

ZEN YOLU

ZEN BUDİZM'İN İLKELERİ

Alan W. Watts

Şile

Alan W. Watts

ZEN YOLU

ZEN BUDİZM'İN İLKELERİ

Çeviren

Sena UĞUR

ŞULE'SAYINLARI

,1998



İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
Giriş	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
ARKAPLAN ve TARİH	19
I: Tao düşüncesi.....	19
II. Budizm'in Kökenleri	51
III. Mahayana Budizmi	83
IV. Zen'in Yükselişi ve Gelişmesi	107
İKİNCİ BÖLÜM	
PRENSİPLER ve UYGULAMA	147
I *Boş ve Harukulade'	147
II. 'Sessizce Oturmak, Hiçbirşey Yapmadan'	171
III. Zazen ve Koan	197
IV Zen ve Sanat	221

SUNUŞ

- "Bildiğin yol, en kısa yoldur" denir. Yolculuk^ne? şeyden önce bir cesaret işidir sonra da istikamet. Peki önünde yürünebilir bir yol olmayanlara ne denebilir, ya da yürüme heyecanı ile tutuşup da ayakları olmayanlara... Her-, halde hepsinden daha da acıklısı yürümek ihtiyacında olup da gerekli organlara sahip olmayanların durumu olsa gerek. Mesela bir yürek.

Yollar, nefesler adedince... Mühim olan yürüme ko->nusunda ki ısrar. Şarkta önce yap.sonra açıklarsın felsefesi geçerli olmalı. Birçok yol var ki, kılavuzları ardından gidenleri çok olmuş ama haritaları yeni çiziliyor. Zen bu yollar-içinde yine de en çok bümenlerinden. Kitaplar ile Öğrenilecekler kısıtlı da olsa, en kısa, en sağlam, en doğru yol bilinse de, yol kültürünü geliştirme adına Zen Yolu mecburi bir argüman.

Şule'

GİRİŞ

Zen Budizm'in son yıllarda gittikçe artan bir ilgiyle karşılaşması dikkat çekici bir gelişme olarak duruyor önümüzde. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu ilgi öylesine arttı ki, daha şimdiden Zen Budizm'in Batı dünyasının düşünce ve sanat *yaşamında* önemli bir yer kaplayacağını söyleyebiliriz. Aslında bu ilginin, son dünya savaşının *olumlu* sonuçlarından biri olan, Japon kültürüne duyulan ilgi ve merakla ilişkili olduğunun iddia edildiğini biliyorum. Fakat bu coşkulu ilgi büyük olasılıkla geçici bir durumdur. Zen'e duyulan ilginin daha derinlerdeki nedeni ise Zen'in ortaya koyduğu bakış açısının Batı düşüncesinin gelişmekte olan yönüyle çok daha yakın olmasıdır.

Batı uygarlığının yıkıcı ve kaygılandırıcı özellikler taşıyan yönleri, bu uygarlığın aynı zamanda en yaratıcı dönemlerinden birini yaşadığını görmemize engel olmamalıdır. Batıda, psikoloji ve psikoterapi, bilim felsefesi ve mantığı, anlambilim felsefesi ve mantığı, anlambilim (se-

mantik) ve iletişim teorileri gibi, nispeten yeni alanlarda heyecan verici düşünce ve teorilerin peşi sıra ortaya atıldığı bir gerçektir bugün. Bu gelişmelerden bazıları Asya felsefesinin katkılarıyla ortaya çıkmış olabilir. Fakat genel anlamda; bir etkileşimden çok, bir paralelliğin sözkonusu olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, zaman içinde bu paralelliğin daha çok farkına varacağımızı düşünüyor, bunun da karşılıklı görüş alış verişini sağlayarak önemli gelişmelere yol açacağını umuyorum.

Batı düşüncesi, içinde bulunduğumuz yüzyılda öyle değişimler kaydetti ki şu anda tam anlamıyla bir şaşkınlıkla karşı karşıyayız. Bu karışıklık sadece halk ve aydın tabakaları arasındaki iletişim zorluğuyla kalmıyor, düşüncemizin ve bugünkü tarihimizin gidişatı, aynı zamanda toplumsal kurum ve normlarımızın temelini oluşturan, kamu tarafından genel kabul görmüş varsayımları da baltalıyor. Zaman, mekan hareket, doğa, doğa kanunları, tarih, sosyal değişim ve son olarak insan kişiliğinin kendisiyle ilgili tanıdık terimler artık kullanılamaz duruma geliyor. Dolayısıyla, Budist doktrinlerin "*Büyük Başlık*" olarak adlandırdığı evreni -sınırları belli olmayan bir evrende— buluyoruz karşımızda ve bakıyoruz ki bir akıntıya kapılmışız üstelik. Böylesi bir dünyada batılı doktrinler, ister dini olsunlar ister felsefi veya bilimsel, yaşama sanatı bir yön verebilme konusunda fazla bir işe yaramıyorlar artık. Ve biz, kendi yolumuzu kendimiz bulma umutlarımızın kocaman bir rölativite/görecelik okyanusu içinde olduğumuzu görüyoruz; bu öylesine uçsuz bucaksız bir okyanus ki artık korkutucu olmaya başlıyor. Çünkü kesin kurallara, ruhsal ve psikolojik huzurumuzun devamlılığını sağlayabilmek için kendilerine yapışabileceğimiz sağlam prensiplere alışmışız bir kere....

Bu nedendendir ki, yaklaşık yüzelli yıllık bir süreden beri bu "*Boşluk*"ta kendisini evinde gibi rahat hisset-

miş, kültürel yönden yaratıcı bir yaşam biçimine bu kadar çok ilgi duyulmasının nedeni işte bu olsa gerek diye düşünüyorum.

Söz konusu yaşam tarzı "*Boşluk*"ta sadece kendisini evinde gibi hissetmekle kalmadı; ondan hatın sayılır bir haz da duydu. Zen'in durumu, kendi sözleriyle ifade edilecek olursak kısaca şöyleydi;

*"Ne başımın üstünde bir tane tuğla
Ne ayağımın altında bir parça toprak"*

"Tilkilerin inleri var kuşların yuvaları, fakat insan-
noğlu başım koyacak bir yerden yoksun" ifadesinin anlamını eğer gerçekten kabul etmeğe hazır olsaydık, Zen'in dili bize pek de alışılmadık gelmeyecekti aslında.

Doğrusunu söylemek gerekirse Uzakdoğudan, Zen ithaline taraftar değilim. Çünkü Zen şu anda bize oldukça yabancı olan kurumlarla iç içe geçmiş bir durumda. Fakat Zen'in kullanamayacağımız şeyleri içerdiği gibi kendi gittiğimiz yolda kullanabileceğimiz şeyler-i de kapsadığı şüphe götürmez bir gerçektir. Zen'in kendisini anlatmada kullandığı yöntem entelektüel bir kimse için olduğu gibi, ümmi bir insan için de kolay anlaşılabilir (veya şaşırtıcı) bir özelliğe sahiptir. Bu Zen'in kendisine özgü bir yeteneğidir, ayrıca Zen şu ana kadar keşfedemediğimiz iletişim olanakları da sunar bize. Dolaysızlığı, çabayı ve mizahı bulacaksınız Zen'de. Güzellik ve saçmalık hislerini aynı anda hem sinirlendirici hem de hoş bir biçimde kullandığını göreceksiniz. Fakat hepsinden de öte, kafamızı allak bullak eden ve son derece zor gibi gözükken problemlerimizi, 'Bir fare dönerken neden?' tipi sorulara çevirebilen bir özelliği vardır Zen'in temelinde; insanların acılarına ve kendilerini kurtarmaya çalışmaktan doğan mahvetmelerine, duyulan güçlü fakat tamamen hissiz bir acıma vardır.

Her ne kadar, en iyilerinden bazılarının baskıları tükenmiş veya kitapların elde edilmesi başka nedenlerden dolayı oldukça zor olsa da Zen hakkında birçok kaliteli kitap vardır. Fakat şimdiye kadar hiç kimse buna Prof. Suzuki de dahildir doğunun tarihsel gelişimiyle beraber Hint ve Çin düşünce yöntemleriyle de ilişkisini içeren kapsamlı bir çalışma ortaya koyamamıştır. Prof. Suzuki'nin üç ciltlik 'Zen Budizm Yazıları' isimli çalışması Zen Budizm'in değişik konulan üzerine hazırlanmış bir dizi bilimsel çalışmanın sistematik olmayan bir toplamıdır. Konu hakkında yeterli bilgiye sahip ileri derecede bir öğrenci için oldukça faydalı olmasına rağmen genel prensipleri sindirmemiş normal bir okuyucu için oldukça karışık gelecektir. Yine Suzuki'nin Zen Budizm'e Giriş isimli eseri zevkle okunabilecek bir çalışmadır. Fakat kapsam açısından biraz dardır ve bu eser sadece belirli konular üzerinde yoğunlaşır. Yine bu çalışma Zen Budizm'in Çin Taoculuğu ve Hint Budizm'yle ilişkileri hakkında oldukça önemli bilgilerden yoksundur ve bazı konulan gereğinden fazla mistik bir havaya büründürmektedir. Suzuki'nin diğer kitapları ise hepsi konu üzerinde önceden elde edilmiş ve konunun tarihiyle ilgili bir ön bilgi gerektiren ve Zen'in bazı özel meseleleri üzerinde yoğunlaşan çalışmalardır.

R.H. BLYTH'm "İngiliz Edebiyatı ve Doğu klasiklerinde Zen" isimli eseri elde edilebilecek en iyi başlangıç kitaplarından birisidir, fakat bu kitap sadece Japonca basılmıştır ve yine bu kitapta geri plan hakkında bilgi içermez. Dağınık ve son derece kolay anlaşılabilir, bir gözlemler zincirlemesi olarak bu kitap konunun sunuşunu yapmaz. Benim kendi Zen Ruhu isimli kitabım ise, Suzuki'nin önceki çalışmalarının halk tarafından anlaşılabilir hale getirilmiş bir şeklidir. Bilimsel değildir, aynı bir çok yönden modası geçmiş kabul edilebilir, ve yanıltıcı olabilir. Sahip olduğu olumlu özellikleri ise sadece akıcı ve kolay olması-

dır. Christmas HUMPRET'in "Zen Budizm" isimli kitabı ise sadece İngiltere'de basılmıştır ve o da Suzuki'nin çalışmalarının halk seviyesine uyarlanmış bir versiyonu gibidir. Bu kitap da Zen'i kültürel konumuna gerçekten oturarak başlamaz işe. Canlı ve berrak bir ifade tarzı vardır, fakat yazar Budizm ve ilahiyat arasında benzerlikler olduğundan bahsetmektedir ki kanımca bu oldukça su götürür bir iddiadır. Batılı ve Asyalı yazarlarca hazırlanmış diğer Zen çalışmaları ise daha çok, uzmanlık gerektiren veya psikoloji, sanat ya da kültür tarihi gibi başka konular üzerinde ki tartışmalardan oluşmaktadır.

Dolayısıyla konu hakkında sağlam temellere sahip düzenli ve kapsamlı bir çalışmanın olmadığını söyleyebiliriz. Böyle bir ortamda Zen'in doğurduğu tüm coşku ve ilgiye rağmen, Batı dünyasının bu konu hakkındaki izlenimlerinin karışık olması pek de garip karşılanacak bir durum değildir. Öyleyse sorun böyle bir çalışmayı ortaya çıkarmaktır ki benim yaptığım da budur. Çünkü görünen o ki konuyu benden daha iyi anlamış olan insanların hiçbirisi böyle bir çalışmayı hazırlamaya istekli değil, sanırım ideal olanı böyle bir çalışmanın başarılı ve tanınmış bir Zen üstadı tarafından hazırlanmasıydı. Fakat şu anda yeterli İngilizce bilgisine sahip böyle bir kişi yoktur. Dahası, geleceğin özellikle de kurumsal hiyerarşinin içinden konuşan birinin olaya dışarıdan yaklaşan birisinin bakış açışım ve kavrayış tarzını yakalayıp yakalayamayacağı da gözönünde bulundurulması gereken bir konudur. Yine Japon Zen Üstatları ve Batılılar arasındaki iletişim engellerinden bir tanesi de temel kültürel öncüllerin farklılıklarının açıkça ortaya konulmamış olmasıdır. Her iki taraf da kendi gittikleri yola öylesine dalmışlardır ki kendilerinin iletişim yöntemlerinin sınırlarının farkında değildirler.

Dolayısıyla böyle bir çalışma için en uygun yazar, bir Zen üstadın gözetiminde birkaç yıl geçirmiş ve Zen eğiti-

mini A'dan Z'ye tamamlamış bir batılı olacaktır. Şimdi, Batı bilimsel geleneğinin standartlarıyla bu yargının pek de doğru olmadığı söylenebilir. Buna neden olarak da böyle bir kişinin bir "taraf" ve bir 'hayran' olduğu, dolayısıyla da olaya tarafsız ve ayırım yapmayan bir bakış açısıyla yaklaşamayacağı gösterilebilir. Fakat ne yazık ki (ya da iyi ki) Zen, herşeyden önce bir deneyimdir; sözlü bir doğası vardır ve böyle olunca da sadece yazınsal ve bilimsel yaklaşımlarla anlaşılamaz. Zen'in ne olduğunu özellikle de ne olmadığını bilmek, kelimelerin ardındaki anlamları kavrayabilmek için onu maddenin dünyasında pratiğe dökmekten başka bir seçenek yoktur. Öte yandan Rinzai Zen geleneğinde takip edilen eğitimin bir kısmını tamamlamış Batılılar da genelde

*Bilenler konuşmaz
konuşanlar bilmez*

anlayışından dolayı ketum davranmakta ve iletişime kapalı kalmaktadırlar. Bununla beraber, her ne kadar bül-bül gibi ötmezlerse de, tamamen sus pus oldukları da söylenemez. Bir yandan sahip oldukları bilgileri başkalarıyla paylaşmayı severler diğer yandan da kelimelerin tamamen boş şeyler olduğunu düşünürler. Ayrıca eğitimlerinin belirli bazı kısımlarını kimseyle konuşmama konusunda da kendi aralarında bir anlaşmaya varmışlardır. Dolayısıyla işe karakteristik Asya davranışı olan "*gel ve kendin için kendin öğren*"e başlarlar. Fakat bilimsel bir eğitim tarzından geçmiş Batılı insan ise şüpheli ve dikkatlidir, neyin içine girmekte olduğunu bilmek ister ve bunun için geçerli nedenleri de vardır. Eleştirel bakışını kapının önüne koyup öyle içeri girmenin gerektiği yerlerde, zihnin kendisini nasıl aldatabileceğinin farkındadır. Asyalılar bu davranıştan hiç hoşlanmazlar onların batılı müritleri ise bu konuda onlardan çok daha titizdirler ve böylece de bilimsel araştırmacıya insanın konuşma yeteneği-

nin ve anlayış gücünün daha birçok şeyler yapabileceğini söylemezler.

Bu açıdan Zen hakkında yazmak dışarıdan bakan objektif gözlemci için olduğu kadar, içeriden bakan sübjektif öğrenci için de problematik bir iştir. Değişik zamanlar ve değişik durumlarda kendimi bu çıkmazın içinde bulduğum anlar oldu. Objektif gözlemcilerle beraberliğim oldu ve onlarla çalıştım. Şunu gördüm ki tüm iyi niyetlerine rağmen bu adamların istisnasız hemen hepsi hedefi ıskalıyorlar, ve akşam yemeği yerine menüyü koyuyorlar tabaklarına. Öte yandan geleneksel hiyerarşinin içinde bulunduğum da oldu, ve gördüm ki burada da insanlar akşam yemeği olarak yedikleri şeyin ne olduğunu bilmiyorlardı. Ayrıca bu pozisyondaki bir kişi teknik açıdan biraz budala konumuna düşmekteydi, çünkü aynı yoldan olmayan birisiyle tam anlamıyla bir iletişim kuramıyordu.

Dünyamızın birbirleriyle hiçbir kesişme noktası olmayan bir komünler topluluğuna dönüşmesi hem tehlikeli hem de oldukça saçma olurdu. Bu yargı özellikle Doğunun ve Batı'nın köklü kültürleri göz önünde bulundurulduğunda geçerlidir. Çünkü buralar iletişim potansiyeli açısından oldukça zengin yerlerdir. Öte yandan iletişim başarısızlıklarının en tehlikeli sonuçlar taşıdığı yerler de yine buralardır. Aşağı yukarı yirmi yılını Doğu'yu Batıya anlatmaya çalışmakla geçirmiş bir kişiyim; Zen gibi bir gerçeği anlatabilmek için izlenmesi gereken açık bir prensip var: İnsan, bir yandan hadiseye sempatik bir bakış açısıyla yaşmalı, elinden geldiği kadar bu yaşam tarzını kişisel olarak hayata dökmeye çalışmalıdır. Fakat öte yandan da organizasyona katılma ve onun getireceği kurumsal sorumlulukları yüklenme konusunda her türlü daveti de geri çevirmeyi bilmelidir. Bu iyi niyetli tarafsız davranışının sonucunda kişi her iki tarafça da dışlanabilir. Fakat en kötü ihtimalle de, eğer yanlış yorumlar yapılmışsa,

bunlar tarafları kendilerini daha açık bir şekilde ifade etmeye zorlayacaktır. Çünkü bu iki pozisyon arasındaki ilişkiler, onları karşılaştırmaya da yarayacak üçüncü bir pozisyonun doğmasıyla çok daha net bir görünüm kazancaktır. Dolayısıyla, Zen hakkında yapılmış elinizdeki bu çalışma Zen olmadığı gibi Batılı da olmayan bir görüşü açıklamaktan başka birşey yapmasa bile, işte bu üçüncü başvuru noktasını sağlayacaktır.

Bununla birlikte, aslında Zen'in temel öğretisinin, organize olmayı ve herhangi bir kurumun özel sahiplenmesi altına girmeyi reddettiğine şüphe yoktur. Bu dünyada kültürel şartlanmışlıkların göreceliğini aşabilen bir şey varsa eğer, siz hangi isimle adlandırırırsanız adlandırın o Zen'dir. İşte bu, Zen'in neden kurumsallaşmadığını ve neden eski zamanlardaki Zen havarilerinin birçoğunun herhangi bir Zen otoritesi tarafından tanınmayı hiç beklemeyen ve hiçbir Zen organizasyonunun çatısı altına girmeyi kabul etmeyen "evrensel bireycikler" olduklarını çok iyi açıklayan bir sebeptir.

Bu noktadan Zen karşısında kendi konumumun ne olduğunu açıklama gereği duyuyorum. Okuyucuya karşı samimi olmam gerektiğini biliyorum. Çünkü yaşadığımız dünyada insanların kimlikleri ve nicelikleri hakkında ortalıkta dolaşan ciddi kaygıların varlığından da haberdâ- rım. Kendimi değil bir 'Zenist' bir 'Budist' olarak bile sunamam. Çünkü bu, bulutları paketleyip paketin üzerine de bir marka yapıştırma çabası olacaktır. Öte yandan objektif bilimselliği yakalamış bir akademisyen de değilim. Çünkü bu da -Zen anlayışını gözönüne alınca- içi doldurulmuş ölü bülbülleri kullanarak kuş sesleri hakkında araştırmalar yapmaya kalkışmaya benzeyecektir. Zen'e dair konuşmalar yapmaya hakkım olduğunu da iddia etmiyorum. Fakat, henüz sadece küçük bir çocukken Zen edebiyatını ve sanat tarzlarını çalışmaya başlamış olma-

nın zevki, ve bu uçsuz bucaksız yolda bazı Çin ve Japon gezginleriyle insancıl beraberlikler yaşamış olmanın güzelliğidir elimde kalan...

Bu kitapta hem genel okuyucuya hem de daha ciddi çalışmalar yapan öğrencilere ulaşmayı amaçladım. Genel okuyucunun kitaptaki bazı teknik terimleri ve konuyu daha derin çalışmaya istekli kişiler için verilmiş bazı diğer araç niteliğindeki sunulan hoşgöreceğini umarım. Kitabı iki bölüm olarak hazırladım. Zen'in geçmişi ve tarihini incelediğim ilk bölümden sonra, ikinci bölümde de onun prensiplerini ve uygulanmasını mercek altına aldım. Faydalandığım kaynaklar temelde üç çeşitti. Bir defa Zen hakkında, Avrupa dillerinde hazırlanmış çalışmaların neredeyse tamamına yakınından faydalandım. Doğal olarak Prof. Suzuki'nin çalışmalarından önemli ölçüde istifade ettim. Fakat aynı zamanda bu çalışmalara çok fazla dayanmamaya da özen gösterdim. Bu, sözkonusu çalışmalarda herhangi bir kusur bulunduğundan dolayı değil de, okuyucunun Suzuki'nin eserlerinin bir özetinden çok daha fazlasını, taptaze bir bakış açısını hakettiğine inanmamdandı.

İkinci olarak, burada Zen'e dair ileri sürdüğüm temel görüşler, eski Çin kaynaklarında rastlanan konuyla ilgili çalışmaların dikkatli bir gözden geçirilmesinin de ürünüdür. (Özellikle de Hsin-hsin Ming, T'an Ching ya da Altıncı Pirin Sutrasi, Lin-chi lu ve Ku-tsun-hsi Yü lu). Tang Hanedanı dönemi Çincesi konusunda bilgim, bu dönemde yazılan eserlerin daha derin konularını incelemeye yeterli değil. Fakat istediğimi almaya yeterliydi ki bu da temel doktrin hakkında bana açık bir bakış açısı sağladı. Tüm bunların yanında çabalarım Asya Çalışmaları Amerikan Akademisi (AAAS)'nden bazı araştırma görevlileri ve meslektaşlarımın ciddi yardımlarıyla desteklendi. Özellikle Profesör Sabro Hasegavva'ya, Prof G-ming Shien'e, Dr. Paul ve Dr. George Fung'a Dr. Frederick Hang'a Charles

Yick'e ve Soto Zen Okulu rahibi Kanumitsu-Kato'ya teşekkürü bir borç bildiğimi özellikle belirtmek isterim.

Kitabımı hazırlarken faydalandığım bir başka kaynak da, yirmi yılı aşkın bir süre zarfında bazı Zen üstat ve öğrencileriyle yapılmış kişisel diyalogların oluşturduğu birikimdir.

Biraz sonra okuyacağınız sayfalarda, orijinal metinlerden yapılmış çeviriler aksini belirtmediysem şahsıma aittir.

Akademik seviyedeki okuyucular, romanize edilmiş Sanskritçe kelimelerde saçma diakritik işaretleri kullanmadığım için umarım beni bağışlayacaklardır. Çünkü bu işaretleri kullanmak uzman olmayan bir okuyucu için sadece kafa karıştırıcı olacaktı. Akıllarına hemen Devanagiri alfabesi gelecek olan Sanskritistler için ise zaten gereksizdir. Zen üstatlarının ve Zen metinlerinin uygun isimlerine gelince bunlar; Mandarin'in ve Japoncanın; ortaya çıktıkları ülkeye göre romanize edilmiş, şekilleriyle verilmiştir. Teknik terimler ise, özel bir Japon Zen üstadı sözkonusu olmadığı müddetçe Mandarin olarak verilmiştir. Çünkü Mandarin'i kullanan birisi genel kullanımdan dolayı Wade-Giles romanizasyonunu kullanmaya neredeyse mecbur kalmıştır.

Özellikle R-H-BLYTH'a, yapmış olduğu "haiku" çevirilerini topladığı dört ciltlik antolojisinden bazı alıntılar yapmama izin verdiği için minnettarım. Ayrıca Prof. Saburo Hasegawci'ya da kapak konusundaki yardımlarından dolayı özel teşekkürlerimi bildiririm.

Son olarak, bu kitabın ön hazırlıklarını yaptığım, üç yıl boyunca katkılarım eksik etmeyen Bollingen Vakfı'na da teşekkürlerimi iletmek istiyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARKA PLAN ve TARİH

I. TAO DÜŞÜNCESİ

Zen Budizm, çağdaş Batı düşüncesinin şekilci sınıflandırmalarından hiçbirisine uymayan bir yaşam görüşü ve yoludur. Felsefe ya da bir din olmadığı gibi psikoloji ve ya herhangi bir bilim dalı da değildir. Fakat Hindistan ve Çin'de "özgürlük yolu" olarak adlandırılan kavramın bir örneğidir ve bu açıdan, Taoculuk, Yoga ve Vadenta'yı andıran bir yönü vardır. Biraz sonra da görüleceği gibi bu tür bir özgürlük yolunu pozitif tanımlamalarla anlatmak pek mümkün değildir. Dolayısıyla büyük bir kaya bloğundan taş parçacıklarını yontup atarak ortaya bir eser çıkaran heykeltıraşın yaptığı gibi onun ne olduğundan çok ne olmadığı söylenerek anlatılması gerektiği kanısındayız.

Tarih perspektifinden bakılınca Hint'ten ziyade Çin'li olmasına rağmen Zen, Hint ve Çin kültürlerinin köklü geleneklerinin hayata geçirilmesi olarak görülebilir. Onikinci yüzyıldan itibaren ise Japon kültürüne kök sal-

miş ve en yaratıcı şeklini burada kazanmıştır. Bu büyük kültürlerin verdiği bir meyve, ayrıca bir özgürlük yolunun özgün ve kendine has didaktik örneği olarak Zen, Asya'nın dünyaya sunduğu en kıymetli hediyelerden biridir.

Aslında Zen'in kaynağı Taocu olduğu kadar Budacıdır da. Fakat damaklarda böylesine özgün bir Çin tadı bıraktığı için bir özgürlük yolunun ne anlama geldiğini, Zen'in Çin kültürü içindeki kökenlerini sorgulayarak ve aynı zamanda bu Taoculuk örneğinden faydalanarak anlamaya çalışmak, başlangıç için en akıllıcası olacaktır.

Zen'in Batılı bir öğrenciye zor ve şaşırtıcı gelmesinin ardında yatan neden böyle bir kişinin Çin düşünce yöntemlerine yabancılığıdır. Bu düşünce yöntemleri Batıdakilerden son derece farklıdır ve aslında işte bu yüzden özel bir değeri olduğu söylenebilir. Çünkü bu fark Batılılara kendi düşüncelerine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşabilme konumu sağlar. Bu noktada mesele sadece Kant'ın Descartes'tan veya Calvinistlerin Katoliklerden farklı teorileri olduğu gibi; bizim düşüncelerimizden farklı olan düşüncelerin üstesinden gelebilmek değil aslında. Asıl mesele, düşüncelerin temel öncüllerindeki ve düşünce metodlarındaki farklılıkları hakkıyla değerlendirebilmektir. Çünkü bu konu o kadar çok ihmal edilmiştir ki, Çin felsefesinden yaptığımız çeviriler neredeyse karakteristik Batı fikirlerinin Çin terminolojisiyle ifade edilmesi haline gelmiştir. İşte bu Asya felsefesini Batının bilim diliyle yorumlamanın kaçınılmaz bir dezavantajıdır. Çünkü kelimeler ancak benzer deneyimleri paylaşan insanlar arasında iletişim sağlayabilir.

İngilizce gibi son derece zengin ve ince bir ifade yeteneğine sahip olan bir dilin, basit bir şekilde, Çin düşünce-sini ifade etme konusunda yetersiz kaldığını iddia edecek kadar ileri gitmek niyetinde değilim. Aksine Taoculuk ve Zen'in bu dilde henüz istenilen seviyeye ulaşamamış bazı

Çin ve Japon öğrencilerinin inandığından çok daha fazlasını da yapabilir İngilizce. Aslında, dilde görülen bu zorluk, şimdiye kadar konuya akademik ve bilimsel yaklaşım yollarından ayrılmaz görüntüsü çizen düşünce metotlarında olduğu kadar çok değil. Doğu zihniyetinin anlaşılması güç, mantıktan uzak, akıl sır ermez olduğu yönündeki izlenimlerin ardında yatan neden, bu metotların Taoculuk ve Zen gibi konularla uyuşmamasıdır. Ayrıca bu konuların, bizim kendi kültürümüze ait herhangi bir şeyle ilişki kuramamasının nedenini onların bu kadar özgün bir biçimde Çin ve Japon olmalarında aramaya gerek yoktur. Her ne kadar, Batı düşüncesinin kalıplaşmış bölümlerinin hiçbirinin bir "özgürlük yolu"na karşılık gelmediği doğrusu da; R. H. BLYTH'in "İngiliz Edebiyatında Zen" isimli harika çalışması Zen'in temel prensiplerinin aslında evrensel olduğunu göstermiştir.

Taoculuk ve Zen'in, Batı zihniyetine ilk bakışta bu kadar karışık gelmesinin nedeni insan hakkında sınırlı bir bakış açısına sahip olmamızdır. Bizim için neredeyse bilginin tamamı bir Taocunun "Kalıplaşmış" diye isimlendireceği bilgidir. Çünkü kelimelerle, matematiğin veya müziğin sembolleri gibi başka bazı kalıplaşmış işaret sistemleriyle tasvir edemediğimiz birşeyi gerçekten bildiğimizi kabul etmeyiz. Bu tür bilgi kalıplaşmış bilgidir, çünkü iletişimin kuralları üzerinde varılan toplumsal bir fikir birliğiyle ortaya çıkar. Aynı dili konuşan insanlar arasında hangi kelimenin neyi temsil ettiği konusunda sessiz bir anlaşma sözkonusudur. İşte aynen bunun gibi, her toplum ve kültürün üyeleri de şeylerin ve eylemlerin değerlendirilmesi ve sınıflandırılmasıyla ilgili olarak yapılmış her türlü anlaşmaya bağlı bir şekilde varlığım sürdüren iletişim bağlarıyla birbirlerine kenetlidir.

Bu nedenle eğitime düşen görev, yeni nesilleri toplumun şifrelerini öğrenmeye ikna ederek onları toplum içer-

sinde yaşamaya elverişli hale getirmektir. Şifreler derken, toplumun kendisini bir bütün olarak devam ettirebilmesini sağlayan iletişim kural ve sembollerini kastediyoruz ki, birinci sırada konuşulan dil gelir. Çocuk, "ağaç" ya da "yılan"! bu nesne için kabul edilmiş işaret olarak algılar. Ağaç kelimesinin bir teamül meselesi olduğunu kolaylıkla anlarız. Fakat anlamakta biraz zorlanabileceğimiz nokta, bu teamülün aynı zamanda kelimenin tanımlamakla yükümlü olduğu şeyin canlı bir şekilde tasvirini de yönlendirdiğidir. Çünkü çocuğa öğretilmesi gereken sadece hangi kelimelerin hangi şeyleri temsil etmesi gerektiği değildir. Bunun yanında çocuğa kendi kültürünün şeyleri birbirinden ayırma ve günlük yaşamımız içinde sınırları belirleme konusunda izlediği yolun da öğretilmesi zorunludur. Bu nedenle bir yılan balığının, yılan mı balık mı olacağına karar veren bilimsel kalıplardır. Böyle teamüllerin ne kadar keyfi olabileceğini, "Elimi açtığım zaman yumruğuma (isim-nesne) ne olur?" sorusu çok güzel anlatmaktadır. Nesne mucizevi bir şekilde ortadan yok olur, çünkü bir adım öncesinde nesne, sabit bir şeye tahsis edilen kısmıyla gizlenmiş bir durumdaydı. İngilizce'de şeyler ve eylemler arasındaki fark her zaman mantıklı olmasa da daima açık seçik belirlidir. Fakat Çince'de kelimelerin önemli bir kısmı aynı zamanda hem isim hem fiil fonksiyonunu üstlenir. Dolayısıyla Çince düşünen birisi nesnelerin aynı zamanda olaylar olduğunu ve dünyamızın bir varlıklar bütünü olmaktan ziyade bir eylemler bütünü olduğunu görmekte zorluk çekmeyecektir.

Çocuğun, kabul etmek zorunda olduğu, dilden başka daha bir yığın kural vardır. Çünkü beraber yaşamının doğurduğu koşullar; kanundan ahlâka, görgüden sanata, ağırlık birimlerinden ölçülere hatta sayılara ve hepsinden önemlisi, üstlenilecek rollere kadar birçok kavramın genel kuralları üzerinde anlaşmayı gerektirir. Kendimize; baba,

öğretmen, işçi, sanatçı, dürüst, kibar, sportmen ve bunun gibi belli başlı roller biçmedikçe birbirimizle iletişim kurmada zorluk çekeriz. Kendimizi, bu tür kalıp roller ve onları çağrıştıran davranış kurallarıyla tanımlayabildiğimiz oranda bir kişi olduğumuzu hissederiz. Çünkü böyle olunca, çevremizdeki insanlar bizi kabul etmekte, daha doğrusu bizi tanımlayarak "kontrol altında" olduğumuzu hissetmekte daha az zorlanırlar. Bir partide ev sahibi tarafından birbirleriyle tanıştırılmamış ve dolayısıyla birbirlerinin toplum içindeki rollerinden habersiz iki yabancı insanın karşılaşması hem zaman için sıkıcıdır. Çünkü her iki taraf da diyalog ve davranış kurallarının ne olması gerektiği konusunda bir bilgiye sahip değildir.

Rollerin kalıplaşmış karakterini farketmenin aslında kolay olduğunu belirtmek istiyorum. Çünkü bir baba aynı zamanda bir işçi ya da erkek kardeş olabileceği gibi, bir doktor veya sanatçı da olabilir. Öte yandan şu son derece açıktır ki bütün bu rol isimlerinin tamamının bile bu adamı bazı sınıflandırmalara tabi tutmaları birşey değiştirmez. Çünkü, adamın kendisi hakkında doyurucu bir tanımlama yapabilmekten uzaktırlar. Fakat insan kimliğini yönlendiren kalıplar bundan daha az açık ve daha çok karışıktır. Kendimizi çok açık bir şekilde olmamasına rağmen aslında aynı derecede kalıplaşmış bir bakış açısı olan "Kendim"le; eni konu tanımlarız. Çünkü kalıplaşmış "kendisi" ve "kişi" kavramları başlıca, doğum anıyla başlayan ve seçtiğimiz anılardan meydana gelen bir tarihten oluşur. Kalıba göre ben, sadece şu anda yapmakta olduğum şey değilim. Ben aynı zamanda geçmişte yapmış olduğum şeylerle de tanımlanmalıyım. Geçmişin basmakalıp yorumlanmış versiyonu gerçek beni şekillendirmede içinde bulunduğumuz andaki benden daha etkili gözüküyor. Çünkü şu anda ne olduğum, elle tutulamaz ve değişken birşey; fakat geçmişte ne olduğum sabit ve bellidir. Ayrıca gelecekte

ne olacağım hakkındaki tahminlere de sağlam bir temel teşkil etmektedir. Sonuç olarak ortaya şu çıkıyor ki, ben, gerçekte varolandan ziyade artık varolmayan birşeyle tanımlanmaya daha yakıным.

insanoğlunun tarih içinde kişiliğini oluşturan anılar ve geçmiş olayların bir seçimden başka birşey olmadığına dikkat etmeliyiz. Olaylar ve deneyimlerin asıl sonsuzluğu içerisinde bazıları önemli addedilir ve çekip çıkarılır, yani soyutlanır. Doğal olarak önemlilik kalıplaşmış standartlara göre belirlenir. Çünkü kalıplaşmış bilginin temelinde, onun bir soyutlama sistemi olduğu yatar. Kalıplaşmış bilgi, olaylar ve şeylerin genel çizgilerine indirgendiği bir semboller ve işaretler bütünüdür. Sözelimi, Çince'deki "jen" karakteri adam anlamına gelir ve insan türünü kolayla indirgemenin ve genelleştirmenin artık son noktasıdır.

Aynı şey Çince'deki birleşik karakterlerden başka, kelimeler için de geçerlidir. Dildeki "adam", "balık", "yıldız", "çiçek", "koşmak", "gelişmek" gibi kelimeler bir gurbun üyeleri sayılmaları, basit göndermelerle gerçekleşen olay ve nesne sınıflarını gösterirler. Şeylerin bütün karmaşıklığı içerisinde soyutlama yoluyla elde edilmiş göndermelerdir bunlar.

Dolayısıyla, soyutlama iletişim kurabilmek için neredeyse bir ihtiyaç haline gelir. Çünkü deneyimlerimizi, zihnimizin basit ve hızlı bir şekilde yaptığı kavramlarla yansıtabilmemizi sağlar. Bir anda sadece bir şeyi düşünebildiğimizi söylüyorsak eğer, bu Büyük Okyanus'u tek bir defada mideye indiremeyeceğimizi söylemek kadar doğaldır. Bir bardak kullanmalı ve azar azar yudumlamalısınız onu. Soyutlamalar ve kalıplaşmış işaretler bir bardağa benzerler, deneyimleri, herbiri bir defa da kavranabilecek kadar basit parçalara indirgerler. Eğrilerin ölçümü de benzer bir şekilde, onları önce düz ve küçük parçalara ayı-

arak veya kağıdın üzerinde kareler varmış gibi düşünüp eğrinin bunların üzerinden geçtiğini varsayarak yapılır.

Aynı sürecin, gazetelerde çıkan fotoğraflar ve televizyonun görüntüyü nakletmesi gibi başka örnekleri de vardır. Fotoğraf örneğinde, doğal bir sahne, bir ekranda ya da ağı andıran bir model üzerinde düzenlenmek suretiyle ışık ve koyu noktalar yardımıyla yeniden üretilir. Amaç, bir büyüteç olmaksızın bakıldığında bu düzenlemenin insanda siyah-beyaz bir fotoğraf izlenimi bırakmasıdır. Gerçek sahneye istediği kadar benzesin; kullandığımız kalıplaşmış kelimelerin ve basmakalıp düşüncelerimizin aslında deneyimin soyut işaretlerle yeniden kurulmasından başka birşey olmadığı gibi; bu düzenleme de sadece o sahnenin noktalar yoluyla yeniden kurulmasıdır. Düşünce sürecinin oluşumuyla, televizyon kamerasının doğal bir sahneyi bir tel boyunca gönderilebilen seri akımlar halinde nakletmesi arasındaki benzerlik, birinci örneğimizdekinden daha fazladır.

Dolayısıyla bu tür kalıplaşmış işaretlerle gerçekleştirdiğimiz iletişim bize evrenin somut ve "teker teker" yapılmış bir çevirisini verir. Bu evrende şeyler hep beraber, bir anda olmaktadır ve bu evrenin somut gerçeğinin tam bir tanımlaması soyut ifadelerle hiçbir zaman yapılamamıştır. Küçük bir toz zerreciğinin tanımlanması bile, bu yöntemlerle sonsuz zaman alacaktır. Çünkü kişi bu zerreciğin hacmi içindeki her bir noktanın açıklamasını yapmak durumundadır.

Söz ve düşüncenin doğrusal, "teker teker" karakteri, özellikle alfabeler kullanan ve deneyimi uzun harf dizinleri yoluyla yansıtan dillerde göze çarpar. Kendimizle (düşünerek) ve başkalarıyla (konuşarak) iletişim kurarken neden bu "teker teker" yöntemini kullanmamız gerektiği sorusunun cevabını vermek pek kolay değildir. Yaşamın ken-

disi bile böyle dümdüz ve sıkıcı bir tarz izlemez. Ote yandan kendi öz vücutlarımız; kendilerini; alıp verilen her soluğu, kalbin her atışını, sinirlerimizin her uyarısını düşünerek kontrol altında tutmak durumunda olsalardı, hayatın bir anında bile zor çıkarırlardı. Fakat biz yine de düşüncenin bu özelliğine bir açıklama getirmek istiyorsak, görme duyusunun ilham ettiği bir karşılaştırmadan faydalanabiliriz. Spot lambalarına ve projektör ışığına benzetebileceğimiz iki çeşit görüş yeteneğimiz vardır; merkezi ve çevresel. Merkezi görüş yeteneğimizi, okuma gibi kesin doğruluk gerektiren işlerde kullanırız. Burada gözlerimiz, spot lambaları gibi, birbirini takip eden küçük alanlar üzerinde yoğunlaşır. Çevresel görüş yeteneğimizde bilinç daha azdır ve netlik spot lambalarının sağladığı seviyeye ulaşmaz. Çevresel görüş yeteneğimizi gece görmek için veya nesne ve hareketlerin farkına bilinçaltımızda varmak için kullanırız ki bu merkezi görüş yeteneğimizin dolaysız çizgisinden uzaktır. Spot lambaların tersine çevresel görüş yeteneğimiz bir anda birçok şeyin farkına varabilir.

Öyleyse şimdi elimizde iki ayrı benzerliğin bulunduğundan söz edebiliriz. Birincisi merkezi görüş yeteneği ve bilinçli, teker teker düşünme arasındadır. Diğeri ise çevresel görüş yeteneği ve vücutlarımızın inanılmaz karmaşıklığını düşünmeyi tamamen terkederek düzenleyen daha bir gizemli süreç arasındadır. Bu arada şu unutulmamalıdır ki vücutlarımızı karmaşık olarak isimlendirmemiz aslında onları kelimeler ve kavramların doğrusal düşünceleleriyle anlamaya çalışmamızdan kaynaklanmaktadır. Aslında vücutlarımızı, bu tür düşünce yöntemleriyle anlamaya çalışmamızdaki karmaşıklık, onların karmaşıklığından daha fazladır. Bu, oldukça geniş bir odanın özelliklerini bir tek parlak ışın dalgasıyla ayırdetmeye çalışmak gibidir. Suyu bardak yerine çatalla içmeye kalkışmak gibi de anlaşılması güç bir davranıştır.

Bu açıdan bakınca Çin yazılı dili, Batıya nispeten ufak bir avantaja sahiptir, ve belki de değişik bir düşünme yolunun belirtisidir. Burada da doğrusallığın etkili olduğunu ve teker teker ele alınan bir soyutlamalar zincirinin varlığını görürüz. Fakat bu dilin yazılı işaretleri, aslında birer resim olduklarından dolayı yaşama hecelenen kelimelerden biraz daha yakındırlar. Bir Çin atasözü bunu çok güzel ifade eder: "Bir resim yüz söze değer." Bunu anlamak için bir adama karmaşık bir düğümü nasıl bağlayacağını bir kere göstererek anlatmanın kolaylığıyla, ona aynı şeyi sadece kelimelerle anlatmaya çalışmanın zorluğunu karşılaştırmak yeter sanırız.

Batılı zihniyetin genel bir eğilimi vardır. Doğrusal işaretlerle tasvir edemediğimiz ve birbirimize iletemediğimiz bir şey varsa eğer, onu, sadece düşünceyi kullanarak gerçek manada anlayamayacağımız kanısına varırız. Hangi adımları atacağı ona çizilerek gösterilmediği sürece bir dansı öğrenemeyen, hissederek kavrayamayan bir kişiye benzeriz. Ne olduğunu bilmediğimiz bir nedenden dolayı, çevresel görüş yeteneğimize ne güveniriz, ne de onu tam kapasiteyle kullanırız. Müzik öğreniriz sözgelimi. Fakat ses perdesinin ve ritmin bütün genişliğini sabit ritmik aralıklardan ve ton aralıklarından ibaret bir kayıt sistemiyle sınırlandırarak yaparız bunu. Kaldı ki bu kayıt sistemi, doğu müziğini seslendirmeye yetmez. Fakat doğulu müzisyen, kendisinden sadece melodiyi hatırlatmasını beklediği kaba bir kayıt sistemi kullanır. Müziği, notaları okuyarak değil, bir üstadın icrasını dinleyerek, onu hissederek ve kafasına kopyalayarak öğrenir. Sonuçta bu, doğulu müzisyene ton ve ritimle ilgili öyle yetenekler kazandırır ki, bu yetenekleri Batı dünyasında sadece benzer yöntemler kullanan caz sanatçılarında bulabiliriz.

Söylemek istediğimiz, sadece, Batılıların "çevresel zihni" kullanmadıkları değil. İnsan olarak her zaman kul-

landığımız bir şeydir o. Her sanatçı, her işçi, her sporcu çevresel zihnin güçlerinde kendi çapında birtakım gelişmeler sağlayabilir. Fakat bu felsefî ve akademik yönlerden kayda değer bir gelişme değildir. Çevresel zihnin imkanlarının farkına varmaya çok zor başlarız. Eğer bunu başarabilirsek, ki bu çok ender bir hadisedir, bu defa da onun en önemli kullanım alanlarından birinin "gerçeğin bilgisi" olduğunu anlamakta zorlanırız. Çünkü bu "gerçeğin bilgisine ilahiyatın, metafiziğin, mantıksal çıkarımların sıkıcı hesaplarıyla ulaşmaya çalışırız.

Eski Çin toplumuna bir göz atarsak, birbirlerini tamamlayan iki felsefî akımı, yani Konfüçyanizm ve Taoculuğu görürüz. Konfüçyanizmin yapmaya çalıştığı şey genel hatlarıyla, dilbilimsel, ahlâkî, kanunî ve törensel kalıplar üzerinde yoğunlaşarak topluma bir iletişim sistemi sağlamaktır. Başka bir deyişle, Konfüçyanizmin başlıca uğraşısı kalıplaşmış bilgidir. Yeni nesilleri himayesi altına alır ve çocukların aslında maymun iştahlı ve değişken fitratlarını toplumun Procrustes'in demir yatağına benzeyen düzenine uygun hale getirmeye çalışır. Birey kendisini ve toplum içindeki pozisyonunu Konfüçyen formüllerin ışığında tanımlar.

Öte yandan Taoculuk yaşlanmış ve özellikle de toplum yaşamına aktif katılımı artık gerilerde bırakmış insanların gözdesidir. Bu insanların toplum hayatından el etek çekmeleri, kalıplaşmış düşünce ve davranış yöntemlerinden içe dönük kurtulmanın, dışa dönük sembolüdür. Çünkü Taoculuk basmakalıp olmayan bilgiyle ilgilenir. Yaşamı dolaysız olarak anlayabilmektir amacı. Tasvirler yoluyla düşünmenin getirdiği soyut ve doğrusal ifadeleri kullanmaktansa, bunu tercih eder.

Dolayısıyla Konfüçyanizm, aslında toplumsal yönden de gerekli olan, yaşamın âvâre doğasını teamülün ka-

tı kurallarıyla sınırlandırma görevini üstlenir. Bu süreç sadece acı ve çatışma doğurmakla kalmayacaktır. Aynı zamanda o tuhaf "doğallık" ve "kendinin bilincinde olmama" özelliklerinin kaybını da getirecektir. Kendinin bilincinde olmamayı çocuklarda görürüz, ve onları son derece sevimli yapan bir özelliktir, ileriki yaşlarda ermişler ve bilgiler tarafından yeniden kazanılabilir. Taoculuğun fonksiyonu ise Konfüçyanizmin açtığı ve kaçınılmaz yaraları iyileştirmektedir. Taoculuk "tzu-jan" denilen ve "öylesine"lik de diyebileceğimiz bir özgün avareliği sadece yeniden bina etmekle kalmaz onu geliştirmeyi de bir ödev olarak kabul eder. Çünkü bir çocuğun avareliği diğer herşeyi gibi çocukcadır. Çocuğa verilen eğitim ondaki kuralcılığı arttırır fakat avarelik duyusuna dokunmaz. Bazı fitratlarda toplumsal kalıpcılıkla avareliğin çatışması öylesine şiddetli olur ki, bu çatışma sonuçta onların suç işlemesine, nevrozlara tutulmasına ve delirmesine yol açar. İşte bunlar, diğer faydalarına bir lafımız olmayan düzen için ödediğimiz fiyattır.

Fakat, bazı durumlarda devrimciliğin kendisini bir bahane olarak kullanmasına rağmen, Taoculuk hiçbir biçimde teamülün karşısında devrimci bir konuma oturtulamaz. Taoculuk devrimlerle asla elde edilemeyen bir özgürlük yoludur. Çünkü çoğu devrimlerin; yıktıklarını aratacak kadar baskıcı sistemler kurma gibi kötü bir şöhreti vardır. Kalıplardan kurtulmak ne onları çöpe atmak ne de onlar tarafından kandırılmaya göz yummaktır. Kalıplardan kurtulmak onların kölesi olmaktansa, onları kullanmayı bilmektir.

Batı, Taoculuk'a karşılık olabilecek bir konum tanımlamamıştır, çünkü Batı'daki Yahudi-Hristiyan ruhani geleneği mutlak olanı -Tanrı'yı- kalıpların ahlakî ve mantıksal düzeniyle tanımlar. Bu ciddi bir kültürel yıkım olarak kabul edilebilir. Çünkü toplumsal düzeni aşırı otoriteyle dengeler. Sonuç olarak da Batı tarihinin son derece

tipik bir özelliği olan o alışıldık, din ve gelenek karşısı devrimlere yol açar. Kişinin toplum tarafından yaptırımlarla desteklenen kalıplarla uyuşmadığını düşünmesi işin bir yönüdür, fakat, yaşamın gerçek temeli ve zeminiyle arasının açık olması, mutlak olanla problemi olduğunu düşünmesi tamamen farklı bir boyuttur. Bu ikinci duygu, kişide öylesine akıl almaz bir suçluluk duygusu doğurur ki, sonuç olarak bu kişinin ya kendi doğasına meydan okumasına ya da Tanrı'yı reddetmesine yol açacaktır. Bu alternatiflerden ilki, insanın kendi dışını çiğnemeye kalkması gibi imkansız olacağı için, ikincisi kaçınılmaz olacaktır (özellikle de günah çıkarma gibi "hafifletici" etkenlerin artık geçerliliklerini yitirmeye başladığı bir ortamda). Devrimlerin doğası her zaman böyledir. Tanrıya karşı yapılan devrimler, daha kötü bir tiranlığa, mutlak devlet anlayışına yol açarlar. Daha kötüdür çünkü affetme yeteneğinden bile yoksundur, ve kendi yetki sahasının güçleri dışında hiçbir şey tanımaz. Bu ikincisi, Tanrı için de doğrudur. Fakat Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi kilise, Tanrı'nın koyduğu kuralların sabit ve değişmez olduğunu kabul etmekle beraber hiç kimsenin O'nun merhametinin genişliğini sınırlamaya yeltenmeye cesaret edemeyeceğini de belirtir. Mutlak olanın tahtı boş kalınca, görece olan, onu gaspeder ve bir kavramı, bir soyutlamayı mutlaklaştırarak Tanrı'ya karşı tam anlamıyla bir putperestlik suçu işler ve O'na tam anlamıyla hakaret eder. Fakat, bir anlamda eğer herşey böyle gitmemiş olsaydı, o tahtın boşalmayacağını da düşünebilirdik (yani eğer Batı geleneği mutlak olanı, kalıplaşmış düzenin dışında ifadelerle direk olarak kavramaya yarayacak bir yöntem geliştirmiş olsaydı).

Kuşkusuz "Mutlak" kelimesinin kendisi bize Saf Varlık gibi kavramsal ve soyut bir anlam sunar. Bizde "maddece göre karşıt bir anlam taşıyan "ruh", "soyuftan çok "somuf'a yakındır. Fakat, Taoculuk'a gelince diğer "Oz-

gürlük Yolları"nda olduğu gibi mutlak asla soyutla karıştırılmamalıdır. Öte yandan Tao'nun -gerçeğin son noktasına verilen ad- soyuttan çok somut olduğunun söylenmesi de diğer başka karışıklıklara yol açacaktır. Çünkü "somut" kelimesinin bize, maddî, fizyolojik ve doğal (doğaüstünün karşıt anlamı olarak) gibi manalar çağrıştırmasına alışmışsındır. Fakat Taocu ve Budist bakış açılarıyla ele alınıncaya kadar bunlar da bilginin soyut ve kalıplaşmış bölümleri için kullanılan ifadelerdir.

Sözgelimi biyoloji ve fizyoloji gerçek dünyayı kendilerine ait özel ve soyut kategorilerde yansıtan bilgi çeşitleridir. Bu dünyayı kendilerinden yararlanmak istedikleri özel kullanımlara uygun yöntemlerle sınıflandırır ve ölçerler. Bu, belirli bir toprak parçasını, bir ölçüm görevlisinin dönümler; bir toprak analizcisinin ise kimyasal yapılar olarak ele almasına benzer. İnsan organizmasının somut gerçeğinin fizyolojik olduğunu söylemek toprağın bir tonlar ve dönümler bütünü olduğunu söylemek gibidir. Bu gerçeğin doğal olduğunu söylemek ise eğer 'kendiliğinden' ya da doğanın oluşturulmasını kastediyorsak doğrudur. Fakat eğer kategorilerle ayrılmış ve çeşitli ('bunun doğası nedir?' sorusundaki gibi) niteliklere ayrılarak bölümlendirilmiş bir doğayı kastediyorsak bu oldukça yanlış olacaktır. İşte Taoculuk'taki doğallık anlayışıyla hiçbir ilgisi olmayan bilimsel naturalizm kelimesini bu bağlamda ele almalıyız.

Dolayısıyla Taoculuk'un neden bahsettiğini anlamak için en azından dünyaya kalıplaşmışın dışında bakış açısıyla da yaklaşılabileceğini kabul etmeye hazır olmalıyız. Bizim yüzeysel bilincimizin dışında başka bir bakış açısıdır bu ve gerçeği aynı anda sadece tek bir soyutlama şekliyle (veya düşünceyle) kavrayabilir. Aslında bunda öyle ciddi bir zorluk da yoktur. Çünkü her ne kadar bunu nasıl yaptığımızı kelimelerle anlatmaya başlamak oldukça zor olsa da; ellerimizi nasıl hareket ettireceğimizi, bir karara

nasıl varabileceğimizi, nasıl soluk alıp-verdiğimizi bildiğimizi kabul ederiz. Onun nasıl yapılacağını biliriz, çünkü onu yaparız. Taoculuk bu tür bir bilginin uzantısıdır. Bu öyle bir uzantıdır ki, bize kendimiz hakkında alıştığımız kalıplaşmış yaklaşımlardan çok daha farklı bir bakış açısı sunar. Bu farklı bakış açısı, kendisini 'soyut ben'le tanımlayarak sınırlayan insan zihnine yepyeni ufuklar açar.

Taoculuk'u ortaya çıkaran kişinin; Kung Fu-tzu yani (Konfüçyüs)'un daha yaşlı bir çağdaşı olan Lao-tzu olduğu söylenmektedir. Ayrıca Lao-tzu'nun kısa bir özdeyişler kitabı olan ve Tao'nun prensiplerini, güç ve erdemini ortaya koyan "Tao Te Ching" in de yazarı olduğu söylenir. Fakat gelecekte Çin felsefesi Taoculuk ve Konfüçyanizm'in her ikisini de çok daha erken bir kaynağa dayandırır. Bu kaynak, Çin kültür ve düşüncesinin köklerini oluşturan ve nereden bakılsa İ.Ö. 3000 ile 1200 yılları arasında ortaya çıkmış olan, I Ching yani "Değişimler Kitabı"dır. I Ching, dışarıdan bakıldığında bir kehanetler kitabı gibi gözükür. Her biri altı çizgiden oluşan 16-4'lü soyut figürden yola çıkılarak oluşturulmuş kehanetlerdir bunlar. Çizgiler bölünmüş (negatif) ve bölünmemiş (pozitif) olmak üzere iki çeşittir, ve altı çizgili figürler yani hexagramların ısıtıldığı zaman çatlayacak bir kaplumbağa kabuğunun, bu değişik çatlama şekillerine dayanmaktadır. Bu yöntem eskiden kehanetlerde kullanılan bir metodu anımsatmaktadır. Bu yöntemle göre, kahin bir kaplumbağa kabuğunu alıp, kabuğun üzerine bir delik açar burayı ısıtır ve daha sonra da kabuğun çatlarken aldığı şekillere göre gelecek hakkında tahminlerde bulunur. Bu yöntem aslında el falcılarının eldeki çizgilerden yararlanmalarına benzer bir yöntemdir. Doğal olarak oluşan çatlaklar son derece karışıktı ve 16-4 altıgenler çeşitli çatlak oluşumlarının basite indirgenmiş bir sınıflandırmasıydı. Geçen uzun yüzyıllar boyunca kaplumbağa kabuğu kullanımdan düştü, şu anda kullanılan araç ise altıgenlerdir.

Kahin, sorulan soruyu altı tane sap demetinden oluşan bir setin rastgele dağılımından çıkarımlarla belirlemeye çalışır. Fakat bir I Ching uzmanı ille de kaplumbağa kabuklarına ya da demetlenmiş saplara bağlı değildir. O bir hexagramı herşeyde, çiçeklerin tesadüfen oluşturduğu bir dairede, bir masanın üzerinde dağınık bir halde duran nesnelerde, bir çakıltaşının üzerindeki doğal işaretlerde görebilir. Çağdaş bir psikolog bunda şöyle ya da böyle, "Rorschach Testi"ne benzeyen bir yön bulacaktır. Bu testte hastanın durumunun karmaşık bir mürekkep lekesinde gördüğünü söylediği kendiliğinden oluşmuş şekiller aracılığıyla inceleme altına alınır. Hasta, düşüncelerini bir mürekkep lekesi üzerinde yorumlayabiliyorsa eğer, kendisi hakkında gelecekteki durumunun nasıl olacağı konusunda işe yarar bazı bilgilere sahip olacaktır. Dolayısıyla I Chingin kullandığı kehanet yönteminin sadece bir batıl inanç olarak yaftalanıp bir kenara bırakılmaması gerekmektedir.

Aslında bir I Ching öğrencisi, kararlarımızı verirken kullandığımız yöntemlerin üstün yönlerine dair, bizi oldukça zorlayacak iddialar ileriye sürebilir. Kararlarımızı, konu hakkında toplamış olduğumuz elimizdeki bilgiler üzerine kurduğumuz için mantıklı karar verdiğimizizi düşünürüz. Yazı-tura atmak, çay yapraklarının üzerindeki değişik şekillerden ya da bir kabuktaki çatlaklardan yola çıkmak gibi önemsiz ve konuyla ilgisiz yöntemlere bağlı değilizdir. Fakat sözkonusu öğrenci bize hangi bilginin konuyla ilgili hangisinin ilgisiz olduğunu gerçekten bilip bilmediğimizi soracaktır. Çünkü kabul etmek durumundayız ki, çoğu zaman planlarımız tahmin edilemeyecek kazalarla altüst olmaktadır. Bu öğrenci bir adım daha öteye gidip, karar vermek için topladığımız bilgilerin yeterli noktaya ulaşıp ulaşmadığını nasıl anladığımızı da soracaktır bize, Kararlarımız için gerekli olan bilgileri toplarken, eğer gerçekten bilimsel yöntemlere göre davranıyorsak, bilgi top-

lama süreci öyle uzayacaktır ki sonuçta artık karar verme zamanı çoktan geçmiş olacaktır. Tekrar sorumuza dönelim, eğer böyleyse, yeterli seviyeye ulaştığımızı nasıl anlayacağız? Yeterli seviyeye ulaştığını bilginin kendisi mi söyleyecek bize? Aslında, belki de bunun tam tersi olacaktır. Gerekli bilgilerin toplanması için gidilmesi gereken yol boyunca ilerleriz. Fakat daha sonra sadece bir engel nedeniyle, düşünmenin bizi yormasından veya artık karar verme zamanının gelmesinden dolayı harekete geçeriz. Son olarak, sözkonusu öğrenci bize bunun da sap demetlerini kullanmak kadar alakasız ve önemsiz şeylere bağlı kalmak olup olmadığını soracaktır.

Başka bir deyişle, geleceği tahmin etmenin gerçekten bilimsel metodu sadece bazı özel durumlarda uygulanabilir. Yapılması gereken hareketin kaçınılmaz olmadığı, işin içindeki faktörlerin son derece mekanik olmadığı durumları ya da ciddi bir şekilde sınırlanmış olmalarından dolayı önemsiz hale gelmiş şartları bu özel durumlara örnek gösterebiliriz. Öte yandan önemli kararlarımızın büyük bir kısmı içten "önsezi"ye yani başka bir deyişle zihnin çevresel görüş yeteneğine bağlıdır. Dolayısıyla kararlarımızın güvenilirliği de önemli bir derecede durumu hissetme yeteneğimize ve çevresel vizyonun ne kadar gelişmiş olduğuna bağlıdır. Her I Ching takipçisi bunun bilincindedir. Bilir ki, kitabın kendisi tam anlamıyla bir bilim içermemektedir. İçerdiği eğer iyi bir "sezgi"ye sahipse, ya da "Tao'ya ermişse"; böyle bir kişinin kullanacağı ifadeyle, kendisine faydalı olabilecek kullanışlı bir araçtır. Böylece, kişi gerekli hazırlıkları yapmadan ve zihni "sezgi"nin daha etkili olduğu soğukkanlı bir duruma getirmek için önceden hazırlanmış ritüeller sürecini dikkatli ve sakin bir şekilde tamamlamadan direk olarak kehanetlere başvurmaz. Öyleyse, Taoculuk'un kaynaklarının T Ching'de olduğu düşünülse bile. bu kaynaklar aslında o kadar da kıta-

bin metninin kendisinde (uygulamaya döküldüğü şekliyle) ve onun temelini oluşturan varsayımlarda değildir. Çünkü, kararları sezgi yoluyla vererek belirli bir deneyim olgunluğuna ulaşmak şunu iyice gösterecektir ki zihnin bu çevresel yüzü, eğer kendisine müdahalede bulunmaya kalkmaz ve kendi başına iş görmesine güvenle yaklaşır-sak, en verimli halini alacaktır.

Böylece, Taoculuk'un temel prensipleri yavaş yavaş kendilerini ortaya koymaya başlamaktadır. Bir defa herşeyden önce Tao, yani yaşam tarzı, dünyanın somut 'süre-ci' vardır. Çince kökenli olan bu kelime aslında yol ya da yön anlamlarına, ya da "konuşmak" anlamına gelebilir. Tao Te Ching'in henüz ilk satırı bu iki anlam üzerine kurulu imalı anlatımlarla başlar. "Kendisinden bahsedilebi-len Tao sonsuz Tao değildir".

Lao-Tzu bu satırın ne anlama geldiği konusunda en azından bir yorum yapmaya çalışarak şöyle demiştir:

"Gökyüzü ve yeryüzü ortaya çıkmadan önce müphem bir şey vardı. Öyle bir durgunluktu ki, öyle bir boşluktu ki! Tek başına dururdu o, değişmeden, her yerde hareket eder, hiç yorulmadan! Gökyüzünün altındaki her şeyin anasıdır o, adını bilmiyorum. Ama Tao diyebiliriz ona."

Şu satırlar da ona aittir.

*"Tao bulanık ve belirsiz bir şeydir
Ne kadar belirsiz! Ne kadar bulanık:
Ama imgeler vardır içinde
Ne kadar bulanık! Ne kadar belirsiz
Ve içinde şeyler vardır
Ne kadar soluk! Ne kadar karmaşık
Fakat içinde zihin gücü vardır
Ve bu güç en doğru olduğundandır ki
İçinde güven vardır*

Zihinsel güç; temel, ince, fiziksel, ruhsal ve yetenekli gibi kavramları biraraya getiren bir "ching"dir. Başımızı kendi gözlerimizle direk olarak göremeyiz. Zekanın kaynağı için de aynı yargı geçerlidir. İşte Tao da, büyük bir boşluk gibidir, müphem görünür, tanımlanamaz ve idrakimizin çok ötesinde bir yetenekle dünyayı şekillendiren zekadır.

