

ประสบการณ์พิสุทธ์แท้ : จุดกำเนิดปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร¹

สรายุทธ เลิศปัจจิมพันธ์²

และคำแหง วิสุทธางกูร³

บทคัดย่อ

นิชิตะ คิตะโร ได้รับการยกย่องให้เป็นบิดาแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ และเป็นผู้มีคุณูปการสูงสุดในประวัติศาสตร์ปรัชญาญี่ปุ่น บทความนี้มีความมุ่งหมายที่จะนำเสนอประสบการณ์พิสุทธ์แท้ ที่เป็นมโนทัศน์แรกสุดของนิชิตะ อีกทั้งเป็นจุดกำเนิดปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ และกลายเป็นรากฐานให้นักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโตต่อมา ทั้งนี้ จากผลการศึกษาได้ทำให้พบว่า ประสบการณ์พิสุทธ์แท้ คือ ประสบการณ์ที่ไม่มีการแบ่งแยกอัตวิสัยหรือภววิสัย เพราะเป็นประสบการณ์ดั้งเดิม ที่มีเอกภาพเป็นหนึ่งเดียวกับความสำนึกก่อนความคิด นอกจากนี้ การศึกษามโนทัศน์แรกสุดของนิชิตะ ยังเป็นประโยชน์ต่อการนำไปสู่ความเข้าใจมโนทัศน์อื่น ๆ ในปรัชญาของนิชิตะ

คำสำคัญ : 1. ปรัชญาญี่ปุ่น 2. ปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ 3. ประสบการณ์พิสุทธ์แท้

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของดุษฎีนิพนธ์ หลักสูตรปรัชญาและศาสนาตะวันออก

² นิสิตบัณฑิตศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น อีเมล : Sara@kkumail.com โทร : 02 697 4656

³ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประจักษ์คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น อีเมล : Vkhambh@kku.ac.th โทร : 04 320 2383

**Truly pure experience :
The origin of modern Japanese philosophy of Nishida Kitaro⁴**

**Sarayuddha Lhaspajchimanandh⁵
and Khamhaeng Visuddhangkoon⁶**

Abstract

Nishida Kitaro is regarded as the father of modern Japanese philosophy. He is the greatest contributor to the Japanese philosophy in the history. The objective of this article is to present the truly pure experience, which is Nishida's the first conception, the origin of modern Japanese philosophy, and subsequently the groundwork for the philosophers in the circle of the Kyoto School. The results indicate that the truly pure experience is the state of experience when subjectivity is not distinguishable from objectivity because that state is not only human's original experience but also the unity of awareness, which is a priori of thought. Furthermore, it can be concluded that the first conception of Nishida is useful for understanding the other conceptions in the philosophy of Nishida.

Keywords: 1. Japanese philosophy 2. Modern Japanese philosophy 3. Truly pure experience

⁴ This article is a part of the dissertation, Ph.D. Program in Eastern Philosophy and Religion

⁵ Graduate Student, Ph.D. Program, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University, Khon Kaen, Thailand.
Email address: Sara@kkumail.com Tel: 02 697 4656

⁶ Assistant Professor, Ph.D. at Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University, Khon Kaen, Thailand.
Email address: Vkhamh@kku.ac.th Tel: 04 320 2383

บทนำ

นับแต่อดีตจวบจนถึงปัจจุบัน ญี่ปุ่นถือเป็นประเทศที่เปิดรับเอาแนวคิดทางปรัชญาจากภายนอกเข้ามาผสมผสานกับฐานคิดดั้งเดิมของตนเองอยู่เสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากจะพิจารณาผ่านประวัติศาสตร์ของปรัชญาด้วยแล้ว ก็อาจไม่เกินไปนักที่จะกล่าวว่า ประเทศญี่ปุ่นคือพรมแดนแห่งความคิดที่เปรียบได้กับเส้นทางสายไหมของปรัชญา ที่นำพาให้ความคิดอันเป็นกระแสปรัชญาหลัก ๆ ของโลก ได้แผ้วพานเข้าหาและมาบรรจบหากัน ทั้งจากจีน อินเดีย และรวมไปถึงตะวันตก ดังนั้น ภายใต้พลวัตของการไหลบ่าแห่งกระแสความคิดที่ต่อเนื่องอย่างญี่ปุ่นต้องประสบเรื่อยมาเช่นนี้ เมื่อถึงที่สุดแล้วจึงก่อให้เกิดเป็นกระบวนทัศน์ทางความคิดที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่นขึ้นมาได้ในที่สุด อีกทั้งปรัชญาญี่ปุ่นยังมีการพัฒนาแนวความคิดกันมาอย่างต่อเนื่อง นับจากปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่ของ โตเจ็น จนถึงปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของ นิชิตะ คิตะโร (Nishida Kitaro ค.ศ. 1870-1945) ที่ได้มีการวางรากฐานความเป็นสมัยใหม่ให้แก่ปรัชญาญี่ปุ่น และทำให้ปรัชญาญี่ปุ่นได้เป็นอีกสายหนึ่งของสกุลความคิดทางปรัชญาตะวันออก ที่มีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าปรัชญาจีนหรืออินเดีย

