

At gøre og at være

-en undersøgelse af kroppen og dens betydning for menneskets måde at være i verden på hos Merleau-Ponty og Kūkai

gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā -

jeg er gået gået gået gået over gået hinsides til bodhi sådan!

Iselin Veronika Brandt

STUDIENUMMER 20141927

Indhold

Indledning	2
Problemformulering	3
Metodiske overvejelser.....	4
Tanker om interkulturel-interreligiøs filosofi.....	7
- valg af litteratur og kommentarer til oversættelse.....	7
Merleau-Ponty og kroppen	12
Idehistorisk rids, placering af Merleau-Ponty	12
Subjektets syntese.....	14
Merleau-Ponty- <i>egenkroppen</i>	16
Hvor blev subjektet af?.....	18
Kūkai	19
Overordnet om buddhismen- idéhistorisk kontekst.....	19
10 stadier som hermeneutisk redskab og eksoterisk og esoterisk buddhisme	21
To centrale principper hos Kūkai	25
-Hosshin seppo- metafysisk teori.....	26
-Sokushinjobutsu- praksis/metapraksis	36
Sammenfatning.....	40
Merleau-Ponty forstået gennem Kūkai?	42
Etiske implikationer Merleau-ponty og Kūkai	46
Er Shingon religion eller filosofi?	50
Konklusion	52
Engelsk resumé/summary	54
Litteraturliste	56

Indledning

Transhumanisme, antropocæne, kunstig intelligens og teknologi. CSR, SDG, PPR. Sameksistens, sammenhængskraft, cirkulær økonomi, klimakrise, bæredygtighed, verdensmål og flygtningekrise. Gå i panik, højn effektiviteten, få ting gjort. Aktionsfora. Vidensdeling, knyt dig. Sig nej, sig fra, sig noget. Vær stille og sæt tempoet ned. Lyt, vær nærværende, vær kreativ. Coaches, eksperter og vismænd. Der er meget at tage stilling til, hvis man ellers kan overskue det. Men hvad stiller vi op med alle problematikkerne, spørgsmålene? Er det mere viden vi mangler?

Der ville være mange andre veje ind i alle de overordnede spørgsmål og problematikker, på mere eller mindre abstrakte måder. Mere eller mindre direkte anvendelige og oversættelige måder. Grundlaget for overhovedet at forholde sig til nogle af ovenstående problematikker synes dog for mig at være, hvordan vi forholder os til hinanden og hvordan vi dybest set forholder os til os selv. Og hvordan gør vi så det? Allerede her i spørgsmålet bliver der sat fokus på, at det at få svar afhænger af, hvorfra vi spørger. Og hvorfra spørger vi så? Hvad kunne i den forbindelse være mere nemt at overse - og på samme tid mest oplagt svare - at vi spørger derfra, hvor vi helt konkret *er*. Helt konkret er med vores krop. At gå ind igennem vores begreb om kroppen for at trænge ind i ovenstående udfordringer, synes jeg er uhyre interessant. For på en og samme tid er kroppen så selvfølgelig for os, at den nemt kan ses bort fra og på samme tid synes den lige præcis at være en slags holdepunkt i hele den skitserede problemstilling. Kroppen er midt i det hele, hele tiden. Når den ser billeder af flygtninge i gummibåde, når den sidder til møde med en medarbejder, når varmen ikke er til at holde ud og minder os om, at noget er skræmmende anderledes. Hele tiden bliver problemstillinger, der drejer sig om mig i verden med andre, udtrykt og gjort aktuel på den mest håndgribelige og ufravigelige facon gennem det faktum, at kroppen *er* der. Spørgsmålet er bare, *hvordan*.

Udover at kroppen ikke er til at se bort fra og måske derfor er så nem at overse, er det at undersøge kroppen for mig at se også interessant filosofisk set, fordi filosofien beskæftiger sig med doktriner og idéer. Men begrebet om kroppen udfordrer dette felt, fordi kroppen i sidste ende er en fysisk levet ting og ikke kun en doktrin eller idé. Vi kan tilgå kroppen gennem empiriske studier og observationer, men gennem dette at forholde os til disse observationer, bliver vi ufravigeligt konfronteret med netop hvad, der ligger til grund for måden, hvorpå vi gør os disse observationer. Hvad kan filosofien derfor sige, om de idéer vi har for kroppen og den måde vi tænker, føler, gør os observationer, studier og i det hele taget handler omkring og med kroppen på? Måske forudsætter vi ofte, at vi ved, hvad vi

mener med krop, når vi siger krop. Måske kunne vi derfor få øje på nye vinkler eller endda blinde vinkler i vores tilgang, ved igen at stille spørgsmålet om, hvad en krop er og hvilken betydning den har for vores måde at være med os selv og verden på.

For noget tyder på, at det er jo sådan set ikke er fakta og viden, omkring alle de indledende problemstillinger, vi mangler. Min påstand vil her indledningsvist være, at det er en form for menneskelig viden om, hvordan vi forholder os til al denne viden, vi mangler. Altså at vi står med en udfordring, der kalder mere på os menneskeligt end faktisk. Spørgsmål og problemstilling af mere ontologisk karakter. Derfor må vi dybere ned - til et ontologisk lag, som kan hjælpe os med at finde frem til hvilket udgangspunkt vores etik hviler på (Inada 2008: 494).

Problemformulering

Derfor vil jeg begynde der. Med kroppen og dens væren. Og denne opgave vil behandle kroppens betydning, for den måde vi oplever verden på og for vores oplevelse i verden med de etiske komplikationer, der evt. følger. En måde, som måske i første omgang ikke er så direkte omsættelig til anvendelse ift. til de nævnte problemstillinger, men som måske kan vise sig at kunne åbne op for nye perspektiver på det grundlag problemstillingerne overhovedet er opstået ud af. Og på den måde ved at tage fat i det allermest konkrete og den mest nærværende materialitet i vores liv, få et nyt grundlag at stille spørgsmålet, hvordan vi er til i verden på og hvordan vi lader verden træde frem for os.

Jeg vil her i opgaven tage udgangspunkt i en vestlig filosof, som har beskæftiget sig med kroppen, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Merleau-Pontys ærinde har været at få os til at gentænke den måde vi tænker om vores krops rolle i verden på. Men når Merleau-Ponty i sit senere forfatterskab udskifter ordene "subjekt" og "objekt" med "kødet", bevæger han sig så langt i sin indskrivning af kroppens plads i verden, at han et eller andet sted taber subjektet på vejen og dermed også en plads for mennesket at stå, hvorfra vi netop kan gøre os overvejelser om, hvordan vi ønsker at handle, være og forholde os til hinanden i verden på? Jeg vil i et forsøg på at kunne trænge ind i Merleau-Pontys begreber om kroppen, og evt. tab af subjektet vende mig mod buddhismen. Særligt mod den buddhistiske retning Shingon, som Kūkai Kobo Dashi (744-835) er grundlægger af. I den

buddhistiske tradition, og særligt hos Kūkai, finder vi en grundlæggende anderledes opfattelse af kroppen, end den vi i Vesten traditionelt hviler på. Mit ærinde er med Kūkai at kunne udvide min forståelse af Merleau-Pontys opfattelse af kroppen.

Jeg ønsker altså i denne opgave at udarbejde en forståelse af begrebet ”krop” i interkulturel kontekst med henblik på spørgsmålet om begreberne *subjekt* og *objekt* og evt. etiske implikationer på baggrund af Merleau-Ponty og Kūkai. Fordi der her er tale om interkulturelle- og/eller interreligiøse spørgsmål, vil jeg også forholde mig til, hvordan dette kan gribes an. Men lad mig først komme med uddybende kommentarer til fremgangsmåde og overvejelser til det overhovedet at lave sammenlignende analyse af begreber.

Metodiske overvejelser

Når man sammenligner noget med noget andet, ønsker man typisk at gøre dette for at opnå en bedre forståelse af den ene eller af begge parter, ved at lade den ene blive set i lyset af den anden. Man gennemgår en heuristisk bevægelse, idet man finder og klassificerer informationer og viden. Men man kan også ville sammenligne for at ville lade et nyt syn på en kendt sag træde frem ud af, eller på baggrund af denne sammenligning mellem ligheder og forskelle. Så finder man ikke så meget svar, som man finder nye spørgsmål. Man kunne kalde den funktion ved det at sammenligne, en forandrende funktion. Der er nærmest to gear, et der hjælper en med at trænge dybere ned i det stof man udforsker med sigte på bedre at forstå. Og så et gear, der åbner stoffet op, men mod nye spørgsmål og retninger (Kasulis 1993, xiii).

Som berørt i indledningen synes det til stadighed en stor udfordring at være opmærksom på eget ståstedes indflydelse på egen spørgen. Uanset om den har et heuristisk eller forandrende formål for øje. I dagligdagen er vi ikke altid opmærksomme på denne udfordring. Vi siger og gør og mener og handler og indgår i relationer og gør og gør for det meste bare noget, derfra hvor vi står - mere eller mindre bevidste om, hvor vi står. Når problematikker opstår, forsøger vi måske på forskellig vis at håndtere dem. Nogle gange ved at argumentere og redegøre for egne synspunkter. Og standser vi op og overvejer, om vi ved, hvorfra vi taler, handler etc, vil vi nok ofte svare, at ja, det ved vi sådan ret okay. Og graver vi bare lidt dybere, bliver vi opmærksomme på, i hvor høj grad vi er formet af

traditioner, fællesskaber og alt det historiske gods. Det bliver tydeligt, at noget kan vi være opmærksomme på i situationen, mens vi spørger, andet ikke. Og endnu andet bliver netop først tydeligere over tid og viser sig måske som en slags tanketradition. En tradition, som mere eller mindre udtalt former vores måde at være tilstede i verden på, deraf igen vores tænkning, vores måde overhovedet at spørge på og ja, også vores måde at spørge til hele denne situation på. Vi vil vende tilbage til denne udfordring senere, men man kunne måske i første omgang med et foucaultsk begreb sige, at vi altid befinder os i en *diskurs*. Men i forsøget på videnskabeligt at sætte verden i ramme er der sandsynligvis også en pris, fordi alt med stor sandsynlighed ikke indfanges i disse systemer. Eller rettere sagt, hvordan kan vi vide, om vi får det hele med og om vi får sat alt ind i systemet, så mangfoldigheden træder frem, når vi øjensynligt med et netværk af systemer, allerede i en eller anden udstrækning har lavet afgrænsninger for, hvordan et sådant system kan tage sig ud. Modsat synes det også ufravigeligt nødvendigt, og i mange henseender brugbart og meningsfuldt, at sætte en ramme for at kunne fastholde enkeltdele af en større helhed af mangfoldighed. Det er brugbart at bestemme noget, at fastholde noget længe nok til at kunne lære det at kende. Det at kunne bestemme et fra noget andet, er grundelement i vekselvirkningen mellem ana-lyse og syn-tese. Begge redskaber i processen omkring at gøre sig bekendt med verden.

Der synes altså at være meget forståelig motivation, ja nærmest helt ufravigelig naturlig motivation, men også en pris ved på den måde at tænke i et system. For hvordan kan et system, også når det vitterlig ønsker at undersøge, sætte sig i forhold til, interagere med, forholde sig til og åbne op for en dialog, hvis systemet er begrænset, fordi selve tænkningen bag dets intentioner i sig selv ikke helt kan interagere med den anden? Ikke helt ser rationaliteter, der er anderledes end sig selv, ikke helt ser, at der er andre rationaliteter overhovedet (fx ikke-europæiske) og hvis det så endelig ser dem, så ikke helt går i dialog med dem, men tror det gør. Med andre ord skal der i hvert fald tages højde for i enhver hermeneutisk sammenhæng, at verden så at sige ikke forsvinder bagved et syn på verden, der er fikseret i en diskurs. Følger vi den hermeneutiske linie kan vi ikke andet end at lade hver ny information glide ind i vores (for)forståelse gennem en fortolkning etc. Det er altid en udfordring. Hvordan vi lader fænomener træder frem for os, afhænger altså dermed ikke kun af, hvilken diskurs vi befinder os i OG at vi befinder os i en, men i hvor høj grad vi har fikseret denne diskurs. I hvor høj grad det er muligt at skabe mening ud af den nye information. Der synes for mig at se, allerede her at være mindst to store udfordringer i spil, når man ønsker at sammenligne, som tilfældet er her:

1. Det at gøre sig klart, at man opererer indenfor et system, som har mere eller mindre fastlagt præmisser.

2. Hvordan man forholder sig til dette at være i et system.

Og netop vores spørgen til, hvordan vi grundlæggende er til stede i verden, eller hvordan verden træder frem for os er i europæisk tradition blevet behandlet forskelligt. Uden at tegne en stereotyp tegning af den vestlige tradition, kan vi svært komme udenom en indflydelsesrig tradition for med Platon at behandle dette spørgsmål på baggrund af en forestilling om en eller anden form for dualisme. Og med Aristoteles en tanke om en essens. Dertil kommer en tradition siden Descartes for at adskille krop og bevidsthed. Subjekt og objekt. Alt i alt tanketraditioner, som åbenlyst har åbnet veje for store rationelle filosofiske overvejelser, men en tradition, som måske også har været så indflydelsesrig, at den har betydet, at vi i vores kulturkreds overhovedet fremsætter og forholder os til og besvarer de indledende spørgsmål og tendenser i tiden på en distinkt måde, fordi vi grundlæggende tænker spørgsmålet om, hvordan verden træder frem for os ud fra et tanke-system, der hviler på en præmis om dualisme, essens, dikotomier og bifurkationer. En tradition, som måske ligger så dybt, at den former selve den måde vi stiller selv udfordrende spørgsmål til dette tanke-system på.

Opsummerende kan man sige, at det er vigtigt at gøre sig klart, at en sammenligning ikke kan finde sted i et tomt rum. Man vil altid have et formål med at sammenligne, uagtet hvor meget, man ønsker at lade begge parter træde frem. Man vil altid vælge noget ud i sit stof med netop det formål at kunne holde ligheder og forskelle på mod hinanden og dette sker på baggrund af den diskurs man selv er skrevet ind i og det kendskab man har, til det stof man sammenligner med. For derfor at kunne lave den bedste sammenligning, kræver det for mig at se, at man gør sig så bevidst, om den diskurs man ser fra og tilegner sig så bredt et kendskab til det stof man sammenligner med, så også dennes kontekster kan træde frem.

Jeg har derfor forsøgt her i opgaven at være specifik og eksplicit omkring den problematik, jeg ønsker at undersøge og på den baggrund sammenligne. Og jeg har forsøgt at være meget specifik omkring, hvad formålet med denne udvælgelse af begreber har været. Jeg stod med en undring og søgte vinkler på, hvordan jeg kunne trænge dybere ned i en forståelse af denne. Altså at få tydeliggjort et stof ved at lade det træde som ligheder og forskelle i forhold til noget andet. Helt konkret trænge ind i spørgsmålet omkring Merleau-Ponty ved at sammenligne hans filosofi med den buddhistiske Kūkai's tanker. Jeg har derfor som konsekvens valgt at behandle Kūkai og Shingon ret indgående, for på den vis at kunne skabe bedst mulighed for at kunne "se" et, for mig og for den vestlige filosofi, ret ukendt og omfattende materiale. Den heuristiske del omkring Kūkai, vil derfor få stor vægt i denne opgave.

Dog vil opgaven også rumme en mere forandrende del, da jeg vil spørge til implikationerne af de fremtrædende begreber i opgaven.

Her i opgaven er der, udover generelle overvejelser om det at gøre sig sit ståsted så bekendt som muligt, også tale om en interkulturel og/eller -religiøs sammenligning, som derfor afkræver yderligere overvejelser.

Tanker om interkulturel-interreligiøs filosofi - valg af litteratur og kommentarer til oversættelse

Når der er tale om interkulturelle møder, er der mange elementer i spil ift., om det overhovedet kan lade sig gøre. Fra det helt åbenlyse faktum, at kan man ikke det pågældende sprog, så sidder man med oversættelser. Ja, måske er det vi kalder oversættelser, i nogle tilfælde mere end andre, nærmere parafraaser end oversættelser. Visse tekster kan være svære, måske endda umulige at oversætte, så ordlyden ikke går tabt. Jeg kan ikke japansk og har derfor måtte bruge netop oversættelser. Jeg kan heller ikke fransk og derfor har jeg også i Merleau-Pontys tilfælde måtte benytte oversættelser. For både Merleau-Ponty og Kūkai er der tale om personer, der ikke alene formidler, men kommunikerer gennem deres ord. De skriver pregnant og gør deres sprog til en begivenhed i sig selv, men især for Kūkais vedkommende, bliver dette element af skrivestil afgørende for min udlægning. Hele Kūkais præmis for Shingon hviler udpræget på en esoterik, som forsøger at nedbryde og udfordre sproglige systemer, og han skriver derfor med meget stærkt poetisk islæt. Det poetiske og dennes dans med rummet og forståelsen, er altså af afgørende betydning for at nærme sig Shingon. I en oversættelse forandrer denne poesi sig. Sådan er præmissen. Der er stadig kun en relativ smal akademisk forskning af Kūkai i Vesten og stadig få oversættelser af hans værker. Af de få og anerkendte oversættere og forskere vil jeg her i opgaven fortrinsvist bruge Yoshito S. Hakedas. Jeg har derfor læst Kūkai gennem Hakedas øjne. Modsat er det også både min oplevelse og vurdering, at Kūkais ord netop har så tilstrækkeligt meget indre kommunikation og rummer en universalitet der gør, at de får en transhistorisk rækkevidde, der bærer igennem, på trods af oversættelserne.

Eftersom sanskrit er lingua-franca i Mahāyāna-buddhismen, har jeg valgt at benytte de fleste udtryk på sanskrit, også når jeg taler om Kūkai og begreber benyttet i den japanske Shingon. Jeg har enten brugt eller sat de japanske begreber i parentes, hvor de er distinkte og derfor nødvendige for

forståelsen ift. begrebsanvendelsen i den sekundærlitteratur, jeg har valgt at bruge. Jeg har, når et begreb bliver introduceret første gang, forsøgt at definere dette på dansk i parentes. Jeg har valgt at lade de originale begreber være de bærende i teksten (efterfulgt de fleste gange af det danske udtryk). Hvor jeg ikke har fundet en passende dansk oversættelse, bruger jeg den engelske fra den anvendte forskningslitteratur.

Men giver det mening i en filosofisk sammenhæng som her at ville sammenligne Merleau-Ponty og Kūkai. Merleau-Ponty er i vestlig forstand, trods kritikpunkter, dog anset som filosof, hvorimod Kūkai og hans arbejde bliver benævnt med mange titler; religion, mysticisme, soteriologi og filosofi. Ud af denne overvejelse støder endnu en overvejelse til. For selve kernen i det esoteriske er netop, at den ikke tilegnes gennem skrift, men gennem en læremester. Det er ikke fordi Kūkai ikke har efterladt sig skrifter, og det er ikke, fordi man ikke kan beskæftige sig teoretisk med noget uden selv at have prøvet det. Men forskellen er, som det senere bliver tydeligt, at teori og praksis er meget tæt knyttede til hinanden i Shingon. Så tæt, at det i hvert fald her skal nævnes, at det ikke at have *praktiseret* Shingon, med stor sandsynlighed vil have indflydelse på, i hvilken grad jeg i dette tilfælde kan tilgå og udlægge teorien. Og at det her er teorien med det forbehold, jeg vil behandle og ikke teorien forstået igennem praksis (Sharf 2003, 55). Men overvejelser omkring det interkulturelle møde mellem filosofi og/eller religion, *det* kan jeg folde mere ud. Der er mindst to måder at gå til spørgsmålet på; at evaluere på om Kūkais tanker lever op til det vestlige begreb for filosofi og derigennem undersøge, hvad dette begreb i det hele taget dækker over. Eller også at undersøge, om der er mulighed for, at Merleau-Ponty og Kūkais tanker kan mødes og være givtige for hinanden, uagtet hvilken benævnelse deres tanker får.