Tao ve alışılmış Tanrı düşüncesi arasında çok önemli bir farkın varlığından sözedilebilir. Tanrı dünyayı yaparak meydana getirir. Fakat Tao onu "yapmayarak" meydana getirir. Bunu aşağı yukarı yetişmek/olmak anlamlarıyla da ifade edebiliriz. Çünkü yapılmış şeyler makine gibi değişik ve ayrı parçalardan oluşturulmuş ya da bir heykel gibi hiçbir içsellik olmadan bir başka nesneden ortaya çıkarılmışlardır. Fakat yetişen/gelişen oluşumlar, dışsallığın ta içinden kendilerini parçalara ayırırlar. Doğal evren "yetişmek" prensibi üzerine kurulu olduğu için, onun nasıl yapılmış olduğunu sormak bir Çinliye oldukça garip gelecektir. Evren yapılmışsa eğer, onun nasıl yapılmış olduğunu anlatacak birisi de olmalıdır. Bir teknisyenin, herhangi bir makinanın parçalarının toplanarak nasıl oluşturulabileceğini açıklaması gibi onun da parça parça bir araya getirilerek nasıl yapılmış olduğunu açıklayabilecek birisi. Fakat gelişen/yetişen bir evren, bir gelişmenin nasıl olduğunu düşünce ve dilin yetersiz şartları altında kesinlikle bir kenara bırakır. Dolayısıyla bir Taocu, Tao'ya evreni nasıl oluşturduğunu sormayı aklının ucundan bile geçirmez çünkü o herhangi bir plana göre değil, kendiliğindenliğe göre işler. Lao Tzu şöyle der:

"Tao'nun prensibi kendiliğindenliktir"

Fakat bu kendiliğindenlik hiçbir şekilde kör, düzensiz bir arzu veya salt bir kaprisin, hevesin gücü değildir. Kalıplaşmış dilin alternatifleriyle sınırlanmış kısıtlı bir

felsefe, herhangi bir plana ya da düşüncenin birer birer düzenine göre işlemeyen bir zekaya akıl erdiremez. Fakat böyle bir zekanın somut kanıtı düşünülmeden oluşturulmuş vücutlarımızın hemen elinin altındadır. Çünkü aynı bizim kendi beyinlerimizi nasıl ortaya çıkardığımızı bilmediğimiz gibi, Tao da evreni nasıl meydana getirdiğini bilmemektedir. Lao-tzu'nun büyük halefi Chuang-tzu'nun ifadesiyle;

"Etrafımızdaki şeyler üretilmiştir, Fakat bunun nasıl olduğunu kimse bilmez. Ortaya çıkarlar fakat kapının nerede olduğunu kimse göremez. Bilginin bu kısmının bilinen tek ve bütün değeri insanlardır. Onlarsa bilgiye ulaşmak için 'Bilinmeyen'den nasıl yararlanabileceklerini bilmezler. Burada bir yanlışlık var gibi, ne dersiniz?"

Bilenle bilinen arasındaki ilişki kontrol edenle kontrol edilen, dolayısıyla da efendiyle hizmetçi arasındaki ilişki gibidir. Evren hakkındaki her şeyi o bilir! O bilir! İşte bundan* dolayı Tanrı evrenin efendisidir. Fakat Tao ile onun oluşturduğu şey arasındaki ilişki oldukça farklıdır.

Büyük Tao akıyor her yere

Her şeyi kaplıyor

Sağı ve solu

her şeyin ona bağlıdır varolabilmesi

ve o onları asla terketmez

her şeyi sever O, ve besler

ama onlara efendilik taslamaz

Batı Düşüncesine göre Tanrı aynı zamanda kendisini de bilir. Şeffaf, aşıkardır. Ve O'nun idrakinde insan imgeleminin nasıl olması gerektiği de belirlidir: Kendi zihin ve bedeninin mutlak diktatörü, bilinçli idarecisi ve kontrolcüsü. Fakat bunun aksine Tao ise tamamen gizemli ve

karanlıktır. Daha sonraları bir Zen Budist'i tarafından belirtiltiği gibi:

"Bir şey vardır, yukarıda gökyüzünü ayakta tutar; aşağıda yeryüzünü. Bir vernik gibi siyahtır ve hiç durmadan hareket eder.

Hsüan kuşkusuz mecazi bir karanlıktır. Gecenin ya da beyazın zıddı olan siyahın karanlığı değildir. Zihin doğumdan önceki zamanı hatırlamaya ya da kendi derinliklerine bakılmaya çalıştığı zaman, onun karşısına çıkan salt bir düşünülemezliktir.

Batılı eleştirmenler genellikle mutlak hakkındaki bu tip kapalı düşünceleri ciddiye almama eğilimindedirler. Kendilerinin son derece güçlü ve kesin düşünceleri karşısında böyle ifadelerin "sisli ve mistik" kaldığını söylerler.

Lao-tzu şöyle der:

Üstün insan Tao'yu duyunca

Onu hayata geçirebilmek için elinden geleni yapar

Vasat insan Tao'yu duyunca kimi zaman yaşar onu,

kimi zaman kaybeder onun izini

Seviyesiz insan duyunca Tao'yu

kahkahalarla güler,

Gülmeseydi eğer, Tao olmayacaktı zaten.

Çünkü aslında Tao'yla ne kastedildiğini -özel bir anlamla- 'aklı bir kenara bırakmadan' kavrayabilmek mümkün değildir. Bilinçli zeka dünyaya soyutlamalar ağı içerisinde yapışmaya ve yaşamın katı kategorilerine bağlı kalarak, Tao'yu hayata uygun hale getirmeye ısrar etmeye devam ettikçe, Taoculuk'un ruhu anlaşılmasından kalacak ve söz konusu zeka kendisini tüketecektir. Tao sadece, ince ve yalın wu-wei sanatını uygulayan zihin için ulaşabi-

lirdir. Wu-wei Tao'dan sonra gelir ve Taoculuk'un ikinci önemli prensibidir.

"I Ching" in Çin zihnine kararlara kendiliğinden varma konusunda bir deneyim kazandırdığını görmüştük. Kişinin zihnini nasıl yalnız başına bırakabileceğini bildiği ve kendi başına iş görmesi konusunda ona güvendiği ölçüde etkili olan kararlardı bunlar, işte wu-\wei budur .Wu kelimesi '-sizlik, sizlik' yada ' olmama' anlamlarına gelir . Wei kelimesi ise "yapmak, etmek" "çabalamak", "kendini zorlamak", veya "meşgale" gibi anlamlara sahiptir. Şimdi görüş açısıyla ilgili örneğimize geri dönelim. Bu örnekte, nesnelere direk olarak değil fakat gözlerimizin kenarlarını kullanarak ve kenarlarından baktığımız zaman, çevresel vizyonun en etkili halini aldığını söylemiştik. Örneğin uzakdaki bir şeyin, bir saatin detaylarını görmek istediğimizde gözler ısrarla zorlanmamalı, görmek için çabalamamalı; gevşetilmelidir. Ağız ve dil köşelerini istediğimiz kadar zorlayalım bu, yemeğin tadını daha iyi almamızı sağlayamayacaktır. Dilin ve gözlerin işlerini, kendi başlarına yapmaları için onlara bırakmalıyız.

Öte yandan, aşırı bir şekilde merkezi görüş yeteneğimize, gözlerin ve zihnin keskin spot lambalarına dayanmayı, bağlı kalmayı alışkanlık haline getirmişsek; çevresel görüş yeteneğimizin güçlerini yeniden kazanmak, ilk önce keskin ve çabalayan bakışlarımızı sakinleştirmedikçe epey zor olacaktır. Bunun zihinsel, psikolojik dengi, Lao-tzu ve Ehuang-tzu'nun kendisinden sık sık bahsettiği özel bir çeşit 'aptallık'tır. Zihnin salt 'durgunluğu' değildir bu, burada bir 'kavrayamamazlık' sözkonusudur. Chuang-tzu'nun ifadesiyle:

"Mükemmel insan zihnini bir ayna gibi kullanır. Hiçbir şeyi kavramaz, hiçbir şeyi reddetmez. Alır fakat tutmaz. Son derece katı bir berraklığı telafi edebilmek için kendisini biraz bulandırdığı bile söylenebilir".

Lao-tzu kendi kendisine şöyle hitab eder:

"Bırak şu akıllılığı endişeler sona ersin!.

İnsanlar genellikle öyle mutlu ki, bir şölende gibiler

Ya da bir bahar günü, bir kuleye tırmanır gibi

Sadece ben, henüz gülmesini beceremeyen bir bebek gibi,

sakinim ve hareketsizim.

Gidecek bir yerim yok, bir garip gibi perişanım

Başkaları gereğince fazlasına sahip

Görünen o ki bir ben ihtiyaç sahibiyim

İhtimal, beynim bir ahmağınki gibidir,

o kadar boştur.

Sıradan insanlar ne kadar mutlu

ben sıkıntılıyım sadece,

Sıradan insanlar hep titiz,

bir ben pervasızım böyle.

Dikkatsizim bir meçhul gibi

sürüklenmekteyim hiçbir şeye bağlı olmadan.

Yapacak şeyleri var hep insanların

Yalnız benim beceriksiz ve işe yaramaz

Yalnız ben farklıyım diğerlerinden,

Yalnız ben önem veriyorum,

Ana (Tao)'dan destek aramaya.

Çoğu Taocu yazılarda, konu biraz abartılır ki bu da bir çeşit, mizah ve kişisel karikatürdür. Chang-tzu aynı konuda şöyle der.

"Karakter adamı (te) zihnini kullanmadan evde yaşar, ve işleri endişesiz bir şekilde yerine getirir. Doğru ve yanlış kavramlar, başkalarının yergi veya övgüleri rahatsız etmez onu. Dört denizdeki tüm insanlar hallerinden

mutlu iseler eğer, bu onun için mutluluktur. Çehresinde keder okunur, annesini kaybetmiş bir bebek gibi, aptal gibi görünür, yolunu kaybetmiş birini andırır. Harcayacak bir sürü parası vardır ama bunun nereden geldiğini bilmez. Sadece yetecek kadar yer ve yetecek kadar içer, bunun da nereden geldiğini bilmez."

Lao-tzu basmakalıp zekayı çok daha şiddetli bir tarzda yerer:

*"Akıllılığı bırak, bir yana bırak şu bilgiçliği
insanlar yüz kat daha fazla yararlanacaklardır.
Bırak "insanlığı," doğruluğu bırak ,
insanlar hemcinslerini yeniden sevecekler,
açık gözlülüktен vazgeç, çıkarıcılığı terket,
Hırsızlardan soygunculardan eser kalmayacak
Doğal ol,
içtenliğe önem ver
bencilliği azalt
Arzuları düşür."*

Burada amaç insan zihnini budala bir boşluk derecesine düşürmek değildir. Aksine onu zorlamadan kullanarak, ondaki doğuştan ve kendiliğinden zekayı harekete geçirmektir. Taocu ve Konfüçyan düşüncelerin her ikisinin de doğasında, yapmacıksız insana güvenme vardır. Onların bulunduğu konumdan, Batının insan yaratılışına karşı olan güvensiz yaklaşımı, ister dini ister teknolojik olsun, bir çeşit şizofreni gibi görünecektir. Onların düşüncesinde söz konusu inancı bir kenara bırakmadan, kişinin doğuştan kötü olduğuna inanmak imkansızdır. Çünkü bozuk bir zihnin tüm düşünceleri de bozuktur. Dinsel açıdan ne kadar kurtulmuş olursa olsun insan bütünlüğünü, bilinçli mantığın kontrolüne teslim etmeye çalışınca, teknolojik zihin aynı bölünmenin kendisinde de var olduğunu

gösterecektir. Eğer beyine güvenilmeyecekse, mantığa da güvenilemeyeceği gerçeği ıskalanmıştır. Çünkü mantığın gücü bilinçsiz zekanın geliştirdiği ögelere bağlıdır.

Zihni kendi başına bırakma sanatı, başka bir Taocu yazar olan Lieh-tzu tarafından oldukça canlı bir şekilde tarif edilmiştir. Bu kişi gizemli bir yetenek olan "rüzgara binebilme" özelliğiyle tanınmıştır.

Kuşkusuz olarak burada, zihnin ilk defa özgürlüğe kavuşturulduğunda ortaya çıkan, garip bir duyu olan 'havada yürüme' hissine gönderme yapılmaktadır. Lieh-tzu'ya birgün Satori'ye (Zen'de uyanışa erme deneyimi) ulaştığını nasıl anladığı sorulmuş. Lieh-tzu'nin bu soruya şöyle cevap verdiği anlatılır;

- Her günkü gibi, tek fark sadece yerden biraz yüksekte!

Yine böyle, bir gün kendisine "rüzgara binme sanatı" hakkında sorular sorulduğunda Lieh-tzu, başlamış üstadı Lao Shang'dan aldığı eğitimin şöyle bir dökümünü sunmaya:

"Ona üç yıl kadar bir süre boyunca hizmet ettikten sonra, zihnim doğru yanlış üzerinde düşünmek, dudaklarım kayıp-kazanç konularında konuşmaktan vazgeçti. Ondan sonra üstadım bir tek bakış bağısladı bana, işte hepsi buydu.

Beşinci yılın sonunda bir değişiklik çıktı ortaya, zihnim doğru yanlış üzerinde düşünüyor, dudaklarım kayıp kazanç konularından bahsediyordu. Ondan sonra ilk defa üstadım ciddiyetini biraz yumuşattı, ve gülümsedi.

Yedinci yılın sonunda başka bir değişiklik daha geldi meydana. Zihnimi, ne düşüneceği konusunda serbest bıraktım, fakat o bir daha kendisini doğru ve yanlışla meş-

gul etmedi. Dudaklarımı da istediklerini konuşma konusunda tamamen, serbest bıraktım ama onlar da bir daha kayıp ya da kazançtan bahsetmediler.

Dokuzuncu yıl bitmişti. Zihnim düşüncelerinin dizginlerini bırakmış, ağzım sözcüklerin yolunu açmıştı. Doğru-yanlış, kayıp ve kazanca dair, kendim ya da başkaları hakkında bir bilgim yoktu. İç ve dış birlikte harmanlanmıştı. Bu noktadan sonra göz ve kulak, kulak ve burun, burun ve ağız arasındaki farklar kalkmıştı,-hepsi aynıydı onların. Zihnim donmuştu, bedenim dağılmakta, etim ve kemiklerim birarada eritilmekteydi. Bedenimin neyin üzerinde olduğunun veya ayaklarımın altında ne olduğunun farkında değildim artık. Böyle doğmuştum ben, rüzgarın üzerinde, kuru bir saman parçası ya da ağaçtan düşen yapraklar gibi. Aslında rüzgar mı bana binmişti yoksa ben mi rüzgara binmişim, bunu bilmiyordum."

Bilincin bu durumu aslında tatlı bir sarhoşluğa benzetmektedir-kuşkusuz alkolün sabahleyin ortaya çıkacak etkilerini göz önünde bulundurmazsak- Chuang-tzu bu benzerliğin farkına varmış ve şöyle demiştir:

"Sarhoş adam arabadan düşer, acı çekebilir ama ölmez. Kemikleri diğer insanlarınkiyle aynıdır, fakat kazayı değişik bir şekilde karşılar. Ruhu bir tür güvenlik içindedir. Arabada olduğunun, o anda düştüğünün bilincinde değildir. Yaşam, ölüm korku gibi düşünceler onun içine sızamaz. Böylece göreceli varoluşlarla ilişkilerinden acı çekmez. Ve eğer "şarap" böylesi bir güven sağlayabiliyorsa, "Kendiliğindenlik/Spontenlik"in nasıl bir güven sağlayabileceğinden bahsetmeye gerek bile kalmaz.

Lao-tzu, Chuagn-tzu ve Lieh-tzu'nun kolayca anlaşılabilir kitaplar yazacak kadar bilinçli davranmış oldukları düşünülürse, kullandıkları dilin biraz abartılı ve mecazi olduğu da akla gelebilir. Kastettikleri bilinçsizlik bir tür

koma hali değildir. Fakat, daha sonra Zen öğrencileri tarafından "whu-hsin" olarak ifade edilen bir tür "zihinsizlik, zihin yokluğu" diye açıklayabileceğimiz, bir çeşit 'kendi bilincinde olmama durumudur.' Bu bir bütünlük halini anlatmaktadır ve zihin burada kolayca ve özgür bir şekilde işler. Üzerinde egonun ya da ikinci bir zihnin bir elinde sopayla beklemekte olduğu hissi de yoktur burada. Eğer normal bir insanı ayaklarını elleriyle kaldırarak adım atan bir kimseye benzetirsek; Tao'cu kişi ayaklarını kendi başlarına bırakmayı öğrenmiş bir kimseye benzetilebilir.

Taocu yazıların çeşitli pasajlarında sık sık vurgulanan bir olgu vardır. Bu olgu şunu açıklar; zihin yokluğu zihnin tamamını, gözlerimizi tek bir nesneyi görmeye çalışmadan çeşitli nesneler üzerinde dolaştırırken kullandığımız gibi kullanmaktır. Chuang-tzu der ki:

"Bir bebek gün boyunca gözlerini kırpmadan bakar çünkü onları belirli bir öge üzerinde yoğunlaştırmaz, nereye gittiğini bilmeden gider, durduğundaysa yine ne yaptığını bilmemektedir. Kendisini etrafındaki şeylerle bütünleştirir ve onların boyunca ilerler. Bunlar zihinsel hijyenin prensipleridir işte..."

Ve yine şöyle der:

"Bedeninizi düzenler, dikkatinizi birleştirirseniz bir cennet harmanisi hissedersiniz üzerinizde. Farkında olma gücünüzü biraraya toplar, düşüncelerinizi de birleştirirseniz ruh tam yerini bulur. "Te" (erdem) sizi giyindirir ve Tao sizin için bir sığınak olur. Ve artık gözleriniz nedenselliği görmeyen, yeni doğmuş bir buzağının gözleri gibi olur."

Diğer duygular da, zihnin "aktif olmayan" işlemlerini örneklemek için aynı şekilde kullanılabilir. Kulaklarınızı zorlamaya kalkışmadan duymak, güçlü soluklara olmadan koklamak, dili kısımadan tatmak, ve objeyi bastırma-

dan ona dokunmak gibi. Bunların hepsi de zihinsel fonksiyonunun tamamını bitirmiş olduğu süreçten belirli anlardır. Çinliler bu belirli anlara özgün bir ifade olan "hsin"le tanımlarlar,

Bu, Zen'i anlama konusunda o kadar önemli yere sahip bir terimdir ki, Taoculuk ve Çin düşüncesinin onun ne anlama geldiğine dair önerilerine bir kulak vermek zorundayız. Biz genellikle bu kelimeyi zihin ya da kalp anlamlarıyla karşılarız, fakat bunların hiçbirisi tatmin edici değildir. İdeografin asıl şekli bir kalp ya da akciğer veya karaciğere benzemektedir. Öte yandan bir Çinli 'hsin'den bahsederken göğsün tam ortasına, kalbin hafifçe daha aşağısına doğru işaret eder.

Çevirideki zorluk zihin kelimesinin çok entellektüel hatta marjinal olması ve "kalp" kelimesinin kullanımının ise modern İngilizce'de duygusal hatta heyecanlı anlamlara çağrıştırmasıdır. Ayrıca "hsin" kelimesinin tüm kullanımlarının da aynı anlama gelmediğini belirtmek gerekir. Bazen "zihin-yokluğu" engel anlamı taşır. Bazen de neredeyse Tao ile eşanlamlı bir kelimeymiş izlenimini verir. Bu özellikle "orjinal/asıl" zihin (vev-hsin) "orjinal/asıl" zihin (Wuhsin), Buda zihin (tuhsin) veya zihne inanç/güven (hsin-hsin) gibi ifadelerle dolu olan Zen Edebiyatı için geçerlidir. Bu bariz çelişki 'gerçek zihin olmayan zihindir' sözüyle halledilebilir ki bu prensip zihnin aslında yokmuş gibi işlediği zaman doğru bir şekilde çalışmakta olduğu ve gerçek olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde gözler de kendilerini havada lekeler ve benekler şeklinde görmedikleri zaman doğru işlemektedirler.

Genellikle, hsin'in fiziksel işleyişimizin bütünlüğü anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Ya da daha dar dairede bir ifadeyle hsin, bu işleyişin merkezine yani bedenün üst kısmının merkez noktasına işaret eder. Kelimenin japon-

cası olan "kokoro" daha fazla anlam incelikleri ve karmaşıklıkları içerir. Fakat şimdilik kelimeyi, zaten yeterince müphem bir kelime olan zihin olarak çevirmekle, sadece düşünen, akılla ilgili zihni, hatta yapmacık bilinçliliği kas-tetmediğimizi farketmek gerekir. Önemli olan şudur ki, Taoculuk'ta ve Zen'de zihin aktivitesinin merkezi, ne bi-linçli düşünme sürecinde ne de egonun içindedir.

Kişi zihnini doğal yöntem olan "bütün ve kendiliğin-den bir şekilde çalışması için kendi başına bırakmayı" öğ-rendiğinde özel bir tür "erdem" ya da güç olan "te"yi göster-meye başlar. Bu günümüzdeki etik doğruluk anlamında bir erdem değildir. Fakat eskiden kullanıldığı şekliyle, "işler-lik" anlamına gelir, örneğin bir fabrikanın işlerliğini artır-maktan bahsederken kullandığımız gibi. Daha da ötesi "te" doğal ve "spontan" bir erdemdir, bilinçli herhangi bir metot kullanma yoluyla öğrenilemez, ya da taklit edilemez.

Lao-tzu şöyle der:

Üstün te, te değildir

ve işte bu yüzden te'ye sahiptir.

Düşük te, onu kendi başına bırakmaz

ve bu yüzden "te" değildir.

Üstün te aktif değildir (wu-vei) ve amaçsızdır

düşük 'te' aktiftir, ve bir amacı vardır onun.

Harfi harfine bir çeviri, "üstün erdem kendisinin bir erdem olarak farkında değildir. İşte bu yüzden gerçekten erdemdir. Düşük erdem ise, erdemlilikten vazgeçmez ve işte bu yüzden erdem değildir" gibi açıklayıcı cümlelerde kaybolabilecek bir güce de sahiptir.

Konfüçyanlar kural ve yöntemlerin yapmacık bir taki-bine bağlı bir erdemden söz edince, Taocu'lar böyle bir erde-min basmakalıp olduğunu ve gerçek olmadığını söylediler.

Chuang-tzu; Konfüçyüs ve Lao-tzu arasında şöyle bir hayali diyalog oluşturmuştu:

- "Söyle bana" dedi Lao-tzu, "Kişinin komşusuna karşı sorumlu olduğu iyilik ve ödev nelerden oluşur?"

- "Kendi ögesi olmadan, herşeyle, evrensel bir sevgi-de mutlu olabilmekten" oluşur dedi Konfüçyüs, "Kişinin komşusuna karşı sorumlu olduğu ödev ve iyilikler bunlardır işte."

- "Ne cevap ama" dedi Lao-tzu birden bire, "Evrensel sevgi kendisiyle çelişmiyor mu? Sizin, benliği yok etmeniz aslında onun pozitif bir sergilenmesi değil mi? Evet efendim, eğer şu koca imparatorluğun besin kaynağını kaybetmesini istemiyorsanız -işte evren, düzeni hiç durmaz güneş ve ay her zaman parlar, yıldız kümeleri hep ayındır, ağaçlar ve çalılıklar istisnasız daha yükseğe doğru ilerler- şöyle olsun, Tao'yu takip edin, mükemmele ulaşacaksınız. Neden öyleyse, bu, kişinin komşusuna karşı sorumlu olduğuna dair boş çabalar, bir kaçağı davul çalarak aramak gibi, neden. Yazık bayım insanoğlunun kafasını iyice karıştırdınız."

Basmakalıp erdemin Taocu kritiğine sadece ahlak da-iresinde değil, sanatta, zanaatta ve ticarete de rastlan-ır.

Chuang-tzu'ya dönelim:

"Ch'ui adında bir zanaatkar vardı. Sadece elini kullanarak çizdiği yuvarlaklar, pergel kullanarak çizdiklerinden daha iyiydi. Parmakları, adamın üzerinde çalışmakta olduğu nesneye öylesine doğal bir uyumla otururdu ki dik-katini yoğunlaştırmaya gerek bile duymazdı. Böylelikle zi-hin fakülteleri tek (yani bütünleşmiş) kalırdı ve bir engel sıkıntısı yaşamazdı. Kişinin ayaklarının farkında bile ol-maması, aslında ayakkabılarının rahat olduğu anlamına gelir, öyle değil mi? Belimizin farkında olmamamız da, ke-

merinizin çok iyi oturmuş olduğu ve rahat olduğu anlamına gelir. Zekanın da olumlu olumsuzun farkında olmaması kalbin (hsin) rahat olduğu anlamına gelir. Bir işe rahatlıkla başlayan kişi de rahatsızlığının bilincinde olmaz, ve sonuna kadar da böyle rahat bir şekilde devam eder."

"Te"yi kapalı zanaatkarlar pergelin yüzeyselliğı olmadan da yapabilir. İşte aynı şekilde, ressam, müzisyen, aşçı da sırasıyla kendi işlerinin kalıplaşmış sınıflandırmalarına ihtiyaç duymayabilir.

Lao-tzu şöyle der:

"Beş renk kişinin görme gücünü mahveder

Beş ses kişinin işitme gücünü öldürür

Beş tat kişinin damağını bozar

Koşturmak ve avlamak vahşileştirir insanı

Elde edilmesi zor şeyler davranışlarına zarar verir onun

Bu yüzden Bilge, "mide için tedbir alır göz için değil"

Bu herhangi bir şekilde bir zahidin deneyim duyumlarından nefreti olarak anlaşılmalıdır. Anlatılmak istenen tam olarak şudur, gözün keskinliği sadece beş gerçek renk olduğu düşüncesiyle zarar görür. Sonsuza kadar devam eden bir gölgelenme vardır, çeşitli bölümlere ayrılır bu gölgelenme ki bu bölümlerin isimleri dikkatleri ondaki incelikten uzaklaştırır. İşte bu yüzden bilge, mide için tedbir alır göz için değil. Bu şu anlama gelmekteydi; bilge, kararlarını deneyimin somut içeriğine dayanarak verir, onun tamamen teorik standartlara uygunluğuna bakarak değil.

Özetlersek, "te" insanoğlunun kendiliğinden ve doğal fonksiyonunun/işlevlerinin, yaratıcı gücü ve hayal ötesi becerisidir. Bu öyle bir güçtür ki kişi eğer şekilci metot ve teknikler yardımıyla yönlendirmeye kalkışırsa, onu sınırlar.

lar. Kırkayağın tüm ayaklarını beraber kullanabilme becerisi gibidir bu:

*Kırkayak mutlu ve sakindi,
ta ki karşısına bir kurbağa çıkıp
şakayla karışık, söyle bakalım
hangi ayak hangisini takip eder
diye soruncaya kadar.
Bu kırk ayağın kafasını
öyle bir karıştırdı ki
dikkati dağıldı zavallının
Ve bir hendeğe yuvarlanıverdi
nasıl yürüyeceğini düşünerek.*

Tüm Uzakdoğu yüksek kültürünün temelinde derinlemesine bir "Te" ilgisi sezilir. Öyle ki bu her çeşit sanat ve zanaatın temel prensibi haline getirilmiştir. Her ne kadar bu sanatların bize oldukça zor gelecek teknik disiplinleri uyguladıkları doğruysa da, bunların ikincil ve vasıta nitelikli oldukları ve asıl işin bir rastlantı niteliği taşıdığı her zaman kabul edilegelmiştir. Bu titiz planları içinde barındırmayan "rastlantısalın sadece zorlama bir taklidi olarak anlaşılmamalıdır. Hadisenin daha derin ve gerçek bir boyutu vardır. Taoculuk ve Zen kültürlerinin öne sürdüğü şudur ki kişi öyle olmaya niyetlenmeden, olağanüstü rastlantıların kaynağı bir insan olabilir.

Öyleyse Taoculuk Mahayana Budizmi ile birleşerek Zen'i ortaya çıkarmış özgün ve Çin'e ait bir Özgürleştirme Yolu'dur. Zen kalıplardan ve "Te"nin yaratıcı gücünden bir kurtuluştur. Onu sembollerle ve birer birer düşünce yöntemleriyle ifade etmeye çalışmak onu bozacaktır. Bu bölüm onun doğalcı ve yaşamcı felsefi alternatiflerinden birisi olduğu izlenimini bırakmaktadır. Batı düşünürleri durmaksızın artık aşınmış yolların ve izlerin dışında dü-

şünmeme problemi ile karşı karşıya oldukları için ne kadar uğraşsalar da yeni düşünceleri; tekilci -çoğulcu, gerçekçi- gerçek dışı, yaşamcı mekanik pozisyonların birer tekrarı olmaktadır. Çünkü düşünce kalıplarının verebileceği tek alternatifler bunlardır. Çünkü bu kalıplar başka bir şeyi kendi ifadesi ile anlatmadan ele alamazlar. İki boyutlu bir zemin üzerinde üçüncü bir boyutu göstermek istediğimizde zorunlu olarak üçüncü boyut uzunluk-derinlik alternatiflerinden birine ait olduğu izlenimini verecektir.

Chuang-tzu'yu dinleyelim,

"Dil yeterli olsaydı eğer Tao'yu anlatmak bir günden fazla sürmeyecekti. Dil yeterli olmadığı için materyal varoluşları açıklamak zaman alıyor. Tao materyal varoluşların çok ötesindedir. Ne sözlerle anlatılabilir ne sessizlikle.....

II. BUDİZM'İN KÖKENLERİ

Çin uygarlığı Budizm'le ilk karşılaştığında en azından 2000 yıllık bir geçmişe sahipti. Dolayısıyla Taoizm ve Budizm arasında bu ikisinin sanıldan çok daha önce ilişkide bulunup bulunmadığına dair soruları akla getirebilecek kadar güçlü benzerlikler olmasına rağmen, bu yeni düşünce Çin mantalitesini baz alarak ciddi adaptasyonlar geçirmeden içine kabul edilemeyeceği sağlam bir kültüre girmektedir. Çin, Budizmi bir çok diğer dış etkiyi, sadece felsefe ve düşünceleri değil, aynı zamanda işgalcileri ve yabancı toplulukları yuttuğu gibi absorbe etti, kuşkusuz bu bir ölçüde Çinlilerin Konfüçyanizm'den kazandıkları olağanüstü olgunluk ve sağlamlıkla yorumlanabilir. Fanatik olmayan, mantıklı, insancıl özellikleriyle Konfüçyanizm yeryüzünün tanıdığı en pratik toplumsal/sosyal konvansiyon tarzlarından birisidir. Taoculuk'un 'yeteri kadar yalnız bırak' yaklaşımıyla birleşince ortaya olgun ve telaşsız bir mantalite tarzı çıkmıştır ki, Budizmi de özümseme-

si onu oldukça pratik yapmıştır. Sonuç olarak bu gelişme, Budizm'i, aileleri, hergün yapmaları gereken işleri, normal güdüler ve hırslarıyla insanoğlu için uygulanabilir bir yaşam tarzı yapmıştır.

"İnsanı büyük yapan gerçek değil, gerçeği büyük yapan insandır" sözü temel bir Konfüçyan prensibidir. Bu nedenle "insan olmak" veya "insancıl" olmak her zaman için dürüst olmaktan daha üstün görülmüştür. Çünkü insanın kendisi zaten, keşfedebileceği herhangi bir düşünceden daha büyüktür. İnsanların hırslarının, tutkularının prensiplerinden daha güvenilir olduğu zamanlar vardır. Zıt ideolojiler veya prensipler asla bağdaşamaz olduklarından dolayı onlar için/uğruna yapılmış savaşlar her iki tarafı da mahvedecektir. Fakat sadece hırstan dolayı yapılan savaşlar daha az yıkıcı olacaktır, çünkü saldırgan tarafelde etmek için savaştığı şeye zarar vermemek için dikkatli olmasının gerektiğinin farkında olacaktır. Mantıklı insanlar her zaman için uzlaşmaya yatkındır. Fakat bir düşünce ya da idealin kör takipçileri/kulları olarak insanlıktan çıkmış kişiler birer fanatiktir, ve kendilerini bazı çıkarımlara vakfetmeleri onları yaşamın düşmanı yapmıştır. Bu tür yaklaşımlara benzemeyen Uzakdoğu Budizmi çok daha makbul, hoş ve doğaya uygundur. Bunu anlamak için idealize ettikleri yaşam tarzı kimi zaman insanüstü bir hale gelen ve insanlardan çok meleklerle uygun olan Tibet ve Hint Budizmleriyle karşılaştırmak yeterlidir. Buna rağmen tüm Budizm mezheplerinde melek (deva) şeytan (preta), -uçkur düşkünü- birbirine zıt uç noktalar arasında bir "Orta Yol" anlayışı vardır. Yine tüm Budizm mezhepleri uyanmanın zirve noktasının, yani "Budalık" durumunun, sadece "insan" pozisyonuyla elde edilebileceğini ileri sürerler.

İçinden geldiği felsefi geleneğin tamamı ele alınınca, Hint Budizmi'nin kesin bir tarihi dökümünü yapmakta

karşılaşılabilecek bazı ciddi sorunlar vardır. Asya düşüncesi üzerine çalışan birisinin bu zorluktan habersiz olması gerekmektedir. Çünkü eski Hint düşüncesine dair önemli bildiri ve kanıtlara titizce ve dikkatli bir şekilde yaklaşılması gerekmektedir. Bu yüzden, Hint Budizmi'nin tarifine girişmeden önce bu zorluklara ya da en azından bu zorlukların bir kısmına değinilmesi iyi olacaktır.

Bunlardan ilki Sanskritçe ve Palice yazılmış olan ve eski Hint Edebiyatı metinlerini içeren yazıların çevirisiyle alakalıdır. Bu durum özellikle Sanskritçe -Hint'in kutsal dili- için, daha dar anlamda da Vedalar döneminde kullanılmış Sanskritçe için geçerlidir. Hem Batı hem de Hint bilginleri bu dilin tam bir çevirisi olamayacağı konusunda hemfikirdirler. Öte yandan tüm çağdaş sözcükler ağırlıklı olarak tek bir kaynağa dayanırlar. Bu kaynak da Böthlingk ve Roth tarafından geçen yüzyılın ikinci yarısında derlenmiş olan ve şimdi, önemli miktarda "tahmin"e dayalı olduğu kabul edilen sözlüktür. Bu gerçek bizim Hindim'in ilk kaynaklarını, Vedaları ve Upanişadları anlamamız üzerinde ciddi etkilere sahiptir. Felsefi terimlerin Avrupa dillerindeki uygun karşılıklarının bulunması girişimleri önemli bir sektöre uğramıştı. Çünkü konunun ilk sözlük uzmanları bu tip terimleri Batı'da kullanılan dinsel ifadelerle karşılamak konusunda oldukça hünerliydi. Bunun arkasında yatan neden de bu çalışmaların birinci amacının misyonerlere yardım edebilmek olmasıydı.

İkinci zorluk ise Budizm'in orijinal şeklinin ne olduğunun tam olarak bilinmemesidir. Budist kutsal yazını başlıca iki kaynaktan gelir. Birincisi Theravada'nın Palice Külliyatı yani Güney Budist Okulu'dur ve Seylan, Burma, Tayland üçgeninde yaygındır. Diğerisi ise Mahayana'nın Sanskritçe -Tibetçe- Çince külliyatıdır ki Kuzey Okulu olarak adlandırılabilir. Uzmanlar arasında, genel olarak yaklaşıldığında Palice Külliyatının daha eski olduğu ve Ma-

hayana Külliyyatı'nın temel "sutra"larının (kutsal metinlere verilen ad) tümünün I. O. 100 yılından sonra hazırlandığı konusunda bir konsensüs vardır. Fakat Pali Külliyyatı'nın yazılı şeklinin Buda'nın gerçek sözlerini yansıttığını söyleyemeyiz. Eğer Upanişadları İ. Ö. 300-800 yılları arasında yaşamış her hangi bir Hintli öğrencinin anlatım stiline belirleyici özelliği olarak kabul edersek, onların çoğu Budist metinlerin biktırıcı tekrarcılığından uzaktır ve bu metinlerin skolastik tarzına da benzemezler. Bu iki Budist Külliyyatının da bir tür Kesiş tarikatı olan "Sengha Üstatları" tarafından hazırlandığına kuşku yoktur. Çünkü bu, saygı ve özenle gözden geçirilerek yeniden hazırlanmış bir dökümün tüm özelliklerini taşımaktadır. Rus ikonalarında da böyle bir oluşum görülür. Altına ve mücevhere öylesine boğulmuşlardır ki asıl resim neredeyse gözden kaybolmaktadır.

Üçüncü zorluk ise Hindu-Budist geleneğine Yahudi-Hristiyan geleneğindeki tarih anlayışının buluşmamasıdır. Dolayısıyla bir kaç istisna dışında herhangi bir metnin tarihini belirtecek işaret bulmak imkansızdır. Kutsal metinler yazıya dökülmeden önce belirlenemeyen bir zaman dilimi boyunca şifahi sözlü bir anlatımla aktarılmıştır. Dolayısıyla bu şifahi aktarım sırasında tarihi göndermeler ve referansların içinde bulunulan zamana uyacak şekilde/göre değiştirilmiş olması da, pekala mümkündür. Bunun dışında sözgelimi İ.S. 200 yılında yazan bir rahip kendi sözlerini Buda'ya isnad edebilecek ve bundan da herhangi bir pişmanlık ya da vicdan azabı duymayabilecektir. Çünkü bu kesiş samimi bir şekilde bu sözleri onun kişisel düşüncelerinin değil fakat ulaştığı "uyanış" noktasındaki "insan üstü" durumun bir ifadesi olarak algılamakta olabilir. Bu sözleri ona Buda maddi bir beden içinden değil de ruhani, fizikötesi bir oluşum içinden konuşuyormuş gibi isnad edecektir.

Detaylarda boğulup bütününü kaybetmek, uzmanlık çalışmalarının belli başlı tehlikesidir. Bu ağaca bakıp ormanı görmemeye benzer. Şu bilinmelidir ki, İsa'dan altı asır önce, Buda zamanı Hint düşüncesi hakkında biraz bilgi sahibi olma problemi; sadece titiz parça-çalışmalarıyla (gerekli olmasına rağmen) çözülemez. Fakat yine de, muazzam ve nefis bir şekilde disipline edilmiş Upanişad Hinduizmiyle ilgili yeterli güvenilir bilgi bulunabilmektedir.

Eski zamanlarından beri Hint düşünce ve yaşamının temelinde büyük "atma-yajna" mitolojisi yatar. Bu bir tür kendini kurban etme eylemidir ki böylelikle Tanrı dünyayı oluşturur, yine bu eylemle insanlar ilâhi yolu takip ederek Tanrıyla bütünleşirler. Dünyayı yaratan eylem onu tamamlayan eylemle aynıdır -kişinin yaşamından vazgeçmesi- ve evrendeki tüm süreç topu alanın onu hemen bir başkasına atmasının gerektiği bir oyuna benzer. Dolayısıyla Hinduizm'in temel miti dünyanın, Tanrının kendi kendisiyle saklambaç oynamasıdır. Prajapati, Vishnu ya da Brahma, Tanrı değişik isimler altında kendini parçalara ayırarak ya da kendini unutarak dünyayı yaratır, ki bununla "Tek" 'Birçok'a dönüşür, bir aktör sayısız roller oynar. Sonundaysa tekrar kendisini bulur, fakat sadece aynı, oyuna yeniden başlamak için yapar bunu. Tek ölerек 'Bir çok'u doğurur, 'Bir çok' ölerек Tek'i... '

"Bin başı vardı Purusha'nım, bin gözü, bin ayağı. Yeryüzünün her tarafındadır, on parmaklık bir boşluğu doldurur.

- Purusha şimdiye kadar olmuş olan ve gelecekte olacak olan herşeydir. Ölümsüzlük Tanrısıdır o, beslendikçe daha da büyür.

• Onun büyüklüğü öylesine güçlüdür ki evet, bu Purusha'dan da büyük. Onun ancak bir çeyreği edebilir tüm varlıklar ve gökyüzünde sonsuz yaşam dörtte üçüdür onun.

Tanrılar teklif olarak Purusha'ya bir kurban hazırladı/ilkbahardı onun yakıtı, kutsal hediye sonbahar, ve yaz ise odundu.

Kurbandan damlayan yağlar toplandı, havadaki yaratıklar oluştu böylece, yaban ya da evcil hayvanlar da.

Ne zaman böldüler Purusha'yı kaç parçaya ayırdılar onu?/Ağzma ne isim taktılar, ya kollarına kalçalarına ne dediler, ya ayaklarına?

Brahman onun ağzıydı ve Rajanya yapıldı iki kolundan. Kalçaları Vaişya oldu, ayaklarından Şudra üretildi onun.

Onun kafasından türetildi ay ve gözlerinden güneş doğdu. Ağzından doğdular onun Indra ve Ayni. Soluğundan doğdu Vay a.

Onun göbeğinden geldi gökyüzünün ortası ve bulutlar onun başından tasarlandı. Yeryüzü ayaklarından ve bilgiler kulaklarından, işte böyle kurdular dünyayı.

Purusha'nın bin kafası, gözü ve ayağı insan soyunun ve diğer yaratıkların üyeleridir. Çünkü bütün insanların içini, bir baştan bir başa bilen "Tanrının kendisi", yani "atman" ya da dünyanın 'kendisi'dir. Her bir yaşam, Tanrı'yı özümsemiş bir parça ya da roldür. Oynadığı Hamlet rolünü, gerçek hayatta isminin Eyüp olduğunu unutacak kadar benimsemiş kişinin örneğindeki gibidir bu durum. Kendisini terketme eylemiyle Tanrı, herşey olur fakat aynı zamanda bunun onun Tanrılığının sona ermesi anlamına gelmediği demek olduğu da bilinmelidir. "Tüm yaratıklar onun çeyreğidir ancak, gökyüzünde sonsuz yaşam ise geri kalanı". Çünkü Tanrı, oyunda ve sahnede bölünmüş olmasına rağmen gerçekte tek olarak kalır. Böylece oyun sona erdiğinde kişiselleştirilmiş bilinç uyanır ve kendisini yine 'Tanrısıl' olarak bulur.

"Başlangıçta bu dünya 'Atman' (kendi) idi, Purusha şeklindeydi ve yalnızdı. Etrafına baktı, kendisinden başka hiçbir şey göremedi. İlk olarak "Ben" dedi, işte 'ben' sözcüğünün kökeni budur. Bugün bile birisine birşey sorduğunuzda 'ben' diye başlayacak ve daha sonra adını söyleyecektir."

*"O'nun her yerde elleri ve ayakları var
her yerde gözleri, başları ve yüzleri...
Dünyanın her yerinde duyar O.
ve her şey i kucaklar"*

Dünyanın bu şekilde Tanrının bir oyunu olarak resmedilmesinin mitolojik karakterde olduğunun akılda tutulması önemlidir. Eğer bu aşamada onu direkt olarak felsefi ifadelerle çevirecek olsaydık, bu tam anlamıyla ham bir panteizm olurdu. Kaldı ki bu panteist yaklaşımla Hint felsefesi (yanlış bir şekilde) genellikle birbiriyle karıştırılmaktadır. Dolayısıyla her insanın ve her şeyin, Puruṣa'nın kendisini unutma durumundayken oynadığı bir rol olduğu düşüncesi, bir gerçeğin bilimsel ya da mantıksal ifadesiyle karıştırılmamalıdır. Bu ifade tarzı şiirseldir, mantık üzerine kurulu değildir.

"Şairler derler ki, aslında bu Atman (kendi) yeryüzünde bir bedenden diğerine dolaşır dururmuş".

Hint felsefesi, kişinin temel gerçek hakkında öğretici, gerçeğe dayalı ve kesin ifadelerde bulunabileceğini varsayma yanlışına düşmemiştir. Aynı zamanda Upanişad'ın dediği gibi.

"Bilgi nerede dualite/ikicilik içermez, nerede eylemsiz, nedensiz ya da sonuçsuzdur, nerede onun hakkında konuşulamaz, karşılaştırmalar yapılamaz, nerede tanımın ötesindedir bilgi, nedir bu? Söylemek imkansız.

Temel ve nihai şeyler hakkındaki her olumlu ifade mitoloji veya şiirin kesin olmayan önermeli tarzıyla yapılmalıdır. Çünkü bu alanda direk ve öğretici konuşma tarzı sadece "neti, neti" (hayır, hayır) diyebilir. Çünkü tanımlanabilecek ve kategorize edilebilecek herşey konvansiyonel sınırlar içerisinde.

Hint mitolojisi ilahi oyun konusunu hayali bir bağlamda ele alır. Sadece son derece geniş olan zaman ve mekan kavramlarını içermekle kalmaz; hazzın ve acının, erdem ve ahlaksızlığın en uç noktalarını da içerir. Sefihlerin, alçakların, adillerin en derinliklerindeki "Kendi" leri de en azından; azizlerin, ermişlerin en içteki (kendi) leri- nin olduğu kadar gizlenmiş bir tanrılık/uluhiyet anlamı taşır. Işık -karanlık, iyi- kötü, zevk-acı tezatları bu oyunun temel öğeleridir. Çünkü, Tanrılığın, Gerçek, Bilinç ve Mutluluk ile tanımlanmış olmasına rağmen, yaşamın karanlık tarafı da her olayın kötü bir tarafı olduğu kastların karman çorman edildiği kaosa itildiği gibi, oyunda önemli bir gelişmenin olabilmesi için statükoyu bozacak bütünleyici parçaya sahiptir. Hint düşüncesi için "Kötü" sorunu yoktur. Konvansiyonel ve göreceli dünya, zorunlu bir zıtlar dünyasıdır. Işık, karanlık olmadan algılanamaz; haz, acı olmayınca anlamını kaybeder. Aşağı yukarı, ses -sessizlik, düzen- düzensizlik zıtları için de söylenebilir aynı şeyler.

"Dünyayı Tanrının yarattığına inanan herhangi birisi için, Tanrının neden herhangi bir kötünün ya da tüm kötülüklerin kendisinde kişileştiği "kötü"nün varlığına izin verdiği sorusu tamamen anlamsızdır. İnsan aslında Tanrının neden dünyayı boyutsuz ya da geçici zincirlemelerden uzak bir tek olarak yaratmadığını da merak edebilir."

Mitolojiye göre, tanrısal uyum sonsuz zaman halkaları ve dünyaların öne sürülüp geri çekilme periyotları boyunca devam eder. Bu ikinci periyot bir "kalpa" olarak ifa-

de edilebilir ve bir kalpa 4.320.000.000 yıllık bir zaman dilimini kapsar. Bir insan olarak baktığımızda böyle bir kavram korkutucu bir monotonluk anlamına gelir, çünkü amaçsız bir şekilde sonsuza kadar devam etmektedir. Fakat tanrısal bir konumdan yaklaşıncı çocukların sıkıp usanmadan tekrar tekrar oynadıkları oyunların büyüleyiciliğine sahiptir. Hep devam eder bu oyunlar, çünkü zaman unutulmuştur ve kendisini tek bir olağanüstü an'a indirgemıştır.

Söz konusu mit, şekilci bir felsefenin değil, "mokşa" diye tabir edilen "özgürleştirme" de denilebilecek bir deneyimin ya da bilinçlilik durumunun ifadesidir. Bütün olarak yaklaşıncı Hint felsefesinin birinci aşamada bu deneyim olduğunu söylemek daha güvenli olacaktır. Hint felsefesinin, deneyimi günlük dile aktarmaya çabalayan bir düşünce sistemi olduğunu söylemek ancak ikincil derecede bir yaklaşım olabilir. Dolayısıyla, temelde bu felsefe Taoculuk'ta da aynısı bulunan kalıplaşmış olmayan bilgiden oluşan deneyimin paylaşılmasıyla anlaşılabilir hale gelir. Bu aynı zamanda "atma jnana" (kendini bilme) ya da "cıtma-bodha" (kişisel uyanış) diye isimlendirilir. Çünkü burası, ben neyim/kimim sorularına cevap olabilecek bir noktanın keşfi sayılabilir. Bu nokta artık basmakalıp hiçbir kişi ya da rolle tanımlanamaz. Hint mitolojisi bu keşfin içeriğini sadece mitolojik terimlerle anlatır. Bunu "Ben Brahmanım" ya da 'Sen busun' ifadelerini kullanarak kendini-bilmenin kişinin tanrıyla olan asıl özdeşliğini farketmesiyle olacağını ima etmek için yapar.

Fakat bu 'Tanrı olma' iddiası Yahudi Hristiyan geleneğindeki gibi anlaşılmamalıdır. Bir Yahudi-Hristiyan ortamında çoğunlukla, mitoloji dili gerçek dille öylesine karıştırılır ki kalıpsal düşünce terimleriyle ifade edilmiş tanrı anlayışıyla gerçekteki Tanrı arasında belirli bir ayrım yoktur. Bir Hindu 'Ben Brahmanın' derken, tüm evrenin

kişisel kontrolü altında olduğunu ve onun işleyişinin her türlü noktası hakkında bilgilendirilmekte olduğunu iddia etme niyetinde değildir. Bir yandan bahsettiği Tanrıyla birleşme kendi yüzeysel kişiliğinde değildir. Diğer yandan onun "Tanrısı" Brahman, evreni kişisel bir tarzda kontrol etmemektedir. Bir kişi tarzında hareket etmeyi bilmez ve böyle hareket etmez, çünkü evreni kalıplaşmış gerçekler açısından ele almaz ve onu düşünüp taşınarak çabalayarak ya da iradî olarak etkilemez. Brahman kelimesinin "brih" büyümek/yetişmek-kökünden geldiğini belirtmekte fayda vardır. Çünkü onun yaratıcı faaliyeti Tao'da olduğu gibi "kendiliğindenlikle" ortaya çıkar, gelişmeye uygun düşer ki bu da "yapma"ya uygun düşen düşünüp taşınmak, planlamak anlayışından farklıdır. Öte yandan, Brahmanın kendisini bildiği söylenmişti, buna rağmen bu bilme bir bilgilendirmeden kaynaklanmamaktadır. Kişinin bir öznenen ayrı olarak nesneler hakkında sahip olduğu bilgiyi anımsatır bu. Shakara'nın sözleriyle;

"O, bilen olduğu için ki bilen başka şeyleri bilebilir, fakat kendisini kendi öz bilgisinin nesnesi yapamaz, tıpkı ateşin başka şeyleri yakabileceği fakat kendisini yakamayacağı gibi."

Batılı birisi için Hint felsefesinin muammalı yanı, onun moksha deneyiminin ne olmadığı hakkında söyleyecek çok az şeyi olması ya da hiçbirşeyi olmamasıdır. Bu gerçekten de kafa karıştırıcı bir durumdur. Çünkü eğer deneyim gerçekten içerikten yoksunsa ve önemli saydığımız şeylerle ilişkisi bu kadar zayıfsa; Hint yaşam tarzında gördüğü derin ve güçlü saygıyı nasıl açıklayabiliriz.

Kalıplar bağlamında bile birşeyin ne olmadığının en azından ne olduğu kadar önemli olduğunu görmek kolaydır. Tıbbın soğuk algınlığına ilaç bulamadığı zamanlarda bile bazı kocakarı ilaçlarının faydasızlığını bilmekte yarar

vardır. Öte yandan olumsuz bilginin işlevinin mekanın kullanımını anımsatmadığını da söyleyemeyiz-üzerine yazı yazılabilecek bir boş sayfa, içine sıvı dökülebilecek boş bir kavanoz, içinden ışığın geçebileceği bir pencere veya içinden suyun akabileceği boş bir boru. Fakat, önce boşluk olmalıdır. İşte Hint düşüncesi bu yüzden negasyon üzerinde yani zihni Gerçek'in kavramlarından özgürleştirme üzerinden yoğunlaşır. Herhangi bir düşünce ya da tanım ileri sürmez. Zihindeki boşluğu doldurmaya çalışmaz, çünkü bu düşünce gerçeği dışarıda bırakabilir. Örneğin aynı şekilde pencere camı önüne konulacak güneş resmi de gerçek güneş ışınlarının içeriye girmesini engelleyebilir. Musevilerin ağaç ya da taştan tanrı heykellerine izin vermedikleri bilinir. Hindular ise herhangi bir düşünce tasavvuruna izin vermeyecektir, kuşkusuz, bu gerçekle karıştırılmayacak kadar mitolojik bir tasvir olmazsa...

Bu yüzden özgürlük yolunun pratik disiplini kişinin kendisini; (atman) her türlü tanımlamadan uzak tutar. Bu şunun farkedilmesi için vardır: Bu beden değilim ben, Bu duygular hisler değilim, bu düşünceler, bu bilinç değilim ben. Yaşamımın temel gerçeği algılanabilir her hangi bir nesne değil. Sonuçta tanrıyı yani Atman'sı göz önünde bulundurarak söylersek o, herhangi bir düşünceyle tanımlanmak durumunda değildir. Mandukya Upanişadin sözleriyle:

"O (öyledir ki) ne nesnelin ne de öznelin bilincindedir, basit bir bilinç değildir. Ayrımsız bir duygusallık da değildir salt karanlık da. Görülemez o, ilişkileri yoktur, kavranılamaz, çıkarımlara kapalıdır, tanımlanamaz kendi-bilincin aslı, maya'nın sonudur.

Atman ve tüm bilincimiz arasındaki ilişki, kafa ile görme duyumuz arasında da vardır, ne ışık ne karanlık, ne dolu ne de boş; sadece kavranılamaz bir öte "Kendi"nin

herhangi bir kıvılcım ya da zerreye artık en son özdeşleşmesinin de sona erdiği anda, yani "idraksizlik" (nivrıkappa) durumunda, onun bilinmeyen derinliklerinden ileriye tanrısal olarak adlandırılan bilinç ışıkları parıldayarak fırlar; Brahman bilgisi...

Konvensiyonel ve mitolojik-şiiirsel dile çevirilince Brahman bilgisi: Bir çok gibi görünen bu dünyanın aslında "Bir" olduğunun, herşeyin "Brahman" olduğunun ve tüm dualitenin yanlış bir imgeleminden ibaret olduğunun keşfi olarak yansıtılır. Gerçeği ifade eden sözler olarak ele alırsak bunlar aslında mantık açısından anlamsızdırlar ve herhangi bir bilgi iletmezler. Fakat öyle gözükmektedir ki onlar deneyimin kendi sözleriyle mümkün olan en iyi ifadeleridir. Kaldı ki "son sözü" söylerken diller kendi ifşalarıyla felce uğramış görünseler ve saçma şeyler söyleseler ya da susmak zorunda kalsalar bile, bu böyledir.

Moskha da, Maya (Hint felsefesinin en önemli kelimelerinden biri)dan kurtuluş olarak algılanır. Gerçeklerin ve olayların dünyasının Maya olduğu söylendiği için bu genelde temel bir Brahman doğrusunun gözlerden uzak kalmasına neden olur. Bu durum da Moskha'nın değişik ve kendine özgü bir bilinç durumu olduğu izlenimini verir. Bu öyle bir bilinç durumudur ki, doğanın tüm değişken dünyası gözden kaybolur, loş bir ışıkla aydınlatılmış bir mekandan sınırsız bir okyanusla bütünleşir. Bu tip bir izlenim daha işin başında bir kenara bırakılmalıdır. Çünkü o Brahman ile Maya arasında bir dualite, bir tür uzlaşamamazlık ima eder ki bu da tüm Upanişad felsefesinin temel prensiplerine terstir. Çünkü Brahman 'Çok'un karşısında 'Bir' ya da 'Basit'in karşısında 'Kompleks' değildir. Brahman dualite içermez. Bu da demektir ki Brahman'ın zıddı yoktur. Çünkü herhangi bir sınıflandırmanın içinde, ya da buraya mahsus herhangi bir sınırın dışında değildir.

Şimdi, sınıflandırma tam olarak 'maya'dır. Kelime, sankritçe 'matr', (ölçmek, kurmak, inşa etmek, bir plan yapmak) kökünden gelir ki, metre, matrix, material, matter gibi Greko-Latin kelimeler de bu kökten gelmektedir. Temelde ölçme bölerek yapılır. Parmağınızla bir çizgi çizerek yapılabilir. Ya da sıvı veya tahıl kapları yardımıyla da yapılabilir. Bu şekilde İngilizce 'divide' kelimesinin de kendisinden geldiği Sankritçe "dua" kökü aynı zamanda latince "duo" (iki) ve yine İngilizce "dual" kelimelerinin de köküdür.

Öyleyse gerçekler ve olaylar dünyasının maya olduğunu söylemek, gerçeklerin ve olayların doğanın realitelelerinden ziyade ölçme ifadeleri ve terimleri olduğunu söylemek olacaktır. Fakat bununla birlikte, ölçme kavramını, ister tanımlayıcı sınıflandırma, ister seçici gruplama yoluyla yapılmış olsun, her türlü sınır koymayı içerecek biçimde genişletmek zorundayız. Böylece, olaylar ve gerçeklerin de enlem çizgileri ya da uzunluk, yükseklik ölçüleri gibi soyut olduğunu görmek kolaylaşacaktır. Bir an için tek bir gerçeği tamamen kendisi olarak izole etmenin mümkün olmadığını varsayalım. Gerçekler en azından çiftler halinde gelirler, çünkü tek bir beden bulunduğu mekandan bağımsız olarak algılanamayacaktır. Tanımlama, sınır koyma, planını çıkarma bunlar her zaman "bölme" ve dolayısıyla da "dualite" eylemleridir. Çünkü sınır belirlendiği andan itibaren iki taraflıdır.

Böyle bir yaklaşım, uzun süre şeylerin, gerçeklerin ve olayların, en sağlam realitelerin en sağlamı olan dünyayı oluşturan temel bloklar olduğunu düşünmeye alışmış kişilere biraz karmaşık hatta anlaşılması zor gelecektir. Fakat "maya" doktrininin gerekli bir şekilde anlaşılması Hinduizm ve Budizm çalışmaları için olmazsa olmaz bir ön koşuldur. Maya doktrininin anlamının kavranabilmesi için, kendisiyle çok sık karıştırılan -çağdaş Hint Vedantistleri tarafından bile - çeşitli idealist batı düşünce akım-

larının bir kenara bırakılması gerekmektedir. Çünkü dünya -özgünleştirilmiş bir insanın gözünde- uçsuz bucaksız bir boşluk olarak zihin tarafından oluşturulmuş bir yanılsama değildir. O da gördüğümüz dünyayı görür, fakat bizim yaptığımız gibi bu dünyayı parçalara ayırmaz, bilmez, ölçmez. Ona gerçekten ve somut olarak farklı şey ve olaylara ayrılmış gözüyle bakmaz. Derimizin bizi çevremizden ayıran şey olduğu gibi, bizi çevremizle birleştiren şey olduğunu da görür. Bundan da öte, derimizin eğer sadece ilk başta ayırıcı olarak görülmüşse, birleştirici olarak algılanabileceğini de görür. (Ya da tam tersi)

Dolayısıyla, yaklaşımı monistik değildir. Gerçekte her şeyin bir olduğunu, somut olarak konuşmak gerekirse göz önünde bulundurulabilecek "şeylerin" hiçbir zaman için var olmadığını söylememektedir. Katılmak da ayrılmak gibi "maya" dır. Bu yüzden hem Budistler hem de Hindular gerçekten bahsederken "tek"ten ziyade "dual olmayan" ifadesini yeğlerler. Çünkü "tek" kavramı her zaman için "çok"la ilişki içinde olmak durumundadır. Bu yüzden maya doktrini bir rölativite öğretisidir. Şeylerin, gerçeklerin ve olayların doğa tarafından değil, insan tarafından planlandığını ve bu onları tanımlama tarzlarımızın farklı yaklaşım açılarımıza bağlı olarak değiştiğini söylemektedir.

Birinci Dünya Savaşı dediğimiz olayın, 4 Ağustos 1914 yılında başlayıp 11 Kasım 1918'de bittiğini söylemenin keyfi bir yaklaşım olduğu görülebilir. Tarihçiler bu savaşın gerçek başlangıcını daha önceki tarihlerde de tespit edebilirler. Zira bu savaşın başlama tarihleri de bu şekilsel sınırlar çizildikten sonra bile bulunabilir. Çünkü olaylar değişen tarihi tanımlama akımlarına göre civa damlaları gibi ayrılıp birleşebilirler. Olayların sınırları doğaldan çok konvensiyoneldir. Bu, insan hayatının bir yandan gebe kalma anında ya da öte yandan süttten kesilmeye başladığını değil de doğumla başladığını söylemek gibidir.

Benzer bir şekilde şeylerin kalıplaşmış karakterini farketmek de kolaydır. Normalde insan organizması bir oluşum olarak algılanır. Fakat fizyolojik açıdan yaklaşıncaya onun bir değil de birçok şey olduğunu görebiliriz. Parçaları ya da organları vardır. Öte yandan toplumsal açıdan yaklaşırsak insan organizması sadece grup olarak adlandırılan daha geniş bir oluşumun bir parçasıdır.

Nitelik dünyası, hepsini şeylerin ve olayların sınırlarını çizerken kullandığımız yüzeyler ve çizgiler yoğunluklar ve boşluklarla doludur. Fakat bu noktada Maya doktrini şunu iddia etmektedir: Bu şekillerin "kendi-varlıkları" veya "kendi-doğaları" yoktur; varlıkları kendi namına değildir fakat mekanla ilişkisi dışında algılanamayacak bir katı gibi, sadece birbirleriyle olan ilişkileriyle vardırlar. Bu yüzden; katı ve uzay, ses ve sessizlik,*var olan ve var olmayan biçim ve zemin ayrılamazlar, birbirlerine bağımlıdır ve ancak beraber vardırlar, ve sadece "maya" ya da konvensiyonel bilinmeyle birbirlerinden ayrılabilirler.

Hint felsefesi, kalıcı olmadığı için "rupa"yı yani şekli de "maya" olarak düşünür. Aslında Hint ve Budist metinleri görülebilen nitelik dünyasının, şeylerin kalıplaşmış dünyasından farklı olarak "boş" ve "aldatıcı" karakterinden bahsederken, tam olarak ondaki formların geçiciliğine göndermede bulunmaktadır. Şekil değişimdir, böylece de biraz genişletilmiş anlamıyla mayadır, bir yere kaydedilemez, tutulamaz, kavranılamaz. Şekil, zihin kendisini sabit düşünce kategorileri yani isimler ve kelimeler yoluyla anlamaya çalıştığı zaman mayadır. Çünkü bunlar tastamam eşyanın ve olayların soyut ve kavramsal kategorilerin dizayn edilmesine yarayan isim ve fiillerdir.

Bu amaca hizmet edebilmek için isimler ve terimler tüm diğer ölçüm birimleri gibi sabit ve kesin olmalıdır. Fakat kullanımları bir noktaya kadar öylesine doyurucudur

ki bu insan her an ölçüleriyle bu şekilde ölçtüğü dünyayı karıştırma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Parayı zenginlikle, sabit kalıpları akışkan gerçekle özdeşleştirebilir. Fakat kendisini ve yaşamını bu tür katı ve içi boş tanım çerçeveleriyle ifade etmeye çalıştığı müddetçe kendisini kalbura su doldurmaya çalışan bir adamın devamlı hayal kırıklığına mahkum edecektir. Bu yüzden Hint felsefesi durmaksızın bir şeylerin ardından koşmanın, belirli kimlik ve olayların devamlılığı için uğraşmanın "hikmetsizliğinden" bahseder. Çünkü tüm bunlarda hayaletler ve zihnin bir takım soyut ölçümlerine vurulmaktan başka birşey görmez.

Maya genellikle "isim ve şekille," zihnin doğanın akışkan şekillerini sabit sınıflar ağıyla kavrayabilme girişimiyle eşit olarak algılanır. Fakat şeklin nihai olarak boş (ölçülemez ve kavranamazlık bağlamından) olduğunun anlaşıldığı andan itibaren şekil dünyası "maya"dan ziyade "Brahman" olarak görülür. Şekilsel dünya artık kavranmadığı ve değişken akıcılığının önünde durabilecek bir engel kalmadığı andan itibaren gerçek dünya olur. İşte bundan dolayı dünyanın tanrısallığının, Brahmanın ölçülemez ve bölünemez sonsuzluğunda makes bulan gerçek kimliğinin işareti tam bu geçiciliktir.

Bundan dolayı, dünyanın sürekli olmaması üzerindeki Hindu-Budist vurgusu normalde, Batılı eleştirmenlerin olduğunu zannettiği gibi kötümser ve nihilist bir öğreti değildir. Geçicilik sadece anlamaya çalışmak üzerinde yoğunlaşan zihne sıkıcı gelecektir. Fakat işleri olurluna bırakan, değişimin akışına göre hareket eden, dolayısıyla Zen imgeleminde bir dağ akarsuyundaki bir topa dönüşen kişi için geçicilik ve boşluk duyguları bir çeşit coşkunluk etkisi gösterecektir. İşte bu yüzden değişkenlik hem doğu hem de batıda sık bir şekilde en derin ve dokunaklı şiirlerin konusu olagelmıştır. Hatta, değişimin görkemi, şairi en çok inciten şey olmasına rağmen parlamaktadır:

*Yarın ve yarın ve yarın
yavaşça sürünür bir günden diğerine
kaydedilmiş zamanın son hecesine
tüm yarınlarımızda aydın aptallar var
tozlu bir ölüme giden yol. Dışarı, dışarı cüce mum!
Yaşam yürüyen bir gölgedir sadece
yoksul bir oyuncudur
kurumla yürür vaktini tüketir sahnede
bir daha ondan bahsedildiğini duymazsınız
bir öyküdür o
bir aptalın anlattığı
gürültü şiddet ve öfke dolu
hiçbir önemi olmayan...*

Özetleyecek olursak maya doktrininin işaret ettiği ilk şey gerçek dünyanın zihnin kavramlar ve kelimeler ağı yoluyla kavranamayacağıdır. İkincisi ise düşüncenin tanımlamak için çabaladığı şekillerin akışkan bir karakteri olduğudur. Gerçekler ve olaylar dünyası hep beraber "na-ma"Ysoyut isimler, ve 'rupa'/akışkan şekillerdir. O ne filozoflar tarafından anlaşılabilir ne de zevk düşkünleri tarafından kavranabilir, suyun sıkılmış bir yumruktan sızıp gitmesi gibidir bu. Hatta Brahman düşüncesinde insan bilincine tanrısal bir zemin hazırlanması yönüyle yanıltıcı bir yan bulunduğu bile söylenilebilir. Çünkü şimdiye kadar kavramlar olarak bunlar da gerçeği diğer benzerleri gibi anlayamaz bir durumdaydılar.

