var olduğu şekliyle somut sertlik ve beyaz taşlar bakımından düşündüler. Bundan dolayı, sertlik ve beyazlık niteliklerinin her ikisinin de eş zamanlı olarak taşta bulunduğunu ileri sürdüler. Sonuç olarak, "onlar karşılıklı olarak dışlayıcı değildirler", ancak "iç içe geçmeliler" (*MK*, 40, 42. bölümler).

Daha sonraki Mohistler de, Taocuları eleştirdiler. İkinci "Kanon"da şunu okuruz: "Öğrenim faydalıdır. Gerekçe, ona karşı çıkanlar tarafından verilir" (*MK*, Bölüm 41). İkinci "Yorum", bunu şöyle yorumlar "Öğrenim: İnsanların öğrenimin faydalı olduğunu bilmediklerini ileri süren bir kimse, bununla onlara bu gerçek hakkında bilgi verir. Öğrenimin faydasız olduğu bilgisi, bizatihi bir öğretmedir. Bu yüzden, bir kimse öğrenimin faydasız olduğunu kabul ederek öğretir. Bu bir çıkmazdır" (*MK*, Bölüm 43).

Bu, *Lao-tzu*daki bir ifadenin eleştirisidir: "Öğrenimi uzaklaştır,

hiçbir keder olmayacaktır" (*MK*, Bölüm 20). Daha sonraki Mohistlere göre, öğrenim ve öğretme birbirleriyle ilişkili terimlerdir. Eğer öğrenim uzaklaştırılacaksa, bu eğitimdir. Çünkü, öğretim olduğunda, aynı zamanda öğrenim de vardır; eğer öğretim faydalıysa, öğrenim faydasız olamaz. Öğrenimin faydasız olduğu şeklindeki temel öğretim, bizatihi onun faydalı olduğunu ispatlar.

İkinci "Kanon"da, şunu okuruz: "Tartışmada kazananın olmadığını söylemek, zorunlu olarak doğru değildir. Bunun gerekçesi, "tartışma" başlığı altında verilir. İkinci "Yorum", bunu şöyle yorumlar: "Konuşmada insanların söylediği şey, hem anlaşılır hem de anlaşılmaz. Bir kimse, bir şeyin köpek yavrusu olduğunu ve diğeri de onun bir köpek olduğunu söylediğinde bir anlaşma vardır. Biri onun bir öküz, diğeri onun bir at olduğunu söylediğinde ihtilaf vardır. [Yani, ihtilaf olduğunda, tartışma vardır]. Hiçbiri kazanamadığında, tartışma yoktur. Tartışma, onda bir kimsenin bir şeyin şöyle olduğunu söylediği ve bir başkası onun öyle olmadığını söylediği şeydir. Haklı olan, kazanacaktır" (*MK*, Bölüm 43).

İkinci "Kanon"da yine şunu okuruz: "Bütün konuşmaların ters olduğuna inanmak, terstir. Bunun gerekçesi, "konuşma" başlığı altında verilir" (*MK*, Bölüm 41). İkinci "Yorum" bunu şöyle izah eder: [Bütün konuşmaların] ters olduğuna inanmak, kabul edilir değildir. Eğer [mezkur doktrine inanan] bu insanın konuşması, caiz ise, o zaman en azından bu konuşma ters değildir ve bir kısım konuşmalar cazidir. Eğer bu insanın konuşması, caiz değilse, o zaman onun doğru olduğunu kabul etmek yanlıştır" (*MK*, Bölüm 43).

İkinci "Kanon" yine şöyle der: "Onu bilmenin ve bilmemenin aynı olması, terstir. Bunun gerekçesi, "vasıtasız" başlığı altında verilir" (*MK*, Bölüm 41). İkinci "Yorum"un onunla ilgili izahı şöyledir: "Bilgi olduğunda, onun hakkında tartışma da vardır. Bilgi olmaksızın, tartışmanın hiçbir vasıtası yoktur" (*MK*, Bölüm 43).

Yine İkinci "Kanon" bunu şöyle ifade eder: "Eleştiriyi mahkum etmek, terstir." Gerekçe "mahkum etmemek" başlığı altında verilir. Bunu ikinci "Yorum" şöyle tefsir eder: "Eleştiriyi mahkum etmek, bir

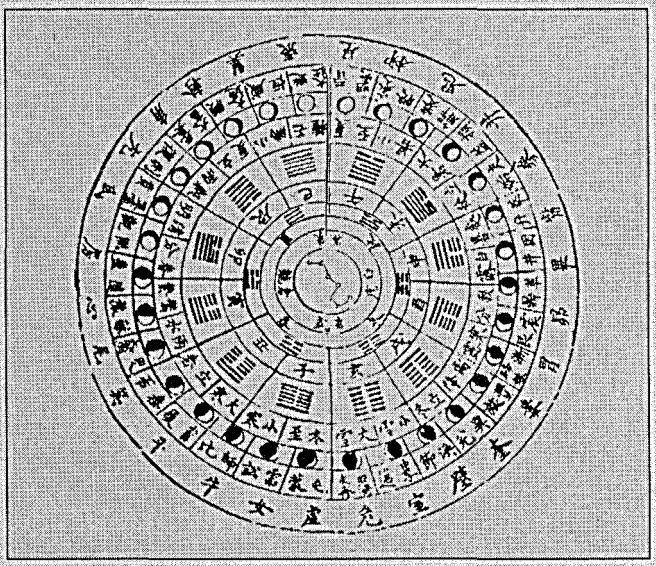
kimsenin kendi mahkumiyetini mahkum etmesidir. Eğer bir kimse, onu mahkum etmezse, mahkum edilecek hiçbir şey yoktur. Bir kimse onu mahkum edemediğinde, bu eleştiriyi mahkum etmemek anlamına gelir" (*MK*, Bölüm 43).

Bunlar, Chuang Tzu'ya karşı olan bütün eleştirilerdir. Chuang Tzu, tartışmada hiçbir şeye karar verilemeyeceğni ileri sürdü ve bir kimse kazansa bile bu, kazanan zorunlu olarak doğru ve kaybeden zorunlu olarak yanlış olduğu anlamına gelmez, dedi. Ancak daha sonraki Mohistlere göre, Chuang Tzu, bu temel doktrini ifade ederek, kendisinin başkalarıyla anlaşma halinde olmadığını ve böylece de bizatihi kendisinin tartışıyor olduğunu göstermektedir. Eğer tartışmayı o kazanırsa, bu temel gerçek, onun yanlış olduğunu ispatlamaz mıydı? Chuang Tzu şöyle dedi: "Büyük tartışma sözleri gerektirmez." Yine o: "Delil gösteren/tartışan konuşma, hedefini gerçekleştiremez" (*Chuang-tzu*, Bölüm 2), dedi. Bundan dolayı, "bütün konuşmalar, terstir." Ayrıca o, her şeyin kendi tarzında ve kendi kanaatine göre doğru olduğunu ve bir kimsenin başkalarını eleştirmemesi gerektiğini kabul etti (*a.g.y*). Ancak daha sonraki Mohistlere göre, Chuang Tzu'nun söylediği şeyin kendisi, konuşmadan ibarettir ve bu, başkalarına karşı bir eleştiri teşkil eder. Bu yüzden eğer bütün konuşmalar, ters iseler, Chuang Tzu'nun sözü de öyle değil midir? Eğer başkalarına karşı yapılan bütün eleştiriler, mahkum edilecek ise, o zaman, her şeyden önce Chuang Tzu'nun eleştirisi de mahkum edilmelidir. Chuang Tzu da, hiçbir bilgiye sahip olmamak hakkında çok şey söyledi. Ancak bu tür tartışmalar, bizatihi bilginin bir şeklidir. Bilgi olmadığında, hakkında da bir tartışma da olamaz.

Daha sonraki Mohistler Taoculari eleştirirken, Batı felsefesinde de ortaya çıkan muayyen mantıksal paradokslara işaret ettiler. Ancak son zamanlarda yeni bir mantığın gelişmesiyledir ki, bu paradokslar çözüldü. Bu yüzden çağdaş mantıkta, daha sonraki Mohistler tarafından yapılan eleştiriler, artık geçerli değildir. Ancak, daha sonraki Mohistlerin mantıksal düşünceli olduklarının farkına varmak ilginçtir. Mohistler, herhangi bir kadim Çin'in daha çok, epistemoloji ve mantık hakkında saf bir sistem yaratmaya çalıştılar.

12

Yin-Yang Okulu ve İlk Dönem Çin Kozmogonisi



"İLKBAHARIN İLK AYINDA, BATI RÜZGARI SOĞUĞU DAĞITIR. KIŞ BOYUNCA UYUŞMUŞ OLAN VARLIKLAR, HAREKET ETMEYE BAŞLAR... BU AYDA, GÖĞÜN DUMANI AŞAĞI İNER VE YERİNKİLER YUKARI ÇIKAR. GÖK VE YER UYUMLU ORTAKLARDIR. BÜTÜN BİTKİLER TOMURCUKLANIR VE BÜYÜR."

Ayinler Kitabı

"GÖĞÜN VE YERİN HAYAT VERİCİ ETKİLERİ BİRBİRİNE KARIŞIR."

Değişimler Kitabı

Yin Yang Okulu'nun farklı biçimlerde ifade edilen zıtların birliğini anlatan diagramlarından bir örnek.

Bu kitabın İkinci Bölümü'nde *Yin-Yang* Okulu'nun kökenin, gizemcilere dayandığını söylemiştim. Bu gizemciler, kadim dönemlerde *fang shih* yani, gizemli sanatların uygulayıcıları olarak bilinmekteydiler. Liu Hsin'in *Yedi Özeti*'ne dayanan *Han Hanedanlığı'nın Tarihi*'ndeki "Edebiyat Üzerine Araştırma" adlı bölümde (bölüm 30), bu gizemli sanatlar altı sınıf halinde gruplandırılır.

GİZEMLİ SANATLARIN ALTI SINIFI

Birincisi astrolojidir. *Han Tarihi*'ndeki bu bölüm "Astroloji"nin usulüne uygun olarak yirmi sekiz burcu düzenleme, beş gezegenin ve güneşin, ayın ilerleyişlerine, onlarla şans ve şanssızlığın tezahürlerini kaydetmek için işaret etme hizmeti gördüğünü, söyler.

İkincisi takvimlerle ilgilenir. Aynı araştırma, "Takvimler"in, uygun sıra ile dört mevsimi düzenleme, ekinoks ve gündönümü zamanlarını ayarlama; güneş, ay ve beş gezegenin uyuşma zamanlarına, onlarla soğuk ve sıcak, hayat ve ölüm gerçekliklerini araştırmak maksadıyla işaret etme hizmeti gördüğünü... söyler. Bu sanat vasıtasıyla, felaketlerin acıları ve zenginliğin mutlulukları, tezahür eder."

Üçüncüsü, Beş Elementle ilişkilidir. "Edebiyat Üzerine Araştırma", "bu sanat"ın, "Beş Gücün [Beş Elementin] açığa çıkmasından kaynaklanır; eğer en uzak sınırlara kadar genişletilirse, onun ulaşamayacağı hiçbir şey olmadığını", söyler.

Dördüncüsü, civarperçemi bitkisinin sapları ve kaplumbağa kabuğu ya da öküzün kürek kemikleriyle vasıtasıyla yapılan kehanettir. Bunlar kadim Çin'deki iki ana kehanet metodudur. İkinci metotta, kahin bir kaplumbağanın kabuğunda ya da yassı bir kemik parçasında bir delik açar ve sonra delikten çatırtıların çıkmasına sebep olacak şekilde, metal bir çubukla ısıyı ona yaklaştırır. Bu çatırtılar, kahin tarafından aldıkları şekillere göre, sorulan soruya bir cevap olarak yorumlanır. Birinci metotta, kahin civarperçeminin saplarını, *I - Ching - Değişimler Kitabı* vasıtasıyla yorumlanabilecek muayyen sayısal kombinezonlar oluşturacak bir şekilde manipüle eder. Bu tür yorum, bu çalışmanın asli külliyatının birinci hedefidir.

Beşinci grup, muhtelif kehanetlerle ilgilidir ve altıncı şekiller sistemidir. Sonuncu grup, daha sonraki zamanlarda, kelimesi kelimesine "rüzgâr ve su" anlamına gelen *feng-shui*, olarak bilinen şeyle birlikte fizyonomiyi içerdi. *Feng-shui*, insanın evrenin ürünü olduğu anlayışına dayanır. Bundan dolayı, onun evi ya da gömülme yeri, tabii güçlerle yani "rüzgâr ve su" ile uyum içinde olacak şekilde düzenlenmelidir.

Feodalizmin zirvede olduğu Chou Hanedanlığı'nın ilk yüzyıllarında her aristokratik ev, bu farklı gizem sanatlarında uzman olan kişilere bağlanmıştı. Herhangi önemli bir eylem düşünüldüğünde, bunlara danışılmak zorundaydı. Ancak feodalizmin tedricen parçalanmasıyla bu uzmanların birçoğu konumlarını kaybettiler ve bütün ülkeye dağıldılar. Buralarda, halk arasında sanatlarını icra etmeyi sürdürdüler. Sonra, *fang shih* ya da gizemli sanatların uygulayıcıları olarak bilinmeye başladılar.

Gizemcilik ya da büyü tabii ki, bizatihi hurafe üzerine temellenir. Ancak, çoğunlukla bilimin kökeni olmuştur. Gizemli sanatlar, bilimle pozitif bir tarzda tabiatı yorumlama ve insanın onu fethi vasıtasıyla tabiatın yardımlarını edinme arzusunu paylaşır. Gizemcilik, tabiat

güçlerine inancını bıraktığında ve evreni yalnızca tabi olan güçlere uygun olarak yorumlaya çalıştığında bilim haline geldi. Bu tabi güçlerin ne olduğu hakkındaki düşüncelerin kendileri, başlangıç olarak oldukça basit ve kaba görünebilir, ancak onlarda bilimin kökenin buluruz.

Yin-Yang okulunun Çin düşüncesine katkısı da bu şekilde oldu. Bu okul, tabi güçlere uygun olarak tabii olgulara ispat edilebilir (pozitif) bir yorum vermeye çalışma anlamında bilimsel bir eğilimi temsil eder. İspat edilebilir (pozitif) kelimesiyle, gerçek olgularla ilgili olmayı kastediyorum.

Kadim Çin'de evrenin yapısını ve kökenini bu şekilde yorumlamaya çalışan iki düşünce çizgisi vardı. Biri *Ying-Yang* okulunun yazılarında, diğeri ise, isimsiz Konfüçyüsçüler tarafından *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın orijinal metnine ilave edilen "Ekler"de bulunur. Bu iki düşünce çizgisi, birbirinden bağımsız olarak gelişmiş gibi görünmektedir. Aşağıda inceleyeceğimiz "Büyük Norm" ve "Aylık Emirler"de, Beş Element üzerinde vurgu vardır, ancak *Yin* ve *Yang* hakkında bir zikir yoktur; *I-Ching - Değişimler Kitabı*'ndaki "Ekler"de, aksine *Yin* ve *Yang* hakkında daha fazla şey söylenirken Beş Element hakkında hiçbir söylenmez. Ancak daha sonra, bu iki düşünce çizgisi, birbirine karışmış hale geldi. Bu, Ssu-ma T'an'ın (ö. İÖ. 110) zamanındaki durumdur. Ssu-ma T'an *Tarihsel Kayıtlar*'da onları *Yin-Yang* okulu olarak bir araya getirdi.

"BÜYÜK NORM"DA TASVİR EDİLDİĞİ ŞEKLİYLE BEŞ ELEMENT

Wu Hsing terimi, genel olarak Beş Element olarak tercüme edilir. Ancak onları statik olarak değil, daha ziyade beş dinamik ve karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen güçler olarak düşünmeliyiz. Çince *hsing* kelimesi, "eylemde bulunmak" ya da "yapmak" anlamını ifade eder, Öyle ki, *Wu Hsing* terimi, kelimesi kelimesine tercüme edildiğinde, Beş Eylem ya da Beş Amil anlamına gelir. Onlar aynı zamanda, Beş Güç anlamına gelen *Wu Te* olarak da bilinir.

Wu Hsing, geleneksel olarak İÖ. 20. yüzyıla takaddüm ettiği söylenen bir metinde görünür (bkz. *Tarih Kitabı*, kısım III, Kitap II,

Bölüm I, 3). Ancak, bu metnin sahihliği, ispatlanamaz, ispatlansa bile, *Wu Hsign* teriminin, tarihlerinin daha iyi bir şekilde tespit edildiği diğer metinlerdeki aynı şeyi ifade edip etmediğinden emin olamayız. Bu yüzden, *Wu Hsing*'in ilk gerçek sahih anlatısı, *Tarih Kitabı*nın, *Hung Fan* ya da "Büyük Plan" ve "Büyük Norm"olarak bilinen bir başka kısmında (Kısım V, Kitap 4) bulunur. Geleneksel olarak "Büyük Norm"un Chou hanedanlığının Kralı Vu'ya Chi'li Vikont tarafından yapılan bir konuşmanın kaydı olduğu söylenir. Bu Vikont, Kral Wu'nun İÖ. 11. yüzyılın sonunda fethettiği Shang hanedanın bir prensiydi. Bu konuşmada, Chi'li Vikont, sıra ile kendi düşüncelerini, İÖ. 22. yüzyılda yaşadığı söylenen Hsia Hanedanlığı'nın geleneksel kurucusu olan Yü'ye atfeder. Bu gelenekler, bu araştırmanın yazarının *Wu Hsing* teorisine itibar vermeye çalıştığı yolun örnekleri olarak zikredilir. "Büyük Norm"un gerçek yazılış tarihine gelince, modern bilim, onu, İÖ. 4. ya da 3. yüzyıllara yerleştirme eğilimindedir.

"Büyük Norm"da, "Dokuz Kategorinin" bir listesi verilir. "[Kategoriler arasında] birincisinin, *Wu Hsing*in kategorisi olduğunu" okuruz. [Bunların] birincisi, Su olarak isimlendirilir; ikincisi Ateş; üçüncüsü Ahşap; dördüncüsü Metal; beşincisi Toprak. Suyun [doğası], ıslatmak ve düşmektir; Ateşin ki, alev almak ve yükselmek; Ahşabın ki, bükülmek ve düzeltilmek; Metalin ki, teslim olmak ve değiştirilmek; Toprağın ki, ekilmeye ve mahsul toplamayı temin etmektir."

Sonra, Beş İşlev kategorisi gelir. "İkincinin, Beş İşlevinin olduğunu" okuruz. [Bu fonksiyonların] birincisi, dış görünüş; ikincisi konuşma; üçüncüsü vizyon; dördüncüsü işitme; beşincisi düşüncedir. Dış görünüş, edebe uygun olmalıdır; konuşma düzeni takip etmeli; vizyon açık olmalı; işitme açık; düşünce derin olmalıdır. Edebe uygun olma, ağır başlılığı doğurur; düzeni takip etme, düzenliliği; açıklık anlayışı; ayırt edicilik karar vermede ihtiyatı; derinlik hikmeti doğurur."

İmdi Dokuz Kategorinin sekizincisine atlayarak, "Büyük Norm"un farklı alametler olarak isimlendirdiği şeye geliyoruz: "Sekizinci, farklı alametlerin kategorisidir Bunlar, yağmur, güneş ışığı, sıcak, soğuk, rüzgâr ve mevsimine göre olmaktır. Bu beşi, tam olarak ve usu-

le uygun düzenlerinde geldiklerinde farklı bitkiler, bol ve bereketli olacaktır. Eğer bunların herhangi birinde aşırılık olursa, peşinden hastalık gelir. Şunlar, tercih edilen alametlerdir: Hükümdarın ağırbaşlılığını, mevsimindeki yağmur takip edecektir; onun düzenliliğini, mevsimindeki güneş ışığı; onun anlayışını mevsimindeki sıcaklık; onun karar vermedeki ihtiyatını mevsimindeki soğuk; hikmetini mevsimindeki rüzgâr takip edecektir. Aşağıdakiler tercih edilmeyen alametlerdir: Hükümdarın çılgınlığını sürekli yağmur takip edecektir; onun küstahlığını sürekli güneş ışığı; tembelliğini sürekli sıcak; aceleciliğini sürekli soğuk; cehaletini sürekli rüzgâr akıp edecektir."

"Büyük Norm"da, *Wu Hsing* fikrinin hâlâ kaba olduğunu görürüz. Onlardan bahsederken kitabın yazarı hâlâ, bu isimleri taşıyan soyut güçler yerine, daha sonra *Wu Hsing* olarak kabul edilmeye başlanan su, ateş vs. gibi gerçek özlere uygun olarak düşünmektedir. Yazar, aynı zamanda bize, beşeri ve doğal dünyaların birbirine bağlı olduklarını anlatır; hükümdar tarafından işlenen kötü davranış doğal dünyada anormal fenomenlerin tezahürüyle sonuçlanır. Büyük ölçüde sonraki zamanlarda *Yin-Yang* okulu tarafından geliştirilen bu teori, "doğa ve insan arasındaki karşılıklı etkileşim teorisi" olarak bilinir.

Bu karşılıklı etkileşimin gerekçelerini açıklamak için iki teori geliştirildi. Biri teleolojiktir. Bu teori, hükümdar tarafından işlenen yanlış davranışın Göğün kızmasına sebep olduğunu ileri sürer. Bu kızgınlık, Gök tarafından hükümdara verilen ikazları temsil eden anormal doğal fenomenlerle sonuçlanır. Diğer teori mekaniktir. Buna göre, hükümdarın kötü davranışı otomatik olarak doğada bir karışıklığa sebep olur ve böylece de mekanik olarak anormal fenomenler üretir. Bütün evren, bir mekanizmadır. Onun bir parçası düzensiz hale geldiğinde diğer parçası, mekanik olarak etkilenir. Bu teori, *Yin-Yang* okulunun bilimsel ruhunu temsil eder; oysa diğer teori onun gizemli kökenini yansıtır.

"AYLIK EMİRLER"

Yin-Yang okulunun bir sonraki önemli dokümanı, ilk önce İÖ. 3. yüzyılın sonlarına ait bir çalışma olan *Lü-shih Ch'un-ch'iu*'da ve daha

sonra da *Li Chi* (*Ayinler Kitabı*)'nda vücut bulan *Yüeh Ling* ya da "Aylık Emirler"dir. "Aylık Emirler" ismini, yönetici ve insanlara genel olarak doğal güçlerle uyumu muhafaza etmek maksadıyla her ay yapmaları gereken şeyleri anlatan küçük bir yıllık olması gerçeğinden alır. Onda, evrenin yapısı *Yin-Yang* okuluna uygun olarak tasvir edilir. Bu yapı, mekânsal-zamansaldır yani, o hem mekân hem de zamanla ilişkilidir. Kuzey yarımkürede bulunan kadim Çin, tamamen doğal olarak güneyi sıcağın yönü ve kuzeyi soğuğun yönü olarak kabul eder. Bundan dolayı *Yin-Yang* okulu, dört mevsimi dört yön noktasıyla ilişkilendirir. Yaz güneyle; kış kuzeyle; güneşin doğuş yönü olduğu için ilkbaharı doğu ile; güneşin batış yönü olduğu için sonbaharı batı ile ilişkilendirir. Okul aynı zamanda, gün ve gece değişimlerini minyatür bir ölçekte olmak üzere, yılın dört mevsiminin değişimlerini temsil ediyor olarak kabul etti. Böylece sabah ilkbaharın, öğle yazın, akşam sonbaharın ve gece de kışın minyatürüdür.

Güney ve yaz, sıcaktır; çünkü güney yön ve yaz Ateşin Gücünün ya da Elementinin baskın olduğu zamandır. Kuzey ve kış soğuktur; çünkü kuzey yön ve kış, Suyun Gücünün hakim olduğu zamandır; su, soğuk olan buz ve karla ilişkilidir. Aynı şekilde Ahşabın Gücü, doğuda ve ilkbaharda baskındır. Çünkü ilkbahar, ("ahşapla" sembolize edilen) bitkilerin büyümeye başladıkları zamandır ve doğu, ilkbaharla ilişkilendirilir. Metalin Gücü, doğuda ve sonbaharda baskındır. Çünkü, metal katı ve sert bir şey olarak kabul edilir; sonbahar ise, büyüyen bitkilerin sona erdikleri soğuk zamandır. Oysa, batı sonbaharla ilişkilendirilir. Bu yüzden beş Gücün dördü, yalnızca Toprağın Gücü bir kenara bırakılarak, belli bir yer ve mevsimle ilişkilendirilmeksizin açıklanır. Ancak "Aylık Emirler"e göre Toprak, Beş Gücün merkezidir ve bu yüzden de dört yön noktasının merkezinde bir yer işgal eder. Onun hakimiyet zamanının, yaz ve sonbahar arasında denk gelen kısa bir ara dönem olduğu söylenir.

Bu tür bir kozmolojik teoriyle *Yin-Yang* okulu doğal fenomenleri hem zaman hem de mekâna uygun olarak açıklamaya çalıştı. Ayrıca bu fenomenlerin beşeri davranışla yakından ilişkili olduğunu da ileri

sürdü. Bundan dolayı, yukarıda ifade edildiği gibi, "Aylık Emirler", hükümdarın ay ay yapması gereken şeylerle ilgili olarak düzenlemeler ortaya koyar. Ona söz konusu ismin verilmesinin sebebi de budur.

Bu yüzden, "ilkbaharın ilk ayında, batı rüzgârı soğuğu dağıtır. Kış boyunca uyuşmuş olan varlıklar, hareket etmeye başlar... Bu ayda, göğün dumanı aşağı iner ve yerinkiler yukarı çıkar. Gök ve yer, uyumlu ortaklardır. Bütün bitkiler tomurcuklanır ve büyür" (*Ayinler Kitabı*, bölüm 4).

İnsanın davranışının doğanın yoluyla uyumlu olması gerektiği için, bu ayda [hükümdar]ın, memnuniyetinin ifadelerini yerine getirecek ve milyonlarca halka lütuflarını ihsan edecek şekilde fazilet hakkındaki dersleri yaymaları ve yönetimin emirlerini uyumlu hale getirmek için kendi yardımcılarını görevlendirdiği bize anlatılır... Ağaçları kesmeye karşı yasaklar yayınlanır. Kuş yuvaları bozulmamalı... Bu ayda hiçbir askeri operasyon yerine getirilmemeli; böyle bir şeyin yerine getirilmesini kesinlikle, Gökten gelen felaketler takip edecektir. Askeri operasyonlardan bu kaçınma, söz konusu operasyonların bizim tarafımızdan başlatılmaması gerektiği anlamına gelir."

Eğer her bir ayda, hükümdar o aya uygun olarak davranmayı gerçekleştiremez, ancak bunun yerine bir başka aya uygun olarak davranırsa, bu anormal doğal fenomenlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanacaktır. "Eğer ilkbaharın birinci ayında yaza ait yönetimsel toplantılar icra edilirse, yağmur mevsimine uygun olmaksızın yağacak, bitkiler ve ağaçlar gelişmeden çürüyecek, devlet sürekli korku içinde kalacaktır. Eğer sonbahara uygun toplantılar icra edilirse, halk arasında büyük salgın hastalıklar olacak, şiddetli fırtınalar acımasızlıklarını gösterecekler ve yağmur bardaktan boşanırcasına yağacaktır... Eğer kışa uygun olan toplantılar icra edilirse, su havuzları yıkıcı etkiler meydana getirecek, kar ve don çok zararlı olduğunu ortaya koyacaktır..."

TSOU YEN

Yin-Yang okulunun İÖ. 3. yüzyıldaki ana şahsiyetlerinden biri, Tsou Yen'dir. Ssu-ma Ch'ien'in *Shih Chi* ya da *Tarihsel Kayıtları*na göre,

Tsou Yen bugünkü Shantung eyaletinin merkez kısmındaki Ch'i Devletinde doğup büyümüştü ve Mencius'tan sonra az bir süre daha yaşamıştı. Tsou Yen, "toplam olarak yüz bin kelimeden daha fazla olan denemeler yazdı", fakat bunların hepsi, sonradan kayboldu. Ancak *Tarihsel Kayıtlar*'da Ssu-ma Ch'ien Tsou Yen'in teorilerinin oldukça detaylı bir anlatısını verir.

Bu çalışmaya göre (*TK*, Bölüm 74), Tsou Yen'in metodu, "ilk önce küçük nesneleri incelemek ve bunu sınırsız olanlara ulaşıncaya kadar daha büyüklere doğru genişletmektir." Onun ilgileri, coğrafya ve tarih üzerinde merkezileşmiş gibi görünmektedir.

Coğrafya ile ilgili olarak Ssu-ma Ch'ien şöyle yazar: "O, Çin'in meşhur dağlarını, nehirlerini, bağlantılı vadilerini, onların kuşlarını ve hayvanlarını, sularının ve topraklarının ürünlerini ve nadir ürünlerini tasnif etmeye başladı; buradan araştırmasını denizlerin ötesinde ve insanın görmesi mümkün olmayan şeye doğru genişletti... Bilim adamlarının Orta Krallık [yani, Çin] olarak isimlendirdikleri şeyin, bütün dünyada ancak sekizde bir yer kapladığını ileri sürdü. Çin'i Kırmızı Bölgenin Manevi Kıtası olarak isimlendirdi... Çin'in yanı sıra, Kırmızı Bölgenin Manevi Kıtasına benzeyen [başka kıtalar] da vardır. Bunlar Çin'le birlikte dokuz kıtalık bir bütün meydana getirirler... Bunların her birinin etrafını kuşatan küçük bir deniz vardır. Bu yüzden, insanlar ve hayvanlar birinden ötekine geçemezler. Bu [dokuz kıta] bir bölge teşkil eder. Bunun gibi dokuz bölge vardır. Dış sınırlarının etrafında, gök ve yerin birleştiği noktada onları kuşatan geniş bir okyanus vardır."

Tsou Yen'in tarihsel kavramlarına gelince, Ssu-ma Ch'ien şöyle yazar: "O, ilk önce yaşadığı zamanlar hakkında konuştu ve buradan, hakkında her şeyin bilim adamları tarafından kaydedildiği Huang Ti'ye [efsanevi Yeşil İmparator] geri döndü. Ayrıca, çağların yükseliş ve çöküşündeki büyük olayları takip etti, onların kehanetlerini ve kurumlarını kaydetti. Araştırmasını geriye doğru, gök ve yerin henüz doğmamış olduğu zamana, derin, anlaşılması güç ve araştırılmamış olana varıncaya kadar genişletti... Gök ve yerin ayrılmasından başla-

yan, Tsou Yen, Beş Gücün devrimlerinden, dönüşümlerinden, Güçlerin her birine uygun farklı [yönetim tarzları] ve farklı kehanetlerden iktibaslar yaptı."

BİR TARİH FELSEFESİ

İktibasların son birkaç dizesi, Tsou Yen'in yeni bir tarih felsefesi geliştirdiğini gösterir. Bu tarih felsefesine göre, tarihsel değişmeler Beş Gücün devrimleri ve dönüşümlerine uygun olarak yorumlanır. Bu teorinin ayrıntıları Ssu-ma Ch'i tarafından nakledilmez, ancak *Lü-shih Ch'un-ch'iu*nun bir bölümünde, Tsou Yen'in ismi açıkça zikredilmese de, ele alınır. Bu çalışma şöyle der (*LC*, XIII, 2):

"Bir İmparator ya da bir Kralın ortaya çıkmak üzere olduğu her zaman, Gök ilk önce sıradan insanlara bazı uygun kehanetler tezahür ettirmek zorundadır. Sarı İmparator zamanında, Gök ilk önce kocaman yer solucanları ve dana burunları ortaya çıkardı. Sarı İmparator şöyle dedi: 'Toprağın gücü, üstündür'. Bunun üzerine sarıyı kendi rengi olarak kabul etti ve Toprağı işlerinin modeli olarak aldı.

"[Hsia hanedanlığının kurucusu] Yü zamanında, Gök ilk önce sonbaharda ve kışın ölmeyen çimen ve ağaçlar ortaya çıkardı. Yü şöyle dedi: 'Ahşabın gücü üstündür'. Bunun üzerine o, yeşili kendi rengi olarak kabul etti ve Ahşabı işleri için model olarak aldı.

"[Shang hanedanlığının kurucusu] T'ang zamanında, Gök suda bazı bıçak ağızları çıkardı. T'ang şöyle dedi: 'Metalin gücü üstündür'. Bu yüzden o, beyazı rengi olarak kabul etti ve Metali işlerinin modeli olarak aldı.

[Chou hanedanlığının kurucusu] Kral Wen zamanında Gök, bir ateş çıkardı. Kırmızı bir kuş, ağzında kırmızı bir kitap tuttuğu halde, Chou Evinin toprak sunağının üzerine kondu. Kral Wen şöyle dedi: 'Ateşin gücü üstündür'. Bunun üzerine o, kırmızıyı kendi rengi olarak kabul etti ve Ateşi de, işlerinin modeli olarak aldı.

"Ateşin yerine geçecek olan bir sonraki güç, kaçınılmaz olarak Su olacaktır. Gök, ilk önce Suyun üstünlüğünü tezahür ettirdi. Suyun gücü üstün oldu, siyah onun rengi olarak kabul edilecek ve Su, işler

için model olarak alınacaktı... Çevrim tamamlandığında, operasyon bir kez daha Toprakla yeniden başlayacak."

Yin-Yang okulu, Beş Elementin birbirlerini ürettiğini ve aynı zamanda sabit bir düzende birbirlerini yendikleri, birbirlerine hakim olduklarını ileri sürdü. O aynı zamanda, dört mevsimin düzenin, Elementlerin karşılıklı üretimi hakkındaki bu sürece uygun olduğunu da ileri sürdü. Böylece, ilkbahara hakim olan Ahşap, yaza hakim olan Ateşi üretir. Sıraya uygun olarak Ateş, "merkeze" hakim olan Toprağı üretir; Toprak sonbahara hakim olan Metali üretir; Metal, kışa hakim olan Suyu üretir ve Su yine, ilkbahara hakim olan Ahşabı üretir.

Yukarıdaki iktibasa göre, hanedanların ardarda gelişi, Elementlerin doğal artarda gelişine uygun olur. Bu yüzden, gücüyle Sarı İmparatorun yönettiği Yer/yüzü Hsi hanedanlığının Ahşabı tarafından yenildi. Bu hanedanlığın Ahşabı, Shang hanedanlığının Metali tarafından yenildi, Metal Chou hanedanlığının Ateşi tarafından yenildi ve Ateş sırasında, Chou'yu takip edecek herhangi bir hanedanlık tarafından yenilir. Bu hanedanlığın Suyu daha sonra, çevrimi tamamlayacak şekilde, takip eden hanedanlığın Toprağı tarafından bir kez daha yenilir.

Lü-shih Ch'un-ch'iu'da tasvir edildiği gibi, bu bir teoriden başka bir şey değildir; ancak çok geçmeden pratik siyasi hayat üzerinde etkisini göstermeye başladı. Bu yüzden, İS. 221 yılında Ch'in Sihih-Huang-Ti (İÖ. 264-210) olarak bilinen Ch'in hanedanın Birinci İmparatoru bütün rakip feodal devletleri fethetti ve böylece Ch'in hakimiyeti altında birleşik bir Çin İmparatorluğu meydana getirdi. Chou hanedanının takipçisi olarak o, fiilen "Suyun gücünün üstün olduğundan" Ssu-ma Chi'en'in *Tarihsel Kayıtları*na göre, "siyahı rengi olarak kabul etti" ve "Suyu işleri için model olarak aldı." *Tarihsel Kayıtlar*, "Sarı Nehrin ismi"nin, "Güç Suyu' olarak değiştirildiğini söyler. Çünkü, bu nehrin Suyun Gücü'nün başlangıcına işaret ettiği var sayılmaktaydı." Kabalık, vahşet ve aşırı bir sertlikle, her şey yasayla belirlendi. Çünkü, cezalandırma ve baskıyla, insanseverlik şefkate sahip olmadan yalnızca katı adalete uymayla, Beş Gücün [dönüşümleriyle] bir uyuma vardılar" (*TK*, Bölüm 6).

Bütünüyle acımasız oluşundan dolayı, Ch'in hanedanlığı uzun ömürlü olmadı ve kısa süre sonra yeri Han Hanedanlığı (İÖ. 206-İS. 220) tarafından alındı. Han İmparatorları da, "Beş Güçten birisinin fazileti" sayesinde İmparator olduklarına inandılar. Ancak bu Güçlerin hangisi olduğu hususunda dikkate değer bir tartışma vardı. Bunun sebebi, bazı insanların Han'ın Ch'in'in ardılı olduğunu ve bu yüzden de Toprak sayesinde yönettiğini, diğerlerinin ise, Ch'in'in meşru bir hanedan olarak sayılmak için çok sert ve kısa süreli hakim olduğunu, bu yüzden de Han Hanedanlığı'nın fiili olarak Chou'nun halefi olduğunu ileri sürmeleridir. Her ikisine yönelik destek, farklı yorumlara tabi olan birçok kehanetten arayıp bulunabilir. Son olarak İÖ. 104'te İmparator Wu, Toprağın Han'ın Gücü olduğuna karar verdi ve bunu resmi olarak da ilan etti. Ancak bundan sonra bile, farklı kanaatler varlığını devam ettirdi.

Han Hanedanlığı sonrasında halk, artık bu meseleye çok ehemmiyet vermedi. Ancak son hanedanlığın Çin Cumhuriyeti tarafından ortadan kaldırıldığı 1911 gibi geç bir dönemde, İmparatorun resmi sıfatı, hâlâ "Göğün [emri] sayesinde ve [Beş Gücün] Hareketlerine uygun İmparator" idi.

DEĞİŞİKLİKLER KİTABININ "EKLER"İNDE TASVİR EDİLDİĞİ ŞEKLİYLE YİN VE YANG İLKELERİ

Beş Element teorisi, evrenin yapısını yorumladı, ancak dünyanın kökenini açıklamadı. Bu da, *Yin* ve *Yang* teorisi tarafından ortaya konuldu.

Yang kelimesi, esas olarak güneş ışığı ya da güneş ışığı ve ışıkla ilgili şey anlamına gelir; *yin* ise, gün ışığının yokluğu, yani gölge ve karanlık anlamını ifade eder. Daha sonraki gelişimde *Yang* ve *Yin*, iki kozmik ilke ya da güç olarak kabul edilmeye başlandı. *Yang* erkekliği, faalliği, sıcağı, parlaklığı, kuruluğu, sertliği vs.yi temsil eder. *Ying* dişiliği, pasifliği, soğuğu, karanlığı, ıslaklığı, saflığı vs.yi temsil eder. Bu iki temel ilkenin karşılıklı etkileşimiyle evrenin bütün fenomenleri üretilir. Bu anlayış, son zamanlara kadar Çin kozmolojik spekülasyonunda hakim olmayı sürdürdü. Buna erken bir atıf, daha önce (muh-

temelen yalnızca İÖ. 4. ve 3. yüzyılda derlenmiş olan) *Kuo Yü* ya da *Devletlerin Tartışması*'nda ortaya çıkar. Bu tarihsel çalışma, İÖ. 780 yılında bir deprem meydana geldiğinde zamanın bir hakîminin: "*Yang* gizlendiğinde ve ortaya çıkamadığında ve *Yin* bastırıldığında ve ortaya çıkamadığında işte o zaman depremler olur" dediğini kaydeder (*Chou Yü*, I, 20).

Daha sonra *Yin* ve *Yang* teorisi, esas olarak *I- Ching - Değişimler Kitabı*'yla ilişkilendirilmeye başlandı. Bu kitabın asli külliyatı, her biri üç, bölünmüş ya da bölünmemiş çizgilerin kombinezonlarından yapılan sekiz trigramlar olarak bilinen şeyden oluşur. Şunlar gibi: ☰, ☳, ☲, ☱, ☴, ☵, ☶, ☷ Bu iki üçlü birimlerden herhangi ikisini bir başkasıyla her biri altı çizgiden oluşan ䷀, ䷗, ䷇, gibi şekillerde bir araya getirilmesiyle altmış dört kombinezonlu bir yekun elde edilir ki, bu altmış dört hegzagram olarak bilinir. *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın asıl metni, bu hegzagramlardan ve onların varsayılan sembolik anlamlarının tasvirlerinden oluşur.

Geleneğe göre sekiz trigram, Sarı İmparator'dan bile önce olan Çin'in ilk efsanevi yöneticisi Fu Hsi tarafından icat edilmiştir. Bazı bilim adamlarına göre, Fu Hsi'nin kendisi altmış dört hegzagramı elde edecek şekilde sekizli trigramları birleştirmişti. Diğerlerine göre ise, bu İÖ. 11. yüzyıldaki Kral Wen tarafından yapılmıştır. Bir bütün olarak hegzagramlar ve onların *hsiao*su (her bir hegzagramdaki tek tek çizgiler) üzerindeki metinsel yorumlar, bazı bilim adamlarına göre, Kral Wen tarafından yazıldı. Başkalarına göre ise, hegzagramlar üzerine olan yorumlar Kral Wen; oysa *hsiao* üzerine olanlar, Kral Wen'in meşhur oğlu Chou Dükü tarafından yazıldı. İster doğru isterse yanlış olsun bu atıflar, Çinlilerin sekiz trigrama ve altmış dört hegzagrama verdikleri öneme tanıklık etmektedir.

Modern bilim, trigramların ve hegzagramların Shang hanedanlığı (İÖ.1766?-1123?) döneminde uygulanan kehanet metodu sayesinde kaplumbağa kabuğu ya da kemiğinin bir parçası üzerinde teşekkül eden çatlakların taklidi olarak daha önce Cho hanedanlığında icat edildiği teorisini geliştirdiler. Bu metot daha önce bu bölüm başında zikre-

dilmişti. O, ısıyı bir kabuk ya da kemiğe uygulamaktan ve sonra ortaya çıkan çatlaklara uygun olarak kehanete konu olan cevabı belirlemekten oluşur. Ancak bu tür çatlaklar, sonsuz sayıda farklı kombinezonlar alabilirler ve bu yüzden de, herhangi sabitlenmiş bir formüle göre onları yorumlamak güçtür. Bundan dolayı, Chou hanedanlığının ilk dönemleri boyunca, bu türden kehanet bir başka metotla tamamlanmış gibi görünmektedir. Bu diğer metotta, civanperçemi olarak bilinen muayyen bir bitkinin saplarını, acayip şeyler hatta sayılar meydana getiren farklı kombinezonlar elde etmek için karıştırılır. Elde edilecek kombinezonlar sınırlı sayıdadır ve bu yüzden de belli formülaslara göre yorumlanabilirler. Şimdi, bölünmemiş ve bölünmüş (yani, tek ve çift) trigramların ve hegzagramların çizgilerinin bu kombinezonların grafik yorumları olduğuna inanılır. Bu yüzden kahinler, civanperçeminin saplarını karıştırarak verili bir çizgi ya da çizgiler dizisini elde ederler ve sonra onunla ilgili *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nda bulunan yorumları okuyarak kendisi için kehanetin yapıldığı soruya cevap verirlerdi.

Öyleyse bu, *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın muhtemel kökenidir ve çizgilerin değişen kombinezonlarına gönderme yapan ismini açıklar. Ancak daha sonra, bir kısmı ahlâki, bir kısmı metafizik ve bir kısmı kozmolojik olan birçok tamamlayıcı yorum *I- Ching - Değişimler Kitabı*'na ilave edildi. Bunlar, Chou hanedanlığının daha sonraki parçası ya da onu takip eden Han Hanedanlığı'nı ilk dönemlerinde oluşturulmadılar ve "On Kanat" olarak bilinen ilaveler dizisinde yer aldılar. Bu bölümde, geri kalan yorumları on beşinci bölümü bırakarak yalnızca kozmolojik yorumları müzakere edeceğiz.

Yin ve *Yang* kavramlarının yanı sıra, "Ekler"deki bir başka önemli fikir, sayı fikridir. Kehanet, genel olarak kadim dönemdekiler tarafından evrenin gizemini ifşa etmenin bir metodu olarak kabul edildiğinden ve civanperçemi bitkisinin saplarının kullanımı vasıtasıyla kehanet, farklı sayıların kombinezonuna dayandığından, "Ekler"in isimsiz yazarlarının evrenin gizeminin sayılarda bulunacağına inanmaya eğilimli olmaları şaşırtıcı bir şey değildir. Bu yüzden onlara göre, *Yang*'ın sayıları her zaman tek ve *Yin*'inkiler ise her zaman çifttir. Ni-

tekim "Ek III"de şunu okuruz: "Göğün [yani *Yang*ın] sayısı birdir; Yerinki [yani *Yin*'inki] ikidir; Göğünki üçtür; Yerinki, dörttür; Göğünki, beştir; Yerinki, altıdır; Göğünki, yedidir; Yerinki, sekizdir; Göğünki, dokuzdur; Yerinki, ondur. Gök için olan sayılar ve Yer için olan sayılar, birbirlerine karşılık gelir ve birbirlerini tamamlarlar. Göğün sayıları [toplandığında] yirmi beş eder; Yerin sayıları [toplandığında] otuz; hem Göğün hem de Yerin sayıları [toplandığında] elli beş eder. Bu sayılar sayesinde, evrenin evrimleri ve gizemi yerine getirilir."

Daha sonra *Yin-Yang* okulu, Beş Element'i sayılar vasıtasıyla *Yin* ve *Yang*a bağlamaya, aralarında ilgi kurmaya çalıştı. Bundan dolayı, Göğün sayısı olan birin, Suyu ürettiği ve Yerin sayısı olan altının onu tamamladığını ileri sürdü. Yerin sayısı olan İki, Ateşi üretir ve Göğün sayısı olan yedi onu tamamlar. Göğün sayısı olan Üç, Ahşabı üretir ve Yerin sayısı olan sekiz onu tamamlar. Yerin sayısı olan Dört, Metali üretir ve Göğün sayısı olan dokuz onu tamamlar. Göğün sayısı olan Beş, Toprağı üretir ve Yerin sayısı olan on, onu tamamlar. Böylece bir, iki, üç, dört ve beş. Beş Element'i üreten sayılardır; altı, yedi, sekiz ve dokuz onları tamamlayan sayılardır.* Bundan dolayı da o, az önce iktibas edilen ifadeyi açıklamak için kullanılan teoridir: "Gök için olan sayılar ve Yer için olan sayılar, birbirine karşılık gelir ve birbirlerini tamamlarlar." Bu, Diogenes Laertius tarafından nakledilen kadim Yunan'daki Pisagorcuların teorisine dikkat çekeçek kadar benzerdir. Onların teorisine göre, Yunan felsefesinin dört elementi yani, Ateş, Su, Toprak ve Hava, dolaylı yoldan da olsa, sayılardan türetilir.**

Ancak bu, Çin felsefesinde bir dereceye kadar geç bir dönemde ortaya çıkan teoridir ve bizatihi "Ekler"de, Beş Element zikredilmez. Bu "Ekler"de, sekiz trigramın her biri, evrendeki belli şeyleri sembolize eder. "Ek V"de şunu okuruz: "(Trigram) *Ch'ien* ☰ Göktür, yuvarlaktır ve babadır... (Trigram) *K'un* ☷ Yerdir ve annedir... (Trigram) *Chen* ☳, gök gürlemesidir... (Trigram) *Sun* ☴ ağaç ve rüz-

(*) Bkz. Cheng Hsüan'ın (MS. 127-200) *Ayinler Kitab*'ı bölüm 4'teki "Aylık Emirler"e dair yorumları.

(**) Bkz. *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Kitap VIII, bölüm 19.

gârdır... (Trigram) *K'an* ☵ sudur ... ve aydır... (Trigram) *Li* ☲ ateş ve güneştir... (*Trigram*) *Ken* ☶ dağdır... (Trigram) *Tui* ☱ bataklıktır."

Trigramlarda bölünmemiş çizgiler *Yang* ilkesini ve bölünmüş olanlar da *Yin* ilkesini sembolize eder. Sırayla bütünüyle bölünmemiş ve bölünmüş çizgilerden oluşan *Ch'ien* ve *K'un*, *Yang* ve *Yin*in mükemmel sembolleridir. Geri kalan altı trigramın ise, bu iki trigramın karşılıklı etkileşimi sayesinde üretildiği varsayılır. Bu yüzden, diğer trigramlardan "Ekler"de genel olarak onların "oğulları ve kızları" olarak söz edilirken *Ch'ien* ve *K'un* baba ve annedir.

Bu yüzden *Ch'ien*in ☰ (alttan) birinci çizgisi, *K'un*'un ☷ ikinci ve üçüncü çizgisiyle birleştiğinde, en büyük oğul diye isimlendirilen *Chen* ☳ ile sonuçlanır. *K'un* birinci çizgisi, benzer şekilde *Ch'ien* ile birleştiğinde, en büyük kız olarak isimlendirilen *Sun* ☴ ile sonuçlanır. *Ch'ien*in ikinci çizgisi *K'un*un birinci ve üçüncü çizgisiyle birleştiğinde, ikinci oğul diye isimlendirilen *K'an* ☵ ile sonuçlanır. *K'un*'un ikinci çizgisi benzer şekilde *Ch'ien* ile birleştiğinde, ikinci kız olarak isimlendirilen *Li* ☲ ile sonuçlanır. *Ch'ien*in üçüncü çizgisi *K'un*'un birinci ve ikinci çizgisiyle birleştiğinde, en genç oğul diye isimlendirilen *Ken* ☶ ile sonuçlanır. Ve *K'un*'un üçüncü çizgisi aynı şekilde *Ch'ien*'le birleştiğinde en genç kız diye isimlendirilen *Tui* ☱ ile sonuçlanır.

Geri kalan altı trigramın üretimiyle sonuçlanan *Ch'ien* ve *K'un* arasındaki bu kombinezon ya da ilişki süreci, *Yin* ve *Yang* arasındaki ilişki sürecinin şekillerle sembolleştirmesidir. *Yin* ve *Yang* arasındaki bu ilişki ile, dünyada var olan her şey üretilir. Şeyler dünyasının *Yin* ve *Yang*ın bu tür ilişkisi sayesinde üretilmiş olması, canlı varlıkların kadın ve erkek arasındaki ilişki vasıtasıyla üretilmesi olgusuna benzer. *Yang*ın dişi ilke ve *Yin*in erkek ilke olduğu hatırlanacaktır.

I- Ching - Değişimler Kitabı'nın "Ekler III"ünde şunu okuruz: "Göğün ve yerin hayat verici etkilerinin birbirine karışması vardır ve her şeyin dönüşümü, mebzul bir şekilde olur. Erkek ve kadın arasında tohum alışverişi vardır ve her şey üretilir." Gök ve yer, *Yin* ve *Yang*ın

fiziki suretleri; *Ch'ien* ve *K'un* ise, onların sembolik suretleridir. *Yang*, şeyleri "başlatan" ilkedir; *Yin* ise, onları "tamamlayan" ilkedir. Bu yüzden, şeylerin *Yin* ve *Yang* tarafından üretilme süreci, bütünüyle canlı varlıkların dişi ve erkek tarafından üretilmesine benzer.

İlkel Çin dininde, gerçek şeyler dünyasını meydana getiren bir baba tanrı ve anne tanrıyı tasavvur etmek mümkündür. Ancak *Yin* ve *Yang* felsefesinde bu tür antropomorfik anlayışların yerini *Yin* ve *Yang* ilkeleri alır ya da onlara uygun olarak yorumlanırlar. Bu ilkeler, canlı varlıkların dişi ve erkeğine benzer olsa da, yine de tamamen gayri şahsi doğa güçleri olarak tasavvur edilirler.

13

Konfüsçülüğün Gerçekçi Kanadı: Hsün Tzu



"İnsanın doğası kötüdür; iyilik eğitimle elde edilir."

Hsün Tzu

"Ayinler, insan hayatını ve ölümünü ele almaya dair dikkattir. Hayat, insanın kaynağıdır, ölüm onun sonudur. İnsanın kökeni ve sonu olgusu iyi tahlil edildiğinde, insanlık yolu tamamlanır..."

Hsün Tzu

**Sun Tzu diye de bilinen
ünlü *Savaş Sanatı* kitabının yazarı
Hsün Tzu'nun bir tasviri.**

Chou Hanedanlığı'ndaki Edipler Okulu'nun en büyük üç şahsiyeti, Konfüçyüs (551-479), Mencius (371?-289?) ve Hsün Tzu'dur. Bu sonuncunun ölüm ve doğum tarihleri kesin olarak bilinmiyor; ancak İÖ. 298 ve İS. 238 arasında bir tarih olması muhtemeldir.

Hsün Tzu'unun özel ismi K'ung'tur; bununla beraber Hsün Ch'ing alternatif ismiyle de tanınmaktadır. O, bugünkü Hopei ve Shansi eyaletlerinin güney kısmındaki Chau devletinde doğmuştur. *Shih Chi* ya da *Tarihsel Kayıtlar* onun biyografisinde (*TK*, Bölüm 74), elli yaşındayken Chi devletine gittiğini ve zamanın en büyük öğrenim merkezi olan bu devletteki, Chi-hsia akademisinin muhtemelen son düşünürü olduğunu söyler. İsmini taşıyan kitap, yirmi iki bölümden oluşur. Bu bölümlerin birçoğu, muhtemelen doğrudan onun kaleminden çıkmış olan detaylı ve mantıksal olarak geliştirilmiş denemelerden meydana gelir.

Edipler arasında Hsün Tzu'nun düşüncesi, Mencius'un düşüncesinin karşı tezidir. Bazı insanlar, Mencius'un bu okulun sol kanadını, Hsün Tzu'nun ise, onun sağ kanadını temsil ettiğini söylerler. Bu söz, anlamlı olsa da, daha çok basitleştirilmiş bir genelleştirmedir.

Mencius, bireysel özgürlüğü vurguladığı için soldaydı. Ancak ahlâki değerlere önem verdiği ve bu yüzden de dine daha yakın durduğu için de sağdaydı. Hsün Tzu, toplumsal kontrolü vurguladığı için sağda; ancak doğacılığı izah ettiği için solda ve bu yüzden de herhangi dini bir düşünceye tam karşıt bir konumdaydı.

İNSANIN KONUMU

Hsün Tzu, en çok da insan doğasının esas olarak kötü olduğu şeklindeki teorisi sebebiyle bilinir. Bu doğrudan doğruya, Mencius'un insan doğasının esas olarak iyi olduğu şeklindeki teorisine karşıdır. Görünüşte, Hsün Tzu insan hakkında çok düşük bir kanaate sahip gibi görünmektedir. Ancak hakikat tamamen tersidir. Hsün Tzu'nun felsefesi bir kültür felsefesi olarak isimlendirilebilir. Onun genel tezi, iyi ve değerli olan her şeyin insani çabanın bir ürünü olduğu şeklindedir. Değer kültürden gelir ve kültür de insan başarısıdır. Bu kültürden dolayı insan, Gök ve Yer ile aynı öneme sahipti. Hsün Tzu'nun dediği gibi: "Göğün mevsimleri, Yerin kaynakları, insanın da kültürü vardır. (İnsanın) [Gök ve Yerle birlikte] bir üçlü teşkil edebileceği (söylendiğinde) kastedilen şey budur" (*Hsün-tzu*, Bölüm 17).

Mencius, bir insanın aklını en üst düzeyde geliştirmeyle kendi doğasını bilebileceğini ve kendi doğasını bilmekle de Göğü bilebileceğini söyledi (*Mencius*, VIIa, 1). Bu yüzden, Mencius'a göre bir bilge olmak için bilge, "Göğü bil"melidir. Ancak onun aksine Hsün Tzu söyle der: "Göğü bilmeye çalışmayan sadece bilgedir" (*Hsün-tzu*, Bölüm 17).

Hsün Tzu'ya göre, evrenin üç gücü olan Gök, Yer ve insandan her birinin bir yeteneği vardır: "Yıldızlar, kendilerini yuvarlaklaştırırlar; güneş ve ay sıra ile parlarlar; dört mevsim, birbirini takip eder; *Yin* ve *Yang* büyük dönüşümlerini kabul ederler; rüzgâr ve yağmur her tarafa yayılır; her şey kendi uyumunu kazanır ve her şeyin kendine özgü hayatları vardır" (*a.g.y*). Göğün ve Yerin mesleği böyledir. Ancak insanın yeteneği, Gök ve Yer tarafından kendisine takdim edilen şeyi kullanmak ve böylece de kendi kültürünü yaratmaktır. Hsün Tzu sorar: "Zenginlik yığmak ve onu faydalı bir şekilde kullanmak, Göğü

yüceltmek ve onun hakkında düşünmekten daha iyi değil midir?" (*a.g.y*). Sonra şöyle devam eder: "Eğer insanın Gök hakkında yapabileceği şeyi ve onun hakkında düşündüğü şeyi ihmal edersek, eşyanın doğasını anlamayı başaramayız" (*a.g.y*). Hsün Tzu'ya göre böyle yaptığında insan, kendi yeteneğini unutur; Gök hakkında "düşünmeye" cüret ederek Göğün yeteneğini abartır. Bu, insanın kendisinin Gök ve Yer ile bir üçlü teşkil edebileceğinden ümidini kesmektir; ancak yine de o, böyle bir üçlüyü arzular. Bu büyük bir yanılsamadır" (*a.g.y*).

İNSANIN DOĞASI HAKKINDAKİ TEORİ

Hsün Tzu'nun bakış açısından, insan doğası da, kültürlenmiş olmalıdır. Çünkü, insan doğasının kültürlenmemiş olması gerçeği, onun iyi olamayacağı anlamına gelir. Hsün Tzu'nun tezi, "insanın doğası kötüdür; onun iyiliği eğitimle elde edilir" şeklindedir (*Hsün-tzu*, bölüm 23). Ona göre, "doğa, köken itibariyle işlenmemiş maddedir; elde edilen, kültürün sebep olduğu başarılar ve tasfiyelerdir. Doğa olmasaydı, elde edilenin ilave edilebileceği hiçbir şey olmazdı. Elde edilen olmaksızın, doğa bizatihi güzel olamazdı" (*a.g.y*).

Hzün Tzu'nun insan doğası hakkındaki görüşü, Mencius'un görüşünün tam karşıtı olmakla birlikte, her insanın, eğer tercih ederse, bilge haline gelmesinin mümkün olduğu hususunda onunla uzlaşır. Mencius, herhangi bir insanın bir Yao ya da Shun (iki geleneksel bilge) olabileceğini söylemişti. Aynı şeklide Hsün Tzu, "caddedeki herhangi bir insan bir Yü [bir diğer geleneksel bilge] haline gelebilir", der (*a.g.y*). Sonuç olarak bu uzlaşma, bazı insanları, iki Konfüçyüsçü arasında gerçek bir farklılık olmadığını söylemeye götürmüştür. Ancak gerçekte, bu aldatıcı uzlaşmaya rağmen, farklılık çok gerçektir.

Mencius'a göre insan, dört değişmez erdemin "dört esasıyla"yla birlikte doğar. Bu esasları tam olarak geliştiren insan, bir bilge haline gelir. Ancak Hzün Tzu'ya göre, insan yalnızca iyiliğin herhangi bir esası ile birlikte, kötülüğün gerçek "köklerine" de sahip olarak doğar. "İnsan Doğasının Kötülüğüne Dair" adlı bölümde, Hsün Tzu, insanın fayda ve duyumsal mutluluğa yönelik doğuştan gelen arzuyla

doğduğunu ispat etmeye çalışır. Ancak kötülüğün bu köklerine rağmen o, insanın aynı zamanda akla sahip olduğunu ve bu aklın onun iyi olmasını mümkün kıldığını da iddia eder. Bir başka ifadeyle: "Caddedeki her insan, insanseverlik, doğruluk, yasaya ve doğruya boyun eğmeyi bilme yeteneğine ve bu ilkeleri icra etme vasıtalarına sahiptir. Bu yüzden, onun bir Yü haline gelebileceği açıktır" (*a.g.y*). Bunun için, Mencius, herhangi bir insanın, köken olarak iyi olduğu için bir Yao ya da Shun haline gelebileceğini söylerken Hsün Tzu, köken itibariyle zeki olduğu için herhangi bir insanın bir Yü haline gelebileceğini ileri sürer.

AHLÂKIN KÖKENİ

Bu teori şu soruya götürür: O zaman, insan ahlâki olarak nasıl iyi hale gelebilir? Çünkü eğer her insan kötü olarak doğarsa, o zaman iyiliğin kökeni nedir? Bu soruyu cevaplamak için Hsün Tzu, iki argüman çizgisi sunar.

Birincisinde Hsün Tzu, insanların bir tür toplumsal organizasyon olmaksızın yaşamayacağını ileri sürer. Bunun sebebi, daha iyi yaşamak için insanların ortak hareket etmeye ve karşılıklı desteğe ihtiyaç duymuş olmalarıdır. Hsün Tzu: "Tek bir fert, yüzlerce işçinin başarılarının desteklenmesine ihtiyaç duyar. Ancak, yetenekli bir insan birden fazla çizgide mahir ve aynı anda iki göreve sahip olamaz. Eğer insanların hepsi, yalnız yaşar ve bir başkasına hizmet etmezse, orada fakirlik olacaktır" (*HT*, Bölüm 10). Aynı şekilde insanlar, diğer varlıkları ele geçirebilmek için birleşme ihtiyacı duyarlar: "İnsanın gücü, bir öküzün gücüne denk değildir; onun koşması, atın koşmasına eşit değildir; fakat bir at ve öküz, onun tarafından kullanılabilir. Bu nasıl olur? Bunun, insanların toplumsal organizasyonlar teşkil edebilmesi, diğerlerinin bu hususta güçsüz olmaları sebebiyle olduğunu söyleyebilirim... Birleştiklerinde insanlar, daha güçlü hale gelirler; daha güçlü olan insanlar kuvvetli hale gelirler; kuvvetli olan insanlar, başka varlıkların üstesinden gelebilirler" (*a.g.y*).

Bu iki sebepten dolayı insanlar, toplumsal bir organizasyona sa-

hip olmalıdır. Toplumsal bir organizasyona sahip olmak için onlar, davranış kurallarına ihtiyaç duyarlar. Bunlar, genel olarak Konfüçyüsçülükte önemli bir yeri olan ve özellikle de Hsün Tzu tarafından vurgulanan *li* (ayinler, törenler, yaşam hakkındaki geleneksel kurallar)dir. *Li*nin kökeni hakkında konuştuğunda Hsün Tzu şöyle der: "*Li* nereden kaynaklanır? Cevap, insanın arzularıyla birlikte doğmuş olmasıdır. Bu arzular tatmin edilmediğinde, insan onların tatminini aramamazlık edemez. Tatmine yönelik bu arayış, ölçüsüz ve sınırsız olduğunda, yalnızca çekişme, kavga, rekabet olabilir. Düzensizlik olduğunda, her şey sona ermiş olacaktır. İlk krallar, bu düzensizlikten nefret ettiler, bu yüzden, bu karışıklığa bir son vermek için *li*yi [davranış kurallarını] ve *yi*yi [doğruluk, ahlâk] tesis ettiler" (*HT*, Bölüm 19).

Bir diğer bölümde Hsün Tzu şöyle yazar: "İnsanlar aynı şeyleri sever ve nefret ederler. Onların arzuları çok fazladır, ancak şeyler azdır. İnsanlar sayıca çok olduklarından, kaçınılmaz olarak mücadele olacaktır" (*HT*, Bölüm 10). Hsün Tzu, burada, eğer insanlar bütün arzularını yerine getiremez ve aynı şeylerden nefret ederlerse –mesela bir kimse fethetmeyi ve diğeri fethedilmeyi severse–, aralarında rahatsızlık olmayacağına ve uyumlu bir şekilde bir arada yaşayabileceklerine işaret eder. Ya da eğer insanın arzuladığı her şey –hava gibi– çok bolsa, o zaman karışıklık, rahatsızlık olmazdı. Yine eğer insanlar birbirlerinden tamamen ayrı yaşıyorlarsa, problem daha basit olurdu. Ancak bu dünya, o kadar ideal değildir. İnsanlar, birlikte yaşamalı ve çekişme olmaksızın birlikte yaşamak için, arzularının tatmini hususunda belli bir sınır herkese zorla kabul ettirilmelidir. *Li*'nin fonksiyonu, bu sınırı koymaktır. *Li* var olduğunda, ahlâk da vardır. *Li*ye göre davranan kişi, ahlâki olarak davranır. Onlara uygun haraket etmeyen, gayr-i ahlâki olarak davranmış olur.

Bu, Hzün Tzu'nun ahlâki iyiliğin kökenini açıklamaya yönelik argümanın bir çizgisidir. Bu tamamen faydacılıktır ve Mo Tzu'nunkini andırır.

Hsün Tzu, aynı zamanda bir başka argüman çizgisi daha kullanır. Şöyle yazar: "İnsan, benzersiz şekilde iki ayağa sahip olması ve

[bedenin üstünde] kılları olmaması gerçeğinden dolayı hakiki insan değil, daha ziyade toplumsal ayırımlar yaptığı için hakiki insandır. Kuşlar ve hayvanların babaları ve evlatları vardır, ancak onlar baba ile oğul arasındaki etkileşime sahip değildirler. Onlar kadın ve erkektir, ancak kadınlar ve erkekler arasında uygun ayırıma sahip değildirler. Bundan dolayı da, İnsaniyet Yolunda ayırımlar olmalıdır. Hiçbir ayırım toplumun ayırımlarından; hiçbir toplumsal ayırımlar *li*ninkilerden daha büyük değildir" (*HT*, Bölüm 5).

Burada Hsün Tzu da, doğadan olan ve kültürden olan ya da Chuang Tzu'nun ifade ettiği gibi doğadan kaynaklanan ve insandan kaynaklanan arasındaki farka işaret eder. Kuşların ve hayvanların babalarının, evlatlarının olması ve onların ya dişi ya da erkek olmaları olgusu doğanın bir gerçeğidir. Aksine, baba ve oğul, koca ve eş arasındaki toplumsal ilişki, kültürün ve medeniyetin ürünleridir. Onlar doğanın lütufları değil fakat, ruhun başarılarıdır. İnsanı kuşlardan ve hayvanlardan ayırdıkları için beşeri toplumsal ilişkilere ve *li*ye sahip olmalıdır. Bu argüman çizgisine göre, insan başkasını yapamadığı için değil, ona sahip olmak zorunda olduğu için ahlâka sahip olmalıdır. Bu argüman çizgisi, daha çok Mencius'unkine benzer.

Konfüçyüsçülükte, *li* çok kapsamlı bir fikirdir. Bu, törenler, ayinler ya da toplumsal davranış kuralları olarak tercüme edilemez. O, bunların hepsidir, ancak yukarıdaki argümanlarda, az çok üçüncü anlamda alınır. Bu anlamda, *li*nin fonksiyonu düzenlemektir. *Li* insanın arzularının tatmini için talimat sunar. Ancak törenler ve ayinler anlamında *li* bir başka fonksiyona, arıtma fonksiyonuna da sahiptir. Bu anlamda *li*, insanın duyguları için incelik ve arınma sağlar. Bu son yoruma Hsün Tzu, büyük bir katkıda bulundu.

AYİNLER VE MÜZİK TEORİSİ

Konfüçyüsçüler için törenlerin en önemlisi, yas tutma ve (özellikle de atalar için) kurbandır. Bu törenler o zamanda evrenseldi ve herkes tarafından uygulandığı şekliyle, az olmayan hurafe ve mitoloji içermekteydiler. Ancak meşrulaştırmak için, Konfüçyüsçüler bu törenlere yeni

yorumlar ilave ettiler ve onlarda yeni fikirler buldular. Bunları *Hsüntzu*de ve *Li Chi* ya da *Ayinler Kitabı*'nda buluruz.

Konfüçyüsçü klasikler arasında ayinlere hasredilmiş olan iki metin vardır. Birincisi, *Yi Li* ya da *Görgü ve Merasimle İlgili Kurallar Kitabı*dır. Bu kitap, söz konusu zamanda uygulandığı şekliyle tören usullerinin gerçeklere dayalı bir kaydıdır. Diğeri ise, Konfüçyüsçüler tarafından verilen törenlerin yorumlarından oluşan *Li Chi*dir. *Li Chi*'nin bölümlerinin büyük bir kısmının Hsün Tzu'nun takipçileri tarafından yazıldığına inanıyorum.

Aklımız, biri entelektüel öteki duygu olmak üzere iki yöne sahiptir. Sevdiğimiz biri öldüğünde aklımız sayesinde, ölen kimsenin ölü olduğunu ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmak için hiçbir rasyonel temelin bulunmadığını biliriz. Eğer yalnızca aklımızın yönlendirmesi altında hareket edecek olursak, yas ayinleri yapmaya ihtiyaç duymayız. Ancak aynı zamanda aklımız, hissi bir yöne de sahip olduğundan bu, sevdiğimiz bir kişi öldüğünde ölülerin yeniden yaşayabileceklerini ve öte dünyada yaşamaya devam edecek olan bir ruhun olabileceğini ummamıza sebep olur. Nitekim, hayal gücümüzü serbest bıraktığımızda, hurafeleri gerçek olarak kabul eder ve aklımızın yargısını reddederiz.

Bu yüzden, bildiğimiz şeyle umduğumuz şey arasında bir farklılık vardır. Bilgi önemlidir, ancak yalnızca bilgiyle yaşayamayız. Hissi tatmine de ihtiyaç duyarız. Ölüye karşı tavrımızı belirlemede, iki yönü de dikkate almak zorundayız. Konfüçyüsçüler tarafından yorumlandığı şekliyle yas tutma ve kurban ayinleri, kesin olarak bunu yaptılar. Bu ayinlerin köken itibariyle hurafesiz ve mitolojisiz olmadığını söylemiştim. Ancak, Konfüçyüsçülerin yorumlarıyla bu yönler temizlendiler. Onlardaki dini unsurlar, aslında din olmayacak, fakat basit bir şekilde şiir olacak şekilde şiire dönüştürüldüler.

Din ve şiir, her ikisi de insanın hayal gücünün ifadeleridir. Onların her ikisi de, hayali gerçekle karıştırır. Onlar arasındaki fark, şiir kendisinin söylediğini yalan, güvenilmez bir şey olarak kabul ederken dinin kendi söylediği şeyi hakikat olarak kabul etmesidir. Şiirin sunduğu, gerçeklik değildir ve o, onun öyle olmadığını bilir. Bu yüzden o,

kendi kendini aldatır ancak bu, bilinçli bir kendi kendini aldatmadır. Şiir ziyadesiyle bilime aykırıdır, ancak bilimi yalanlamaz. Şiirde, aklın ilerlemesine engel olmaksızın duyguyu tatmin elde ederiz.

Konfüçyüsçülere göre, yas tutma ve kurban ayinleri yaptığımızda, gerçekten aldatılmaksızın kendimizi aldatırız. *Li Chi*'de Konfüçyüs'ün şöyle dediği nakledilir: "Ölülerle ilgilenirken, eğer onlara gerçekten ölüymüşler gibi davranırsak, bu sevgi ihtiyacı anlamına gelir ve yapılmamalıdır. Eğer onlara onlar, gerçekten canlıymışlar gibi davranırsak, bu bir hikmet ihtiyacı anlamına gelir ve yapılmamalıdır" (*LiC*, Bölüm 2). Yani, ölülere basit bir şekilde bildiğimiz gibi ya da olmalarını ümit ettiğimiz gibi davranamayız. Orta yol, onlara, hem onları bildiğimiz gibi hem de olmalarını istediğimiz gibi davranmaktır. Bu yol, canlıymışlar gibi ölülere davranmaktan ibarettir.

"Ayinler Üzerine Araştırma"sında Hsün Tzu der ki: "Ayinler, insanın hayatını ve ölümünü ela almaya dair dikkattir. Hayat, insanın kaynağıdır, ölüm onun sonudur. İnsanın kökeni ve sonu olgusunun her ikisi de iyi tahlil edildiğinde, İnsanlık Yolu tamamlanmıştır... Eğer, öldüklerinde değil de, yaşıyor olduklarında ailemize yeterli hizmeti gösterirsek bu, onaların bilgi sahibi olduklarında saygı gösterdiğimiz ancak, bilgi sahibi olmadıklarında ihmal ettiğimiz anlamına gelir. Bir kimsenin ölümü, onun sonsuza kadar gittiği anlamına gelir. O, bir vatandaş için hükümdarına ve bir oğul olarak ailesine hizmet için son şanstır... Yas tutma ayinleri ölülerin yaşayanlar tarafından süslenmesine, hâlâ yaşıyorlarmış gibi uğurlanmasına ve yaşayanlara olduğu gibi ölülere de başlangıçtan sonuna kadar aynı hizmet göstermelerine yardım eder... Bu yüzden yas tutma ayinlerinin işlevi, ölüm ve hayatın anlamını anlaşılır hale getirme, ölüleri acı ve saygıyla uğurlama ve böylece de insanın sonunu yetkinleştirmektir" (*HT*, Bölüm 19).

Aynı bölümde Hzün Tzu der ki: "Kurban ayinleri insanın sevgi gösteren hasretinin ifadesidir. Bu ayinler, dindarlık ve sadakat, sevgi ve saygının ağırlığını sunarlar. Onlar aynı zamanda, hürmetin ve nezaketin yetkinleştirilmesidir. Kurban ayinlerinin anlamı, bilgeler dışında tam olarak anlaşılamaz. Bilge, onların anlamını anlar. Üstün insan, söz

konusu ayinlerin uygulanmasından zevk alır. Onlar, memurun rutini haline gelir; insanların geleneği haline gelir. Sıradan insan, onları ruhlarla ve hayaletlerle ilgili bir şey olarak kabul ederken Üstün insanlar, insanın faaliyeti olarak kabul eder... Bu ayinler, yaşayanlara olduğu kadar aynı hizmeti ölülere, var olanlara olduğu kadar kayıp olanlara da göstermek için var oldular. Onların hizmet ettiklerinin ne bir şekli ne de bir gölgesi vardır, ancak kültürün ve arınmanın yetkinleştirilmesidir. Bu yorumla, yas tutma ve kurban ayinlerinin anlamı, dini değil bütünüyle şiirsel hale gelir.

Atalara sunulanların yanı sıra, başka türden kurbanlar da vardır. Hzün Tzu bunları, aynı bakış açısından yorumlar. "Doğa Üzerine Araştırma" adlı bölümündeki bir paragraf şöyledir: "İnsanlar yağmur için kurban sunduktan sonra niçin yağmur yağar? Hsün Tzu der ki: "Bunun için hiçbir gerekçe yoktur. Bu sanki, dua etmeksizin yağmur yağması gibidir. Güneş ve ay tutulması olduğunda onları kurtarmak için nümayişler yaparız. Yağmur yetersiz olduğunda onun için dua ederiz. Önemli meseleler olduğunda, herhangi bir karar vermeden önce fal açarız. Bu şeyleri, onlarla istediğimiz şeyleri elde edebildiğimiz için yapmayız. Onlar yalnızca, bir tür edebe uygun davranıştır. Sıradan insanlar, onların tabiatüstü güce sahip olarak kabul ederken Üstün İnsan, onları bir tür edebe uygun davranış olarak kabul eder. Onlar bir tür edebe uygun davranış olarak kabul edildiğinde mutlu olunur, tabiatüstü güce sahip olarak kabul edildiklerinde ise mutlu olunmaz" (*HT*, Bölüm 17).

Endişemizi ifade etmek istediğimizden yağmur için dua ederiz ve herhangi önemli bir karar vermeden önce fal açarız. Hepsi bu kadar. Eğer duayı, gerçekten tanrıları harekete geçirebilecek ya da gerçekten gelecek hakkında ön deyiler yapabilecek olarak kabul edecek olursak bu, her türlü sonuçlarıyla birlikte hurafe ile sonuçlanacaktır.

Hsün Tzu, aynı zamanda "Müzik Üzerine Araştırma" adlı bir eserin de yazarıdır. O burada der ki: "İnsan zevksiz olamaz ve zevk olduğu yerde ise, o fiziksel bir bedene sahip olması gerekir. Bu beden, doğru ilkeye uymadığında, düzensizlik olacaktır. İlk krallar, düzensizlikten nefret ettiler ve bu yüzden bedene yol göstermek uzere *Ya* ve

Sung müziğini [*Şiir Kitabı*'nın bölümlerinden ikisi] tesis ettiler. Onun müziğinin neşeli olmasına sebep oldular, dejenere olmasına değil. Güzelliğinin ayırt edici olmasına sebep oldular, sınırlı olmasını değil. Onlar, bu müziğin dolaylı dolaysız çekiciliğinde, karmaşık ve basitliğinde kırılganlık ve zenginliğinde, notalar ve eslerde insanların zihnindeki iyiliği tahrik etmesine ve kötü hislerin sağlam bir zemin elde etmesine engel olmasına sebep oldular. Bu, ilk kralların müziği tesis hususundaki usulleridir" (*HT*, Bölüm 20). Hsün Tzu için müzik, ahlâki eğitim için bir vasıta olarak işlev görür. Bu yaklaşım, müzikle ilgili Konfüçyüsçülerin hakim görüşleri haline geldi.

MANTIK TEORİLERİ

Hsün-tzu'da, "İsimlerin Islahı Üzerine" başlıklı bir bölüm vardır. Bu konu, Konfüçyüscülükte eski bir konudur. Terimin kendisi, dördüncü bölümde gördüğümüz gibi Konfüçyüs tarafından icat edildi. Konfüçyüs şöyle demişti: "Kral kral olsun, tebaa tebaa; baba baba olsun ve oğul oğul" (*KS*, XII, 11). Aynı şekilde Mencius: "Yönetici ve baba ilişkisi olmaksızın var olmak, hayvanlar gibi olmaktır" (*Mencius*, IVb, 9) dedi. Bu iki düşünürün ilgileri saf ahlâk olduğu için, isimlerin ıslahına yönelik uygulamaları da, aynı şekilde her şeyden önce, ahlâk alanıyla sınırlıdır. Ancak Hsün Tzu, İsimler Okulu'nun serpilip geliştiği bir çağda yaşadı. Bundan dolayı, onun isimlerin ıslahı teorisi, ahlâki olduğu kadar mantıksal ilgiye de sahiptir.

"İsimlerin Islahına Dair" adlı bölümünde Hzün Tzu ilk önce, daha sonraki Mohistlerinkine benzer olan epistemolojik teorisini tasvir eder. Şöyle yazar: "İnsanın kendi vasıtasıyla bildiği şey bilme [yeteneği olarak isimlendirilir]. [Harici şeylere] tekabül eden bilme [yeteneğindeki] şey, bilgi olarak isimlendirilir" (*HT*, Bölüm 22). Bilme yeteneği, iki parçadan oluşur. Biri, kulaklar ve gözler gibi onun tarafından "doğal duyular" olarak isimlendirilen şeydir. Diğeri ise, bizatihi zihindir. Doğal duyular izlenimleri alır, zihin onları yorumlar ve onlara anlam verir. Hsün Tzu şöyle yazar: "Zihin, izlenimlere anlam verir. O izlenimlere anlam verdiğinde işte o zaman, kulak vasıtasıyla ses biline-

bilir; göz vasıtasıyla şekiller bilinebilir... Beş duyu bir şeyi idrak ettiği ancak onu tasnif edemediğinde ve zihin onu teşhis etmeye çalıştığı ancak ona anlam vermede başarısız olduğunda, ancak o zaman bilgi olmadığı söylenebilir" (*a.g.y*).

İsimlerin kökeni ve kullanımına gelince Hsün Tzu der ki: "İsimler bir yandan [toplumdaki] üstün ve aşağı olan arasındaki ayırımları daha açık hale getirmek ve öte yandan benzerlikler ve farklılıkları ayırt etmek için, gerçekliklere işaret etmek maksadıyla meydana getirildiler (*a.g.y*). Yani, isimler kısmen ahlâk kısmen de mantıksal gerekçeler için icat edilmişlerdir.

İsimlerin mantıksal kullanımı hakkında ise şöyle der. "İsimler, şeylere verilirler. Şeyler aynı olduğunda, onlara aynı isimler verilir; farklı olduklarında farklı şekillerde isimlendirilirler... Farklı gerçekliklerin farklı isimlere sahip olduğunu bilen ve bu yüzden de farklı gerçekliklere farklı isimlerden başka bir şeyle gönderme yapmayan kimse, herhangi bir karşılık tecrübe etmeyecektir. Aynı şekilde, aynı gerçekliklere gönderme yapan kimse, asla aynı isimlerden başka herhangi bir şeyi kullanamaz" (*a.g.y*).

İsimlerin tasnifi hususunda ayrıca şöyle yazar: "Şeyler sayılamaz olsalar da, onların hepsinden genel olarak söz etmek istediğimiz zamanlar vardır; bu yüzden onları 'şeyler' diye isimlendiririz. 'Şeyler', en genel terimdir. Yolumuza devam eder ve genelleştiririz; genelleştirir ve daha çok genelleştiririz, ta ki daha genel hiçbir şey kalmayıncaya kadar. Ancak o zaman dururuz. Tek bir yönden söz etmek istediğimiz zamanlar vardır, bunun için "kuşlar" ve "hayvanlar" deriz. 'Kuşlar ve hayvanlar', büyük tasnif edici terimdir. Yolumuza devam eder ve tasnif ederiz. Artık tasnif edilecek bir şey kalmayıncaya kadar tasnif etmeyi sürdürürüz ve sonra dururuz" (*a.g.y*). Bu yüzden Hsün Tzu, iki tür ismi birbirinden ayırır: Genel ve tasnif edici isim. Genel isim, akıl yürütmemizin sentetik sürecinin ürünüdür. Tasnif edici isim ise, akıl yürütmenin çözümleyici sürecinin ürünüdürler.

Bütün isimler insan yapımıdır. Onlar icat sürecinde olduklarında, bir gerçekliğin niçin başka biri ile değil de özel biriyle gösterildiği-

ne dair hiçbir gerekçe yoktur. Mesela "köpek" olarak bilinen hayvan, aynı şekilde onun yerine "kedi" olarak da isimlendirilebilirdi. Ancak bir kez adet sayesinde muayyen isimler muayyen gerçekliklere verilmeye başladığında, artık onlar başka hiçbir şeye değil, bu şeylere verilebilir. Hsün Tzu'nun açıkladığı gibi: "zorunlu olarak kendileri uygun olan isimler yoktur. İsimler, uzlaşmayla isim olarak verilirler. Ancak uzlaşma tesis ettiğinde ve adet haline geldiğinde, bu uygun bir isim olarak isimlendirilir" (*a.g.y*).

O yine şöyle yazar: "Yeni bir kral ortaya çıkarsa, kesinlikle kadim terimleri takip etmeli ve yeni terimler yapmalıdır" (*a.g.y*). Bu yüzden yeni isimlerin icat edilmesi ve onların anlamlarının belirlenmesi, yöneticinin ve onun yönetiminin bir fonksiyonudur. Hsün Tzu der ki: "Krallar isimleri düzenlediklerinde, isimler sabitlendi ve gerçeklikler birbirlerinden ayrıldı. Böylece onların ilkeleri, yerine getirilebilindi ve onların isteği bilindi. Bu yüzden, onlar dikkatli bir şekilde halkı birliğe götürdüler. Bundan dolayı, gerçek terminolojiyi karıştıracak şekilde, kelimeler arasında yetkisiz ayırımlar ve yeni kelimeler yapma, insanların şüphe içinde olmalarına sebep olur ve daha çok davaya meydan verebilir. Bu yüzden o, büyük günahkarlık olarak adlandırılır; yanlış deliller ya da ölçüler kullanma gibi bir suçtur" (*a.g.y*).

DİĞER OKULLARIN YANLIŞLARI

Hsün Tzu, İsimler Okulu'nun ve daha sonraki Mohistlerin argümanlarının büyük bir kısmının mantıksal yanıltmacılara dayandığını ve bu yüzden de temelsiz olduğunu düşündü. Onları, üç sınıf hata şeklinde gruplandırdı.

Birincisi, onun "isimleri isimlerle bozma hatası" olarak isimlendirdiği" şeydir (*a.g.y*). Bu sınıfa, Mohistelerin "bir hırsızı öldürmek, bir insan öldürmek değildir" argümanını dahil eder. Bunun sebebi, Hsün Tzu'ya göre, hırsız olma temel olgusunun insan olmayı ima etmesidir. Çünkü genişlemeyle insan ismini taşıyan bu kategori, "hırsız" ismine sahip olan kategoriyi içerir. Bu yüzden, bir hırsızdan söz edildiğinde, onunla aynı zamanda insan olan bir şey kastedilir.

İkinci sınıfı, Hsün Tzu "isimleri gerçeklerle bozma hatası" olarak isimlendirir (*a.g.y*). Bu gruba, "dağlar ve çukurlar aynı düzeydedir" önermesini dahil eder. Söz konusu önerme, Hui Shih'in "dağlar ve bataklıklar aynı düzeydedir" önermesinin Hsün Tzu tarafından yeniden ifade edilmiş halidir. Soyut olan isimler genel kategorileri ya da kuralları ifade ederken somut olan gerçeklikler, bireysel durumlardır. Genel kurallar bireysel istisnalarla aksi ispat edildiğinde, sonuç gerçeklik tarafından isimlerin bir bozulmasıdır. Bu yüzden, yüksek bir dağın üzerinde bulunan muayyen bir çukur, gerçekten de aşağı toprak üzerinde bulunan muayyen bir dağ gibi aynı düzeyde olabilir. Ancak bu istisnai örnekten, bütün çukurların bütün dağlarla aynı düzeyde olduğu sonucu çıkarılamaz.

Üçüncü sınıf, Hzün Tzu'nun "gerçekleri isimlerle bozma hatası" diye isimlendirdiği sınıftır (*a.g.y*). Buraya, "öküz-ve-at at değildir" şeklindeki Mohist önermesini dahil eder. Bu önerme, tür olarak Kungsun Lung'un "beyaz at bir at değildir" ifadesiyle aynı olan önermedir. Öküz-ve-at ismi araştırıldığında onun at isminin dengi olmadığı görülür. Ancak, işin doğrusu "öküz-ve-at" olarak bilinen gruba ait olan varlıkların bir kısmı, gerçeklikler olarak, doğrusu attırlar.

Sonra Hsün Tzu, bütün hataların ortaya çıkışının hiçbir bilge-kralın var olmaması gerçeğinden kaynaklandığı sonucunca ulaşır. Böyle bir bilge-kralın bulunduğu yerde, o siyasi otoritesini insanların zihinlerini birleştirmek için kullanır ve onları tartışmaya ve münakaşaya yerin olmadığı ya da onlara ihtiyaç duyulmayan hakiki hayat yoluna götürür.

Hsün Tzu burada, zamanının tedirgin ruhunu yansıtır. O çağ, insanların bu tedirginlikleri sona erdirecek siyasi bir birleşmeyi ümitsizce arzuladıkları bir çağdı. Böyle bir birleşme, gerçekte Çin'in birliği olsa da, bu insanlar tarafından bütün dünyanın birleşmesine denk olarak kabul edildi.

Hsün Tzu'nun talebeleri arasında, en meşhur iki tanesi Li Ssu ve Han Fei Tzu'dur ve her ikisi de Çin tarihi üzerinde büyük bir etkiye sahip olacaktı. Li Ssu, daha sonra Ch'in hanedanının İlk İmparato-

runun Başbakanı oldu. Hanedanın bu ilk imparatoru, Çin'i nihai olarak İÖ. 221'de zorla birleştirdi. Üstadı ile birlikte Li Ssu, yalnızca siyasi değil, aynı zamanda ideolojik bir birleşme için de çalıştı. Bu, İÖ. 213'te Kitapların Yakılmasında zirveye çıkan bir hareketti. Diğer talebe olan Han Fei Tzu, bu siyasi ve ideolojik birleşme için teorik meşrulaştırıcı sağlayan Yasacı Okul'da lider bir şahıs haline geldi. Bu okulun fikirleri, bir sonraki bölümde tasvir edilecek.

14

Han Fei Tzu ve Yasacı Okul



"Bir bakan iddialar ileri sürdüğünde, yönetici ona, iddia etitğine uygun işler verir. Ancak bu çalışmaya tekabül eden başarıdan bütünüyle onu sorumlu tutar. Bu çalışmaya karşılık gelen başarıyı ve bu insanın iddia ettiğine tekabül eden işi yaptığında mükafatlandırır. Eğer gerçekleştirilen şey bu işe veya iddiaya uygun değilse o zaman cezalandırılır."

Yasacılar

12. yüzyılda ünlenmiş Güney Çin resim sanatının üst ve alt sınıfları tasvir eden bir örneğinden ayrıntı.