Jeg vil gerne begynde med den sidste. I forlængelse af overvejelserne omkring fordele og ulemper ved at tænke indenfor et system, som man måske ikke altid kan gøre klart, om udelukker noget evt. brugbart, rammer Ninian Smarts ord ret præcist omkring denne udfordring. Smart siger: "Collective and individual, traditional and critical, religious and ideological, affirmative and skeptical. Such a wide embrace is important so that we may preserve some sense of the plural character of human thinking" (Smart 2008, 11). Smarts fokus ligger netop på, at med den interkulturelle analyse har vi mulighed for at kunne indfange det mangefacetterede i den menneskelige måde at tænke på og derigennem at kunne blive gjort opmærksomme på de spørgsmål, vi måske aldrig selv har stillet. Altså igennem heuristisk gear at komme til det forandrende. Og er dette dagsordenen, vil det være konstruktivt at arbejde ud fra den bredest mulige definition af filosofi som muligt, fordi tværsnittene mellem det, der ligger bag menneskets tænkning trækkes forskelligt fra kultur til kultur. Men hvordan

gør man det, uden at det ikke ender i et væld fænomener, man drukner i, nu det interkulturelle felt virkelig er åbnet op?

I værket *Philosophy in World Perspective a Comparative Hermeneutic of the Major Theories*, arbejder Dilworth med netop begge disse udfordringer. Som Dilworth skriver, så ja, kræver vi nærmest, at vi har adgang til andre kulturer, fordi de tilsyneladende er blevet tilgængelige.

A distinctive feature of our time is that we command unprecedented access to various cultural heritage, as these are becoming available to us through solid advances in learning, translation of foreign texts, the technologies of travel, and other innovations (Dilworth, 1989, 2).

Med sådan et krav følger derfor if. Dilworth også, at samtidens hermeneutik samler sine kræfter med henblik på at stimulere og udvikle nye muligheder indenfor tanker, handling og udtryk for den globale hermeneutik. Vi har brug for en transkulturel hermeneutik (Dilworth 1989, 6). Der er iflg. Dilworth en fare for og en tendens til, enten at blive for snæver og teknokratisk i sit fokus eller på den anden side udelukkende er at være relativistisk. Resultatet bliver iflg. Dilworth, at enten underordnes regionale forskelligheder eller også dyrkes disse uden blik for den andens virkelige udtryk/stil.

Derfor er det tid til, at vi konstruerer "a theoretical framework that repossesses our premodern and modern, eastern and western philosophical heritages" (Dilworth 1989: 6). En ny og sammenlignende hermeneutisk ekspertise, som kan værdsætte den enkelte tekst, men samtidig også kan koordinere og fremstille et mere samlet intertekstuel billede. Ikke kun ville et sådan en model hjælpe os med at reorientere os i verdens samlede tankegods, men den ville også kunne fremelske en filosofisk kultur, der ville tillade os at forbinde teksterne ind i en enkelt samling, der kunne fungere vejledende. På alle andre punkter, siger Dilworth, politisk, økonomisk og kulturelt kræves ofte systematiske koncepter "adequate to the forces and material at hand" og det krav skal også stilles til den interkulturelle hermeneutik og filosofi (dilworth 1989: 5). Det gør Dilworth ved at prøve at komme frem til, hvad vi kunne kalde en ren tænkning omkring andethed helt ned også på et semiotisk niveau. Han regner derfor også fx mantraer, som vi senere vil vende tilbage til i afsnittet om Kūkai, og kunstværker, med i sit tekstbegreb.

Enhver tekst har if. Dilworth sin egen *arkaiske profil*. Dvs. at hver tekst har grundtræk, der viser sig som tekstens essens. Teksten repræsenterer altså ikke i så høj grad mening, som hos fx Schleimacher eller Dithley. I stedet udgør hver tekst sin egen semantiske integritet, som et hele. Der findes grundlæggende fire generiske modeller, som selvom de er associeret med klassiske athenske filosoffer, transcenderer deres egne historiske og kulturelle modeller. Disse fire grundformer breder

sig afhængigt af øvrige karakteristika ud i 16 underprofiler (Dilworth 1989: 7). Jeg har ikke valgt at tage Dilworth med her for at gå nærmere ind i disse forskellige arkaiske profiler, men for at understrege dels den udfordring al hermeneutik står ansigt til ansigt med, og i højere grad for at pege på den pointe, Dilworth, efter mine mening får så godt fat om. Nemlig den, at udfordringen dybest set ikke er, at vi tænker i systemer, men graden af åbenhed for at se det system vi tænker i OG at vi anerkender, at det system, vi tænker indenfor, indgår som en del af et større system.

Enhver tekst kan altså if. Dilworth indplaceres i en arkaisk profil. Jo renere en profil, jo stærkere en tekst. If. Dilworth findes der derfor også udødelige værker, som: "transcend the vicissitudes of time and circumstance. In the continuity of their influence they form the real bonds of our common humanity" (Dilworth 1989:1). Gode tekster er derfor irreducible ift. hinanden pga. strukturer i selve teksten. Der findes altså tekster, som ikke kan opløses og moduleres med, fordi de "griber" verden. Der er på den ene side ikke noget helligt ved tidligere tekster og systemer, og de kan genfortolkes. Men på den anden side, giver det heller ingen mening at enten tilbagevise dem eller at dekonstruere dem. Snarere skal de værdsættes som det grundlag, der gør, at vi står, hvor vi gør i dag. Teksten har ingen virkningshistorie, men har den høj kvalitet, kan den skabe forskydninger af andre begreber udenom sig selv.

Dilworth vil lave en teoretisk model, der kan favne alle indslag, både de religiøse og de filosofiske. Man kan mene, at Dilworth bliver for fastlåst i sit ønske om at give filosofien et redskab som fx økonomers eller biologers, men der er også styrker ved, vil jeg mene at forsøge på den måde at lave en model. Dilworth mener, at vores hermeneutik skal være så tilstrækkelig generel, at vi kan gøre rede for sammenlignigheder tekster imellem (Dilworth 1989: 26) Netop det er han blevet kritiseret for. At han forsimples og at hans teori hviler på så stærke generaliseringer og at hvad man dermed kan sige, ikke er andet end det trivielle. (Dilworth 1989: 26). Fx har Keith S Price kritiseret Dilworth for ikke kun at forsimple det nuværende, men også for at låse fremtidens tekster fast, idet alle, også fremtidige tekster if. Dilworth, hviler på de arkaiske profiler og dermed på de tekster, der allerede findes. Keith skriver:

But the most troubling is that Dilworth wants not only to find a typology for now existing world philosophies but furthermore to all possible future world (past and present). (...) His mission is to chart the structural elements that these world types *must* manifest. Further, he holds that there is an essential interrelatedness among all true philosophical constructions (Keith, 1993: 113).

Denne kritik af Dilworth er på sin vis oplagt, men den peger måske også på, at der bag Dilworths tanker ligger en helt anden opfattelse af spørgsmålet om, hvordan *nyt* overhovedet kommer ind i verden. For hvordan kan nye filosofier komme til, som ikke allerede har sine kim i enten fortid eller nutid, som Dilworth pointerer. Det nye opstår if. Dilworth ved netop at forholde sig til andetheden. Jeg vil mene, kritikken indirekte peger på det krav, Dilworth har- og som nemt kan overses eller ikke forstås til bunds. Kravet om i *hvor* høj grad Dilworth mener, man skal tage andetheden alvorligt. Og i *hvor* høj grad hans krav til så at lade denne andethed udfordre ens egen forståelse er. Et krav, som ikke indfries ved enten at negligere forskelle eller at dyrke dem. Man må med andre ord finde balancen mellem en ramme og stadig en bred *synoptisk* tilgang, som Dilworth kalder sin metode, for at det transkulturelle møde kan finde sted (Dilworth 1989: 7).

En teortiker, der kan hjælpe os med at belyse Dilworth, kunne være Raimon Pannikhar. Gennem Pannikhar og hans tanker om *the cosmotheandric experience* (Hall 2004: 9), finder vi en tanke om en irreducibel pluralisme, igennem hvilken, vi kan få en forståelse for det krav om åbenhed for andetheden, jeg mener, Dilworth skriver frem. Pannikhar peger på, hvordan mennesket if. ham, rummer både en historisk og en a-historisk *mater-bevidsthed*. Når vi vil tænke interkulturelt, er det for snævert if Pannikhar alene at tænke i en historisk tidshorisont. Ikke fordi vi ikke bevæger os i den også, men vi har også adgang til denne a-historiske mater-bevidsthed i os, som vi bare kan ikke forklare historisk. Den går så at sige på tværs og vores historiske oplevelser. Pannikhar tillægger således mennesket en erfaringshorisont og en forestillingsevne, der gør det i stand til at begribe noget universelt, som fx tekster skrevet til forskellige tider. Hvert menneske kan gennem denne forestillingsevne skabe kontakt med egne myter og derfra nå ned i et mere primordialt lag. For at skabe kontakt med egne myter må vi bevæge os ned gennem overbevisninger, tro og myter. Den enkeltes myteverden udgør ikke alt, hvad der er, og derfor er der mulighed for, at den andens myteverden kan dukke frem ude i ens periferi (Hall 2004: 4). Dialogen kan opstå i den proces, hvor den enkelte undersøger egne overbevisninger og tro og myter. Pannikhar vil ikke som Dilworth sige, at der findes noget som kulturelle universalier. If. Pannikhar er der, hvor vi oplever størst genklang på tværs, når vi har bevæget os ned til vores mytiske niveau, igennem dette og ned til et *terra nullius*. Vi bevæger således hele tiden på et plan, hvor vi er i direkte dialog med vores omverden og så også på et, hvor vi møder vores omverden, på et mere ontologisk niveau. I terra nullius er vi på et ontologisk plan i en a-historisk tid og mødet med den anden sker mest utildækket. For at den dybe kontakt med vores omverden kan finde sted, må vi altså bevæge os fra overbevisninger gennem vores

tro til vores myter. Den interkulturelle dialog kan derfor heller ikke finde sted, før en intrakulturel dialog har fundet sted, if Pannikhar (Hall: 2004: 3).

Merleau-Ponty og kroppen

Idehistorisk rids, placering af Merleau-Ponty

Inden vi går til Merleau-Ponty og hans opfattelse af kroppen og dens betydning for vores oplevelse af verden, skal vi for en god ordens skyld have ham placeret filosofihistorisk. Merleau-Ponty havde sit afsæt i fænomenologien, men udviklede den i sin retning og i dag refererer vi til ham som eksistentiel fænomenolog. Termen eksistentiel fænomenologi var dog ikke almindeligt brugt, da Merleau-Ponty skrev sine værker, men er trådt ind i filosofihistorien senere. Når Merleau-Ponty derfor skriver ”fænomenologi”, refererer han altså både til fænomenologien med afsæt i Husserl og til sit eget bud. Merleau-Pontys filosofi vil i senere sekundær litteratur ofte blive refereret til som eksistentiel fænomenologi.

Fænomenologien favner bredt. Så bredt, så man overordnet også skelner mellem europæisk og amerikansk brug af begrebet, fordi hvad begrebet dækker over i disse to forskellige kontekster er forskelligt. I amerikansk filosofi har begrebet været brugt langt flittigere end i europæisk, men har samtidig ikke været så konsekvent defineret (Feilberg, 51). Dertil kommer en særlig amerikansk version af neurofænomenologien, som nok stærkest er repræsenteret af Francisco Varela, Evan Thompson og Eleanor Rosch, som i deres værk *The embodied mind: Cognitive Science and Human Experience* forsøger at forbinde fænomenologi, kognitionsvidenskab og neurologi. En retning som på mange måder er grundlaget for enaktivismen. Om end det ville være oplagt at bringe netop disse tanker om det tætte bånd mellem vores oplevelse af kroppen og vores oplevelse af verden, bliver det for omfattende her i opgaven, men de skal nævnes, fordi der vil blive refereret til dem senere.

Hvad kendetegner den europæiske fænomenologi? Kurt Dauer Keller skriver, i sit bidrag til antologien *Den menneskelige eksistens. Introduktion til den eksistentielle fænomenologi*, at det nok snarere er korrekt at tale om fænomenologien som en teoretisk og praktisk tænkning, fremfor at tale om et filosofisk færdigt system. Man kunne måske endda gå så vidt, at man mere taler om fænomenologien som en undersøgelsesmetode, der knytter en bred vifte af filosofiske retninger sammen. Og at de har det fællestreæk, at de alle som deres hovedfokus har spørgsmålet omkring

sammenhængen mellem ”værens mening” og ”menneskets erfaring” (Keller 2012: 10). En sådan definition kunne tyde på stor grad af upræcished, men afspejler if. Keller et ønske om, så fundamentalt som muligt, at indfange, hvad det faktisk vil sige ”at opleve” og at kunne indkredse et fundament for den menneskelige erkendelses mulighedsbetingelser. Hvordan disse kan forstås som netop erfaret mening og ikke som resultat af generaliserede almenmenneskelige erfaringer, filosofiske eller videnskabelige analyser og syntese på baggrund af forudindtagetheder. Fænomenologiens opgave er ikke at finde ny empiri, men at beskrive og forstå det forhold til verden, der ligger til grund for den empiriske udforskning som sådan. Men hvordan siger den så noget om virkeligheden, kunne man spørge. Det gør den igennem dette at beskæftige sig med det bagved fænomenet og muligheden for dets fremtrædelse.

For denne opgaves sigte bliver det for omfattende at gå ind i en nøjere diskussion af, hvordan en del af fænomenologien forgrenede sig ud til den eksistentielle fænomenologi, men vi blot skitsere den og så gå direkte til Merleau-Pontys tanker og afsæt. Første gang betegnelsen *eksistential fænomenologi* if. Casper Feilberg optræder, er hos Levinas i sin artikel *Fænomenologi* fra 1934 (Feilberg 2012: 50). Her bruger Levinas begrebet som betegnelse for en tendens, som han observerer tage form i Frankrig omkring 1930. Levinas' analyse kan kort sammenfattes til, at han ser fænomenologien gennemgå en udvikling på tre faser. 1) Husserls tidlige udlægning af fænomenologien med vægt på den forudsætningsløse og intuitive beskrivelse af fænomenet (realistisk fænomenologi), 2) Husserls transcendentale idealisme med vægten på den konstituerende transcendentale bevidsthed og endelig 3) den eksistentielle fænomenologi, som Levinas forbinder med Heideggers og Merleau-Pontys videreførelse af den fænomenologiske metodes vægt på beskrivelse, men uden at denne retning tager udgangspunkt i den transcendentale bevidsthed. Hvor Husserls udgangspunkt er den transcendentale bevidsthed, ønsker Heidegger og Merleau-Ponty if. Levinas at besvare det grundlæggende ontologiske spørgsmål om værens mening gennem en analyse af den konkrete eksistens. Denne kobling af spørgsmålet om væren med den konkrete eksistens, resulterer if. Levinas i den eksistentielle fænomenologi. Levinas pointerer i sin analyse af fænomenologien, at han ser en naturlig udvikling af fænomenologien fra dens begyndelse hen mod den eksistentielle fænomenologi. En udvikling, hvor faser bindes sammen i deres forsøg på at indkredse de grundlæggende spørgsmål, om hvad det specifikt menneskelige er (Feilberg (2012: 57).

Subjektets syntese

Merleau-Ponty definerer i værket *Kroppens fænomenologi* hvad fænomenologi if. ham er:

Fænomenologien er studiet af essenserne, men er også en filosofi, der genindsætter essenserne i eksistensen og kun kan forstå mennesket og verden ud fra deres "fakticitet"... "... en filosofi for hvem verden altid allerede er der, forud for refleksionen, som et umisteligt nærvær, og hvis hele bestræbelse består i at genfinde denne naive kontakt med verden for endelig at give den en filosofisk status (Merleau-Ponty 1994: VII).

Hvis vi udenlukkende forsøger at begribe det, Merleau-Ponty kalder det *umistelige nærvær* med verden gennem refleksion ved at trække det ind i bevidsthedens mentale processer, går vi glip af kontakten med verden. Gør vi det, opnår vi alene svar gennem en noetisk analyse, hvor vi så at sige udefra forsøger at indkredse, hvad bevidstheden gør, men vi får ikke gennemført en noematisk analyse, der kan belyse, hvad den primordiale enhed reelt består af, og hvad bevidstheden må rumme udover ren kognition, der gør, at den ikke kun skaber objektet i kraft af tanken, men rent faktisk også oplever det gennem kroppen. Derfor er det afgørende for Merleau-Ponty at komme ud over eller ind bagved, hvad han kalder *subjektets syntese*. Subjektets syntese er et resultat af et selvberørende subjekt, der gennem det at forklare og analysere, træder et skridt tilbage fra verden og fra sig selv og ser bort fra sig selv som en hændelse. Den refleksive analyse bliver på den måde i virkeligheden en *ufuldstændig refleksion* (Merleau-Ponty 1994:xi), fordi den ikke har indset hvor afhængig den er af det ureflekterede. Derfor må fænomenologien tage også videnskaben under lup:

Hele videnskaben univers bygger på den levede verden, og hvis vi nøje vil gennemtænke selve videnskaben, bedømme dens mening og rækkevidde, må vi først vække denne oplevelse af verden, som den er et sekundært udtryk for (Merleau-Ponty 1994: xi).

Vi ender ellers som Descartes og Kant med kun at have vished om verden, gennem først i en rationel erkendelsesproces at opleve os selv som del af verden. De gør "den forbindende akt til grundlaget for det forbundne" og erstatter en "redegørelse med en rekonstruktion". "Relationen mellem verden og subjekt gøres bilaterale" som Merleau-Ponty skriver. (Merleau-Ponty 1994: X). Descartes får vished gennem rationalismen og cogito'ets vished, der i sidste ende må hvile på en realisme og en verden-i-sig. Kant gennem en idealisme og ved i endnu højere grad at løsrive subjektet. På den måde får de med Merleau-Pontys ord begrundet verden i *subjektets syntetiske virksomhed*. en forlængelse af Augustins tro på det "indre menneskes usårlige subjektivitet." (Merleau-Ponty 1994: XI). Derfor

anerkender Merleau-Ponty også Husserls fænomenologiske reduktion. Formålet med den fænomenologiske reduktion var if. Husserl at træde så tilstrækkeligt langt ud af vores velkendte verden, fra den *naturlige tilstand*, som han kalder den, til at vi kan beskrive den og lade verden træde frem, som den er uden vores forudindtagetheder. På den måde at kunne opdage og afsløre hvor og hvordan, vi er engagerede i verden. Umiddelbart virker de to enige og det umistelige nærvær med verden genfundet, hvis vi går ad den fænomenologiske reduktion. Men Husserl får alene givet plads gennem gyldiggørelse og ikke igennem *fakticitet* og *eksistens*. Merleau-Ponty anerkender, at uden den fænomenologiske reduktion, ville fænomenologien slet ikke kunne finde sine essenser, men der er et problem ved selvsamme reduktion.

I lang tid og frem til de nyeste tekster præsenteres reduktionen (red.af Husserl) som en tilbagevenden til en transcendental bevidsthed over for hvilken verden udfolder sig i en absolut transperens (Merleau-Ponty 1994: XII).

Uagtet at der er bevægelse i Husserls filosofi på også dette punkt, vedbliver han i flg Merleau-Ponty at fastholde, at denne reduktion må ske på baggrund af en *transcendental bevidsthed* og det er netop her, som tidligere nævnt med Levinas, at Merleau-Ponty går en anden vej end Husserl. For kan verden udfolde sig i ren transparens? Ikke if. Merleau-Ponty.

Jeg må være mit ydre, og den andens krop må være ham selv. Dette paradoks og denne dialektik mellem ego og alter er kun mulige, hvis ego og alter er defineret ved deres situation og ikke er frigjort fra enhver forbundenhed, dvs. hvis filosofien ikke afsluttes med jeg´ets genkomst, og hvis jeg gennem refleksionen ikke alene opdager min tilstedeværelse for mig selv, men også muligheden for en ”fremmed tilskuer”, dvs hvis jeg i selve det øjeblik, hvor jeg oplever min eksistens, ja netop i dette ekstreme refleksionspunkt, stadig mangler denne absolutte tæthed, som vil bringe mig ud af tiden, og jeg i mig selv opdager en slags indre svaghed, som forhindrer mig i at være et absolut individ (Merleau-Ponty 1994: XIV).