İşte Budizm'in temelinde yatan da tam anlamıyla bu bütünsel anlaşılamamazlıktır. Diğer birçok nedenden farklı olarak Buda öğretisini Upanişadlardan ayıran da işte özellikle bu vurgu değişimidir. Upanişadlar Budizm'in Hint düşüncesinde ve yaşamında farklı yere sahip

bir hareket olarak dallanıp budaklanmasının temel nedeni de budur.

"Uyanışa Ermiş Kişi" Gautama yani Buda (ölümü I.O. 545) belli başlı Upanişadların zaten var olduğu bir dönemde yaşamıştır ve onların felsefesi Buda'nın kendi öğretisi için bir ayrılma noktasıdır. Bununla beraber Buda'yı Hinduizm'e karşı bir tür organize başkaldırı olarak görmek de ciddi bir yanlış olacaktır. Çünkü bahsetmekte olduğumuz zamanlarda henüz bir din bilinci yoktu, ve Hinduizm, Brahmanizm gibi terimler bir anlam ifade etmeyecekti. Sadece şifahi olarak aktarılmış bir Vedalar ve Upanişadlar öğretisinde somutlaşmış bir gelenek vardı. Bu gelenek, tam anlamıyla bir yaşam tarzı içermesi, tarım yöntemlerinden nihai gerçeğe kadar herşeyle ilgilenmesine rağmen bir din sayılamazdı. Buda bir "özgürlük yolu"nu izleyebilmek için tipik ev yaşamını terkedip kendisini kast sisteminin zincirlerinden kurtarıp bir "rişi" yani gezgin ermiş olduğunda tam tamına bir geleneğe göre hareket etmekteydi. Bütün diğer "rişi" lerde olduğu gibi onun özgürlük yolu metodu da belirleyici özelliklere sahipti. Doktrini de yine bütün diğer doktrinler gibi, insanların öğretilen yöntemleri uygulamadaki başarısızlıklarını yeren ifadelerle doluydu.

Ayrıca Buda, kast sistemini terketmesi ve kastın dışında evsiz barksız öğrenciler edinmesiyle de geleneğe uygun davranmıştır. Çünkü Hint geleneği, Çin geleneğinden farklı bir şekilde belli bir yaşta, ailevi ve vatandaşlık görevlerini yerine getirdikten sonra, sıradan bir yaşam tarzının terkinin önermekteydi. Kastın terki kişinin gerçek durumun kastsız olduğunun ve insanın rol ve kişiliğinin sadece basit bir şekilde kalıpsal olduğunun, son olarak da kişinin asıl doğasının "hiçbir şeylik", "hiç-kimselik" olduğunun farkedilmesinin dışa dönük ve bariz bir göstergesidir.

İşte bunun farkedilmesi Buda'nın uyanma (bodhi) deneyiminin temel noktasıydı. Uyanma, ormanlarda tam yedi yıllık bir meditasyon sürecinden sonra bir gece vakti, kutsal "Bu Ağacı"nın altında oturmaktayken bir ışık gibi Buda'nın kafasında parladı. Zen açısından ele alırsak Budizm'in temel içeriği bu deneyimdir, ve şifahi öğreti bir nesilden diğerine aktarımını gerçekleştiren bu deneyimle karşılaştırılınca oldukça ikincil seviyede kalır. Tam yedi yıl boyunca Gautama geleneksel "yoga" ve "tapas" düşünme ve çilecilik yollarını kullanarak insanın mayanın boyunduruğu altına girme nedenini, ve bir elin kendisini kavramaya çabalamasına benzeyen, hayata yapışma kısır döngüsüne bir çıkış kapısı bulmaya çalıştı. Bütün çabaları boşa çıktı. Sonsuz, 'atman', gerçek, kendi bulunamayacaktı. Öte yandan ne kadar çok zihni üzerinde onun kök ve temellerini bulmaya çalışırsa çalışsın, bulduğu şey sadece yoğunlaşmama çabası oldu. "Uyanış"tan bir önceki akşam artık pes etmiş, çile orucunu biraz gevşetmiş ve bir parça doyurucu birşeyler yemişti.

O andan itibaren derin bir değişimin yaklaşmakta olduğunu hissetti. Ağacın altına oturdu ve yüce uyanışa erinceye kadar kalkmamaya yemin etti. Bir rivayete göre de sabah yıldızının ilk pırıltıları mükemmel bir berraklık ve anlayış doğurana kadar oturmasına tüm gece boyunca devam etti. İşte bu "anuttara samyak sambodhi" yani "eşsiz, tam uyanış"tı. Bu "maya"nm ve hiç sonu gelmeyen doğum-ölüm döngüsünün samsara zincirlerini kırmaktı. (Ki bu döngü insanoğlu herhangi bir şekilde kendi yaşamını anlamaya çalıştığı sürece devam edecektir.)

Fakat bu deneyimin gerçek içeriği asla ve asla söze dökülemeyecektir. Kelimeler maya'nın çerçeveleriydiler, onun ağının gözleriydiler ve deneyim kayıp giden bir suydı. Kelimeler yoluyla bu deneyim hakkında söylenebileceklerin en iyisi "Vajracchedika'da Buda'ya atfedilendir:

"İşte böyle bir Subhuti, "eşsiz; tam uyanış" ta hiçbir şey geçmedi elime. İşte, zaten bundan dolayı, "eşsiz tam uyanış olarak adlandırılır o"

Dolayısıyla Zen'in bulunduğu konumdan bakınca, kendisine atfedilen ciltler dolusu yazıya rağmen burada asla bir kelime bile söylememiştir. Çünkü asıl mesajı da ima söylenmemiş olarak kalmıştı ve öyle bir durum söz konusuydu ki kelimeler onu açıklamaya çalıştıkları zaman aslında onun hiç bir şey olamadığı izlenimini uyandırmışlardı. Fakat Zen'in temel geleneği şudur; bir şey sözle aktarılmayabilir fakat buna rağmen direk olarak işaretle, bazı şifahi olmayan iletişim yöntemleriyle(ki bunlar olmasaydı Budist deneyim gelecek nesillere aktaramayacaktı) aktarılabilir.

Kendi öz geleneği Zen Buda'nın "Uyanış'i baş öğrencisi Mahakasyapa'ya sessiz bir şekilde bir çiçek uzatarak ilettiğini anlatır. Pali Külliyatında anlatılan ise farklıdır. Burada, Buda'nın uyanışa erdikten hemen sonra Benares'teki Der Park'a gittiği burada öğretilerini eski münzevi yaşamı sırasında edinmiş olduğu arkadaşlarına ilettiği, ve açıklamaları yaparken de meşhur 'Dört Yüce Gerçek' yoluyla yaptığı anlatılır. 'Dört Yüce Gerçek' Budizm'in hrika bir özetini sağlar.

Bu Dört Gerçek, "Veda"ların doktorun kullandığı teşhis-reçete yöntemini andıran tarzında hazırlanmıştır. Hastalık ve hastalığın nedeni belirlenir. Daha sonra hastalığın tedaviye cevap verip vermeyeceği de açıklanır. Son olarak da reçete verilir.

İlk "Gerçek" problematik bir kelime olan "Dukha"dan bahseder. Dukha yaklaşık olarak acı çekme diye çevrilebilir ve Buda yöntemi'nin (dharma) tedavi olarak önerdiği dünyanın büyük hastalığını formüle eder.

"Doğmak dukhadır, çürümek dukha, hastalık dukhadır, ölüm dukha, hüznün ve keder de böyle... Hoşlanmadığımız şeylere mahkum olmak, sevdiğimiz şeylerden de ayrı kalmak, bunlar da dukhadır. Kişinin istediğini elde edememesi de dukhadır. Kısaca söylemek gerekirse bu beden, sıkıca kavrama üzerine temellendirilmiş bu beşli bütün, işte dukhadır"

Fakat bu, yaşamın acı çekmek olduğunu söyleyen o geniş iddianın içine pek de sığdırılabilir değildir. Asıl nokta şudur ki hayat genellikle bizim onu yaşayış tarzımızla acı çekmektir, daha kesin ifade etmek gerekirse hayat, imkansız başarıma çabasının doğurduğu hayal kırıklığıyla birbirine karışır. Öyleyse kelimenin zıt anlamlısının "sukha" yani hoş veya tatlı olmasına rağmen, belki de Dukha'nın tam karşılığı "hayal kırıklığı"dır.

Buda öğretisinin diğer bir formülasyonunda dukha varlığın ya da var olma özelliğinin üç özelliğinden birisidir ki diğer ikisi de süreksizlik/(anitya) ve (anatman)/herhangi bir "Kendi"nin yokluğudur. Bu iki kelimenin ciddi bir önemi vardır. Anitya öğretisi yine basit bir şekilde dünyanın süreksiz olduğunu ileri sürmemektedir. Fakat asıl söylemek istediği şey şudur; kişi dünyayı ne kadar çok elde etmeye, yakalamaya çalışırsa o da o kadar çok değişir. Gerçek kendi, zatında sürekli ya da süreksiz değildir. Gerçek kategorize edilemez. Fakat ne zaman ki birisi ona tutunmaya çalışır işte o zaman değişim apaçık ortaya çıkar. Kişinin kendi gölgesi gibi, ne kadar hızla yakalamaya çalışırsanız o kadar hızla kaçacaktır sizden.

Aynı şekilde Anatman öğretisi de sadece bilincimizin üzerine kurulu bir gerçek "Kendi"nin yokluğundan bahseden daha iyi bir iddiadan ibaret değildir. Burada asıl mesele direk deneyim ya da kavramlarla anlaşabilecek bir "Kendinin" ya da temel gerçeğin yokluğudur. Buda, Upanişad-

lar'daki atman öğretisinin son derece basit bir şekilde düşülebilecek ölümcül bir hataya açık bir kapı bıraktığını çok iyi hissetmişti. Bir inanç meselesi olmuştu o, bir tutku, ulaşılabacak bir hedefe dönüşmüştü. Yaşamın alışkanlığı içerisinde zihnin güvenlik amacıyla kendisine tutunacağı son sığınak olmuştu. Buda'ya göre bu şekilde anlaşılan bir "Kendi" artık gerçek "kendi" değildi, fakat zaten sayısız olan maya şekillerine sadece bir yenisini daha eklemek olurdu bu. Dolayısıyla (Anatman) şöyle ifade edilebilirdi: "gerçek kendi, kendi olmayandır". Çünkü 'kendi'yi aramak ona inanmak onu bulmak için girişilecek en ufak bir çaba, onu anında daha da uzağa itecektir.

Upanişadlar, atman yani gerçek birey üstü 'Kendi' ile bireysel ruh/Jivatman'ı birbirinden ayrı noktalara koyarlar. Buda'nın "anatman" öğretisi ise "jivatman'ın" doğruluğuna itiraz ederken Upanişadlarla aynı çizgidedir. Budizm'in temel bir prensibi de değişen deneyimlerimizin öznesi olan egonun bir daimi kimliğinin olmadığıdır. Çünkü ego sadece soyut anlamda vardır, fırlıdak gibi çevrilen meşalenin oluşturduğu hayali ateş çemberi gibi zihnin oluşturduğu bir soyutlamadır. Örneğin havada uçan kuşun ayrı bir çizgi oluşturduğunu düşünebiliriz, fakat bu çizgi enlem daireleri gibi soyuttur. Somut gerçekler dünyasında kuş herhangi bir çizgi bırakmamıştır. İşte bu şekilde egomuzu içinden çekip çıkardığımız geçmiş tamamen gözden kaybolmuştur. Dolayısıyla egoya tutunmak ya da onu eylemlerin etkili bir kaynağı yapmak amacıyla bulunulacak en ufak bir girişim hayal kırıklığıyla sonuçlanmaya mahkumdur.

İkinci yüce gerçek hayal kırıklığının nedenini ele almaktadır. Neden olarak ise 'avidya', yani cahillik ve bilinçsizlik üzerinde kurulmuş 'tirişna' yani; tutunma ve kavrama gösterilir. Avidya, bu noktada uyanışın biçimsel zıddıdır. Zihnin maya tarafından hipnotize edilmiş ya da

büyülenmiş halidir o. Böylece zihin şeyler ve olayların soyut dünyasını yanlış anlayıp gerçeğin somut dünyasına benzetir. Daha derin bir noktada onu, kendini bilme eksikliği, tüm kavrama çabası hiç bir sonuç vermeyecek olan kişinin kendini kavrama, ya da daha doğru bir anlatımla yaşamın kendi kendini yakalama çabasına dönüşeceğini farkedememe olarak adlandırabiliriz. Çünkü kendini bilen kişi için kendisi ve dış dünya arasında dualite yoktur. Avidya özne ve nesnenin bağlantılı olduğu ve paranın iki yüzü gibi birinin ortaya çıkmasının diğerinin çekilmesi demek olduğunu bilmezlikten gelmektir. İşte bu yüzden dünyanın mümkün olduğu kadar çok geniş kısmını kontrolü altına almaya çalışan benmerkezci yaklaşım, egonun kendi kendini kontrol sorununu halletmeden önce biraz yol katetmelidir.

Aslında bu şimdilerde "Sibernetik" diye tabir edilen kontrol bilimidir. Mekanik ve mantıksal olarak mükemmel bir otokontrol sistemine yaklaşan dünyanın mükemmel bir otofrustrasyona (kendi kendini hayal kırıklığına uğratma) da yaklaştığını görmek kolaydır. Böyle bir sistem bir kısır döngü içermektedir ve kendisinin yalan söylemekte olduğunu bildiren ibareyle (ben yalan söylüyorum, gibi) aynı mantıksal yapıyı taşımaktadır. Uygulamada ifadenin kendisi bir yalandır zaten. Yanlış olduğu oranda doğru ve doğru olduğu oranda yanlış olduğu için ifade zincirleme bir saçmalıkla sonsuza kadar devam eder. Daha somut bir şekilde ifade edersem hareketini tam olarak kontrol etmek için onu tuttuğum müddetçe bir topu atamam.

Dolayısıyla kişinin kendisini ve çevreyi kontrol etme arzusu kontrol edenin derin güvensizliği üzerine kuruludur. Avidya bu pozisyonun kendi içerisindeki temel tutarsızlığını görememe başarısızlığıdır. İşte bir boş yaşamı kavrama ya da kontrol etme çabası buradan kaynaklanır. Ve sonuç olarak yaşam tarzı ise Hinduizm ve Budizm'in

samsara olarak adlandırdığı, kısır döngü, doğum ölüm döngüsüdür.

Döngü'nün aktif prensibi 'karma', yani şartlı eylem olarak bilinir. Bu öyle bir eylemdir ki bir motivasyondan kaynaklanmakta ve bir hedef peşinde koşmaktadır. Bu eylem tipi her zaman daha fazla eylem gerektirir. İnsanın 'Karma' ile ilişkisi dünyaya, müdahalesini devam ettirmek zorunda kalacak şekilde müdahale ettiği andan itibaren başlar. Yani, problemin çözümü, çözülmesi gereken daha başka problemler yarattığı, bir nesnenin kontrol edilmesi daha başka oluşumların kontrol edilmesini gerektirdiği zaman başlar bu ilişki. Dolayısıyla, "karma tanrı olmaya çalışan" herkesin kaderidir. Dünyaya bir tuzak hazırlamıştır, fakat hazırladığı bu kapana kendisi kısılacaktır.

Çoğu Budist, doğum-ölüm döngü'sünü tam anlamıyla bir reenkarnasyon süreci olarak anlar. Bu süreç boyunca bireyi şekillendirmekte olan karma, içebakış ve uyanma sayesinde işini tamamlayıncaya kadar bir yaşamdan diğerine faaliyetine devam eder. Fakat Zen ve diğer Mahayana ekollerinde daha çok simgesel olarak ele alınan bir durumdur bu. Yani doğma süreci bir andan diğerine doğrudur, böylelikle kişi kendisini zamanın her bir anında yeniden reenkarne eden devamlı bir egoyla özdeşleştirdiği müddetçe de yeniden doğacaktır. Dolayısıyla öğretinin önem ve geçerliliği özel bir hayatta kalabilme devamlılığı teorisinin kabulünü gerektirmez. Onun önemi eylem sorununun tümünü ve devamlılığını kısır döngülerle örneklemesinde yatar. Bu açıdan da; Budist felsefesi, iletişim teorileri, sibernetik, mantık ve benzeri alanlarda çalışan araştırmacılar için özel bir önemi vardır.

Üçüncü 'Yüce Gerçek' oto-frustrasyon, kavramının ve Döngü'yü ortaya çıkaran tüm kısır yapılanmasıyla karma'nın sona erdirilmesiyle ilgilenir. Sona erdirmeye 'Nirva-

na' olarak adlandırılır. Fakat kelimenin kökü son derece belirsiz bir yapıya sahiptir ve bu yüzden basit bir çevirisi neredeyse imkansızdır. Nirvana, kendisine bir alevin sürdürülmesi, ya da sadece sönme, acelenin veya dalgaların, dönüşlerin ya da zihni kıvrılmaların kesilmesi anlamı verecek Sanskritçe kökle bağlantılandırılmıştır.

Son iki yorum akla en yatkın olanları olarak görünmektedir. Eğer Nirvana, "de-spiration" ise o, nefesini ya da hayatı tutma çabasının her zaman boşa çıkacağını bilen bir adamın eylemi olacaktır. Çünkü nefesini tutmak onu kaybetmektir. Dolayısıyla Nirvana, 'Mokşa'nın yani serbest bırakma ve özgürleştirmenin tam karşılığı olarak alınabilir. Bu açıdan bakınca umutsuz bir manzara çıkar ortaya. Yaşam, onu her zaman kontrol etme çabalarımızı boşa çıkaracaktır ve tüm insan çabası bulutları yakalamaya çalışırken gözden kaybolup giden bir el gibi olacaktır. Fakat başka bir açıdan yaklaşıncı bu umutsuzluk ortaya inanılmaz bir neşe ve yaratıcı bir enerji çıkarır ki bu insanın yaşamını kaybetmesinin aslında onu bulması olduğunu söyleyen prensibin üzerine kurulmuştur. (Yani ne oto-frustrasyon ne de 'Kendi'yi kurtarma ya da kontrol etme çabalarında gizlenmiş kaygılarla engellenmemiş bir hareket özgürlüğü bulmak da denebilir buna.)

Eğer Nirvana dönüşlerin (vritti) kesilmesiyle ilgiliyse, ifadenin Yogasutra da 'citta vritti nirodha' (zihnin dönüşlerinin sona ermesi) olarak tanımlanan Yoga'nın asıl amacıyla eş anlamlıdır. Yoga bu tür düşünceleri onlar hakkında düşünerek aktarma uygulamasıdır. Kişi Yoga'ya devam eder ve bir noktada sürecin ne kadar boş olduğu öyle bariz anlaşılır ki o kendiliğinden kaybolur ve zihin karışıklıklardan uzak doğal doyumuna ulaşır.

Bununla birlikte bu iki etimolojinin de aslında temelde bize aynı bilgiyi verdiği açıktır. Nirvana, yaşama sa-

rılmanın sona erdiği anda ortaya çıkan yaşam tarzıdır. Sadece 'yapışmayı' ele alırsak, Nirvana tanımlanamaz olur. Nirvana, zihnin "doğal" ve "kendini-kavrayamamış" bir şekilde bulunduğu durumdur ve kuşkusuz zihin burada özel bir anlama sahip değildir. Çünkü kavranılamamış olan obje bilgiyi kalıplaşmış yönüyle ele alırsak, bilinmemektedir. Daha geniş anlamıyla ele alırsak, Nirvana varlığın bedene bürünmüş somutluklar döngüsünden kaybolması, çıkmasıdır. Buradan bir yokluk durumuna geçişi anlatmaz Nirvana. Fakat tanımlamaların dışında kalan, dolayısıyla da ölçülemez ve sonsuz olan bir duruma geçiştir.

Nirvana'ya ulaşmak aynı zamanda Buda'ya uyanış'a ulaşmaktır. Fakat bu sıradan bir ulaşma değildir. Çünkü hiçbir motivasyon kaynağı ya da elde etme arzusu içermez. Nirvana'yı arzulamak ona ulaşmayı amaçlamak imkansızdır. Çünkü bir eylem konusu olarak arzulanabilir veya tasavvur edilebilir hiçbirşey Nirvana değildir. Nirvana sadece kendini kavramanın imkansızlığı anlaşılınca, istek dışı/gayri ihtiyari ve kendiliğinden ortaya çıkar. Bu yüzden bir Buda, makam-mevki, ya da rütbe adamı değildir. Bir melek gibi yukarılarda değildir, Fakat şeytan gibi aşağılarda bir yerlerde de değildir. Döngü'nün altı bölümünde herhangi bir yerde ortaya çıkmaz. Onun meleklerden üstün olduğunu düşünmek bir yanılgı olacaktır, çünkü döngü'nün temel bir kuralı, her yükselişin inişi ve her inisin de bir çıkışı olacağını belirtir. O bütün dualiteyi aşmıştır dolayısıyla kendisini üstün bir kişilik ya da ruhani bir yetenek olarak görmesi onun için bir anlam ifade etmeyecektir.

Dördüncü "yüce gerçek", Buda'nın Dharmasının, yani kendi kendini hayal kırıklığına uğratmasına (oto-frustrasyon'a) son verecek sekizli yolu'dur. Bu yolun her bölümü başında "samyag" kelimesi bulunan bir isim almıştır, "sama" mükemmel ya da tam gibi anlamlar taşır. İlk iki

bölüm düşünceyle, sonraki dört yol eylemle ve son iki yol da düşünmeyle (bilinçle) alakalıdır. Bu yolları şöyle sıralayabiliriz;

- 1- "Samyag-drişti" : Tam görüş
- 2- "Samyag-samkalpa" : Tam anlayış
- 3- "Samyag-vak : Gerçekçi/Doğru konuşma
- 4- "Samyag-karmanta : Tam davranış
- 5- "Samyagajiva" : Doğru yaşam tarzı
- 6- "Samyag-uyayama" : Tam uygulama
- 7- "Samyag-smriti" : Tam bilinçlilik
- 8- "Samyag-samadhi" : Tam düşünme/Uyanıklık.

Bu bölümleri detaylı olarak ele almadan önce, ilk ikisinin öğretinin ve insanın durumunun yeterli bir derecede anlaşılmış olmasıyla ilgilendiği görülebilir. Bazı yönlerden ilk bölüm "Tam görüş" diğerlerinin tümünü içerir! Budizm herşeyden önce berrak bir bilinç, ve bir dünyayı olduğu gibi görme" uygulamasıdır. Böyle bir bilinç, kişinin canlı bir dikkatle dolaysız deneyime , ilk algılandığı haliyle dünyaya yönelmesidir. Dolayısıyla isim ve yaftaların onu yanlış yöne sürüklenmesine izin vermemiş olur. Samyag-samadhi, yolun son bölümü, birinci bölümün bir tamamlanmasıdır, içinde bilen-bilinen dualizmi olmayan yalın deneyimi ve katıksız bilinci vurgular.

Davranışla ilgili bölümler, bir ahlak kuralları sistemiyle olan yanıltıcı benzerlikleri dolayısıyla genellikle yanlış anlaşılmaktadır. Budizm, Tanrı ya da doğa tarafından dikte edilen bir ahlaki konunun var olduğu ve buna itaatın insanoğlunun görevi olduğu konusundaki Batı Düşüncesine katılmaz. Buda'nın davranış kuralları (yaşamı, verilmemiş bir şeyi almaktan sakınmak, hırsları yalanları , sarhoşluğu derinlemesine incelemek) gönüllü olarak kabul edilmiş tedbir kurallarıdır, ve amaçları hersevin acık-

ça farkında olmaya giden yollardaki engelleri kaldırmaktır. B  kurallara uymak konusundaki başarısızlık, kötü karma'ya yol açar. Bu karma'nın bir kanun ya da etik bir ceza sistemi olmasından değildir. Bu kalıplaşmış iyi ya da kötü olsun güdülenmiş amaçlı bütün eylemlerin yaşıma kavramaya yöneldikleri müddetçe "karma" olduklarından dolaydır. Budist yaşıam tarzının daha ileri seviyeleri kötü "karma"dan olduğu kadar iyi "karma"dan da kurtulabilme-yi gerektirir. Dolayısıyla 'Tam davranış' son derece  zg r-d r, tasarlanmamıştır, ve spontan/kendiliğinden bir ey-lemdir (aynı Taocu wu-wei gibi).

Smriti (bilinç) ve samadhi (uyanıklık), Buda yolunun i  , zihni uygulaması olan meditasyonla ilgilidir. Tam bi-lin lilik, kişinin kendi duygularının ve düşüncelerinin her zaman farkında olması veya onları daima gizlemesidir (amaçsız ve yorumsuz). Zihnin tam bir berraklığı ve huzu-rudur. Aktif olarak pasiftir, olaylar bir aynadaki gibi ora-ya gelir ve giderler, her Şey sadece olduğu gibi yansıtılır.

"Yürürken, otururken, uzanırken böyle yaptığınızı an-lar, böylece, her ne kadar bedeni işin içindeyse de o onu ol-duğu gibi anlar... Bir yere giderken veya bir yerden döner-ken, önüne ya da etrafına bakarken kolunu bükerken ya da gererken, her Şeyin çok açık farkında olarak davran-maktadır."

Böylesi bir bilinçle görülecektir ki düşüncenin düşün-nenden, bilginin bilenden, öznenin nesneden ayrılması son derece soyuttur. Bir yanda zihin öte yanda da yaşıadı-ęı deneyimler yoktur aslında, sadece bir deneyim süreci vardır ve bu süreçle bir nesne olarak kavranılabilecek bir-şey olmadığı gibi bir özne olarak kavranılabilecek bir kim-se de yoktur. Böyle bakılınca deneyim süreci kendisine tu-tunmayı bırakır. Düşünce düşünceyi kesintisiz, sadece kendisini kendisinden ayırmaya her hangi bir gereksinim

duymadan, kendi kendisinin nesnesi olabilecek şekilde takip eder.

"Nesnenin olduğu yerde düşünce ortaya çıkar." Öyleyse düşünce bir şey, nesne başka bir şey midir? Hayır, nesne neyse düşünce de odur. Eğer nesne ve düşünce birbirlerinden ayrı şeyler olsalardı, düal bir düşünce durumu çıkardı ortaya: Dolayısıyla nesnenin kendisi bir düşünce-
dir. Öyleyse, düşünce düşünceyi gözden geçirebilir mi? Hayır, düşünce düşünceyi gözden geçiremez. Bir kılıcın ağzının kendisini kesemeyeceğı, bir parmağın ucunun kendi kendisine dokunamayacağı gibi, düşünce de kendisini göremez."

Bu durum "Samadhi"dir, zihnin düal olmayan vaziyetidir ki bu durumda zihin kendisine karşı bölünmekten kurtulmuştur. Öte yandan zihnin kendi etrafında kendini kavrayabilmek için sonuçsuz bir harman gibi didinmesi son bulduğı için, samadhi derin bir barış durumudur. Bu bütün bir durağanlığın sürmesi anlamına gelmez. Çünkü zihin "bir defa doğal durumuna dönünce, samadhi her durumda, yürürken, dururken, otururken ve uzanırken" devam eder. Fakat eski zamanlardan beri Budizm'in vurguladığı şey hatırlama ve düşünmeyi otururken gerçekleştir-mektir. Çoğunlukla Buda tasvirleri, Buda'yı oturmuş meditasyon yaparken gösterir. Bu özel bir yöntemdir ve "padmasana" olarak bilinir. Lotus çiçeğinin duruşunu andırır, bacaklar birbirine geçmiştir, ayaklar hareketsizdir tabanlar yukarı doğru ve kalçaların üzerindedir.

Oturarak meditasyon genelde zannedildiğı gibi, gizli bir amaca ulaşmak için yerine getirilen ruhani bir alıştırma, uygulama değildir. Budist bakış açısına göre o sadece oturmanın doğru yoludur, ve yapacak başka birşey olmadığı, kişi sinir dalgalanmalarıyla rahatsız edilmediğı müddetçe de yapılacak en doğru şey olarak gözükmektedir.

Tezcanlı Batı mizacı açısından oturarak meditasyon pek de hoş gelmeyebilir. Çünkü zihnimizde bulantılar olmadan, ya da varlığımıza bir anlam verebilecek daha önemli şeyler yapmamız gerektiğini hissetmeden sadece oturmak için oturmak uygulamasını yerine getirebilecek durumda değildir. Bu yüzden de sabırsız mizacı yatıştırabilmek için meditasyona oturmanın gizemli bir amacı olan bir uygulama ya da disiplin olduğu düşünülmelidir. Fakat işte tam bu noktada Budizm açısından o artık bir meditasyon (dhyana) olmayacaktır. Çünkü amacın, bir sonuç peşinde koşmanın ve bir hedef için kavramanın olduğu yerde, dhyana yoktur.

Söz konusu 'dhyana' kelimesi, Çince'deki Ch'an ve Japonca'daki Zen kelimelerinin Sanskritçedeki asıl şeklidir ve bu kelimenin anlamı Zen Budizm'i anlama konusunda merkezi bir konuma ve öneme sahiptir. Genel anlamda meditasyonun, şeylerin üzerinde tefekküre dalmak, ya da derin düşünmek olarak alınması yanlış bir çeviridir. Fakat 'trans' ya da 'absorbe etme' gibi alternatiflerin daha da kötü olduğu söylenebilir, çünkü bu anlamlar akla hipnotik büyülenme durumları getirir. Görünen o ki en iyi alternatif "dhyana" kelimesini çevirmeden aktarmak ve onu Nirvana ya da Tao örneklerinde olduğu gibi dile kazandırmaktır.

Budizm'de kullanıldığı şekliyle "dhyana" terimi hem bilinç (smriti) hem de Samadhi'yi içerir ve birleştirilmiş ya da tek noktada yoğunlaşmış bilinç şeklinde ifade edilmesi en iyi yol olacaktır. Bir yandan sadece 'şimdi' üzerinde yoğunlaştığı için tek-noktadır, çünkü berrak bilinç için geçmiş ya da gelecek yoktur, sadece Batılı mistiklerin 'sonsuz şimdi' diye adlandırdıkları şimdiki an vardır. Öte yandan ise bilen, bilinen ve bilgi arasında bir ayırım yapmadığı için tek noktadır.

"Bir Tathagata (Yani Buda) görülecek olanı görendir, fakat görülenin, görülmeyenin, görülebilerin ya da görenin farkında değildir (na mannati onları algılamaz). Duyulan hissedilen ve bilinen şeyler için de geçerlidir bu. O bunları böyle kategoriler içinde algılamaz."

Dhyana'nın ne anlama geldiğinin değerlendirmesini yapmanın zorluğu, dilimizin (ingilizce'nin) yapısıyla ilgilidir. Çünkü özne ve yüklemsiz, geçişli bir fiil kullanmayız. Eğer ortada bir bilme eylemi varsa, dilbilgisi kuralları bilen birisinin ve bilinen bir nesnenin de varlığını gerektirir. Bu kurala düşünce ve konuşma da öylesine alışmışızdır ki, onun sadece bir kural olduğunun, düşünme deneyimini karşılamak zorunda olmadığının farkına varamayız. Dolayısıyla, 'bir ışık parladı' denilince dilbilgisi kuralları sayesinde parlayan şeyin ışık olduğunu görmek ve farketmek biraz kolaydır. Fakat "Dhyana" özgülleştirilmiş ve uyandırılmış kişinin içinde bulunduğu zihinsel durum olarak, konvensiyonel kimliklerin/varlıkların gerçekte karıştırılmasından uzaktır. Bizim bilmeyi, bilen ayrı bir kişi ve bilinen ayrı bir şey olmadan anlamaya çalışırken karşılaştığımız sıkıntı, resmi bir akşam yemeğine pijamalarla giden davetlinin karşılaştığı sıkıntı gibidir. Yanlış konvensiyoneldir, kalıplaşmıştır; varlıkla ilgili yani egzistansiyel değildir.

İşte bu yüzden, yeniden konvensiyonun, ölçme ve tanımlama 'maya'sının yeryüzünü kimlikler ve şeyler olarak adlandırdığımız davranışlarla nasıl doldurduğunu görürüz. Konvensiyonun gücü öylesine ikna ve hipnotize edicidir ki bu hayaletleri gerçekler olarak algılarız ve onları kendimize ideal olarak edinir; kıymetli varlıklarımız olarak tanımlarız. Fakat ölünce bana ne olacağına dair kaygı yüklü soru, herşeyden önce elimi açınca yumruğuma ne olduğu ya da ayağa kalktığım zaman kucacağımın nereye gittiği sorusu gibidir. Belki de şu anda Buda öğretisinin Vis-

sudhimogga da verilen ünlü özetini anlayabilecek duruma gelmişizdir:

Sadece acı çekmek vardır,

çeken yoktur,

İş vardır yapan değil

Nirvana vardır, onu arayan kimse yoktur,

yol vardır, onu kullanan

kimse yoktur.

III. MAHAYANA BUDİZMİ

Buda öğretisi, bir özgürlük yolu olduğu için Nirvana deneyiminden başka bir özelliğe sahip değildi. Buda, nihai şeyler hakkında kelimeler formunda cevap arayan entelektüel merakı doyumak amacıyla ortaya tutarlı bir felsefi sistem sürme girişiminde bulunmadı. Bu tip sorularla karşılaşp, bu yöndeki cevaplar için sıkıştırıldığında; Nirvana'nın niteliği, dünyanın kaynağı, Kendi'nin realitesi gibi soruları Buda "yüce bir sessizlikle" karşıladı. Daha sonra da böyle soruların ilgisiz olduğunu ve gerçek özgürlük deneyimine götüremeyeceğini söyledi.

Budizm'in daha sonraki gelişmesinin, hint düşüncesinin bu sessizlikle huzurlu bir şekilde devam edememesinden kaynaklandığı görüşü yaygındır. Böylece sonunda, kendi gerçeğinin niteliği hakkındaki soyut, metafizik düşünceleri gerçekleştirme arzusuna boyun eğmek zorunda kalmıştır. Fakat Mahayana Budizm'in başlangıcı

hakkında bu yolda bir görüş ileri sürmek yanıltıcı olacaktır. Geniş sınırlarıyla Mahayana Budizmi, Buda yolunu takip etmede karşılaşılan pratik psikolojik problemlerle uğraşmak için olduğu kadar entellektüel merakı tatmin etme çabasından doğmamıştır. Bu tip problemlerin ele alınışının son derece skolastik olduğu ve Mahayana metinlerinin de çok nitelikli olduğu kesindir. Fakat, süregelen amaç özgürleştirme deneyiminin ortaya çıkarılmasıdır, felsefî bir sistem kurmak değildir. Sir Arthur Keith'in ifadesiyle:

"Sistemlerin tutarsızlığı içerisinde algılandığı şekliyle Mahayana metafiziği yeterince açık olarak keşiflerin ona ithaf ettiği ikincil önemi göstermektedir ki, onun başlıca vurgusu kendi haline bırakılıvermenin elde edilmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Mahayana en azından Hinayana kadar ciddî bir biçimde bu pratik sonla ilgilenir. Ve Mahayana'nın felsefesi sadece, insanlara bu amaçlarına ulaşma konusunda yardımcı olduğu sürece önemlidir."

Şüphesiz, Mahayana Budizm'in hem entellektüel meraka hem de amaca ulaşmayla ilgili kestirme yollar konusundaki yaygın arzuya tavizler şeklinde ortaya çıktığı yönler vardır. Fakat temelde o kendi iç işlemleri üzerinde çalışan son derece duyarlı ve kavrayışlı zihinlerin bir çalışmasıdır. Bilinci oldukça yerinde bir kişi için bile Pali Külliyatı Budizm'i, cevaplanmamış birçok pratik problem bırakabilir. Psikolojik içebakışı, zihnin işlevleri için analitik sınıflandırmalar kurma işinden çok daha fazlasını yapar ve kuralların anlaşılır olmasına rağmen onların pratikteki bazı zorluklarını açıklamak konusunda her zaman yardımcı olamayabilir. Bu belki de çok kesin bir genelleme olacaktır fakat Pali Külliyatı, Nirvana'ya giden yoldaki kapıyı saf çabayla açarken, Mahayana, anahtar pürüzsüz bir şekilde dönünceye kadar uğraşmaktadır. Kişide bırakılan izlenim budur. Bu yüzden Mahaya'nın çok önem verdi-

ği husus, Nirvana'yı her zihin için mümkün kılabilmek amacıyla gerekli ve işe yarar araçların sağlanmasıdır.

Mahayana öğretilerinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı tahminlere konu olmuş tarihi bir olaydır. Büyük Mahayana sutraları görünüşte Buda'nın ilk müridlerinin öğretileridir fakat, tarzları öyle değişik ve öğretileri Pali Külliya-tıninkilerle karşılaştırılınca öylesine karışıktır ki, konunun uzmanları neredeyse koro halinde onların daha geç bir tarihe ait olduklarını söylerler. İsa'dan önce 202 yılında Budizmi kabul eden Chadragupta Mavrya'nın torunu büyük Budist imparator Asoka zamanında varlıklarına dair delil bulunamamaktadır. Asoka zamanından kalma, kayalar üzerine kazınmış kitabeler, insanlara ya da hayvanlara karşı şiddetten kaçınmadan ve diğer mesleklerdeki kişiler için genel kurallardan bahseden Pali Külliya-tı sosyal öğretilerinden başka bir şey yansıtmamaktadır. Başlıca Mahayana metinleri Çince'ye İ.S. 400 yılından hemen sonra Kumarajva tarafından çevrilmekteydi. Fakat Asoka'nın ölümünden sonra araya giren altıyüz yıllık periyot boyunca Hint tarihine dair bilgilerimiz öylesine azdır ve sutraların kendi iç kanıtları öylesine belirsizdir ki yapabileceğimiz tek şey onları İ.Ö. 100 ve İ.S. 300 yılları arasındaki 400 yılıla bağlamaktır. Hatta onların gelişimiyle ilgili belirli bazı kişiler bile -Asvaghosha, Nagarjuna, Asonga, Vasubandhu- ancak aşağı yukarı aynı tarihlere bağlanabilir.

Kendi kaynağı konusundaki geleneksel Mahayana izahatı, öğretilerinin Buda tarafından verilmiş derslerden oluşmakta olduğu fakat bunların halka açılmasının ortam uygun ve hazır hale gelinceye kadar ertelendiği yönündedir. Açılmanın ertelenmesi ve geciktirilmesi bir geleneğin gelişebilmesi ve işin asıl temelindeki etkilerin incelenebilmesi konularında oldukça yaygın bir yöntemdir. Önceki ve sonraki doktrinlerin arasındaki bariz çelişkiler onları değişik gerçeklik derecelerine ayırarak ve tahsis ederek

açıklamaktadır ki bu gerçeklik dereceleri en rölatif olanından en mutlak olanına doğru sıralanabilir. Örneğin Avatamsaka ekolünün ortaya attığı dereceler beşten aşağı değildir. Bununla birlikte Mahayana'nın tarihi kökenleri problemi Zen'i anlama konusunda direk bir öneme sahip değildir. Çünkü Zen Hint'ten ziyade bir Çin Budizmi'dir ve ortaya çıkışı Mahayana'nın gelişimini tam olarak tamamlamadığı dönemlere rastlar. Bu yüzden Zen'i doğuran temel Mahayana doktrinlerine geçebiliriz.

Mahayana kendisini Pali Külliyatı Budizm'inden onu küçük (hina) kendisini de büyük (maha) özgürleştirme aracı (yana) olarak tanımlayarak ayırır. Büyüktür, çünkü Nirvana'yı gerçekleştirme yolları olarak açıklanabilecek 'upaya' gibi bir zenginliğe sahiptir. Bu metotlar oldukça sofistike bir diyalektik olan ve zihni tüm sabitlenmiş kavramlardan özgürleştirme amacını taşıyan Nagarjuna'ya; Sukhavati yani 'Amitabla'nın gücüne inanarak özgürleşme doktrini diyebileceğimiz Saf Toprak/Ülke doktrinine kadar gider. Amitabha sonsuz ışık Budasıdır ve onun Gautama'nın zamanından bilinemeyecek kadar önce uyanışa erdiği söylenmektedir. Bu yöntemler arasında ortaçağ Hindistan'ının Tantrik Budizmi bile sayılabilir. Bu Budizm'de özgürleşme, kutsal kelimeler ve formüllerin zikredilmesi ve tekrarı ile; değişik bir tarzda, cinsel ilişkiyi de içeren özel yoga tipleriyle elde edilir.

Pali Külliyatı üzerine giriş seviyesinde gerçekleştirecek bir inceleme bile kişide Nirvana'nın son derece güç çabalar ve sert bir otokontrol yoluyla elde edilebileceği ve kişinin nirvana ideali uğruna tüm diğer istekleri bir kenara bırakması gerektiği izlenimini bırakacaktır. Mahayana'nın takipçileri, Buda'nın buradaki vurguyu bir "upaya" yani insana somut ve açık bir şekilde arzulamamayı arzulama, ve kendi başına bencillikten kurtulmak için çabalamanın nasıl saçma ve kısır bir döngü olduğunu gösterme-

nin bir yolu olduğunu düşünürken haklı olabilirler. Çünkü Buda öğretisini uygulamanın götüreceği sonuç tam olarak budur. Bu tembelliğe ve sinirsel zaafılara da atfedilebilir. Fakat, sadece, kendi kendini kurtarma yolunu izleyenlerin içinde bulundukları paradoksal durumun farkında olmadıklarını söylemek daha mantıklı olacaktır. Çünkü Mahayana, kişiyi kendi öz çabasıyla özgürlüğe kavuşturma yolunu öğrettiği yerlerde bunu kişinin kendi öz beyhudeliğini açık bir şekilde görebilmesi için yapmaktadır.

Değişik göstergelere dayanarak Mahayana'nın ilk kavramlarından birinin de Bodhisattva'nın anlaşılması olduğu söylenebilir. Bu kavram sadece basit bir şekilde potansiyel bir Buda olarak değil, fakat Nirvanadan geçmiş dolayısıyla da Nirvanaya ererek doğum-ölüm dünyasından el etek çekmiş birisinden daha yüksek bir ruhani derece içeren bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Pali Külliyyatı'nda, Buda'nın Nirvanaya ulaşan müritleri "Arhan"lar, yani değerli insanlar olarak adlandırılırken, Mahayana metinlerinde "Arhan" tiplmesi neredeyse bencil bir imge olarak göze çarpar. O sadece "Sravaka"; yani dinleyici konumunda bulunan ve doktrinleri ancak teorik bir düzeyde anlayabilecek kadar mesafe katetmiş olan insanlar için geçerlidir. Öte yandan Bodhisattva, kişinin sadece kendisi için kendi başına ulaştığı bir Nirvana konumunda ciddi çelişkiler bulunduğunu farketmişti. Yaygın bakış açısına göre Bodhisattva bir fedakarlık merkezi, bir kurtarıcıdır ve tüm diğer duygu sahibi yaratıklar da girene kadar nirvananın son aşamasının kapısında beklemeye yemin etmiştir. Sadece onlar uğruna, tekrar tekrar 'Samsara' döngüsünün içinde dağılmayı kabul etmiştir. Bu sayılamaz yüzyıllar boyunca, çimenler ve tozlar bile Budalık mertebesine erişinceye kadar devam edecektir belki de.

Fakat daha derin bir şekilde yaklaşırsak; Bodhisattva düşüncesinin Budizm'in mantığında gizli olduğu da

açıkça görülebilir. Ayrıca bu prensibin, kavramama düşüncesinden ve egonun gerçek dışı öğretisinden doğal olarak çıkarılabileceği de görülecektir. Çünkü diğer Nirvana, bunun imkansızlığı farkedilerek, gerçeği kavrama çabalarının artık bir son bulduğu durum ise, Nirvananın kendisini kavranılacak ya da elde edilecek bir durum olarak görmek anlamsız bir davranış olacaktır. Daha da ötesi eğer ego sadece bir konvensiyon ise, Nirvanayı bir canlı tarafından erişilecek bir durum olarak görmek de mantıksız olacaktır. Vajracchedika'da denildiği gibi:

"Tüm Bodhisattva-kahramanları zihinlerini şöyle bir düşünce konusunda yönlendirmeliler: Hangi kategoride olursa olsun tüm duygu sahibi yaratıklar Nirvananın sınırsız özgürlüğüne benim sayemde kanatlanacaklar. Fakat sayılamaz ve ölçülemez miktarlarda canlı bu sayede özgürleştirildikleri zaman, aslında özgürlüğe kavuşturulmuş hiç bir şey yoktur. Nedendir bu subhuti? Çünkü, gerçekten Bodhisattva olan hiç bir Budhisattva bir ego, bir varlık, kişilik ya da farklı bir bireyin varlığı düşüncesine inanmaz"

Bu durumun bir sonucu olarak karşımıza şu çıkar; eğer erişilebilecek bir nirvana yoksa, ve eğer gerçekten bireysel kimlikler de yoksa; bu bizim kısır döngüye mahkumiyetimizin aslında yüzeysel olduğunu ve bizim gerçekte zaten nirvana da olduğumuzu gösterir. Dolayısıyla Nirvanayı aramaya kalkışmak insanın aslında hiç kaybetmediği bir şeyi aramaya çalışması gibi anlamsız olacaktır. Dolayısıyla, Bodhisattva Samsara Döngüsü'nden ayrılmak için, Nirvana sanki başka bir yerdeymiş gibi davranmamaktadır. Çünkü böyle bir davranış, Nirvananın erişilmesi gereken, Samsaranın ise var olan bir gerçek olduğunu ima edecektir. Lankavatara Sutra şöyle der:

"Ölüm-doğuvun ayrı olarak algılanmasından doğacak acılardan korkanlar, ölüm-doğum ve Nirvana ikilisi-

nin birbirlerinden ayrılamayacağını bilmezler ve ayırma tabi hiç bir şeyin gerçeklik sahibi olamayacağını görerek, Nirvananın, duyuların ve kendi alanlarının gelecekte yokluğa maruz kalmasından oluştuğunu hayal ederler."

Dolayısıyla, şeyler ve olayların konvensiyonel dünyasını silip atmaya kalkmak onun gerçekte var olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. İşte "hiç varolmamış bir şeyin yok edilmesi gereğinden bahsedilemez" şeklinde ifade edilebilecek Mahayana prensibi bu yüzden vardır.

Bunlar öznel bir idealizm veya nihilizm sisteminin ileri sürdüğü boş kuramlar ve safsatalar değildir. Onlar, "eğer yaşamı kavramam beni kısır bir döngünün içine iteliyorsa, kavramamayı nasıl öğrenebilirim?" Çabalarım zaten herşeyi kendi başına bırakmamak anlamına gelirken, işleri nasıl kendi başına bırakmaya çabalayabilirim? şeklinde ifade edilebilecek pratik sorunların cevaplarıdır. Başka bir ifade şekliyle, kavramamak için çabalamak kavramakla aynı şeydir. Çünkü motivasyon kaynağı aynıdır. Kendimi bir zorluktan kurtarma isteğim ve arzum. Bu arzudan kurtulamam çünkü o kendisinden kurtulma arzusuyla bir, ve aynıdır. Aslında bu psikolojide alışıldık bir problem olan "çifte-düğüm" problemidir. Yani problemi, çözmeye çalışarak yaratmak, kaygılandığı için kaygılanmak, ya da korkudan korkmak olarak örneklenebilir bu sorun.

Mahayana felsefesinin bu noktada yaptığı şiddetli fakat etkili bir cevap önermektir ki bu cevap "prajna-parmita" denilen "karşı kıyıya geçebilmek için gerekli bilgelik" olarak çevirebileceğimiz bir edebiyat dalının da ana temasıdır. Bu edebiyat dalı "Şankara" ile birlikte Hindin en büyük düşünce adamlarından birisi olan Nagarjuna'nın çalışmalarıyla da yakın bir şekilde ilişkilidir. Açık bir şekilde söylemek gerekirse, cevap şudur; bütünüyle kavra-

ma, Nirvana için bile olsa boştur, çünkü kavranılacak hiç bir şey yoktur. Bu "Nagarjuna"nın öğretişidir. Bu bir başka şekilde de, Madhyamika yani "orta yol" olarak bilinir. Çünkü tüm metafizik önerileri onların ne kadar rölatif olduklarını kanıtlayarak reddeder.

Akademik felsefe bakışıyla, Nagarjuna öğretisinin ve Prajna-Paramita'nın nihilizmin ya da "mutlak göreceliğin" bir şekli olduğuna şüphe yoktur. Fakat Nagarjuna'nın bakış açısı böyle değildir. Onun, her türlü gerçeklik kavramını kendisi yoluyla yokettiği diyalektik, sadece kavramanın kısır döngüsünü kırabilmek amaçlı bir araçtır. Felsefenin en son noktası ise nihilizmin sıradan ümitsizliği değildir. Özgürleştirmenin o asla yapmacık olmayan ve doğal olan mutluluğudur.

Sunyavada, ismini sunya, baş, ifadesinden ya da sunyaka boşluk ifadesinden alır ki, Nagarjuna gerçeğin niteliğini, daha doğrusu insan zihninin kurabileceği gerçeklik kavramlarını bu terimlerle tanımlar. Kavramlar, burada sadece metafizik görüşleri değil, idealleri, dini inançları, nihai ümitleri, ve her türlü hırsı, insanoğlunun fiziki ya da ruhi güvenliği için aradığı ve istediği her şeyi içerir. Sunyavada sadece bilinçli olarak kabul edilen inançları yoketmekle kalmaz, fakat gizli ve bilinçsiz düşünce ve eylem öncüllerini de ortaya çıkarır. Onları da, zihnin en derin noktaları tam bir sessizliği bürününceye kadar aynı muameleye maruz bırakır, sunya düşüncesinin kendisi bile sonunda boş bırakılacaktır:

*boş denemez ona
boş değil de denemez
ikisi de olduğu söylenemez
ya da hiçbirisi olmadığı
fakat onu belirtebilmek için
"Boş" denmiştir ona.*

Şebartski, Sunyavadanın en iyi şekilde adlandırılmasının "rölativite/izafiyet doktrini" olacağını düşünmekte son derece haklıydı. Çünkü Nagarjuna'nın yöntemi sadece diğer/başka şeylerle ilişkileriyle var olduklarından dolayı şeylerin kendi doğalarının ya da bağımsız gerçeklerinin olmadığını göstermektir. Evrende hiç bir şey (hiç bir gerçek, hiç bir canlı, hiçbir olay) kendi başına ayakta duramaz, ve bu yüzden de her hangi bir şeyi kavranabilecek bir ideal olarak çekip bir kenara koymak da saçma olacaktır. Başka şeyler arasından seçip çıkarılan bir şey sadece zıddıyla ilişkisi dolayısıyla vardır. Bir şeyin ne olduğu ne olmadığıyla tanımlandığı için, haz acıyla, yaşam ölümle, ve devinim durağanlıkla tanımlanır. Açık bir durum vardır: Zihin "olmanın" ne anlama geldiğini, "olmamak" ile karşılaştırmadan anlayamaz. Çünkü olmak ve olmamak düşünceleri sağ elde bir bozuk para varken sol elde birşey olmaması kadar basit deneyimlerle yapılmış soyutlamalardır.

Bir açıdan aynı rölativite; nirvana ile samsara, bodhi (uyanış) ile klesa (bozulma, kirlenme) arasında da vardır. Bu şu demektir, nirvanayı aramak samsaranın varlığına ve samsara problemine işaret eder. Uyanışı aramak ise kişinin hayalle, bozukluk sürecinde bulunduğunu gösterir. Diğer bir şekilde de bunu şöyle ifade edebiliriz. Nirvana arzunun bir hedefi yapıldığı anda artık o samsaranın bir parçası olmuştur. Gerçek Nirvana arzulanamaz, çünkü o kavranamaz. Lankavatara Sutra'ya bir göz atalım:

"Evet, Mahamati, düal olmayanla (non-duality) kastedilen nedir? Işık ve gölge, kısa ve uzun, siyah ve beyaz göreceli/rölatif ifadelerdir, Mahamati, birbirlerinden bağımsız değildirler. Nirvana ve Samsara'nın olduğu herşey dual/ikicil olmayan bir mahiyete sahiptir. Samsara'nın olmadığı yerde Nirvana yoktur. Nirvana'nın olmadığı yerde Samsara yoktur, çünkü varolmanın şartı ayrık kümeler

tarzı bir oluşum değildir. Bu yüzden her şeyin Nirvana ve Samsara'nın olduğu gibi dual olmayan bir karaktere sahip olduğu söylenir."

Bunun yanında, 'Nirvana Samsaradır' eşitlemesi bir başka anlamda da doğrudur. Yani bize Samsara olarak gözüken aslında Nirvanadır, ve bize şeklin dünyası olarak gözüken de aslında gerçekten 'boş (sunya)'tur. Meşhur bir özdeyiş vardır:

"Şekil boşluktan, boşluk şekilden farklı değildir. Şekil tam olarak boşluk, boşluk tam olarak şekildir."

Tekrar etmek gerekirse, 'uyanış' şekiller dünyasının hiç bir iz bırakmadan kaybolup gitmesine yol açmayacaktır. Çünkü Nirvana duyular ve onların alanlarının gelecekte yok edilmesi olarak aranmayacaktır. Sutra'nın ifade ettiği gibi, tüm titizliğine ve kendine özgünlüğüne rağmen formun da aynı onun gibi boş olduğudur.

Bu eşitlemenin asıl amacı metafizik bir önerme ileri sürmek değildir, fakat uyanış sürecine bir katkıda bulunmaktır. Çünkü uyanış kişinin şeklin günlük dünyada değiştirmeye ya da ondan kurtulmaya çalışmasıyla gerçekleşmiştir. Kişinin kendisini tam bu anda içinde bulunduğu o özel deneyimden uzaklaşmaya çalışmasıyla da olmayacaktır. Tüm böyle girişimler bir kavrayış sergilemesidir. Çünkü kavramanın kendisi bile güçle değişmeyecektir.

"(Uyanış) bodhi beş suçtur, ve beş suç da bodhi... Eğer herhangi birisi bodhiyi elde edebilecek, herhangi bir disiplinle elde edebilecek birşey olarak algılsa o'nun ki-birliliği suçludur."

Bu pasajlardan bazıları Bodhisattva'nın gamsız, dünya düşkün (Samsara da bir şekilde Nirvana olduğu için-) istediği gibi yaşayan birisi olduğunu düşündürebilir. Ciddi bir yanılgı söz konusu olabilir fakat bu da bodhi ol-

duğu için onu değiştirmeye çalışmanın bir yararı olmayacaktır. Zıt uçlar arasında her zaman yanıltıcı bir benzerlik olabilir. Delilerin, azizleri andırması oldukça sık rastlanan bir durumdur. Bir ermişin samimi alakgönüllülüğu onun bir sıradan insan gibi görölmesine neden olabilir. Farklı ortaya çıkarmanın kolay bir yolu yoktur. Sıradan, dünyayı seven bir kişinin kendisini Bodhisattva'dan farklı kılmak için ne yaptığını ya da yapmadığını belirtmenin de kolay bir yolu yoktur (ya da tam tersi). Zen'in tüm gizemi bu noktada yatmaktadır, yeri gelince geri dönmek üzere şimlilik konuyu burada kapatıyoruz. Burada şunun söylenmesi yeterli olacaktır; bu noktada sıradan insan olarak adlandırdığımız sadece görünüşte doğaldır, hatta onun gerçek doğallığı kendisine yapmacık bile gelebilir. Pratikte, bilinçli bir şekilde Nirvanayı aramayı durdurup, basit bir yaşam sürdürmeye karar vermek mümkün değildir. Çünkü kişinin basit yaşamı bilinçli olduğu andan itibaren artık doğal değildir.

İşte bu yüzden, Mahayana doktrinlerinin Nirvanaya ve Bodhi'nin elde edilmezliğı üzerindeki ısrarı, teorik olarak sadece basit bir felsefi kanı olarak kabul edilemez. Kişi kazanılacak hiçbir şey olmadığını bilmeli, bunu iliklerine kadar hissetmelidir.

"Bu sırada topluluktaki tanrılara şöyle bir düşünce geldi; Delilerin kendi aralarında konuşup fısıldaştıkları şeyleri, mırıldanma da olsalar anladık. Subhuti'nin bize şimdi söylediğini, işte onu anlayamıyoruz."

"Subhuti onların düşüncelerini okudu ve şöyle dedi anlayacak hiç bir şey yoktur, anlayacak hiçbir şey yoktur. Çünkü özellikle işaret edilen birşey yoktur. Hiç bir şey özel olarak açıklanmamıştır. Bilgeliğin, hikmetin mükemmelliğini bu açıklandığı şekliyle kimse anlayamayacaktır. Çünkü aslında tam anlamıyla hiç bir Dharma (doktrin) göste-

rilmemiş, aydınlatılmamış, iletilmemiştir. Dolayısıyla onu kavrayabilecek hiç kimse olmayacaktır."

Öyleyse ulaşılan nokta, kişinin bilinçle yaptıklarının (arzular, idealler, kurnazlıklar) boş yere olduğunun anlaşıldığı bir noktadır. Tüm evren'in içinde ve dışında, ele geçirilecek hiç kimse de yoktur. Bu güvenilebilir bir gerçeklik veya bir çözüm oluşturabilecek her şeyin kesin bir şekilde farkında olarak, prajna adı verilen sezgisel bilgelik aracılığıyla keşfedilmiştir. Prajna objelerin izafî karakterlerini görebilir. "Prajna gözü" ile bakıldığında insanonğunun durumunun şöyle olduğu görülecektir. Susuzluğu tuzlu suyla gidermeye çalışmak, peşinden koşulması ortaya peşinden koşulacak daha başka amaçlar çıkaran hedefleri takip etmek, ya da zamanın hızlı akışı karşısında duman gibi dayanıksız bir duruma düşen ve dönüşen "nesnelere yapışma" eylemi. Amaç peşinde koşan kişinin kendisi, gören, arzulayan, bilen, içteki özne varlığını amacını çevreleyen nesnelerle ilişkisine borçludur. Dünya üzerindeki kavrayışının, kendi boynunu sıkı bir tasma gibi olduğunu görür. Elde etmeyi o kadar çok istediği hâyattan kendisini uzaklaştıran bir zincir gibidir. Bir çabayla ulaşabileceği, ya da iradesinin bir kararıyla varabileceği bir çıkış, serbestlik yolu yoktur. Fakat, çıkmak isteyen de kim ki zaten?!

Daha sonra öyle bir konum gelir ki, burada içinde hem tuzağı kuran hem de tuzağa yakalanan avcı olunan, kurtulunamaz tuzağın bilincinde olma haline, kırılma noktasına ulaşılır. Onun kemale erdiği, olgunlaştığı da söylenebilir. Birdenbire lankavatra sutranın "bilincin derin planında bir dönüş" diye adlandırdığı durum ortaya çıkar. Bu anda tüm zorlamalar sona erer ve etrafı ipekle çevrili ipek böceği işte tam bu anda çevresinden kurutulur ve kanatlı bir pervane olup uçar, gider. Kierkegaardin iyi bir tahminle sıradan insanın ruhunun ta köklerinde yattı-

ğını farketdiği o özel kaygı artık arada yoktur. İcatlar, idealler, hırslar ve kendini yatıştırmalar artık gerekli değildir. Çünkü artık spontan olmaya çalışmadan, spontan bir yaşam sürmek mümkündür. Alternatif de yok gibidir aslında. Çünkü artık "kendi"ni kontrol altına alabilecek bir "kendinin hiç varolmadığı" anlaşılmıştır.

Sade temellerine indirgenmiş haliyle, Sunyavadanın tüm olumsuzlama felsefesiyle eyleme geçirmeye uğraştığı içsel süreci böyledir. Dolayısıyla Nagarjuna'nın çalışmalarının büyük bir bölümü o zamanda bulunabilecek tüm felsefi pozisyonlarını titiz, mantıklı ve sistematik bir şekilde çürütülmesinden oluşmaktaydı. Amacının iç bir deneyim olduğunu varsayarak, batılı öğrenciler her zaman için nasıl böylesine negatif bir bakış açısının şöyle ya da böyle olumlu ve yaratıcı sonuçlar doğurabileceğini anlamakta zorluk çekmişlerdir. Bu yüzden olumsuzlamaların gerçekliğin kendisine değil, bizim gerçeklik düşüncelerimize yönelik olduğu tekrar belirtilmelidir. Sunyavadanın yaratıcı ve olumlu içeriği felsefenin kendisinde değildir. Fakat, işi tamamladığı zaman ilham edilen gerçekliğin yeni vizyondadır. (Tabi eğer Nagarjuna onu tanımlamaya çalışarak bu yeni vizyonu bozmazsa)

Bununla beraber, Mahayana gerçeklik konusunda belki de boşluk' (sunya)tan daha açıklayıcı bir ifade daha ileri sürmektedir. Bu "tathata" kelimesidir ve "öylelik", "böylelik" ya da "öylesinelik" olarak çevrilebilir. Benzer bir şekilde Buda'lar yani Tathagalar da öylesine gidip gelen kişiler olarak adlandırılabilir. Sanskritçe'deki "ta" (İngilizce'deki "that") kelimesi muhtemelen bir şeye işaret ederken "ta", "da" gibi sesler çıkaran bir çocuğun ilk konuşma gayretlerinden esinlenerek ortaya çıkarılmış kelimeler olabilir. Babalar, çocuğun "dada" gibi seslerle kendilerini çağırdığını düşünerek kıvanç duyarlar. Fakat belki de bebek sadece dünyayı algılamasını açıklamaktadır. Ve bu

sözleri hecelelemektedir. Sadece "şu" yada "böyle" dediğimiz zaman, sözel olmayan deneyimin alanına, dolaysız olarak algıladığımız şekliyle gerçeğe işaret etmekteyizdir. Çünkü göstermeye çalıştığımız şey gördüğümüz ya da duyumsadığımız şeydir. Tathata bu yüzden dünyayı olduğu gibi, düşünce ve tanımlama sembolleriyle bölünmemiş ve perde-lenmemiş bir şekilde gösterir. Somut ve gerçek olana, so-yut ve kavramsal olandan ayrı bir şekilde işaret eder. Bir Buda Tathaga'dır; "öylece-giden"dir, çünkü bu kavramsal olmayan, hiçbir kelimenin ifade edemeyeceği asıl dünyaya uyanmıştır ve canlı-veya cansız, iyi veya kötü, geçmiş ve-ya gelecek, burası veya orası, hareketli veya durağan, sü-rekli veya süresiz, gibi düşünceleri karıştırmaz Boddhi-sattva. Manjusri, Tathagata'dan, Sapta-Satika'da şöyle bahseder.

"Öylesinelik (Tathata) olmaz, ya da olmaya bir son vermez, Tathagata'yı böyle görüyorum ben. Öylesinelik herhangi bir konum ya da mekanda durmadır, böyle görür yorum Tathagata'yı ben. Öylesinelik geçmiş, gelecek ya da şimdi değildir. Öylesinelik dual olandan ya da olmayan-dan çıkmaz ortaya, böyle görüyorum ben Tathagata'yı. Öy-lesinelik kirlili ya da saf değildir, böyle görüyorum Tathaga-ta'yı ben. Öylesinelik birşeyden çıkmaz ortaya, ya da sona ermez. Böyle görüyorum Tathagata'yı ben."