Erken Chou hanedanın feodalci toplumu, iki ilkeye uygun olarak işledi: Biri, *li* (ayinler, törenler, davranış kuralları, adetler), diğeri ise, *hsing* (cezalar, cezalandırmalar) ilkesiydi. *Li*, *chün tzu* (tamı tamına bir prensin oğlu, soylu adam ya da beyefendi) olarak bilinen aristokrat davranışı yöneten yazılmamış saygı koduna şekil verdi; aksine *hsing* yalnızca, *shu jen* (sıradan insan) ya da *hsiao jen* (küçük insanlar) olarak bilenin alelâde insanlara hasredildi. Bu, *Li Chi* (*Ayinler Kitabı*)deki şu sözün anlamıdır: "*Li* sıradan insanlara inmez; *hsing* bakanlara çıkmaz" (*AK*, Bölüm 10).

YASACILARIN TOPLUMSAL ARKAPLANI

Feodal Çin toplumunun yapısı, bir dereceye kadar basit olduğu için, bu düşünce mümkün oldu. Krallar, prensler ve feodal lordların hepsi, hem kan hem de evlilik yoluyla birbirleriyle akrabadırlar. Teorik olarak, her bir devletin prensleri, krala ve bu devletler içindeki feodal lordlar, sıraya göre, prenslerine tabiiydiler. Ancak, gerçekte, atalarından uzun süre önce haklarını miras alan bu seçkinler, zamanla bu haklarını kendilerinden üstün olanlara teorik bağlılıklarından bağımsız

olarak var olarak kabul etmeye başladılar. Bu yüzden, teorik olarak merkez Chou Kralı tarafından kontrol edilen egemenliğe ait olan birçok devlet, gerçekte yarı bağımsızdı. Bu devletlerin her birinin içinde aynı şekilde, daha aşağı seçkinlerin birçok yarı bağımsız "aileler"i vardı. Akraba olan bu farklı tımarcılar toplumsal ve diplomatik bağlantılarını devam ettirdiler ve eğer varsa, işlerini "centilmenin kontratlarının" yazılı olmayan kodlarına uygun olarak gördüler. Yani, onların davranışı *li* tarafından yönetildi.

Zirvedeki krallar ve prensler, sıradan halkla doğrudan ilişkileri yoktu. Onlar bu tür meseleleri, her biri kendi tımarı içinde yaşayan sıradan insanları yöneten daha aşağı feodal lordlara bıraktılar. Bu tür tımarlar, genel olarak geniş olmadığından nüfusları da sınırlıydı. Bundan dolayı, kişisel bazda seçkinler, yönetimleri altındaki insanların dikkate değer bir ölçüde yönetecek güçteydiler. Cezalar, tebaalarının itaatini devam ettirmek için uygulandı. Bu yüzden, erken dönem feodal Çin toplumunda, hem yüksek hem de aşağı ilişkilerin, kişisel etki ve kişisel bağlantılar temelinde devam ettirildiğini görürüz.

Chou hanedanlığının daha sonraki yüzyıllarında bu tip toplumun dağılması, kendisiyle birlikte kapsamlı toplumsal ve siyasi değişiklikler getirdi. Bir taraftan soylu insanlar sınıfı ve diğer yandan küçük insanlar arasındaki bu toplumsal ayırımların sınırı, artık mutlak olarak çizilemedi. Daha önce Konfüçyüs zamanında aristokratların bazen topraklarını ve unvanlarını nasıl kaybettiklerini, sıradan insanlardan olan kişilerin ister yetenek isterse şans ile olsun toplumsal ve siyasi olarak nasıl meşhur hale geldiklerini görürdük. Toplumsal sınıfların eski sabitliği, yıkıldı. Aynı şekilde, zaman yavaş yavaş ilerlerken büyük devletlerin bölgeleri, saldırı ve fetih sayesinde gittikçe daha büyük hale geldi. Savaşı devam ettirmek ya da ona hazırlanmak için bu devletler güçlü bir yönetime yani, gücün yüksek bir konsantrasyonu ile yönetime ihtiyaç duydular. Sonuç olarak da, yönetimin işlevleri kadar yapısı da gittikçe öncekiden daha karmaşık bir hale geldi.

Yeni durumlar, kendileriyle yeni problemler getirdiler. Bu zamanın feodal devletlerinin yöneticilerinin hepsinin karşı karşı kaldıkları

problemler, bu yeni problemlerdi. Bu problemleri çözmek Konfüçyüs'ten beri bütün düşünce okullarının tamamının ortak çabasıydı. Ancak onların teklif edilen çözümlerinden çoğu, uygulanabilir olmak için yeterince gerçekçi değillerdi. Yöneticilerin ihtiyaç duyduğu, halkları için iyiliği yapmaya yönelik idealist programlar değil; fakat yönetimlerinin karşılaştığı yeni durumlarla ilgili gerçekçi metotlardı.

Gerçek ve pratik siyaset hakkında keskin bir anlayışa sahip olan belli insanlar vardı. Söz konusu zamandaki yöneticiler, bu insanlardan nasihatler almaya çalışırlardı. Teklifleri etkili olduklarını ispat ettiklerinden çoğunlukla yöneticilerin güvenilir danışmanları ve bazı durumlarda da Başbakanları olurlardı. Bu danışmanlar, *fang shu chih shih* ya da "metot ehli adamlar" olarak bilinirlerdi.

Söz konusu kişiler, büyük alanları yönetme hususunda metotlar geliştirdikleri için bu şekilde isimlendirilmekteydiler. Bu metotlar, yöneticinin şahsına yüksek derecede bir gücün toplanmasına izin veren ve başarılı olmaması imkânsız diye övündükleri metotlardır. Metotlarını sadaketle uygulayan, yalnızca ortalama zekaya sahip bir şahıs bile iyi yönetir. Daha ileri giden ve onların teknikleri için rasyonel meşrulaştırıcı ya da teorik ifade sağlayan bir kısım "metot ehli insanlar" da vardı. İşte, Yasacı Okul düşüncesini oluşturanlar bunlardı.

Bu yüzden, Yasaca Okul düşüncesini hukuk ilmiyle ilişkilendirmek yanlıştır. Modern terimlerle, bu okulun öğrettiği, organizasyon ve liderlik metoduydu. Eğer bir kimse halkı organize etmek ve onların lideri olmak isterse, Yasacı teorinin uygulamasının, ancak yalnızca totalitaryen çizgileri takip etmek istiyorsa, her zaman öğretici ve faydalı olduğunu görecektir.

HAN FEİ TZU, YASACI OKULUN SENTEZCİSİ

Bu bölümde, Han Fei Tzu'yu Yasacı Okul'un zirve temsilcisi olarak seçiyorum. Han Fei Tzu, bugünkü Batı Honan eyaletindeki Han devletinin kraliyet ailesi neslinden olan biriydi. *Shih Chi* ya da *Tarihsel Kayıtlar* onun hakkında der ki: "Li Ssu ile birlikte, Hsün Tzu'nun himayesi altında çalıştı. Li Ssu, kendisinin Han Fei'nin dengi olarak gör-

mezdi" (*HFT*, Bölüm 63). Yetenekli bir yazardı ve elli beşinci bölümde adını taşıyan hacimli bir çalışma kaleme aldı. Yeteri kadar garip bir şekilde, başkalarından daha çok onun ilkelerini uygulayan ve bu yüzden de öteki devletleri fetheden Ch'in'de İÖ. 233'te hapiste öldü. Bunun sebebi, Ch'in'de bir memur olan ve Han Fei Tzu'yu verilen artan lütfu kıskanıyor olabilen öğrencilikten arkadaşı Li Ssu'nun siyasi bir entrikasıydı.

Yasacı Okul'un son ve en büyük teorisyeni olan Han Fei Tzu'dan önce, her birinin kendine has düşünce çizgisi olan üç grup vardı. Biri, *shih*in siyasette ve yönetimde en önemli faktör olduğunu kabul eden ve Mencius'un bir çağdaşı olan Shen Tao'nun tarafından liderlik edilen gruptu. Bir diğeri, *shu*nun en önemli faktör olduğunu vurgulayan Shen Pu-hei (ö. İÖ. 337) tarafından liderlik edilendi. Sonuncusu ise, *fa*yı vurgulayan ve aynı zamanda Lord Shang (ö. İÖ. 338) olarak da bilinen Shan Yang tarafından liderliği yapılan gruptu. *Shih* güç ya da otorite; *fa* yasa ya da düzenleme anlamına gelir; *shu* ise metot ya da işleri ve insanları idare etme sanatı yani, "devlet idaresi" anlamına gelir.

Han Fei Tzu bu üçünü de aynı şekilde elzem şeyler olarak kabul etti. Şöyle dedi: "Zeki yönetici düzenlemelerini Göğünki gibi yapar ve insanlara, ilahi bir varlıkmış gibi muamele eder. Gök gibi olan yönetici hata yapmaz ve ilahi bir varlık gibi olan yönetici hiçbir zorluğa düşmez. Onun *shih*i [gücü], katı düzenini güçlendirir ve karşılaştığı hiçbir şey ona mukavemet etmez... Yalnızca böyle olduğunda onun yasaları [*fa*] doğru olarak yerine getirilebilir." O, yasaya uygun olarak adil ve tarafsız olarak davranır. Bu, *fa*nın fonksiyondur. O, ilahi bir varlık gibidir; çünkü insanlara muamele etme sanatına sahiptir. Öyle ki, insanlar nasıl muamele edildiklerini bilmeksizin onlara muamele edilir. Bu, *shu*nun fonksiyonudur. O, kendi düzenini güçlendirme güç ya da otoritesine sahiptir. Bu, *shih*nin fonksiyonudur. Bu üçü birlikte, hiçbirinin ihmal edilemeyeceği "kralların ve imparatorların araçları, aletleridir" (*HFT*, Bölüm 43).

YASACI TARİH FELSEFESİ

Muhtemelen, geçmiş tecrübeye yönelik geleneksel Çin saygısı, çiftçi nüfuslarının düşünme tarzlarından kaynaklanmaktadır. Çiftçiler, toprağa bağlıdırlar ve nadiren seyahat ederler. Onlar, kendi topraklarını her sene kendilerini tekrarlayan mevsim değişimlerine uygun olarak ekip biçerler. Geçmiş tecrübe, onların çalışmalarında yeterli bir rehberdir, öyle ki yeni bir şey yapmaya çalıştıklarında ilk önce örnek olarak geçmiş tecrübelerine bakarlardı.

Bu zihin yapısı, Çin felsefesini büyük oranda etkiledi. Öyle ki, Konfüçyüs'ün zamanından beri felsefecilerin çoğu, kendi öğretilerinin meşrulaştırıcısı olarak kadim otoriteye müracaat ettiler. Nitekim Konfüçyüs'ün kadim otoriteleri, Kral Wen ve Chou hanedanlığının başı olan Chou Dükü'ydü. Konfüçyüs'ü daha iyi hale getirmek, geliştirmek için Ma Tzu, Kral Wen'den ve Chou Dükü'nden muhtemelen bin yıl önce yaşamış olan efsanevi otorite Yü'ye başvurdu. Mohistlerin en iyisini, Mencius'ü alacak olursak o, daha geriye Yü'den daha önce yaşamış olduğu varsayılan Yao ve Shun'a gitti. Ve son olarak Taocular, hem Konfüçyüsçülere hem de Mohistlere karşı kendi fikirleri için bir dinleyen bulmak maksadıyla, ya Yao ya da Shun'dan birkaç yüzyıl daha önce yaşamış olduğu kabul edilen Fu Hsi ve Shen Nung'a müracaat ettiler.

Nitekim geçmişe bakarak bu felsefeciler, geriye dönük bir tarih görüşü yarattılar. Farklı okullara ait olsalar da, insanın altın çağının gelecekten ziyade geçmişte yattığı hususunda hem fikirdiler. O zamandan beri tarihin hareketi, ilerlemeci bir bozulma hareketi oldu. Bundan dolayı insanın kurtuluşu, yeni bir şey yaratmaktan değil, daha önce var olana dönmekten ibarettir.

Bu tarih görüşü hususunda Chou döneminin son büyük okulu olan Yasacılar, keskin bir istisna teşkil ettiler. Onlar zamanın değişen ihtiyaçlarını tam olarak anladılar ve onları gerçekçi bir şekilde gördüler. Kadim dönem insanlarının daha masum ve bu anlamda muhtemelen daha faziletli olduklarını kabul etmekle birlikte, bunun herhangi doğuştan gelen daha üstün bir iyilikten ziyade maddi şartlardan kay-

naklandığını ileri sürdüler. Nitekim Han Fei Tzu'ya göre, kadim dönemlerde "çok az insan vardı, ancak erzak boldu ve bu yüzden de insanlar kavga etmediler. Ancak bugünlerde insanlar beş çocuklu bir aileyi büyük olarak kabul etmiyorlar ve her bir çocuk yine beş çocuk sahibi olduğunda büyük babanın ölümünden önce yirmi beş büyük çocuk olabilir. Sonuç, birçok insanın, ancak az erzakın olması ve bir kimsenin az bir kazanç için daha sıkı çalışmak zorunda olmasıdır. Bu yüzden de, insanlar kavgaya tutuşmaktadırlar" (*Han-fei-tzu*, Bölüm 49).

Bütünüyle bu yeni şartlar sebebiyle, Han Fei Tzu'ya göre yeni problemler ancak yeni ölçülerle çözülebilir. Yalnızca bir aptal, bu açık gerçeği, olguyu idrak edemez. Han Fei Tzu aptallığın bu türünü bir hikâye ile tasvir eder: Bir zamanlar, tarlasını süren Sung'lu bir adam vardı. Tarlasının ortasında bir ağaç gövdesi dururdu ve bir gün bir tavşan bütün hızıyla bu gövdeye çarptı, boynunu kırdı ve öldü. Bunun üzerine adam, sabanını bıraktı ve bu ağacın yanında durdu; başka bir tavşan yakalamayı umarak bekledi. Ancak asla başka bir tavşan yakalayamadı ve Sung halkı tarafından alay konusu oldu. Eğer sen, bugünün halkını daha önceki kralların yönetim metotlarıyla yönetmek istiyorsan, sen de tam olarak ağacın yanında bekleyen adam gibi aynı şeyi yapıyorsun demektir... İşler kendi zamanlarına göre akıp giderler ve hazırlıklar da meselelere göre yapılır" (*a.g.y*).

Han Fei Tzu'dan önce Lord Shung da evvelce aynı şeyi söylemişti: "Halka rehberlik eden ilkeler şartlara uymayacak hale geldiğinde, onların değer ölçütleri değişmelidir. Dünyadaki şartlar değiştiğinden farklı ilkeler uygulanır" (*Lord Shang Kitabı*, II, 7).

Değişim süreci şeklindeki bu tarih anlayışı, modern zihinlerimiz için alelâde bir şeydir. Ancak kadim Çin'in diğer okullarının hakim teorileri karşısında devrimci olarak görüldü.

YÖNETİM TARZI

Yeni siyasi şartları karşılamak için Yasacılar, yukarıda ifade edildiği gibi, yanılmaz olduğunu iddia ettikleri yeni yönetim tarzları teklif ettiler. Onlara göre birinci adım, yasalar tesis etmektir. Han Fei Tzu şöyle ya-

zar: "Defterlere kaydedilen bir yasa, yönetim bürolarında tesis edilir ve halk arasında duyurulur" (*Han-fei-tzu*, Bölüm 38). Bu yasalar sayesinde halka, yapmaları ve yapmamaları gereken şey anlatılır. Yasalar ilan edildikten sonra, yönetici halkın idaresi üzerinde keskin bir bekçi olmalıdır. *Shih* ya da otoriteye sahip olduğundan bu yasaları ihlal edenleri cezalandırabilir ve onlara itaat edenleri de mükafatlandırabilir. Böyle yaparak sayıları ne kadar olursa olsun, halkı başarılı bir şekilde yönetebilir.

Han Fei Tzu, bu noktayla ilgili olarak şöyle yazar: "Bir devleti yönetmede bilge, kendileri iyiyi yapan insanlara dayanmaz, fakat yanlış yapabilecek olan insanlara beraberinde iyiyi götürür. Bir devletin sınırları içinde, kendileri iyiyi yapan on kişiden çok insan olmaz. Ancak eğer bir kimse iyiyi, yanlış yapabilecek insanlara götürürse bütün devlet, asude olabilir. Bir ülkeyi yöneten çoğunluğu kullanır ve azınlığı ihmal eder. Böylece erdemle değil, yasayla müdahale etmiş olur" (*HFT*, Bölüm 50).

Bu yüzden idareci yasa ve otoriteyle halkını yönetir. Ne özel bir kabiliyete ne de yüksek bir fazilete; ne Konfüçyüsçülerin iddia ettikleri gibi, iyi davranışa dair kişisel bir örnek ortaya koymaya ne de kişisel etkiyle yönetmeye ihtiyaç duyar.

Bu usulün gerçekten kusursuz olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü yönetici, yasalar yapmak ve sayı bakımından çok olabilecek halkın davranışını gözetmek için yeteneğe ve bilgiye ihtiyaç duyar. Yasacılar bu itiraza, yönetici bütün bu şeylerin hepsini kendisi yapmaya ihtiyaç duymaz, şeklinde cevap verirler. Eğer o yalnızca *shu*'ya, insanlara muamele etme sanatına sahipse, o zaman kendisi için her şeyi yapacak doğru insanları elde edebilir.

Shu anlayışı, felsefi ilgiye sahiptir. O aynı zamanda, isimlerin ıslahı hakkındaki eski doktrinlerin bir yönüdür. Yasacılar tarafından bu doktrin için kullanılan terim, "isimlerinden sorumlu gerçeklikleri elinde bulundurma"dır (*Han-fei-tzu*, Bölüm 43).

"Gerçeklikler"le Yasacılar, yönetim görevini elinde tutan fertleri kastederler. "İsimler" ile de bu şekilde elde tutulan görevlerin unvanlarını kastederler. Bu unvanlar, söz konusu görevi elinde tutan fert-

lerin ideal olarak başaracakları şeyin göstericisidir. Bundan dolayı, "isimlerinden sorumlu gerçeklikleri elinde bulundurma", bu görevlerde ideal olarak başarılması gereken şeyi tamamlamaktan sorumlu muayyen görevleri işgal eden fertlere sahip olma anlamına gelir. Yöneticinin görevi, hususi bir ismi belirli bir ferde vermek yani, verili bir görevi belirli bir şahsa tevdi etmektir. Bu görevle ilgili fonksiyonlar, daha önce yasa tarafından tanımlandı ve ona verilen isim tarafından işaret edildi. Bundan dolayı, yönetici, bizatihi çalışma yapıldığı ve daha iyi yapıldığı müddetçe işini yerine getirmek için kullanılan metotlar hakkında endişe etmeye ya da üzülmeye ihtiyaç duymaz ve duymamalıdır. Eğer verdiği iyi yapılırsa, yönetici işi yapanı mükafatlandırır; iyi yapmazsa, onu cezalandırır. Hepsi bu.

Ancak, hangi insanın muayyen bir görev için en iyisi olduğunu yönetici nasıl bilecektir, diye sorulabilir. Yasacılar, bunun *shu* ya da devlet yönetimi metoduyla bilinebileceği şeklinde cevaplandırırlar. Han Fei Tzu şöyle der: "Bir bakan iddialar ileri sürdüğünde, yönetici ona, iddia ettiğine uygun işler verir. Ancak bu çalışmaya tekabül eden başarıdan bütünüyle onu sorumlu tutar. Bu çalışmaya karşılık gelen başarıyı ve bu insanın iddia ettiğine tekabül eden işi yaptığında mükafatlandırılır. Eğer gerçekleştirilen şey bu işe ya da iş bu insanın iddia ettiği şeye uygun değilse o zaman cezalandırılır" (*HFT*, Bölüm 7). Bu usul birkaç örnekte takip edildikten sonra, yeteneksiz insanlar artık, kendilerine sunulduğunda bile görev almaya cesaret edemezler. Böylece, yönetim pozisyonlarını yalnızca onları başarıyla doldurabilecek olanlara bırakarak bütün yeteneksizler ortadan kaldırılır.

Ancak yine de, problem tam olarak ortadan kalkmamaktadır: Yönetici bir "gerçeğin" gerçekte "ismine" tekabül edip etmediğini nasıl bilecektir? Yasacının cevabı, eğer yönetici kararsız ise, sonucu test etme kendisine kalmıştır. Eğer yönetici onun aşçılığının gerçekten iyi olduğundan emin değilse, aşçılığını basit bir şekilde test ederek meseleyi çözebilir. Ancak, her zaman sonuca kendisinin hüküm vermesine gerek yoktur. Kendisi için hüküm verecek başkalarını tayin eder ve o zaman bu hakimler, kesin olarak kendi isimlerinden sorumlu tutulacaklardır.

Bu yüzden Yasacılara göre, onların yönetim tarzı, gerçekten de başarısız olması imkânsız bir tarzdır. Yönetici, yalnızca mükafatlandırma ve cezalandırma yetkisini kendi elinde tutma ihtiyacı duyar. O zaman, "hiçbir şey yapmamayla yönetecektir ki, zaten yapılacak hiçbir şey de yoktur."

Bu tür mükafatlar ve cezalandırmalar, Han Fei Tzu'nun "yöneticinin iki vasıtası" olarak isimlendirdiği şeydir (*HFT*, Bölüm 7). Onların etkililiği, insanın fayda peşinde koşma ve zarar verici şeyden kaçma şeklindeki doğasından kaynaklanır. Han Fei Tzu şöyle der: "Bu dünyayı yönetirken insan, doğasına uygun olarak davranmalıdır. İnsan doğasında hoşlanma ve nefret etme hisleri vardır ve bunun içindir ki, cezalar ve mükafatlar etkilidir. Mükafatlar ve cezalar etkili olduğunda, yasaklar ve emirler tesis edilebilir ve yönetim tarzı tamamlanır" (*HFT*, Bölüm 48).

Han Fei Tzu, Hsün Tzu'nun bir öğrencisi olarak, insan doğasının kötü olduğuna kanidir. Ancak o, Hsün Tzu'nun insan doğasını iyi bir şey yapacak şekilde değiştirmenin bir aracı olarak kültür üzerindeki vurgusuna ilgi göstermemekle ondan ayrılır. Ona ve diğer Yasacılara göre, insan doğasının ne olduğunun kesinliği sebebiyledir ki, Yasacı yönetim tarzı uygulanabilirdir. Yasacılar bu yönetim tarzını, insanın olması gerektiği şeye dönüştürüleceği varsayımına değil, onun doğal olarak kötü olduğu varsayımına dayanarak ileri sürmüşlerdir.

YASACILIK VE TAOCULUK

"Hiçbir şey yapma, zaten yapacak hiçbir şey de yoktur." Bu, Taocu *wu wei*, eylemsizliğe sahip olma ya da eylemsizlik fikridir; o, aynı zamanda bir Yasacı fikridir de. Han Fei Tzu'ya ve Yasacılara göre, bir yöneticiden istenen en büyük fazilet, onun eylemsizlik yolunu takip etmesidir. Onun kendisi, hiçbir şey yapmaz, yalnızca başkalarının kendisi için her şeyi yapmasına izin verir. Han Fei Tzu der ki: "Güneş ve ay ışık gönderdikleri, dört mevsim devam ettiği, bulutlar yayıldığı ve rüzgârlar estiği gibi, yönetici zihnini bilgiyle ya da kendisini bencillikle doldurmamalıdır. O, iyi yönetim ya da düzensizlik için yasalara ve metotlara (*shu*) güvenir; doğru ve yanlışın mükafatlar ve cezalar vasıta-

sıyla icabına bakar. Hafifliği ve ağırlığı ölçü terazisine gönderir" (*HFT*, Bölüm 20). Bir başka ifadeyle, yönetici yönetimin yerine getirildiği araç ve mekanizmaya sahiptir. Bunlara sahip olan hiçbir şey yapamaz, zaten yapılacak hiçbir şey de yoktur.

Taoculuk ve Yasacılık, Çin düşüncesinin iki aşırı ucunu temsil eder. Taocular, insanın esas itibariyle bütünüyle günahsız olduğunu; öte yandan Yasacılar ise, bütünüyle kötü olduğunu iddia ettiler. Taocular, mutlak bireysel özgürlüğü Yasacılar ise, mutlak toplumsal kontrolü temsil eder. Ancak eylemsizlik fikrinde iki aşırı uç birleşir. Yani onlar burada, ortak bir temele sahiptirler.

Bir dereceye kadar farklı kelimelerle olsa da, Yasacıların yönetim tarzı, daha sonraki Taocular tarafından da iddia edildi. *Chuang-tzu*da, "insan toplumunu istihdam etme yolu"ndan söz eden bir paragraf buluruz. Bu paragrafta, eylemlerde bulunmak ve eylemde bulunmamak ve "dünya tarafından kullanılan" ve "dünyayı kullanan" arasında ayırımlar yapılır. Eylemde bulunmamak dünyayı kullanma yoludur; eylemde bulunmak dünya tarafından kullanılmanın yoludur. Yöneticinin varlık sebebi, bütün dünyayı yönetmektir. Bundan dolayı onun fonksiyonu ve görevi, kendisinin şeyleri yapması değil, başkalarına onları kendisi için yapmalarını söylemektir. Bir başka ifadeyle, onun yönetim metodu eylemde bulunmamakla dünyayı kullanmaktır. Aynı paragraf şöyle der: "Üstün konumda bulunan kimse, dünyayı kullanabilmek için eyleme sahip olmamalıdır. Ancak tâbii olanlar, dünya tarafından kullanılmış olmak için eyleme sahip olmalıdır. Bu, değişmez yoldur" (*Chuang-tzu*, Bölüm 13).

Chuang-tzu şöyle devam eder: "Bu yüzden, eskinin yöneticileri bilgileri bütün evrene yayılmış olsa da, kendileri düşünmediler. Güzel söz söyleme yetenekleri her şeyi güzelleştirmiş olsa da, kendileri konuşmadılar.. Yetenekleri dört deniz içindeki her şeyi tüketmiş olsa da, kendileri eylemde bulunmadılar" (*a.g.y*). Bir yönetici böyle olmalıdır. Çünkü bir kez bir şey hakkında düşünürse, bu onun, hakkında düşünmediği başka bir şeyin de olduğu anlamına gelir; oysa onun bütün görevi ve fonksiyonu, yönetimi altındaki *her* şey hakkında düşünmektir.

Bu yüzden çözüm onun için, bizatihi düşünmeye, konuşmaya ve eylemde bulunmaya çalışmamaktır. Bu yolda o, hiçbir şey yapmaz ve fakat yapılan bir şey de yoktur.

Yöneticinin bu şekilde "dünyayı kullanacağı" detaylı prosedüre gelince, aynı paragraf şöyle der: "Büyük *Tao*yu ortaya koyan eskilerin yöneticileri, ilk önce Göğü ortaya koydular, arkasından *Tao* ve *Te* geldi. *Tao* ve *Te* tezahür edince, onların arkasından insanseverlik ve adalet hakkındaki faziletler geldi. Bunlar tezahür edince, arkasından görevlerin bölümü geldi. Bunlar tezahür edince, onların arkasından gerçeklikler ve isimler geldi. Bunlar tezahür edince, arkalarından dokunmaksızın kullanma geldi. Bunlar tezahür edince, arkalarından teftişler ve ayırımlar geldi. Bunlar tezahür edince, arkalarından doğru ve yanlış hükmü geldi. Bunlar tezahür edince, arkalarından mükafatlar ve cezalar geldi. Mükafatların ve cezaların tezahürüyle aptallar ve bilgeler, kendilerine uygun pozisyonlar üzerlerine alırlarken seçkinler ve mütevazılar kendilerine uygun yerler işgal ettiler; faziletliler ve değersizler doğalarına uygun olarak kullanıldılar... Bu mükemmel barıştır, iyi yönetimin zirvesidir" (*a.g.y*).

Bu programın son parçasının Yasacılarınkiyle aynı olduğu açıktır. Ancak söz konusu paragraf şöyle devam eder: "Büyük *Tao* hakkında konuşan kadimler, gerçeklikleri ve isimleri yalnızca beşinci adımda; mükafatları ve cezaları yalnızca dokuzuncu adımda zikrettiler. Doğrudan gerçeklikler ve isimler hakkında konuşan kimse, [onların altında yatan] temelleri bilir. Doğrudan mükafatlar ve cezalar hakkında konuşan kimse, onların kökenini bilmez... Böyle biri, yönetimin araçlarını bilir, onun ilkelerini değil. O, dünya tarafından kullanılabilir, ancak dünyayı kullanmak için yeterli değildir. O, tek taraflı adamdır ve yalnızca, nasıl konuşacağını bilir" (*a.g.y*).

Burada Taocuların Yasacılara karşı eleştirisini görürüz. Yönetimin Yasacı yolu, yöneticinin özgeciliğini ve tarafsızlığını gerektirir. O, kendi arkadaşları ve akrabaları bile olsa cezalandırılması gerekenleri cezalandırmalı; düşmanları bile olsa mükafatlandırılması gerekenleri mükafatlandırmalıdır. Eğer birkaç kez bile olsa, bunu yapmada başa-

rısız olduğunda, bütün mekanizma bozulur. Bunlar, daha çok orta zekalı bir insan için gerekli şeylerdir. Gerçekten onları yerine getiren kimse, bir bilgeden daha az bir şey değildir.

YASACILIK VE KONFÜÇYÜSÇÜLÜK

Konfüçyüsçüler, insanların *li* ve ahlâk tarafından yönetilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Geleneksel yönetim tarzını desteklediler, fakat bir zamanlar bu tarzı uygulanabilir hale getiren şartların zaten değiştiğini anlayamadılar. Bir başka açıdan ise onlar, devrimciydiler ve zamanın değişmelerini fikirlerine yansıttılar. Bu yüzden onlar, artık yalnızca doğum ya da şans ilineğine dayanan geleneksel sınıf ayırımlarını desteklemediler. Konfüçyüs ve Mencius, kesinlikle, soylu insanlar ve küçük insanlar arasındaki fark hakkında konuşmayı sürdürdü. Onlar için bu ayırım, zorunlu olarak miras alınmış olan sınıf farklılığına değil, bireyin ahlâki değerine dayanmaktaydı

Bu bölümün başında, erken dönem Çin feodalistik toplumunda seçkinler *li*ye, ancak sıradan halkın ise yalnızca cezalarla yönetildiklerine işaret ettim. Bundan dolayı, yalnızca seçkinlerin değil, aynı zamanda halk yığınlarının da ceza değil *li* tarafından yönetilmesi üzerindeki Konfüçyüsçü vurgu, gerçekte halk için uygulanacak daha yüksek bir standarda yönelik bir arzuydu. Bu anlamda, Konfüçyüsçüler, devrimciydiler.

Yasacı düşüncede de, sınıf ayırımları yoktu. Herkes yasa ve yönetici önünde eşitti. Ancak sıradan insanları daha yüksek bir davranış standardına yükseltmek yerine, Yasacılar seçkinleri daha düşük standartlara indirdiler. Bunu da, *li*yi ıskartaya çıkararak ve yalnızca herkes için, aynı şekilde mükafatlara ve cezalara güveni koyarak yaptılar.

Yasacılar gerçekçi iken, Konfüçyüsçü fikirler idealisttir. Bunun içindir ki, Çin tarihinde Konfüçyüsçüler her zaman Yasacıları orta ve basit olmakla suçlarken Yasacılar, Konfüçyüsçüleri kitabî kalmakla ve pratiğe yönelik olmamakla suçladılar.

15

Konfüçyüsçü Metafizik



"KENDİNİ BEĞENMİŞİ ALÇALTMAK, TEVAZU SAHİBİNİ YÜCELTMEK GÖĞÜN YOLUDUR. KENDİNİ BEĞENMİŞİ DEVİRMEK VE MÜTEVAZİ OLANIN ÖNÜNÜ AÇMAK YERİN YOLUDUR... KENDİNİ BEĞENENDEN NEFRET ETMEK VE MÜTEVAZIYI SEVMEK İNSANIN YOLUDUR. YÜCE BİR KONUMDA OLARAK TEVAZU, İNSANIN YOLU ÜZERİNE İHTİŞAM DÖKER; BU, ÜSTÜN İNSANIN NİHAİ HEDEFİDİR."

I Ching- EK 1

Konfüçyüs'ün sayısız tasvirlerinden biri.

On İkinci Bölüm'de *I Ching* ya da *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın (aynı zamanda yalnızca *I* olarak da bilinir), esasen bir kehanet kitabı olduğunu gördük. Daha sonraki Konfüçyüsçüler bu kitaba kozmolojik, metafizik ve ahlâki yorumlar yaptılar. Bu yorumlar, bugün *I-Ching - Değişimler Kitabı*'nda bulunan Ekler'i meydana getirdiler.

"Ekler"de bulunan kozmolojik teori, daha önce On İkinci Bölüm'de ele alındı. Ona Yirmi İkinci Bölüm'de bir kez daha geri döneceğiz. Bu bölümde, kendimizi "Ekler"de ve *Chuang Yung*'da bulunan metafizik ve ahlâki teorilerle sınırlayacağız.

Chung Yung ya da *Orta Yol Doktrini*, *Li Chi*deki (*Ayinler Kitabı*) bölümlerden biridir. Geleneğe göre, Konfüçyüs'ün torunu Tzussu tarafından yazılmıştır. Ancak gerçekte büyük bir kısmı bir dereceye kadar daha geç bir zamanda kaleme alınmış gibi görünmektedir. "Ekler" ve *Chung Yung*, kadim Konfüçyüsçülüğün metafizik gelişiminin son safhasını temsil eder. Gerçekten de, onların metafizik ilgileri o kadar büyüktür ki, İS. 3. ve 4. yüzyılın Yeni-Taocuları *Yi*yi spekülatif felsefenin üç klasiğinden biri olarak kabul ettiler. Üç klasikten diğer ikisi ise, *Lao-tzu* ve *Chuanga-tzu*dur. Aynı şekilde, kendisi bir Budist

ve Lian hanedanının İmparatoru olan Wu (502-549), *Chung Yung* üzerine yorumlar yazdı. 10. ve 11. yüzyıllarda Budizm'in Ch'an mezhebi keşişleri de, benzer yorumlar kaleme aldılar. Bunlar, Yeni-Konfüçyüsçülüğün başlangıcına işaret ettiler.

EŞYANIN İLKELERİ

Toaculukta olduğu gibi, "Ekler"deki en önemli metafizik ilke, *Tao* ilkesidir. Ancak Taocuların *Tao* anlayışından tamamen farklıdır. Taocular için *Tao* isimsizdir, adlandırılamaz. Fakat "Ekler"in yazarları için *Tao*, yalnızca isimlendirilebilir değil fakat kesin olarak söylendiğinde o, *Tao*'dur ve yalnızca bu şekilde isimlendirilen *Tao*'dur.

İki anlayış arasını, Taocuların *Tao*suna *Tao* ve "Ekler"inkine *tao* olarak gönderme yaparak ayırabiliriz. Taocuların *Tao*su, evrendeki bütün şeylerin üretiminin ve değişiminin kendisinden kaynaklandığı "bu" birliktir. Aksine "Ekler"in *Tao*'su, çokluktur ve evrendeki müstakil bütün şey kategorilerini yöneten ilkelerdir. Bu özellikleriyle onlar, bir dereceye kadar Batı felsefesindeki "evrensel" kavramına benzerler. Gördüğümüz gibi Kung-sun Lung, fiziki evrenimizdeki somut nesnelerin sert olmasını mümkün kılan bu sertlik olduğundan, sertliği bu türden bir evrensel olarak kabul etti. Aynı şekilde, "Ekler"in terminolojisine göre, sert şeylerin kendisiyle sert oldukları şey, sertliğin *Tao*'su olarak isimlendirilebilir. Sertliğin bu *Tao*'su, tek tek fiziki nesnelerin sertliğinden ayrılabilir ve isimlendirilebilir metafizik bir ilke teşkil eder.

Hükümdarlık ve bakanlık ya da babalık ve oğulluk *Tao*'su gibi birçok *Tao* vardır. Onlar, bir hükümdarın, bir bakanın, bir babanın ve bir oğlun *olması* gereken şeylerdir. Onların her biri, bir isim tarafından temsil edilir ve bir bireyin, ideal olarak bu farklı isimlere uygun olarak davranması gerekir. Burada, Konfüçyüs'ün isimlerin ıslahı hakkındaki eski teoriyi görürüz. Ancak Konfüçyüs'te bu, yalnızca ahlâki bir teoridir; oysa "Ekler"de, metafizik bir teori haline gelir.

Gördüğümüz gibi *I*, esas olarak bir kehanet kitabıdır. Civanperçemi bitkisinin saplarının kullanımıyla belli bir altılı birimin belli bir çizgisine götürülür. *Yi*'deki bu çizgi hakkındaki yorumların, arayan

kimseye bilgi sağladığı farz edilir. Bundan dolayı, bu yorumlar gerçek hayattaki farklı hususi durumlara uygulanır. Bu süreç, "Ekler"in yazarlarını formül anlayışına götürdü. *I*'yi bu bakış açısından gören yazarlar, hegzagramlar üzerindeki yorumları ve bu hegzagramların tek çizgilerini, her biri bir ya da birden çok *Tao*'yu ya da evrensel ilkeleri temsil eden formüller olarak kabul ettiler. Bütün altmış dört hegzagram ve onların 384 tek çizgileri üzerindeki yorumların, bu yüzden evrendeki bütün *Tao*'ları temsil edeceği farz olundu.

Hegzagramlar ve onların tek çizgileri bu evrensel *tao*nun grafik sembolleri olarak görülür. "Ek III" şöyle der: "*I* sembollerden oluşur." Bu tür semboller, sembolik mantıkta değişkenler olarak isimlendirilen şeye benzerler. Bir değişken, bir sınıfın ya da somut nesnelerin birçoğunun yerini tutan bir şey olarak fonksiyon icra eder. Muayyen bir sınıfa ait olan ve muayyen şartları tatmin eden bir nesne, muayyen bir değişkenle birlikte muayyen bir formüle uyar; yani o, muayyen bir hegzagram üzerine ya da bir hegazgarm içindeki muayyen bir çizgi üzerine yapılmış olan bir yoruma uyabilir. Bu hegzagramlar ya da çizgiler sembol olarak kabul edilmiştir. Bu kaide, bu sınıfın nesnelerinin itaat etmek zorunda oldukları *Tao*'yu gösterir. Kehanet bakış açısından, eğer ona itaat ederlerse şansları olacak, itaat etmezlerse, kötü bir kadere maruz kalacaklar. Ahlâki öğreti bakış açısından, ona itaat ederlerse, haklı; ancak itaat etmezlerse haksızdırlar.

Mesela, altmış dört hegzagramın birincisi *Chi'en*, mertlik sembolü olduğu farz edilir. İkinci hegzagram olan *K'un* ise, uysallığın sembolüdür. Mert olma durumunu tatmin eden her şey, *Chi'en* sembolünün kendisinin vukuu bulduğu bir formüle ve uysal olma durumunu tatmin eden her şey, *K'un* sembolünün kendisinde vukuu bulduğu formüle girebilir. Bundan dolayı, hegzagram *Ch'ien* ve onun tek tek çizgileri üzerine olan yorumların, evrende güçlü olan her şeyin *tao*sunu temsil edeceği farz edilir; hegzagram *K'un* ve onun tek tek çizgileri üzerindekiler, uysal olan her şeyin *tao*sunu ifade eder.

Bu yüzden "Ek I"de, hegzagram *K'un*la ilgili bölüm şöyle der: "Eğer o, başlatıcı olursa, karışacak ve yolunu kaybedecektir. Eğer ta-

kip edici olursa, uysallıkla düzenli [yola] ulaşacaktır." "Ek IV"de: "*Yin* kendi güzellikleri olsa da, onları kralın hizmetinde kontrol altında tutar ve kendi adına başarı iddia etmeye kalkışmaz. Bu toprağın, bir karının, bir nesnenin *Tao*'sudur. Toprağın *Tao*'su, başarının faziletini iddia etmeyecek, fakat bir başkasının faydasına olan şeyler için en uygun neticeyi hasıl edecektir."

Hakikaten karşıda olan, göğün, bir kocanın, bir hükümdarın sembolü olan, *Ch'ien* hegzagramıdır. Bu hegzagram ve onun tek tek çizgilerine dayanarak verilen hükümler, Göğün, bir kocanın, bir hükümdarın *Tao*'sunu açıklar.

Bundan dolayı nasıl bir yönetici ya da bir koca olunduğunu bilmek isteyen biri, hegzagram *Ch'ien*in altında *I*'de söylenilene bakmalıdır. Eğer bir kimse bir vatandaş ya da bir eş nasıl olunur bilmek isterse, hegzagram *K'un*ın altındakine bakmalıdır. Bu yüzden "Ek III"de şöyle denilir: "Hegzagramların kullanımının genişlemesiyle ve onların yeni sınıflara uygulanmasıyla, insanın bu dünyada yapabileceği her şey oradadır." Yine şöyle denilir "*I* neyi gerçekleştirir? *I* tabiattaki çok sayıdaki şeylere kapıyı açar ve insanın görevini tamamlar. O, bu dünyanın bütün yönetici ilkelerini kuşatır. Bu ve daha birçok şey, *I*'nin gerçekleştirdiği şeydir."

I isminin üç anlamı olduğu söylenir: (1) kolaylık ve basitlik, (2) dönüşüm ve değişim, (3) değişmezlik.* Dönüşüm ve değişim evrenin tek tek eşyalarına gönderme yaparken basitlik ve değişmezlik onların *Tao*'suna ya da temellerinde bulunan ilkelere gönderme yapar. Şeyler sürekli değişirken *Tao* değişmeyendir. Şeyler karmaşık, ancak *Tao* kolay ve basittir.

ŞEYLERİN ÜRETİMİNİN TAO'SU

Her sınıf eşyanın *Tao*'sunun yanı sıra bir bütün olarak bütün eşya için de bir başka *Tao* vardır. Bir başka ifadeyle, hususi çoklu *Tao*'nun yanı sıra, bütün eşyaların üretimini ve dönüşümünü yöneten genel bö-

(*) Bkz. Cheng Hsüan (MS. 127-200), *Discussion of the Yi*, Ku'ng Yin-ta (574-648) tarafından, Wang Pi's (226-49)'ın *Commentary on the Yi* üzerine olan bölümdeki Önsözünde iktibas edildi.

lünmez, tek bir *Tao* da vardır. "Ek III" şöyle der: "Bir *Yang* ve bir *Yin*: Bu *Tao* olarak isimlendirilir. Bundan meydana gelen iyidir ve onunla tamamlanan [insanın ve şeylerin doğasıdır]." Bu şeylerin üretiminin doğasıdır ve bu tür üretim, evrenin ana başarısıdır. "Ek III"de, "Göğün en yüce erdemi, üretmektir" denilir.

Bir şey üretildiğinde, onu üretebilmeye muktedir bir şeyin ve aynı zamanda bu şeyin kendisinden üretildiği malzemeyi teşkil eden bir şeyin de olması gerekir. Birincisi aktif element iken ikincisi pasif elementtir. Aktif element, erkeğe aittir ve *Yang*dır; pasif element yumuşak başlı ve *Yin*dir. Şeylerin üretilmesi, bu iki elementin ortak faaliyetine ihtiyaç duyar. Bunun için "Bir *Yang* ve bir *Yin*: Bu *Tao*dur" denilmiştir.

Her şey bir anlamda *Yang* ve bir başka anlamda, başka şeylerle ilişkisine uygun olarak *Yin* olabilir. Mesela, bir adam karısıyla ilişkisinde *Yang*, babasıyla ilişkisinde ise *Yin*'dir. Ancak her şeyi üretebilen metafizik *Yang*, yalnızca *Yang* olabilir ve her şeyin kendisinden üretildiği *Yin* yalnızca *Yin* olabilir. Bundan dolayı metafizik ifadelerde şöyle denilir: "Bir *Yang* ve bir *Yin*: Bu *Tao* olarak isimlendirilir"; bu şekilde kendilerinden söz edilen *Yin* ve *Yang* mutlak anlamda *Yin* ve *Yang*'dır.

"Ekler"de iki tür ifadenin vukuu bulduğunun farkına varılacaktır. Birincisi, evren ve ondaki somut şeyler hakkındaki ifadelerden oluşurken öteki, bizatihi *I*'in soyut semboller sistemi hakkındakilerden oluşur. "Ek III"de, şöyle denilir: "*I*'nde, bu İki Şekli üreten En Yüce Mutlak vardır. İki Şekil, Dört Amblemi üretir ve bu Dört Amblem sekiz trigramı üretir." Bu ifade, daha sonra Yeni-Konfüçyüsçülüğün metafizik ve kozmolojisinin temeli haline gelmekle birlikte, gerçek dünyaya değil, daha ziyade *Yin*deki semboller sistemine gönderme yapar. Bundan dolayı, iki tür ifade, gerçekte birbirinin yerine kullanılabilir. Bu yüzden "bir *Yang* ve bir *Yin*: Bu *Tao* olarak isimlendirilir" ifadesi, evren hakkındaki bir ifadedir. Ancak o, bir başka söz olan "*I*'nde İki Şekli üreten En Yüksek Mutlak vardır" ifadesiyle bir birinin yerine kullanılabilir. *Tao* En Yüksek Mutlağa eşittir; *Yin* ve *Yang* ise, İki Şekle tekabül eder.

"Ekler III" aynı zamanda şöyle der: "Göğün en yüce erdemi, üretmektir." Yine der ki: "Üretmek ve yeniden üretmek *I*'nin fonksiyonudur." Burada aynı şekilde iki tür ifade vardır. Birincisi evrenle ve ikincisi *I* ile ilişkilidir. Ancak onlar aynı zamanda birbiriyle değiştirilebilir.

ŞEYLERİN DÖNÜŞÜMÜNÜN TAO'SU

Yi isminin bir anlamı, gördüğümüz gibi, dönüşüm ve değişimdir. "Ekler" evrendeki her şeyin sürekli bir değişim sürecinde olduğunu vurgular. On birinci hegzagramın üçüncü çizgisi hakkındaki yorum şöyle der: "Bayır olmaksızın düz yer olmaz ve geri dönüş olmaksızın ayrılış olmaz." Bu söz, "Ekler" tarafından şeylerin kendisine uygun olarak değişime maruz kaldıkları formüla olarak kabul edilir. Bu, her şeyin değişiminin *Tao*'sudur.

Eğer bir şey tam haline ulaşacak ve tamamlanma hali devam ettirilecekse, onun faaliyeti, doğru yerde, doğru tarzda ve doğru zamanda meydana gelmek zorundadır. *I*'nin yorumlarında bu doğruluk, genel olarak *cheng* (doğru, uygun) ve *chung* (vasat, merkez, orta) kelimeleriyle gösterilir. *Chen*ge gelince, "Ek I" şöyle der: "Kadın, doğru yerine içerde ve erkek doğru yerine dışarıda sahipti. Erkeğin ve kadının konumunun doğruluğu, Göğün ve Yerin büyük ilkesidir... Baba baba olduğunda ve oğul oğul; büyük kardeş büyük kardeş ve genç kardeş genç kardeş, koca koca ve karı karı olduğunda, o zaman ailenin yolu doğrudur. O doğru olduğunda da, Göğün altındaki her şey yerli yerinde olacaktır."

Chung ne daha çok ne de daha azı ifade eder. Bundan dolayı "Ekler" ve *Lao-tzu* aşırılığı her şeyiyle kötülük olarak kabul eder. *Lao-tzu*, *fan* (tersine çevirme, bölüm 40) ve *fu* (geri dönüş, bölüm 16) hakkında ve "Ekler" de *fu* hakkında konuşur. Gerçekten de hegzagramlar arasında *Fu* başlıklı bir hegzagram (24. hegzagram) vardır. "Ek I", bu hegzagram hakkında şöyle der: "*Fu*'da Göğün ve Yerin zihnini görürüz."

Bu *fu* kavramını kullanarak "Ek IV" altmış dört hegzagramın

düzenleniş sırasını yorumlar. *I* esas olarak iki kitaba ayrılır. Bu "Ek" bunlardan birincisini doğal dünyadan ve ikincisini ise insan dünyasından bahsediyor olarak kabul eder. Birinci kitapla ilgili olarak "Ek IV": "Göğün ve Yerin varlığını takiben bütün şeylerin üretimi vardır. Gök ve Yer arasındaki mekân, bütün bu şeylerle doludur. Bundan dolayı [hegzagram] *Chi'en* [Gök] ve hegzagram *K'un* [Yer], doluluk anlamına gelen hegzagram *Tun* tarafından takip edilir" der. Sonra söz konusu "Ek", her bir hegzagramın genel olarak karakter bakımından kendisine zıt olan bir başka hegzagram tarafından nasıl takip edildiğini, göstermeye çalışır.

İkinci kitap hakkında bu aynı "Ek": "Göğün ve Yerin varlığını izleyen, bütün şeylerin varlığı vardır. Her şeyin varlığını izleyen, kadın ve erkek arasındaki ayırım vardır. Bu ayırımı izleyen karı ve koca arasındaki ayırım vardır. Bu ayırımı izleyen üstünlük ve aşağılık arasında ayırım vardır. Bu ayırımı izleyen baba ve oğul arasındaki ayırım vardır. bu ayırımı izleyen hükümdar ve tebaa arasındaki ayırım vardır. Bu ayırımı izleyen toplumsal düzen ve adalet vardır" der. Sonra *Yi*nin birinci kısmında olduğu gibi söz konusu "Ek" bir hegzagramın genel olarak karakter bakımından zıt olan başka biri tarafından nasıl takip edildiğini göstermeye çalışır.

Altmış üçüncü hegzagram, yerine getirilmiş, gerçekleştirilmiş şey anlamına gelen *Chi-chi*dir. Bu noktada bu "Ek": "Ancak asla şeylerin bir sonu olamaz. Bu yüzden, *Chi-chi Wei-chi* [gerçekleştirilmemiş bir şey anlamına gelen altmış dördüncü hegzagram] tarafından takip edilir. Bu hegzagramla, [*I*] bir sona erer", der.

Bu yoruma göre, hegzagramların yorumu en azından üç fikri ima eder: (1) Evrende, aynı şekilde doğada ve insanda da olan her şey sürekli bir doğal ardardalık zinciri teşkil eder; (2) evrim sürecinde her şey kendi inkârını içerir; (3) evrim sürecinde "asla şeylerin bir sonu olamaz."

"Ekler" bir şeyi başarı ile yapmak için, bir kimsenin çok başarılı olmama hususunda dikkatli olması ve bir şeyi kaybetmekten sakınmak için onu zıttı bir şeyle tamamlaması gerektiği hususunda *Lao-tzu*

ile anlaşır. Bu yüzden "Ek III" şöyle der: "Tehlikeyi aklında tutan insan, konumunu elinde bulunduran insandır. Helak olmayı aklında tutan insan, varlığını devam ettiren insandır. Düzensizliği aklında tutan insan, barışa sahip olan insandır. Bu yüzden, üstün insan, her şey sükunet halinde olduğunda tehlikeyi unutmayan insandır. O eylemde bulunurken, helak olmayı büsbütün unutmaz. Toplum kontrol altında tuttuğunda, düzensizliği unutmaz. Bundan dolayı onun için, kendi güvenliği ile beraber, devleti korumak mümkündür."

"Ekler" aynı zamanda, tevazu ve alçak gönüllülüğün büyük faziletler olduğu konusunda da *Lao-tzu* ile hemfikirdir. "Ek I" şöyle der: "Kendini beğenmişi alçaltmak, tevazu sahibini yüceltmek Göğün yoludur. Kendini beğenmişi devirmek ve mütevazı olanının önünü açmak Yerin yoludur... Kendini beğenenden nefret etmek ve mütevazıyı sevmek insanın yoludur. Yüce bir konumda olarak Tevazu, insanın yolu üzerine ihtişam döker; düşük bir konumunda olarak insanın yolu, gözlemlenmemiş tarafından görülemez. Bu üstün insanın nihai hedefidir."

ORTA YOL VE UYUM

Chung fikri, tam olarak *Chung Yung* ya da *Orta Yol Doktri*'ninde geliştirildi. *Chung*, Aristocu "orta yol" fikri gibidir. Bazıları, orta yolu yalnızca işleri noksan yapmak olarak anladılar; ancak bu tamamen yanlış bir anlamadır. *Chung*un gerçek anlamı, ne çok fazla ne de çok azdır, yani ne kadar olması gerekiyorsa, o kadar olmaktır. Bir kimsenin Washington'dan New York'a gittiğini farz edelim. Dosdoğru Bostan'a gitmek, daha çok şey yapmak ve Philadelphia'da durmak ise daha az şey yapmak olacaktır. İÖ. 3. yüzyılda yaşamış olan Sung Yü mensur bir şiirinde, güzel bir kızı şu sözlerle tasvir eder: "Eğer 2.5 cm da uzun olsaydı, çok uzun olurdu. Eğer 2,5 cm kısa olsaydı çok kısa olurdu. Eğer pudra kullansaydı, yüzü çok beyaz olurdu. Eğer allık kullansaydı, yüzü çok kırmızı olurdu" (*Wen Hsüann chüan*, 19). Bu tasvir, kızın boyunun ve simasının tam olması gereken kadar olduğu anlamına gelir. "olması gerektiği şekilde olma" Konfüçyüsçülerin *chung* diye isimlendirdikleri şeydir.

"Olması gerektiği şekilde olma" düşüncesinde zaman önemli bir faktördür. Kışın kürk ceket giymek, olması gerekendir, ancak ceketi yazın giymek olması gereken değildir. Bundan dolayı, Konfüçyüsçüler, *shih chung* ya da "vaktinde ve yerinde ılımlılık" terimindeki gibi sık sık *shih* (zaman ya da yerinde) kelimesini *chung* kelimesiyle birlikte kullanırlar. Mesela, Mencius Konfüçyüs hakkında şöyle der: "Göreve gitmek uygun olduğunda, ona gitmek; görev dışında olmak uygun olduğunda, dışında kalmak; onda uzun süre kalmak uygun olduğunda, onda uzun süre kalmayı sürdürmek; ondan çabucak çekilmek uygun olduğunda, çabucak çekilmek, işte Konfüçyüs böyle biridir" (*Mencius*, IIa, 22). Bundan dolayı, "bilgeler arasında Konfüçyüs, tam yerinde/vaktinde olan biridir" (*a.g.e*, Vb.1).

Chung Yung şöyle der: "Memnuniyet ya da kızgınlık, acı ya da sevinç, coşkunluk gibi duyguların hiçbirine sahip olmamak, bu, *chung* durumu olarak tasvir edilir. Ancak bu duyguların istenen oranda ortaya çıkması, *ho* [uyum] olarak tasvir edilir. *Chung* bu dünyanın ana esasıdır. *Ho*, dünya için büyük ana yoldur. *Chung* ve *Ho* bir kez yerleştiğinde, Gök ve Yer uygun konumlarını devam ettirir ve bütün varlıklar beslenirler" (bölüm 1). Duygular hiç ortaya çıkmadığında zihin ne istenilenden çok ileri gider ne de ona erişebilir. Bu *chung* durumunun bir izahıdır. Ve bu duygular ortaya çıktıklarında, istenen oranda olmak şartıyla, bu durumda da *chung*un durumudur, çünkü uyum *chung*'dan kaynaklanır ve *chung* başka şekilde düzensiz olan şeyi uyumlu hale getirme hizmeti görür.

Duygular hakkında söylenilen şey, arzulara da uygulanabilir. Toplumsal ilişkilerde olduğu gibi kişisel davranışlarda da, arzuların tatmini ve duyguların ifadesi için doğru sınırlar olarak hizmet gören ara noktalar vardır. Bir şahsın bütün arzuları ve duyguları uygun derecede tatmin ve ifade edildiğinde söz konusu şahıs, kendi içinde sağlıklı zihin durumuyla sonuçlanan bir uyumu başarmış olur. Aynı şekilde bir toplumun içerdiği farklı insan tiplerinin bütün arzuları ve duyguları, uygun ölçüde tatmin ve ifade edildiğinde, toplum kendi içinde barış ve düzen ile sonuçlanacak uyumu gerçekleştirir.

Uyum, farklılıkların uyumlu bir birlik içinde uzlaştırılmasıdır. *Tso Chuan*, devlet adamı Yen Tzu (ö.İÖ. 493)'nun bir konuşmasını nakleder. Bu konuşmada o, uyum ve tekdüzelik ya da özdeşlik arasında bir ayırım yapar. "Uyum, yemek pişirme sanatı ile izah edilebilir" der. Su, sirke, salatalık turşusu, tuz ve erik ağacı balık pişirmek için kullanılır. Bu karışımların her birinden, ne sirke ne de salatalık turşusu olmayan yeni bir tat ortaya çıkar. Öte yandan tekdüzelik ya da özdeşlik suya su ile tat vermek ya da bir müzik parçasını bir notaya hasretme teşebbüsüne benzetilebilir. Her iki durumda da, yeni hiçbir şey yoktur.* Çince *t'ung* ve *ho* kelimeleri arasındaki ayırım burada yatar. *T'ung* tekdüzelik ya da özdeşlik anlamına gelir ve bu farklılığa uymayan bir şeydir. Aksine uyum ise, farklılıklar, bir birlik oluşturmak üzere bir araya getirildiklerinde ortaya çıkar. Ancak uyumu gerçekleştirmek için, farklılıkların her biri, kesin olarak uygun oranda olmalıdır ki bu *chung*'dur. Bu yüzden *chung*un fonksiyonu uyumu başarmaktır.

İyi organize olmuş bir toplum, farklı yetenek ve meslekten insanların kendilerine uygun yerleri işgal ettikleri, uygun fonksiyonları icra ettikleri; hepsinin eşit derecede tatmin edildikleri ve birbirleriyle çatışma halinde olmadıkları uyumlu bir birliktir. İdeal bir dünya, aynı zamanda uyumlu bir birliktir. *Chugn Yung* şöyle der: "Her şey, birbirlerine zarar vermeksizin bir arada beslenir. Bütün yollar, çarpışma olmaksızın takip edilir. Bu, Göğü ve Yeri büyük yapan şeydir" (*CY*, Bölüm 30).

Yalnızca insan toplumunu içermeyen fakat bütün dünyaya yayılan bu uyum, Üstün Uyum olarak isimlendirilir. "Ek I"de *I* hakkında şöyle denilir: "[Hegzagramlar] *Chi'ien*'in yaratma, meydana getirme gücü ne kadar büyüktür... Bütün olarak Yüce Uyumu korumak: Bu, gerçekten de faydalı ve iyidir."

ALIŞILMIŞ VE OLAĞAN

Chung Yung şöyle der: "Göğün ihsan ettiği, doğa diye isimlendirilir. Bu doğanın takip edilmesi, Yol [*Tao*] olarak isimlendirilir. Bu Yolun iş-

(*) Bkz. *Tso Chuan*, Dük Chao'nun 20. yılı, MÖ. 522.

lenmesi, manevi kültür olarak isimlendirilir. Yol, hiçbir insanın bir an onsuz yapamayacağı şeydir. Bir insanın onsuz yapabileceği, Yol değildir" (CY, Bölüm 1). Burada, *Chung Yung*un bir başka önemli anlayışı olan alışılmış ve olağanın önemi fikrine dokunuyoruz. Bu anlayış, bu çalışmanın başlığındaki, alışılmış ya da olağan anlamına gelen *yung* kelimesiyle ifade edilir.

Herkes, her gün yemenin ve içmenin zorunlu olduğunu anlar. Bundan dolayı, yemek ve içmek insanlığın alışılmış ve olağan eylemleridir. Bunlar, hiçbir insan onlarsız yapamayacakları ölçüde önemli oldukları için alışılmış ve olağandırlar. Aynı şey, beşeri ilişkiler ve ahlâki faziletler için de geçerlidir. Bunlar bazı insanlara, az değerde olacak kadar alışılmış ve olağan görünür. Ancak onlar, hiçbir insan onlarsız yapamayacağı için bu kadar basittirler. Yemek-içmek, beşeri ilişkileri ve ahlâki faziletleri devam ettirmek, insan doğasını takip etmektir. Bu, Yol ya da *Tao*'dan başka bir şey değildir. Manevi kültür ya da ahlâki eğitim olarak isimlendirilen şey, bu Yol'un geliştirilmesinden, işlenmesinden başka bir şey değildir.

Madem ki Yol, gerçekte hiçbir kimsenin onsuz yapamayacağı şeydir, o zaman manevi kültüre muhtaç olmak neden? Cevap, bütün insanların bir ölçüde, gerçekten Yol'u takip ediyor olmalarına rağmen, hiçbir insanın bu gerçeğin bilincinde olmak için yeterince aydınlatılmamış olmalarıdır. *Chung Yun* şöyle der: "İnsanlar arasında yemeyen ve içmeyen hiç kimse yoktur; ancak onun tadını gerçekten takdir eden kimse çok azdır" (bölüm 4). Manevi kültürün fonksiyonu, insanlara, yaptıklar şeyin bilincinde olmalarına sebep olacak şekilde hepsinin, az ya da çok fiili olarak Yol'u takip ettiklerine dair bir anlayış kazandırmaktır.

Ayrıca, bütün insanlar zorunlu olarak, bir ölçüye kadar Yol'u takip etmeye zorlanmakla birlikte, hepsi onu mükemmel bir şekilde takip edemez. Bu yüzden hiçbir kimse, bir toplumda bütünüyle beşeri ilişkilerden yoksun olarak yaşayamaz; aynı zamanda bu beşeri ilişkilerin zorunlu hale getirdiklerinin hepsini mükemmel bir şekilde karşılayan kişi de çok azdır. Manevi kültürün fonksiyonu, gerçekte bir insanın daha önce az çok yaptığı bir şeyi mükemmel hale getirmektir.

Bu yüzden *Chung Yung* şöyle der: "Üstün insanın Yolu, belli, ancak anlaşılması zordur. Normal erkek ve normal kadın, bütün cehaletlerine rağmen, yine de onun hakkında bilgi sahibi olabilir; mükemmel haldeki bir bilge bile, onun hakkında bilmediği bir şey bulabilir. Normal erkek ve normal kadın bütün aptallıklarıyla, yine de onu uygulayabilir; mükemmel haldeki bir bilge bile, onda uygulayamayacağı bir şey bulur... Bu yüzden üstün insanın Yolu, koca ve kadın arasındaki ilişkiyle başlar; ancak en tam kapsamlı halinde Gökte ve Yer'de olan her şeye ulaşır" (*CY*, Bölüm 12). Böylece bütün insanlar, cehaletleri ve aptallıklarına rağmen bir dereceye kadar Yolu takip ederler; ancak manevi gelişme yine de, onları aydınlanmaya ve mükemmelliğe ulaştırmak için gereklidir.

AYDINLANMA VE MÜKEMMELLİK

Chung Yung'da bu mükemmellik *ch'eng* (samimiyet, gerçeklik) olarak tasvir edilir ve aydınlanmayla beraber gider. *Chuan Yung* şöyle der: "Mükemmellikten aydınlanmaya doğru ilerleme, doğa olarak isimlendirilir. Aydınlanmadan mükemmelliğe ilerleme, manevi kültür olarak isimlendirilir. Mükemmellik olduğunda, aydınlanma vardır. Aydınlanma olduğunda, mükemmellik vardır" (*CY*, Bölüm 21). Yani, gündelik hayatın, yeme, içme gibi alışılmış, olağan eylemleri ve beşeri ilişkilerin önemini anlayan kimse, zaten bir bilgedir. Aynı şey, anladığı şeyi mükemmelleşmek için kullanan kimse için de doğrudur. Bir kimse, onları uygulamaksızın bu şeylerin önemini tam olarak anlayamaz. Onların anlamını tanı olarak anlamaksızın bir kimse onları mükemmelleşmek için kullanamaz.

Chung Yung yine şöyle der: "*Ch'eng* meziyeti, yalnızca kendi kendini mükemmelleştirmeden ibaret değildir. O, bir kimsenin bütün diğer şeyleri kendisiyle mükemmelleştirdiği şeydir. Benliğin mükemmelliği, *jen*in [insanseverlik] kalitesinde yatar. Diğer şeylerin mükemmelliği, hikmette yatar. Doğanın fazileti, bundadır. Dış ve iç arasındaki birlik, onun vasıtasıyla meydana gelir" (*CY*, Bölüm 25). Bu paragrafın anlamı, açık gibi gözükmektedir. Ancak insanseverlik ve hikmet

gibi kelimelerin birbirinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı hususunda tereddüt ediyorum.

Chung Yun da der ki: "Yalnızca, en çok *ch'eng*e sahip olan kimse, doğasını en yükseğe çıkartabilir. Bunu yapmaya muktedir olan, aynı şeyi başka insanların doğası için de yapabilir. Bunu yapmaya muktedir olan, aynı şeyi eşyanın doğası için de yapabilir. Bunu yapmaya muktedir olan, Göğün ve Yerin dönüşüm ve beslenme operasyonlarına yardım edebilir. Bunu yapmaya muktedir olan Gök ve Yerle birlikte bir üçlü teşkil edebilir" (*CY*, Bölüm 22).

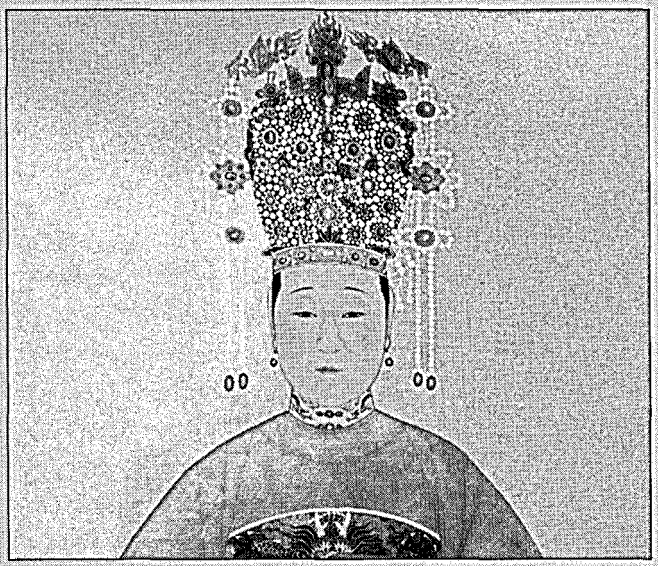
Bir kimse kendisini mükemmelleştirirken aynı şekilde başkalarının da mükemmel olduklarını görmek zorundadır. Bir kimse, başkalarının mükemmelliğini dikkate almaksızın kendisini mükemmelleştiremez. Bunun sebebi, bir kimsenin kendi doğasını en yüksek derecede, yalnızca beşeri ilişkiler sayesinde, yani toplum alanı içinde geliştirebilir olmasıdır. Bu, Konfüçyüs ve Mencius'un, kendi kendini mükemmelleştirmek için bir kimsenin *chung*, *shu* ve insanseverliği uygulaması gerekir şeklindeki geleneğine kadar geri gider. Yani kendi kendini mükemmelleştirmek başkalarına yardım etmeğe bağlıdır. Kendini mükemmelleştirmek, bir kimsenin Gökten aldığı şeyi en yüksek dereceye çıkarmaktır. Başkalarına yardım etmek, Göğün ve Yerin dönüşüm ve beslenmesine yardım etmektir. Bu şeylerin anlamını tam olarak anlamayla, bir kimse Gök ve Yer ile bir üçlü teşkil etmeye muktedir olur. Bu tür bir anlayış, *Chung Yung*'un aydınlanma diye isimlendirdiği şeydir. Bu şekilde bir üçleme meydana getirme de mükemmellik olarak isimlendirilen şeydir.

Bu üçlüyü gerçekleştirmek için fevkalade herhangi bir şey gerekli midir? Hayır! Alışılmış, sıradan şeyleri ve tam önemini anlayarak onların "olması gerektiği şekilde" yapmaktan fazlasına gerek yoktur. Böyle yapmayla bir kimse, iç ve dış birliği kazanır; bu yalnızca Gök, Yer ve insandan oluşan bir üçleme değil, aynı zamanda, insanın Gök ve Yer *ile* birliği anlamına gelir. Bu yolda, öteki-dünyalılık gerçekleştirilebilir; ancak aynı zamanda bu-dünyalığı da kaybetmez. Bu fikrin gelişimiyledir ki, daha sonraki Yeni-Konfüçyüsçüler Budizm'in öte-dünyaya dönük felsefesine saldırdılar.

Bu, bireyin evrenle bir hale geldiği bir duruma zihni yükseltmenin yoludur. O, Taocu metottan farklıdır. Bu metot, bilginin yok sayılması yoluyla zihni "bu" ve "öteki" arasındaki dünyevi ayırımların üstüne çıkarmaktır. Öte yandan Konfüçyüsçü metot, bu sevginin genişlemesi vasıtasıyla zihni, ben ve öteki şeyler arasındaki alışılmış ayırımların üstüne yükseltmektir.

16

Dünya Siyaseti ve Dünya Felsefesi



"Bu dünyada, tek bir niyet ancak onun hakkında yüz fikir vardır; tek bir hedef vardır fakat ona götüren yollar farklıdır... Farklı okullar aynı toplumsal düzeni ararlar. Ancak açıklama yaparken, bazısı açık ve diğerleri açık olmayan farklı yollar takip ederler."

Yi, EK 3

Ming hanedanından
bir prensesin tasviri.

"Tarih asla kendisini tekrar etmez" denilir, ancak aynı zamanda "güneş altında yeni olan hiçbir şey yoktur" da denilir. Muhtemelen bütün hakikat, bu iki ifadenin birleşimindedir. Çin bakış açısından uluslararası siyaset göz önünde bulundurulduğunda, günümüz ve bundan önceki yüzyıllardaki dünyamızın tarihi Ch'un Ch'iu ve Chan Kuo dönemi Çin tarihinin bir tekrarı gibi görünür.

CH'UN BİRLEŞMESİNDEN ÖNCEKİ SİYASİ ŞARTLAR

Ch'un Ch'iu dönemi (İÖ. 722-481), *Ch'un Ch'iu* ya da *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları*nın içerdiği dönemi kapsadığı için bu şekilde isimlendirilir. Chan Kuo dönemi (İÖ. 480-222), Savaşan Devletler anlamına gelen ismini, devletler arasında yoğun bir savaşın bulunduğu bir dönem olması gerçeğinden alır. Daha önce gördüğümüz gibi, feodal çağ boyunca insanların davranışı, *li* (törenler, ayinler, uygun davranış kuralları) tarafından yönetilir. Burada yalnızca ferdin davranışını yöneten kurallar değil, aynı zamanda, devleti yöneten kurallar da vardır. Bunların bir kısmı, barış zamanında uygulanır; ancak diğerleri savaşta kullanmak için dizayn edilmişlerdir. Bir devlet tarafından ötekiyle olan iliş-

kilerinde yerine getirildiği şekliyle bu barış ve savaş zamanının *li*'si, şimdilerde uluslararası hukuk diye isimlendirdiğimiz şeyin muadiliydi.

Son zamanlarda uluslararası hukukun gittikçe daha etkisiz bir hale geldiğini görüyoruz. Son yıllarda, bir milletin ültimatom vermeksizin ve açıkça savaş ilan etmeksizin bir başka millete saldırdığı ya da bir milletin, kızıl haçı görmemiş gibi yaparak diğerinin hastanelerini bombaladığı birçok örnek vardır. Yukarıda zikredilen Çin tarihinin dönemlerinde, *li*nin etkililiğinde benzer bir çöküş görürüz.

Ch'un Ch'iu döneminde, uluslararası *li*'ye hâlâ saygı gösteren insanlar vardı. *Tso Chuan*, Ch'u ve Sung devletleri arasında İÖ. 638'de meydana gelen meşhur bir savaşı nakleder. Eski geleneklere bağlı Dük Sunglu Hsiang, Sung güçlerini bizatihi yönetti. Belli bir anda, Ch'u askeri, saflarını oluşturmak için bir nehri geçiyordu. Bunun üzerine Dük Hsiang'ın emri altındaki bir komutan hemen bu geçiş sırasında orduya saldırmak için izin istedi. Ancak Dük bu isteğe cevabı, saflarını oluşturmadan önce bir orduya saldırmayacağı şeklinde oldu. Sonuç, Sung ordusunun felaketlere yol açan yenilgisi oldu. Bu felaket sırasında Dük'ün kendisi de yaralandı. Ancak buna rağmen, şöyle diyerek önceki kararını savundu: "Üstün bir insan, ne daha önce yaralanmış bir adama ikinci bir yara açar ne de saçları beyazlamış herhangi bir kimseyi esir alır." Bu sözler komutanlarından birini kızdırdı; komutan Düke şöyle dedi: "Eğer ikinci bir yara açmaktan kaçınmak iyi ise, niçin herhangi bir yara açmaktan kaçınmıyorsun?" Eğer saçları beyazlamış bir adamı esir olarak almaktan kaçınmak iyi ise, kendini niçin düşmanına teslim etmiyorsun?" (*Tso Chuan*, Dük Hsi'nin yirmi ikinci yılı). Dük'ün söylediği, feodal şövalyelerin şövalye ruhunu temsil eden geleneksel *li*ye uygundur. Komutanın söylediği ise, değişen bir çağın uygulamasını temsil eder.

Günümüz devlet adamlarının milletler arasında barışı korumaya yönelik bir çabada kullandıkları bütün bilinen metotların Çin tarihinin bu ilk dönemlerinin devlet adamlarının başarısız bir şekilde teşebbüs ettikleriyle hemen hemen aynı olduğunu görmek cesaret kırıcı olsa da, ilginçtir. Mesela, silahların sınırlandırılmasına yönelik bir

konferans, İÖ. 551'de yapıldı (*Tso Chuan*, Dük Hsiang'ın yirmi yedinci yılı). Bir zaman sonra, o zamanın "dünya"sını iki "etki alanına" ayıracak bir teklif yapıldı; Bunlardan biri doğudaydı ve Doğunun İmparatoru sıfatıyla Ch'i'nin Kralı tarafından kontrol edilecekti; öteki ise, Batı'da olup Chi'n'nin kralı tarafından Batı'nın imparatoru sıfatıyla kontrol edilecekti (*Tarihsel Kayıtlar*, Bölüm 46). Aynı zamanda, birbirleriyle ittifak yapmış olan birkaç devlet vardı. Chan Kuo dönemi boyunca, bunlar iki genel modele ayrıldı; kuzeyden güneye doğru uzanan "dikey" tip; Batı'dan Doğu'ya uzanan "yatay" tip. Bu zamanda Ch'in'in en saldırganı olduğu yedi büyük devlet vardı. İttifakın bu dikey tipi, diğer altı devlet tarafından Ch'in'e karşı yöneltilen bir ittifaktı ve Ch'in, Batı'nın en uzağında yer aldığı için böyle isimlendirildi. Diğer altı devlet ise, kuzeyden güneye doğru sıralanarak onun batısına dağılmıştı. Öte yandan, ittifakın yatay tipi, diğer altı devletten biri ya da daha çoğuyla geri kalanlara saldırmak maksadıyla yapılmış olan bir ittifaktı ve bu yüzden de, Batı'dan Doğu'ya doğru uzanmaktaydı.

Ch'in'in siyaseti, "uzak devletlerle ittifak yapmak, yakın olan devlete saldırmaktı." Bu yolla o, her zaman kendisine karşı çıkan dikey ittifakları dağıtmada nihai olarak başarılı oldu. "Tarımda ve savaşta"ki üstünlüğü ve diğer devletler arasında beşinci kolu yoğun kullanımıyla Ch'in, bir dizi kanlı seferden sonra, tek tek diğer altı devleti fethetmede başarılı oldu ve nihai olarak Çin'in tamamını İÖ. 221'de birleştirdi. Bunun üzerine, Ch'in'in Kralı, kendisine Ch'in'in (Ch'in Shih-huang-ti) İlk İmparatoru muhteşem unvanını verdi. O, tarihte bu unvanla bilinmektedir. Kral, aynı zamanda, feodalizmi ilga etti ve böylece tarihte ilk kez Ch'in hanedanlığı yönetiminde merkezileşmiş bir Çin İmparatorluğu yarattı.

ÇİN'İN BİRLEŞTİRİLMESİ

İlk İmparator, fiili birliği gerçekleştirecek ilk kişi olsa da, böyle bir birliğe yönelik arzu, uzun bir süreden beri bütün halk tarafından beslenmekteydi. *Mencius*'da, Liang'ın Kralı Hui'nin "Dünya nasıl barış halinde olabilir" diye sorduğu anlatılır. Mencius bunu şöyle yanıtlar:

"Birlik olduğunda, barış olacaktır." "Ancak bu dünyayı kim birleştirebilir?" diye sordu Kral. "İnsanları öldürmekten hoşlanmayan kimse, onu birleştirebilir" diye cevapladı Mencius (Ia, 6). Bu ifade açık bir şekilde, zamanın arzusunu ifade etmektedir.

Burada "dünya" olarak kullanılan kelime, harfi harfine "göğün altındaki her şey" anlamına gelen Çince *t'ien-hsia*'nın bir tercümesidir. Bazı mütercimler onu, "imparatorluk" olarak tercüme ederler; çünkü onlara göre Çinlilerin kadim zamanlarda *t'ien-hsia* diye isimlendirdikleri şey, Çin feodal devletlerinin hudutlarıyla sınırlanmıştır. Bu tamamen doğrudur. Ancak, belli bir zamanın insanları tarafından anlaşıldığı şekliyle bir terimin yoğunluğunu (intension) onun genişlemesiyle karıştırmamalıyız. Sonraki kullanım, bu halk tarafından sahip olunan gerçekler hakkındaki bilgiyle sınırlanır; ancak birincisi bir tanım meselesidir. Mesela, Çinlilerin bu kelimeyle kastettikleri şey, kadim dönemde yalnızca Çinli kanından olan insanlarla sınırlandığı için, *jen* (şahıslar) kelimesinin "Çinliler" olarak tercüme edilebileceğini söyleyemeyiz. Kadim Çinliler *jen* hakkında konuştuklarında onların kastettikleri, bu zamandaki beşeri varlıklar hakkındaki bilgileri Çinlilerle sınırlı olsa bile, gerçekte beşeri varlıklardır. Aynı şekilde, *t'ien-hsia* hakkında konuştuklarında, ilk zamanlarda dünya hakkındaki bilgileri Çin devletlerinin ötesine geçmese de, onunla bu dünyayı kastederler.

Konfüçyüs'ün zamanından bu yana, genelde Çin halkı, özelde ise onların siyasi düşünürleri, dünya ile ilgili olarak siyasi meseleler hakkında düşünmeye başladılar. Bundan dolayı, Çin'in birleştirilmesi, o zamanın insanları için daha çok, bugün bize bütün dünyanın birleştirilmesi olarak görünen şey gibi göründü. İÖ. 221'deki birleşmeden iki bin yıldan daha uzun bir süreden beri, anormal olarak kabul ettikleri belli dönemler dışında Çinliler, tek bir yönetim altında tek bir dünyada yaşadılar. Bu yüzden, dünya barışı için faaliyet gösteren merkezileşmiş bir organizasyona alışkındılar. Ancak son zamanlarda, uzak Ch'un Ch'iu ve Chan Kuo dönemlerine benzer uluslararası siyasi şartları olan bir dünyaya daldılar. Bu süreçte onlar, düşünme ve faaliyette bulunma alışkanlıklarını değiştirmeye zorlandılar. Bu konuda, Çinlile-

rin gözünde, mevcut acı çekmelerine önemli katkıda bulunan tarihin bir tekrarıydı (bkz. bu bölümün sonundaki dipnot).

BÜYÜK BİLGİ

Şimdi, Çin felsefesinin uluslararası karakterini tasvir etmek maksadıyla, *Ta Hsüeh* ya da *Büyük Bilgi*'nin düşüncelerinin bir kısmına dönelim. *Chung Yung* gibi *Ta Hsüeh* de, *Li Chi* (*Ayinler Kitabı*)'daki bir bölümdür ve *Chung Yung* gibi o da, Sung hanedanlığı (960-1270) boyunca, Yeni-Konfüçyüsçüler için temel metinleri oluşturan "Dört Kitabı" teşkil etmek için *Konfüçyüsçü Yıllıklar* ve *Menciu*sla birlikte Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından bir araya getirildiler.

Büyük Bilgi, gerçek bir temeli olmasa da, Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından Konfüçyüs'ün belli başlı talebelerinden biri olan Tseng Tzu'ya atfedildi. Bu kitap, Yeni-Konfüçyüsçüler tarafında *Tao*nun öğrenimi için önemli bir el kitabı olduğu kabul edildi. Kitabın açılış bölümü şöyle der:

"*Büyük Bilgi*"nin bu öğretisi, bir kimsenin meşhur faziletini tezahür ettirmek, halkı sevmek ve en yüce iyide kalmaktır... Seçkin fazileti bütün dünya üzerinde tezahür ettirmek isteyen eskiler, ilk önce kendi devletlerini düzenlediler. Kendi devletlerini iyi bir şekilde düzenlemeyi isteyen söz konusu bu eskiler, ilk önce kendi ailelerini düzene soktular. Kendi ailelerini düzene sokmayan bu eskiler, ilk önce kendi benliklerini terbiye ettiler. Kendi benliklerini terbiye etmek isteyen bu eskiler, ilk önce kendi zihinlerini ıslah ettiler. Kendi zihinlerini ıslah etmek isteyen bu eskiler, ilk önce kendi düşüncelerinde mutlak samimiyeti aradılar. Düşüncelerinde mutlak samimiyeti arayan söz konusu eskiler, ilk önce bilgilerini genişlettiler. Bu bilgi genişlemesi, eşyayı araştırmaktan ibarettir.

"Eşyalar araştırıldığında, an o zaman onların bilgileri genişlemiş hale gelir. Bilgileri genişlediğinde, ancak o zaman tasavvurları gerçek hale gelir. Tasavvurları, gerçek olduğunda, ancak o zaman zihinleri ıslah edilmiş hale gelir. Zihinleri ıslah edildiğinde, ancak o zaman benlikleri terbiye edilmiş hale gelir. Benlikleri terbiye edildiğinde, an-

cak o zaman aileleri düzenli hale gelir. Aileleri düzenli hale geldiğinde, ancak o zaman devletleri doğru olarak yönetilir. Devletleri doğru olarak yönetildiğinde, ancak o zaman dünya barış içinde olur."

Bu ifadeler, *Ta Hsüeh*'in üç "ana bağ" ve sekiz "küçük tel"i olarak bilindi. Daha sonraki Konfüçyüsçülere göre, üç bağ gerçekte yalnızca bir bağı içerir: O da, "bir kimsenin yüce erdemini tezahür ettirmek"tir. "Halkı sevmek", "bir kimsenin yüce erdemini tezahür ettirme"nin yoludur. Oysa "en yüce iyide kalma", en yüce mükemmellikte "bir kimsenin meşhur faziletini tezahür ettirme"sidir.

"Sekiz tel", aynı şekilde yalnızca bir teldir. Bu da, bir kimsenin kendi benliğini terbiye etmesi, geliştirmesidir. Yukarıdaki iktibasta, eşyanın incelenmesi, bilginin genişlemesi vs. gibi benliğin terbiye edilmesini, geliştirilmesini önceleyen adımlar, benliği geliştirmenin/terbiye etmenin yolları ve araçlarıdır. Ailenin düzene sokulması vs. gibi benliğin geliştirilmesini takip eden adımlar, benliğin en yüce mükemmelliğe varacak şekilde geliştirilmesinin/terbiye edilmesinin ya da metinlerin söylediği gibi "en yüce iyide kalmanın yolları ve araçlarıdır. İnsanlar, toplumdaki görevlerini en iyi şekilde yapmak için uğraşmadıkça doğalarını mükemmel hale getirecek şekilde geliştiremezler. Aynı zamanda başkalarını mükemmelleştirmeksizin, kendisini mükemelleştiremez.

"Bir kimsenin en meşhur faziletini tezahür ettirmek", "bir kimsenin kendi benliğini terbiye etmesiyle, geliştirmesiyle" aynı şeydir. Birincisi, yalnızca ikincisinin muhtevasıdır. Bu yüzden, farklı fikirler, Konfüçyüsçülükte merkezi olan tek bir fikre indirgenir.

Bir kimsenin devlete ve dünyaya iyi bir düzen getirecek bir şey yapmadan önce, bir devletin ya da bir kısım dünyevi organizasyonların başı olması zorunlu değildir. Bir kimse, yalnızca bir devletin üyesi olarak bu devlet için yapacağının en iyisini ve bu dünyanın bir üyesi olarak da onun için iyi olanı yapmalıdır. O zaman devlete iyi düzeni ve dünyaya barışı getirme hususunda kendi payına düşenin tamamını yapmış olur. Bir kimsenin elinden gelenin en iyisini samimi olarak yapmaya çalışmayla en yüce iyide kalır.

Bu bölümün hedefine uygun olarak, *Ta Hsüeh*'in yazarının

dünyaya siyasetine ve dünya barışına göre düşündüğüne işaret etmek yeterlidir. O, bu şekilde düşünenlerin ilki değildir. Ancak bunu, sistematik olarak yapmış olması bakımından önemlidir. Onun için, bir kimsenin kendi devletinin iyi düzeni, ne siyasete göre ne de benliğin manevi gelişimine göre nihai hedeftir.

Burada, benliğin manevi gelişimi için eşyanın araştırılmasının hangi yollarla ve vasıtalarla olabileceği problemini tartışmaya ihtiyaç duymuyoruz. Bu problem, daha sonra Yeni-Konfüçyüsçülüğü ele aldığımızda tekrar karşımıza çıkacaktır.

HSÜN-TZU'DAKİ EKLEKTİK EĞİLİM

Çin felsefe dünyasında, İÖ. 3. yüzyılın son parçası, senkretizm ve eklektikçiliğe doğru güçlü bir eğilim gördü. Eklektikler Okulu'nun ana çalışması olan *Lu-shih Ch'un-ch'iu*, bu zamanda telif edildi. Ancak bu çalışma bölümlerini, zamanındaki okulların çoğuna hasretmekle birlikte, aslında eklektikçilik fikri için teorik bir gerekçe sağlamada başarısız oldu. Hem Konfüçyüsçü hem de Taocu yazarlar, başka bakımlardan farklılıklarına rağmen, zamanın eklektik ruhunu nasıl yansıttıklarını gösteren böyle bir teori sundular.

Bu yazarlar, *Tao* diye isimlendirdikleri tek bir mutlak Hakikatin bulunduğu hususunda anlaştılar. Farklı okulların çoğu, *Tao*'nun hususi bir yönünü gördüler ve bu anlamda onun tezahürüne yönelik bir katkıda bulundular. Konfüçyüsçü yazarlar, bütün Hakikati görenin Konfüçyüs olduğu ve bu yüzden de, bir anlamda onu tamamlayıcı olsalar da, diğer okulların Konfüçyüsçü okula tabi olduklarını, aksine, Taocu yazarlar ise, bütün Hakikati görenin Lao Tzu ve Chuang Tzu olduğunu ve Taoculuğun diğer bütün okullardan üstün olduğunu ileri sürdüler.

Hsün-tzu'da "Körlükten Özgürlük Üzerine" başlıklı bir bölüm vardır. Onda şunu okuruz:

> Geçmişte, seyahat eden bilim adamları körleştirildiler ve bu yüzden farklı düşünce okullarına sahiptiler. Mo Tzu, fayda tarafından kör

> edilmişti ve kültürün değerini bilmedi. [Mencius'un bir çağdaşı olan, insanların arzularının gerçekten çok az olduğunu ileri süren] Sung Tzu arzu tarafından kör edildi, bu yüzden [insanların] kâr [peşinde olduklarını] bilemedi. Shen Tzu [Shen Tao, Yasacı okulun bir üyesi], yasa tarafından kör edildi, bu yüzden yeteneğinin bilemedi. Shun Tzu [Shen Puhai, Yasacı okulun bir başka üyesi], yetki tarafından kör edildi, bu yüzden hikmeti bilemedi. Hui Tzu [İsimler Okulu'nun Hui Shih'i], sözler tarafından kör edildi, bu yüzden gerçekleri bilemedi. Chuang Tzu, tabiattan kaynaklanan tarafından kör edildi, bu yüzden insandan kaynaklananı bilemedi.
>
> Fayda bakış açısından, *Tao*, kazanç aramaktan başka bir şey değildir. Arzuların [azlığı] bakış açısından *Tao*, tatminden başka bir şey değildir. Yasa bakış açısından *Tao*, kanunlardan başka bir şey değildir. Yetki bakış açısından *Tao*, yersiz istek ve davranıştan başka bir şey değildir. Tabiattan kaynaklanan bakış açısından *Tao*, bırakın yapsınlar(*laissez-fair*)dan başka bir şey değildir. Sözler bakış açısından *Tao*, akıl yürütmekten başka bir şey değildir.
>
> Bu farklı görüşler, *Tao* hakkındaki münferit bakış açılarıdır. *Tao*'nun özü, değişmezdir ve bütün değişiklikleri içerir. Tek bir bakış açısından anlaşılamaz. Yanlış anlaşılmış bilgiyle *Tao*nun yalnızca tek bir yönünü gören kimseler, onu bütün olarak anlayamayacaktır... Konfüçyüs, insansever ve bilgeydi; kör edilmemişti. Bu yüzden o, *Tao*'yu anladı ve bu, onun ilk yöneticilerle aynı sırada yer verilmesi için yeterliydi (*HT*, Bölüm 21).