ทั้งนี้ คุณูปการของ นิชิตะ ที่มีต่อแวดวงปรัชญาญี่ปุ่น คือ การวางรากฐานกระบวนทัศน์สมัยใหม่ให้แก่ปรัชญาญี่ปุ่นทั้งระบบ ในแง่นี้ นิชิตะ จึงได้ชื่อว่าเป็นบิดาแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ที่บรรดานักวิชาการด้านปรัชญาของญี่ปุ่นต่างก็ให้การยอมรับจนถึงขั้นกล่าวว่า ญี่ปุ่นมีอัจฉริยะทางปรัชญา ผู้ล่วงรู้วิธีการสรรค์สร้างระบบความคิดที่ผสมผสานจิตวิญญาณแห่งพุทธสมาธิเข้ากับกระบวนวิธีคิดของตะวันตกได้อย่างเต็มรูปแบบ (Takeuchi, n.d. cited in Carter, 2013: 13) ไม่เพียงเท่านั้น การวางรากฐานปรัชญาสมัยใหม่โดยนิชิตะ ยังถือได้ว่ามีอิทธิพลต่อการทำปรัชญาในเชิงวิชาการเป็นอย่างสูง ส่งผลให้นักปรัชญาญี่ปุ่นมีการทำกิจกรรมทางปรัชญาเรื่อยมากระทั่งถึงปัจจุบัน ซึ่งทำให้ปรัชญาญี่ปุ่นสามารถวิวัฒน์กระบวนทัศน์เข้าสู่การเป็นปรัชญาร่วมสมัย ที่อาศัยการทำปรัชญาบริสุทธิ์ร่วมกับปรัชญาชีวิตมาเป็นแนวทางในการแสวงหาคคุณค่า หรือความเป็นจริงของโลกและชีวิตในยุคปัจจุบัน

อย่างไรก็ดี การที่แนวคิดของนิชิตะ หรือแม้กระทั่งตัวเขาในฐานะของนักปรัชญา ได้เป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวางในแวดวงปรัชญาญี่ปุ่นนั้น เป็นผลมาจากการที่นิชิตะได้สร้างแก่นสาระอันเป็นมูลฐานที่มั่นคงให้แก่ปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากความเพียรพยายาม ที่จะทำความเข้าใจถึงสถานะทางปรัชญาที่แท้ของปรัชญาญี่ปุ่น เพราะปรัชญาญี่ปุ่นในช่วงก่อนสมัยใหม่นั้น ยังมีแนวความคิดหรืออุดมคติในทางศาสนาที่ค่อนข้างสูง จึงทำให้ปรัชญาญี่ปุ่นนั้นยังขาดความเป็นวิชาการแบบโลกสมัยใหม่ อีกทั้งการพยายามหาหนทางหรือขอบเขตที่ชัดเจนให้แก่ปรัชญาญี่ปุ่นนั้น ก็ยังเป็นสิ่งที่ปัญญาชนในยุคสมัยเมจิต่างถกเถียงกัน และมีความคิดแตกออกเป็นหลายฝ่าย ได้แก่ ฝ่ายนิยมมองด์ความรู้ตะวันตก (ปรัชญา และวิทยาศาสตร์ เป็นต้น) ซึ่งมีแนวคิดที่ตรงกันข้ามกับฝ่ายนิยมมองด์ความรู้จีน (ขงจื้อ เป็นต้น) และยังรวมไปถึงฝ่ายที่ยึดถือในความเป็นญี่ปุ่นนิยม (Japanism) โดยทั้งสองฝ่ายหลังนั้นมีท่าทีปฏิเสธความรู้ที่มาจากโลกตะวันตก แต่ในขณะเดียวกัน ฝ่ายที่นิยมมองด์ความรู้แบบตะวันตกเองก็มีท่าทีปฏิเสธความรู้โบราณที่มาจากจีน อีกทั้งมีความคิดเอนเอียงไปในทางที่เชื่อว่า ประเทศญี่ปุ่นหรือชนชาติญี่ปุ่นนั้นไม่มีสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา ซึ่งมาจากการกำหนดฐานคติเอาไว้อย่างล่วงหน้า โดยมองปรัชญาว่าเป็นหนึ่งในความรู้ของตะวันตกที่ญี่ปุ่นไม่มี