Tathata, bir Buda'nın ve şöyle ya da böyle tüm var-lıkların gerçek durumu olduğu için, aynı zamanda tathata bizim orjinal ve gerçek doğamız dolayısıyla da bizim "Bu-da mahiyetimiz" olarak nitelendirilebilir. Mahayana'nın en önemli teorilerinden biri de tüm varlıkların Buda doğa-sıyla donanmış ve dolayısıyla da Buda olabilme potansi-yeline sahip olduğudur. Buda tabîî kimliğinden ve tathata'dan dolayı Buda ifadesi sıklıkla sadece uyanışa ermiş insanı değil gerçeğin kendisini anlatır. Mahayana da du-rum o hale gelir ki, Buda genellikle gerçeğin kişileştirilme-

si olarak algılanır, ve böylece bu durum Budalara sanki tanrı imişler gibi tapma gerekliliğinden bahseden kültürlerin temelini oluşturur. Sanki diyorum, çünkü Mahayana Budizm'inde bile, Tanrıyı etik prensiplerle sıkı bir şekilde özdeşleştiren. Yahudi-Hristiyan geleneğindeki Tanrı anlayışının gerçek bir karşılığı yoktur. Öte yandan, kendilerine son derece saygıyla yaklaşılan çeşitli Budalar (Amitabha, Vairocana, Amitayus, Latmasambhava gibi) bile daima insanın kendi öz doğasının kişileştirilmiş durumlarıdır.

Burada yine Budizm inancının, Sukhavati ya da temiz toprak/ülke ekolünün/okulun temeli yatar. Burada ileri sürülen şudur: Buda olabilmek için sarfedilen tüm çabalar, sadece egonun sahte kibiridir. Yapılması gereken tek şey namoamitabhaya (yani Amitabha'nın adı) formülünü, Amitabha tarafından yönetilen olduğuna inanarak tekrar tekrar söylenmektedir. Bu, temiz toprak'ta (bu dünyada) Buda olma yolundaki tüm engelleri kaldırmıştır. Böylelikle Temiz Toprakta, yeniden doğmak aslında bir Buda olmaya denktir. "İsmin" zikredilmesinin etkili olduğu iddia edilmektedir, çünkü Amitabha Budalığının son mertebesine, Temiz Toprakta yeniden doğum onun ismiyle dua eden tüm varlıklara garanti edilmedikçe girmemeye yemin etmiştir. Sonuçta Amitabha Budalık durumuna girdiği için yemin de etkili bir şekilde yerine gelmiş olur.

Nagarjuna bile- bu öğretiyi sempatik bakıyordu. Çünkü bu öğreti açık bir şekilde "Kişinin kendi gerçek doğası zaten Buda doğası olduğu için, kişinin onu Buda yapmak için herhangi bir girişimde bulunmaya hakkı yoktur" anlayışım halk tarafından anlaşılabilirdi ve daha canlı bir şekilde ifade etmenin bir yoluydu. Tersine, Buda olmaya çabalamak kişinin zaten Buda olduğunu reddetmek anlamına geliyordu, (ki bu Buda'lığın üzerine kurulabileceği tek temeldir). Kısaca, Buda olabilmek için kişinin zaten sadece bir Buda olduğuna inanması gerekir. Temiz Toprak

ekolünün büyük Japon takipçisi Şinra, daha da ileri gide-
rek sadece "ismi"tekrarlamanın bile yeterli olabileceğini
söylemiştir, çünkü ona göre herhangi bir inanma girişi-
minde bulunmak bile çok yüzeysel kaçıyor ve kişinin ken-
di inancından şüpheyne düşmesine yol açıyordu.

Açık bir şekilde, Temiz Toprak Budizmi, özgürlüğe
ulaşmış insan üzerine düşen işin, kullanışlı yöntemlerle
(upaya) tüm öteki varlıkların da özgürleştirilmesi olduğu-
nu söyleyen Bodhisattva doktrininin doğal bir uzantısıdır.
Prajna veya sezgisel hikmetle gerçeğin doğasının ta içini
görebilir, bu da sonuçta Karuna'yı yani hala cehalet zincir-
leriyle bağlı insanlara karşı hissedilen merhamet duygula-
rını uyandırır. Aslında en derin noktasında, Karuna sade-
ce başkalarının cehaletine karşı duyulan merhametten da-
ha fazlasını içerir. Çünkü şunu görmüştük ki Bodhisat-
va'nın Samsara dünyasına yeniden dönüşü Samsara'nın
aslında Nirvana olduğu ve "boş"un tam olarak form olduğu
prensibi üzerine kuruludur. Eğer prajna, şeklin boş oldu-
ğunu görmekse, karuna boşun şekil olduğunu görmektir.
Bu yüzden de o doğal "öylesineliği" içerisindeki günlük
dünyanın bir doğrulamasıdır ve bu da Mahayana'nın
Zen'de en çok vurgulanan özelliklerinden birisidir. Gerçek-
ten de Budizm'in şekillerin özgünlüğünü önemsemeyen bir
dünyayı yalanlama felsefesi olduğunu söylemek mantıksız
gelecektir. Mahayana Budizm'in Sung ve Tang hanedanla-
rı sırasında Çin sanatının başlıca ilham kaynağı haline
gelmesi "Karuna" dolayısıyla idi. Bu sanat, dinî semboller-
den çok doğal şekilleri vurgulamaktaydı. Çünkü Karuna
sayesinde görülmüştü ki formların boşluğun içine doğru
eritilmesi, formların kendi belirli özelliklerinden farklı bir-
şey değildi. Şeylerin yaşamları ölümlerinden sadece kon-
vensiyonel olarak ayrılabilir; gerçekte, ölmek yaşamaktır.

Her bir formun, olduğu gibi "boş" olduğu ve daha da
ilerisi her bir formun benzersizliğinin tüm diğer formlarla

ilişkisinden ortaya çıktığı algılaması büyük Avatamsaka Sutsi'nin Dharmadhatu öğretisinin temelidir. Bu ciltler tutan çalışma belki de Mahayana Budizm'in geldiği son noktalardan biridir. Yine bu çalışmanın kullandığı en temel örneklemelerden biri de, geniş bir mücevherler ağı Dharmadhatu, evren, sayısız dharmaların ya da nesne olayların ülkesidir.

Çinli yorumcular dörtlü bir Dharmadhatu sınıflandırması oluşturmuşlardır ve bu sınıflandırma daha sonraları Tang hanedanı döneminde Zen için son derece önemli bir hale gelmiştir. Ortaya çıkan bu dörtlü sınıflandırma şu şekildeydi:

1- Shih: Evreni oluşturan benzersiz somut olaylar .

2- Li: Şeylerin çokluğunu belirleyen temel ya da nihai gerçek

3- Li Shih wu ai: "Prensip ve şeyler arasında engel yoktur," ki bu şu anlama gelir: Nirvana ile Samsara, boşluk ile şekil arasında tutarsızlık yoktur. Birine erişmek, diğerinin yok edilmesini gerektirir.

4- Shih Shih wu ai: "Şey ve şey arasında engel yoktur." Yani her "şey/nesne-olay bir diğerleriyle ilişki içerisindedir ve en yüksek kavrayış aşaması sadece onları doğal böylesinelikleri" içinde kavrayabilmektedir. Bu noktada her şey/olay kendi kendini belirleyen kendi kendini oluşturan veya "spontan/kendi kendini belirleyen olarak görülür. Çünkü oldukça doğal bir şekilde ne ise o olmak; tatha olmak -sadece "böyle"- özgür ve engelsiz olmaktır.

Dharmadhatu öğretisi aşağı yukarı şunu söyler:

Evrenin gerçek uyumu ancak her bir "şey-olayın" özgür ve spontan olarak müdahalesiz bir şekilde kendisi olmasına olanak sağlandığı zaman gerçekleştirilebilecektir.

Daha da özel bir şekilde ifade etmek gerekirse söylediği şudur; "Bırakın herşey olduğu gibi özgür olsun", kendini-zi dünyadan ayırmayın ve onu yönetmeye çalışmayın, bu anlayışla sade "laissez faire" yaklaşımı arasında karmaşık bir fark vardır. Bu fark çeşitli organlarımızı hareket ettirme yöntemimizle ortaya konabilir. Bu organların herbirisi kendiliğinden (içten) hareket eder. Yürüyebilmek için ayaklarımızı ellerimizle kaldıramayız işte bu yüzden tek olarak beden bir "shih shih wu ai" sistemidir ve bir Buda aslında tüm evrenin de kendi vücudu olduğunun farkına varır. Dışarıdan müdahalelerden çok içeriden organize edilen inanılmaz bir şekilde birbirleriyle ilişkili bir harmonidir bu.

Mahayana felsefesi, Buda'nın bedenini üçlü, Trikoya gibi, ya da "üçlü Beden" olarak düşünür. Onun bedeni ya bir "şey olaylar" kümesi ya da kendisinin özel insan formları olarak algılanır, ve "Nirmankaya" ya da "Değişim Bedeni" olarak adlandırılır. Belirli insan formları Gautama, Kaspayo veya Kanakamuni gibi tarihi ve tarih öncesi Buda'lardır ve bunlar "ete bürünmüş" olarak göründükleri için Nirmanakaya prensipte tüm form evrenini içerir. Bir sonra Sambhogakayo veya "Haz Bedeni" olarak da adlandırılabilir çünkü Buda'nın bir Buda olduğunu farkettiği beden bu bedendir. Son olarak Dharmakaya gelir, "Dharma Bedeni," "boş"un, Sunyanın kendisidir.

Nagarjuna "boş"un şekil, Dharmakaya'nın Nirmanakaya olarak ortaya çıkışını tartışmamıştır. Belki de bunun uyanışa henüz gerçekten erememiş kimselere anlatılmayacağını sezmiştir. Buda'nın kendisi bu tip araştırmaları; okla vurulmuş bir kişinin ok atan adamın amacı, ailesi ve dış görünüşü hakkındaki detaylardan kendisine haber verilmedikçe okun vücudundan çıkarılmasına izin yermeyişindeki aptallıkla kıyaslamıştır. Bununla beraber Nagarjuna'nın halefleri genellikle Yogacora olarak bilinen Maha-

yana felsefesini ortaya çıkarmış olan Asanga ve Vasubendhu kardeşler bu özel problemi tartışmaya açma konusunda bazı girişimlerde bulunmuşlardır.

Yogacora'ya göre şekil dünyası cittamara -sadece zihin- ya da vijñaptimāra/sadece düşünmedir. Bu görüş batıdaki sübjektif idealizm felsefesine oldukça yakın benzerlikler taşımaktadır. Sübjektif idealizm felsefesinde dış ve maddesel dünya zihnin bir izdüşümü, tasarımı olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte bu iki bakış açısı arasında bazı farklar olduğu da göze çarpmaktadır. Her zaman olduğu gibi burada da Mahayana, pek de içsel bir deneyim adına oluşturulmuş kavramsal ve teorik bir felsefe, ve başkalarının deneyimini uyarmak için var olan bir araç değildir. Ayrıca "citta" kelimesi bizdeki "zihin" kelimesinin tam karşılığı da değildir. Batı düşüncesi zihni, maddeye bir karşıtlık oluşturmak için algılar ve maddeyi pek de "ölçü" olarak, ölçülen katı cisim olarak algılama eğiliminde değildir. Ölçünün kendisi Batı düşüncesi için zihnin doğasından çok daha fazla "soyutlama"dır. Çünkü Batılı zihni ve ruhu somuttan çok soyut olarak düşünmeye eğilimlidir.

Fakat Budist düşüncede, citta katı madde kavramının bir karşıt oluşumu olarak algılanmamaktadır. Dünya hiçbir zaman için zihnin ya da ruhun eylemiyle değişik şekillere sokulmuş bir temel madde bağlamında ele alınmamıştır. Budist düşüncenin tarihinde böyle bir örnekleme yoktur, dolayısıyla da elle tutulamayan bir zihnin katı maddeyi nasıl etkileyebileceği sorunu ortaya hiç çıkmamıştır. Fiziksel/materyal ya da hali hazırdaki dünyadan bahsetmemizin gerekli olduğu yerde, Budizm "rupj?" kelimesini kullanır ki bu kelime de "madde" veya "form" ifadeleriyle tam olarak karşılanamaz. Rupa'nın temelindeki citta'nın kendisinden başka materyal bir öz yoktur.

Batı ve Doğu düşünceleri arasında eşitlemeler ve karşılaştırmalar yapmanın zorluğu bu iki farklı dünyanın işe aynı varsayımlar ve öncülerle başlamasında yatmaktadır. Paylaşmakta oldukları benzer ve temel bir deneyimler kategorisi yoktur. İşte bu yüzden bir tarafta dünya hiçbir zaman "zihin" ve "madde" olarak bölünmemiş fakat "zihin" ve "form" olarak bölünmüşse, zihin ifadesi iki durumda da aynı anlamı taşımayacaktır. Örnek göstermek istersek, "erkek" kelimesinin "kadın" kelimesiyle karşılaştırıldığında sahip olduğu anlam aynı olmayacaktır.

Bu farkı ifade etmenin basite indirgenmiş ve biraz kaba şekli şöyle olacaktır. Batılı idealistler felsefe yapmaya "zihin" (veya ruh), form ve maddeden oluşan bir dünya ile başlamışlardır. Fakat öte yandan Budistler felsefe yapmaya zihin ve formdan oluşan bir dünya ile başlamışlardır.

Bu yüzden Yogacara madde formlarının zihinle ilişkisini tartışmaz, fakat formların zihinle ilişkisini tartışır. Ve onların zihin formları olduğu sonucuna ulaşır. Sonuç olarak zihin (citta) terimi mantıksal olarak anlamsızlaşsın. Fakat Budizm'in ilgilendiği temel şeyin zaten bir mantıksız ve anlamsız deneyimler alanı olması dolayısıyla (kendisinden başka hiçbir şeyi vurgulamaması ve sembolize etmemesi anlamında) anlamsız ifadelere kimsenin bir itirazı yoktur.

Mantıksal bir yaklaşımla "Herşey zihindir" önerisi herşeyin herşey olduğundan fazla bir ifade dile getirmektedir. Çünkü eğer zihin olmayan hiçbir şey yoksa, dünya herhangi bir sınıflandırmaya tabi değildir. Onun sınırları ya da tanımlaması yoktur. Bu noktada "blah" kelimesi de kullanılabilir ki bu kelime Budizm'in anlamsız "tathata" kelimesiyle yaptığının aynısını yapar. Çünkü bu tür anlamsız kelimelerin temel işlevi dikkatimizi, mantrığın ve anlamın, süregelen dualitesiyle, düşüncenin ve di-

lin bir özelliği olduğu fakat gerçek dünyanın bir özelliği olmadığı gerçeğine çekmektir. Sözel olmayan somut dünya, kendilerinden başka herhangi bir şeyi vurgulayan kategoriler veya semboller içermez. Sonuç olarak dualite de içermez çünkü dualite, ne zaman sınıflandırmalar yapar, deneyimleri zihinsel kutulara bölüştürürsek, o zaman ortaya çıkar. Çünkü bir kutu içi ve dışı olmadığı takdirde bir kutu olamayacaktır.

Bu zihinsel kutular, zihnimizde, muhtemelen şekilsel düşünce ve dil onları tanımlamak için isimler bulmadan çok önce oluşmuşlardır. Farkların, düzenlilik veya düzensizliklerin ayırımına varır varmaz, herhangi bir tür çağrışımlar oluşturmaya başladığımız an, sınıflandırmaya da zaten başlanmıştır. Fakat (zihinsel kelimesinin bir anlamı varsa) bu sınıflandırma işlemi kesinlikle zihinseldir. Çünkü ayrılıkların farkına varmak, birbirleri arasında çağrışımların, düşüncenin ve dilin bir ürünüyse, dünyanın algılanması sadece tüm nesne kategorilerinin zihnin bir ürünü olduğu yolunda olacaktır.

Yogacara'nın dünyamn sadece zihin olduğu iddiasıyla söylemek istediği şey muhtemelen budur. Bu şu anlama gelir, içsel veya dışsal, önce veya sonra, ağır veya hafif, acı veren veya zevk veren, hareketli veya durağan, bunların hepsi düşüncelerdir ya da zihinsel kategorilerdir. Somut dünyayla ilişkileri de kelimelerinki gibidir. Dolayısıyla bildiğimiz bu dünya, sınıflandırılmış bir dünya olarak algıladığımız zaman, zihnin bir ürünüdür ve "su" sesinin suyun kendisi olmadığı gibi sınıflandırmalara ayrılmış dünya da gerçek dünya değildir.

Bu noktada zihnin "ne" olduğu problemi gerçek dünyanın "ne" olduğu problemiyle aynı olarak görülebilir. Bu cevaplanmaz, çünkü her "ne" bir kategoridir ve sınıflandırmanın kendisini sınıflandıranlayız. Öyleyse ne olduğunu

bile söyleyemediğimiz bir zihinden (cittadan) bahsetmemiz biraz saçma değil midir? Tam tersine matematikçi Kurt Gödel, her mantıklı sistemin kendisiyle çelişmeden açıklayamayacağı bir öncülü olması gerektiğini sağlam bir şekilde kanıtlamıştır. Yogacara citta'yı öncülü olarak alır ve onu tanımlamaz çünkü citta burada sunya ve tathata'nın tam karşılığıdır, zihin:

"Tüm felsefi görüşlerin ötesindedir, ayrımlanmaktan uzaktır, ona erişilemez. Hiç bir zaman doğmamıştır bile. Zihinden başka hiçbir şeyin olmadığıdır söylediğim. O bir varlık değildir; bir yokluk da değildir aslında hem varlığın hem de yokluğun ötesindedir. Sayısız şeyler türer zihinden ve alışkanlığın verdiği enerjiyle şartlandırılırlar, bu şeyleri insanlar dış dünya olarak kabul eder. Aslında dışsal olarak gözüken gerçekte var değildir, aslında çokluk olarak gözüken zihnin kendisidir. Beden, mülk, mekan; diyorum ki bunların hepsi zihinden başka bir şey değildir."

Bu tanımlanmamış citta zincirlemesi içerisinde Yogacara sekiz çeşit vijnana ya da "ayırmlayan bilinç" tanımlar. İlk olarak beş duyunun her birisine uygun birer bilinç vardır, ayrıca bir de diğer beş tanesini birleştiren bir altıncı bilinç vardır ki böylece dokunulan ya da duyulan şeyle görülen şey arasında bir ilişki kurulabilmesini sağlar. Ayrıca "manas" vardır ve zihnin ayırmlayıcı, sınıflandırıcı işlevlerinin merkezidir. Son olarak da "depo-bilinç" gelir ki bireysellik üzeri bir zihindir bu ve olası tüm formların köklerini içerir.

'Depo bilinç' neredeyse citta'nın kendisine denktir, ve bireysellik üzeri olarak göze çarpar. Çünkü her türlü farklılaşmanın öncesinde o vardır. Her türlü varlığın içine sızabilen hayaletvârî bir çeşit gaz olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü mekan ve muhteva burada sadece potansiyel olarak aynıdır. Başka bir deyişle "depo bilinç" şekilsel dünya-

nın kendisinden spontan ve neşeli bir şekilde sudur ettiği şeydir. Çünkü Mahayana dünyanın zihninden ortaya çıkışını zorunlu bir nedenler zincirlemesiyle açıklamaya girişme yanlısına düşmez. Sebep-sonuç (kozaite) ile bağlanmış ne olursa olsun o maya dünyasına aittir, onun ötesine geçemez. Şiirsel bir ifadeyle, yanılmalar, dünyasının, Büyük Boşluk'tan ortaya çıkışı herhangi bir neden olmaksızın amaçsızcadır. Çünkü sadece onun böyle yapması için herhangi bir zorunluluk yoktur. Çünkü "Boş"un "eylemi" neşelidir (vikridita). Çünkü güdülenmiş bir eylem değildir (karma).

Böylece, Yogacara'nın tanımladığı şekliyle şekilsel dünyanın meydana getirilmesi "depo-bilinç"ten spontan olarak ortaya çıkar, oradan 'manasın içine geçer. Burada da ilk ayrımlar yapılır, oradan da altı duyu-bilince geçer ki bunlar sonuçta dış, sınıflandırılmış dünyayı oluşturur.

Bu yüzden Budist Yoga, bu süreci tersine çevirmek, zihnin ayırım yapıcı eylemlerini sakinleştirmek ve maya kategorilerini, dünya yine sınıflandırılmamış "böylesi--ne"ilgi ile görülebilsin diye, eski potansiyel durumlarına döndürmek işlevlerinden oluşur. Burada "karuna" uyarılır, ve "Bodhisattva" yansıtmanın yeniden ortaya çıkmasını sağlar. Buradan da bilinçli olarak neşeli ve amaçsız "Boş" özelliğiyle özdeşleşmiş olarak ortaya çıkar.

IV. ZEN'İN YÜKSELİŞİ VE GELİŞMESİ

Zen ya da Ch'ani diğer Budizm ekollerinden ayıran özellikleri kelimelerle ifade etmeye gelince bunun pek de kolay olmadığı görülür. Bununla beraber Zen'in kendine has belirleyici ve şaşmaz bir tadı da vardır. Zen'in isminin dhyana veya meditasyon olmasına rağmen diğer Budizm ekollerinin meditasyonu Zen'den fazla olmasa bile en azından onun kadar vurguladıkları bir gerçektir. Hatta bazen şekilsel meditasyonun Zen'e hiç de gerekli olmadığı farke-dilecektir. Zen'in "söyleyecek birşeyi olmaması" konusu gerçeğin kelimelerle ifade edilemeyeceğini söylemesi de çok garip karşılanmamalıdır. Çünkü bu zaten Lau-tzu öğretilerinde olduğu kadar "madhyamika"dır.

Bilenler konuşmaz

konusanlar bilmez.

Zen'in kendine has farklılığı belki de "kesin dolaysızlığı" gösterilerek en iyi bir şekilde anlatılabilir. Diğer Bu-

dizm ekollerinde, uyanış ya da bodhi uzak bir olasılık ve hatta insanüstü olarak ortaya çıkar. Uzun ve son derece gayretli ve sabırlı çabalar sonucu meydana gelebilecektir. Fakat Zen'de ise her zaman için uyanışın son derece doğal ve şaşırtıcı derecede açık olduğu, her an için meydana gelebileceği düşüncesi hakimdir. Eğer bir zorluğu varsa o da son derece kolay olmasıdır. Ayrıca Zen öğretirken de son derece dolaysız bir yöntem takip eder. Gerçeği dolaysız ve açık olarak işaret eder, sembolizmle vakit kaybetmez.

Dolaysız olarak gösterme, Zen'in sembolik olmayan eylemler ve kelimelerle ortaya koyulmasıdır, ve henüz yeni bir kişiye genellikle son derece sıradan seküler olaylarla ilgiliymiş ya da tamamen delice/çılgınca bir şeymiş gibi gelir. Budizm'le alakalı bir soruya üstat cevap olarak, iklim durumunun ilgilendiren bir sebep-sonuç ilişkisi ortaya sürer, ya da felsefi veya ruhani oluşumlarla görünüşte hiçbir ilgisi olmayan basit bir davranışla mukabele eder.

Bununla beraber bu yöntemin T'ang hanedanının ortalarından önceki zaman diliminde kullanıldığına rastlamak oldukça zordur. Ki bu zamana kadar Zen'in zaten etrafı bir konum sahibi olarak ortaya çıkmış olduğunu belirtmek de gerekir. Fakat bu da tartışmasız bir şekilde ilk üstatların günlük işlerinin orta yerinde aniden geliverecek bir uyanış anlayışını vurgulamalarıyla ilgili ve tutarlıdır.

"Hint Budizmi" içerisinde kesin bir Dhyana ekolünün izine rastlamak şimdiye kadar kimse için mümkün olmamıştır. (Tarihsel materyal açısından eksiklerimiz olmasından dolayı bu kimsenin ona rastlayamaması onun olmadığını kanıtlayan bir delil olarak kabul edilmese bile bu böyledir.) Eğer Zen'in belirleyici yönü ansızın ortaya çıkan enstantane nitelikte bir uyanış ise ve bu hazırlayıcı ön aşamalardan geçmeden oluyorsa kesin olarak bu metodun Hintte de var olduğunun kanıtları vardır. Lankavatara

Sutra da uyanışa ermenin hem birdenbire hem de derece-
li yolları olduğu belirtilir. Aşamalı yöntem zihnin artık bu-
lanmış taşkınlıklar ve düşüncelerden temizlenmesi, ani
yöntem ise bilincin derinliklerinde, enstantane bir geriye
dönüş sonucunda dualist görüşlerin çıkarıp atılmasıyla
gerçekleşir. Önüne gelen her türlü şekil ve figürü anında
yansıtan bir aynaya benzetilmiştir. Öte yandan ani uyanış
düşüncesi ile Vajracchedika veya "Elmas Kesen Sutra"nın
öğretileri arasında açık bir ilişki vardır. Bu ilişki, uyanışa
ermenin aslında hiçbir şeye ermemek olduğu gerçeği ile
alakalıdır. Başka bir ifadeyle, nirvana eğer gerçekten bu-
radaysa ve onu aramak onu kaybetmek demekse yavaş ya-
vaş ilerleyen basamaklı bir yöntemle onun farkına varmak
pek de mümkün gözükmemektedir. Kişi onu içinde bulun-
duğu anda, dolaysız olarak görmelidir.

Çin'de, kaynakları Zen'in kaynaklarından daha son-
raki bir tarihe dayansa da bu tip bir geleneği Tantrik Bu-
dizm'de de görebiliriz. Ve Çin Zen'inden ters bir şekilde et-
kilendiğini gösterecek de hiçbir şey yoktur. Onuncu yüzyıl-
da Saraha tarafından meydana getirilmiş Tantrik çalış-
malarında Zen özdeyişleriyle benzerlikler bulmak da
mümkündür.

"Eğer o [Gerçek] gerçekten açıksa, meditasyon uygu-
lamasının faydası nedir? Eğer o gizliyse, kişi sadece ka-
ranlılığı ölçmektedir.

Mantralar ve Tantralar, Meditasyon ve yoğunlaşma
Hepsi de kendini-kandırma sebebi
Aslında doğası Saf olan derin düşüncelere dalma
Kendi mutluluğunda kal, bir su ver şu işkencelere
Her ne görürsen, işte odur.
Önünde, arkanda, ön tarafta.
Bu gün bile, bırak mürşidin, düşe bir son versin

*Gökyüzü aslında berraktır
Fakat bakışlarımızı ona dikeriz
dikeriz de müphemleşir.*

Tibet Budizmi de bu şekilde bir kısa Yol geleneği içerir ve bu, yeterli cesarete sahip ajanlar için nirvanaya hızlı ve diklemesine bir yükseliştir. Her ne kadar Zen'in anilik ve doğallık üzerindeki vurgusundan daha imalı bir öğreti Tilupa'nın "Altı Emir'inde bulunsa da;

*Düşünmek yok, yansıtmak yok
Yetiştirmek, amaçlama yok
Bırak kendi kendisine dursun*

Herhangi özel bir icat ya da amaç olmadan ani kurtuluş Tantrik "sahaja" düşüncesinde, özgürlüğe varmış ermiş kişinin 'kolay ve doğal' durumuyla da ifade edilmiştir.

Burası birden bire yanlış ve doğallığı tartışmanın yeri değil aslında. Fakat bu örnekleri vererek Çin dışında da direkt bir yol geleneğinin bulunduğu gösterilmek istenmiştir ki bu da Hint Budizm'inde de başka orjinal kaynaklar bulunabileceğini akla getirmektedir. Malzeme eksikliğinin başka nedenlerinden birisi yanlış yorumlanmaya bu kadar müsait bir yöntemin sadece sonraki zamanlarda açık olarak konuşulduğu fakat ilk zamanlarda gizli bir öğreti olarak tutulduğudur. Zen Budizm aslında, dolaysız uyanışın sutralar tarafından nakledilmediğini fakat örnek olarak üstattan öğrenciye aktarılmış olduğunu söyler. Bu, ille de telepatiyle iletilmiş son derece gizli bir deneyim anlamına gelmez, fakat daha çok heyecanlandırıcı bir anlam ima eder. Dolayısıyla Hindu panditler hikmetin yazılardan, metinlerden değil de sadece bir öğretmen veya gurup-tan elde edilebileceğini söylediklerinde bunun arkasında yatan anlam gerçek metinlerin -Yaya sutra gibi- sadece

- »Kirlilerin başlıklarını içerdiği ve bunların tam olarak an-

laşılabilmesi için sözlü geleneği öğrenmiş birisinin gerekli olduğuydu. Tüm bunlar geleneğin aslen bir deneyim olduğunun, kelimeler tarafından anlatılmasının o'nu ne azaltacağı ne de arttıracığının delilidir.

Bununla birlikte, Hindistanda kesin bir Dhayana okulunun var olmuş olduğunu söylemek de aslında gerekli değildir. Zen'in ortaya çıkışı Taoist ve Konfüçyanların Mahayana Budizminin temel prensiplerinden etkilenmiş oldukları gerçeğiyle yeterince açıklanabilir görünmektedir. Bu yüzden Zen'e oldukça yakın akımların ortaya çıkması başlıca Mahayana Sutra'ların Çin'de elde edilebilir duruma gelir gelmez görülmeye başlanmıştı. Bu ise büyük Hint keşiş bilgini Kumarajiva'nın çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Kumarajiva; Ku-tsang ve Ch'ang'da 384 ve 413 arasında Sutraları çeviriyordu ve bu sırada parlak öğrencilerinden biriside Seng Chao (384-414) idi. Seng-chao ise bu yol'a Konfüçyan ve Taoist metinlerin nüshalarını çoğaltan birisi olarak başlamıştı.

Seng-chao'nun Budizm'e girmesi: Zen üzerinde de köklü etkilere sahip olan Vimalakirti Sutra'yı okumasıyla gerçekleşmişti. Her ne kadar Seng-chao bir keşiş olsa da bu sutra meslek dışı birinin diğer tüm Buda müritlerinin anlayış gücünün derinliklerinde gezen Vimalakirtinin öyküsüydü. Vimalakirti diğer tüm müritleri ve Bodhisattuaları sual olmayan gerçekliğin niteliğine dair bir soruyu "gürleyen bir sessizlikle" cevaplamıştı ve bu Zen üstatlarıncı oldukça sık takip edilen bir örnektir. Vimalakirti -"gürleyen sessiz"- de Zen sanatçılarının çok işledikleri bir temadır. Fakat bu Sutra'nın Çin ve Zen için başlıca önemi çok ciddi bir noktadaydı. Tam uyanışın günlük yaşamda görülen işlerle uygun olduğu ve aslında erişilebilen son noktanın "uyanışa kirlerin yok edilmeden girilmesi" noktasıydı bu...

Burada hem Konfüçyan hem de Taoist mentalitelere bir başvuru vardır. Konfüçyan geleneğin aile yaşamı üzerinde önemle durması son derece kişisel bir yaşam tarzı getiren Budizm'e pek de iyi bakmayacaktı. Çin Budist'leri her ne kadar normalde kesiş olsalar da, dışarıdan çok sayıda öğrencileri vardı. Özellikle Zen Budizmi usulen, seküler terimlerle ifade etmeye büyük önem gösteriyordu. -Her tür sanatta el işlerinde, doğal çevrenin ve insan tutkularının anlaşılmasında- Klesa -böyle de çevrilebilir-yok edilmesini gerektirmeyen bir uyanış düşüncesi hem bir Taoist hem de bir Konfüçyan için kabul edilebilir bir şeydi. Bu iki felsefenin insan doğasına gösterdikleri o kendilerine özgü güvenden daha önce de söz etmiştik. Bununla birlikte tutkuların yok edilmesi, onların kontrolsüz bir şekilde gelişmeye bırakılacağı anlamına da gelmiyordu. Bu onları bastırmamak ya da onlara boğulmamak, onlarla dövüşmektense onları kendi başlarına bırakmak anlamına geliyordu. Çünkü bir Taoist hiçbir zaman şiddet yanlısı değildi. Ve amaçlarına bir tür psikolojik judo olan müdahalesizlikle ulaşıyorlardı.

Sheng-Chao'nun yazıları, Vimalakirti Sutra üzerine yazmış olduğu açıklamada da olduğu gibi, tamamen Taoist ifadeler ve alıntılardır. Çünkü Seng-Chao her ne kadar daha eski olsalar da önemleri daha az olan Hui-Yuan (334-416) ve Tau-on (312-385) gibi kesişleri izleyerek özellikle de Budizm'i, Taoist koşullarıyla açıklamak için kullandığı "düşüncenin genişlemesi" anlayışında bu belirlidir. Bununla gelenek arasında akla gelen benzerlikler öyle çoktur ki 5. yüz yılın sonunda Liu Ch'iv şöyle diyebilmiştir:

K'un-len dağlarından doğuya doğru Taoist "Büyük Birlik" ifadesi kullanılır. Keşmirden batıya doğru Budist "Shambodhi" ifadesi kullanılır. İnsan isterse arzuyla "varlık olmamaya" baksın isterse "boşluğu işlesin" anlatılmak istenen prensip aynıdır. Seng-Chao'nun iki öğretisi Zen'in

daha sonraki gelişiminde etkili olmuştur. Zaman ve değişim üzerine düşünceleri, "Prajna bilgi değildir" düşüncesi, Seng-Chao'nun "Chao'nun kitabı" isimli eserinde "Şeylerin değişmezliği" üzerine yazılmış bölüm öylesine ilginçtir ve Dogen'in Shobagenzo'sunun ilk cildinde zaman üzerine yazılmış bölüme öylesine şaşırtıcı bir biçimde benzetmektedir ki, bu saygın Japon Zen üstadının ona yabancı olduğunu düşünmek pek de kolay değildir.

"Geçmiş şeyler geçmiştedir ve oraya şimdiden gitmezler, şimdiki şeyler ise şimdidedir oraya geçmişten gitmezler. Toprağı doldurmak için birbirleriyle yarışan nehirler akmazlar. Eserek "dolaşan hava" hareket etmemektedir."

Aynı şekilde Dogen de yakılan odunların kül olmadığını, aynen kışın yaz olmadığı gibi yaşamın da ölüm olmadığını belirtmiştir. Yaşamın her anı kendi içerisinde hareketlidir.

Seng-Chao bir paradoks gibi gözüken "prajna"nın bir tür cehalet olduğu konusunu da tartışmıştır. Nihai gerçek bir şey olmadığı ve bir niteliğe sahip olmadığı için: bir bilgi konusu da olmaz. Bu yüzden "prajna", direk kavrayış, gerçeği bilmemekle bilir.

"Hikmet bilmez fakat en derinlikleri bile aydınlatır. Uzun düşüncelere dalmaz fakat eldeki anın gerekliliklerine tepki verir. Hesaplar yapmadığı için şerefli yalnızlığı içinde parıltıyan ruh, dünyanın ötesindedir. Bilmediği için hikmet gizemi aydınlatır. Dünyevi işlerin çok ötesinde, işlerin dışında olmasına rağmen hikmet onlardan yoksun değildir. Dünyanın dışında olmasına rağmen, ruh her zaman onun içinde durur."

Taoizm ve Zen arasındaki başlıca ilişkilerden birisi de buradadır. Çünkü Chao'nun Kitabı'nda kullanılan terminoloji ve stil her ne kadar Taoist olsa da işlenen konu Budist

bir konudur. Hui-neng Shen-hui ve Huang pu gibi ilk zamanlarda ki Zen üstatlarının özdeyişleri tam da bu düşüncelerle doludur. Yani bunlar gerçekten bilmenin aslında bilmemek olduğu, uyanış, ermiş zihninin hesaplamalar yapmadan anında tepki vereceği ve Budalık ile dünyanın günlük yaşamı arasında bir uyumsuzluk olmadığı düşünceleridir.

Zen'in bulunduğu konuma daha da yakın olan bir yaklaşım ise Seng-Chao'nun çağdaşı, öğrencisi Tao-Sheng (360-434)'in pozisyonudur. Tao-Sheng enstantane uyanış doktrininin belirsiz olmayan ve açık ilk öğrencisidir. Eğer nirvana kavrayışla bulunamayacaksa, ona aşamalarla yavaş bir şekilde bilgi biriktirme süreciyle yaklaşıma sorunu diye birşey olamaz. Tek bir sezgi pırıltısıyla anlaşılmalıdır o, yani tun wu, Japonca'da satoridir ve Zen'deki bildik "ani uyanış" karşılar. Hseh Ling-yün Tao-sheng'in öğretisini tartışırken enstantane uyanışın Çin mantalitesine Hint mantalitesinden daha uygun düşeceğini söyler ve Suzuki'nin Zen'i Hint Budizm'ine karşı bir devrim olarak tanımlamasına ağırlık verir. Tao-Sheng her ne kadar şaşırıcı ve alışılmadık da olsa, ciddi bir kabul görmüş olmalıdır. Bir yüzyıldan fazla bir zaman sonra, o Hui-yuan (523-92) tarafından hazırlanmış bir metinde ortaya çıkarılmıştır. Hui-yuan onu aynı zamanda yaklaşık olarak 627'ye kadar yaşamış üstad Hu-tan ile de bağlı olarak algılar.

Zen'in bu ilk sinyallerinin önemi şudur ki, bu sinyalleri eğer biz bu hareketin Çin'e 520'de Hintli kesiş Bodhidharma ile ulaştığı geleneksel hikayesini kabul edecek olursak o bize hareketin tarihsel başlangıçlarıyla ilgili bazı ipuçları sunmaktadır. Fung-Yu-lan ve Pelliot gibi çağdaş uzmanlar bu geleneğin doğruluğu üzerinde ciddi şüphelere sahiptir. Bu uzmanlar, Bodhidharma öyküsünün, kendisinden gelen bir aktarımla oluştuğu iddiasıyla tarihi bir dayanak ihtiyacı duyduğunda ortaya çıkmış hain bir sonradan icat olduğunu söylemektedirler. Çünkü Bodhidhar-

ma biraz hayali olan Hint patrikler listesinde yirmi sekizincidir ve Goutama'dan direk bir şekilde inen apostolik veraset zincirlemesindedir.

Araştırmanın bu aşamasında, bu uzmanların görüşlerinin ciddiye alınıp alınmayacağını ya da bu görüşlerin zamanın, dini kurucuların tarihselliğine şüpheyle yaklaşma modasının bir parçasından başka bir şey olup olmadığını söylemek zordur. Zen okulunun kendi orijini hakkında verdiği geleneksel hikaye şöyledir: Bodhidharma Hindistan'dan Kotanla 520 yılı civarında gelmiş ve burada da Budizm'in ateşli bir koruyucusu olan imparator Wu'nun sarayına varmıştır. Fakat Bodhidharma'nın öğretisi ve beklenmedik davranışı imparatorun hoşuna gitmez. Sonuç olarak o da bir süre boyunca We'i de bir manastıra çekilir. Ve burada uygun bir mürit bulana kadar vaktini "duvara bakarak" geçirir. Bu öğrenci de daha sonra Zen'in Çin'de ikinci Piri olmuştur...

Doğal olarak, bu zamanlarda, büyük bir Budist üstadın Hindistan'dan gelmesinde beklenmedik bir şey yoktu. (Bu olmayacak bir şey değildi) Kumarajiva 400 yılından az önce, Bodhiruci 500 yılından hemen sonra gelmişti ve Paramertha aşağı yukarı Bodhidharma'yla aynı zamanlarda saraydaydı. Varlığına dair onun zamanında, yüzyıldan biraz fazla bir süreye kadar artakalabilmiş kayıtların olmaması şaşırtıcıdır. Bu zamanlar gazetelerin ya da ansiklopedilerin zamanları değildi. Hatta bizim aşırı derecede dokümanlarla dolu zamanımızda bile, kültürümüze ve bilgi potansiyelimize önemli katkılarda bulunmuş insanlar ölümlerinden yıllar sonraya kadar tanınmamış ve kayıtlara geçmemiş olarak kalabilmektedir. Burada yine görünen odur ki Bodhidharma hikayesini ona karşı ciddi bir şekilde sağlam kanıtlar çıkıncaya kadar kabul edeceğiz VI Sheng-Chao, Tao-Sheng ve diğerlerini de Zen **akimini** bağlı oluşumlar olarak algılayacağız.

Bodhidharma hikayesinden şüphe edilmesini gerektiren nedenlerinden bir tanesi de Zen'in bir Hint orjini kadar Çin tarzında olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber Taocu Sheng-Chao'da Tao-Sheng gibi bir Kumarajiva öğrencisiydi. Ayrıca Bodhidharma'ya ve Hui neng (638-713)'e kadar devam eden haleflerine ithaf edilen yazılarda son derece açık bir şekilde Hint tarzı bir dhyana'dan; Çin tarzı bir dhayana'ya geçişi göstermektedir.

'Hint Budist yazınında Dhyana okulu veya onunla bağlantılı olarak Bodhidharma'yla ilgili hiçbir kayda rastlanmaması belki de Çin'de bile Bodhidharma zamanından aşağı yukarı ikiyüzyıl sonrasına kadar hiçbir dhyana ya da Zen okulu olmamış olmasına bağlanabilir. Öte yandan her zaman için dhyana-meditasyona oturmak-evrensel bir uygulama olarak, Budist keşişleri arasında var olmuş ve bu uygulamayı gözeten özel öğretmenlere de hangi okuldan ya da mezhepten geldiklerine dikkat edilmeden dhyana üstatları adı verilmiştir. Aynı şekilde vinaya üstatları ya da 'manastır yönetimi öğretmenleri ve dhyana üstatları' ya da "doktrin öğretmenleri" de vardı. Zen sadece genel olarak kabul görmüş olandan farklı bir dhyana görüşü yaymaya başladıktan sonra farklı bir okul olmuştur.

Zen geleneğinde Bodhidharma kızgın bakışlı, gür sakallı, alabildiğine açık, keskin bakan, bununla birlikte içinde her zaman bir pırıltı belirtisi olan gözlere sahip birisi olarak yansıtılır. Bir efsaneye göre Bodhidharma meditasyon sırasında uyuya kalmış ve buna o kadar kızmıştır ki daha sonra göz kapaklarını-ı kesip atmıştır. Yine aynı efsanede düşen göz kapaklarının ilk çay ağacı olarak büyüdüğü anlatılır. Bundan sonra çay Zen keşişleri için uykuya bir kalkan görevi görmüştür. Çay Zihni öylesine berraklaştırıp dinçleştirir ki "Zen 'in tadı ve çayın tadı aynıdır" özdeyişine temel olmuştur. Başka bir efsaneye göre Bodhidharma meditasyonda o kadar uzun bir süre oturur

ki sonunda bacakları sakat kalır. Japonların Druma oyuncularıyla anlatım bulan o hoş sembolizmleri de muhtemelen bu efsaneden kaynaklanmıştır. Druma bebekleri Bodhidharma'yı bacakları olmayan şişman biri olarak yansıtır. Ve iç ağırlığının ayarlanması sayesinde her ne kadar yukarıdan basılsa da o geri kalkar. Oldukça iyi bilinen bir Japon şiirinde Druma oyuncağı hakkında şöyle denmektedir.

işte böyledir yaşam

Yedi defa aşağı

Sekiz defa yukarı

Bodhidharma ile Lian imparatoru Wu arasında geçtiği iddia edilen diyalog da onun beklenmedik ve dolaysız üslubunun tipik bir örneğidir. İmparator Budizm uygulamasını yaymak için tüm yaptıklarını anlatmış ve sonra da ona bu yüzden kazanması olası erdemlerin neler olduğunu sormuştur. Dayanak olarak da oldukça yaygın bir görüş olan Budizm'in insanı hayırlı işlerle gelecek yaşamında yavaş yavaş daha iyi şartlara doğru iten ve sonunda Nirvanaya ulaştıran aşamalı bir faziletlerini arttırma yolu olarak algılaması vardır. Fakat Bodhidharma'nın cevabı "hiçbir fazilet" olur. Bu imparatorun Budizm düşüncesini öylesine yaralar ki söyle sorar ;"Nedir öyleyse, kutsal öğretinin birinci prensibi". O "sadece boştur"der, Bodhidharma "Kutsal hiçbirşey yoktur. "Kimsin sen öyleyse"der, imparator, "ki gelip huzurumda duruyorsun",Bodhidharma "Bilmiyorum" der.

İmparator açısından hiç de tatmin edici olmayan bu diyalogdan sonra Bodhidharma Wei'de bir manastıra kapandı, söylentiye göre burada-dokuz yılını duvara bakmakla (pi, kuan) geçirdi, Suzuki ise bu söylentinin harfiyen alınmaması gerektiğini iddia etmektedir. Suzuki bu ifadenin, Bodhidharma'nın iç durumuna, tüm hırslı dü-

şüncelerini zihninden atmasına işaret ettiğini söylemektedir. Bodhidharma böylece taki kendisine ismi o zaman Sheng-Kuang olan , daha sonraları Hui-K'o (486-593 olarak tahmin ediliyor.) olarak anılacak bir keşiş yaklaşıncaya kadar kaldı- bu keşiş daha sonra onun halefi olarak ikinci bir pir olacaktı.

Hui-k'o Bodhidharma'dan defalarca kendisini eğitmesini ister fakat her defasında reddedilir. Fakat O mağaranın dışında meditasyona oturarak, karların ortasında sabırla ve Bodhidharma'nın en sonunda merhamete geleceği ümidiyle bekletti. Sonunda ümitsizliğe düşerek sol kolunu kesti ve bunu Bodhidharma'ya acılı samimiyetinin bir işareti olarak sundu. Bunu görünce Bodhidharma sonunda Hui-k'o ya istediğini sordu.

'Zihnimde huzur yok' dedi Hui K'o, 'lütfen huzura kavuştur zihnimi'

'Getir bakalım zihnini önüme' dedi Bodhidharma, 'getir ki onu huzura kavuşturabileyim.'

'Fakat ne zaman arasam zihnimi bulamıyorum' dedi Hui-K'o.

"İşte' dedi Bodhidharma aniden 'huzura kavuşturdum zihnini' tam bu anda Hui K'o uyanışına-tun-wu yada satori- kavuştu ve bu diyalog Zen'in tipik öğretim metodunun ilk örneği olarak kaldı ki buna "Wen-ta (Japonca=mendo) yada "soru-cevap" da denilir. Ve bazen yaklaşık bir anlamla "Zen oyunu" olarak isimlendirilir. Zen yazınının ağırlıklı bölümü çoğu bundan daha şaşırtıcı olan bu tip anekdotlardan oluşur, ve amaçları ise soruyu soran kişinin sezgi gücünün de farkına varmaya zemin hazırlamak, ya da bu kişinin sezgi gücünün derinliğini sınamaktır. Bundan dolayı bu tip anektod sonuçları anlamı bozulmadan açıklanamaz. Birçok yönden esprinin can alıcı nokta-

sı daha fazla açıklama gerektirdiği için, amaçladıkları gülümsemeyi oluşturamayan şakalar gibidirler. Kişi ince noktayı ya hemen görmelidir, yada hiç görmez.

Bundan da öte, şu anlaşılmalıdır ki, bu tür anekdotların temel özelliği nadiren sembolik bir görünüm sergiler. Böyle olduklarında söz konusu diyalogun her iki tarafça da anlaşılan kinayeler içerdiği zamanlardaki gibi sembolist anlayış ikincil bir önem taşır. Fakat, öyle zannediyorum -ki Gernet gibi bazı yorumcular, temel amacın bazı semboller aracılığıyla bir Budist prensibinin iletilmesi olduğunu düşünmekte yanılıyorlardı. Bu tür diyalogları sıklıkla takip eden Satori, bir bilmeceye verilmiş bir cevabın kavranması değildir. Çünkü Zen üstadının söylediği ya da yaptığı her şey "böyleliğin" onun Buda doğasının direk ve spontan bir ifadesidir; ve verdikleri semboller değil şeylerin ta kendisidir. Zen haberleşmesi daima "dolaysız bir gösterme"dir ve Zen'in geleneksel dörtlü özetidir.

"Öğretmeden gelenekten uzakta

Harflere kelimelere bağlı kalmadan

insan zihnine doğrudan gösterme I işaret

Kişinin yaradılışını anlaması, Budalığa ermesi"

Hui K'o'nun halefinin Seng-ts'an olduğu söylenir, aralarında geçen ilk diyalogun öyküsü de Hui-k'o ile Bodhidherma arasında geçenle ayındır. Tek fark Hui-k'o'nun, istediği "Zihin barışı" iken Seng-ts'anın istediğinin "hatalardan aranmak" oluşudur. Ona atfedilen "Zihne inanç/güven üzerine" -Hsin-hsin ming- isimli kutsal bir şiiri vardır. Eğer gerçekten Seng-ts'an bu şiirin yazarı idiyse bu şiir Zen'in ilk defa açık ve kapsamlı bir şekilde ifade edilmesidir.

Başlangıç dizelerinde Taocu özellikler belirgindir.

"Tam I mükemmel Tao'da zorluk yoktur."

*"Sadece seçmekten ve ayırmaktan kaçınır."
Ve tekrar,
'Yaradılışı takip, et Tao'ya uy"
Etrafta dolaş kaygılanmaktan vazgeç artık
Düşüncelerin düğümlendiyse, gerçek olanı bozmaktır
yaptığın,
Duygular dünyasına düşman olmak.
"Çünkü ona düşman olmamak
Eksiksiz uyanış anlamına gelecektir.
Akıllı adam çabalamaz
Cahil adam bağlar kendisini
Kendi zihninin üzerinde kendi zihninle çalışırsan
Sınırsız bir karışıklıktan nasıl kaçabilirsin?"*

Şiir sadece Wu-Wei/mücadele, çaba ve tzu-jan/spontenlik gibi Taoist terimlerle dolu değildir. Fakat şiirin genel mentalitesinde çözümlenen anlayış da kişinin zihnini serbest ve yalnız bırakması ve kendi öz doğasını takip edeceğine güvenmesidir. Bu zihni katı bir kontrol altında tutma, duyuların deneyimlerini bastırmak bir kenara itme/dışlama gibi tipik Hint davranışlarına tam bir tezat oluşturmaktadır.

Seng-ts'an'dan sonra gelen dördüncü Pirin de 579 ve 651 yılları arasında yaşamış olan Tao-hsin olduğu söylenir. Tao-hsin, Seng-ts'an'a gelmiştir ve aralarında Şöyle bir diyalog geçer.

Tao-hsin sorar: "özgürleşmenin yolu nedir?"

- "Kim tutuyor ki seni?" der Seng-tsan

- "Kimse!"

- "Neden öyleyse özgürlüğü arayasınki" der seng-tsan.

Buda Tao-hsin'in satori'si olmuştur. Ch'uan Teng, Lu

Tao-hsin ve ermiş Fa-yung arasında geçen büyüleyici bir karşılaşmadan bahseder. Fa-yung Niu-t'ou dağındaki bir tapınakta yalnız yaşamaktadır ve öylesine kutsaldır ki kuşlar ona çoğu zaman çiçek demetleri getirir. Bu iki adam beraber yürürken ki birden vahşi bir hayvan kükremesi işitirler. Tao-hsin birden irkilir. Görüyorum ki hala seninle o/içinde"der Fa-yung. Kastettiği iç güdüsel korku hırsı (klesa) ydı. Kısa bir süre sonra o bir ara gözden kaybolunca Tao-hsin Fa-yung'un genellikle üzerine oturduğu taş Çin karakterleriyle "Buda" yazar. Fa-yung oturmak üzere geri döndüğünde kutsal ismi görür ve duraklar. Bu defada Tao-hsin "görüyorum ki" der "o hala içinde". Bu işaret de Fa-yung'un uyanışa tam olarak ermesi olur ve kuşlar bir daha da çiçek getirmezler.

Beşinci Pir-ki bu noktadan itibaren Zen tarihinin bilimsel olarak daha güvenilir kısmına girmekteyiz -ise 601-675 yılları arasında yaşamış olan Hung-jan idi. Hung-jan ile ilk karşılaşmada, Pir şöyle sordu ona:

- 'Adın (hsing) ne senin?' 'Bir yaradılışın (hsing) var benim' dedi Hung-jan kinayeye 'fakat anlaşılır bir doğa değil o'

- Nedir o isim? diye sordu Pir, kinayeyi anlamayarak,
- Budanın yaradılışı.
- Öyleyse adın yok senin
- İşte bu yüzden boş bir doğa o.

Hung-jan açıkça geniş bir takipçi kitlesine sahip ilk Pir'dir. Çünkü bugünkü Hupen bölgesinin doğusunda kalan Sarı Erik Dağı'nda bir manastırda beşyüz kişiden fazla bir kesiş gurubunun başında bulunmuş olduğu söylenir. Buna rağmen Hung-jan hemen kendisinden sonra gelen halefi Hui-neng (637-713) tarafından gölgede bırakılmıştı. Hui-neng'in yaşamı ve verdiği dersler gerçek anlamda bir

Çin Zen'i öğretisinin belirleyici başlangıcı olmuştur. Aynı zamanda Zen'in aktif dönemi diye adlandırılan ve T'ang hanedanının son ikiyüzyıllık dönemini (700'den 906 yılına kadar) kapsayan periyot boyunca yayılmış olan Zen'in de başlangıcıydı bu.

Hui-neng'in çağdaşları da gözden kaçırılmamalıdır çünkü yaşadığı dönem bir bütün olarak Çin Budizm'inin en yaratıcı zamanıydı. Büyük çevirmen ve gezgin Hsüntsang 645 yılında Hindistan'dan dönmüştü ve Ch'ang an'da Yogacara'nın vijñaptimatra (sadece düşünme) doktrinlerini açıklamakla meşguldü. Eski öğrencilerinden Fatsang (643-712) ise Zen'e resmi bir felsefe sağlamış olan ve Avatamsaka Sutra'ya dayanan çok önemli Hua-yen ekolünü geliştirmekteydi. Bu iki önemli şahıstan kısa bir süre önce Chih-k'ai (538-97)'nin bir çok yönden Zen'e yakın benzerlikler taşıyan T'ien-t'ai okulunun temel öğretilerini içeren Düşünce ve Durma'nın Mahayana Yöntemi isimli ciddi etkilere sahip eserinin büyük bir bölümü, hem içerik hem de terminoloji açısından Hui-neng'in ve haleflerinin bir işaretçisi de sayılabilir.

Hui-neng'in ilk defa uyanışa erişimin, henüz küçük bir çocukken Vagracchedika okuyan birisine kulak misafiri olmasıyla gerçekleştiği bilinir. Neredeyse hemen, Hungjanın Wang-meideki manastırına doğru kafasında daha fazla eğitim almak ve anlayışını güçlendirmek amaçlarıyla yola çıkmıştır. Burada belirtmemiz gereken bir nokta onun Satori'sini herhangi bir üstadın yardımı olmaksızın spentan olarak gerçekleştirmiş olduğu ve biyografisinde de kendisinin Canton bölgesinde okuma yazma bilmeyen bir köylü olarak anlatıldığıdır. Hung-jan onun sezgisinin derinliğini açıkça anlamıştı fakat basit geçmişinin mürekkep yalamış bir kesişler topluluğu açısından itici olabileceği düşüncesiyle onu mutfak işlerinde görevlendirmeyi tercih etmişti.

Kısa bir süre sonra Pir kendisine güveneceği ve görevle birlikte onun nişanı olan cübbe ve dilek kasesini (ki onun Buda'dan kaldığı söylenmekteydi) de devredeceği bir halefaradığını ilan etti. Bu onun Budizm anlayışının yansıtıldığı şiirler arasından seçilerek en güzel olanına verilecekti. O sıralarda grubun en sivrilmiş keşişi belirli bir yeri olan Shen-hsiu idi ve diğer keşişler görevin ona gideceğini düşündükleri için rekabet etme girişiminde bulunmayı akıllarına bile getirmiyorlardı.

Bununla birlikte Shen-hsiu, Budizm'i ne kadar anlamış olduğu konusunda şüpheliydi, bu yüzden de şiirini anonim olarak teslim etme kararını aldı. Eğer Pir şiiri onaylarsa, o zaman yazarının kendisi olduğunu söyleyecekti. Böylece, geleceğin şiirini Pirin kaldığı yerin yanındaki koridora astı:

Beden Bodhi ağacı

v

Zihin duran parlak ayna gibi

Onu temiz tutmaya önem göster daima

Üzerine bir toz yapışmasına izin verme

Pir sabahleyin şiiri gördü ve kızarak onun yakılmasını emretti. Şiirdekileri uygulamaya koyan kişilerin kendi gerçek yaradılışlarını bulamayacaklarını da ekledi. Fakat daha sonra Shen-hsiu ona yalnız gelip yazarın kendisi olduğunu söylediğinde Pir ona anlayışının henüz mükemmelden çok uzak olduğunu söyledi.

Ertesi gün, ilk şiirin yanında yeni bir tanesi durmaktaydı:

Bir Bodhi ağacı var olmadı asla

Ya da duran bir parlak ayna

Temelde, hiç bir-şey var değildir.

Öyleyse toz nereye yapışabilir ki?

Pir bu şiiri sadece Hui-neng'in yazmış olabileceğini anladı. Fakat kıskançlığa yol açmamak için şiiri ayakka-bısıyla silip aşındırdı ve geceleyin Hui-neng'i gizlice odasına çağırdı. Burada ona Pirlik makamını, cübbeyi ve kaseyi devretti. Daha sonra da ondan diğer kesişlerin incinmiş duyguları yatışınca ve genel eğitimlerine başlamak için uygun zaman gelinceye kadar dağlara kaçıp orada kalmasının istedi.

İki şiir arasında yapılacak bir karşılaştırma, Hui-neng'in Zen anlayışının farklı özelliğini hemen gösterecektir. Shen-hsiu'nun şiiri, Çin Budizm'inde açıkça yaygın ve baskın dhyana uygulaması görünüşünü yansıtmaktaydı. Bu ise bariz bir şekilde oturarak yapılan meditasyon olarak algılanmıştı, ki bununla zihin tüm düşünce ve bağılılıkları durduracak yoğun bir konsantrasyon yoluyla "temizlenmiş" oluyor. Daha da harfi harfine bir yaklaşımla bakarsak çoğu Budist ve Taoist metinler bu görüşü, yani bilincin son noktasının tüm içeriklerden , düşüncelerden, duygulardan ve hatta duyumlardan bile arındırılmış bir bilinç olduğu noktasını doğrulayacaklardır. Bugün Hindistan'da bu son derece yaygın olan samadhi anlayışıdır. Fakat bizim Hristiyanlık deneyimimiz, bu tip matomot bir anlayışı yüksek çevrelerde bile daha alışıldık kılar.

Hui-neng'in pozisyonu ise, boş bilinçli bir adamın bir odun yığınının ya da bir taş kütesinden daha iyi olmadığı yönündeydi. Zihni temizleme, saflaştırma düşüncesinin tamamen alakasız ve yanıltıcı olduğunu söylemekteydi, çünkü "bizim kendi yaradılışımız temelde temiz ve saftır." Başka bir deyişle bilinç ya da zihinle silinecek bir ayna arasında bir karşılaştırma yapılamaz. Gerçek zihin "zihin yokluğu" (wu-hsin)dur. Ve bu nokta onun kavranılabilecek ya da kontrol altına alınabileceği gibi bir eylem veya düşünce konusu olarak algılanmaması gerektiği anlamına gelmektedir. Kişinin kendi öz zihni

üzerinde çalışma girişimi bir kısır döngüdür. Açıkça bu Taoculuğun doğallık felsefesidir. Bu felsefeye göre, içinde bulunduğu durum yapmacık bir disiplin olan hiç kimse gerçek anlamda özgür, bağımsız veya temiz sayılamaz. Yaptığı şey "temiz"liği taklit etmek, berrak bilinçliğı taklit etmektir. İşte bilinçli ve metodik bir şekilde dindar olan kimselerin nahoşlukları-dürüstlük-da bu nedenden kaynaklanmaktadır.

Hui-neng'in öğrettiğı şeydu: Zihnimizi boşaltma ya da temizlemeye çalışma yerine yapmamız gereken sadece onu kendi haline bırakmaktır. Çünkü zihnimiz kazanılabilecek birşey değildir. Zihni kendi haline bırakma aynı zamanda, zihinde gelip giden düşünceler, izlenimler serilerini de bastırmadan, alıkoymadan, onlara müdahale etmeden kendi haline bırakmak demektir:

"Düşünceler kendi başlarına gelir ve giderler, çünkü bilgeliğin kullanılmasıyla oluşmuş bir engel yoktur. Bu prajra'nın samedhi'sidir ve doğal özgürleşmedir. Düşünce yokluğu uygulaması işte böyledir. Fakat hiç bir şey hakkında düşünmez ve hemen düşüncelere bir dur emri verirken bu bir yöntemle bir düğüme bağlanacak ve buna da kör bakış denilecektir".

Meditasyon uygulaması hakkındaki genel görüş için şöyle demiştir:

"Zihin üzerinde konsantre olup onu sabit bir duruma getirinceye kadar düşünmek dhyana değil bir hastalıktır. Uzun bir süre boyunca oturarak bedeni sınırlamak, Dharma yolunda bunun ne faydası olabilir?"

Ve şöyle demiştir:

"Eğer zihni durağanlık üzerine konsantre etmeye başlarsınız, ortaya sadece gerçek olmayan durağanlık çıkarırsınız. Meditasyon kelimesi ne anlama gelir? Bu okul-

da o engellerin, bariyerlerin olmadığı anlamına gelir, iyi ya da kötü amaç içeren tüm düşüncelerin ötesindedir o. Oturmak kelimesi zihinde düşünceleri ayaklandırmamak anlamına gelir."

Sadece boş zihinlilik üzerine oluşmuş yanlış dhyana anlayışını karşılamak ve gidermek amacıyla Hui-neng Büyük Boşluk'u uzayla karşılaştırır ve sadece boş olduğu için değil ayı, güneşi ve yıldızları da içerdiği için onu Büyük olarak nitelendirir. Gerçek dhyana kişinin kendi yaradılışının uzay gibi olduğunu ve düşünce ve duyumların bu asıl zihinde, gökyüzünde hiç bir iz bırakmadan uçan kuşlar gibi gelip gittiğini farketmesi demektir. Çünkü bu okulda uyanış yavaş zekalı kişilerden çok hızlı zekalı kişiler içindir. Yavaş zekalı insanlar dereceli olarak ya da uzun bir zaman diliminden sonra, mecburiyetten anlayacaklardır. Çünkü Altıncı Pir'in doktrini dereceleri veya büyümeyi kabul etmez. Uyanış tam olarak uyanıştır, çünkü, parçaları veya bölümleri olmadığı için budayarak, parça parça gerçekleştirilmez.

Müritlerine anlattığı son şeyler sonradan ortaya çıkmış bir gelişme olan mondo ya da 'soru-cevap' öğretim metoduyla ilgili enteresan bir ipucu içerir.

"Eğer birisi size varlık hakkında soru sorarsa ona varlık olmayanla cevap verin. Eğer size varlık olmayanla alakalı soru sorarsa, ona varlık ile cevap verin. Eğer size sıradan insanla ilgili soru sorulursa, cevabınız ermiş ile ilgili olsun. Eğer ermişlerle ilgili bir soru sorulursa, sıradan insanlar yönünden cevaplayın onu. Bu tür karşılıklı ilişkili zıtlar yöntemi ile orta yol anlaşılacaktır. Çünkü size sorulan her soru, tepkime olarak karşısında zıddını bulacaktır".

Hui-neng 713 yılında öldü ve onun ölümüyle de Pirlik kurumuna bir nokta konulmuş oldu, çünkü Zen seçere si ortaya dallar koymuştu. Huai-jang'in geleneği beş öğ-

rencisine devredildi: Hui-jang (d.775), (h'ing-yuan), (d.740) Shen-hui (668-770) Hsuan-chueh (665-713) ve Hui-chung (667-744). Hui-jang ve Hsing-su'nun ruhani mirası bugün Japonya'da başlıca iki Zen okulu olarak devam etmektedir: Rinzai ve Soto. Hui-neng'in ölümünü takip eden iki-yüzyıl boyunca Zen okulları ve şeceresi çok ciddi bir çeşitleme göstermiş ve karmaşık bir durum haline gelmiştir. Dolayısıyla burada yapmamız gereken belli başlı bazı etkili kişilikleri incelemek olacaktır.

Hui-neng'in haleflerinin yazdıkları ve kayıtlarında doğallık işlenegelmiştir. Gerçek zihin, zihin-yokluğu ve gerçek doğanın (özel bir) doğa yokluğu olduğu prensibine bağlı olarak aynı şekilde de gerçek Zen uygulamasının uygulama yokluğu olduğu vurgulanmıştır. Bu aslında Buda olmayı amaçlamadan Buda olabilme (görünüşte) paradoksu anlamına gelir. Shen-hui'ye göre:

"Eğer birisi bu bilgiye sahipse, düşünmeden düşünebilmek, hikmetsiz hikmet, uygulamasız uygulamadır.