Om end Husserl i bl.a. sit værk *Cartesianske meditationer* redegør for, at denne transcendentale bevidsthed, som han hævder som ståsted, ikke fører ham ud i en solipsimse men faktisk til en intersubjektivitet, så er Merleau-Ponty ikke enig. Husserls transcendentale idealisme har stadig ikke forklaret, mener Merleau-Ponty, hvordan den anden kan fremtræde som en anden for mig. Med den transcendentale bevidsthed ender vi endnu engang med at have reduceret mennesket og verden til hinanden, fordi vi har opnået fuld adgang til os selv, verden og den anden. Resultatet bliver, at vi med den transcendentale idealisme opnår det modsatte af, hvad vi if. Merleau-Ponty vil med fænomenologien: ”en konsekvent transcendental idealisme berører verden dens uigennemtrængelighed og dens transcendens” (Merleau-Ponty 1994: XIII). Selv med Husserls begreb om *monadefællesskab* og skelnen mellem *Leib* og *Körper* står vi if. Merleau-Ponty med en

uløst opgave efter Husserls fænomenologiske reduktion, der hviler på det transcendentale ego¹. Den fænomenologiske reduktion vil gerne, men kan ikke forklare, hvordan subjektet er forankret i verden, samtidig med at verden og den anden kan træde frem for dette subjekt, uden at de er ens. Hvordan kan et menneske opleve et andet menneske som forskelligt fra sig selv, hvis vores perspektiver nok hviler på forskellige transcendentale ego'er, men i sidste ende er bilaterale? Eller stillet på spidsen, hvordan kan jeg være til for mig selv, hvis jeg alene i sidste instans, skal forsikre mig om mig gennem mig selv? Og hvordan kan jeg være mig for en anden, hvis mit syn på mig, ikke adskiller sig fra det blik den anden ser mig med? (Merleau-Ponty 1994: XIII).

Merleau-Ponty- egenkroppen

Merleau-Ponty vil derfor modsat Husserl sige, at det kropslige ikke har brug for det transcendentale ego. Mennesket har bare brug for sin krop, fordi det er den, der gennem dens evne til at sanse, bringer mennesket i kontakt med verden og gør, at vi kan have erfaringer i den. Mennesket bærer ligesom en aura omkring sig, der afspejler den situerede mening, mennesket er udgjort af, en *intentionel bue*, som Merleau-Ponty kalder den (Merleau-Ponty 1994: 89). Denne bue strækker sig ud fra det fysiske legeme og rækker altså ud i verden og forbinder ude og inde, subjekt-objekt, verden-krop, mig-den anden. Gennem den intentionelle bue virker fænomenet altså ind på mig, fordi jeg kan sætte mig i et forhold med fænomenet og med min egen intention. Uanset hvad min intention med fænomenet er, står jeg i et forhold til det på et primordiale niveau, som kommer langt før, jeg nødvendigvis er klar over det i bevidstheden. Denne krop, som ikke skal forstås som alene legeme, men som det medierende sted mellem mig og verden, den kalder Merleau-Ponty for *egenkroppen*. *Egenkroppen* afspejler, at den måde vi er i verden på, ikke er noget vi er for os selv lukket inde i vores egen enten fysiske eller psykologiske oplevelse. Vores oplevelse er en begivenhed, kunne man kalde det, som rækker ud over mig og ind i verden. Det er altså ikke fordi Husserls filosofi er kropsløs (Zahavi 1993: 25). Der er snarere tale om, hvordan Husserl og Merleau-Ponty vægter kroppens rolle forskelligt ift.

¹ Der er forskellige læsninger af Husserl på dette punkt, hvoraf nogle mener, at Husserl i sine senere skrifter opgiver filosofien om det transcendentale ego for i stedet at garantere menneskets bånd til verden ikke gennem en type ego men igennem et begreb om *livsverden*. If. Thøgersen opgiver Husserl dog aldrig det transcendentale ego helt som garant, men søger i stedet at finde en frem til en filosof, i som består af den to poler sammen (Thøgersen 2004: 96).

menneskets konstitution i verden. Det handler heller ikke om, som Merleau-Ponty også ofte udlægges, at der så bare er krop og vi så dermed igen ender i en dualisme, kroppen og verden. Merleau-Ponty erstatter ikke det *transcendentale ego* med *egenkroppen*, men han insisterer på samtidighed mellem verden og krop og at de to konstituerer hinanden (Thøgersen 2004: 96).

Igennem Merleau-Pontys forfatterskab er der en bevægelse mod i højere og højere grad at forsøge at finde dette samtidige niveau under det før-refleksive. En bevægelse, der betyder, at han mod slutningen af sit forfatterskab i endnu højere grad kritiserer de intellektualistiske tendenser, der er ved den fænomenologiske reduktion og metode. Ikke med det formål at skippe den, men med et ønske om at reformere den (Thøgersen 2004: 95). Han tager derfor Husserls begreb om *chiasme* op fra dette kropsligt situerede sted. Hos Merleau-Ponty "sker" mennesket sammen med verden. Chiasmen er ikke noget, jeg oplever i min bevidsthed, så meget som det er et sted, jeg bliver til i. Jeg ser, fordi jeg selv hører med til det set. Og min hånd kan på en og samme tid røre og blive rørt ved. Selvoplevelsen er at være aktiv og passiv, at være den, der ser, og den, der bliver set på samme tid. Og det funderer i den situerede krop. Denne dobbeltsansning omtaler Merleau-Ponty bl.a. i sit essay "*Maleren og filosofen*" (Merleau-Ponty, 1995, 152). Her understreger han, at vil man lade verden træde frem, må man blot ikke tænke sig frem til svaret, men må ligesom genopdage sit egentlige nærvær med verden ved at lade sig selv ske. Hos især den sene Merleau-Ponty ser vi at intersubjektiviteten ER verden. Der er ingen verden bag oplevelsen. Selv sammenligner Merleau-Ponty fænomenologien og dens metode med en kunstners proces, hvor det ligeså meget er kunstneren, der bliver gennemtrængt af universet, som det er kunstneren, der forsøger at gennemtrænge universet. "Når maleren ser, sker der en uafbrudt fødsel" (Merleau-Ponty, 1995, 157).

Kroppen er en betingelse for verden og verden for kroppen. *Egenkroppen* er både en krop, der kan have erfaringer med at skrive tekster, men er også en empirisk krop, der kan skrive denne tekst. En krop man kan tale om, men også måle på. Derfor lyder Merleau-Pontys konklusion: "Det vigtigste den fænomenologiske reduktion har lært os er umuligheden af en fuldstændig reduktion" (Merleau-Ponty 1994: XVI). Vi forstår gennem den, at vi ikke er ren ånd, men er væren-i-verden og derfor også, at ingen tanke dermed kan rumme sig selv. Merleau-Ponty siger derfor, at fænomenologiens største bedrift er, "at den har forenet den ekstreme subjektivisme og den ekstreme objektivitet i sit begreb om verden eller om rationaliteten. Rationaliteten måles netop på de erfaringer, hvori den viser sig" (Merleau-Ponty, 1994: XXIII). Hvis vi splitter op mellem verden-for-os og verden-i-sig, får vi aldrig skabt en forbindelse mellem mennesket og verden. Men Merleau-Ponty siger også hermed, at problemet ikke er rationaliteten i sig selv, for den indeholder i sig selv ikke noget ukendt den, som vi

skal få frem. Problemet ligger i ikke at tage højde for, at logos ikke bare *er* forudsætningsløst. Logos viser sig hele tiden på baggrund af et første persons perspektiv og dennes situerede oplevede verden. Vi vil altid være bundet til et bestemt perspektiv gennem vores kropslige situerede horisont. Vi er if. Merleau-Ponty ikke som sådan *kastede* som hos Heidegger. Vi er rettere *opslugte* af verden. Tid/rum, mener Merleau-Ponty, er ikke som hos Kant transcendentale kategorier. Tid og rum opstår samtidig med kroppens perception af verden. Men samtidig er vi bundet til historien, fordi vi befinder os i et bestemt perspektiv.

Hvor blev subjektet af?

Det er især i værket *The Visible and the Invisible*, at Merleau-Pontys forsøg på at reformere fænomenologiens og de sproglige begreber, som dualismen benytter, kommer til udtryk. Her bevæger han sig på vej væk fra at bruge subjekt, objekt og krop mod at tale om *kød om kød (flesh)*, der nærmest går i et, fordi ingen af dem omslutter den anden, men de begge omslutter den anden på samme tid i immanent reversibilitet:

The world seen is not "in" my body and my body is not "in" the visible world ultimately: as flesh applied to flesh, the world neither surrounds it nor is surrounded by it. A participation in and kinship with the visible, the vision neither envelops it nor is enveloped by it definitely (Merleau-Ponty 1968: 138).

Værket er udgivet efter Merleau-Pontys død og dele af dette værk består af noter. Derfor kan der også herske tvivl om, hvad Merleau-Ponty præcist forsøgte at skrive frem her. Men bevægelsen væk fra at ville opdele mellem subjekt og objekt, vægt på en før-refleksiv samtidighed mellem mennesket og verden og vægt på det æstetiske ordløse gjorde, at Merleau-Ponty bl.a. blev/bliver kritiseret for, at hans fænomenologi ikke længere er filosofi. At han mod slutningen insisterer så meget på den naive kontakt med verden og på det usynlige, at det ikke længere kan indfanges filosofisk, men som Merleau-Ponty også selv siger, i virkeligheden bedst indfanges af kunstneren i den æstetiske proces i det oplevede og ordløse rum. Subjektet er altid selvoverskridende, har altid en intention med verden. Subjektet har ikke forrang fremfor verden, for Merleau-Ponty, for der er som sådan ikke et indre i subjektet, der ikke allerede er sammen med verden/den anden.

Det helt centrale spørgsmål bliver derfor, hvordan man balancerer dette forhold mellem mig og den anden. Vi hænger sammen, men er forskellige. Hvad er den rette balance og hvor lægger man dette snit? Det er selv ikke fænomenologien internt enige om. Hvilket bl.a. viser sig ved, at dele af fænomenologien med neurofænomenologien som nævnt på sin måde har arbejdet videre med dette helt ned på et naturvidenskabeligt niveau. Ligeledes ser vi den beslægtede filosofiske retning somæstetikken med bl.a. Richard Susterson, der arbejder med, hvordan vi bedre forstår oplevelsesdimensionen ved kroppen. Kritikken af Merleau-Ponty er central. Den afhænger af, hvordan man definerer filosofi, og er derfor også en kritik, der stiller spørgsmål til fænomenologien selv. Og ja, man kunne måske sige i forlængelse af kritikken, at Merleau-Ponty mod slutningen af sit forfatterskab, for alvor begynder at lade fænomenologien forholde sig til sig selv og til sine egne evt. begrænsninger. For hvordan forstår vi netop dette ordløse og samspillet mellem krop og bevidsthed på det meget spæde punkt, før bevidstheden lader det træde frem for sig? Og hvordan få øje på et fænomen, hvis der er sammenfald mellem den der ser og den sete som i den chiatiske bevægelse? Hvad er det ontologiske grundlag for dette? For noget, der ikke er dualisme og ikke ikke-dualisme? Og hvordan så endelig sætter vi filosofi på dette oprindelig primordiale bånd mellem mig og verden. Og hvis vi svært kan formulere en filosofi, hvordan så udlede en etik?

Og for en kort bemærkning at vende tilbage til de indledende problemstillinger om, hvilken rolle kroppen spiller for vores måde at være og handle (etisk) i verden på. Hvordan adskiller man rigtig fra forkert, hvis man er helt viklet ind i verden/reality? Hvis skellet mellem subjekt og objekt, mig og den anden er så slørede som hos Merleau-Ponty, hvordan kan man så overhovedet forestille sig en etisk sans og agens? Kan vi så bruge hans filosofi til noget? Det vil vi prøve at se om vi kan belyse gennem buddhismen og især Shingon.

Kūkai

Overordnet om buddhismen- idéhistorisk kontekst

Selvom jeg her vil se nærmere på en buddhistisk lære, Shingon, vil det alligevel være givtigt, kort at knytte et par ord til buddhismen generelt og at placere Shingon idéhistorisk, fordi dens tankegods hviler på mange af buddhismens grundbegreber. Buddhismen bygger på den lære, den historiske Buddha prædikede omkring 600-400 f.v.t. ind i en religiøs kontekst udgjort overvejende af hinduisme

og dens hellige skrifter, kaldet vedaer. Den ældre hinduisme tager bl.a. afsæt i det meget centrale begreb *ātman* (og at denne er lig Brahman). *Ātman* oversættes ofte med selv eller sjæl. *Ātman* er betegnelsen for den metafysiske del af personligheden modsat *jiva*, som udgør den fysisk/legemlige del. Men buddhismen stiller spørgsmålstegn ved dette begreb og ender med at negere det. Dette bliver til begrebet om *anātman* som ofte oversættes til *ikke-selv*. En oversættelse, som kan være problematisk. Men det kommer vi tilbage til senere. Med denne vægt på, at mennesket ikke har en kerne eller et permanent selv, anses buddhismen derfor i sammenligning med hinduismen ofte for helt overordnet at være langt mere abstrakt i sit tankeunivers (Kiyota 1978: 6). Vi vil senere se, hvordan Kūkai knytter den indiske og den kinesiske udlægning af udvalgte sutraer sammen i Shingon, hvorfor man også nogle gange kalder Shingon den japanske udgave af den indiske tantriske buddhisme.²

Fælles for de buddhistiske retninger er en overbevisning om, at menneskets liv (på jorden) kan beskrives som et cirkulært forløb kaldet *samsara*. *Samsara* betegner en kæde af fødsler, død og genfødsler. Mennesket dør og genfødes kontinuerligt og indgår i livet fra forskellige led i denne kæde og den fremstilles derfor også som en *12-foldig årsagskæde*. De 12 årsager er alle med til at holde mennesket fast i *samsara*. Fremfor at opnå den oplyste tilstand, der kaldes *Nirvana*. *Samsara* er en illusion, mener Buddha og at være fanget i en illusion er det samme som at være fanget i lidelse (*dukkha*). I vores normale hverdagstilstand (*vijñāna*) er vi ikke bevidste om, at vi befinder os i denne illusion. Det kan vi i bevidsthedstilstanden (*prajñā*). Hele forestillingen om livshjulet og *Samsara* hviler på teorien om *pratītyasamutpāda* (betinget tilsynekomst).

Det er værd at bemærke, for bedre at kunne forstå, til hvilken grad buddhismen er blevet udlagt i forskellige retninger, at vi i buddhismen som religiøs retning ikke finder den samme form for samlende og ortodokse lære som i fx kristendommen (Yuasa 1987, 126). Der er for buddhismens vedkommende i stedet tale om en række sutraer, dvs. religiøs litteratur, som indeholder Buddhas ord. Disse er alle blevet udlagt på forskellig vis gennem tiden fra forskellige geografiske og kulturelle vinkler. Overordnet taler man om to, nogle mener, vi må tale om tre, hovedretninger indenfor buddhismen: Theravada ("De ældres lære"), Mahāyāna ("Det store fartøj") og altså i nogles øjne som

² Hvor sutraen er tekster der indeholder Buddhaens "ord", refererer tantraen til en type religiøs tekst som behandler incantation (mantraen) divination og magi. Og på det begivenheder, ikonografi (mandala), eros og andre former for devices som kan udtrykke hvad forfatteren opfatter som sandheden. Det tanke-system som har indarbejdet disse elementer, betegner man som tantrism (Kiyota (1978): 6)

en 3. selvstændig retning, Vajrayana (også kaldet ”tantrisk buddhisme” eller ”Diamantfartøjet”). I Theravada er det ultimative mål at slippe ud af *samsara* og opnå *nirvana*. Den anden store retning er Mahāyāna. Under denne retning finder man traditionerne Pure Land, Zen, Nichiren, Tendai og Shingon. I modsætning til Theravada er målet her ikke så meget at slippe ud af *samsara*, som det er at gå *bodhisattvavejen*. At gå denne vej, vil sige, at man trods sin opnåede indsigt i Buddhatilstanden vælger at blive i *samsara* og dermed i sin tilstand af *bodhisattva* herigennem vælger at hjælpe andre videre mod højere trin. Og først når alle er ”klar”, så bevæge sig videre til *Nirvana*. En særlig gren af Mahāyāna, som altså af nogle regnes for en tredje hovedretning, er Vajrayana. Karakterisk for denne retning er, at den indoptager dele af den tibetanske naturreligion, Bön, som del af sin struktur. Det særlige ved denne retning er dens kombination af principper fra Mahāyāna og esoterisk viden og tantriske praksisformer. Som det gerne skulle blive tydeligt i senere afsnit, tager Kūkais princip om praksis udgangspunkt i dele af denne retning.

10 stadier som hermeneutisk redskab og eksoterisk og esoterisk buddhisme

Buddhismen begynder at komme til Japan fra Korea og Kina omkring 4. århundrede, men først fra omkring 650, da der bliver indgået en politisk alliance mellem den japanske kejser og kongen af den koreanske Paekche-stat, ser man, hvordan den begynder at sætte sit præg på landet, bl.a. ved udvekslingsprogrammer i undervisningsøjemed mellem de to stater. Programmer som, over tid, kom til også at inkludere Kina. Der har gennem tiden været tre etisk-religiøse kulturer, som har været med til at forme den japanske filosofi: Shinto, konfucianismen og buddhismen. De tre kulturer har haft hvert deres indflydelsesområde. Shinto, med sin tilbedelse af *kami* adresserede det praktiske liv som beskyttelse og fertilitet. Konfucianismen formede områderne for det basalt etiske, politisk teori og uddannelse, og endelig har buddhismen haft den stærkest indflydelse på, hvordan den japanske kultur har udviklet tanker omkring sværere og mere universelle spørgsmål til den menneskelige eksistens.

Den japanske buddhisme har, modsat den indiske og kinesiske, langt overvejende været mere interesseret i betydningen af det, vi ved, snarere end af at undersøge, hvordan man opnår denne viden. En tilgang, som viser sig gennem en tendens til en hermeneutisk og æstetisk skrivestil. Kūkai introducerede, som den første i Japan, systematisk tanker fra Vajrayana, den esoteriske buddhisme. Og hermed begynder en tradition i Japan, hvis fokus ligger på ritualets betydning for denne viden og

hvor fænomener, som ikke oplagt har nogen religiøs betydning, nu anses og forstås som bærere af en dybere og mere sand virkelighed. Deraf *Shingon* ('sande ord') (Heisig et.al 2011: 47).

Kūkais vej til grundlæggelsen af Shingon begynder med, at han i sine buddhistiske studier blev optaget af Mahāvairocana-sutraens fodnoter, og den vægt på praksis i forhold til det at opnå viden, som disse antyder. Altså en stærkere vægt på, at praksis ikke kun skal fungere som udfoldelse af teorien. Her var antydning en vægt på ikke kun at opnå viden gennem intellektet, men også gennem en rituel praksis, for derigennem bedre at opnå den fulde deltagelse og forståelse for virkelighedens processer. Selvom Mahāvairocana-sutraen her i Naraperioden var kendt i Japan, måtte Kūkai rejse til Kina for at søge adgang til de antydede tantriske elementer i sutraen. Han studerede i Kina fra 804, under den kinesiske Shingonmester Huiguo. I 809 rejser han tilbage til Japan, hvor han fra 815 får tilladelse af kejseren til at begynde at etablere et center for den japanske Shingon ved bjerget, Koya. Udover Mahāvairocana-sutraen blev Kūkai også optaget af Tattvasamgrahasutra. Og det er disse to indiske sutraer, Shingon baserer sine skrifter og kilder på. Mahāvairocana-sutraen, formidler Madhyamikaskolens tanker om Madhyama-pratipadā (Middelvejen)³, og Tattvasamgrahasutraen, som formidler Yogacara skolens tanker⁴ (Kiyota 1978: 18). Også den esoteriske buddhisme før Shingon vægtede traditionelt begge disse sutraer som centrale⁵, men denne tradition var med stor sandsynlighed endnu usystematiseret. I sin essens består Shingon således af en systematisering af disse to doktriner indenfor Mahāyānabuddhismen (Kiyota 1978: 25).