ด้วยเหตุนี้ การแสวงหาอัตลักษณ์ทางปรัชญาของชนชาติญี่ปุ่น ในท่ามกลางบรรยากาศความขัดแย้งทางวัฒนธรรมและความรู้ จึงไม่ใช่สิ่งที่ใครจะสามารถทำได้โดยง่าย แต่ถึงกระนั้น นิชิตะ ก็คือผู้ที่ชี้ให้ทุก ๆ ฝ่ายได้เห็นวาทะที่วัฒนธรรมและความรู้ที่เปิดรับเข้ามาสู่ญี่ปุ่นนั้น สามารถประนีประนอมเข้าหากัน โดยที่ยังสามารถ

คงความเป็นญี่ปุ่นเอาไว้ได้ กล่าวคือ นิชิตะไม่ได้เลือกหนทางที่ผิวเผินอย่างการต่อต้านความรู้ตะวันตก หรือ อนุรักษ์เชิดชูความเป็นญี่ปุ่นอย่างสุดขั้วไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่ง แต่สิ่งที่ นิชิตะ ได้แสดงให้เห็นก็คือ เขาไม่ต่อต้าน แนวความคิดของชาติตะวันตก อีกทั้งยังศึกษาแนวความคิดทางปรัชญาของโลกตะวันตกอย่างจริงจัง โดยพยายามทำความเข้าใจถึงวิธีคิดในรูปแบบต่าง ๆ ตามแนวทางของตะวันตก ก็เพื่อพินิจพิเคราะห์อย่างถี่ถ้วน ถึงสิ่งที่โลกตะวันตกพากันเรียกว่าปรัชญา ไปพร้อม ๆ กับแสวงหาสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่น ที่จำต้องมีความ เป็นวิชาการสูงอย่างตะวันตก ดังนั้น บทความนี้จึงมีความมุ่งหมายที่จะนำเสนอโน้ตครั้งแรกสุดของนิชิตะ คือ ประสพการณ์พิสูทธิ์แท้ ที่ถือกันว่าเป็นจุดกำเนิดของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ที่มีมิติของการทำปรัชญา (philosophizing) โดยสร้างชุดการให้เหตุผลในเชิงวิชาการ

ชีวิตและภูมิหลังทางความคิดของนิชิตะ คิตะโร

นิชิตะ คิตะโร เกิดเมื่อปี ค.ศ. 1870 และถึงแก่กรรมในปี ค.ศ. 1945 สิริอายุรวม 75 ปี ถือเป็นนักคิด ที่มีชีวิตอยู่ในยุคปฏิรูปฟื้นฟูสมัยเมจิ⁷ ซึ่งเกิดและเติบโตภายใต้บรรยากาศของยุคสมัยแห่งภูมิปัญญา โดยเป็น ช่วงที่ประเทศญี่ปุ่นมักจะส่งคนหนุ่มสาวไปยังโลกตะวันตก เพื่อศึกษาวิชาความรู้แขนงต่าง ๆ ของตะวันตก และนำความรู้ที่กลับมาพัฒนาประเทศ ในการนี้ความรู้ด้านปรัชญาที่ถูกนับรวมอยู่ในองค์ความรู้ที่ญี่ปุ่น ให้ความสำคัญมากเป็นพิเศษด้วยเช่นกัน อีกทั้งต่อมายังได้มีการเชิญสองนักปรัชญาชาวเยอรมัน ได้แก่ ลูทวิช บุชส์ (Ludwig Busse) และ ราฟาเอล วอน โคเบอร์ (Raphael von Koeber) ให้มารับตำแหน่งเป็นอาจารย์ ประจำที่ประเทศญี่ปุ่น เพื่อที่คนญี่ปุ่นจะได้สะดวกในการร่ำเรียนปรัชญาโดยไม่ต้องส่งลูกออกไปศึกษาไกล ถึงต่างแดน ด้วยภูมิหลังที่ญี่ปุ่นให้ความสำคัญกับปรัชญาเช่นนี้ จึงกล่าวได้ว่ามีส่วนสำคัญเป็นอย่างมากที่ทำให้ นิชิตะ ได้เติบโตในท่ามกลางบรรยากาศของยุคสมัยอันอุดมไปด้วยภูมิปัญญา ที่สามารถหล่อหลอมสติปัญญา ของเขาให้ก้าวไกล ไม่ว่าจะเป็นในด้านทั่วไป หรือในด้านปรัชญาก็ตาม (Carter, 2013: 14)