Bir başka bölümde Hsün Tzu şöyle der:

> Lao Tzu, uysallıkla ilgili vizyona sahipti, bu yüzden gayreti göremedi. Mo Tzu tekdüzelikle ilgili bir vizyona sahipti, bu yüzden ferdiyeti göremedi. Sung Tzu, [bazı insanların arzularının] az olduğu [gerçeği] ile ilgili vizyona sahipti, bu yüzden [diğer insanların arzularının] çok olduğu [gerçeğini] görmedi" (*HT*, Bölüm 17).

Hsün Tzu'ya göre, bir felsefecinin vizyonu ve körlüğü yanyana gider. Husun Tzu'nun bir vizyonu vardır, fakat bu vizyonu tarafından kör edildi. Bu yüzden onun felsefesinin mükemmelliği, aynı zamanda onun noksanlığıdır.

CHUANG-TZU'DA EKLEKTİK EĞİLİM

Chuang-tzu'nun son bölümünün, *T'ien Hsia* ya da "Dünya"nın yazarı, senkretizm hakkındaki Taocuların görüşünü verir. Bu bölüm, gerçekte kadim Çin felsefesinin özetlenmiş bir anlatısıdır. Yazarın kim olduğu hususunda emin değiliz. Fakat ilk dönem Çin felsefesinin en iyi tarihçilerinden ve eleştirmenlerinden biri olduğu kesindir.

Bu bölüm, ilk önce tam Hakikat ve kısmi Hakikat arasında bir ayırım yapar. Tam Hakikat, "içsel bilgelik ve dışsal krallık"ın *Tao*sudur. Bu *Tao*'nun incelenmesi, "*Tao*nun metodu olarak isimlendirilir." Kısmi Hakikat, tam Hakikat'in hususi bir yönüdür. Onun incelenmesi, "sanat metodu" olarak isimlendirilir. Bu bölüm şöyle der:

> Dünyada, sanat metodunu kullanan birçok kimse vardır. Bunların her biri, kendi [düşüncesini] herhangi bir ilaveye ihtiyaç duymayacak kadar mükemmel olarak görür. O zaman, eskilerin *Tao* metodu diye isimlendirdikleri şey neredeydi?.. O, bilgenin kendisiyle geliştiği; kralın onun vasıtasıyla başarısını tamamladığı şeydir. Her ikisi de Bir'den kaynaklanır."
>
> Bir, "içsel bilgeliğin ve dışsal krallığın *Tao*sudur." Bu bölüm, *Tao*'daki temel ve dal, nazik ve kaba arasında bir ayırım yapmayı sürdürür. Şöyle der: "Eskinin insanları ne kadar mükemmeldi... Onlar, temel ilkeleri anladılar ve bu temel ilkeleri, büyüğü ve küçüğü, nazik ve kabayı kuşatan alanın bütün noktalarına ulaşan küçük düzenlemelerle ilişkilendirdiler; onların etkisi her yerdeydi."
>
> Ölçülerde ve kurumlarda doğru bir şekilde bedenlenmiş olan öğretilerinin bir kısmı, hâlâ kadim yasalarda ve tarihçilerin kayıtlarında muhafaza edilir. *Şiir*, *Tarih*, *Ayinler* ve *Müzik* kitaplarında kaydedilen bu öğretiler, Tso ve Lu [yani, Konfüçyüsçü] [devletlerin] beyleri ve öğretmenlerinin çoğu için bilinmekteydi. *Şiir Kitabı* hedefleri tasvir eder; *Tarih Kitabı*, olayları tasvir eder; *Ayinler* davranışları yönetir; *Müzik*, uyumu muhafaza eder. *Yi* [*I- Ching - Değişimler Kitabı*], *Yin* ve *Yang*ın ilkelerini gösterir. *Ch'un Ch'iu* [*İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları*] isimleri ve görevleri gösterir.

Bunun için, *T'ien Hsia* bölümü, Konfüçyüsçülerin *Tao* ile bir ilişkiye sahip olduklarını ileri sürer. Ancak, onların bildikleri "ölçüler

ve kurumlarla" sınırlıdır. İlkeler hakkında hiçbir şey bilmezler. Yani, onlar *Tao*'nun daha bayağı yönlerini daha aşağı dallarını bilirler, ancak ondaki nazik ve temel olanı bilmezler.

Ti'en Hsia bölümü şöyle diyerek devam eder:

> Dünya, büyük bir düzensizlik halindedir. Erdemli ve bilge, belirsizdir. *Tao* ve fazilet birliklerini kaybettiler ve dünyada birçoğu kendileri için bütünün kullanacağı bir yönünü aldı. Bu durum, birbirlerinin yerini alamayan ve hususi bir fonksiyona sahip olan işitme, görme, koklama ve tatma duyuları gibidir. Ya da kendi nevi bakımından mükemmel ve kendi işi için faydalı, ancak anlama yeteneği olmayan farklı zanaatçıların mahareti gibidir. Her biri, bir yönün öğrencisidir.. Bu yüzden içsel bilgeliğin ve dışsal krallığın *Tao*su, belirsiz hale gelir ve açıklığını kaybeder; bastırılmış hale gelir ve gelişimini kaybeder.

Sonra aynı araştırma, her birinin *Tao*nun bir yönünü "işittiğini kabul ederek" farklı okulların bir tasnifini yapar. Ancak aynı zamanda bu okulların noksanlıklarını da ciddi bir biçimde eleştirir. Lao Tzu ve Chuang Tzu çokça takdir edilir. Fakat, Taoculuğun bu iki lideri de, diğer okulların liderleri gibi, yalnızca "*Tao*'nun bazı yönlerini işittiklerine" işaretle, dikkat çekecek bir şekilde, ima yollu olarak eleştirilir.

Bu yüzden, *T'ien Hsia* bölümü, Konfüçyüsçülerin somut "ölçüler ve kurumları" bildikleri, ancak onların temelinde yer alan ilkeleri bilmedikleri; Taocuların ise, ilkeleri bildikleri, ölçüleri ve kurumları bilmediklerini ima ediyor gibi görünmektedir. Bir başka ifadeyle, Konfüçyüsçüler "*Tao*nun dallarını" biliyor ancak onun esas yönünü bilmiyorlar; oysa Taocular onun esas yönünü biliyor, fakat dallarını bilmiyorlar. Yalnızca ikisinin birleşimi, tam Hakikati meydana getirir.

SSU-MA T'AN VE LİU HSİN'İNİN EKLEKTİZMİ

Bu eklektik eğilim, Han Hanedanlığı'nda sürdürüldü. *Huai-nan-tzu* ya da *Huai-nan Prensinin Kitabı*, Taoculuğa yönelik güçlü bir eğilim olsa da *Lü-shih Ch'un-ch'iu* gibi aynı doğaya sahip bir kitaptır. Bu kita-

ba ilaveten, Üçüncü Bölüm'de iktibas edilen iki tarihçi Ssu-ma T'an (ö. İÖ. 110) ve Liu Hsin (İÖ. yk. 46-İS. 23) de, eklektik eğilimler gösterirler. Bunlardan Ssu-ma T'an, bir Taocuydu. Üçüncü Bölüm'de iktibas edilen, "Altı Okulun Esasları Üzerine" adlı makalesinde şöyle der: "*Yi*'nin 'Büyük Ek'[Ek III]inde şu ifade vardır: 'Bu dünyada, tek bir niyet ancak onun hakkında yüz fikir vardır; tek bir hedef vardır; fakat ona götüren yollar farklıdır'. Bu tam da, farklı düşünce okullarıyla ilgili durumdur, ... hepsi toplumsal düzeni ararlar. Ancak açıklama yaparken, bazısı açık ve diğerleri açık olmayan farklı yollar takip ederler" (*Tarihsel Kayıtlar*, Bölüm 130). Ssu-ma T'an, sonra altı felsefi okulun mükemellikleri ve noksanlıklarını zikretmeye devam eder; Taoculuğu diğer okulların en güzel noktalarının tamamını birleştirdiği ve bu yüzden de hepsine üstün olduğu kabulüyle de bitirir.

Öte yandan Liu Hsin, bir Konfüçyüsçüydü. *Han Hanedanlığı'nın Tarihi*'nde yer alan edebiyata dair bölümde iktibas edildiği şekliyle Yedi *Özet*'inde, on düşünce okulunu sıralar ve aynı paragrafı Ssu-ma T'an'ın yaptığı gibi *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ek III"ünden iktibas eder. Sonra şu sonucu ulaşır: "Okulların her biri kendi güçlü noktasını; ana maksatlarını açık bir şekilde ifade etmek için bilgiyi ve araştırmayı azami derecede geliştirdiler. Ön yargıları ve noksanlıkları olsa da, yine de öğretilerinin bir özeti, onların *Yiu Yi* (Altı Klasik)'nin dalları olduğu ve ondan geldiklerini gösterir... Eğer bir kimse *Liu Yi*yi geliştirebilir ve [Hikâye Anlatıcıları, felsefi hiçbir değere sahip değiller diyé ihmal ederek], hatalarını ıskartaya çıkartarak ve iyi noktalarını bir araya getirerek dokuz okulun sözlerine dikkat edebilseydi, düşüncenin pek çok yönüne hakim olmak mümkün olurdu" (*Han Hanedanlığı'nın Tarihi*, bölüm 30).

Bütün bu ifadeler, düşünce dünyasında da birliğe yönelik mevcut güçlü bir arzuyu yansıtır. Devletler arasında yüzyıllarca süren savaşın hayal kırıklığına uğrattığı İÖ. 3. yüzyıl insanları, siyasi bir birleşmeyi arzuladılar. Bunun sonucu olarak felsefecileri de, düşüncede bir birliği meydana getirmeye çalıştılar. Eklektizm, ilk teşebbüstü. Ancak bizatihi eklektizm, birleşik bir sistem inşa edemez. Eklektikçiler,

tam Hakikate inandılar ve farklı okullardan onların "güçlü noktalarını" seçerek bu Hakikat'e ya da *Tao*'ya ulaşmaya çalıştılar. Ancak onların *Tao* olarak adlandırdıkları, maalesef basit bir şekilde, temelde yatan herhangi organik bir ilkeyle birbirine bağlı olmayan tamamen farklı unsurlardan oluşan yamalı bir bohçaydı ve bu yüzden de, buna atfettikleri üst başlığa layık değildi.

ÇİN ULUSÇULUK ANLAYIŞI ÜZERİNE NOT

Dr. Derk Bodde şöyle yazar:

> Bu ifadeyi sorgulardım. Mesela, (üçüncüsü 6. yüzyıl boyunca olan) Altı Hanedanlık, Yüan (280-1367) ve Ch'ing (1644-1911) dönemleri, gerçekte, teorik olarak "normal dışı" kabul edilecek bir durum olsa da, Çin'i ayrılık ya da yabancı hakimiyeti düşüncesine alıştıracak kadar uzun bir süreydi. Üstelik çoğu kez, "normal" birlik dönemlerinde bile, zaman zaman imparatorluk içinde çıkan isyanlara olduğu kadar Hsiung-nu gibi dış halklar dizisine karşı da yoğun siyasi manevra ve askeri faaliyetler vardı. Bu yüzden, etkileri, hakikaten bir dünya ölçeğinde faaliyet göstermeleri gerçeğiyle vurgulansa bile, mevcut şartlarını Çinliler için alışık olmadık bir durumu, temsil ediyor olarak kabul edemem.

Dr. Bodde'nin zikrettiği tarihsel gerçekler, şüphesiz doğrudur. Ancak bu paragrafta beni ilgilendiren, bizatihi bu tarihsel gerçekler değil, Çin halkının geçen yüzyılın sonuna ya da bu yüzyılın başına kadar onlar hakkında hissettiği şeydir. Yüan ve Ch'ing hanedanlıklarının yabancı hakimiyeti üzerindeki vurgu, modern ulusalcılık bakış açısından yapılan bir vurgudur. İlk zamanlardan beri Çinlilerin *Chuang Kuo* ya da *hua hsia* (Çinli) ve *yi ti* (barbar olan) arasında keskin bir ayırım yaptığı doğrudur. Fakat bu ayırımın vurgusu, ırki olmaktan çok kültüreldir. Çinliler, geleneksel olarak çinli, barbarlar ve hayvanlar olmak üzere üç tür varlık kabul ederler. Bunlardan Çinliler en kültürlü olanlardır, barbarlar daha sonra gelir. Hayvanlar ise, bütünüyle kültürsüzdür.

Moğollar ve Mançular Çin'i fethettiklerinde, dikkate değer bir ölçüde zaten Çin kültürünü kabul etmişlerdi. Çin'e siyasi olarak hakim oldular; ancak kültürel olarak onlara Çin hakim oldu. Bu yüzden Mançular, Çinlilerin çok ilgilendikleri Çin kültür ve medeniyetinin devamı ve birliğinde belirgin bir kopma ya da değişiklik meydana getirmediler. Bundan dolayı, geleneksel olarak Çinliler Yüan ve Ch'ing'i Çin tarihinde birbirlerini takip eden birçok hanedandan yalnızca ikisi olarak kabul ettiler. Bu, hanedan tarihlerinin resmi olarak düzenlenmesinde görülebilir. Mesela, Ming hanedanlığı, bir anlamda Yüan'a karşı ulusalcı bir devrimi temsil etti. Ancak, Ming döneminde derlenmiş resmi *Yü Hanedanlığı Tarihi*, Yüan'ı saf Çinli olan Sung hanedanlığının normal halefi olarak ele aldı. Aynı şekilde, *Sung Yüan Hsüeh-an* ya da *Sung ve Yüan Hanedanlıklarının Konfüçyüsçü Felsefecilerinin Biyografik Tarihi* adlı çalışmasında Mançular'a karşı çıkan ulusalcı bilim adamlarından biri olan Huang Tsung-hsi (1610-1695), Yüan hakimiyeti altında yüksek memur statüsüyle hizmet etmiş Çinliler olan Hsü Heng (1209-1281) ve Wu Ch'eng (1249-1333) gibi bilim adamlarında ahlâki bir hata görmedi.

Aynı şekilde, Çin Halk Cumhuriyeti, resmi *Ch'ing Hanedanlığının Tarihi*'ni derledi. Bu kitapta, söz konusu hanedanlık Ming'in normal bir ardılı olarak kabul edilir. Bu tarih, daha sonra mevcut yönetim tarafından, 1911 devrimiyle ilgili muayyen olayların ele alınışını tatmin edici bulmadığı için yasaklandı. Bu yüzden, yeni resmi *Ch'ing Hanedanlığının Tarihi*'nin nihai olarak tamamen farklı bir şekilde yazılacak olması mümkündür. Ancak beni burada ilgilendiren, geleneksel görüştür. Gelenek dikkate alındığı ölçüde, Yüan ve Ch'ing diğer hanedanlıklar kadar "normal" hanedanlıklardır. Çinlilerin ulusalcılığı kaybettikleri söylenebilir ki, benim hedefim kesinlikle budur. Onlar, *t'ien hsia*, bu dünyaya uygun olarak düşünmeye başladıkları için ulusalcılıklarını kaybettiler.

Çinlilerin Hsing-nu vs. gibi Çinli olmayan gruplarla savaşmak zorunda oldukları gerçeğine gelince, Çinlilerin geleneksel olarak hissettikleri, bazen hayvanlara karşı savaşmak zorunlu olduğu gibi bar-

barlara karşı da savaşmanın onlar için zorunlu olduğudur. Amerikan halkının Kızılderililerin, Amerika'yı bölecek bir konumda olduklarını hissetmemeleri gibi onlar da, Hsiung-hu gibi halkların Çin'i bölecek bir konumda olduklarını hissetmediler.

Çinliler çokça ırkçı ayırımları vurgulamamaları, İS. 3. ve 4. yüzyıl boyunca Çinli olmayan birçok halkın Çin'de özgürce hareket etmelerine izin verilmesiyle sonuçlandı. Bu hareket, "iç kolonizasyon" olarak isimlendirilen şeyi meydan getirdi ve bu, Altı Hanedanlık döneminin siyasi karışıklıklarının birinci sebebiydi. Bu tür "iç kolonizasyon", kesinlikle *Mein Kampf* (*Kavgam* ç.) adlı kitabında Hitler'in ulusalcılık üstü bir bakış açısından eleştirdiği şeydir.

Budizm'in girişi, Çinlilere, kendileri dışında medenileşmiş halkların da var olduğunu fark etmelerine sebep oldu. Ancak geleneksel olarak Hindistan hakkında iki tür kanaat vardı. Budizm'e karşı çıkan bu Çinliler, Hintlilerin basit bir şekilde, bir başka barbar kabilesi olduğuna inandılar. Öte yandan Budizm'e inananlar Hindistan'ı "Batının saf ülkesi" olarak kabul ettiler. Onların Hindistan övgüsü, bu dünyayı aşan bir alanın övgüsü idi. Bundan dolayı, Çin hayatı üzerindeki muazzam etkisine rağmen, Budizm'in girişi Çinlilerin, kendilerinin *beşeri* dünyadaki yegane medeni halk oldukları inancını değiştirmedi.

Bu anlayışların bir sonucu olarak Çinliler 16. ve 17. yüzyılda Avrupalılarla temasa geçtiklerinde, onların daha önceki barbarlar gibi basit barbarlar olduğunu düşündüler. Bu yüzden de onlardan barbarlar olarak söz ettiler. Netice olarak, onlarla savaşta birçok kez yenilmiş olsalar da, kendilerini çok rahatsız edilmiş hissetmediler.

Ancak Avrupalıların farklı olsa da, Çin'in medeniyetinin muadili bir medeniyete sahip olduklarını anladıklarında rahatsız olmaya başladılar. Bu durumda yeni olan, Çinliler dışında başka halkların var olması değil, onların da eşit bir güç ve öneme sahip olmalarıydı. Çin tarihinde, böyle bir durumun bir benzeri sadece Ch'un Ch'iu ve Chan Kuo dönemlerinde bulunabilir. Bu dönemlerde, birbirleriyle savaşan farklı ancak eşit şekilde medenileşmiş devletler vardı. Bunun sebebi, Çinlilerin şimdiki halde tarihte bir tekrarın olduğunu hissetmeleridir.

Eğer bir kimse, Tseng Kuo-fan (1811-1872) ve Li Hung-chang gibi son yüzyılın büyük devlet adamlarının yazılarını okursa, Batı'nın etkisini kesinlikle bu şekilde hissettiklerine dair birçok delil bulacaktır. Bu not, onların hislerinin sebebini tasvir etmeye yönelik bir teşebbüstür.

17

Han İmparatorluğu'nun Teorisyeni: Tung Chung-Shu



"Herşeyde karşılıklı ilişkiler olmalıdır. Bu yüzden yukarısı varsa aşağısı olmalıdır... Eğer soğuk varsa sıcak da olmalıdır. eğer gündüz varsa gece de olmalıdır. Başka bir şeyle ilişkisi olmayan hiçbir şey yoktur ve her ilişkide de Yin ve Yang vardır. Karı ve kocanın, tebaa ve hükümdarın arasındaki ilişki Yin Yang ilkesinden türetilir."

Tung Chung-Shu

Tung Chung-Shu'nun yaşadığı
Han hanedanı döneminde
üst sınıflardan bir kadının tasviri.

Mencius bir gün, "insanları öldürmekten zevk almayanlar dünyayı birleştirebilir" demişti (*Mencius*, Ia, 6). Yüzyıllarca sonra Çin'in tamamını birleştiren Ch'in devleti olduğu için o, hatalıymış gibi görünmektedir. Ch'in, hem "tarım" hem de "savaş" sanatında yani o, hem ekonomik hem de askeri olarak diğer devletlere göre daha üstündü. Ch'in, söz konusu zamanda "kaplanlar ve kurtlar devleti" olarak biliniyordu. Orduların mutlak gücünü Yasacıların merhametsiz ideolojisiyle birleştiren bu devlet, bütün rakiplerini ele geçirmede başarılı oldu.

YİN-YANG VE KONFÜÇYÜSÇÜ OKULLARIN BİRLEŞMESİ

Ancak Mencius tamamen hatalı değildi. Çünkü İÖ. 221'deki birleşmeden sonra kurulmuş olan Ch'in hanedanlığı yalnızca on beş yıl sürdü. Birinci İmparatorun ölümünün hemen arkasından imparatorluğu, kaba Ch'in'in yönetimine karşı bir dizi isyanla parçalandı ve yerine Han Hanedanlığı (İÖ. 206-İS. 220) geçti. Han, Ch'in'in siyasi birlik anlayışını miras aldı. Onun yarım kalmış çalışmasını, yani yeni bir siyasi ve toplumsal düzen inşa etme çalışmasını sürdürdü.

Tung Chung-shu (yk. İÖ. 197-104) böyle bir teşebbüsteki büyük teorisyendi. Günümüz Hopei eyaletinin kuzey parçasının bir yerlisi olan Tung Chung-shu, diğer düşünce okullarının pahasına olmak üzere Konfüçyüsçülüğü Han Hanedanlığı'nın Ortodoks inancı yapmada büyük ölçüde bir aracı idi. Aynı zamanda, bu Konfüçyüsçü Ortodoksluk için kurumsal temelin yaratılmasında da önemli biriydi. Bu kurumsal temel, onun zamanında meydana gelmeye başlayan meşhur Çin imtihan sistemidir. Bu sistem altında, ülkeyi yöneten devlet görevlileri sınıfına giriş doğuştan gelen seçkinliğe ya da zenginliğe değil, daha ziyade, yönetim tarafından eş zamanlı olarak bütün ülkede yapılan ve ufak tefek istisnalar dışında toplumun bütün üyelerine açık olan bir dizi periyodik imtihanlardaki başarıya dayanmaktaydı. Muhakkak bu imtihanlar, Han Hanedanlığı'nda daha olgunlaşmamış durumdaydılar; gerçekten de birkaç yüzyıl sonrasına kadar da yaygın bir hale gelmemişlerdi. Ancak, nüfuzundan dolayı, Tung Chung-shu, onları teklif eden ilk kişiydi ve böyle yaparken faaliyetlerinin ideolojik temeli olarak Konfüçyüsçü klasikleri vurgulaması da önemlidir.

Tung Chung-shu'nun bir keresinde bahçesine bile bakmayacak şekilde üç yıl boyunca kendisini, edebi çalışmalarına hasrettiği söylenir. Bu hasretmenin bir sonucu olarak *Ch'un-ch'iu Fan-lu* ya da *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıklarından Çok Süslü Şebnemler* olarak bilinen geniş bir kitap yazdı. Yine, öğretilerini bir perdenin arkasından yorumladığı ve bunların talebeleri tarafından birbirlerine, uzak bölgelere varıncaya kadar nakledildiği söylenir. Öyle ki, talebeleri arasında onun yüzünü görme ayrıcalığına asla sahip olmayanlar vardı (Bkz. *Han Hanedanlığı'nın Tarihi*'ndeki biyografisi, bölüm 56).

Tung Chung-shu'nun yapmaya çalıştığı, kendi zamanının yeni siyasi ve toplumsal düzeni için teorik bir gerekçe bulmaktı. Ona göre insan, Göğün bir parçası olduğundan onun davranışının gerekçesi Göğün davranışında bulunmak zorundaydı. *Yin-Yang* okuluyla birlikte, Gök ve insan arasında yakın bir bağın var olduğunu düşündü. Bu öncülle başlayan Tung Chung-shu, esas olarak *Yin-Yang* okulundan aldı-

ğı metafizik bir gerekçeyi, temelde Konfüçyüsçü olan siyasi ve toplumsal bir felsefeyle birleştirdi.

Gök kelimesi, bazen "Gök" ve bazen de "doğa" olarak çevrilen Çince *T'ien* kelimesinin bir tercümesidir. Ancak her iki çeviri de, özellikle Tung Chung-shu'nun felsefesi bakımından tamamen yeterli değildir. Meslektaşım Prof. Y. L. Chin şöyle dedi: "Eğer, *T'ien* ile bazen birini bazen de ötekini vurgulayarak hem doğayı hem de onu kontrol altında tutan tanrıyı kastedersek, Çince terime yaklaşan bir şeye sahip oluruz" (basılmamış el yazması). Bu ifade, belli durumlar mesela, Lao Tzu ve Chuang Tzu'nun durumları için doğru değildir; Tung Chung-shu'nun durumu için ise kesinlikle böyledir. Bu bölümde, Gök kelimesi vuku bulduğunda okuyuculardan Prof. Chin'un bu ifadesini Tung Chung-shu'nun felsefesindeki *T'ien* kelimesinin tanımı olarak hatırlamasını istiyorum.

On İkinci Bölüm'de, kadim Çin'de iki ayrı düşünce çizgisinin bulunduğuna işaret edilmişti. Bunlar her biri, evrenin kökeni ve yapısı hususunda olumlu bir yorum sunan *Yin* ve *Yang* ile Beş Elementtir. Ancak daha sonra, bu iki çizgi karışmış hale geldi ve Tung Chung-shu'nda bu karışım özellikle göze çarpar. Bu yüzden onun felsefesinde hem *Yin* ve *Yang* teorisini hem de Beş Element teorisini buluruz.

KOZMOLOJİK TEORİ

Tung Chung-shu'ya göre, evren on bileşene sahiptir: Gök, Yer, *Yin* ve *Yang*; Ağaç, Ateş, Toprak, Metal ve Su'dan oluşan Beş Element ve son olarak insan.* Onun *Yin* ve *Yang* fikri, çok somuttur. Şöyle der: "Evren içinde *Yin* ve *Yang* esirleri vardır. İnsan, balığın sürekli olarak suya dalmış olması gibi sürekli olarak onlara dalmıştır. *Yin* ve *Yang* esirleri ile su arasındaki fark, esirin görünmez olmasına rağmen, suyun görünür olmasıdır" (*CF*, Bölüm 81).

Tung Chung-shu tarafından verilen Beş Elementin sırası, "Büyük Düstur" tarafından verilen sıradan farklıdır (*CF*, 12. bölümü).

(*) Bkz. *Ch'un-ch'iu Fan-lu* bölüm 81. Bu bölümdeki bütün iktibaslar, başka türlü ifade edilmedikçe, bu çalışmadandır.

Ona göre, birincisi Ağaçtır, ikincisi Ateş, üçüncüsü Toprak, dördüncüsü Metal ve beşincisi Su'dur. Bu Beş Element, "her biri sıraya göre bir sonrakini meydana getirir ve bir sonraki tarafından alt edilir. Böylece Ağaç Ateşi, Ateş Toprağı meydana getirirken Toprak da, Metali meydana getirir, Metal Su'yu meydana getirir ve Su, Ağacı meydana getirir. Bu, onların karşılıklı üretim sürecidir. Ancak Ağaç Toprağa galip gelir, Toprak Su'ya galip gelir, Su Ateşe galip gelir, Ateş Metal'a galip gelir ve Metal Ağaç'a galip gelir. Bu karşılıklı galip gelme sürecidir.

Yin-Yang okulu için olduğu gibi Tung Chugn-shu için de Ağaç, Ateş, Metal ve Su'dan her biri pusulanın dört yönünden biri kadar dört mevsimden birini de kontrol altında tutar. Ağaç, doğuyu ve ilkbaharı kontrol altında tutar. Ateş güneyi ve yazı kontrol altında tutar. Metal batıyı ve sonbaharı kontrol altında tutar ve Su kuzeyi ve kışı kontrol altında tutar. Toprak merkezi kontrol ederek diğer bütün elementlere yardım sağlar. Dört mevsimin birbirini takip etmesi, *Yin* ve *Yang*ın faaliyetleriyle izah edilir (*CF*, Bölüm 42).

Yin ve *Yang* büyür ve küçülür ve onları dört yönün hepsine götüren sabit bir daireyi takip eder. *Yang* ilk olarak büyüdüğünde, doğuda Ağaç'a yardım eder ve o zaman buraya ilkbahar gelir. Güçlenerek büyüdüğünde Ateş'e yardım ettiğinde güneye hareket eder; sonra buraya yaz gelir. Ancak *Lao-tzu* ve *Yi* "Ekler"i tarafından ileri sürülen "tersine çevirme" evrensel Yasasına göre, büyümeyi çöküş takip etmelidir. Bundan dolayı, en yükseğe ulaşan *Yang* küçülmeye başladığında, *Yin* sırasına uygun olarak büyümeye başlar. Bunu yaparken *Yin* Metal'a yardım etmek için doğuya hareket eder,* o zaman oraya sonbahar gelir. Gittikçe daha çok güç toplayarak Su'ya yardım etmek için kuzeye gider; o zaman oraya kış gelir. Ancak burada zirveye ulaştığından küçülmeye başlar; aynı zamanda *Yang* ise yeni bir büyüme çevrimine başlar.

(*) Batı ilkbahar yönü olsa da, Batı'ya hareket etmez. Bunun sebebi, Tung'a göre, "Göğün *Yang*'a güvenip, *Yin*'e güvenmemesidir."

Böylece dört mevsimin değişmeleri, *Yin* ve *Yang*ın büyüme ve küçülme hareketlerinin sonucudur ve onların birbiri ardı sıra gelişleri gerçekten de, *Yin* ve *Yang*ın bir artarda gelişidir. Tung Chung-shu şöyle der: "Evrenin daimi ilkesi, *Yin* ve *Yang*ın birbiri ardı sıra gelmesidir. *Yin*, Göğün cezalandırıcı, *Yang* ise onun hayır yapan gücüdür... Göğün hareket sürecinde, teşekkül eden ve gelişen üç mevsim [ilkbahar, yaz ve sonbahar] ve yas tutan, ölen bir mevsim [kış] vardır" (*CF*, Bölüm 49).

Tung'a göre bu, "Göğün *Yang*'a güvendiğini fakat *Yin*'e güvenmediğini gösterir; cezalandırmadan değil iyilik etmekten hoşlanır" (*CF*, Bölüm 47). O aynı zamanda, "Göğün kendisine has zevk ve kızgınlık hislerine, insanınkine benzeyen hastalığı ve mutluğu deneyimleyen bir zihne sahip olduğunu gösterir. Bu yüzden eğer türe uygun bir grup yapılacaksa, Gök ve insan bir grupta yer alacaktır" (*CF*, Bölüm 49).

Bu yüzden, hem fizyolojik hem de zihinsel yönleri bakımından insan Göğün bir kopyası ya da eşidir (*CF*, Bölüm 41). Bu özelliğiyle insan, dünyanın diğer bütün şeylerinden çok üstündür. İnsan, Gök ve Yer, "her şeyin kökenidir." "Gök, onları doğurur, Yer onları besler ve insan onları mükemmelleştirir" (*CF*, Bölüm 19). İnsanın bu mükemmelliği nasıl başardığına gelince Tung, onun *li* (ayin) ve *yüeh* (müzik) vasıtasıyla yani, medeniyet ve kültür vasıtasıyla yapıldığını söyler. Eğer medeniyet ve kültür olmasaydı dünya, bitirilmemiş bir çalışma gibi olurdu ve bizatihi evren noksanlığa maruz kalırdı. Nitekim Gök, Yer ve insan hakkında şöyle der: "Bu üçü, ellerin ve ayakların birbirleriyle ilişkili olması gibi ilişkidirler. Bunlar bir araya geldiğinde, birbirinden vazgeçilemeyecek bitmiş fiziki bir şekil meydana getirirler" (*CF*, Bölüm 19).

İNSANIN DOĞASI HAKKINDAKİ TEORİ

Gök kendi *Yin* ve *Yang*ına sahip ve insan göğün kopyası olduğundan insan zihni de, iki unsuru: *Hsing* (insanın doğası) ve *ch'ing* (duygular ya da hisler) içerir. *Hsing* kelimesi, Tung Chung-shu tarafından bazen geniş bazen de dar anlamda kullanılır. Dar anlamda o, *ch'ing*den ayrı ve ona zıt olarak var olan bir şeydir; oysa geniş anlamda o, *ch'ing*i kuşatır. Bu son anlamda Tung bazen, *hsing*e "temel madde" olarak gön-

derme yapar. Bundan dolayı insanın bu temel direği, hem (dar anlamda kullanılan) *hsing*ten hem de *ch'ing*ten oluşur. *Hsing*ten insanseverlik gelir; oysa *ch'ing*den kıskançlık kötü alışkanlık. Bu *hsing*, dar anlamda Gök'ün *Yang*'ına ve *ch'ing* Göğün *Yin*'ine denktir (*CF*, Bölüm 35).

Bu bağlamda, Tung Chung-shu insanın doğasının yani insanın temel maddesinin iyi mi yoksa kötü mü olduğu şeklindeki eski tartışmayı ele alır. İnsanın doğasının iyi olduğunu söyleyen Mencius'la mutabık olamaz, zira şöyle demektedir: "İyilik tohumun özü gibidir ve tabiat, tohumun büyüyen bitkisi gibidir. Bitki çekirdeği meydana getirir, ancak onun kendisi bir çekirdek olarak isimlendirilemez. [Aynı şekilde] *hsing* [burada dar anlamda, yani temel madde anlamında kullanılır] iyiliği üretir, ancak kendisi iyilik olarak isimlendirilemez. Hem çekirdek hem de iyilik, insanın Göğ'ün çalışmasını sürdürmesi sayesinde tamamlanırlar ve [Gök] için dışsaldırlar. Onlar, bizatihi Göğün yaptığının [alanı] içinde bulunmazlar. Gök'ün yaptığı belli bir noktaya kadar genişler ve sonra durur. Bu durma noktası içinde bulunan Gök'e mahsustur. Onun dışında bulunan [bilge] kralların [öğretisi, kültürü] *chiao*suna mahsustur. [Bilge] kralların *chiao*su, *hsing* [temel madde]nin dışında bulunur, ancak o olmaksızın *hsing* tam olarak gelişemez" (*CF*, Bölüm 36).

Bu yüzden Tung Chun-shu, gerçekten de insanı Göğün ve Yerin muadili yapan kültürün değerini vurgular. Bu cihetten o, Hsün Tzu'ya yaklaşır. Ancak, insanın temel maddesinin gerçekte kötü olduğunu kabul etmemekle ondan ayrılır. İyilik, tabiatın bir devamıdır, onun bir tersine çevrilmesi değildir.

Kültürü, tabiatın bir devamı olarak kabul ettiği ölçüde Tung Mencius'a yaklaşır. Nitekim o şöyle yazar: "Bazıları, [insanın] doğası iyiliğin kaynağını, zihni de iyiliğin temel maddesini içerdiğinden, [doğanın kendisi] nasıl iyi olmaz? der. Ancak ben bunu, böyle değildir diye cevaplarım. Çünkü ipek kozası ipek liflerini içerir, ancak kendisi ipek değildir; yumurta pilici içerir ancak kendisi bir piliç değildir. Eğer bu benzetmeleri takip edecek olursak, burada hangi şüphe olabilir?" (*CF*, Bölüm 5). Burada ileri sürülen soru, Mencius'un görüşünü tak-

dim eder. Ona cevap verirken Tung Chung-shu, Mencius ve kendisi arasındaki farklılığı daha açık bir hale getirir.

Ancak bu iki felsefeci arasındaki farklılık, gerçekte sözsel olmaktan başka bir şey değildir. Tung Chung-shu'nun kendisi şöyle der: "Mencius [insanın temel maddesini] aşağı olan kuşların ve hayvanların yaptıklarıyla karşılaştırarak değerlendirir ve bu yüzden de, insan doğası zaten iyidir, der. Ben onu, üstün olan bilgelerinkiyle karşılaştırıyorum ve bu yüzden de insan doğasının henüz iyi olmadığını, söylüyorum" (*CF*, Bölüm 25). Bundan dolayı Mencius ve Tung Chung-shu arasındaki farklılık, şu iki ifade arasındaki farklılığa indirgenir: "Zaten iyi" ve "henüz iyi değil".

TOPLUMSAL AHLÂK

Tung Chung-shu'ya göre *Yin* ve *Yang* teorisi, aynı zamanda toplumsal düzenin metafizik bir meşrulaştırmasıdır. Şöyle yazar: "Her şeyde, karşılıklı ilişkiler olmalıdır. Bu yüzden eğer daha yukarısı varsa, daha aşağısı da olmalıdır... Eğer soğuk varsa, sıcak da olmalıdır. Eğer gündüz varsa, gece de olmalıdır. Bunların hepsi, birbiriyle ilişki olan şeylerdir. Başka bir şeyle ilişkisi olmayan hiçbir şey yoktur ve her bir ilişkide de, *Yin* ve *Yang* vardır. *Yin*, *Yang*ın, karı kocanın ve tebaa hükümdar arasındaki ilişkilerin tamamı *Ying* ve *Yang* ilkesinden türetilir. Aralarında bir korelasyonun bulunmadığı hiçbir şey yoktur ve her korelasyonda *Yin* ve *Yang* vardır. Bu yüzden, hükümdar ve tebaa, baba ve oğul ve karı ile koca arasındaki ilişkinin tamamı, *Yin* ve *Yang* ilkelerinden türetilir. Hükümdar *Yang*dır, tebaa *Yin*dir; baba *Yang*dır, oğul *Yin*dir; koca *Yang*dır, karı *Yin*dir... [Hakiki] kralın Yolunun bu üç bağı [*kang*], Gökte aranalabilir" (*CF*, Bölüm 53).

Bu dönemden önceki Konfüçyüsçülere göre, toplumda beş ana ilişki vardır. Yani hükümdar ile tebaa, baba ile oğul, koca ile karı, genç erkek kardeş ile yaşlı erkek kardeş ve arkadaş ile arkadaş. Tung, bunlardan üçünü seçer ve onları üç *kang* diye isimlendirir. *Kang*ın harfi harfine anlamı, bir ağdaki, diğer bütün bağların kendisine tutturulduğu ana bağdır. Bu yüzden hükümdar, tebaasının *kang*ıdır yani, o onla-

rın efendisidir. Aynı şekilde koca karının *kang*ıdır ve baba oğlun *kang*ıdır.

Bu üç *kang*ın yanı sıra, Konfüçyüsçüler tarafından desteklenen/onaylanan beş *ch'ang* da vardır. *Ch'ang* bir norm ya da sabit anlamına gelir ve beş *ch'ang* Konfüçyüsçülüğün beş değişmez faziletidir yani, *jen* (insanseverlik), *yi* (doğruluk), *li* (adap, ayinler, uygun davranış kuralları), *chih* (hikmet) ve *hsin* (iyi inanç). Tung Chung-shu'nun kendisi bu noktayı özellikle vurgulamasa da, beş faziletin Beş Element'le korelasyonları olduğu bütün Han bilim adamları tarafından, genel olarak kabul edilir. Bu yüzden, insanseverlik doğudaki Ağaçla; doğruluk batıdaki Metal ile; ayinler, güneydeki Ateş ile; hikmet kuzeydeki Su ile ve iyi inanç merkezdeki Toprakla* ilişkilidir.

Beş *ch'ang* bir bireyin faziletleri, üç *kang* ise toplumun ahlâkıdır. *Kang-ch'ang* şeklindeki birleşik kelime, eski zamanlarda, genel olarak ahlâk ya da ahlâk yasaları anlamına gelirdi. İnsan doğasını ahlâk yasaları yönünde geliştirmelidir. Bu ahlâk yasaları, kültürün ve medeniyetin esaslarıdır.

SİYASET FELSEFESİ

Ancak bütün insanlar, bizatihi bunu yapamazlar. Bundan dolayı, bu gelişimlerinde onlara yardım etmek yönetimin vazifesidir. Tung Chugn-shu şöyle yazar: "Gök, insanları iyiliğin temel maddesiyle birlikte yaratır, fakat insanlar bizatihi iyi olmaya muktedir değildir. Bu yüzden Gök, onlar için, onları iyi yapacak krallık [kurumunu] tesis etti. Göğün maksadı, budur" (*CF*, Bölüm 35).

Kral, iyilik, mükafatlar, cezalar ve idamlarla yönetir. Bu "dört yönetim yolu" dört mevsim modeli örnek alınarak meydana getirilmiştir. Tung: "İyilik, mükafatlar, cezalar ve idamlar, sıraya uygun olarak ilkbahar, yaz, sonbahar ve kışa benzer; bu bir çetelenin [iki parçasının] birbirine denk gelmesi gibidir" der. Bu yüzden kralın Göğün eşi-

(*) Bkz. *The Pai T'ung Yi* ya da *Beyaz Kaplan [Kulübesinden] Genel İlkeler*, MS. 79'de derlenen bir çalışma, *chüan* 8.

ti olduğunu söylüyorum; bu, kral dört yönetim yoluna sahipken Göğün dört mevsime sahip olduğu anlamındadır. Göğün ve insanın ortak olarak paylaştıkları şeydir (*CF*, Bölüm 55).

Yönetim organizasyonu da, dört mevsim örüngüsüne göre şekillendirilir. Tung'a göre, devletin memurlarının dört sınıf halinde sıralanması olgusu da, bir yılın dört mevsimi olması gerçeği model alınarak yapılmıştır. Aynı şekilde bu sınıflardaki her memurun yönetiminde üç yardımcısı olması da, her mevsimin üç ayının olması gerçeği model alınarak belirlenmiştir. Memurlar, bu şekilde sınıflandırırlar çünkü insanlar doğal olarak yetenekleri ve faziletleriyle ilgili dört dereceye ayrılırlar. Bundan dolayı, yönetim seçilmeyi hak eden bütün insanları seçer ve onları fazilet ve yeteneklerinin doğal derecesine uygun olarak istihdam eder. "Bu yüzden Gök, dört mevsimi seçer ve onları on iki [ayla] tamamlar; bu şekilde Göğün dönüşümleri tamamen ifade edilir. Aynı şekilde, insanın değişimlerine tam ifadesini verecek ve onları Göğünkiyle uyumlu hale getirecek olan yalnızca bilgedir" (*CF*, Bölüm 24).

Gök ve insan arasındaki ilişki o kadar yakın ve doğrudandır ki, bu yüzden Tung beşeri yönetimdeki bütün haksızlıkların, doğal dünyada anormal fenomenlerin tezahürü ile sonuçlanması gerektiğini ileri sürer. Daha önce *Yin-Yang* okulu tarafından yapılmış olduğu gibi, o da bu teoriyi açıklamak için hem teleolojik hem de mekanik bir açıklama ortaya koyar.

Teleolojik olarak konuşulduğunda, beşeri yönetimde yanlış bir şey olduğunda, bu zorunlu olarak Gök nezdinde hoşnutsuzluğa ve kızgınlığa sebep olur. Bu tür hoşnutsuzluk ya da kızgınlık, depremler, güneş ya da ay tutulması, kuraklık veya seller gibi doğal musibetler ya da olağanüstülükler vasıtasıyla ifade edilir. Bunlar, Göğün yanlışlarını düzeltmesi için yöneticiyi uyarma yollarıdır.

Ancak mekanik olarak konuşulduğunda, Tung Chung-shu'ya göre, "her şey, kendisinden farklı olduğu şeyden kaçınır ve benzer olduğu şeye bağlanır" ve "eşyalar kesinlikle kendi türlerinden olanları kendileri için isterler." Bundan dolayı, insan tarafındaki anormallikler, zorunlu olarak tabiat tarafındaki anormalliklerin ortaya çıkmasına se-

bep olur. Başka yerde ifade edilen teleolojik teorisiyle çelişerek Tung Chung-shu, bunun doğanın yasası olduğunu ve onda doğaüstü olan hiçbir şey olmadığını ileri sürer.

TARİH FELSEFESİ

On İkinci Bölüm'de Tsou Yen'in tarihteki hanedan değişikliklerinin nasıl Beş Gücün hareketi tarafından etkilendiğini ileri sürdüğünü gördük. Belirli bir Güçle ilişkilendirildiği için belirli bir hanedanlık, yönetimini bu Güce uygun bir tarzda yerine getirmek zorundadır. Tung Chugn-shu bu teoriyi, hanedanların birbiri peşi sıra gelmelerinin Beş Gücün hareketine değil, kendisinin "Üç Hakimiyet" diye isimlendirdiği şeyin artarda gelişine uygun olduklarını ileri sürerek değiştirir. Bunlar, Siyah, Beyaz ve Kırmızı Hakimiyetlerdir. Bunların her birinin kendine has bir yönetim sistemi vardır ve her hanedanlık bir Hakimiyeti temsil ederler (*CF*, Bölüm 23).

Tung'a göre, fiili tarihte Hsia hanedanlığı (geleneksel olarak İÖ. 2205-1766) Siyah Hakimiyeti, Shang hanedanlığı (İÖ. 1766?-1122) Beyaz Hakimiyeti, ve Chou hanedanlığı (İÖ. 1122?-255) da Kırmızı Hakimiyeti temsil etti. Bu, tarihsel evrimde bir çevrimi meydana getirdi. Chou hanedanlığından sonra, yeni hanedanlık bir kez daha Siyah Hakimiyeti temsil etti ve aynı sıra tekrarlandı.

Modern dönemlerde renklerin aynı şekilde, toplumsal organizasyonların farklı sistemlerini göstermek için kullanıldığını ve onların da Tung Chung-shu'nun üç rengi olduklarını görmek ilginçtir. Bu yüzden onun teorisini takip ederek Faşizmin Siyah Hakimiyeti, Kapitalizmin Beyaz Hakimiyeti ve Komünizm'in Kırmızı Hakimiyeti temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Tabii ki, bu yalnızca rastlantıdır. Tung Chung-shu'ya göre, bu üç Hakimiyet, esas olarak birbirinden farklı değildir. Tung Chung-shu, yeni bir kralın yeni bir hanedanlık kurduğunda, bunu Gökten hususi bir Emir aldığı için böyle yaptığını ileri sürer. Bundan dolayı, yeni bir Emir aldığını görünür kılmak için belli dışsal değişiklikler yapmak zorundadır. Bu değişiklikler, başkentini yeni bir yere nakletmeyi, yeni bir

unvan kabul etmeyi, yılın başlangıcını ve resmi vesilelerle giyilen elbiselerin rengini değiştirmeyi içerir. "Beşeri ilişkilerin büyük bağlarına, ahlâka, yönetime, ahlâki eğitime, âdetlere ve kelimelerin değişen anlamlarına gelince" der Tung, bunlar bütünüyle önceden ne iseler öyle kalırlar. Hakikaten, onlar niçin değişsinler? Bu yüzden yeni bir hanedanlığın kralı, kurumlarını değiştirme şöhretine sahiptir; ancak o gerçekte temel ilkeleri değiştirmez" (*CF*, Bölüm 1).

Bu temel ilkeler, Tung'un *Tao* olarak isimlendirdiği şeylerdir. *Han Hanedanlığı'nın Tarihi*'ndeki biyografisi, onun şöyle dediğini iktibas eder: "*Tao*'nun büyük kaynağı Gökten türer; ne Gök değişir ne de *Tao*."

Yöneticinin Göğün Emriyle yönettiği teorisi, yeni bir teori değildir. *Tarih Kitabı*nda, söz konusu teoriyi ima eden sözler buluruz ve Mencius bunu, daha önce yeteri derecede açık hale getirmişti. Ancak Tung Chun-shu bu teoriyi, kendi tabiat ve insan hakkındaki bütüncül felsefesiyle birleştirerek daha anlaşılır bir şekilde beyan etmiştir.

Feodal çağda, bütün yöneticiler yetkilerini kendi atalarından miras alırlardı. Ch'in hanedanlığının İlk İmparatoru bile, bu hususta bir istisna teşkil etmez. Ancak, Han Hanedanlığı'nın kurucusu farklıydı. Sıradan halk tabakasından yükselerek (Çinliler için) bütün medeni dünyanın İmparatoru olmayı başardı. Han Hanedanlığı, bunun için bir meşrulaştırıcıya ihtiyaç duydu ve Tung Chung-shu da bu meşrulaştırıcıyı tedarik etti.

Onun, bir yöneticinin Göğün Emriyle yönettiği şeklindeki teorisi, imparatorluk yetkisini kullanmayı haklı çıkardığı gibi, bu kullanmayla ilgili sınırlar da koymaktaydı. İmparator, Göğün memnuniyetinin ya da memnuniyetsizliğinin tezahürleri hususunda uyanık olmak ve ona uygun olarak hareket etmek zorundaydı. Kendi kendilerini ve yönetimlerinin siyasetini dikkatli bir şekilde gözden geçirmek ve anormal doğal fenomenler onların rahatsız olmalarına yol açtığında da onları ıslah etmeye çalışmak Han İmparatorlarının ve bir dereceye kadar da, daha sonraki İmparatorların uygulamasıydı.

Tung'un Hakimiyetlerin birbiri ardı sıra gelmesi hakkındaki teorisi aynı zamanda, verili bir hanedanlığın ayrıcalığına da belli bir sı-

nır koydu. Bir imparatorluk ailesi ne kadar iyi olursa olsun, onun yönetiminin süresi sınırlıdır. Son geldiğinde, yerini kurucusunun yeni Emir aldığı bir başka hanedana bırakması gerekir. Bunlar, Konfüçyüsçülerin kendisiyle mutlak bir monarşi gücü üzerine sınırlar koymaya çalıştıkları ölçülerdir.

CH'UN CH'İU'NUN YORUMU

Tung Chug-shu'ya göre, ne Ch'in ne de Han, Chou hanedanının doğrudan halefi değildir. Gerçekte o, Chou'nun halefi olmak ve Siyah Hakimiyeti temsil etmek için Göğün Emrini alanın Konfüçyüs olduğunu iddia etmekteydi. Konfüçyüs, *fiili* (*de facto*) bir kral değil, meşru (*de jure*) bir kraldı.

Bu garip, bir teoridir, ancak doğrusu Tung Chung-shu ve okulu tarafından ileri sürülen ve inanılan bir teoriydi. Esas olarak Konfüçyüs'ün doğduğu devletin bir kroniği olan *Ch'un Ch'iu* ya da *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları*, onlar tarafından (yanlış bir şekilde), Konfüçyüs'ün içinde yeni bir kral olarak hakkını yerine getirdiği en önemli siyasi çalışması olduğunu varsayıldı. O, Siyah Hakimiyeti temsil etti ve bu Hakimiyete uygun olan bütün değişimleri kurumsallaştırdı. Tung Chug-shu *Ch'un Ch'iu* hakkındaki yorumuyla meşhurdur ve felsefesinin bütün yönlerini ondan iktibaslarla haklı çıkardı. Gerçekten de o, otoritesinin ana kaynağı olarak *Ch'un Ch'iu*yu genel olarak iktibas etti. Çalışmasının *Ch'un-ch'iu Fan-lu* ya da *Ch'un Ch'iu'dan Çok Süslü Çiğdemler* olarak isimlendirilmesinin sebebi budur.

Tung, *Ch'un Ch'iu*'nun kapsadığı (İÖ. 722-481) yüzyılları, üç döneme ayırır ve bunları "üç çağ" diye isimlendirir. Bunlar: "(1) Kişisel olarak Konfüçyüs tarafından tanıklık edilen çağ; (2) yaşayan yaşlı çağdaşlarının şifahi tanıklıkları vasıtasıyla işitmiş olduğu çağ; (3) nakledilen kayıtlar sayesinde işittiği çağ. Tung Chung-shu'ya göre, Konfüçyüs *Ch'un Ch'iu*yu yazarken bu üç dönemde vukuu bulan olayları kaydetmek için farklı sözler ya da deyimler kullandı. Bu kelimelerin ya da deyimlerin kullanıldıkları tarz çalışılarak *Ch'un Ch'iu*'nun batını anlamı keşfedilebilir.

TOPLUMSAL İLERLEMENİN ÜÇ SAFHASI

Ch'un Ch'iu üzerine üç önemli yorum yazıldı ve Han Hanedanlığı'ndan beri bunlar, klasikler haline geldiler. Bunlar, (muhtemelen orijinal olarak bütünüyle, *Ch'un Ch'iu* üzerine bir yorum olarak yazılmamış, fakat daha sonra bu çalışmaya iliştirilen) *Tso Chuan* olarak bilinen Tso Yorumu, Kung Yang ve Ku Liang Yorumlarıdır. Bu üç yorum, onları telif eden yazarlarından dolayı bu şekilde isimlendirildikleri farzedilir. Üçünün arasında Kung Yang Yorumu, *Ch'un Ch'iu*yu özellikle, Tung Chung-shu'nun teorilerine uygun olarak yorumlar. Bu yüzden söz konusu yorumda, "üç çağ" hakkındaki aynı teoriyi buluruz. Han Hanedanlığı'nın daha sonraki döneminden Ho Hsiu (129-182), Kung Yang Yorumu üzerine bir yorum yazdı ve söz konusu teoriyi daha ayrıntılı bir şekilde ele aldı.

Ho Hsiu'ya göre, *Ch'un Ch'iu*, Konfüçyüs'ün ideal olarak kendisiyle çöküş ve düzensizlik çağını, "yaklaşan barış" ve nihai olarak da "evrensel barış" çağına dönüştürdüğü sürecin bir kaydıdır. O, bu çağın en eskisini, "Konfüçyüs'ün nakledilmiş kayıtlar vasıtasıyla işittiği çağ" olan "çöküş ve düzensizlik" çağıyla özdeşleştirdi. Bu dönemde, Konfüçyüs bütün dikkatini kendi devleti Lu'ya hasrederek Lu'yu reformlarının merkezi olarak kabul etti. "Konfüçyüs'ün şifahi tanıklık sayesinde işittiği" bir sonraki dönem, Ho Hsiu tarafından "yaklaşan barış" çağıyla özdeşleştirildi. Bu çağ, Konfüçyüs'ün kendi devletini iyi yönettikten sonra barış ve düzeni "Orta Krallık" içinde yer alan diğer Çin devletlerine getirdiği çağdı. Nihai olarak bu üç dönemin sonuncusu, "Konfüçyüs'ün kişisel olarak tanıklık ettiği çağ", Ho Hsiu tarafından "evrensel barış" çağıyla özdeşleştirildi. Bu, Konfüçyüs'ün bütün Çin devletlerine barış ve düzen getirdikten sonra çevredeki barbar kabileleri de medenileştirdiği bir çağdı. Bu dönemle ilgili olarak Ho Hsiu şöyle dedi: "Bütün dünya, uzak ve yakın, büyük ve küçük, bir gibidir."* Tabii ki, Ho Hsiu, bu şeylerin fiilen Konfüçyüs tarafından başarıldığını, bunların Konfüçyüs'ün gerçekten güç ve yetkiye sahip oldu-

(*) Bkz. Ho Hsiu'nun *Ch'un Ch'iu Üzerine Kung Yang Yorumu Üzerine Yorumu*, MÖ. 722, Yin Dükü'nün birinci yılı.

ğunda gerçekleştirebileceği şeyler olduğunu kastetmekteydi. Ancak böyle olduğunda bile, teori fantastik olmayı sürdürür. Çünkü Konfüçyüs'ün kendisi sadece, *Ch'un Ch'iu*'nun varsayılan üç çağının son kısmında hayattaydı.

Ho Hsiu'nun Konfüçyüs'ün, kendi devletinde arzu edilen sonucu elde ederek, ideal olarak bütün dünyayı barışa ve düzene ulaştırdığı yol hakkındaki anlatısı, *Büyük Bilgi*'de yorumlanan dünya barışını elde etmedeki safhalara benzer. Bu yüzden bu konuda *Ch'un Ch'iu*, *Büyük Bilgi*'nin bir örneği haline gelir.

Toplumsal ilerlemenin üç safhası hakkındaki bu teori, aynı zamanda, *Li Chi*'deki bölümlerin biri olan *Li Yün* ya da "Ayinlerin Evrim"inde de bulunur. Bu araştırmaya göre, ilk safha bir düzensizlik, ikincisi "küçük sakinlik", üçüncüsü ise "büyük birlik" dünyasıydı. *Li Yün*, bu son çağı aşağıdaki gibi tasvir eder: "Büyük *Tao*, icraatta olduğunda, dünya herkes için ortaktı; yetenek, fazilet ve dirayet sahibi insanlar, seçildi; samimiyet vurgulandı ve dostluk geliştirildi. Bu yüzden, insanlar ne yalnızca kendi ailelerini sevdiler ne de kendi oğullarına çocuklar gibi muamele ettiler. Yaşlılara ölünceye kadar, uygun bir koruma tedarik edildi; iş, beden bakımından sağlam olanlara verildi ve gençlerin terbiyesi için bir vesile sağlandı. Şefkat ve merhamet, dayanmak için gereken araçlara sahip olmaları için dullara, yetimlere, çocuksuz erkeklere ve hastalığın güçten düşürdüğü kimselere gösterildi. Erkeklerin uygun işleri; kadınların evleri vardı. Onlar, gelişmemiş doğal kaynakların bolluğunu görmekten nefret ettiler [bu yüzden onu geliştirdiler, ancak bu gelişme] onların kendi kullanımları için değildi. Onlar çalışmamaktan nefret ettiler, [bu yüzden çalıştılar, ancak onların çalışması] kendi menfaatleri için değildi... Bu büyük birlik olarak isimlendirildi" (*Li Chi*, Bölüm 7).

Yi Yün'ün yazarı bu büyük birliği, geçmişin bir altın çağına koymuş olsa da, o kesinlikle Han halkının dolanımda olan bir rüyasını dile getirmekteydi. Bu rüya, Han halkının görmek istediği, imparatorluğun siyasi birliğinden başka bir şey değildi.

18

Konfüçyüsçülüğün Yükselişi ve Taoculuğun Yeniden Canlanması



"GÖĞÜN YOLU, EYLEMSİZLİKTEN OLUŞAN KENDİLİK YOLUDUR. ANCAK EĞER GÖK İNSANLARI AZAKLAYACAKSA, EYLEMİ MEYDANA GETİRİR VE EYLEM KENDİLİĞİNDEN OLMAZ. HUANG'IN VE LAO'NUN OKULU, GÖĞÜN YOLUNA DAİR TARTIŞMALARINDA HAKİKATİ BULDU."

Wang Ch'ung

"ŞİMDİ GÖĞÜN OĞLU OLMANIN YÜCELİĞİNİ ANLIYORUM."

Tarihsel Kayıtlar

Çin'de bir Tao tapınağında bulunan ahşap oyma işçiliğinin örneklerinden Taocu döneme ait bir tahta heykel.

Han Hanedanlığı, yalnızca Ch'in'in kronolojik bakımdan halefi değil, aynı zamanda birçok yönden onun devam ettiricisiydi de. O, Ch'in'in ilk kez gerçekleştirmiş olduğu siyasi birleşmeye bir istikrar kazandırdı.

DÜŞÜNCENİN BİRLEŞTİRİLMESİ

Ch'in'in bu maksat için benimsediği birçok siyaset arasında en önemlilerinden biri, düşüncenin birleştirilmesi siyasetiydi. Bütün muhalif devletleri fethettikten sonra Ch'in'in Başbakanı Li Ssu, hanedanlığın Birinci İmparatoru'na (Ch'in Shih huang-ti) şöyle diyen bir tezkire sundu: "Eskiden dünya dağınık ve karışık haldeydi. İnsanlar, kendi üstlerinin tesis ettikleri şey hakkında güvensizlik göstererek özel olarak inceledikleri şeye değer verdiler. Şimdiki halde, Sizin Yüceliğiniz dünyayı birleştirdi... Ancak, hususi öğretileriyle karşılıklı olarak birbirlerini cesaretlendiren, yasalar ve talimatlarla ilgili kurumları itibardan düşüren kimseler vardır... Eğer bu durumlar yasaklanmazsa, yukarıda imparatorluk gücü azalacak ve aşağıda, tarafgirlik teşekkül edecek" (*Tarihsel Kayıtlar*, bölüm 87).

Sonra çok sert bir tavsiyede bulundu: "Ch'inkiler dışındaki bütün tarihsel kayıtlar, resmi Bilim Adamlarının himayelerinde korunan ve tıp, ilaç, kehanet, tarım ve fidan-ağaç yetiştirmeye yönelik çalışmalar dışındaki "yüz düşünce okulunun yazıları ve bütün diğer edebiyat devlete teslim edilmeli ve yakılmalıdır. Çalışmak isteyebilecek herhangi bir bireye gelince, onlar da "memurları hocaları olarak kabul etsinler" (*a.g.e*, bölüm 6).

İlk İmparator bu tavsiyeyi uygun buldu ve İÖ. 213'te bu tavsiyenin yerine getirilmesini emretti. Bu tavsiye, kapsamlı olsa da, gerçekte Yasacı çevrelerde uzun bir süreden beri var olan bir düşüncenin mantıksal uygulamasından başka bir şey değildi. Bu yüzden Han Fei Tzu, daha önce şöyle demişti: "Zeki yöneticinin devletinde, hiçbir edebiyat ve arşiv kitabı yoktur; ancak yasalar öğretiler olarak hizmet görürler. Daha önceki kralların sözleri yoktur, ancak memurlar öğretmenler olarak hareket ederler" (*Han-fei-tzu*, bölüm 49).

Li Ssu'nun tavsiyesinin hedefi açıktır. Tek dünyanın, tek yönetimin, tek tarihin ve tek düşünce yolunun olduğundan emin olmak istiyordu. Tıp ve diğer uygulamalı konularla ilgili kitaplar, bu yüzden, genel yıkımdan ayrıldı. Çünkü şimdi söyleyeceğimiz gibi, onlar teknik çalışmalardı ve bu yüzden de "ideoloji"yle hiçbir ilgileri yoktu.

Ancak Ch'in hanedanlığının büyük zorbalığı, kendisinin çabucak yıkılmasına yol açtı ve Han Hanedanlığı'nın yükselişini takiben kadim edebiyat ve "yüz okul"un yazıları yeniden ortaya çıkmaya başladı. Seleflerinin aşırı ölçülerini tenkit etmekle birlikte Han yöneticileri, siyasi birlik uzun süre devam ettirilecek ise, farklı çizgilerin yanı sıra, imparatorluğun düşüncesini birleştirmek maksadıyla ikinci bir teşebbüsün yapılması gerektiğini hissetmeye başladılar. Bu yeni teşebbüs, İmparator Wu (İÖ. 140-87) tarafından yapıldı. Bunu yaparken Tung Chung-shu tarafından yapılan bir tavsiyeyi takip etmekteydi.

İÖ. 136 civarında İmparatora sunulan bir tezkerede, Tung şunları yazmaktaydı: "*Ch'un Ch'iu*daki Büyük Birleştirme ilkesi, evrenin içinden geçen daimi bir ağdır ve geçmişten günümüze uzanan gerçeğin bir ifadesidir. Ancak bugünün öğretmenleri, farklı Yollara, insanları

farklı doktrinlere sahiptirler. Her felsefi okulun kendisine özgü pozisyonu vardır ve öğrettikleri fikirler bakımından da birbirlerinden ayrılırlar. Bu yüzden yöneticiler, kendisiyle genel birleştirmeyi etkileyebilecek hiçbir şeye sahip değildir." O bu tezkeresini şu tavsiye ile bitirir: "*Liu Yi* (Altı Klasik) içinde olmayan her şey derhal kesilmeli ve daha fazla ilerlemelerine izin verilmemelidir" (*Han Hanedanlığı'nın Tarihi*, Bölüm 56).

İmparator Wu, bu tavsiyeyi uygun buldu ve resmen Altı Klasiğin hakim bir yer işgal ettiği Konfüçyüsçülüğün resmi devlet öğretisi olduğunu ilan etti. Konfüçyüsçüler yeni kazandıkları konumları pekiştirmeden önce, hayli fazla bir zamana ihtiyaç vardı. Bu süreç sırasında Konfüçyüsçüler muhalif okullardan birçok fikri aldılar; böylece de Konfüçyüsçülüğü Chou hanedanlığının ilk dönem Konfüçyüsçülüğünden çok farklı bir şey haline getirdiler. Son bölümde, bu eklektik karışım sürecinin nasıl işlediğini gördük. Ancak İmparator Wu'nun zamanından itibaren Konfüçyüsçülere, yönetim tarafından diğer okullar hariç kendi öğretilerini açıklamak için daha çok şans verildi.

Tung Chung-shu tarafından gönderme yapılan Büyük Birleştirme ilkesi de, *Ch'un Ch'iu* üzerine yapılan *Kung Yang Yorumu*'nda tartışıldı. Bu yüzden *Ch'un Ch'iu*'nun açılış cümlesi: "[Dük Yin]in ilk yılı, ilkbahar, Kralın birinci ayı" şeklindedir. *Yorum* bu cümle üzerinde şu mütalaada bulunur: "Niçin [*Ch'un Ch'iu*] Kralın birinci ayından söz eder? O, Büyük Birleştirmeye yönelik bir göndermedir." Tung Chung-shu ve Kung Yang okulunu göre, bu Büyük Birleştirme, Konfüçyüs'ün *Ch'un Ch'iu*'yu yazdığında ideal olarak tesis edilmiş yeni hanedanlığı için ileri sürmüş olduğu programlardan biridir.

İmparator Wu tarafından Tung Chung-shu'nun tavsiyesiyle icra edilen kanun, çok müspettir. Ancak, her ikisi de eşit derecede bütün imparatorluğun entelektüel bir birleşimini hedefleseler de, Lu Ssu tarafından Ch'in'in İlk İmparatoruna teklif edilenden daha mutedildiler. Ch'in kanununun yaptığı gibi, bütün felsefi okulları ayırım yapmaksızın reddetmek yerine, düşünce dünyasında bir boşluk bırakarak Han kanunu, onlardan birini, Konfüçyüsçülüğü, "yüz okul" arasından seç-

ti ve ona, devlet öğretisi olarak üstünlük verdi. Bir başka farklılık, Han kanununun, diğer okulların fikirlerinin özel olarak öğretilmesi için ceza verilmemesine karar vermesidir. O yalnızca, resmi konumlar için aday olmayı isteyen şahısların Altı Klasiği ve Konfüçyüsçülüğü çalışması gerektiğini şart koştu. Böylece Konfüçyüsçülüğü devlet eğitiminin temeli haline getiren Han Hanedanlığı, devlet memuru ihtiyacını karşılamak için kullanılan Çin'in meşhur imtihan sisteminin temelini attı. Bu yolla, Han yasası gerçekte, Ch'in kanunu ile Konfüçyüs'ün zamanından sonra yaygınlık kazanan önceki özel eğitim uygulaması arasındaki bir uzlaşıdır. Çin'in ilk özel öğretmenin şimdi, Çin'in devlet öğretmeni haline geldiğini görmek ilginçtir.

HAN DÜŞÜNCESİNDE KONFÜÇYÜS'ÜN KONUMU

Sonuç olarak Konfüçyüs'ün konumu, İÖ. ilk yüzyılın ortalarında gittikçe daha yüksek bir hale geldi. Bu zaman civarında, *wei shu* ya da apokrifa olarak bilinen yeni bir edebiyat tipi ortaya çıkmaya başladı. *Shu* kitap ya da yazı manasına gelir; *wei* ise, harfi harfine ağların örülmesi anlamına ifade eder ve *chinge* karşıt olarak kullanılır. *Chinge* genel olarak klasik diye tercüme edilen, ancak harfi harfine ağ anlamına gelen bir kelimedir. Han döneminden birçok insan tarafından Konfüçyüs'ün Altı Klasiği, yani öğretisinin altı ağını yazdıktan sonra bile, yine de geride ifade edilmemiş bir şey bıraktığına inanılmaktaydı. Bundan dolayı onlar, Konfüçyüs'ün daha sonra, altı ağa tekabül eden altı atkıyı zeyl tarzında yazdığını düşündüler. Bu yüzden, altı ağ ve altı ağın birleşimi, Konfüçyüs'ün bütün öğretisini meydana getirir. Tabii ki, gerçekte apokrifa Han'ın sahtekarlıklarıdır.

Apokrifada Konfüçyüs'ün konumu, o zaman kadar Çin'de sahip olduğu en yüksek düzeye ulaştı. Mesela onlardan biri olan *Ch'un Ch'iu Wei: Han Han Tzu* ya *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları Üzerine Apokrifal Araştırma: Han Hanedanlığı'nın Korunmuş Okulları*'nda şöyle yazılır: "Konfüçyüs dedi ki: 'Han Hanedanlığı'nın imparatorları için yasaları kurumsallaştırmak maksadıyla Kadim levhalar üzerine çizilmiş tarihsel kayıtları inceledim, kural dışı vakaları gözden geçirdim

ve topladım'." *Konfüçyüs'e Dair Açıklayıcı Levhalar* olarak bilinen *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları* üzerine olan bir başka apokrif araştırma, Konfüçyüs'ün, gerçekte bir tanrının oğlu, Siyah İmparator olduğunu ifade ederek hayatında vukuu bulduğu varsayılan birçok mucizeyi nakleder. Bu yüzden söz konusu apokrif metinlerde, Konfüçyüs'ün insanüstü bir varlık, geleceği önceden haber veren insanlar arasında bir tanrı olarak kabul edildiğini görürüz. Eğer bu görüşler yaygınlaşmış olsaydı, Konfüçyüs, Çin'de İsa Mesih'inkine benzer bir konuma sahip olur ve Konfüçyüsçülük, terimin bilinen anlamında bir din haline gelirdi.

Ancak kısa süre sonra, daha realist ya da rasyonalist bir düşünme tarzına sahip olan Konfüçyüsçüler, Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük hakkındaki bu "aşırı ve garip görüşleri" protesto ettiler. Onlara göre Konfüçyüs ne bir tanrı ne de bir kral olup yalnızca bir bilgeydi. O ne Han Hanedanlığı'nın gelişini önceden bildi ne de herhangi bir hanedanlık için yasalar tesis etti; yalnızca geçmişin büyük geleneğinin kültürel mirasına varis oldu; ona yeni bir ruh vererek çağlar boyunca nakledilmelerini sağladı.

ESKİ VE YENİ METİN OKULLARININ MÜCADELESİ

Bu Konfüçyüsçüler Eski Metin Okulu olarak bilinen bir grup meydana getirdiler. Söz konusu okul, "Ch'in'in Yangınları"dan yani İÖ. 213'te kitapların yanmasından öncesine giden, tekrar ele geçirildikleri zaman arkaik hale gelmiş olan bir el yazısıyla yazılan Klasik metinlere sahip olduğu için bu isimle isimlendirildi. Bu grubun aksine Tung Chung-shu ve diğerleri Yeni Metin Okulu'na aittiler. Onun Klasik sürümleri Han Hanedanlığı boyunca yürürlükte olan el yazısı formunda yazıldıkları için bu şekilde isimlendirildiler.

Bu iki okul arasındaki mücadele Çin bilim tarihindeki en büyük mücadelelerden biri oldu. Burada bu mücadelenin ayrıntılarına girmek gerekli değildir. Bütün söylenmesi gereken, Eski Metin Okulu'nun Yeni Metin Okulu'na karşı bir tepki ya da devrim olarak ortaya çıkmış olduğudur. İlk Han Hanedanlığı'nın sona ermesinden önce söz konu-

su okul, bu zamanın en büyük bilim adamlarından biri olan Liu Hsin'den (ykş. M. 46-İS. 23) yardım gördü. Gerçekten de, onun gayreti o kadar büyüktü ki, çok sonraki zamanlarda Yeni Metin Okulu'nun takipçileri tarafından tamamen yanlış olarak, tek başına eski el yazısı tarzında kaleme alınmış olan bütün klasiklerin sahtesini yapmakla suçlandı.

Son zamanlarda bu iki okulun kökeninin muhtemelen, Ch'in hanedanlığından önce var olan Konfüçyüsçülüğün iki kanadına kadar geri gidebileceği aklıma geldi. Yeni Metin Okulu, bu yüzden, ilk dönem Konfüçyüsçülükteki idealist kanadın bir devamı ve Eski Metin Okulu da realist kanadın bir devamı olabilir. Bir başka ifadeyle, bu okullardan biri Mencius'un başkanlığını yaptığı gruptan ve diğeri de Hsün Tzu'nun başkanlığını yaptığı gruptan türemiş olabilir.

Hsün-tzü'de, "On İki Felsefeciye Karşı" başlıklı bir bölüm vardır. Onun bir paragrafı şöyle der: "İlk kralları genel bir tarzda takip eden ancak onların temellerini bilmeyen bazı kimseler vardı... Kendilerini kadim geleneklere dayandırarak Beş Element teorileri olarak isimlendirilen teoriler geliştirdiler. Onların görüşleri, ilginçtir, çelişiktir ve standartları yoktur; karanlıktır ve örnekleri yoktur; sınırlıdırlar ve açıklamaları yoktur. Tzu-ssu [Konfüçyüs'ün torunu] bunları başlattı ve Meng K'o [Mencius] onu takip etti" (*HT*, Bölüm 4).

Bu paragraf uzun bir süre modern bilim adamlarını şaşırttı. Çünkü hem Tzu-ssu'nun çalışması olduğu farz edilen *Chung Yun* hem de *Mencius*'da Beş Element zikredilmez. Bununla beraber, *Chung Yung*da şu şekilde okunan bir paragraf buluruz: "Bir millet gelişmek üzere olduğunda, muhakkak hayırlı kehanetler olacaktır; yok olmak üzere olduğunda da uğursuz kehanetler." Aynı şekilde bir yerde *Mencius* da şöyle der: "Beş yüzyıl boyunca [hakiki] bir kralın ortaya çıkacak olması kaçınılmazdır" (*M*, VIIb, 13). Bu paragraf, hem Mencius'un hem de *Chun Yung* yazarının (eğer Tzu-sus değilse bile, onun takipçilerinden biri olmalı), bir dereceye kadar Gök ve insan arasında karşılıklı bir etkileşimin var olduğuna inandıklarına ve tarihin çevrimsel olarak hareket ettiğine işaret eder görünmektedir. Bu doktrinler,

daha sonra hatırlatılacak olan *Yin-Yang* ya da Beş Element okulundaki önde gelen doktrinlerdir.

Şu halde Tung Chung-shu'yu Konfüçyüs'ün Mencius kanadıyla bir şekilde bağlı olduğunu kabul edersek, Hsün Tzu'nun bu kanada karşı olan suçlamaları, artı bir önem kazanır. Çünkü Tung Chung-shu'nun görüşleri gerçekte Mencius'un görüşlerinin gelişmemiş şekline kadar geri gidiyorsa, o zaman Mencius'unkiler, onların daha sonraki Tung Chunu-shuyla ulaştıkları gelişmiş durumuna göre, gerçekten "tuhaf" ve "karanlık" olarak karakterize edilebilir.

Bu varsayım, Tung Chugn-shu gibi Mencius'un *Ch'un Ch'iu*'ya Konfüçyüs'ün çalışması olarak hususi bir değer verdiği gerçeğiyle daha güçlendirilir. Bu yüzden o şöyle dedi: "Konfüçyüs, [dünyanın düzensizliği tarafından] uyarıldı; o da *Chu'un Ch'iu*yu meydana getirdi. *Ch'un Ch'iu* Göğün Oğlunun çalışması olmalıdır. Nitekim Konfüçyüs: 'Beni anlayanlar, *Ch'un Ch'iu*den dolayı beni anlayacaklar ve beni anlamayanlar onun yüzünden beni anlamayacaklar'" (*Mencius*, IIIb, 9), dedi. Mencius'un, Konfüçyüs'ün *Ch'un Ch'iu*yu telif ederken Göğün Oğluna mahsus bir iş yaptığı şeklindeki teorisi, daha da geliştirilecek olursa, Tung Chung-shu'nun Konfüçyüs'ün, Göğün Oğlu olmak için gerçekten Gökten bir Emir almış olduğu teorisine kolaylıkla götürür.

Ayrıca, Tung Chung-shu, insanın doğası hakkındaki teorisini yorumlarken onu açıkça Mencius'un teorisiyle karşılaştırır. Son bölümde gördüğümüz gibi, iki teori arasındaki farklılık, gerçekte yalnızca isim bakımından bir farklılıktır.

Eğer Yeni Metin Okulu'nun Mencius'un liderliğini yaptığı Konfüçyüsçülüğün idealist kanadının devamı olduğu varsayımını kabul edersek, ancak o zaman Eski Metin Okulu'nun da, aynı şekilde Hsün Tzu'nun realist kanadından kaynaklanmış olduğunu varsaymak makul olacaktır. Bu yüzden, Eski Metin Okulu'nun takipçileri olan İS. 1. yüzyılın düşünürlerinin hepsi, evren hakkında Hsün Tzu ve Taocuların görüşlerine benzer tabiatçı bir görüşü kabul ettikleri önemsenmeye değer. (Hsün Tzu'nun kendisi, daha önce gördüğümüz gibi, bu bakımdan Taocular tarafından etkilendi).

YANG HSİUNG VE WANG CH'UNG

Bu bakış açısının bir örneği, Eski Metin Okulu'nun üyelerinden biri olan Yang Hsiung (İÖ. 53-İS. 18) tarafından sağlanır. Onun *T'ai Hsüan* ya da *Yüce Sır* adlı çalışması, dikkate değer bir ölçüde "tersine döndürme *Tao*nun hareketidir" anlayışıyla doludur. Bu anlayış, hem *Lao-tzu* hem de *I- Ching - Değişimler Kitabı*'ndaki temel bir anlayıştır.

O, içinde *Yin-Yang* okuluna saldırdığı *Fa Yen* ya da *Örnek Konuşmalar* olarak bilinen bir araştırma da yazdı. Elbette bu çalışmada Mencius'ü övmüş olsa bile bu, benim teorimi geçersiz kılmaz. Çünkü, Mencius'un *Ying-Yang* okuluna bir eğilimi olsa da, Han Hanedanlığı'nda Yeni Metin Okulu'nu karakterize eden aşırılıklara asla ulaşmadı.

Eski Metin Okulu'nun en büyük düşünürü, şüphesiz Wang Ch'ung'du (İS. 27-yaklaşık. 100). Dikkate değer bilimsel, şüpheci bir ruha sahip bir ikonaklast olan Wang Ch'ung'un ana çalışması, *Lun Heng* ya da *Eleştirel Denemeler*dir. Çalışmayı karakterize eden söz konusu bu ruhla yazan Ch'ung şöyle der: "*Shih* [*Şiir Kitabı*] üç yüz şiiri ihtiva etse de, bir ifade yani, [Konfüçyüs'ün *Seçmeler*'indeki bir sözü olan] 'bozulmamış düşüncelerle' onların hepsini içine alır. Benim *Lung Heng*'imin bölümleri onlarca diye sayılsa da, bir ifade yani, 'kurgular ve yanlışlıklardan nefret' onların hepsini kapsar" (*Lung Heng*, Bölüm 6). Yine şöyle der: "Eşyada, neticelere sahip olmaktan daha açık bir şey ve akıl yürütmede kanıta sahip olmaktan daha kesin bir şey yoktur" (*LH*, Bölüm 67).

Bu bilimsel, şüpheci ruhu kullanarak, güçlü bir şekilde *Yin-Yang* okulunun teorilerine ve özellikle de onun hem teleolojik hem de mekanik olarak Gök ve insan arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu teorisine saldırır. Onun teleolojik yönüyle alakalı olarak şöyle yazar: "Göğün Yolu, eylemsizlikten oluşan kendiliğindenlik Yoludur. Ancak eğer Gök insanları azarlayacaksa, eylemi meydana getirir ve eylem kendiliğinden olmaz. [Efsanevi Sarı İmparator] Huang'ın ve Lao'nun [Lao tzu] okulu, Göğün Yoluna dair tartışmalarında hakikati buldu" (*LH*, Bölüm 42).

Bu teorinin mekanik yönüyle alakalı olarak Wang Ch'un şöyle der: "İnsan evrende, bir ceketin ya da bir kaftanın altındaki bir pire ya da bir bitin yeri kadar bir yer işgal eder... Pire ya da bit, hem uygun hem de uygunsuz hareket ederek ceketin altındaki esirde değişikliklere ya da hareketlere sebep olur mu?... Onlar bunu yapamazlar ve insanın tek başına bu şekilde kabiliyete sahip olduğunu varsaymak da, eşyanın ve eserin ilkesini yanlış anlamaktır" (*LH*, Bölüm 43).

TAOCULUK VE BUDİZM

Böylece Wang Ch'ung, bir yüzyıl sonra gelecek olan Taoculuğun yeniden canlanmasının yolunu hazırladı. Taoculuk hakkında konuşurken *Tao chia* ve *Tao chiao*, yani bir felsefe olarak Taoculuk ve bir din olarak Taoculuk arasındaki farkı bir kez daha vurgulamalıyım. Taoculuğun yeniden canlanması ile burada, Taocu felsefeyi kastediyorum. Bu yeniden canlanmış olan Taocu felsefeyi, Yeni-Taoculuk olarak isimlendireceğim.

Bir din olarak Taoculuğun da Han Hanedanlığı'nın sonuna doğru ortaya çıkmaya başladığı ve bu popüler Taoculuğa yeni Taoculuk olarak gönderme yapan bazılarının olduğunu görmek ilginçtir. Eski Metin Okulu, Konfüçyüsçülüğü *Yin-Yang* unsurlarından arındırdı ve *Yin-Yang* daha sonra, Taocu din olarak bilinen yeni bir tür eklektizm meydana getirmek için Taoculukla karıştı. Bu yolla, Konfüçyüs'ün konumu bir ilahtan bir öğretmen konumuna indirgenirken Lao Tzu, nihai olarak Budizm'i taklit ederek mabetler, din adamlığı ve litürji geliştiren bir dinin kurucusu haline geldi. Bu yolla, Taoculuk, hemen hemen ilk dönem Taocu felsefe için bütünüyle kabul edilemez olan organize bir din haline geldi. Bundan dolayı, Taocu din olarak bilinmektedir.

Bunun olmasından önce, İS. 1. yüzyılda, Budizm Merkezi Asya yoluyla Hindistan'dan Çin'e girdi. Taoculuk da olduğu gibi Budizm durumunda da, *Fo chiao* ve *Fo hsüeh*, yani bir din olarak Budizm ve bir felsefe olarak Budizm arasındaki ayırımı vurgulamam gerekir. Az önce ifade edildiği üzere, bir din olarak Budizm, din olarak Taoculu-

ğun kurumsal organizasyonunu ilham hususunda çok şey yaptı. Yerli bir inanç olarak dini Taoculuğun gelişimi büyük ölçüde Çin'in, yabancı din Budizm tarafından başarılı bir şekilde istilasını kızgınlıkla seyreden halkın ulusalcı duyguları tarafından harekete geçirildi. Bazıları tarafından Budizm, gerçekten de barbarların dini olarak kabul edildi. Böylece, bir dereceye kadar din olarak Taoculuk, Budizm'in yerine alacak yerli bir unsur olarak büyüdü ve zamanla, kurumlar, ayinler ve hatta kutsal metinlerin çoğunun biçimini içerecek şekilde birçok şeyi yabancı rakibinden ödünç aldı.

Ancak kurumsallaşmış bir din olarak Budizm'in yanı sıra, bir felsefe olarak Budizim de var oldu. Halbuki, Taocu din hemen hemen her zaman Budist dine muhalefet ederken Taocu felsefe, Budizm'i müttefiki olarak kabul etti. Muhakkak Taoculuk, Budizm'den daha az öte dünyacıdır. Bununla birlikte, onların mistisizm şekilleri arasında bir takım benzerlikler vardır. Bu yüzden Taocuların *Tao*su isimlendirilemez olarak tasvir edilir ve "gerçek böylelik (Tathata[1])" ya da Budistlerin nihai gerçeği de, kendisinden söz edilemeyen bir şey olarak tasvir edilir. O ne bir ne de çoktur; ne bir olmayan ne de çok olmayandır. Böyle bir terminoloji, Çince'de "değil değili düşünmek" olarak isimlendirileni şeyi temsil eder.

İS. 3. ve 4. yüzyıllarda genellikle Taocu olan meşhur bilim adamları, çoğunlukla meşhur Budist keşişlerin yakın arkadaşlarıydılar. Bu bilim adamları, genellikle Budist *sutralar* ve Taocu metinlerdeki keşişler özellikle de, *Chuang-tzu* hakkında çok bilgiydiler. Onlar bir araya geldiklerinde, *ch'ing t'an* ya da "saf konuşma" olarak bilinen şey hakkında konuşurlardı. "Değil değil" konusuna ulaştıklarında, ko-

---

1 Bu terim, Mahayan'da bütün eşyanın nihai ve mutlak doğası için kullanılır. Bir anlamda o, pozitif olarak ifade edildiğinde *Sunya*dır Tek tek büten şeylerde ifade edilen, onlardan ayrı olmayan ve onlar tarafından bölünmeyendir. Çoktan ayrı olarak Bir olarak isimlendirilemez; çünkü o her şeyden farklıdır. Onunla ilgili hiçbir şey reddedilemez ve iddia edilemez; çünkü bunlar zıtları dışlayan ve kendisiyle zıtların yaratıldığı ifade tarzlarıdır. Tathata yalnızca, bir kimsenin ne aramayla bulacağı kendisini ondan ayırmaya çalışarak kaybedemeyeceğini düşünerek anlaşılabilir. Ancak o, bulunmak zorundadır. Christmas Humphreys, *A Popular Dictionary of Buddhism*, Curzon Press, Londra, 1984, 195-196 (ç.).

nuşmayı durdururlar ve tam bir sessizlikle birbirlerini bir gülümsemeyle anlarlardı.

Bu tür durumda, bir kimse Ch'an ruhunu bulur (genel olarak Batı'da Japonca ismi olan Zen şeklinde bilinir). Ch'an okulu, gerçekte hem Budist hem de Taocu felsefelerin en ince ve en narin yönlerinin bir birleşimi olan Çin Budizmi'nin bir dalıdır. Daha sonra detaylı olarak tartıştığımız Yirmi İkinci Bölüm'de göreceğimiz üzere Ch'an, Çin felsefesi, şiiri ve resmi üzerinde büyük bir etki icra etti.

SİYASİ VE TOPLUMSAL ARKAPLANI

Bir an için, Han Hanedanlığı'nda Konfüçyüsçülüğün yükselişi ve Taoculuğun daha sonra gerçekleşen yeniden canlanmasının gerisinde yatan siyasi ve toplumsal arkaplana geri dönelim. Konfüçyüsçülüğün zaferi, yalnızca talih ya da o zamandaki belli bir halkın hayalinden kaynaklanmış değildir. Hemen hemen bunu, kaçınılmaz yapan, belli şartlar vardı.

Ch'in, hem iç kontrolde hem de yabancı ilişkilerde gösterilen acımasız ve merhametsiz bir ruhla diğer devletleri ele geçirdi ve Yasacı felsefeye dayandı. Bu yüzden Ch'in'in çöküşünden sonra herkes kabalık, insanseverlik ve adalet hakkındaki Konfüçyüsçü faziletlerin bütünüyle görmezden gelmesinden dolayı Yasacı Okulu suçladı. İmparator Wu'nun Konfüsyüçülüğü devlet öğretisi yapan emrinin yanı sıra, Su Ch'in ve Chang Yi (Diplomatçı okulun liderleri) kadar Shen Pu-hai, Shang Yang ve Han Fei'nin (Yasacı okulun liderleri) felsefeleri hususunda uzman olan bütün şahısların devletteki makamlardan atılmaları gerektiğine dair İÖ. 141'deki emrini de yayınladı.*

Bu yüzden Yasacı okul, Ch'in yöneticilerinin bütün hatalarının günah keçisi haline geldi. Farklı okullar arasında Yasacılardan en uzağa atılanlar Konfüçyüsçüler ve Taocular oldu. Bundan dolayı, onların lehine bir reaksiyonun olması doğaldır. Han Hanedanlığı'nın ilk yarım dönemi boyunca, o zaman "Huang [Sarı İmparator] ve Lao

(*) Bkz. *İlk Han Hanedanlığı'nın Tarihi*, bölüm 6.

[Lao Tzu]'nun bilgisi" olarak bilinen Taoculuk bir müddet oldukça etkili bir hale geldi. Bu durum, İmparator Wen'in (İÖ. 197-157, İmparator Wu'nun büyük babası) "Huang-Lao okulunun" büyük bir hayranı olması; aynı zamanda son bölümde işaret edildiği üzere, tarihçi Ssu-ma T'an'ın "Altı Okulun Esas Fikirleri Üzerine Deneme" adlı çalışmasında, en yüksek dereceyi Taocu okula vermesi gerçeğiyle izah edilebilir.