I sin læsning af disse to sutraer udviklede Kūkai et begreb om Mahāvairocana, som Dharmakāya Buddhaen. En teori som ikke er at finde i nogen af de to sutraer (Kiyota, 32). Hvad dette nærmere betyder, vil vi se nærmere på. Og for at få fat i, hvad denne nye læsning, som Kūkai opbygger Shingon omkring, vil det være givtigt at begynde, hvor også Kūkai selv gjorde, nemlig med den skelnen, han laver, mellem eksoterisk og esoterisk buddhisme. Han skriver om dette i værket *Esoteric and exoteric teachings* og udlægger samme indhold som teorier om en buddhistisk hermeneutik bestående af ti trin. En udlægning, som findes i to udgaver: *The Secret Mandala: Treatise on the Ten Mindsets* og den kortere udgave *Precious Key to the Secret Treasury*. Når vi har set på teorien om de ti trin og

³ Madhyamika er den ene af de to store filosofiske skoler indenfor Indisk Mahāyānabuddhisme og blev grundlagt af Nāgārjuna (Kiyota 1978: 18).

⁴ Yogacara er den anden af de to store filosofiske skoler indenfor indisk Mahāyānabuddhismen. (Kiyota 1978: 18).

⁵ Begge sutraer blev skrevet i Indien i det 7. årh. e.kr og blev oversat til kinesisk i det 8 årh. e.kr og er derfor samtidige med Kūkais ophold i Kina (Kiyota 1978:18).

Kūkais skelnen mellem esoterisk og eksoterisk, vil vi gå videre til at uddybe to centrale principper, der knytter sig til hver af de to sutraer og derefter se, hvordan Kūkai knytter dem sammen.

Mahāvairocanasutraen beskriver oprindeligt sindets kultivering mod det oplyste sind gennem ti trin, som en bevægelse fra et frø, der ligger lagret hos mennesket og frem til at dette opnår nirvana på tiende trin. Kūkai fortolker disse ti trin ret frit og udlægger dem if. Kasulis i højere grad med vægt på at finde frem til menneskets eksistentielle natur. I Kūkais udlægning ser de ti trin således ud: 1. er det menneske, som ikke søger nogen kultivering eller aspiration, 2. konfucianisme, 3. taoisme, 4. sravakaen, 5. pratyeka-buddhaen, 6. Hosso, 7. Sanron, 8. Tendai, 9. Kegon, 10. Shingon (Kasulis 1988: 267). Det er værd her at bemærke, for forståelsen af Kūkais princip omkring brugen af denne teori om de ti stadier, at hans formål *ikke* er at sammenligne de forskellige retninger for teoriens skyld alene. Hvad Kūkai ønsker med denne udlægning og dens struktur, er at understrege, hvordan de forskellige buddhistiske og ikke-buddhistiske teorier bliver forståelige og tilgængelige i takt med den udøvedes religiøse praksis fordybes. De ti trin hænger sammen som en samlet hermeneutisk struktur, hvor hvert trin understøtter de andre (Kiyota 1978:30). Dette vil blive tydeligere i den senere gennemgang af Kūkais princip om praksis, men for nu betyder det kort sagt, at Kūkai ikke ser det nødvendigt at have indgående intellektuelt kendskab til buddhismen forud for ens udøvelse. Man begynder, hvor man er (Yuasa 1987:131). Men hvad betyder det nærmere bestemt, at Kūkai indsætter Shingon på det tiende trin og på den måde skelner mellem de forskellige retninger? Lad os først se lidt på det buddhistiske afsæt, Kūkai lægger til grund for at skelne og udlægge de ti trin, som han gør.

I Mahāyānabuddhismen arbejder man som indledningsvist nævnt med begrebet *anātman*. Livet er ikke, som i hinduismen, skabt ud fra et begreb om *ātman* eller ud fra, at denne essens refereres tilbage til skaberen Brahman. Buddhismen er med andre ord ikke baseret på første årsager. Der er ikke tale om en skabelse eller en skaber, der har sin egen uafhængige essens og derfor ser vi i buddhismen en negering af Brahman lig med *ātman*; *anātman*. Med Kūkais formulering, lyder det:

there is nothing that is not created by conditions. But that which is created by conditions must be based upon a definite cause- the creator of conditions. Upon contemplating on the creator of conditions, we realize that the creator is also created by conditions. What then is the source of the conditions which created the creator? We then come to realize that an “original state” is devoid of a creator-essence. One who has realized this original state knows the true nature of self. Knowing the true nature of self is the wisdom of all wisdoms (Kiyota 1978: 31).

Når buddhismen benægter en skaber med en essens, gør den det, som tidligere antydte, i overensstemmelse med begrebet *pratutya-samutpada* (betinget tilsynekomst). Et grundkoncept i den buddhistiske doktrin, som beskriver, hvordan forholdet mellem alle fænomener og aktivitet i

universet hviler på interdependens og betinget kausalitet. Begrebet er beskrevet i en af de tidligste buddhistiske tekster som: "Because this arises, that arises; because this ceases, that ceases" (Park og Kopf 2009: 3). Det betyder, at også en skaber må være underlagt en lov om oprindelse og bortgang. Og hvis han er underlagt disse, kan han ikke være en skaber, som bærer en uforanderlig essens. Denne sande natur af selvet er altså ikke så meget *ikke-selv*, som man ofte oversætter *anatma* til, men rettere "mangel på permanent essens". Begribes dette, har man indsigt i den højeste sandhed uforvirret af konventionel viden. Denne ikke bare selvets mangel på essens, men *altings* egentlige mangel på en permanent essens, kaldes *śūnyatā* (tomhed) og indsigt i denne refereres til som opvågning. Der er altså to niveauer af viden; den konventionelle viden og den højeste sandhed. *Śūnyatā* oversættes ofte til *tomhed for alle former for fænomener*, herunder altså ord, begreber og kategorier etc. Men som vi vil vende tilbage til, er en mere præcis forståelse af *śūnyatā* både *tomhed* og *tømmning*. Altså en både passiv og aktiv forståelse⁶. Men uanset aktivt eller passivt perspektiv ses verden gennem begrebet *śūnyatā* fra et andet perspektiv end det konceptuelle og den verden, der her kommer til syne, kaldes *Dharmadhatu* (alle dharmas rige). Dharma kan oversættes til begivenhed eller fænomen.

Der arbejdes altså med to niveauer af sandhed; den højeste som er indsigten i *śūnyatā* (tomhed) og den konventionelle sandhed, som er indsigten i *pratitya-samutpada* (betinget tilsynekøbst). De to sandheder og principper er ikke uforenelige, men eksisterer pga. hinanden. *Pratitya-samutpada* er mulig pga. *śūnyatā*, for uden tomhed af en permanent essens i et fænomen, ville den forandring, som karakteriserer fænomenet, ikke være mulig. Modsat bliver tomhed fra en permanent essens kun mulig at erkende gennem betinget tilsynekøbst, fordi denne bevirker, at vi kan danne koncepter og skelne mellem, hvordan et fænomen konstant tager sig foranderligt ud. *Dharmadhatu* referer til det sted eller den verden, som regeres på baggrund af disse to principper i forening, *madhyamāpratipad* (middelvejen). Og altså i Shingon af begreb om Mahāvairocana, som Dharmakāya Buddhaen.

I værket *Treatise on Distinguishing the Two Teachings: Exoteric and Esoteric*, forklarer Kūkai, hvordan han ser den esoteriske buddhisme og dermed, hvad der yderligere udgør forskellen mellem eksoterisk og esoterisk buddhisme. Han skriver flg.:

Whereas the Buddha has three bodies, there are two kinds of teachings. Those delivered by the celestial and historical embodiments are called exoteric teachings (kengyo). Being publicly expressed and abridged, those words are suited to the (audience's) circumstances. The speeches of reality embodiment (hosshin), on the other

⁶ Man kunne tilnærme sig en forståelse af *śūnyatā* gennem kristendommens begreb om *kenosis*. Hvor en fuld forståelse af Gud også kræver en vægt på "negativ" beskrivelse af Gud. Forstået som en Gud, der tømmer Gud.

hand, are called esoteric teachings (mikkyo). Recondite and profound, those words are the authentic exposition (Kasulis 1995:171).

Kūkai taler her om Buddhaens tre kroppe og referer til *tri-kaya* modellen, som vi vil komme ind på senere. Han benævner dem *celestial, historical bodies*, som kendetegnende for den eksoteriske buddhisme. Og på den anden side *reality embodiment* i forbindelse med esoterisk buddhisme. Det er altså ikke, fordi Kūkai ikke anerkender teorierne om *śūnyatā* og *pratutya-samutpada*, som også udlægges af Kegon på niende trin, men Kūkai mener, Kegon er for abstrakt i sin udlægning af de to principper, fordi den ingen krav har om kroppens involvering i disse begreber. Konceptuel indsigt i *śūnyatā* og *pratutya-samutpada* er ikke validt nok, if. Kūkai. En sådan indsigt må kunne implementere sig selv i den levede verden i praksis for at være fuldt erkendt (Winfield 2013: 71).

For nærmere at forstå den forskel, der udgøres af *reality embodiment* og dermed forstå, hvad Shingon er, må vi se nærmere på det helt centrale spørgsmål, som på mange måder danner selve grundlaget for Kūkais udlægning af teorien om de ti stadier; nemlig spørgsmålet om, hvordan vi på baggrund af denne model om Buddhaens tre kroppe og forskellige kropsliggørelser, overhovedet kan forstå hvordan Shingon identificerer Buddhaen med Dharmakāya Mahāvairocana. Dertil må vi have fat i to centrale principper hos Kūkai. som står beskrevet i hver af de to sutraer, han tog udgangspunkt i.

To centrale principper hos Kūkai

Til de to sutraer knytter sig to teorier og to principper;

Til Mahāvairocanasutraen hører teorien om *hosshin seppo* (japansk) som betyder ”*Dharmakāya expounding the dharma*”. Denne beskriver det metafysiske form for kropsliggørelse. Til Vajrasekhrarasutraen hører *sokushinjobutsu* (japansk) som betyder ”*Attaining Buddhahood with the Present Body*” og som teoretisk beskriver en praksis omkring, hvordan oplysning opnås både som kropsliggørelse og intellektuelt. Men ser man nærmere efter, rummer denne teori også, hvad Thomas Kasulis betegner som en metapraksis (Kasulis 1995: 178).

Det princip, som vi ser beskrevet i Mahāvairocana sutraen, kaldes *Body of Principle* og princippet bag Vajrasekhrarasutraen kaldes for *Body of Wisdom*.

-Hosshin seppo- metafysisk teori

- Mahāvairocanasutra-

For at få fat i, hvad *hosshin seppo* er, må vi uddybe de tidligere kommentarer om forskellige opfattelser af Buddhaens kropsliggørelse. Den eksoteriske del af den Mahāyānabuddhistiske tradition hviler, som vi nævnte, på teorien om *tri-kāya* (tre-kroppe). En teori, som viser, hvordan man oprindeligt skelnede mellem forskellen på den historiske Buddha Sakyamuni (Nirmana- kāya), som havde opnået oplysning og indsigt i Dharma, og på den anden side den evige og universelle Buddha (Dhama- kāya), der havde opnået oplysning per se. Som led for at binde denne transcendentale, evige krop sammen med den fysiske og historiske krop, indføres en tredje Buddha, der fungerer som et organisk, sammenførende led mellem de to, (Sambhoga- kāyaen) (Kiyota 1978: 58). Deraf *tri- kāya*:

1. Nirmana- kāya; i form af en inkarnation som en historisk krop i kød og blod
2. Sambhoga- kāya; som en himmelsk form. Som en slags formidlende agent mellem 1 og 3. krop. Det er gennem Sambhogakaya, at det historiske menneske erkender Dharmakāya og modsat igennem Sambhogakaya at Dharmen trænger ind til den historiske verden og levende væsner (sentient beings). Den er som en slags symbol gennem hvilket, man forstår et princip, uden selv at være principperet per se. Denne kan ikke erkendes empirisk, men gennem menneskets spirituelle eller meditative kræfter.
3. Dharma-kaya-; som en kropsliggørelse, der er lig al realitet. Denne er udtryk for den sande og absolutte Buddha, som ikke har form eller materie, og kaldes derfor også nogle gange for den kosmiske krop.

Forskellen mellem eksoterisk og esoterisk tilgang ligger i synet på den tredje kropsliggørelse, Dharmakāyaen. Traditionelt opfattes Siddhartha Gautama, grundlæggeren af den buddhistiske tradition i Indien, Shakyamuni, som den oplyste, evige Buddha. Men fordi Shakyamuni var af kød og blod, mener Shingon, at han må være en Nirmanakāya. Derfor mener Shingon at Mahāvairocana er Dharmakāyaen. Og de benævner denne evige buddha, Dharmakāya Mahāvairocana.⁷ Dharmakāya refererer for Shingon således til et fysisk og ikke kun kosmisk fænomen. Det specielle ved Shingon er således at den identificerer Dharmakayaen og dennes rige Dharmadhatu (riget for *alle*

⁷ Etymologisk stammer Mahāvairocana fra "virocana" som betyder "shining upon". Og i den japanske version oversættes Mahāvairocana til *Dainichi* som betyder "great sun". Der ses her tydelige konnotationer til Shinto religionen.

dharmæ/fænomen) med et både fysisk men også kosmisk fænomen, Mahāvairocana Dharmakāya (Kiyota 1978:61).

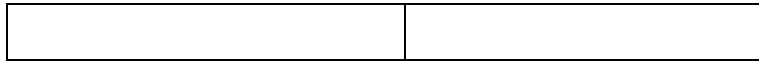
Således minder denne esoteriske model meget om den eksoteriske trikāya-model, men det særligt esoteriske er, at der i Shingon kun er én kropsliggørelse af Buddhaen, medens denne kan antage forskellige former, idet Dharmadhatu er riget for *alt* som er. Dvs. at Sambhogakāya og Nimanakāya i højere grad bliver opfattet som attributter for Dharmakāyaen. Buddhaen viser sig som en slags ”personlighed” i alle *dharmas* (fænomen) hele tiden, også uden at vi genkender dette som Buddha. Shingon opererer derfor med en fjerde form, Nisyanda-dharmakāya, som en slags transformationselement. Bogstaveligt betyder nisyanda *at flyde*. Og refererer til, hvordan Buddhaen kan transformere sig selv til en, for situationen, passende form. Derudover tager Sambhogakāyaens form i Shingon sig også lidt anderledes ud end i traditionel trikāyamodel. Sambhogakāyaens form deles i Shingon op i to, hvor den ene retter resultatet af sin oplysning mod sig selv, medens den anden retter resultatet af sin egen oplysning ud, for at komme andre til gode (Kiyota 1978: 64). Derfor bliver Shingon også af nogle forskere, fx Minoru Kiyota, udlagt som *The fourth body theory*⁸. Som model, vil forskellene mellem esoterisk og eksoterisk buddhisme se således ud:

Shingon- esoterisk

eksoterisk

Dharmakāyaen som Mahāvairocana	Dharmakāyaen
Sambhoga- Dharmakāyaen 1. oplysning af en selv svasambhoga Dharmakāyaen 2. oplysning af andre parasambhoga- Dharmakāyaen	Sambhogakāya
Nirmana- dharmakāya	Nirmanakāya
Nisyanda- dharmakāya	

⁸ For en udførlig gennemgang af den historiske udvikling af buddhakroppens forskellige former, se Kiyota 1978 kap. 3.



Denne udlægning af trikāyateorien, hvor Dharmakāyaen viser sig for alle dharmar (fænomer) er ikke kun ny i samtidens Japan, men repræsenterer også en ny epoke i måden at forstå forholdet mellem krop og bevidsthed på, idet den samler idéer fra både Indien, Kina og Japan. Det er spændende, hvordan der tilsyneladende i begge udlægninger (den eksoteriske og den esoteriske) arbejdes med et element af transformation⁹, men hvordan det gøres på forskellig vis. Det er tydeligt, hvordan der i den traditionelle trikāyamodel arbejdes ud fra et overvejende kognitivt og epistemologisk niveau, mens der i Shingon også arbejdes fra et, hvad vi kunne kalde et soteriologisk niveau. Det soteriologiske viser sig i hele grundopfattelsen af en Dharmakāya, der redegør for alle dharmar i kraft af at have en fysisk kosmisk krop.

Den universelle kropsliggørelse af buddhaen som Dharmakāya Mahāvairocana kan ikke findes i Mahāvairocana- eller Vajresekhara-sutraerne. Man kan, lidt komprimeret, sige, at Kūkai overtager en tradition for doktrinel fortolkning af sutraerne fra den kinesiske tradition, men at princippet bag teorien, som Kūkai udvikler til Shingon, minder mere om essensen af den indiske tradition. Den kinesiske doctrinelle fortolkningstradition hviler på, hvad der if. Yasuo Yuasa, er udtryk for en måde at tænke på, som er unik og distinkt for Kina hvor, hvad han kalder klassicisme og helliggørelse kombineres. Resultatet bliver en tradition og et system, hvor sandheden antages at ligge i den verbale udlægning af sutraerne og at sandheden derfor også opnås gennem verbalisering og visualisering (sandsynligvis pga. det kinesiske skriftsprogs ideografiske udtryk) af disse. Derudover er et sandhedskriterium her, at disse sutraer er blevet direkte overbragte og doceret af Nirmanakāya Buddha, Shakyamuni (Siddhartha), som en hellig mand. Der er i Kina en meget stærk tradition for at ophøje udvalgte sutraer og tekster, og gøre disse til klassiske standarder. Den kinesiske tradition vægter en helliggørelse af historiske figurer, som gøres sakrale, som fx Konfusius eller Mencius, som direkte overbragte sandheder fra Nirmanakāya Buddha, Shakyamuni (Siddhartha). En sådan tilgang til sutraerne og sandhedskriterier finder vi ikke i den indiske buddhisme. Her ser man ikke en tilsvarende helliggørelse af historiske figurer. Og hvis historiske figurer anses for at være som anses for at være udtryk for guds tilsynekomst her på jorden med buddet om frelse. Vi ser altså ikke (i den tidlige indiske buddhistiske tradition¹⁰) samme vægt på at gøre historiske figurer sakrale, som

⁹ Et transformationselement, som stammer fra Yogacaras teori om *the three svadhava* (Kiyota 1978: 59).

¹⁰ Man ser i en periode i Mahāyānabuddhismen en opfattelse af Shakyamuni som en historisk vigtig figur og som et udtryk for en historisk hellig frelserfigur som fx Jesus, i takt med at Mahāyānabuddhismen mere og mere vægter frelse, men

i den kinesiske buddhistiske tradition. Her opfattes Shakyamuni Buddhaen nok som en vigtig historisk figur, men hans person er som sådan ikke vigtig. Det er derimod det *dharma* (fænomen), han er et udtryk for. Hvor den kinesiske buddhisme arbejder med kultivering gennem det verbale, arbejder den indiske tradition med stadier og det at transcendere illusionen (*māyā*), som et produkt af forestillingsevnen. En slags indadvendt fænomenologisk praksis, som netop tager udgangspunkt i den indre verdens verden. En vertikal opstigning, hvor oplevelsen af kultivering går gennem yoga og meditation (Yuasa 1987: 128-129). Resultatet bliver, med Kūkais læsning af de to sutraer, en teori, hvor den indiske tradition bliver mere kropslig og personlig og hvor den kinesiske tradition bliver mindre sakral og hvor samtidig ligheden til Shintos dyrkelse af *kami* og solens udstrålende kraft er tydelig. Mahāvairocana oversættes på japansk til Dainichi Nyorai, som betyder den store Sol Buddha (Hakeda 1972: 81).