ในช่วงวัยเด็กของนิชิตะจนถึงมัธยมศึกษาชั้นนั้น เขาได้ศึกษาภาษาจีน วรรณกรรม และคณิตศาสตร์อย่าง เข้มข้น ทว่าระหว่างที่การศึกษาของเขากำลังไปได้ดีอยู่นั้น ทุกอย่างก็พลันหยุดชะงักเมื่อทหารเข้ามาควบคุม การบริหารประเทศแบบเบ็ดเสร็จ แต่ถึงกระนั้น นิชิตะก็ยังโชคดีที่มีโอกาสได้พบเจอกับอาจารย์ที่ยอดเยี่ยมใน ศาสตร์วิชาแขนงต่าง ๆ ซึ่งทำให้เขาได้ต่อยอดองค์ความรู้ของตนเองอีกมากมาย ไม่ว่าจะเป็นภาษาญี่ปุ่น ภาษา จีน ภาษาอังกฤษ ภาษาเยอรมัน รวมถึงได้ศึกษาเพิ่มพูนความรู้ในด้านประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ คณิตศาสตร์ ฟิสิกส์ และพลศึกษาตามที่เขาสนใจ จนถึงที่สุดเมื่อนิชิตะพัฒนาองค์ความรู้ของตนเองมาถึงจุดหนึ่ง จึงพบว่า คณิตศาสตร์และปรัชญา เป็นสองวิชาที่เขาสนใจเป็นพิเศษ โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา แต่ถึง กระนั้น เส้นทางการศึกษาของนิชิตะก็มีได้งายดายนัก เพราะในปี ค.ศ. 1889 ขณะที่นิชิตะกำลังศึกษาในระดับ มัธยมปลาย เขาประสบกับปัญหาการเรียนภายในโรงเรียน เนื่องจากพบว่าตนเองได้มาอยู่ในชั้นเรียนที่ไม่สู้ดี นักเรียนร่วมชั้นคนอื่น ๆ ส่วนใหญ่ไม่ได้ให้ความสนใจกับการเรียน ซึ่งบรรยากาศไม่สู้ดีเช่นนี้ก็พลอยทำให้ตัว ของนิชิตะเองไม่มีความสุขกับการศึกษาหาความรู้ เขาจึงตัดสินใจลาออกจากโรงเรียนในปีถัดมา และมุ่งความ สนใจใฝ่รู้ทั้งหมดไปที่การเรียนรู้ด้วยตนเอง (self-learning) ผ่านการอ่านตำรับตำราต่าง ๆ อย่างไม่หยุดหย่อน จนถึงขั้นเกิดการบาดเจ็บที่ดวงตาและถูกหมอสั่งห้ามอ่านหนังสือไปในช่วงเวลาหนึ่ง ทว่าในเวลานี้เองที่ ทำให้ นิชิตะ ได้มีเวลาไตร่ตรองว่า แค่การเรียนรู้ด้วยตนเองนั้นยังไม่เพียงพอ (Carter, 2013: 15)