Taoculuğun siyaset felsefesine göre iyi bir yönetim, birçok şey yapan değil aksine, mümkün olduğu kadar az şey yapan yönetimdir. Bu yüzden eğer devleti bir bilge-kral yönetiyorsa, seleflerinin aşırı yönetimlerinin sebep olduğu kötü etkileri ortadan kaldırmaya çalışır. Bu, kesinlikle, Han Hanedanlığı'nın ilk yarısındaki halkın ihtiyaç duyduğu şeydi. Han Hanedanlığı'nı rahatsız eden şeylerden biri, Ch'in hanedanlığının yönetime çok fazla sahip olmasıdır. Bundan dolayı, Han Hanedanlığı'nın kurucusu İmparator Kao-tsu, muzaffer devrimci ordusunu bugünkü Shensi eyaletindeki Ch'in'in başkenti Ch'ang'a doğru götürdüğünde, buranın halkına "üç-maddeli sözleşme"sini bildirdi. Buna göre, adam öldüren kişiler ölüm cezasına maruz kalacak; yaralayan ya da çalan kimseler, bunlara uygun olarak cezalandırılacak; bu basit şartlar dışında Ch'in yönetiminin bütün diğer yasaları ve düzenlemeleri ilga edilecektir (*Tarihsel Kayıtlar*, Bölüm 8). Bu şekilde, Han hanedanın kurucusu, şüphesiz olgunun tamamen farkında olmasa da "Huang ve Lao'nun bilgisini" uyguluyordu.

Böylece Taocu felsefe, siyaseti Ch'in devletinin yaptıklarını ortadan kaldırmak, ülkeye uzun ve tüketici savaşlardan sıhhat ve kuvvetini tekrar kazanması için bir şans vermek olan Han Hanedanlığı'nın ilk yarısının yöneticilerinin ihtiyaçları için çok uygundu. Ancak bu hedef gerçekleştirildiğinde, Taocu felsefe, artık uygulanabilir olmaktan çıktığından daha inşacı bir program gerekli oldu. Bunlar da, Konfüçyüsçülükte bulunan kurallardı.

Konfüçyüsçülüğün hem toplumsal hem de siyaset felsefesi, muhafazakar, fakat aynı zamanda devrimciydi. Esas itibariyle bir aristokrasi felsefesi olduğundan muhafazakar, ancak bu aristokrasiye yeni bir

yorum getirdiği için de devrimciydi. Bu felsefe, Konfüçyüs'ün zamanındaki feodal Çin'de genel olarak kabul edilen, üstün insan ve küçük insan arasındaki ayrımı sürdürdü. Ancak aynı zamanda, bu ayırımın esas olarak doğum değil, daha ziyade bireysel yetenek ve fazilete dayandığı hususunu vurguladı. Bu yüzden, erdemli insanlar arasında fazıl ve yetenekli olanların toplumdaki seçkin ve üst görevleri işgal eden kimseler olması gerektiğini, tamamen doğru kabul etti.

Konfüçyüsçülüğün, Çin toplumunun bel kemiği olan aile sisteminin teorik bir gerekçe sağladığına İkinci Bölüm'de işaret edilmişti. Feodal sistemin dağılmasıyla birlikte normal halk, feodal lordlarından özgürlüklerini elde etti, ancak eski aile sistemi varlığını sürdürdü. Bu yüzden de, Konfüçyüsçülük, aynı şekilde, mevcut toplumsal sistemin temelini oluşturan felsefe olmaya devam etti.

Feodal sistemin ortadan kaldırılmasının ana sonucu, siyasi gücün ekonomik güçten şekli ayrılığı oldu. Yeni toprak sahiplerinin kendi bölgesel cemaatlerinde, siyasi olarak bile büyük gücü ellerinde bulundurdukları doğrudur. Ancak en azından onlar, zenginlikleri ve prestijleri sayesinde çoğunlukla devletin tayin ettiği memurları etkileseler bile, artık bu cemaatlerin fiili siyasi yöneticileri değildiler. Bu ileri bir adımı temsil etmekteydi.

Memurlar ve toprak sahipleri gibi yeni aristokrasi de, birçoğu Konfüçyüsçülük tarafından arzulanan faziletli ve kabiliyetli şahıslar olmaktan çok uzak olsalar da, yine de hepsi, özellikle Konfüçyüsçülüğün sağlamak hususunda ehliyetli olduğu bir şeye ihtiyaç duydular. İhtiyaç duyulan bu şey, toplumsal ayırımları devam ettirmek için ihtiyaç duyulan karmaşık törenler ve ayinler hakkındaki bilgiydi. Bu yüzden bütün rakiplerini fetheden Han Hanedanlığı'nın kurucusunun ilk eylemlerinden biri, takipçileriyle birlikte, Konfüçyüsçü Shu-sun Tung'a bir saray töreni düzenlemesini emretmek oldu. İlk resmi kabul, sarayda yeni törenlerle icra edildikten sonra hanedanlığın kurucusu, memnun olmuş bir şekilde bağırdı: "Şimdi, Göğün Oğlu olmanın yüceliğini anlıyorum!" (*Tarihsel Kayıtlar*, bölüm 8).

Shu-sun Tung'un eylemi, Konfüçyüsçü bazı arkadaşları tarafın-

dan tenkit edildi; ancak onun başarısı, yeni aristokratların, Konfüçyüsçülüğün hakiki ruhuna karşı ya da ondan bihaber olsalar da onu istemelerinin bir gerekçesini ortaya koyar.

Ancak onların önemlisi, tarafımdan Üçüncü Bölüm'de işaret edilen, Batı'da Konfüçyüsçü okul olarak bilinen okulun gerçekten Edipler Okulu olması gerçeğidir. Edipler, yalnızca düşünürler değil, aynı zamanda kadim kültürel miras hususunda iyi yetişmiş bilim adamıydılar ve bu, diğer okulların sunmada başarısız olduğu bir birleşimdi. Onlar geçmişin edebiyatını öğrettiler ve bulabildikleri en iyi yorumu büyük kültürel geleneklere katarak, onları devam ettirdiler. Halkın genellikle geçmişe saygılı olduğu bir tarım ülkesinde, en etkili grup olma hususunda bu Edipler başarısız olamazdı.

Yasacı okula gelince, Ch'in yöneticilerinin hatalarının günah keçisi haline gelse de, bütünüyle ıskartaya çıkarılamadı. On Üçüncü Bölüm'de, Yasacıların gerçekçi siyasetçiler olduğuna işaret etmiştim. Onlar, yeni siyasi şartları karşılamak için yeni yönetim metotlarını sunan kimselerdir. Bundan dolayı, Çin İmparatorluğu genişlerken, imparatorluk yöneticileri yalnızca Yasacıların ilkelerine ve tekniklerine güvendiler. Sonuç olarak, Han Hanedanlığı'ndan beri, Ortodoks Konfüçyüsçüler çoğu kere hanedanların yöneticilerini, "görüşte Konfüçyüsçü ve gerçekte Yasacı" olmakla suçladılar. Gerçekte hem Konfüçyüsçülük hem de Yasacılık, kendilerine uygun uygulama alanlarına sahipti. Konfüçyüsçülük için uygun alan, toplumsal organizasyon, manevi ve moral kültür ve eğitim bilimi alanıydı. Yasacılık için uygun olan alan ise, pratik yönetimin ilkeleri ve teknikleri alanıydı.

Tacoculuğun da, kendi fırsatları oldu. Çin tarihinde, halkın klasik bilime yönelik çok az zamanı ya da ilgisinin olduğu mevcut siyasi ve toplumsal sistemi eleştirmeye meylettiği birçok siyasi ve toplumsal karışıklık, düzensizlik dönemi oldu. Bu yüzden söz konusu zamanlarda, Konfüçyüsçülük doğal olarak zayıflama; Taoculuk ise güçlü hale gelme eğiliminde oldu. O zaman Taoculuk, kötülük ve felaketten kaçınmaya yönelik kaçışçı bir düşünce sistemi kadar, mevcut siyasi ve toplumsal sisteme karşı da keskin bir eleştiri ihtiyacını karşıladı. Bun-

lar tam olarak, bir düzensizlik ve karmaşa çağında yaşayan bir halkın arzularını karşılayan şeylerdi.

Han Hanedanlığı'nın İS. 220'de çöküşünü uzun bir ayrılık ve karışıklık dönemi takip etti. Bu dönem, ancak ülke nihai olarak İS. 589'da Sui hanedanlığının yönetimi altında yeniden birleştirildiği zaman sona erdi. Bu dört yüzyıl, Merkezi ve Güney Çin'de hüküm süren bir dizi hanedanlık ile Kuzeyde kontrolü elinde bulunduran diğer bir dizi hanedanlık arasındaki sık sık yapılan savaşlar ve siyasi kırılmalarla damgalandı. Keza yine bu çağ, bir kısmı Büyük Duvarı yarıp geçerek ve Kuzey Çin'e yerleşerek diğer bir kısmı ise, yumuşak kolonizasyon vasıtasıyla giren Çinli olmayan farklı göçebe kavimlerin göze çarpmaya başlamasıyla da damgalandı. Kuzey hanedanlarının birçoğu, bu yabancı gruplar tarafından yönetildi. Ancak bunlar güçlerini Yangtze nehrine kadar genişletmede başarısız oldular. Bu siyasi ayırt edici özelliklerinden dolayı, Han'dan Sui hanedanlığına kadar süren dört yüzyıllık bu dönem, genel olarak Altı Hanedanlık dönemi ya da yine Kuzeyli ve Güneyli Hanedanlıklar dönemi olarak bilinir.

O zaman bu, siyasi ve toplumsal olarak karanlık bir çağdı. Bu çağda, kötümserlik yaygındı. Bazı bakımlardan o, bir dereceye kadar kabaca, Avrupa'daki muasır Orta Çağ dönemlerini andırmaktaydı. Avrupa'da Hıristiyanlık hakim güç olduğu gibi, Çin'de de yeni Budizm dini, büyük ilerlemeler kaydetti. Ancak bazı insanların yaptıkları gibi bu dönemin, aşağı bir kültür çağı olduğunu söylemek, tamamen yanlıştır. Aksine, eğer kültür terimini dar anlamında alacak olursak, birçok bakımdan Çin kültürünün zirvelerine ulaştığımız bir çağ olduğunu söyleyebiliriz. Resim, kaligrafi, şiir ve felsefe, bu zamanda en iyi durumdaydılar.

Bundan sonraki iki bölümde, bu çağın önde gelen yerli bir felsefesini, Yeni-Taoculuk olarak isimlendirdiğim felsefeyi takdim edeceğim.

19

Yeni-Taoculuk: Rasyonalistler



"Varoluşta eşyadan önce var olan nedir? Biz yin ve yang'ın eşyadan olduğunu söyleriz. Ancak Tao, hiçtir. O yok olduğu için, nasıl şeylerden önce var olur? Şeylerden önce olanın ne olduğunu bilmiyoruz, ancak şeylerin sürekli üretildiğini biliyoruz. Bu şeylerin ne ise o olduklarını gösterir; şeylerin yaratıcısı yoktur."

Hsian-Kuo

**Yeni-Taoculuğun geliştiği yüzyılda
günlük yaşamı canlandıran bir tasvir
(Kaynak: Natioanl Palace Museum, Taiwan).**

Yeni-Taoculuk, İS. 3. ve 4. yüzyıllarda *hsüan hsüeh* ya da harfi harfine "karanlık bilgi" olarak bilinen düşünceyi ifade etmek için kullanılan yeni bir terimdir. Karanlık, anlaşılması güç, ya da gizemli anlamına gelen *hsüan* kelimesi, *Lao-tzu*'nun ilk bölümünde bulunur. Mesela burada *Tao*, "*hsüan*'ın *hsüan*'ı" yani, "gizemlerin gizemi" olarak tasvir edilir. Bundan dolayı, *hsüan hsüeh* terimi, bu okulun, Taoculuğun bir devamı olduğuna işaret eder.

İSİMLER OKULU'NA İLGİNİN YENİDEN CANLANIŞI

Sekizinci, Dokuzuncu ve Onuncu Bölüm'de İsimler Okulu'nun Taoculuğa "şekilleri ve özellikleri aşma" fikri hakkında nasıl katkıda bulunduğunu gördük. 3. ve 4. yüzyıllarda, Taoculuğun yeniden canlanışıyla birlikte, İsimler Okulu'na ilginin canlanışı vukuu buldu. Yeni-Taocular Hui Shih ve Kung-sun Lung'u incelediler ve *hsüan hsüeh*; *min-li* yani, "terimleri [*ming*] ayırt etme ve ilkeleri [*li*] çözümleme diye isimlendirdikleri şeyle ilişkilendirdiler." (Bu ifade, Kuo Hsiang tarafından *Chuang-tzu*'nun son bölümü üzerine yaptığı yorumunda kullanıldı). Sekizinci Bölüm'de gördüğümüz gibi bu, Kung-sun Lung'un da yaptığı şeydi.

Sonraki bölümde hakkında çok daha fazla şeyler okuyacağımız bir kitap olan *Shih-shuo Hsin-yü*'de, şöyle denilir: "Bir ziyaretçi, Yüeh Kung'dan 'bir *chih*, ulaşamaz' ifadesinin anlamını sordu. Yüeh Kung ifade hakkında yorum yapmadı, ancak hemen bir sinek koğucunun sapıyla, 'o ulaşır mı ulaşmaz mı' diyerek masaya dokundu. Ziyaretçi: 'Ulaşır' diye cevapladı. Yüeh sonra sinek koğucuyu kaldırdı ve sordu 'eğer ulaşırsa, nasıl götürülür?'" (*SH*, Bölüm 4). Bir *chih* ulaşmaz ifadesi, *Chuang-tzu*nun son bölümünde nakledildiği şekliyle Kung-sun Lung'un takipçileri tarafından kullanılan argümanlardan biridir. *Chih* kelimesi, harfi harfine parmak anlamına gelir, Sekizinci Bölüm'de ben onu, "evrensel" olarak tercüme ettim. Ancak burada, Yüeh Kuang, açıkça onu parmak olarak literal anlamında almaktadır. Sineklik de, parmağın masaya ulaşamaması gibi masaya ulaşmaz.

Bir masaya parmakla ya da başka bir şeyle dokunmak, normal olarak masaya ulaşma olarak kabul edilir. Ancak Yüeh Kung'a göre, eğer ulaşma gerçekte ulaşma ise, o zaman o, alıp götürülemez/kaldırılamaz. Sinekliğin sapı, alınıp götürülebilir olduğundan, onun görünen ulaşması gerçek bir ulaşma değildir. Böylece "ulaşma" terimini inceleyerek Yüeh Kung ulaşma ilkesini çözümledi. Bu, söz konusu zamanda "*ming-li üzerine konuşma*" olarak bilinen şeyin izahıdır.

KONFÜÇYÜS'ÜN YENİ BİR YORUMU

Yeni-Taocuların ya da en azından onların bir kısmının hâlâ Konfüçyüs'ü en büyük bilge olarak kabul ettikleri fark edilecektir. Bu, kısmen o ana kadar bir devlet öğretmeni olarak Konfüçyüs'ün mevkiinin teessüs etmiş, kısmen de, önemli Konfüçyüsçü Klasiklerinden bir kısmının, zamanla Lao Tzu ve Chuang Tzu ruhuna uygun olarak yorumlanmış olsalar da, Yeni-Taocular tarafından kabul edilmiş olması sebebiyledir.

Mesela, *Seçmeler* Konfüçyüs'ün bir sözünü içerir: "Yen Hui neredeyse mükemmeldir, ancak o çoğunlukla boştur" (XI, 18). Konfüçyüs bununla muhtemelen, gözde talebesi Yen Hui'nin, çok fakir yani "boş", yani dünyevi eşyalardan yoksun olsa da çok mutlu; bu da onun faziletinin neredeyse mükemmel olduğunu gösterir demeyi kast etmiş-

ti. Ancak *Chuang-tzu*'da Onuncu Bölüm'de gördüğümüz gibi Yen Hui'nin "unutkan bir şekilde oturduğu" yani mistik meditasyonla iştigal ettiği hakkında apokrif bir hikâye vardır. Bundan dolayı, bu hikâyeyi aklında tutan, *Seçmeler* üzerine yorumcu olan T'ai-shih-ming (474-546) şöyle dedi:

"Yen Hui, insanseverlik ve adaleti önemsemedi; törenleri ve müziği unuttu. Bedeninden vazgeçti, bilgisini ıskartaya çıkardı. Her şeyi unutarak sonsuzla bir hale geldi. Bu, her şeyi unutmanın ilkesidir. Her şey unutulduğunda, bu unutmadan dolayı o boştur. Ancak, bilgelerle karşılaştırıldığında o yine de mükemmel değildir. Bilgeler unuttuklarını unuturken fevkalade değerliler (great worthies), unuttukları şeyi unutmazlar. Eğer Yen Hui unuttuğunu unutmasaydı, zihninde bir şeyler hâlâ kalmış gibi görünürdü. Bu yüzden onun, *çoğunlukla* boş olduğu söylenir."*

Bir başka yorumcu Ku Huan (ö. 543), aynı paragrafı yorumlayarak şu mütalaada bulunur: "Bilgeler ve fevkalade değerliler arasındaki fark, sonrakinin arzusuz olmaya dair bir arzuyu zihninde bulundurması; öncekinin ise, arzu olmayan bu arzuya sahip olmamasıdır. Bu yüzden bilgelerin zihni, mükemmel şekilde boştur; değerlilerinin zihni yalnızca kısmen böyledir. Bu dünya bakışı açısından değerliler herhangi bir arzudan yoksundurlar. Ancak bu dünyadan olmayan bakış açısından değerliler arzusuz olmayı arzularlar. Yen Hui'nin zihnen boşluğu, henüz tam değildir. Bunun içindir ki, onun "*çoğunlukla* boş olduğu söylenir" (*a.g.y*).

Taoculuklarına rağmen, Yeni-Taocular, Konfüçyüs'ün Lao Tzu'dan ve Chuang Tzu'dan bile daha büyük olduğunu kabul ettiler. Konfüçyüs'ün unutmak için öğrenmiş olduğunu zaten unuttuğu için unutma hakkında konuşmadığını ileri sürdüler. Arzusuz olmaya yönelik bir arzuyu kaybetme safhasına zaten ulaştığı için arzunun yokluğu hakkında da konuşmadı. Bu yüzden *Shih-shuo Hsin-yü*, P'ei Hui ve Wang Pi arasındaki 'saf bir konuşmayı' kaydeder. Wan Pi, "karanlık

(*) Huang Kan (488-545) tarafından *Seçmeler Üzerine Yorum*'da, *chüan* 6.

bilgi" okulunun en büyük şahsiyetlerinden biridir. Onun *Lao-tzu* ve *I-Ching - Değişimler Kitabı* üzerindeki *yorumları* klasik haline geldiler. Bu konuşma şöyledir:

"Wang Pi [226-249] gençken, bir kez P'ei Hui'yi görmeye gitti. [P'ei] Hui ona, Wu [yokluk] her şey için temel olduğundan Konfüçyüs'ün onun hakkında niçin konuşmadığını; oysa Lao Tzu'nun bu fikri durmaksızın izah ettiğini sordu. Bunu Wang Pi şöyle cevapladı: "Bilge [Konfüçyüs] kendisini Wu [yokluk] ile özdeşleştirdi ve onun eğitimin/bilginin konusu yapılamayacağını fark etti. Ulaştığı bu kanaatin bir sonucu olarak, yalnızca *Yu* [Varlık] ile ilgilenmeye zorlandığını hissetti. Ancak Lao Tzu ve Chuang Tzu *Yu* [Varlık] alanını henüz bütünüyle terk etmediler; bu yüzden de, sürekli olarak kendi yetersizliklerinden söz ettiler" (*LT*, Bölüm 4). Bu açıklama, Lao Tzu tarafından ifade edilen "Bilen konuşmaz; konuşan bilmez" (*Lao-tzu*, Bölüm 56) düşüncesini yansıtır.

HSİANG HSİU AND KUO HSİANG

Bu dönemdeki felsefi çalışmaların en büyüğü değilse bile, en büyüklerinden biri Kuo Hsiang'ın (ö. yk.312) *Chuang Tzu Üzerine Yorum*udur. *Yorum*un gerçekte nispeten daha erken bir döneme ait bir başka bilim adamı olan Hsiang Hsiu'nun (yk. 221-yk.300) bir çalışması olduğunu iddia eden çağdaşları tarafından Hsiang, intihalci olmakla suçlandığından bu eserin gerçekten onun olup olmadığıyla ilgili tarihsel bir problem vardır. Her iki adam da *Chuang-tzu* üzerine *Yorumlar* yazdılar ve fikirleri çoğunlukla birbirine benzer gibi görünmektedir. Öyle ki zamanla onların *Yorumları*, muhtemelen tek bir çalışma teşkil edecek şekilde birleştirildi. Mesela, *Shih-shuo Hsin-yü* (Bölüm 4), Chih-tun'un bir yorumuyla yan yana yer alan "Mutlu Gezinti" (*Chung-tzu*'nun birinci bölümü) üzerine yapılan Hsiang-Kuo yorumundan (yani, Hsiang Hsiu ve Kuo Hsiang'ın bir yorumu) söz eder. Bundan dolayı, Kuo Hsiang'ın ismini taşısa da mevcut *Chuang-tzu Üzerine Yorum*, *Chuang-tzu* hakkındaki Hsiang-Kuo yorumunun birleşimini temsil ediyor gibi görünmektedir ve bu kitap, muhtemelen her

iki adamın çalışmasıdır. Bu yüzden, *Chin Shu* ya da *Chin Hanedanlığının Tarihi*, Hsiang Hsiu'nun biyografisi hakkında, onun *Chuang-tzu* üzerine bir yorum yazdığı ve Kuo Hsiang'un da bu yorumu "genişlettiğini" söylediğinde muhtemelen haklıydı (*CS*, Bölüm 49).

Bu *Chin Hanedanlığının Tarihi*'ne göre, *Chin Hanedanlığının Tarihi*'ne göre hem Hsiang Hsiu hem de Kuo Hsiang şimdiki Honon eyaletinin yerlileriydiler ve "saf ya da pür konuşmacılar" oldukları kadar "karanlık bilgi" okulunun da büyük şahsiyetleriydi. Bu bölümde, az önce zikredilen iki felsefeciyi Yeni-Taoculuktaki rasyonalist grubun yorumcularının temsilcileri olarak ele alacak ve *Shih-shuo Hsin-yü*'nün kullanımını takiben onların *Chuang-tzu Üzerine Yorumlarına*, Hsiang-Kuo yorumu olarak gönderme yapacağım.

TAO "HİÇ"TİR

Hsian-Kuo yorumu, Lao Tzu'nun ve Chuang Tzu'nun orijinal Taoculuğunda birkaç çok önemli düzeltme yaptı. Birincisi, *Tao* gerçekten *wu* yani, "hiçtir" ya da "hiçliktir". Hem Lao Tzu hem de Chuang Tzu, *Tao*nun *Wu* olduğunu ileri sürmüş ancak, Wu ile isme sahip olmamayı kastetmişlerdi. Yani, onlara göre *Tao* bir şey değildir; bundan dolayı isimlendirilemez. Ancak Hsiang-Kuo yorumuna göre, *Tao* gerçekten, harfi harfine hiçliktir. "*Tao*, her yerdedir, ancak her yerde o hiçtir" (*Chuang-tzu Üzerine Yorum*, Bölüm 6).

Aynı metin şöyle der: "Varoluşta eşyadan önce var olan nedir? Biz *Yin* ve *Yang*'ın eşyadan önce olduğunu, söyleriz. Ancak *Yin* ve *Yang* bizatihi şeydir; o zaman *Yin* ve *Yang*'dan önce olan nedir? *Tzu Jan*ın [doğa ya da doğallığın], şeylerden önce olduğunu söyleyebiliriz. Fakat *Tzu Jan*, yalnızca şeylerin doğallığıdır. Ya da *Tao*'nun şeylerden önce olduğunu söyleyebiliriz. Ancak *Tao*, hiçtir. O yok olduğundan, nasıl şeylerden önce var olur? Şeylerden önce olanın ne olduğunu bilmiyoruz, ancak şeylerin sürekli olarak üretildiğini biliyoruz. Bu da, şeylerin kendiliğinden ne iseler o olduklarını gösterir; şeylerin Yaratıcısı yoktur" (*CY*, Bölüm 22).

Bir başka paragrafta, yine şöyle denilir: "Bazı insanlar, penumb-

ranın* gölge, gölgenin bedensel form ve bedensel formun da Yaratıcı tarafından meydana getirildiğini söylerler. Yaratıcının olup olmadığını sormak istiyorum. Eğer O yoksa, şeyleri nasıl yaratabilir? Ancak eğer varsa, O bu şeylerden yalnızca bir tanesidir ve bir şey başka bir şeyi nasıl üretebilir?... Bu yüzden Yaratıcı yoktur ve her şey kendisini meydana getirir. Her şey, kendisini üretir ve başkaları tarafından üretilmez. Bu evrenin normal yoludur" (*CY*, Bölüm. 2).

Lao Tzu ve Chuang Tzu, şahsiyeti olan bir Yaratıcının yerine, her şeyin kendisiyle olmaya başlayacağı şahsiyeti olmayan bir *Tao*'yu koyarak bu Yaratıcının varlığını reddettiler. Hsiang-Kuo, *Tao*nun gerçekten *hiç* olduğunu vurgulayarak bir adım daha ileri gitti. Onlara göre, daha önceki Taocuların, her şeyin *Tao*'dan var olduğu şeklindeki ifadeleri, basit bir şekilde, kendileriyle olmaya başladıkları anlamına gelir. Bu yüzden şöyle yazarlar: "*Tao*, hiç olmaya muktedirdir. Herhangi bir şeyin *Tao*dan türediğini söylemek, onun kendisinden geldiğini söylemek anlamına gelir" (*CY*, Bölüm 6).

Aynı şekilde, daha önceki Taocuların, her şey Varlıktan ve Varlık, Yokluktan meydana gelir ifadesi, yalnızca Varlığın kendisiyle var olduğu anlamına gelir. *Yorum*un bir paragrafında şöyle denilir: "Bu, yalnızca Yokluğun Varlık haline gelmesi değil, aynı zamanda, Varlığın da Yokluk haline gelmesi durumudur. Varlık binlerce yolda değişebilse de, kendisini Yokluğa dönüştürmez. Bu yüzden Varlığın olmadığı bir zaman yoktur. Varlık, ebedi-ezeli olarak var olur" (*CY*, Bölüm 22).

EŞYANIN "KENDİ KENDİLERİNİ DÖNÜŞTÜRMESİ"

Her şeyin kendisini spontane olarak üretmesi, Hsiang-Kuo'nun *tu hua* ya da kendi kendini dönüştürme teorisi olarak isimlendirdiği şeydir. Bu teoriye göre, şeyler herhangi bir Yaratıcı tarafından yaratılmaz, ancak yine de bu şeyler, birbirleriyle olan ilişkilerinden yoksun değildirler. İlişkiler vardır ve bu ilişkiler zorunludur. Bu yüzden *Yorum* şöyle

(*) Güneş veya ay tutulmasının başında ya da sonunda görülen hafif gölge, yarı aydınlık yarı karanlık.

der: "Bir insan doğduğunda, kendisi önemsiz olsa da, zorunlu olarak sahip olduğu özeliklere sahiptir. Yeni doğan çocuğun hayatı ehemmiyetsiz olsa da, var olmasının bir şartı olarak bütün evrene ihtiyaç duyar. Evrendeki var olan her şey, onun üzerinde bir etki icra etmeksizin var olmaya son veremez. Eğer bir faktör eksikse, var olamaz. Eğer bir ilke çiğnenirse, yaşayamaz" (*CY*, Bölüm 6).

Her şey, başka her şeye ihtiyaç duyar, ancak yine de her şey, başka herhangi bir şey için değil kendisi için var olur. *Yorum* şöyle der: "Bu dünyada her şey, kendisini 'bu'; başka şeyleri de 'öteki" olarak kabul eder. Her 'Bu' ve 'Öteki' kendisi için çalışır. Birbirinin zıttı olan Doğu ve Batı gibi [bunlar da birlerinden çok uzak gibi görünürler]. Ancak 'bu' ve 'öteki', dudaklar ve dişler gibi birbirleriyle bir ilişkiye sahiptirler. Dudaklar dişler için var olmazlar, ancak dudaklar kaybolduğunda dişler üşürler. Bu yüzden 'öteki'nin kendisi için çalışması, 'bu'na yardım için çok katkıda bulunur" (*CY*, Bölüm 17). Hsiang-Kuo'ya göre, şeylerin karşılıklı ilişkililiği, iki müttefik gücün orduları arasındaki ilişki gibidir. Her bir ordu, kendi ülkesi için savaşır, ancak aynı zamanda ötekine yardım eder; birinin zaferi ya da yenilgisi ötekisini de etkiler.

Bu evrende var olan her şey, varlığının zorunlu bir şartı olarak evrene bütün olarak ihtiyaç duyar, fakat onun varlığı doğrudan herhangi başka hususi bir şey tarafından meydana getirilmez. Belli şartlar ya da ortam mevcut olduğunda, belli şeyler zorunlu olarak üretilir. Ancak bu onların tek bir Yaratıcı ya da herhangi bir birey tarafından meydana getirildikleri anlamına gelmez. Bir başka ifadeyle şeyler, herhangi başka özel bir şey tarafından değil, genel olarak şartlar tarafından üretilir. Mesela Sosyalizm, muayyen ekonomik şartların bir ürünüdür ve ne Marx veya Engels ne de Marks'ın *Komünist Manifesto*su tarafından üretilmedi. Bu anlamda, her şeyin kendisini ürettiğini ve ötekiler tarafından üretilmediğini söyleyebiliriz.

Bundan dolayı, her şey neyse ondan başka bir şey olamaz. *Yorum* bunu şöyle ifade eder: "Tesadüfen hayatımıza sahip değiliz. Şans eseri, hayatımız ne ise o değildir. Evren çok geniştir; şeyler çok fazladır. Ancak, evrende ve şeylerin arasında biz ne isek tam olarak öyle-

yiz... Biz ne değilsek, o olamayız. Ne isek, ancak o olabiliriz. Ne yapamıyorsak, onu yapamayız. Ne yapabilirsek, ancak onu yapabiliriz. Her şey ne ise o olsun, işte o zaman barış olacaktır" (*CY*, Bölüm 5).

Bu toplumsal fenomenler için de doğrudur. *Yorum* bununla ilgili olarak şöyle der: "Doğal olmayan hiçbir şey yoktur... Barış ya da düzensizlik, başarı ya da başarısızlık... Hepsi insanın değil, doğanın ürünüdür" (*CY*, Bölüm 7). "Doğanın üretimi"yle Hsiang-Kuo, başarı ya da başarısızlığın muayyen şartların ya da şartların zorunlu sonucu olduklarını kasteder. *Chuang-tzu*'nun on dördüncü bölümündeki metin, bilgelerin dünyanın barışını altüst ettiklerini söyler; *Yorum* bunu şöyle ifade eder: "Günümüz şartlarıyla birleşen mevcut tarih, mevcut krizlerden sorumludur. Bu krizler, herhangi muayyen bireylerden kaynaklanmış değildir. Genellikle dünyadan dolayıdır. Bilgelerin faaliyeti, dünyayı altüst etmez, ancak dünyanın kendisi düzensiz hale gelir."

KURUMLAR VE AHLÂK KURALLARI

Hsiang-Kuo, evreni sürekli akış durumunda olan bir varlık olarak kabul eder. Onlar *Yorum*da şöyle yazarlar: "Değişim, görünmeyen ancak çok güçlü bir güçtür. O, göğü ve yeri yeniye doğru taşır; dağları ve tepeleri eskiden alıp götürür. Eski, bir an durmaz, fakat sürekli olarak yeni haline gelir. Her şey değişir... Bizim gizli olarak karşılaştığımız her şey, yok olup gider. Geçmişteki biz, şimdiki biz değiliz. Bununla birlikte, daha ileri gitmek için şimdiye uygun olmalıyız" (*CY*, Bölüm 6).

Toplum da her zaman bir akış halindedir. İnsan ihtiyaçları, sürekli olarak değişir. Bir zaman için iyi olan kurumlar ve ahlâk kuralları, bir başka zaman için iyi olmayabilir. *Yorum* bununla ilgili olarak şöyle der: "Önceki kralların kurumları kendi zamanlarının ihtiyaçlarını karşılama hizmeti gördü. Ancak zaman değiştiğinde eğer var olmaya devam edeceklerse, halk için bir gulyabani haline gelir ve suni olmaya başlarlar" (*CY*, Bölüm 14).

Yine şöyle der: "Bilgeleri taklit edenler, onların yaptıklarını taklit eder. Ancak onların yaptıkları şimdiye kadar ortadan kalktılar; bu yüzden de mevcut durumu karşılayamazlar. O değersizdir ve taklit

edilmemelidir. Şimdi canlı iken, geçmiş ölüdür. Eğer bir kimse canlıyı ölü ile birlikte ele almaya çalışırsa, kesinlikle başarısız olacaktır.

Toplum şartlarla değişir. Şartlar değiştiğinde, kurumlar ve ahlâk kuralları da onlarla değişmek zorundadır. Eğer değişmezlerse, şartlara uymayacak hale gelir ve "halk için bir gulyabani" gibi olurlar. Yeni kurumların ve yeni ahlâk kurallarının kendiliğinden kendilerini üretmeleri doğaldır. Yeni ve eski, zamanları farklı olduğu için birbirlerinden farklıdırlar. Onların her ikisi de, zamanın ihtiyaçlarını karşılama hizmeti görür; bu yüzden de ötekinden ne üstün ne de aşağıdır. Hsiang-Kuo, Lao Tzu ve Chuang Tzu'nun yaptığı gibi kurumlara ve ahlâk kurallarına karşı çıkmazlar. Onlar sadece, zamanı geçmiş ve bu yüzden de şimdiki dünya için doğal olmayan hale gelen kurumlara ve ahlâk kurallarına karşı çıkarlar.

YU-WEİ VE WU-WEİ

Böylece Hsiang-Kuo, tabii ve suni olan; *yu-wei* ya da eyleme sahip olma ve *wu-wei* ya da eyleme sahip olmama (eylemsizlik olarak da çevrilir) hakkındaki daha önceki Taocuların fikirlerine yeni bir yorum kattı. Toplumsal şartlarda bir değişiklik meydana geldiğinde yeni kurumlar ve ahlâk kuralları tabii olarak kendilerini üretirler. Onların gitmelerine izin vermek, tabii olanı takip etmek ve *wu-wei* yani, eylemsiz olmak anlamına gelir. Onlara karşı çıkmak, zaten zamanı geçmiş olan eskileri muhafaza etmek suni ve *yu-wei* yani, eyleme sahip olmaktır. *Yorum*un bir paragrafında şöyle denilir: "Su yüksek bir yerden aşağı bir yere aktığında akış, çok kuvvetli olup karşı konulamazdır. Küçük şeyler grubu küçük olan şeyle birlikte olduğunda ve büyük şeyler grubu büyük olan şeyle birlikte olduğunda onların eğilimine karşı çıkılamaz. Bir insan boş ve tarafsız, ön yargısız olduğunda herkes hikmeti hususunda ona yardım edecektir. Bu akımlarla ve eğilimlerle yüz yüze geldiğinde insan ne yapar, onların lideri kimdir? İnsan sadece zamanının hikmetine, şartların zorunluluğuna güvenir. Dünyanın kendisini muhafaza etmesine, bakmasına izin verir. Hepsi bu kadar" (*CY*, Bölüm 6).

Eğer bir birey, eylemlerinde doğal yeteneklerinin tam ve özgür bir şekilde kendilerini kullanmalarına izin verirse, o *wu-wei*dir. Değilse *yu-wei*dir. *Yorum*un bir paragrafında şöyle denilir: "İyi bir binici, atının yeteneğinin tamamını kullanmasına izin verir. Bunu böyle yapmanın yolu, ona özgürlük vermektir... Eğer atlarına, ne yavaş olanların hızlı ne de hızlı olanların yavaş yürümesi için zorlamaksızın yapabileceğini yapmasına izin verirse, bütün dünyayı onlarla birlikte dolaşsa bile, atlar ondan çok hoşlanırlar. Atların özgür bırakılması gerektiğini işiten bir kısım halk, vahşi hayata bırakılmaları gerektiğini düşündüler. Eylemsizlik teorisini işiten bir kısım halk, sırt üstü yatmanın yürümekten daha iyi olduğunu düşündüler. Bu insanlar, Chuang Tzu'nun fikirlerini anlamada çok yanılmışlardır" (*CY*, Bölüm 9). Bu eleştiriye rağmen, Chuang Tzu hakkındaki anlayışlarında bir kısım insanlar, çok da yanılmamış gibi görünmektedirler. Ancak Hsiang-Kuo, Chuang Tzu hakkındaki yorumunda, kesinlikle oldukça orjinaldir.

Hsiang-Kuo da, daha önceki Taocuların basitlik ve ilkellik hakkındaki fikirlerine yeni yorumlar getirir. *Yorum*larında şöyle yazarlar: "Eğer ilkellikle biz bozulmuşu kastediyorsak, karakteri bozulmamış insan, birçok şey yapabilme yeteneğine sahip olsa da en ilkel insandır. Eğer basitlikle karışmamışı kastediyorsak, güzellikleri her şeyden daha üstün olsa da ejderin şekli ve Anka kuşunun özellikleri en basittir. Öte yandan bir köpeğin ya da bir keçinin derisi bile, doğal yetenekleri yabancı unsurlar tarafından bozulmuş ya da onlarla karışmış ise ilkel ve basit olamaz" (*CY*, Bölüm 15).

BİLGİ VE TAKLİT

Lao Tzu ve Chuang Tzu'nun her ikisi de, normal olarak dünya tarafından kabul edilen bu türden bilgelere karşı çıktılar. Daha önceki Taocu literatürde "bilge" kelimesi, iki anlama sahipti. Onunla Taocular, ya (Taocu anlamda) mükemmel insanı ya da her türlü bilgiye sahip insanı kastediyorlardı. Lao Tzu ve Chuagn Tzu bilgiye ve bundan dolayı da, bilgiye sahip adam olan ikinci türden bilgeye saldırdılar. Ancak önceki sayfalardan Hsiang-Kuo'nun bilge olan bazı insanlara karşı

hiçbir itiraza sahip olmadığını görebiliriz. Onların itiraz ettikleri şey, bazı insanların bilgeyi taklit etmeye yönelik teşebbüsüdür. Plato bir Plato; Chuang Tzu bir Chuang Tzu olarak doğdu. Onların zekası, bir ejderin şekli ya da bir Anka kuşunun özellikleri kadar doğaldır. Bir şeyin olabileceği kadar onlar, "basit" ve "ilkel"dirler. Onlar *Devlet*'i ya da "Mutlu Gezinti"yi yazarken yanlış yapmıyorlardı, çünkü böyle yaparken yalnızca kendi doğalarını takip ediyorlardı.

Bu görüş, *Yorum*'dan alınan şu paragrafla örneklenir: "Bilgiyle, [bir kimsenin doğal yeteneğinin] ötesinde olan [yapmaya teşebbüs ettiği eylemi] kastediyoruz. [Bir kimsenin doğal yeteneğinin] uygun alanı içinde olan, bilgi olarak isimlendirilmez. Uygun alanda olmayla, bir kimsenin doğal yeteneğine uygun olarak eylemde bulunmayı, onun ötesinde olan hiçbir şeye teşebbüs etmemeyi kastediyoruz. Eğer on bin *ch'un* taşıma bir kimsenin gücüne, kudretine uygun ise, yükünü ağır hissetmeyecektir. Eğer on bin fonksiyonu yerine getirmek [bir kimsenin güç ve yeteneğine uygun ise] görevini yorucu olarak görmeyecektir" (*CY*, Bölüm 3). Bu yüzden eğer bilgiyi bu anlamda anlarsak, ne Plato ne de Chuagn Tzu herhangi bir bilgiye sahip olarak kabul edilebilir.

Yalnızca taklitçiler bilgiye sahiptir. Hsiang-Kuo üç sebepten dolayı taklidi yanlış olarak kabul eder görünür. Birincisi o, kullanışsızdır. *Yorum*da şöyle yazarlar: "Kadim zamanlardaki olaylar sona erdi. Kaydedilmiş olsalar da, onların günümüzde yeniden meydana gelmeleri mümkün değildir. Kadim, şimdi değildir ve şimdi, şu an bile değişmektedir. Bu yüzden taklidi bırakmalı, doğamıza uygun olarak hareket etmeli ve zamanla birlikte değişmeliyiz. Bu mükemmellik yoludur" (*CY*, Bölüm 13). Her şey akış halindedir. Her gün, yeni problemler, yeni ihtiyaçlarımız oluyor ve yeni durumlarla karşılaşıyoruz. Bu yeni durumlarla, problemlerle ve ihtiyaçlarla ilgilenmek için yeni metotlara sahip olmalıyız. Verili tek bir anda bile, durumlar, problemler ve farklı bireylerin ihtiyaçları yekdiğerinden farklıdır. Bu yüzden onların kendilerine has metotları olmalıdır. O zaman, taklidi kullanmanın anlamı nedir?

İkincisi taklit, kısırdır. *Yorum*'un bir paragrafı bize onu anlatır: "Bilinçli bir çabayla bazı insanlar bir Li Chu [büyük bir zanaatçı] ya

da bir Shih K'uang [büyük bir musikişinas] olmaya çalıştılar, ancak başarılı olamadılar. Fakat Li Chu ve Shih K'uang özellikle, onların gözleri ve kulakları bakımından kabiliyetli kişiler olduklarını bilmeksizin, bilinçli bir çabayla bazı insanlar bilgelerin nasıl bilge olduklarını bilmeksizin bilgeler olmaya çalıştılar, ancak başarısız oldular. Yalnızca bilgeler, Li Chu ve Shih K'uang taklidi zor kişiler değildir. Biz, yalnızca öyle olmayı isteyerek ya da çaba göstererek aptal ya da köpek bile olamayız" (bölüm 5). Her şey, ne ise o olmalıdır. Bir şey, başka bir şey olamaz

Üçüncüsü taklit, zararlıdır. *Yorum* bunu şöyle ifade eder: "Kendi doğalarından memnun olmayan ve her zaman onun ötesinde olana teşebbüs eden bazı insanlar vardır. Bu, imkânsız olana teşebbüs etmektir; bir çemberin bir kareyi ya da bir balığın bir kuşu taklit etmesi gibidir... Daha ileri gittiklerinde hedeflerinden daha uzağa gitmiş gibi görünürler. Daha çok bilgi kazandıklarında, tabiatlarını daha çok kaybederler" (*CY*, Bölüm 2).

Yine şöyle der: "Her şeyin doğasının kendi sınırı vardır. Bir kimse doğasının ötesinde olan şeyle kandırıldığında, o kişi doğasını kaybedecektir. Bir kimse tahrikleri dikkate almamalı ve başkalarına göre değil, kendisine göre yaşamalıdır. Bu yolla bir kimsenin doğasının bütünlüğü korunmuş olacaktır" (*CY*, Bölüm 10). Bir kimsenin başkalarını taklitle başarması olası olduğu gibi, bu eylem sebebiyle kendi benliğini kaybetmesi de büyük bir olasılıktır. Bu, taklidin zararıdır.

Bu yüzden taklit, kullanışsız, kısır ve zararlıdır. Akla uygun yegane hayat tarzı, aynı zamanda eylemsizlik teorisini uygulamak da olan "kendine uygun olarak yaşamak"tır.

ŞEYLERİN EŞİTLİĞİ

Ancak eğer bir kimse, başkaları tarafından ileri sürülen tahrikleri görmezden gelerek kendisine uygun olarak yaşarsa, bu onun Hsiang-Kuo tarafından "bir şeyi başkasına tercih etme tedirginliği" olarak isimlendirilen şeyden yakasını kurtaracak güçte olduğu anlamına gelir (bölüm 2). Bir başka ifadeyle, böyle bir kimse şeylerin eşitliği ilkesini anlaya-

bilmeye ve şeyleri daha yüksek bir bakış açısından görebilmeye zaten muktedirdir. Şimdiden, farklılaşmamış bütünün ayrı olmama durumuna götüren kraliyet yolu üzerinde olan bir kimsedir.

Chuang-tzu'nun İkinci Bölümü'nde Chuang Tzu, ayırt etmeme teorisini, özellikle de doğru ve yanlışın ayırt edilmesi teorisini vurgular. *Yorum*larında Hsiang-Kuo bu teoriyi çok edebi bir şekilde izah etti. Bu yüzden *Yorum*, Chuang Tzu'nun "evren bir parmaktır, her şey bir attır" sözüyle alakalı şu mütalaada bulunur: "Doğru ve yanlış arasında bir farkın olmadığını göstermek için bir şeyi bir başkasıyla izah etmekten daha iyi bir şey yoktur. Böyle yaparak her şeyin, kendilerinin doğru ve diğerlerinin yanlış olduğunu kabul hususunda uzlaştıklarını görürüz. Onların hepsi, kendileri dışındaki her şeyin yanlış olduğu hususunda uzlaştıklarından, bu dünyada hiç doğru olamaz. Onların hepsi kendilerinin doğru olduğunu kabul ettiklerinden de bu dünyada hiçbir yanlış olmaz."

"Bunun böyle olduğu nasıl gösterilebilir? Eğer doğru mutlak olarak doğru ise, bu dünyada onun yanlış olduğunu kabul eden hiçbir kimsenin olmaması gerekir. Eğer yanlış gerçekten mutlak olarak yanlış ise, bu dünyada onun doğru olduğunu kabul eden kimsenin olmaması gerekir. Doğru ve yanlış arasında belirsizliğin ve ayırımlarda bir karışıklığın olması gerçeği, doğru ile yanlış arasındaki ayırımın taraftgir bir bakış açısından yapıldığını ve her şeyin gerçekte uzlaşma halinde olduklarını gösterir. Bizim gözlemimize göre, bu hakikati her yerde görürüz. Bu yüzden evrenin bir parmak ve her şeyin bir at olduğunu bilen mükemmel insan, büyük bir huzur içindedir. Her şey kendi doğalarına uygun olarak fonksiyon icra eder ve kendilerinden hoşlanırlar. [Onların arasında] doğru ve yanlış şeklinde hiçbir ayırım yoktur" (*CY*, Bölüm 2).

MUTLAK ÖZGÜRLÜK VE MUTLAK MUTLULUK

Eğer bir kimse şeyler arasındaki ayırımı aşarsa, mutlak özgürlüğü kullanabilme yeteneğine sahip olur ve *Chuang-tzu*'nun Birinci Bölümü'nde tasvir edilen mutlak mutluluğu elde eder. Bu bölümde yer alan bir-

çok hikâyede, Chuang Tzu büyük Anka kuşunu, küçük kuşu, ağustos böceğini, ömrü sadece doğduğu gece olan sabah mantarının "küçük bilgisini", hayat tecrübeleri binlerce yılı kaplayan yaşlı ağaçların "büyük bilgisini", sınırlı yeteneğe sahip küçük memurları ve rüzgâra binen felsefeci Lieh Tzu'yu zikreder. Bu hikâyelerle ilgili olarak Hsiang-Kuo *Yorumu* şöyle der: "Eğer doğalarından dolayı memnunluk olsaydı, Anka kuşu küçük kuşa nispetle övünecek hiçbir şeye sahip olmaz ve küçük kuş [Anka kuşunun ikamet yeri olan] Mutlu Göle yönelik hiçbir arzu duymazdı. Bu yüzden, büyük ve küçük arasında fark olsa da, onların mutluluğu aynıdır" (*CY*, Bölüm 1).

Ancak onların mutluluğu, yalnızca nispi bir mutluluktur. Eğer şeyler, yalnızca sınırlı alanlarında zevk alıyorlar, hoşça vakit geçiriyorlar ise, onların zevki de sınırlı olmalıdır. Bu yüzden bu ilk bölümde Chuang Tzu hikâyelerini, sonluluğu aşan ve sonsuzla bir haline gelen, sonsuzluktan ve mutlak mutluluktan zevk alan hakikaten bağımsız bir adam hakkındaki bir hikâye ile bitirir. Sonluluğu aştığı ve kendisini sonsuzla özdeşleştirdiği için o, "hiçbir benliğe (egoya)" sahip değildir. Şeylerin doğasını takip ettiği ve her şeyin kendisini sevmesine izin verdiği için, "hiçbir başarıya" sahip değildir. Ayrıca o, isimlendirilemez olan *Tao* ile bir olduğundan "hiçbir isme" de sahip değildir.

Bu fikir, Hsiang-Kuo *Yorum*'u tarafından açıkça ve edebi bir tarzda geliştirilir: "Her şeyin kendisine uygun bir doğası vardır. Bu doğanın da, kendisine uygun bir sınırı vardır. Şeyler arasındaki farklılıklar, küçük ve büyük bilgi, uzun ve kısa hayat arasındaki farklar gibidir... Herkes kendilerine has alana inanır ve hiç kimse yaratılıştan başkalarından üstün değildir." Farklı örnekler verdikten sonra Chuang Tzu bağımsız insanın, kendi benliğini ve onun zıttını, bütün farklılıkları unutan insan olduğu sonucuna ulaşır. "Her şey kendine has alanında zevk alır, hoş vakit geçirir; ancak bağımsız insanın ne başarısı ne ismi vardır. Bu yüzden o, büyüğü ve küçüğü birleştiren; büyük ve küçük arasındaki ayırımı bilmezlikten gelen kimsedir. Eğer bir kimse ayırımlar üzerinde ısrar ederse, Anka kuşu, ağustos böceği, küçük memur ve rüzgâra binen Lieh Tzu, bütün bunların hepsi rahatsızlık veren şey-

lerdir. Hayatı ve ölümü eşitleyen kimse, hayat ve ölüm arasındaki ayırımı görmezden gelen kimsedir. Bir kimse ayırım üzerinde ısrar ederse, *ta ch'un* [yaşlı bir ağaç] ve krizalit, P'eng Tsu [Çinli çok yaşlı bir adam] ve sabah mantarı, bütün bunların hepsi erken bir ölüme maruz kalırlar. Bu yüzden büyük ve küçük arasında ayırımın olmadığı alanda kısa süreli seyahat yapanın duracağı hiçbir durağı yoktur. Hayat ve ölüm arasındaki ayırımı bilmezden gelen kimse için nihayet yoktur. Ancak mutlulukları sonlu alan içinde olan kimseler, kesinlikle sınırlanmış olmaya maruz kalacaklardır. Onların kısa seyahatler yapmalarına izin verilse de, bağımsız olmaya kudretleri yoktur" (*CY*, Bölüm 1).

Birinci bölümde Chuang Tzu bağımsız insanı, "evrenin normalliği üzerine binen, altı elementin dönüşümünü yönlendiren ve sonsuzluğa kısa seyahatler yapan kimse" olarak tasvir eder. Hsiang-Kuo, bu ifade ile ilgili olarak şöyle der: "Evren her şeyin genel ismidir. Evren, muhtevası olarak her şeye sahiptir ve her şey, kendi düsturları olarak *Tzu Jan* [tabii olanı] kabul etmelidir. Kendiliğinden böyle olan ve böyle olmaya mecbur edilemeyen, tabii olandır. Anka kuşu yüksek yerlerde uçar; bıldırcın alçak yerlerde. *Ta-ch'un* ağacı, uzun bir süre yaşayabilir, mantar ise kısa bir süre. Bütün bu yetenekler, tabii olan yeteneklerdir ve meydana getirilemez ya da öğrenilemez. Onlar böyle olmaya mecbur edilemezler, fakat doğal olarak böyledirler; onların normal olmasının sebebi budur. Bu yüzden evrenin normalliği üzerine binme, şeylerin doğasını takip etmektir. Altı elementin dönüşümünü gerçekleştirerek değişim ve evrim yolunda seyahatler yapmaktır. Eğer bu yolda ilerlenirse, son hedefe nerede ulaşılabilir? Bir kimse, karşılaştığı her şeye biniyorsa, ondan bağlı olmaktan başka ne beklenir ki ? Bu kendi nefsini zıttıyla birleştiren mükemmel insanın mutluluğu ve özgürlüğüdür.

"Eğer bir kimse bir şeye bağlı olmak zorundaysa, bağlı olduğu şeyi ele geçirmeksizin mutlu olamaz. Lieh Tzu böyle hoş bir tarzda kendi yolunu takip etmiş olsa da, yine de o rüzgâra dayanmak zorundadır ve Anka kuşu bile, daha çok bağımlıdır. Ancak kendisi ve başka şeyler arasında ayırım yapmayan, büyük evrimi takip eden, gerçekten bağımsız ve her zaman özgür olabilir. O yalnızca kendisini özgür kıl-

maz, aynı zamanda, bir şeye bağlı kalmak zorunda olanların doğasını da takip eder; bunu, onların bağlı oldukları o şeye sahip olmalarına izin vererek yapar. Onların hepsi, kendisine bağlı oldukları şeye sahip olduklarında, Büyük Özgürlüğü kullanabilme yeteneğine sahip olurlar" (CY, Bölüm 1).

Hsiang-Kuo sisteminde, *Tao* gerçekten hiçtir. Bu sistemde *T'ien* ya da *T'ien Ti* (harfi harfine "Gök" ya da "Gök ve Yer" anlamındadır; ancak burada evren olarak tercüme edildi) en önemli fikir haline gelir. *T'ien* şeylerin genel ismidir ve bu yüzden de, olan her şeyin toplamıdır. Şeyleri *T'ien* bakış açısından görmek ve kendisini *T'ien* ile özdeşleştirmek şeyler ya da onların farklılıklarını veya Yeni-Taocuların dediği gibi "şekilleri ve özellikleri aşmaktır."

Bu yüzden Hsiang-Kuo *Yorumu*, asli Taoculukta önemli düzeltmeler yapmanın yanı sıra, *Chuang-tzu*'nun yalnızca ima ettiği şeyi daha açık bir şekilde ifade de eder. Ancak ima etmeyi açıkça ifade etmeye tercih edenler, şüphesiz şöyle diyen muayyen bir Ch'an keşişiyle uzlaşacaklardır: "İnsanlar, Chuang Tzu üzerine bir yorum yazanın Kuo Hsiang olduğunu söyler. Ben olsam, Kuo Hsiang üzerine bir yorum yazanın Chuang Tzu olduğunu söylerdim" (bkz. Birinci Bölüm s.15).

20

Yeni-Taocular: Duyumcular



"İnsanların huzura sahip olmalarına izin vermeyen dört şey vardır. Birincisi, uzun hayat; ikincisi, şöhret; üçüncüsü rütbe; dördüncüsü, zenginliktir. Kaderlerini takip edenler, uzun hayat arzulamazlar. Onura düşkün olmayanlar şöhreti arzulamazlar. Güç istemeyenler rütbeyi arzulamazlar ve tamahkâr olmayanlar zenginlik arzulamaz... Onlar hayatlarını içseliklerine göre düzenlerler."

Yang Chu'nun Zevk Bahçesi

Yang Chu'nun Zevkler Bahçesi'ni tasvir eden bir Çin gravüründen ayrıntı.

Chuang-tzu için yazdıkları *Yorum*'larında Hsiang Hsiu ve Kuo Hsiang şeylerin ayırımını aşan bir zihne ya da ruha sahip olan ve "başkalarına göre değil de kendine göre" yaşayan insan hakkında teorik bir yorum yaptılar. Böyle bir adamın bu niteliği, Çinlilerin *feng liu* diye isimlendirdikleri şeyin özüdür.

FENG LİU VE ROMANTİK RUH

Feng liu'yu anlamak için *Shih-shuo Hsin-yü* ya da *Yeni Söylemlerin Çağdaş Kayıtları*'na dönmemiz gerekir. Bu, Liu Hsün (463-521) tarafından bir yorumla tamamlanan Liu Yi-ch'ing'in (403-444) bir çalışmasıdır. Yeni-Taocular ve onların Chin hanedanlığından olan Budist arkadaşları, o zamanda *ch'ing t'an* yani, saf ya da latif konuşma olarak bilinen şey hususunda meşhurdular. Bu tür konuşma sanatı, genel olarak Taocu olan en iyi düşünceyi en iyi dille ve en veciz deyimle ifade etmekten oluşmaktaydı. Oldukça nazik doğasından dolayı böyle bir konuşma ancak, birbiriyle karşılaştırılabilir ve oldukça yüksek entelektüel bir düzeyde olan arkadaşlar arasında sürdürülebilen bir konuşmaydı. Bu yüzden de o, entelektüel faaliyetlerin en inceltilmiş olan-

larından biri olarak kabul edilirdi. *Shih-shuo*, böyle birçok "saf konuşmanın" ve bu konuşmaların meşhur katılımcılarının bir arşividir. Bu konuşmalar sayesinde kitap, *feng liu* fikirlerinin takipçileri olup, 3. ve 4. yüzyıla ait bu insanların canlı bir resmini verir. Bu yüzden derlenmesinin arkasından, *feng liu* geleneğini inceleme hususunda ana bir kaynak oldu.

Şu halde, *feng liu*'nun anlamı nedir? Bu, erginlenmişler için bir fikir zenginliği ifade eden anlaşılması zor terimlerden biridir. Fakat onu tam olarak tercüme etmek çok zordur. Lafzi olarak onu meydana getiren, "rüzgâr ve akma" anlamına gelen iki kelime, bize çok yardım edecek gibi görünmemektedir. Bununla birlikte onlar, muhtemelen *feng liu*'nun niteliğinin ayırt edici özelliklerinden bir kısmı olan özgürlük ve kolaylık hakkında bir şeyi akla getirirler.

İngilizce'deki romantizm ya da romantik kelimelerinin tam anlamını henüz anlamadığımı itiraf ediyorum; onların *feng liu*'nin oldukça kaba bir muadili olduğundan şüpheliyim. *Feng liu* esas olarak Taoculukla bağlantılıdır. Bu, İkinci Bölüm'de Çin tarihinde Konfüçyüsçü ve Taocu geleneklerin Batı'da klasik ve romantik geleneklerin bir dereceye kadar eşiti olduklarını söylememin sebeplerinden biridir.

Han (İÖ. 206-İS. 220) ve Chin (265-420), sadece Çin tarihindeki iki farklı hanedanın ismi değil, aynı zamanda, çok farklı toplumsal, siyasi ve kültürel özelliklerinden dolayı iki farklı edebiyat ve sanat ve iki farklı yaşam tarzlarının da unvanlarıdır. Han stili ve tarzı, asalet ve kibarlık stil ve tarzıdır; Chin'inki ise, belagat ve özgürlüktür. Belagat aynı zamanda, *feng liu*'nun ayırt edici özelliklerinden biridir.

"YANG CH'U'NUN ZEVK BAHÇESİ"

Burada ilk önce, *Lieh-tzu* olarak bilinen Taocu çalışmadaki, "Yang Chu" (Anton Forke tarafından *Yang Chu'nun Zevk Bahçesi* olarak çevrildi) başlıklı Yedinci Bölüm hakkında bir şey söylenmesi gerekmektedir. Daha önce Altıncı Bölümümüzde gördüğümüz gibi, bu "Yang Chu" bölümüyle ilgili olarak söylenilen şey, kadim dönemlerin sahih Yang Chu'sunun görüşünü ifade etmez. Gerçekten de *Lieh-tzu*,

Çinli bilim adamları tarafından İS. 3. yüzyılın bir çalışması olarak kabul edilir. Bu yüzden, "Yang Chu" bölümü dahi bu dönemin bir ürünü olması gerekir. O, zamanın genel düşünce eğilimine çok uygun ve gerçekte *feng li*'nin bir yönünün bir ifadesidir.

"Yang Chu" bölümünde dışsal ve içsel olan arasında bir ayırım yapılır. Bu yüzden sahte "Yang Chu"nun şöyle dediği nakledilir: "İnsanların barışa sahip olmalarına izin vermeyen dört şey vardır. Birincisi, uzun hayat; ikincisi şöhret; üçüncüsü rütbe; dördüncüsü zenginliktir. Bu şeylere sahip olanlar, hayaletlerden korkar, insanlardan korkar, güçten korkar ve cezalandırmadan korkar. Bunlar kaçaklar diye isimlendirilirler... Onların hayatları, dışsal olanlar tarafından kontrol edilir. Ancak kaderlerini takip edenler, uzun hayat arzulamazlar. Onura düşkün olmayanlar şöhreti arzulamazlar. Güç istemeyenler rütbeyi arzulamazlar. Ve tamahkar olmayanlar zenginliğe yönelik arzuya sahip değildir. Bu türden insanlar hakkında, onların tabiatlarına uygun yaşadıkları söylenir... Onlar hayatlarını içsel şeylere göre düzenlerler."

Bir diğer paragrafta, İÖ. 6. yüzyılda yaşayan Cheng devletinin meşhur devlet adamı Tzu-ch'an ile iki kardeşi arasındaki muhayyel bir konuşmaya yer verilir. Tzu-ch'an, devleti üç yıl boyunca yönetti ve gerçekten de iyi yönetti. Ancak iki kardeşi, kontrolünün dışındaydı; bunlardan biri şölenlere ve öteki aşıkane davranışlara düşkündü.

Bir gün, Tzu-ch'an kardeşlerine şöyle dedi: "İnsanın hayvanlara ve kuşlara üstün olduğu şeyler, onun zihni yetenekleridir. Onlar vasıtasıyla insan, doğruluğu ve edebi ve böylece de payına düşen şöhreti ve rütbeyi elde eder. Siz, yalnızca duygularınızı tahrik eden ve hayatlarınızı ve doğalarınızı tehlikeye atan ahlâksız arzulara müptela olan şey tarafından gayrete getirilirsiniz..."

Kardeşleri bunu şöyle cevapladılar: "Eğer bir kimse dışsal şeyleri sıraya koymaya çalışırsa, bu dışsal şeyler zorunlu olarak iyi düzenlenmiş hale gelmezler; bir kimsenin şahsı, zaten verili tuzak ve beladır. Ancak eğer içsel olanı sıraya koymak için çalışırsa, dışsal şeyler zorunlu olarak düzensiz olmazlar. Böylece onun doğası özgür ve rahat hale gelir. Sizin zahiri şeyleri düzenleme sisteminiz geçici ve tek bir krallık

için başarılı olacaktır; fakat insan kalbiyle uyumlu değildir. Bizim batını olanı düzenleme metodumuz, bütün dünyayı içerecek şekilde genişletilemez; [genişletildiğinde ise] prenslere ve bakanlara ihtiyaç olmayacaktır."

Bu bölümün batını şeyleri düzenleme diye isimlendirdiği şey, Hsiang-Kuo'nun kendine uygun olarak yaşam diye isimlendirdiklerine tekabül eder. Onun zahiri şeyleri düzenleme diye isimlendirdiği şey, Hsiang-Kuo'nun başkalarına uygun olarak yaşamak diye isimlendirdiği şeye tekabül eder. Bir kimse, başkasına göre değil, kendisine göre yaşamalıdır. Yani, bir kimse, kendi anlayışına ya da dürtüsüne göre yaşamalıdır; zamanın adetlerine ve ahlâk kurallarına göre değil. 3. ve 4. yüzyılın ortak bir ifadesini kullanacak olursak, bir kimse *ming-chiao*-ya (kurumlar ve ahlâk kurallarına) göre değil, *tzu-jan*a (kendiliğinden, tabii olana) göre yaşamalıdır. Yeni-Taocuların hepsi, bunun üzerinde anlaşırlar. Ancak yine de onlar içinde de akılcılar ve duyumcular arasında bir farklılık vardır. Hsiang-Kuo tarafından temsil edilen birincisi akla göre yaşamayı, aşağıda zikredilecek olan kişiler tarafından temsil edilen ikincisi ise, dürtüye göre yaşamayı vurgular.

"Dürtüye göre yaşamak düşüncesi", aşırı bir biçimde "Yang Chu" bölümünde ifade edilir. Bir paragrafta, Yen P'ing-chun'un Kuan Yi-wu'ya (tarihsel olarak çağdaş olmasalar da, her ikisi de kadim zamanlardaki Ch'i devletinin meşhur devlet adamlarıdır) hayatı geliştirmek hakkında sordu. "Kuan Yi-wu: "Tek yol, onu ne kontrol ne de engellemeksizin serbest bir şekilde, akışına bırakmaktır. Yen P'ing-chung: "Detaylar hakkında ne dersin?" diye sordu.

"Kuon Yi-wu şöyle cevapladı: 'Kulağa, duymaktan hoşlandığı bir şeyi duymasına izin ver. Göze, her neyi görmek istiyorsa onu görmesine izin ver. Buruna, her neyi koklamaktan hoşlanıyorsa onu koklamasına izin ver. Ağza, her neyi söylemekten hoşlanıyorsa onu söylemesine izin ver. Bedene, her neyden zevk almak istiyorsa ondan zevk almasına izin ver. Zihne, her neyi yapmak istiyorsa onu yapmasına izin ver.

"Kulağın işitmeyi istediği şey, müziktir ve müziği işitme hakkındaki yasak kulak için engel olarak isimlendirilir. Gözün görmeyi iste-

diği şey, güzelliktir ve güzelliği görme hakkındaki yasak, görme için engel olarak isimlendirilir. Burnun koklamayı istediği şey, güzel kokudur ve güzel kokuyu koklama hakkındaki yasak, koklama için engel olarak isimlendirilir. Ağzın hakkında konuşmak isteği şey, doğru ve yanlıştır; doğru ve yanlış hakkındaki konuşma yasağı, anlamaya engel olarak isimlendirilir. Bedenin zevk almak istediği bol yiyecek ve hoş elbisedir; bunlardan zevk almanın yasaklanması bedenin duyuları için engel olarak isimlendirilir. Zihnin isteği, özgür olmaktır ve bu özgürlüğün yasaklanması tabiat için engel olarak isimlendirilir.

"Bütün bu engeller, hayatın sıkıntılarının ana sebebidir. Bu sebeplerden kurtulmak ve ölüme kadar, bir gün, bir ay, bir yıl ya da on yıl hoşça vakit geçirmek, bu benim hayatı geliştirmek diye isimlendirdiğim şeydir. Bu sebeplere bağlı kalmak ve kendini, onlardan kurtarmaktan aciz olmak, böylece de yüz, bin ya da hatta on bin yıl sürecek kadar uzun ancak kederli bir hayata sahip olmak, bu benim hayatı geliştirme diye isimlendirdiğim şey değildir.

"Kuon Yi-wu sonra şöyle devam etti. 'Şimdi bu, hayatı geliştirme hakkında sana söylediğim, ölülere göz kulak olma yoluyla ilgili olarak ne diyorsun?' Yen P'ing-chun bunu şöyle cevapladı: "Ölülere göz kulak olma, çok basit bir meseledir... Çünkü, ben öldüğümde benim için hiçbir şeyin önemi yoktur. Onlar benim bedenimi yakabilirler, onu derin suya atabilir, onu gömebilir, gömülmemiş olarak bir kenara bırakabilir; onu bir mata sarılmış olarak bir kuyuya atabilir; onu soyluya yakışır bir elbiseyle ve nakışlı elbiselerle örtebilir ve taş bir lahde koyabilir. Bunların hepsi, şansa bağlıdır'

"O zaman, Kuan Yi-wu Pao-shu Huang-tzu'ya dönerek şöyle dedi: 'Biz ikimiz, bununla, hayat ve ölüm yolunda bazı ilerlemeler kaydettik'."

DÜRTÜLERE GÖRE YAŞAMAK

"Yang Chu" bölümünün burada tasvir ettiği şey, Chin çağının ruhunu temsil eder; söz konusu bu ruhun tamamını ya da en iyisini değil. Çünkü bu bölümde yukarıda örneklendiği gibi, "Yang Chu"nun ilgilenir

göründüğü şey, çoğunlukla oldukça kaba türden bir mutluluk arayışıdır. Muhakkak, bu tür mutluluğun peşinden koşma, Yeni-Taoculuğa göre zorunlu olarak küçümsenemez. Ancak eğer bu, Yeni-Taocuların ifadesini kullanacak olursak "şekilleri ve özellikleri" aşan şey hakkında herhangi bir anlayış olmaksızın yegane hedefimiz yapılırsa, terimin en iyi anlamında *feng li* olarak isimlendirilemez.

Shih-shuo'da, Bambu Koruluğunun Yedi Değerlisinden (belli bir bambu koruluğunda sık sık keyifli konuşmalar için bir araya gelen yedi "meşhur bilim adamı") biri olan Liu Ling (yak. 221- yak. 300) hakkında bir hikâyeye sahibiz. Bu hikâye bize, Liu'nun odasında tamemen çıplak kalma alışkanlığının eleştiriye yol açtığını anlatır. Eleştiricilerine şöyle dedi: "Bütün evreni kendi evim ve kendi odamı da elbisem sayıyorum. Öyleyse niçin benim evimle ilgileniyorsunuz?" (*SH*, Bölüm 23). Böylece Liu Ling, zevk peşinde olsa da, bu dünyanın ötesinde yatan şey hakkında, yani, evren hakkında bir hisse sahip oldu. Bu his, *feng liu*'nun niteliği için elzemdir.

Bu hisse sahip olanlar ve Taoculukta zihinlerini geliştirenler zevk hususunda, tamamiyle duyumsal olanlardan daha ince bir hassasiyete ve daha rafine ihtiyaçlara sahip olmalıdır. *Shih-shuo*, zamanın "meşhur bilim adamları" arasında gelenek ve göreneklere uygun olmayan birçok eylemi kaydeder. Onlar, hissi zevkler hakkındaki bir düşünceyle değil, saf dürtülere göre hareket ederler. Bu yüzden *Shih-shuo*daki hikâyelerin biri şöyle der: "Wang Hui-chih [ö. yak. 338; Çin'in en büyük kaligraflarından biri olan Wang Hsi-chih'in oğlu], [bugünkü Hangchow'un yakınındaki] Shan-yin'de yaşamaktaydı. Bir gece, ağır bir kar yağışıyla uyandı. Pencereyi açtığında, etrafındaki her şeyde parıldayan bir beyazlık gördü... Aniden arkadaşı Tai K'uie'yi düşündü. Derhal bir bot aldı ve Tai'yi görmeye gitti. Tai'nin evine ulaşması bir gecesini aldı; ancak tam kapısını çalmak üzereyken durdu ve evine döndü. Bu davranışının sebebi sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Zevk dürtüm sebebiyle geldim ve şimdi o sona erdi; bu yüzden geri döndüm. Tai'yi niçin göreyim?" (bölüm 23).

Shih-shuo şöyle bir başka hikâye kaydeder; Chung Hui (225-

264, bir devlet adamı, general ve yazar), Chi K'ang (223-262, bir felsefeci ve yazar) ile karşılaşma fırsatına sahip olamadığı için üzüldü. Bu yüzden, bir gün birkaç seçkinle birlikte onu ziyarete gitti. Chi K'ang'ın hobisi, metal dövmekti. Chung Hui oraya vardığında, Chi K'ang'ı büyük bir ağaç altındaki demirhanesinde buldu. Hsiang Hsiu (son bölümde tasvir edilen *Chuang-tzu Üzerine Yorum*'un yazarı), Chi K'ung'a bir körükle ateşi körükleme hususunda yardım ediyordu ve Chi K'ang'ın kendisi, orada kimse yokmuş gibi demiri dövmeyi sürdürdü. Bir müddet, ev sahibi ve misafirler, tek bir kelime konuşmadılar. Ancak Chung Hui gitmeye koyulduğunda, Chi K'ang ona sordu: "Gitmene sebep olan ne duydun ve gitmene sebep olacak ne gördün?" Chung Hui bunu şöyle cevapladı: "İşiteceğimi işittim, onun için geldim ve göreceğimi gördüm, onun için de gidiyorum" (*CY*, Bölüm 24).

Chin hanedanlığı döneminin insanları, büyük bir şahsiyetin fiziki ve manevi güzelliğine ziyadesiyle hayrandılar. Chi K'ang zatından dolayı meşhurdu; bazı insanlar tarafından bir yeşim dağıyla ve başkaları tarafından çam ağacıyla karşılaştırılırdı (*Shih-shuo*, Bölüm 14). Muhtemelen Chung'un işittiği ve gördüğü şeyler bunlardır.

*Shih-shuo*daki bir başka hikâye bize şunu anlatır: "Wang Hui-chih botla seyahat ettiğinde, sahilde gezinen Huan Yi ile karşılaştı. Wang Hui-chih, bir flüt üfleyicisi olarak Huan Yi'nin şöhretini işitmişti, ancak onunla tanışmamıştı. Biri, sahilde gezinen adamın Huan Yi olduğunu söylediğinde, flüt üflemesini istemek için ona bir elçi gönderdi. Huan Yi da, Wang Hui-chih'in şöhretini duymuştu, bu yüzden arabasından indi bir iskemleye oturdu ve üç kez flüt üfledi; sonra arabasına bindi ve gitti. İki adam, bir tek kelime bile konuşmadı" (*SH*, Bölüm 23).

Zevk almak istedikleri yalnızca müziğin saf güzelliği olduğu için böyle davrandılar. Wang Hui-chih, Huan Yi'den kendisi için flüt üflemesini istedi; çünkü onun çok iyi flüt üflediğini biliyordu ve Huan Yi onun için flüt üfledi; çünkü Wang'ın onun üflemesini takdir edeceğini biliyordu. Bu yapıldığında, hakkında konuşulacak başka ne vardı?

Shih-shuo bir başka hikâye içerir. Bu hikâye şöyle der; Chih-tun (314-366, meşhur bir Budist keşiş) turnalara düşkündü. Bir gün, bir

arkadaşı ona iki genç turna verdi. Bu turnalar büyüdüğünde Chih-tun, uçup gitmesinler diye onların kanatlarını kırpmak zorunda kaldı. Bu yapıldığında, turnalar üzgün göründüler ve Chih-tun'un da canı sıkıldı ve şöyle dedi: "Göğe ulaşacak kanatlara sahip olan turnalar, insanın evcil bir hayvanı olmaya nasıl razı olabilir?" Bundan dolayı kanatları büyüdüğünde turnaların uçup gitmesine izin verdi (*SH*, Bölüm 2).

Bir başka hikâye, Bambu Koruluğunun Yedi Değerlisinden ikisi olan, Juan Chi (210-263, bir felsefeci ve şair) ve onun yeğeninden söz eder. Juan'ın ailesinin bütün üyeleri, çok içerlerdi; bir araya geldiklerinde kupalardan içme zahmetine girmemek için büyük bir küpün etrafına oturdular ve ondan içtiler. Bazen içmek isteyen domuzlar da gelir ve o zaman Juanlar domuzlarla birlikte içerlerdi (*SH*, Bölüm 23).

Chih-tun'un turnalara yönelik sempatisi ve Juanların domuzlara karşı ayrım yapmayan cömertliği, Juanların kendileri ve doğanın diğer şeyleri arasında bir eşitlik bulunduğunu, bir farkın olmadığına yönelik bir hisse sahip olduklarını gösterir. Bu his, *feng li*'nin niteliğine sahip olmak ve sanatkâr olmak için elzemdir. Çünkü, hakiki bir sanatkâr, kendi duygularını resmettiği nesneye yansıtmalı ve sonra kendi aracılığıyla onu ifade etmelidir. Chih-tun'un kendisi, bir insanın evcil hayvanı olmayı istemedi ve duygularını turnalara yansıttı. Bir sanatkâr olduğu bilinmese de, bu anlamda o, tamamıyla gerçek bir sanatkârdır.

DUYGU FAKTÖRÜ

Onuncu Bölüm'de gördüğümüz gibi, Chuang Tzu'ya göre bilgenin hiçbir duygusallığı yoktur. O, eşyanın doğası hakkında yüksek bir anlayışa sahip olduğu için onların değişimleri ve dönüşümleri onu etkilemez. O, "duyguyu akılla dağıtır." *Shih-shuo*, duygusu olmayan birçok insanı kaydeder. Bunların en meşhuru, Hsieh An'dır (320-385). Chin sarayında Başbakan olduğunda, Ch'in'in kuzey devleti Chin'e karşı geniş ölçekli bir saldırı başlattı. Ch'in ordusu bizatihi, İmparator tarafından yönetildi; ordunun sayısı o kadar çoktu ki, İmparator askerleriyle, kamçılarını Yangtze Nehrine atarak nehrin akışını durduracak-

lardır, diye övünüyordu. Chin halkı, büyük ölçüde alarma geçirildi. Ancak Hsieh An, soğukkanlı ve sessizce yeğenlerinden birini Hsieh Hsün'ü istilacılara karşı orduyu yönetmesi için tayin etti. Tarihte Fei Nehri Savaşı olarak meşhur olan bir savaşta, 383 yılında, Hsieh Hsün kesin bir zafer kazandı ve Ch'in'li insanlar püskürtüldü. Nihai zafer haberi Hsieh An'a ulaştığında, bir arkadaşıyla satranç oynuyordu. Mektubu açtı, okudu ve sonra bir kenara koydu; daha önce olduğu gibi oynamaya devam etti. Arkadaşı, cepheden gelen haberlerin ne olduğunu sorduğunda Hsieh An, her zamanki sakinliğiyle: "Çocuklarımız, düşmanı kesin olarak yendi" diye cevap verdi (*SH*, Bölüm 6).

Ancak *San Kuo Chih* ya da *Üç Krallığın Tarihi*, Ho Yen (ö. 249) ve Wang Pi (226-249, *Lao-tzu* üzerine yazan en büyük yorumcu) arasında hisler konusuyla alakalı bir tartışmayı kaydeder. Chuang Tzu'nun orjinal teorisini takip ederek Ho Yen, "bilgenin ne zevke ne kızgınlığa, ne üzüntüye ne de sevince sahip olduğunu ileri sürdü. Bu konuda, Chung Hui (yukarıda verilen hikâyedeki Chi K'ang'ı ziyaret etmek için giden adam) tarafından desteklendi. Ancak Wang Pi, başka bir kanaate sahipti. Ona göre, "bilgenin normal insanlardan üstün olduğu şey, ruhtur. Bilgenin, sıradan insanlarla ortak olarak sahip olduğu şey ise, duygulardır. Bilge, üstün bir ruha sahip olduğu için evrenle uyumlu olmaya ve Wu [yani, *Tao*] ile birleşmeye doğru ilerlemeye muktedirdir. Ancak bilge, sıradan duygulara sahiptir ve bu yüzden zevk ya da acı olmaksızın eşyaya karşılık veremez. O, eşyalara karşılık verir, ancak onlar tarafından tuzağa düşürülemez. Bilgenin, onlar tarafından tuzağa düşürülememesi onun duygulara, bu yüzden de hiçbir heyecana sahip olmadığı anlamına gelmez" (bölüm 28, *Yorum*).

Wang Pi'nin teorisi, bilge "duygulara sahiptir fakat tuzağa düşürülemez" ifadesiyle özetlenebilir. Bu ifadenin tam olarak ne ifade ettiğini, Wang Pi açıkça ifade etmez. Onun imaları, çok daha sonra Yeni-Taocular tarafından geliştirildi ve bunları Yirmi Dördüncü Bölüm'de çözümleme şansımız olacak. Şimdi, yalnızca çoğu Yeni-Taocunun çok rasyonel olsa da, aynı zamanda çok duygusal da olduklarına işaret etmekle yetiniyoruz.

Daha önce ifade edildiği gibi, Yeni-Taocular ince hassasiyeti vurguladılar. Evvelce zikredilen kendi kendini ifade etme teorisiyle birleştirilen bu hassasiyete sahip olunca, Yeni-Taoculardan birçoğunun, ortaya çıktıkları her yer ve zamanda duyguların kendilerini serbest bir şekilde ifade etmelerini izin vermeleri şaşırtıcı bir şey değildir.

Bunun bir örneği, *Shih-shuo*'nun Bambu Koruluğunun Yedi Değerlisinden biri olan Wang Jung (234-305) hakkındaki hikâyesidir. Wang bir çocuk kaybettiğinde arkadaşı Shan Chien onu teselli etmeye gitti. Wang ağlamamak için kendini zorlamadı, bunun üzerine Shan ona: "O, yalnızca bir bebekti, öyleyse niçin bu şekilde davranıyorsun?" dedi. Wagn Jung: "Bilge, duygularını unutur, ve [hassas olan] sıradan insanlar hislere ulaşamazlar. İnsanlar, en çok duyguya sahip olan bizler gibidir." Shan Chien'in onun sözlerinin doğru olduğunu kabul etti ve o da ağladı (*SH*, Bölüm 17).

Wagn Jung'un bu sözü, Yeni-Taocuların birçoğunun niçin duygusal olduklarını çok iyi açıklar. Ancak birçok durumda onlar, yalnızca kişisel kayıp ya da kazanımları hakkında değil, hayatın ya da evrenin bazı genel yönleri hakkında da duygusaldılar. *Shih-shuo* şöyle der: "Wei Chieh (286-312, zamanın en güzel şahsı olarak bilinir), Yangtze Nehrini geçmek üzereyken canını çok sıkılmış hisseti ve şöyle dedi: "Ne zaman bu geniş [nehri] görsem, bütün hislerin zihnimde toplandıklarını hissetmekten kendimi alıkoyamıyorum. Hissiz olmayan bir kimse bu hislere nasıl tahammül edebilir?" (*SH*, Bölüm 2).

Shih-shuo, daha önce zikredilen flüt üfleyicisi Huan Yi'nin insanların şarkı söylediğini işittiği her zaman,: "Ne yapabilirim!" diye haykırdığını da söyler. Hsieh An, bunu işitti ve şu yorumda bulundu: "Huan Yi'nin gerçekten de derin hislere sahip olduğu söylenebilir" (*SH*, Bölüm 23).

Söz konusu ince duyarlılıktan dolayı, bu *feng liu* insanları, normal olarak başkalarını etkilemeyen şeylerden çok etkilenirler. Onlar, bir bütün olarak hayat ve evren hakkında ve aynı zamanda kendilerine has duyarlılık ve hislere de sahiptirler. *Shih-shuo* Wang Ch'in'in

(şimdiki Shantungu eyaletinde bulunan) Mao Dağına çıktığını, ağladığını ve "Lang-ya'lı Wang Po-yu'nun (yani, kendisinin) en azından hisleri, duyguları için ölmeli" dediğini bize anlatır.

CİNSELLİK FAKTÖRÜ

Batı'da romantizm çoğunlukla kendisinde bir unsur olarak cinselliğe yer verir. Çince *feng liu* terimi, özellikle daha sonraki kullanımda olmak üzere bu imaya sahiptir. Ancak Chin Yeni-Taocuların cinselliğe yönelik tutumu, duyusal olmaktan ziyade saf estetik gibi görünmektedir. Örnek olarak *Shih-shuo* Juan Chi'nin komşusunun güzel bir karısı olduğunu, bize anlatır. Komşu, bir şarap tüccarıydı ve Juan Chi onun evine tüccarın karısıyla içmek için giderdi. Sarhoş hale gelen Juan kadının yanında uyudu. Koca ilk anda, doğal olarak şüphelendi, ancak iyice dikkat edince Juan Chi'nin orada uyumaktan başka bir şey yapmadığını anladı (*SH*, Bölüm 23).

Shih-shuo yine, Shan T'ao (205-83, devlet adamı ve general), Chi K'ang ve Juan Chi'nin meşhur arkadaşlar olduğunu söyler. Shan Tao'nun karısı Han, bu üçü arasındaki yakın arkadaşlığı fark etti ve kocasından bu arkadaşlı hakkında sordu. Shan T'ao şöyle dedi: "Şimdilerde, benim arkadaşım olabilecek yegane insanlar, onlardır." O zaman Çin'de bir hanımefendinin kocasının arkadaşlarıyla tanıştırılmasına izin verilmemesi adettendi. Bu yüzden Han hanımefendi kocasına, iki arkadaşının sonraki gelişinde onları gizlice gözetlemek istediğini söyledi. Bunun üzerine sonraki gelişlerinde kocasından onları gece bırakmamasını istedi. Kadın onlar için bir ziyafet hazırladı ve bütün gece duvardaki bir delikten misafirleri gözetledi. Gözetlemeye öyle dalmıştı ki, bütün gece orada kaldı. Sabahleyin kocası karısının odasına geldi ve: "Onlar hakkında ne düşünüyorsun?" diye sordu. Kadın: "Kabiliyet olarak onlara eşit değilsin, ancak bilginle onlarla arkadaşlık kurabilirsin" dedi. Shan T'ao buna: "Onlar da benim bilgimin üstün olduğunu kabul ediyorlar" dedi.

Bu yüzden hem Juan Chi hem de Han Hanımefendi, herhangi duygusal bir eğilim olmaksızın karşı cinsin güzelliğinden hoşlanıyorlar

gibi görünmektedir. Ya da, cinsellik unsurunu unutarak güzellikten hoşlandıkları söylenebilir.

Bunlar, Chin Yeni-Taocuların *feng liu* ruhunun ayırt edici özellikleridir. Onlara göre, *feng liu tzu-jan*'dan (kendiliğindenlik, doğallık) türer ve *tzu-jan*, Konfüçyüsçülüğün klasik geleneğini teşkil eden *ming-chiao*'ya (ahlâk kuralları ve kurumlar) karşıt bir konumda yer alır. Ancak bu dönemde bile, Konfüçyüsçülük gözden kaybolmak üzere olduğunda, Yüeh Kuang (ö. 304) isimli meşhur bir bilim adamı ve yazar: "*Ming-chiao*'da da, esas olarak mutluluğa yer vardır" dedi. (*Shih-shuo*, Bölüm 1). Yirmi Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi, Yeni-Konfüçyüsçülük, bu tür mutluluğu *ming-chiao*da bulmaya yönelik bir teşebbüstü.

21

Çin Budizmi'nin Kuruluşu



"Öteki sahile ulaşan kimse, aslında öteki sahile ulaşıyor değildir. Hem ulaşmanın yokluğu hem de ulaşamamanın yokluğu gerçekte ulaşmadır. Burada, bu sahil, doğum ve ölüm; öteki sahil ise nirvana anlamına gelir. Eğer bir kimse Buda'yı görürse, o gerçekten Buda'yı görüyordur."

Tao-Sheng

Çinlilerin bir Buda tasviri.

Budizm'in Çin'e girişi, Çin tarihindeki en büyük olaylardan biridir. Geldiği andan itibaren, Çin medeniyetindeki din, felsefe, sanat ve edebiyat üzerindeki hususi bir etki icra eden ana faktörlerden biri oldu.

BUDİZM'İN ÇİN'E GİRİŞİ VE GELİŞİMİ

Budizm'in Çin'e girişinin tam tarihi, tarihçiler tarafından tartışılan ancak henüz çözülemeyen bir problemdir. Fakat bu girişin İS. 1. yüzyılın ilk yarısında meydana gelmiş olması muhtemeldir. Geleneksel olarak Budizm'in İmparator Ming (58-75) döneminde girdiği söylenir. Ancak onun bu tarihten önce Çin'deki varlığının işitildiğine dair yeni bir kanıt vardır. Sonraki yayılışı uzun ve tedrici bir süreçtir. Çin edebi kaynaklarından, İS. 1. ve 2. yüzyılda Budizm'in bir gizemli sanatlar dini, *Yin-Yang* okulunun ya da sonraki Taocu dinin gizemciliğinden çok farklı olmayan bir din olarak kabul edildiğini öğreniyoruz.

2. yüzyılda, Buda'nın Lao Tzu'nun bir şakirdinden başka bir şey olmadığı teorisi fiili olarak belli çevrelerde geliştirildi. Bu teori, ilhamını Lao Tzu'nun *Shih-shuo* ya da *Tarihsel Kayıtlar*daki biyografisinde (Bölüm 63) yer alan bir ifadeden aldı. Burada Lao Tzu'nun ha-

yatının sonlarında ortadan yok olduğunu ve hiç kimsenin onun nereye gittiğini bilemediği söylenir. Bu ifadeyi ele alarak detaylandıran ateşli Taocular, Lao Tzu Batı'ya doğru gittiğini ve en sonunda Hindistan'a ulaştığını; burada Buda'yı ve Hintlileri öğrettiği ve toplam yirmi dokuz öğrenciye sahip olduğu, şeklindeki hikâyeyi anlattılar. Bu, Budist *Sutralar*'ının (kutsal metinler) öğretisinin *Tao Te Ching* yani, *Lao-tzu*nun basit yabancı bir sürümü olduğunu ima etmektir.

3. ve 4. yüzyıllarda, Budizm'in daha iyi anlaşılmasını sağlayacak şekilde daha metafizik içerikli Budist kutsal metinlerinin gittikçe artan sayıda çevirisi yapıldı. Bu zamanda Budizm, bir din olarak Taoculuktan daha ziyade felsefi Taoculuğa özellikle de, Chuang Tzu'nun Taoculuğuna benzer olarak kabul edildi. Budist yazılar, çoğunlukla felsefi Taoculuktan alınmış fikirlerle yorumlandı. Bu metot, *ko yi* yani, kıyas yoluyla yorumlama olarak isimlendirildi.