Hvordan skal vi mere præcist på baggrund af teorien om Hossin seppo forstå, at Dharmakāya kropsliggøres som Dharmakāya Mahāvairocana? For den eksoteriske tradition anses Dharmakāyaen altså for at være kosmisk krop alene, men formløs, uden fysisk krop, upersonlig og navnløs. Med andre ord er der tale om en transcendent form eller måske ligefrem en hemmelig form, hvorfra der kan udflyde de forskellige metoder og trin, hvorigennem man kan opnå nirvana. Dharmakāyaen anses her alene som et abstrakt symbol og et teoretisk begreb for den allestedsnærværende spiritualitet, man kan tage del i, hvis man opnår oplysning. Det betyder, at er man ikke sluppet ud af lidelsen og har opnået oplysning, så manifesterer Buddhaen sig derfor kun gennem den historiske og himmelske form. Til forskel herfra er den esoteriske og til dels også Kegon, if. Kūkais udlægning af de ti stadier – som vi har set af den opfattelse, at Buddhaen ikke er navnløs og til dels også er personlig. Både Shingon og Kegon refererer til buddhaens kropsliggørelse, *hosshin* (kropslighed) til den partikulære Buddha, Mahavaiconana. For Kegon er Mahāvairocana dog stadig et delvist abstrakt begreb om en spiritualitet. Nok kan vi bringe os i kontakt med det, men det er stadig så abstrakt at det ikke kan bringe sig i kontakt med os. Dvs. at Kegon ikke afkræver den sidste del, *seppo*, som kan oversættes til *udlægge*/udstråle. I Shingon kan Mahavaiconana dette. I Shingon er det Mahāvairocana selv, som lærer fra sig. Den materielle krop er ikke Buddhaen. Den materielle krop har form, det har Buddhaen ikke. Den er uden aspekt. Den materielle krop bliver født, lever og dør, det gør Buddhaen ikke. Og af denne karakter er Mahavaiconana som kropsliggørelse af Buddhaen. Og ikke kun udlægger denne Dharma, men gør det også gennem alle dharmæer (fænomer). Hvilket

denne vægtning af Shakyamuni som frelseren, erstattes af mere transcendent figurere som fx Amida Buddhaen (Yuasa 1987: 128).

betyder, at han udlægger sin kropsliggjorte realitet gennem alle de fænomener, der konstituerer dette kosmos. Dharmakāya afspejler ikke (som hos Kegon) alene et ontologisk niveau igennem *pratīyasamutpāda* og *sūnyatā*. Buddhaen er ikke i Shingon blot et teoretisk og transcendent begreb som grundlag for en metafysik, men mere en personlighed, der kan henvende sig til mennesket igennem alle dharmæer. Et niveau, som har et soterologisk islæt. Her er selve kropsliggørelsen af al realitet både selve kilden og målet.

Hvordan skal vi forstå dette, at Mahāvairocana er og har en ”personlighed”? Man kunne være forfalden til at forstå Mahāvairocana som et individ med et ego eller en sjæl. Men ”personlighed” skal forstås i sin rette kontekst, som i dette tilfælde altså er på baggrund af princippet om *anātman*. Der er altså ikke tale om en sjæl med en permanent essens. Kūkai forklarer i sit værk *Sokushinjobutsui* (*The significance of becoming a Buddha in this very body*) konceptet Mahāvairocana bl.a. ud fra the Body of Six Great Elements, som består af tre konstituerende dele: The Six Great Elements, The Four Mandala, The Three Mysterier og princippet om den mangfoldighed indras net er et billede på¹¹:

The six great elements do not obstruct each other and are forever joined.

The four kinds of mandala are inseparable

When there is the grace of the three mysteries, enlightenment immediately appears

“this very body” is the manifold of (Indra’s) net—

-Den første linie beskriver hvordan universet if. Kūkai er konstitueret gennem The Six Great Elements som er: jord, vand, ild, vind, rum og bevidsthed. De første fem regnedes også for konstituerende i den eksoteriske buddhismes sutraer, men Kūkai tilføjer bevidstheden som et nyt element til den esoteriske buddhisme, for at understrege, at Kūkai ikke opfatter jord, vand, ild og vind som ikke-sansende. Der eksisterer forskelle mellem bevidsthed og stof (eng. *matter*), men i deres essentielle natur er de det samme (Yuasa 1987:150). På dette punkt kan man if. Hakeda for alvor se, at Kūkai gør op med den mere abstrakte teori i den generelle Mahāyānabuddhisme med sit krav om konkrethed (Hakeda 1972: 89).

¹¹ Indras net er en metafor for et net, der skulle siges af afspejle hele universet i alle dets aspekter dvs principperne *pratutya-samutpada* og *sūnyatā*

-Den anden linie beskriver The Four Mandalas som repræsenterer Mahāvairocanas essens set fra fire forskellige aspekter. De er Maha-mandalaen, Samaya-mandalaen, Dharma-mandalen og Karma-mandalen. Disse er billeder for hhv. udstrækning, intention, kommunikation og aktion og er i flg Kūkai uadskillelige (Hakeda 1972: 91).

-I den sidste linie er der flere centrale begreber, som er vigtige at få fat på. Kūkai skriver om *The Three Intimacies* og den måde, de strømmer gennem princippet nåde (*kaji*) fra Mahāvairocanaen. Hvor de er tilstede vil princippet om *indras net* vise sig. The three intimacies er en samlende betegnelse for Mahāvairocanaens måde at udtrykke, hvad han/hun repræsenterer. Som en slags indgang til Buddhaen's inderste visdom udtrykt gennem Mahāvairocanaens tre udtryk; Krop, Tale og Bevidsthed. Det vigtige er, at Mahāvairocana ikke gør sig tydelig for vores skyld men for sin egen fornøjelses skyld og gennem *kaji*. Et begreb vi vender tilbage til. Mahāvairocana udlægger ikke fænomenerne for andres skyld end for sin egen og hvis, så er det som kropliggørelse i form af den historiske, Nirmakaya eller den himmelske, Sambhogakāya, men ikke som al realitet, Dharmakāya (Kasulis 1995: 175). Realiteten belærer ikke, men er bare. Og når sansende væsner lader *kaji* at berøre sig gennem the three intimacies vil de opnå oplysning "in this very body" og forstå *pratīyasamutpāda*, (betinget tilsynekomst) billedliggjort ved indras net *sūnyatā*.

Læst samlet udtrykker disse linjer, hvordan Mahāvairocana if. Kūkai er universets ophav. Ikke som en essens, men som et princip. Ikke kun i materiel forstand, men også i en metafysisk dimension og at alle buddhaer, alle væsner med en bevidsthed og al materialitet er dannet af disse seks elementer. De er universelle og er på samme tid skabende. Derfor er der heller ingen fundamental forskel mellem fænomener. De er alle forskellige udgaver af en konstant transformation, som i sidste ende er udtryk for, hvordan den metafysiske Buddha viser sig igennem alle fænomener. Kūkai lægger altså vægt på, at der ultimativt ingen forskel er mellem menneske og natur; mellem krop og bevidsthed. De indgår i et ikke-dualt forhold, som Kūkai forklarer i værket *Attaining Enlightenment in This Very Existence* (Hakeda 1972: 89): "Differences exist between matter and mind, but in their essential nature they remain the same, Matter is no other than mind; mind, no other than matter. Without any obstruction." Personlighed må derfor nærmere forstås sådan, at Mahāvairocana ikke handler, men er det princip, der gør handling mulig. Ikke er talen, men det princip, der muliggør talen. Med andre ord er Mahāvairocana ikke en ting, men en begivenhed eller et fænomen, et princip. Dette betyder at Mahāvairocana, som enhver anden, der har en krop, ikke kun er dét som *har* en krop, men *er* dét som en kropslig proces udgør. Men altså en kropslig begivenhed, som udgøres af alle begivenheder og begivenheder (*dharmaer*) i kosmos. Kosmos er på den måde en personlig begivenhed (Kasulis 1995:

172). Det betyder, at vi på ét niveau har almindelige oplevelser af objekter, men disse objekter er blot den overfladiske manifestation af Mahāvairocanaen som udtryk for det samlende kosmiske niveau. Kūkai skriver, i Introduction to the Mahāvairocana sutra:” Mahāvairocana is the One whose own nature is the Dharmakāya, that is, the Body of Principle, which is intrinsic and original enlightenment” (Hakeda 1972: 86).

Derfor taler man om begrebet *hosshin seppo* som *Body of Principle* eller princippet om én-i-alt. Mahāvairocanas kropsliggørelse er princippet, der udgør al realitet. Det er altså et intrinsisk princip, der rummer den endelige og hele oplysning. I metafysisk forstand betyder det, at der kun er én samlet virkelighed, som viser sig i fænomenet, Dharmakāyaen. Men at alle fænomener er Dharmakāya Mahāvairocanas selvudfoldelse, der virker ud gennem Krop, Tale og Bevidsthed som resonans i alle fænomener, dharmæer. Derfor vil vi senere se, hvordan mudraen, mantraen og mandalaen bruges aktivt i Shingonpraksis, i kraft af at de hver repræsenterer hvert af Dharmakāya Mahāvairocanas selvudfoldelse, Krop, Tale og Bevidsthed. Verden er, kunne man sige et udtryk for Dharmakāya Mahāvairocanas personlige stil. Det betyder også, at hver del af dette univers udgør en del af Mahāvairocanas måde at udtrykke sig selv på og at mennesket er dele af dette udtryk. I den forståelse er mennesket ikke anderledes end noget andet i universet, idet alle dele ultimativt er udtryk for Dharmakāya Mahāvairocanas aktivitet.

Der er altså hos Kūkai ultimativt ingen forskel mellem makrokosmos/Dharmakāya og mikrokosmos/dharmakāya. Dharmakāya Mahāvairocana er det kropsliggjort princip om harmoni og dette princip strømmer, gennem kaji, ud i resten af kosmos. Det betyder, at alle fænomener er del af den begivenhed Dharmakāya Mahāvairocana er, også dennes harmoni. Dog skriver Kūkai i teksten *Attaining enlightenment in this very existence* sådan her:

Existence is my existence, the existence of the Buddhas and the existences of all sentient beings (...) All of these existences are interrelated horizontally and vertically, without need, like images in mirror, or like the rays of a lamp. This Existence of the Buddha (Mahāvairocana) is the existence of the sentient beings and vice versa. They are not identical but are nevertheless identical; they are not different but are nevertheless different (Hakeda 1971:93).

Makro- og mikrokosmos er identiske, men alligevel ikke identiske. De er ikke forskellige, men alligevel forskellige. Der er altså en afstand af en slags. For Kūkai er ikke-dualistisk union/forening altså ikke det samme som monisme. Monisme betyder, at der er tale om en enkelt enhed/singularitet, der har opløst alle forskelle og gjort dem til det samme. Forening forudsætter, at to entiteter har fundet sammen og kan bevare deres forskelle. Det betyder, at når Kūkai taler om forening af Dharmakāya

og dharmakāya, så anerkendes begge som entiteter, men opløser sig samtidig begge i *śūnyatā*, i et rum, som er uden hindringer (*kaji*). Kūkai anerkender, at vi oplever og konstruerer dikotomier, men laver en teori for dette, at vi også samtidig oplever og eksisterer på et plan, hvor der ingen dikotomier er. Og at vi gennem, og i kraft af, vores kropslighed kan nå sammen med Dharmakāyaens og kosmos' kropslighed. Hans teori syntetiserer det komplekse, verden umiddelbart består af for os; at vi kan opleve fænomener spaltet i dele, men også som del af en helhed, der kan opleves større end delene tilsammen, *pratīyasamutpāda* og *śūnyatā*. Alle fænomener forbundet både horisontalt vertikalt, ser vi. Forstået som horisontalt. Altså mellem Dharmakayaen og dharmæer, men også dharmæer imellem. Fx mig og den anden.

Målet for Buddhismen generelt er at indse og opleve tomheden ved alle formers rumlighed og tidslighed. Pamela Winfield viser i sin bog *Icons and Iconoclasm in Japanese Buddhism: Kūkai and Dōgen on the Art of Enlightenment* hvor stor vægt på kropsligheden, hun mener, at Kūkai lægger (Winfield 2013, 55). Winfield refererer til Yuasa Yasuos gennemgang af at bevidsthedens aktivitet if ham, forbinder sig med tiden og kroppens med en oplevelse af rummet. Ingen form er enten det ene eller det andet, men man kan lægge sit fokus forskelligt. Afhængigt af, hvordan man forstår rumlighed og tidslighed, vil det have indflydelse på, hvordan man opfatter oplevelsen af oplysning og omvendt! Kūkai tager, som vi ser, kropslighed meget bogstaveligt i sin anerkendelse af, at vi oplever verden som forskelle, at der *er* forskelle, at jeg *er* forskellig fra andre fænomer, men at jeg også kan smelte sammen med dem i fælles ophav. Der er derfor mere fokus på rum end på tid hos Kūkai, hvis man skal følge Winfield's og Yuasa's begreber. For at klarlægge hvor meget krop der er i Shinon, beskriver Winfield, hvordan man i Zenbuddhismen helt modsat tilstræber at opgive al binding til ens kropslighed og først når denne er opgivet gennem zazen-meditationen, kan man smelte sammen med helheden (Winfield 2013: 59). Hos Kūkai er der mere tale om en evig udveksling mellem Dharmakāyaen og dharmakayen, hvor:

Dharmakāyaen viser sig i alle dharmæer/dharmaer folder sig ind i Dharmakayen

tomhed manifesterer sig som form/form opløser sig ind i tomhed

Buddha træder ind i mig/ jeg træder ind i Buddha

Vi skal ikke her ind i en længere diskussion af, hvordan en vægt på tid og rum viser sig i henholdsvis Zenbuddhismen og Shingon, som Winfield redegør for,¹² men vil holde os til Kūkais vægtning af kroppens og rumliggørelsens afgørende betydning for oplevelsen af og muligheden for oplysning. For Kūkai er der tale om rumliggjort tidslighed. Tiden træder frem gennem rummet. Oplysning knytter sig til en oplevelse af rummet. hvad man gør i rummet, med rummet og modsat, hvad rummet gør ved en. Og med til rummet hører, skal vi huske fra teorien om the three intimacies; Krop, Tale og Bevidsthed, altså Dharmakayens inderste udtryk for selvudfoldelser. En pointe, der if. Winfield har været en tendens til ikke på nogen måde at overse, men til ikke helt at tage konsekvensen af, idet der i den akademiske, og altså boglige tradition, har været en overvejende tendens til fortrinsvist at dykke ned i de sproglige udtryk ved Shingon, dvs. mantraens invokative kraft og på den måde lidt tilsidesætte, at også mudraen og mandalaen hører under de udtryk, Dharmakāyaen viser sig igennem (Winfield 2013: 72). Har man således overvejende vægt på det sproglige udtryk, overser man, at med til rummet hører selv hverdagslige ting og begivenheder, ord, billeder, før-refleksive fænomener, tegn, lyde etc. Hele universet er følgelig af en stor visuel tekst, hvis alfabet (*monji*; mønsterbogstaver) består af tomme former. De har ingen essens og skal altså ikke forstås som signifier, men er udelukkende tegn eller manifestationer af Dharmakāyaen (Winfield 2013: 73). De er både skabte og skabende på samme tid og kan ændre sig og danne nye *monjis*. De udgør en uendelighed af komponenter, som virkeligheden Dharmakayen viser sig igennem. som igen udtrykker realiteten, såledesheden, det der er. Vi ser hos Kūkai en vægtning af imaginære visualiseringer og aktiv brug af forestillingsevnen i kombination/vha. mandalaer, mudraer og mantraer, fordi disse altså i sig selv udfolder Dharmakāyaen. Det betyder, at blot det at kigge på dem, ultimativt kan bringe oplysning.¹³ If. Kūkai er de esoteriske redskaber mere effektive end ikke-esoteriske, fordi de mest direkte udtrykker Dharmakāyaen. Kūkai ser altså ultimativt ingen forskel mellem virkelighed og repræsentation. Ja, Kūkai ville ultimativt slet ikke tale om re-præsentation. Kūkai mener, at signifier og signified er det samme. Dharmakāyaen viser sig i alt, men aldrig uden form. En form, kan derfor have et stærkt soterologisk potentiale. Man kan opnå oplysning nu og her og igennem alle fænomener i verden. dog er der nogle, de esoteriske, der bedre kan bringe en dertil. I Shingons

¹² Skulle man nu være interesseret i hvordan disse forskelle viser sig neurologisk, gennemgår Pamela D. Winfield i sin bog *Icon and Iconoclasm in Japanese Buddhism* studier foretaget på personer, der praktiserer hhv aktiv meditation som Shingon eller passiv meditation som fx Zen. Se Winfield 2013s. 8

¹³ Modsat fx Zen buddhismen, hvor fx en mandala aldrig kan stå alene, men hvor det afgørende er at give slip på kroppen og derigennem opnå oplysning.

mandalaer, mantraer og mudraer, er der så stor kraft indlejret, at de modsat også kræver, at man tilgår dem rigtigt ¹⁴ (Winfield 2013: 103).

Det kunne være uhyre spændende at gå ind i en undersøgelse af, hvordan vi kan forstå dette mere præcist, at nogle fænomener bedre end andre udtrykker Dharmakāyaen. Hvad rummer de eller hvad er de udgjort af, siden de har denne særlige kraft. Vi kender noget lignende, når vi fx taler om klassiske værker indenfor kunsten, litteraturen, evergreens eller produkter som overlever generationer. Hvad rummer de for at have denne kraft? Vi vil ikke gå langt ind i det her, men blot foreslå, at en vej at gå i en undersøgelse ville kunne være at analysere denne højere virkning eller kraft i de esoteriske redskaber ud fra Alfred Whiteheads teori om entiteters intensificeringsproces, som han mest indgående gennemgår i sit værk *Process and Reality*. If. Whitehead gennemløber enhver entitet i kosmos en uophørlig proces, hvor den igennem *prehension* gradvist bliver i stand til at rumme stadigt højere grader af modsætninger/data for til sidst, så at have opnået fuldstændighed; en *satisfaction*, som Whitehead kalder det og derfor destrueres/destruerer og opnår, hvad Whitehead kalder *Objective Immortality*. Herefter indgår entiteten på ny som del i processen med sin nye form (Whitehead 1978: 9-13). Entiteten forbliver sig selv men ikke sig selv. Den er sig selv med større grad af intensitet og med en større grad af kompleksitet. Den bliver aldrig andet end sig selv, men bliver mere og mere sig selv, kunne man sige. Når Kūkai siger, at disse esoteriske redskaber i højeste grad udtrykker Dharmakāyaen, altså virkelighedens væsen, kunne man godt analysere Kūkais esoteriske redskaber ift. at være entiteter, der virker, netop fordi de er i den højeste grad af sig selv, som de kan komme, inden de destrueres for at indgå på ny i processen. De er de redskaber, der virker mest effektivt, fordi de rummer størst intensitet og grad af kompleksitet. Eller de har indoptaget størst mulig grad af tomhed, kunne man måske sige, jf. form, der indoptages i tomhed, og omvendt. Altså der, hvor denne proces mellem form/tomhed er mest intens, fordi der så at sige er mest at give slip på, fordi de her er størst indre spænding. At tomheden ikke kun er passiv, men også aktiv og tømmer sig. Det må vi lade ligge for nu, men lade det stå som en kommentar, der forhåbentligt kan være med til at understrege det processuelle, organiske og næsten naturalistiske ståsted, som Kūkai og Whitehead på mange måder deler.

I stedet vil vi lade det føre os til et andet begreb hos Kūkai, *sokushinjobutsu*. Dette behandler, som nævnt tidligere, hvordan levende/sansende væsner gennem praksis har mulighed for at forholde sig

¹⁴ Bl.a. Gennem særlige esoteriske teknikker og indvielser, der sikrer at end praksis bliver bemyndiget af Mahāvairocana (Winfield 2013: 66).

til det metafysiske begreb og om, hvordan vi kan skærpe vores sensitivitet overfor denne resonans, der strømmer Dharmakāyaen fra en Mahāvairocana gennem ritualer, så vi derigennem kan tune os ind på ”de sande ord” (Shingon).

-Sokushinjobutsu- praksis/metapraksis

-Tattvasangraha sutra-

Kūkai skriver i sin tekst, *The Difference between Exoteric and Esoteric Buddhism:* ”Where is the Dharmakāya? It is not far away; it is in our body. The source of wisdom? In our mind; indeed, it is close to us!” (Hakeda 1972: 82).

Også princippet om *sokushinjobutsu*. lærte Kūkai at kende i Kina. Det er altså ikke hans eget, men hans fortolkning og den vægt, Kūkai gav dette princip, var ny. Kūkais fortolkning af princippet *sokushinjobutsu* udlægges af senere lærde og filosoffer på forskellig vis, men de kan if. Kasulis opsummeres til tre væsentlige. Den består af fire tegn, som på japansk er: *soku, shin, jo, butsu*. Jeg vil lade Kasulis’ oversættelse stå i parentes.