Konsantrasyon meydana getirme çabası baştan yanlıştır. Çünkü konsantrasyon oluşturarak kişi nasıl konsantre olabilir.

Zihinle çalışmaktan bahsedecek olursak, bu çalışma zihin aktifliğine mi yoksa hareketsizliğine mi uygun düşer. Cevap eğer hareketsizlikse, sıradan aptallardan farklı olmamalıyız. Fakat eğer cevap aktiflikte, kavrama alanına girer ve hırslarla(klesa) sınırlıyızdır. Öyleyse kurtuluşu kazanmak için hangi yolu tutmalıyız? Sravakalar boşluk oluştururlar, boşlukta kalırlar ve onunla sınırlıdırlar. Konsantrasyon oluşturur onda kalırlar ve onunla bağılıdırlar. Sükunet oluşturur onunla kalırlar ve onunla bağılıdırlar. Eğer zihinle çalışmak kişinin kendi zihnini disipline etmesi demekse bu nasıl kurtuluş olarak isimlendirilebilir?

Hsuan-Khuehde ünlü 'Tao'yu anlama şarkısı' şiirine aynı şekilde başlar.

"Şu telaşsız Tao adamını görmezmissin, öğrenmeyi terketmiştir ve mücadele etmez.

Ne yanlış düşüncelerden sakınır ne de gerçeği arar

Çünkü bilgisizlik gerçekte Buda doğasıdır.

Ve bu yanıltıcı, değişken, boş bedende Dharma bedendir"

Aşağıda geçen diyalogun Huai-jang ile Zen'e yeni başlamakta olan onun büyük, ünlü halefi Ma-tsu (ö. 788) arasında geçtiği söylenir. Bu sıralarda Ma-tsu Ch'uan-fa'nın manastırında meditasyon uygulamaları yapmak-taydı:

- Saygıdeğer efendim, dedi Huai, jang-meditasyonda oturmanın amacı nedir ki?

- Amaç diye cevapladı Ma-tsu "Bir Budha olabilir-mektir."

Az sonra Huai-jang bir tuğla aldı ve onu bir kayanın üzerinde parlatmaya başladı. Ma-tsu bunu görünce:

- 'Ne yapıyorsun, ey üstad!' diye sordu.

- 'Bu tuğlayı parlatarak ayna yapacağım' dedi Huai-jang

- Bir tuğlayı parlatmakla nasıl ayna olabilir ki?

- Meditasyona oturmak insanı nasıl Buda yapar ki?

Ma-tsu alışılmadık garip kelimeler söyleyen sıradışı davranışlarıyla ünlü ilk Zen üstadıydı ve yürüyüşü bir boğaya, bakışları ise bir kaplaninkine benzetilmekteydi. Bir kesiş ona 'Taoyla harmoniye nasıl girebiliyorsunuz' diye Moru nen "Ben zaten Taoyla hermoninin dışındayım" diye

cevapladı Ma-tsu. O aynı zamanda Budizm ile alakalı soruları soruyu sorana vurmakla ya da aniden yüksek sesle "Ha" diye bağırarak cevaplama özellikleriyle de bir ilkti. Bununla beraber bazen çok daha kopuk ya da tutarsız bir tarzda verdiği derslerden birinde disiplin sorununu şöyle anlatmıştır:

"Tao'nun disiplinle hiç ilgisi yoktur. Eğer ona disiplinle erişildiğini söylerseniz, disiplin tamamlandığında o yeniden kaybedebilir (ya da disiplinin bitirilmesi Tao'nun kaybedilmesi anlamına gelebilir). Eğer disiplin diye bir şey yok dersiniz bu sıradan insanlarla aynı olmak anlamına gelir".

Hsing-ssu'nun Soto Zen çizgisinde ilerleyen öğrencisi Shih-tou daha da dobraydı:

"Eski zamanlardaki Budalardan beri süregelen bu öğrettiklerim meditasyona (dhyana) veya herhangi birşeyi çabalar göstererek uygulamaya bağlı değildir. Buda tarafından elde edildiği gibi sezgiyi elde ettiğimiz zaman; zihin Buda; Buda'nın zihin olduğunun, Buda'nın ve zihnin duyarlı varlıklar olduklarını, bodhi ve Klesa'nın isimlerinin farklı olmasına rağmen aynı şeyden ve aynı şey olduklarının farkına varacaksınız."

Onun ilginç 'Taş-Kafa' ismi ise, Heng-chou manastırının yakınlarında büyük geniş bir kaya kütesinin üzerinde yaşadığı için verilmiştir.

Ma-tsu'nun öğrencisi Nan-ch'uan (748-834)'e onun halefi Chau-chau (778-897) ile Zen'in öğretilmesi ilginç bir şekilde neşeli ve bazen de rahatsız edici bir tarz aldı, Wu-man kuan ilginç bir öyküden bahseder. Bir gün Nan-ch'uan kesişlerinin arasında bir kedinin sahibinin kim olduğuyla ilgili bir tartışmaya müdahale eder ve eğer hiç kimse iyi bir laf edemezse kediyi elindeki bahçıvan beliy-

le keseceğine dair de onları tehdit eder. (İyi söz: Zen'in direk bir ifadesi kastedilmiştir) Herkes susmuştur, bunun üzerine de üstat kediyi kesmekte tereddüt etmez.

Aynı gün Nan-ch'uan olayı Chao-chau'ya anlatır. Chau-chau bunu duyar duymaz ayakkabılarını başının üzerine koyar ve hemen odayı terk eder. Çünkü Nan-ch'uan ona "Eğer sen orada olmuş olsaydın kedi kurtulacaktı" demiştir.

Chao-chao'nun uyanışa ermesinin Nan-ch'uan ile aralarında aşağıda geçenlerden sonra gerçekleştiği söylenir.

Chao-chao sorar

- Tao nedir?

- Tao Senin her zaman ki (doğal) zihnindir, diye cevaplar.

- Kişinin onunla Uyumu nasıl bulunabilir?

- Onunla uygunluğu amaçlarsan anında başka yollara saparsın.

-Ama bunu amaçlamadan kişi nasıl Tao'yu bulabilir ki?

- 'Tao' der üstad 'ne bilmeye ne de bilmemeye aittir. Bilmek, yanlış anlamaktır, bilmemek kara cehalettir. Tao'yu eğer gerçekten şüphe götürmeyecek şekilde anlarsan, o bomboş gökyüzü gibidir. Neden doğruya ya da yanlışla sürüklenmeli ki?

Chao-chao bir köpeğin Buda doğasına sahip olup olmadığını sorduğunda -ki bu bildik bir Mahayana öğretisi- aldığı cevap tek kelimeyle "Hayır" oldu. Keşişlerden birisi ondan bir ders istediğinde ise ona sadece çorbasını içip içmediğini sordu ve daha sonra da şunu ekledi: 'Öyleyse git kaseni yıka.' Birisi ona beden çürüdüğünde geride kalan ruh hakkında bir soru sorduğunda şöyle cevap verdi: "Bu sabah yine esiyor".

Ma-tsu'nun diğ er bir tanınmış   ğrencisi Po-chang (720-814) idi. Onun zamanında, 'çalışmadan geçen gün yemek yenmeden geçen gün' olmuştur. Çalışmayana yemek yok prensibi üzerinde kurulu katışıksız bir Zen keşişleri topluluğunun Po-chang tarafından organize edildiğ i söylenir. Onun zamanından beri ağır el işleri vurgulanmış ve bir dereceye kadar kendi kendine yetme de Zen topluluklarının temel  zelliğ i haline gelmiştir. Bu arada bunların tam olarak Batıdaki manastırlar gibi olmadığ ı belirtilmelidir. Bunlar daha çok eğitim veren okullar gibidir, kişi istediğ i zaman hiçbir sınırlamayla karşılaşmadan burayı terkedebilir. Bazıları hayatları boyunca böyle keşiş olarak kalırlarken bazıları dünya işleriyle uğraşan rahip olurlar ve küçük tapınaklarda görev alırlar. Diğ er bazıları ise normal meslek yaşamına geri dönerler. Zen'in  nl  'Acıktığın zaman ye, yorulduğın zaman uyu' şeklindeki tanımı Po-chang'a atfedilir. Satori'ye ermesinin ise Ma-tsu'nun ona yüksek sesle bağırp    gün boyunca kulaklarının sağır olmasına yol açmasıyla ger ekleştiğ i söylenir. Ayrıca  ğrencilerine son yaşamı 'birşeye tutunma, bir şey arama' özdeyişiyle yansıtmalı şışkanlığında olduğ u da bilinir. Çünkü ne zaman kendisine Buda doğasını aramak hakkında soru sorulduysa, şöyle cevaplamıştır: Bir  k z n üzerine binip öküz aramak gibidir.

Bu dönemde Po-changın  ğrencisi Huang-Po ( .850)  nemli kişiler arasındadır. Sadece büyük Lin-chi'nin hocası olmakla kalmaz, aynı zamanda Chian Hsin fa Yau (Temel Zihin Doktrinleri  zerine) adlı eserin de yazarıdır. Bu kitabın i eriğ i genelde Hui-neng-shen-hui ve Ma-tsu'nun ileri sürdüğü doktrinler bütünüyle aynıdır. Fakat son derece açık bazı pasajlar ve son kısımlarda sorulara verilen samimi ve özenli cevaplar açısından da önemlidir.

"İşte tam da onu (Buda doğası) aramaları, ama ladıklarının tersi bir sonla karşılaşmalarına, onu kaybetme-

lerine yol açar. Çünkü bu Budayı ararken Buda'yı kullanmak, zihni ararken de zihni kullanmak demektir. Tam bir "kalpa" için ellerinden gelen herşeyi yapsalar bile ona erişemeyeceklerdir."

"Eğer Tao'ya çalışan kişiler, zihin esasına uyana-mazlarsa, zihinden ayrı ve onun üstünde bir zihin daha yaratmış, Budayı kendilerinin dışında aramış; formlara, pratiklere, uygulamalara bağlı kalmış olacaklardır ki bunların hepsi zarardır ve yüce bilgiye götüren yollar bunlar değildir."

Kitabın çoğu Beş 'zihin yokluğu' ve 'düşünce yokluğu' terimleriyle ne ifade edildiğini açıklamaya ayrılmıştır. Bu terimlerle harfî harfine boşluk ve hiç birşeylik arasında ki fark da titizlikle vurgulanmıştır. Metinler boyunca Taoist dil ve düşünceler yüze çarpar.

"Hiçbirinin anlamayacağından korktular da, onlar (Budalar) bu yüzden Tao ismini verdiler ona, fakat hiçbir kavramı bu ismin üzerine temellendirmemelisiniz. İşte, öyle denir. "Balık yakalanınca olta unutulur." (Chang-tsu) Beden ve zihin spontanlığı başarınca Tao'ya erişilmiş demektir ve evrensel zihin anlaşılabilir. Eski zamanda insanlar keskin zihinliydi. Tek bir cümleyi duymakla çalışmayı bırakmışlardı ve şöyle denir onlar için: "Öğrenmeyi bırakıp spontanlık içinde dinlenen ermişler." Bu zamanlarda insanlar kendilerini sadece bilgi ve çıkarımlarla destekleme peşindedirler. Yazılı açıklamalara büyük güven duyarlar ve tüm bunları da uygulama olarak nitelendirirler.

Bununla beraber görünen odur ki Huang-Po'nun öğrencilerine verdiği kişisel dersler her zaman böyle açıklayıcı olmuyordu. Lin-chi (Japon, Rinzai Ö.867) onun ağzından bir kelime bile alamamıştı. Ne zaman Huang-Po'ya bir soru sormaya kalkışsa aldığı cevap bir tekme oluyordu. Sonunda umutsuzluğa kapılarak manastırı tek etti ve baş-

ka bir üstadın öğütlerini almak istedi. Fakat Ta-yü de onun eski üstadının büyük anne nezaketini ve şefkatini nankörlükle karşıladığı için onu azarlayınca, bu davranış Lin-chi'yi uyandırdı.

Lin-chi yeniden Huang-Po'nun manastırına gitti. Fakat bir süre sonra tekmeyi basma sırası Lin-chi'ye gelmişti "Huang-Po'nun öğrettiği Budizm'de çok birşey yoktu" sonuçta..

Lin-chi'nin derslerinin kayıtları olan "Lin-chi Lu"da yoğun bir canlılık ve orijinallik göze çarpmaktadır. Dersler öğrencilere çoğu zaman günlük ve genellikle bir çoğu da "ateşli" bir tarzda anlatılmıştır. Metinlerden, Lin-chi'nin tüm kişisel gücünü öğrencisini direk olarak uyanışa itelemek için»kullandığı izlenimi edinilecektir. Öğrencilerin-i, tekrar tekrar kendilerine yeterince güvenmedikleri ve zihinlerini asla bir yana bırakmadıkları ve şu anda da tam önlerinde olan birşeyin peşinde koşturup durdukları için azarlar. Uyanış, Lin-chi açısından esas olarak bir "sinir" işidir-kişinin doğal/sponten işlevinin Buda doğası olduğuna dair şaşmaz inancı daha fazla geciktirmeden serbest bırakabilme cesareti. Kavramsal Budizm'e öğrencilerinin ulaşılması gereken aşamalar, elde edilmesi gereken amaçlar konularında ki takıntılarına karşı acımasız bir biçimde eleştirel yaklaşır.

"Neden konuşuyorum ben burada?" Çünkü, sadece siz Tao'nun takipçileri etrafta zihni aramak için koşturup duruyorsunuz, ve durduramıyorsunuz onu. Ama öte yandan eskiler rahat bir şekilde hareket ederdi. Şartlara (ortaya çıktıklarında) uygun davranırlardı. Siz, ey Tao'nun takipçileri, bakış açımı yakaladığınız zaman, Budaların başları üzerinde yargıya oturacaksınız. On aşamayı tamamlamış olanlar dürüst rütbeliler olarak gözükecekler, yüce uyanışa erenler ise sanki boyunlarının etrafında can-

gues var gibi. Arhans ve Pratyeka-kirli bir sır misali Budalar. Bodhi ve Nirvana, bir eşeğin koşum takımları...

"Yapmacık olmama" ve "doğallığın" önemi üzerine ise özellikle daha çarpıcı bir yaklaşım sergiler.

"Budizm'de çaba kullanmanın yeri yoktur. Sadece sıradan olun ve özel hiçbir şey olmayın. Rahatlatın bağırsaklarınızı su geçsin, giyin elbiselerinizi ve yemeğinizi yemeğe bakın. Yorulunca gidin ve yatın. Biliyorum cahiller gülecekler bana, fakat zeki insanlar anlayacaklar, ne demek istediğimi. Bir yerden bir yere giderken, her birini kendi eviniz gibi düşünürseniz, gerçekten de öyle olduklarını göreceksiniz. Çünkü şartlar size gelince onları değiştirmeye çalışmamaksınız.

Böylelikle o bildik hissetme alışkanlıklarınız ki beş cehennem için "karma"yı oluştururlar- kendiliklerinden özgürlüğün büyük okyanusu olacaklardır."

Özgürlüğü arayarak 'karma' yaratmaya dair şunları söyler:

"Zihin dışında Dharma yoktur, içinde de kavranılacak Birşey yoktur. Nedir öyleyse aradığınız. Her tarafta Tao'nun uygulanması ve denenmesi gerektiğini söylüyorsunuz. Yanılmaymız. Onu uygulayacak herhangi birisi varsa bile, bu da tamamen doğum-ölüm için karma oluşturulmasıdır. Altı duyumuz ve onbir çeşit davranış yolunuzu mükemmel bir şekilde disipline etmekten bahsediyorsunuz, fakat görüyorum ki bu tamamen 'karma'yaratmaktır. Budayı aramak ya da Dharmayı aramak tamamen cehennemler için karma yapmaktır.

Ma-tsu, Nan-Ch'uan, Chao-chou, Huang-po, ve Lihi de Zen (tadının)en iyi halini bulduğumuzu görürüz. Esin kaynağı olarak tamamen Taoist ve Budist olmasına rağmen aslında daha da fazladır. Son derece pratik, Son

derece gerçek ve dolaysızdır. Bu üstatların sözlerini çevirmenin zorluğunu kullandıkları Çince'nin klasik ya da modern olmayıp , daha çok T'ang hanedanının günlük konuşma dilindeki Çince olmasına verebiliriz. Neredeyse kaba ve genel olduğu söylenebilir. Doğallık anlayışı Taoçu ermişlerinki ile karşılaştırıldığında daha az geliştirilmiştir. Ve yine Taocu ermişler ve şairlerle karşılaştırıldığında daha az farkedilebilir güzelliktedir. Başka kültürlerle karşılaştırma yapabilmemizi sağlayan koşullardan yoksunuz. Batılı öğrencinin "Zen" tadını yakalayabilmesi için en uygun yol ortaya daha sonraları çıkmış olan sanat çalışmalarını incelemekle olacaktır. Verilebilecek en iyi örnek boylamasına belenmiş bir topraktan oluşan bir bahçe olabilir. Burası yosun ve dikenlerle kaplı hiç dokunulmamış kayalardan oluşmaktadır. Kyeto'daki Zen tapınaklarında benzerlerini görmek mümkündür bunların. Araçlar akla gelebileceğin en basiti, sonuç hiçbir insan tarafından dokunulmamış gibidir. Sanki deniz kıyısından hiç değiştirilmeden nakledilmiş gibidir. Fakat uygulamada bu sadece en duyarlı ve deneyimli sanatçıların başarabileceği birşeydir. Zen tadının işlenmiş ve yapmacık bir pirimitivizm gibi gözüktüğü doğrudur. Bazen öyledir de fakat Zen tadının kişi mucizevi bir şekilde amaçlamadan böyle olduğu ortaya çıkacaktır. Kişinin Zen yaşamı, onun bu yolu ilerletmesini sağlayacaktır.

Dolayısıyla bu T'ang üstatlarının 'doğallık terimi' Zeni tam anlamıyla, sanki ideallerini rüzgara bırakan ve istediği gibi davranan bayağı, kaba bir insan olmayı öneriyor, kutsuyor gibi harfi harfine alınmamalıdır. Çünkü bunun kendisi de yapmacık olacaktır. Zen'in doğallığı, insan her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın 'yapmacık' ve 'kendinin farkında olma'yı kaybedince ortaya çıkar, fakat böylesi bir ruh rüzgar gibi gelir ve gider ve kurumsallaştırılması ve korunması çok zordur.

Bununla birlikte T'ang hanedanının son dönemlerinde Zen'in önemi ve dehası öyle bir durumdaydı ki, Zen başka okullarla da ilişkisi olmasına rağmen; Çin'de hakim Budizm okulu durumuna gelmişti. T'sung-mi (779-841) bir Zen üstadı ve aynı zamanda da Hua-yen okulunun beşinci piriydi ve Avatamsaka Sutra felsefesini temsil ediyordu. Bu son derece kompleks ve gelişmiş durumda olan Mahayana felsefesi T'ung-shan tarafından mutlak ve görece arasındaki beşer ilişkisiyle ilgili beş derece doktrininin geliştirilmesinde uygulanmış ve daha sonra da öğrencisi Ts'ao-shan tarafından (I Ching), Değişmeler Kitabı felsefesiyle arasında ki ilişkiler kurulmuştu. Fa-yen (885-958) ve Fen-yang (947-1024) ikilisi de Hua-yen konusunda derin çalışmalar yapmış etkin üstatlardı. Bu çalışmalar da şu ana kadar Zen'in entellektüel formatını ulaştırırgelmiştir. Öte yandan Te-Chau (891-972) ve Yen-shau (904-75) gibi üstatlar da T'ien-t'ai ve Temiz Toprak Okullarıyla yakın ilişkileri sürdürdüler.

845 yılında Budizm'i kısa fakat şiddetli bir zulüm dalgası bekliyordu. Baskıları yapan Tao-cu imparator wu-tsung'du. Tapınaklar ve manastırlar yıkıldı, topraklarına el kondu, keşişler meslek yaşamına dönmeye mecbur edildi; imparatoru da bekleyen bir şanssızlık vardı Tao'cu simyacı bilimine olan coşkulu bağlılığı dolayısıyla 'ölümsüzlük' iksiri denemelerine katıldı, ve bu karışımı içtikten kısa bir süre sonra öldü. Zen okulu baskılara tüm diğer Budist okullardan daha iyi dayanmıştı. Şimdi ise önünde uzun bir dönem vardı ve bu dönem boyunca hem sarayın hem de halkın teveccühü Zen ile birlikte olacaktı. Zengin manastır kurumlarına yüzlerce keşiş üşüşmeye başladı. Okulların serveti ve sayısı öylesine arttı ki işin asıl ruhunu kavrayabilmek ciddi bir sorun haline geldi.

Popülerlik neredeyse her zaman kalite bozulmasını da beraberinde getirir. Zen de merasimsiz bir hareketten,

oturmuş bir kurum olmaya giden yolda görülmemiş bir karakter değişimi geçirdi. Üstatlar çok sayıda öğrenciyle baş edebilmek için metotların standardize edilmesi gereğini düşündüler. Manastır tipi oluşumlara sahip topluluklara özgü başka özel bir sorun daha vardı. Üyelerin artması, geleneklerin katılaşması, çırakların gittikçe artan bir şekilde sofu ailelerce eğitim için gönderilmiş normal bir mesleği olmayan çocuklardan oluşması anlamına geliyordu. Bu son faktörün kurumsal Zen'in gelişmesinde bir etkisi gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü Zen topluluğu artık eskisi gibi ruhani amaçlara sahip bir olgun insanlar birliğinden çok, ergenlik çağındaki çocuklar için dinsel (ruhi) bir eğitim kurumu halini aldı.

Bu şartlar altında disiplin sorunu artık tavana vurmaktaydı. Zen üstatları artık sadece konvensiyondan kurtulup özgürleşme yollarıyla değil, 'yontulmamış' gençliğe konvensiyonun, etik kurallarının, ve sıradan davranışlarının neler olduğunun gösterilmesiyle de meşgul olmak zorundaydılar. Zen'e bir özgürleştirme yolu, bir felsefe olarak ilgi duyan ve yaklaşan belli bir seviyeye ulaşmış Batılı öğrenci bu noktada dikkatli olmalıdır. Çünkü, aksi takdirde, karşısında bugün Japonya'da olduğu gibi manastır oluşumu bir Zen bulacak ve bu onlar için hiç de hoş olmayan bir sürpriz olacaktır. Zen'in "sopa" ile desteklenmiş bir disiplin olduğunu görecektir. Nihai noktası itibariyle, hâlâ etkin bir özgürlük yolu olmasına rağmen Zen'in aynı eski moda ingiliz halk okullarında ya da Cizvit çıraklarında olduğu gibi, başlıca uğraşısının "karakteri eğitmek" olan disiplinle bir perhiz olduğunu da görecektir. Fakat bu işi de çok iyi yapmaktadır. Zen modeli -genelde modellerin olduğu gibi- son derece iyi bir modeldir. Kendine güvenir, nüktedandır, temiz ve son derece düzenlidir, acelesiz olmasına rağmen enerji doludur, ve keskin bir estetik duyarlılıkla beraber "çivi gibidir." Bu kişiler hakkında edinilebilecek ge-

nel izlenim, Daruma oyuncaklarından edinebileceklerle aynıdır. Yumuşaktırlar ama kimse yere yıkamaz onları...

Yine başka önemli bir sorun da ruhani nitelikli bir kurumun güç ve zenginliğe kavuştuğu zaman karşılaştığı problemlerdir. İnsanın karakterinde bulunan makam rekabeti ve üstat olma hakkına kimin sahip olduğu problemi şeklinde ifade edebiliriz bu problemi. Ta-yüan tarafından 1004 yılında yazılmış olan Ch'uan Tang-Cu ya da 'Meşalenin Devrinin Kayıtları' isimli eserde bu problemten bahsedilmiştir. Çünkü bu çalışmanın başlıca amaçlarından birisi de Zen geleneğinin devamı için uygun bir (apostolik) veraset zinciri oluşturabilmektir. Böylelikle de geriye doğru Buda'nın kendisine kadar ulaşan bir zincirleme şeklinde satori'si onaylanmış birisi tarafından onaylanmayan bir kimsenin yetki iddiasında bulunmasının önüne geçmek amaçlanmıştı.

Bununla birlikte hiçbirsey, elle tutamayacağımız ruhani bir sezgi alanıyla ilgili uygun sıfatlar bulabilmekten daha zor değildir. Adaylar eğer azsa sorun çok ciddi yön getirecektir. Zen bu sorunu dikkate değer bir zekayla çözmüştür. Uygulanan yöntem sadece bir yeterlilik testi değildir -bundan daha fazlası demek olan- aynı zamanda da Zen deneyiminin kendisinin minimum seviyede bir yanılma payıyla aktarılmasını da sağlamıştı.

Bu nefis buluş kung-an 'Zen problemi' sistemiydi. Motamot bir çeviriyle bu ifade 'kamu dokümanı' ya da 'dua' anlamlarına gelmektedir. Çünkü bu anlamda hukuki bir örnek oluşturacaktır. Dolayısıyla koan sistemi "mando" yani eski üstatların anekdotlarından elde edilmiş bir testler serisini geçmeyi gerektirmekteydi. Başlangıçtaki koanlardan birisi Chao-chou'nun, bir köpeğin Buda doğası olup olmadığı sorusuna verdiği "Hayır" ya da "Wu" cevabıdır, öğrenciden beklenen "koan'ın anlamını yaşadığını özel

bir yöntemle -ki bu genellikle sözlü olmayan bir yöntemdir- belirtmesiydi ki bu yöntemi de sezgileriyle keşfetmek durumundaydı.

Onuncu ve onbirinci yüzyıllar boyunca devam eden (Zenginlik çağına koşut başka bir gelişme de ruhun kaybedilmesi) eğilimiydi ki bu da sonuçta büyük T'ang üstatlarının birçok çalışmasının ortaya çıkma nedeni oldu.

Bu üstatların anekdotları sonraları Pi-yen Lu (1125) ve Wu-men koan (1219) gibi antolojilerde toplanmıştır. Bu anekdotların koan yönteminde kullanılması ise Yüan-wu (1063-1135) ve öğrencisi Ta-hui (1089-1163) tarafından Lin-chi'den devam eden verasetin onuncu veya onbirinci yüzyılında başlatılmıştı. Fakat onu zaten andıran birşey de Huang-lung tarafından çok sayıdaki takipçileriyle başedebilmek için uygulanmıştı. Huang-Lung (1002-69) üç sorulu bir test planladı ve bu test bugün 'Huang-Lung'un üç engeli' olarak bilinmektedir.

Soru: Herkesin bir doğum yeri vardır. Senin doğum yerin neresi?

Cevap: Bu sabah erkenden pirinç çorbamı içtim. Şimdi yine acıktım.

Soru: Elim Buda'nın eline nasıl benzer?

Cevap: Ay altında kopuz çalmak...

Soru: Ayağım bir eşeğinkine nasıl benzer?

Cevap: Beyaz balıkçıl karda durunca, rengi daha değişik olur.

Kuşkusuz eldeki cevaplar sorulara verilmiş asıl karşılıklardı fakat daha sonraki problem hem soruyu hem de cevabı ilgilendirir hale gelmiştir. Çünkü öğrenciden istenen pek de açık olmadıkları söylenebilecek olan bu ikisinin arasındaki ilişkiyi incelemesiydi, şimdilik her koanın Zen deneyiminin bir parçası olan bir esas içerdiğini, ve bu

esasın genellikle kişinin umabileceğinden çok daha açık bir şekilde sunulması yoluyla gizlendiğini ve koanların sadece Boş'a ilk uyanışla değil aynı zamanda hemen bunun ardından gelen onun düşünce ve yaşamda ifade edilmesiyle de ilgilendiğini söylemek yeterli olacaktır.

Koan sistemi Lin-chi (Rinzai) Zen okulunda geliştirilmişti, fakat muhalefeti de yok değildi. Soto Ekolü, onun çok yüzeysel olduğunu düşünmekteydi. Her ne kadar koan savunucuları bu tekniği satorinin temel bir önkoşulu olduğunu düşündükleri 'ezici şüphe duygusunu' uyarmak için bir araç olarak kullandırlarsa da, Soto Ekolü onun kendisini çok basite indirgendiğini ve böylece satoriye aramanın onu daha da öteye ittiğini ve daha kötüsü de yüzeysel bir satoriye yol açtığını iddia etmekteydi. Rinzai Ekolünün takipçileri bazen şunu da söylemişlerdir; 'Satorinin yoğunluğu, hemen ondan önce gelen şüphe duygusunun ve körü körüne arayışının yoğunluğuyla orantılıdır.

Fakat Soto için ise böyle bir satori dual karakterdeydi, ve yüzeysel hissi bir reaksiyondan başka birşey değildi. İşte Soto'ya asıl dhayana 'oturmak için oturmak' 'yürümek için yürümek' yani güdüsüz eylem de (vu-wei) olduğunu söylemesi bu yüzdendir. Bu iki ekol böylece sırayla şöyle anılırlar, K'an-hua Zen (anekdot Zen'i gözlemek) ve Mo-chau zen (sessizce aydınlanmış Zen).

Rinzai Zen ekolü Japonya'ya 1191 yılında bir Japon T'ien-t'i keşişi olan Eisai (1141-1215) tarafından getirilmişti. Eisai, Kiyoto ve Kamakurada Sarayın koruyucu katanları altında manastırlar da kurmuştu. Soto Ekolü ise 1227 yılında olağanüstü bir zekaya sahip Dogen (1200-53) tarafından getirildi. Dogen büyük Eiheiji manastırını kurdu fakat sarayın yardımlarını kabul etmedi. Zen'in Japonya'ya Kamakura döneminin başlangıcından az sonra girdiği belirtilmelidir. Bu sırada askeri diktatör Yorimoto ve

onun samurai takipçileri gücü o zaman için kokuşmuş, bozuk bir yapıya sahip soylular sınıfının elinden almışlardı. Bu tarihi rastlantı askeri sınıfa, yani samuraylara, son derece hoşlarına gidecek bir Budizm modeli sağladı. Çünkü bu model pratik ve dünyasal nitelikler taşıyordu ve basit dolaysız bir yaklaşım sergiliyordu. Böylece kendine özgü bir yapıya sahip bir yaşam tarzı olan "bushido" savaşçının Tao'su, ortaya çıktı, ki temelde bu Zen'in savaş sanatlarına uygulanmasından başka birşey değildi. Budanın barışsever doktrinlerinin savaş sanatlarıyla beraber bulunabilmesi her zaman diğer Budizm Ekollerine şaşırtıcı gelmiştir. Bu uyanışın ahlaktan tamamen uzaklaştığı izlenimini vermektedir. Fakat şunun da farkına varılmalıdır ki, Budizm temelde, ahlakî konvensiyonlarla beraber her türlü konvensiyondan bir özgürleştirme yoludur. Öte yandan Budizm Konvensiyona karşı bir isyan değildir ve askeri kastın konvensiyonel yapılanmanın entegre bir parçası haline geldiği ve savaşçının oynadığı rolün kabul edilmiş bir egemenlik olduğu toplumlarda, Budizm ona bu rolü bir Budist olarak oynama şansını verecektir. Barışsever bir hristiyan için ortaçağ şövalyesi tiplmesi daha az şaşırtıcı gelmeyecektir herhalde.

Zen'in Japon kültürüne katkıları sadece Bushido ile sınırlı değildir. Zen, insanların yaşamlarının neredeyse her yerine; mimariye, şiire, resime, bahçeciliğe, atletizme, sanatlara, ticarete girmişti. En sıradan halk unsurlarının bile günlük düşünce ve diline sızmıştır. Çünkü Dogen, Hakuin, Bankei gibi Zen keşişlerinin dehası, ayrıca Ryokan, Basher gibi şairlerin ve Sesshu gibi ressamların sayesinde Zen sıradan insanın rahatlıkla anlayabileceği bir duruma sokulmuştur.

Özellikle Dogen, kendi ülkesinde bu konuda büyük katkılarda bulunmuştur. Yazmış olduğu muazzam Shobogenzo yerli dildeydi ve Budizm'in şekilsel disiplininin en

derin noktalarına kadar her konusunu içermekteydi. Kendisinin zaman, değişim ve rölativite doktrinleri açıklanmış en kışkırtıcı şiirsel örneklemelerle anlatılmıştır. Bu eseri ingilizce'ye çevirebilecek zamanı ve yeteneği bulabilmiş birisinin olmaması ise gerçekten esef vericidir. Hakuin (1685-1768) koan sistemini yeniden oluşturdu ve sekenden fazla Zen halefi yetiştirdi. Bankei (1622-93) Zen'i sunmak için öylesine basit ve kolay bir yol buldu ki, bu yol gerçek olamayacak kadar iyiydi. Geniş çiftçi kitlelerine ve halk gruplarına hitap etti fakat onu takip etmeye cesaret edebilmiş 'önemli' hiç kimse çıkmamış gözükmektedir.

Bu arada Zen Çin'de Ming hanedanına (1368-1443) kadar gelişmeye devam etti. Bu gelişimle değişik Budizm okulları arasındaki farklar yavaş yavaş kaybolmaya ve Temiz Toprak Ekolü (ki bu ekol hatırlanacağı gibi Amitabha'nın ismine yalvarılması üzerine "kolay bir yol" içeriyordu ve popülerdi) ve koan sistemiyle çok az birkaç Zen topluluğu günümüze kadar gelebilmiştir. Fakat inceleyebildiğim kadarıyla bunların vurguları da ya Sato ya da Tibet Budizm'inin 'mistik' uğraşlarına eğilimli bulunmaktadır. Her ikisinin de Zen görüşleri biraz karışık ve sorgulanabilir bir insanın fizik anatomisi öğretisiyle ilişkilidir. Bu öğretide Taoist simya düşüncelerinden esinlenmiş gözükmektedir.

Çin Zen'inin tarihi ciddi bir hayret problemi getirir. Rinzei ve Soto Zen'lerinin ikisi de bugün Japon manastırlarında bulabildiğimiz şekliyle za-zen yani oturarak meditasyon konusuna büyük önem verirler. Bu meditasyon günde birkaç saat boyunca uygulanır ve doğru bir pozisyonda durmak ve doğru şekilde solumak da çok önemlidir. Zen'in uygulaması ne niyet ve amaç için olursa olsun, za-zen uygulamasıdır. Rinzei ekolü buna bir de sanzen'i yani kişinin kuan görüşünü iletmek için üstadına yaptığı periyodik ziyaretleri de ekler. Bununla birlikte, şu diyalog da gözardı edilmemelidir:

"Ustad, Bhayana üstadı Ch'ang'e sordu: "Kişinin kendi doğasını görebilmesi için hangi uygulamayı yapması gerekir."

- İlk önce bağdaş kurup oturarak samadhi'ye ulaşma önemlidir. Samadhi elde edilince kişi kendi içinde samadhi yardımıyla prajna'yı uyarmalıdır. Prajnayla da insan kendi öz doğasını görebilir.

- (Shen-hui): Samadhi'nin uygulanması, bu zihnin bilinçli bir eylemi değil mi?

- (Ch'ang): Evet.

- (Shen-hui): Öyleyse bu amaçlı eylem sınırlı bir bilinç eylemidir ve bu kişinin kendi doğasını görmesini nasıl sağlayabilir ki?

- (Ch'ang): Kişinin kendi doğasını görebilmesi için samadhi uygulaması gerekir. Başka türlü nasıl görebilir ki insan?

- (Shen-hui): Bütün bu samadhi uygulamaları bir defa kökten yanlıştır. Samadhi'yi uygulayacak insan nasıl samadhi'ye erişebilir ki?

Ma-tsu ve Huai-jang arasında geçen olaydan daha önce zaten bahsetmiştik. Burada Huai-jung meditasyona oturmayı, bir tuğlayı parlatarak ayna yapmayla karşılaştırmıştı. Başka bir defa da Huai-jung şöyle demiştir:

"Kendiniz'i meditasyona oturarak eğitmeniz, kendinizi oturan bir Buda olmak için eğitmenizdir. Kendinizi za-zen konusunda eğiterseniz, bilmelisiniz ki Zen ne yatma ne de oturmaktır. Kendinizi oturan bir Buda olmak için eğiterseniz, bilmelisiniz ki, Buda sabitlenmiş bir şekil değildir. Dharma'nın sabit bir makamı olmadığı için, seçimler yapmayla ilgili birşey değildir o. Eğer, kendinizi oturan bir Buda yaparsanız bu bütün anlamıyla Buda'yı katlet-

mektir. Eğer oturma pozisyonuna bağlı kalırsanız Zen prensibine erişmeniz mümkün olmayacaktır."

Bu, Hui-nang'dan, Lin-chi'ye tüm T'ang üstatlarının değişmez doktrini olarak göze çarpmaktadır. Bugün Zen keşişlerinin başlıca uğraşısı olan za-zen örneğiyle alakalı derslerinin hiçbir yerinde bir emir ya da bir önem bulamadım. Tam tersine bu uygulama, yukarıdaki iki alıntı gibi devamlı olarak olumsuz bir şekilde de alınmıştır.

Za-Zen uygulamasının Zen keşişlerinin yaşamında tekrar tartışmaya gerek kalmayacak kadar normal bir kural haline gelmiş olduğu düşünülebilir. Ya da verdikleri dersin sadece za-zen'i anlamış ve artık onun ilerisine gitme zamanı gelmiş olan ileri seviyedeki öğrencileri gözönünde bulundurularak planlanmış olduğu da düşünülebilir. Fakat bu söylevlerin bazılarına katılmış ruhani sınıftan ya da meslek yaşamından insanlar dolayısıyla pek de doğru görünmemektedir, çünkü Çin'in iyi yetişmiş yogilerle dolup taşmakta olduğunu düşünmek oldukça fantastik kaçacaktır. Söylevler genellikle 'bu derslerin Budist erdemler konusunda iyi eğitilmiş kişiler için olduğunu kısa ve rasgele bir şekilde belirterek başlarlar. Fakat bu belirtme, verilen derslerin, sıradan, sosyal ve etik konvensiyonları öğrenmiş ve bu yüzden de Budizm'i genel edep kurallarına karşı bir isyan bahanesi olarak kullanma tehlikesiyle karşı karşıya olmayan olgun insanlar için olduğundan başka bir anlama gelmez.

Bir başka alternatif de, eleştirilen Za-zen örneğinin sadece (oturmak için oturmaktansa) bir amaç için, Budalığı elde edebilmek için uygulanmakta olması olarak düşünülebilir. Bu, Rinzai ekolünün Koan aracılığıyla bir "büyük şüphe" ekmesine Soto ekolünün itirazıyla aynı çizgidedir. Her ne kadar Soto bu açıdan Rinzaiye karşı pek adaletli olmasa da, bu kesinlikle eski üstatların doktrin-

lerinin mantıklı bir açıklaması olacaktır. Bununla beraber, onun bir müddet boyunca devam eden oturmanın, ölü olmaktan pek daha fazla farkı olmadığına dair bir çok sözü de vardır. Tabii ki oturma için- ayakta durma, yürüme, uzanma için olduğu gibi- uygun bir yer olacaktır. Fakat oturmanın özel bir erdem içerdiğini düşünmek "şekle bağlanıp kalmaktır." Dolayısıyla T'an-ching eserinde Hu-neng şöyle der:

*Oturan, yere uzanmayan canlı bir adam
veya uzanmış oturmayan ölü birisi;
sonunda hepsi de sadece kirli iskeletlerdir bunların.*

Japon Zen anlayışında bile Za-zen uygulamasını çok önemsememesiyle birlikte, kişinin günlük sıradan işlerini bir meditasyon yöntemi olarak vurgulayan yaklaşımlarla sık sık karşılaşabilir. Bu özellikle Bankei için doğrudur, ve bu uygulama 'çay töreni', 'firça çizimi' okçuluk, eskrim ve ju-jutsu gibi sanatların Zen'i uygulama yolları olarak böyle çok kullanılmasının ardında yatan nedendir. Öyleyse belki de, Za-zen uygulamasının daha sonradan abartılması, Zen manastır oluşumunun çocukları eğitim okuluna dönüştürmesinin temel bir parçasıdır. Bu çocukların ellerinde sopalarıyla onları gözetleyen dikkatli bakışlar altında saatlerce dik bir şekilde oturtulmaları, ne de olsa onları kötülükten uzak tutmanın emin bir yoludur.

Fakat, her ne kadar Za-zen Uzak Doğu'da abartılmış bile olsa belli bir süre sadece oturmak için oturmak-Avrupa ve Amerikalıların gergin kafaları ve yıpranmış bedenleri için belki de dünyada en iyi şeydir. Tabii ki kendilerini Budalara dönüştürmek amacını taşımadıkları sürece.

İKİNCİ BOLUM

PRENSİPLER ve UYGULAMA

I. 'BOŞ VE HARİKULADE'

En eski Zen şiirinin başlangıcı şöyledir:

*Seçmekten ayırmaktan kaçınır
bunun dışında eksiksiz yol (Tao) zorluk içermes
hoşlanmaktan, hoşlanmamaktan vazgeç,
işte o zaman herşeyi açıkça anlayacaksın
bir kıl kadar fark vardır,
yer ve gök arasında
apaçık gerçeğe ulaşmak mıdır istediğin ?
Bırak artık öyleyse bu doğru-yanlış kaygılarını
aslında doğru-yanlış çelişkisi
insan zihninin bir hastalığından başka bir şey değildir.*

Amaç, duyguları susturmak ya da ince bir umursamazlık yaratabilmek için çaba sarfetmek değildir. Amaç, iyi ya da hoş bir şeyin, kötü ya da nahoş bir şeyden elde

edilebileceği evrensel yanılgısının içine nüfuz edebilmektedir.

Herkes güzelliği güzel olarak algılayınca

çirkinlik zaten vardır,

herkes iyiliği iyi olarak algılayınca

kötülük zaten vardır.

Olmak ya da olmamak karşılıklı çıkar ortaya

zor ve kolay karşılıklı anlaşılır

uzun ve kısa birbirleriyle karşılaştırılır

yüksek ve alçak karşılıklı konuşlandırılmıştır,

önce ve sonra karşılıklı bir zincirlemedir.

Bunu görebilmek, kötülüksüz bir iyiliğin aşığı olmayan bir yukarı gibi olduğunu görmektedir. Aynı zamanda takip edecek iyi bir ideali oluşturma devamlı olarak sağa dönmekle soldan kurtulmaya çalışmaya benzer. İnsan bu yüzden daireler çizmek zorunda kalır.

Bunun mantığı öylesine basittir ki kişi onu aşırı derecede kolay olarak düşünmeye kısıktırılır. İnsan zihninin en saf düşünüşü, zamanın akışı içerisinde herşeyin daha iyi olacağı düşüncesini yıktığı için daha da kuvvetlidir bu kısıktırılma. Çünkü genel kanı, eğer bu gelişme yoksa, insan yaşamının tüm anlam ve cazibesini yitireceği yönündedir. Durmaksızın ilerleme nitelikli bir yaşamın tek alternatifi, durağan ve ölü, sadece var olmak bağlamında, üzüntülü ve anlamsız bir yaşamdır ki, böyle bir yaşamı sürdürmektense intihar etmek daha iyi olacaktır. İşte tam bu tek alternatif düşüncesi, zihnin ne kadar sıkı, nasıl dualist bir tarzda sınırlandığını ve iyi-kötü kavramlarının ya da bu ilişkinin bulanık bir karışımının dışında başka ifadeler yardımıyla düşünmesini ne kadar zor olduğunu göstermektedir.

Fakat, Zen bu kalıptan bir özgürleşmedir. Açık bir şekilde de O, sönük başlangıç noktasını seçmenin ve hayatın devamlı iyiyi seçerek ciddi bir gelişme kaydedebileceği düşüncesinin saçmalığını anlamaktadır. Kişi ise rölativiteyi duyumsayarak yaşamın kendisinden bir şey elde edilecek ya da, bir bira fıçısıymış gibi dışarıdan yaklaşılabilecek bir şey olmadığını bilerek başlamalıdır. Başarmak her zaman başarısızlığa uğramaktır- çünkü kişi bir şeyde başarılı oldukça daha çok başarılı olma gereksinimi doğacaktır. Yemek yemek acıkmak için yaşamaktır.

Önemli gelişmeler yanılgısı karşıtlık anlarında ortaya çıkar. Sert bir yatakta soldan sağa dönen bir kişi örneğinde olduğu gibi. Pozisyon karşıtı var olduğu müddetçe daha iyidir, fakat çok geçmeden ikinci pozisyon da birincisini andırmaya başlar. Böylece kişi daha rahat bir yatak elde eder ve bir müddet için huzur içinde uyur. Fakat sorunun çözümü kişinin zihninde ilginç bir boşluk bırakır, bu boşluk en kısa zamanda şimdiye kadar- farkedilmemiş ve en azından sert yatak sorunu kadar acil olan ve hayal kırıklığına uğraticı olan başka dayanılmaz bir karşıtlıkla doldurulur. Boşluğun ortaya çıkması rahatlık duygusunun sadece rahatsızlık duygusuyla ilişkisi dolayısıyla var olabileceğinden dolayı ortaya çıkar. Bunu gözün bir biçimi, gerideki zıt bir fon sayesinde görebilmesi gerçeğine de benzetebiliriz.

İyi ve kötü, acı verici ve hoş şeyler öylesine ayrılmaz ve farklılıklarında öylesine benzerdirler (bir paranın iki yüzü gibi)ki:

Güzel çirkin ve çirkin de güzeldir
ya da bir şairin ifadesiyle,

*"Sorunu olmak, şansı olmaktır,
anlaşmaya varmak, muhalefet doğurmaktır."*

Bir başka şiirde konu daha canlı ifade edilir.

*"horoz akşamları şafağı ilan eder
gece yarısında ise parlak güneşi"*

Bundan dolayı Zen, acıktığımız zaman yemek yememizin boş olduğu; açlıktan kıvrınmanın daha iyi bir davranış olduğu gibi düşüncelerden çok uzaktır. Yine Zen'e göre kaşınan yerimizi kaşımamız da, insanlık dışı bir davranış değildir. İyinin peşinde koşmanın getireceği hayal kırıklığının, durağanlık belasının içinde bulunduğu durum kızgın bir kayanın üzerindeki pirelerin durumu gibidir. Alternatiflerin hiçbirisi çözüm olmayacaktır, düşen pire zıplamak, zıplayan pire düşmek zorundadır. Seçmek saçma birşeydir, çünkü seçecek bir alternatif yoktur.

Bu yüzden dualist tarzıyla bakan birisine Zen'in pozisyonu özgür irade anlayışının karşısında bir kaderci yaklaşım gibi görünebilir. Keşişin birisi VVu-chau'ya şöyle sorar:

- Hergün giyiniyoruz ve yiyip içiyoruz, giyinme ve yeme zorunda kalmaktan nasıl kurtulacağız.
- Giyiniriz ve yeriz dedi. Wu-chao.
- 'Anlamıyorum' diye cevapladı keşiş.
- 'Anlamıyorsan' dedi Wu-hou 'Elbiselerini giy ve yemeğini ye!'

Kendisine 'sıcaktan' nasıl kurtulunabileceğini soran bir keşişe başka bir üstadın verdiği cevap onu ne sıcak ne de soğuk olan bir yere yöneltmek oldu. Kendisinden bir açıklama beklediğinde şöyle cevap verdi.

- "Yazın terler, kışın titreriz!"

Ya da bir şiirde ifade edildiği şekliyle;

"Soğuklarda, ısıldayan ateşin önünde ocağın etrafında toplanırız.

Sıcaklarda, dağın nehirlerinin kıyısında, bambu ormanında otururuz."

Bu açıdan bakınca kişi,

"yağmurun ortasında güneşi görebilir,

ve ateşin ortasında berrak suları"

Fakat bu bakış açısı kaderci değildir. Onu sadece basit bir şekilde sıcak havalarda terlemenin, soğuk havalarda titremenin, acıkınca yemenin, yorulunca uyumanın kaçınılmazlığına boyun eğmek olarak görmemek gerekir. Kadere boyun eğmek, boyun eğip teslim olan birisinin varlığı demektir ki Zen için böyle bir kişilik yoktur. Özne ve nesne, bilen ve bilinen dualitesi tüm diğerleri gibi görece, karşılıklı ve ayrılamazdır. Sıcak olduğu için terlemeyiz, terlemek ısıdır. Güneş gözlerin varlığından dolayı bir ışıktır demek, gözler güneşin sayesinde görebilir demekle aynıdır. Bu bakış açısı pek de alışıldık gelmeyecektir. Çünkü bizim oturmuş kalıplarımızda önce ısı gelir ve daha sonra da sebep sonuç örgüsü içerisinde beden terler. Peynir ekmek demek yerine ekmek-peynir demek gibi, onu diğer şekilde söylemek şaşırtıcı gelecektir. Zenrin Kushu şöyle der:

"Ateş, güneşin ısınmasını beklemez

rüzgar, ayın soğumasını"

Bu şaşırtıcı ve görünüşte mantıksız bir şey olan genel anlayışın tersyüz edilmesi belki de Zen'in sıkça kullandığı "sudaki ay" örneklemesiyle açıklanabilir. Sudaki ay gerçeği insan deneyimine benzetilmiştir. Su özne, ay ise nesnedir. Su olmadığı ya da ay olmadığı zaman sudaki ay da olmayacaktır. Fakat ay, gökyüzünde görününce su onun görüntüsünü almak için hiç beklemez, en küçük bir

damla sudan dışarıya damlatıldığında ay yansımısını göndermeyi amaçlamaz. Su ise onun yansımısını amaçlı bir şekilde almayacaktır. Bu olayın nedeni olarak suyu gösterdiğimiz kadar ayı da gösterebiliriz ve suyun ayın parlaklığını yansıttığı gibi ay da suyun parlaklığını yansıtabilir. Zenrin Kushuda bir başka şiirde şöyle der:

*"Ağaçlar gösterir rüzgarın bedensel şeklini;
ve aya hayat enerjisini veren dalgalarıdır."*

Şiirsel ifadeleri bir kenara bırakırsak, insan deneyimini belirleyen şey zihnin doğası ve onun yapısının duyumları olduğu kadar, aynı zamanda varlıkları zihin tarafından dış objelerdir. İnsanlar kendilerini deneyimlerinin kurbanı ya da kuklası gibi hissederler, çünkü 'zihin-beden'in 'onlara' istekleri olmaksızın dayatılmış bir doğası olduğunu düşünmekle 'kendilerini' zihinlerinden ayırmaktadırlar. Dünyaya gelirken, haz ve acının devamlı birbiri ardına gelmesiyle hayal kırıklığına uğrayacak bir organizmayla donatılırken, kimsenin kendilerine birşey sormadığını söylerler. Öte yandan Zen bizden bir zihne 'sahip' olmanın kim olduğunu ana-babamızın bizim doğumumuzla sonuçlanacak süreci başlatmadan önce, doğmak istediğini söylememiş olanın 'kim' olduğunu bulmamızı da ister. Nesnel yalnızlık ve başından deneyimler geçen zihin verilmiş birisi olma hissi, işte bundan dolayı tam anlamıyla kötü bir anlambilim yanılgısıdır. Israrla yanlış düşünme sonucu ortaya çıkan hipnotik bir telkindir. Çünkü deneyime yapı veren, beden-zihinden ayrı bir 'kendim' yoktur. Aynı şekilde bu zihin-bedenin kendisine, o pasif ve isteksizken, belirli bir yapı verilmiş olduğundan bahsetmek de gülünç ve saçma kaçacaktır. O bu yapının kendisidir ve bu yapı ortaya çıkmadan önce bir zihin-beden yoktur zaten.

Aslında sorunumuz düşüncenin gücünün bize şeylerin kendilerinden ayrı bir şey sembolleri zincirlemesi

oluşturma imkanı tanımasında yatar. Bu kendimiz hakkında kendimizin ayrı bir sembol ve düşünce oluşturabilme olasılığını da kapsar. Çünkü düşünce gerçekten o kadar çok daha anlaşılabilir, sembol asıldan o kadar çok daha sarsılmazdır ki sonuçta kendimizi kendimiz hakkındaki düşünceyle tanımlamayı ve özdeşleştirmeyi öğreniriz. İşte nesnel bir his olan, zihin sahibi bir 'ben' deneyimini isteği dışında yaşayan içe dönük olarak yalnız özne düşüncesi buradan kaynaklanmaktadır. Zen, somut üzerindeki karakteristik vurgusuyla gösterir ki, o çok değerli 'ben' aslında sadece bir düşüncedir. Fakat eğer gerçek yaradılışımızla karşılaştırılırsa sıkıcı sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir.

Belirli bir 'kendi-bilinç'in anormal münasebetsizliğinin ortaya çıkması; bir yandan kendimiz hakkındaki düşüncenin, diğer yandan da dolaysız ve somut kendimiz hissinin çatırma ve zıtlılığını farkettiğimiz zaman ortaya çıkar.

Bizim, kendimiz düşüncesiyle özdeşleştirilmemiz sonra erdiğinde, subje ve obje, bilen ve bilinen arasındaki ilişki; subjenin objeyi yarattığı gibi objenin de subjeyi yarattığı gerçek bir ilişki, bir karşılıklılık olur. Bilen kendisini deneyimden ayrı olarak hissetmez. Sonuç olarak hayattan birşeyler çıkarma deneyimden birşeyler umma düşünceleri de saçma bir konuma düşer. Başka bir ifadesiyle, gerçekte, farkında olduğum şeylerin bütününden ayrı bir benliğe sahip olmadığımız açık bir kesinlik kazanır. Bu bir mücevherler ağı şeklinde betimlenen, Hua-yen doktrini-dır. Bu mücevherler ağında her bir mücevher bir diğerini yansıtmaktadır.

Nesnel yalnızlık hissi, isteğe bağlı ve istek dışı olayların güncelliği, farketmeme başarısızlığının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu güncellik soluğumuzun gözlemlenmesiyle kolayca anlaşılabilir. Çünkü bakış açımızdaki

ufak bir değişiklik "nefes alıyorum" denilebileceği gibi, "nefes alma işleminin kendi başına" oluştuğunun da söylenebileceğini gösterir. Eylemlerimizin bir karar sonucu olduğu zaman isteğe bağlı, bir karar sonucu olmadığı ise istek dışı olduğunu düşünürüz. Fakat eğer kararın kendisi de isteğe bağlı olarak ortaya çıkmaktaysa, bu her karardan önce başka bir karar vermenin bulunmasını gerektirir ki bu da ne yazık ki varlığı mümkün olmayan sonsuza doğru zincirleme bir gerilemedir. Tuhaf olan şudur, eğer biz karar vermek zorunda idiysek, bu durum karar verme konusunda özgür olmadığımızı göstermektedir. Fakat biz karar verme konusunda özgür olduğumuzu söyleyebiliriz, çünkü karar olur. Nasıl yaptığımız konusunda en ufak bir bilgimiz bile olmadan karar veririz. Aslında o ne isteğe bağlıdır, ne de istek dışıdır. Bu göreceliği hissedebilmek deneyimimizin bir bütün olarak geçirdiği başka bir sıradışı değişikliktir ve her iki yolla da betimlenebilir olan herşeye benim karar verdiğimi ya da kararlarım da içinde olmak üzere herşeyin bir karar, -eylemlerimin en özgür- aynen içimden gelen hıçkırıklar, ya da dışarıda bir kuşun ötmesi gibi oluşur.

Şeyleri bu şekilde görme tarzı çağdaş bir Zen üstadı tarafından canlı bir anlatımla betimlenmiştir:

"Birgün kafamdaki tüm düşünceleri silip attım. Tüm arzulardan vazgeçtim. Kendileri yardımıyla düşündüğüm ve anlama ulaştığım tüm kelimeleri bir kenara bıraktım. Biraz garip hissettim kendimi. Birşeyin içine doğru sürüklenmekteydim sanki ya da hiç tanımadığım bir güce temas etmekteydim! Ve tamam, girdim işte. Fiziksel bedenimin sınırlarını kaybetmiştim artık. İşte, cildim olduğu yerde duruyordu, fakat bana doğru gelen insanlar görüyordum, ama hepsi de aynı adamdı. Hepsi bendim. Bu dünyayı hiç tanımamıştım daha önce. Yaratılmış olduğuma inandırdım, fakat işte şimdi düşüncelerimi değiştirmekteyim; as-

la yaratılmamıştım ben; ben evrendim, Bay Sasaki bir birey olarak var olmamıştı."

Böylece, 'ben' ve 'deneyimim' arasındaki nesnel ayırmadan kurtulmanın kendim hakkındaki düşüncemin kendim olmadığını görmek yoluyla 'dışarıdaki' dünya ve kendim arasındaki gerçek ilişkiyi keşfetmek anlamına geldiği görülecektir. Bir yanda birey, öbür yanda dünya; sadece 'aralarındaki' somut gerçekliğin soyut sınırları veya soyut ifadeleridir. Bu aynen somut bir demir paranın, iki yanındaki soyut öklit yüzeyleri arasında bulunması gibidir. İşte aynen bu şekilde ayrılması mümkün olmayan tüm zıtların (yaşam-ölüm, iyi-kötü, haz-acı, kazanç-kayıp) gerçeklik durumu da kelimelerle ifade edemediğimiz bu "ara"dır.

İnsanın kendisi hakkındaki düşünceyle özdeşleşmesi ona güvenilemez ve yanıltıcı bir süreklilik hissi verir. Çünkü bu düşünce, geçmişten özenle seçilmiş, muhafaza altına alınmış ve sabit bir karaktere sahip anılar üzerine kurulu olduğu için; bir dereceye kadar sabittir. Toplumsal kalıplar bu düşüncenin sabitliliğini destekler, çünkü sembollerin ne kadar işe yarayacağı onların sağlamlığına bağlıdır. Bu yüzden kalıplar insanı, kendisi hakkındaki düşüncesini en azından bu kadar soyut ve sembolik olan bu roller ve klişelerle birleştirilmesi konusunda destekler, ve buna teşvik eder. Çünkü bu rol ve klişeler insana kendisi hakkında son derece kesin ve anlaşılabilir düşünce oluşturmada yardımcı olacaktır. Fakat insan kendisini bu sabit düşünce ile özdeşleştirdiği ve tanımladığı oranda da, yaşamı yanından akıp geçen birşey olarak algılayacaktır. (Yaşlandıkça bu akıntının hızı da artacaktır, çünkü düşünce daha da çok sabitleşecek anılarla daha çok desteklenecektir). Dünyaya yapışmaya gayret ettikçe onu hareketli bir süreç olarak hissetmesi de fazlalaşacaktır.

Birgün ma-tsu ve po-chang beraber yürüyüşe çıkmışlardı. Bu sırada önlerinden birkaç yaban kazı uçup geçti.

- 'Nedir bunlar' diye sordu Ma-tsu
- 'Yaban kazları' dedi Po-chang
- 'Nereye gidiyorlar peki?'
- 'Uzaklara uçup gittiler bile' dedi Po-chang

Bunun üzerine Ma-tsu aniden Po-changın burnunu yakaladı ve onu acıdan bağırırtıncaya kadar sıktı.

- 'Nasıl' diye haykırdı bir yandan da Ma-tsu; 'nasıl onların uzaklara uçup gittiğini söylersin?'

Bu Po-changın uyanışa erme anıydı.

Zaman ve hareketin göreceliği Dogen'in Shogoten-zo'sunun temel konularından birisidir. Şöyle diyor Dogen:

"Bir kayıkla giderken kıyıya bakınca kıyının da hareket ettiği yanılgısına kapılabiliriz. Fakat bakışlarımızı yakına çevirir ve kayığa bakarsak aslında hareket edenin kayık olduğunu görürüz. Evreni beden ve zihinle karıştırarak algıladığımızda genelde zihnimizin sürekli olduğu yanılgısına kapılabiliriz. Fakat eğer gerçekten Zen'i uygular ve kendimize geri dönersek, bunun yanlış olduğunu görürüz."

"Orman yanıp küllere dönüştüğünde , bu küller bir daha orman olamaz. Fakat sonradan ortaya çıkmış olan küllerin bir önceki adımdaki orman olduğunu da düşünmemeliyiz. Anlamamız gereken şudur; Budist öğretilere göre orman, orman olma pozisyonunda durmaktadır. Önceki ve sonraki aşamalar vardır fakat bu aşamalar kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmışlardır."

"Yaşam ve ölüm konusunda da aynı şey geçerlidir. Bu yüzden Budizm'de şöyle deriz; doğmamış olan aynı za-

manda ölmeyendir. Yaşam, zaman içerisinde bir pozisyon-
dur. Kış ve yaz gibi örneğin, ve biz Budizm'de asla kışın
yaza ya da yazın kışa dönüştüğünü düşünmeyiz."

Dogen'in burada açıklamaya çalıştığı, ilginç bir his
olan "ölümsüz anlar" hissizdir. Bu his kişi artık olayların
akışına, birbirini takip eden anların kendilerine özgü du-
rağanlığına ve kendilerine yetebilirliğine karşı durmaya
çabalamadığı, zihnin aynen onlar gibi kendileriyle beraber
akıp gittiği ve onları yakalama uğraşı vermediği zaman
ortaya çıkar. Benzer bir düşünce de Ma-tsu tarafından
söyle ifade edilmiştir:

"Bir sutrada denir ki: 'bu bedeni oluşturan sadece
bir öğeler topluluğudur.' Ortaya çıktığı zaman sadece bu
öğeler ortaya çıkar. Durduğu zaman da sadece bu öğeler
durur. Fakat bu öğeler ortaya çıktığında 'ortaya çıkan be-
nim', ya da durduğunda 'duran benim' dememelisin. Geç-
miş, gelecek ve aradaki düşüncelerimiz veya eylemleri-
miz için de durum böyledir: Düşünceler birbirlerine bağlı
olmadan birbirlerini takip ederler. Herbiri tamamen
durgundur."

Budizm sıkça zamanın akışını bir dalganın görünüş-
teki hareketiyle karşılaştırır. Burada aslında gerçek sade-
ce aşağı-yukarı hareket etmektedir, ve bu hareket sanki
bir su "parçası" yüzeyin üzerinde hareket etmekteymiş ya-
nılgısına yol açar. Birbiri ardına gelen deneyimler boyun-
ca devam eden ve sanki genç adam yaşlı adama; yaşlı
adam da bir cesede dönüşüyormuş izlenimi veren bir bağ
oluşturan 'kendi', 'ben' yanılgısı da dalga örneğindeki
andıran bir yanılgıdır.

Öyleyse iyi peşinde koşma, gelecek peşinde koşmaya
ilişkilidir ve 'sembolik ben' için umutlu bir gelecek olmadı-
ğı müddetçe mutlu olmayacağımız yanılgısı da işte bura-
dan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden iyiye doğru ilerleme;

zamanın uzunluğunu algılayışımızdan daha görece hiçbir şey olamayacağı unutulurak, insan yaşamının uzatılması açısından ölçülür. Bir Zen şiiri şöyle der:

Bir saatliğine açan sabah ışığı,

bir çiçek gibi

bin yıl yasayan devâsâ Çamlardan

farklı mı sanki.

Sübjektif bir açıdan bakınca bir sivrisinek de sadece birkaç gün sürecek olan yaşam süresini yeterince uzun algılayabilir. Yaşam süresi yüz yıl olan bir kaplumbağa da kendi açısından bakınca böyle düşünecektir. Pek de uzun olamayan bir zaman dilimi önce insanların ortalama yaşam süresi 45 yıl civarındaydı. Bugün işe bu ortalama 65-70 yıl arasında değişir duruma gelmiştir. Fakat yine sübjektif olarak bakınca, yıllar inanılmaz bir hızla geçmektedir ve ölüm geldiğinde her zaman için ani olmaktadır bu geliş. Düğen'in dediği gibi:

Onları kaybetmekten korktuğumuz zaman

Çeker gider çiçekler

Ayrık otları

Büyüdüklerini görmekten hoşlanmadığımızda çıkar ortaya.

Bu son derece doğal, son derece insancadır ve ne zamanı genişletme çabaları ne de uzatma gayretleri başka bir sonuç doğuramayacaktır.