Böyle bir metot, doğal olarak yanlış anlamaya ve tahrife yol açtı. Bundan dolayı, 5. yüzyılda tercümenin bir sel gibi arttığı bu zamanda, kıyasın kullanılması kesin olarak terk edildi. Ancak Hintli üstat Kumarajiva'nın da içlerinde yer aldığı 5. yüzyılın büyük Budist yazarlarının, Budist fikirleri ifade etmek için *Yu* (Varlık, var olma), *Wu* (Yokluk, var olmama), *yu-wei* (eylem) ve *wu-wei* (eylemsizlik) gibi Taocu terminolojiyi kullanmayı sürdürdükleri gerçeği ortadan kalkmadı. Ancak bu uygulama ve kıyas metodu arasındaki fark, ikincisinde yalnızca kelimelerin yüzeysel benzerliğinin birincisinde ise, onlar tarafından ifade edilen fikirlerin içsel ilişkilerinin görülmesidir. Bu yüzden, bu yazarların çalışmalarının doğasından hareketle, daha sonra göreceğimiz gibi bu uygulama, Budizm'in herhangi bir yanlış anlaşılmasına ya da tahrifine, fakat daha ziyade Budizm'in Çinli bir şeklinin kuruluşuna götüren Hint Budizmi'nin Taoculakla bir sentezine işaret eder.

Burada, "Çin Budizmi" ve "Çin'deki Budizm" terimlerinin zorunlu olarak eş anlamlı olmadığına işaret edilmesi gerekir. Bu yüzden kendilerini Hint dini ve felsefi geleneğiyle sınırlayan ve Çin'inkilerle hiçbir ilişki kurmayan muayyen Budist okulları vardı. Bunun bir örneği, Çinliler tarafından *Hsiang tsung* ya da *Wei-shih* (Öznel İdealizm

Okulu) olarak bilinen okuldur. Bu okul, Hindistan'a hac için giden meşhur Çinli hacı Hsüan-tsang (596-664) tarafından getirildi. Bunun gibi okullar, "Çin'deki Budizm" olarak isimlendirilebilir. Onların etkisi az sayıdaki insan gruplarıyla ve muayyen dönemlerle sınırlıydı. Hem entelektüel düşünceye ulaşmadılar, ulaşamadılar ve bu yüzden de Çin zihni diye isimlendirilecek olan şeyin gelişiminde az ya da kısmi bir rol oynadılar.

Öte yandan, "Çin Budizm'i" Çin düşüncesiyle temas kuran Budizm şekliydi. Bu yüzden de Çin felsefi geleneğiyle birlikte gelişti. Sonraki sayfalarda Budizm Orta Yol okulunun, felsefi Taoculukla bir takım benzerlikler taşıdığını göreceğiz. Birincisinin ikinciyle karşılıklı etkileşimi, Budist olmakla birlikte, aynı zamanda Çinli de olan Ch'an ya da Zen okulunun ortaya çıkmasına yol açtı. Bir Budist okulu olmakla birlikte, Çin felsefesi, edebiyatı ve sanatı üzerinde kapsamlı bir etkiye sahip oldu.

BUDİZM'İN GENEL KAVRAMLARI

Budizm'in Çin'e girişini takiben, Budist metinlerinin Çince'ye tercüme edilmesi için muazzam çabalar gösterildi. Budizm'in hem Hinayana (Küçük Araba) ve hem de Mahayana (Büyük Araba) gruplarının metinleri tercüme edildi; ancak yalnızca Mahayana Çin Budizim'inde sürekli bir yer edindi.

Bütün olarak Mahayana Budizm'inin Çinlileri en çok etkilediği yol, Evrensel Zihin kavramı ve onun olumsuz metafizik metodu olarak isimlendirilebilen yoldu. Bunları tartışmaya başlamadan önce, Budizm'in genel kavramlarından bir kısmını dikkatle gözden geçirmeliyiz.

Birçok Budizm okulu ve her birinin takdim edeceği farklı şeyleri olmakla birlikte, hepsi genel olarak (Çince'ye *Yeh* olarak tercüme edilen) *Karma* teorisine inançta ortaktırlar. *Karma* ya da *Yeh* genel olarak, iş ya da eylem olarak tercüme edilir; ancak onun gerçek anlamı bundan daha geniştir. Çünkü onun kapsamı, yalnızca kasti eylemle sınırlı değildir; aynı zamanda akıllı bir varlık olan ferdin söylediği ve konuştuğu her şeyi de içerir. Budizm'e göre, evrenin ya da daha ke-

sin olacak isek, duygulu/akıllı bir varlık olan bireyin evreninin bütün fenomenleri onun zihninin tezahürüdür. Eylemde bulunduğu, konuştuğu hatta düşündüğü her zaman onun zihni, bir şey yapar ve bu şey, ne kadar uzak ya da yakında olduğu önemli olmaksızın, kendi sonucunu üretmek zorundadır. *Karma* sebeptir ve onun karşılığı sonuçtur. Bir ferdin varlığı, sebepler ve sonuçlar zincirinin toplamından oluşur.

Duygulu bir varlığın şimdiki hayatı, bütün bu süreçteki yalnızca bir yöndür. Ölüm onun varlığının sonu değil, sadece bu sürecin bir başka yönüdür. Bir birey bu dünyada ne ise, bu onun geçmişte yaptıklarının sonucudur ve şimdi yaptığı şey de onun gelecekte ne olacağını belirleyecektir. Bundan dolayı o şimdi ne yaparsa sonuçlarını sonraki hayatına taşıyacaktır. Onun o zaman yapacağı, yine sonuçlarını ancak bir başka geleceğe taşıyacaktır ve bu sonsuza kadar böyle devam edecektir. Bu sebeplilik zinciri, *Samsara*, Doğum ve Ölüm Çarkı olarak isimlendirilir.

Budizm'e göre bütün ıstıraplar ferdin eşyanın doğası hakkındaki temel cehaletinden kaynaklanmaktadır. Evrendeki her şey, zihnin tezahürleridir ve bu yüzden de yanılsamadırlar ve geçicidirler; ancak birey cehaletinden dolayı onları arzular ve onlara bağlı kalır. Bu temel cehalet, *Avidya* olarak isimlendirilir. Bu kelime Çince'ye *Wu-ming*, aydınlanmama olarak çevrilir. Cehaletten hayata yönelik arzu ve bağlılık ortaya çıkar. Onun için birey, ebedi Doğum ve Ölüm Çarkına bağlıdır ve ondan asla kurtulamaz.

Kurtuluşa yönelik yegane arzu Cehaletin yerine, Sanskritçe *Bodhi* diye isimlendirilen Aydınlanmayı koymada yatar. Farklı Budist okulların öğretileri ve uygulamaları, *Bodhi*ye bir katkıda bulunma teşebbüsleridir. Onlardan, fert birçok doğumda, şeylere yönelik arzu ve bağlılık duymayan, aksine arzu ve bağlanmadan kaçınan *Karma*yı biriktirebilir. Sonuç, bu *Karma*ya sahip olan bireyin Doğum ve Ölüm Çarkı'ndan kurtuluştur. Bu kurtuluş, *Nirvana* olarak isimlendirilir.

Tam olarak *nirvana* durumu neye işaret eder? Onun ferdin Evrensel Zihin ile ya da Buda-doğası diye adlandırılan şeyle özdeşleşmesi olduğu söylenebilir; veya bireyin Evrensel Zihin ile asli özdeşliğinin

idrak edilmesi ya da onu bilmesidir. Birey, Evrensel Zihindir; ancak daha önce onu idrak etmemişti ya da onu bilmemekteydi. Çinliler tarafından *Hsing tsung* ya da Evrensel Zihin Okulu olarak bilinen Budist Mahayana Okulu bu teoriyi izah etti. (Bu okul için *hsing* ya da doğa ve *hsin* ya da zihin aynıdır). Onu izah ederken okul, Evrensel Zihin fikrini Çin düşüncesine soktu.

Ancak Mahayana Budizm'inin, Çinliler tarafından Orta Yol Okulu olarak da bilinen ve *Nirvana*'yı bu şekilde tasvir etmeyen *K'ung tsung* ya da Boşluk Okulu gibi başka okulları da vardır. Onların yaklaşım metodu, olumsuz metot diye isimlendirdiğim şeydir.

ÇİFTE HAKİKAT TEORİSİ

Bu Orta Yol Okulu, çifte hakikat diye isimlendirilen şeyi teklif etti: Genel anlamda hakikat ve daha yüksek anlamda hakikat. Ayrıca o yalnızca iki tür hakikatin bulunduğunu değil, her ikisinin farklı düzeylerde olduğunu da ileri sürdü. Bu yüzden, daha düşük düzeyde daha yüksek anlamda hakikat olan şey, daha yüksek düzeyde yalnızca genel anlamda hakikat haline gelir. Bu okulun büyük Çinli üstatlarından biri olan Chi-tsang (549-623) bu teoriyi, çifte hakikatin birbirini takip eden üç düzeyini içerecek şekilde tasvir eder.

(1) Sıradan insanlar, her şeyi gerçek *yu* (varlığa sahip olan, var olan) olarak kabul eder ve *wu* (varlığa sahip olmayan, var olmayan) hakkında hiçbir şey bilmez. Bu yüzden Budalar, her şeyin gerçekte *wu* ve boş olduğunu anlattılar. Bu düzeyde, her şeyin *yu* olduğunu söylemek genel anlamda hakikattir. Her şeyin *wu* olduğunu söylemek daha yüksek anlamda hakikattir.

(2) Her şeyin *yu* olduğunu söylemek tek taraflıdır, ancak her şeyin *wu* olduğunu söylemek de tek taraflıdır. Onların her ikisi de, tek taraflıdır. Çünkü insanlara *wu* ya da var olmamanın yalnızca yokluktan ya da *yu*'nun veya varlığın kaldırılmasından kaynaklandığı yanlış intibasını verirler. Ancak gerçekte, *yu* olan eş zamanlı olarak *wu* olandır. Mesela, önümüzde duran masa, onun var olmadığını göstermek maksadıyla imha edilmeye ihtiyaç duymaz. Gerçekte o, her zaman var

olmayı sürdürür. Bunun sebebi, bir kimse masayı tahrip etmeye başladığında, onun tahrip etmeye niyet ettiği bu masa zaten daha önceden var olmayı bırakmıştı. Bu gerçek anın masası, artı biraz önceki anın masası değildir. O yalnızca, daha önceki anın masası gibi *görünür*. Bu yüzden çifte hakikatin ikinci düzeyinde her şeyin *yu* olduğunu söylemek ve her şeyin *wu* olduğunu söylemek eşit derecede genel anlamda hakikattir. Bir kimsenin söylemesi gereken, şeylerin ne *yu* ne de *wu* olduğunu anlamaktan ibaret olan "tek taraflı olmayan orta yol"dur.

(3) Ancak orta hakikatin tek taraflı olmayan (yani, ne *yu* ne de *wu* olan) şeyle kaim olduğunu söylemek, ayırımlar yapma anlamına gelir. Bütün ayırımlar bizatihi tek taraflıdır. Bu yüzden üçüncü düzeyde şeylerin ne *yu* ne de *wu* olduğunu ve burada tek taraflı olmayan orta yolun yattığını söylemek yalnızca, genel anlamda hakikattir. Daha yüksek hakikat, şeylerin ne *yu* ne de *wu*, ne *yu* olmayan ne de *wu* olmayan ve orta yolun ne tek taraflı ne de tek taraflı olmayan olduğunu söylemekten ibarettir (*Erh-ti Chang* ya da *Çifte Hakikate Dair Bölüm*, Kısım 1).

Bu paragrafta, Çince *yu* ve *wu* kelimelerini ele aldım; çünkü söz konusu zamanın Çinli düşünürleri Budizm tarafından tartışılan merkezi problemle ve Taoculuk tarafından tartışılan arasında bir benzerlik gördü ya da hissettiler. Her ikisinin tartışmasında da aynı kelimeler, göze çarpar. Daha derin çözümleme benzerliğin bazı bakımlardan yüzeysel olduğunu gösterse de, Taocular *Wu*dan şekilleri ve özellikleri aşan bir şey olarak söz ettiklerinde ve Budistler *Wu*dan "değil-değil" olarak söz ettiklerinde aralarında gerçek bir benzerlik vardır.

Yine de bu hususi okulun Budistleri ile Taocuları arasındaki bir diğer gerçek benzerlik, onların yaklaşım metotları ve bu metotla gerçekleştirilen nihai sonuçlardır. Bu metot, farklı söylem düzeylerini kullanmaktır. Bir düzeyde söylenilen, daha yüksek bir düzeyde söylenilen tarafından hemen reddedilecektir. Onuncu Bölüm'de gördüğümüz gibi, bu aynı zamanda *Chung-tzu*'daki *Ch'i Wu Lun* ya da "Şeylerin Eşitliği"nde kullanılan metottur ve yukarıda tartışılan da budur.

Her şeyin reddinin reddini de içerecek şekilde her şey reddedil-

diğinde bir kimse, Chuang Tzu'nun felsefesinde bulunan aynı duruma ulaşır. Orası, bir kimsenin her şeyi unuttuğu olgusunu da içerecek şekilde her şeyin unutulduğu durumdur. Bu durum, Chuang Tzu tarafından "unutkanlığa oturmak" ve Budistler tarafından ise *Nirvana* olarak tasvir edilir. Bir kimse, bu Budist okuluna *Nirvana* durumunun tam olarak ne olduğunu soramaz; çünkü ona göre bir kimse hakikatin üçüncü düzeyine ulaştığında herhangi bir şey söyleyemez, herhangi bir şey iddia edemez, herhangi bir şeyi ispat edemez.

SENG-CHAO'NUN FELSEFESİ

5. yüzyılda Çin'deki bu okulun büyük hocalarından biri, bir Hintli olan, ancak bugünkü Çin Türkistan'ında doğan Kumarajiva'dır. Kumarajiva, 401'de Ch'ang-an'a (bugün Shensi eyaletindeki Sian) geldi ve 413'te ölünceye kadar burada yaşadı. Bu on üç yıl boyunca birçok Budist metnini Çince'ye çevirdi. Aralarında çok meşhur ve etkili hale gelen birkaç kişinin de bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirdi. Bu bölümde, onlardan iki tanesini, Seng-chao ve Tao-sheng'i zikredeceğim.

Seng-chao (384-414) yukarıda zikredilen Ch'ang-an şehrinin civarında doğdu. İlk önce Lao Tzu ve Chuang Tzu'yla çalıştı. Daha sonra Kumarajiva'nın bir öğrencisi oldu. *Cao Lun* ya da *Seng-chaonun Denemeleri* şeklinde derlenen birçok deneme yazdı. Onlardan "Gerçek Gerçek-Olmayan yoktur" başlıklı bir tanesi şöyle der: Her şey kendisinde onları *yu* ([varlığa sahip olan, var olan]) olmayan yapan ve aynı zamanda kendilerinde onları *wu* [varlığa sahip olmayan, var olmayan] olmayan yapan şeylere sahiptir. Birincisinden dolayı, onlar *yu*dur ve henüz *yu* değillerdir. İkincisinden dolayı onlar, *wu*'dur ve henüz *wu* değillerdir... Niçin bu böyledir? *Yu*'nun gerçekten *yu* olduğunu farz et; o, her zaman *yu* olmalı ve kendi *yu*'sunu sebeplerin bir araya gelmesine borçlu olmamalıdır [Budizm'e göre, bir şeyin var oluşu birçok sayıdaki sebebin bir araya gelmesinden dolayıdır]. *Wu*'nun gerçekten de *wu* olduğunu farz et; o, her zaman *wu* olmalıdır ve *wu*'sunu sebeplerin sona ermesine borçlu olmamalıdır. Eğer *yu*, *yu*'sunu sebepliliğe borçluysa o zaman *yu* gerçekten *yu* değildir... Ancak eğer her şey *wu*

ise, o zaman hiçbir şey vaki olmayacaktır. Eğer bir şey vaki oluyorsa, o bütünüyle hiçbir şey değildir... Şayet şeylerin *yu* olduğunu söylemek istersek, henüz bu *yu*'nun gerçek bir varlığı yoktur. Eğer onların *wu* olduğunu söylemek istersek, henüz onlar şekillerine ve özelliklerine sahip değildir. Şekillere ve özelliklere sahip olmak, *wu* ile aynı değildir ve gerçekten *yu* olmamak *yu* ile aynı değildir. Bu böyle olduğu için, 'Gerçek Gerçek-Olmayan yoktur' ilkesi açıktır" (*CL*, Bölüm 2).

"Şeylerin Değişmezliğine Dair" başlıklı bir başka denemede Seng-chao şöyle der: "İnsanların çoğunun değişme hakkındaki fikri, geçmişteki şeylerin günümüze intikal etmemesidir. Bu yüzden onlar, değişimin olduğunu ve değişmezliğin olmadığını söylerler. Benim değişmezlik hakkındaki fikrim de, geçmişin şeylerinin günümüze intikal etmediğidir. Bundan dolayı, ben aksine değişmezliğin olduğunu, değişimin olmadığını söylüyorum. Değişimin olup ve değişmezliğin olmaması, geçmişin şeylerinin günümüze intikal etmediği içindir. Değişmezliğin olması ve değişimin olmaması, geçmişin geçmişle birlikte yok olmaları, kaybolmalarıdır [yani, onlar bugün var olmasalar da geçmişte vardılar]... Eğer geçmiş şeyleri geçmişte ararsak, bugünkü *yu* değildir... Yani geçmiş şeyler geçmiştedir ve şimdiden uzaklaşmış şeyler değildirler. Aynı şekilde günümüzün şeyleri, şimdidedir ve geçmişten intikal eden şeyler değildirler... Sonuç, sebep değildir; ancak sebepten dolayı sonuç vardır. Sonucun sebep olmaması, sebebin günümüze intikal etmediğini gösterir. Sebep olduğundan sonucun olması, sebeplerin geçmişte yok olmadığını gösterir. Sebepler, ne intikal eder ne de yok olurlar. Bu yüzden değişmezlik teorisi, açıktır" (*CL*, Bölüm 1).

Buradaki düşünce, şeylerin her anda sürekli bir değişime maruz kaldığı düşüncesidir. Herhangi verili bir anda mevcut olan herhangi bir şey, o anın yeni şeyidir ve geçmişte var olanla aynı şey değildir. Aynı denemede Seng-chao şöyle der: "ömrünün ilk yıllarında keşiş olan ve saçları beyazladığında evine dönen Fan-chih [adında bir adam vardı]. Onu görmeleri üzerine komşuları, geçmişin hâlâ canlı olan bir adamı görmenin yol açtığı hayreti dile getirdiler." Her anda bir Fan-chih vardı. Bu anın Fan-chih'si, geçmişten intikal eden Fan-chih değil-

di ve geçmişin Fan-chih'si, geçmişte kalmış olanın bugünkü bir Fan-chih'si değildi. Her şeyin her an değiştiği gerçeğinden hareketle, değişme vardır, ancak süreklilik yoktur deriz. Her andaki her şeyin o anla kaldığı gerçeğinden hareketle, sürekliliğin olduğunu, ancak değişmenin olmadığını söyleriz.

Bu, Seng-chao'nun ikinci düzeydeki çifte hakikati kanıtlayacak teorisidir. Bu düzeyde şeylerin *yu* ve sürekli olduğunu söylemek ile şeylerin *wu* ve değişebilir olduğunu söylemek her ikisi de genel anlamda hakikattir. Şeylerin ne *yu* ne *wu*, ne sürekli ne de değişebilir olduğunu söylemek daha yüksek bir hakikattir.

Seng-chao da, üçüncü ya da en yüksek düzeydeki çifte hakikati ispat etmek için argümanlar iler sürer. Bunu, "*Prajna* [yani, Buda'nın hikmeti] Bilgi Olmayandır" adlı denemede yapar. *Prajna*, Seng-chao tarafından Bilge-Bilgi olarak tasvir edilir, ancak bu Bilge-Bilgi'nin gerçekte bilgi olmadığını söyler. Çünkü bir şeyin bilgisi, o şeyin niteliğini seçmeyle ve o niteliği bilginin konusu olarak almayla kaim olur. Ancak Bilge-Bilgi, Wu (Yokluk) diye isimlendirilen hakkındaki bilgiyle kaimdir; bu Wu "şekilleri ve özellikleri aşar" ve hiçbir niteliğe sahip değildir. Bundan dolayı, asla bilginin konusu olamaz. Wu'nun bilgisine sahip olmak onunla bir olmaktır. Wu ile bu özdeşleşme durumu, *Nirvana* olarak isimlendirilir. *Nirvana* ve *Prajna* olayların bir ve aynı durumunun iki yönüdür. *Nirvana* bilinecek bir şey olmadığı gibi, aynı şekilde *Prajna* da, bilgi olmayan bilgidir (*CL*, Bölüm 3). Bundan dolayı, hakikatin üçüncü düzeyine dair hiçbir şey söylenemez ve sessiz kalınmalıdır.

TAO-SHENG'İN FELSEFESİ

Sheng-chao, otuz yaşında iken öldü. Bu yüzden de, etkisi başka şekilde olabilecek olandan daha azdı. Kumarajiva'nın yönetiminde Seng-chao ile talebelik arkadaşı olan Tao-sheng (ö. 434), bugünkü Kiangsu eyaletinin kuzey kısmındaki P'eng-che'eng'de doğdu. Geniş bilgiye, büyük parlaklığa ve belagat yeteneğine sahip bir keşiş haline geldi. Belagatı hakkında, konuştuğunda etrafındaki taşların bile onay olarak

başlarını eğdikleri, söylenir. Daha sonraki yıllarında, bugünkü Kiangsi eyaletindeki, o zamandaki Budist öğretimin merkezi olan ve büyük keşişler Tao-an (ö. 385) ve Hui-yüan(ö.416)'ın ders verdiği Lu-shan'da öğretti. Tao-sheng o kadar yeni ve devrimci birçok teori geliştirdi ki, muhafazakar keşişler tarafından Nanking'den alenen kovuldu.

Bunlar arasında, "iyi iş hiçbir karşılığı gerektirmez" şeklindeki teori de vardır. Onun bu konu hakkındaki denemesi, şimdi kayıptır. Ancak Seng-yu (ö. 518) tarafından derlenen bir çalışma olan *Hung Ming Chi* ya da *Budizm Üzerine Derlenmiş Denemeler*'de Hui-yüan'ın "Karşılığın Açıklanmasına Dair" başlıklı bir inceleme vardır. Bu deneme, emin olamasak da, Tao-sheng'in anlayışının bazı yönlerini sunabilir. Onun genel düşüncesi, *wu-wei* ve *wu-hsin* hakkındaki Taocu fikirleri metafiziğe uygulamaktır. Gördüğümüz gibi, *wu-wei* harfi harfine eylemsizlik anlamına gelir, ancak bu eylemsizlik gerçekte eylemin yokluğuna işaret etmez; daha ziyade çabasız meydana gelen eyleme işaret eder. Bir kimse, önceden düşünülmüş herhangi bir ayırım, bir seçim ya da bir çaba olmaksızın kendiliğinden eylemde bulunduğunda, eylemsizliği uyguluyor demektir. *Wu-hsin* de, harfi harfine zihinsiz anlamına gelir. Bir kimse *wu-wei* yukarıda tasvir edildiği tarzda uyguladığında o aynı zamanda *wu-hsin*i de pratize ediyor demektir. Hui-yüan şunu ileri sürer, eğer bir kimse *wu-wei* ve *wu-hsin* ilkelerini takip ederse, farklı aktivitelerin peşine düşse bile şeylere yönelik hiçbir arzu ya da hiçbir bağlılığa sahip değildir. Bir kimsenin *Karma*'sının sonucu ya da karşılığı bir kimsenin arzusu ve bağlılık ya da merbutiyetten kaynaklandığından bu şartlar altında bir kimsenin *Karma*'sı herhangi bir karşılığı gerektirmez (*Chüan*, 5). Tao-sheng'in orijinal düşüncesiyle aynı olup olmadığına bakmaksızın Hui-yüan'ın bu teorisi, köken olarak tamamen toplumsal ve ahlâki öneme sahip Taocu bir teorinin Budist metafiziğe doğru ilginç bir genişlemesidir. Bu özelliğiyle o, Çin Budizm'inde kesinlikle önemli ve daha sonra Ch'an okulu tarafından takip edilecek bir gelişmedir.

Tao-sheng'in bir başka teorisi, Budalığın Ani Aydınlanmayla gerçekleştirileceği şeklindedir. Onun bu konu hakkındaki denemesi de

kayıptır. Ancak bu teori Hsieh Ling-yün'ün (ö. 433) *Pien Tsung Lun* ya da "Özler Hakkındaki Tartışma"da korunmuştur. Bu teori, bir başka teori, tedricen ulaşma teorisinin zıttı olarak geliştirildi. Bu teoriye göre, Budalık, yalnızca tedricen öğrenme ve uygulamanın üst üste yığılmasıyla gerçekleştirilir. Tao-sheng ve Hiseh Lin-yün böyle bir öğrenme ve uygulamanın önemini reddetmez, ancak ne kadar büyük olursa olsun, onun yığılması yalnızca bir tür hazırlık çalışmasıdır. Bunlar bir kimsenin Budalığı gerçekleştirmesi hususunda her zaman yetersizdir. Böyle bir başarı, derin bir yarığın üzerinden atlamak gibi, anlık bir harekettir. Bir kimse ya atlamayı başarılı bir şekilde yapar, öte yakaya ulaşır ve böylece de ani bir parlamayla bütün olarak Budalığı gerçekleştirir ya da atlamada başarısız olur ve böylece de ne ise o olarak kalır. Bu iki durum arasında, ara adımlar yoktur.

Bu teori için geliştirilen gerekçe, Budalığı gerçekleştirmek Wu (Yokluk) ile ya da Evrensel Zihin ile bir olmak anlamına gelir. *Wu*, şekilleri ve özellikleri aştığından, bizatihi bir "şey" değildir ve bu yüzden de parçalara ayrılabilecek bir şey değildir. Bu yüzden bir kimse onun bir parçasıyla bugün birliğe ve onun bir başka bir parçasıyla yarın bir birliğe ulaşamaz. Birlik, onun bütünüyle bir olmak anlamına gelir. Bundan daha azı, artık birlik değildir.

Pien Tsung Lun bu konuyla alakalı, Hsieh Ling-yün ve diğerleri arasında meydana gelen birçok tartışmayı kaydeder. Seng-wei adlı bir keşiş şunu ileri sürer; eğer bir öğrenci Wu ile birse, artık onun hakkında konuşamayacaktır. Ancak *Yu* (Varlık)dan kurtulmak için Wu hakkında öğrenecekse bu öğrenim tedrici bir aydınlanma sürecini gösterir. Buna Hsieh Ling-yün şöyle cevap verdi, bir öğrenci hâlâ *Yu* alanında ise, onun yaptığı her şey öğrenmedir, Aydınlanma değil. Bir öğrenci Aydınlanmaya ulaşmak için ilk önce kendisini öğrenmeye hasretse de, Aydınlanmanın kendisi *Yu*'nun ötesinde bir şeydir.

Seng-wei yine şöyle sordu: Bir öğrenci kendisini öğrenmeye hasretse ve onunla *Wu* ile özdeşleşmeyi umsa, bu yolla bir takım ilerlemeler yapabilir mi? Eğer yapamazsa, niçin bilgi elde etmeye çalışır? Eğer yapabilirse, bu tedrici bir aydınlanma değil midir? Buna, Hsieh Ling-

yün, "öğrenmeye adanma, zihnin saf olmayan unsurunu bastırmanın olumlu başarısına sahip olabilir", şeklinde cevap verdi. Bu tür bastırma, onun yok olması gibi görünse de, şimdiki gerçeklikte onun hâlâ, saf olmayan bağlantıları yok değildir. Yalnızca Ani Aydınlanma iledir ki, bütün bu bağlılıklar gider.

Yine Seng-wei şöyle sordu: "Eğer bir öğrenci kendisini öğrenmeye ve uygulamaya vakfederse, *Wu* ile geçici bir özdeşleşmeyi gerçekleştirebilir mi? Eğer gerçekleştirebilirse, bu geçici özdeşleşme hiç özdeşleşmemeden daha iyi ve tedrici bir aydınlanma değil midir?" Hsieh Ling-yün buna, "bu tür geçici bir özdeşleşme yanlış bir özdeşleşmedir. Gerçek bir özdeşleşme, doğası gereği ebedidir. Geçici özdeşleşme gerçek bir özdeşleşme gibi görünse de bu, yalnızca zihnin saf olmayan unsurunu bastırmanın onun ortadan kaldırılması gibi görünmesiyle aynı anlamdadır.

Bütün bu tartışmalar, Tao-sheng tarafından *Pien Tsung Lun*'a dahil edilen bir mektupta onaylanır. *Pien Tsung Lun*, şimdi *Kuang Hun Ming Chi* ya da *Budizm Üzerine İlave Derlemeler* adlı kitapta bulundu (*C*, Bölüm 18). Bu son çalışma, Tao-hsüan tarafından (596-667) derlenen bir çalışmadır.

Tao-sheng'nin teorilerinden bir başkası, "akıllı her varlığın Buda-doğasına ya da Evrensel Zihne sahip olduğu" şeklindeki bir teoridir. Onun bu konu hakkındaki denemeleri de kayıptır; ancak düşünceleri birkaç Budist *Sutra* üzerine olan yorumlardan devşirilebilir. Bunlara göre, her akıllı varlık Buda-doğasına sahiptir; ancak o, sahip olduğu bu şeyi anlamaz. Bu Cehalet (*Avidya*), insanı Doğum ve Ölüm Çarkına bağlayan şeydir. Bu yüzden onun için zorunlu olan, esas olarak Buda-doğasının kendi içinde olduğunu idrak etmesi; sonra öğrenim ve uygulamayla kendine has Buda-doğasını görmesidir. Bu "görme", bir Ani Aydınlanma olarak gelir. Çünkü, Buda-doğası bölünemez; bu yüzden de insan onu ya bütün olarak görür ya da hiç göremez. Bu tür "görme" aynı zamanda Buda-doğasıyla bir olmak anlamına gelir. Çünkü Buda-doğası, dışarıdan görülebilecek bir şey değildir. Bu Tao-sheng'ın şu ifadesinde kastedilen anlamdır: "Bir kimse, yanılsamadan özgürlüğü elde ederek Mutlak olana geri döner ve bir kimse

Mutlak olana geri dönerek Asli olana ulaşır."* Asli olana ulaşma durumu, *Nirvana* durumudur.

Ancak *Nirvana*, ne Doğum ve Ölüm Çarkının dışında ve dolayısıyla bütünüyle ondan farklı bir şeydir ne de Buda-doğasının gerçekliği fenomenal dünyanın dışında ve dolayısıyla ondan bütünüyle farklıdır. Bir kimse Ani Aydınlanmayı elde ettiğinde, sonuncu derhal, birinci olur. Bu yüzden Tao-sheng şöyle der: "Mahayana Budizm'inin Aydınlanması Doğum ve Ölüm Çarkının dışında araştırılamaz. Bir kimse, bu çarkın içinde doğum ve ölüm olaylarıyla aydınlatılır."** Budistler, *Nirvana*yı gerçekleştirme düşüncesini ifade etmek için "öte sahile ulaşma" mecazını kullanırlar. Tao-sheng şöyle der: "Öteki sahile ulaşmaya gelince, eğer bir kimse oraya ulaşırsa, öteki sahile ulaşıyor değildir. Hem ulaşmanın yokluğu hem de ulaşmamanın yokluğu gerçekte ulaşmadır. Burada, bu sahil, doğum ve ölüm; öteki sahil ise *Nirvana* anlamına gelir" (*C*, Bölüm 9) Yine o şöyle der: "Eğer bir kimse Buda'yı görürse, o gerçekten Buda'yı görüyordur" (*a.g.y*).

Bu aynı zamanda, Buda için "Saf Ülke" ya da "öteki dünya" yoktur. Buda'nın dünyası, yalnızca burada, bu dünyadadır" şeklindeki Tao-sheng'in bir diğer teorisinin anlamıdır.

Geleneksel olarak Seng-chao'ya atfedilen ancak bir uydurma olduğu görünen "Hazine Evi" başlıklı bir denemede şöyle denilir: "Altın kap kacakların bulunduğu hazine evinde bunları gören ancak onların şekillerine ve özelliklerine dikkat etmeyen bir adamın olduğunu ya da onların şekillerine ve özelliklerine dikkat etse de yine de onların hepsinin altın olduğunu kabul ettiğini, farz et. Onların farklı görünüşleri onun zihnini karıştırmaz ve bu yüzden de kendisini onların [yüzeysel] ayrılıklarından kurtarmaya muktedirdir. Her zaman onların temelde yatan özünün altın olduğunu görür ve herhangi bir yanılsamaya maruz kalmaz. Bu bir bilgenin ne olduğunun bir tasviridir" (*C*, Bölüm 3).

(*) *Nieh-pan-ching Chi-chieh* ya da *Parinirvana Sutraya Değin Derlenmiş Yorumlar*'dan alıntı, *Chüan*, 1.

(**) Seng-chao'nun *Wei-mou-ching Chu* ya da *Vimalakriti Sutra İçin Şerh* adlı eserinden alıntılandı, *Chüan* 7.

Bu darbımesel Shen-chao'dan gelemez, ancak onun mecazı, daha sonraki Budistler tarafından sürekli olarak kullanılır. Altın kapların bizatihi altın olması gibi Buda-doğasının gerçekliği de bizatihi fenomenal dünyadır. Altın kap kacak dışında başka hiçbir altının olmaması gibi, fenomenal dünyanın dışında da başka hiçbir gerçeklik yoktur. Bazı insanlar, cehaletlerinden dolayı yalnızca fenomenal dünyayı görürler. Fakat Buda-doğasının gerçekliğini görmezler. Bu iki tür insanın gördüğü şey, aynı şeydir. Ancak Aydınlanmış haliyle bir şahsın gördüğü şey, başka bir şahsın Cehalet halinde gördüğünden tamamen farklı bir anlama sahiptir. Bu, Çin Budizm'inin ortak bir sözünün: "Bir kimse cahil olduğunda, sıradan bir insandır; aydınlandığında bir bilge" anlamıdır.

Tao-sheng'in bir başka teorisi, "*icchantika* (yani, Budizm'e karşı çıkan varlığın) bile, Budalığı gerçekleştirmeye muktedir olduğu", şeklindedir. Bu, her duyumsal varlığın Buda-doğasına sahip olduğu iddiasının mantıksal bir sonucudur. Ancak bu, o zamanda bilindiği şekliyle *Parinirvana Sutra* ile doğrudan zıtlık arzeder; bu zıt oluşun bir sonucu olarak Tao-shen söz konusu teoriyi ileri sürdüğü için, başkentten Nankin'den bir müddet uzaklaştırıldı. Ancak birkaç yıl sonra, *Parinirvana Sutra*'nın bütün metni tercüme edildiğinde Tao-sheng'in teorisinin bu metnin paragraflarından biri tarafından desteklendiği görüldü. Hayatını kaleme alan Hui-chiao (ö. 554) şöyle yazar: "Tao-sheng'in *icchantiak* yorumu Kutsal metin kanıtıyla kabul edilmeye başlandığından Ani Aydınlanma ve iyi bir işin bir karşılığı gerektirmediği şeklindeki teorileri de zamanın Budistleri tarafından oldukça saygı görmeye başladı" (C, Bölüm 7).

Hui-chao da, Tao-seng'in bir başka sözünü nakleder: "Sembol, bir düşünceyi ifade etme hizmeti görür ve bu düşünce anlaşıldığında, söz konusu sembol ıskartaya çıkarılır. Kelimeler düşünceyi açıklama hizmeti görür ve düşünceler anlaşıldığında susmaları gerekir... Yalnızca balık yakalayabilen ve balık ağını ıskartaya çıkaranlar, hakikati aramaya ehliyetli olanlardır" (*a.g.e*). Bu konuşma tarzı, *Chuang-tzu*'daki bir söze gönderme yapar. O söz şöyle der: "Balık ağı balık yakalamaya hizmet eder. Gelin balığı alıp, ağı unutalım. Kapan tavşan-

ları yakalama hizmeti görür. Gelin tavşanları alıp, kapanı unutalım" (*C*, Bölüm 26). Çin felsefi geleneği, "kelimler ağı" diye isimlendirilen bir terimi kullanır. Bu geleneğe göre, en iyi ifade, "kelimeler ağına düşmeyen" ifadedir.

Chi-tsan'ın çifte hakikatin üç düzeyi hakkındaki teorisinde, bir kimsenin üçüncü düzeye ulaştığında, söyleyecek hiçbir şeye sahip olmadığını gördük. Bu düzeyde kelimelerin ağına düşme tehlikesi yoktur. Tao-sheng Buda-doğasından söz ettiğinde neredeyse bu ağa düşer. Ancak ondan Akıl olarak söz ettiğinde insanlara, tanımın sınırlarının zorla kabul ettirilebileceği intibaını verir. Bu bakımdan Tao-sheng, Buda-doğasını vurgulayan *Parinirvana Sutra* tarafından etkilenir. Bu etkiden dolayı da *Hsing tsung* ya da Evrensel Zihin Okulu'na yaklaşır.

Böylece, gelecek bölümde göreceğimiz üzere, Tao-sheng'in zamanında Ch'anizm'in teorik arkaplanı hazırlandı. Ancak Ch'an Üstatları, bu bölümde tasvir edilen teorileri çok belirgin şekilde ifade etme ihtiyacı duydular.

Burada söylenilen şeyde, aynı zamanda, birkaç yüzyıl sonraki Yeni-Konfüçyüsçülüğün başlangıcını da bulabiliriz. Tao-sheng'in, her insanın bir Buda haline gelebileceği şeklindeki teorisi bize, her insanın Yao ya da Shun (iki geleneksel bilge kral) olabileceğine dair Mencius'un teorisini (*M*, VIb, 2) hatırlatır. Mencius de, zihnimizi tam olarak geliştirerek doğamızı anlamaya ve Göğü bilmeye başlayacağımızı (*M*, VIIa, 1) söyledi. Ancak onun akıl ve doğa olarak isimlendirdiği şey, hem psikolojik hem de metafizikseldir. Bir kimse onlara, Tao-sheng'in ileri sürdüğü çizgiye yakın metafizik bir yorum vererek Yeni-Konfüçyüsçülüğe ulaşır.

Evrensel Zihin düşüncesi, Hindistan'ın Çin felsefesine bir katkısıdır. Budizm'in girmesinden önce Çin felsefesinde yalnızca zihin vardı, Zihin değil. Taocuların *Tao*su, Lao Tzu'nun ifade ettiği gibi "gizemlerin gizemidir", ancak o, Zihin değildir. Bu bölümde ele alınan dönemden sonra, Çin felsefinde, yalnızca zihin değil, aynı zamanda Zihin de vardır.

22

Ch'anizm: Sessizlik Felsefesi



"Beden, Bodhi ağacının* üzerindeki gibidir, ve zihin bir ayna için parlaklık, dikkatli bir şekilde onları temizleriz toz onların üzerine düşmesin diye."

Shen-Hsiu

"Aslen Bodhi ağacı yoktur, ne de herhangi bir ayna; aslen hiçbir şeyin olmadığından, toz neyin üzerine düşebilir?"

Hui-Neng

*Buda'nın altında aydınlanmaya ulaştığı ağaç, bilgelik ağacı olarak adlandırılmıştır.

Kutsal Bodi Ağacı'nın
Buda ile birlikte tasviri.

(Japonca okunuşu Zen olan) Çince *Ch'an* ya da *Ch'an-na* terimi, genel olarak İngilizce'ye Meditasyon olarak tercüme edilen Sanskritçe *Dhyana*'nın fonetik bir çevirisidir. Ch'an ya da Zen okulunun kökeni hakkındaki geleneksel anlatı şöyledir: Buda, kutsal metinlerini ilaveten, yazılı metinlerden bağımsız olarak nakledilen batını bir öğretiye sahipti. Bu öğretiyi o, kişisel olarak talebelerinden birine nakletti; o talebe de bunu kendi talebesine nakletti. Bu yolla söz konusu batını öğreti, Hindistan'daki yirmi sekizinci Ata olduğu farz edilen ve 520-526 arasında bir zamanda Çin'e gelen ve burada Çin'deki Ch'an okulunun ilk *Tsu* (lafzi olarak Atası) haline gelen Bodhidharma'ya ulaşıncaya kadar nakledildi.

CH'ANİZM'İN KÖKENİNİN GELENEKSEL ANLATISI

Burada Bodhidharma batını öğretiyi, Çin'in ikinci Atası olan Hui-k'o'ya (486-593) nakletti. Böylece bu öğreti, beşinci Ata Hung-jen'in (605-675) iki yüksek dereceli talebesinin yol açtığı temel bir bölünmenin vuku bulduğu ana kadar devam etti. Bu talebelerden biri olan Shen-hsiu (ö. 706), Kuzey okulunun kurucusu oldu; diğer talebe olan Hui-neng (638-713) ise, Güney okulunu kurdu. Güney okulu kısa sü-

re sonra popülerlikte Kuzey okulunu bastırdı. Öyle ki, Hui-neng, Hung-jen'in hakiki atası olan altıncı Ata olarak kabul edilmeye başlandı. Ch'anizm'deki sonraki bütün etkili gruplar, Hui-neng'in öğrencilerinden oluştu.*

Bu geleneksel anlatının daha önceki kısmına ne kadar güvenebileceğimiz çok su götürür. Çünkü bu anlatı, 11. yüzyıldan daha önceki bir zamana ait herhangi bir dokümanla desteklenmez. Bu bölümdeki maksadımız, bu problemin bilimsel bir araştırmasını yapmak değildir. Bugün hiçbir bilim adamının bu geleneği çok ciddiye almadığını söylemek yeterli olacaktır. Gerçekten de, son bölümde gördüğümüz gibi Ch'anizm'in teorik arkaplanı evvelce, Seng-chao ve Tao-sheng gibi insanlar tarafından Çin'de yaratılmıştı. Bu arkaplan göz önünde tutulduğunda Ch'anizm'in doğuşu, kurucusu kabul edilen ve efsanevi bir şahsiyet olan Bodhidharma'ya bakmaksızın, adeta kaçınılmaz hale gelmiş gibi görünür.

Ancak Shen-hsiu ve Hui-neng tarafından Ch'an okulunda sebep olunan bölünme, tarihsel bir olgudur. Kuzey ve Güney okullarının söz konusu kurucuları arasındaki farklılık, son bölümde tasvir edilen *Hsing tsung* (Evrensel Zihin) ve *K'ung tsung* (Boşluk Okulu) arasındaki daha önceki farklılığı gösterir. Bu, Hui-neng'in kendi otobiyografisinde de görülebilir. Bu çalışmadan Hui-neng'in bugünkü Kwangtung eyaletinin bir yerlisi ve Hung-jen'in gözetiminde Budizm'in bir öğrencisi olduğunu öğreniyoruz. Rivayet şöyle devam etmektedir: "Bir gün, zamanının dolmak üzere olduğunu fark eden Hung-jen talebelerini bir araya topladı ve onlara bir halefin tayin edilmesi gerektiğini söyledi. Bu halef ancak, Ch'anizm'in öğretisini özetleyen en güzel şiiri yazabilecek talebe olabilirdi.

Shen-hsiu o zaman şöyle şiir yazdı:

> Beden, Bodhi-ağacının üzerindeki gibidir,
> Ve zihin bir ayna için parlaklık;
> Dikkatli bir şekilde onları saat be saat temizleriz,
> Toz onların üzerine düşmesin diye.

Sonra bu düşünceyi reddetmek için Hui-neng şu şiiri yazdı:

Aslen, Bodhi-ağacı yoktur,
Ne de herhangi bir ayna;
Aslen hiçbir şey olmadığından,
Toz neyin üstüne düşebilir?

Hung-jen Hui-neng'in şiirini uygun buldu ve onu kendisinin halefi, altıncı Ata olarak tayin etti.*

Shen-hsiu'nun şiiri, Tao-sheng tarafından söz edilen Evrensel Zihni ya da Buda Doğasını; oysa Hui-neng'in Seng-chao'nun şiiri *Wu*'yu (Yokluğu) vurgulamaktaydı. Ch'anizm'de sık sık kullanılan iki ifade vardır. Bunlardan biri, "zihin, Buda'dır"; diğeri ise, "zihin/zihinsizlik ve Buda-değil/Budasızlık (no-Budha)." Shen-hsiu'nun şiiri, ilk ifadenin ve Hui-neng'inki ise ikincinin dile getirilişidir.

BİRİNCİ İLKE, ANLATILAMAZDIR

Sonraki zamanlarda Ch'an okulu ana gelişiminde Hui-neng tarafından konulan çizgiyi takip etti. Bu okulda, daha önce Boşluk okulu ve Taoculuk arasında başlayan birleşim zirvesine ulaştı. Boşluk okulunun daha yüksek anlamda hakikat olarak isimlendirdiği şeyi, Ch'anciler İlk İlke olarak adlandırdılar. Son bölümde gördüğümüz gibi üçüncü düzeyde olan bir kimse, hiçbir şey söyleyemez. Bundan dolayı, İlk İlke, doğası gereği anlatılamazdır. Ch'an Üstadı Wen-yi'ye (ö.958), "İlk İlke nedir" diye sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Eğer sana söyleyecek olsaydım o, ikinci ilke haline gelirdi" (*Weng-yi Ch'an-shih Yü-lu* ya da *Ch'an Üstadı Wen-yi'nin Sözleri*).

Ch'an Üstadının prensibi, yalnızca kişisel temas vasıtasıyla öğretmekti. Ancak böyle bir temasa fırsat bulamayan kimselerin yararlanması için, Üstatların sözlerinden yazılı kayıtlar meydana getirildi. Bunlar *yü lu* (kaydedilmiş konuşmalar) olarak bilinir. Bu, daha sonra

(*) Geleneksel rivayet için bkz. Yang Yi (947-1020), *Chuang Teng Lu* ya da *Işığın Naklinin Kaydı*, *chüan*, 1.

Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından devralınan bir uygulamaydı. Söz konusu kayıtlarda, bir öğrenci Budizm'in temel ilkeleri hakkında sormaya cüret ettiğinde, Ch'anlı Üstadı tarafından çoğunlukla dayak atıldığını ya da tamamen ilgisiz bir cevap verildiğini sık sık görürüz. Mesela, belli bir sebzenin fiyatının o zaman üç lira olduğu anlatılırdı. Bu cevaplar Ch'anizm'in maksadına aşina olmayan kimseler için oldukça paradoksal gibi görünür. Onun maksadı, basit bir şekilde, öğrencinin hakkında sorduğu şeyin cevap verilemez olduğunu bilmesine izin vermektir. Öğrenci bunu anladığında, çok şeyi anlar.

Wu olarak isimlendirilen, hakkında herhangi bir şeyin söylenemeyeceği bir şey olduğu için birinci ilke ifade edilemez. Onu "Zihin" ya da başka herhangi bir isimle isimlendirmeyle, derhal onu tanımlamış ve böylece de ona bir sınır dayatmış oluruz. Ch'anizm ve Taocuların söylediği gibi, bir kimse böyle yapmakla "kelimelerin ağına" düşmüş olur. Hui-neng'in talebesinin bir talebesi olan Ma-tsu ya da Ata Ma (ö. 788)'ya: "Niçin gerçek zihnin Buda olduğunu söylüyorsun?" diye soruldu. Ma-tsu şöyle cevap verdi: "Ben yalnızca, çocukların ağlamalarını durdurmayı istiyorum." Soruyu soran "Farz etki, ağlamalarını durdurdular" dedi. "O zaman cevap, zihin-değil, Buda-değil"di.*

Bir başka talebe Ma-tsu'ya şöyle dedi: "*Her* şeye bağlı olmayan hangi tür insandır?" Üstat buna: "Tek bir yudumda Batı Nehri'ndeki bütün suyu içinceye kadar bekle, o zaman sana söyleyeceğim" diye cevap verdi (*a.g.e*). Böyle bir fiil, açıkça imkânsızdır ve bunu ileri sürmekle Ma-tsu, kendisinin bu soruya cevap vermeyeceğini talebeye göstermek istedi. Onun sorusu, gerçekte, cevap verilebilir değildir. Çünkü, hiçbir şeye bağlı olmayan kimse, *her* şeyi aşan kimsedir. Eğer böyleyse, onun hangi tür bir insan olduğunu nasıl sorabilirsin?

Wu ya da İlk İlke fikrini ifade etmek için sessizliği kullanan Ch'an Üstatları vardır. Mesela, Hui chung (ö. 775), bir başka keşişle

---

(*) (Sung hanedanlığından) Yi-tsang, *Ku-tsun-hsü* ya da *Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri*, *chüan* 1.

tartışacağında, iskemlesinin üzerine oturur ve sessiz kalırdı. O zaman diğer keşiş: "Lütfen kendi tezini tartışabileceğim şekilde arz et" derdi. Hui-chung buna: "Daha önce tezimi arz etmiştim" diye cevap verdi. Keşiş sordu: "Nedir o?" Hui-chung: "Onun sizin anlayışınızın ötesinde olduğunu biliyorum" diyerek iskemlesini terk etti (*Işığın Naklinin Kaydı*, *chüan* 5). Hui-chung'un arz ettiği tez, sessizlik hakkındaki tezdi. İlk İlke ya da *Wu*, hakkında bir şeyin söylenebileceği bir şey değildir; onu ifade etmenin en iyi yolu sessiz kalmaktır.

Bu bakış açısından hiçbir Kutsal yazı ya da *Sutra* İlk İlkeyle gerçek bir bağa sahip değildir. Bundan dolayı Lin-chi okulu olarak bilinen Ch'anizm'deki bir grubun kurucusu olan Ch'an Üstadı Yi-hsüan (ö. 886) şöyle dedi: "Doğru bir anlayışa sahip olmak istiyorsan, başkaları tarafından aldatılmamalısın. İçsel ve dışsal olarak karşılaşacağın her şeyi öldürmelisin. Eğer Buda ile karşılaşırsan Buda'yı da öldür. Eğer Atalar ile karşılaşırsan onları da öldür... O zaman kendi kurtuluşunu elde edebilirsin" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri*, *chüan* 4).

YETİŞTİRME METODU

İlk İlke hakkındaki bilgi, bilgi-olmayan bilgidir; bundan dolayı yetiştirme metodu, aynı zamanda yetiştirme-olmayan yetiştirmedir. Huai-jang'ın (ö. 744) bir talebesi olmadan önce Ma-tsu'nun (bugünkü Hunan eyaletinde bulunan) Heng Dağı'nda yaşadığı söylenir. Burada, tek başına meditasyonu yaptığı ıssız bir kulübede oturdu. Bir gün Huai-jang bu kulübenin önünde bazı tuğlaları ezmeye başladı. Ma-tsu bunu gördüğünde ona ne yaptığını sordu. Bir ayna yapmayı planladığı, cevabını verdi. Ma-tsu: "Bir ayna yapmak için tuğlaları nasıl ezebilirsin" dedi. Huai-jang: "Eğer tuğlaları ezme bir ayna yapmazsa, meditasyon nasıl bir Buda yapabilir?" Bu sözle Ma-tzu aydınlandı ve Hau-jang'ın talebesi oldu (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri*, *chüan* 1).

Böylece Ch'anizm'e göre Budalığı gerçekleştirmek için yetiştirmenin en güzel metodu, herhangi bir yetiştirme yapmamaktır. Bu şekilde kendisini yetiştirmek, iradi çabayı yerine getirmektir; bu da *yu-wei* (eyleme sahip olma)dır. Bu *yu-wei*, muhakkak, bazı iyi sonuçlar mey-

dana getirecektir, ancak o, sonsuza kadar devam etmeyecektir. Ch'an Üstadı, Huang-po'nun Üstadı olarak bilinen Hsi-yün (ö.847): "Sayısız hayatlar sayesinde bir insanın altı *paramita*yı [kurtuluşu elde etme metodu] uyguladığını, doğru davrandığını ve Buda Hikmetine ulaştığını farz et, yine de bu sonsuza kadar devam etmeyecektir. Bunun sebebi, sebeplilikte yatar. Sebebin gücü tükendiğinde o insan, geçici olana geri döner", dedi. (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri*, *Chüan* 3).

Hsi-yün yine şöyle dedi: "Bütün işler, öz itibariyle, geçicidirler. Bütün güçlerin nihai bir günü vardır. Onlar, havaya atılmış bir ok gibidirler; güçleri tükendiğinde, döner ve yer düşer. Onların hepsi, Doğum ve Ölüm Çarkına bağlıdır. Onların vasıtasıyla yetiştirme, Buda'nın düşüncesine yanlış anlamak ve boşa çabalamaktır" (*a.g.e.*).

Nihayet yine şöyle dedi: "Eğer *wu hsin*i [maksatlı bir zihnin yokluğu] anlamıyorsan, nesnelere bağlısın ve engellere maruzsun demektir... Gerçekte *Bodhi* [hikmet] gibi bir şey yoktur. Buda'nın ondan söz etmesi, sarı yaprakların çocukların ağlamalarını susturmak için altın paralar olarak kabul edilmesi gibi, yalnızca insanı eğitmenin bir vasıtasıdır... Yapılacak yegane şey, kendini eski *Karma*'ndan, fırsatın sunduğu ölçüde, kurtarmak ve kendisinden yeni felaketlerin kaynaklanacağı yeni *Karma* yaratmamaktır" (*a.g.e*).

Böylece manevi yetiştirmenin en iyi metodu, önceden düşünülmüş bir çaba olmaksızın insanın görevlerini yapmasıdır. Bu tam olarak, Taocuların *wu-wei* (eylemsizlik) ve *wu-hsin* (zihinsizlik) olarak isimlendirdikleri şeydir. Muhtemelen bu, Tao-sheng'in "iyi bir şey karşılığı gerektirmez" ifadesi kadar, Hui-yuan'ın teorisinin de işaret ettiği şeydir. Bu yetiştirme metodu, sonuç olarak ortaya çıkacak olan iyi şeyleri elde etmek maksadıyla bir şeyleri yapmayı hedeflemez; ortaya çıkacak olan sonuçların ne kadar iyi olabilecekleri önemli değildir. Daha çok, şeyleri bu şekilde sonuçlar icap ettirmeyecek bir tarzda yapmayı hedefler Bir kimsenin bütün eylemleri herhangi bir sonucu gerektirmediğinde ve daha önceden birikmiş olan *Karma*'nın sonuçları kendilerini tükettikten sonra ancak o zaman, Doğum ve Ölüm Çarkın'dan kurtuluşu elde edecek ve *Nirvana*'ya ulaşacaktır.

İradi bir çaba ve belli bir hedefi olan bir zihin olmaksızın şeyleri yapmak şeyleri tabii olarak yapmaktır ve tabii olarak yaşamaktır. Yi-hsüan şöyle der: "Budalığı başarmak için, iradi çabaya yer yoktur. Yegana metot, bir kimsenin sıradan ve sessizce, Bağırsaklarını rahatlatması, suyunu akıtması, elbiselerini giymesi, yemek yemesi ve yorulduğunda yatması gibi görevlerini yerine getirmesidir. Basit arkadaş sana gülecek, ancak bilge anlayacak" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri, Chüan* 4). Budalığı gerçekleştirmeye çalışan kimselerin, bu süreci takip etmede niçin sık sık başarısız olduklarının gerekçesi, onların kendi kendilerine güvenlerini kaybetmeleridir. Yi-hsüan şöyle der: "Bugünlerde manevi yetiştirmeyle meşgul olan insanlar hedeflerini gerçekleştirmede başarısız oluyorlar... Onların hataları, kendilerine güvenmemeleridir... Kimlerin Atalar ya da Buda olduğunu bilmek istiyor musun? Sizden benim huzurumda olanların hepsi, Atalar ve Buda'dır" (*a.g.e*).

Bu yüzden manevi yetiştirmeyi uygulama yolu, bir kimsenin kendisine yeteri kadar güvene sahip olması ve geri kalan her şeyin ıskartaya çıkartılmasıdır. Bir kimsenin yapacağı bütün şey, günlük hayatının sıradan görevlerini yapmaktır daha fazlasını değil. Bu Ch'an Üstatlarının yetiştirmeme yoluyla yetiştirme olarak isimlendirdikleri şeydir.

Burada bir soru ortaya çıkmaktadır: Bunun böyle olduğu kabul edildiğinde o zaman, bu türden yetiştirme ile meşgul olan insanla ne olursa olsun hiçbir yetiştirme ile meşgul olmayan insan arasındaki fark nedir? Eğer ikinci türden insan kesin olarak birincisinin yaptığını yapsaydı, o da *Nirvana*yı gerçekleştirir ve bu yüzden de Doğum ve Ölüm Çarkının hiçbir zaman olmadığı bir zaman gelirdi.

Bu soruya, elbiseleri giymek ve yemek yemek bizatihi sıradan ve basit meseleler olsalar da yine de onları belli bir hedefi olmayan zihinle ve böylece de herhangi bir bağlılık olmaksızın yapmak kolay değildir. Mesela bir şahıs, zarif elbiselerden hoşlanır; kötü olanlardan hoşlanmaz ve başkaları elbiselerini takdir ettiğinde de memnunluk hisseder. Bunların hepsi, elbise giymekten kaynaklanan bağlılıklardır. Ch'an Üstatlarının vurguladıkları, manevi yetiştirmenin, kurumsal

dinlerin törenleri ve duaları gibi hususi eylemleri gerektirmediğidir. Bir kimse yalnızca, gündelik hayatında hedefsiz zihin ya da bütünüyle bağlantısız olmaya çalışmalı; zira o zaman yetiştirme, gündelik hayatın sıradan ve basit olaylarını yerine getirmenin neticesi olur. Başlangıçta bir kimse çabasız olmak için çaba harcamaya ve böyle bir zihne sahip olmak için maksatlı bir zihni kullanmaya ihtiyaç duyacaktır. Bu unutmak için, ilk önce unuttuğunu hatırlamaya ihtiyaç duyma gibidir. Ancak daha sonra, bir kimsenin çabasız olmak için çabayı ve unutmak zorunda olduğunu nihai olarak hatırlamayı unutan kimse gibi isteyerek hiçbir maksada sahip olmamaya çalışan zihni ıskartaya çıkarmak zorunda olduğu zaman gelir.

Böylece yetiştirmeme vasıtasıyla yetiştirme de, bilgi olmayan bilginin yine de bilgi olması gibi, bizatihi yetiştirmenin bir türüdür. Böyle bir bilgi asli cehaletten farklıdır ve yetiştirmeme sayesinde yetiştirme de aynı şekilde asli tabiilikten farklıdır. Zira asli cehalet ve tabiilik tabiatın armağanlarıdır. Oysa bilgi olmayan bilgi ve yetiştirmeme sayesinde yetiştirme her ikisi de ruhun üründürler.

ANİ AYDINLANMA

Ne kadar uzun olursa olsun, bizatihi yetiştirmenin uygulanması, bir tür hazırlık çalışmasıdır. Gerçekleştirilecek Budalık için bu yetiştirme, son bölümde bir uçurumdan atlamayla karşılaştırılabilir olarak tasvir edildiği şekliyle Ani Bir Aydınlanma ile zirveye çıkmalıdır. Yalnızca bu atlama meydana geldikten sonradır ki ancak o zaman, Budalık gerçekleştirilebilir.

Böyle bir Aydınlanmaya çoğunlukla Ch'an Üstatları tarafından "*Tao*'nun görümü" olarak gönderme yapılır. Nan-chüan olarak bilinen P'u-yüan (ö. 830), talebesine şöyle dedi: *Tao*, ne bilgi ne de bilgi olmayan olarak tasnif edilebilir. Bilgi, aldatıcı bilinç ve bilgi olmayan kör bilinçsizliktir. Eğer gerçekten şüphe edilmez *Tao*'yu anlarsan, o boşluğun kapsamlı bir genişlemesi gibidir; o zaman *Tao*da doğru ve yanlış arasında ayırımların varlığı mecbur edilebilir? (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri, Chüan* 13). *Tao*yu anlama, onunla bir olma

gibidir. Onun, boşluğun kapsamlı genişlemesi, bir boşluk değildir; o, yalnızca bütün ayırımların ortadan kalktığı bir durumdur.

Bu durum, Ch'an Üstatları tarafından "bilgi ve hakikatin ayrılamaz hale geldiği, nesnelerin ve ruhun tek bir birlik teşkil ettiği, tecrübe eden ve tecrübe edilen arasındaki ayırımın sona erdiği" (*a.g.e.*, *Chüan* 32) bir durum olarak tasvir edilir. "Su içen insan, onun soğuk mu yoksa sıcak mı olduğunu bizatihi bilir." İlk olarak, *Altıncı Ata*'nın (Hui-neng) *Sutra*'sında görünen bu son ifade daha sonra öteki Ch'an Üstatları tarafından "yalnızca tecrübe eden ve tecrübe edilen arasındaki ayırımın yokluğunu deneyimleyen kimse, gerçekten onun ne olduğunu bilir" anlamını kastederek yaygın bir şekilde iktibas edildi.

Bu durumda tecrübe eden, sıradan anlamdaki bilgiyi ıskartaya çıkartır; çünkü bu tür bilgi bilen ve bilinen arasındaki bir ayırımı varsayar. Bununla birlikte o, bilgisiz değildir. Çünkü onun durumu, Nanchüan'ın onu isimlendirdiği gibi, kör bilinçsizlik değildir. Bu, bilgi olmayan bilgi olarak isimlendirilen şeydir.

Öğrenci Ani Aydınlanmanın hududuna ulaştığında, bu an, Üstadın ona en çok yardım edeceği zamandır. Bir kimse atlamayı yapmak üzere olduğunda, ne kadar küçük olursa olsun, belli bir yardım büyük bir yardımdır. Bu safhada Ch'an Üstatları Aydınlanmaya atlamaya yardım etmek için "baston ya da bağırma" metodu olarak isimlendirdikleri şeyi uygularlardı. Ch'an edebiyatı bir Üstad'ın, bazı problemleri göz önünde bulundurmasını istediğinde, aniden ona bir sobayla vurduğu ya da ona bağırdığı birçok olayı nakleder. Eğer bu eylemler doğru zamanda yapılırsa, öğrenci için sonuç, Ani Bir Aydınlanma olabilir. Bu açıklama muhtemelen şu anlama gelmektedir: Bu şekilde icra edilen fiziksel eylem, öğrenciyi uzun süreden beridir hazırlanmakta olduğu bu aydınlanmanın zihnen farkına varmasını, şok yoluyla sağlar.

Ani Aydınlanmayı tasvir etmek için Ch'an Üstatları "düşen bir fıçının dibi" mecazını kullanırlar. Bu gerçekleştiğinde onun bütün muhtevası, aniden kaybolur. Aynı şekilde, aniden aydınlanan bir kimse bütün problemlerini birdenbire çözülmüş bulur. Bu problemler, onun bunlar için bazı kesin çözümler elde ettiği, bütün problemler ar-

tık problem olmaktan çıkarlar, anlamında çözülürler. Bunun içindir ki, *Tao* "şüphe edilemez *Tao*" olarak isimlendirilir.

ULAŞMAKSIZIN ULAŞMA

Ani Aydınlanmaya ulaşma, ilave herhangi bir şeye ulaşmayı gerektirmez. Ch'an Üstadı, Shu-chau'nun Üstadı olarak bilinen Ch'ing-yüan (ö. 1120) şöyle der: "Eğer onu şimdi anlıyorsan, daha önce anlamadığın neredediır? Daha önce hakkında aldatıldığın şimdi, hakkında aydınlatıldığındır ve şimdi hakkında aydınlatıldığın daha önce hakkında aldatıldığındır" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri, Chüan* 32). Son bölümde gördüğümüz gibi gerçek, Seng-chao ve Tao-sheng'e göre fenomenal. Ch'anizm'de "Dağ dağdır ve nehir nehirdir" şeklinde yaygın bir ifade vardır. Bir kimse vehim durumunda, dağı dağ olarak görür ve nehri de nehir. Ancak Aydınlandıktan sonra yine dağı dağ olarak ve nehri de nehir olarak görür.

Ch'an Üstatları da, bir başka yaygın ifadeyi kullanırlar. "Bir eşeği aramak için bir eşeğe binmek." Bununla onlar, fenomenal olanın dışında gerçeklik aramayı, bir başka ifadeyle Doğum ve Ölüm Çarkı'nın dışında *Nirvana*'yı aramayı kastederler. Shu-chou der ki: "Yalnızca iki hastalık vardır: Biri, bir eşeği aramak için bir eşeğe binmek; öteki ise, bir eşeğe binmek ve inmeyi istememektir. Bir eşeği aramak için bir eşeğe binmenin aptalca olduğunu ve onu yapan kimsenin de cezalandırılması gerektiğini söylersin. Bu çok ciddi bir hastalıktır. Ancak ben sana, hiçbir zaman bir eşeği arama derim. Benim kastettiğimi anlayan zeki insan, eşeği aramayı ve böylece de zihnini aldatılmış durumunda olmasına son verir.

"Ancak eğer eşeği bulan kimse inmek istemiyor ise, bu iyileştirilmesi çok zor bir hastalıktır. Ben sana, hiçbir zaman eşeğe binme derim. Kendin, bizatihi eşeksin. Her şey, eşektir. Niçin ona biniyorsun? Eğer binersen, hastalığını iyileştiremezsin. Ancak eğer binmezsen, evren büyük bir meydan olarak senin görüşüne açıktır. Bu iki hastalığın kovulmasıyla birlikte, geride zihnine etki edecek hiçbir şey kalmaz. Bu manevi yetiştirmedir. Daha fazlasını yapmaya ihtiyaç duymazsın"

(*a.g.e*). Eğer bir kimse Aydınlanmaya ulaştıktan sonra hâlâ başka bir şeye ulaşacağı hususunda ısrar ederse bu, bir eşeğe binmektir ve ondan inmeyi istememektir.

Huang-po şöyled dedi: "[Eğer Aydınlanma olacaksa], konuşma ya da susma, eylem ya da eylemsizlik, her görme ve her ses Buda'ya uygun olur. Buda'yı bulmak için nereye gidiyorsun? Başını bir başın üzerine ya da bir ağzı bir ağzın yanına koyma" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri, Chüan* 3). Eğer Aydınlanma olursa, her şey Buda'ya uygun olur ve her yerde Buda vardır. Denilir ki, bir Ch'an keşişi bir mabede gitti ve Buda'nın heykeli üzerine tükürdü. Bundan dolayı tenkit edildiğinde: "Lütfen bana Buda'nın bulunmadığı bir yer gösterin" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri, Chüan* 27) dedi.

Bu yüzden Ch'an bilgesi, diğer herkesin yaşadığı gibi yaşar ve onların yaptığını yapar. Vehimden aydınlanmaya geçişte ölümle insanlığı geride bırakır ve bilgeliğe girer. Ancak ondan sonra da o, yine bilgeliği arkasında bırakmak ve bir kez daha ölümle insanlığa girmek zorundadır. Bu, Ch'an Üstatları tarafından "yüz ayak bambunun tepesine bir adım daha yükselme" olarak tasvir edilir. Bambunun tepesi, Aydınlanmayı başarmanın zirvesini temsil eder. "Ancak bir adım daha yükselme" ise, Aydınlanma geldikten sonra bilgenin hâlâ bir başka şeyi yapmak zorunda olduğu anlamına gelir. Fakat onun yaptığı günlük hayatın sıradan şeylerinden başka bir şey değildir. Nan-ch'an'ın dediği gibi: "Öteki tarafı anlamaya başladıktan sonra, geri gelir ve bu tarafı yaşarsın" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri, Chüan* 12).

Bilge bu tarafta yaşamayı sürdürürse de onun öte taraf anlayışı beyhude değildir. Onun yaptığı, başka herkesin yaptığı gibi olsa da, yaptıklarının onun için başka bir anlamı vardır. Pai-cha'ng'ın Üstadı olarak bilinen Hui-hai'nin (ö. 814) dediği gibi: "Aydınlanmadan önce şehevani gazap olarak isimlendirilen şey, Aydınlanmadan sonra Hikmet olarak isimlendirilir. Bu insan önce neyse, şimdi ondan farklı değildir; yalnızca yaptığı farklıdır" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri, Chüan* 1). Bu son cümlede metinsel bir hata olmalıdır. Paicha'nın açıkça söylemeye niyetlendiği şey: "Bu insanın yaptığı, onun

daha önce yaptığından farklı değildir; sadece bu adamın kendisi daha önce ne ise onunla aynı değildir" şeklinde olmalıdır.

Bu insan aynı değildir, çünkü başka herkesin yaptığını yapsa da onun hiçbir şeye bağlılığı yoktur. Bu, Ch'an'in şu sözünün anlamıdır: "Bütün gün ye ve ancak tek bir zerre tüketme; bütün gün elbiseler giy, fakat tek bir ipliğe dokunma" (*Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri*, *chüan* 3 ve 16).

Ancak meşhur bir başka söz daha vardır: "Su taşımada ve odun kesmede: Harikulâde *Tao* orada durur/olur" (*Kadim Değerlilerini Kaydedilmiş Sözleri*, *chüan* 8). Bir kimse sorabilir: "Eğer bu böyleyse, harikulade *Tao* bir kimsenin ailesine ve devletinde hizmette de ortaya çıkmaz mı?" Eğer, yukarıda çözümlenen Ch'an doktrinlerinden mantıksal sonuçlar çıkaracaksak evet diye cevap vermeye zorlanırız. Ancak Ch'an Üstatlarının kendileri, bu mantıksal cevabı vermediler. Bu mantıksal cevabı vermek, sonraki birkaç bölümümüzün konusu olan Yeni-Konfüçyüsçülere bırakıldı.

23

Yeni-Konfüçyüsçülük: Kozmologlar



"En yüce mutlak, hareket vasitasıyla Yang'ı meydana getirir. Sınırına ulaşan bu hareket, sükunet tarafından takip edilir; bu sükunetler Yin'i üretir. Sükunet sınırına ulaştığında, harekete geri dönülür. Böylece hareket ve sükunet birbirlerinin kaynağı haline gelirler. Yin ve Yang arasındaki ayrım, belirlenir ve iki biçim ifşa edilmiş olur."

Chou Tun-Yi

**Yeni Konfüçyüsçülerden
Zhou dunyi diye de bilinen
Chou Tun-yi'nin bir tasviri.**

Bölünmeden yüzyıllar sonra 589'da Çin, yine Sui Hanedanlığı (590-617) tarafından yeniden birleştirildi. Ancak kısa süre sonra Sui yerini güçlü ve oldukça merkezileşmiş T'ang'a (618-906) bıraktı. Hem kültürel hem de siyasi olarak T'ang Çin'de, Han Hanedanlığı'nın eşiti ve hatta bazı bakımlardan onu geçen, altın bir çağdı.

Konfüçyüsçü klasiklerin önde gelen bir konum işgal ettiği, memurların seçimine yönelik imtihan sistemi, 622'de yeniden tesis edildi. 628'de İmparator I'ai-tsung (627-649) İmparator Üniversitesi'nde Konfüçyüsçü bir mabedin tesis edilmesini ve 630'da bilim adamlarının Konfüçyüsçü Klasiklerin resmi bir yayımını yeniden hazırlamalarını emretti. Bu çalışmanın bir parçası olarak Klasikler üzerine yapılmış olan standart yorumlar, bu zamandan önce yazılmış birçok yorum arasından seçildi ve bu standart yorumları izah etmek maksadıyla alt yorumlar yazıldı. Sonuç olarak resmi yorumları ve alt yorumlarıyla birlikte ortaya çıkan Klasik metinlerin, İmparator tarafından İmparator Üniversitesi'nde öğretilmesi emredildi. Böylece, Konfüçyüsçülüğün bu devletin resmi öğretisi olduğu bir kez daha teyit edildi.

Ancak Konfüçyüsçülük, bu zamanda, bir zamanlar Mencius,

Hsün Tzu ve Tung Chung-shu gibi adamlarla ortaya koymuş olduğu canlılığı zaten kaybetmişti. Asli metinler vardı. Onların yorumları ve alt yorumları öncekinden bile daha çoktu, ancak bunlar, bu çağın manevi ilgilerini ve ihtiyaçlarını karşılamada başarısız oldular. Taoculuğun yeniden canlanması ve Budizm'in girişinden sonra, insanlar metafizik problemlerle ve benim ahlâk-üstü değerler olarak isimlendirdiğim ya da o zaman ifade edildikleri şekliyle (insanın) tabiatı ve kaderi problemleriyle daha çok ilgilenmeye başladılar. Dördüncü, yedinci ve On Beşinci Bölüm'de gördüğümüz gibi bu tür problemler üzerindeki tartışmalar *Konfüçyüsçü Seçmeler*, *Mencius*, *Orta Yol Doktrini* ve özellikle de *I- Ching - Değişimler Kitabı* gibi Konfüçyüsçü çalışmalar da yok değildi. Ancak bunlar, yeni çağın problemlerini karşılamak için hakiki yorum ve açıklamaya ihtiyaç duydular. Bu tip yorum, İmparatorun bilim adamlarının çabalarına rağmen şimdiye kadar eksikti.

HAN YÜ VE Lİ AO

T'ang hanedanlığının son dönemlerinden önce Han Yü (768-824) ve Lia Ao (ö.844) adlarında iki adam ortaya çıktı. Bunlar gerçekten *Ta Hsüeh* ya da *Büyük Bilgi* ve *Chung Yung* ya da *Orta Yol Doktrini* gibi çalışmaları, kendi zamanlarının problemlerine cevap verecek şekilde yorumlamaya çalıştılar. Han Yü *Yüan Tao* ya da "Doğanın ve Hakikatin Kökenine Dair" başlıklı denemesinde şöyle yazdı: "Benim *Tao* olarak isimlendirdiğim, şimdiye kadar Taocular ve Budistler tarafından *Tao* olarak isimlendirilendir. [Kadim dönemin geleneksel bir bilge kralı olan] Yao *Tao*yu [Yao'nun halefi olduğu farz edilen bir başka geleneksel bilge-kral] Shun'a nakletti. Shun onu, [Shun'un halefi ve Hsia hanedanlığının kurucusu] Yü'ye nakletti. Yü onu, [Kral] Wen, Wu ve Chou'nun Düküne [Chou hanedanlığının üç kurucusu] nakletti. Wen, Wu ve Chou'nun Dükü onu, Konfüçyüs'e ve Konfüçyüs onu Mencius'a nakletti. Mencius'tan sonra, artık nakledilmedi. Hsün [Tzu] ve Yang [Hsiung], esas kısmına ulaşmaksızın ondan seçtiler; onu tartıştılar, ancak yeteri kadar açık bir şekilde değil." (*Ch'an-li Hsien-sheng Chi* ya da *Han Yü'nün Derlenmiş Çalışmaları*, Bölüm 11).

Ve Lia Ao, "Doğanın Restorasyonuna Dair" başlıklı bir denemesinde oldukça benzer şekilde şöyle der: "Kadim bilgeler bu öğretiyi Yen Tzu'ya [yani, Konfüçyüs'ün gözde talebesi Yen Hui'ye] nakletti. Konfüçyüs'ün torunu olan Tzu-ssu, büyük babasının öğretisini aldı ve Mencius'a naklettiği *Anlam Doktrini*'ni kırk yedi kısım olarak telif etti... Maalesef, doğa ve Kaderle ilgili yazılar muhafaza edilmiş olsalar da, bilim adamlarının hiçbiri onları anlamıyor ve bu yüzden de hepsi, Taoculuğa ve Budizm'e dalıyorlardı. Cahil insanlar, Üstadın [yani, Konfüçyüs'ün] takipçileri doğa ve Kader hakkındaki teorileri araştırmaktan acizdir diyorlar ve herkes de onlara inanıyordu. Bunu biri bana sorduğunda, bildiğim şeyi ona naklettim... Benim ümidim, bu uzun süredir belirsizleşmiş ve terkedilmiş Hakikatin, bu dünyaya nakledilebileceği şeklindedir" (*Li Wen-kung Chi* ya da *Li Ao'nun Derlenmiş Çalışmaları*, Bölüm 2).

Hakikatin Yao ve Shun'dan bu tarafa doğru nakledilmesi teorisi, daha önce kabaca Mencius (*Mencius*, VIIb, 38) tarafından teklif edildiyse de, Han Yü ve Lia Ao'ya Buda'nın batıni öğretisinin bir Atalar çizgisiyle Hung-jen ve Hui-neng'e nakledildiği şekliyle Ch'an teorisi tarafından açıkça yeniden ilham edildi. Daha sonraki bir zamanda Ch'eng kardeşlerden biri (bkz. Yirmi Dördüncü Bölüm) de, *Chung Yung* ya da *Orta Yol Doktrini*nin Konfüçyüs'ün batıni öğretisi olduğunu su götürmez bir şekilde ifade etti. (Chu Hsi tarafından *Chung Yung Üzerine Yorum*'una girişte iktibas edildi). Yaygın bir şekilde, Hakikatin naklinin Mencius'tan sonra birden bire kesildiğine inanıldı. Ancak Lia Ao açıkça, kendisinin onun hakkında muayyen bir anlayışa sahip olduğunu ve nitekim öğretisi vasıtasıyla Mencius'un bir devamı olarak davrandığını hissetti. Bunu yapmak, Li Ao'nun zamanından sonraki bütün Yeni-Konfüçyüsçülerin şiddetle arzuladıkları şey haline geldi. Yeni-Konfüçyüsçülerin hepsi, Han Yü'nün *Tao*'nun ya da Hakikatin Ortodoks nakil çizgisi teorisini kabul ettiler ve kendilerinin bizatihi bu nakildeki halkalar olduklarını ileri sürdüler. Bu ve takip eden bölümlerde göreceğimiz üzere Yeni-Konfüçyüsçülerin bu iddiası, sebepsiz değildi. Yeni-Konfüçyüsçülük, gerçekten de eski Konfüçyüsçü-

lüğün idealistik kanadının ve özellikle de Mencius'un mistik eğiliminin bir devamıydı. Bu insanların *Tao hsüeh chia* ve felsefelerinin de *Tao hsüeh* yani, *Tao* ya da Hakikat hakkında Çalışma olarak bilinmesinin sebebi budur. Yeni-Konfüçyüsçülük terimi, *Tao hsüeh*'nin yakın zamanlarda icat edilen Batılı karşılığıdır.

Yeni-Konfüçyüsçülüğün ana kaynaklarına kadar takip edilebilecek olan üç düşünce çizgisi vardır. Tabii ki, birincisi bizatihi Konfüçyüsçülüktür. Ch'anizm aracılığıyla Taoculukla birlikte Budizm ikincidir. Çünkü, Budizmin bütün okulları içinde Ch'anizm Yeni-Konfüçyüsçülüğ'ün teşekkül zamanındaki en etkili düşünce çizgisiydi. Yeni-Konfüçyüsçülük için, Ch'anizm ve Budizm eş anlamlı terimlerdir. Son bölümde ifade edildiği gibi, Yeni-Konfüçyüsçülüğün bir anlamda Ch'anizm'in mantıksal gelişimi olduğu da söylenebilir. Son olarak üçüncüsü, *Yin-Yang* Okulunun kozmolojik görüşünün önemli bir unsurunu teşkil ettiği Taocu dindir. Yeni-Konfüçyüsçülerin kozmolojisi, esas olarak bu düşünce çizgisiyle birleştirilir.

Bu üç düşünce çizgisi, heterojendi ve hatta birçok bakımdan birbirleriyle çelişikti. Bundan dolayı, onlardan bir birlik meydana getirmek, özellikle bu birlik basit bir eklektizm olmayıp homojen bir bütün teşkil eden sahih bir sistem olduğundan, felsefeciler için uzun bir zaman aldı. Bu yüzden Yeni-Konfüçyüsçülüğün başlangıcı/kökeni Han Yü ve Li Ao'ya kadar takip edilebilse de, onun düşünce sistemi açıkça 11. yüzyıla kadar teşekkül etmiş hale gelmedi. Bu, T'ang'ın çöküşünü takip eden bir karışıklık döneminin arkasından Çin'i yeniden birleştiren Sung hanedanlığının ihtişamının ve zenginliğinin zirvesinde olduğu dönemdi. En erken Yeni-Konfüçyüsçü, esas olarak kozmolojiyle ilgilenmekteydi.

CHOU TUN-Yİ'NİN KOZMOLOJİSİ

Kozmolojiyle ilgilenen ilk felsefeci, Lien-hsi'nin (1017-73) üstadı olarak çok daha iyi tanınan Chou Tun-yi'dir. O, günümüz Hunan eyaletindeki Tao-chou'nun bir yerlisiydi. Ömrünün son yıllarında meşhur dağ, Lu-shan'da yaşadı. Burası, Yirmi Birinci Bölüm'de tasvir edildiği

üzere Hui-yüan ve Tao-sheng'in Budizm'i öğrettiği yerdi. Bu zamandan uzun bir süre önce, dindar Taoculardan bir kısmı, batıni ilkelerin grafikle tasviri olarak birçok mistik diyagram hazırlamışlardı. Bu batıni ilkelerle onlar, uygun bir şekilde erginlenmiş kimsenin ölümsüzlüğe ulaşacağına inanmaktaydılar. Chou Tun-yi'nin bu diyagramlardan birine sahip olduğu söylenir. Bu diyagrama sahip olan Chou-Tun, onu yeniden yorumladı ve kozmik evrim sürecini izah etmek için dizayn edilmiş olan kendisine has bir diyagram haline getirdi. Ya da aksine, *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nda bulunan "Ekler"deki belli paragraflardaki düşünceleri inceleyip geliştirdi ve Taocu diyagramı tasvir yoluyla kullandı. Sonunda meydana getirdiği diyagram, *T'ai-chi T'u* ya da *Yüce Mutlağın Diyagramı* olarak isimlendirilir. Bu diyagram hakkındaki Chou Tun-yi'nin yorumu, *T'ai-chi T'u Shuo* ya da *Yüce Mutlağın Diyagramının Açıklanışı* olarak adlandırılır. *Shuo* ya da *Açıklama*, diyagrama gönderme yapmaksızın da tamamen anlaşılır bir şekilde okunabilir.

Açıklamanın metni, aşağıdaki gibidir: "Mutlak Olmayan [*Wu Chi*]! Ancak yine En Yüce Mutlak (*T'ai Chi*) olan! En Yüce Mutlak, Hareket vasıtasıyla *Yang*'ı meydana getirir. Sınırına ulaşan bu Hareket, Sükunet tarafından takip edilir; bu Sükunetle o *Yin*'i üretir. Sükunet sınırına ulaştığında, Harekete geri dönülür. Böylece hareket ve sükûnet münavebeli olarak birbirlerinin kaynağı haline gelirler. *Yin* ve *Yang* arasındaki ayırım, belirlenir ve İki Biçim [yani, *Yin* ve *Yang*] ifşa edilmiş olur.

"*Yang* ve aynı zamanda onunla *Yin*'in birleşiminin dönüşümleriyle Su, Ateş, Tahta, Metal ve Toprak üretilir. Bu Beş Esir [*ch'i*, yani, Elementler] uyumlu düzende yayıldılar ve dört mevsim kendi rotalarını takip etti.

"Beş element, bir *Yin* ve *Yang*'dır; *Yin* ve *Yang*, En Yüce Mutlaktır; En Yüce Mutlak, esas itibariyle Mutlak olmayandır. Bu beş Element, kendi hususi doğalarına sahip olarak var oldular.

"Mutlak Olmayan hakiki cevheri ve İki[Biçim]in ve Beş [Element]in özü, birleşmenin meydana gelmesini sağlayacak biçimde gizemli birleşmeyle birleşirler. *Ch'ien* ilkesi [*Yang*ı sembolize eden trig-

ram] eril ve *K'un* ilkesi [*Yin*i sembolize eden trigram] dişil element haline gelir. İki Eter [*Yin* ve *Yang*], karşılıklı etkileşimleriyle her şeyi meydana getirmek için iş görürler ve bunlar sırayla üretir ve yeniden üretirler; öyle ki, dönüşüm ve değişim bitmeksizin devam eder.

"Ancak, bunları en mükemmel şekilde alan yalnızca insandır ve bundan dolayı da insan, [bütün her şeyin] en zekisidir. Bunun sonucu olarak insanın bedensel biçimi üretilir ve ruhu zekayı ve bilinci geliştirir. İnsanın doğasının beş ilkesi [Beş Elemente tekabül eden beş daimi fazilet], [zahiri fenomenlere], iyi ve kötü arasındaki ayırım ortaya çıkacak şekilde karşılık verir ve davranışın üçlü fenomenleri zuhur eder. Bilge kendisini ılımlılık, dürüstlük, insanseverlik ve adalet vasıtasıyla düzenler ve sükuneti esas olarak kabul eder. [Chou Tun-yi'nin kendisi bunu şöyle yorumlar: 'Bu yüzden arzuya sahip olmayan bilge, Sükunet durumundadır']. Bunun için kendisini, insanlık için en yüksek standart olarak kabul ettirir..." (*Chou Lien-hsi Chi* ya da *Chou Tun-yi'nin Derlenmiş Çalışmaları*, Bölüm 1).

I- Ching - Değişimler Kitabı "Ek III"de şöyle denilir: "*I*'de İki Biçimi meydana getiren En Yüce Mutlak vardır" Chou Tun-yi'nin *Açıklaması* bu paragrafta var olan fikrin bir tekamülüdür. *Açıklama* kısa olsa da, Yeni-Konfüçyüsçülerin en büyüğü olmasa da en büyüklerinden biri olan Chu Hsi'nin (1130-1200) kozmolojisinin temel taslağını verir. Chu Hsi hakkında Yirmi Beşinci Bölüm'de çok daha fazla şey söyleyeceğim.

RUHSAL YETİŞTİRME METODU

Budizm'in nihai maksadı, insanlara Budalığı nasıl gerçekleştireceklerini öğretmektir. Budalık meselesi, bu dönemin insanları için en hayati meselelerden biriydi. Aynı şekilde, Yeni-Konfüçyüsçülerin nihai maksadı da insanlara Konfüçyüsçü Bilgeliği nasıl gerçekleştireceklerini öğretmektir. Budizm'in Budalığı ve Konfüçyüsçülüğün Bilgeliği arasındaki fark, Buda ruhsal gelişimini toplumun ve beşeri dünyanın dışında ararken Bilgenin, bütün bunları beşeri bağlar içinde yapmak zorunda olmasıdır. Çin Budizm'indeki en önemli gelişme, orijinal Budizm'in öte dünyaya dönüklülüğünü azaltmaya yönelik teşebbüstü. Bu teşebbüs, Ch'an

Üstatlarının "Harikulâde *Tao*, suyu taşımada ve odunu parçalamada yatar" diye söylediklerinde başarıya yaklaşmıştı. Ancak, son bölümde dediğim gibi onlar bir kimsenin ailesine ve devlete hizmet etmesinde harikulâde *Tao* bulunur diyerek bu düşünceyi mantıksal sonuçlarına götürmediler. Tabii ki, böyle yapmamalarının sebebi bir kez bunu söylediklerinde öğretilerinin, Budizm olmaktan çıkacak olmasıydı.

Yeni-Konfüçyüsçüler için de, Bilgeliğin nasıl başarılacağı ana problemlerden biridir ve Chou Tun-yi'nin bu probleme cevabı, bir kimsenin "sakin olması"dır; üstelik o bunu bir *wu-yü* ya da "hiçbir arzuya sahip olmama" durumu olarak tanımlar. Chou Tun-yi'nin ikinci büyük araştırması *T'ung Shu* ya da *I- Ching - Değişimler Kitabı'nın Genel İlkeleri*'nde onun *wu-yü* ile daha çok, Taoculuğun ve Ch'anizm'in *wu-wei* (hiçbir çaba göstermeme) ve *wu-hsin* (hiçbir zihne sahip olmama) ile aynı şeyi kastettiğini görürüz. Ancak onların bu iki terim yerine *wu-yü* kullanmaları, Budizm'in öte dünyaya dönüklüğünden uzaklaşmak için nasıl gayret sarf ettiklerini gösterir. Bu terimler göz önünde bulundurulduğu ölçüde, *wu-yü*'deki *wu*, *wu hsin*'deki *wu* kadar kapsayıcı değildir.

T'ung Shu'da Chou Tung-yi şöyle yazar: "*Wu-Yü*, sükun halinde olduğunda boşlukla, hareket halinde olduğunda ise doğrulukla sonuçlanır. Sükun halindeki boşluk, aydınlanmaya ve aydınlanma anlamaya götürür. [Aynı şekilde] hareket halindeki doğruluk tarafsızlığa ve tarafsızlık da evrenselliğe götürür. Bir kimse böyle bir aydınlanmaya, anlamaya, tarafsızlığa ve evrenselliğe ulaştığında hemen hemen [bir bilge]dir" (*Derlenmiş Çalışmalar*, Bölüm 5).

Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından kullanılan *yü* kelimesi, her zaman bencil arzu ya da bencillik anlamına gelir. Bazen, anlamlarını daha açık bir hale getirmek için *ssu* (bencil) kelimesini ön ek olarak alırlar. Chou Tun-yi'nin bu paragraftaki düşüncesi, çoğunlukla Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından iktibas edilen *Mencius*'tan bir paragrafla izah edilebilir: "Eğer bugün insanlar, aniden bir kuyuya düşmek üzere olan bir çocuk görecek olsalar, istisnasız hepsi alarm ve tehlike hissini deneyimleyecekler. Bu, ne çocuğun ailesinin teveccühünü kazanacakları, ne komşularının ve arkadaşlarının övgüsünü elde etmeye çalıştıkları bir

yol olacak; ne de onlar böyle bir hissi, [erdemsiz olma] şöhretinden hoşlanmadıkları için de yaşayacaklardır" (*Mencius* IIa, 6).

Yeni-Konfüçyüsçülere göre, Mencius'un burada tasvir ettiği şey, böyle bir durumda bulunan herhangi bir insanın doğal ve kendiliğinden bir tepkisidir. İnsan, doğası gereği, esas itibariyle iyidir. Bu yüzden de, onun iç durumu, zihninde hiçbir bencil arzuya sahip olmadığı ya da Chou'nun ifade ettiği gibi, "sükunetteki bir boşluk" durumudur. Bu, davranışa uygulandığında, çocuğa hizmet etmek için çaba göstermeye yönelik doğrudan bir itkiye götürecektir ve sezgisel davranışın bu türü, Chou'nun "hareket halindeki doğruluk" olarak isimlendirdiği davranıştır. Fakat eğer insan, ilk dürtüsüyle hareket etmeyip mesele üzerinde düşünmek için dururs a, o zaman tehlike halindeki çocuğun düşmanın bir oğlu olduğunu, bu yüzden de onu kurtarmaması gerektiğini ya da onun arkadaşının bir oğlu olduğunu, bu yüzden de onu kurtarması gerektiğini göz önünde bulundurabilir. Her iki durumda da, ikincil bencil düşüncelerle motive edilir ve bununla da hem sükunet halindeki asli boşluk durumunu hem de hareket halindeki doğruluğun sonucu olan durumu kaybeder.

Zihin, bütün bencil duyguları kaybettiğinde Yeni-Konfüçyüsçülere göre, çok parlak bir ayna gibi olur. Bu ayna her zaman, önüne gelen herhangi bir nesneyi nesnel bir şekilde yansıtmaya hazırdır. Aynanın parlaklığı, zihninin "aydınlanması"yla, yansıtmaya hazır oluşu da zihnin "anlaması"yla karşılaştırılabilir. Herhangi bir bencil arzuyu kaybettiğinde Zihnin dış etkiye yönelik doğal tepkisi, doğru olan eylemlerle sonuçlanır. Doğru olan eylemler, tarafsızdır ve tarafsız olan bu eylemler, ayırım yapmaksızın icra edilirler. Eylemlerin evrensel doğası böyledir.

Bu, Chou Tun-yi'nin Bilgeliği başarma metodudur ve Ch'an keşişlerininki gibi, doğal olarak yaşamak ve doğal olarak eylemde bulunmaktan ibarettir.

SHAO YUNG'UN KOZMOLOJİSİ

Bu bölümde zikredilecek olan bir başka kozmoloji felsefecisi, Paich'üan'ın (1011-77) üstadı olarak bilenen Shao Yung'dur. Bugünkü

Honan eyaletinin bir yerlisiydi. Bir bakıma, Chou Tun-yi'den biraz farklı olsa da, o da kendi kozmoloji öğretisini *I- Ching - Değişimler Kitabı*'ndan geliştirdi ve Chou gibi, teorisini izah etmek için diyagramları kullandı.

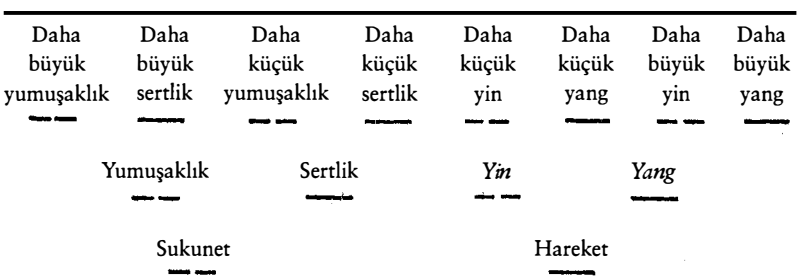
On Sekizinci Bölüm'de, Han Hanedanlığı'nın, orijinal Altı Klasiği tamamladığı farzedilen birçok *wei-shu* ya da apokrif metnin zuhur edişini gördük. *Yi Wei* ya da *I- Ching - Değişimler Kitabı Üzerine Apokrif Araştırma*'da bu teori, altmış dört hegzagramın her birinin yılın muayyen bir dönemi üzerine olan "etkisinden" hareketle geliştirilir. Bu teoriye göre, on iki ayın her biri birkaç hegzagramın nüfuzu altındadır. Bu hegzagramlardan biri, bu ayın meselelerinde kılavuzluk rolü oynar, bundan dolayı da "egemen hegzagramı" olarak bilinir. Bu egemen hegzagramlar, *Fu* ䷗, *Lin* ䷒, *T'ai* ䷊, *Ta Chuang* ䷡, *Chüeh* ䷪, *Ch'ien* ䷀, *Kou* ䷫, *Tun* ䷠, *P'i* ䷋, *Kuan* ䷓, *Po* ䷖ ve *K'un* ䷁ dur. Onların önemli oluşlarının sebebi, grafik olarak *Yang* ve *Yin* ilkelerinin bütün yıl boyunca yükselme ve azalmasını gösteriyor olmalarıdır.

On İkinci Bölüm'de gördüğümüz gibi bu hegzagramlarda kesik olmayan çizgiler, sıcakla ilişkilendirilen *Yang*ı, kesik olan çizgiler de soğukla ilişkilendirilen *Yin*'i temsil ederler. Hegzagram *Fu* ䷗, üstte beş kesik çizgiyle ve aşağıda kesik olmayan bir çizgiyle, *Yin*'in (soğuk) tepe noktasına ulaştığı ve sonra *Yang*ın yeniden ortaya çıkmaya başladığı ayın "egemen hegzagram"ıdır. Bu, geleneksel Çin takviminin on birinci ayı, kış gündönümünün vuku bulduğu aydır. Hegzagram *Ch'ien* ䷀, altı kesik olmayan çizgisiyle, *Yang*'ın tepe noktasında olduğu dördüncü aydır. Hegzagram *Kou* ䷫, yukarıda beş kesik olmayan çizgisi ve altta bir kesik çizgisiyle yaz gündönümünün *Yin*inin yeniden doğumu tarafından takip edildiği beşinci aydır. Hegzagram *K'un* ䷁, altı kesik çizgisiyle, kış gündönümünün takip ettiği *Yang*'ın yeniden doğumundan tam önce, *Yin*in tepe noktasında olduğu onuncu ayın "egemen hegzagram"dır. Diğer hegzagramlar, *Yin* ve *Yang*ın yükseliş ve düşüşlerindeki ara safhalara işaret ederler.

On iki hegzagram *toplam olarak*, bir çevrim teşkil eder. *Yin*'in

etkisi tepe noktasına ulaştıktan sonra, *Yang*'ın etkisi, bir sonraki hegzagramın en dibinde zuhur eder. Yukarı doğru yükselen *Yang* düzenli olarak, tepe noktasına ulaşıncaya kadar ay ay ve hegzagram hegzagram büyümeye devam eder. Sonra *Yin* yeniden bir sonraki hegzagramın en dibinde ortaya çıkar ve o da en yükseğe hakim oluncaya kadar büyür. Onu sıraya uygun olarak, *Yang*'ın yeni doğumu takip eder. Böylece yılın ve hagzegramların çevrimi yeniden başlar. Bu tabiatın kaçınılmaz akışıdır.

Shao Yung'un evren hakkındaki teorisinin on iki egemen hegzagram teorisine ilave açıklamalar yaptığı görülecektir. Chou Tun-yi örneğinde olduğu gibi, o da sistemini *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ek III"deki bir ifadesinden çıkartır. Bu ifade şöyledir: "*I*'de, En Yüce Mutlak vardır. En Yüce Mutlak, İki Biçimi üretir. İki Biçim, Dört Amblemi üretir ve Dört Amblem sekiz trigramı üretir." Bu süreci açıklamak için Shao Yung aşağıdaki gibi bir diyagram yaptı:



Bu diyagramın birinci ya da daha aşağı sırası, Shao Yung'un sisteminde *Yin* ve *Yang* değil de Hareket ve Sükunet olan İki Biçimi gösterir. Birincisiyle birlikte bakıldığında ikinci sıra, Dört Amblemi gösterir. Mesela orta sıradaki Yang'ın altındaki kesik olmayan çizgiyi, aşağıdaki Hareketin altındaki kesik olmayan çizgiyle birleştirerek *Yang*ın amblemi olan kesik olmayan iki çizgiyi elde ederiz. Yani, *Yang*, Shou Yung için tek kesik olmayan bir çizgi ⚊ ile temsil edilmez; ancak iki kesik olmayan çizgiyle ⚌ temsil edilir. Aynı şekilde, merkez sıradaki *Yin*in altındaki kesik çizgiyi aşağıdaki Hareketin altındaki kesik

olmayan çizgi ile birleştirerek yukarıda kesik olmayan bir çizgi ve aşağıda kesik olmayan bir çizgi elde ederiz; bu da *Yin*in amblemidir. Yani, *Yin*'in amblemi ⚋ değil fakat ⚊ 'tir.

Aynı yolla, hem orta hem de daha aşağı sırayla birlikte bakıldığında üçüncü ya da dördüncü sıra sekiz trigramı temsil eder. Mesela, yukarıdaki Daha büyük *Yang*ın altındaki kesik olmayan çizgiyi, ortadaki *Yang*ın kesik olmayan çizgisiyle ve aşağıdaki Hareket'in altındaki kesik olmayan çizgiyi birleştirerek *Ch'ien*'in trigramı olan kesik olmayan üç çizginin bir birleşimini elde ederiz ☰. Aynı şekilde, yukarıdaki Daha büyük *Yin*'in altındaki kesik çizgiyi, ortadaki *Yang*ın altındaki kesik olmayan çizgi ve aşağıdaki Hareket'in altındaki kesik olmayan çizgi ile birleştirerek yukarıda kesik ve aşağıda kesik olmayan iki çizginin bir birleşimini elde ederiz ki, bu da *Tui*'nin trigramıdır ☱. Aynı şekilde yukarıdaki Daha küçük *Yang*ın altındaki kesik çizgiyi ortadaki *Yin*'in altındaki kesik çizgiyle ve aşağıdaki Hareket'in altındaki kesik olmayan çizgiyle birleştirerek *Li*'nin trigramını elde ederiz: ☲ . Diğer bütün birleşimlerde aynı süreci takip ederek gelecek olan, bütün şu sekiz trigramı elde ederiz: *Ch'ien* ☰, *Tui* ☱, *Li* ☲, *Chen* ☳, *Sun* ☴, *K'an* ☵, *Ken* ☶ ve *K'un* ☷.

Bu ilkelerin maddileşmeleri, Gök, Yer ve evrendeki her şeyle sonuçlanır. Shau Yung'un dediği gibi: Gök, Hareketten ve Yer, Sükunetten üretilir. Hareket ve Sükunetin değişen karşılıklı etkilemeleri, Göğün ve Yerin istikametinin gelişiminin en son sınırını tayin eder. Hareket'in ilk ortaya çıkışında *Yang* üretilir ve bu Hareket, tepe noktasına ulaştığında işte o zaman *Yin* üretilir. *Yin* ve *Yang*'ın değişen bir şekilde karşılıklı olarak etkilemeleri, Göğün faal yönüne azami gelişimini verir. Sükunetin bu ilk zuhuruyla, Yumuşaklık üretilir. Bu Sükunet tepe noktasına ulaştığında Sertlik ve Yumuşaklık, Yerin faal yönüne azami gelişimi verir.* Sertlik ve Yumuşaklık terimleri, diğer terimler gibi, Shao Yung tarafından *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ek III"ünden

(*) *Huann-chi Ching-shih* ya da *Kozmolojik Kronoloji*deki İç Bölüm, Kuan-*wu P'ien* ya da "Şeylerin Gözlemlenmesi", Bölüm 112.

ödünç alınır. "Ek III" şöyle der: "Göğün Yolu, *Yin* ve *Yang*'la tesis edilir. Yerin Yolu, Yumuşaklık ve Sertlikle tesis edilir. İnsanın Yolu, insanseverlik ve doğrulukla tesis edilir."

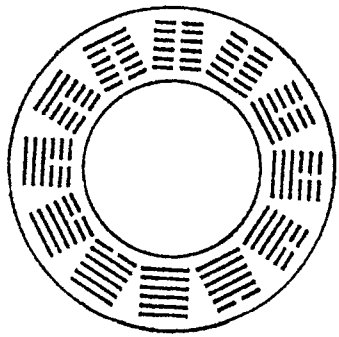
Shao Yung ayrıca şöyle yazar: " Daha büyük *Yang*, güneşi, Daha büyük *Yin*, ayı; Daha küçük *Yang* yıldızları; Daha küçük *Yin* zodiyak burçlarını meydana getirir. Güneşin, ayın, yıldızların ve zodiyak burçlarının karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri, Göğün özüne azami gelişimi verir. Daha büyük Saflık, suyu, Daha büyük Sertlik ateşi, Daha küçük Yumuşaklık toprağı ve Daha küçük Sertlik taşı teşkil eder. Suyun, ateşin, toprağın ve taşın karşılıklı etkileşimleri Yere azami gelişimi verir" (*a.g.e.*).

Bu, Shao Yung'un kesin olarak kendi diyagramından çıkardığı evrenin kökeni hakkındaki teorisidir. Bu diyagramda, En Yüce Mutlak'ın kendisi, fiili olarak gösterilmez. Fakat diyagramın birinci sırası altındaki boş mekân tarafından sembolize ediliyor olarak anlaşılır. Shao Yun şöyle yazar: " En Yüce Mutlak, hareket etmeyen bir Birliktir. O ikiliği üretir ve bu İkilik ruhsallığı... Ruhsallık sayıları, sayılar amblemleri ve amblemler aletleri [yani, tek tek şeyleri]" (*a.g.e.*, Bölüm 12b). Bu sayılar ve amblemler aşağıdaki diyagramda anlatılır.

EŞYANIN EVRİMİNİN YASASI

Yukarıdaki diyagrama dördüncü, beşinci ve altıncı bir sıra ilave ederek ve burada kullanılan aynı birleştirme usulünü takip ederek (sekiz birincil trigramın birleşiminden türeyen) altmış dört hegzagramın hepsinin gösterildiği tek bir diyagrama ulaşırız. Sonra, bu diyagram, iki eşit yarıya ayrılırsa, onların her biri bir çembere bağlanır ve eğer iki yarı çember sonra bir araya getirilirse, "altmış dört hegzagramın dairesel diyagramı" olarak bilinen Shao'nun öbür diyagramlarına ulaşırız.

(Basitleştirme adına, altmış dört on iki "egemen hegzagram"a indirgenen) bu diyagramı araştırdığımızda, onda ortaya çıkan bu on iki diyagramın, yukarıdan başlayarak saat yönünde sıralarına uygun olarak aşağıdaki gibi olduğunu görürüz.



Bu diziye, "iki ile çarpma metodu" olarak isimlendirilen şeyle otomatik olarak ulaşılır. Çünkü gördüğümüz gibi, bu diyagramdaki her bir sıradaki amblemlerin sayısı her zaman, hemen aşağıdaki sıranın amblemini iki ile çarpar; ta ki, altı sıranın hepsinin birleşimi tepede altmış dört hegzagramla sonuçlanır. Bu basit ilerleme, diyagramın hem doğal hem de gizemli görünmesini sağlar. Sonuç olarak da, Yeni-Konfüçyüsçülerin büyük kısmı tarafından Shao Yung'un en büyük keşiflerinden biri olarak selamlanır. Bunda, bütün eşyanın evrimini yöneten evrensel yasa ve evrenin gizeminin anahtarı bulunabilir.

Bu yasa, sadece bütün yıl boyunca mevsimlerin değişimine değil, aynı zamanda gün ve gecenin her yirmi dört saatlik değişimine de uygulanabilir. Shao Yung ve diğer Yeni-Konfüçyüsçülere göre, *Yin* yalnızca *Yang*'ın inkârı olarak yorumlanabilir. Bundan dolayı da eğer *Yang* evrenin inşa edici gücü ise, *Yin* de onun yok edici gücüdür. *Yin* ve *Yang*ı bu anlamda yorumlayan, bu diyagram tarafından gösterilen yasa, kendisinde evrendeki her şeyin inşa ve yok oluş safhalarından geçtiği Yol'a işaret eder. Bu yüzden hegzagramın en ilk ve en aşağı çizgisi *Fu* ䷗, inşa safhasının başlangıcını gösterir ve hegzagram *Ch'ien*'de ise ䷀ bu safhanın tamamlanmasını buluruz. Hegzagram *Kou*nun ䷫ birinci çizgisi, yok oluş safhasının başlangıcını gösterir ve hegzagram *K'un*da ise ䷁ bu safha tamamlanır. Bu yolla, Diyagram grafik olarak, her şeyin kendi reddini ihtiva ettiği evrensel yasayı

izah eder. Bu, hem Lao Tzu hem de *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ekler"i tarafından vurgulanan bir ilkedir.

Dünya bir bütün olarak istisnasız bu yasaya tabidir. Bu yüzden Shao Yung, hegzagram *Fu*'nun ilk çizgisiyle dünyanın var olduğunu ileri sürer. Hegzagram *T'ai* ile dünyaya ait olan tek tek şeyler üretilmeye başlar. Sonra insanlık ortaya çıkar ve hegzagram *Ch'ien* ile, medeniyetin altın çağına ulaşılır. Hegzagram *Po* ile bütün tek tek şeyler parçalanıncaya ve hegzagram *K'un* ile bütün dünya var olmayı bırakıncaya kadar burayı daimi bir çöküş süreci takip eder. Bunun üzerine bir başka dünya, hegzagram *Fu*'nun ilk çizgisiyle başlar ve bütün süreç yeniden tekrarlanır. Bu şekilde yaratılan ve yok edilen her dünyanın, 129.600 yıllık bir süresi vardır.

Shao Yung'un ana çalışması *Huang-chi Ching-shih*'dir. Bu kitap, mevcut dünyamızın detaylı kronolojik bir diyagramıdır. Onun kronolojisine göre, dünyamızın altın çağı, daha önce ortadan kalktı. Bu çağ, rivayete göre İÖ. 24. yüzyılda hüküm süren Çin'in geleneksel felsefeci kralı Yao'nun çağıdır. Bugün, biz her şeyin çöküşünün başlangıç zamanı olan hegzagram *Po*'ya denk gelen bir çağdayız. On Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi Çinli felsefecilerin çoğu, tarih sürecini daimi bir dejenerasyon süreci olarak kabul ettiler. Bu süreçte mevcut her şey ideal geçmiştekine göre kusurludur. Shao Yung'un teorisi, bu görüşe, metafizik bir meşruiyet kazandırır.

Her şeyin kendisinin inkârını içeren bu teori, Hegelci gibi görünmektedir. Ancak Hegel'e göre bir şey reddedildiğinde, yeni bir şey daha yüksek bir düzeyde başlar. Oysa Lao Tzu ve *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ekler"ine göre bir şey iptal edildiğinde, yeni şey basit bir şekilde eskiyi tekrar eder. Bu, daha önce İkinci Bölüm'de işaret ettiğimiz gibi Ziraatçı bir halkın karakteristik bir felsefedir.

CHANG TSAİ'NİN KOZMOLOJİSİ

Bu bölümde zikredilecek olan üçüncü kozmoloji felsefecisi, Hengch'ü'nun Üstadı olarak bilinen Chang Tsai'dır (1020-77). Bugünkü Shensi eyaletinin bir yerlisidir. Başka bir bakış açısından olsa da, o da

I- Ching - Değişimler Kitabı'nın "Ekler"ine dayanan kozmolojik bir teori geliştirdi. Bu teoride, özellikle *Ch'i* fikrini vurguladı. Bu, daha sonraki Yeni-Konfüçyüsçülerin kozmolojik ve metafizik teorilerinde gittikçe daha önemli hale gelmiş olan anlayıştır. *Ch'i* kelimesi, harfi harfine gaz ya da esir anlamına gelir. Yeni-Konfüçyüsçülükte onun anlamı, muayyen felsefecilerin farklı sistemlerine göre bazen daha soyut ve bazen daha somuttur. Anlamı daha soyut olduğunda, Platonik İdea ya da Aristocu formun aksine Plato ve Aristo felsefesinde bulunduğu şekliyle madde anlayışına yaklaşır. Bu anlamda o, tek tek bütün şeylerin kendisinden teşekkül ettirildiği ilksel farklılaşmamış madde anlamına gelir. Ancak, onun anlamı somut olduğunda, var olan tek tek şeylerin hepsini meydana getiren fiziki madde anlamına gelir. Chagn Tsai, *Ch'i*'nin bu somut anlamından söz eder.

Halefleri gibi Chang Tsai de, kozmolojik teorisini *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ek III"deki şu paragraftan alır: "*I*'de İki Biçimi [yani, *Yin* ve *Yang*] üreten En Yüce Mutlak vardır." Ancak onun için, En Yüce Mutlak, *Ch'i*den başka bir şey değildir. Ana çalışması *Cheng Meng* ya da *Yeni Başlayanlar İçin Doğru Disiplin*'de şöyle yazar: "Büyük Uyum, *Tao* olarak bilinir [*Tao* ile burada, En Yüce Mutlak'ı kastediyorum]. Çünkü onda, yüzme ve batma, yükselme ve düşme, hareket ve sükunetin karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen nitelikleri vardır. Bu yüzden de birbirlerini tahrik eden, galip gelen ya da bir başkası tarafından galip gelinen, yayılan güçlerin ve birbirleriyle ilişkili olarak daralma ve genişlemenin kökleri *Tao*da ortaya çıkar" (*Chang-tzu Ch'üan-shu* ya da *Üstat Chang'ın Derlenmiş Çalışmaları*, Bölüm 2).

Büyük Uyum, Chang Tsai için, kendisinin aynı zamanda bir bütün olarak "gezen hava" diye de isimlendirdiği *Chi*nin bir isimdir" (*a.g.e*). Yüzme, yükselme nitelikleri ve hareket *Yang*'ın, batma, düşme ve sükunet *Yin*'in nitelikleridir. *Ch'i*, *Yang* nitelikleri tarafından etkilendiğinde yüzer ve yükselir, *Yin* nitelikleri tarafından etkilendiğinde batar ve düşer. Bunun bir sonucu olarak da *Ch'i*, sürekli olarak hem yoğunlaşır hem de dağılır. Onun yoğunlaşması somut şeylerin teşekkülüyle; dağılması ise bu aynı şeylerin sona ermesiyle sonuçlanır.

Cheng Meng'de, Chang Tsai şöyle yazar: "*Ch'i* yoğunlaştığında", görünürlüğü, o zaman [tek tek şeylerin] suretleri var olacak şekilde aşikar hale gelir. Dağıldığında ise görünürlüğü artık aşikar değildir ve hiçbir suret yoktur. Yoksa onun yoğunlaşma zamanında, bunun geçici olduğundan başka bir şey söylenebilir mi? Ancak dağılma zamanında, onun var olmadığı söylenebilir mi? (*a.g.e.*). Böylece Chang Tsai Taocu ve Budist *Wu* (Yokluk) düşüncesinden kurtulmaya çalışır. Şöyle der: "Eğer bir kimse, Boşluğun, *Ch'i* olduğunu bilirse, *Wu*'nun olmadığını da bilir." Boşluk, gereçekte, mutlak bir boşluk değildir. O yalnızca, artık görünür olmayan dağılım durumundaki *Ch'i*dir.

Cheng Meng'in özellikle meşhur bir paragrafı *Hsi Ming* ya da "Batı Yazıtı" olarak bilindi. Bunun sebebi, onun müstakil bir şekilde Chang Tsai'nin çalışmasının Batı duvarına yazılmış olmasıdır. Bu paragrafta, Chang, evrendeki her şey bir ve aynı *Ch'i*den teşekkül ettiğinden, insanlar ve bütün diğer şeyler, tek büyük bedenin parçalarından başka bir şey olmadıklarını, ileri sürer. Biz *Ch'ien* ve *K'un*a (Chang bunlarla Göğü ve Yeri kasteder), kendi ailelerimize yaptığımız hizmeti, kardeşlerimize yaptığımız gibi bütün insanlara da yapabiliriz. Akrabalık dindarlığı erdemini genişletebilir ve onu evrensel ailelere hizmet vasıtasıyla uygulayabiliriz. Ancak, bu hizmette aşırı olmayan eylemlere ihtiyaç vardır. Her ahlâki eylem, eğer bir kimse onu anlayabilirse, evrensel aileye hizmet eden bir eylemdir. Mesela, eğer bir kimse diğer insanları, yalnızca kendisininki gibi bir toplumun üyeleri olduğu için severse, o zaman toplumsal görevini yapıyor ve topluma hizmet ediyor olur. Ancak eğer bir kimse onları, sadece aynı toplumun üyeleri oldukları için değil, aynı zamanda evrensel ailenin çocukları olduğu için de seviyorsa, o zaman onları sevmekle yalnızca topluma hizmet etmez, aynı zamanda bir bütün olarak evrenin ailelerine de hizmet eder. Paragraf şu sözle sona erer: "Hayattayken [evrensel aileleri] takip eder ve onlara hizmet ederim; ölüm geldiğinde ise, dinlenirim" (*a.g.y*).

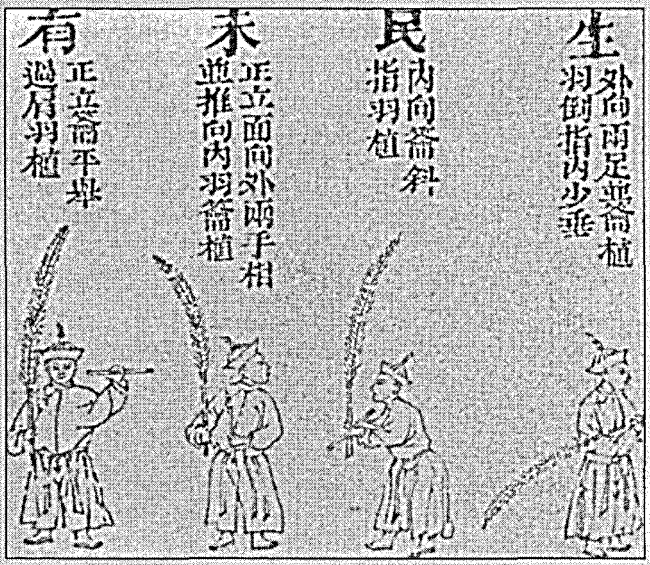
Bu söz, Yeni-Konfüçyüsçülerden çok büyük saygı gördü. Bu saygının sebebi onun, açık bir şekilde hayata yönelik Konfüçyüsçü tutumu, Budizm'in ve Taocu din ve felsefenin tutumundan ayırmış olma-

sıdır. Chang Tsai başka bir yerde şöyle yazar: "Büyük Boşluk [yani, Büyük Uyum, *Tao*], ancak *Ch'i*den ibarettir; bu *Ch'i*, ancak her şeyi şekillendirmek için yoğunlaşabilir ve bu şeyler ancak [bir kez daha] Büyük Boşluğu teşkil etmek için dağılabilirler. Söz konusu hareketlerin bir çevrimde devam etmesi kaçınılmazdır ve bu yüzden de kendiliğindendir" (*a.g.y.*). Bilge, bu süreci tam olarak anlayan kimsedir. Bundan dolayı o, sebeplilik zincirini kırmaya ve böylece de hayatı sona erdirmeye çalışan Budistlerin yaptığı gibi ne onun dışında olmaya ne de bedenlerini besleyerek ve böylece de beşeri hayatta mümkün olduğu kadar uzun kalmaya çalışan dini Taocuların yapmaya çalıştıkları gibi hayatını uzatmaya çalışır. Evrenin doğasını anladığı için bilge, "hayatın bir kazancı ve ölümünde herhangi bir kaybı gerektirmediğini" bilir. Hayattayken toplumun ve evrenin bir üyesi olarak görevi neyi yapmayı gerektiriyorsa onu yapar ve ölüm geldiğinde de "ölür".

Bilge her insanın yapması gereken şeyi yapar, ancak hayatın akış sürecini anladığından onun yaptığı şey, yeni bir anlam kazanır. Yeni-Konfüçyüsçüler bir bakış açısı geliştirdiler. Bu bakış açısından Konfüçyüsçüler tarafından değer verilen bütün ahlâki eylemler, ahlâküstü olan ilave bir değer kazanırlar. Bu eylemlerin hepsi, kendilerinde Ch'ancilerin harikulâde *Tao* olarak isimlendirdikleri niteliğe sahiptirler. Yeni-Konfüçyüsçülerin, gerçekten Ch'anciliğin daha ileri bir gelişimi olması bu anlamdadır.

24

Yeni-Konfüçyüsçülük: İki Okulun Başlangıcı



"İnsanla ilgili sorun, onun bencilliği ve akılcılığıdır. Bencil olan insan, kendiliğinden bir tepki olarak eylemde bulunamaz. Akılcı olduğundan sezgisini doğal bir rehber olarak kabul edemez. Bilge mutlu olduğunda, bunun sebebi haklı olarak mutluluk nesnesinin orada olmasıdır. Bilgenin mutluluğu ve kızgınlığı, onun zihniyle ilgili değil, şeylerle ilgilidir."

Ch'eng Hao

Konfüçyüs'ün 2540. doğum günü nedeniyle yapılan törenlerde üstadtan ilham alınarak yapılan bir dans gösterisinin çiziminden ayrıntı.

Yeni-Konfüçyüsçüler, iki ana okul olarak bölünmeye başladılar. Mutlu bir tesadüf olarak bu iki okul, iki Ch'eng üstadı olarak bilinen iki kardeş tarafından başlatıldı: Daha genç kardeş Ch'eng Yi (1033-1108) ve Chu Hsi (1130-1200). Bu okul Ch'eng-Chu okulu ya da *Li hsüeh* (Yasalar ve İlkeler Okulu) olarak bilindi. Daha büyük kardeş olan Ch'eng Hao (1032-1085), Lu Chiu-yüan (1139-1103) tarafından sürdürülen ve Wang Shou-jen (1473-1529) tarafından tamamlanan bir başka okul başlattı. Bu okul Lu-Wagn okulu ya da *Hsin hsüel* (Zihin Okulu) olarak bilindi. İki okul arasındaki farklılığın tam anlamı, iki Ch'eng Üstadının kendi zamanlarında kabul edilmedi. Ancak Chu Hsi ve Lu Chiu-yüan, bugüne kadar devam eden büyük bir tartışma başlattı.

Bundan sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, iki grup arasındaki ana mesele, gerçekte temel felsefi bir öneme sahip bir meseledir. Batı felsefesi bakış açısından o, tabiat yasalarının zihin ya da Zihin tarafından meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağıyla ilgili bir meseledir. Bu, Platoncu realizm ile Kantçı idealizm arasındaki meseleydi ve metafizikle ilgili bir mesele olduğu da söylenebilir. Eğer bu mesele çözü-

lürse, hemen hemen geriye başka tartışma kalmaz. Bu bölümde, bu meseleyi detaylı bir şekilde tartışmayacağım fakat yalnızca onun Çin felsefe tarihindeki köklerini ima edeceğim.

CHENG HAO'NUN JEN FİKRİ

Cheng kardeşler günümüz Honan eyaletinin yerlisiydiler. İki kardeşten daha büyüğü olan Ch'eng Hao, Üstat Ming-tao ve daha genci olan Ch'eng Yi ise, Yi-ch'uan'ın Üstadı olarak bilinmekteydi. Babaları, Chou Tun-yi'nin bir arkadaşı ve Chang Tsai'nin kuzeniydi. Bu yüzden gençliklerinde Ch'eng kardeşler, Chou Tun-yi'den biraz eğitim aldılar ve daha sonra sürekli olarak Chang Tsai ile tartıştılar. Ayrıca Shao Yung'un yakınında yaşadılar ve onunla sık sık karşılaştılar. Bu beş felsefeci arasındaki yakın temas, Çin felsefe tarihinde, kesinlikle çok mutlu bir olaydı.

Ch'eng Haou, Chang Tsai'nin *Hsi Ming* ya da "Batı Yazıtı"na büyük saygı gösterdi. Bunun sebebi, söz konusu bölümün her şeyin tekliği hakkındaki merkezi konusunun, aynı zamanda onun felsefesinde de ana düşünce olmasıdır. Cheng Hao'ya göre her şeyle birlik, *jen*'in (insanseverlik) faziletinin ana ayırt edici özelliğidir. O şöyle der: "Öğrenen ilk önce, *jen*'i anlama ihtiyacı duyar. *Jen* sahibi, ayırım yapmaksızın her şeyle birdir. Muhtemelen doğruluk, edep, hikmet ve iyi inanç, bütün bunların hepsi *jen*'dir. Bu hakikati anlamaya ve onu samimiyetle ve nezaketle geliştirmeye çalışmak bütün yapılması gereken budur... *Tao*, ona zıt olan hiçbir şeye sahip değildir; büyük kelimesi bile, onu ifade etmek için yetersizdir. Göğün ve Yerin işlevi, bizim işlevimizdir. Mencius, her şey içimizde tamdır, dedi. Bunun gerçekten böyle olduğunu düşünmeli ve anlamalıyız. O zaman o, yoğun mutluluğun bir kaynağıdır. Eğer düşünür ve onun gerçekten böyle olduğunu anlamazsak, o zaman yine, birbirine zıt iki şey [ben ve ben-olmayan] kalır. Ben ve ben-olmayını birleştirmeye uğraşsak bile, yine bir birlik teşkil edemeyiz; o zaman burada nasıl mutluluk olabilir? 'Cehaletin Tashihi' [Chang Tsai'nin *Hsi Ming*'in bir başka ismi]nde bu birliğin mükemmel bir ifadesi vardır. Eğer kendimizi bu düşünce ile yetiştirirsek yapılması gerekecek ilave

hiçbir şey yoktur. Bir şey yapmalıyız ve bunu, asla durmadan, unutmadan fakat gelişmesine de imkân vermeden, küçük bir çaba bile olsa göstermeden yapmalıyız. Bu, manevi yetiştirme yoludur" (*Erh-Che'eng Yi-shu* ya da *İki Cheng'in Edebi Kalıntıları*, Bölüm 24).

Yedinci Bölüm'de Ch'eng Hao'nun yukarıdaki alıntıda gönderme yapılan Mencius'un ifadesini tam olarak tartıştım. Bir kimse bir şey yapmalı, "ancak asla büyümesine yardım etmemeli"; bu Mencius'un Büyük Ahlâkı geliştirmeye yönelik metodudur. Bu, Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından ziyadesiyle takdir edilen bir metottu. Cheng Hao'ya göre, bir kimse ilk önce esas olarak, "bir şeyin her şeyle bir olduğu" ilkesini anlamalı. Sonra, onun yapma ihtiyacı duyduğu her şey, bunu aklında tutması ve ona uygun olarak samimi ve nazik bir şekilde davranmasıdır. İnsan, gerçekte bu tür uygulamaların yığılmasıyla bir şeyin her şeyle bir olduğunu hissetmeye başlar. Bir kimsenin bu ilkeye uygun olarak samimi ve nazik bir şekilde hareket etmesi ifadesi, "o kimsenin yapması gereken bir şeyin olduğu" anlamına gelir. Ancak, birliği başarmaya yönelik hiçbir suni uğraş olmamalıdır. Bu anlamda, bir kimse "en küçük bir çaba bile göstermeyen" olmalıdır.

"Ch'eng Hao ve Mencius arasındaki fark, birincinin *jen*'e, ikinciden çok daha fazla metafizik bir anlam vermesidir. *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ek III"ü, şu ifadeyi içerir: "Göğün ve Yerin yüce erdemi, *sheng*'dir" *Sheng* kelimesi, burada basit bir şekilde "ürün ya da üretmek" anlamına gelir. Ayrıca bu kelime, "hayat" ya da "hayat vermek" anlamına da gelir. On Beşinci Bölüm'de *sheng*'i üretmek olarak tercüme ettim, çünkü bu anlam, "Ekler"in fikirleriyle en iyi şekilde uyan anlam gibi görünmektir. Ancak Ch'eng Hao ve diğer Konfüçyüsçülere göre, *sheng* gerçekten "hayat" ya da "hayat vermek" anlamına gelir. Onlara göre, her şeyde hayata yönelik bir eğilim vardır ve bu eğilim, Göğün ve Yerin *jen*'ini teşkil eder.

Tesadüfen, "*Jen*-olmayan" ifadesi, Çin tıbbında felç için kullanılan teknik bir terimdir. Cheng Hao şöyle der: "Doktor bir insanın kollarının ya da bacaklarının felcini *jen*-olmayan olarak tasvir eder; bu [söz konusu hastalığın] iyi bir tasviridir. *Jen* sahibi, Göğü ve Yeri ken-

disiyle bir olan olarak kabul eder. Onun için, kendisi olmayan hiçbir şey yoktur. Onları kendisi olarak kabul eden, onlar için ne yapamaz? Eğer ego ile bu tür bir ilişki yoksa, bundan ego ve başkaları arasında hiçbir bağ yoktur anlamı çıkar. Eğer el ya da ayak *jen*-olamayan ise bu, *chî* [hayat gücü]nin özgür olarak dolaşmadığı ve [bedenin] parçalarının birbirleriyle bağlı olamadığı anlamına gelir" (*a.g.e.*, Bölüm 2a).

Bu yüzden Ch'eng Hao'ya göre, her şey arasında metafizik olarak içsel bir ilişki, bağ vardır. Mencius'un "teselli hissi" ya da "acıya tahammül edemeyen" zihin olarak isimlendirdiği şey, yalnızca kendimizle diğer şeyler arasında var olan bu bağın bir ifadesidir. Ancak, "acıya tahammül edemeyen zihni"mizin bencillik ya da Yen-Konfüçyüsçü terimi kullanacak olursak, bencil arzular veya basit bir şekilde arzular tarafından sık sık belirsiz hale getirilir. Bundan dolayı da, asli birlik kayıptır. Zorunlu olan yalnızca, esas olarak bir kimsenin kendisiyle bütün şeyler arasında bir birliğin olduğunu hatırlamak ve ona uygun olarak samimi ve nazik bir şekilde harekette bulunmaktır. Bu yolda, asli birlik zamanla eski haline kavuşturulacaktır. Daha sonra Wang Shou-jen tarafından detaylı olarak geliştirilen Ch'eng Hao'nun felsefesinin ana fikri böyledir.

CH'ENG-CHU'NUN Lİ DÜŞÜNCESİNİN KÖKENİ

Sekizinci Bölüm'de, önceki zamanlarda Kung-sun Lung'un evrenseller ve şeyler arasındaki ayırımı açık hale getirdiğini gördük. O, bu dünyada bizahiti beyaz olan hiçbir şey olmasa bile, beyazlığın olduğunu vurguladı. İki dünya, ebedi ve geçici, görünür ve görünmeyen arasındaki Platonik ayırım hakkında bazı fikirlere sahip gibi görünmekteydi. Ancak bu fikir, daha sonraki felsefeciler tarafından geliştirilmedi ve İsimler Okulunun felsefesi Çin düşüncesinde ana bir akım haline gelmedi. Aksine, bu düşünce bir başka yöne yöneldi ve Çin felsefecilerinin dikkatlerini bir kez daha ebedi fikirler meselesine döndürmeleri bin yıldan fazla bir zaman aldı. Bunu yapacak iki ana düşünür, Ch'eng Yi ve Chu Hsi'dir.

Ancak, Ch'eng Yi ve Chu Hsi'nin felsefesi, İsimler Okulunun bir devamı değildir. Onlar, On Dokuzuncu Bölüm'de tartıştığımız Ye-

ni-Taocular tarafından ele alınan Kung-sun Lung ya da *Ming-li*'sine (isimlerin çözümlemesine dayanan ilkeler) ilgi göstermediler. *Li* (soyut İlkeler ya da Yasalar) hakkındaki kendi fikirlerini doğrudan *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ekler"inden geliştirdiler. On Beşinci Bölüm-'de Taocuların *Tao*su ile "Ekler"in *tao*su arasında bir ayırımın var olduğuna işaret etmiştim. Taocuların *Tao*'su, evrendeki her şeyin kendisinden olmaya başladığı bölünmez ilktir. "Ekler"in *tao*su, aksine, çoktur ve evrendeki şeylerin müstakil her bir kategorisini yöneten ilkelerdir. Ch'eng Yi ve Chu Hsi *Li* fikrini bu anlayıştan aldılar.

Ancak Ch'eng Yi ve Chu Hsi *Li* hakkındaki düşüncelerine doğrudan yol açan, Chang Tsai ve Shao Yung'un düşüncesi gibi görünmektedir. Son bölümde, Chang Tsai'nin somut parçacıkların ortaya çıkış ve ortadan kayboluşlarını *Chi*'nin yoğunlaşma ve dağılmasına dayanarak açıkladığını gördük. *Ch'i*'nin yoğunlaşması, şeylerin teşekkülü ve ortaya çıkışıyla sonuçlanır. Ancak bu teori, şeylerin farklı *kategorileri*nin sebeplerini açıklamada başarısız olur. Bir çiçeğin ve bir yaprağın *Ch'i*nin yoğunlaşmaları olduğu kabul edilse bile, biz yine de, niçin bir çiçeğin bir çiçek ve bir yaprağın bir yaprak olduğu hususunda şaşırmış durumdayız. İşte Ch'eng Yi'nin ve Chu Hsi'nin *Li* fikirleri burada devreye girmektedir. Onlara göre, kendisini gördüğümüz şekliyle evren, yalnızca *Ch'i*'nin bir sonucu değil, aynı zamanda, *Ch'i*'dendir de. *Ch'i*'nin yoğunlaşması farklı *Li*'lere uygun olarak farklı tarzlarda meydana geldiğinden farklı şey kategorileri var olur. Bir çiçek, bir çiçektir. Çünkü o, çiçeğin *Li*'sine uygun olarak vukuu bulan *Ch'i*'nin yoğunlaşmasının bir sonucudur. Bir yaprak bir yapraktır, çünkü o, yaprağın *Li*'sine uygun olarak vukuu bula *Ch'i*'nin yoğunlaşmasının bir sonucudur.

Shou Yung'un diyagramları da, *Li* fikrini ileri sürmeye yardım eder. Shao'ya göre, diyagramların gösterdiği şey, tek tek şeylerin dönüşümlerini yöneten yasadır. Bu yasa, yalnızca diyagramlardan değil, tek tek şeylerin varlığından da öncedir. Shao, trigramların kaşifleri tarafından ilk olarak çizilmeden önce, *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın fikir olarak zaten var olduğunu ileri sürdü. Ch'eng Üstatlarından biri şöyle der: "[Şiirlerinden birinde], You-fu [yani, Shao Yung] şöyle yazar:

'[İÖ. 29. yüzyılda yaşadığı farz edilen geleneksel bilge Fu Hsi'nin trigramlarının] çizilmesinden önce, zaten *I- Ching - Değişimler Kitabı* vardı'... Bu fikir, asla daha önce söylenmedi" (*Ch'englerin Edebi Kalıntıları*, Bölüm 2a). Bu teori, matematikten önce matematiğin bulunduğunu iddia eden yeni realistlerin teorisiyle aynıdır.

CH'ENG Yİ'NİN Lİ ANLAYIŞI

Chang Tsai ve Shao Yung'un felsefesinin birleşimi, Yunan felsefecilerin eşyanın formu ve maddesi olarak isimlendirdikleri şey arasındaki farkı akla getirir. Ch'eng Yi ve Chu Hsi bu ayırımı, daha görünür hale getirdiler. Plato ve Aristo için olduğu gibi, onlar için de dünyadaki her şey, eğer ne olacaksa olsun var olacaklarsa, bir maddedeki bir ilkenin bedenleşmesi olmalıdırlar. Eğer muayyen bir şey var ise, onun için muayyen bir ilke olmalıdır. Ancak eğer muayyen bir ilke olacaksa, ona tekabül eden bir şey olabilir ya da olmayabilir. İlke, onların *Li* diye isimlendirdikleri şeydir ve madde ise, *Ch'i* olarak isimlendirdikleridir. Madde, Chu Hsi için, Chang Tsainin sistemindeki *Ch'i*'den çok daha somuttur.

Ch'eng Yi de, "şekiller içinde" olan ile "şekiller üstü" olanın arasını ayırır. Bu iki terimin kökeni, *I- Ching - Değişimler Kitabı*'nın "Ekler III"üne kadar izlenebilir: "Şekiller üstü olan *Tao* olarak isimlendirilir; şekiller içinde olan, aletler diye isimlendirilir." Ch'eng Yi ve Chu Hsi'nin sisteminde bu ayırım, Batı felsefesindeki soyut ve somut arasındaki ayırıma tekabül eder. *Li*, "şekiller üstü" olan *Tao* ya da bizim dediğimiz gibi soyut olandır. Ch'eng Yi ve Chu Hsi'nin kendisiyle muayyen şeyleri kastettikleri "aletler" "şekil içinde" olanlar ya da bizim dediğimiz gibi somut şeylerdir.

Ch'eng Yi'ye göre *Li*, ebedidir ve ne arttırılabilir ne de azaltılabilir. Onun söylediği gibi: "Var olma ya da var olmama, ilave etme ya da azaltma *Li* hakkında var sayılamaz. Bütün *Li*'ler, bizatihi tamdır; onlarda asla noksanlık olamaz" (*İki Ch'eng'in Ebedi Kalıntıları*, Bölüm 2a). Yine Ch'eng Yi şöyle der: "Bütün *Li*'ler, nüfuz etmiş olarak mevcuttur. Ne krallık *Tao*'sunun bir kral olarak Yao'nun [geleneksel

bilge-kral], örneklediği krallıktan daha çok olduğunu ne de oğulluk *ta-o*sunun, Shun [evlada has dindarlığı sebebiyle meşhur olan Yao'nun ardılı]'un bir oğul olarak örneklediğinden daha fazla bir şey olduğunu söyleyebiliriz" (*a.g.y*). Ch'en Yi, "şekiller üstü" dünyası da, "şekilsiz dünyayı" içinde hiçbir şey olmayan boş, ancak her şeyle dolu olarak tasvir eder" (*a.g.y.*). Şekiller üstü olan, kendisinde somut şeyler olmadığı için boştur; ancak bütün *Li*'ler ile doldurulmuştur. Bütün *Li*'ler ebedi olarak buradadır; onların örneklerini bu dünyada olup olmaması ya da biz beşeri varlıkların onları bilip bilmemesi önemli değildir.

Ch'eng Yi'nin manevi yetiştirme metodu, şu meşhur ifadesinde dile getirilir: "Yetiştirmede bir kimse, dikkate ihtiyaç duyar; öğrenimin başarılmasında bilginin genişlemesine ihtiyaç duyar" (*İki Ch'eng'in Edebi Kalıntıları*, Bölüm 18). "Dikkat" kelimesi, aynı zamanda ciddilik ya da içtenlik olarak da çevrilebilecek olan Çince *ching* kelimesinin bir tercümesidir. Ch'eng Hao'nun da "öğrenci" ilk önce her şeyin köken olarak bir olduğunu anlaması ve sonra bu anlayışını samimiyet ve dikkatle beslemesi gerektiğini söylediğini gördük. Dikkat, bu zamandan sonra manevi yetişme metotlarını tasvir etmek için kullanılan anahtar kelimedir. Bu kelime, Chou Tun-Yi tarafından bu süreç için kullanılan kelimenin yerini alır. Chou'nun kullandığı kelime, *ching* olarak telaffuz edilen, ancak sükunet anlamına gelen farklı bir kelimedir. Manevi yetiştirme metodolojisinde "sükunet"in yerini "dikkatin" alması, Yeni-Konfüçyüsçülüğün Ch'anizm'den daha ileri gidişine işaret eder.

Yirmi İkinci Bölüm'de işaret edildiği üzere, yetiştirme süreci için çabaya ihtiyaç vardır. Bir kimsenin nihai hedefi, çabasız olmak olsa bile, çabasız bir duruma ulaşmak bir ilk çabayı gerektirir. Bu çaba, ne Ch'anciler tarafından ne de Chou Tun yi-nin sükuneti tarafından ifade edildi. Ancak dikkat kelimesinin kullanımı, bu çaba düşüncesini öne çıkartır.

Yetiştirmede bir kimse dikkatli olmalı, ancak ne için dikkat? Bu Yeni-Konfüçyüsçülüğün iki okulu arasındaki tartışmalı bir meseledir. Ben bu meseleye, sonraki iki bölümde tekrar döneceğim.

DUYGULARLA İLGİLİ METOT

Yirminci Bölüm'de Wang Pi'nin bilgenin "duygulara sahip olduğu ancak onların tuzağına yakalanmadığı" teorisini ileri sürdüğünü söyledim. *Chuang-tzu*da da şöyle denilir: " Mükemmel insanın zihni ayna gibidir. Ne eşya ile hareket eder ne de onları bekler. O şeylere karşılık verir, ancak onları alıkoymaz. Bu yüzden mükemmel insan, şeylerle başarılı bir şekilde ilgilenebilir, ancak onlar tarafından etkilenmez" (*CT*, Bölüm 7). Wang Pi'nin duygular teorisi, Chuang Tzu'nun bu ifadesinin bir genişlemesi gibi görünür.

Yeni-Konfüçyüsçülerin duygularla ilgili metotları, Wang Pi'ninkiyle aynı çizgiyi takip eder. Onun esası, duyguları egodan koparmaktır. Ch'eng Hao şöyle der: "Göğün ve Yerin normalliği, zihinlerinin her şeyde olması ancak bu şeyler hakkında zihinsiz olmalarıdır. Bilgenin normalliği, duygunun eşyanın doğasını takip etmesidir. Fakat kendisi hakkında hiçbir duyguya sahip olmamasıdır. Bu yüzden, üstün insan için hiçbir şey, gayri şahsi, tarafsız ve geldikleri şekliyle eşyalara kendiliğinden tepki vermekten daha iyi değildir. İnsanla ilgili genel rahatsızlık, onun bencilliği ve rasyonalistliğidir. Bencil olan insan, kendiliğinden bir tepki olarak eylemde bulunamaz. Rasyonalist olduğundan, sezgisini doğal rehberi olarak kabul edemez. Bilge memnun edildiğinde, bunun sebebi, haklı olarak memnunluk nesnesi olan şeyin orada olmasıdır. Bilge kızgın olduğunda, bunun sebebi haklı olarak kızgınlık nesnesi olan şeyin orada olmasıdır. Bu yüzden, bilgenin mutluluğu ve kızgınlığı, onun zihniyle değil, şeylerle ilgilidir" (*Ming-tao Wen-chi* ya da *Ch'eng Hao'nun Derlenmiş Yazıları*, Bölüm 3).

Bu Ch'eng Hao'nun, Chang Tsai'ye yazılmış olan "Sakinlik ve Tabiat Üzerine Mektup"unun bir parçasıdır. Ch'eng Hao'nun söz ettiği, gayrişahsilik, tarafsızlık, kendiliğinden eylem ve kendini rasyonelleştirme, Chou Tun-yi tarafından kendilerinden söz edilen boşluk ve doğrulukla aynı şeylerdir. Chou Tun-yi ile ilişkili olarak kullanılan Mencius'un mezkur izahı burada uygulanabilir.

Ch'eng Hao'nun görüşüne göre, bir bilgenin bile bazen mutluluk ya da kızgınlık deneyimlemesi doğaldır. Ancak bilgenin zihni gayrişahsi,

nesnel ve tarafsız bir tutuma sahip olduğundan, bu hisler vaki olduğunda, onlar yalnızca evrendeki nesnel fenomenlerdir ve özellikle bilgenin egosu ile ilişkili değildirler. O yalnızca, memnun ya da kızgın olduğunda, zihnindeki hislere tekabül eden şeyleri üreten, hem mutluluğu hem de kızgınlığı hak eden harici şeylerdir. Onun zihni, herhangi bir şeyin üzerine yansıyabileceği bir ayna gibidir. Bu tutumun bir sonucu olarak, nesne ortadan kalktığında onun meydana getirdiği his de, onunla birlikte ortadan kalkar. Bu durumda bilge, hislere sahip olsa da, tuzağa yakalanmaz. Gelin daha önce zikredilen örneğe geri dönelim. Bir kuyuya düşmek üzere olan bir çocuğu gören bir adam farz edin. Eğer bu adam doğal itkilerini takip edecek olursa, çocuğu kurtarmak için derhal ileri atılacaktır. Başarısı kesinlikle ona memnunluk verecek ve başarısızlığı da eşit derecede üzülmesine sebep solacaktır. Ancak onun eylemi, gayrişahsi ve tarafsız olduğundan mesele hallolduğunda, hissi de ortadan kalkar. Bu yüzden o hislere sahiptir; ancak bu hisler onu tuzağa düşürmezler.

Çoğunlukla Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından kullanılan bir diğer örnekle izah, Konfüçyüs'ün hakkında: "Hui, kızgınlığını nakletmedi" dediği, gözde talebesi Yen Hui örneğiyle izahtır. (*Seçmeler*, VI, 2). Bir insan kızgın olduğunda, çoğunlukla başkalarına sövüp sayar ve görünüşe göre hissiyle hiçbir alakası olmayan şeyleri tahrip eder. Bu "kızgınlığı nakletmek" diye isimlendirilir. O kızgınlığını kızgınlığının nesnesi olan şeyden, kızgınlığının nesnesi olmayan şeye nakleder. Yeni-Konfüçyüsçüler, Konfüçyüs'ün bu ifadesini çok ciddiye aldılar ve Yen Hui'nin bu niteliğini büyük Konfüçyüsçü talebedeki en önemli özellik olarak gördüler. Onu, manevi kemal hususunda Konfüçyüs'ün sonra geldiğini kabul ettiler. Bu yüzden Ch'eng Yi şöyle yorumu yapar: "Yen Hui'nin kızgınlığını niçin nakletmediğini anlamalıyız. Parlak bir aynada, güzel bir nesne, güzel bir yansıma meydana getirir. Oysa, korkunç bir nesne korkunç bir yansıma meydana getirir. Ancak aynanın kendisinin ne sevdiği ne de sevmediği şeyler vardır. Kızgınlıklarını caddelere boşaltan, evlerinde daraltılmış bazı insanlar vardır. Ancak bilgenin kızgınlığı yalnızca, şeylerin doğasına uygun olarak hareket eder; bilgenin kendisi, asla kızgınlığa sahip olan biri değildir. Üstün insan,

şeylerin efendisi; küçük insan ise, onların kölesidir" (*İki Ch'eng'in Edebi Kalıntıları*, Bölüm 18).

Bu yüzden Yeni-Konfüçyüsçülere göre, Yen Hui'nin kızgınlığını nakletmemesinin sebebi, onun hissinin ego ile bağlantılı olmamasıdır. Bir nesnenin bir aynada görünebilmesi gibi, zihninde bir hissin meydana gelmesi için bir şey eylemde bulunabilir, ancak onun egosu, bu hisle bağlantılı değildir. Bu yüzden de, başka nesnelere nakledilecek olan hiçbir şey yoktur. O, zihninde bu hissi üreten şeye karşılık verdi, ancak kendisi bu his tarafından tuzağa düşürülmedi. Onun mutlu bir adam olduğu kabul edildi ve bundan dolayı da Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından ziyadesiyle saygı gördü.

MUTLULUĞU ARAMA

Yirminci Bölüm'de Yeni-Konfüçyüsçülerin mutluluğu *ming-chiao*'da (ahlâk kurallarında, kurumlarda) bulmaya teşebbüs ettiklerini söyledim. Gerçekten de, mutluluk arayışı, Yeni-Konfüçyüsçülerin açıkça ilan edilmiş hedeflerinden biridir. Mesela Ch'en Hao şöyle der: "Chou [Tun-yi]nun gözetiminde okuduğumuzda, her zaman K'ung[Konfüçyüs]'un ve Yen[Hui]'nin mutluluğunun nerede yattığını ve onların neyi hoş olarak gördüklerini anlamamızı isterdi" (*İki Ch'engin Edebi Kalıntıları*, Bölüm 2a). Gerçekte *Seçmeler*'de Konfüçyüs ve talebelerinin mutluluğunu kaydeden birçok paragraf vardır. Genel olarak Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından iktibas edilen şu paragraftır:

"Konfüçyüs, 'Yiyecek kaba pirinçle, içmek için yalnızca suyla ve yastık için bükülmüş kolumla, bu şeylerin ortasında mutluyum. Yanlış olduğunu bildiğim araçlarla elde edilen zenginlikler ve onur benim için kayıp giden bulut gibidir' dedi" (*Seçmeler*, VII, 15).

Yen Hui hakkında Konfüçyüs şöyle dedi: "Hui, gerçekten de benzeri olmayan biridir. Yiyecek bir avuç pirinç, içecek bir su kabağı ve orta bir yolda yaşam; başkaları bunları, tahammül edilemez iç karartıcı şeyler olarak bulabilir, ancak Hui'nin mutluluğu hususunda hiçbir farklılığa yol açmadılar. Gerçekten de, Hui, benzeri olmayan biridir" (*a.g.e.*, VI, 9).

Bir başka paragraf, bir keresinde Konfüçyüs'ün talebelerinden birkaçıyla otururken her birinden kendi arzularını ifade etmelerini istediğini, nakleder. Biri, muayyen bir devlette bir savaş bakanı, öteki finans bakanı olmak bir başkası da törenlerin efendisi olmak istediği şeklinde cevap verdi. Ancak dördüncüsü, Tseng Tien, ötekilerin ne söylediğine dikkat etmeksizin kopuz çalmayı sürdürdü. Diğerleri sözlerini bitirdiklerinde, Konfüçyüs ondan konuşmasını istedi: O da şöyle cevap verdi: "[Benim arzum] ilk baharın son ayında, beş ya da altı genç delikanlıyla ve altı ya da yedi çocukla beraber bütün mevsimlerin elbiseleriyle birlikte Yi nehrinde yıkanmaya gitmek, yağmur sunakları arasında meltemden zevk almak ve şarkı söyleyerek eve geri dönmekti." Bunun üzerine Konfüçyüs: "Ben Tien'le birlikteyim" dedi (XI, 25).

İlk iki paragraf hakkındaki yorumunda Ch'eng Yi, "kaba pirinci yemede ve haddi zatında suyu içmede zevk alınacak hiçbir şey yoktur", der. Bu paragrafların kastettiği şey, basit bir şekilde, yetersiz yiyeceklere sahip olmalarına rağmen Konfüçyüs ve Yen Hui'nun mutlu olduklarıdır (bkz. *Ch'eng-shih Ching-shuo* ya da *Che'nglerin Klasikleri Üzerine Notlar*, *chüan* 6). Bu yorum, bizatihi doğrudur, ancak onların mutluluğunu teşkil eden şeyin ne olduğu sorusu yine de hâlâ bakidir.

Muayyen bir adam bir keresinde Ch'eng Yi'ye: "Yen Hui'nin mutluluğu [dışsal güçlükler tarafından] etkilenmeden nasıl devam etti?" diye sordu. Ch'eng Yi şöyle cevap verdi: "Yen Hui'nin neden hoşlandığını [biliyor musun]?" Adam: "*Tao*'dan hoşlanır" dedi. Cheng Yi ona: "Eğer Yen Hui *Tao*'dan hoşlanıyorsa, o Yen Hui değildir" dedi (*Erh-Ch'eng Wai-shu* ya da *İki Ch'engin Sözlerinin Harici Derlemesi*, *chüan* 7). Bu ifade daha çok, Ch'an Üstatlarının cevapları gibidir. Bunun içindir ki, *İki Ch'eng'in Edebi Kalıntıları*nın editörü Chu Hsi onu, buraya dahil etmedi. Ancak bunun yerine ona, *Harici Derlemeler* olarak bilinen ikinci bir çalışmada yer verdi. Yine de, bu söz bir hakikat içerir. Bilgenin mutluluğu, onun zihninin durumunun doğal bir sonucudur. Bu doğal zihin süreci, Chou Tun-yi tarafından "sükunet bakımından boş... ve hareket bakımından dosdoğru" ve Ch'eng Hao tarafından "gayrişahsi, tarafsız ve şeylere kendiliğinden karşılık verme"

olarak tasvir edilir. O, *Tao*'dan hoşlanmaz; kendisi ne ise yalnızca ondan hoşlanır.

Yeni-Konfüçyüsçülerin bu görüşü, yukarıda *Seçmeler*'den iktibas edilen üçüncü paragraf hakkındaki yorumlarında görülebilir. Chu Hsi'nin bu paragraf hakkındaki yorumu şöyledir: "Tseng Tien'in öğrenimi, bencil arzuların tam olarak ortadan kaldırılmasına, en ufak bir noksanlık olmaksızın her yerde bulunacak şekilde her tarafı istila etmesi sebebiyle Göksel Yasalara ulaşmış gibi görünür. Bunun sebebi, hem eylem hem de dinlenme anında onun çok sade ve rahat olmasıdır. Niyeti hakkında konuştuğunda, kendisini yalnızca [toplumdaki ve evrendeki] mevcut durumuna dayandırır ve meselelerin normal durumlarından hoşlanır. O, başkalarının [görüşlerine] uygun olarak yaşama hakkında en ufak bir fikre bile sahip değildi; ancak kendisine uygun olarak yaşadı. Onun zihni, o kadar geniştir ki, Gök ve Yerle tek bir akımda yoğunlaşır. Bu akımdaki her şey, kendinden memnundur. Onun sözlerinin arkasındaki bu gizemli anlamdır ve [tarafımızdan] ancak belli belirsiz bir şekilde görülebilir. Diğer üç talebe Tseng T'ien'in ruh durumuyla hiçbir karşılaştırmaya tahammül edemeyecek şekilde yalnızca, meselelerin daha önemsiz bölümlerine dikkatlerini verirler. Üstat [Konfüçyüs]'ın onu derinden onaylamasının sebebi budur" (*Lun-yü Chi-chu* ya da *Seçmeler Üzerine Derlenmiş Yorumlar*, Bölüm 6).

Yirminci Bölüm'de, *feng liu*'nun esas niteliğinin şeylerin ayırımlarını aşan ve başkalarından ziyade kendisine uygun olarak yaşayan bir zihne sahip olmak olduğunu söyledim. Chu Hsi'nin yorumuna göre, Tseng Tien, kesin olarak bu türden bir şahıstır. O, *feng liu* olduğu için mutludur. Chu Hsi'nin bu ifadesinde, Yeni-Konfüçyüsçülükteki romantik unsuru da görürüz. Söylediğimiz gibi Yeni-Konfüçyüsçüler *ming chia*'da mutluluğu aradılar. Ancak aynı zamanda onlara göre *ming chiao*, *tzu jan*'nın (doğa, doğal) zıttı değildir; fakat daha ziyade onun gelişmiş halidir. Yeni-Konfüçyüsçüler bunun, Konfüçyüs ve Mencius'un ana tezleri olduğunu iddia ettiler.

Yeni-Konfüçyüsçülerin kendileri bu fikri gerçekleştirmede başa-

rılı oldular mı? Başarılı oldular ve başarıları, biri Shao Yung ve öteki Ch'eng Hao'nun olan iki şiirinin biraz sonra gelecek olan tercümesinde görülebilir. Shao Yung, çok mutlu bir adamdı ve Ch'eng Hao ona bir *feng liu* kahramanı olarak atıfta bulundu. Evini, *An Lo Wo* ya da Mutlu Yuva, kendisini de Mutluluk Üstadı olarak isimlendirdi. "Mutluluk Şarkısı" adlı şiiri şöyledir:

Mutluluk Üstadının ismi, bilinmez.
Otuz yıl boyunca Lo nehrinin kenarında yaşadı.
Onun hisleri, rüzgârın ve ayın hisleridir;
Onun ruhu, nehrin ve gölün üzerindedir.

(Onun için hiçbir ayırım yoktur)
Aşağı konum ve yukarı mertebe arasında,
Fakirlikle ve zenginlikler arasında.
Şeylerle hareket etmez ve onları beklemez.
Çekincelere ve tabulara sahip değildir.
Yoksuldur, ancak acıya sahip değildir,
O içer, ancak asla sarhoş olmaz.
Dünyanın ilkbahar zamanını zihninde toplar.
Üzerinde şiirler okuyacağı küçük bir göle sahip,
Üzerinde uyuyacağı küçük bir pencereye sahip;
Kendisiyle zihnin oyalayacağı küçük bir binek arabasına sahip,
Kendisiyle iradesini kullanabileceği büyük bir kaleme sahip.
Bazen bir şapka giyer;
Bazen kolsuz bir gömlek;
Bazen ormanlarda oturur;
Bazen nehir kenarında yürür.
İyi insanlar görmekten hoşlanır;
İyi davranışı öğrenmekten hoşlanır;
Güzel sözler söylemekten hoşlanır;
İyi arzuyu gerçekleştirmekten hoşlanır.

Ch'an Üstatlarına dalkavukluk yapmaz;
Gizemli sanatlar sahibini övmez.
Evini terk etmez,
Ancak o, Gök ve Yerle birdir.

Büyük bir ordu tarafından fethedilemez;
Büyük bir maaşla kandırılamaz.
Bu yüzden o mutlu bir adam oldu,
Altmış beş yıl boyunca.*

Ch'eng Hao'nun "Sonbahar Günleri" adlı şiiri ise şöyledir:

Bu son yıllarda, gelen hiçbir şey yoktur
Kolay ve basit olmayan;
Her sabah penceremden güneş parlar,
Ben uyanırken.
Bütün varlıklar, hakiki muhtevasında kendi yollarında gider,
Sakince gözlemlediğim gibi.
Yıl boyunca her mevsimin mutluluğunu,
Başkalarıyla paylaşırım.
Göğün, Yerin ve şekli olan her şeyin ötesinde,
Tao oradadır.
Bana göre rüzgârlar ve bulutlar yer değiştirir ve değişir,
Benim düşüncem oradadır.
Zenginlikler ve önemli mülk tarafından kirletilmeyeceğim;
Ne fakirlik ne de düşük mertebe benim mutluluğumu etkileyebilir.
Bunun gibi bir adam, bir kahramandır gerçekten!**

Bu tür insanlar, yenilememe anlamında kahramanlardır. Ancak onlar, sıradan anlamında kahraman değildirler. Onlar, *feng liu* olarak bilinen kahramanlardır.

Yeni-Konfüçyüsçüler arasında, kendi mutluluğunu çok teşhir etmesinden dolayı Shao Yung'u eleştirenler vardı. Ancak, bu tür hiçbir eleştiri, asla Ch'eng Hao hakkında yapılmadı. Her halükârda, burada, Çin romantizminin (*fen liu*) ve klasizminin (*ming chiao*) en iyi şekilde bir birleşimini buluruz.

(*) *Yi-ch'uan Chi-jang Chi*, Bölüm 14.
(*) *Ch'eng Haonun Derlenmiş Yazıları*, Bölüm 1.

25

Yeni-Konfüçyüsçülük: Platonik İdealar Okulu



"Büyük bilgi, Li'nin araştırılmasından değil, şeylerin araştırılmasından söz eder. Li'yi araştırmak, yakalanacak hiçbir şeyin olmadığı boşluğu yakalamak gibidir. Kitap yalnızca, 'şeylerin araştırılmasından' söz ettiğinde, 'şekiller içinde olan şey' vasitasıyla 'şekiller üstü olan' şeyi aradığımızı ifade eder."

Chu Hsi

Song hanedanı döneminde yaşamış olan yeni-Konfüçyüsçü Chu Hsi.

Ch'eng Yi'nin (1033-1108) ölümden yalnızca yirmi iki yıl sonra Chu Hsi (1130-1200), bugünkü Fukien eyaletinde doğdu. Bu yıllarda meydana gelen siyasi değişim, muazzamdır. Kültürel olarak önemli olmakla birlikte, Sung hanedanlığı, askeri olarak asla Han ve T'ang hanedanları kadar güçlü değildi ve sürekli olarak Kuzey'deki ve Kuzey Batı'daki Çinli olmayan kabilelerin tehditi altındaydı. Onun en büyük felaketi, bugünkü Kai-feng şehri olan başkentini, Kuzey doğulu bir Tunguz kabilesi olan Cürcenlere kaybettiği ve 1127'de Yangtze Nehrinin güneyinde kendisini yeniden tesis etmeye mecbur kaldığı zaman vukuu buldu. Bu olay, Sung hanedanlığının iki küçük parçaya bölünmesine yol açtı: Kuzey Sung (960-1120) ve Güney Sung (1127-1279) hanedanlığı.

CHU HSİ'NİN ÇİN TARİHİNDEKİ KONUMU

Chu Tzu ya da Üstat Chu olarak bilinen çok iyi tanınan Chu Hsi, ince akıl yürüten, açık düşünen, geniş bilginin ve ciltlerce edebi üretime sahip bir felsefeciydi. Yalnızca *Kaydedilmiş Sözleri*, 140 kitaba ulaşır. Onunla, *Li hsüeh* ya da *Li* Okulu olarak da bilinen Ch'eng-Chu okulu

kemal noktasına ulaştı. Bu okulun üstünlüğü, özellikle de Lu-Wang okulu ve Ch'ing hanedanlığının muayyen bilim adamları tarafından birkaç kez tartışılmış olsa da, o Batı felsefesinin son on yıllarda Çin'e girişine kadar en etkili yegane felsefi sistemi olarak kaldı.

On Yedinci Bölüm'de, Çin'in hanedan yönetimlerinin, imtihan sistemi vasıtasıyla resmi ideolojilerinin üstünlüğünü garantilediklerini söyledim. Devlet imtihanlarını kazanan kişilerden, Konfüçyüsçü klasiklerin resmi sürümleri ve yorumlarına dayanan denemeler yazmaları talep edilmekteydi. Yirmi Üçüncü Bölüm'de, yine T'ang hanedanlığından İmparator T'ai-tsung'un büyük faaliyetlerinden birinin Klasiklerin resmi sürümünü ve onların "doğru anlamını" tespit etmek olduğunu söyledim. Sugn hanedanlığındaki, büyük devlet adamı ve reformcu Wang An-shih (1021-1086), bu Klasiklerin bir kısmı için "yeni yorumlar" hazırladı ve 1075'te İmparator Shen-tsung, Wang'ın yorumlarının resmi yorumlar yapılmasını emretti. Ancak, Wang An-shih'in siyasi muhalifleri devletin kontrolünü ele geçirdiklerinde bu emir, derhal iptal edildi.

Yeni-Konfüçyüsçülerin *Konfüçyüsçü Seçmeler*, *Mencius*, *Chuang Yung* ya da *Orta Yol Doktrini* ve *Ta Hsüeh* ya da *Büyük Bilgi* adlı kitaplarının en önemli metinler olarak kabul edildiği hatırlanacaktır. Bu kitaplar, *Dört Kitap* ortak ismi verilerek aynı grup içine yerleştirildi. Bunlara Chu Hsi bir *Yorum* yazdı. O bu çalışmasının, yazdıkları içinde en önemlisi olduğunu kabul eder. Ölümünden önceki gün bile, hâlâ bu *Yorumu*'n bir tashihi üzerinde çalıştığı söylenir. Chu Hsi, *I-Ching - Değişimler Kitabı* ve *Shih Ching* ya da *Şiirler Kitabı* üzerine de *Yorumlar* yazdı. 1313'te Sung hanedanlığının yerine geçen Moğol hanedanı Yüan'nın İmparatoru Jen-tsung *Dört Kitab*'ın devlet imtihanlarında kullanılan ana metinler olmasını ve onların resmi yorumlarının da Chu Hsi'nin yorumlarını takip etmesini emretti. Aynı yönetimsel vize diğer Klasikler üzerinde olan Chu Hsi'nin yorumlarına da verildi; imtihanda başarılı olmayı uman şahıslar, bu çalışmaları Chu'nun yorumlarına uygun olarak yorumlamak zorundaydılar. Bu uygulama, 1905'te devlet imtihanı sistemi ilga edilinceye kadar Ming ve Ch'ing

hanedanları boyunca devam ettirildi. Bu imtihanlarının ilga edildiği 1905'te devlet modern eğitim sistemini ülkeye sokmaya çalışıyordu.

On Sekizinci Bölüm'de işaret edildiği gibi, Konfüçyüsçülüğün Han Hanedanlığı'nda üstünlüğü ele geçirmesinin ana sebeplerinden biri, onun spekülatif düşünceyi bilimle birleştirmedeki başarısıdır. Chu Hsi'nin kendisinde Konfüçyüsçülüğün bu iki yönü, dikkat çekecek şekilde örneğini buldu. Geniş bilgisi ve öğrenimi, onu seçkin bir bilim adamı; derin vukufiyeti ve açık düşüncesi onu birinci sınıf bir felsefeci haline getirdi. Bu yüzden, son birkaç yüzyıl boyunca Çin'de baskın bir şahsiyet olması tesadüfi değildir.

Lİ YA DA İLKE

Son bölümde Ch'eng Yi'nin *Li* teorisini yani, İlkeler ve Yasalar teorisini inceledik. Chu Hsi ile bu teori, daha açık bir hale getirildi. O şöyle der: "*Hsing shang* ya da şekiller üstü olan nedir ki, şekillerini ya da hatta gölgelerini kaybettiklerinde *Li*'dirler. *Hsign hsia* ya da şekil içinde olanlar, şekillere ya da vücuda sahip olan, şeylerdir" (*Chu-tzu Yülei* ya da *Ustat Chu'nun Tasnif Edilmiş Kaydedilmiş Sözleri*, Bölüm 95). Bir şey, *Li*sinin somut bir örneğidir. Böyle bir *Li* olmaksızın böyle bir şey olamazdı. Chu Hsi der ki: "Muayyen bir işin yapılması, burada muayyen bir *Li*'nin olduğunu gösterir" (*a.g.e.*, *chüan* 101).

İster doğal isterse suni olsun her şeyin *Li*'si vardır. *Kaydedilmiş Sözler*'deki paragrafın biri şöyledir: "(Soru:) Kurumuş ve solmuş şeyler, aynı zamanda nasıl tabiata sahip olabilirler? (Cevap:) Onların hepsi, varlıklarının ilk anından itibaren *Li*'ye sahiptirler. Bu yüzden şöyle denilir: 'Evrende tabiatı olmaksızın var olan tek bir şey bile yoktur'. Üstat [Chu Hsi] yürürken: 'Bu basamakların tuğlaları için, tuğlaların *Li*si vardır', dedi. Ve otururken şöyle dedi: 'Bambu sandalyesi için, bambu sandalyesi *Li*'si vardır. Kurumuş ve solmuş şeylerin hayatı ya da canlılığı olmadığını söyleyebilirsin, ancak onların arasında *Li*'ye sahip olmayan hiçbir şey yoktur'" (Bölüm 4).

Bir diğer paragraf ise şöyledir: "(Soru:) 'hissiz olan şeyler de *Li*'ye sahip midir?' (Cevap:) Kesinlikle onlar da *Li*'ye sahiptir. Mesela,

bir gemi yalnızca su üzerinde, bir araba ise ancak karada' gidebilir "(*a.g.e.*). Yine bir başka paragraf şöyle der: "(Soru:) 'Kurumuş ve sararmış şeylerde *Li* var mıdır?' (Cevap:) Şeyler var oldukları andan itibaren *Li* onların tabiatında vardır. Tabiat tarafından değil de, yabani tavşanın uzun ve ince kıllarını alan insan tarafından üretilmiş olsa da bir yazı fırçasında bile fırça var olduğu andan itibaren *Li* onun tabiatında vardır" (*a.g.e*). Yazı fırçasının tabiatında bulunan *Li*, o fırçanın doğasıdır. Aynı şey, evrendeki başka türden her şey için de doğrudur: Her türün kendine has bir *Li*'si vardır. Öyle ki eşyanın muayyen bir türünün üyeleri var olduğu her zaman, bu türün *Li*'si, onların doğasında var olur ve onların doğasını tayin eder. Onları ne ise o yapan, işte bu *Li*'dir. Bu yüzden Ch'eng-Chu Okulu'na göre, nesnenin kategorileri zihne sahip değildir, ancak hepsi, kendilerine özgü tabiata yani *Li*'ye sahiptirler.

Bundan dolayı, somut şeylerin kendileri var olmadan önce zaten şeyler için *Li* vardır. Liu Shu-wen'e cevaben yazılmış bir mektupta Chu Hsi şöyle der: "Hiçbir şey olmasa bile, *Li* vardır. Bu durumda sadece falan filan *Li* vardır, ancak falan filan şeyler yoktur" (*Chu Wen-kung Wen-chi* ya da *Chu Hsi'nin Derlenmiş Edebi Yazıları*, Bölüm 46). Mesela, gemilerin ve arabaların insan tarafından keşfinden önce bile, gemilerin ve arabaların *Li*'si, zaten mevcuttu. Bu yüzden gemilerin ve arabaların keşfi olarak isimlendirilen şey, insanlık tarafından gemilerin ve arabaların *Li*'sinin keşfinden ve bu nesnelerin uygun bir şekilde inşasından başka bir şey değildir. Her *Li*, fiziksel evrenin teşekkül etmesinden önce mevcuttur. *Kaydedilmiş Sözler*'deki bir paragraf şöyledir: "(Soru:) 'Gök ve yer henüz var olmadan önce, daha sonraki zamanların bütün şeyleri önceden orda mıydı? (Cevap:) 'Yalnızca *Li*'ler, oradaydı'" (Bölüm 1). *Li*'ler, her zaman oradadır; yani onlar ebedidir.

T'Aİ CHİ YA DA EN YÜCE MUTLAK

Her türden şey için, onun ne olması gerekiyorsa, onu o yapan *Li* vardır. *Li*, o şeyin *chi*s'idir yani, onun nihai bir örneğidir. [*Chi* kelimesi, esas olarak bir binanın çatısının zirvesindeki sırt noktasıdır. Yeni-Kon-

füçyüsçülükte kullanılan şekliyle o, şeylerin en yüksek ideal tipi anlamını ifade eder]. Bir bütün olarak evren için, yüce ve her şeyi içeren nihai bir örnek olmalı. O, bütün şeyler için *Li*'nin çokluğunu ihtiva eder ve onların hepsinin en yüksek toplamıdır. Bu yüzden o, En Yüce Mutlak ya da *T'ai Chi* olarak isimlendirilir. Chu Hsi'nin dediği gibi: "Her şey, Mutlak *Li* olan bir Mutlağa sahiptir. Göğün, yerin ve her şeyin *Li*'sini birleştiren ve içeren, bu En Yüce Mutlaktır" (*Kaydedilmiş Sözler*, Bölüm 94).

O yine şöyle der: "En Yüce Mutlak, her şeyin en yüce olanı, ötesinde hiçbir şey bulunamayacak olandır. O, en yüce, en gizemli ve anlaşılması en güç, her şeyin üstünde olandır. Herkes En Yüce Mutlak'ın bedensel bir forma sahip olduğunu düşünür korkusuyla Lien-hsi [yani, Chou Tun-yi] O'nun hakkında şöyle der: 'Mutlak olmayan, ancak aynı zamanda En Yüce Mutlak'tır. Yani O, en yüksek *Li*'de bulunabilecek olan şey olmayanların alanındadır (*Chu-tzu Chüan-shu* ya da *Üstat Chu'nun Bütün Çalışmaları*, Bölüm 49). Bu ifadelerden Chu Hsi'nin sisteminde En Yüce Mutlak'ın konumunun Plato ve Aristo'nun sistemindeki İyi ya da Tanrı fikrine tekabül ettiğini görürüz.

Ancak Chu Hsi'nin sisteminde bir nokta vardır ki, onun En Yüce Mutlak'ını Plato'nun İyi'sinden ve Aristo'nun Tanrı'sından daha mistik bir hale getirir. Bu, Chu Hsi'ye göre En Yüce Mutlak'ın yalnızca bir bütün olarak evrenin *Li*'sinin mecmuu olması değil, aynı zamanda şeylerin her kategorisinin tek tek örneklerinde, O'nun hazır ve nazır oluşu gerçeğidir. Her hususi şey, kendi doğasında kendisinin hususi şeyler kategorisinin *Li*'sine, doğasında sahiptir. Ancak aynı zamanda En Yüce Mutlak bir kül olarak da onun doğasındadır. Chu Hsi şöyle der: "Gök ve yere gelince, genel olarak En Yüce Mutlak, göktedir ve yerdedir. Özellikle çok sayıda olan şeylere gelince, En Yüce Mutlak onların her birindedir de" (*Kaydedilmiş Sözler*, Bölüm 94).

Ancak eğer böyleyse, o zaman En Yüce Mutlak birliğini kaybetmez mi? Chu Hsi, hayır diye cevap verir. *Kaydedilmiş Sözler*de şöyle der: "Her şeyin tek tek fertleri tarafından alınan, tek En Yüce Mutlak'tan başka bir şey yoktur. Bu tek En Yüce Mutlak, her birey tara-

fından bir kül ve bölünmemiş olarak alınır. O, göklerde parlayan Ay gibidir. Nehirlere ve göllere yansıyor ve her yerde görülebilir olmasına rağmen, bundan dolayı onun bölündüğünü söyleyemeyiz" (*a.g.e*).

Plato'nun felsefesinde akıl-makul dünyalar ve bir ile-çok arasındaki ilişkileri açıklamada bir güçlüğün bulunduğunu biliyoruz. Chu Hsi'de de bu güçlük vardır ve o bunu Budizm'de sürekli kullanılan bir mecaz olan bir örnekle karşılar. Soru, bir bütün olarak şeyler sınıfının *Li*'sinin bu sınıf içindeki tek tek şeylerle nasıl ilişkili olduğuyla ilgilidir. Bu ilişkinin aynı zamanda *Li*'nin bölünmesini içerip içermediği ise sorulmaz. Eğer böyleyse, Chu Hsi'nin onu aynı örnekle karşıladığını düşünüyorum.

CH'İ YA DA MADDE

Eğer *Li*den başka bir şey yoksa, "şekiller üstü" olan bir dünyadan başka bir şey olamaz. Ancak bizim kendi somut fizik dünyamız, *Li*'nin kalıbının üzerine empoze edilen *Ch'i*nin varlığıyla mümkün hale getirilir. Chu Hsi şöyle der, "evrende *Li* ve *Ch'i* vardır. *Li* 'şekiller üstü olan'a uygun olan *Tao*dur ve kendisinden her şeyin üretildiği kaynaktır. *Ch'i*, 'şekiller içinde' olana uygun olan materyal [harfi harfine vasıta, araç] ve kendisiyle şeylerin üretildiği vasıtadır. Bundan dolayı insanlar ya da eşyalar, üretimleri anında, kendilerine has bir doğaya sahip olabilmeleri için bu *Li*yi almak zorundalar. Onlar bu *Chi*yi, bedensel forma sahip olabilmek için almalıdırlar" ("Huang Tao-fu'ya Cevap", *Derlenmiş Edebi Yazılar*, Bölüm 58).

Yine şöyle der: "Bana *Chi*, faaliyetinde *Li*'ye dayanıyor gibi görünmektedir. Bu yüzden *Ch'i*'nin bir yığılması olduğu zaman *Li* de onun içinde mevcuttur. *Ch'i* yoğunlaşma ve böylece de şeyleri teşkil etme kapasitesine sahip olduğu için bu, böyledir; ancak *Li* irade ya da plandan yoksundur ve hiçbir yaratıcı güce sahip değildir... Bu *Li*, yalnızca, şekilleri ya da izleri olmayan saf, boş ve geniş ve bu yüzden bir dünya meydana getirir. Bu yüzden de *Li*, herhangi bir şey üretemez. Ancak *Ch'i*, fermantasyon ve yoğunlaşmaya katlanma kapasitesine sahiptir ve bu yüzden şeyleri meydana getirir. Ancak, *Ch'i* her ne zaman

var olduğunda *Li* onun içinde mevcuttur" (*Kaydedilmiş Sözler*, Bölüm 1). Burada, Chu Hsi'nin, Chang Tsai'nin söylediği ancak yapmadığı şeyi nasıl söylediğini görmekteyiz. Ve tek bir şey *Ch'i*nin yoğunlaşmasıdır, ancak o, yalnızca tek bir şey değildir; o aynı zamanda bir nesneler kategorisinin bir üyesidir de. Bu özelliğiyle o, yalnızca *Ch'i*nin bir yoğunlaşması değil, bir bütün olarak nesneler kategorisine uygun olarak vukuu bulun bir yoğunlaşmadır. Bunun içindir ki, *Ch'i*nin yoğunlaşmasının olduğu her yerde, *Li* zorunlu olarak onun içinde olmalıdır.

Li ve *Ch'i*nin nispi önceliğiyle ilgili mesele, Chu Hsi ve onun talebeleri tarafından çok tartışılan bir meseledir. Bir vesileyle Chu Hsi şöyle der: "Örneklerinin var olmasından önce *Li* vardır. Mesela, bir hükümdar ya da tebaa var olmadan önce hükümdar ve tebaa arasındaki ilişkinin *Li*si vardır. Baba ve oğul var olmadan önce, baba ve oğul arasındaki ilişkinin *Li*si vardır" (*Kaydedilmiş Sözler*, Bölüm 95). Fiziksel evrenimizdeki örneklerinden önce bir *Li*nin varlığı düşüncesi, Chu'nun ifadelerinde kesinlikle açıktır. Ancak genel olarak *Li*, genel olarak *Ch'i*den de önce midir? Chu Hsi bu konuda şöyle der: "*Li* asla *Ch'i*den ayrılamaz. Bununla birlikte *Li*, 'şekiller üstü olan'a hastır, oysa *Ch'i* 'şekiller içinde olan'a. Bundan dolayı, eğer 'şekiller üstü olan'dan ve 'şekiller içinde olan'dan söz edeceksek, öncelik ve sonralık nasıl olamaz?" (*a.g.e.*, *chüan* 1).

Başka yerde de bir paragraf vardır: (Soru:) '*Li* olduğunda o zaman *Ch'i* vardır. Bu yüzden ikisinden birinin diğerinden önce olduğunu söyleyemeyiz gibi görünmektedir'. (Cevap:) 'Gerçekte *Li* öncedir. Ancak, bugün *Li*nin ve yarın *Ch'i*nin olduğunu söyleyemeyiz. Fakat yine de, birinin diğerine bir önceliği olmalı'" (*Bütün Çalışmalar*, Bölüm 49). Bu paragraftan hareketle, Chu Hsi'nin aklındakinin, *Ch'i*siz *Li*nin ve *Li*siz *Ch'i*nin olmadığı, düşüncesinin olduğunu söyleyebiliriz (*Kaydedilmiş Sözler*, Bölüm 1). *Ch'i* olmadığında, zaman yoktur. *Li* ebedi-ezeli olduğundan, onun bir başlangıca sahip olduğundan söz etmek anlamsızdır. Bundan dolayı, *Li*'nin mi yoksa *Ch'i*nin mi ilk olarak var olduğu sorusu, gerçekten de anlamsız bir sorudur. Bununla birlikte, *Ch'i*nin başlangıcı hakkında konuşmak, yalnızca gerçeklere dayalı an-

lamsızlıktır. Oysa, *Li*'nin başlangıcı hakkında konuşmak, *mantıksal* bir anlamsızlıktır. Bu anlamda, *Li* ve *Ch'i* arasında olduğu gibi, önce olmanın ve sonradan gelmenin olduğunu söylemek yanlış değildir.

Bir diğer soru da şudur: "*Li* ve *Ch'i*den hangisi Plato ve Aristo'nun "İlk Hareket Ettirici" (muharrik-i evvel) olarak isimlendirdikleri" şeydir? *Li* böyle olamaz. Çünkü o, "iradeden ve plandan yoksundur ve yaratıcı hiçbir güce sahip değildir." Ancak *Li*nin kendisi hareket ettirmese de, *Li*nin "saf, boş ve geniş dünyasında" hareketin *Li*'si ve sükunetin *Li*si vardır. Ne hareketin *Li*'si, bizatihi hareket eder ne sükunetin *Li*'si, ikamettir; ancak *Ch'i* onları alır almaz, hareket etmeye ya da ikamet etmeye başlarlar. Hareket eden *Ch'i Yang* olarak isimlendirilir. İkamet eden *Ch'i*, *Yin* diye isimlendirilir. Böylece Chu Hsi'ye göre, Çin kozmolojisinde evrenin temelleri olan ikici unsurlar üretilir. Şöyle der: "*Yang* hareket ve *Yin* sükunet halinde olmasına rağmen, En Yüce Mutlak ne hareket ne de sükunet halindedir. Ancak, hareketin *Li*'si ve sükunetin *Li*'si vardır. Bu *Li*'ler, görünmezdir ve yalnızca *Yang*ın hareketi ve *Yin*in sükuneti olduğu zaman bize görünürler. *Li,* bir insanın ata binmesi gibi *Yin* ve *Yang*a dayanır" (*Bütün Çalışmalar*, Bölüm 49). Bu yüzden Aristo felsefesindeki Tanrı gibi, En Yüce Mutlak da hareket etmez, ancak aynı zamanda her şeyin hareket ettiricisidir.