1. “*sunawachi mi nareru butsu*” (this body in itself is the fulfilled Buddha). Denne forstås som den udlægning der peger på essens. Dvs. den udlægning, der peger på at selvet og Buddhaen er ontologisk uadskillelige. Denne udlægning følger direkte af teorien om *hosshin seppo*.
2. “*er mi ni sokushite butsu to naru*” (I become the Buddha through my own body). Denne peger på handling. Den indkredser, at uanfægtet at selvet metafysisk er del af ens aktivitet, så må selvet gennem kropslig praksis aktivt gøre sin del for at kunne opleve denne enhed.
3. “*sumiyaka ni mi butsu to naru*” (the body immediately becomes the Buddha). Denne udlægning peger på udgangspunktet for denne kropslige praksis. Hvis denne praksis tager udgangspunkt i at identificere sig med Mahāvairocana Dharmakaya handlinger, så kan selvets handlinger gennem disciplinering manifestere Mahāvairocana Dharmakaya stil. Og kan gøre det nu og her, hvis vi flytter fokus fra tro til realisering. Gør man det, bliver det budskab, som ligger i teoreien *hosshin seppo*, ikke længere kun en metafysisk teori, men en praktisk realitet. (Kasulis 1995: 310).

De tre udlægninger opsummerer tilsammen Shingonbuddhismens syn på Dharmadhatu, identificeret gennem den kropsliggjorte Mahāvairocana Dharmakāyaen. Ikke som noget, der skal opnås, men snarere som noget, man selv skal åbenbare.

Den, som ønsker oplysning må overkomme sin *klesa*, som er det buddhistiske udtryk for desillusionering. Og det kan mennesket, fordi det som konsekvens af det metafysiske begreb om *hosshin seppo* på intrinsisk vis bærer denne mulighed i sig. Som vi så, er der lighed mellem den enkeltes krop og den kosmiske/Buddhaens krop. Men det er altså, i Shingon, ikke nok alene at begribe denne mangel på forskel konceptuelt, hvilket kun ville svare til at erstatte ét koncept om verden med et andet. Vil man overkomme *klesa*, må man være villig til ikke kun at forstå en teori, men også forpligte sig på at omsætte denne til praksis. Shingon omtaler opvågningen til denne erkendelse som *awakening-bodchitta*¹⁵ (Kiyota 1978:161). Det særlige ved Shingon er dens syn på, hvordan det er muligt at opnå oplysning i dette liv og ikke først efter tre æoners (refereret til som teorien om *de tre kalpas*), som det er tilfældet ifølge den ekoteriske buddhisme. Indsigten sker i den eksoteriske buddhisme gradvist og kumulativt. Ifølge den esoteriske buddhisme, derimod, er oplysning af en pludselig og fuldstændig karakter.

Vi ser altså her, gennem de tre ovenstående udlægninger, baggrunden for, hvorfor Kūkai skriver, at Dharmakāyaen og dharmakāya en er ens men alligevel forskellige. Oplysning her og nu i denne krop er altså mulig som følge af en kombination af Mahāvairocanas udstråling/udlæggende krop og den enkeltes egen stræben efter at tage del i denne. Gjort mulig gennem *kaji*. *Kaji* refererer til den bevægelse som Kūkai beskriver som ”I enter into the Buddha and the Buddha enters into me”¹⁶ Kūkai skriver:

Kaji means the great compassion of the Tathgata and also the faith of all living. Ka is the image of the Buddha sun that appears in the reflectioning minds of all living beings; ji indicates that the cultivator’s all-reflecting mind mirrors the Buddha sun (Yuasa 1987:152)

Her kommer Kūkais tanker om en kultiveringsproces og om den helt konkrete praksis ind i billedet. *Kaji* indikerer altså en aktivitet til ophævelse af forskellen mellem Buddhaen og jeg’et, gennem the three intimacies, Mahāvairocanas Krop, Tale og Bevidsthed. Vores model fra tidligere skulle derfor rettere se sådan ud:

¹⁵ *Bodchitta* er et klassisk buddhistisk koncept, som udtrykker aspirationen mod den Buddh natur som er inherent iboende i alle sansende/levende væsner (Kiyota 1978: 161).

¹⁶ Ordet kan etymologisk føres tilbage til ka; (tilføre) og ji; (fastholde) (Yuasa 1987: 151)

Dharmakāyaen viser sig i alle dharmæer/ **kaji** /dharmæer folder sig ind i Dharmakayaen

Tomhed manifesterer sig som form/ **kaji** /form opløser sig ind i tomhed

Buddha træder ind i mig/ **kaji** /jeg træder ind i Buddha

Kaji udgør en slags rum, mellem Dharmakayaen og dharmakayaen, hvor der ingen forhindringer er. Som solen, der stråler ned og mig, der strækker mig for at komme tættere på. Det kan samtidig ikke lade sig gøre at praktisere gennem tanken eller kroppen alene. Begge dele skal integreres, før der kan være tale om en praksis, som udtrykker oplysning og før der kan være tale om, at en evt. ændring af sindet kan finde sted. En reel ændring er altså ikke ligetil, netop fordi forholdet mellem *krop-sind* er et kompleks af en interdependent relation og ikke blot en kombination af to uafhængige størrelser. Derfor kræver det stor disciplin at ændre en vane fx, eller et mindset eller en forestilling, fordi vi bryder med et helt kompleks af den verden vi lever i og med. Vi er ikke løsrevne, men indgår pga. *pratīyasamutpāda* i betingethed med alle andre fænomer, men i kraft af altings mangel på essens, *śūnyatā* har vi mulighed for at lade vores form opløse sig, så den kan antage en ny.

Praksis kan derfor anskues fra to synspunkter som Kiyota gør opmærksom på. Et som ser forholdet fra mennesket uden indsigt. Dette synspunkt opfatter dette menneske som forvirret og foreskriver derfor metoder om praksis med det formål at fjerne *kleas* og opnå *awekening-bodchitta*. Det andet synspunkt ser forholdet fra en, som *er* oplyst. Denne går ud fra, at enhver i sig på intrinsisk vis bærer indsigten og buddhanaturen. Denne afviser ikke praksis, men ser den som en måde at manifestere denne allerede intrinsiske buddhanatur på (Kiyota 1978: 117). Praksis har altså både funktion ift. at blive det, man egentlig allerede potentielt er, men også at vedblive at være netop dette. Med andre ord er praksis ikke til at komme udenom if. Kūkai, hvis man vil opnå oplysning.

Eller sagt med andre ord, så er praksis og metafysik knyttet sammen hos Kūkai. En pointe, som Kasulis udtrykker ved, at der if. ham ikke alene er tale om et praksisbegreb, der udtrykker en praxiologi, altså studiet af en enkelt praksis. Kūkais begreb om praksis udtrykker også, hvad Kasulis betegner som en metapraksis, idet vi ser, hvordan Kūkai også går ind i og forholder sig til, hvordan praksis som sådan virker og hvorfor. Med andre ord udtrykker Kūkais udlægning af *sokushinjobutsu* en teori, som viser, hvordan praksis og metafysik forholder sig til hinanden (Kasulis 1995: 178):

1. praksis er den proces, hvorigennem vi bliver det, vi egentlig er. Dvs. vi er et integreret krop-bevidsthedskompleks, som er i en indre relation til kosmos' integrerede krop-bevidsthedskompleks. Det betyder ikke nødvendigvis, at vi bliver til kosmos, men at vi indeni

levende/sansende væsner finder de samme processer, som karakteriserer kosmos. Denne praksis er altså en helt naturlig proces, som mest af alt handler om ikke at projicere vores mønstre ned over kosmos, men omvendt lade kosmos' mønstre vise sig gennem os. Denne proces er naturlig, men kan i mange tilfælde kræve en stærk disciplin, eftersom det kan kræve vedholdende arbejde at skelne mellem ens egne forudantagelser og mønstre og kosmos' mønstre. Det kræver stor grad af praksis og hengivelse ikke at stille sig i vejen for den, man egentlig er i kosmos' billede.

2. Praksis er i sig selv det at udlægge Buddah. Praksis er ikke kun vejen til oplysning, men er i sig selv et udtryk for oplysning. I overensstemmelse med det metafysiske princip *hosshin seppo*, gør praksis det altså muligt at manifestere den intrinsiske og iboende oplysning, som vi allerede har, men måske stadig ikke helt har erkendt, at vi har. Dette metapraktiske punkt indebærer naturligvis, at denne oplyste praksis også udtrykker oplysning. Eller med andre ord, at den praktiserende lader oplysning skinne igennem sit krop-bevidstheds-komplekset. (Kasulis, 1993: 311).

Pointe nummer to kan umiddelbart lyde lidt uklar, for hvordan afgør man, om praksis er den rette? Hvilke parametre stiller man op? Disse spørgsmål hænger meget tæt sammen med vores tidligere anknytning til spørgsmålet om, hvorfor nogle fænomener i verden i sig bærer så at sige mere styrke/kraft end andre. Et muligt bud på at forstå et evt. teoretisk grundlag for dette kunne, som tidligere nævnt, være at se på dette ud fra Whiteheads teori om entiteters forskellige grad af prehension. Hvad angår den mere praksisorienterede del, kan vi se på gennem Kasulis. For som Kasulis også påpeger, kan man undre sig, ikke så meget over, hvorfor teori og praksis smelter sammen i Shingon, men over, hvorfor det er nødvendigt at standardisere ens praksis *så* detaljeret, som det jo tydeligvis er tilfældet i Shingon. Kasulis fremhæver to muligheder. En fysiologisk og en pædagogisk: Den fysiologiske hviler på et argument om, at nogle bevægelser er bedre for nogle situationer end andre, og at disse derfor må trænes. Øjensynligt er det at kunne balancere som linedanser en fordel. Samme argument kan følge for den praksis, som imiterer Dharmakaayens Mahāvairocana og som manifesterer oplysning. Et argument, som hænger sammen med det pædagogiske. Traditionelt læres spirituelle og kunstneriske praksisser gennem et lærer-elevforhold, hvor eleven imiterer mesteren. Uden at der nødvendigvis er en fysiologisk grund til denne imiteren er der den pædagogiske, at eleven ser den samme bevægelse udført ens hver gang. En metode, som giver eleven mulighed for derigennem at øve sig i at åbne sit eget krop-bevidstheds-kompleks for en andens kompleks. Ens bevægelse er derigennem ikke længere *kun* ens egen, men er samtidig *også* ens egen (Kasulis, 1993:

317). Man øver sig med andre ord i at låne sig ud til verden, kunne man sige med Merleau-Pontys ord. Eller i at gøre sig sensitiv overfor *kaji*.

Vi vil ikke gå nærmere ind i den konkrete praxiologi i Shingon, men understrege, hvad vi på baggrund af Kūkai kan sige om praksis på nuværende tidspunkt. Praksis er tydeligvis ikke bare noget, man gør, når der er så detaljerede anvisninger for den. Man skal så at sige udføre disse symbolske handlinger, ikke som låste handlinger, men i overensstemmelse med sin egen stil og forestillingsevne. Ellers fører praksis alene til en efterligning og ikke til et udtryk for ens egen stil. En sådan formalisme fører modsat til nye forestillinger, dikotomier, overtro etc. (Hakeda 1972: 99). Praksis skal altså ikke forstås som en endeløs række af teknikker, man udfører for at nå et mål bare for at nå et mål. Modsat skal man anvises, for at kunne turde være præcis og for at lære ens krop disse bevægelser at kende så tilstrækkeligt, at de bliver en forlængelse af ens egen krop, mere end bare noget teknisk og formelt, man udfører. Praksis skal altså snarere forstås som en selvpålagt udtryksform. I selvpålagt ligger der, at der skal vilje og en beslutning til. Praksis bliver først praksis, når man lader Buddhaen træde ind i en og selv træder ind i Buddhaen, som omtalt i tidligere afsnit om Hossin Seppo. Man skal lade sig indgå i bevægelsen, hvor tomhed bliver form/form bliver tomhed.¹⁷ I praksis ligger med andre ord *det*, at man risikerer noget, fordi man tømmer/giver slip på sin form ind i tomheden og modsat lader tomheden tømme/give slip på sin tomhed ind i ens form.

Sammenfatning

Hvad der gerne skulle fremgå af gennemgangen er, hvordan Kūkai lader to traditioner mødes, den indiske og den kinesiske. En sakral og en tantrisk. Som vi har set i vores gennemgang, praktiserer Shingon derfor Mahāyānabuddhismens teori om *Madhyama-pratipadā* (Middelvejen) kombineret med et særligt fokus på kroppens betydning for at opnå oplysning, særligt hentet fra Vajrayana. Shingon opfatter derfor *Madhyama-pratipadā* (Middelvejen) som udtryk for en slags kognitiv dimension, hvori *pratīyasamutpāda* og *śūnyatā* erkendes som uadskillelige entiteter i den samlede,

¹⁷ En praksis, der lægges så stor vægt på at holde i live, at der i forbindelse med fejringen af 1200 året for grundlæggelse af Koyasan (templet for Shingon) blev udgivet en lille bog på engelsk redigeret af Thomas Eijo Dreitlein med retningslinier for Shingon praksis baseret på Kūkais skrifter (Dreitlein, 2012).

totale eksistens, og kombinerer denne kognitive dimension med en teori om, at mennesket iboende bærer buddhanaturen. Men if. Shingon eksisterer dette midterpunkt ikke egentlig som noget, der kan gøres til et objekt for intellektuel undersøgelse eller som et objekt, der kan konceptualiseres. Men begrebet om Buddha-nature bruges som det ”sted” og den indsigt, der kan anskueliggøre det paradoks mellem *pratīyasamutpāda* og *śūnyatā* som kosmos, og dermed mennesket, rummer og iagttager. Derfor kan denne indsigt kun nås, hvis og når man indser intellektets begrænsninger i forsøg på en eksistentiel indsigt i kosmos og i stedet dykker ned i lag under bevidstheden til kroppen og ned til der, hvor frøene for ens desillusioner bliver lagt for at bruge sprogbrugen fra den oprindelige udlægning af de ti trin. Deraf kombinationen af de to teorier i Shingon.

Kūkais tekster læses forskelligt og tolkningen af, hvorledes han vægter den ene teori mere end den anden, er forskelligt. (Yuasa, 1987:152) og (Hakeda 1972 :85). Men uanset forskellige tolkninger kan det slås fast, at teori og praksis, metafysik og metapraksis, for Kūkai er uadskillelige og ideelt set smelter sammen. Kūkai udtrykker det selv således: That which realizes is Wisdom and that which is to be realized is Principle. The names differ, but they are one in their essential nature” (Hakeda 1972 :85). Shingon er en teori, som gør os opmærksomme på, at den menneskelige bevidsthed har *mulighed* for uendelig ekspansion (ind i Buddha) og uendelig sammentrækning (Buddha ind i mig). Dharmakāyaen og dharmakāya er ontologisk ikke forskellige, men udtrykkes forskelligt. Kūkais begreb om kroppen er altså polymorft og udtrykker, hvordan menneskets krop indgår som fænomen blandt alle kosmos’ fænomener. Fænomener, der kan aflæses, fordi man i sig rummer samme *monji* (mønsteralfabet). Det betyder at både horisontalt og vertikikalt indgår vi i samme organiske fællesskab. Deraf kombinationen af *hosshin seppo* og *sokushinjobutsu*.

Men vi ser altså også, at det i Shingon kræves, at man træffer et valg, om at ville lade makrokosmos og derigennem den anden resonere gennem én. *Kaji* er både det, at solen stråler, men også det, at man lader strålerne ramme en og rækker ud. Det at opnå den højeste sandhed betyder, at du praktiserer den intellektuelle sandhed. Praksis vil sige netop dette, at man forholder dig aktivt kropsligt til *pratīyasamutpāda* og *śūnyatā* men også modsat at indsigt i disse fører med sig, at man kropsligt praktiserer, eftersom man indser at kroppen er netop *det* samlende sted, hvor form kan blive til tomhed og tomhed kan antage form. Shingonpraksis har ikke nogen egentlig betydning uden en tillid til en iboende buddhanatur, eftersom det ikke er en praksis, som stræber efter at blive noget andet, end man allerede potentielt er. Buddhanaturen er ren, men ikke i betydningen *god* eller *ond*. Den ER bare. Såledeshed. At befinde sig i og udøve denne proces, betyder ikke nødvendigvis, at man bliver universet, men at man i sig selv finder de samme elementer og processer, som universet er udgjort af.

Praksis hos Shingon udtrykker derfor en tillid til menneskets potentiale til at kunne genkende såledeshed.

Merleau-Ponty forstået gennem Kūkai?

Vi har nu set på begrebet om krop gennem Merleau-Ponty og Kūkai. Vi sluttede afsnittet om Merleau-Ponty med at se, hvordan han i slutningen af sit forfatterskab prøvede at udfordre selve fænomenologien. I nogles øjne for lidt radikalt og i andres så radikalt, at han ender med ikke at bedrive filosofi. Begge synspunkter, der viser tilbage på, at hvad han forsøger at skrive frem med sit begreb om ”kødet” ikke er helt lige til at begribe på baggrund af en tradition for opdeling mellem subjekt-objekt, der har været fremherskende i vestlig tradition. Merleau-Pontys forsøg på at gå en anden vej, bliver nemt opfattet som en tredje vej, hvor subjekt og objekt, i stedet for at være opdelte, nu smelter sammen, hvorfor subjektet så også tilsyneladende forsvinder, fordi det opløses så langt ind i det interrelationelle, og ind i objektet, at der står en krop tilbage uden selvoplevelse, uden ansvar og uden frihed. Hvormed vi er tilbage til den dualisme, Merleau-Ponty gerne ville skrive mennesket og verden ud af. Så hvad er det med den krop?

Helt overordnet bliver det tydeligt efter vores interkulturelle møde mellem øst-vest og ved at kigge på buddhismens, og især Kūkais, kropsbegreb, at denne opdeling mellem subjekt-objekt, krop-bevidsthed, menneske-verden, ikke har fyldt meget hos Kūkai. Og det bliver med gennemgangen tydeligt, at det ikke skyldes, at Kūkai ikke beskæftiger sig med emnet. Men snarere end at beskæftige sig med emnet for at opklare forholdet mellem krop-bevidsthed, så synes Kūkai at være optaget af, hvordan det som forhold *virker*. Han synes slet ikke i samme grad at se dette forhold som et problem, der skal løses, men at se det som et komplek og ud fra, hvordan det som et kompleks fungerer og er i evig udvikling. En erkendelse af, at komplekset krop-bevidsthed, krop-verden er der, men kan fungere på forskellig ikke-statisk vis. Altså som en stadig bevægelse af større eller mindre sammenhæng mellem de to. En bevægelse, mennesket har indflydelse på gennem sine valg. Vi ser hos Kūkai med andre ord ikke bare en relation mellem krop-verden, men en intrinsisk interrelation. Den ene kan ikke ændre sig, uden at den anden også gør.

Samme krop-bevidstheds-kompleks beskæftiger Merleau-Ponty sig med, men det er værd at bemærke, hvordan deres kulturelle afsæt for at beskæftige sig med dette kompleks er forskelligt. Vi ser, hvordan den østlige tradition, her repræsenteret af Kūkai, for at beskæftige sig med kroppen har et helt andet syn på kroppen. Her er kroppen noget, der ikke kan stå alene og er derfor i sin natur noget, der indgår i et kompleks, der mere *gør* og *er* end noget, der *tænker* og *gør*. Og altså også et kompleks, som man derfor heller ikke kan tænke på eller lave empiriske undersøgelser af fra et 3. personperspektiv uden at tage med i sine undersøgelser, i hvilken specifik situation dette kompleks undersøges, da dette kompleks pga af princippet om *pratutya-samutpada* (betinget tilsynekomst) vil fungere forskelligt afhængigt fra situation til situation.

Men vi ser hos både Kūkai og Merleau-Ponty en anerkendelse af, at mennesket i den konventionelle sandhed oplever dikotomier og bifurkation, men at disse ikke udgør helheden eller det fulde nærvær med verden. Hos dem begge ser vi det ordløse nærvær med verden beskrevet med udgangspunkt i en krop, som indeholder en så stor grad af samklang med verden, at den kan synes opløst. Hos Merleau-Ponty udtrykt på baggrund af egenkroppens permanens og situerede oplevelse og altså mest radikalt forsøgt beskrevet gennem begrebet kødet. Hos Kūkai ser vi det beskrevet gennem den kropsliggjorte bevægelse fra den konventionelle sandheds indsigt i *pratutya-samutpada* og i den ultimative sandheds indsigt i *śūnyatā*.