⁷ Meiji Ishin หรือ Meiji Restoration กินระยะเวลาตั้งแต่ ค.ศ. 1868 ถึง 1912

ดังนั้นในปีต่อมา คือ ค.ศ. 1891 นิชิตะจึงตัดสินใจที่จะลองสอบเข้ามหาวิทยาลัยโตเกียว (Tokyo University) แต่ด้วยสถานะทางการศึกษาอันจำกัด จากการที่เขาไม่ได้สำเร็จการศึกษาในระดับมัธยมปลายอย่างเป็นทางการ จึงทำให้เขาต้องพบกับความยากลำบาก ทว่าเขาได้สอบผ่านและพิสูจน์ให้เห็นถึงศักยภาพทางความรู้ที่ตนเองมี จนถึงที่สุดก็สามารถเข้าศึกษาได้ในสาขาวิชาปรัชญา และสำเร็จการศึกษาในปี ค.ศ. 1894 ด้วยปริญญาโทขั้นห้าวข้อ ทฤษฎีความเป็นสาเหตุของฮูม (Hume's theory of causation) หลังจากนั้น นิชิตะจึงได้เข้าสู่เส้นทางของปรัชญาอย่างเต็มตัว แต่กระนั้นก็ยังมีความขัดแย้งต่าง ๆ ที่คอยรบกวนรบกวน ไม่ว่าจะเป็นปัญหาชีวิตส่วนตัว การงาน รวมถึงการสูญเสียคนรักและครอบครัว ส่งผลให้นิชิตะต้องเผชิญกับความเครียดและความโศกเศร้าอยู่เรื่อยมา จนถึงขั้นเคยเขียนจดหมายถึงเพื่อนสนิทว่า จะใช้ชีวิตที่เหลืออยู่ทุ่มเทกับการฝึกปฏิบัติตนเองตามแนวทางของเซ็น แต่ถึงกระนั้น ด้วยความที่นิชิตะผลิตผลงานวิชาการทางด้านปรัชญาอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอ จึงทำให้เขาเริ่มเป็นที่รู้จักในวงกว้าง กระทั่งกลายเป็นนักปรัชญาผู้ทรงอิทธิพลทางความคิด ภายหลังจากที่ตัดสินใจรับคำเชิญจากรัฐบาลให้มาเป็นอาจารย์ประจำที่มหาวิทยาลัยแห่งจักรวรรดิญี่ปุ่น วิทยาเขตเกียวโต ในปี ค.ศ. 1909 และเริ่มสอนปรัชญาในปีถัดมา พร้อมกันนั้นยังได้ก่อตั้งสำนักวิชาศึกษาปรัชญาที่รู้จักกันในชื่อของสำนักเกียวโต (Kyoto Gakuha หรือ Kyoto School) และอยู่จนเกษียณอายุราชการในปี ค.ศ. 1928 จากนั้นได้อุทิศชีวิตที่เหลืออยู่ให้การเขียนปรัชญานิพนธ์ชิ้นสุดท้าย ก่อนที่จะถึงแก่กรรมในปี ค.ศ. 1945 ถือเป็นการปิดม่านชีวิตนักปรัชญาผู้สร้างคุณูปการอันยิ่งใหญ่ให้แก่แวดวงปรัชญาญี่ปุ่น (Carter, 2013: 15-17)

ในระหว่างที่นิชิตะได้ใช้ชีวิตด้านการงาน ณ สำนักเกียวโตนั้น เขาได้ทุ่มเทไปกับการศึกษาทั้งปรัชญาตะวันตก ตลอดจนปรัชญาตะวันออกทั้งจีนและอินเดีย รวมถึงแนวคิดของนักปรัชญาญี่ปุ่นโบราณ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การศึกษาถึงรากฐานทางปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผนดั้งเดิมที่ โตเง็น ไดเคียวริเริ่มไว้ โดยบูรณาการแนวความคิดต่าง ๆ ให้เข้ามาสู่กระบวนการค้นคว้าใหม่ ผ่านการพัฒนารูปแบบของตรรกวิทยาขึ้นอย่างเป็นระบบ หากแต่แง่มุมของตรรกวิทยาที่นิชิตะให้ความสนใจนั้น จัดเป็นตรรกวิทยาของการปฏิเสธ (logic of negation) ภายใต้อิทธิพลของนิชิตะ ได้ชี้ให้เห็นว่า ตรรกวิทยาของตะวันตกนั้นมีฐานคิดของการพิสูจน์อยู่ที่ความเป็นสัจ (being) แต่ตรรกวิทยาของฝ่ายตะวันออกอย่างพุทธศาสนาเช่นที่ โตเง็น ได้นำมาใช้ นั้น จะวางฐานคิดอยู่บนความเป็นอสัง (non-being) ซึ่งวิธีคิดเช่นนี้ แม้เคยปรากฏมาก่อนในจีนหรืออินเดีย แต่ไม่เคยปรากฏให้เห็นในญี่ปุ่น ก่อนที่ญี่ปุ่นจะรับเอาแนวคิดของพุทธศาสนาเข้ามา ดังนั้น ความพยายามที่จะสร้างระบบปรัชญาขึ้นมาใหม่ของ นิชิตะ ด้วยการประนีประนอมความคิดเชิงวัฒนธรรมกับระบบคุณค่าระหว่างตะวันตก/ตะวันออกที่ขัดแย้งกันอยู่ ณ ช่วงเวลานั้น จึงไม่เพียงแต่เป็นการขบคิดเพื่อสร้างปรัชญาญี่ปุ่นเท่านั้น แต่ยังแสดงให้เห็นระบบคิดเชิงปรัชญาที่อยู่เหนือความขัดแย้งของการแบ่งแยกความเป็นตะวันตก/ตะวันออก (Dumoulin, 1989: 88; Jansen, 1972: 378; Wakabayashi, 1998: 234)