Tersine, başarı ve değerın zaman açısından ölçümü ve umutlu bir gelecek garantisi konusunda ısrarlı istekler, hem şimdiki zamanda hem de o 'umutlu' gelecekte (geldiği zaman) özgürce yaşamayı imkansızlaştıracaktır. Çünkü 'şimdi'den başka birşey asla olmamıştır ve eğer insan 'şim-

di' de yaşayamazsa başka hiçbir yerde yaşayamaz. Shogolenzo'ya yeniden bir göz atalım:

"Bir balık yüzerken, yüzer de yüzer ve sonu gelmez suyun. Bir kuş uçunca çırpır kanatlarını durmadan gökyüzünün sonu yoktur. Tarihin en eski zamanlarından beri suyun dışında yüzen bir balık ya da gökyüzünün dışında uçan bir kuş görülmemiştir. Bununla beraber balık ne zaman az bir miktarda suya ihtiyaç duyarsa, az bir miktarda su kullanır, çok miktarda suya ihtiyaç duyarsa çok miktarda kullanır. Bu yüzden başlarının kenarları her zaman dış kenardadır, (içinde bulundukları mekanın dış tarafında). Bu kenarın dışına uçabilen bir kuş olursa eğer.ölür; balık için de aynı şey geçerlidir. Yaşamını sudan sağlar balık ve kuş gökyüzüne aittir. Fakat bu yaşam, balık ve kuşla yaşam bulmuştur. Aynı zamanda balık ve kuş ise yaşamla varolmuştur. Böylece; balık, su ve yaşam vardır. Ve üçü de birbirlerini yaratırlar."

"Fakat gökyüzünün genişliğini sınamak isteyen bir kuş ya da suyun nereye kadar uzanacağını denemek isteyen bir balık olsaydı; ve sonra da bu kuş uçmaya ya da bu balık yüzmeye çalışsaydı, gökyüzünde ya da suda kendi yollarını asla bulamayacaklardı."

Bu, kişinin nereye gittiğine bakmama felsefesi değildir. Bu kişinin, kendi açısından nereye gittiğini nerede bulunduğundan çok daha önemli bir konuma getirme felsefesidir. Yoksa gitmenin bir anlamı olamayacaktır.

Bu yüzden Zen'in yaşamı, gerçekte hiç var olmamış amaçlar konusunda insanların güzünü açmakla başlar, (kötülüğü olmayan iyilik, bir düşünceden başka bir şey olmayan "kendi"nin kutsanması, asla gelmeyen yarın). Çünkü tüm bunlar gerçekmiş gibi görünen sembollerin bir yanıltmasıdır. Onların ardından koşturmak da bir ressamın perspektif kalıplarını kullanarak bir duvarın üzerinde

gerçekleştirdiği açık bir geçit izlenimi veren çizimin gerçek zannedilmesi ve kişinin bu geçit resminin en üzerine doğru yürümesi gibidir. Kısaca Zen, artık elde edilecek, peşinden koşulacak birşeyin kalmadığı noktada başlar. Zen kesinlikle bir kendini geliştirme ya da Buda'lık makamına erme yolu olarak algılanmamalıdır. Lin-ch'nin ifadesiyle "Eğer Buda'yı aramaya çalışırsan, onu kaybedersin."

Çünkü tüm kendini geliştirme, gelecekte birşey olma ya da elde etme düşünceleri sadece bizim soyut kendi imgemizle ilişkilidir. Onların peşinden koşturmak sadece bu imgeye daha fazla gerçeklik atfetmek olacaktır. Öte yandan kavramsallığın dışında, gerçek 'kendi'miz zaten Buda'dır, ve daha fazla bir ilerlemeye ihtiyaç duymaz. Zamanın geçmesiyle gelişmeler kaydedebilir, fakat kişi bir yumurtayı tavuk olmadığı için suçlayamaz. Ya da bir koyunun bir zürafadan daha kısa bir boya sahip olmasını eleştirmekte mantıklı değildir. Bir Zen şiirinde şöyle denir:

"Şu yaz manzarasında

yüksek ya da alçak bir şey yoktur.

çiçeklenen dallar doğallıkla gelişir

kimi uzun, kimi kısa"

Ts'ui-vvei Budizm'in anlamıyla ilgili bir soruyla karşılaşınca şöyle cevap verir:

- Etrafta kimse kalmayınca kadar bekle, sana o zaman cevap vereceğim.

Aradan biraz zaman geçince keşiş yaklaşır yanına ve şöyle der:

- Bak etrafta kimsecikler yok, cevabını bekliyorum.

Ts'ui-vvei onu bir bahçeye götürür, hiçbir şey konuşmadan bambu koruluğun yanına kadar gelirler. Keşiş bir şey anlamamıştır ve en sonunda şu cevap gelir:

- Bak, işte uzun bir bambu, bir tane de kısısı var.

Bir Zen şiirinde de şöyle denir:

Uzun bir şey, uzun Buda bedeni

Kısa bir şey, Kısa Buda bedenidir.

Bu yüzden kişinin Zen'den elde edebileceği şey "wu-shin" yani "hiçbir özelliği olmayan"dır. Çünkü Buda'nın da Vajracchedika'da söylediği gibi:

"Eşsiz, mükemmel uyanıştan elime hiçbir şey geçmedi ve işte zaten, bu yüzden "eşsiz, mükemmel olarak" adlandırılmıştır."

Wu-shin ifadesi aynı zamanda bir bağlamda, tam olarak doğal ve yapmacılıktan uzak olma anlamını da taşır. Bir "gürültü" yada "iç" yoktur onun içinde. Satori'ye ulaşmak genellikle şu eski Çin şiiriyle hatırlanır:

"Sisli bir yağmura bürünmüş Lu Dağı,

nasıl da dalgalı Che Gölü

orda olmadığım zaman

özlem fırtınaları eser içimde

ve oraya bir gidip de dönünce

bakarsın ki çok da özel birşey yok

sisli bir yağmur vardır Lu Dağı'nda

ve dalgalıdır Che Gölü işte".

Ch'ing-yuanin ünlü bir sözü şöyledir:

"Otuz yıl sürecektir Zeri çalışmama başlamadan önce dağları dağ, suları su olarak gördüm. Daha derin bir bilgi seviyesine ulaştıncaya öyle bir noktaya geldim ki artık ne dağları dağ, ne de denizleri deniz olarak görebiliyordum. Fakat şimdi, işin temeline ulaşmış ve huzurlu bir durumdayım, bir kere daha dağları dağ, denizleri deniz olarak görmeye başladım."

Zen'in zorluğu doğal olarak, kişinin dikkatini soyuttan somuta, sembolik 'kendi'den gerçek yaradılışa çevirmesinde yatar. Sadece, onun hakkında konuştuğumuz, zihnimizdeki 'semboller' veya "realite" hakkındaki düşünceleri altüst ettiğimiz ya da 'ben kendi hakkımda oluşturduğum düşünce değilim, diye tekrar ettiğimiz müddetçe; bu hâla ve sadece bir soyutlamadır. Zen 'dolaysız gösterme' (paya) yöntemini sadece bu kısır döngüden kurtulabilmek, gerçeği direk olarak gözlerimizin önüne serebilmek için yaratmıştır. Zor bir kitabı okurken 'konsantre olmalıyım' diye düşünmenin bir yararı olmayacaktır, çünkü bu kişiyi, kitabı değil de konsantrasyonu düşünmeye iletecektir.

Aynı şekilde, Zen çalışma ya da uygulamaları sırasında da Zen hakkında düşünmenin bir yararı olmaz. Zen düşünce ve ifadeleriyle dolu kalabilmek için, eski üstatların dediği, gibi, 'Zen' den uzak dur' yöntemi işe yarayabilir.

Bu yüzden üstatlar Zen hakkında mümkün olduğu kadar az konuşurlar ve somut realitesini de direk olarak bize havale ederler. Bu realite bizim sözlü olmayan doğal dünyamızın 'tathata'sı yani 'öylesineliği'dir. Eğer bunu olduğu gibi görürsek; iyi hiçbirşey yoktur, kötü hiçbirşey yoktur, yaradılıştan kısa ya da uzun olan hiçbirşey yoktur. Unutulacak sembolik bir-'kendi'yoktur, hatırlanması gereken herhangi bir somut gerçeklik fikrine ihtiyaç yoktur. Bir keşiş Chao-chou'ya şöyle demiş:

- İlk Pir Batı'dan hangi nedenden dolayı geldi? (Bu Bodhidharma'nın öğretilerinin merkezi noktasını ilgilendiren ciddi bir soruydu.)

- Avluda selvi ağacı, demiş o da.

- Onu objektif realiteler yoluyla kanıtlamaya çalışmıyor musunuz? diye sormuş keşiş.

- Çalışmıyorum, diye sert bir şekilde yanıtlamış onu, üstat.

- 'Neden öyleyse' demiş, keşiş ilk Pir Batıdan kalkıp-ta buraya geldi?

- Avluda selvi ağacı.

Burada Chao-chou'nun keşişi cevapla ilgili kavram-sallaştırmasının dışına nasıl çekip çıkardığı dikkat çekici bir noktadır. Birisi T'ung-shan'a "Buda nedir?" diye sorun-ca o da söyle yanıtlamış soruyu: 'üç kilo keten'. Yüan-wu bunu şöyle yorumlar:

"Budanın ne olduğu sorusuna çeşitli üstatlar tarafından çeşitli cevaplar verilmiştir. Fakat bu cevapların hiçbiri T'ung-shanin "üç kilo keten" cevabına ulaşamaz. Çünkü bu cevap, düşüncenin sızabileceği en ufak bir aralık bile bırakmaz artık. Bazıları T'ung-shanin o sırada keten tartmakta olduğunu ve bu cevabı o yüzden verdiğini söylerler. Bazıları da soruyu soran kişinin kendisinin bir Buda olduğu gerçeğinin farkında olmadığı için, T'ung-shanin ona büyük dolaylı bir cevap verdiğini düşünür. Tüm benzer cetseler de böyledir, çünkü yaşayan gerçeği kavrayabilmekten tam anlamıyla uzaktırlar. Öte yandan başkaları da:

"Üç kilo keten'i Buda olarak algılar, ne kadar fantastik ve çılgın önerilerde bulunur bu insanlar böyle."

Üstatlar bu cevaplar hakkında tüm teori ve düşünceleri kısa kesme konusunda kararlıdırlar. Çünkü herhangi bir kavramsal yorum gerektirir ya da meydana getirirse, "dolaysız gösterme" amacını başaramamış olacaktır.

Fa-yen Hsüan-tzu isimli bir keşişe neden kendisine hiç Zen hakkında sorular sormadığını sormuş. Keşiş ise kendisinin bu konuyu başka bir üstadın yardımıyla zaten halletmiş olduğunu vurgulamış. Fa-yen bir açıklama iste-

yerek keşiş sıkıştırınca, keşiş hocasına "Buda nedir"? diye sorduğunda;

- "Ping-ting sesli Tang-tzu ateş için geliyor" cevabını aldığı söylemiş.

- İyi cevap, demiş Fa-yen, ama eminim bu cevabı bir sen anlamadın.

- Ping-ting; diye açıklamaya başlamış keşiş, ateş tanrısıdır. Onun için ateşi aramak benim Buda'yı aramam gibidir. Ben zaten Buda'yım ve sormaya ihtiyacım da yoktur.

- Tam düşündüğüm gibi, diyerek gülmüş Fa-yen anlamamışsın.

- Kesiş o kadar gücenmiş ki manastırı terkedip gitmiş. Fakat bir zaman sonra pişman olmuş ve ezile büzüle, eğitim için geri dönmüş

- 'Sor bakalım', demiş Fa-yen

- 'Buda nedir' demiş keşiş

- 'Ping-ting T'ung-tzu ateş için gelir.

Bu monodaki espri belki de en iyi şekilde Temiz Toprak/Ülke Budist'i Ippen tarafından Zen üstadı Huto'ya teslim edilen ve daha sonra Suzuki tarafından "Ippen'in Sözleri" kitabından çevrilen iki önemli şiirle açıklanmıştır. Ippen, Zen'i, Temiz Ülke Ekolü ve Zen arasında yeniden bir yakınlaşma kurmak için inceleyen birisiydi. (Ami-tabha'nın ismini zikir yoluyla) Japonca'da bu "Namu Amida Butsu" olarak formüle edilir. Ippen bunu şu şiirde dile getirmiştir.

isim zikredildiğinde

ne Buda vardır, ne 'keşiş' vardır artık.

Ne vardır bilir misin?

Na-mu-a-mi-da-bu-tsu

Ama Huto, bunun meselenin temelini pek açıklayamadığın düşünmüştü. Fakat Ippen ona ikinci bir şiir daha verince, onu onayladı:

*isim zikredildiğinde
Buda yoktur, ben yoktur
ne vardır bilirmisin?
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu*

Do-chang'ın öğrencileri o kadar artmıştı ki sonunda yeni bir manastır daha kurmak zorunda kaldı. Bu manastıra yetkin bir üstat bulabilmek için tüm kesişleri topladı, onlara bir ibrik göstererek;

- Onu 'ibrik' diye adlandırmadan ne olduğunu söyleyin dedi. Baş kesiş, 'Ona bir ağaç parçası diyemezdin' dedi. Bunun üzerine manastırın aşçısı ibriğe bir tekme atıp onu devirdi ve yürüyüp gitti. Sonuçta aşçı yeni manastırdan sorumlu kişi olarak seçildi. Nan-ch'uanin verdiği derslerden biri burada hatırlanmaya geçecek niteliktedir:

"Dünyanın varlığından önceki sürede isimler yoktu, isimler, Buda'nın yeryüzüne ulaştığı anda vardı ve biz formları böylece kavrarız. Büyük Tao'da seküler ya da kutsal kesinlikle hiçbir şey yoktur. Eğer isimler varsa herşey limitler ve sınırlarla sınıflandırılmış demektir. Bu yüzden Nehrin Batısı'ndaki yaşlı adam (Ma-tsu) şöyle demiştir: "O zihin değildir. Buda değildir, bir şey değildir."

Kuşkusuz bu ifadeler Tao Ching'in aşağıdaki öğretisini yansıtmaktaydı:

*"İsimsizdir gökyüzünün ve yerin aslı
birlerce şeyin anası
isimlendirmedir,
dünyanın görünmesinden önce"*

Fakat Lao-tzu'nun 'isimsiz'i ve Nan-ch'üanin anlat-
tığı 'boşluğun kalpa'sı; zaman olarak şeylerin kalıplaşmış
dünyasından önce gelmez. Onlar şimdi de olduğu gibi dün-
yanın "öylesineligi" (tathata) dirler ve Zen üstatları buna
direk olarak işaret eder. Pu-cheng'in aşçısı bu dünyada
uyanışa ermiş olarak yaşamaktaydı ve üstadın sorusuna
böylece bu dünyanın somut ve isimsiz ifadelerini kullanarak
cevap verdi.

Kesişin biri birgün Ts'ui-wei'ye; 'Hangi nedenden do-
layı ilk Pir ta Batıdan kalkıp buralara geldi? diye sormuş.
Ts'ui-wei, "şu kemik parçasını versene bana' demiş; onu
alır almaz da onunla, Ts'ui-wei kesişin kafasına indirmiş.

Başka bir üstat, birgün öğrencilerinden iki tanesiyle
çay içerlerken ansızın yelpazesini yanındaki öğrencisine
vermiş ve 'söyle bakalım nedir bu?' demiş. Öğrenci yelpa-
zeyi açıp kendisine doğru biraz sallamış, sonra da "Fena
sayılmaz" demiş. 'Peki sen' demiş üstat, yelpazeyi diğer öğ-
rencisine vererek. Öğrenci yelpazeyi kapatmış onunla boy-
nunu biraz kaşımış sonra da üzerine bir parça kek koyup
üstadına uzatmış yelpazeyi. Bu daha iyi bir cevap sayıla-
caktır daha sonraları, çünkü isimler yoksa artık, dünya li-
mitler ve sınırlarla sınıflandırılmaz.

Kuşkusuz bu açıklamalarla Korzioski anlambilimi
arasında bazı paraleller vardır. Bir yandan kelimeler ve
işaretleri karıştırmamanın gerekliliği her ikisinde de vur-
gulanmaktadır. Öte yandan da sonsuza kadar değişen
'sözle anlatılamaz" dünya vurgulanır. Anlambilim prensip-
lerinin kategori açıklamaları sıkça 'mondo' tiplerini andı-
rır. Northvvester Üniversitesi profesörlerinden Prof Irving
Lee bir kibrit kutusunu öğrencilerine doğru kaldırır ve
'Nedir bu?" diye sorardı. Öğrenciler safça hep aynı tuzağa
düşer ve hep bir ağızdan 'bir kibrit kutusu' derlerdi. Prof.
Lee bunun üzerine 'hayır, hayır" derdi, kutuyu sınıfa doğ-

ru fırlatırken 'O budur' diye ekler. Son olarak da "kibrit kutusu bir gürültüdür. Bu bir gürültü mü?" diye eklerdi.

Bununla birlikte, Korzibk'nin "tanımlanamaz" dünyası sonsuza kadar birbirinden ayrı devam eden bir olaylar çeşitliliği olarak görünecektir. Zen için "öylesinelik" dünyası ne bir ne de çok, ne tek ne de farklıdır. Bir Zen üstadı dünyada gerçekten farklılıklar olduğu konusunda ısrar eden birisine doğru ellerini kaldırır ve 'tek kelime bile etmeden parmaklarımdaki arasındaki farklılığı göster bakalım' dermiş. O anda "farklılık" ve "aynılık" anlayışlarının soyutlamalar olduğu ortaya çıkardı. Aynı şey soyut dünyadaki tüm kategorizasyonlar için hatta somutun kendisi için bile söylenilebilir. Çünkü "fiziksel", "maddesel" "objektif", "gerçek", "varlıkla ilgili" ve bunun gibi kelimeler son derece soyut sembollerdir. Gerçekten de insanın onları tanımlama çabası arttıkça, onların da anlamsızlaşması artacaktır.

"Öylesinelik" dünyası boş ve 'hâli'dir. Çünkü o düşünce zihnini durmaksızın rahatsız eder ve tanımlama geleneğini söylenebilecek hiçbir şey kalmayacak bir şekilde şaşırtıp altüst eder ve susturur. Bununla beraber, gerçek 'hiçbir şekliyle' karşılaşmadığımız da açıktır. Gerçekten de şu doğrudur ki, bastırıldığı zaman, tüm 'dünyayı yakalama çabaları' bizi eli boş bırakacaktır. Bundan da öte, en azından kendimizi bilen, tutan öznelere haklarında kesin bir yargıya varmak istediğimiz zaman, kaybolur gideriz. Zihinden ayrı bir 'kendi' bulamayız ve zihnin bir zamanlar kavramaya uğraştığı deneyimler için tam kendisinden ayrı bir zihin de bulamayız. R-H-Blythin dikkat çekici eğretilmelerinden birisi şöyledir: "Adam tam sineğe vuracakken sinek havalanır ve biraz önce kendisine vuracak adamın üzerine konar". Dolaysız kavrama açısından şeyleri aradığımız zaman zihinden başkasını bulamayız ve zihni aradığımız zaman da şeylerden başkasını bulamayız.

Bir an için felce uğramış gibiyizdir çünkü, kendisine dayanarak hareket edebileceğimiz bir temel, ayağımızın altında üzerine basıp sıçrayabilmek için bir zemin yoktur. Fakat bu her zaman böyleydi. Zaten bir an sonra kendimizi yine her zamanki gibi, hareket etme, konuşma ve düşünme, konularında özgür buluruz. Fakat bu defa, 'kendi' ve 'diğerleri', 'zihin' ve 'şeyler'in yok olduğu yabancı ve olağanüstü bir dünyadayızdır artık. Te-shanın ifadesiyle:

"Sadece zihnimizde hiçbir şey olmadığı ve şeyler de hiç bir zihin içermediği zaman serbest ve ruhani, boş ve olağanüstüsünüzdür"

Bu sadece, harika, ilginç bir özgürlük hissi olarak tanımlanabilir. Bu his ise dünya artık başka birisine karşı duran bir engel olarak algılanmadığı zaman ortaya çıkar. Bu, yabani bir kaprisle davranmak, ya da tam kaba ifadesiyle 'başkaldırmak' anlamında bir özgürlük değildir. Bu, özgürlüğün en sıradan işlerde keşfedilmesidir. Çünkü, ne zaman öznel yalnızlık hissi ortadan kalkarsa, o zaman dünya artık ele avuca sığmaz bir obje olarak algılanmayacaktır.

Yün-man bir gün şöyle demiş, Yolumuz sizi istediğiniz yolda gitmekte serbest bırakır. Öldürür ve yaşam verir (ikisinden birisi).

Bunun üzerine bir keşiş sormuş "Nasıl öldürür?

- 'Kış gider ve ardından yaz gelir', demiş üstat,

- 'Nasıl olur o', demiş keşiş, kışın gidip yazın gelmesiyle?

- 'Bir asayı omuzlar şöyle ya da böyle, Doğuya ya da batıya, kuzeye, veya güneye gider, önünüze çıkan kötülüklere istediğiniz gibi vurursunuz.'

Mevsimlerin geçişi pasif bir tarzda beklenmez. Tarlalarda elinde bir sopayla dolaşıp eski kütük parçalarına

vuran birisinin tavrı kadar özgürce olur. Hristiyan anlayışında bu, kişinin herşeye kadir olduğu hissi, Tanrı olduğu, olan herşeyi istediği gibi yönettiği olarak yorumlanabilir. Fakat Taoist ve Budist düşüncelerde evreni bilinçli ve amaçlı bir şekilde yöneten bir tanrı anlaşılan yerinin olmadığı hatırlanmalıdır. Lao-tzu, Tao ile ilgili olarak şunları söyler:

*"Başarıları hakkında iddialarda bulunmaz
herşeyi sever, besler
ama yönetmeye kalkmaz onları
Tao, hiçbir şey yapmaz
ve böylece yapılmadık hiçbir şey bırakmaz"*

Bir Tibet şiirinin yarattığı imgelemi kullanırsak, her eylem ve her olay Boş'un içinden kendiliğinden gelir, ay-nen "berrak bir gölün yüzeyinden aniden bir balığın fırlamasını andırır bu." Ne zaman ki bu görülemeyen ve şaşır-tıcı şeyler için olduğu gibi, amaçlı ve rutin şeyler için de geçerli kabul edilir; işte o zaman Zen şairi Pang-yun anlatacaktır:

*Mucizevi güç harika iş;
su çekmek ve ağaç kesmek...*

II. 'SESSİZCE OTURMAK, HÎÇBİR ŞEY YAPMADAN'

Hem yaşam hem de kültür açısından Uzakdoğu'nun kendiliğindenlik ve doğallık (tzu-jan) kadar değer verdiği başka birşey yoktur. Bu yapmacık ya da sahte olmayan eylemi belirten yanılmaz bir içtenlik tarzıdır. Çünkü bir insan bölünmüş bir zihinle hareket ettiği ve düşündüğü zaman ortaya çıkan tablo bozuk bir zilin çatlak bir sesle çalmasını andıracaktır Parçalardan bir tanesi diğerine müdahalede bulunmak, kimi zaman onu kontrol etmek, kimi zaman kınamak, kimi zamanda ona hayran olmak üzere bir kenarda beklemektedir. Fakat insanın zihni, ya da gerçek doğası gerçekten bölünemez. Bir Zen şiirinde şöyle demektedir:

*"Kendisini değil, başkalarını kesebilen
bir kılıç gibi
ya da bir göz gibi
kendisini göremeyen
ama başkalarını gören"*

Bölünmüşlük yanılgısı, zihnin hem kendisi hem de kendisi hakkındaki düşünce olmaya çalışmasından, gerçekte sembolün ölümcül bir hatayla karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yanılgıya bir son verebilmek için zihin, "ego" diye isimlendirebileceğimiz kendisi hakkındaki düşüncesi açısından, kendisi ve deneyimler akıntısı üzerinde etki oluşturmaya çalışmaktan vazgeçmelidir. Bu yaklaşım bir Zen şiirinde şöyle ifade edilir:

"Sessizce oturursun, hiçbir şey yapmadan

Yaz gelir sonra ve kendiliğinden büyür çimenler"

İşte bu 'kendiliğinden', zihnin ve dünyanın doğal eylem tarzıdır. Gözlerimizin kendiliğinden görmesi kulaklarımızın kendiliğinden işitmesi, ağzımızın parmaklarla zorlanmaya gerek kalmadan kendiliğinden açılabilmesi örneklerine de benzetebiliriz bunu. Yine Zen'e dönersek:

"Mavi dağlar kendiliğinden mavidir böyle

Beyaz bulutlar kendiliğinden beyazdır"

Doğallık üzerindeki vurgusu açısından Zen, kuşkusuz, Taoizmin bir devamı olarak algılanabilir. Zen'in "olağanüstü hareket" olarak tanımladığı "kendiliğinden hareket" görüşü de, Taoizmin büyü bir güce göndermeler içeren "te" (erd,em) kelimesinin tam karşılığıdır. Fakat ne Zen ne de Taoizmin öğretilerinde bu, insanüstü mucizeler gösterebilme anlamıyla ilişkili değildir. Kendiliğinden hareketin 'büyüsel', 'harika' niteliği tersine onun hiçbir yapmacıklık içermeyen tamamen insani olmasında yatar.

Böyle bir nitelik ilginç derecede karmaşıktır ve kelimelerle ifade edilmesi son derece zor olan bir davranıştır. Yakın bir akrabasının ölümünü duyunca ağlayan bir Zen keşişi ile ilgili sıkça anlatılan bir öykü vardır. Öğrencilerden bir arkadaşı böyle bir keşişin kişisel bağlılıklar göster-

meşinin görülmedik bir davranış olduğunu söyleyip arkadaşına sitem etmiş. Bunun üzerine, 'Aptal olma' demiş ağlayan keşiş 'ben sadece ağlamak istediğim için ağlıyorum'. Büyük Hakuin, Zen çalışmalarının ilk günlerinde üstat Yan-t'ou ile ilgili bir ravayetle karşılaşınca ciddi bir rahatsızlık hissetmişti. Yen-t'ou'nun bir hırsız tarafından öldürülmek üzereyken tüm gücüyle haykırdığı söylenmekteydi. Fakat Hakuin hissettiği bu rahatsızlıktan, satorisi sırasında kurtuldu. Zen çevrelerinde onun ölümü de son derece hayranlık uyandıran (insancıl hisleri dışavurması açısından) bir olay olmuştur. Öte yandan baş keşiş Kwa-isen ve öğrencileri, Mubunaga'nın askerleri geldiğinde soğuk kanlı bir şekilde meditasyonlarına devam ettiler, ve askerlerin kendilerini diri diri yakmalarına izin verdiler. Bu kadar çelişen bir 'doğallık' oldukça girift gözükmektedir, fakat Tün-men'in ifadeleri bir açıklama oluşturabilir:

"Yürürken sadece yürü, otururken sadece otur. Her şeyden önemlisi, zıkszıklar çizme."

Çünkü doğallığın temel özelliği, değişik seçenekler arasında gidip gelmeyen samimi bir zihnin varlığıdır. Ya da böyle bölünmemiş bir zihnin samimiyetidir. İşte bu yüzden Yen-t'ou bağırдыığında sesi öyle yüksek çıkmıştı ki, çok uzaklardan bile duyulabilmişti.

Fakat bu samimiyetin, 'Eline, yapacak ne iş geçerse, onu tüm gücünle yerine getir" gibi son derece basit bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıktığını düşünmek büyük bir yanlış olacaktır. Yen-t'ou haykırdığında doğal olabilmek için haykırmamıştı. Bu haykırma, önceden kafasında planlayıp daha sonra iradesinin tüm gücüyle uygulamaya koyduğu bir plan da değildi. Planlanmış doğallık ve amaçlı samimiyet anlayışları oldukça çelişkili yaklaşımlardır. Bu asıl zihin üzerini örtmek içindir, onu keşfetmek için değildir. Dolayısıyla, doğal olmaya çalışmak yapma-

cıklıktır. Doğal olmak için çalışmaktan uzak durmaya çabalamak da yine başka bir yapmacıklıktır. Bir Zen şiirinin ifadesiyle:

"ne düşünerek elde edilebilir o

ne de düşünmeyerek arandabilir"

Öte yandan, saçmalık ve karışıklığa neden olan arzulanmayan bu durum, zihnin kullanımındaki basit ve sıradan bir yanıştan kaynaklanır. Eğer bu anlaşılırsa, ortada herhangi bir paradoks ya da zorluk kalmayacaktır. Açık olarak görülebilir ki, bu yanlış, zihni kendisine karşı bölme çabalarından kaynaklanmaktadır. Fakat bunu tam olarak anlayabilmek için zihin sibernetiğiyle, zihnin kendisini düzeltme tarzına ciddi bir yaklaşım gerekmektedir.

Kuşkusuz, yaşamın bir kenarında durup onun üzerine düşünebilmesi, kendi öz varlığının farkında olabilmesi, ve kendi öz sürecini eleştirebilmesi gibi özellikleri insan zihninin bir dehasıdır. Zihin, geribildirim istemini andıran bir oluşuma sahiptir. Geri bildirim, iletişim mühendisliği dalında, otomasyon, yani makinelerin kendi kendilerini kontrol edebilir duruma getirilmesi sürecinin temel bir özelliği olarak kullanılan bir ifadedir. Geri bildirim, bir makineye kendi hareketinin sonuçları hakkında, onları düzeltebilecek bir tarzda bilgi sahibi olma olasılığını verir. Belki de en iyi bilinen örnek, ev sıcaklığını düzenleyen termostat örneğidir. İstenilen sıcaklık dereceleri için bir alt bir de üst sınır belirlenir ve termometre, aleti sıcaklık alt sınıra yaklaştığı zaman çalıştırabilecek ve üst sınıra yaklaştığı zaman da durdurabilecek şekilde ayarlanır ve alete monte edilir. Böylece evin sıcaklığı istenilen seviyede tutulmuş olur. Termostat ısıtıcıya, bir çeşit hissetme gücü sağlar. (Bununla insan bilinci arasında basit bir karşılaş-tırma yapmak mümkündür)

Geri bildirim sisteminin verimli bir şekilde ayarlanabilmesi her zaman için oldukça kompleks bir mekanik problem olagelmıştır. Çünkü diyelim ki asıl makine, sözgelimi fırın, bir geri bildirim sistemiyle ayarlanmış olsun. Fakat bu sistem kaçınılmaz olarak daha fazla düzenleme gerektirecektir. Bu yüzden mekanik bir sistemi daha fazla otomatik hale getirebilmek bir geri bildirim sistemleri zincirlemesinin varlığını gerektirecektir. Birinciye düzenleyebilmek için bir ikincisi, ikinciyi düzenleyebilmek için bir üçüncüsüne ihtiyaç duyulacak ve bu böyle devam edecektir. Fakat böyle zincirlemelerin önü belirli bazı engellerle doludur. Çünkü belirli bir noktadan sonra mekanizma kendi yapısının karmaşıklığı karşısında tutunamayacaktır. Örneğin, kontrol sistemleri serisi içinden bilginin geçip asıl makineye varabilmesi öyle uzun bir zaman alacaktır ki, sonuçta bilgi ulaştığında artık çok olacaktır. Benzer bir şekilde, insanlar yapılacak bir iş hakkında çok titiz davranırlar ve ince eleyip sık dokurlarsa, zamanında karar vermek için kafalarını toplamaları da zorlaşacaktır. Başka bir ifadeyle bir nesne, kendi içerisindeki kendini düzeltme araçlarını sonsuza dek kontrol edemez. Çizginin bitiminde son kararı verecek yetkili bir pozisyon bulunmalıdır. Yetkisine inanma konusunda başarısızlık gösterirse bu harekete geçmesini imkansızlaştıracak ve sistem dumura uğrayacaktır.

Sistemin felç olması başka bir şekilde daha gerçekleştirilebilir. Her geri bildirim sistemi bir yanlış sınırına ihtiyaç duyar. Eğer bir termostatı tam olarak hatasız yapmaya (yani alt ve üst sıcaklık sınırlarını, ısıyı sözgelimi 70 derecede sabit tutmak amacıyla birbirlerine çok yakın bir şekilde belirlemeye) kalkarsak sistem bozulacaktır. Çünkü alt ve üst sınırların yakınlığı oranında, makineyi çalıştırıp kapatma aralıkları da kısılacaktır, ve makineyi durdurma ve açma işaretleri ardı ardına gelmeye başlayacaktır. Eğer

'70' derece hem üst hem alt sınır ise 'çalış' işareti aynı zamanda 'dur'⁷ işareti olacak, 'evet' işareti aynı zamanda 'hayır' anlamına 'hayır' işareti aynı zamanda 'evet' anlamına gelecektir. Bunun üzerine makine titremeye, açılıp kapanmaya başlayacak ve sonunda parçalara ayrılincaya dek sarsılacaktır. Sistem son derece duyarlıdır, ve şaşırtıcı derecede insancıl kaygıları andıran semptomlar gösterir. Çünkü ne zaman insanoğlu kendi başına kalamayacak kadar kendinin bilincinde ise ve kendisini kontrol etmekteyse o zaman zıt uçlar arasında gider gelir ve zikzaklar çizer. İşte Zen öğretisinde, doğum-ölüm döngüsü üzerinde tekrar tekrar dönüp durmakla kastedilen budur. Çünkü Budist Samsara görüşü tüm kısır döngülerin prototipidir.

Şimdi, insan yaşamı temelde ve asıl olarak eylemden (öylesineliğin somut dünyasında yaşamak) oluşur. Fakat, eylemi düşünerek, gerçek dünyayı hatıralar ve düşüncelerle karşılaştırarak yaparız. Anılar şöyle ya da böyle, soyut imgelerden oluşur. Bunlara örnek olarak, kelimeler, işaretler, basite indirgenmiş şekiller ve diğer seri bir şekilde gözden geçirilebilecek semboller gösterilebilir. İşte zihin kendi hakkındaki düşüncesini böyle anılar, düşünceler ve sembollerden kurar. Bu termostata onu kullanarak kendisini düzeltebileceği, geçmişini hakkındaki bilgi kaynağı karşılık gelebilir. Kuşkusuz zihin-beden harekete geçebilmek için bu bilgiye muhtaçtır. Çünkü herşeyi doğru olarak hatırlayıp hatırlamadığımızı 'hatırlamaya' çalışmak, elimizi kolumuzu bağlayacaktır.

Hafızaya bilgi akımının devam etmesini sağlayabilmek için, zihin-beden 'kendi-başına' hareket etmeye devam etmelidir. Kendi kayıtlarına da çok kesin bir şekilde yapışmamaya dikkat etmelidir. Bilgi kaynağı ve eylem kaynağı arasında bir uzaklık, bir ileri geri ilişkisi olmalıdır. Bu hareket kaynağının bilgiyi kabul etmeden önce duraklaması gerektiği anlamına gelmez. Bunun anlamı.

onun kendisini bilgi kaynağı ile özdeşleştirmesi gerektiğidir. Şunu görmüştük ki , fırın termostata çok yakın bir şekilde tepki verdiği zaman, durmaya çalışmadan daha ileriye gitmesi ya da daha ileriye gitmeye çalışmadan durması mümkün değildir. Kesinlik ve güvenlik arzuları zihin ve zihnin kendisi hakkında oluşturduğu imge arasında bir özdeşleştirmeye neden olduğu zaman, insan ve zihin için de aynısı geçerlidir. Kendisini, kendi halinde bırakamaz. Şu anda yapmakta olduğunu yapmaması, şu anda yapmamakta olduğunu yapması gerektiğini düşünür. Şu anda olduğu olmaması; şu anda olmadığı olması gerektiğini zanneder. Bundan da öte, her zaman iyi olmaya çalışmak alt limitle üst limiti aynı tutarak termostatu 70 dereceye sabitlemeye çalışmak gibidir.

Bu yüzden zihnin kendi öz imgesiyle özdeşleştirilmesi, felç edici bir etki gösterir, çünkü imge sabittir. Fakat bu hareketli birisinin sabit imgesidir. Bu yüzden imgeye yapışmak, devamlı çatışma ve çelişki demektir. İşte Yün-men'in ifadeleri bu bağlamda değerlendirilir; Yürürken sadece yürü, otururken sadece otur. Herşeyden önemlisi zikzaklar çizme. Başka bir deyişle, zihin belli bir noktadan sonra kendini kontrol etme konusundaki imkansız girişimini bir kenara bırakmadıkça harekete geçemez. Kendisini hem hafızasına ve düşünceye güvenme açısından hem de bilinmeyene doğru kendi başına spontan olarak hareket etme açısından serbest bırakmalıdır.

İşte bu yüzden Zen, düşünceye karşı genelde aksiyonun tarafını tutar, ve kendisini, 'zihin yokluğu' (wu-hsin) veya 'düşünce yokluğu' diye betimler, ve üstatlar Zen'i, sorulan soruları enstantane ve planlanmamış bir biçimde cevaplama şeklinde açıklarlar. Yün-men'e, Budizm'in nihai sırrının ne olduğunu sormuşlar. "Meyveli börek" diye cevap vermiş üstat. Japon üstadı Takeon'un ifadesiyle:

"Bir keşiş 'Buda nedir? diye sorarsa, üstat yumruğunu kaldırır, eğer 'Budizm'in nihai gerçeği nedir? diye sorarsa, keşiş daha cümlesini bitirmeden üstat, 'çıçek açan bir erik dalı' diye ya da 'avluda selvi ağacı' diye haykırır. İşin esprisi şudur, cevaplayan zihin hiçbir yerde durmaz, bir cevabın uygunluğu hakkında hiç düşünmeden hemen tepki verir."

İşte bu, zihne kendi kendisine davranmak konusunda izin vermektir.

Fakat düşünmek, aynı zamanda aksiyondur ve Yünmen şöyle demiş de olabilirdi: 'Hareket ederken sadece hareket et. Düşünürken sadece düşün. Herşeyden önemlisi zikzaklar çizme.' Başka bir ifadeyle, eğer kişi düşünenekece sadece düşünmelidir (fakat, düşünmek hakkında değil tabi ki). Bununla birlikte Zen, düşünmek hakkında düşünmenin de bir eylem olduğunu kabul edecektir (kuşkusuz bunu yaparken sadece bunu yapmak ve içinde harekette olduğumuz aşamanın bir üzerine çıkma konusunda geriye doğru sonsuz devam eden regresyonların içine düşmemek şartıyla). Dolayısıyla Zen, kişiye düşünce ve aksiyon dualizminden kurtuluğu da sağlar. Çünkü o davrandığı gibi düşünür (aynı serbestlik, üstüne olma ve inanç niteliğinde) Yü-hsin davranışı kesinlikle anti-entellektüel bir düşünce dışlaması değildir. Wu-hsin herhangi bir aşamadaki bir aksiyondur, fiziksel ya da psikolojiktir. Aynı anda dış merkezli bir kontrol ya da gözetleme gayreti de söz konusu değildir. Bu eyleme geçme ve aynı zamanda da eylem hakkında düşünme girişimi aynı kendisi hakkındaki düşünceyle özdeşleştirmenin ta kendisidir. Kendisi hakkında 'bu ifade yanıştır'yargısını belirten cümlelerin içerdıği aynı çelişkiyi içerir.

Aynı şey his ve aksiyon arasındaki ilişki için de geçerlidir. Çünkü his bu durumda, sonsuza kadar kendisini

gözetleme ve hissetme eğilimine yakalandığı zaman, hem aksiyonu hem bir aksiyon şekli olarak kendisini engeller(aynen eylemin tam orta yerinde fırsattan en iyi şekilde istifade edip etmediğimize bakmaya kalktığımız zaman ki gibi). Yemeğin tadına bakmakla yetinmeyip aynı zamanda kendi dilimin de tadına bakmaya kalkmam gibidir-bu. Ya da mutlu olmakla yetinmeyip, hiçbir şey kaçırmadığına emin olmak için mutlu olduğunu da hissetmek istemesine benzer. İster hafızalarımıza isterse zihinlerimize kendi başına hareket etmeleri için güvenelim, sonuç aynı kapıya çıkar. Sonuçta tüm bilgi ve kontrolümüzün ötesindeki bir kaynaktan hareket etmek ve düşünmek, yaşamak ve ölmek zorundayız. Fakat bu kaynak aslında biz kendimiziz ve bunu gördüğümüz zaman o artık tehdit edici unsur olarak yolumuza dikilmeyecektir. Zihnin, gören fakat kendisini göremeyen bir göz gibi olduğu gerçeğini ne dikkat, ne duraksamalar ne de motivasyonlar, ne iç gözlemler asla değiştiremeyecektir.

Sonuçta ürpertici felcin tek çıkış yolu, sonuçları hiç düşünmeden aksiyona dalmaktır. Bu ruha sahip bir aksiyon, kalıplaşmış standartlara doğrudur ve yanlış olabilir. Fakat kalıplaşmış aşamaların üzerindeki kararlarımız ne yaparsak yapalım, bize ne olursa olsun bunun sonuçta doğru olduğu hükmümüzle desteklenmektedir. Başka bir şekilde ifade etmek istersek ona dalarken "ikinci bir düşünce" , bir pişmanlık, bir duraksama şüphe ya da kendini suçlama asla olmamalı içimizde. Bu yüzden Yün-men, birisi kendisine "Tao nedir?" diye sorduğunda son derece basit bir şekilde "yürümeye devam et" diye cevaplamıştır.

Fakat ikinci bir düşünce olmadan çift zihinlilikten uzak bir şekilde hareket edebilmek pek de yapabileceğimiz taklit için bir kural değildir. Çünkü başka birşey yapmanın gerçekten imkansız olduğu konusunda en ufak bir şüphe kırıntısı bile kalmayacak şekilde bir kesinlik olma-

dığı müddetçe bu tip bir aksiyonu kavrayamayız. Huang-po şöyle der:

"insanlar zihinlerini unutmaktan çekinirler, Çünkü tutunacakları bir şeyden yoksun bir şekilde boşluğa düşmekten korkarlar. Boşluğun gerçekten boşluğu olmadığını, fakat Dharma'nın gerçek sahası olduğunu bilmezler. Onun peşinden koşulmaz, o aranamaz, hikmet veya bilgiyle kavranamaz, kelimelerle ifade edilemez, onunla maddi yollardan bağ kurulamaz (yani objektif bir tarzda), erdemli başarılarla da ulaşılamaz ona."

Şu halde, ne zaman bu zihnin zihin aracılığıyla kavranılmasının imkansızlığı ortaya çıkar ve farkedilirse; işte wu-wei de yani hiçbir şey yapmadan, sessizce oturabilmemde o zaman anlaşılır. Ki baharlar böyle gelir, ve çimenler kendiliğinden büyür. Zihnin kendisini serbest bırakmak için uğraşmasına, ya da uğraşmamak için uğraşmasına gerek yoktur. Bu daha başka yüzeysellikler de doğuracaktır. Bununla birlikte, psikolojik bir strateji meselesi olarak yüzeysellikten kaçınmaya çalışmak da gereksizdir. Japon üstat Bankei'nin öğretilerinde bu, kendisini kavrayamayan zihin 'Doğmamış' olarak görülür. Bu sembolik bilgiler sahasında ortaya çıkmayan bir zihindir. Manastır dışından bir adam şöyle sormuş:

- Sizin 'Doğmamış' konusundaki öğretilerinizi takdir ediyorum. Fakat alışkanlıklardan vazgeçmeyi öğrenmek zordur. Bu yüzden 'ikinci düşünce' her zaman ortaya çıkmaya devam etmektedir. Ve insanın kafası bununla karışınca da "Doğmamış"la tam bir uyum içerisinde olmak iyice zorlaşıyor. Ona nasıl güvenebilirim?

Bankei şöyle demiş:

- 'Eğer ortaya çıkan ikinci düşünceyi susturmak için bir girişimde bulunursan, duran zihinle durdurulan zihin

bölünür, ve zihinde huzur kalması için gerekli tüm fırsatlar da tükenmiş olur. Dolayısıyla senin için en iyisi aslında ikinci düşüncenin olmadığına (ve ikinci düşüncelerin seni kontrol etme olasılığının var olmadığına) inanmandır. Bununla birlikte "karma"yla ilgili benzeşmeden dolayı (ki bunun sayesinde görür ve duyarsın) bu düşünceler geçici olarak ortaya çıkar, ve daha sonra kaybolurlar, fakat bir asılları yoktur."

Ortaya çıkan düşünceleri atmak aynen kan lekelerini kanla yıkamaya kalkmak gibidir aslında. Üzerimizdeki kirle kalakalırız. Çünkü her ne kadar ilk kan artık orada yoksa da, yine kan vardır. Eğer bu şekilde devam edecek olursak, kir asla gitmez. Bu zihnin doğmamış, bitmeyen ve karışmayan yaradılışından kaynaklanır. Eğer ikinci düşüncelyi, etkili bir düşünceyle ele alırsak ölüm-doğum döngüsünün etrafını turlar dururuz. Böylesi bir düşüncenin sadece geçici bir zihinsel imge olduğunun farkına varmalı ve onu kavrama ya da reddetme girişimlerinde bulunmamalısınız. Olduğu ve durduğu gibi yalnız bırakın onu. Aynadan yansıyan bir imge gibidir o, hiçbir imge aynada duramaz. "Buda" zihni (yeni, gerçek, doğmamış zihin) bir aynadan binlerce defa daha berrak ve temizdir, ve daha açıklanması mümkün olmayan bir şekilde harikadır. Onun ışığında böylesi düşüncelerin tamamı bir iz bile bırakmadan kaybolur giderler. Eğer bu şekilde bir anlamaya inanırsanız, böyle düşünceler ne kadar güçlü gelirlerse gelsinler bir zarar veremezler.

Huang-po da aynı öğretiyi ifade etmekteydi aslında:

"Eğer zihinden ayrı olarak farkedilecek ya da erişilecek bir şey olduğu iddia ediliyorsa ve bundan dolayı da zihin onu aramak için kullanılıyorsa, bu demektir ki, bu zihni anlayamama ve bu arayışın amacı aynı şeydir. Zihin, zihinden bir şeyle kavranamaz, ve bu amaçla da kullanıla-

maz. Çünkü milyonlarca 'kalpa'" gelip geçse bile, başarı günü asla gelmeyecektir.

Zen'in içinde olduğu ve bulunduğu toplumsal koşulların da göz önünde bulundurulması gerektiği kanısındayız. Bir defa Zen, toplumsal konvensiyon ve grupça şartlanma aşamalarını geçmiş bir kişi için meditasyon yoludur. Zen, bu şartlanmanın kötü sonuçlarını tedavi eden ve aşırı bir 'ben-bilinci'nin yol açtığı zihinsel felci ve kaygıyı da tedavi eden bir ilaçtır. Titiz ritüeller ve uygunluk üzerinde önemle durumlarıyla bilinen, Konfüçyanizm'in düzenlediği toplumların geri planlarına da karşı olarak görülmelidir. Japonya'da da eğitimleri sırasında gerekli katı bir öğretime tabi tutulan samuray kastı ve devamlı savaşlar sırasında, Samurayların maruz kaldıkları duygusal gerginlikle de ilişkili olarak ele alınmalıdır. Bu şartlar için bir ilaç olarak Zen, konvensiyonları yıpratmak ya da yıkıp atmak için uğraşmaz. Fakat tersine onları artık yerleşmiş olarak kabul eder. Japonya'da Zen'in "çay töreni" olarak icra edilmesinde bu kolayca görülebilir. Bu yüzden Zen, konvensiyonun zayıf olduğu bir toplumsal ortamda, ya da aşırı bir noktada, konvensiyona karşı Zen'i suistimal etmeye hazır yıkıcı amaçlara sahip açık bir başkaldırı ruhunun olduğu ortamlarda oldukça tehlikeli olabilir.

Bunu aklımızdan çıkarmayarak Zen'in özgürlük ve doğallığını bakış açımızı kaybetmeden gözlemleyebiliriz. Toplumsal şartlanma zihnin kendisi hakkında sabit bir düşünceyle özdeşleşmesini bir kendini kontrol aracı olarak destekler bunun sonucu olarak da insan kendisini 'ben' olarak algılar. Artık bu noktadan sonra zihinsel ağırlık merkezi spontan ve asıl zihinden ben imgesine kayar. Bu gerçekleştikten sonra da ruhsal yaşamımızın merkezi de artık kendini kontrol mekanizmamızla özdeşleştirilebilir. Bu yüzden de 'benim' nasıl 'kendimi' serbest bırakabileceğimi görmek imkansızlaşır, çünkü 'ben' tam anlamıyla

kendimi kontrol etmeye çalışan alışıldık 'çabam'dır. Daha sonra da amaçsız, yapmacık, samimiyetsiz olmayan hiçbir zihinsel aksiyonda bulunamadığımı görürüm. Bu yüzden kendimi serbest bırakmak için ne yaparsam yapayım bu kontrol için yapılan alışıldık gizli bir çaba olacaktır. Amaçlı bir şekilde doğal olamam. Benim için doğal ve kendiliğinden olmak önemli olursa eğer, öyle olabilme niyeti o kadar güçlenir ki ondan kurtulamam ve o da doğal olabilmenin tam anlamıyla gerçekleştirilmesinin önündeki tek engel olarak kalır. Bu durum şuna benzer, doktor bana bir ilaç vermiş ve bu ilacı kullanırken bir maymunu düşünürsem ilacın hiçbir işe yaramayacağını da belirtmiştir.

Maymunu unutmam gerektiğini hatırladığım an, tam anlamıyla bir çıkmazda bulurum kendimi. Bu durumda yapmak, yapmamak, yapmamak ise yapmak anlamına gelir. Evet'in 'hayır'ı; git'in dur anlamına geldiği bir durumdur bu. İşte tam bu noktada Zen karşıma çıkar ve bana şöyle der:

— Tamam, maymunu hatırlamaktan kurtulamıyor-sun. Fakat düşünsene bir, bunu kasıtlı mı yapıyorsun?

Başka bir ifadesiyle, kasıtlı davranmaya niyetli olmayı amaçlayan birisi miyim? Birdenbire bu niyetlenmenin de aslında kendiliğinden olduğu ya da benim kontrolcü 'ego'mun, yine benim kontrol edilmeyen, ya da doğal 'kendim'den ortaya çıktığını farkedirim. İşte tam bu anda, egonun tüm entrikaları suya düşer ve ego kendi kazdığı çukurda bulur kendini. Spontan olmanın aslında imkansız olduğunu görürüm. Çünkü eğer bir davranışı sergilemekten alamıyorsam kendimi, bu o davranışın spontan yani kendiliğinden olduğunun bir göstergesidir. Öte yandan aynı zamanda o davranışımı kontrol altında tutmaya çalışıyorsam bunu bir zorlama olarak yorumlayabilirim. Bir Zen üstadının dediği gibi "Bu noktada, oturup güzelce gülmekten başka yapacak hiçbir şey kalmamıştır senin için."

Bu merhale, bilincin tüm niteliğinin değişime uğradığı yerdir, ve kendimi yeni bir dünyada hissedirim. Fakat, aslında her zaman bu dünyada yaşamakta olduğum da açıktır. Nefes alma, işitme, hissetme gibi isteğe bağlı ve amaçlı eylemlerimin kendiliğinden meydana geldiğini farkeder etmez artık kendiliğinden olmaya çalışma çelişkisinden kurtulurum. Gerçek bir çelişki yoktur, çünkü "çabalamak" kendiliğindendir. Bunu görünce zorunlu, engellenmiş ve bir noktaya kilitlenmiş duyumsama ortadan kaybolur. Daha önce de gördüğümüz gibi, zihin isteğe bağlı ve istek dışı yönlerinin aynen spontan olduklarının keşfi; zihin ve dünya, bilen ve bilinen arasındaki dualizme ansızın bir son verir. Kendimi içinde bulduğum bu yeni dünya olağanüstü bir şeffaflık ve engellerden kurtulmuşlukla donatılmıştır. Bundan dolayı sanki ben herşeyin içinde olduğu boş bir alana dönüşmüşüm izlenimi doğmuştur.

Öyleyse buradaki espri, çok sık bir şekilde tekrar edilen, 'tüm varlıkların en başından beri zaten nirvanada oldukları', 'tüm dualite'nin yanlış bir imgeleme olduğu' 'sıradan zihnin Tao olduğu' ve bundan dolayı da onunla uyum içinde olmaya çalışmanın bir anlam ifade etmediğidir. Chang-tao şöyle der:

*Boş bir gökyüzü gibi, sınırsızdır
Fakat işte tam buradadır
her zaman derin ve berrak
Bilmeye çalışırsan göremezsin onu
tutamazsın
fakat kaybedemezsin de
Onu elde etmemekle
elde edersin,
sen susunca o konuşur,
sen konuşunca susar.*

*Büyük kapı, sadakalar bahşedilsin diye
ardına kadar açıktır
yolunu kapatan hiçbir kapı yoktur.*

İşte Satorisi sırasında, Hakuin'in: "Ne harika, Ne harika. Kurtulmaya çalışılan bir doğum-ölüm yok, peşinden koşturulması gereken herhangi bir yüce bilgi de yok" diye haykırması bunu gördüğü içindi. Ya da Hsiang-Yen'in ifadesiyle

*"Bir anda unuttum tüm bildiklerimi
Yüzeysel yöntemlerin yararı yok
Çünkü
istediğim gibi davranarak uygulamam
"Eski yolu."*

Paradoksal bir ifade tarzıyla şu belirtilebilir ki:

Yapay anlayışından daha yapay' başka birşey yoktur. İnsan ne kadar uğraşırsa uğraşsın, spontan Tao'ya karşı yaşamak şimdiden başka bir zaman ve buradan başka bir yerde yaşamak kadar imkansızdır. Bir gün keşişlerden birisi Bankei'ye kişinin Satori'ye ulaşabilmek için kendisini eğitmesi konusunda ne düşündüğünü sorunca üstat şöyle demiş:

- Satori aslında karışıklığın karşıtı olarak vardır. Her insan da aslında Buda özünü kendisinde barındırdığı için, karışıklığa yer kalmaz. Öyleyse, Satori nin getireceği nedir ki?

Dolayısıyla, Tao'dan uzaklaşmanın mümkün olmadığını görünce kişi, Hsüan-chüeh'in telaşsız adamı gibi:

*"Ne yanlış düşüncelerden kaçınır
ne gerçeği arar
çünkü bilmemek Buda doğasıdır"*

aslında

ve bu yanıltıcı değişken

boş beden Dharmakaya'dır.

İnsan, uğraşmasının gereksiz olduğunu görünce spontan olma çabalarından vazgeçer, ve bu yüzden hemen o andan itibaren böyle bir kişi artık spontandır. Zen üstatları genellikle bu durumu şöyle oluştururlar. Kendilerine soru soran kişiyi kaçamak cevaplarla karşılarlar, bunun üzerine soru sahibi gitmek üzere arkasını döner ve henüz birkaç adım bile atmadan üstadın kendisini ismiyle çağırdığını duyar. Son derece doğal olarak (böyle beklenmedik bir hitap karşısında)

- Efendim, der soru sahibi.

- İşte, der üstat, işte burada.

Batılı bir okuyucuya tüm bunlar, bir çeşit panteizm ya da bütün çatışmaları "her şey Tanrıdır" iddiasıyla silip atmaya kalkışan bir girişim olarak gözükebilir. Fakat Zen açısından bu, gerçek doğallığın hemen öncesinde gelen uzun bir yoldur. Çünkü yapmacık ifadeler olan, 'her şey Tanrıdır*' ya da herşey Tao'dur kavramlarının varlığını gerektirmektedir. Zen bu kavramı, onun da diğerleri gibi lüzumsuz olduğunu göstererek yok eder. Kişinin kendiliğinden bir yaşam sürmesi bazı düşünce ya da onayların tekrarına bağlı değildir. Kişinin onu gerçekleştirebilmesi böyle planların yararsız olduğunu görmesiyle olur. Zen tüm Tao gerçekleştirme yöntem ve metotlarını bir yılanın üstündeki bacaklar olarak betimler. Yani bunların son derece ilgisiz bağlantılar olduğunu vurgular.

Rasyonel bir yaklaşım sahibi bir kişi için, şu anda ulaşılmış olduğumuz nokta, mantıksız gelebilir ki bir anlamda öyledir. Budist bir yaklaşım tarzı için ise gerçeğin kendisinin bir anlamı yoktur. Çünkü o kendisinden daha

ötede bir varoluşu gösteren bir işaret olarak algılanamaz. Gerçeğe (tathata) ulaşmak, 'karma'nın ötesine geçebilmektir. Bu Zen ve Taoizm için evrenin yaşamının ve varlığının ta kendisidir. Tüm noktalarda eksiksizdir ve daha ötelerde amaçlar ileriye sürerek kendisini kabul ettirme gibi bir ihtiyacı yoktur. Bir Zenrin şiiri şöyle der:

"inanmıyorsun öyle mi?

Ekime bak, Eylüle bak öyleyse

dağları, nehirleri dolduran

sararmış yapraklar

düşer de düşer."

Bunu görebilmek yine başka bir Zenrin şiirinde bahsedilen iki arkadaşın durumunda olmak gibidir.

"Karşılaşınca

gülerler de gülerler

orman korusu

yerlerde bir yığın yaprak"

Tao'cu mantalite için amaçsız, boş yaşam sıkıntı veren birşey değildir. Tersine, böyle bir yaşam insana hiçbir yere gitmeyen, bulutların ve dağlardaki nehirlerin, el değmemiş vadilerdeki çiçeklerin ve güzellikleri başkaları tarafından görülmek için olmayan yaban güllerinin, kumsalı herhangi bir amaç taşımadan sonsuza dek yıkayıp duran okyanus dalgalarının özgürlüğünü verir.

Ayrıca, Zen deneyiminin daha çok sunuş özellikleri taşıyan bir giriş olduğu belirtilmelidir. Etik ya da metafizik bir muhakeme zincirinin ilk halkası olarak kullanılamaz. Çünkü ondan sonuçlar çıkarılamaz tersine sonuçlar ona gider. Hristiyanlığın mutluluk vizyonu gibi, yapay olmayan herhangi birşeyden çıkan başka bir varoluş, bir insanın gerçek sonu herhangi bir amaç için kullanılmak u/010 <lo-

ğildir. Filozoflar düşünmenin de sona ermek zorunda -kaynayan bir yumurta gibi- olduğunu, kolayca farkedemezler. Zen deneyimini, "herşey Tao'dur" önerisi şeklinde formüle edip daha sonra onu inceleyip, ondan sonuçlar çıkarmaya çalışmak onu tamamen kaybetmektir. Çarmıha germe gibi, o 'Yahudiler için (ahlakçılar) bir engel, Yunanlılar (mantıkçılar) için bir aptallıktır'. Herşey Tao'dur demek, işin asıl noktasını neredeyse yakalar, fakat onu elde ettiği anda, kelimeler parçalara ayrılır ve artık bir anlam ifade etmez, çünkü bu nokta kelimelerin kendi ötelerinden bir anlam ifade etmeye çalıştıkları için kırılıp döküldükleri bir noktadır (ve buradan daha ötede bir anlam da yoktur.)

Zen 'tüm şeyler bir Tathata'dandır' deneyimini, evrensel kardeşlik etiğine giriş yapma yanlısına düşmez. Tersine, Yüan şöyle der:

"Eğer gerçek bir insansan, çiftçinin öküzünü kovabilir, ya da açlıktan kıvranan bir insanın yemeğini kapabilirsin."

Bu sadece Zen'in, kendisinden değil insanların karşılıklı anlaşmalarından doğan bazı yaptırımlar bulunması gereken etik bir konunun üstünde bir anlayış olduğunu belirtmek içindir. Onu mutlaklaştırmaya ya da evrenselleştirmeye çalıştığınız zaman etik konunun varlığını sürdürebilmesi artık imkansızlaşır. Çünkü başka bir yaratığın yaşamını mahvetmeden bir gün bile yaşayamayız.

Eğer Zen, Batıda ki bir dinle, aynı fonksiyona sahip olarak algılanıyorsa doğal olarak onun merkezi deneyimiyle, insan ilişkilerinin iyileştirilmesi arasında mantıksal bir bağ bulmamız gerekir. Fakat böyle bir yaklaşım • atı arabanın arkasına bağlamak yani işe tersinden yaklaşmak olacaktır. İşin temelindeki espri, böyle bir deneyim ya da yaşam tarzının gelişmiş insan ilişkilerinin amacı olduğudur.

Uzakdoğu kültüründe insan ilişkileri, sorunları; Zen'den çok Konfüçyan bir konudur. Fakat Sung hanedanından beri Zen devamlı olarak Konfüçyan düşüncüyü desteklemiş ve onun temel prensiplerinin Japonya'ya girmesine vesile olmuştur. Zen'in toplumsal düzenle çatışmadan yayılabilmesi için gerekli ortamı yaratma konusunda Konfüçyanizm'in önemini görmüştür. Çünkü Konfüçyan ahlakının ilahi ve mutlakten çok insancıl ve güvenceli olduğu bilinmektedir.

Son derece 'amaçsız' olmasına rağmen, Zen deneyimi nihai sonuçlara sahiptir. Herhangi algılanabilir bir insan eylemine uygulanabilir. Böyle uygulandığı yerlerde çalışmaya asla yanılmaz bir nitelik katar. Spontan yaşamın belirleyici özellikleri, duraksamadan ileriye gitmek, wu-wei (burada amaçsızlık olarak algılanabilir) ve wu-shih 'yapmacıklık'ya da basitlikten yoksunluktur.

Zen deneyimi, amaçsız ve güdümsüz olduğu için öyle herhangi bir yön ve rota göstermemesine rağmen yapılması gereken birşey varsa duraksamadan ona döner. Mu chih ch'u, engelsiz işleyen zihindir, alternatifler arasında zikzaklar çizmez. Zen eğitiminin büyük bir bölümünde öğrencileri, kendilerinden düşünmek ya da seçmek için hiç düşünmeden çözmeleri beklenen çıkmazlarla karşı karşıya getirmektir. Ortaya çıkan duruma verilecek tepki, eller birbirine vurulduğunda çıkan ses gibi duraksamadan ya da çakmak çakıldığında parıldayan ateş gibi hiç beklemeksizin ortaya çıkmalıdır. Bu tip bir tepkiye hiç alışmamış bir öğrenci başlarda şaşıracaktır. Fakat daha sonraları asıl zihnine ya da spontan zihnine güven kazandıkça kolaylıkla tepki vermekle kalmayacak, tepkilerin kendileri de şaşırtıcı derecede uygun olacaktır. Bu profesyonel bir komedyenin sahneye çıkıp herhangi bir durumda hiç hazırlanmadan nükteleri ardı ardına patlatması gibidir.

Üstat diyalogun başında öğrencisine önemsiz konular hakkında son derece sıradan sorular sorarak başlar ve öğrenci de bu sorulara tam anlamıyla spontan bir tarzda cevaplar verir. Fakat üstat aniden şöyle der:

- Banyo suyu borudan çıkarken saat yönünde mi yoksa saat yönünün tersine mi hareket eder?

Öğrenci hiç beklenmedik soru karşısında bocalar, belki de suyun hangi yöne doğru aktığını düşünmeye başlar. Bunun üzerine üstat şöyle bağırır:

- Düşünme! Harekete geç! İşte böyle, diyerek bağırır ve elini havada döndürür.

Ya da belki daha az yardımcı olacak bir şekilde:

- Şimdiye kadar sorularımı doğallık ve kolaylıkla cevaplandırdın, ama şimdi nerede zorlandın bakalım? der.

Öğrenci de aynı şekilde üstada kafa tutma konusunda serbesttir. Zen eğitiminin formal olmadığı dönemlerde Zen topluluklarının üyelerinin birbirlerine böyle tuzaklar hazırlamayı son derece eğlenceli buldukları da bilinen bir gerçektir. Bir dereceye kadar bu tip diyaloglar hala vardır. Üstelik Tao'nun verilip cevaplandığı soru diyaloglarının oldukça ciddi niteliğine rağmen bu vardır. Kazuki Ras-hi iki Amerikalı keşişi kabul etmişti, çay içmekteydiler ki şöyle sordu:

- Evet beyler, Zen hakkında ne biliyorsunuz bakalım?

Keşişlerden birisi bu soru üzerine kapalı halde bulunan yelpazesini tam üstadın suratına fırlattı. Tam o anda üstat başını yavaşça yan tarafa çevirdi. Yelpaze arkasındaki shoji kağıdının üzerine çarptı. Üstat bir gülme tufanına yakalanmıştı.

Kazuki'nin çevirileri arasında Zen üstadı Takuanin eskrim sanatıyla Zen'in ilişkisine dair yazılmış uzun bir mektubu vardır. Kuşkusuz bu Zen'in duraksamadan ileriye gitmekle kastettiği en iyi edebi parçadır. Hem Takvan hem de Bankei, 'asıl' ve doğmamış zihnin sıradan insanlarda bile hiç durmaksızın mucizelerle oynadığını önemle vurgularlar. Bir ağacın sayısız yaprağı olabilir, ve zihnin hiçbirisi tarafından durdurulmadan hepsini de içine alabilir. Bunu, kendisini ziyaret eden bir keşişe anlatırken şöyle demiş:

- Zihninin Buda zihni olduğunu kanıtlamak için ben zorlamasam da buradan söylediğim herşeyin nasıl eksiksiz olarak zihnine girdiğine dikkat et.