De vil begge til et primordiale niveau under det reflektive, til det oplevede, og til der, hvor kroppen indgår i så tæt en immanent reversibilitet med verden, at der ingen sammenstød reelt er, om end vi oplever dikotomier og punkter i denne evige proces mellem dele og helhed. Reelt er et subjekt frem for en fast essens udgjort af individuelle erfaringer og sammenhænge i evig udveksling med alle andre fænomener og denne kombination, giver én en bestemt stil eller form. Kroppen er for dem begge to langt mere end bare det udstrakte legeme (Körper). Den er mere en vektor mellem kosmos og selvoplevelse. Og fordi kroppen på den måde, som vi har set hos dem begge, altid allerede er ude i verden, ja ikke kan være andet, så bliver kroppen som *modus* også afgørende vigtig og forholdet mellem teori og praksis uadskilleligt. Kroppen er det samlende sted, hvor noget tager form/fødes og destrueres, og grunden til at man med hele sin eksistens kan erkende denne evige proces. For både Merleau-Ponty og Kūkai bliver betydningen af ens valg omkring kropslig praksis derfor essentiel for, i hvor høj grad man kan genfinde nærværet med verden og realisering af ens selv, forstået i helt bogstavelig forstand. Først når man genfinder nærværet med verden, bliver man sig selv. Det kræver, at vi bevæger os fra et konventionelt niveau af sandhed til et ikke-konventionelt niveau og det kræver kropsliggjort erkendelse ikke alene intellektuel.

Hos Kūkai så vi en mere eksplicit forholden sig til praksis, udtrykt gennem hans teori om praksis og metapraksis. Her er der forskrifter ned til nøje anvisninger, på hvormed man gennem kroppens mikrokosmos kan lade makrokosmos resonere gennem sig. Vi så også en betydelig vægt på praksis hos Merleau-Ponty, den eksistentielle fænomenologi og dennes metode og betydning for at kunne opnå det umistelige nærvær med verden, men på en mindre specifikt anvisende måde end hos Kūkai. Hos både Merleau-Ponty og Kūkai står dog helt centralt, hvad Yuasa kalder selvkultivering. Selvkultivering definerer han som: ”The performance of practice that facilitates a somatic experience involving the totality of body and mind” (Yuasa, 2009: 45). Praksis hviler på et valg, man træffer om at ville nå under/over det lag, hvor man opdeler verden i dikotomier, men også på at udføre denne praksis på en bestemt måde, hvor man risikerer noget. Hos Kūkai kan man ikke blot imitere the three intimacies, men må i denne praksis, for at den overhovedet bliver praksis, aktivt bringe sin egen tomhed ind i praksis. Hos Merleau-Ponty så vi, at den fænomenologiske metode bedst udføres med kunstnerens ikke analyserende måde at blive gennemtrængt af verden på, så man kan gå til grunde og fødes på ny. At opløse dikotomier afhænger altså ikke kun af en måde at *tænke* på, men i højere grad af en måde at *være* på helt ned til et kropsligt handlende niveau, forstået på den måde at man ikke tager kroppen som en selvfølgelig, men forholder sig til den som en del af en større helhed. I Kūkais tilfælde Mahāvairocana Dharmakaya’s krop og hos Merleau-Ponty som en del af verdenskødet. Ens måde at være til stede i verden på kropsligt er altså ikke bare noget, der tilfældigvis er. Den er med til at konstituere en selv og verden. Det er en modus, som afspejler det væld af fænomener man uundgåeligt *er* i interrelation med, samtidig med at det også er måden man *gør* med disse relationer på. Man kan træffe helt afgørende valg, om at ville være i verden eller ej. At ville være i den verden man *er* eller ej. Både Kūkai og Merleau-Ponty har altså tydeligt begge vægt på et organisk og procesuelt aspekt ved eksistensen med henblik på at undgå isolerethed mellem fænomener. En proces af opbygning og nedbrydning, som ikke så meget handler om, at noget skal blive noget andet, end det er, men om, at noget skal blive det, det *er*- indfældet i verden. Først når jeg erkender min forms interrelation med alt, hvad der udgør den, kan jeg se formen og derigennem tomheden, ville Kūkai sige. Der er ingen cirkel uden et tomrum og omvendt. Og Merleau-Ponty ville stille krav om helt at tage sin situerethed på sig og forstå alting igennem det, der absolut er. Der er verden og der er mening. Hvad der er, er hvad der er. Man er altså både aktiv og passiv på samme tid. Man er sin egen og den andens horisont hele tiden.

For både Kūkai og Merleau-Ponty kunne man tale om en relationel social ontologi. Hvor man, hvis man sammenlignede ren Mahāyānabuddhismen med dens anderledes vægtning af kroppens

betydning, nok ikke i samme grad ville se slet så stærke ligheder mellem *kødet* og *śūnyatā*. Men med Kūkais vægt på den kropslige situerethed og praksis, mener jeg, at Merleau-Ponty og Shingon i høj grad prøver at skrive samme eksistentielle metafysik frem. Med forskydninger mellem dem, som vi vil se senere, men med overlap på dette punkt. Hverken Merleau-Ponty eller Shingon vil tilskrive subjektet nogen form for uafhængig egeneksistens eller substans. Hvert eneste menneske er udgjort af et væld af omstændigheder og interrelationer, og uden disse ville der slet ikke kunne være tale om en personlighed.

Der synes altså at være stærke homøomorfe ækvivalenter (Hall 2004: 6) mellem Merleau-Pontys og Kūkais kropsbegreber og mere specifikt mellem begrebet om *egenkroppen/kødet* og Kūkais kropsliggjorte Mahāvairocana på baggrund af middelvejens teori om *pratutya-samutpada* og *śūnyatā*¹⁸. Glen A. Mazis mener også, vi kan se *śūnyatā* og *kødet* som forsøg på udtrykke samme tilstand. Med udgangspunkt i Kūkais *śūnyatā* kan vi, if. Mazis, få et begreb om ikke blot, hvordan Merleau-Ponty forsøger at skrive den chiasiske bevægelse mellem verden og mig, mellem subjekt og objekt frem, men også få et begreb om *hvor* desubstantielt hans subjekt er, samtidig med, at det ikke opløses hverken i verden eller i kroppen (Mazis 2009:188). Merleau-Ponty forsøger igennem kødets slægtskab med verden at skrive det punkt frem, hvor man kan ”at rumme sin egen indre svaghed”, som vi tidligere så Merleau-Ponty selv udtrykke det. Ved at være både inde og ude og i en immanent reversibilitet med verden, er der ultimativt ikke nogen opdeling, noget narrativ eller forståelse at gøre sig, men kun en begivenhed tilbage som man skal leve, fordi man *sker* uden nogen form for uafhængig egeneksistens.

Vi har en tendens til i Vesten at fokusere på det, der *ikke* er i *śūnyatā*- selvets uafhængige egeneksistens. Man kan derfor misforstå *śūnyatā* som nihilisme, men hvis vi så at sige omfavner/lader vores kropslige praksis imitere Dharmakāyaen, vil vi opleve, at *śūnyatā* netop ikke er nihilisme, men i stedet er altings mangel på uafhængig essens. *Såledesheden*, som Kūkai kalder det. Det sted hvor, man ser uden noget referencepunkt selvom og i kraft af, at man er krop. Det sted, hvor både verden og mennesket får sig selv tilbage, fordi de mister deres gennemsigtighed, som vi så Merleau-Ponty

¹⁸ If. Hyong-hyo Kim er *kødet* og *śūnyatā*, som opnås gennem den højeste sandhed, ikke det samme. If. Hyong-hyo er det mere korrekt at tale om, at kødet svarer til begrebet om co-dependens, som opnås igennem den konventionelle sandhed. Merleau-Pontys niveau for radikal refleksion tilsvarende altså Kūkais konventionelle sandhed. If. Hyong-hyo er der ikke tale om et begreb for tomhed hos Merleau-Ponty. Han forbliver alene på et eksistentielt niveau iflg Hyong-hyo, hvor han affirmerer begge poler i deres interrelation, men han negerer dem ikke i tomhed, som i begrebet *śūnyatā*. Merleau-Ponty fremhæver rigtignok i sit værk *The Visible and the invisible* det usynliges betydning, men han får i flg Hyong-hyo ikke godt nok forklaret, hvordan et fænomen overgår fra det synlige til det usynlige (Hyong-hyo, 2008: 21).

skrive. Fordi det sted ikke er en sammensmeltning, men et sted, hvor to bliver et uden at de bliver det samme, ved at de stadig udgør deres egen og hinandens horisont. Et sted, som hverken er monisme, dualisme eller ikke-dualisme. Et sted, som ikke kan erkendes intellektuelt, men netop må erkendes gennem kropslig erfaring, fordi det dybest set ikke skal erkendes, men afsløres gennem vores måde at lade os opsluge af tid og rum på og stadig være form og tomhed. Gennem kroppen kan vi erkende, at form har mulighed for at opløse sig i intet, og intet har mulighed for at antage form. At noget er tomt, og har en form, er uadskilleligt. Vi kan gennem kroppen erkende det, der ikke er fikseret, men heller ikke er ingenting. Med andre ord det, der ingen faste grænser har, hvori alting er indeholdt. Intet fænomen eksisterer altså uafhængigt af andre, men er i en evig transformationsproces. Fænomener kommer til syne som form og opløses og bliver usynlige, men er der stadigvæk. Vi har ikke helt øje for, hvad det fører med sig af udveksling mellem fænomener såsom kreative processer og hele den organiske bevægelse og som vi har set, kræver det at man aktivt vælger at turdem, fordi det umiddelbart kan virke skræmmende at lade sin form opløse. Men paradoksalt nok fører en insisteren på en subjekt-objekt-dikotomi os ud i en hvirvelvind af vilkårlige handlinger, fordi vi konstruerer os selv i højere grad, end at vi bare er. Vi giver slip på vores kontakt med den situerethed, vi er udgjort af og som er vores pejlemærke. Hvilket bringer os til evt. etiske komplikationer ved det kropsbegreb, som vi ser beskrevet hos Merleau-Ponty og Kūkai.

Etiske implikationer Merleau-ponty og Kūkai

Vi spurgte til Merleau-Pontys etiske sans og agent. Det subjekt, der har ansvaret. Merleau-Ponty skriver i *Phenomenology of Perception*:

Shall I make this promise? Shall I risk my life for so little? Shall I give up my liberty in order to save liberty? There is no theoretical reply to these questions. But there are these things which stand, irrefutable, there is before you this person whom you love, there are these men whose existence around you is that of slaves, and your freedom cannot be willed without leaving behind its singular relevance, and without willing freedom for all (...) your abode is your act itself. Your act is you. You give yourself in exchange... man is but a network of relations and these alone matter to him. (Merleau-Ponty 1962: 456).

Der er ingen teoretiske svar på, om man skal gøre det ene eller det andet if. Merleau-Ponty. Der mangler altså ved første øjekast en udtalt etik, mangel på en fast norm og en forskrift for, hvordan

man skal handle. Men alligevel, skriver Merleau-Ponty, er man ikke i tvivl om, at ens egen frihed afhænger af alles frihed. Man handler, fordi det er, hvad man er. ”*Your act is you. You give yourself in exchange...*”, som han skriver i citatet. Etik er altså. Den findes i de interrelationelle forhold, eksistensen er udgjort af. Derfor har den heller ikke et bestemt mål. Den kan ikke forstås teleologisk. Etikken skal leves, på samme måde som kroppen skal det, fordi etikken kommer fra eksistensen selv og gennem den måde, vi *er* på. Og vælger at gøre på. Vælger at give sig selv *in exchange*. Valget bliver en dyd. Med gennemgangen af Merleau-Pontys kropsbegreb og ved at se, hvor stor lighed der er mellem *kødet* og *sūnyatā*, er det nu mere klart, hvad Merleau-Ponty mener med, at ens handling er, alt hvad man er. Man *er* indfældet i verden og dens tomhed og den eneste måde at lære sig selv at kende på, er ved at indgå som den intentionelle kropslighed man er udgjort af. Kødet former med andre ord hele tiden verden og omvendt, men man kan vælge at åbne sig mere eller mindre for denne udveksling. Derfor kan ens handlinger, hvis man lader dem, ultimativt afspejle denne tomhed. Etikken afhænger af et konstant tilvalg om at ville lade verden tale igennem én.

Vi gør spontant det etisk rigtige, når vi lader os selv være. Ikke når vi lægger beslag på os selv med at vi burde handle så og således ud fra noget allerede besluttet. Fra det sted handler vi udfra en *forestilling om* verden og om hvordan den *kunne* være, *ville* være, hvis den var som vores konventionelle sandhed lader os se den. Men ikke hvordan den *er* som vi er situeret i den og med den. Der er altså for Merleau-Ponty ingen modsætning mellem at gøre det etisk rigtige og opgive magt/afgive frihed. At handle i overensstemmelse med sin dybe indfældethed i verden er etisk og er frihed (Merleau-Ponty 1962: 454). Hos Merleau-Ponty er der ingen mulighed for at kunne slippe ud af historien. Vi er altid midt i en mening, som vi kun kan forstå ved at leve den. Man har ansvaret, også selvom man prøver at undslippe dette ansvar. Men samtidig er det også her, friheden ligger. Man er født ind i verden, men også sammen med den. Noget *er* altså givet, men man vælger selv, hvad man *gør* ved det, der *er*. Om man vil give sig selv *in exchange* ved at påtage sig den form man er og om man vil opgive denne faste form, hvis verden byder en det. Om man vil være med sit ansvar eller ej.

what then is the freedom? To be born is both to be born of the world and to be born into the world. The world is already constituted; in the first case we are acted upon, in the second we are open to an infinite number of possibilities. But this analysis is still abstract, for we exist in both ways at once. There is, therefore, never determinism and never absolute choice, I am never thing and never a bare consciousness (Merleau-Ponty 1962: 453).

Vi ser ikke samme bundethed til historien eksplicit hos Kūkai. Her er vejen mod den ultimative sandhed frihed fra *samsara*. Hos Kūkai så vi, at den etiske implikation mellem den ultimative sandhed og den konventionelle er, at oplysning af en selv (indsigt i *śūnyatā*) er lig med oplysning af andre (indsigt i *pratītyasamutpāda*), eftersom indsigt ind i ens egen tomhed er en indsigt i ens egen forbundethed med andre. Der kan derfor ikke findes nogen oplysning af en selv sted uden en oplysning af andre. Der bliver på den måde, med teorien om middelvejen og kravet om indsigt i tomhed, dannet et teoretisk fundament for, hvordan den anden kan træde frem, samtidig med at alle dikotomier om subjekt og objekt opløser sig og i stedet må redefineres og snarere end uafhængige må opfattes som forbundne entiteter i et organisk hele. Entiteter der hele tiden skifter karakter i et hele, Dharmadhatu (Kiyota 1978: 34). Hos Shingon finder vi samme krav som Merleau-Ponty til at vælge dyden med dens meget udtalte fokus på praksis. Praksis har en dobbeltsidet effekt, som vi gennemgik med Kasulis. Med praksis kan man træne i at få kontakt med syntesen mellem *pratītyasamutpāda* og *śūnyatā*. Men samtidig betyder praksis også, at har man erkendt denne indsigt, kan man slet ikke *ikke* handle anderledes end i overensstemmelse med den, fordi det kropsligt vil føles som et overgreb på en selv, at begå et overgreb på andre.

Således bliver det tydeligt, at allerede den måde at spørge til agens hos Merleau-Ponty og til, hvem der skal udføre etikken, peger tilbage på en opfattelse af, at etik er noget der *bør* gøres og ikke noget, der bare gøres fra en *væren*, der løber igennem mig og verden. Et ”burde” kræver, at vi er adskilte, og peger på en niveaudeling mellem to parter, som ikke er i overensstemmelse med den ontologi, vi har set Merleau-Ponty og Kūkai beskrive. Et ”burde” fjerner sig fra verden til et sted, hvor det rigtige svar ligger som et deontologisk kategorisk imperativ, der tilstræber at være ubetinget og fri af kontekst. En sådan etik finder vi faktisk hos Kūkai i hans udlægning af de ti trin. Han omtaler første trin som der, hvor hvor man handler af ren lyst og på andet trin, der hvor man har indset af praktiske grunde, at det er nødvendigt at have etiske systemer, man kan handle i overensstemmelse med, for at holde skik på sig selv og på hinanden. Fra et ”burde”. Men den etik, der udspringer af den kropsliggjorte erkendelse af *pratītyasamutpāda* og *śūnyatā*, finder vi først på tiende trin.

Der er altså hos Merleau-Ponty og Kūkai ikke tale om en deontologisk etik, men en etik, som tager afsæt i et *er* og ikke et *burde*. Vi er så meget dybere forankrede i verden, end vi kan overskue, og det betyder, at vi ikke ultimativt kan tænke os frem til svar, men må lade vores etik skinne igennem os ved at *gøre* ud fra vores *væren*. Det er ikke fordi, man ikke kan få etiske svar fra et intellektuelt tænkt og systematisk sted, men svaret vil nødvendigvis være konstrueret og hvile på et eller andet narrativ om en selv, om verden og den anden. Det vil hvile på dikotomier og frarevet verden, som den egentlig

er. Den vil nødvendigvis være overfladisk og ikke en etik, der i dybden giver mening, fordi den ikke hviler på et tilstrækkeligt primordialt niveau, at det rummer alle de modsætninger, interdependenser og kompleksiteter og foranderligheder verden er udgjort af.

Men det kræver mod at lade etik ske som en konsekvens af ens væren. Det kræver hos Kūkai endda en meget streng disciplineringsproces at nå til et trin, hvor man kan handle etisk med afsæt i Dharmakāyaen Mahāvairocana. Og for både Kūkai og Merleau-Ponty kræver det, at man vil give slip på en fixeret opfattelse af sin uafhængig af andre - alle andre. Man kunne også vende det rundt; først når man vælger at gøre, hvad der nu end skal til for at man tør give slip på et sådant fixeret sted, vil man for alvor opdage andre mennesker og verden og sig selv. Det må derfor også gælde for den interkulturelle filosofi jf. Dilworths arkaiske profiler og krav om at ville se den anden førend et møde kan finde sted. Hver arkaisk profil findes, men kun sammen skaber de fremtidige kategorier. Hos Pannikhar ser vi dette krav artikuleret som hans ord om, at interkulturelle relationer først kan finde sted efter den intrakulturelle (Hall 2004: 5). Hvilket betyder, at man skal ville bevæge sig ned igennem alle de sedimenteringer af overbevisninger, tro til ens myteverden. Med denne tilgang kan fænomenerne træde tydeligere frem, også en bevidsthed om de fænomer, vi ikke ser med det blotte øje men, som vi oplever i vores dybere forståelse for altings interdependens. En adgang til verden og den anden er mulig, mener Inada fordi:” There is a common thread that runs through all human existential experiences, a natural sentient force that shapes and bonds all experiences. This force is the human ontological force functioning within the vast cosmological nature of things” (Inada 2008: 506). Gennem subjektets selvoverskridende karakter og indfældethed som kød i verdens kød, har vi mulighed for at mødes, der hvor alting overskrider sig selv hele tiden, fordi det ingen permanent essens har. En rød tråd, et princip, kært barn har mange navne. Dette vilkår er ens for alle. Fra dette sted vil ordet, *logos* være en forlængelse af vores indfældethed med verden og den anden og vil i bogstaveligste forstand strømme igennem os som ethvert andet fænomen på tværs, *dia-logos*. En dialog, der på den måde tager sit afsæt i, at den anden, er underlagt nøjagtig samme ontologiske vilkår, som en selv, men at den anden også er et resultat af individuelle oplevelser. En sådan form for dialog kalder Pannikhar *dialogical dialogue* (Hall 2004: 4). Udgangspunktet for en dialogisk dialog har en så stor sensitivitet overfor alle fænomers interdependens, at den anden (kultur, tid, myologi, etc), ikke blot skal analyseres, men mødes både gennem krop, tale og bevidsthed, kunne vi sige med Shingon. Det er spørgsmålet, om ikke den type møder ville kunne give plads til den irreducible pluralisme Pannikhar, taler om. Et sted hvor to ikke skal gøres til det samme, men skal være to i et. ”It is indeed difficult to express or exhibit the visible-cum-invisible nature of existence because heretofore we have

not really paid any serious attention to nor focus on it”, siger Inada i sin artikel *Immanent transcendens*. Men selvom det er svært, er vi nødt til at begynde på den type værdifulde dialoger, fordi udfordringerne er mange og pluralismen i verden i dag stor (Inada 2008: 497). Igennem den type dialog kunne vi måske netop få et sprog, der kan give os mulighed for at tale om det sted, hvor Merleau-Ponty forsøgte at udfordre den europæiske fænomenologiske grænse mod de usynlige fænomener. Et sådant sprog ville med stor sandsynlighed kunne give vores forståelse af fænomenologi en anden dybde, fordi vi ville se dens felt åbne sig op. Ja, man kunne måske ligefrem tale om, at vi som konsekvens af mødet med andre kulturers opfattelser af, hvad et fænomen er, måtte begynde at tale om fænomenologier i flertal.