Yin ve *Yang*ın karşılıklı etkileşimi, Beş Elementin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır ve bunlardan da bildiğimiz şekliyle fiziki evren meydana getirilir. Kozmolojik teorisinde Chu Hsi, Chou Tun-yi ve ShaoYung'un teorilerinin çoğunu uygun bulur ve onaylar.

DOĞA VE ZİHİN

Yukarıda, Chu Hsi'ye göre, tek bir şey var olduğunda, o neyse onu o yapan ve onun doğasını meydana getiren muayyen bir *Li*nin onda doğal olarak var olduğunu gördük. Diğer şeyler gibi bir insan da, somut dünyada üretilmiş muayyen somut bir şeydir. Bundan dolayı, bizim insan doğası olarak isimlendirdiğimiz şey, bireyin doğasında bulunan beşeriyet *Li*'sidir. Ch'eng Yi'nin "Tabiat *Li*'dir" sözü, birçok yerde Chu Hsi tarafından onaylanarak yorumlanır. Burada kendisinden söz edi-

len *Li*, evrensel biçimiyle *Li* değildir; o yalnızca bireyin doğasında var olan *Li*'dir. Bu, Ch'eng Hao'nun oldukça paradoksal olan şu ifadesini izah eder: "Tabiat hakkında bir şey söylendiğinde, o zaman zaten o tabiat değildir." Bununla o, yalnızca, o zaman onun bireyselleşmiş *Li* olduğunu ve evrensel formuyla *Li* olmadığını kasteder.

Bir insan, somut bir varlığa sahip olmak için, *Ch'i*nin bedenlenmesi olmalıdır. *Li* bütün insanlar için aynıdır; ancak onları farklı yapan *Ch'i*dir. Chu Hsi şöyle der: "*Li*nin var olduğu her zaman, *Ch'i* de vardır. *Ch'i*nin var olduğu her zaman, *Li* de olmalıdır. Açık olan bir *Ch'i*yi alanlar, tabiatları parlak soğuk bir suda bulunan bir inci gibi olan bilgelerdir. Ancak bulanık *Ch'i*yi alan kimseler, aptal ve yozlaşmış kimselerdir. Onlarda tabiat, çamurlu suda bulunan bir inci gibidir" (*Kaydedilmiş Sözler*, Bölüm 4). Bu yüzden, *Li*den aldığının yanı sıra bir kimse *Ch'i*den aldığına da sahiptir. Bu, Chu Hsi'nin maddi yetenek diye isimlendirdiği şeydir.

Chu Hsi'nin kötülüğün kökeni hakkındaki teorisi böyledir. Uzun süre önce Plato tarafından işaret edildiği gibi, her fert, somutluğa sahip olmak için, maddenin bedenlenmesi olmalıdır. Sonuç olarak, fert zorunlu olarak ideale ulaşamayacak şekilde maddeyle birbirine karıştırılır. Mesela somut daire, mutlak olarak yalnızca nispi olarak yuvarlaktır. Bu, insanın da içinde yer aldığı somut dünyanın ironisidir. Chu Hsi şöyle der: "Her şey, kendi fiziksel yeteneğine bağlıdır. Öte yandan *Li*, iyiden başka bir şey değildir; her şey *Li* olduğundan *Li* nasıl kötü olabilir? Kötü olan, fiziki yetenekte bulunur. Mencius'un doktrini, tabiatın mutlak olarak iyi olduğunu iddia eder. Bu hususta o, görünüşe göre *Ch'i*yi değil yalnızca tabiatı hesaba katmaktadır ve ifadesi, bu bakımdan noksandır. Ancak Ch'eng okulu, bunu fiziki tabiat doktrini ile tamamlar ve bu münasebetle de onda, problem hakkında tam ve kapsamlı bir bakış elde ederiz" (*Bütün Çalışmalar*, Bölüm 43).

"Fiziki doğa" terimi, burada bir bireyin fiziki yeteneğinde doğuştan fiili olarak bulunan tabiat anlamına gelir. Böyle olduğundan fert, her zaman ideal için uğraşır. Ancak Plato'nun söylediği gibi umutları her zaman boşa çıkar ve ideale ulaşamaz. Ancak, asli evrensel for-

mundaki *Li*, ayırım yapmak maksadıyla Chu Hsi tarafından, "Göğün ve Yerin tabiatı" olarak isimlendirilir. Bu ayırım, daha önce Chang Tsai tarafından yapılmış ve Ch'eng Yi ve Chu Hsi tarafından takip edilmişti. Onlara göre, bu ayırımın kullanılması, insan doğasının iyi mi yoksa kötü mü olduğu şeklindeki eski problemi bütünüyle çözer.

Chu Hsi'nin sisteminde tabiat zihinden farklıdır. *Kaydedilmiş Sözler*de, bir paragraf şöyledir: "(Soru:) İnsandaki zihinsel yetenek zihin midir yoksa tabiat mı? (Cevap:) "Zihinsel yetenek, zihindir, tabiat değil. Tabiat, *Li*'den başka bir şey değildir" (Bölüm 5). Bir başka paragraf ise şöyledir: "(Soru:) 'Bilince gelince: Bu şekilde bilinçli olan, zihnin zihinsel yeteneği midir yoksa *Ch'i*nin eylemi midir' (Cevap:) 'O, bütünüyle *Ch'i* değildir. İlk önce bilincin *Ch'i*si vardır; ancak *Ch'i*'nin kendisi, bilinci uygulayamaz. *Ch'i* fiziki biçimleri teşkil etmek için toplandığında ve *Li Ch'i* ile birleştiğinde yalnızca bilinç olabilir. Bu durum, mumun alevinin durumuna benzer. Mum, bol yağ aldığında, çok ışığa sahip oluruz' " (*a.g.e*).

Bu yüzden zihin, diğer bütün tek tek şeyler gibi *Li*'nin *Ch'i* ile tecessüdüdür. Akıl ve doğa arasındaki ayırım, zihnin somut, doğanın soyut olması ayrımıdır. Zihin, düşünme ve hissetme gibi eylemlere sahip olabilir, fakat doğa olamaz. Ancak her ne zaman bu tür eylemler zihnimizde meydana gelse, zihnimizde mukabil bir *Li*'nin olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Chu Hsi der ki: "Doğayı tartışırken her şeyden önce doğanın hangi tür varlık olduğunu bilmek önemlidir. Üstat Ch'eng şöyle dediğinde bunu çok iyi bir şekilde ifade eder: 'Doğa, *Li*'dir'. İmdi eğer onu *Li* olarak kabul edersek, o zaman kesinlikle o, şekilsiz ve özelliksizdir. O ilkeden başka bir şey değildir. İnsanda insanseverlik, adalet, adetlere uyma ve hikmet doğaya hastır. Onlar, yalnızca ilkelerdir. Onların sayesindedir ki, acıma duygusuna sahip olabiliyor, yanlış yapmaktan dolayı utanabiliyor, nazik olabiliyor ve neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu ayırt edebiliyoruz. İlaçların doğasını bir örnek olarak al: Bazıları serinleten ve bazıları ateşlendiren özelliklere sahiptir. Fakat bizahiti ilaçların kendisinde, bu özelliklerin şekillerini göremezsin. Ancak, ilaçları almayı takiben ortaya çıkan sonuçlar-

ladır ki, onun özelliğinin ne olduğunu biliriz; işte bu özellik onun doğasını teşkil eder" (*Tüm Çalışmalar*, Bölüm 42).

Yedinci Bölüm'de Mencius'un insan doğasında kendilerini "dört menşe" olarak tezahür ettiren dört daimi faziletin bulunduğunu nasıl ileri sürdüğünü gördük. Yukarıdaki iktibasta Chu Hsi, Mencius'un bu teorisine metafiziksel bir gerekçe bulur; ancak bu gerekçe esas olarak psikolojik bir gerekçedir. Chou'ya göre dört daimi erdem *Li*'ye mahsustur ve doğaya aittir. Oysa dört menşei zihnin fiilleridir. Somut aracılar olmaksızın, soyutu bilemeyiz. Zihnimiz vasıtasıyla olmaksızın doğamızı bilemeyiz. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Lu-Wung okulu, zihnin doğa olduğunu iddia eder ki, bu iki okul arasındaki temel meselelerden biridir.

SİYASET FELSEFESİ

Eğer bu dünyadaki şeylerin her türü, kendisine has *Li*'ye sahip ise, o zaman somut varlığa sahip olan bir organizasyon olarak devlet için de devletlik ya da yönetim *Li*'si olması gerekir. Eğer devlet bu *Li*'ye uygun olarak organize edilir ve yönetilirse, istikrarlı ve zengin; ona uygun olarak yönetilmezse, düzeni bozulacak ve karmaşaya duçar olacaktır. Chu Hsi'ye göre bu *Li*, daha önceki bilge-krallar tarafından öğretildiği ve uygulandığı şekliyle yönetimin ilkesidir; ancak öznel bir şey değildir. O, ebedi olarak oradadır; onun öğretilip öğretilmediği ya da uygulanıp uygulanmadığı önemli değildir. Bu noktayla ilgili olarak, Chou arkadaşı Ch'eng Liang'la (1143-1194) hararetli bazı tartışmalar yaptı. Arkadaşı bu konuda, ondan farklı bir bakış açısına sahipti. Onunla tartışırken şöyle yazdı: "15 yüzyıllık bir dönem boyunca *Tao* [yönetim ilkesi], Yao ve Shun [iki geleneksel bilge-kral]... ve Konfüçyüs tarafından nakledildiği gibi, dünyada bir gün bile asla tatbik mevkiine konulmadı. Ancak insan icadının ötesinde olan *Tao*, ebedi olarak oradadır. O basit bir şekilde, ne ise odur; ebedi ve ölümsüzdür. Son 15 yüzyıldır insanlar onu çiğnemiş olsalar bile o, ortadan kalkamaz" ("Ch'eng Liang'a Cevap", *Derlenmiş Edebi Yazılar*, Bölüm 36). O yine şöyle dedi: "*Tao*", "varlığı sona ermez. Sona eren, insanın Tao'yu uygulamasıdır" (*a.g.e.*).

Gerçekte yalnızca bilge-krallar kendi devletlerini *Tao*'ya uygun olarak yönelttiler ve siyasette bir şeyler başaran bütün insanlar da, bir dereceye kadar, bazen bilinçli ya da bütünüyle bilinçsiz bir şekilde aynı *Tao*yu takip ettiler. Chu Hsi şöyle yazar: "Her zaman bu *Li*[yönetim ilkesi]nin, hem geçmiş zamanlarda hem de şimdi bir ve aynı şey olduğunu düşünürüm. Onu takip edenler, başarılı; onu çiğneyenler başarısız oldular. Yalnızca kadim dönemlerin bilgeleri değil, modern dönemin kahramanları arasında bile, hiçbir kimse bu *Li*'yi takip etmeksizin asla herhangi bir başarıya sahip olamaz. Ancak fark, burada yatmaktadır. Bilgelikte esas olan, en bilge yolda yetiştirilen kadim bilgeler, altın vasıtaya sahip oldular ve bu yüzden de onların yaptıkları başından sonuna kadar bütünüyle iyi idi. Fakat modern dönemin sözde kahramanları, asla bu tür yetiştirmeden geçmediler ve yalnızca bencilce arzular dünyasını yaşadılar. Onlardan yetenekli olanlar, [*Li* ile] görünür bir uzlaşmaya girmede ve bunun sonucu olarak da bu *Li*-yi takip ettikleri ölçüde başarılı oldular. Bütün bu sözde kahramanların hepsinin aynı olduğu bir yön vardır; yani, onların yaptıkları asla, tam olarak *Li*'ye uygun olamaz ve bu yüzden de, mükemmelen iyi değildir" (*a.g.e*).

Chu Hsi'nin teorisini izah etmek için gelin bir örnek olarak bir evin inşa edilmesini alalım. Bir ev, mimari ilkelere uygun olarak inşa edilmelidir. Bu ilkeler, fiziki dünyada hiçbir ev fiilen inşa edilmese bile ebediyen var olan ilkelerdir. Büyük bir mimar, bu ilkeleri tam olarak anlayan planlarını onlara uygun olarak yapan insandır. Mesela, onun bina ettiği ev, güçlü ve dayanıklı olmalı. Ancak yalnızca büyük mimarlar değil, bir ev bina etmek isteyen herkes de, eğer evleri ne olursa olsun inşa edilecekse, aynı ilkeleri takip etmelidir. Ancak profesyonel olmayan mimarlar, bu ilkeleri anlamaksızın ya da bilmeksizin sezgi ya da pratik tecrübe sayesinde yalnızca onları takip edebilir. Sonuç olarak onların bina ettikleri evler, bütünüyle mimarinin ilkelerine uygun olamaz ve bu yüzden en iyi olamazlar. Bilge-kralların yönetimi ile daha aşağı sözde kahramanların yönetimi arasındaki farklılık, böyle bir farklılıktır.

Yedinci Bölüm'de gördüğümüz gibi Mencius, iki tür yönetim olduğunu ileri sürdü: *Wang* ya da kralın yönetimi ve *pa* ya da askeri lordun yönetimi. Chu Hsi'nin Ch'en Liang'la tartışması, aynı ihtilafın bir devamıdır. Chu Hsi ve diğer Yeni-Konfüçyüsçüler, Han ve T'ang hanedanlarından sonraki bütün yönetimlerin, yöneticilerinin hepsi insanların menfaatlerine göre değil de kendi menfaatlerine göre yönettikleri için *Pa* yönetimlerdir. Bu yüzden de burada, Chu Hsi Mencius'u takip eder; ancak daha önce olduğu gibi, onun teorisine, esas olarak siyasi olan metafizik bir gerekçe sağlar.

MANEVİ YETİŞTİRME METODU

"Felsefeciler kral ya da kral felsefeci oluncaya kadar" mükemmel bir devlete sahip olamayız şeklindeki Platonik idea, Çinli düşünürlerin çoğu tarafından paylaşılır. *Devlet*'te Platon kral olacak olan felsefecinin eğitimi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. Chu Hsi de, gördüğümüz gibi, kadim dönemlerin bilge-krallarının, bilgelik için temel olan en bilge tarzda eğitildiğini söyler. Bu yetiştirme metodu nedir? Chu Hsi daha önce bize, her insanda ve gerçekte her şeyde, bir bütün olarak En Yüce Mutlak'ın olduğunu söyledi. En Yüce Mutlak, bütün yeteneklerin *Li*'si olduğundan, bu *Li*'lerin hepsi bizim içimizdedir; ancak fiziki yeteneğimiz sebebiyle onlar, hakkıyla tezahür etmezler. İçimizde olan En Yüce Mutlak, çamurlu sudaki bir inci gibidir. Yapmamız gereken, bu inciyi görünür hale getirmektir. Böyle yapmanın metodu, Chu Hsi için, Ch'eng Yi tarafından öğretilen metodun aynısıdır ve son bölümde gördüğümüz gibi iki basamaklıdır: "Eşyanın araştırılmasıyla bilginin genişlemesi" ve "zihnin dikkati".

Bu metodun, temeli *Ta Hsüeh* ya da *Büyük Bilgi*'dedir. Bu kitap, Yeni-Konfüçyüsçüler tarafından "müptedilerin erdemli hayata, giriş kapısı" olarak kabul edildi. On Altıncı Bölüm'de gördüğümüz gibi, *Büyük Bilgi* tarafından öğretilen kendi kendini yetiştirme metodu, "bilginin genişlemesi" ve "şeylerin araştırılması" ile başlar. Ch'eng-Chu okuluna göre, "şeyleri araştırmanın maksadı" ebedi *Li* hakkındaki bilgimizi genişletmektir.

Bu metot, şeylerin araştırılmasıyla değil de niçin *Li*'nin araştırılmasıyla başlamaz? Chu Hsi şöyle der: "*Büyük Bilgi*, *Li*'nin araştırılmasından değil, şeylerin araştırılmasından söz eder,. Bunun sebebi, *Li*'yi araştırmak, yakalanacak hiçbir şeyin olmadığı boşluğu yakalamak gibidir. Kitap yalnızca "şeylerin araştırılmasından" söz ettiğinde bununla o, 'şekiller içinde olan şey' vasıtasıyla 'şekiller üstü olan' şeyi aradığımızı ifade eder" (*Tüm Çalışmalar*, Bölüm 46). Bir başka ifadeyle *Li* soyuttur ve şeyler somuttur. Biz soyut olanı, somut olan vasıtasıyla araştırırız. Sonuç olarak bizim görmeye başladığımız şey, hem ebedi dünyanın hem de kendi doğamızın içindedir. *Li*'yi ve kendi doğamızı ne kadar çok bilirsek, normal olarak fiziki yeteneğimiz tarafından gizlenilen şey, bizim için o kadar çok görünür hale gelir.

Chu Hsi'nin dediği gibi: "[Bütünüyle] bilgiden yoksun hiçbir beşeri akıl ve bu dünyada *Li*'siz tek bir şey yoktur. Ancak *Li*'nin araştırılması eksiksiz olmadığı için, bu bilgi bazı bakımlardan tam değildir. Bunun içindir ki, *Büyük Bilgi*'nin ilk emri, öğrencinin, bu dünyadaki bütün müstakil şeyler için, daha önce anlamış olduğu *Li* vasıtasıyla [henüz aşina olmadığı] şeylerin eksiksiz bilgisine ulaşmak maksadıyla daha ileri gitmesi, böylece de [kendi bilgisini] en uzak noktaya kadar genişletmeye uğraşmasıdır." Bir kimse uzun bir müddet gayret sarf ederse, bir gün tam bir anlayışa ulaşacaktır. Bunun üzerine, zahiri ya da batını, ince ya da kaba her şey hakkında mükemmel bir anlayışa sahip olacak ve her zihin egzersizi, tam aydınlanmayla işaretlenecek" (*Büyük Bilgi Üzerine Yorum*, Bölüm 5). Burada, bir kez daha Ani Aydınlanma teorisiyle karşı karşıyayız.

Bu, bizatihi yeterli gibi görünmektedir, öyleyse niçin "zihnin dikkatiyle" tamamlanmalıdır? Cevap, bu tür dikkat olmaksızın şeylerin araştırılması muhtemelen yalnızca, bir tür entelektüel egzersiz olacaktır ve bu yüzden de arzulanan Ani Aydınlanma hedefine götürmeyecektir. Şeyleri araştırmada, yaptığımız şeyin doğamızı görünür kılmak, daha çok parlayabilsin diye inciyi temizlemek olduğunu akılda tutmamız gerekir. Aydınlanmak için, her zaman Aydınlanma hakkında düşünmeliyiz. Bu, zihnin dikkatinin işlevidir.

Chu Hsi'nin manevi yetiştirme metodu, Platon'unkine çok benzerdir. Doğamızda her şeyin *Li*'si olduğu şeklindeki teorisi, Platon'un daha önceden var olan bilgi hakkındaki teorisine çok benzerdir. Platon'a göre, "doğumdan önce bütün özlerin bilgisini elde ederiz" (*Phaedo* 75). Bu *a priori* bilgi sebebiyle, "zamanla güzeli görmeyi öğrenen kimse", "aniden güzelliğin doğasını algılayabilir" (*Şölen* 211). Bu da, Ani Aydınlanma'nın bir şeklidir.

26

Yeni-Konfüçyüsçülük: Evrensel Zihin Okulu



"Büyük insan, gökle, yerle ve herşeyle bir olan, herşeyi kuşatan birliktir. O, dünyayı tek bir aile orta krallığı, tek bir insan olarak kabul eder. Bedensel biçimlerin ayrılığını vurgulayan ve böylece ben ve diğerleri arasına ayrılık koyan kimseler küçük insanlardır. Büyük insanın gökle, yerle ve herşeyle bir olabilmesinin sebebi, onun zihninin insanseverliğidir."

Wang Shou-Jen

Konfüçyüs'ün yeni yapılmış heykellerinden birinden ayrıntı.

Yirmi Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi, *Hsin hsüeh* ya da Zihin Okulu olarak da bilinen Lu-Wang okulu, Ch'eng Hao tarafından başlatıldı ve Lu Chiu-yüan ve Wang Shou-jen tarafından da tamamlandı. Herkes tarafından Hsiang-shang'ın Üstadı olarak bilinen Lu Chiu-yüan (1139-1193), bugünkü Kiangi eyaletinin bir yerlisiydi. O ve Chu Hsi, oldukça farklı felsefi görüşlere sahip olmalarına rağmen arkadaştılar. Onların, temel felsefi problemler üzerindeki sözlü ve yazılı tartışmaları dönemlerinde büyük bir ilgi uyandırdı.

LU CHİU-YÜAN'IN ZİHİN ANLAYIŞI

Hem Lu Chiu-yüan hem de Wang Shou-jen'in, Ani Aydınlanmanın bir sonucu olarak kendi düşüncelerinin hakikati hususunda emin oldukları söylenir. Bir gün, Lu'nun iki kelime *yü* ve *chou* ile karşılaştığı kadim bir kitabı okuduğu, söylenir. Bir Yorumcu şöyle dedi: "Yukarıda ve aşağıda olanla birlikte pusulanın dört noktasını içeren şey *yü* olarak isimlendirilir. Geçmişi, şimdiyi ve geleceği içeren şey, *chou* olarak isimlendirilir." Bunun üzerine Lu Chiu-yüan ansızın bir aydınlanma deneyimledi ve şöyle dedi: "Evrenin içindeki her şey, görev alanım içi-

ne girer; görev alanım, evrenin içindeki her şeyi içerir" (*Lu Hsiang-shan Ch'üan-chi* ya da *Lu Hsiang-shan'ın Derlenmiş Çalışmaları*, Bölüm 33). Bir başka vesileyle de şöyle dedi: "Evren, benim zihnimdir; benim zihnim, evrendir" (*a.g.e., chüan* 36).

Chu Hsi, Ch'eng Yi'nin "tabiat *Li*'dir" sözünü uygun bulmasına rağmen, Lu Chiu-yüan "zihin, *Li*'dir" diye cevaplar (*LHC*, Bölüm 12). Bu iki söz, yalnızca bir kelime ile birbirlerinden ayrılırlar; ancak bu kelimelerde iki okul arasındaki temel ayrılık yer alır. Son bölümde gördüğümüz gibi, Chu Hsi'nin sisteminde zihin, *Ch'i*'de bulunduğu şekliyle *Li*'nin somut bedenleşmesi olarak anlaşılır; bu yüzden o, bizatihi soyut *Li* ile aynı değildir. Sonuç olarak da, Chu Hsi yalnızca tabiatın *Li* olduğunu söyleyebilir fakat, zihnin *Li* olduğunu söyleyemez. Ancak aksine Lu Chiu-yüan'ının sisteminde bizatihi zihin, tabiattır ve o tabiat ve zihin arasında farz edilen ayırımı, sadece sözsel bir ayırım olarak kabul eder. Bu tür sözsel ayırımlar hakkında şöyle der: "Bugünün bilim adamları, zamanlarının çoğunu sözlerin açıklamasına hasrettiler. Mesela, hissetme, tabiat, zihin ve yetenek gibi bütün kelimeler bir ve aynı şey anlamına gelirler. Tek bir varlığın farklı terimler tarafından gösterilmesi yalnızca bir tesadüftür" (*LHC*, Bölüm 35).

Ancak son bölümde gördüğümüz gibi, Chu Hsi'nin tabiat va zihin arasındaki ayırımı kesinlikle sözsel olmaktan uzaktır. Çünkü onun bakış açısından fiili olarak realitede böyle bir ayırım vardır. Ancak onun tarafından görüldüğü şekliyle bu realite, Lu Chiu-yüan tarafından görülen realiteyle aynı değildir. Chu Hsi için, realite biri soyut ve öteki somut iki dünyadan oluşur. Ancak Lu Chiu-yüan için ise realite, zihin ya da Zihin olan yalnızca tek bir dünyadan oluşur.

Ancak Lu Chiu-yüan'ın sözleri, bize yalnızca Zihin okulunun dünya sisteminin ne olduğunun noksan bir kanıtını verir. Daha tam bir yorum için Wang Shou-jen'in sözlerine ve yazılarına dönmemiz gerekir.

WANG SHOU-JEN'İN EVREN ANLAYIŞI

Wang Shou-jen (1475-1528) günümüzdeki Chekiang eyaletinin bir yerlisiydi ve genel olarak Yang-ming'in Üstadı olarak bilinmekteydi. O yalnızca önde gelen bir felsefeci olarak değil, aynı zamanda, yüksek kapasite ve ahlâki bütünlük hususunda tecrübeli devlet adamı olarak da tanınmış biriydi. İlk başlarda Ch'eng-Chu okulunun ateşîn bir takipçisiydi; Chu Hsi'nin öğretisini tamamlamaya azmettiğinden derhal Bambu ilkesini ya da *Li*'sini araştırmaya başladı. Zihnini ardı ardına yedi gün gece ve gündüz bambu üzerinde yoğunlaştırdı ancak, herhangi bir şey keşfetmeyi başaramadı. Sonunda, büyük bir üzüntü içinde teşebbüsünü terk etmeye zorlandı. Ancak daha sonra, zaman zaman saraydaki entrikalar sebebiyle sürgün edildiği Güneybatı Çin'deki dağlarda ilkel çevreler ortasında yaşarken bir gece, aniden aydınlanma ona geldi. Sonuç olarak, *Büyük Bilgi*nin merkezi fikri hakkında yeni bir anlayış kazandı ve bu bakış açısından onu yeniden yorumladı. Bu şekilde, Zihin okulunun öğretisini tamamladı ve onu sistematik bir hale getirdi.

Talebelerinden biri tarafından yapılan ve Wang Shou-jen'in kaydedilmiş sözlerinin bir seçkisi olan *Ch'uan Hsi Lu* ya da *Talimatların Kaydı*ndaki bir paragraf şöyledir: "Üstat, Nan-chen'deki yeniden yaratmayı kabul ederken arkadaşlarından biri bir uçurumdaki çiçekleri ve ağaçları işaret ederek: 'Zihin için dışsal olan hiçbir şeyin gök altında olmadığını, söylüyorsun. O zaman, yeşerip sonra da solan bu yüksek dağ çiçekleri ve ağaçlarının benim zihnimle ne tür bir ilişkisi var? Üstat bunu şöyle cevapladı: 'Sen bu çiçekleri görmediğin zaman onlar ve senin zihnin ikisi de, hareketsiz hale gelirler. Sen onları gördüğünde, onların rengi hemen aşikar hale gelir. Bu gerçekten dolayı bilirsin ki, bu çiçekler senin zihnin için harici bir şey değildir' " (Pt. 3).

Bir başka paragraf ise şöyledir: " Üstat sordu: 'Sana göre, Göğün ve Yerin zihni nedir? Talebe: 'Sık sık insanın Göğün ve Yerin zihni olduğunu işitirim' diye cevap verdi. 'Ve insanda, insanın zihni olarak isimlendirilen şey nedir?' 'O, yalnızca maneviyat ya da bilinçtir'. 'Bundan, Gökte ve Yerde tek maneviyat ya da bilinçlilik olduğunu öğreniyoruz. Ancak, bedensel biçiminden dolayı insan, kendisini bütün-

den ayırdı. Benim maneviyatım ya da bilincim Göğün ve Yerin, ruhların ve eşyanın yöneticisidir... Eğer maneviyatım ya da bilincim Gök, Yer, ruhlar ve eşyadan ayrılırsa, var olmayı da bırakır. Bu yüzden onların hepsi gerçekte tek bir bedendirler, öyleyse birbirlerinden nasıl ayrılabilirler?" (Pt. 3).

Bu sözlerden, Wang Shou-jen'in evren anlayışına ulaşıyoruz. Bu anlayışta evren, manevi bir bütündür; onda yalnızca tek bir dünya, bizim bizatihi tecrübe ettiğimiz somut fiili dünya vardır. Bu yüzden, Chu Hsi'nin o kadar çok vurguladığı *Li*'nin öteki soyut dünyasına hiçbir yer yoktur.

Wang Shou-jen, yine zihnin *Li* olduğunu da ileri sürer: "Zihin, *Li*'dir. Zihnin dışında olaylar ve *Li* nasıl olabilir?" (*Talimatların Kaydı*, pt.1). O yine şöyle der: "Zihnin özü, tabiattır ve tabiat *Li*'dir. Bu yüzden de, evlat sevgisi zihnîdir; bu yüzden de evlada özgü dindarlık *Li*si vardır. Eğer böyle bir zihin yoksa, böyle bir *Li* de olamaz. Ve hükümdara bağlılık zihni olduğundan, bağlılık zihni vardır. Eğer böyle bir zihin olmasaydı, böyle bir *Li* de olamazdı. Zihnimizin dışında *Li* nasıl olabilir?" (*a.g.e.* pt.2). Bu sözlerden, Chu Hsi ve Wang Shou-jen ve onların temsil ettikleri okullar arasındaki farklılığı daha açık bir şekilde görebiliriz. Chu Hsi'nin sistemine göre yalnızca, evlada özgü dindarlığın *Li*'si olduğunu, onun için de bir kimsenin ailesini sevme zihninin olduğunu; bağlılık *Li*'si olduğunu, onun için de bir kimsenin hükümdara bağlılık zihninin bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak, aksini söyleyemeyiz. Chu Hsi'nin sistemine göre, bütün *Li*'ler, ebedi olarak buradırlar, zihnin olup olmaması önemli değildir. Ancak Wang Shou-jen'in sistemine göre, eğer zihin yoksa, hiçbir *Li* olmayacaktır. Bu yüzden de zihin, evrenin kanun koyucusu ve kendisiyle *Li*'nin kanun yapıldığı şeydir.

"YÜCE ERDEM"

Bu evren anlayışıyla, Wang Shou-jen, *Büyük Bilgi* için metafizik bir meşrulaştırıcı tayin eder. On Altıncı Bölüm'de gördüğümüz gibi bu çalışma, daha sonra "üç ana bağ" ve sekiz "küçük tel" olarak isimlendi-

rilen şeyden söz eder. "Bu üç bağ, yüce erdemi tezahür ettirmek, halkı sevmek ve en yüce iyide kalmaktır." Wang Shou-jen, büyük bilgiyi, büyük insanın bilgisi olarak tanımlar. "Yüce erdemin tezahürü" hakkında şöyle yazar: "Büyük insan, Gökle, Yerle ve her şeyle bir olan, her şeyi kuşatan bir birliktir. O, dünyayı tek bir aile Orta Krallığı tek bir insan olarak kabul eder. Bedensel biçimlerin ayrılığını vurgulayan ve böylece ben ve diğerleri arasına ayrılık koyan kimseler, küçük insanlardır. Büyük insanın Gökle, Yerle ve her şeyle bir olabilmesinin sebebi, onun bir takım maksatlar için değil, zihninin insanseverliğinin, doğal olarak böyle olmasıdır. Küçük insanların zihni, tam olarak aynıdır, ancak küçük adamın kendisi, zihni küçük yapar. Küçük insan, bir kuyuya düşmek üzere olan bir çocuk gördüğünde, kesinlikle bir tehlike ve üzüntü hissi deneyimler. Bu, onun sevgisi bakımından çocukla bir olduğunu gösterir. Merhamet dileyen bir çığlık işittiğinde ya da bir kuşu ya da bir hayvanı korkmuş halde görünce, onlara tanık olmanın kesinlikle dayanılmaz olduğunu hissedecektir. Bu sevgisi bakımından onun, kuşlarla ve hayvanlarla bir olduğunu gösterir...Bütün bunlardan, [büyük insan kadar] küçük insanda da asli birliğin bulunduğu görülebilir. Hatta, küçük insan ışığı engellenemez olan semavi tabiata, sahiptir. Bu yüzden de söz konusu tabiat, yüce erdem olarak isimlendirilir...Böylece bencil arzuların sebep olduğu hiçbir engelleyici olmadığında, büyük insan gibi küçük insan da, bütünün sevgisine sahip olur. Ancak engelleyici olduğunda, küçük insan gibi büyük insanın zihni de, bölünür ve engellenir. Büyük insanın bilgisi, basit bir şekilde engelleyiciyi ortadan kaldırma ve böylece de Göğün, Yerin ve bütün şeylerin asli birliğini eski haline getirecek şekilde yüce erdemi tezahür ettirme hizmeti görür. Bu asli duruma, herhangi bir şey ilave etmek mümkün değildir.*

*Büyük Bilgi*deki "üç bağ"ın ikincisi olan "halkı sevme" hakkında Wang Shou-jen şöyle yazar: "Yüce erdemi tezahür ettirmek, Göğün, Yerin ve bütün her şeyin birliğinin doğasını tesis etmektir; halkı

(*) *Ta Hsüeh Wen* ya da *Wang Wen*-ch'eng-kung Ch'üan-*shu* veya *Wang Shou-jen*'in *Bütün Çalışmalarındaki Büyük Öğrenim Üzerine Sorular*, Bölüm 26.

sevmek, bu birliğin fonksiyonunu yerine getirmektir. Bu yüzden yüce erdemin tezahürü, halkı sevmekten oluşur ve halkı sevmek yüce erdemi tezahür ettirmektir. Eğer ben kendi babamı, diğer bir kısım insanların babasını ve bütün insanların babalarını seversem, benim sevgim, bu babaların sevgisiyle gerçekten de genişletilecektir... Bütün bu insani ilişkilerle başlayan ve dağlara, nehirlere, ruhlara ve tanrılara, kuşlara ve hayvanlara, bitkilere ve ağaçlara varıncaya kadar her şey, sevgimizi genişletmek maksadıyla sevilmelidir. Bu yolda, bizim yüce erdemimizde tezahür etmemiş hiçbir şey yoktur ve o zaman biz gerçekten Gökle, Yerle ve her şeyle birizdir" (*a.g.e.*).

"En yücede kalma" olan üçüncü "bağ" hakkında şöyle yazar: "En yüce iyi, yüce erdemin ve halkı sevmenin tezahürü için en yüksek ölçüttür. Tabiatımızda engellenmeyecek/belirsizleştirilemeyecek olan şey, en yüce iyinin ve yüce erdemin doğasıyla sezgisel bilgi olarak isimlendirdiğimiz şeyin tezahürüdür. Şeyler ona vasıl olduğunda, doğru doğrudur, yanlış yanlıştır, önemli önemlidir ve aşağı olan aşağı olandır. Eşyaya ve değişimlere olaylarla cevap verir; ancak her zaman doğal ılımlılığa ulaşır. Bu, insanın ve eşyanın eylemleri için en yüksek standarttır; öyle ki, ne ona bir şey eklenebilir ne de ondan bir şey çıkartılabilir. Eğer herhangi bir ekleme ve çıkarma olursa o, bencillik ve rasyonalizasyonun sıradan bir çeşididir ve en yüce iyi değildir" (*a.g.e.*).

SEZGİSEL BİLGİ

Böylece "üç bağ" tek bir "bağ"a, basit bir şekilde zihnimizin asli doğası, yüce erdemin tezahürü olan "bağ"a indirgenir. Hepimiz, ister iyi isterse kötü olsun, asla bencil arzularımız tarafından bütünüyle engellenemeyen ve her zaman kendisini eşyaya karşı ani sezgisel reaksiyonumuzda tezahür ettiren aynı akla sahibiz. Hepimizin bir çocuğun bir kuyuya düşmek üzere olduğunu gördüğümüzde birden bire deneyimlediğimiz tehlike hissi, uygun bir durumdur. Bu şeylere ilk reaksiyonumuzda, doğrunun doğru ve yanlışın yanlış olduğunu doğal ve kendiliğinden biliriz. Bu bilme, asli doğamızın bir tezahürüdür; bunun için Wang, "sezgisel bilgi" (kelimesi kelimesine, "iyi bilgi") terimini kulla-

nır. Yapmak için ihtiyaç duyduğumuz her şey, yalnızca bu bilginin diktelerini takip etmek ve çekinmeksizin ileriye atılmaktır. Çünkü, eğer bu dikteleri derhal takip etmeme hususunda bahaneler bulmaya çalışırsak o zaman, bu sezgisel bilgiye bir şey ekliyor ve ondan bir şey eksiltiyor oluruz. Bahane arama eylemi, bencillikten kaynaklanan rasyonelleştirmedir. Yirmi Üçüncü ve Yirmi Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi, Chou Tun-yi ve Ch'eng Hao aynı teoriyi ifade ettiler; ancak Wang Shou-jen burada, ona daha metafizik bir temel verir.

Yang Chien (ö. 1226), Lu Chiu-yüan'la ilk kez karşılaştığında, ona arketipsel zihnimizin ne olduğunu sorduğu, söylenir. Yeri gelmişken burada, söz konusu "arketipsel zihin" teriminin, esas olarak Ch'nist bir terim olduğu ancak, Lu-Wang okulunun Yeni-Konfüçyüsçüleri tarafından kullanılmaya başlandığına işaret edilebilir. Bu soruyu cevaplandırırken Lu-Chiu-yüan *Menciu*sdaki "dört menşe" hakkındaki paragrafı ezbere okudu. Yang Chien, bu paragrafı çocukluğundan beri okuduğunu, ancak hâlâ arketipsel zihnin neden ibaret olduğunu anlayamadığını söyledi. Bu zamanda Yang Chien, bir memurdu ve konuşma sırasında, karar vermek zorunda olduğu muayyen bir davayla meşgul olması için çağrıldı. Yapması gereken şeyi bitirdiğinde, yine aynı soruyu Lu Chiu-yüan'a sordu. O zaman Lu şöyle dedi: "Hükmü ilan etmede olduğu gibi, doğru senin doğru olduğunu bildiğin ve yanlış da senin yanlış olduğunu bildiğin şeydir. İşte bu senin, arketipsel zihnindir." Yang: "Başka bir şey var mıdır" dedi. Buna Lu bağırarak: "Başka ne istiyorsun?", diye cevap verdi. Yang, derhal aydınlandı ve böylece Lu'nun talebesi oldu. (*Tz'u-hu Yi-shu* ya da *Yang Chien*'in *Edebi Bakiyeleri*, Bölüm 18).

Bir başka hikâye, Wang Shou-jen'in bir takipçisinin bir keresinde, bir gece evinde bir hırsız yakaladığını, bundan dolayı ona, sezgisel bilgi hakkında bir konferans verdiğini anlatır. Hırsız güldü ve: "Lütfen bana cevap ver; benim sezgisel bilgim nerededir?" diye sordu. O zamanda hava sıcaktı, bu yüzden hırsızı ele geçiren kimse, onu önce ceketini, sonra gömleğini çıkarmaya davet etti ve sonra: Hava, hâlâ çok sıcak. Pantolonunu niçin çıkarmıyorsun?", dedi. Hırsız bundan çekindi ve

"Bu, çok doğru gibi görünmüyor" diye cevap verdi. Bunun üzerine, hırsızı yakalayan ona: Senin sezgisel bilgin buradadır!" diye bağırdı.

Hikâye, hırsızın bu konuşmanın sonucu olarak aydınlanıp aydınlanmadığını anlatmıyor; ancak bu ve ondan önceki hikâye, kesinlikle bir öğrenciyi Aydınlanmaya götüren tipik Ch'an tekniğidir. Bunlar her insanın, kendi arketipsel zihninin tezahürü olan ve sayesinde doğrunun doğru ve yanlışın yanlış olduğunu derhal bildiği sezgisel bilgiye sahip olduğunu gösterir. Aslî doğasıyla her insan, bir bilgedir. Bunun içindir ki, Wang Shou-jen'in takipçileri, "caddeler, bilgelerle doludur" derlerdi.

Onların bununla kastettikleri, her insanın potansiyel olarak bir bilge olduğudur. Bu insan, ancak sezgisel bilgiyi takip eder ve ona uygun olarak hareket ederse, gerçek bir bilge haline gelir. Bir başka ifadeyle, onun yapma ihtiyacında olduğu şey, sezgisel bilgisini uygulamaya koyması ya da Wang Shou-jen'in terminolojisiyle, sezgisel bilgisini genişletmesidir. Böylece, sezgisel bilginin genişlemesi, Wang'ın felsefesinde anahtar terim haline geldi ve sonraki yıllarında yalnızca bu kelimeleri zikretti.

"İŞLERİN ISLAHI"

Büyük Bilgi'nin de, "sekiz küçük tel"den söz ettiği hatırlanacaktır. Bu sekiz tel, egonun manevi olarak yetiştirilmesinde takip edilecek sekiz adımdır. Bunların birincisi, "bilginin genişletilmesi" ve "şeylerin araştırılması"dır. Wang Shou-jen'e göre, bilginin genişletilmesi, sezgisel bilginin genişletilmesi anlamına gelir. Egonun yetiştirilmesi, bir kimsenin sezgisel bilgisini takip etmesi ve onu uygulamaya koymasından başka bir şey değildir.

"Eşyanın araştırması" için kullanılan Çince terim, *ko wu*'dur ve onu, bu anlama sahip olarak yorumlayanlar Ch'eng Yi ve Chu Ḥsi'dir. Ancak Wang Shou-jen'e göre, *ko*, ıslah etmek ve *wu* işler anlamına gelir. Bu yüzden de *ko wu*, "eşyanın araştırılması" değil, "işlerin ıslahı" anlamına gelir. Wang Shou-jen şöyle devam eder: Sezgisel bilgi, Budistler tarafından öğretilen tefekkür ve meditasyon vasıtasıyla genişletile-

mez. O, sıradan işlerle ilgili gündelik tecrübemiz aracılığıyla genişletilmelidir. Bu yüzden Wang Shou-jen şöyle der: "Zihnin eylemi, *yi* [irade, düşünce] ve *yi*'nin yöneldiği hedef *wu* [eşya, işler] olarak isimlendirilir. Mesela, bir kimsenin *yi*'sinin hedefi, bir kimsenin ailesine hizmettir; o zaman bir kimsenin ailesine bu hizmeti *wu*'dur. Bir kimsenin *yi*'sinin hedefi, hükümdara hizmet olduğunda, o zaman hükümdara bu hizmet, *wu*'dur" (*Talimatların Kaydı*, pt. 1). *Wu* doğru ya da yanlış olabilir, ancak bu belirlenir belirlenmez, sezgisel bilgimiz derhal, onu bilecektir. Sezgisel bilgimiz, bir şeyin doğru olduğunu bildiğinde onu samimi olarak yapmalıyız ve sezgisel bilgimiz bir şeyin yanlış olduğunu bildiğinde, samimi olarak onu yapmayı bırakmalıyız. Bu şekilde, işlerimizi ıslah eder ve aynı zamanda sezgisel bilgimizi genişletiriz. İşleri ıslah etmek dışında, sezgisel bilgimizi genişletmenin başka bir yolu yoktur. Bunun içindir ki, *Büyük Bilgi*: "Bilginin genişletilmesi, işlerin ıslahından oluşur", der.

"Sekiz telin" sonraki iki adımı, "düşüncenin samimiyeti [*yi*] ve zihnin ıslahıdır." Wang Shou-jen'e göre, düşüncenin samimiyeti, işlerin ıslahından ve sezgisel bilginin genişletilmesinden başka bir şey değildir. Bunların her ikisi de, samimiyetle yerine getirilir. Sezgisel bilgimizin diktelerini takip etmemek için bahaneler bulmaya çalışmak düşüncede samimiyetsizliktir; samimiyetsizlik ise, Ch'en Hao ve Wang Shou-jen tarafından bencillik ve rasyonelleştirme dedikleri ile aynı şeydir. Düşüncemiz samimi olduğunda, zihnimiz ıslah edilmiş olur; zihnin ıslahı, düşüncede samimi olmaktan başka bir şey değildir.

"Sekiz telin" sonraki dört adımı, benin yetiştirilmesi, ailenin düzenlenmesi, devleti düzene koymak ve dünyaya barış getirmektir. Wang Shou-jen'e göre, benin yetiştirilmesi, sezgisel bilginin genişletilmesiyle aynı şeydir. Çünkü, sezgisel bilgimizi genişletmeksizin kendi kendimizi nasıl yetiştiririz. Kendi kendimizi yetiştirmede, sezgisel bilgimizi genişletmekten başka ne yapabiliriz ki? Sezgisel bilgimizi genişletirken insanları sevmeliyiz ve insanları severken ailemizi düzenleme ve devletimizde düzen yaratma hususunda en büyük katkımızı yapmak ve dünyaya barış getirmekten başka ne yapabiliriz? Nihayet "se-

kiz tel"in hepsi, sezgisel bilginin genişlemesi olan tek bir "tele" indirgenebilir.

Sezgisel bilgi nedir? O basit bir şekilde, zihnimizin deruni ışığı, evrenin asli birliği ya da *Büyük Bilgi*nin onu isimlendirdiği şekliyle, yüce erdemdir. Bundan dolayı, sezgisel bilginin genişlemesi, yüce erdemden başka bir şey değildir. Bu yüzden *Büyük Bilgi*'nin bütün fikirleri, anahtar kelimelerde ifade edilen bir düşünceye, sezgisel bilginin genişletilmesine indirgenebilir.

Yine Wang Shou-jen'i iktibas edecek olursak: "İnsanın zihni, Göktür. İnsanın zihninin içermediği hiçbir şey yoktur. Hepimiz, bu tek Göğüz; ancak bencilliğin sebep olduğu engeller sebebiyle Göğün asli durumu, tezahür etmez. Her zaman, sezgisel bilgimizi genişletiriz, engelleri ortadan kaldırırız ve onların hepsi ortadan kaldırıldığında, asli doğamız ilk haline geri döndürülür; böylece yeniden bu Göğün bir parçası haline geliriz. Parçanın sezgisel bilgisi, bütünün sezgisel bilgisidir. Bütünün sezgisel bilgisi, parçanın sezgisel bilgisidir. Her şey, tek bir bütündür" (*Talimatların Kaydı*, pt. 1).

ZİHNİN DİKKATİ

Böylece Wang Shou-jen'in sistemi, Cho Tun-yi, Ch'eng Hao ve Lu Chiu-yüan'kilerle aynı çizgiyi takip eder. Ancak o sistemini, daha sistematik ve daha dakik terimlerle ifade eder. *Büyük Bilgi*'nin "bağları"nın ve "telleri"nin onun sistemine çok iyi uyması gerçeği, hem kendisine kanaat hem de başkalarına otorite getirir.

Bu sistem ve onun manevi yetiştirme metodu, basit ve doğrudandır. Bunlar, onun sistemine güçlü bir cazibe kazandıran özelliklerdir. İhtiyaç duyduğumuz şey, her şeyden önce, her birimizin, evrenle bir olan asli zihne sahip olduğumuzu anlamaktır. Bu anlamaya, Lu Chiu-yüan tarafından, "ilk önce en önemli olanı tespit etmek" olarak gönderme yapılır. Bu ifadeyi o, Mencius'tan ödünç alır. Lu Chiu-yüan bir vesileyle şöyle der: "Son zamanlarda, ilk önce en önemli olanın tespit edilmesini vurguladığım tek bir ifade dışında, takdim edecek hiçbir marifete sahip olmadığımı söyleyerek beni eleştiren insanlar oldu. Bu-

nu işittiğimde: 'Gerçekten öyle!' diye bağırdım" (*Derlenmiş Çalışmalar*, Bölüm 34).

Yirmi Dördüncü Bölüm'de, Yeni-Konfüçyüsçülere göre, manevi yetiştirmenin bir kimsenin dikkatli olmasını gerektirdiğine işaret edildi; ancak ne için dikkat? Lu-Wang okuluna göre, bir kimse "en önemli olanı tespit etmeli" ve sonra ona karşı dikkatli olmalıdır. "İlk önce en önemli olanı tespit etmeksizin" derhal ve rastgele bir şekilde şeyleri araştırma göreviyle başlama, Ch'eng-Chu okulu hakkındaki eleştiridir. Bu şartlar altında, zihnin dikkatliliği bile manevi yetiştirmede herhangi bir sonuca sebep olamaz. Bu usul, Lu-Wang tarafından içinde hiç pirinç olmadığı halde, pişirmek maksadıyla çömleğin altına ateş yakmayla karşılaştırılır.

Ancak Ch'eng-Chu okulu buna, şeyler araştırılmaya başlamadan herhangi bir şey tam olarak nasıl tespit edebilir? diye cevap verdi. Eğer bir kimse, şeylerin bu araştırmasını dışlarsa, "en önemliyi tespit"te tek yol kalır ki, o da anlık aydınlanma yoludur. Ch'eng-Chu okulu bunu, Konfüçyüsçü değil, daha çok Ch'anist olarak kabul eder.

Yirmi Dördüncü Bölüm'de, Ch'eng Hao'nun da, öğrencinin ilk önce her şeyin birliği olan *jen*'i (insanseverliği) anlamaya başlaması ve sonra, onu samimiyet ve dikkatle yetiştirmesi gerektiğini söylediğini gördük. Başka hiçbir şeyin yapılmasına gerek yoktur. Yalnızca kendimize güvenmeğe ve dosdoğru ileriye gitmeğe ihtiyaç duyarız. Lu Chiuyüan benzer tarzda şöyle der: "Cesur ol, gayretli ol, ağları parçala, yolundaki dikenleri yak ve pislikleri temizle" (*a.g.e.*). Böyle yaptığında, Konfüçyüs'ün otoritesi bile zorunlu olarak saygı gösterilmeye ihtiyaç duymaz. Lu'nun yeniden ifade ettiği gibi: "Eğer bir kimse, öğretimde temel olan hakkında bir anlayış elde ederse, o zaman altı klasik, bir kimsenin hamişi haline gelir" (*a.g.e*). Bu bakımdan, Lu-Wang okulunun, Ch'anizm'in bir devamı olduğunu açık bir şekilde görürüz.

BUDİZM ELEŞTİRİSİ

Hem Lu-Wang hem de Ch'eng-Chu okulları, Budizm'i sert bir şekilde eleştirirler. İki okul arasındaki fark, bu eleştiride de ortaya çıkar.

Chu Hsi şöyle der: "Budistler boşluktan söz ettiklerinde, bu onların [bütünüyle] yanlış oldukları anlamına gelmez. Ancak onlar bu boşlukta, *Li*'nin olduğunu bilmelidirler. Çünkü gerçek *Li*'nin daima burada olduğunu anlamaksızın, sadece 'boş' olduğumuzu söyleyecek isek, [böyle bir doktrini]n ne faydası vardır? Bu durum, soğuk berraklığı en alta kadar uzanan temiz suyu olan bir havuzun durumu gibidir. İlk bakıldığında, onda hiç su yokmuş gibi görünür; o zaman biri, bu havuzun yalnızca 'boş' olduğunu söyleyecektir. Eğer bu şahıs, soğukluğun ya da sıcaklığın olup olmadığını hissetmek için elini havuza sokmazsa, içinde suyun olduğunu bilemeyecektir. Budistlerin görüşü de kesinlikle böyledir" (*Kaydedilmiş Sözler*, Bölüm 126). Yine o şöyle der: "Konfüçyüsçüler, *Li*'yi doğmamış ve yok edilemez olarak kabul ederler" (*a.g.e.*). Chu Hsi'ye göre, budistler, somut dünyada var olan şeyler, değiştikleri ve geçici olduklarından somut dünyanın boş olduğunu söylerken haklı değildirler. Ancak, ebedi olan ve değişmeye maruz kalmayan *Li* de vardır. O zaman bu anlamda, evren boş değildir. Budistler, bir kısım insanların renksiz olduğu için havuzdaki suyu görmemeleri gibi, soyut oldukları için *Li*'lerin de gerçek olduğunu bilemezler.

Wang Shou-jen de Budizm'i eleştirir, ancak eleştirisini farklı bir bakış açısından yapar: "Taocular [yani, dini Taocular] *hsü* [boşluk, gerçek olmama]den söz ettiklerinde, Konfüçyüsçü bilge *shih*'den [gerçeklik, reellik], bir teli ona ilave edilebilir mi? Budistler *wu*'dan [yokluk, var-olmama] söz ettiklerinde, Konfüçyüsçü bilge ona, *yu*nun [varlık, var oluş] bir telini ekleyebilir mi? Ancak Taocular *hsü*'den söz ettiklerinde onların hareket noktası, hayatı korumaktır. Oysa budistler *wu*'dan söz ettiklerinde onların hareket noktası, hayatın ve ölümün acısından kaçınmaktır. Onlar bu fikirleri zihnin asli doğasına ilave ettiklerinde, onların *hsü* ve *wu*'nularının asli anlamları bir ölçüde kayıptır ve bununla zihnin doğası engelden kurtulmuş olmaz. Konfüçyüsçü bilge, sadece sezgisel bilgiyi asli haline geri döndürür ve ona hangi türden olursa olsun hiçbir fikir ilave etmez...Gök, Yer ve bütün şeyler, bizim sezgisel bilgimizin fonksiyon ve eyleminin içinde bulunur. O za-

man, ona engel olan ya da mani olacak herhangi bir şey nasıl onun dışında olabilir" (*Talimatların Kaydı*, pt. 3).

Yine o şöyle der: "Budistlerin fenomenlere herhangi bir bağlılıklarının olmadığı şeklindeki iddiaları, söz konusu fenomenlere bağlılıkları olduğunu gösterir. Biz Konfüçyüsçülerin fenomenlere hiçbir bağlılığımızın olmadığını iddia etmememiz gerçeği, bizim onlara bağlı olmadığımızı gösterir... Budistler, beşeri ilişkilerde var olan sıkıntılardan korkarlar ve bu yüzden de, onlardan kaçarlar. Daha önce bu ilişkilere bağlanmış olduklarından onlardan kaçmaya mecbur edilirler. Ancak biz Konfüçyüsçüler, farklıyız. Baba ve oğul ilişkisinin olduğu yerde, biz bu ilişkiye sevgiyle karşılık veririz. Hükümdar ve tebaa arasındaki ilişkinin var olduğu yerde, biz ona adaletle karşılık veririz. Karı ve koca arasındaki ilişkinin var olduğu yerde ona, karşılıklı saygıyla karşılık veririz. Bizim fenomenlere, herhangi bir bağlantımız yoktur."

Eğer bu akıl yürütmeyi takip edecek olursak, Taoculuğun ve Budizm'in temel fikirlerine Yeni-Konfüçyüsçülerin, bizatihi Taocular ve Budistlerden çok daha fazla bağlı olduklarını söyleyebiliriz. Onlar Taoculardan daha Taoist ve Budistlerden daha Budisttirler.

27

Batı Felsefesinin Girişi



"Bizim zamanımızda doğu ve batı arasında büyüyen iletişim, Avrupa ve Amerika'daki siyasi ve toplumsal reformlar, insanların barışa yaklaşan ikinci safhaya doğru ilerlediklerini gösterir. Bunu, bütün dünyanın birliği takip edecektir. Konfüçyüs, bütün bunları daha önceden bildi."

K'ang Yu-Wei

19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar yaşamış, geleneksel Çin felsefesinin insanlığın gelişimini öngördüğünü, bu anlamda Batı düşüncesine de yön verdiğini savunan K'ang Yu-Wei.

Her felsefe sistemi, yanlış anlaşılıp yanlış kullanılmıştır. Yeni-Konfüçyüsçülüğün iki okulunun durumu da böyle oldu. Chu Hsi'ye göre bir kimse prensip itibariyle ebedi *Li*'yi ya da Yasaları anlamak için eşyayı araştırmakla işe başlamalıdır; ancak Chu Hsi'nin kendisi bile bu prensibi tam olarak yerine getirmedi. Kaydedilmiş olan sözlerinde, doğal ve toplumsal fenomenler hakkında muayyen gözlemler yaptığını görürüz. Ancak zamanının çoğu, Klasiklerin incelenmesi ve yorumlanmasına hasredilmişti. Yalnızca ebedi *Li*'nin olduğuna değil, aynı zamanda kadim bilgelerin ifadelerinin de edebi *Li* olduğuna inanmaktaydı. Bu yüzden onun sisteminde, Ch'eng-Chu okulunun geleneği devam ettiği müddetçe gittikçe daha aşikar hale gelen bir yetkecilik ve muhafazakarlık unsuru vardı. Bu okulun resmi devlet öğretisi haline gelmesi olgusu, bu eğilimi daha çok arttırdı.

YENİ-KONFÜÇYÜSÇÜLÜĞE TEPKİ

Lu-Wang okulu, bu muhafazakarlığa karşı bir devrimdi ve Wang Shou-jen'in zamanında devrimci hareket, en yüksek noktasındaydı. Çok basit bir tarzda bu devrimci hareket, doğrudan doğruya her insa-

nın sezgisel bilgisine müracaat etti. Bu sezgisel bilgi, insanın "arketipsel zihnin" iç ışığıdır. Yönetim tarafından asla kabul edilmemekle birlikte Ch'eng-Chu okulunda olduğu gibi Lu-Wang okulu da, birincisi kadar etkili bir hale geldi.

Ancak Wang Shou-jen'ın felsefesi de yanlış anlaşıldı ve yanlış kullanıldı. Wang'a göre, sezgisel bilginin birden bire bildiği şey, bizim irademizin ya da düşüncemizin ahlâki yönüdür. O bize, nasıl yapmamız gerektiğini değil yalnızca neyi yapmamız gerektiğini anlatabilir. O, Amerikalıların şimdi "nasıl yapılacağını bilmek" diye isimlendirdikleri şeyden yoksundur. Wang, muayyen şartlarda yapmamız gereken şeyi nasıl yapılacağını bilmek için var olan işlerin durumuyla ilişkili pratik eylem metotlarını incelemek zorunda olduğumuzu söyledi. Ancak daha sonra takipçileri, sezgisel bilginin kendisinin "nasıl yapılacağını bilmek"i de içeren her şeyi bize söyleyebileceği inancına erişmişler gibi görünmektedir. Bu anlamsızdır ve Lu-Wang okulunun takipçileri, kesinlikle bu anlamsızlığın sonuçlarından zarar gördüler.

Bir önceki bölümün sonunda, Wang Shou-jen'in Budizm'i eleştirmek için Ch'an tartışma metodunu kullandığını gördük. Bu, büyük bir ihtimalle yanlış kullanılan bir argüman türüdür. Bir hiciv hikâyesi, bir bilim adamının tanınmış bir Budist mabedini ziyaret ettiğinde, görevli keşiş tarafından sınırlı bir saygıyla muamele edildiğini bize anlatır. Ancak bilim adamı buradayken mabet önemli bir memur tarafından ziyaret edildi ve keşiş ona, en büyük saygıyı gösterdi. Memur gittikten sonra, bilim adamı keşişten bu farklılığın sebebini sordu. Keşiş şöyle cevap verdi: "Saygı göstermek, saygı göstermek değildir ve saygı göstermemek, saygı göstermektir." Bilim adamı, derhal yüzüne samimi bir tokat attı. Keşiş kızarak bu davranışına itiraz etti ve: "Niçin bana vurdun?" dedi. Bilim adamı cevaben şöyle dedi: "Vurmak, vurmak değildir ve vurmamak vurmaktır." Bu hikâye Wang Shou-jen'in zamanından sonra yaygın bir hale geldi ve şüphesiz onunla Wang Shou-jen ve Ch'anistler kastedildi.

Wagn Shou-jen'in döneminde yaşadığı ve etkili olduğu Ming hanedanlığı (1368-1643), Yüan ya da Moğol hanedanlığının (1280-

1367) yerini alan yerli bir Çin hanedanlığıydı. Zamanla o da, dışarıdan saldırılarla birleşen iç isyanların bir sonucu olarak devrildi ve yerini Ch'ing hanedanlığına (1644-1911) bıraktı. Bu hanedanlık altında Çin tarihinde ikinci kez bütün Çin, yabancı bir grup olan Mançular tarafından yönetildi. Ancak Mançular, Çin kültürüne karşı Moğollardan çok daha fazla sempati duyuyorlardı. Onların hanedanlığının ilk üçte ikilik dönemi, bütün olarak Çin için bir iç barış ve saadet dönemiydi. Bu dönem boyunca Çin kültürü, belli bakımlardan önemli ilerlemeler kaydetti; diğer bakımlardan ise, kültürel ve toplumsal muhafazakarlığın büyüdüğü bir dönemdi. Resmi olarak, Ch'eng-Chu okulu, önce olduğundan daha kesin bir şekilde yerleşti. Ancak, gayri resmi olarak Ch'ing hanedanlığı, hem bu okula hem de Lu-Wang okuluna karşı önemli bir tepkiye tanıklık etti. Bu tepkinin liderleri, her iki okulu da, Ch'anizm ve Taoculuğun etkisi altında Konfüçyüsçü fikirleri yanlış yorumlamakla ve böylece de asli Konfüçyüsçülüğün pratik yönünü kaybetmekle suçladılar. Saldırganlardan biri şöyle dedi: "Chu Hsi, Taocu bir keşişti ve Lu Chi-yüan Budist bir keşişti." Bu suçlama, son iki bölümde gördüğümüz gibi bütünüyle haksız bir suçlama değildi.

Ancak felsefi bakış açısından bu, bütünüyle konu dışıdır. Yirmi Üçüncü Bölüm'de işaret edildiği üzere Yeni-Konfüçyüsçülük, Konfüçyüsçülük, Budizm, (Ch'anizm vasıtasıyla) felsefi Taoculuk ve dini Taoculuğun bir senteziydi. Çin felsefesi tarihi bakış açısından böyle bir sentez, bir gelişmeyi temsil eder ve bu yüzden de bir kusur olmaktan daha ziyade bir fazilettir.

Ancak Ch'ing hanedanlığında, Konfüçyüsçülüğün Ortodoks konumu, daha öncekinden daha güçlü olduğunda, Yeni-Konfüçyüsçülüğün saf Konfüçyüsçülükle aynı şey olmadığını iddia etmek, Yeni-Konfüçyüsçülüğün yalan ve yanlış olduğunu iddia etmeğe eş değerdeydi. Gerçekten de, muhaliflerine göre, Yeni-Konfüçyüsçülüğün zararlı etkileri, Budizm ve Taoculuğunkinden daha büyüktür. Çünkü, onun asli Konfüçyüsçülükle görünen uzlaşması, halkı kolayca aldattı ve böylece de onları doğru yoldan çıkarttı.

Bu sebepten Ch'ing hanedanlığının bilim adamları "Han'a dö-

nüş" hareketi başlattılar. Bununla Han Hanedanlığı'nın bilim adamlarının ilk klasikler üzerine yazdıkları yorumlara bir geri dönüşü kastettiler. Bunlar, bu Han Hanedanlığı'nın bilim adamlarının zaman bakımından Konfüçyüs'e yakın dönemde ve Budizm'in Çin'e girişinden önce yaşadıklarından onların Klasikler hakkındaki yorumlarının daha saf ve Konfüçyüs'ün sahih fikirlerine daha yakın olması gerektiğine inandılar. Bu yüzden Yeni-Konfüçyüsçülerin ıskartaya çıkarmış oldukları Han bilim adamlarının birçok yazılarını tetkik ettiler ve bu tetkiki, *Han hsüeh* ya da Han Hanedanlığı'nın bilgisi olarak kavramlaştırdılar. Söz konusu tetkik, Yeni-Konfüçyüsçülerin zıttına olmak üzere bu şekilde isimlendirildi. Çünkü Yeni-Konfüçyüsçüler, kendi ana okulları Sung hanedanlığında gelişip büyüdüğü için o dönemi *Sung hsüeh* ya da Sung hanedanlığı bilgisi olarak adlandırmışlardı. 20. yüzyılın başlangıcına kadar 19. yüzyıl boyunca *Han hsüeh*'in Ch'ing bağlıları ile *Sung hsüeh*'inkiler arasındaki mücadele, Çin düşünce tarihindeki tartışmaların en büyüklerinden birini teşkil etti. Bizim bugünkü bakış açımızdan bu, gerçekte kadim metinlerin felsefi ve bilimsel yorumu arasındaki tartışma gibi bir tartışmaydı. Bilimsel yorum, bu metinlerin gerçek anlamları olduğuna inandığı şeyi vurguladı; felsefi yorum, onların kastetmeleri gerektiğine inandığı şeyi.

Kadim metinlerin bilimsel yorumu üzerindeki vurgularından dolayı, *Han hsüeh* bilim adamları metin eleştirisi, yüksek eleştiri ve filoloji gibi alanlardaki gelişmeleri ortaya çıkardılar. Gerçekten de, onların tarihsel, filolojik vs. çalışmaları, Ch'ing hanedanlığının en büyük kültürel başarısı haline geldi.

Felsefi olarak, *Han hsüeh* bilim adamlarının katkısı, önemsizdi, ancak kültürel olarak zamanlarının zihinlerini Çin edebi başarısının daha geniş alanlarına açma husûsunda çok şey yaptılar. Ming hanedanlığı süresince, Yeni-Konfüçyüsçülüğün etkisi altında, devlet imtihanlarında başarılı olmak için gereken bilgiden dolayı eğitimli insanların çoğu, dikkatlerinin tamamını "Dört Kitaba" (*Konfüçyüsçü Seçmeler*, *Mencius*, *Büyük Bilgi* ve *Orta Yol Doktrin*) hasrettiler. Bunun bir sonucu olarak da, diğer edebiyat hakkında az şey öğrendiler. An-

cak, Ch'ing bilim adamları kadim metinlerin bilimsel yeniden değerlendirilmesiyle ilgilenmeye başladıklarında, kendilerini yalnızca Konfüçyüsçü Klasiklerle sınırlamadılar. Muhakkak bunlar, ilk önce Konfüçyüsçü Klasiklerle meşgul oldular; ancak Klasikler alanındaki çalışma son erdiğinde, *Mo-tzu*, *Hsün-tzu* ve *Han-fei-tzu* gibi uzun bir süreden beri ihmal edilmiş olan kitapları da içeren Ortodoks Konfüçyüsçülüğün dışındaki okulların diğer kadim metinlerini incelemeye başladılar. Bu metinlere sirayet etmiş, sokulmuş olan birçok bozulmayı düzeltmek, kelimelerin ve ifadelerin kadim kullanımlarını açıklamak için çalıştılar. Onların bu çalışmaları sayesindedir ki, bu metinler, mesela Ming hanedanlığında olduğundan çok daha fazla bugün okunabilir durumdadır. Söz konusu bilim adamlarının çalışmaları, Batı felsefesinin girişinin dürtüsü altında son on yirmi yılda meydana gelen kadim felsefecilerin felsefi çalışmalarına yönelik ilginin uyanmasına yardım etmek hususunda çok şey yaptı. Şimdi bu konuyu ele alalım.

KONFÜÇYÜSÇÜ DİNE YÖNELİK HAREKET

Burada, Çinlilerin ilk kez Batı kültürüyle temasa geçme tarzını tamamen araştırmak zorunlu değildir. Bu hususta Ming hanedanlığının sonuna doğru yani, 16. yüzyılın son kısmı ve 17. yüzyılın ilk kısmında, birçok Çinli bilim adamının, bu zamanda Cizvit misyoner-bilim adamları tarafından Çin'e sokulan matematik ve astronomi tarafından etkilenmiş olduklarını söylemek yeterli olacaktır. Eğer Avrupalılar, Çin'i ve onu kuşatan alanları Uzak Doğu olarak isimlendirdiyseler, ilk Çin-Avrupa temasları döneminde Çinliler de, Avrupa'ya Uzak Batı ya da *T'ai Hsi* olarak gönderme yapmaktaydılar. Daha önceki yüzyıllarda onlar, Hindistan'dan "Batı" olarak söz etmekteydiler; bundan dolayı da yalnızca, Hindistan'ın batısındaki ülkelere "Uzak Batı" diye gönderme yaparlardı. Bu terim, şimdi kullanımdan kalktı. Ancak 19. yüzyılın sonu gibi geç bir döneme kadar yaygın bir şekilde kullanılan olan bir terimdi.

On Altıncı Bölüm'de, Çinlilerin geleneksel olarak kendileri ve başkaları ya da "barbarlar" arasında yaptıkları ayırımın ırki olmaktan ziyade kültürel olduğunu söylemiştim. Onların milliyetçilik duygusu,

siyasetten daha çok kültür ilgili olarak geliştirildi. Kadim bir medeniyetin varisleri olan ve coğrafi olarak diğer herhangi bir medeniyetten nispeten uzakta bulunan Çinliler için, başka herhangi bir milletin kültürlü ve ancak kendilerinden farklı bir tarzda yaşamış olduklarını düşünmek güçtü. Bundan dolayı, yabancı bir kültürle temasa geçtikleri her zaman, onu hakir görme ve ona mukavemet etme eğiliminde oldular. Bunu, onu daha çok yabancı bir şey olarak gördükleri için değil, sadece onu daha aşağı ya da yanlış olduğunu düşündükleri için yaptılar. On Sekizinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, Budizm'in girişi, yabancı inanca bir tür milliyetçi tepki olarak ortaya çıkan dini Taoculuğun kuruluşunu harekete geçirdi. Hıristiyan misyonerlerinin en önemli rolü oynadıkları Batı kültürünün girişi de, aynı şekilde benzer bir tepki yarattı.

16. ve 17. yüzyılda, daha önce işaret edildiği üzere, misyoner bilim adamları, dinlerinden daha çok matematikte ve astronomide ulaştıkları düzeyle Çinlileri etkilediler. Ancak daha sonra, özellikle de 19. yüzyıl boyunca, Avrupa'nın gelişen askeri, endüstriyel ve ticari üstünlüğü ve aynı zamanda vuku bulan Mançuların yönetimi altında Çin'in siyasi gücünün çöküşüyle birlikte Hıristiyanlığın gücü, Çinliler tarafından gittikçe artan bir şekilde hissedildi. Misyonerler ve Çinliler arasında 19. yüzyılda patlak veren birkaç ana tartışmadan sonra, Batı'nın büyüyen etkisine karşı koymak, onu etkisiz hale getirmek için yerli Konfüçyüsçü bir dine yönelik bir hareket, meşhur devlet adamı ve reformcu K'ang Yu-wei (1858-1927) tarafından başlatıldı. Bu olay, –Çin düşüncesinin iç gelişimi bakış açısından bile– saf bir tesadüf değildi, zira *Han süeh*'in bilim adamları daha önce bunun için gereken yolu hazırlamışlardı.

On Altıncı ve On Yedinci Bölüm'de, Han Hanedanlığı'nda Konfüçyüsçülüğün iki okulunun hakim olduğunu gördük: Eski Metin Okulu ve Yeni Metin Okulu. Han bilim adamlarının çalışmalarının incelenmesinin Ch'ing hanedanlığı boyunca yeniden canlanmasıyla, bu iki okul arasındaki eski mücadele de yeniden canlandı. Tung Chung-shu'nun liderlik ettiği Yeni Metin Okulu'nun Konfüçyüs'ün ideal yeni bir hanedanlığın kurucusu olduğuna inandıklarını ve hatta daha son-

ra onu, yeryüzünde icra edeceği bir misyonu olan tabiatüstü bir varlık, hatta insanlar arasında hakiki bir tanrı olarak görecek kadar ileri gittiklerini de gördük. *Han hsüeh*'de K'ang Yu-wei, Yeni Metin Okulu'ndan Ch'ing'in bağlılarının bir lideriydi ve bu okulda, Konfüçyüsçülüğü kelimenin malum anlamıyla organize bir din olarak tesis etmek için pek çok malzeme bulunmaktaydı.

Tung Chung-shu'yu incelerken, o zaman Tung'un Konfüçyüs hakkındaki fantastik teorisini okumuştuk. K'ang Yu-wei'nin bu teorisi, çok daha fantastiktir. Gördüğümüz gibi, *Li Chi* ya da *Ayinler Kitabı* kadar *Ch'un Ch'iu* ya da *İlk Bahar ve Sonbahar Yıllıklarında* veya daha çok onun Han yorumcularının teorisinde dünyanın üç çağ ya da üç gelişim safhasından geçtiği anlayışı vardır. K'ang Yu-wei şimdi bu üç çağ teorisini, Konfüçyüs'ün çağının, çöküş ve düzensizliğin ilk çağı olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlayarak söz konusu teoriyi yeniden canlandırdı. K'ang Yu-wei şöyle devam eder: Bizim zamanımızda, Doğu ve Batı arasında büyüyen iletişim, Avrupa ve Amerika'daki siyasi ve toplumsal reformlar, insanların düzensizlik safhasından, barışa yaklaşan ikinci daha yüksek safhaya doğru ilerlediklerini gösterir. Bunu, bütün dünyanın birliği takip edecektir. Bu, beşeri gelişimin son safhası olan, büyük barış safhasının gerçekleşmesidir. 1912'de yazan K'ang şöyle demekteydi: "Konfüçyüs, bütün bu şeyleri daha önceden bildi" (*Lun-yü Chu* ya da *Seçkiler Hakkında Yorum*, Bölüm 2).

K'ang Yu-wei, yalnızca birkaç ay süren ve yurt dışına kaçışının, takipçilerinden birkaçının idamının takip ettiği ve Mançu yönetimi tarafından siyasi tepkinin yenilendiği 1898'in seçkin siyasi reformlarının lideriydi. Onun kanaati, savunduğu şeyin, yeni Batı medeniyetinin adaptasyonu değil, daha ziyade Konfüçyüs'ün kadim ve sahih öğretilerini gerçekleştirmekti. Konfüçyüsçü Klasikler üzerine birçok yorum yazdı ve yeni fikirlerini onlarda buldu. Bunların yanı sıra, aynı zamanda 1884'te *Ta T'ung Shu* ya da *Büyük Birlik Kitabı* adlı bir kitap da yazdı. Bu kitapta, Konfüçyüsçü şemaya göre beşeri ilerlemenin üçüncü safhasında gerçekleşecek olan ütopyanın somut bir resmini verdi. Bu kitap, en ütopyacı yazarları korkutup şaşırtacak kadar cesur ve

devrimci olduğu halde, K'ang Yu-wei'nin kendisi, bir ütopyacı olmakta uzaktı. Programının, beşeri medeniyetin en yüksek ve son safhası dışında uygulanamayacağı hususunda ısrar etti. Yakın pratik siyasi programı, yalnızca anayasal bir monarşiyi kurumsallaştırma üzerinde durdu. Bu yüzden bütün hayatı boyunca çok radikal olduğu için muhafazakarlar ve daha sonra çok muhafazakar olduğu için radikaller tarafından nefret edilen biri oldu.

Ancak 20. yüzyıl, bir din yüzyılı değildi ve Hıristiyanlığın Çin'e girişiyle birlikte ya da ona ilaveten, din karşıtı olan modern bilim de geldi. Bu yüzden, Hıristiyanlığın Çin'deki etkisi kendiliğinden sınırlandı ve Konfüçyüsçü bir dine yönelik bir hareket erken bir ölüme maruz kaldı. Yine de Ch'ing hanedanlığının yıkılması ve onun yerini 1912'de Cumhuriyet'in almasıyla birlikte, ilk Cumhuriyet Anayasası 1915'te kaleme alındığında K'ang Yu-wei'nin takipçilerinin Cumhuriyet'in, Konfüçyüsçülüğü devlet dini olarak kabul etmesini ifade eden bir arzuları vardı. Anayasanın Çin Cumhuriyeti'nin Konfüçyüsçülüğü bir devlet dini olarak değil, ahlâki eğitimin temel esası olarak kabul ettiğini ilan eden bir uzlaşmaya ulaşıncaya kadar, bu konu hakkında kuvvetli bir ihtilaf ortaya çıktı. Söz konusu Anayasa, asla uygulamaya konulmadı ve o zamandan beri artık K'ang Yu-wei'nin kastettiği anlamda bir din olarak Konfüçyüsçülükten haber alınmadı.

1898'e kadar, K'ang Yu-wei ve arkadaşlarının Batı felsefesi hakkında eğer bir şey biliyorlarsa bile, bu bildiklerinin çok az olduğuna işaret edilmelidir. K'ang'ın siyasi reform hareketi başarısız olduğunda (1865-1898) bir şehit ölümüyle ölen arkadaşı T'an Ssu-t'ung, ondan çok daha usta bir düşünürdü. Yeni-Konfüçyüsçülüğe modern kimyadan ve fizikten alınmış bir takım düşünceleri dahil ettiği *Jen Hsüeh* ya da *Jen'in* (insanseverlik) *Bilimi* adlı bir kitap yazdı. Kitabın başlangıcında kendi *Jen Bilimi*'ni incelemeden önce okunacak kitapları listeler. Bu listede sıraladığı Batı düşüncesiyle ilgili kitaplar arasında yalnızca *Yeni Ahit* ve "matematik, fizik, kimya ve sosyoloji hakkındaki birkaç araştırmayı" zikreder. Zamanındaki insanların Batı felsefesi hakkında çok az şey bildikleri ve Batı kültürü hakkındaki bilgilerinin de, maki-

neler ve savaş gemilerine ilaveten esas olarak bilim ve Hıristiyanlıkla sınırlı olduğu açıktır.

BATI DÜŞÜNCESİNİN GİRİŞİ

20. yüzyılın başlangıcında Batı düşüncesi üzerine en büyük otorite Yen Fu (1853-1920) idi. Hayatının ilk yıllarında devlet tarafından deniz bilimleri çalışmak için, söz konusu zamanda yaygın olan beşeri bilimlere dair çalışmalarını yaptığı İngiltere'ye gönderildi. Çin'e döndükten sonra şu kitapları Çince'ye çevirdi: Thomas Huxley, *Evrim ve Ahlâk Bilimi* (*Evolution and Ethics*); Adam Smith, *Ulusların Zenginliğnin Doğası ve Sebepleri Hakkında Bir Araştırma* (*An Inquery into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*); Herbert Spencer, *Sosyoloji Çalışması*(*The Study of Sociology*); John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*(*On Liberty*) ve *Bir Mantık Sistemi* (*A System of Logic*) adlı çalışmasının yarısını; E. Jenks, *Bir Siyaset Bilim Tarihi* (*A History of Politics*); Montesquie, *Esprit des Lois* ve Jevon'un tercümesinin bir uyarlaması, *Mantık Hakkında Dersler* (*Lessons in Logic*). Yen Fu bu çalışmaları, 1894-95 birinci Çin-Japon savaşından sonra çevirmeye başladı. Bundan sonra, çok meşhur oldu ve yaptığı çeviriler yaygın bir şekilde okundu.

Bu popülariteyi izah eden üç sebep vardır. Birincisi; Batı karşısında daha önce yaşanan bir dizi küçük düşmeyi takiben Çin-Japon savaşında Çin'in yenilgisi Çin halkının kendi kadim medeniyetinin üstünlüğüne olan güvenini sarstı ve böylece de Batı düşüncesi hakkında bir şeyler bilme arzusuna yol açtı. Bu zamandan önce, Batılıların yalnızca bilim, makinalar, silahlar ve savaş gemileri hususunda üstün olduğunu; ancak manevi bakımdan sunacak hiçbir şeye sahip olmadığını zannediyorlardı. İkinci sebep, Yen Fu'nun tercümesinin birçok paragrafları üzerine yorumlar yazmasıydı. Bu yorumlarında, okuyucularının daha iyi anlamalarını sağlamak maksadıyla çevirisini yaptığı yazarın muayyen düşüncelerini Çin felsefesindeki düşüncelerle karşılaştırdı. Bu uygulama, daha önce Yirminci Bölüm'de Budist metinlerin tercümesiyle ilişkili olarak zikredilen *ko yi* ya da kıyasla yorum gibi bir

şeydi. Üçüncü sebep, Yen Fu'nun tercümelerinde Spencer, Mill ve diğerlerinin modern İngilizce'sinin, en klasik tarz Çince'ye dönüştürülmesiydi. Onun tercümelerinde bu yazarları okurken bir kimse, *Mo-tzu* ya da *Hsün-tzu* gibi kadim Çince çalışmaları okuduğunda edindiği intibaın aynısına sahip olmaktaydı. Edebi başarıya yönelik geleneksel saygılarından dolayı, Yen Fu'nun zamanındaki Çinliler bile hâlâ, klasik tarzda ifade edilen herhangi bir düşüncenin Çin klasik çalışmalarının kendisi kadar değerli olduğu şeklinde bir hurafeye sahiptiler.

Ancak tercümelerinin listesi, Yen Fu'nun Batı düşüncesinden çok az şeyi Çin'le tanıştırdığını gösterir. Bunlar arasında, gerçekten konuyla ilgili olanlar, Jevon'un *Mantık Hakkında Dersler* ve Mill'in *Mantık Sistemi* adlı kitaplardır. Bunlardan birincisi, kısaltılmış bir özetti ve ikincisi ise bitirilmeden bırakıldı. Yen Fu, Batı felsefesi hakkındaki bilgisinin oldukça sınırlı olduğunu gösterecek bir şekilde, bütün zamanların en büyük Batılı felsefecisi olarak Spencer'i tavsiye etti.

Yen Fu'nun zamanın da bir başka bilim adamı daha vardı. O, bu bakımdan daha iyi bir anlayışı ve daha derin vukufiyete sahipti. Ancak, felsefe çalışmayı bırakmasından sonraya kadar halk tarafından bilinmedi. Bu bilim adamı, en büyük tarihçiler, arkeologlar ve son zamanların edebi yazarlarından biri olan Wang Kuo-wei (1877-1927) idi. Otuzundan önce, Schopenhaur ve Kant'ı çalışmıştı. Bu bakımdan hemen hemen İngiliz düşünürlerden başka kimseyi incelememiş olan Yen Fu'dan farklıdır. Ancak otuzuna geldikten sonra, Wang Kuo-wei, "Otuz Yaşında Kendi Kendini Anlatma (A Self-Account at the Age of Thirty)" adlı çalışmalarından birinde zikrettiği bir sebepten dolayı felsefe çalışmayı bıraktı. Bu çalışmasında o şöyle der:

"Uzun bir zamandan beridir felsefeden bıktım. Felsefe teorileri arasında, sevilebilecek olanların inanılamayacağı ve inanılanların sevilemeyeceği şeklinde genel bir kural vardır. Hakikati biliyorum ve yine de anlamsızı, büyük metafizik bilimlerini, yüce ahlâk bilimlerini ve yüce estetik bilimini seviyorum. Bunlar benim en çok sevdiğim şeylerdir. Ancak inanılabilir olanı ararken pozitivistik hakikat teorisine, hedonistik ahlâk teorisine ve ampirik ahlâk teorisine meylettim. Bunların

inanılabilir olduğunu biliyorum, fakat onları sevemem ve başka teorilerin de sevilebilir olduğunu hissediyorum, ancak onlara inanamam. Son iki ya da üç yıl boyunca deneyimlediğim büyük sıkıntı budur. Son olarak ilgim kendisini, tedricen, felsefeden doğrudan teselli bulmak istediğim edebiyata kaydırdı."*

Yine o, İngiltere'de Spencer ve Almanya'da Wund gibi insanların ancak ikinci sınıf felsefeciler olup, felsefelerinin bilim ya da daha önceki sistemlerin bir senkretizmi olduğunu söyler. Bu zamanda onun bildiği diğer felsefeciler, yalnızca tarih felsefecileriydi. Eğer tarih felsefesini çalışmayı sürdürseydi, ehil bir tarih felsefecisi olabileceğini söylerdi: "Ancak, ben saf bir felsefeci olamam ve şimdilik bir tarih felsefecisi de olmayı istemiyorum. Felsefeden niçin bıktığımın bir diğer sebebi de budur" (*a.g.e.*).

Bu iktibaslardan hareketle Batı felsefesi hakkında biraz vukufiyeti olduğunu düşündüğüm için Wang Kuo-wei'yi genişçe iktibas ettim. Bir Çin deyiminin dediği gibi o, "onda hoş olanı ve acı olanı" bildi. Ancak bütün olarak, bu yüzyılın başında, Batı felsefesi hakkında herhangi bir şeyi bilen çok az Çinli vardı. Ben kendim, Şangay'da bir lisans öğrencisiyken, başlangıç düzeyinde mantık dersi almıştık, ancak o zaman Şangay'da bu türden bir ders verebilecek hiç kimse yoktu. Sonunda Jevons'un *Mantık Hakkında Dersler*'inin bir kopyasını satın almamızı ve onu bir ders kitabı olarak kullanmamızı bizden isteyen bir hoca bulundu. Bizden, bir İngilizce öğretmenin talebelerinden İngilizce Okuma kitabını başından sonuna kadar okuması gibi onu okumamızı istedi. Değerlendirme dersine geldiğimizde, beni, "e" harfini "g" ve "m" arasına sokmadığımdan emin olmak için "judgement" kelimesine telaffuz etmemi istedi!

Uzun bir süre, kursu gerçek bir mantık kursu haline getirmek için uğraşan bir başka öğretmenin merhametine kalmıştık. Jevons'un kitabında bu öğretmenin bizden yapmamızı istemediği birçok alıştırma vardı; ancak ben yine de kendi hesabıma onları hazırladım. Kitap-

(*) *Chin-an Wen-chi* ya da *Wang Kuo-wei'nin Derlenmiş Edebi Yazıları, İkinci Derleme.*

ta kapasitemi aşan bir alıştırma vardı; dersten sonra öğretmenden onu açıklamasını istedim. Araştırmayı bizimle, bir bucuk saat müzakere edip çözemeyince sonunda: "İzin verin üzerinde düşüneyim ve sonraki gelişimde sizin için onu yapayayım" dedi, ve bir daha asla gelmedi. Bundan dolayı kendimi oldukça üzgün hissettim çünkü onu mahcup etmek, utandırmak gibi bir arzum yoktu.

Pekin Üniversitesi o zaman, felsefenin üç bölümüne Çin, Batı ve Hint Felsefesi bölümüne sahip olduğu farz edilen tek ulusal üniversiteydi. Ancak bu Üniversite tesis edildiğinde Çin felsefesi hakkında yalnızca bir bölüm vardı. 1915'te, Almanya'da felsefe çalışan ve muhtemelen bu konuyla alakalı dersleri öğretebilecek olan bir profesör tutulduğundan bir Batı felsefesi bölümünün tesis edilebileceği ifade edildi. Bundan dolayı o yıl Pekin'e gittim ve bir lisans öğrencisi olarak kabul edildim. Ancak şansıma, bize ders verecek olan profesör kısa bir süre önce ölmüştü; bu yüzden Çin felsefesi bölümünde çalışmak zorunda kaldım.

Bu bölümde, Eski Metin, Yeni Metin, Ch'eng-Chu ve Lu-Wang okullarını temsil eden profesörlerimiz vardı. Onlardan Lu-Wang okulunun bir takipçisi olan bir profesör, Çin felsefesi tarihi üzerine haftada dört saatlik, iki yıllık bir ders okuttu. Hoca, geleneksel bilge kralar, Yao ve Shun ile başladı ve birinci sömestrin sonunda yalnızca Chou Düküne kadar, yani Konfüçyüs'ten yaklaşık 5 yüzyıl öncesine kadar ilerleyebilmişti. Bu şekilde devam edilirse, dersi bitirmenin ne kadar zaman alacağını kendisine sorduk. Şöyle yanıtladı: "Felsefe çalışmasında bitirmek ya da bitirmemek gibi bir şey yoktur. Eğer bu dersin bitirilmesini isterseniz onu bir kelimede bitirebilirim; onun bitirilmesini istemezseniz, asla bitirilemez."

BATI FELSEFESİNİN GİRİŞİ

John Dewey ve Bertrand Russell, 1919-20'de Pekin Üniversitesi'nde ve başka yerlerde konferans vermek üzere davet edildi. Bunlar Çin'e gelen ilk Batılı felsefecilerdi ve Çinliler ilk defa onlardan Batı felsefesinin sahih bir anlatısını aldılar. Fakat Dewey ve Russel'ın hakkında konfe-

rans verdikleri şey, çoğunlukla kendi felsefeleriydi. Bu da dinleyicilerine, geleneksel felsefe sistemlerinin yerine başka şeylerin konulduğu ve ıskartaya çıkarıldığı intibaını verdi. Batı felsefesi tarihi hakkında sahip oldukları azıcık bilgiyle dinleyenlerin büyük kısmı, onların teorisini önemini göremediler. Bir felsefe, aynı zamanda söz konusu felsefenin hem teyit hem de reddettiği daha önceki gelenekleri anlamaksızın anlaşılamaz. Yine de onların Çin'i ziyaretleri, bu dönemin öğrencileri için yeni entelektüel ufuklar açtı. Bu bakımdan onların ziyaret süresi, büyük kültürel ve eğitimsel değere sahip oldu.

Yirmi Birinci Bölüm'de, Çin'de Çin Budizm'i ve Budizm arasında bir ayırımın olduğunu ve Budizm'in Çin felsefesine katkısının, Evrensel Zihin fikri olduğunu söylemiştim. Batı felsefesinin girişinde de, benzer durumlar vardır. Dewey ve Russell'ın ziyaretlerini takiben, mesela, şu ya da bu zamanda Çin'de popüler hale gelen birçok başka felsefi sistem oldu. Ancak şimdiye kadar, bunların hemen hemen hepsi, Batı felsefesini Çin'de basit bir şekilde temsil ettiler. Henüz hiçbiri, Ch'an Budizm'de olduğu gibi Çin zihninin gelişimimin tamamlayıcı bir parçası haline gelemedi.