อย่างไรก็ดี แม้ว่าจะก่อนหน้านี้จะมีปรัชญาญี่ปุ่นโบราณของโตเง็นมาก่อนก็ตาม แต่สาเหตุประการสำคัญที่ทำให้ปรัชญาของนิชิตะ ซึ่งแม้เป็นปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ (modern Japanese philosophy) แต่ในแวดวงนักวิชาการทางปรัชญาของญี่ปุ่น ต่างพากันยอมรับให้เป็นปรัชญาญี่ปุ่นโดยแท้จริง นั้นเพราะนิชิตะได้วางรากฐานทางปรัชญาที่ชัดเจนเอาไว้ โดยอาศัยความคิดทางปรัชญาตะวันออก (eastern philosophical ideas) ผสมผสานและตีความร่วมกับลักษณะและรูปแบบในทางปรัชญาตะวันตก (western philosophical format and style) ซึ่งยังถือเป็นการแผ้วถางให้นักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโตรุ่นหลัง ได้นำเอาแนววิสัยของเขาไปต่อยอดในทางทำปรัชญาอีกมากมาย (Brannigan, 2000: 50) โดยเฉพาะการที่นิชิตะหันกลับไปศึกษาวิธีการทาง

ปรัชญาของโดเจ็นเพื่อนำมาพัฒนาระบบปรัชญาของเขานั้น ไม่เพียงแต่จะเป็นรากฐานให้แก่สำนักเกียวโตเท่านั้น แต่ยังมีส่วนสำคัญยิ่งต่อการปลุกกระแสชักนำให้บรรดานักคิดนักปรัชญาที่อยู่ร่วมสมัยกัน ได้หันมาศึกษาหลักคำสอนของโดเจ็นในมิติทางปรัชญากันอย่างจริงจัง ส่งผลให้ปรัชญาโบราณของโดเจ็นได้ถูกนำมาพูดถึง ในฐานะของการเป็นปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผนดั้งเดิม (classical Japanese philosophy) ต่อมาในภายหลัง