Er Shingon religion eller filosofi?

Som skrevet i metodeovervejelserne og hele motivationen for at sammenligne Merleau-Ponty og Kūkai, ville jeg lægge vægten på en tung heuristik ift. Kūkai og hans skrifter og på den baggrund lade evt. homeomorfe ekvivalenter træde frem uden nødvendigvis at tage stilling til om Kūkais udlægning af buddhismen repræsenterer en religion eller en filosofi. Vi har med andre ord ladet dem begge indgå som arketype if. Dilworth, som kan tale sammen uagtet definitioner. Uagtet diskussionspunkter har vi set, at der er en del fællestræk mellem Merleau-Ponty og Kūkai og de på mange punkter kan snakke samme og ”åbne” hinanden. Vi har i tråd med Kūkai og Merleau-Ponty forholdt os til spørgsmålet om filosofi fra en ikke-essentialistisk udgangspunkt. Et udgangspunkt, hvor fx den interkulturelle filosofi ikke ville have gavn af at vende sig undersøgende mod filosofier, der ikke rummede nøjagtig samme definition som sig selv. Vi har derfor heller ikke endnu forholdt os direkte til spørgsmålet omkring, hvordan vi definerer filosofi og om Kūkai falder indenfor den kategori. Det vil vi sådan set heller ikke afgøre her i opgaven, fordi det ikke er målet. Målet var at lade dem tale. Ja, et argument for faktisk helt at lade være med at gå ind i en evaluering af om Shingon er filosofi ville være, at termen filosofi eller en ekvivalent hertil ikke blev anvendt i Japans middelalder, hvor Kūkai tidsmæssigt skriver. Kūkai kan heller ikke have haft noget sådant i tankerne, da han skrev og man kunne argumentere for, at det ville undersøge Kūkai ud fra en kategori, ville være at gøre ham uret. Jf. vores indledende argumentation med Dilworth og den synoptiske metodes fordele. For at understrege, i hvor høj grad den interkulturelle filosofi ikke internt er enige om dette spørgsmål, vil vi dog berøre spørgsmålet ved at fremhæve nogle af de argumenter, der bruges.

Man kan begynde, hvor Gregor Paul gør det, fordi hans vinkel tilsyneladende er interkulturelt åbenminded. I sin artikel *Kūkais philosophy of language: reflections on the usage of the word "philosophy"*, skelner Paul religion og filosofi fra hinanden, ved at stille det krav til filosofien, at den skal kunne defineres ved nogle metodiske kriterier: at rumme en logisk konsistens, empiriskhed og argumentativ opbygning. Og så gør han opmærksom på, at brugen af begrebet eller termen filosofi, skal ske konsistent. Og især i interkulturelle sammenhænge. Det betyder, siger Paul, at kalder man fx Thomas Aquinas (1224-1275) filosof og lærd munk må man også kalde Kūkai det. Såvel som kalder man Aristoteles for filosof og logiker, må man også kalde Kūkais samtidige Gomyo det (Paul 2018: 482). Paul mener, at Kūkais hele teori om, at der ontologisk ikke er forskel mellem Dharmakāya og dharmakāya afspejler sig i en sprogfilosofi, som kan rekonstrueres og gengives som en systematisk buddhistisk filosofi. Det betyder, at der under det esoteriske lag i Shingon, if. Paul er en konsistent filosofi. Paul nævner dog også i artiklen, at hans mål netop er at skelne mellem religion og filosofi, for kan vi ikke skelne, giver det ingen mening at have begge termer. Paul siger i den forbindelse, at det reelt *er* svært at skelne i tilfældet Shingon og at man også kunne udlægge Shingon som en slags irrationel religiøs doktrin pga. af the three intimacies, fokus på den iboende buddhanatur (Paul 2018: 485). Som vi har set, så strider det netop imod de to grunlæggende principper buddhistiske principper at tale om en substantiel, evig, almægtig skaber. For Kūkai, siger Paul må vi derfor nærmere forstå det således, at når Kūkai taler om guder, at så taler han om det, der symboliserer det stadie som ligger nærmest på at være fuldt oplyst eller er det (Paul 2018: 488) det er ikke det samme som at der ikke er religiøse tendenser hos Kūkai. Der er tale om ordmagi og brug af "kraft" (Paul 2018: 488). men forstået sådan at revelation ikke er revelation of a supernatural being. Paul konkluderer til slut i sin artikel at disse religiøse tendenser til trods er det fra et metafilosofisk synspunkt mest givtigt at læse Kūkai som filosofi og som et vægtigt bidrag til vores syn på æstetisk viden (Paul 2018: 501).

Paul får kritik for dette synspunkt af Paulus Kaufmann. Paul er enig med Kaufman langt henad vejen, i at tendensen til at opfatte japansk filosofi som et irrationel foretagende, der er utilbøjelig overfor brug af (eksoterisk) sprog og derfor uforeneligt med gængs vestlig filosofi, ikke er konstruktiv. Men der er et stykke vej fra ikke på den måde at ville omgøre noget med mystik og så til helt at ville se, hvor dobbelttydige mange af Kūkais begreber er, mener Kaufman. Og at Paul på baggrund af the three intimacies og ordmagien, troen på guddommelig indblanding dømmes disse dele af Shingon for irrationel og ikke overbevisende filosofiske betyder, at Paul ikke virkelig får fat om Kūkais tekstunivers. Sådan en bedømmelse af noget guddommeligt hviler på Kaufmans og den vestliges gængse opfattelse af hvad filosofi er og altså på en skarp dikotomi religion/filosofi. Som Kaufmann

citerer Arthur Basham for, "divinity was cheap in India" (Kaufman 2018: 541). hvilket er en anden måde at sige på, at har vi den kristne monoteistiske religion i baghovedet, når vi siger religion, så udelukker vi os selv fra at kunne "få hele teksten med". Når det så er sagt, er Kaufman enig med Paul og andre fremtrædende Kūkai-forskere som fx Kasulis, Dreitlein og Kiyota i, at vi kan tænke på Kūkais tanker som hviler på en systematisk rationel filosofi, hvor der bliver redegjort for en ontologi. Men Kaufman opponerer mod, at Paul gør det på baggrund af dikotomien religion/filosofi. I stedet må man ville lade teksten træde frem så åbent som muligt (Kaufman, 2018: 541).

Merleau-Ponty og Kūkai er forskellige, fordi der stadig selv hos Kūkai er en højere grad af vægt på frelse. Men afmystificerer vi dette begreb om frelse, minder det i høj grad om fænomenologiens og især Merleau-Pontys krav om fænomenologisk metode og kunstnerisk praksis, for at nå til et sted, hvor vi ikke lader os sløre og forvirre af de forudindtagetheder, vi opererer udfra, når vi befinder os i den naturlige indstilling uden nærvær med verden. Så opsummerende på vores mindre evauering på om Kūkai tanker er filosofiske kan vi sige, at der blandt Kūkai-forskere er bred enighed om at ja. De præcise diskussioner omkring pragmatisk eller essentiel opfattelse af filosofi til trods¹⁹, med forbehold for at snittet mellem religion og filosofi er glidende og med forbehold for at termen filosofi ikke var udbredt på Kūkais tid, så ville det ikke være forkert som Kiyota at sige at Shingon er et filosofisk system, som gennem systematiske tanker integrerer madhyamika og yogacare. Derigennem en metafysik der forbinder mennesket og Dharamakayaen, og som beskriver basis for et religiøst og humanistisk system som hviler på denne kosmiske buddha og integrationen mellem mennesket og buddhaen. Et humanistisk anliggende eftersom det fremhæver den univeselle buddha-natur i os alle. Og et religiøst system fordi det fremhæver faith som nøgle (Kiyota 1978: 137).

Konklusion

"Hvad stiller vi op med alle problemstillingerne? Hvordan kan vi forholde os til det at være i verden, til den anden til mig selv, så vi kan overskue de mange og presserende udfordringer og tilsvarende mange bud på løsninger? Hvor er kroppen i alt det her? Er det viden vi mangler?" Sådan spurgte vi i indledningen. Er vi så nu, efter at have kigget på kropsbegrebet hos Merleau-Ponty og Kūkai, blevet klogere?

¹⁹ Kaufman mener det er problematisk at bruge termen filosofi, når vi ikke har en fast definition af termen. Af den grund bruges termen filosofi derfor ofte i en pragmatisk udlægning- altså hvordan bruger andre termen (Kaufman 2018: 537)

Ved vi nu, hvad vi skal gøre? Ja, vi skal være!

Vi skal være så fuldstændigt i overensstemmelse med vores væren, som det kan lade sig gøre. For når vi lader os selv være, har vi adgang til så meget mere grundlæggende og kompleks viden, end vi nogensinde ville kunne tænke os frem til. Vores eksistens og væren i verden er udgjort af så mange flere og dybere lag, end vi forestiller os. Vil vi besvare tunge spørgsmål, der direkte eller indirekte angår de lag af vores eksistens, så er vi nødt til at spørge ned under vores konventionelle viden. Spørger vi fra et konventionelt lag, hvor vi systematiserer, deler verden op i dikotomier, laver narrativer om verden, ja, kommenterer på verden, så får vi svar af samme kvalitet tilbage. Vi får svar, men det vil være svar, der ikke i deres selve natur, angår verden og mennesket som en helhed, fordi intet udover den rene væren, kan overskue, hvor stor en grad af kompleksitet vi er udgjort af. Vil man have svar om væren, må man spørge fra en sådan væren. I det mindste bevæge sig tættere på at lade verden træde frem med alle dens fænomener og begribe, hvor tæt forbundne de er, og i hvor høj grad man selv ufravigeligt er en del af dette hele.

Vil man holde fast i en forestilling og et narrativ om at have en uafhængig egeneksistens, så afskærer man sig dybst set fra andre, fordi man så at sige træder ud af nærværet med verden og med den anden. Uagtet, hvor meget man gør og uagtet, hvor hårdt man prøver at bringe møder i stand, vil det ikke kunne blive til møder, der bringer en tættere på den anden, fordi man ikke selv er tilstede i sin egen væren, men alene i et narrativ. Man har så at sige låst sig selv fast i ensomhed, desillusionert ufrihed. Men at bevæge sig imod ens iboende slægtskab med verden og dermed den anden er ikke nødvendigvis noget, man bare gør. Det kræver mod og selvkultivering. For gøren er ikke bare gøren. Gøren kan kvalificeres. Det står især stærkt belyst med Kūkais omhyggelige og vægtige fokus på praksis's betydning. Praksis er ikke bare praksis men kan kvalificeres. Gøren er ikke bare gøren. Gøren kan afspejle væren eller blot være en formel teknisk gøren, som i bedste fald ikke fører noget med sig. Om end ikke med samme styrke, ser vi samme kvalificering af vores gøren hos Merleau-Ponty, når han beskriver at kun ved være i verden, kan man lære sig selv at kende og at det kræver at man giver sig selv *in exchange*. Man må hos både Kūkai og Merleau-Ponty ville ofre sin egen fastlåste overbevisning om, at man besidder en permanent kerne afkoblet fra verden og andre. Men gør man det, ser vi hos dem begge, så får man til gengæld sin frihed tilbage og slipper fri af illusionerne. Man får så at sige et sted at handle fra, fordi man så gør og handler i overensstemmelse med sin dybeste væren. Ens gøren er ikke længere kontingent og hjemløs, fordi man lader sig se og blive set. Ja, man kunne måske endda tage konsekvensen af tanken om *kōdet* og *sunyata* og sige, at lader man ikke sig selv blive set og lader men ikke den anden blive set, har man forbrudt sig imod selv væren, som den

viser sig i princippet om *pratīyasamutpāda* og *śūnyatā*. Og har man gjort det, så har man reelt også forbrudt sig på sig selv og den anden.

Så nej, det er ikke viden vi mangler, i så fald er det menneskelig viden om, hvordan vi lader os selv være nøjagtigt så kloge som vi er, når ikke vi vil gøre en helt masse, bare for at gøre noget, men gør, fordi det afspejler, hvem og hvad vi er.

Engelsk resumé/summary

Sustainability, climate catastrophe, refugees, world goals. Anthropocene, transhumane. The concepts swirl around. Take responsibility, give yourself some space, be quiet, be active, say yes, say no, let it go, do something, relax, panic! We are surrounded by issues and issues that call us to relate to them, to the world, to each other- and yes, to ourselves. But how?

And what starting point could be more obvious, but at the same time so easily to miss, than how we are actually physically present in the world with the body. Here in this assignment we shall look at the importance of the body for our way of being with ourselves, with the world and the other / fellow being in relation to the above mentioned, not only concepts but urgent challenges.

We will do that specifically through the body concept of Merleau-Ponty and Kukai and the Japanese Buddhist direction, Shingon. Because this is a comparative analysis and especially because it takes place in an intercultural and / or -religious context, we shall also in that context elaborate on methods and examine which questions and requirements it among other involves for one's own relationship to these challenges.

We shall see how Merleau-Ponty wants to deal with dualism by emphasizing the body's not only important but constitutive role for our being. In particular, we shall see Merleau-Ponty's body concept as it appears in his concepts of *the own body*, *the intentional arc* where he creates a simultaneity between the subject and the world, which means that we can reach a primordial level of presence with the world. But when Merleau-Ponty in his writing moves to replace the subject and object with the concept of *the flesh* as a focal point between the subject and the object, does he not in fact end up dissolving the subject to a point, where it in reality has no freedom, responsibility or self-experience?

By dealing deeply into Kukai's Buddhist tradition, Shingon, with the body concept found here, we shall return to Merleau-Ponty and see how desubstantial his subject might be perceived without it dissolving. The special thing about Shingon is its departure from the Mahayana Buddhism in combination with the Tantric direction of the Varayana Buddhism. This means that the Buddhist concepts of *pratītya-samutpāda* (conditional appearance) and *śūnyatā* (emptiness) of Kukai are combined with an understanding of the Buddha as a physical and not just cosmic Buddha. This embodiment of the Buddha is called in Shingon Dharmakāya Mahāvairocana. In other words, Shingon is a theory of how one can mirror Dharmakāya Mahāvairocana through one's own body and bodily practice.

With Kukai we get written an ontology that is not about choosing between dualism or monism. Here we see that subject and object are so deeply connected in everything's emptiness that they can be two in one without being the same. A place that according to Kukai cannot be fully recognized intellectually, but physically.

We see strong homeomorphic equivalents between the Merleau-Pontean *flesh* and Kukai's bodily Dharmakāya Mahāvairocana, from which an ethic grows which is not based on conceptualized ethics, but ethics based on being. Ethics that necessarily will emerge when this type of being with the flesh and Dharmakāya Mahāvairocana are chosen as starting points opposed to the ethics based on a abstractive should. An ethics that takes its point of departure in the subject's bodily distension between *pratītya-samutpāda* (conditional appearance) and *śūnyatā* (emptiness) will set people free and give them the chance not to take actions that are ultimately arbitrary, but rather based on the being of the world, the other and the self.

Litteraturliste

- Dilworth, David (1989): *Philosophy in World Perspective A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*, New Haven and London: Yale University Press
- Dreitlein, Thomas Eijo (2012): *Shingon Buddhist Service Book*, Koyasan: The Education Department of Kongubu-ji Temple (Head temple of Koyasan Shingon Buddhism)
- Feilberg, Casper (2012): ”Eksistentiel Fænomenologi” s. 45-77 i Keller, Kurt Dauer (red) *Den menneskelige eksistens. Introduktion til den eksistentielle fænomenologi*, Aalborg: Aalborg Universitetsforlag
- Gregor, Paul (2018): “Kūkai`s Philosophy of Language: Reflections on the Usage of the Word “Philosophy” s. 482-507 i Raji C. Steineck, Ralph Weber, Elena Louisa Lange and Robert H. Gassmann (red.) *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World - Volume 1: China and Japan*, Leiden & Boston: Brill
- Hakeda, Yoshito S. (1972): *Kūkai: Major Works*, New York and London: Columbia University Press
- Hall, Gerard (2004): “Multi-Faith Dialogue in Conversation with Raimon Pannikar”, *Australian eJournal of Theology*, årg. 2, nr. 1, s. 1-12
- Heisig, James W., Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, (red). (2011): *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Honolulu: University of Hawai'i Press
- Inada, Kenneth K. (2008):” Immanent Transcendence: The possibility of an East- West philosophical dialogue”, *Journal of Chinese Philosophy*, årg, 35 nr.3, s. 493-51
- Kasulis, Thomas P. (1993):” Introduction”, s. xii-xxii i Thomas P. Kasulis, Roger T., Ames og Wimal Dissanayake (red.) *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany: State University of New York Press
- Kasulis, Thomas P. (1993): “The Body- Japanese Style” s. 299-321. i Thomas P. Kasulis, Roger T., Ames og Wimal Dissanayake (red.) *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany: State University of New York Press
- Kasulis, Thomas P. (1995): “Reality as embodiment” s. 166-185 i Jane Marie Law (red.) *Religious reflections on the human body*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Kaufmann, Paulus (2018): “Form and Content in Kūkai`s Shojijissogi” s 507-545 i Raji C. Steineck, Ralph Weber, Elena Louisa Lange and Robert H. Gassmann (red.) (2018): *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World - Volume 1: China and Japan*, Leiden & Boston: Brill
- Keller, Kurt Dauer (2012): ”Lad os nu blive personlige! Om personens felt i erfaringen”, s. 9-31 i Kurt Dauer Keller (red) *Den menneskelige eksistens. Introduktion til den eksistentielle fænomenologi*, Aalborg: Aalborg Universitetsforlag

- Kim, Hyong-hyo; "Merleau-Pontean "Flesh" and Its Buddhist Interpretation" s. 17-45 i Jin Y. Park og Gereon Kopf (red.) *Merleau-Ponty and Buddhism*, Maryland: Lexington Books
- Kiyota, Minoru (1978): *Shingon Buddhism: Theory and practice*, Los Angeles- Tokyo: Buddhist books International
- Merleau-Ponty, M (1962): *Phenomenology of Perception*, London: Routledge
- Merleau-Ponty, M (1968): *The Visible and the Invisible*, Illinois: Northwestern University Press
- Merleau-Ponty, M. (1994): *Kroppens fænomenolog*, Frederiksberg: Det lille Forlag
- Merleau-Ponty, M (1995): "Maleren og Filosofterne" s. 149-177 i J. Dehns: *Æstetiske teorier. En antologi*, Odense: Odense Universitetsforlag
- Park, Jin Y. og Kopf, Gereon (2009) "Introduction" s.1-15 i Jin Y. Park og Gereon Kopf (red.) *Merleau-Ponty and Buddhism*, Maryland: Lexington Books
- Price, K., & Price (1993) Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories by David A. Dilworth. *The Journal of Religion*, årg. 73 nr. 1 s. 113-115
- Smart, Ninian (2008): *World Philosophies*, New York: Routledge
- Sharf, Robert H. (2003): "Thinking through Shingon Ritual", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, årg. 26, nr. 1, s. 51-97
- Thøgersen, Ulla (2004): *Krop og fænomenologi. En introduktion til Maurice Merleau-Pontys filosofi*, Danmark: Academica
- Winfield, Pamela D. (2013): *Icons and Iconoclasm in Japanese Buddhism: Kūkai and Dōgen on the Art of Enlightenment*, New York: Oxford University Press
- Yuasa, Yasuo (1987): *The Body, Toward an Eastern Mind-Body Theory*, Albany: State University of New York
- Yuasa, Yasuo (2009): "Merleau-Ponty's Theory of the Body and the Doctrine of the Five Skandhas" s. 45-61 i Jin Y. Park og Gereon Kopf (red.) *Merleau-Ponty and Buddhism*, Maryland: Lexington Books
- Zahavi, Dan (1993) "Kroppen i transcendentalfænomenologisk perspektiv", *Philosophia: tidsskrift for filosofi*, årg. 22, nr. 3/4, s. 25-41