Bir gün saldırgan bir keşiş Bankei'ye geldi ve bir kelime bile anlayamadığını söyledi. Bankei ona biraz yaklaşmasını söyledi. Keşiş birkaç adım ilerledi. Biraz daha, dedi Bankei, keşiş biraz daha yaklaştı. 'İşte' dedi Bankei 'beni ne kadar iyi anlıyorsun'. Başka bir ifadesiyle bizim doğal organizmamız en kompleks aktiviteleri en ufak bir düşünme veya duraklama olmadan da yapabilir. Bilinçli düşüncenin kendisi yine kendisinin spontan olarak fonksiyon görme sistemi üzerine bina edilmiştir. Bu nedenden dolayı kişinin onun işleyişine güvenmekten başka bir seçeneği yoktur. Kişinin kendisi onun işleyiştir.

Zen sadece bir 'düşünmeden hareket etme' kültürü değildir. Mo chih ch'u'nun esprisi, yansıyan düşünceyi yok etmek değil, eylem ve düşüncede engellemeyi yok etmektir. Böylelikle zihnin tepkisi akıntıya kapılmış bir topu andıracaktır; düşünceler duraksama olmaksızın birbirlerini takip edeceklerdir. Psikoanalitik gelenekteki serbest çağrışım yöntemi de buna benzer. Söz konusu teknik, düşüncenin 'bilinçli olmaksızın serbest bir şekilde akmasını önleyen' engellerden kurtulması için uygulanmaktadır. Çün-

kü her zaman için, (engelleri) tamamen engelleyici bir oluşum, bir cevap düşünüp bulmayla karıştırma eğilimi mevcuttur. Fakat aradaki fark böyle bir tasarlama sürecinde bir şekiller kolonu eklenerek kolayca bulunabilir. Bir çok kişi, belirli bazı sayı kombinasyonlarında, 8 ve 5 ya da 6 ve 7 gibi sürecin devamının engelleyen bir direnme olduğunu bulmuştur. Bu her zaman için rahatsız edici ve şaşırtıcı olduğu için kişi engellemeyi engellemeye çalışır. Sonuçta arap saçına dönmüş geri bildirim sistemi örneğinde olduğu gibi zikzaklar çizen, gidip gelen özellikte bir durumla karşılaşırız. En basit çözüm engelleme konusunda kişinin kendisini serbest hissetmesidir. Böylece kişi engellemeyi engellemez. Eğer kişi kendisini engelleme konusunda serbest hissederse, engelleme otomatik olarak kendisini yok eder. Bisiklete binmek gibi bir durumdur bu. Eğer sola doğru düşmekteyseniz bisikleti sağa doğru çevirerek düşmeye (engele) karşı koymaya çalışmazsınız. Yapılacak şey direksiyonu sola çevirmektir, böylece denge yeniden kurulmuş olacaktır. Kuşkusuz buradaki prensip, çabalamayı kendiliğinden bir davranış olarak kabul edip engele direnmeden, kendiliğinden olmaya çalışma çelişkisinden kurtulmayla aynıdır.

'Engelleme' belki de Zen literatüründeki "nien" teriminin en iyi karşılığıdır. Bu kelime karşımıza 'wu-nien' ifadesinde de çıkar ki bu düşünce yokluğu, daha doğrusu ikinci bir düşünce yokluğu anlamına gelmektedir. Takuan, 'Budizmdeki bir Buda dünyevi bağlılıklardan arınmıştır' ifadesinde dile getirilen bağlılık anlayışından kastedilenin bu olduğunu düşünmekteydi. Bu onun duygular, heyecanlar, acı veya açlık gibi hislerden mahrum 'Taştan bir Buda' olduğu anlamına gelmemektedir. Bu onun, hiçbir şeyin önüne engeller koymadığı demektir. İşte Zen'in tipik özelliği kişinin kendisini bir işe tam anlamıyla vermesi, bir işi yarım bırakmaması stilinde bir aksiyondur. İşlere yüre-

giyle; bir gözüyle kontrol etmek zorunda kalmadan sarılır. Zen, ruhaniliği patates soyarken Tanrı'yı düşünmekle karıştırmaz. Zen'de ruhanilik sadece patates soymaktır. Lin-chi'nin ifadesiyle:

"Eğer giyinme zamanı gelmişse giy elbiselerini. Yürümen gerekiyorsa yürü. Oturman gerekiyorsa otur. Ak-lında Buda'yı aramak konusunda en ufak bir düşünce bile olmasın. Dualarının ve tüm eylemlerinin eksiksiz bir şekilde disipline edilmiş olduğunu söylüyorsun. Fakat bence tüm bunlar 'Karma' yapmaktır. Buda'yı (doğa) ve Dharma'yı aramak zaten 'karma' yapmaktır ve hiç de iyi sonuçları yoktur bunun. Baddhisattva olmaya çalışmak da karma yapmaktır, sutraları ve başka açıklamaları okumanız da böyledir. Buda'lar ve Pirler böyle yapmacıklıklardan uzak insanlardı. Her yerde işlenmesi gereken bir Tao ve gerçekleştirilmesi gereken bir Dharma olduğundan bahsedilmekte. Hangi Dharma bu gerçekleştirilecek olan, ve işlenecek olan Tao da ne? İçinde bulunduğumuz yere eklemek istediğiniz de ne?"

Başka bir Zenrin şiiri şöyle der:

"Elbise giymeye ve yemek yemeye denk başka birşey yoktur. Ne Buda'lar vardır bunun dışında ne de Pirler vardır".

Wu-shih'in niteliği budur. Bu bir doğallıktır, yapmacıklıklar içermez. Zen, Tao, ya da Buda düşünceleri gibi doğal olma araçları da içermez. İnsan böyle düşünceleri dışlamaz, onlar gereksiz oldukları anlaşıldığında kendiliklerinden yok olurlar. "Buda'nın olduğu yere takılıp kalmaz, Buda'nın olmadığı yerden de çekip gider."

Zenrin'e dönelim yine:

*"Asıl zihninin
asıl doğanın farkında olmak,*

*işte Zen'in en büyük rahatsızlığı
budur."*

Balık suda yüzer ama suyun farkında değildir, kuş gökyüzünde uçar ama onun farkında değildir. İşte gerçek Zen yaşamı da böyledir. 'Rüzgarlar olmadığı zaman dalgalar oluşturmaya', ruhanilik ve dine sanki kendisinin üzerinde ve ötesinde oluşumlarıymış gibi ihtiyaç duymaz. İşte ermiş Ta-yung'a kuşların çiçek demetleri getirmesi, Dördüncü Pirle arasında geçen diyalogdan sonra bu yüzden son buldu. Çünkü onun kutsallığı diğerlerinden ayrı duran yaralı bir parmak gibi değildi artık. Böyle insanlar için Zenrin şöyle der:

*"Ormana girer
hiçbir çimen kımıldatmaz,
suya girer
bir titreşim bile oluşturmaz"*

Kimse onu farketmez, çünkü o bile kendisinin farkında değildir.

Kişinin kendisine yapışması meselesinin derimize batmış bir dikene benzediği ve Budizm'in de bu diken, çıkartmak için var olan ikinci bir diken olduğu sıkça dile getirilen bir benzetmedir. Birinci diken çıkarılınca iki diken de atarsınız. Fakat Budizm, felsefe ya da din, ruhani bir sığınak bir liman arayan kişinin tenine saplanan ikinci bir diken olursa bu iki diken tek diken haline dönüşür. Artık nasıl çıkartılabilir ki? Bu, Bankei'nin dediği gibi, kanı kanla yıkamaya kalkmak olacaktır. Bu yüzden Zen'de kişinin tutunabileceği bir Buda ya da 'kendi'yoktur, elde edilebilecek bir 'iyi' ya da kendisinden sakınılması gereken bir kötü, yok edilmesi gereken düşünceler ya da paklanması gereken bir zihin, çürüyecek bir beden ve kurtulacak

bir ruh yoktur. Bir yumrukta tüm bu soyutlamalar çerçevesi ufacık parçalara ayrılacaktır.

Zenrin'i dinleyelim:

*'Yaşamı kurtarmak için
mahvetmeli (onu)
tamamen mahvolduğu an
kişi
ilk defa huzura kavuşacaktır*

*bir söz ayarlar
yeri ve göğü
tüm dünyayı tek bir kılıç düzenler."*

Burada sözü edilen 'bir kılıç' hakkında, Linchi şöyle demiştir:

"Eğer birisi kendisinde Tao'yu geliştirirse, Tao bir işe yaramayacaktır. Kötü şartlar birbiriyle yarış eder gibi her yerden ortaya çıkacaktır. Fakat bilgelik kılıcı (prajna) ortaya çıkınca, tek bir şey bile kalmaz geriye."

'Soyutlamaları kesip atan, (hikmet kılıcı), 'direk olarak gösterme'dir. Bu direk olarak göstermeyle Zen dindarlığın engellerini aşar ve direk olarak işin kalbine dalar. İşte bu yüzden Lang valisi To-shan'a: "Tao nedir?" diye sorduğunda To-shan, elini havaya kaldırıp gökyüzünü ve sonra da yere indirip arkasındaki su testisini işaret etmişti. Vali açıklama isteyince de, şöyle demişti;

- "Gökyüzünde bir bulut ve testideki su"



III. ZAZEN VE KOAN

Zen'de şöyle bir deyiş vardır: "Asıl gerçekleştirme harika uygulamadır." Bu deyişin anlamı şudur; uyanışın gerçekleşmesiyle aksiyon ve meditasyonla Zen'in geliştirilmesi arasında fark yoktur. Her ne kadar Zen uygulamasının uyanışa erme konusunda bir araç olduğu düşünülebilirse de bu doğru değildir. Çünkü bakış açısında belirli bir sonuç olduğu müddetçe Zen, gerçek uygulama olamaz.^a Ve böyle bir son yoksa eğer, işte bu uyanıştır (amaçsız, kendine yeten bir "sonsuz.şimdi" yaşamı). Aklında bir sonuç olduğu halde uygulamalara girmek bir gözün uygulamada diğerinin de "sonda" olması demektir ki bu da samimiyet ve konsantrasyon yokluğu demek olacaktır. Başka bir ifadeyle, insan Zen'i Buda olmak için uygulamaz, insan Zen'i zaten ta en baştan beri kendisi bir Buda olduğu için uygular, ve işte bu 'asıl gerçekleştirme', Zen yaşamının başlangıç noktasıdır. Asıl gerçekleştirme bedendir, harika uygulama ise kullanım. Bu ikisi sırayla prajna yani, hikmet ve

karuna yani doğum-ölüm dünyasında ki uyanmış Bodhi-sattva'nın şefkatli davranışına karşılık gelir.

Bundan önceki iki bölümde, asıl gerçekleştirmeyi (farkına varmayı) tartışmıştık. Bu ve bundan sonraki bölümlerdeyse, ondan ortaya çıkan uygulama ya da eyleme döneceğiz. İlk olarak meditasyon yaşamı daha sonra da, günlük çalışma ve dinlenme gelmektedir.

T'ang üstatlarının uygulaması ne olursa olsun, modern Zen topluluklarının, hem Rinzai hem de Soto, en büyük önemi meditasyona ya da 'oturan Zen'e verdiklerini görmüştük. Güçlü ve akıllı bir adamın saatlerce hareketsiz, dik bir şekilde oturması mantıksız ve garip gözükebilir. Batı mentalitesi bunu sadece anormal olarak değil aynı zamanda son derece değerli zamanın israf edilmesi olarak algılayacaktır. İnsanlara cesaret ve sabır aşılması yönünden yararlı bir uygulama olması da bu sonuca varılmasını engelleyemeyecektir. Her ne kadar, Batı, Katolik Kilisesi kapsamında kendi düşünce geleneğine sahip olsa da, oturup bakma tarzında hayati önemini kaybetmiştir. Çünkü dünyayı daha iyi bir duruma getirme çabası içinde olmayan hiçbir dine önem verilmemiştir, ve dünyanın hareketsiz oturarak nasıl geliştirilebileceği de oldukça ilginç bir soru olacaktır. Fakat şu da açıktır ki, hikmetsiz, dünyayı olduğu şekliyle berrak bir tonda kavramadan hareketle geçmek de asla bir yarar sağlayamaz. Ayrıca çamurlu bir su birikintisini temizlemenin yolu onu öyle bırakmaktır. Bunun gibi sessizce oturup hiçbir şey yapmadan duranlar karışıklıklarla allak bullak olmuş bir dünyaya en güzel iyiliği yapmaktadırlar.

Aslında uzun saatler boyunca sessizce oturmada anormal bir yan yoktur. Kediler hatta köpekler ve diğer sinir sistemi sahibi hayvanların da yaptığı birşeydir bu. Kızılderililer diye adlandırılan insanlar da yapmaktaydı bu-

nu. Bu uygulama değişik milletlerin kırsal kesimlerinde de görülebılır. Bu iş en çok da duyarlı zekalarını gelecek hakkında tahminler yapmaktan kendilerini alamayacakları bir noktaya ulaştırmış olanlar içindir. Böylelikle onların önüne geçebilmek için bu kişiler kendilerini devamlı bir çalışmaya vermelidirler. Fakat oturup tam anlamıyla huzura ermiş bir zihinle düşünememek, tam anlamıyla içinde bulunduğumuz dünyayı da yaşayamamak anlamına gelir. İnsan sadece onun hakkında düşünerek ve onunla ilgili bazı şeyler yaparak dünyayı tanıyamaz. İnsan onu önce daha dolaysız olarak keşfetmelidir. Ve bazen sonuçlar çıkarmaya başlamadan deneyimi uzatmak önemlidir.

Za-zen'in, Zen'le ilgisi, Zen'in gerçeği dolaysız olarak görmek "öylesine"liği içinde kavramak olduğu hatırlanınca belirginleşir. Dünyayı olduğu gibi somut olarak, kategorilere, bir takım çıkarımlar yoluyla ayrılmamış görebilmek için insan, dünyaya düşünmeyen bir zihinle bakmalıdır (semboller oluşturmayan). Bu yüzden za-zen iç ve dış duyuların edindiği tüm izlenimleri dışlayan bir boş zihin gibi değildir. Bu alışıldığı üzere, dikkati bir ışık kümesine ya da burnunun üzerine yoğunlaştırma anlamında bir konsantrasyon değildir. O sadece, tam şimdi burada olanlarla ilgili bilgi içermeyen basit bir sessiz bilinçtir. Bu bilinç kişinin kendisiyle dışarıdaki dünya arasında, ya da zihin ve içerikleri (çeşitli sesler, görüntüler ve çevredeki diğer izlenimler) arasındaki 'farksızlığın' en canlı duyumsamasıdır. Doğal olarak bu duyumsama onu elde etmeye çalışmakla oluşmaz, o sadece kişi kafasında hiçbir amaç taşımadan oturur ve dışarıyı seyrederse oluşur. Zihninde, bir amaçtan kurtulma amacı bile olmamalıdır insanın.

Bir Zen topluluğunun, Sodo veya Zondo'sında, yani Keşişler Salonu, veya Meditasyon Salonu'nda dış çevre açısından özellikle şaşırtıcı hiç bir şey yoktur. Her iki tarafında da aşığıda geniş platformları olan uzun bir oda

vardır, keşişler bu platformlarda hem uyku ihtiyaçlarını giderir hem de meditasyon yaparlar. Platformlar "tatami" yani kamıştan yapılmış kalın hasırlarla kaplıdır. Keşişler oda boyunca yüzleri birbirlerine dönük vaziyette iki sıra halinde uyurlar. Yakınlardaki köylerden gelen kesik kesik sesler, manastırın diğer bölümlerinden gelen zil sesleri, ağaçlardaki kuşların cıvıldaşmaları, bunların hiçbirisi de içeriye hakim olan sessizliği bozamaz, tersine onu daha da derinleştirir. Bundan başka içeride bir soğuk ve temiz dağ havası, bir de bir tür ağaç kokusunu andıran tütüsünün yaydığı koku vardır.

Za-zen'de fiziksel oturuş çok önemlidir. Keşişler, içleri sıkıca doldurulmuş minderlerin üzerinde otururlar. Bacaklar birbirine geçmiştir ve ayak tabanları kalçanın üzerinden yukarıya bakar. Eller; sol el, sağ elin üzerine gelecek şekilde kucakta dinlenmektedir. Avuç içleri yukarıya dönüktür ve başparmaklar birbirine dokunur. Beden katı bir şekilde olmasa da dimdik durmaktadır. Gözler, birkaç metre ötede zemine bakacak şekilde açık tutulmaktadır. Soluklar gergin değil yavaş olacak şekilde düzenlenir. Vurgu, soluğun verilmesi üzerinedir ve itiş göğüsten değil karından gelecek şekilde ayarlanır. Böylece ağırlık merkezi karına kayar. Bu da tüm duruş pozisyonunun bir sağlamlık ifadesi içermesini ve kişinin üzerinde oturmakta olduğu zeminin bir parçası haline gelmesini sağlar. Yavaş ve sakin bir şekilde yapılan nefes alıp verme işlemi, bilinç üzerinde bir körük vazifesini görür ve ona sakin parlak bir keskinlik kazandırır. Yeni başlayan bir kişiye kendisine durağanlık ve sükûnet kazandırıncaya kadar nefeslerini birden ona kadar sayması önerilir. Bu sayma işlemi, düşüncesiz oturma, doğal ve çabasız bir hale gelinceye kadar devam eder.

Keşişler bu şekilde otururken, iki kişi ellerinde değneklerle zemin boyunca platformlar arasında gidip gelir-

ler. Ellerindekiler, bir ucu düzeltilmiş diğer ucu ise yuvarlak olan 'uyarı' sopalarıdır ve bu sopalar 'Boddhisattva'nın hikmet kılıcını sembolize eder. Bu kişiler eğer uyuklayan ya da yanlış oturmakta olan bir keşiş görürlerse, törensel bir biçimde eğilir ve bu keşişin omuzlarına vururlar. Bu bir 'ceza' değil, sadece 'canlandırıcı' bir mesajdır, omuz kaslarındaki sertliği giderir ve zihni yine biraz önceki uyanıklık konumuna döndürür. Bununla beraber, bu uygulamayı kendileriyle konuştuğum keşişler öyle görünüyor ki, onunla, çocuk-eğitim okullarındaki bedensel disiplinler arasına bağlantı koyuyor ve ona biraz çarpık ve nükteli bir tarzda yaklaşıyorlardı. Daha da ötesi, Sodo kuralları şöyle demektedir: "Sabah seansı sırasında uyuklayanlar, ciddî bir keisaki ile karşılaşacaklardır!"

Aralarda, oturma pozisyonuna bir ara verilir ve keşişler platformların arasındaki zeminde uyuşukluklarını atabilme amacıyla hızlı bir yürüyüş yapmak üzere sıraya girerler. Za-zen pozisyonuna, manastırı çevreleyen alanlarda çalışmalar yapmak için ara verildiği de olur. Manastır odalarının temizlenmesi, manastırın asıl merkezinde yani "Buda Salonu"nda çalışmalar yapmak ve diğer başka hizmetler de ara vermeyi gerektirir. Bu arada kısa uyku araları ve yemek molaları da vardır. Yılın bazı özel dönemlerinde Za-zen uygulaması sabah saat 3:30'dan akşam saat 10:00'a kadar neredeyse kesintisiz bir şekilde devam eder, bu uzun seanslara "sesshin" yani 'zihni toplama' adı verilir. Keşişlerin yaşamlarının her yönü, gösterişli olmayan ancak oldukça titiz bazı ritüellere göre yönetilir ki; bu da Sodo'ya hafif bir askeri hava verir. Ritüeller yaklaşık bir dakika süren değişik zil çeşitleri, el çırpımları ve ağaçtan çanlarla haber verilir ve yine bu aletler Ritüellere eşlik eder. Za-zen, yemek, hizmet, ders saatleri, ya da üstatlarla yapılan diyalogları haber vermek için yine bu aletler değişik ritimlerde çalınır.

Zen'deki törensel ve merasimvârî ritüeller öylesine belirleyici bir niteliktir ki bu tip bir anlayışı yapmacıklık ya da hurafe olarak anlayabileceklere bazı açıklamalar yapmak gerekecektir. Budizm insanın sadece dört hareketini, yürümek, ayakta durmak, uzanmak ve oturmak; dört makam olarak adlandırır, çünkü bunlar Buda yaratılışının insan bedeninde aldığı pozisyonlardır. Bundan dolayı insanın günlük işlerini bazı ritüellere uygun olarak yerine getirmesi "sıradan bir insan Buda'dır," gerçeğinin kutsanması ve bundan da öte; herşeyini tam anlamıyla zihnin huzurunda yapmakta olan insana, son derece doğal gelen bir stildir. Dolayısıyla eğer bir sigara yakmak gibi son derece önemsiz ve basit bir işte bile insan bu kadar bilinçliyse, ve kıvrılarak yükselen dumanı ve solukların düzenlenmesi, o an için evrendeki en önemli şeyler olarak görmekteyse, bu eylem dışarıdan bakan birisine son derece törensel bir tarz olarak görünecektir.

Buda gibi davranma anlayışı hem Za-zen'in hem de günlük işler bütününe hedeflediği sonu olan eylemler değil de Buda'nın gerçekleştirilmesi olarak algılanan Sodo okulunda önemle vurgulanır. Dogen'in Shobogenzo'sunda ifade ettiği gibi:

"Yarınlara, ileriye doğru bakmadan, her an sadece bu günü ve bu saati düşünmelisin. Çünkü yarın zor ve meçhuldür, onu bilemeyiz. Bugünü yaşarken Budist yoldan gitmeyi düşünmelisin. Zaman kaybetmeden sadece bugün ve bu anın var olduğunu düşünmelisin, Zen uygulamaları üzerinde yoğunlaşmaktır. Bundan sonra çok kolaylaşır herşey. Yaratılışının iyi veya kötü yanını unut varlığının güçlülük veya zayıflığını unut."

Za-zen'de Satori'ye ulaşmak "doğum-ölüm"den kaçmak hakkında düşünülmemelidir. Gelecekte herhangi birşeyin peşinden koşmak da akla bile getirilmemelidir.

"Eğer yaşamsa, işte yaşam. Ölümse işte ölüm. Onların kontrolü altında olman için bir neden yok. Bir ümit bağlama onlara sakın. Bu yaşam ve ölüm Buda'nın yaşamıdır. Onları atıp reddetmek istersen, Buda yaşamını kaybedersin."

Üç dünya; geçmiş, şimdi ve gelecek genelde sanılanın aksine ulaşılmayacak uzaklıklara uzanmazlar:

"Geçmiş denilen şey, kalbin en yüksek noktasıdır, şimdi yumruğun üzeri, gelecekse beynin arkasıdır."

Tüm zaman, burada Buda'nın bedeni olan bu bedendir. Geçmiş, varlığını onun hafızasında, gelecek ise onun tahmin gücünde sürdürür. Bunların ikisi de şimdidir, çünkü dünya eğer direk ve açık olarak incelenirse geçmiş ve gelecek hiçbir yerde bulunamaz. Bankei'nin öğretilerinde de benzer düşüncelere rastlıyoruz:

"Siz zaten Buda'sınız, ilk defa Buda olacak değilsiniz. Doğuştan gelen zihninizde zerre kadar yanlış birşey yok. Eğer şu andakinden daha iyi olabilmek için en ufak bir arzu duyuyorsanız, eğer başka birşey peşinde en ufak bir oranda bile olsa koşarsınız, siz zaten "Doğmamış"a karşı hareket ediyorsunuz demektir."

Bu yüzden Zen pratiği hakkındaki böyle bir görüşü şu andaki Rinzai ekolünün disipliniyle uzlaştırmak zordur. Bu disiplin yaklaşık olarak elli koandan oluşan aşamalı bir koan problemleri sınavını "geçebilmekten" oluşmaktadır. Uyandırma konusunun gerekliliği konusuna kesin yaklaşımlar sergilerler. Bu bir çeşit zorlayıcı "şüphe" düşüncesidir ki, bunun sayesinde kişi çözmeye çalıştığı koanı bir daha unutamaz. Doğal olarak bu, çeşitli bireylerin erme dereceleri arasında karşılaştırmalar yapma pozisyonu oluşturur ve son olarak da; sürecin tamamlanmış sayılabilmesi için kesin ve resmi bir tanınma gereklidir.

Koan disiplinin resmi detayları bu gün Budist dünyada kalabilmiş birkaç gerçek sır'dan birisi olduğu için, eğer kişi eğitim sürecini bizzat yaşamamışsa, bazı şeyleri anlaması biraz zorlaşacaktır. Öte yandan kişi eğer bizzat bu süreci yaşamışsa, eğitim hakkında bazı yüzeysel genellemeler dışında, ağzını sıkı tutmak zorundadır. Rinzai okulu, çeşitli koanlara verilecek resmi cevapların yayınlanmasını her zaman yasaklamıştır. Çünkü zaten bu disiplinin asıl amacı, kişinin cevabı kendi sezgisiyle keşfedebilmesidir. Cevabı keşfetmeden bilmek, yolculuğu gerçekleştirmeden haritaya çalışmak gibidir. Tanımlanan gerçek etkisine sahip olmadan verilen cevaplar, yavan ve hayal kırıcı olacaktır. Ayrıca kuşku yok ki, yetenekli hiç bir üstat cevabı içinde hissetmeden veren kişiler tarafından kandırıl amayacaktır.

Bununla beraber bu şekilsel standartlar açısından Buda olmuş ya da olmamış, geçmiş ya da geçmemiş kişilerden bahsedecek bazı 'erme dereceleri' saçmalığının da sürecin içinde olması için hiçbir neden yoktur. Tüm yerleşmiş dini kurumlar bu tip anlamsız, genellikle bir tür estetizme indirgenebilen, koyunu keçiden ayırabilecek özel bir stil geliştirme konusunda oldukça hızlı davranırlar. Bu tip standartlar sayesinde, estetikçi, Roman rahipleri, Anglikanlar'dan ayrılabilir (dini veraset zincirlemesine katılımda ki sıra dışı doğru yanlış anlayışlarını geleneksel havanın yapmacıklığıyla karıştırarak). Bununla beraber bazı zamanlar geleneksel bir sitilin geliştirilmesi daha hoş olabilir. Mesela sanatçıların ve uzmanların belirleyici bazı ticaret sırlarını ya da teknik özellikleri kendine özgü bir güzellik yaratabilme amacını gerçekleştirmek için nesilden nesile aktarmaları buna bir örnektir. Fakat böyle bile olsa bu kolaylıkla yapmacık ve kendi-bilincinde bir disiplin olur, bu anda tüm 'Zen' özelliğini kaybeder.

Koan sistemi bugün varolduğu şekliyle ağırlıklı ola-

rak Hakuin (1685-1768)'in çalışmalarının bir sonucudur. Hakuin sıkı ve elinden her iş gelen oldukça yetenekli bir üstattı. Zen'e sistematik bir düzenleme getirmeyi başarmıştı. Ve böylece Rinzai okulunda Zen çalışmasının tüm gidişatı altı aşama olarak belirlenmişti. İlk olarak beş tane Koan gurubu gelmektedir.

1. Hosshin, veya Dharmakaya koan: Bununla kişi Zen'in dış sınır kapısına girer.

2. Kikan: Hileli engel, ilk grupta gerçekleştirilen durumun aktif bir açıklamasıyla ilişkilidir.

3. Ganzen: 'Kelimelerin incelenmesi; tahminen Zen anlayışının konuşmayla ifade edilmesiyle ilgilidir.

4. Nanto; 'Girilmesi zor koan'

5. Gui; 'Beş rütbe'koanı, efendi-hizmetçi ya da temel şey olay (shih) arasındaki beşli ilişki üzerine kurulmuştur. Zen ile Hua-yen ya da Avatamsaka felsefesi arasındaki ilişkiyi sağlar.

Altıncı aşama, Zen anlayışının ışığında keşişin hayatını ayarlayan, Budist düzenleme ve kuralların gözden geçirilmesidir.

Normalde bu eğitim süresiz otuz seneyi bulabilir. Fakat tüm Zen keşişleri bu süreyi tamamlamak zorunda değildir. Bu süre sadece "onay mührü" alıp böylece kendileri de tüm "işe yarar yöntemler" konusunda iyice deneyim sahibi olmuş üstatlar olarak başkalarına da Zen anlatabilecek duruma gelmek isteyenler için gereklidir. Bu tür bir çok başka durumda da olduğu gibi, sistem ancak kişinin uygulamaya döküldüğü kadar güzeldir, ve süreci tamamlayanlar arasında oldukça yetenekli Buda'lar olduğu gibi, az yetenekli Buda'lar da bulunabilecektir. Bir ya da birkaç koan serisini geçmiş birisinin normal yaşam tarzının kökten değişmesi ve bu kişinin transfer olmuş olması da zo-

runlu değildir. Satori'nin genel bilinçten eksiksiz, eşsiz uyanışa bir defada ani bir sıçrama olduğu düşünülmemelidir. Satori aslında kişiye ani ve sezgisel bir görme gücü verir, bu unutulmuş bir ismin birdenbire hatırlanması olabileceği gibi, Budizm'in en derin prensiplerinin anlaşılması da olabilir. Kişi arar arar fakat bulamaz, sonradan vazgeçer ve aranılan cevap kendiliğinden çıkar ortaya. Bu yüzden eğitim süresi boyunca küçük Satori, büyük Satori olmak üzeri bir çok Satori vardır. Ayrıca bir çok koanın çözümü de, Budist prensipleri halletme konusundaki Zen sitilini anlamaktan daha fazla heyecan verici olmayan bir çeşit 'hüner'e bağlıdır.

Budist hünerler hakkındaki Batılı düşünceler çoğu zaman gizemli Doğu yaklaşımı ve din bilimi konusunda yazılmış hemen önceki ve sonraki yıllar sırasında ortalıkta dolaşan sansasyonel fantezilerden zarar görmüştür.

Bu tip fanteziler birinci elden Budist düşüncesinin çalışılması sonucu değildi. Fakat sutralardaki mitolojik pasajların motamot bir tarzda okunup böyle anlaşılması üzerine kuruludur. Buralarda Buda'lar ve Bodhisattvalar sayısız insanüstü davranışlarla ve hadiselerle doluydu. Dolayısıyla Zen üstatlarıyla teosatik mahatmalar Tibet'in dağlarında yaşayıp, büyü, fal gibi gizli şeylerle uğraşan gizemli 'Hikmet üstatları'yla karıştırılmamalıdır. Zen üstatları son derece insanca özelliklere sahiptirler. Onlar da hastalanır ve ölürlere, üzüntüyü ve neşeyi yaşarlar. Diğer insanlar gibi kötü huylara ya da ufak bazı karakter zayıflıklarına sahip olabilirler. Karşı cinse aşık olabilir, ve onlarla diğer insanların yaşadığı ilişkileri yaşayabilirler. Zen'in mükemmellik anlayışı, tam anlamıyla basit, sade bir insan olmaktır. Zen takipçisiyle başka normal bir insanın arasındaki fark ancak şu olabilir: ikincisinin kendi insanlığıyla başı derttedir. Bir melek ya da bir şeytan olmaya çalışmaktadır. Ikkuyu'nun bir şiirine bakalım:

*'Yeriz,
yedeklerimizi boşaltır
uyur ve uyanırız.
Tüm bunlardan sonra
yapmamız gereken tek şey
ölmektir."*

Koan eğitimi, tipik Asyalı üstat-öğrenci ilişkisini gerektirir ki, Batı'da bu yoktur. Çünkü Asya kültürlerinde bu son derece kendine özgü kutsal bir ilişki tarzıdır ve üstat öğrencisinin karması konusunda sorumludur. Buna karşılık, öğrenci de üstadı mutlak bir itaatle tanır ve onun yetkisini kabul edip onu kendi babasından bile daha önemli bir konuma oturtur ki bu Asya kültürlerinde oldukça önem verilen bir konudur. Genç bir Zen keşişi için bu sebepten dolayı 'Roshi ataerki hiyerarşi piramidinin tepe noktasının sembolü olarak durur,' üstat da bu rolü eksiksiz oynar. Yıllar boyunca devamlı ilerlemiş, yabanıl şiddetli bir yapıya sahiptir. Cübbesini giyip resmi bir şekilde Sanzen diyalogu için oturduğunda o kişi spontanlıktan, korkutacak, en acı verici ve sıkıntılı kendi bilincine götüren herşeyin yaşayan bir sembolü olarak durur. Bu rolünü bir upaya, yani işe yarar bir araç olarak, bu sıkı üstadın huzurunda bir öğrencinin tam anlamıyla doğal olabilmesi için gerekli yürekliliği bulmayı iyice başarabilirse, artık o yeryüzünde kimsenin, canını sıkamayacağı özgür bir adamdır. Ayrıca Japon kültüründe çocukların ve yetişkinlerin görülmemiş oranda yergiye eğilimli oldukları da akıldatılmalıdır. Yergi bu kültürde gençleri toplumsal konvensiyonlara alıştırmak amacıyla sıkça kullanılır.

Zen, normal Asyalı öğrenci-üstat ilişkisine kendisinden birşey daha ekler. Zen, ilişkisinin başlatılmasını tamamen öğrencisinin girişimine bırakır, zen'in temel pozis-

yonu şudur: onun öğretecek ya da söyleyecek hiç bir şeyi yoktur. Budizm'in gerçeği öylesine açık, öylesine belirlidir ki açıklamalar yapmaya kalkışmak bu gerçeğin görülmesini zorlaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Çünkü üstat öğrenciye hiçbir şekilde yardım etmeye kalkmaz çünkü böyle bir deneme aslında öğrenciyi engellemek olacaktır. Tersine, kendi yolundan çıkar ve öğrencisinin takip etmekte olduğu patikaya engeller koyar. Bu yüzden Wu-men'in "Wu-men kuan"da ki çeşitli koanlar konusunda yaptığı yorumlar kasıtlı olarak yanıltıcıdır. Bunların arasında bir bütün olarak 'engeller" diye adlandırılanları, 'hileli engeller denilen özel gurupları ve girilmesi zor" olanlarını sayabiliriz. Bu aslında dikmiş olduğumuz ağaçları, onların büyümesine yardımcı olmak amacıyla budamaya benzer. Kuşkusuz amaç yardım etmektir, fakat Zen öğrencisi onu kendisi bulup çıkarıncaya kadar Zen'i bilmeyecektir. Bir Çin atasözü şöyle der: "Kapıdan geçip giren, aile malından değildir". Zen literatüründe bu atasözü şöyle yorumlanmıştır; başka birisinin sana söylediği senin kendi öz bilgin değildir. Satori, Wu-men'in dediği gibi, ancak kişi düşünmekten kendisini tüketecek bir hale geldikten sonra, ancak kişi zihnini kendi kendisini kavrayamayacağı hükmüne vardıldıktan sonra gerçekleşir. Ikkyu'nun bir başka doko'sının ifadesiyle:

"Bir zihnin başka bir yerde araması

Buda'yı,

aptallığın tam ortasında

bir aptallıktır."

Çünkü:

"Bundan çok önceki kendim

yaradılıştan var-olmayan'dır,

ölünce gidecek bir yer yok

hiçbir şey yok."

Bu yüzden, giriş nitelikli "hesshin" tipi koan öğrenciyi gitmesi gereken yönün tersine yönlendirerek ona engeller çıkartarak başlar. Bunu zeki bir şekilde, hileyi güzelce gizleyerek yapar. Herkes 'Buda doğası'nın insanın içinde olduğunu ve dışarıda aranamayacağını bilir. Dolayısıyla hiçbir öğrenci, onu bir sutra okuyarak, ya da diyelim ki Hindistan'a giderek bulması gerektiği söylenip kandırılmaya kalkışılmamalıdır. Tersine, onu içinde araması gerektiği söylenmelidir. Daha kötüsü, öğrenciye onu, varlığının tüm enerjisiyle araması, ister gerçekten Za-zen ile olsun, isterse çalışır ya da yemek yerken olsun, arayıştan asla vazgeçmemesi söylenir. Aslında ona söylenen, kendisini tamamen kandırması, kuyruğunu ısırmaya çalışan bir köpek gibi dönüp durmasıdır.

Hu-i meng'in 'Asıl yüz', Chao-chao'nun "Wu" ve Hakuin'in "Bir El" koanları böyledir. İlk sanzen görüşmesinde, roshi zaten, isteksiz bir şekilde kabul edilmiş öğrencisine annesi ona gebe kalmadan önce de var olan asıl yüzünü ya da yönünü keşfetmesini söyler. Onu keşfedince geri gelip keşfini bir şekilde kanıtlaması da istenir öğrenciden. Bu arada yardım istemek amacıyla problemi başka hiç kimseyle de görüşmeyecektir. Sodo'da diğer kesişlere katılır. Burada baş kesiş ona Za-zen'in başlangıç seviyesindeki bazı kurallarını öğretecek, nasıl oturulacağını gösterecektir. Bu arada belki de onu mümkün olduğu kadar kısa bir süre içerisinde San-zen için roshi'ye dönmesi yolunda teşvik edecek ve koanı yeterli bir şekilde görebilme konusunda hiç zaman kaybetmemesi gerektiğini söyleyecektir. 'Asıl yüz', problemini düşünürken bu yüzden doğmadan önce ne olduğunu hayal etmeye çalışır, ya da bu nokta için, varlığın tam merkezinde bir insan olarak şu anda ne olduğunu anlamak için çabalar, zaman ve mekana yayılan kısımlarının ötesinde, varlığının temel gerçekliğinin ne olduğunu anlayabilmek için kafa patlatır.

Öğrenci, kısa bir zaman sonra anlar ki roshi felsefe ya da kelimelerle bağlı başka cevaplara tahammülsüzdür. Çünkü roshi "gösterilmek" ister. Somut bir şey'dir istediği, elle tutulur bir kanıt. Bu yüzden öğrenci kaya parçaları, yapraklar ve dallar, haykırışlar, ellerin ifadeleri ve akla gelebilecek başka her türlü şeyi gerçeğin numuneleri olarak göstermeye başladı. Fakat tüm bunlar devamlı olarak reddedilmektedir, ve sonunda öğrenci artık hayal gücünün sonuna gelir, buluşları sona ermiştir. Fakat işte tam bu sırada, aslında öğrenci , doğru izi, bulmaya başlamıştır. Artık bilmediğini bilmektedir çünkü.

Başlangıç koani eğer chao-chao'nun Wu-su ise, öğrenciye Chao-chao'nun, "Bir köpek Buda doğasına sahip midir?" Sorusuna neden "wu" yani "hiç" diye cevap verdiği sorulur. Roshi bu hiçbir şeyin kendisine gösterilmesini istemektedir. Bir Çin atasözünde şöyle denir. "Bir el alkışlayamaz" ve bu yüzden Hakuin şöyle sormuştur: "Bir elin sesi nedir?" "Gürültü yapmayan bir şeyi duyabilir misiniz?" Vuracak bir şey olmadan bu tek nesneden ses elde edebilir misin? Ne saçma bir soru!

Bu tip yöntemlerle öğrenci sonunda kendisini aptal hissedeceği bir konuma getirilir: Büyük bir buz kütesinin içine hapsedilmiş gibidir, hareket etmemekte, düşünmemektedir. Hiçbir şey bilmez, kendisi de dahil olmak üzere tüm dünya bir şüphe yığınidır artık. Duyduğu, dokunduğu, gördüğü tüm varoluşlar 'hiçbir şey', ya da 'tek elin sesi' olarak kavranamaz bir özelliكتir Sanzen de tam anlamıyla dilsizleşmiştir artık. Tüm gün boyunca hareketli bir sersem gibidir, etrafında meydana gelen her şeyin farkındadır, şartlara mekanik olarak tepki verir, fakat olan her şey onu iyice şaşırtmaktadır.

Bu şekilde belirli bir zaman geçtikten sonra öyle bir an gelir ki buz parçası aniden çöker, ve hiçbir şeyi anlaya-

mayan bu yığın aniden canlanır. Kendisinin kim ya da ne olduğu sorunu saçma bir hale gelir, bu zaten en baştan beri bir anlamı olmayan bir sorudur zaten. Kendisine soruyu soracak ya da onu cevaplayacak kimse kalmamıştır artık. Fakat aynı zamanda bu şeffaf anlamsızlık görebilir, konuşabilir, yiyip içebilir, aşağı yukarı gidip gelebilir, yere ve gökyüzüne bakabilir. Tüm bunları yaparken de bir problemi olduğu düşüncesi, psikolojik bir çıkmaz olmadan yapar. Bir düğüm yoktur çünkü zihni bulmaya çalışan zihin ya da kendini kontrol altına almaya çalışan kendi bozguna uğratılmıştır. Bir zamanlar bu zihin ve kendi bir soyutlama iken şimdi onlar da soyutlayamaz hale gelmişlerdir. Bir defa bu gerçeğin düğümü ortadan kalkınca, artık kendi dışındaki dünyaya karşı duran katı bir 'kendi' hissi de ortadan kalkar. Bu duruma gelince, Roshinin yapması gereken, öğrencisine sadece şöyle bir bakmaktır. Çünkü bu bakışıyla onun ciddi bir şekilde Zen eğitimine başlamaya hazır hale geldiğini anlayacaktır.

Zen eğitiminin aslında 'artık bittiği zaman başlayan' olduğunu söylemek pek de paradoksal sayılmamaktadır. Çünkü bu aslında prajna'nın karuna'ya götürüleceğini söyleyen Mahayana prensibidir. Bu prensip şu anlama gelir, eğer Bodhisattva yaşamını hatırlatmıyorsa, Boşluk anlayışının harika kullanımının sergilenmesi anlamına gelmiyorsa, gerçek uyanışa erilmiş sayılmaz.

Bu noktada roshi öğrenciyi imkansız yargılar bildirmeyi ya da mümkün olmayan hareketler yapmayı gerektiren insanlarla karşı karşıya getirir:

- Elbisenin yeninden Tokyo'yun dört bölümünü çıkar.
- Şu okyanusun açıklarındaki gemiyi durdur.
- Şu uzaklardan gelen zil sesini kes.
- Bir kız yoldan karşıya geçiyor, bu büyük kardeşi midir yoksa küçük kardeş mi?

Bu tür koanların hileleri, giriş mahiyetindeki problemlerin hilelerine nispeten çok daha görülebilir özelliktedirler ve öğrenciye engellerin ne olduğunu gösterirler. Çünkü orada düşünce eyleme engel oluşturmamaktadır. Kağıttan bir mendili, Tokyo'nun dört bölümü yapmak kolaydır ya da küçük veya büyük kardeş sorusu bir şekilde çözüme kavuşturulabilir. Çünkü mutlak "öylesineliğinde" kız sadece 'şu' ya da 'bu'dur ve kızkardeş ya da büyük veya küçük olması sadece görece bir anlam taşır. Tüm bunlardan sonra, sekiz yıl boyunca Zen çalışmış bir adamın R. H. Blyth'a gelip de neden 'Zen sadece bir kelime oyunu' demesi zannederim anlaşılacaktır. Çünkü bir dikenin diğer bir dikenle çıkarma prensibiyle Zen insanları kelimeler ve düşünceleri gerçeğin kendisiyle karıştırmalarından dolayı içine düştükleri çıkmazdan sıyrıp alır.

Devamlı yerine getirilen za-zen uygulaması sonuçta öğrenciye keskin, engelsiz bir zihin sağlar. Öğrenci de koani bir göle ayağının ucuyla bir çakıltaşı iteleme kolaylığıyla zihnine gönderir ve zihnin ona ne yapacağına bakar. Her koandan sonra Roshi ondan, bitirilen koanın esprilerini açıklayabilecek bir zenrin şiiri okumasını ister. Bu konuda başka kitapların da kullanılması mümkündür. Amerikada çalışmakta olan sasaki, bu konuda kullanılabilecek kitaplardan birinin de "Alis Harikalar Diyarında" olduğunu söylemiştir.

Görüşme bu şekilde devam ederken, temel koanın yerini yardımcı koan alır ve temel koanın anlamlarını inceler ve Budizm'in evren konusundaki her görüşünü öğrencinin oturaklı olarak anlamasını sağlar. Anlayışı bir bütün olarak öyle bir şekilde sunar ki öğrenci bunu iliklerine kadar hissederek. Bu yöntemler sayesinde beklemeksizin ve tereddüt göstermeksizin günlük yaşamdaki olaylara tepki verme öğrenilir.

Son koan kümesi 'Beş Derece' ile ilgilidir. Heş derece, mutlak bilgi ve görece bilgi; şey-olaylar ve temel prensipler arasındaki ilişkilerin şematik bir ifadesidir. Mu şemayı ilk olarak ortaya çıkaranın T'ung-shan (807-69) olduğu söylenir fakat Zen'in Hua-yen okuluyla ilişkilerinden ortaya çıkmaktadır ve 'Beş Derece' doktrini dörtlü dharmadhatu öğretisiyle yakından ilgilidir. Dereceler genellikle efendi-hizmetçi veya ev sahibi-misafir şeklinde göreceli pozisyonlar olara sıralanmışlardır. Her birisi de sırayla belirli bir şey-olayı belirtmektedir. Böylece elimizde şunlar vardır.

1. Efendi hizmetçisine aşağıya doğru bakar
2. Hizmetçi efendisine yukarıya doğru bakar
3. Efendi
4. Hizmetçi
5. Efendi ve hizmetçi birarada gelir.

Sondaki ilişkinin biraz daha karmaşık olmasına rağmen bunların ilk dördünün Hua-yen okulunun dharmadhatu anlayışına ve beşincisinin de 'doğallık' anlayışına karşılık geldiğini söylemek yeterlidir. Başka bir ifadeyle kişi evreni, dharmadhatu'yu herbirisi eşit derecede geçerli olan bakış açılarından algılar. Tek yönden algılayabileceği gibi birçok yönden de algılayabilir. Hem bir hem de birçok yönden ele alabilir. Ya da hiçbirisini yapmaz. Fakat Zen'in son pozisyonu şudur; Zen hiçbir özel noktayı bakış açısı için sabit olarak belirlemez. Bununla birlikte şartlara göre her bakış açısını değerlendirme konusunda serbesttir. Lin-chi'nin ifadesiyle

"Bazen insanı, (yani özneyi) kaldırabilirim ama şartları kaldıramam. Bazen de şartları kaldırabilirim ama buna rağmen insanı kaldıramam. Bazen hem şartları hem de insanı kaldırabilirim. Bazen de ne şartları kaldırabilirim ne de insanı."

Bazen de hemen bunların ardına şunu ekleyebilirdi Lin-chi: "Özel hiçbir şey yapmam"

Koan eğitimi kişinin hem göreceli hem de mutlak dünyada eksiksiz doğallığın özgürlüğünü bildiği son aşamada hitama erer Fakat bu özgürlük konvensiyonel dünyanın karşısında olmadığı, daha çok 'dünyayı onaylayan' bir özgürlük olduğu için, çalışmanın son noktası Zen'in toplumsal yaşam ve manastır yaşamının kuralarıyla ilişkisidir. Yun-men'in bir defasında ifade ettiği gibi.

"Böylesine uçsuz bucaksız bir dünya varken neden zilin sesine uyup merasim cübbesini geçirmeli ki sırtına?

Başka bir üstadın da daha değişik bir tarzda vermiş olduğu cevap buraya tam olarak uymaktadır: "Eğer bunun için herhangi bir nedenin varsa kafamı kesebilirsin" Çünkü etik eylem sadece tamamen özgür olduğu, herhangi bir gereklilik ya da nedenin zorlaması dışında gerçekleştiği zaman etiktir. Bu aynı zamanda Hristiyanlıktaki 'özgür irade' öğretisinin de derinliklerinde yatmakta olan anlamdır. Çünkü, Tanrı'yla bir hareket etmek, korku ya da gurur nedenleriyle, bir ödül umuduyla hareket etmek değil fakat herhangi bir temeli olmadan herşeyi hareket ettiren fakat kimsenin kendisini hareket ettiremeyeceği Zatin aşkıyla hareket etmektir.

Koan sisteminin belirli bazı tehlikeler ve dezavantajlar içerdiğini söylemek aslında her şeyin yanlış kullanılabileceğini söylemektedir. Bu sistem öylesine kompleks ve hatta bir ölçüde kurumlaşmış tekniktir ki bu yüzden de kendi kendisini yapmacıklar ve suniliklere maruz bırakır. Fakat her teknik yapar bunu, Bankei'nin methodsuzluk yöntemi gibi pek de teknik olmayan yöntemlerde bile görülecektir bu. Dolayısıyla burada da bu fetişe dönüşme ihtimali söz konusudur. Fakat bazı eksikliklerle karşılaşılabilecek noktaların dikkatle belirlenmesi çok önemlidir. Gö-

rünen o ki koan eğitiminde iki tane böyle noktadan bahsedilebilir.

Bunlardan birincisi, koanın gerçek bir şekilde Zen'in hayata dökülmesine imkan veren tek yol olduğu konusunda ısrarcı olmaktır. Kuşkusuz, Zen'in uyanış deneyiminin üstünde ve ötesinde olduğunu söyleyerek koanın oluşturduğu Budizm'i başarma yolu olduğu sorusu ortaya konulabilir. Fakat bu durumda Soto Okulu, Zen olarak kabul edilmeyecek ve Rinzai ekolünün kendi geleneği dışında dünyada hiçbir yerde Zen bulunmayacaktır. Eğer böyle tanımlanırsa Zen evrenselliğini kaybedecek ve Çin kaligrafisi gibi egzotik ve aynı zamanda da kültürel olarak kalacaktır. Batıdan bakınca böyle bir Zen sadece Japonculuk oynayan romantiklere hitap edebilecektir. Söylemek istediğimiz, böyle romantik bir yaklaşımın kötü olduğu değildir. Çünkü tam anlamıyla 'saf kültürlerin varlığından söz edilemez. Başka insanların tarzlarından alıntılar yapmak da her zaman yaşamın çeşitlilik ve zenginliğini artırır. Fakat Zen aslında kültürel motiften çok daha fazla anlamlar içermektedir.

İkinci ve daha ciddi eksiklik ise 'satori'nin bazı koan yorumcularının bilerek teşvik ettikleri yoğun bir şüphe duygusuna ters düşmesidir. Çünkü bu, ortaya ikinci bir satori çıkarmak anlamına gelir. Ulaşılan satorinin derinliğinin, onun öncesi ve sonrasındaki arama ve koşturmanın yoğunluğuyla doğru orantılı olduğunu söylemek, satoriyi onun duygusal ikincilleriyle karıştırmak demektir. Başka bir ifadeyle eğer ayaklarınızı bariz bir şekilde hafif hissetmek isterseniz, yapmanız gereken şey önce belirli bir süre boyunca ayaklarınızda ağırlıkla dolaşmak ve sonra da ağırlığı çıkarıp atmaktır. Rahatlama hissini oranı ağırlıklı ayakkabının giyiliş süresiyle ve ağırlığın miktarına bağlı olarak değişecektir. Dinsel dirilişçilerin başvurduğu eski bir hile de bunun aynısıdır aslında. Bu insanlar takip-

çilerine önce devamlı bir günahkarlık hissi empoze edip, daha sonra da bir hissi İsa'ya iman sayesinde yok ederek inanılmaz bir rahatlama ve yükseliş sağlama yoluna başvurmuşlardır. Fakat böyle yükselişler, sürekli değildir ve Yon-feng'in dediği de böyle bir satoriydi işte: Bir satorisi olan keşiş, uçar bir ok gibi cehenneme gider.

Uyanış neredeyse zorunlu olarak bir rahatlık hissi gerektirir. Çünkü uyanış tüm çatışma ve savunmalarıyla egoyu doğuran zihni-zihinle kavrama konusundaki alışılmış psikolojik mengeneye bir son verir. Zamanla rahatlık hissi ortadan kalkacaktır fakat uyanış devam edecektir, tabii kişi onu mutluluk hissiyle karıştırıp, kendisini mutluluğa boğarak onu kötüye kullanmaya kalkışmazsa. Dolayısıyla uyanışın mutluluk verici ya da hoş olması sadece rastlantısaldır ve sadece duygusal yönden bir rahatlama sırasında ilk olarak ortaya çıkar. Fakat kendi varlığıyla ele alırsak, o sadece zihnin saçma ve yapmacık bir tarzda kullanılmasının son bulmasıdır. Bunun ötesinde ve üzerinde ise, uyanış bir 'Wu-shih' (hiçbir özelliği olmayan) dır, çünkü uyanışın nihaî kapsamı belirli bir deneyim ya da bilgi amacı içermez. Budizm "Dört Görülemez" doktrini; Boşluk (sunya) ile bir Buda arasındaki ilişkiyi, su ile balık; hava ile insan ve şeylerin yaradılışı ile aldatılmışlar (kavramların ötesinde) arasındaki ilişkiye benzetir.

Ne olduğumuz sorununun temelde hiçbir zaman için ayrı bir şekilde bilgi konusu olamayacağı açıkça anlaşılmalıdır. Bilebileceğimiz herşey; yaşam ve ölüm, aydınlık ve karanlık, katı ve boş, herhangi birşeyin göreceli yönleri olarak; uzayın rengi gibi kavranılamaz şeylerdir. Uyanış bu gerçeğin ne olduğunu bilmemektir. Bir zenrin şiirinde denildiği gibi:

"Bir kelebeğin

yeni açmış çiçeklere konduğu gibi,

bilmiyorum der
Bodhidharma"

Uyanış, gerçeğin ne olmadığını bilmektir. Uyanış, kişinin kendi kendisini, ne olursa olsun bilinebilecek herhangi bir şeyle tanımlamaktan vazgeçmesidir. Gerçeğin enerjisinin temel maddesinin ne olduğu konusundaki her iddianın anlamsız olması gerektiği gibi, varlığımız temelleri itibarıyla, benim ne olduğum sorusu da aptalca olacaktır. Aldanış, sağduyunun temelinde yatan yanlış metafizik öncüllerdir. Aldanış, sıradan insanın varlık bilimi ve bilginin kaynağı konularındaki bilinçsiz anlayışıdır. Sıradan insanın kendisinin bir şey olduğuna dair, sessiz bir varsayımdır aldanış. Öte yandan ben hiçbir şey değilim varsayımı da kuşkusuz aynı oranda yanlış olacaktır. Birşey ve hiçbirşey varlık ve varlık olmayan, birbirleriyle ilişkili kavramlardır ve aynı oranda bilinmeye aittirler.

Kasları rahatlatmanın bir yolu, kaslardaki gerginliği artırmak böylece de ne yapılmaması gerektiğini iyice anlamaktır. Bu bağlamda giriş koanlarının zihnin kendisini kavrama çabalarını yoğunlaştırmak üzere kullanılmasının bir esprisi olacaktır. Fakat satori'yi, hemen onun ardından gelen gevşeme ve rahatlama hisleriyle özdeşleştirmek son derece yanıltıcı olacaktır. Çünkü satori, birşeyi hissetmek değil, serbest bırakmaktır. Bu yüzden Zen, yaşamının asıl bilinçli yönü satori değildir. Fakat kişinin zihnindeki sıkışma gevşetildikten sonra yapmak, görmek ve hissetmek için serbest bıraktığı herşeydir.

Bu açıdan bakınca Bankei'nin "Doğmamış zihin"e olan yalın güveni ve hatta Shinra'nın Nembutsu görüşü de Satori'ye giriş kapıları olarak kabul edilebilir. Serbest bırakmak, artık dayanılmaz hale gelinceye kadar kavrama girişimini yorup tüketmek için her zaman gerekli değildir. Bu şiddet içeren yola karşı bir alternatif olarak bir Judo

(nazik yöntem) da vardır. Bu yöntem, temel gerçekliğin, kişi ister onu kavramaya çalışsın isterse çalışmasın spontan ve kavranmamış olarak görüneceğini anlama yoludur. Kişinin kendi öz yapması ya da yapmaması tam bir alakasızlıkla bir kenara atılacaktır. Kişinin kavraması ya da kavramaması, serbest bırakması ya da bırakmaması gerektiğini düşünmek sadece egonun dalaverelerinin Tao'yı engelleme konusunda etkili oldukları veya egonun gerçek olduğu yanlışlığını güçlendirmesi anlamına gelir. 'Doğmamış zihin" kendiliğinden işlemesinden öte bu çabalar ya da Çaba göstermeler tamamen geçersizdir. Shinra'nın daha hayali ifadeleriyle kişinin yapması gereken tek şey Amitabha'nın 'kurtarıcı yemin'ini duymak ve onun ismini zikretmektir. Kişinin inanıp inanmadığı arzulu olup olmadığı önemli bile değildir. Böyle konularla ilgilenme, egonun ki-biridir aslında. Shin-shu şöyle der:

"Ahlakî değerler ve disipline edici önlemler üzerine bina edilmiş tüm kişisel güç düşüncesi temizlenince sen de artık duyan olduğunu iddia eden hiçbir şey kalmamıştır. İşte bu yüzden artık duyduğun hiçbir şeyi kaçırmazsın."

Kişi işitmeyi düşündüğü müddetçe net olarak işitemez, bunun gibi, kişi kendisini serbest bırakmaya çalışma ya da çalışmama konusunda düşündükçe de, kendisini serbest bırakamaz. Fakat insan işitmek hakkında ister düşünsün ister düşünmesin; kulaklar aynen duymaktadır ve sesin onlara ulaşmasını da hiçbir şey engelleyemez.

Koan yönteminin mantığı belki de genel amaçlar için, diğer yöntemin çok karmaşık olması ve yanlış yorumlanmaya müsait olmasıdır. Bu özellikle dışarıdaki insanların yaptıkları bağışlarla geçindikleri halde bunu manastırda başboş dolaşmaya bir bahane olarak kullanmaya dünden hazır keşişler için geçerlidir. İşte Tang üstatlarının aramama konusundaki vurgularının koanın egoist

inadının gücünü tüketmek için daha enerjik bir şekilde kullanılmasının nedeni neredeyse tam olarak budur. Ban-kei'nin Zen'i herhangi bir yöntem ya da araç gerektirmez. Dolayısıyla da bir kurum ya da akıl için bir temel yoktur. Çünkü keşişler kendi yollarına gidip tarımla ya da balıkçılıkla da uğraşabilirler. Sonuç olarak hiçbir dışsal Zen işareti kalmamıştır. Gerçeklik ayına işaret eden hiçbir parmak yoktur artık ve bu zaten Boddhisattva'nın tüm canlıları özgürleştirme görevi için gereklidir (her ne kadar parmağı yanlışlıkla ay sanma riski de var olsa bile).

IV. ZEN VE SANAT

İşin güzel yanı şudur ki, Zen'i sadece duymak değil görmek de mümkündür. "Yüz defa anlatmaktansa bir defa göstermek evladır" sözünce; Zen'in kendisini sanatta bulan ifadesi, onu anlamanın en dolaysız ve direk yolunu verir. Zen'in yarattığı sanat tarzlarının diğer Budist sanatlarda olduğu gibi sembolik olmayışı ya da tamamen sembolik olan dinsel sanat tarzları gibi olmayışı; onun bu özelliğini daha da güçlendirir. Zen sanatçılarının ister ressamlar ister şairler olsun gözde temaları doğal, somut ve seküler olarak adlandırabileceğimiz konulardır. Buda'yı veya Zen üstat ve Pirlarını işleseler bile, yine de onları dünyevi ve insancıl bir tarzda ele alırlar. Bunun da ötesinde; Zen Sanatları sadece, ya da temelde betimleyici değildir. Resimde bile, ortaya konulan sanat eseri sadece bir doğa betimleyişi değil, fakat kendisinde doğanın bir eseri, olarak algılanır. Çünkü bu teknik, sanatsızlık sanalım **gerdktif** mektedir, ya da Sabio Hasegavvei'nin drdij'i f.ili "koni mi

lii kaza" dır tekniğin özü. Böylece ortaya çıkarılan resimler konu olarak aldıkları kayalar ve çimenler gibi doğal olarak oluşturulmuş olurlar.

Bu bir solucanı mürekkebe batırıp sonra da bazı şekiller ortaya çıkarması için onu kağıdın üzerine bırakmak gibi, Zen Sanat biçimlerinin şansa bırakıldığı anlamına gelmez. Konunun esprisi, Zende dualite; doğal, şans ögesiyle, insan kaynaklı kontrol ögesi arasında herhangi bir ayırım olmamasıdır. İnsan zihninin üretici güçleri bitkilerin, ya da arıların oluşturucu eylemlerinden daha fazla yapmacık değildir. Böylece de Zen bakış açısıyla yaklaşıncaya, sanat tekniğinin kendiliğindenlik içinde disiplin ve disiplin içinde kendiliğindenlik olduğunu söylemek bir çelişki değildir.

Batı sanatında biçimler dini ve felsefi gerçeklerden ortaya çıkar. Burada ruh doğadan ayrıdır.. Ve yukarıdan inip hareketsiz ve inatçı maddelerin üzerinde, zeki bir enerji olarak çalışır. İşte Malraux sanatçıdan bahsederken her zaman etrafını 'fetheden' olarak, bu yüzden bahseder. Kaşiflerin ya da bilim adamlarının dağları veya uzayı fethetmekten bahsetmelerine benzer, bir ifade şeklidir bu. Bir Çinli ya da Japon'a bunlar ilginç ifadeler olarak gelecektir. Çünkü dağa tırmanıyorsanız eğer, bunda dağın da en azından ayaklarınız kadar rolü vardır, yukarıya doğru çıkmanızda dağ da pay sahibidir. Resim çiziyorsanız eğer sonucun belirlenmesinde, sizin kendi eliniz kadar, fırçanın, mürekkebin ve kağıdın da etkili olduğu bir gerçektir.

Taoizm, Konfüçyanizm ve Zen, bu evrende kendisini tamamen evinde hissedene ve insanı çevresiyle entegre bir parça olarak algılayan bir mentalitenin ifadesidirler. İnsan zekası bir yere kapatılmış, uzaklardaki bir ruh değildir. Fakat bu doğal dünyanın karmaşık /kompleks bir şekilde dengelenmiş organizmasının bir yönüdür. Bu dünyanın

prensipleri de ilk olarak Değişimler Kitabı'nda incelenmiştir. Yer ve gök aynı şekilde bu organizmanın üyeleridir, ve doğa bizim anamız olduğu kadar babamızdır da. Çünkü Tao sayesinde hareket eden bu doğa; ilk olarak dinamik bir denge oluşturarak, dünyanın düzeninin sürdüren yang ve yin'de; pozitif ve negatif prensiplerde sorgulanmıştır. Uzakdoğu kültürünün temelinde yatan anlayış, zıtların birbiriyle ilişkili olduğu ve temelde nefis bir uyum oluşturdıklarıdır. Çatışma her zaman göreceli olarak yüzeyseldir. Çünkü eğer zıt çiftlerden her ikisi de birbirine bağlıysa; nihai bir çatışma olması beklenemez. Bu yüzden ruh ve doğa, özne ve nesne, iyi ve kötü, sanatçı ve çevre arasındaki katı ayrımlanmış/çizgilerimiz bu kültüre oldukça yabancıdır.

Temel prensibi, mücadele değil de rölativite olan bir evrende, amaç yoktur. Çünkü kazanılacak bir zafer, ulaşılabilecek bir hedef yoktur. Çünkü her son, dünyanın kendisinin de gösterdiği gibi, diğer uçla olan ilişkisiyle var olan bir aşırı nokta, bir zıttır. Dünya bir yere gitmediği için aceleyle de gerek yoktur. Doğanın kendisi gibi, kişi de sakince hareket edebilir. Çince'de, doğanın değişimleri ve 'telaşsızlık' aynı karakterdir/kelimedir. Bu Zen ya da herhangi bir Uzakdoğu sanatı çalışmasına başlamadan önce bilinmesi gereken ilk kuraldır: acele ve onunla alakalı her şey ölümcüldür. Çünkü elde edilecek bir amaç yoktur. Herhangi bir amacın olduğu anda sanatın yöntemini, tekniğinin keskinliğini uygulamak artık imkansız hale gelir. Bir üstadın dikkatli ve eleştirel bakışları altında, kişi günlerce hatta aylarca Çin karakterlerini çalışabilir. Fakat üstat onu, bir bahçıvanın ağacın gelişimini izlediği gibi izleyecektir, ve öğrencisinden de ağacın davranışının aynısını isteyecektir. (Amaçsız gelişim, kestirme yollar yoktur burada, çünkü yolun her aşaması her başlangıç ve hem de sonudur). Dolayısıyla en üst dereceli üstat kendisini herhangi bir (ulaşma) konusunda yeni başlamış bir öğrenciden farklı saymaz.