Görebildiğim kadarıyla, Batı felsefesinin Çin felsefesine daimi katkısı, mantıksal çözümleme metodu oldu. Yirmi Birinci Bölüm'de, Budizm'in ve Taoculuğun her ikisinin de olumsuz metodu kullandıklarını söylemiştim. Çözümleme metodu, bunun tam karşıtıdır ve bundan dolayı pozitif metot olarak isimlendirilebilir. Olumsuz metot, ayırımları ortadan kaldırmaya ve nesnenin ne olmadığını anlatmaya çalışır, oysa olumlu metot, ayırımlar yapmaya ve nesneyi ne ise o olduğunu söylemeye çalışır. Çinliler için olumsuz Budizm metodunun tanıtılması çok önemli değildir; çünkü Budizm bu metodu takviye etme hizmeti görmüş olsa da, daha önce Taoculuk'da ona sahiptiler. Ancak pozitif metodun girmesi, gerçekten çok önemli bir meseleydi. Bu metot, Çinlilere yeni bir düşünme yolu sundu ve zihniyetlerinde bir değişmeye yol açtı. Ancak son bölümde göreceğimiz gibi söz konusu metot da, diğer metotların yerini almayacak, yalnızca onu tamamlayacaktır.

Önemli olan, Batı felsefesinin hazır sonuçları değil, bu metottur.

Bir Çinli hikâye, bir zamanlar bir adamın, kendisine ne istediğini soran bir ölümsüzle karşılaştığını anlatır. Adam, altın istediğini söyledi. Ölümsüz parmağıyla birkaç taş parçasına dokundu ve derhal altına dönüştüler. Ölümsüz, adamdan onları almasını istedi, ancak adam reddetti. "Başka ne istiyorsun?" diye sordu ölümsüz. "Senin parmaklarını istiyorum" diye yanıtladı adam. Çözümleyici metot, Batı felsefesinin parmaklarıdır ve Çinliler parmağı istiyorlar.

Bu yüzden Batı'daki felsefi çalışmanın farklı dalları arasında Çinlilerin dikkatini çekecek olan ilk şey mantıktı. Yen Fu'nun J. S. Mill'in *Mantık Sistemi*ni tercümesinden önce bile, Li Chih-tsao (ö. 1630) Cizvit pederlerle Aristocu mantık hakkındaki bir ortaçağ ders kitabını çevirmişti. Onun tercümesi, *Ming-li T'an* ya da *Ming-li Hakkında Bir Araştırma* olarak isimlendirildi. On Dokuzuncu Bölüm'de *ming-li*'nin isimlerin çözümlemesinin ilkelerin çözümlemesi anlamına geldiğini görmüştük. Yen Fu mantığı *ming hsüeh* ya da İsimler Bilimi olarak tercüme etti. Sekizinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, Kung-sun Lung tarafından temsil edildiği haliyle İsimler Okulu'nun felsefesinin özü, tam olarak isimlerin çözümlemesi yoluyla ilkelerin çözümlenmesidir. Ancak o bölümde, bu felsefenin tam olarak mantıkla aynı şey olmadığına da işaret ettim. Fakat bir benzerlik vardı ve Çinliler ilk olarak Batı mantığı hakkında bir şey işittiklerinde, hemen bu benzerliği fark ettiler ve böylece onu kendi İsimler Okulu ile ilişkilendirdiler.

Son zamanlara kadar, Batı felsefesinin girişinin en bereketli sonucu, Budizm'i de içeren Çin felsefesinin yeniden canlanması oldu. Bu ifade de, çelişik bir şey yoktur. Bir kimse, aşina olmadığı yeni fikirlerle karşılaştığında, açıklamak, karşılaştırmak ve karşılıklı teyit için bildik fikirlere dönmesi oldukça doğaldır. Ve çözümleyici metotla donanmış olarak bu fikirlere döndüğünde, onların bir çözümlemesini yapması oldukça doğaldır. Daha önce, Konfüçyüsçü okulların dışındaki kadim düşünce okullarını çalışma hususunda *Han hsüeh* bilim adamlarının yolu hazırladığını bu bölümün başlangıcında görmütük. Kadim metinlerin yorumu, esas olarak felsefi olmaktan ziyade metinsel ve filolojik yorumlardı. Ancak bu, bir çözümleyici metodu farklı kadim

Çin düşünce okullarının felsefi düşüncelerinin çözümlenmesine uygulamadan önce kesin olarak ihtiyaç duyulan şeydir.

Mantık, Batı felsefesinin Çinlilerin dikkatini çeken ilk yönü olduğundan, kadim Çin okulları arasında İsimler Okulu'nun da ilk olarak son zamanlarda detaylı incelemeye maruz kalması da doğaldır. Dr. Hu Shih'in *Kadim Çin'de Mantıksal Metodun Gelişmesi* (*The Development of Logical Method in Ancient China*) adlı kitabının 1922'deki ilk yayınlanmasından bu yana, bu alanla ilgili çalışmaya yapılan önemli katkılardan biri oldu. Liang Chi-ch'ao (1873-1930) gibi bilim adamları, aynı zamanda İsimler Okulu ve diğer okulların çalışmalarına da çok katkıda bulundular.

Çözümlemeci metodu kullanarak eski düşüncelerin yorumu ve çözümlemesi, 1937'deki Çin-Japon savaşının patlak vermesine kadar çağın ruhunu karakterize etti. Çindeki misyonerlerin Çin felsefesi hakkındaki Çin felsefi çalışmalarını ve yazılı metinlerini Batılı dillere çevirmelerine rağmen birkaç Batı felsefesi hakkındaki Batılı felsefi çalışmaları ve yazılmış kitapları Çinceye çevirmelerinin sebebi bu olabilir. Bu yüzden felsefi alanda, onlar tersinden misyonerlik çalışması olarak isimlendirilebilen şeyi yapmış gibi görünürler. Ödünç verme sistemini tersine çevirmek mümkün olduğu gibi, misyonerlik çalışmasını da tersine çevirmek mümkündür.

28

Modern Dünyada Çin Felsefesi



"GÖK, HERŞEYİN İSMİDİR."

Kuo Hsiang

"GÖĞÜN, YERİN VE ŞEKLİ OLAN HERŞEYİN ÖTESİNDE, TAO ORADADIR. BANA GÖRE RÜZGARLAR VE BULUTLAR YER DEĞİŞTİRİR VE DEĞİŞİR, BENİM DÜŞÜNCEM ORADADIR."

Shao Yung

**Song hanerdanı döneminde yaşamış,
yeni-Konfüçyüsçü üstad
Shao Yung'un bir tasviri.**

Çin felsefesinin evrimi ve gelişimi hakkındaki her şey söylendikten sonra, okuyucu şu tür sorular sorma eğiliminde olabilir: Özellikle savaş dönemi Çin felsefesi ne durumdadır? Çin felsefesinin dünyanın felsefi geleceğine katkısı ne olacaktır? İşin doğrusu, bana bu sorular sık sık soruldu ve muayyen bir felsefenin ne olduğunu, onun temsil ettiği ya da karşı çıktığı geleneklere aşina olmayan bir kimseye açıklamak zor olduğundan bir dereceye kadar, bu sorular karşısında zor durumda da kaldım. Ancak şimdi, okuyucu Çin felsefi gelenekleri hakkında biraz aşinalık kazandığından, bu soruları son bölümün hikâyesini devam ettirerek cevaplamaya çalışacağım.

FELSEFECİ VE FELSEFE TARİHÇİSİ

Böyle yaparken kendimi, başkalarınınki ile değil de, kendi hikâyemle sınırlamayı teklif ediyorum. Çünkü bunun anlatmaya değer tek hikâye olduğunu düşünüyorum. Üstelik bu, benim en iyi bildiğim hikâyedir ve muhtemelen de bir tür örnek olarak da hizmet görebilir. Bunun, haklarında herhangi bir tam yorumlama yapmaksızın yalnızca bir isimler ve "izimler" vermekten daha iyi olduğunu düşünüyorum. Çün-

kü o tür bir usulün sonunda, hemen hemen hiçbir zaman bir resim ortaya çıkmaz. Yalnızca bir felsefecinin muayyen bir "ist" olduğu ve başka bir şey olmadığını söylemek, genel olarak anlama yerine yanlış anlamaya yol açılır.

İkinci ve son cildi Çin-Japon savaşının patlak vermesinden üç yıl önce 1934'te basılan ve birinci cildi Dr. Bodde tarafından İngilizce'ye çevrilen; savaşın başlamasından üç ay sonra Pekin'de 1937'de yayınlanan geniş *History of Chinese Philosophy* adlı çalışmam, tarafımdan bu bölümün sonunda zikredilen çağın bu ruhunun bir ifadesidir. Bu çalışmada, *Han hsüeh* bilim adamlarının kadim felsefecilerin metinleri üzerine yaptıkları çalışmaların sonuçlarından faydalandım. Aynı zamanda bu felsefecilerin fikirlerini açıklamak için çözümleyici metodu kullandım. Tarihçi bakış açısından bu metodu kullanmanın bir takım sınırları vardır; çünkü kadim felsefecilerin fikirleri asli biçimleriyle, bu fikirlerin modern yorumcularının takdiminde olduğu kadar açık değildir. Bir felsefe tarihçisinin fonksiyonu, bize geçmişin felsefecilerinin sözlerinin gerçekten bu adamların kendileri için ne anlam ifade ettiğini anlatmaktır; bizim ifade etmeleri gerektiğini düşündüğümüz şeyi değil. *Tarih*'imde uygun sınırları içinde çözümleyici metodu kullanmayı en iyi şekilde sürdürmeye çalıştım.

Ancak saf felsefeci bakış açısından, geçmişin felsefecilerinin fikirlerini açıklamak ve onların teorilerini, geçerliliklerini ya da anlamsızlıklarını göstermek maksadıyla mantıksal sonuçlarına götürmek, yalnızca onların bu fikirler ve teoriler hakkında ne düşündüklerini anlamaktan kesinlikle daha ilginç ve daha önemlidir. Böyle yapmada, eskiden yeniye doğru bir gelişim süreci vardır ve bu gelişme, yukarıda zikredilen çağın ruhunun bir başka safhasını temsil eder. Ancak böyle bir çalışma artık, tarihçinin bilimsel çalışması olmayıp bir felsefecinin yaratıcı bir çalışmasıdır. Wang Kuo-wei'nin hislerini paylaşıyorum, yani yalnızca bir felsefe tarihçisi olmak istemiyorum. Bu yüzden *Tarih*'imi yazıp bitirdikten sonra derhal, yeni bir çalışma hazırladım. Ancak bu bunalımlı zamanda, 1937 yazında savaş patlak verdi.

SAVAŞ ZAMANINDA FELSEFİ ÜRETİM

Savaştan önce, benim de mezun olduğum Pekin Üniversitesi'nin ve şimdi ders verdiğim Tsing Hua Üniversitesi'nin felsefe bölümleri, Çin'deki en güçlü bölümler oldukları kabul edilmekteydi. Onların her birinin kendisine has bir geleneği ve vurgusu vardı. Pekin Üniversitesinden olanlar Batı felsefi terimleriyle Kantçı ve Hegelci, Çin felsefi terimlerine göre ise Lu-Wang olan idealisttik bir eğilimle tarihsel çalışmalara ve ilme yöneldiler. Aksine Tsing Hua'nın geleneği ve vurgusu, realistik bir felsefi eğilimle felsefi problemlerin çalışılması hususunda mantıksal çözümlemeyi kullanmaya yöneldi. Bu eğilim Batı felsefi terimleriyle, yeni-realizm felsefesinin Platoncu olması anlamında Platoncu ve Çin felsefi terimleriyle de Ch'eng-Chu'cuydu.

Bu iki üniversite, Pekin olarak bilinen Peiping'de bulunmaktaydı ve savaşın çıkması üzerine, her ikisi de, bütün savaş boyunca Güneybatı Birleşik Üniversitesi'ni teşkil etmek için bir üçüncüsüyle, Tientsien'in Nankai Üniversitesiyle birleştikleri güneybatıya taşındılar. Birlikte, iki Felsefe Bölümü nadir ve harikulade bir kombinasyon meydana getirdiler. Bu bölüm, Çin ve Batı felsefesinin önemli okullarının hepsini temsil eden dokuz profesörü içermekteydi. İlk önce, Birleşik Üniversite, bir bütün olarak, Honan eyaletindeki Changsha'ya yerleşti. Ancak bizim Felsefe Bölümümüz, beşeri bilimlerin diğer Bölümleriyle birlikte müstakil olarak Güney Kutsal Dağı olarak bilinen Hengsahn'da yerleşti.

Biz burada, 1938'de daha güneybatı, Kunming'e taşınmadan önce sadece dört ay kaldık. Ancak bu birkaç ay, manevi olarak çok teşvik ediciydi. Söz konusu zamanda, tarihimizdeki en büyük milli krizi yaşamaktaydık ve biz Huai-jang'ın Yirmi İkinci Bölümü'nde zikredildiği gibi, bir aynada bir briketi parlatmaya çalışmış olduğu ve Chu Hsi'nin bir zamanlar yaşamış olduğu yerdeydik. Bizi, yabancı bir ordu tarafından güneye doğru sürülen Sung hanedanlığının karşılaştığı aynı kaderin ıstıraplarını çekenlerdik. Ancak hepsi bir binada olan felsefeciler, yazarlar ve bilim adamlarından oluşan, harikulade bir toplulukla birlikte yaşadık. Tarihsel anın, coğrafi yerin ve beşeri topluluğun

bu kombinasyonudur ki, bu durumu istisnai bir şekilde tahrik edici ve ilham verici kıldı.

Bu birkaç ay boyunca, ben ve meslektaşlarım, Profesör T'ang Yung-t'ung ve Y. L. Chin, üzerinde çalışıyor olduğumuz kitapları bitirdik. T'ang'ın kitabı *Çin Budizm'nin Tarihi*'i (*History of Chinese Buddhism*) adlı eserinin ilk kısmıdır. Ch'in'in kitabı, *Tao Üzerine* (*On the Tao*) ve benimki de *Hsin Li-hsüeh* ya da *New Li-hsüeh* adlı çalışmalardır. Ch'in ve ben, ortak birçok fikre sahiptik, ancak benim çalışmam, başlığın da işaret ettiği gibi Ch'eng-Chu okulunun ortaya çıkışı ve gelişmesi hakkındaydı; oysa onunki metafizik problemlerin müstakil olarak çalışılmasının sonucudur. Daha sonra Kunming'de bir dizi başka kitap yazdım: *the Hsin Sihih-lun*, *Çin'in Özgürlük Yolu* (*The China's Road to Freedom*) olarak da isimlendirildi. *The Hsin Yüan-jen* ya da *İnsanın Doğası Üzerine Yeni Araştırma* (*New Treatise on the Nature of Man*); *the Hsin Yüan-tao*, *Çin Felsefesinin Ruhu* (*The Spirit of Chinese Philsophy*) olarak da adlandırıldı. Bu son çalışma el yazması halinden Oxford Üniversitesi'nden Bay E. R. Hughes tarafından tercüme edildi ve Londra'da yayımlandı: *The Hsin Chih-yen* ya da *Metafiziğin Metodolojisi Üzerine Yeni İnceleme* (*New Treatise on the Methodology of Metaphysics*). Bütün bu çalışmaların, asli dilleri olan Çince'deki edisyonları Şangay'daki Commercial Press tarafından yapıldı. Aşağıda çağdaş Çin felsefesindeki bir eğilimin örneği olarak, söz konusu bu çalışmaların sonuçlarını özetlemeye çalışacağım ve böyle yaparken muhtemelen, Çin felsefesinin geleceğin felsefesine ne katkıda bulunabileceği hakkında kısmi bir görüş elde edebiliriz.

Felsefi ya da daha ziyade metafiziksel akıl yürütme, var olan bir şeyin tecrübesiyle başlar. "Bir şey vardır" ifadesinden, *Hsin Li-hsüeh* adlı çalışmamda, yalnızca Ch'eng-Chu okulunun değil, aynı zamanda Taocuların da bütün metafizik fikirlerini çıkardım. Onların hepsinin bir şekilde, yalnızca "bir şey vardır" ifadesinin mantıksal içerimleri oldukları kabul edilebilir. *Li* ve *Ch'i* fikirlerinin bu ifadeden nasıl çıkarsanabilir olduğunu ve başka fikirlerinde aynı şekilde tahlil edilir olduğunu görmek zor değildir. Mesela, hareket fikri, tarafımdan, dünyanın

bir kısım ilk hareketi için kozmolojik bir fikir olarak değil, bizatihi var olma fikrinde ima edilen metafizik bir fikir olarak ele alındı. Var olmak, bir eylem, bir harekettir. Eğer durağan yönü itibariyle dünya hakkında düşünecek olursak, Taocularlarla birlikte, bir şey var olmaya başlamadan önce Varlığın var olması gerekir diyeceğiz. Eğer dinamik yönü itibariyle dünya hakkında düşünecek olursak, Konfüçyüsçülerlerle birlikte, bir şey var olmadan önce, ilk olarak Hareketin olması gerektiğini söyleyeceğiz ki bu, yalnızca, var olma eyleminden söz etmenin bir başka yoludur. Gerçekte tahayyül olan, insanın resimli düşünce biçimi olarak isimlendirdiğim şeyde, insan Varlığı ve Hareketi, her şeyin Babası Tanrı olarak tahayyül eder. Bu türden tahayyüli düşüncede, felsefeye ya da metafiziğe değil, dine ya da kozmolojiyle sahip olunur.

Aynı akıl yürütme çizgisini takip ederek *Hsin Li-hsüeh* adlı çalışmamda, Çin felsefesinin bütün metafizik fikirlerini çıkarabildim ve onları açık ve sistematik bir bütün içine koyabildim. Bu kitap, eleştirilerinde Çin felsefesinin yapısının, şimdiye kadar olandan daha açık bir şekilde ifade edildiği intibaını uyandırdığından faydalı olarak kabul edildi. Çin milletinin bir dirilişinin sembolü olarak kabul edilen Çin felsefesinin bir dirilişini temsil ediyor olarak görüldü.

Son bölümde gördüğümüz gibi, Ch'eng-Chu okulunda muayyen bir yetkecilik ve muhafazakarlık vardır; ancak bu, benim *Hsin Li-hsüeh* adlı çalışmamda bertaraf edilir. Benim kanaatime göre, metafizik her bir *Li*'nin muhtevasını değil, yalnızca *Li* olduğunu bilebilir. Bireysel *Li*'nin muhtevasını, bilimsel ve pragmatik metodu kullanarak anlamak bilimin işidir. *Li*'ler bizatihi, mutlak ve ebedidir; ancak onlar bizim için bilimin yasaları ve teorilerinde bilinir olduğu gibi, nispi ve değişebilirler.

Li'lerin tahakkuku maddi bir temeli gerektirir. Farklı toplum tipleri, toplumsal yapının farklı *Li*'lerinin tahakkukudur ve *Li*'nin tahakkukunu gerektiren her bir *Li*'nin maddi temeli, verili bir toplum tipinin ekonomik temelidir. Bu yüzden, tarih alanında ekonomik bir yoruma inanıyorum ve *Çin'in Özgürlük Yolu* kitabımda, bu kitabın ikin-

ci bölümünde yaptığım gibi bu yorumu Çin medeniyetine ve tarihine uyguladım.

Wang Kuo-wei'nin felsefedeki sıkıntısının, onun bilginin her dalının kendine özgü bir uygulama alanı olduğunu anlamadaki başarısızlığından kaynaklandığını düşünüyorum. Eğer bu teori gerçek hakkında hemen hemen hiçbir iddiada bulunmuyorsa, insan herhangi metafizik bir teoriye inanma ihtiyacı duymaz,. Ancak eğer o bu tür iddialarda bulunuyorsa, kötü bir bilim gibi kötü bir metafiziktir. Bu iyi bir metafizik teorinin inanılmaz olduğu anlamına gelmez, fakat yalnızca onun, bir kimsenin matematiğe inandığını söylemesinde olduğu gibi, ona inandığını söylemesini gerektirmeyecek kadar açık olduğu anlamına gelir. Metafizik, matematik ve mantık arasındaki fark, son ikisi hakkında bir kimsenin bir şeyin var olduğu ifadesiyle başlama ihtiyacı duymamasıdır. Bu gerçek meseleler hakkında bir iddiadır ve böyle bir iddayı yalnızca metafizik yapma ihtiyacı duyar.

FELSEFENİN DOĞASI

Hsin Li-hsüeh'de kullandığım metot, bütünüyle çözümlemecidir. Ancak o kitabı yazdıktan sonra, Yirmi Birinci Bölüm'de zikredilen olumsuz metodun önemini anlamaya başladım. Şimdiki durumda, eğer bir kimse felsefesinin tanımını soracak olsa ona, çelişik bir tarzda, felsefenin özellikle de metafiziğin, gelişiminde nihai olarak "bilgi olmayanın bilgisi" haline gelen bilgi dalı olduğunu, söylerdim. Eğer bu böyleyse, o zaman olumsuz metot, kullanılma ihtiyacı duyar. Felsefe özellikle de metafizik, gerçek meselelerle ilgili bilgimizi arttırma hususunda faydasızdır, ancak zihnimizin yüceltilmesi için zorunludur. Bu birkaç nokta yalnızca benim kendime has kanaatler değildir, ancak daha önce gördüğümüz gibi Çin felsefi geleneğinin muayyen yönlerini de temsil eder. Gelecek dünya felsefesine bir katkıda bulunabilecek olanın bu yönler olduğunu düşünüyorum. Aşağıda onları biraz daha ileri götürmeye çalışacağım.

Bilginin diğer dalları gibi felsefe de, tecrübeyle başlamalı. Ancak felsefe, özellikle de metafizik, bu öteki dallardan ayrılır. Gelişimi, nihai olarak onu tecrübeyi aşan bir "şeye" götürecektir. Onda, mantık-

sal olarak idrak edilemeyecek ancak yalnızca düşünülebilecek bir şey vardır. Mesela, bir kimse yuvarlak bir masayı idrak edebilir, ancak yuvarlaklığı idrak edemez. Bunun sebebi, bir kimsenin duyu organının, yetersiz bir şekilde geliştirildiği için değil, yalnızca mantıksal olarak düşünülebilen fakat idrak edilemeyen yuvarlağın bir *Li* olmasıdır.

Bu "şeyde", yalnızca idrak edilemeyen fakat, kesin olarak söylendiğinde, hatta düşünülemeyen bir şey vardır. Birinci Bölüm'de, felsefenin hayat hakkında tefekküri düşünce olduğunu söyledim. Tefekküri doğasından dolayı, felsefe nihai olarak, mantıksal olarak düşüncenin nesnesi olamayan "bir şey" üzerinde düşünmek zorundadır. Mesela, evren, var olanların tamamı olmasından dolayı, mantıksal olarak düşüncenin nesnesi olamaz. On Dokuzuncu Bölüm'de gördüğümüz gibi, Çince *T'ien* ya da Gök kelimesi bazen, Kuo Hsiang şöyle dediğinde olduğu gibi, bütün bu anlamında kullanılır: "Gök, her şeyin ismidir." Evren var olan her şeyin tamamı olduğundan, bir kimse onun hakkında düşündüğünde, tefekküri olarak düşünmektedir; çünkü düşünce ve düşünen aynı zamanda bütünün içinde olmalıdır. Ancak, bir kimse bu bütün hakkında düşündüğünde, düşüncesinde yer alan bütün düşüncesinin kendisini içermez. Çünkü o, düşüncenin nesnesidir ve bu yüzden de ona zıt bir yerde bulunur. Bundan dolayı, bir kimsenin hakkında düşündüğü bütün, gerçekten var olan her şeyin bütünüdür. Ancak bir kimse önce, düşünülemez olduğunu idrak etmek için bütün hakkında düşünmelidir. Bazen bir kimse sessizliği fark etmek için bir sese ihtiyaç duyduğu gibi, düşünülemez olanın bilincinde olmak için de düşünceye ihtiyaç duyar. Bir kimse düşünülemez olan hakkında düşünmeli, ancak böyle yapmaya çalışır çalışmaz, O derhal geçip gider. Bu, felsefenin en büyüleyici ve aynı zamanda en zahmetli yönüdür.

Mantıksal olarak idrak edilemeyen, tecrübeyi aşar; ne idrak edilemeyen ne de düşünülemeyen aklı aşar. Tecrübeyi ve aklı aşan şeyle ilgili olarak bir kimse çok fazla bir şey söyleyemez. Bundan dolayı da felsefe, en azından metafizik, doğası gereği basit olmalıdır. Yoksa felsefe, yine yalnızca kötü bilim haline gelir. Ve basit fikirleriyle, işlevi için yeterlidir.

YAŞAM ALANLARI

Felsefenin fonksiyonu nedir? Birinci Bölüm'de, Çin felsefi geleneğine göre, onun fonksiyonunun gerçek meseleler hakkında pozitif bilgiyi arttırmak olmayıp zihnin yüceltilmesi olduğunu ileri sürdüm. Burası, bu ifadeyle ne kastettiğimi daha açık bir şekilde izah etmek için çok uygun görünüyor.

İnsanın Doğası Üzerine Yeni Araştırma adlı kitabımda, insanın, bir şey yaptığında, ne yaptığını anlama ve yaptığı şeyin bilincinde olmak bakımından diğer hayvanlardan farklı olduğunu ileri sürdüm. Bu anlayış ve kendilik bilincidir ki, onun için yaptığı şeye anlam verir. Böylece onun farklı eylemlerine bağlanan farklı anlamlar, bütün olarak benim yaşama alanı diye isimlendirdiğim şeyi meydana getirir. Farklı insanlar aynı şeyi yaparlar, ancak farklı anlama ve kendilik bilinçlerine göre bu şeyler onlar için farklı anlamlara sahip olabilir. Her birey, bir başka bireyinkiyle tamamen aynı olmayan kendisine özgü yaşam alanına sahiptir. Ancak bu bireysel farklılıklara rağmen, farklı yaşama alanlarını dört genel sınıf halinde tasnif edebiliriz. En düşüğünden başlayarak bu sınıflar şöyledir: Masum alan, faydacı alan, ahlâki alan ve aşkın alan.

Bir kimse yalnızca, kendi iç güdüsünün ya da toplumunun adetinin kendisini yapmaya sevk ettiği şeyi yapabilir. Çocuk ya da ilkel insanlar gibi, yaptığı şeyi farkında olmaksızın ya da büyük ölçüde yaptığı şeyi anlamaksızın yapar. Bu yüzden, yaptığının onun için bir anlamı varsa bile, bu küçük bir anlamdır. Onun yaşama alanı, masum alan diye isimlendirdiğim yaşama alanıdır.

Ya da bir adam kendisinin ve kendisi için yaptığı her şeyin farkında olabilir. Bu, zorunlu olarak onun ahlâksız bir adam olduğu anlamına gelmez. O, sonuçları başkaları için faydalı olan bir şey de yapabilir, ancak böyle yaparken ki motivasyonu, kendi menfaatidir. Bu yüzden onun yaptığı her şey, kendisi için faydalı olma anlamına sahiptir. Onun yaşama alanı, benim faydacı alan diye isimlendirdiğim alandır.

Ancak yine bir adam, kendisinin üyesi olduğu bir toplumun var olduğunu anlamaya başlayabilir. Bu toplum, bir bütün meydana getirir ve o, bu bütünün bir parçasıdır. Bu anlayışa sahip olan o kişi, her

şeyi toplumunun menfaati için ya da Konfüçyüsçülerin dediği gibi, her şeyi kişisel menfaati uğruna değil, "doğruluk adına yapar." O, hakikaten ahlâklı bir insandır ve onun yaptığı, kelimenin en kesin anlamıyla ahlâki eylemdir. Bundan dolayı, onun yaşama alanı, benim ahlâki alan diye isimlendirdiğim alandır.

Ve son olarak, bir insan, bir bütün olarak toplumun üstünde ve ötesinde evren olan büyük bütünün var olduğunu anlamaya başlayabilir. O, yalnızca toplumun bir üyesi değil, aynı zamanda, evrenin de bir üyesidir. O, toplumsal organizasyonun ve aynı zamanda, Mencius'un dediği gibi Göğün de bir üyesidir. Bu anlayışa sahip olan insan, her şeyi evrenin menfaati için yapar. Bu insan, yaptığının anlamını anlar ve neyi yapıyor olduğu gerçeğinin bilincindedir. Bu anlayış ve bilincinde olma, onun için, benim aşkın alan diye isimlendirdiğim daha yüce bir yaşama alanını teşkil eder.

Dört yaşama alanından masum, faydacı alanlar, olduğu haliyle insanın ürünleri olan alanlardır; ahlâki ve aşkın alan ise, olması gereken insanın ürünleri olan alanlardır. İlk ikisi, tabiatın lütuflarıdır; son ikisi ise, ruhun yaratılarıdır. Masum alan, en düşük alandır, sonra faydacı alan, ondan sonra ahlâki ve son olarak da aşkın alan gelir. Bu alanlar, masum alan hemen hemen hiçbir anlayış ve bilinci gerektirmediği, faydacı ve ahlâkı olan daha çok ve aşkın olan en çok anlayış ve bilinci gerektirdiği için bu şekilde sıralanırlar. Ahlâk alanı, ahlâki değerler alanıyken aşkın alan, ahlâk-üstü (super-moral) değerler alanıdır.

Çin felsefe geleneğine göre, felsefenin fonksiyonu, iki daha yüksek yaşama alanını özellikle de en yüksek olanı başarması hususunda insana yardım etmektir. Aşkın alan, aynı zamanda felsefe alanı olarak da isimlendirilebilir, çünkü bir kimse felsefe vasıtasıyla olmaksızın evren hakkında bir anlayış elde etmeyi gerçekleştirilemez. Ancak ahlâki alan da, felsefenin bir ürünüdür. Ne ahlâki eylemler, yalnızca ahlâki kurallara uyan eylemler ne de ahlâklı insan, yalnızca muayyen ahlâki davranışlar geliştiren bir kimsedir. O, ahlâki ilkelerin gerektirdiği bir anlayışla eylemde bulunmalı ve yaşamalıdır ve bu anlayışı ona vermek de felsefenin işidir.

Ahlâki yaşam alanında yaşamak, bir *hsien* ya da ahlâken mükemmel insan ve aşkın alanda yaşamak bir *sheng* ya da bilge olmaktır. Felsefe, nasıl bilge olunacağının yolunu öğretir. Birinci Bölüm'de işaret ettiğim gibi, bir bilge olmak insan olarak en yüce mükemmelliğe ulaşmaktır. Bu, felsefenin en seçkin fonksiyonudur.

Devlet'te Plato, felsefecinin duyular "mağara"sından aklın dünyasına yükseltilmesi gerektiğini söyler. Eğer felsefeci, aklın dünyasındaysa, o aynı zamanda aşkın yaşam alanındadır. Ancak bu alanda yaşayan insanın en yüce başarısı, kendisini evrenle özdeşleştirmesidir ve bu özdeşleştirmeyle o, aklı da aşar.

Önceki bölümler, Çin felsefesinin her zaman bilgenin bilge olmak için normal üstü hiçbir şey yapmaya ihtiyaç duymadığını bize gösterdi. O, ne mucizeler gösterebilir ne de onları yapmaya çalışma ihtiyacı duyar. O, çoğu insanların yaptığından fazla bir şey yapmaz, ancak yüksek anlayışa sahip olduğundan, yaptığının kendisi için farklı bir anlamı vardır. Bir başka ifadeyle o, yaptığını bir aydınlanma durumunda yapar. Oysa diğer insanlar, yaptıklarını bir cehalet durumunda yaparlar. Ch'an keşişlerinin söylediği gibi: "Anlama – bu bütün sırların kaynağı olan bir kelimedir." Bu anlayışın sonucu olan anlamadır ki, onun en yüce yaşama alanını teşkil eder.

Bu yüzden, Çinli bilgeler hem bu dünyaya hem de öte dünyaya sahiptirler ve Çin felsefesi, hem bu dünyalık hem de öte dünyalıktır. Geleceğin bilimsel ilerlemesiyle, inanıyorum ki, doğmaları ve hurafeleriyle din bilime teslim olacak; ancak insanın öte dünyaya yönelik şiddetli arzusu, geleceğin felsefesiyle karşılanacak; bu yüzden, söz konusu felsefe muhtemelen hem bu dünyalık hem de öte dünyalık bir felsefe olacaktır. Bu bakımdan, Çin felsefesi, katkıda bulunabilecek bir şeye sahip olabilir.

METAFİZİĞİN METODOLOJİSİ

Metafiziğin Metodolojisi Üzerine Yeni Bir Araştırma çalışmamda, iki metodun, olumlu ve olumsuz metodun olduğunu ileri sürdüm. Olumlu metodun özü, metafizik araştırmanın konusu olan metafiziğin nes-

nesi hakkında konuşmaktır; olumsuz metodun özü, onun hakkında konuşmamaktır. Böyle yapmayla, olumsuz metot, bu şeyin doğasının muayyen yönlerini, yani olumlu tasvir ve çözümlemeye uygun olmayan yönleri ifşa eder.

İkinci Bölümde Batı'da felsefenin, varsayma anlayışı diye isimlendirdiği şeyle başladığı oysa Çin'de felsefenin, sezgi diye isimlendirdiği şeyle başladığı hususunda Profesör Northrop'la olan anlaşmama işaret ettim. Sonuç olarak, Batı felsefesine, doğal bir şekilde olumlu metot, Çin felsefesini ise olumsuz metot hakim oldu. Bu özellikle, farklılaşamayan bütünle başlayan ve onunla sona eren Taoculuk hakkında doğrudur. *Lao-tzu* ve *Chuang-tzu*da, bir kimse Tao'nun hakikaten ne olduğunu öğrenemez, ancak yalnızca onun ne olmadığını öğrenir. Fakat eğer bir kimse onun ne olmadığını bilirse, onun ne olduğu hakkında bir fikir edinir.

Taoculuğun bu olumsuz metodu, gördüğümüz gibi Budizm tarafından takviye edildi. Taoculuğun ve Budizm'in birleşmesi, bir sessizlik felsefesi olarak isimlendirmek istediğim Ch'anizm'le sonuçlandı. Eğer bir kimse sessizliğin anlamını ve önemini anlar ve idrak ederse, metafiziğin nesnesi hakkında bir şeye ulaşır.

Batı'da Kant'ın olumsuz metafizik metodunu kullandığı söylenebilir. *Saf Aklın Eleştirisi* kitabında, bilinemezi, numeni buldu. Kant ve öteki Batı felsefecileri için, bilinemez bilinemez olduğu için, kimse onun hakkında hiçbir şey söyleyemez ve bu yüzden de en iyisi metafiziği bütünüyle reddetmek ve epistemolojide durmaktır. Ancak olumsuz metodu alışkın olanlar için, bilinemez bilinemez olduğundan, onun hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz doğru olarak kabul edilir. Metafiziğin işi, bilinemez hakkında bir şey söylemek değil, fakat yalnızca bilinemezin bilinemez olduğu gerçeği hakkında bir şey söylemektir. Bir kimse, bilinemezin bilenemez olduğunu bildiğinde, nihayet onun hakkında bir şey bilir. Bu noktada Kant, çok şey yaptı.

Metodolojileri bakımından ister olumlu isterse olumsuz olsun felsefenin bütün metafizik sistemleri, kendilerini mistisizmle taçlandırdılar. Olumsuz metot, esas olarak mistisizmin metodudur. Ancak

olumlu metodu eni iyi şekilde kullanan Plato, Aristo ve Spinoza örneklerinde bile durum böyledir. Çünkü onların sistemlerinin zirveleri mistik bir doğaya sahiptir. Felsefeci *Devlet*'te, kendisini "İyi İdea"sıyla birlikte gördüğü ve onunla özdeşleştirdiği ya da *Metafizik*'te felsefeci Tanrı'yla "düşünme üzerine düşün"düğünde veya felsefeci *Etik*'te kendisini "ebedi bakış açısından şeyleri görüp" ve "Tanrı'ya entelektüel sevgisi" duyduğunda, susmaktan başka ne yapabilir ki? Onların durumu "bir değil", "çok değil", "bir olmayan değil", "birçok olmayan değil" gibi ifadelerle tasvir edilenden daha iyi değil midir?

Bu yüzden iki metot, birbirine zıt değil, daha ziyade, birbirlerini tamamlarlar. Mükemmel metafizik bir sistem, olumlu metotla başlar ve olumsuz metotla sona erer. Eğer o olumsuz metotla bitmezse, felsefenin nihai zirvesine ulaşmayı başaramaz. Ancak eğer olumlu metotla başlamazsa, felsefe için esas olan açık düşünmeden yoksun olur. Mistisizm, ne açık düşünmenin zıttıdır ne ondan aşağıdır. Daha çok, onun ötesindedir. O, akıl karşıtı değil, fakat akıl üstüdür.

Çin felsefe tarihinde, olumlu metot, asla tam olarak gelişmedi; gerçekte ise, çok fazla ihmal edildi. Bu yüzden Çin felsefesi, basitlikle damgalanmasının sebeplerinden biri olan açık düşünceden mahrum oldu. Açık düşünceden mahrum olduğundan, basitliği tamamen nahif oldu. Bu özelliğiyle onun basitliği, övülmeye layıktır, ancak nahifliği açık düşünme egzersizi vasıtasıyla kaldırılmalıdır. Açık düşünme, felsefenin hedefi değildir, ancak her felsefecinin ihtiyaç duyduğu vazgeçilemez disipline edici bir şeydir. Bu kesinlikle, Çin felsefesinin ihtiyaç duyduğu şeydir. Öte yandan, Batı felsefesinin tarihi, olumsuz düşüncenin tam bir gelişimini göremedi. Geleceğin felsefesini üretecek olan iki metodun birleşimidir.

Bir Ch'an hikâyesi, belli bir üstadın, Budist Tao'yu açıklaması istendiğinde baş parmağını nasıl uzattığını tasvir eder. Bu tür durumlarda sessiz kalır, yalnızca baş parmağını gösterirdi. Bunu fark eden oğlu, onu taklit etmeye başladı. Üstat bir gün, onu bu hareketi yaparken gördü ve şimşek gibi bir hızla oğlunun başparmağını kesip kopardı. Çocuk, bağırarak kaçtı. Üstat onu geri gelmesi için çağırdı ve ço-

cuk başını döndürdüğünde ona tekrar baş parmağını uzattı. Bunun üzerine, çocuk Ani Aydınlanmayı gerçekleştirdi.

Bu hikâye ister doğru olsun isterse olmasın, olumsuz metot kullanılmadan önce felsefecinin ya da felsefe öğrencisinin olumlu metottan ve felsefenin basitliğine ulaşılmadan önce, onun karmaşıklığından geçmesi gerektiği hakikatini akla getirir.

Bir insan susmadan önce çok fazla konuşmalı.

Bibliyografya

(Editor tarafından derlenmiştir)

Genel

– Bu bibliyografyanın fikir verici olması hedeflenmiş ve bütünüyle İngilizce'deki kitaplar ve makalelerle sınırlanmıştır. Daha kapsamlı bir bibliyografya için bkz. Wing-tsit Chan, *An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy* (Yale University, Far Eastern Publication, 1959). Hawaii University Press, *Philosophy East and West* (cilt 1 1951 ve bugüne kadar) adlı bir dergi yayınlıyor. Bu dergi, Çin felsefesine dair birçok makale ve kitap tanıtımı içermektedir.

Şimdiye kadar Çin felsefesinin en kapsamlı ve en yetkin araştırması Fung Yu-Lan'ın *A History of Chinese Philosophy*, Çince'den tr. Derk Bodde (I-II cilt, Princeton University Press, 1952-1953; ikinci bsk. 1959-1960) adlı çalışmasıdır. Kısa ancak tahrik edici bir özet, H. G. Creel'in *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung* (University of Chicago Press, 1953; karton kapak bsk. a Mentor book, New York: New American Library, 1960) adlı eseridir. Bilim bakış açısından bazen tartışmalı olsa da oldukça orijinal ve düşünceleri tahrik edici bir çözümleme için bkz. Joseph Needham'ın abidevi çalışması *Science and Civilisation in China*, c.2, *History of Scientific Thought* (Cambridge University Press, 1956).

–Yalnızca birincisinin bütünüyle felsefeye hasredildiği– antolojiler, E. R. Huges, *Chinese Philosophy in Classical Times* (Everyman's Library, Londra: Dent ve New York: Dutton, 1942); W. Theodore De Barry, Wing-tsit Chan, and Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition* (Columbia University Press, 1960) ve Lin Yutang, *The Wisdom of China and India* (New York: Random House, 1942) adlı kitapları içerir. Wing-tsit Chan'ın *A Source Book in Chinese Philosophy* adlı çalışması Princeton Üniversitesi tarafından 1961'de yayınlanacak.

Birincisi hariç, hepsi bizatihi felsefeden daha çok düşünce ve kurumlar arasındaki karşılıklı ilişki üzerine odaklanılmış olan– dört sempozyum şunlardır: Arthur F. Weight (ed.), *Studies in Chinese Thought* (University of Chicago Press, 1953); John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Instutions* (aynı yayın evi, 1957); David S. Nivison and Arthur F. Weight (ed.), *Confucianism in Action* (Stanford University Press, 1959) ve Arthur F. Weight (ed.), *The Confucian Persuasion* (aynı yayın evi, 1960). Erken dönem Konfuçyanizm, Taoizm ve Yasacılık hakkındaki ilginç bir çalışma, Arthur Walley'in *Three Ways of Thought in Ancient China* (Allen & Unwin, Londra, 1939; karton kapak bsk. an Anchor Book, New York: Doubleday, 1956)'dır. Hu Shih'nin *The Development of Logical Method in Ancient China* (Shangai: Oriental Book Co. 3. bsk., 1928) adlı çalışması, 1922'de çıktığında çığır açan bir çalışmaydı, ancak bugünlerde büyük ölçüde yerini alan çalışmalar ortaya çıktı.

Birinci Bölüm: Çin Felsefesinin Ruhu
Çin felsefesindeki göze çarpan özelliklerin daha geniş bir özeti için bkz. Derk Bodde, "Hormony and Conflict in Chinese Philosophy", *Studies in Chinese Thought*, s.19-80.

İkinci Bölüm: Çin Felsefesinin Arkaplanı
Çin medeniyetinin çevresel ve toplumsal arkaplanıyla ilgili teoriler için bkz. Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China* (Leiden: E. J. Brill, 1952) ve Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China* (New York: American Geographical Society, 2. baskı, 1951).

Üçüncü Bölüm: Okulların Kökeni
Bu, Fung Yu-lan tarafından, kendisinin *History of Chinese Philosophy*, I. cildin Çince yayımına Çince bir *Supplement*ta izah edilen bir teorinin özetidir.

Dördüncü Bölüm: Konfüçyüs, İlk Öğretmen
Konfüçyüsçü Seçmeler'in standart İngilizce türcümesi, hâlâ James Legge'nin, *The Chinese Classics*, c.I'dir (Hong Kong: 1861; 2. bsk., Oxford: Clarendon Press, 1893) adlı çalışmasındaki çeviridir. Daha yakın zamanlarda yayınlanan ve daha ilginç bir sürüm, Arthur Waley, *The Analects of Confucius* Allen & Unwin, Londra, 1938). Bazen tartışmalı olsa da parlak bir Konfüçyüs ve onun ölümünün arkasından Konfüçyüsçülüğün gelişimi hakkındaki bir çalışma için bkz. H. G. Creel, *Confucius, The Man and the Myth* (New York: Johh Day, 1949).

Beşinci Bölüm: Mo Tzu, Konfüçyüs'ün İlk Muhalifi
Mo Tzu hakkında bkz. Y. P. Mei, çev., *The Ethical and Political Works of Mo Tse* (Probsthain, Londra, 1929) ve Y. P. Mei, *Mo Tse, The Neglected Rival of Confucius* (Probsthain, Londra, 1934).

Altıncı Bölüm: Taoculuğun İlk Safhası: Yang Chu
*Lieh-tzu*daki "Yang Chu" bölümü için bkz. aşağıdaki yirminci bölüm.

Yedinci Bölüm: Konfüçyüsçülüğün İdealisttik Kanadı: Mencius
Mencius'un standart tercümesi, James Legge, *The Chinese Classics*, c.2 (Hong Kong: 1861; 2. bsk. Oxford: Clarendon Press, 1895)'de yer alan tercümedir.

Sekizinci Bölüm: İsimler Okulu
Bozuk ve aşırı derecede zor *Kung-sun Lung-tzu*yu tercüme etmeye yönelik teşebbüsler şu kişiler tarafından yapıldı: Alfred Forke; "The Chinese Sophists", *Journal of the* [North] *Chine Branch of the Royal Asiatic Society*, c.34 (1901-02), s.1-85;

Max Perleberg, *The Works of Kung-sun Lung-tzu* (Hong Kong, 1952); Y. P. Mei, "The *Kung-sun Lung-tzu*", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, c.16 (1953), s.404-37; A. C. Graham, "Kung-sun Lung's Essay on Meanings and Things", *Journal of Oriental Studies*, c.2 (1955), s.282-301. Aynı zamanda bkz. Graham, "The Composition of the Kungsuen Long Tzyy", *Asia Major*, n.s, c.5 (1056), s.147-83.

Dokuzuncu Bölüm: Taoculuğun İkinci Safhası: Lao Tzu
Aynı zamanda *Tao Te Ching* olarak da bilinen *Lao-tzu*'nun sayısız tercümelerinden en iyi iki tanesi şunlardır: Arthur Waley, *The Way and Its Power* (New York and Boston: Houghton Mifflin, 1935; karton kapak bsk. an Evergreen book, New York: Grove Press, 1958) ve J. J. L. Duyvendak, *Tao Te Ching, The Book of the Way and Its Virtue* (John Murray, Londra, 1954). Taoculuğun tarihsel evriminin bir anlatısının takip ettiği Lao Tzu'nun düşüncelerinin oldukça ilginç bir çözümlemesi için bkz. Holmes Welch, *The Parting of the Way, Lao Tzu and the Taoist Movement* (Boston: Beacon Press, 1957).

Onuncu Bölüm: Taoculuğun Üçüncü Safhası: Chuagn Tzu
Yalnızca ilk yedi bölümünü kapsayan en iyi tercüme şudur: Fung Yu-lan, *Chuang Tzu, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang* (Shangai: Commercial Press, 1933). Tam ancak, tatmin edici olmayan bir çeviri, Herbert A. Giles'in *Chuang Tzu, Mystic, Moralist, and Social Reformer* (Shangai: Kelly&Walsh, 2. bsk. 1926) adlı metnidir.

On Birinci Bölüm: Sonraki Mohistler
Sonraki Mohistlerin yazılarının hiçbir tam tercümesine, İngilizce'de henüz teşebbüs edilmedi.

On İkinci Bölüm: "Ying-Yang" Okulu ve Erken Dönem Çin Kozmogonisi
Değişimler Kitabı'nın tercümesi için bkz. aşağıdaki on beşinci bölüm. *Yüeh Ling* ya da "Aylık Emirler" için bkz. *Sacred Books of East* (Oxford: Clarendon Press, 1885) c.27, s.249-310'daki James Legge'nin çevirisi ve *Hung Fan* ya da "Grand Norm" için bkz. Legge'nin *a.g.e.* (2.bsk. 1899), c.3, s.139-48'daki çevirisi.

On Üçüncü Bölüm: Konfüçyüsçülüğün Realistik Kanadı: Hsün Tzu
Hsün Tzu hakkında bkz. H. H. Dubs, çev. *The Works of Hsüntze* (Probsthain, Londra, 1928) ve H. H. Dubs, *Hsüntze, The Moulder of Ancient Confucianism* (Probsthain, Londra, 1927). *Li Chi* ya da *Ayinler Kitabı* için bkz. James Legge'nin *Sacred Books of East* (Oxford: Clarendon Press, 1885) ciltler 27-28'deki tercümesi.

On Dördüncü Bölüm: Yasacı Okul

Bkz. J. J. L. Duyvendak, çev. *The Book of Lord Shang, A Classic of the Chinese School of Law* (Probsthain, Londra, 1928); W. K. Liao, çev. *The Complete Works of Han Fei Tzu, A Classic of Chinese Legalism* (II. cilt; Probsthain, Londra, 1939, 1959); D. Bodde, *China's First Unifer: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu* (İÖ.280? –208) (Leiden: E. J. Brill, 1938).

On Beşinci Bölüm: Konfüçyüsçü Metafizik

Değişimler Kitabı, James Legge tarafından *Sacred Books of East*, c.16 (Oxford: Clarendon Press, 2. bsk. 1899)'da tercüme edildi; aynı zamanda Richard Wilhelm tarafından Almanca'ya ve bundan da Cary F. Bayne tarafından da İngilizce'ye *The Ching* ya da *Books of Changes* (II. cilt; New York: Pantheon Books, 1950) olarak çevrildi. Legge'nin *Doctrine and the Mean* çevirisi, *The Chinese Classics*, cilt I (yukarıda dördüncü bölüm altında iktibas edildi)'de ve aynı zamanda *Sacred Books of East*, cilt 28 (Oxford: Clarendon Press, 1885), s.301-29'daki onun *Li Ki*sinde görünür. Bir başka tercüme, E. R. Hughes'in *The Great Learning and the Mean-in-Action* (New York: Dutton, 1943) adlı çevirisidir.

On Altıncı Bölüm: Dünya Siyaseti ve Dünya Felsefesi

The *Great Learning* hakkında bkz. James Legge'nin The *Chinese Clasics*, cilt I ve *Sacred Books of the East* (her ikisi de bölüm 15 altında iktibas edildi), cilt 28, s.411-24'teki çevirisi ve aynı zamanda E. R. Hughes'in (yukarıda 15. bölüm altında iktibas edilen) çevirisi. Bu bölümde ele alının fikirler ve olayların bir kısmı, aynı zamanda D. Bodde'nin, *China's First Unifier* (yukarıda 14. bölüm altında iktibas edildi) adlı çalışmasında tartışıldı. Aynı şekilde bkz. L. C. Porter'ın (Porter ve Fung Yu-lan'ın çevirileriyle birlikte, derleyen), *Aids to the Study of Chinese Philosophy* (Peiping: Yenching University, 1934) adlı eserindeki maddeler.

On Yedinci Bölüm: Han İmparatorluğunun Teorisyeni: Tung Chung-Shu

Tung Chung-shu hakkında bkz. Yao Shan-yu, "The Cosmological and Antropological Philosohpy of Tung Chung-shu", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, cilt 73 (1948), s.40-68. The *Li Yün* ya da "Evolution of Rites" hakkında bkz. James Legge'nin *Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1885), cilt 27, s.364-93'teki çevirisi.

On Sekizinci Bölüm: Konfüçyüsçülüğün Yükselişi ve Taoculuğun Yeniden Canlanması

Kitapların yanması hakkında bkz. D. Bodde, *Chine's First Unifier* (yukarıda 14. bölüm altında iktibas edildi). Apokrifler hakkında bkz. Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall*, cilt I (Leiden: E. J.

Brill, 1949), s.100-20. Konfüçyüsçülüğün yükselişi hakkında bkz. H.H. Dubs, "The Victory of Han Confucianism", Dubs, çev. *History of the Former Han Dynasty*, cilt II (Baltimore: Waverly Press, 1944), s.341-53. Wang Ch'ung hakkında bkz. Alfred Forke, çev. *Lung-Heng* (II. cilt; Luzac, Londra, 1907, 1911).

On Dokuzuncu Bölüm: Yeni-Taocular: Rasyonalistler/Akılcılar
Keza bkz. Kuo Hsiang'ın Fung Yu-lan, *Chuang Tzu* (yukarıda 10. bölüm altında iktibas edildi), s.145-57'deki anlatısı.

Yirminci Bölüm: Yeni-Taoculuk: Duyumcular
Bu bölümdeki malzeme, hemen hemen tamamıyla yenidir. *Lieh-tzu*'daki "Yang Chu" bölümü için bkz. Anton Forke, çev. *Yang Chu's Garden of Pleasure* (John Murray, Londra, 1912).

Yirmi Birinci Bölüm: Çin Budizm'inin Kuruluşu
Budizm'in Çin medeniyeti üzerindeki etkisinin kısa ancak mükemmel bir araştırması, Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford University Press, 1959) adlı çalışmasıdır. Çin (ve Japon) Budizm'inin felsefi yönlerinin kısa bir özeti için bkz. J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy* (University of Hawaii Press, 1974). Seng-chao hakkında bkz. Walter Liebenthal, çev. *The Book of Chao* (Peiping: Catholic University Peking, 1948). Aynı zamanda bkz. Liebenthal Çin Budizm'i hakkındaki birçok makalesi. Ayrıca Tao-shen hakkındaki şu "The World Conception of Chu Tao-sheng", *Monumenta Nippoica*, cilt 12, Nos. 1-2 (1956) s.65-103; Nos. 3-4 (1956), s.73-100.

Yirmi İkinci Bölüm: Sessizlik Felsefesi
Ch'an (Zen) Budizm tarafından tahrik edilen sayısız modern –iyi, kötü ve önemsiz– literatür akımından üretken D. T. Suzuki'nin şu yazıları zikredilebilir: *Manual of Zen Buddhism* (Kyoto: Eastern Buddhist Society, 1935) ve *Essays in Zen Buddhism* (Londra: Luzac, 1. seri, 1927; 2. seri 1933; 3. seri, 1934). Ayrıca bkz. Hu Shih, "Development of Zen Buddhism in China", *Chinese Social and Political Science Review*, cilt 15 (1931), s.475-505.

Yirmi Üçüncü Bölüm: Yeni-Konfüçyüsçülük: Kozmologlar
Bu gelecek iki bölüm hakkında bkz. Carsun Chang'ın –canlı ancak hatalı olaylarla bozulmuş– anlatısı, *The Development of Neo-Confucian Thought* (New York: Bookman Associates, 1957).

Yirmi Dördüncü Bölüm: Yeni-Konfüçyüsçülük: İki Okulun Başlangıcı/Menşei
Ch'eng kardeşler hakkında bkz. A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng*

Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan (Lund Humphries, Londra, 1958) adlı mükemmel çalışması.

Yirmi Beşinci Bölüm: Yeni-Konfüçyüsçülük: Platonik İdealar Okulu
Chu Hsi hakkında bkz. J. Percy Bruce, çev. *The Philosohpy of Human Nature, by Chu Hsi* (Probsthain, Londra, 1922) ve J. Percy Bruce, *Chu Hsi and His Masters, An Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy* (Probsthain, Londra, 1923).

Yirmi Altıncı Bölüm: Yeni-Konfüçyüsçülük: Evrensel Zihin Okulu
Lu Chiu-yüan hakkında bkz. Siu-chi Huang, *Lu Hsiang-shang, A Twelfh Century Chinese Idealistic Philosopher* (New York: American Oriental Society, 1944). Wang Shou-jen hakkında bkz. Friedrick Goodrich Henke, çev. *The Philosophy of Wang Yang-ming* (Open Court Publishing Co., Londra ve Chicago, 1916).

Yirmi Yedinci Bölüm: Batı Felsefesinin Girişi
Ch'ing hanedanlığı (1644-1911) boyunca düşüncenin genel bir taraması için bkz. Liang Ch'i-ch'ao, *Intellectuel Trends in the Ch'ing Period*, Çince'den Immanuel C. Y. Hsü tarafından çeviri (Harvard University Press, 1959). "Han Bilgisi" ve onun ana felsefi bileşenlerinden bir kısmı hakkında bkz. Mansfield Freeman'ın *Journal of the North Chine Branch of the Royal Asiatic Society*, cilt 57 (1926), s.70-91; cilt 59 (1928), s.78-110; cilt 64 (1933), s.50-71'deki makaleleri. K'ang Yu-wei hakkında bkz. Laurence G. Thompson, çev. *Ta T'ung Shu, The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei* (Allen&Unwin, Londra, 1958). Batı'nın Çin'e idealojik etkisi hakkında bkz. *inter alia*, Joseph R. Levenson, *Confucian and Its Modern Fate: The Problem of Intellectuel Continuity* (University of California Press, 1958).

Yirmi Sekizinci Bölüm: Modern Dünyada Çin Felsefesi
Fung Yu-lan'ın *Hsin Yüan-tao*su, E. R. Hughes tarafından *The Spirit of Chinese Philosophy* (Kegan Paul, Londra, 1947) adıyla çevrildi. Son yıllardaki Çin felsefi (ve dini) gelişmelerinin bir taraması için bkz. Wing-tsit Chan, "Trends in Contemporary Philosophy", H. F. MacNair, ed. *China* (University of California Press, 1946), s.312-30 ve Chan, *Religious Trends in Modern China* (Columbia University Press, 1953); aynı zamanda O. Brère, *Fifthy Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*, Fransızca'dan çeviren Laurence G. Thompson (Allen & Unwin, Londra, 1956).

Dizin

ahlâk-üstü (super-moral) 7, 451
Altı Hanedanlık dönemi 252, 287
Altı Klasik 53, 54
Altıncı Ata'nın (Hui-neng) *Sutra*'sı 349
An Lo Wo (Mutlu Yuva) 387
Anlam Doktrini 357
Apokrifada 276
Aristoteles 5, 22, 34, 45, 101, 369, 380, 395, 398, 454
Ata Hung-jen 341
Ata Ma 344
Atalar 345, 347, 357
  Atalar çizgisi 357
Ateşin Gücü 180
Aydın Çinli 6
Aydınlanma 234, 333, 351, 404
Aydınlanmadan sonra Hikmet 351
Ayinler Kitabı 181
Ayinler Üzerine Araştırma 200
Aylık Emirler 177, 180, 181, 188

Bahar ve Güz Yıllıkları 62
Bambu Koruluğunun Yedi Değerlisi 314, 316
Batı felsefesi 30, 445
Benliğin Önemi 87
Bentham, Jeremy 166
Beş Amil 177
Beş Element 176, 177, 184, 185, 188, 259, 260, 264, 278, 279, 359, 360, 398
Beş Esir 359
Beş Güç 176, 177, 180, 183, 184, 185, 266
  Beş Gücün devrimleri 183
Beyaz Hakimiyeti 266
Bilge (Konfüçyüs) 294
Bilge-Bilgi 331
bilgi teorisi 4
Bodde, Derk (Prof.) 6, 250, 444
Bodhi (hikmet) 346
Bodhidharma 341, 342
*Bodhi*ye 326
Book of Mencius (*Mencius'un Kitabı*) 3
Buda 9, 10, 323, 324, 326, 331, 334, 335, 336, 337, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 351, 357, 360
  Buda-değil/Budasızlık (no-Budha) 343
  Buda-doğası 326, 334, 335, 336, 337, 343
  Budalığın Ani Aydınlanma 332
Budist 6, 17, 18, 223, 282, 283, 309, 315, 324, 325, 326, 327, 329, 332, 334, 370, 426, 427, 433, 454
  Ch'an (Zen okulu) 17
  Taocu keşişler 6
  Mahayana Okulu 327
  metafizik 332
  metin 18, 325, 433
  okul 324, 325, 326, 329
  sutralar 282
  Tao 454
Budizm 5, 6, 10, 11, 31, 224, 235, 252, 281, 282, 287, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 332, 334, 336, 337, 342, 344, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 370, 396, 419, 420, 421, 426, 427, 428, 430, 437, 438, 453
  okulu 325

Budizm Üzerine Derlenmiş Denemeler 332
Budizm Üzerine İlave Derlemeler 334
Büyük Bilgi 58, 243, 270, 403, 404, 411, 412, 413, 416, 417, 418
Büyük *Tao* 219, 270
Büyük Tasvirler 161, 166
Büyük Uyum 369, 371

Cao Lun 329
Cehalet (*Avidya*) 334
Cehaletin Tashihi (Chang Tsai) 376
Ch'eng 234, 357, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 391, 393, 394, 398, 399, 400, 401, 403, 409, 410, 411, 415, 416, 418, 419, 425, 426, 427, 436, 445, 446, 447
Ch'eng üstadı 375, 379
Ch'eng Yi 375, 376, 378, 379, 380, 381, 383, 385, 393, 398, 400, 403, 410, 416
Ch'eng-Chu 375, 378, 391, 394, 411, 419, 425, 426, 427, 436, 445, 446, 447
Ch'eng-Chu okul 375, 391, 394, 411, 419, 425, 426, 427, 436, 446, 447
Ch'eng-Chu okulu ya da *Li hsüeh* (Yasalar ve İlkeler Okulu) 375
Ch'i Wu Lun 150
Ch'ing hanedanlığı 250
Ch'u 69
Chan Kuo 239, 241, 242, 252
Chang Hsüeh-ch'eng 41
Chang Tsai 368, 369, 368, 370, 371, 376, 379, 380, 382, 397, 400
Chang Yi 283
Chang-tzu Ch'üanshu (*Üstat Chang'ın Derlenmiş Çalışmaları*) 369
Cheng Hao 376, 377
-'nun Jen Fikri 376
Cheng kardeşler 376
Cheng Meng (*Yeni Başlayanlar İçin Doğru Disiplin*) 369, 370
Chi 29, 51, 95, 104, 114, 123, 178, 193, 199, 225, 229, 232, 241, 270, 315, 317, 319, 327, 335, 337, 356, 379, 388, 394, 396, 427
Chih ve *Wu* Üzerine Söylev 122
Chin Hanedanlığının Tarihi 295
Chin, Y. L. (Prof.) 13, 259, 446
Cho Tun-yi 418
Chou 41, 42, 45, 46, 51, 53, 62, 67, 68, 143, 176, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 209, 210, 213, 266, 268, 275, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 376, 381, 382, 384, 385, 395, 398, 401, 415, 436
Chou Lien-hsi Chi (*Chou Tunyi'nin Derlenmiş Çalışmaları*) 360
Chu Hsi 357, 360, 375, 378, 379, 380, 385, 386, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 409, 410, 411, 412, 416, 420, 425, 427, 445
Chu Hsi *Li* 379, 412
Chu Tzu 391
Chu Wen-kung Wen-chi (*Chu Hsi'nin Derlenmiş Edebi Yazıları*) 394
Chu'nun (Ustat) Tasnif Edilmiş Kaydedilmiş Sözleri 393
Chuan Yung 234
Chuang Kuo 250
Chuang Tzu 5, 17, 51, 90, 115, 116, 124, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 155, 161, 172, 198, 245, 246,

248, 259, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 316, 317, 324, 329, 382
Chuang Tzu Üzerine Yorum 294
Chuang Tzu *Yu* (Varlık) 294
Chuang-tzu Üzerine Yorum 294, 295, 315
Chugn Yung 232
Chun ilkesi 58
Chun Yung 278
Chung Hui 314, 315, 317
Chung Kung 56
Chung ve *Ho* 231
Chung ve *shu* 56, 57
Chung Yun 57, 223, 224, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 243, 278, 356, 357
Chung *Yung* (*Orta Yol Doktrini*) 57, 223, 356, 357
Chung Yung Üzerine Yorum 357
Chung-ni 42
Chung-shu 258, 259, 263, 266, 275
Chung-tzu 294, 328
Chu-tzu Chüan-shu (*Üstat Chu'nun Bütün Çalışmaları*) 395
Confucian Analects (*Konfüçyüsçü Seçmeler*) 3

Çifte Hakikate Dair Bölüm 328
Çin Budizm'nin Tarihi'i (*History of Chinese Buddhism*) 446
Çin Budizmi 283, 321, 324
Çin cenaze törenleri 6
Çok Süslü Çiğdemler 268

Dağ Ağacı 90
Değişimler Kitabı 52, 177, 187, 359, 379
Devlet 12, 79, 101, 301, 392, 403, 452
Devletlerin Tartışması 186
Dewey 436, 437
Dhyana 341
Diogenes Laertius 188
Doctrine of the Mean (*Orta Yol Öğretisi* 3
Doğum ve Ölüm Çarkı 326, 334, 335, 346, 347, 350
Dokuz Kategori 178
Dört Kitap 4, 96, 243, 392, 428

Edebi Kalıntıları 380, 381, 384, 385
Edipler Okulu 54, 193, 286
Eflatun 119, 123
Eklektikler Okulu 41, 245
Eleştirel Denemeler 280
En Yüce Mutlak (*T'ai Chi*) 227, 359, 360, 364, 366, 369, 395, 398, 403
En Yüksek Mutluluk 227
Epistemolojik problem 31
Erh Ya 27
Erh-Che'eng Yishu (*İki Cheng'in Edebi Kalıntıları*) 377
Erh-ti Chang 328
Eski Metin 277, 278, 279, 280, 281, 430, 436
Eski Metin Okulu 277, 278, 279, 280, 281, 430
Eşyanın Evriminin Yasası 366
Etik 454
evren teorisi 4
Evrensel Zihin 325, 326, 327, 333, 334, 337, 343, 407, 437
Evrensel Zihin fikri 327, 437
Evrensel Zihin Okulu 327, 337, 407

Fa chia da Yasacı Okul 40
Fa Yen 280
fang shih 175, 176
Farklılaşma kavramı 30

Faşizmin Siyah Hakimiyeti 266
faydalılık ilkesi 166
Fei Nehri Savaşı 317
feng liu 309, 310, 314, 318, 319, 320, 386, 387, 388
feng liu ruhu 320
feng liu tzu-jan (kendiliğindenlik, doğallık) 320
Feodal Çin toplumu 209
feodal lordlar 42, 45, 68, 70, 95, 209, 210, 285
feodalci toplum 209
Fo chiao (Budist dini) 6, 281
Fo hsüeh (Budist irfan) 6, 281
Forke, Anton 84, 310
Fu Hsi 186, 213, 380
Fukien eyaleti 391

Gerçeklikler 215
Göğü bilmek 105
Gök ve Yer 25, 106, 107, 116, 119, 123, 129, 130, 153, 169, 170, 194, 195, 228, 229, 231, 235, 261, 262, 306, 365, 376, 377, 382, 386, 387, 411, 412
Göksel Tao 132
Göksel Yasa 386
Görgü ve Merasimle İlgili Kurallar Kitabı 199
Great Learning (*Büyük Bilgi*) 3
Güç Suyu 184
Güney Çin 287
Güney Kutsal Dağı 445

Hakikat hakkında Çalışma 358
Han devleti 211
Han Fei Tzu 85, 86, 114, 205, 206, 207, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 274, 283
Han Hanedanlığı 62, 175, 185, 187, 248, 249, 257, 258, 267, 269, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 355, 363, 391, 393, 403, 428, 430
Han Hanedanlığı'nın Korunmuş Okulları 276
Han Hanedanlığı'nın Tarihi 175, 249, 258, 267, 275
Han Hanımefendi 319
Han hsüeh 428, 431, 438, 444
Han İmparatorları 185, 267
Han Tarihi 175
Han ve T'ang 391, 403
Han yorumcuları 431
Han Yü 356, 357, 358
Han Yü *Yüan* 356
Han-fei-tzu 85, 114, 214, 215, 274, 429
Hao Jan Chih Ch'i 106, 107, 108
Hareket ve Sükunet 364, 365
Harici Derlemeler 385
Hariciyeciler Okulu 41
Harikulâde *Tao* 352, 361
Hau-jang 345
Hayat teorisi 4
Hazine Evi 335
Hegel 24, 368
Hegelci 368, 445
hegzagram *Ch'ien* 363
hegzagram *Fu* 363, 368
hegzagram *K'un* 225, 229, 367, 368
hegzagram *K'un* 363
hegzagram *Kou* 363, 367
hegzagram *Po* 368
hegzagram *T'ai* 368
Her şeyi kuşatan sevgi 73, 74, 99, 101, 167, 168
hiçbir şey *yapmama* 59, 132, 135, 138, 217
Hikâye Anlatıcılar Okulu 41

Hinayana (Küçük Araba) 325
Hindistan 31, 252, 281, 324, 325, 337, 341, 429
Hint Budizmi 324
Hint dini 324
Hint Felsefesi 436
Hiseh Lin-yün 333
Ho Hsiu 269, 270
Ho Yen 317
Hsiang Hsiu 294, 295, 309, 315
Hsiang tsung 324
Hsiang-Kuo 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 312
Hsiang-Kuo sistemi 306
Hsiang-Kuo *Yorumu* 304, 306
Hsiang-shang 409
Hsiao-shuo chia 41
Hsieh 101, 316, 317, 318, 333, 334
hsieh 47, 68, 70, 72
Hsieh An 316, 317, 318
Hsieh Hsün 317
Hsieh Ling-yün 333, 334
Hsin Li-hsüeh (*New Li-hsüeh*) 446, 447, 448
Hsün Tzu 15, 26, 51, 76, 96, 112, 162, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 217, 245, 246, 262, 278, 279, 356, 429, 434
Huai-jang 345
Huai-nan Prensinin Kitabı 248
Huai-nan-tzu 70, 85, 248
Huan T'uan 112
Huan Yi 315, 318
Huang 182, 183, 184, 251, 280, 283, 284, 293, 346, 351, 368, 396
Hui Shih 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 128, 143, 148, 150, 153, 154, 156, 161, 169, 170, 205, 241, 246, 291, 292, 293, 294, 315, 332, 336, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 351, 357, 359, 383, 384, 385
-'in doktrini 114
-'nin İzafiyet Teorisi 115
Hume 123
Hung Fan 178
Hung Ming Chi 332
Hung-jen 342, 343, 357
Huxley, Thomas 433

I'ai-tsung (İmparator)355
I Ching Değişimler Kitabı 25, 52, 53, 176, 177, 186, 187, 189, 223, 247, 249, 280, 356, 360, 361, 363, 364, 365, 368, 369, 377, 379, 380, 392
I Ching Değişimler Kitabı'nın Genel İlkeleri 361
Introduction to the Principles of Morals and Legislation 166

icchantiak 336
İki Ch'eng 380, 381, 384, 385
İki Ch'eng'in Ebedi Kalıntıları 380
İki Ch'engin Sözlerinin Harici Derlemesi 385
İki Eter (*Yin* ve *Yang*) 360
İlk Han Hanedanlığı 277, 283
İlk İlke 343, 344, 345
İlk Taocular 91
İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları 52, 53, 239, 247, 258, 268, 276, 277
İlkbahar ve Sonbahar Yıllıklarından Çok Süslü Şebnemler 258
İlkeler ve Yasalar teorisi 393
İnsan Doğasının Kötülüğüne Dair 195
İnsanın Doğası Üzerine Yeni Araştırma 446, 450

İnsanlık Yolu 200
İsa Mesih 277
İsimler Okulu 13, 40, 43, 44, 47, 109, 111, 112, 113, 114, 118, 119, 122, 123, 124, 128, 150, 151, 152, 154, 161, 162, 163, 169, 202, 204, 291, 378, 438, 439
İsimlerin Islahı Üzerine 202
İsimlerin Islahına Dair 162, 202

Japon işgali 44
Jen 56, 376, 377, 392, 432
Jen Bilimi 432
Jen Hsüeh 432
Jenks, E. 433
Jevons 435
Ju chia 40
Ju okulu 42, 47, 52
Juan Chi 316, 319

K'ung (Üstat) 51, 63
Kadim Çin 21, 22, 89, 177, 242, 439
Kadim Çin'de Mantıksal Metodun Gelişmesi 439
Kadim Değerlilerin Kaydedilmiş Sözleri 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352
Kai-feng 391
K'ang Yu-wei 430
Kang 263
Kanon 170
Kanonların Yorumları 161
Kant 434, 453
Kantçı 375, 445
Kantçı idealizm 375
Kao Tzu 96, 97
Kapitalizmin Beyaz Hakimiyeti 266
Karma 325, 326, 332, 346
Karma teorisi 325
Kaydedilmiş Sözler 351, 352, 391, 393, 394, 395, 397, 399, 400, 420
Kırmızı Bölgenin Manevi Kıtası 182
Kırmızı Hakimiyeti 266
Kiangi eyaleti 409
Kiangsu eyaleti 331
Kitab-ı Mukaddes 4
*Komünist Manifesto*su 297
Konfüçyüscü ahlâk 6
Konfüçyüscü Seçmeler 17, 18, 21
Konfüçyüsçü 10, 14, 22, 25, 34, 35, 40, 52, 56, 58, 59, 62, 71, 76, 84, 96, 99, 100, 101, 105, 112, 136, 195, 199, 220, 221, 236, 243, 245, 247, 258, 259, 283, 285, 286, 292, 310, 355, 356, 357, 360, 370, 378, 383, 392, 419, 420, 427, 429, 430, 431, 432, 438
ideal 34
Klasikler 292, 355, 429, 431
Ortodoksluk 258
Konfüçyüsçü Seçmeler 14, 22, 52, 56, 58, 84, 356, 392
Konfüçyüsçü Yıllıklar 243
Konfüçyüsçülük 285
Kozmolojik teorisi 398
Ku Huan 293
Ku Liang 269
Kuan Yi-wu 312, 313
Kuang Hun Ming Chi 334
Kumarajiva 18, 329, 331
Kung Lung 119
Kung Yang 269, 275
Kung Yang Yorumu 269, 275
Kung-meng Tzu 76
Kung-shu Pan 69
Kung-sun Lung 13, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 144, 224, 291, 292, 378, 379, 438

Kuo Hsiang 12, 17, 143, 148, 291, 294, 295, 306, 309, 449
Kuo Yü 186
Kuon Yi-wu 312, 313
Kuzey Çin 287
Kuzey Sung 391
Kuzeyli ve Güneyli Hanedanlık 287
Küçük İsimler 116
Küçük Tasvirler 161, 163, 167, 168
Kwangtung 342

La Tzu 136
Lang-ya'lı Wang Po-yu 319
Lao Tzu 5, 15, 17, 18, 24, 25, 26, 28, 44, 87, 88, 89, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 146, 147, 170, 223, 228, 229, 230, 245, 246, 248, 259, 260, 281, 284, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 317, 323, 324, 329, 337, 368, 453
Lao-tzu kitabı 127, 128
Lao-tzu ve *Chuang-tzu*da 453
Lao-tzu ve *Kofüçyüscü Seçmeler* 18
Li (*Ayinler* veya *Dini Törenler*) 52
Li Ao 357, 358
Li Chi (*Ayinler Kitabı*) 57, 180, 199, 200, 209, 223, 243, 270, 431, 438
Li Chih-tsao 438
Li Chu 301, 302
Li hsüeh 391
Li Hung-chang 253
Li Okulu 391
Li Po 28
Li Ssu 205, 206, 211, 212, 273, 274
Li Wen-kung Chi (*Li Ao'nun Derlenmiş Çalışmaları*) 357
Li Yün 270
Lia Ao 356, 357
Liang Chi-ch'ao 439
Lien-hsi 358, 395
Lin-chi okulu 345
Liu Hsin 41, 42, 44, 45, 46, 47, 52, 175, 248, 249
Liu Ling 314
Liu Yi (Altı Klasik) 42, 52, 249, 275, 309
Liu Yi-ch'ing 309
Liu Yiyi 249
Lu Chiu-yüan 375, 409, 410, 415, 418, 419
Lu Hsiang 410
Lu Hsiang-shan'ın Derlenmiş Çalışmaları, 410
Lun Heng 280
Lun Yü (*Seçmeler*) 53
Lun Yü 52, 53
Lung Heng 280
Lun-yü Chi-chu (*Seçmeler Üzerine Derlenmiş Yorumlar*) 386
Lun-yü Chu (*Seçkiler Hakkında Yorum*) 431
Lu-shan 332, 358
Lu-shih Ch'un-ch'iu 245
Lu-Wagn Okulu ya da *Hsin hsüel* (Zihin Okulu) 375
Lu-Wang 392, 401, 409, 415, 419, 425, 426, 427, 436, 445
Okulu 409, 415, 419, 425, 426, 427, 436
Lüshih Ch'iu 24
Lü-shih Ch'un-ch'iu 32, 85, 87, 112, 113, 179, 183, 184, 248

Mabet Muhafızları 43
Mahayana (Büyük Araba) 325
Mahayana 325, 327, 335
Mahayana Budizm'i 325, 327, 335
Mahayana Budizm'inin Aydınlanması 335

Mançu yönetimi 431
Mançular 251, 427
Mançular Çin'i 251
Mantık Sistemi 433, 434, 438
Mencius 3, 10, 15, 22, 84, 85, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 143, 182, 193, 194, 195, 196, 198, 202, 212, 213, 220, 231, 235, 241, 242, 243, 246, 257, 262, 263, 267, 278, 279, 280, 337, 355, 356, 357, 358, 361, 362, 376, 377, 378, 382, 386, 392, 399, 401, 403, 418, 451
Meng devleti 143
Metafiziğin Metodolojisi Üzerine Yeni Bir Araştırma 452
metafizik 12, 52, 121, 122, 187, 221, 223, 224, 227, 259, 263, 324, 325, 337, 356, 368, 369, 377, 378, 403, 412, 415, 434, 446, 447, 448, 449, 452, 453, 454
Metal Chou hanedanlığı 184
Mill, John Stuart 433, 434, 438
Ming (İmparator) 323
ming (isim) 111
Ming 40, 59, 111, 251, 320, 376, 379, 382, 392, 426, 428, 429, 438
Ming (Kader, Hüküm) 71
Ming-li 379, 438
Ming-li T'an (*Ming-li Hakkında Bir Araştırma*) 438
Ming-tao 376, 382
Mistisizm 105, 454
Mo chia ya 40
Mo Tzu 40, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 84, 85, 98, 99, 100, 166, 197, 213, 245, 246, 429, 434
Mohcu (Mohist) okul 40, 43, 47, 67, 166
Mohist Kanonlar 161, 162, 163, 164, 165, 169, 170
Mutlak *Li* 395
Mutlak Olmayan [*Wu Chi*] 359
Mutlu Gezi 144, 145, 149, 150, 294, 301

Nan-ch'an 351
Nan-chen (Üstat) 411
Nan-chüan 348
Nankai Üniversitesi 445
Nanking 332
Nehrin Ruhu 115
Nirvana 326, 327, 329, 331, 335, 346, 350
Nirvana ve *Prajna* 331
Northrop (Prof.) 29, 30, 31, 453
Nun chia 41

On İki Felsefeciye Karşı 278
On Kanat 187
On üç Klasik 54
Orta Çağ 287
Orta Krallığı 413
Orta Yol Doktrini 58, 230, 325, 327, 356, 392
Ortodoks Konfüçyüsçülük 429

Öğretmen 49, 62
Ölüm Çarkı 335
Önceki Han Hanedanları Tarihi 41
Örnek Konuşmalar 280
öte-dünyacı 9, 10, 11
Öte-dünyacı bir felsefe 10
Özler Hakkındaki Tartışma 333

Paicha 351
Pan Ku 41

Pao-shu Huang-tzu 313
Parinirvana Sutra 335, 336, 337
*pien che*nin 113
Pien Tsung Lun 333, 334
Pien-che 47
Platon 9, 11, 12, 22, 301, 369, 380, 395, 396, 398, 399, 403, 405, 452, 454
Platoncu realizm 375
Platonculuk 4
Platonik ayırım 378
Platonik İdea 369, 389
Po 363, 368
Prajna 331
Prajna, Seng-chao 331

rasyonel meşrulaştırma 34
Ruhların Varlıklarının Kanıtı 75
Russel, Bertrand 436

Saf Aklın Eleştirisi 453
Samsara, Doğum ve Ölüm Çarkı 326
San Kuo Chih 317
Sanskritçe *Bodhi* 326
Sarı İmparator (Huang) 183, 184, 186, 280, 283
Sarı Nehir 115, 184
Savaşan Devletler Dönemi 23
Schopenhaur 434
Seng-chao 329, 330, 331 335, 335, 342, 343, 350
Seng-chaonun Denemeleri 329
Seng-wei 333, 334
shan Ch'üan-chi 410
Shan Chien 318
Shan T'ao 319
Shan Yang 212
Shang hanedan 178, 183, 184, 186, 266
Shang kraliyet ailesi 51
Shang Lord 212, 214
Shang Yang 283
Shao Yung 362, 364, 366, 367, 368, 376, 379, 380, 387, 388
Shen Nung 213
Shen Tao 212
Shen Tzu (Shen Tao) 246
Shen-chao 336
Sheng 331, 377
Shen-hsiu 341, 342, 343
shih (gerçeklik) 111
Shih (*Şiir Kitabı*) 52, 280
Shih Chi (*Tarihsel Kayıtlar*) 39, 51, 67, 181, 193, 211
Shih Chi 39, 51, 67, 68, 181, 193, 211, 392
Shih Ching (*Şiirler Kitabı*) 392
Shih K'uang 302
Shih-shuo 16, 292, 293, 294, 295, 309, 310, 314, 315, 316, 318, 319, 323
Shih-shuo Hsin-yü (*Yeni Söylemlerin*) 309
Shih-shuo Hsin-yü 16, 292, 293, 294, 295
*Shih-shuo*d 314, 315
Shou Yung 364, 379
Shu (*Tarih Kitabı*) 52
shu ilkesi 58
Shu-chau'nun Üstadı 350
Shu-chou 350
Shun 101, 108, 195, 196, 213, 246, 337, 356, 381
Shun, İmparator 101
Shung Lord 214
Shu-sun Tung 285
Siyah Hakimiyeti 266, 268
Smith, Adam 433
sofistler 111
Sokrates 13, 22, 59, 61, 111

Sonbahar Yıllıkları 431
Sosyalizm 297
Spencer, Herbert 433
Spencer, Mill 434
Spinoza 7, 148, 149, 155, 454
Ssuma T'an 39, 249, 284
Ssu-ma T'an *Tarihsel Kayıtlar* 177
Su Ch 283
Sui Hanedanlığı 355
Sung 10, 32, 51, 67, 69, 107, 115, 202, 214, 230, 240, 243, 246, 251, 344, 358, 391, 392, 428, 445
Sung hanedan 243, 251, 344, 358, 391, 392, 428, 445
Sung hsüeh (Sung hanedanlığı) 428
Sung Tzu 246
Sung ve Yüan Hanedanlıklarının Konfüçyüsçü Felsefecilerinin Biyografik Tarihi 251
Sung Yü 230, 251
Sung Yüan Hsüehan 251
Sutra 334, 335, 336, 345

Şangay 435, 446
Şeylerin Eşitliği 150, 328
Şeylerin Eşitliğine Dair 150
Şiir Kitabı 53, 54, 202, 247

T'ai-tsung (İmparator)392
T'ang hanedanlığı 391, 403
Ta Hsüeh (*Büyük Bilgi*) 57, 243, 356, 392, 403, 413
Ta T'ung Shu (*Büyük Birlik Kitabı*) 431
Ta-ch'un 305
Tai K'uie 314
Talimatların Kaydı 411, 412, 417, 418, 421
Tao (Yol) 5, 7, 8, 11, 16, 24, 25, 29, 40, 41, 60, 90, 107, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 138, 144, 150, 152, 153, 154, 219, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 245, 246, 247, 248, 250, 267, 281, 291, 295, 296, 304, 306, 317, 319, 324, 329, 331, 332, 333, 334, 335,336, 337, 342, 343, 346, 348, 350, 352, 356, 357, 358, 359, 361, 369, 371, 376, 380, 385, 386, 388, 401, 402, 446, 453
Tao chia (Taocu okul) 5, 41, 281
Tao hsüeh chia 358
Tao Te Ching (*Yolun ve Gücün Klasiği*) 127, 324
Tao Üzerine (*On the Tao*) 446
Tao ve *Te* (Yol ve onun manevi gücü) 90, 136, 144, 219
Tao-an 332
Taocu 5, 6, 12, 17, 34, 41, 42, 47, 85, 89, 129, 135, 143, 149, 217, 236, 245, 281, 282, 283, 284, 300, 309, 310, 323, 324, 332, 358, 359, 370, 427
Tao-sheng 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 342, 343, 346, 350, 359
Tao-Te chia 40
Tao-Te okulu 41
Tarih Kitabı 53, 177, 178, 247, 267
Tarihsel Kayıtlar 95, 182, 184, 241, 249, 273, 284, 285, 323
Three Characters Classic 3
Trigram *Ch'ien* 188
Trigram *K'an* 189
Trigram *K'un* 188
Trigram Ken 189
Trigram *Li* 189
Trigram *Sun* 188

Trigram *Tui* 189
Tsa chia 41
Tseng Kuo-fan 253
Tseng Tzu 58, 243
Tso Chuan 232, 240, 241, 269
Tung Chung-shu 258, 259, 259, 260, 261, 262, 263, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 274, 275, 277, 279, 356, 431
Tung Chungshu 259, 279, 430
Tung Chung-shu'nun felsefesi 259
Tung Mencius 262
Tzu Jan 295, 305, 312, 320
Tzu Lan 83
Tzu-ch'an 112, 311

Üç Krallığm Tarihi 317
Üç Yaşlının ve Beş Tecrübeli Adamın 43

Varlık (Being) 30
Varlık (*Yu*) 131
Vikont 178
Viyana okulu 8
Vu (Kral) 178

Wagn Shou-jen 426
Wai-shu 385
Wang 102, 226, 280, 281, 293, 294, 314, 315, 317, 318, 375, 378, 382, 392, 403, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 425, 426, 434, 435, 444, 448
Wang An-shih 392
Wang Ch'in 318
Wang Ch'un 280, 281
Wang Hui-chih 315
Wang Jung 318
Wang Kuo-wei 434, 435, 444, 448
Wang Pi 226, 293, 294, 317, 382
Wang Shou-jen 375, 378, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 418, 420, 425, 426
wang ya da (bilge) kralın yönetimi 102
Wei-shih (Öznel İdealizm) 324
Wen (İmparator)284
Wen (Kral) 42, 183, 186, 213, 356
Wen Hsüann chüan 230
Wu (Yokluk) 99, 122, 135, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 177, 178, 179, 224, 251, 275, 294, 295, 317, 324, 326, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 343, 344, 345, 356, 361, 370, 417
Wu Ch'eng 251
Wu Hsing 177, 178, 179
Wu-hsin 332
wu-hsin 332, 346, 361
Wu-ma Tzu 99
wu-wei (eylemsizlik) 324, 346
wu-wei 138, 299, 300, 324, 332, 346, 361
Wu-Yü 361

Yang 40, 43, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 98, 173, 177, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 227, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 269, 275, 279, 280, 281, 295, 310, 311, 312, 313, 323, 343, 356, 359, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 398, 411, 415
Yang Chien 415
Yang Chu 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 98, 310, 311, 312, 313
Yang Chu'nun Zevk Bahçesi 310
Yao 42, 85, 108, 195, 196, 213, 337, 356, 357, 368, 380, 381, 401, 436

Yao ve Hsü Yu 85
Yao ve Shun 42, 213, 357, 401, 436
Yasacı Okul 43, 47, 206, 207, 211, 212, 246, 283
Yasacı teori 211
Yasacılar 114, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220
Yeh 325
Yen (Hui) 384
Yen Fu 433, 434, 438
Yen Hui 156, 157, 292, 293, 357, 383, 384, 385
Yen P'ing-chun 312, 313
Yen Tzu 232, 357
Yeni Ahit 432
Yeni Metin Okulu 277, 278, 279, 280, 430, 431, 436
Yeni-Konfüçyüsçü 10, 28, 224, 227, 235, 243, 245, 320, 337, 344, 352, 353, 357, 358, 360, 361, 362, 367, 369, 370, 371, 377, 381, 382, 383, 384, 386, 388, 389, 392, 403, 407, 415, 419, 421, 427, 428, 432
Yeni-Taocu 12, 16, 28, 223, 281, 287, 289, 291, 292, 293, 295, 306, 307, 309, 312, 314, 317, 318, 319, 320, 379
Yeni-Taocu Okul 16
Yi Chih 99
Yi düşüncesi, 56
Yi Wen Chih 41
Yi-ch'uan 376, 388
Yi-hsüan 345, 347
Yin 39, 40, 42, 43, 175, 177, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 226, 227, 247, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 269, 279, 280, 281, 295, 323, 358, 359, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 398
Yin hanedanı 42
Yin ilkesi 189
Yin ve *Yang* 39, 177, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 227, 247, 259, 260, 261, 263, 295, 359, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 398
Yin-Yang Okulu 175, 358
Yiu Yi (Altı Klasik) 249
yu-wei (eylem) 299, 300, 324, 345
Yü Hanedanlığı Tarihi 251
Yü zamanı 183
Yüce Ahlâk 106
Yüce Mutlağın Diyagramı 359
Yüce Mutlağın Diyagramının Açıklanışı 359
Yüce Mutlak, *Ch'i* 369
Yüce Sır 280
Yüeh (*Müzik*) 52
Yüeh 52, 99, 118, 119, 180, 292, 320
Yüeh devleti 118
Yüeh Ling 180

Zen 283, 325, 341
Ziraat Okulu 44
Ziraatçiler Okulu 41