Her ne kadar paradoksal gözüксе de amaçlı yaşamın bir içeriği, esprisi yoktur: Acele eder ve herşeyi kaçıır. Amaçsız yaşam, acele etmediği için hiçbirşeyi kaçırmaz. Çünkü herhangi bir amacın veya acelenin olmadığı zamanlar, insanın alıcıları berrak bir tarzda açıktır. Acele etmeyince, olayların dağal akışına bir müdahalede de bulunulmaz. Özellikle de bu doğal akışın insan zekasına hiç de yabancı olmayan prensipler doğrultusunda olduğu görülünce bu böyledir. Çünkü daha önce de görmüş olduğumuz gibi Taoist mentalite şeyleri yapmaz, ya da zorlamaz, fakat herşeyi, "geliştirir." İnsan mantığının da aynen doğanın olduğu gibi aynı spontan "yang-yin" dengesinin bir ifadesi olduğu kabul edildiğinde insanın çevresine olan davranışları, dışarıdan bir müdahale ya da bir çatışma olarak görülmez artık. Zorlama ve gelişme arasındaki fark neyin yapıp neyin yapılmaması gerektiği konusundaki belirli yön(lendirme)ler yoluyla ifade edilemez. Çünkü fark temelde hareket hissi ve niteliğindedir. Bu şeyleri batılı birisine anlatmak zordur. Çünkü acelesi olan insanlar hissedemez.

Tüm bu anlayışın sanatta ifade edilmesinde en iyi yaklaşım belki de şiir ve resimde bulunacaktır. Her ne kadar Zen sanatlarının o kültürün daha çok arındırılmış ifadeleriyle sınırlandırıldığı düşünülse de Japonya'da neredeyse her meslek ve sanatın bir "do" olarak bilindiği de unutulmamadır. "Do" bir Tao ya da Yol anlamına gelir ve Batı da bir "gizem" olarak bilinen anlamdan pek de farklı olduğu söylenemez. Bir dereceye kadar, bir zamanlar her "do" nun Taoizm, Zen ve Konfüçyanizm'de hayat bulan prensipleri öğrenmenin, ruhani anlayış dışı (dışsal) bir yöntemi olduğu söylenebilir. Bu durum günümüz Masonluğunun bir Mason sanatının ruhani bir yola girme başlangıcı olarak algılandığı zamanlardan kalma olduğu gibidir. Günümüz Osaka'sında bile yaşlı tüccarlardan bazıları, Zen'le yakından alakalı psikolojik bir sistem olan shing-

ko üzerine temellendirilmiş bir "do" ya da ticaret yolu takip ederler.

Çin Buzidmi'nin 845 yılında uğradığı baskılardan sonra, Zen bir süre için sadece hakim Budizm tarzı olmakla kalmadı, fakat aynı zamanda Çin kültürünün gelişiminde en güçlü ruhani etkiye sahip oldu. Bu etki Güney Sung hanedanı (1127-1279) sırasında zirveye ulaştı ve bu süre içinde Zen manastırları Çin biliminin itici merkezleri oldular. Başka konularla ilgilenen bilginler de, Konfüçyan ve Taocular gibi belirli çalışma dönemleri boyunca bu manastırları ziyaret ettiler. Buna karşılık olarak da Zen keşişleri klasik Çin çalışmalarıyla bir tanışıklık ve yakınlık kurdular. Çin bilginlerinin başlıca uğraşları yazı ve şiir olduğu ve Çin tarzı resim yazıya çok yakın olduğu için bilginlerin, sanatçı ve şairlerin rolleri birbirlerine çok uzak değildi. Çin bilgini bir uzman değildi ve Zen keşişinin ilgi ve eylemlerini halis (dini) işlerle sınırlandırma huyuna da oldukça karşıydı. Sonuç, Zen ve Taocu doğallık anlayışının belirleyici özelliği olduğu; felsefi, bilimsel, şiir ve sanat alanlarının, geniş ölçüde birbirlerinin verimliliğini artırmaları oldu. İşte Dayan ve Eisqi'nın Japonya'dan gelip Zen anlayışını kendi ülkelerine götürmeleri de bu döneme rastlar. Zen Japonya da, Çin kültürünün her önceliğini kabule dünden hazır aralıksız bir bilgin keşişler akıntısı tarafından uygulanmaya başladı. Yüzen manastırları andıran, keşişlerle dolu gemiler, Çin ve Japonya arasında gidip geliyor, ve sadece sutraları ve klasik Çin kitaplarını taşımakla kalmıyor, aynı zamanda çay, ipek, çanak-çömlek, tütsü, resimler, uyuşturucular, müzik enstrümanları ve Çin kültürünün herşeyini de taşıyorlardı. Kuşkusuz Çin sanatçı ve zenaatkârların da taşıdıklarını söylemeye aslında gerek bile yoktur.

Zen hissine en yakın olarak, bir tür kaligrafik resim tarzı vardı ve siyah mürekkep kullanılarak bir kağıt ya da

ipek üzerine icra edilirdi, genellikle de şiir ve yazı bir olarak ortaya konurdu. Çin'de kullanılan siyah mürekkep, suyun miktarına bağlı olarak birçok tonu verebilme özelliğine sahipti. Mürekkebin kendisi de siyahın birçok renk ve niteliklerinde bulunabiliyordu. Mürekkep katı ve koyu olarak alınıyor; taştan, düz bir tabağın içine su konuluyor, ve bu suyu da istenilen kıvam elde edilinceye dek bu koyuluk damlatılıyordu. Yazı ya da çizim, keskin bir şekilde sivriltilmiş ve bir bambu parçası içerisine yerleştirilmiş bir fırça ile yapılmaktaydı. Bilek kağıda değdirilmeden, fırça dik olarak tutulmaktaydı, ve fırçanın yumuşak kılları sayesinde fırça darbeleri oldukça becerikli bir hale geliyordu. Fırça kağıda hafifçe ve acııcı bir şekilde dokundurulmaktaydı, ve emici kağıdın üzerinde durmadan hareket etmesi gerekiyordu. Bu yüzden fırçayı kontrol edebilmek elin ve kolun bir kağıda yazı yazıyormuş gibi değil de; sanki dansediyormuş gibi serbestçe hareket etmesini gerektiriyordu. Kısaca, hiç duraklamadan kendiliğindenliğin ifadesi için mükemmel bir araçtı bu ve tek bir fırça darbesi bile, deneyimli bir gözlemciye kişinin tüm karakterini göstermeye yetebilirdi.

Japonların bu çizim tarzına verdikleri isim "Sumie"ydi. Sumie muhtemelen T'ang hanedanı kadar erken bir dönemde; efsanevi üstatlar Wu Tao-tzu (700-60) ve Wang-wei (698-759) tarafından iyice etken bir hale getirilmiş olabilir. Bununla birlikte onlara atfedilen çalışmaların gerçekliği ise şüphelidir. Her ne kadar dokuzuncu yüzyıl kadar erken bir döneme ait olsalar ve aralarında Wang-wei'ye isnat edilen izlenimci ve Zen'in temel karakteristiğini, andıran "şelale" çalışması (gürüldeyen bir saf güç akıntısı, fırçanın bir kaç yuvarlak çizimiyle iki kaya arasında oluşturulmada olsa bu şüphe vardır. Bu tarzı gerçekten şekillendiren dönem kuşkusuz Sung hanedanı dönemiydi. (959-1279) ve Hsia-kvei, Ma-yuan, Mu-ch'i ve Liang ka'i gibi sanatçılarca temsil edilmekteydi.

Sung üstatları seçkin manzara ressamlarıydılar ve "doğa çizimi" geleceğinin yaratıcısıydılar ki, dünya da bu akımı geçecek başkası zor bulunacaktır. Çünkü bu bize doğanın yaşamını, Taoisme ve Zen'in algıladığı gibi; dağları, kuşları, sisleri, suları, kayaları, ağaçları göstermektedir. Bu, insanın ait olduğu fakat yönetmediği bir dünyadır. Kendi kendisine yetebilmektedir. Çünkü birisi için yapılmamıştır ve kendisinin de bir amacı yoktur. Hsüan-choeh'in dediği gibi:

*Nehrin, parıldayan ayın ötesinde
çam ağaçlarında iç çeken rüzgarda
gece boyunca öylesine sakın,
neden ?
Kimin için?*

Bu tip manzaralar hiçbir şekilde Batılı eleştirmenlerin genellikle söylediği gibi düşsel, stilize edilmiş değildir. Çünkü benzeri bir bölgede, dağlık, sisli bir ülkede seyahat yapmak onları zaten her yol kavşağında görmektir ve bir fotoğrafçı için tamamen Çin resimlerini, andıran fotoğraflar çekmek son derece kolay bir hadisedir. Sung manzara resimlerinin bir bütün olarak sumi-e'nin en çarpıcı özelliklerinden biri de resimde göreceli bir boşluktur. Fakat bu boşluk boyanmamış fonun değil; resmin boyanmış kısmının bir parçasıdır. Sanatçı sadece bir köşeyi doldurarak, resmin tüm zemini canlı bir havaya büründürür. Özellikle, Ma-yüan neredeyse "boyamadan boyamak" denilebilecek olan ya da bazen Zen'in 'telsiz ud çalmak' diye adlandırdığı bu tekniğin üstadı olarak kabul edilmektedir. İşin aslı, sarı şeklin boşlukla nasıl dengeleneceğini, daha da önemlisi, ne zaman kişinin yeteri kadar konuştuğunu anlamasında yatmaktadır. Çünkü Zen, doldurma işlemiyle, açıklamayla, ya da entelektüel yorumlarla ne estetik ttki yi ne de Satori etkisini bozma/.. Daha da ötesi fi^ıl **1109**

alanıyla öylesine iç içe bir ilişkidir ki, dışarıya "Harika Boşluk" duygusunu verir ve buradan da olay aniden ortaya çıkar.

Aynı derecede etkileyici olan bir başka şeyde, fırçanın ustalığı ve darbeleridir. Fırça darbeleri, nazik bir seçkinlikten kalası bir canlılığa, ince detaylarla dokunmuş ağaçlardan, küstah dış hatlara ve kütlelere uzanır ve bunlarda rasgele fırça kıllarının 'kontrollü kazaları' ve kağıda düzensiz bir şekilde mürekkep vurmasıyla ortaya çıkar. Çin sanatçıları bu tekniği "Zenga" stiliyle günümüze kadar taşımışlardır. Çin karakterlerinin Zenga stili, daireler, bambu dalları, kuşlar, insan figürleri içerir. Bunların hepsi de bu engellenmemiş, resim bittiğinde bile devam eden güçlü fırça darbeleriyle oluşturulmuştur. Mu-chi den sonra kaba fırça konusundaki en büyük üstat belki de Japon keşişi Sesshu (1421-150) dır. Sesshu'nun o zorlu tekniği son derece sade çam ağaçları, kuşlar, Hsia-kvei yi hatırlatan dağ manzaraları ve neredeyse 'tüm şiddetiyle canlı' manzaralar içermektedir. Sesshu bunları oluştururken sadece fırça değil, (uçuşan kıl çizgileri) elde edebilmek için aynı zamanda, avuç dolusu, mürekkebe batırılmış saman da kullanılmaktaydı.

Batılı birisi bu resimlerde simetri olmaması ve ister düz ister kavisli olsun ressamın düzenli ve geometrik şekillerden devamlı kaçınması dolayısıyla şaşıracaktır. Çünkü fırça çizgilerinin karakteristiği, çentikli, boğumlu olması, canlı, uzayıp gitmesi, düzensiz kıvrımlar içermesi ve serpiştirilmiş izlenimi bırakmasıdır ve tahmin edilebilirlikten çok, spontanlık içerir. Zen keşiş ya da sanatçısı tek başına bir daire çizdiği zaman bile (ki bu en çok kullanılan Zenga temalarından birisidir) bu daire sadece, biraz dış merkezli ve şekil dışı olmakla kalmaz, aynı zamanda çizgilerden oluşan örgü, canlı ve yaşam doludur, ki bunlar 'kaba fırçanın' tesadüfe darbeleri ve boşluklarıyla oluş-

muştur. Çünkü soyut ve 'mükemmel' daire, somut ve doğal canla bir daire olup ve aynı şekilde, kayalar, taşlar, bulutlar ve sular da, Çinli bir göze anlaşılabilir geometrik ve mimari şekillere en benzemedikleri zaman, tarzın kendileri gibi görünürler.

Batı bilimi doğayı, onun en inatçı tanımlarını bile düzenli ve ölçülebilir şekiller halinde analiz ederek, simetrikleri ve düzenlilikleri yoluyla anlaşılabilir bir hale getirmiştir. Bu yüzden biz de doğayı içinden kendiliğindenlik spontanlık ögesi seçilip ayrılmış bir düzen olarak algılama eğilimde bulunuruz. Fakat bu düzen 'maya' dır ve nesnelerin 'gerçek öylesine'liğinin eksiksiz karelerin, daireler ve üçgenlerin kavramsal kurulumlarıyla paylaştığı hiçbir şey yoktur, kendiliğinden ve kazara durumları hariç. Fakat Batı zihin de işte bu yüzden evrenin düzenli kavramları bozulup fiziki dünyanın temel davranışının bir 'belirsizlik prensibi' olduğu anlaşılınca dehşete düşer. Böylesi bir dünyayı anlamsız ve gaddar buluruz, fakat Çin ve Japon sanat tarzlarıyla tanışıklık bizi dünyayı yaşamaya ve kaçınılmaz «gerçekliğiyle yepyeni bir tarzda algılamaya götürür.

Mu-ch'i ve Liang-k'ai bir çok defalar Zen Pır ve Üstatlarını çizmişlerdir. Bu üstatları da genellikle yalnız başına bırakılmış çılgınlar olarak, kaşlarını çatmış bir şekilde, bağırırken etrafı arşınlarken, ya da sürüklenen yapraklara kahkahalarla gülerken resmetmişlerdir. Zen figürleri gibi, gözde temalara başka örneklerde, Han-shen ve Shihte isimli iki çılgın münzevi Pu-tai denilen son derece şişman bir halk tanrısı ve Zen yaşamın görkemli boşluğunu örneklemek için çizilen sınıf sınıf neşeli serseri ve hergelelerdir. Zen ve bir dereceye kadar Taoizm, kendi kendileriyle alay edecek kadar kendilerini güvende hissedenden ya da sadece kendi dinleri hakkında gülmekle kalmayıp bu dinin 'tam ortasında' gülecek kadar bilinçsiz hissedecek tek gelenek olarak görünmektedir. Zen sanatçı'ları

nın çizdiği Çılgın figürlerde, onların kendi "wu-shin"ya da 'Zihinsiz' yaşam tarzlarından biraz daha fazlası vardır. Çünkü deha, çılgınlıkla yakın ilişkili olduğu için; mutlu çılgınların anlamsız konuşmalarıyla bir Zen ermişinin amaçsız yaşamı arasında akla gelebilecek paralellikler vardır. Bir Zen şiirinin ifadesiyle:

'Yaban kazlarının

yansımalarını bırakmak gibi bir niyeti yok

su onların imgesini almak için

bir zihne sahip değildir çünkü"

böylece her çeşit Zen sanatının değişmez teması, amaçsız yaşamdır ve sanatçının zamansız bir anda hiçbir yere gitmeme özelliği gösteren kendi iç durumunu yansıtır. Böyle anları her insan bazen yaşar, ve işte araya giren hafıza artıklarının üzerine bir kızıllık indiren, dünyanın canlı pırıltılarını insanlar bu anlarda yaşarlar. Sisli bir sonbahar sabahında yanan yaprakların kokusu, üzerlerine güneş ışığı vuran güvercinlerin yağmur bulutlarına karşı uçuşları, karanlıkta görülmeyen bir şelalenin sesi, yada tanınmayan bir kuşun orman derinliklerinden gelen bir kerelik haykırışı. Zen sanatında her manzara, rüzgardaki bambu ağacı taslakları, ya da yalnız kayalıkların figürleri, böyle anların bir yansımasıdır.

Bu anın genel ruh durumu eğer yalnızlık ve sessizlik ise, an "Sabi" olarak adlandırılır. Eğer sanatçı kederli ve üzgün hissediyorsa kendini ve tam bu ilginç boşluk duyusunu sırasında, inanılmaz 'böylesineligi' içinde daha çok sıradan ve iddiasız bir şeyin pırıltısını yakalamışsa; bu anın adı 'mabi'dir. Eğer bu an insanda sonbaharla ve dünyanın yavaş yavaş gözden kaybolmasıyla bağlantılı nostaljik bir hüznünse; bu ana da "aware" denir. Eğer vizyon, asla keşfedilmeyecek bir bilinmez hakkında fikir veren; gizemli ve

yabancı bir şeyin aniden kavranmasıysa; bu ruh durumu na da 'yugen' denir. Bu çevrilmesi son derece zor Japonca kelimeler dört temel 'furyu' ruhu durumu yani, Zen 'eğilimi' yaşamın amaçsız anlarını kavrayışındaki genel atmosferi belirtir.

Sung üstatlarının etkisiyle Japonlar bir çok yetenekli 'sumi' ressamı çıkarmışlar ve bu ressamların eserleri bugün Japon ulusunun en değerli hazinelerinden sayılır. Muso, Kokushi (1257-1351) Cho Donsu (ölümü, 1431), Shubun (1414-65), Soga Jasoku (Ö. 1483), Sesshu (1421-1501), Miyamoto Musashi (1582-1640) ve daha başka bir çok isim sayabiliriz. Büyük Zen keşişleri Hakuin ve Sengai (1750-1837), tarafından da ortaya dikkate değer resimler konulmuştur. Sengai'in özellikle soyut resim konusunda yirminci yüzyılı akla getiren öyle bir yeteneği vardır ki, bugün birçok ressamın Zen'e olan ilgisini bu yetenek anlaşılabilir kılmaktadır.

On yedinci yüzyılın başlarına doğru Japon sanatçıları daha imalı ve "rastgele" tarzda bir Sumi-e geliştirdiler. Bu Sumie tarzının adı 'haiga' ydı ve Haiku şiirlerine açıklayıcı bir şekilde eşlik ediyorlardı, /illüstrasyon amaçlı olarak, haiku şiirlerinin yanma yerleştiriliyordu. Bunlar Zenga'dan, Zen keşişlerinin Zenrin Kushu şiirlerine ve çeşitli mondo ve şutralardan derlenmiş özdeyişlere eşlik eden şekilci olmayan resimlerinden elde edilmişti. Bunlar spontan, sade ve kabaydı ve doğanın kendisinin harika boşluğunu örnekleyen, fırçanın 'kontrollü kazalarıyla' doluydular.

İlk zamanlardan beri Zen üstatları kimi zaman Budizm hakkındaki sorulara verdikleri kısa ve öz olan cevaplar gibi, dolaysız ve az sözle çok şey anlatan şiirlere sempatiyle bakıyorlardı. Bunların çoğu Zenrin Kushu'dan yaptığımız alıntılar gibi Zen'e ve prensiplerine açık refe-

ranslar içermekteydi. Bununla beraber T'ung Shonin 'Üç kilo keten' sözü, Zen'le dolu olan fakat Zenle ilgili olmayan bir cevaptı. Bunun gibi, en açıklayıcı Zen şiir, 'hiç bir şey söylemeyen' yani başka bir ifadeyle bir felsefe ya da yaşam hakkında açıklamada bulunmayan şiirdir. Bir keşiş Teng Hsüeh'e, şöyle sormuş:

- Ne sözün ne de sessizliğin kabul edilebilir olmadığı bir zamanda kişi yanlış yapmadan nasıl geçer zaman?

- *Her Martta Kiansu*

gelir aklıma,

kekiklerin çiğlikleri,

mis gibi kokan bir yığın çiçek...

Burada da, yine, resimde olduğu gibi, saf'öylesineliği' içinde canlı bir anın ifadesini -ne yazık ki bunu söylemek zorundayız- görmekteyiz, ve üstatlar da sıklıkla klasik Çin şiirinden bu şekilde alıntılar yapmışlar, işaretlenmiş beyit ve dörtlükleri kullanmışlar ve başka bir şey söylememişlerdir.

Şarkı olarak kullanmak amacıyla eski Çin şiirinden alıntılar yapma uygulaması edebi çevrelerde de tutulmuştu. On birinci yüzyılın başında, Fujiwera Kinto, Roeishu ya da Açık Şarkılar Kitabı adı altında bu tip alıntıları ve Kısa Japon 'waka' şiirlerini toplayıp derlediği bir antoloji yayınlamıştı. Kuşkusuz şiirin bu şekilde kullanımı Ma-yuan ve M-ch'i'nin resimlerinde gördüğümüz sanat anlayışının bir benzeriydi. Bir kaç fırça darbesiyle oluşturulan boş alanın aynı şekilde kullanımıydı bu. Şiirde boş alan etrafı saran ve iki satırlık bir şiirin bu kadar az söz söylemiş olması nedeniyle -aslında çok daha fazlasını gerektireceği bir sessizliktir- bu bir zihin sessizliğidir ki, zihin burada 'şiir hakkında' düşünmez fakat onun uyandırdığı duyguyu gerçekten hissederek.

On yedinci yüzyıla gelindiğinde Japonlar bu "sözsüz" şiiri mükemmele yakın hale getirmişlerdi: Haiku sadece on yedi heceden oluşan ve subjeyi neredeyse olduğu gibi bırakan bir şiir tarzıdır. Japon olmayan insanlara Haiku, sanki şiirlerin başlangıç kısmı ve hatta başlıkları gibi gelecektir ve onu çevirirken de sesin ve ritmin etkisini de nakledebilmek imkansızdır. Bununla beraber, çevirirken imgenin korunması mümkündür ve asıl olan nokta da budur zaten. Kuşkusuz vernikli tepsilerin üzerine çizilmiş ihraç amaçlı tumturaklı Japon resimlerini andıran bir çok Haiku da vardır. Fakat Japon olmayan dinleyici, iyi bir Haiku'nun dinleyicisinin zihnindeki göle atılmış ve onun kendi hafızasının zenginliği içerisinde çağrışımlar uyandıracak bir çakıltaşı olduğunu hatırlamalıdır. Şair onu okurken dinleyiciyi hayranlıkla dili utulmuş bir halde bırakmaz, katılmaya da davet eder.

Haiku'nun gelişimi büyük ölçüde Basho (1643-94)'nün çalışmasının sonucudur. Basho'nun Zen hissi kendisini tam anlamıyla "YV-shih" ruhunda 'hiç bir özelliği olmayan' bir tarzda ifade etmek istedi. Basha, "haiku yazmak" "üç ayak boyunda bir çocuğa sahip olmaktır" der. Çünkü Basho'nun şiirlerinde bir çocuğun hayret ifadesindeki aynı esinlenmiş nesnellik vardır. Ve bizi dünyayı şaşkın gözlerle ilk algıladığımız zamanki hislerimize geri döndürür:

Kimi hı take

Yo ki mono miseru

Yukimaroge

Hey ateş yakanlar

Size güzel bir şey göstereceğim

kocaman bir kartopu!

Basho, şiirlerini Japon dilinin en basit tarzında yaz-

dı. Doğal olarak edebi ve 'aydın' bir dil kullanmaktan kaçındı ve böylece sıradan insanlara da şair olma imkanı veren bir stil yarattı. Onun çağdaşı Bankei, aynı şeyi Zen için yaptı; çünkü Ikkyu'nun doka şiirlerinden birisinde ifade edildiği gibi:

*Sıradan insanın zihin ve iradesine
Ters giden ne varsa
insanların kanununu
ve Tao'nun kanununu
engeller.*

Nan-ch'üa'sın 'Sıradan insan Taodur" özdeyişindeki anlayışta budur. Burada sıradan insan, katıksız kaba bir insan anlamında değil basit insan anlamındadır. İşte bu yüzden 17. Yüzyılda Zen atmosferi Japonya'da inanılmaz bir şekilde yaygınlaştı. Keşişlerden ve samuraylardan çiftçi ve zanaatkarlara kadar ulaştı.

Fakat Basho'nun şiirlerinden birinde ortaya çıkan gerçek Haiku hissi gerçek Haiku olabilmek için gerekenlerden çok şeyler söyler.

*Şimşegi görünce
'yaşam geçicidir' diye düşünmeyen
Ne güzel insandır.*

Çünkü Haiku şeyleri, kendi öylesinelikleri içinde görür, yorum yapmaz. Bu Japonca da Sono-mama, 'sadece olduğu gibi', 'sadece öyle' denilen bir dünya görüşüdür.

*Pirinç tarlasında ayrık otları
Kes onları ve öyle bırak
işte gübre!*

Zen'de insan bildiği ve gördüğünden ayrı bir zihne

sahip değildir. Bu Gochiku tarafından hır ılınikı'da aşağı yukarı ifade edilmiştir.

Ne düşündüğümü

Uzun geceler, suların sesi söyler.

Ve bundan daha dolaysız bir anlatım da şöyledir.

Havuzda yıldızlar,

Yine kış yağmuru

Dalgalandırıyor suyu

Haiku ve YVarka Şiirleri dört çeşit durumun sabi, wa-bi, aware, uyuygen arasındaki karmaşık farkları belki de resimden daha kolay ifade edebilir. Sabi'nin sessiz ürper-tici yalnızlığı burada açıkça görülebilir:

Bir sonbahar akşamında

kuru bir dala

bir karga tüner

Burada ise bu durum daha az açık dolayısıyla da da-ha derindir.

Akşam rüzgarıyla

balıkçılın ayaklarına çarpar

sular.

Karanlık ormanda

bir böğürtlen düşer:

ve suyun sesi (duyulur)

Öte yandan Sabi ise Budist anlayışın bir ilgisizlik, bir herşeyi harika bir kendiliğindenlik içerisinde "kendi başına" olduğunu görmesi şeklinde yansıyan bir yalnızlık-tır. Bir kar tanesi derin sınırsız bir sessizlikle uzun bir yol-culuğa çıkar, yumuşaklık üzerine yumuşaklık ve tüm ses-leri yutar kartanesi düşerken.

Kar tanesi düşüyor

derin sonsuz

sessizlik

Wabi, sıradan şeylerin yanılsız 'böylesineliğe'nin beklenmedik bir anda farkedilmesidir. Özellikle de geleceğin karanlığı aniden hırslılığımızı durdurduğu zaman, durum şöyledir:

Bir çalılık kapı

ve kilit için

işte salyangoz.

Ağaçkakan

hep aynı yerde durmaktadır:

Ve gün bitmektedir.

Kış ıssızlığı çökmüş her yere

yağmur suyu teknesinde

serçeler yürür.

Aware, sevilen bir geçmişin geri gelmesini arzulama anlamında bir keder ya da nostalji değildir. Aware, geçmişte kalmış ve sevilmiş olan bir şeyin yankısıdır. Onlara bir yankı, tınlama gücü verir. Büyük bir katetralin bir koro-nun üyelerine verdiği gibidir bu. (O olmasa böyle olamayacaklardı)

kimse yaşamaz Fuha Eryelinde

ahşap tavan arası çökmüştür

geriye kalan tek şey

sonbahar rüzgarlarıdır sadece

*Akşam sisi
geçmiş şeyleri düşünürken
ne kadar uzaktalar şimdi.*

Aware, insanın dünyanın geçiciliğini hüznle ve ke-
derle gördüğü ve aynı anda da onu Büyük Boşluk'un şekli
olarak algıladığında ortaya çıkan kriz anıdır.

*Akıntı
Artık giden sonbaharın
çimenlerinde gizler kendini.*

*Birbirinin üzerine uzanır.
Düşen yapraklar
yağmur damlası
yağmur damlasına çarpar.*

Bu geçiş anını Issa tarafından, çocuğunun ölümü
üzerine yazılan bir Haiku da görebiliriz.

*Bu çiğ damlası dünya
çiğ damlası olabilir o
ve henüz ve henüz*

Yugen bir çeşit gizeme önem verdiği için tasvir edil-
mesi en zor olandır. Bırakalım şiirler kendileri konuşsun.

*Deniz kararıyor
yaban ördeklerinin sesleri
hayal meyal beyaz.*

*Tarla kuşu
sadece onun sesi dökülüyor
geride hiç bir şey bırakmadan*

W

*Bu koyu siste
gemiyle tepe arasında
bağrılan nedir.*

*Akıntının yatağında
bir alabalık sıçırıyor
bulutlar hareket ediyor.*

Ya da Zenrin şiirlerindeki bir Yugen örneği:

*Rüzgar duruyor,
hala düşmekte çiçekler
ve bir kuş ölüyor
dağın sessizliği artıyor.*

Zen eğitimi en azından on beşinci yüzyılın sonundan itibaren bu Çin dizelerinin devamlı olarak kullanılması gerektirdiği için, Haiku'nun ortaya çıkışı pek de şaşırtıcı değildir. Etki Maritake'nin bu 'ters-Yugen' Haikusunda kendisini göstermektedir.

Zenrin şöyle der:

*Parçalanmış ayna artık işe yaramaz.
Yere düşmüş çiçek
dala çıkamaz yeniden.*

Ve Maritake de şöyle:

*Düşmüş bir çiçeğin
Dala geri dönmesi mi ?
O bir kelebektir.*

Zen'in şiirle biraraya gelmesi, kaçınılmaz olarak Şa-to Zen keşişi ve münzevisi Riyokani hatırlatacaktır. Genellikle bir azizin ihlasının dünyadan soğukluk doğuracağı düşünülür. Fakat Riyokan herkes tarafından sevilen bir

aziz olma ayrıcalığına sahiptir¹. Belki do ĭmI onun iyi ol-
maktan çok bir çocuk gibi doğal olmaNındııtKİir Japonların
doğa sevgisinin kelebekler, kiraz çiçekleri, hır **Honbuhur**
akşamındaki sis, krizantemler ve yaşlı ç am amaçlım tfibi
doğanın güzel ve cazip özellikleri üzerine kurulmuH ağır-
lıklı olarak duygusal bir yaklaşım olduğu izlenimi odilebi-
lir. Fakat Riyokanın şiirlerinde bitleri, pireleri de bulur ve
soğuk yağmurlarla ıslanırsınız.

Yağmurlu günlerde

bir keder hissederek içinde keşif Ryokan

Doğa anlayışıyla ilgili olarak da şu örneği verebiliriz:

temizlenen tencerenin

sesi

kurbağaların sesine

karışır.

Bazı yönlerden Ryokan her ne kadar ondan daha az
dindar olsa da St. Franciz'in Japon versiyonudur adeta.
Öylesine dolaşan bir 'abdal' gibidir, bilinçsiz bir şekilde ço-
cuklarla oyunlar oynar, ormanda yalnız bir kulübede sür-
dürmektedir yaşamını. Çatısı akmaktadır bu kulübenin ve
duvarlar Ryokanın okunması çok zor incecik yazısıyla ya-
zılmış bugün Japon kaligrafların son derece değer verdiği
şiirlerle doludur. Koynunda dolaşan bitler, çimenlerin üze-
rindeki böcekler gibidir onun için. Ve en insancıl duygula-
rı keder, yalnızlık, şaşkınlık veya merhamet, utanç ya da -
gurur göstermeksizin yaşar. Soyulduğunda bile zengindir
çünkü.

Hırsızın unuttuğu

bir şey var geride.

Penceredeki ay"

Pencere yoksa bile önemli değildir çünkü

*"Dökülmüş yapraklardan
ateş yakmak için
yetecek kadar getirir rüzgar."*

Yaşam, geçmiş açısından boş geleceğe bakınca da amaçsız mı? Önemli değil, bu boşluk bir kıl kadar ince, saniyeden daha az bir zaman kadar olan ve içinde hiçbirşeyin olamayacağı kadar kısa 'şimdi' tarafından doldurulacaktır. Sonsuza kadar uzayan şimdi anlayışının ifadesini en iyi bulduğu yer Ciha-no-yu, çay sanatıdır. Aslında ifadenin tam anlamı 'sıcak suyla çay' gibi bir manaya sahiptir. Bu sanat yoluyla Zen Japon yaşamı üzerinde büyük bir etki kurmuştur. Çünkü chajin ya da çay adamı Cha-no-yu'nun içerdiği mimari, bahçecilik, seramik, metal işleri, çiçek düzenlemesi ve vernikleme gibi birçok yardımcı sanat dalında güzellik hakemidir.

Zamanla Cha-no-ya genç kızlar arasında oldukça yaygın bir beceri dalı haline geldi ve bunun sonucu olarak da duygusal anlamsızlıklara maruz kalmaya başladı. Ay ışığıyla aydınlanmış odalar, porselenler ve kiraz çiçekleri konusunda en tumturaklı duygularını ortaya dökmeye çalışan genç kızlarla doluydu artık. Fakat sözgelimi Soşka Zen Okulu'nun yalın saflığında çay sanatı da bir kase çay ve sıcak sudan fazlasını gerektirmeyen Zen'in gerçek bir ifadesiydi. Eğer bu bile bulunamazsa Cha-no-yu da her yerde ve herşeyde uygulamaya konulabilirdi çünkü bu aslında Zen'in aynısıydı.

Eğer Hristiyanlık şarap, İslam kahve ile beraber anılıyorsa Budizmin de akla getireceği şey çaydır. Çayın sakinleştirici zihin açıcı ve hafif acı tadı neredeyse uyanışın kendi tadı gibidir. Her ne kadar acılık, doğal ortamın hoş kaballığı ve ekşiyle tatlı arasındaki orta yola karşılık geliyorsa da bu böyledir. Cha-no-yu'nun gelişiminden çok önce çay, Zen keşişleri tarafından meditasyon sırasında uya-

ricı olması için içiliyordu. Bu ortamda da sakin ve bilinçli bir şekilde içiliyordu, dolayısıyla da neredeyse törensel bir hava oluşuyordu. Taşlarla dolu akıntı kenarlarında ya da dağ ormanlarında bambu ağacından ve otlardan kulübeler yaparak buralarda yaşayan gezgin yalnızlar için de yazın rahatlamak, kışın da ısınmak amacıyla kullanıyordu. Tao ya da Zen münzeviliğinin tam anlamıyla sade olan ve dik-kati dağıtmayan tarzı sadece Cha-no-yu için özel bir ev tipi oluşturmakla kalmamış aynı zamanda da Japon yerli mimarisinin bir bütün olarak temelini atmıştır.

Manastır 'çay töreni' Japonya'ya Eisai tarafından getirilmiştir. Her ne kadar bugünkü Cha-no-yu ondan daha değişik olsa da, kaynağı yine de odur ve Manastır dışındaki yaşama da on beşinci yüzyılda adapte olmuştur. Cha-no-yu'nun bu noktadan alınıp tamamlanması Sen-no-rikyu tarafından gerçekleştirilmiştir. Ve ondan da bugün başlıca üç çay okulu devam edegeler. Tören çayı sıcak suya koyularak elde edilen normal yaprak çayı değildir. Törende kullanılan çay, ince bir şekilde toza çevrilmiş yeşil çaydır, sıcak suyla karıştırılması bambu süpürgesi yardımıyla yapılır. Ve bu karıştırmada çay, bir Çinli yazarın 'sıvı yeşim taşı köpüğü' diye tasvir ettiği duruma gelinceye kadar devam eder. Cha-no-yu'nun tadı en güzel; küçük bir gurupla ya da sadece iki arkadaşla sınırlı olduğu zaman çıkar. Cha-no-yu özellikle yaşlı samuraylar tarafından, bugün de yorgun işadamlarının hoşlandığı gibi dünyanın karmaşasından samimi bir kaçış yolu olarak çok sevilirdi.

İdeal düzen şöyledir. Cha-no yu için özel inşa edilmiş mekan asıl oturulan evin bahçesinde ayrı bir yerde küçük bir kulübedir, Zemin, tatemi, yani saman hasırla kaplıdır, altında bir ocak çukuru vardır. Tavan , pirinç sazlariyla örtülmüştür ve duvarlar da tüm Japon evlerinde olduğu gibi doğal bitimleri olan ağaç sütunlarla desteklenmiş kağıt, shozidir. Odanın bir kenarında bir cumba, bir resim ya da

kaligrafi içeren bir kağıt tomarı sarkar pozisyonunda burada durmaktadır. Yanında da bir kaya, bir çiçek serpintisi ya da başka bir sanat eseri durmaktadır.

Atmosfer her ne kadar resmi de olsa ilginç bir şekilde rahattır. Misafirler serbestçe konuşabilir ya da sessizce etrafı seyredebilirler. Bu arada ev sahibi ocağı yakar ve açık kahverengi metalden yapılmış küçük bir çaydanlığa bambu ağacından yapılmış bir kepçeyle su doldurur. Daha sonra da aynı resmi fakat telaşsız tarzla diğer kapları getirir. İçinde bir kaç parça kek olan bir tabak, çay kasesi ve kutusu, karıştırılmak üzere kullanılacak kamış ve yapraklar için kullanılacak daha geniş bir kâsedir tüm bunlar. Bu hazırlıklar sırasında rastgele bir muhabbet sürüp gitmektedir. Ve biraz sonra çaydanlıktaki su yavaş yavaş kaynamaya hafif bir ses çıkarmaya başlar. Bu durumda misafir genellikle susar ve sesi dinler. Bir süre sonra ev sahibi aynı kaseden misafirlerine teker teker çay ikram etmeye başlar. Çayı kutudan bambudan yapılmış bir kaşıkla almakta, suyu da çaydanlıktan uzun saplı bir kepçeyle alıp daha sonra bu karışımı köpük haline gelinceye kadar kamışla çalkalamakta sonra da kaseyi en ilgi çekici tarafını ona doğru döndürerek ilk misafirin önüne koymaktadır.

Cha-no-yu için kullanılan kâseler normalde sönük renklidirler. Ve kaba bir şekilde imal edilmişlerdir, genelde dip kısımları cilasızdır, cilalanmış kısımlarda ise cilanın bilerek yanlış bir şekilde döküldüğü görülür, çünkü bu (kontrollü kaza' konusunda bir çok imkan çıkaracaktır ortaya, özellikle en ucuzundan pirinç kâseleri gözdedir. Bunlar köylüler tarafından yapılmış kaba kâselerdir, çay üstatları bunların arasından farkında olmadan yapılmış şaheserler bulup çıkarırlar. Çay kutusu ise karartılmış ya da siyah cilayla iyice boyanmış gümüşten yapılmıştır. Fakat bazen eskiden ilaçlar için yapılmış kaplar da kullanılmaktadır. Bunlar son derece işlevsel aletlerdir. Ve üstatlar ta-

rafından yapmacıksız güzellikleri dolayısıyla seçilip ayrılırlar. Kırılıp parçalara ayrıldıktan sonra altınla yeniden birleştirilmiş ünlü bir kase de daha sonradan yüzeyini kaplayan bu tesadüfi ince altın hatlarından dolayı çok daha değerli olmuştur. ay içildikten sonra misafirler kullanılan kaplar hakkında soru sorabilirler çünkü bunların yapılışında değişik özellikler vardır. Ve her birisi de ayrı bir özenle seçilmiştir. Ve ortaya çıkarılmaları da genellikle misafirlerden birisine hitabeden bir yöne sahip olmaları dolayısıy ladır.

Cha-no-yu'nun her ayrıntısı Japonya'daki en duyarlı insanların üzerinde yüzyıllar boyu düşünülerek ortaya çıkardıkları bir çeşni kuralları bütünüyle uygunluk içinde olmalıdır. Her ne kadar seçim sezgisel olsa da nesnelerin dikkatle incelenmesi ortaya beklenmedik ve ilginç özellikler çıkarır. Denizden çıkarılmış midye ve ince ya da kar taneleri gibi geometrik olan çalışmalarla karşılaşılabılır, mimarlar, ressam, baheciler, sanat uzmanları hepsi Cha-no-yu üstatlarıyla fikir alış verilişiyle çalışır. şefiyle bir orkestra arasındaki ilişki gibidir bu. Zen tadının bu insanlar tarafından günlük yaşamda kullanılmak üzere yapılmış nesnelere de geçirilmesi temel amaçtır. Bu en çok da sıradan işlevsel şeyler için geçerlidir. Mutfak eşyaları, shoji kağıdı, çorba kaseleri, genel kullanım amaçlı çay demlikleri ve bardakları, zemin için hasırlar, sepetler, belli amaçlar için hazırlanmış kavanoz ve şişeler, günlük yaşamda kullanılmak için hazırlanmış tekstil ürünleri ve Japonların kendilerinin zevk sahibi olduklarını gösterdikleri daha başka bir çok el yapımı eşyalar.

Zen Cha-no-yu'su katolik toplu ayinlerindeki ya da şengen Budizm'in ince törenlerindeki aksine toplu doğa niteliği taşımayan şek ler nitelikli bir tören olarak dikkati çeker. Her ne kadar misafirler politik parasal meselelerden ya da iş konuşmalarından kaınsalar da bazen fel-

sefi meseleler iddiasız bir şekilde konuşulur. Ve özellikle de sanat ve doğayla ilgili konular seçilir. Şu hatırlanmalıdır ki Japonların bu tür konuşmaları bizim spor ya da gezi konuşmalarımız gibi doğaldır. Ve Japonların doğal güzelliğe dair sohbetleri bizdeki gibi yapmacık değildir. Daha da ötesi Japonlar hayatın gerçekleri diye yaftalanmış rekabetlerden ve iş konuşmalarından kaçış konusunda kendilerini hiç de suçlu hissetmezler. Bu konulardan kaçış uyku gibi doğal ve gereklidir. Ve bu insanlar bir süre için şelaleleri dinlemek, gizemli sis kütlelerini seyretmek ve birkaç sıra sebze yetiştirmekten başka işi olmayan dağlarda rüzgarların itelediği bulutlar gibi dolaşan gamsız münzevilerin Taocu dünyasına ait sırlı yaşamı sürmekten pişmanlık duymaz, yada gariplik hissetmezler. Belki de bu insanların birazı bu iki dünyayı bir araya getirmenin insan yaşamının zorlu gerçeklerini görmenin gökyüzüne ulasan dallar gibi amaçsız bir Tao işlevi olduğunu düşünürler. Hung-Tzu-cheing'in ifadesiyle:

"Eğer zihnin rüzgarlar ve dalgalarla örtülmemişse her zaman mavi dağların ve yeşil ağaçların arasında yaşıyor olacaksın. Eğer gerçek yaradılışın doğanın kendisinin sahip olduğu yaratıcı güce sahipse nereye gidersen git zıplayan balıkları ve uçuşan ördekleri göreceksin."

Zen'e ve Cha-no-yu'ya uygun bahçe stili kuşkusuz taklit manzaralarla, bronz turna kuşları ve minyatür tapınaklarla dolu bahçelerden birisi gibi olmayacaktır. En iyi Japon bahçelerinin amacı bir manzaranın gerçekçi bir yansımalarını yaratmak değil, küçük bir alanda dağların ve nehirlerin verdiği atmosferi oluşturabilmektir, bu yüzden bahçenin dizaynı öyle ayarlanır ki, bir insan eli tarafından yukarıdan yönetilmiş değil, sadece yardım edilmiş gibi gözükür. Zen bahçecisi doğal formlar üzerine kendi amacını empoze etmek niyetinde değildir. Aksine o formların kendi amaçsız varlıklarıyla uyum göstermeye özen gösterir ki

bu da ciddi bir dikkat ve yetenek gerektirecektir. Aslında bahçeci budama, kırpma ayırık otların temizlenme, çiçeklerin bakımını yapma gibi işleri hep yerine getirir fakat tüm bunları yapan bahçenin dışında bir öge gibi değil de, bahçenin bir parçası olarak hareket eder. Doğaya müdahale etmekte değildir, çünkü o doğaldır zaten ve yetiştirme işlevini sanki yetiştirmiyormuş gibi yerine getirir. Böylece bahçe aynı anda hem çok doğal hem de çok yapmacıktır.

Bu anlayışın en iyi canlandığı yer Kiyoto'nun kum ve kayadan oluşan bahçeleridir ve bahçeler arasında da ünlü Ryoanji Bahçesi oldukça karakteristiktir . Bu bahçe tırmıklanmış dikdörtgen şeklinde bir alan üzerine yerleştirilmiş ve kısa taş duvarlarla desteklenmiş ve etrafı ağaçlarla çevrilmiş bahçelerden oluşur. Bu bahçe insanın aklına hemen doğal bir sahili ya da kayalık adaları olan bir deniz manzarası getirir. Fakat inanılmaz sadeliği bu bahçelerin fotoğrafından da yakalanılabilecek kadar güçlü bir duygu sükuneti ve berraklığı uyandırır. Bu tip bahçelerden destek alan başlıca sanat 'Bonseki' dir. Ve kaya yetiştirmek olarak da adlandırılabilir. Deniz kıyılarına, dağlara ve nehlere zorlu geziler yapılır ve buralarda rüzgar ve suyun etkisiyle oluşmuş simetrik olmayan ve canlı dış hatlara sahip kayalar aranır. Bu kayalar daha sonra bahçenin olduğu yere taşınır. Ve sanki her zaman şu anda konuldukları yerde bulunmuş izlenimini verecek şekilde yerleştirilir. Etrafındaki kumluk alanla ya da normal sahayla ilişkisinin Sung resimlerindeki gibi olmasına özen gösterilir. Kayanın her zaman şimdi konulduğu yerde bulunmuş gibi gözükebilmesi için üzerinin yosunla kaplanmış olması gerekmektedir. Bunu sağlayabilmek için kayanın üzerine yosun monte etme yoluna gidilmez. Kaya ilk başta yosunun kendinden yetişeceği bir yere götürülür. Burada bir kaç yıl kaldıktan sonra son konulacağı yere nakledilir. Bonseki sanatçılarının duyarlı gözleriyle seçilip ayrılması

kayalar Japonların en kıymetli ulusal hazineleri olarak kabul edilir ve nakil durumları hariç asla insan eli değmez bu kayalara. Zen keşişleri de doğal bir oturma yeri gibi olacak bahçeler yetiştirmekten hoşlanırlardı. Bir akıntıının kenarında kayaları ve bitkileri düzenlerler, Manastır binasının yanında rahat bir dağ vadisi havası oluşturdular. Bunlar az bulunur ve renk seçimi konusunda kendilerinden önceki Sung ressamaları gibi biraz seçici davranmak durumundaydılar. Çünkü doğada keskin bir şekilde farklı renklere sahip çiçek gurupları bulmak pek kolay iş değildi. Her ne kadar simetrik olmasalar da Japon bahçeleri anlaşılabilir ve yağlı boya tablosundaki bir bulaşığı andıran Amerikan ve İngiliz Bahçelerine benzemezler. Çiçeklerin ayarlanmasındaki bu zevk evin içindeki çiçek düzenleme sanatını da etkiler, salkım saçak renklerden çok tek yaprak ve serpinti şekiller vurgulanır.

Bahsettiğimiz sanat dallarından her birisi Zen eğitimindeki temel prensiplerin aynısını içeren bir eğitim gerektirir. Batı dillerinde bu konuda gösterilebilecek en iyi örnek Eugen Herrigel'in okçuluk sanatında Zen isimli eseridir. Bu kitap yazarın kendisinin bir Japon ok üstadından almış olduğu eğitimi anlatır. Buna on yedinci yüzyıl üstadı Tokua'nın yazmış olduğu ve daha önce de bahsettiğim Zen ve kılıç üstatlığı üzerine yazılmış olan mektubu da eklenmelidir. Bu mektubun çevirisi Suzuki nin Zen Budizm'i ve Japon kültürü üzerindeki etkileri kitabında bulunabilir.

Bu disiplinlerden her birisinin temel zorluğu öğreniciyi, eğitime gerçekten başlayabileceği bir noktaya getirmekte yatmaktaydı. Herrigel neredeyse beş yılını yayı salmanın doğru tarzını bulmakta geçilmişti. Çünkü bu işin olgunlaşmış bir meyvenin kabuğunu patlatması gibi kasıtsız bir şekilde yapılması gerekiyordu. Herrigel'in problemi hiç 'çaba göstermeden' ara vermeksizin çalışmak paradoksunu çözememekte yatıyordu. Gergin yayı bilerek nasıl

'kasıtsız'bırakabilecekti. Üstadı ona hem devamlı çalışmasını hem de çabalamaktan vazgeçmesini söylüyordu. Çünkü ok kendini vurmadıkça 'zihinsiz', 'engelsiz' ya da 'gayri ihtiyari' bırakılmadıkça öğrenilmiş sayılmazdı. Tüm bu uzun çalışma yıllarından sonra bu birdenbire gerçekleşti. Neden ve nasıl olduğunu Herrigel de asla anlamamıştı.

Bunun aynısı fırçayla yazma ya da çizme için kullanma konusunda da geçerlidir. Fırça kendiliğinden çizmelidir. Eğer kişi durmaksızın pratik yapmazsa bu gerçekleşmez. Fakat kişi çaba gösterirse de gerçekleşmez. Kılıç ustalığında da şöyle bir prensip vardır. Kişi bir hamle için önce kara verip sonra onu uygulamaya kalkmamalıdır. Çünkü bu zamana kadar çok geç olacaktır. Karar ve hareket aynı anda olmalıdır. Dogen'in kül ve orman örnekleme-sindeki espri de budur zaten. Çünkü ormanın küle dönüşmediğini söylemek onun gerçekten kül olmadan önce kül olma niyetini taşımadığını söylemektir. Dolayısıyla da o artık orman değildir. Dogen bu iki durumun birbirinden bariz bir şekilde ayrı olduğunu söylemekteydi. Herrigel'in üstadı da ondan iki ayrı olay olan yayı germe ve bırakma işlemlerini karıştırmamasını istemişti. Ona şunu öğretmişti, yay tam olarak gerilinceye kadar çekilecek ve orada bundan sonra ne yapılacağına dair herhangi bir amaç olmaksızın durulacaktı. Aynı şekilde Dogen'in zazen görüşünde de kişi sadece oturmak için oturmalı ve kafasında satoriye ulaşma gibi bir amaç taşımamalıdır.

Haiku'nun temel maddesini oluşturan doğanın ani görüntüleri de benzer bir şekilde ortaya çıkmaktaydı. Çünkü kişi eğer onları ararsa orada bulamayacaktı. Sahte Haiku her zaman için yaşamın kasıtlı bir şekilde evrenden kesilip ya da koparılıp alınmış bir parçası gibidir. Fakat gerçek Haiku ise kendiliğinden düşmüş bir damla gibidir. Ve tüm evreni de içinde barındırır. Uzakdoğulu sanatçılar aslında üstatların tekniklerini öyle bir dereceye kadar in-

colemiş, sınıflandırmış ve ölçmüşlerdir ki eğer mümkün olsaydı en seçkinlerini bile bilinçli bir taktikle andırabilecek şeyler koyabilirlerdi ortaya. Tüm nitelik standartları kullanılsa bile böyle oluşturulmuş bir çalışma gerçek maddeden ayrılamaz olacaktı. Başka yönlerle eğitim almış okçuların ve kılıç ustalarının esinlerini Zen'den alan samuraylara denk olabileceğidir bu, fakat konu Zen olduğu müddetçe nihai sonuçların onunla hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü zaten görmüş olduğumuz gibi Zen bir amaç taşımaz. Amaçsız bir dolaşmadır Zen, gidilecek bir yer yoktur, gezmek yaşamaktır. Fakat bir yere konmak öldürür insanı. Bir atasözünde denildiği gibi 'yolda olmak varmaktan iyidir?'

Aralarında yolculuklar olmayan ve sadece varılacak yerlerden oluşan bir dünya gerçek içerikten yoksundur. Bu dünyada önemli olan sadece mümkün olduğunca çabuk bir şekilde postu bir yere sermektir. Kişi herhangi bir yere ve her yere gidebilir fakat bunun mümkün olma ihtimali arttıkça herhangi bir yere ve her yere gitmenin kıymeti azalır. Çünkü ulaşılacak yerler çok soyuttur ve öklitseldir. Bir muzun içini yemektense kabuklarını yemeye benzer böyle bir davranış. Dolayısıyla bu sanatlarda espri, onların yapılıp bitirilmesinden çok yapılmakta olmalıdır. Fakat bundan çok onların hoş giden gerçek yanı pratik aşamalarından amaçlanmamış bir şekilde oluveren şeydir. Aslında bir yolculuğun güzel yanı da gidilecek yere ulaşmaktan çok yolculuk sırasında beklenmedik sürprizlerle karşılaşmak değil midir?

Planlanmış sürprizler amaçlanmış satori gibi aynı çelişkiyi içerirler. Satoriye ermeyi amaçlayan kişi yılbaşında başkalarının kendisini unutacağı korkusuyla kendi kendisine hediye gönderen kişiye benzer. Şu anlaşılmalıdır ki, Zen, yaşamımızın tamamen bizim kontrolümüz dışında olan kesimindedir ve herhangi bir zorlama kurnaz-

lık ya da dil dökülerek elde edilmesi mümkün değildir. Bunlar aslında gerçek şeylerin yanılsamalarını üreten stratejilerden başka bir şey değildir. Fakat Zen'in son söyleyeceği mutlak dualite değildir; bir yanda kontrol edilen davranışların çorak alanı, bir yandan da kontrolsüz okuyan sürprizlerin kendiliğinden dünyası. Çünkü kontrol edeni kim kontrol eder ki.

Zen, kontrol eden ve edilen zihin ve beden, ruhani ve maddi arasında nihai bir dualite içermediği için Zen tekniklerinin her zaman fizyolojik bir yönü vardır. Zen'in ister za-zen isterse cha-no-yu ya da kargo yoluyla uygulamaya dökülmesinde soluk düzenine oldukça önem verilmektedir. Soluklanma bedenin sadece temel iki ritminden biri olmakla kalmaz. O aynı zamanda kontrolün ve spontenliğin isteğe bağlı ve istek dışı davranışın en açık ifadesini bulduğu süreçtir. Zen okulunun ortaya çıkışından çok önce Hint Yogasının ve Çin Taoculuk'unun uyguladığı bir şey vardı. Bu uygulamanın adı soluğu gözleme idi. Ve burada zorlama değil soluk alıp vermeyi mümkün olduğunca sessiz ve yavaş olarak düzenleyecek bir serbest bırakma vardı. Öte yandan fiziki ve psikolojik olarak soluk ve sezgi arasındaki ilişki henüz tam olarak açık değildir. Fakat insana bir kimlik değil de bir süreç olarak bakarsak, onu yapı değil ritim olarak ele alırsak soluk alıp vermenin onun devamlı yaptığı bir şey olduğunu görürüz. Bu yüzden havayı ciğerlere çekmek yaşamı tutmakla el ele gelişme gösterir.

'Normal' olarak adlandırılan soluk alıp-verme aslında yavaş ve kaygılıdır. Hava genellikle tutulmakta ve tam olarak salınamamaktadır. Çünkü kişi havayı ciğerlerinden çıkıp gitmesi için tam olarak bırakamamaktadır. Soluklanışı serbest değil, zorunlu bir yerine getirme gibidir. Bu yüzden teknik soluğun tam olarak bırakılmasının teşvik edilmesiyle başlar. Vücuttaki hava sanki büyük kur-

şun bir topun göğüsten ve karından geçip zemine oturması yoluyla boşaltılıyor gibidir. Daha sonra da içeriye dönen nefesin basit bir refleks davranışı olarak ortaya çıkarak gelmesine izin verilir, daha sonra da ciğerler iyice dolduğu zaman yeniden dışarıya çıkmasına izin verilir. Kurşun top örneklemeşi havanın dışarıya atıldığı değil de dışarıya çıktığı izlenimini verir. Bu tip soluk alıp vermenin Zen'in bir kalıba bürünmüş hali olduğu bile söylenebilir. Bununla beraber Zen'in tüm diğer özelliklerinde olduğu gibi, onu aramak onun daha çok gizlenmesine yol açar. İşte bu nedenden dolayı, soluk alıp verme tekniği eğitimine yeni başlayanlarda ilginç bir kaygı hissi gelişir ki bu da soluk alıp vermeyi zorlaştırır ve özel bir dikkat gerektirir. Fakat aynen bir şeyi görmek, duymak veya Tao'yla uyum içerisinde olmak için çabalamanın gerekli olmadığı gibi, soluklanma fonksiyonu da kendi ayakları üzerinde durabilir. Bu pek de o kadar nefesin gözlemlenmesini ve serbest bırakılmasını gerektiren bir uygulama değildir ve onu zihinde herhangi bir amaçla uygulanması gereken zorunlu bir disiplin olarak algılamak her zaman tehlikeli bir hatadır.

Bu tip bir soluk alıp verme sadece özel anlar için geçerli değildir. Zen'in kendisi gibi şöyle ya da böyle tüm şartlar altında yapılabilir, tüm insan eylemlerinin olabildiği gibi bu da bir za-zen şekli olabilir. Zen'in aktivitelere uyarlanması sadece şekilsel sanatlarla sınırlanmamıştır ve öte yandan da mutlaka o özel za-zen oturma tekniğini de gerektirmez. Dr. Hashida yaşam boyunca bir Zen öğrencisi olmuştu ve Dogen'in eserlerinin yayımlanmasında editördü. Fakat hiçbir zaman için şekilsel zan-zen uygulaması yapmamıştır. Onun Zen uygulaması fizik çalışmalarıydı Sözelimi: Sahip olduğu anlayışı yansıtmak için de şu tabiri kullanmıştı. 'Benim 3'aşamım bilim yapmaktan ziyade 'bilim'dir"

Zen'den esinlenen her sanat dalı kendi tarzında kendisinin dünya görüşünün dolaysız ve canlı ani bir ifadesini verir. Sumi resimlerinin ve Haikn'nun dolaysızlığı chanu-yu ve kando da ki zihnin bütün olarak varlığı, Zen'in kendisinin neden her zaman ani uyanış olarak adlandırıldığıнын sebebini açıklar. Bu sadece Satori'nin beklenmedik bir şekilde gelmesi değildir, sadece hızın pek bir önemi de yoktur. Asıl espri zamanın zincirlerinden özgürleştirmedir. Çünkü eğer gözlerimizi iyice açarsak göreceğiz ki bu andan başka bir zaman yoktur. Ve geçmişle gelecek somut bir gerçekliği olmayan soyutlamalardır.

Bu iyice anlaşılınca kadar yaşamımızın geçmiş ve gelecekte oluştuğu, içinde bulunduğumuz miniminnacık anın ise onları birbirinden ayıran bir kıl tanesinden başka bir şey olmadığı sanılır. İşte zamanı olmamak duygusu bu anlayıştan kaynaklanır. Öyle bir dünyadır ki bu, içinde yaşadığımız biz onu yasayamadan hızla geçip gitmektedir. Fakat bu ânâ ulanacak kişi bunun aslında gerçeğın tam tersi olduğunu görür: geçip giden yanılşamalar aslında geçmiş ve gelecektir. Şimdi ise sonsuzdur ve gerçektir. Zaman anlayışının düz bir çizgi halinde zincirleme uzanması, dünyayı parça parça algılayan ve bu parçaları şeyler ve olaylar olarak adlandıran bir bilincin kalıplarıdır. Fakat zihnin o şekildeki tüm kalıpları, dünyanın geri kalan kısmını dışarıda bırakır. Dolayısıyla da bu tip bir bilinç bütünüün yaklaşık bir görüntüsünü ancak birbirini takip eden bir kavramlar serisi halinde anlayabilir. Fakat bu bilincin yüzeyselliğı onun insan organizmasını bile düzenlememesinde ve düzenleyememesinde görölmektedir. Çünkü eğer bu bilinç, kalbin atışını, solukları, sinirleri bakışları, kasları ve duyu organlarını kontrol etmek zorunda olsaydı vücutta bunların birinden birine takılıp kalacak ve onları kontrol etmeye çalışacaktı. Baka bir şey yapmak için de zamanı kalmamış olacaktı. Çok şükür ki bu konuda so-

rumlu olmadığım söyleyebiliriz, ve organizma 'zaman ötesi' asıl zihin tarafından yönetilir. Asıl zihin yaşamı bir bütün olarak algılar ve böyle olunca da bir defada bir çok şeyi gerçekleştirebilir.

Bununla birlikte, yüzeysel bilincin başka 'asıl zihnin' başka bir şey olduğu düşünülmemelidir. Çünkü yüzeysel bilinç, asıl zihnin özel bir eylemidir. Dolayısıyla yüzeysel bilinç eğer kavramaktan vazgeçerse 'sonsuz şimdi'ye uyanabilir. Fakat bu şimdiye yoğunlaşmakla olmayacaktır. Büyük bir yoğunlaşma çabası şimdiyi daha geçici ve tutulamaz yapar, dolayısıyla da bunun aydınlatılması daha da zorlaşacaktır. Sonsuz şimdinin farkında olabilmek, iyi duyma, iyi görme, yeterli soluk serbestliği gibi konularla aynı prensibe bağlıdır. Net bir görüş açısının görmeye çabalamakla bir ilişkisi yoktur. Çünkü net görüş zaten, sadece gizlerin her türlü detayı kendilerinin görebileceğini farketmektir. Çünkü gizler açık olduğu müddetçe ışığın onlara ulaşmasını sağlamak oldukça zordur. Aynı şekilde sonsuz şimdinin farkında olmanın ya da aslında kişinin başka hiçbir şeyin farkında olamayacağının farkedilmesiyle somut olarak ne geçmiş ne de geleceğin var olmadığının anlaşılmasıyla gerçekleşir. Ani lahzalar üzerinde yoğunlaşma çabaları sarfetmek aynı zamanda başka lahzaların da olduğu anlamına gelir. Fakat onlar hiçbir yerde bulunamazlar. Ve gerçekte kişinin sonsuz şimdide yaşaması gözlerin ışığa ve kulakların sese tepki göstermeleri kadar kolay gerçekleşir. Bu sonsuz şimdi, Tao'nun 'zaman ötesi' sakin akışıdır.

Ses ya da köpük dolu

uyur gibi gelgitler...

Nan-ch'üanın dediği gibi ona uygun davranmaya çalışmak ondan sapmaktır. Öte yandan insan sonsuz şimdiden ona katılmaya çalışmakla kaçmamaz, ve işte bu ger-

çek gösterir ki şimdiden bağımsız ve ayrı olarak onu bilen ve seyreden bir "kendi" yoktur işte hui-k'o Boddhid harma ona sorduğunda zihnini bu yüzden bulamamıştı. Bu, her ne kadar şaşırtıcı olsa ve başka felsefi problemlere yol açsa da, bunun kaçınılmaz gerçeğini göstermek için keskin bir bakış yetecektir. Sadece bu 'şimdi' vardı. Bir yerden gelmez, bir yere gitmez, sürekli değildir. Süreksiz de değildir. Hareket etmesine rağmen daima durağandır. Onu yakalamaya çalıştığınız zaman kaçır gibi gözükür, ama aslında her zaman buradadır ve ondan kaçış yoktur. Ve biz ne zaman bu anı bilen 'kendi' yi bulmak için dönersek, onun da geçmiş gibi ortadan yok olduğunu görürüz. Bu yüzden altıncı Pir, Y'an-ching'de şöyle der.

"Bu anda olmakta olan hiçbir şey yoktur. Bu anda oluşumu duran hiçbir şey de yoktur. Dolayısıyla bir sona erdirilmesi gereken doğum ölüm de yoktur. İşte mutlak Tao'nun sükûneti (nirvana'nın) bu şimdiki andır. Her ne kadar o bu anda da olsa bu ana sınır konulamaz ve işte sonsuz zevk bunun içindedir."

Fakat geldiği zamansa, bu anın 'şimdi' olarak nitelendirilmesi sadece geçmiş ve gelecekle ya da bu an kendisi 'şimdi' olan birisiyle ilişkisi dolayısıyla gerçekleşir. Fakat eğer ne geçmiş ne de gelecek yoksa, bu an kendisi için "şimdi" olan bir kimse de yoksa eğer, nedir öyleyse o? Fa-chang ölmek üzereyken çatıdan bir sincabın sesi gelir:

- İşte bu der Fa-chang, 'başka hiçbir şey değil'.

**Herkes güzelliği güzel olarak algılayınca
çirkinlik zaten vardır.**

**Herkes iyiliği iyi olarak algılayınca
kötülük zaten vardır.**

**Olmak ya da olmamak karşılıklı çıkar ortaya,
zor ve kolay karşılıklı anlaşılır.**

**Uzun ve kısa birbirleriyle karşılaştırılır,
yüksek ve alçak karşılıklı konuşlandırılmıştır,
önce ve sonra karşılıklı bir zincirlemedir.**

ISBN: 975 - 7796 - 63 - 8