อีกทั้งปรัชญาของนิชิตะ ซึ่งต่อมายังหมายรวมไปถึงปรัชญาของแวดวงนักคิด (circle of thinkers) แห่งสำนักเกียวโต ที่ได้แรงบันดาลใจมาจากการทำปรัชญาของนิชิตะนั้น ถือได้ว่าเป็นความสำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อประวัติศาสตร์ปรัชญาของประเทศญี่ปุ่น ดังนั้น เมื่อใดที่มีการเอ่ยถึงปรัชญาสำนักเกียวโตขึ้นมา นั้นจึงหมายถึงช่วงเวลาพิเศษที่ปรัชญาญี่ปุ่นได้อุบัติขึ้นในศตวรรษที่ 20 ซึ่งทำให้ปรัชญาสำนักเกียวโตนั้นถูกยอมรับให้เป็นปรัชญาญี่ปุ่นขนานแท้ (original) ตามนิยามของปรัชญาในยุคสมัยใหม่ ด้วยเหตุนี้เอง นิชิตะ และนักคิดในกลุ่มสำนักเกียวโต จึงเป็นผู้ทำหน้าที่เสมือนหนึ่งสร้างสะพานเชื่อมขอบฟ้าของความรู้ทางปรัชญา ที่ทำให้แนวความคิดของตะวันตกได้มาบรรจบกับตะวันออก ผ่านการมีทำที่ยกย่องและชื่นชมต่อคุณค่าของปรัชญาตะวันตก และตะวันออกอย่างลึกซึ้ง และอาศัยการพิเคราะห์วิเคราะห์ตลอดจนวิพากษ์วิจารณ์ในการทำปรัชญา ซึ่งการมีบทบาทเช่นนี้เป็นสิ่งที่ทำให้นักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโตที่นำโดยนิชิตะ มีความแตกต่างไปจากนักคิดชาวญี่ปุ่นคนอื่นในสมัยนั้น ที่ทำการศึกษาปรัชญาตะวันตกโดยมักจะหลีกเลี่ยงการเอากระแสความเป็นญี่ปุ่น (Japanese traditions) เข้าไปปะปนกับปรัชญาที่ตนศึกษา จากการมีฐานคติที่เชื่อว่าปรัชญาเป็นความรู้เฉพาะของตะวันตก ฉะนั้น การทำปรัชญาอย่างที่ นิชิตะ ได้เริ่มต้นไว้เป็นแนวทางให้แก่นักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโต จึงนับเป็นสิ่งสำคัญที่อุบัติขึ้นในประวัติศาสตร์ปรัชญาของญี่ปุ่น (Heisig, Kasulis, and Maraldo, 2011: 639-640)

ดังนั้น หากกล่าวถึงปรัชญาญี่ปุ่นโดยภาพรวมแล้ว จึงสามารถแบ่งยุคสมัยของประวัติศาสตร์ความคิด ออกได้เป็นสามระยะใหญ่ ๆ โดยระยะแรก คือ ปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่ ซึ่งถือเป็นยุคของปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผนดั้งเดิมที่มีโดเจ็นเป็นจุดหมายสำคัญ ส่วนระยะต่อมา คือ ปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ซึ่งเป็นยุคของปรัชญาสำนักเกียวโต ที่มี นิชิตะ เป็นจุดหมายสำคัญของการปรับกระบวนการทัศน์ให้เข้าสู่มิติของการทำปรัชญาในเชิงทางวิชาการ และส่งผลสืบเนื่องในระยะต่อมา คือ ปรัชญาญี่ปุ่นร่วมสมัย ซึ่งก็คือยุคสมัยของนักปรัชญาแห่งปลายศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมาจนถึงปัจจุบัน

ประสบการณ์พิสุทธิต์แท้

ปรัชญาของ นิชิตะ คิตะโร (philosophy of Nishida) เริ่มต้นจากความสนใจที่มีต่อประเด็นปัญหาว่า ด้วยประสบการณ์ดั้งเดิม (original experience) ของมนุษย์ โดยอาศัยแนวทางที่แตกต่างไปจากวิธีการของปรัชญาตะวันตก ซึ่งในสมัยนั้นการคิดหรือการทำปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับการไต่สวนประสบการณ์ของมนุษย์ ถือว่าได้รับอิทธิพลจากแนวคิดเรื่อง ประสบการณ์บริสุทธิ์ (pure experience) ของวิลเลียม เจมส์ (William James ค.ศ. 1842-1910) เป็นอย่างสูง แต่ในขณะเดียวกัน นิชิตะ เองก็เริ่มทำปรัชญาของเขาด้วยการวิพากษ์วิจารณ์และไต่สวนมโนทัศน์ประสบการณ์บริสุทธิ์ดังกล่าว ที่มีรากฐานมาจากปรัชญาและจิตวิทยาของ วิลเลียม เจมส์ จากนั้นนิชิตะจึงได้เสนอแนวคิดทางปรัชญาของตนเองขึ้นมา นั่นคือมโนทัศน์ว่าด้วย ประสบการณ์พิสุทธิต์แท้

(junsui keiken หรือ truly pure experience)⁸ โดยเป็นการให้คำอธิบายถึงประสบการณ์ดั้งเดิมของมนุษย์ในเชิงอัสต์ ซึ่งแนวคิดดังกล่าวปรากฏในปรัชญาอนุพันธ์ชั้นแรกสุดของเขาที่มีชื่อว่า การศึกษาวิเคราะห์ความดี (Zen no Kenkyuu หรือ A Study of Good) ทั้งยังเป็นจุดตั้งต้นทางมโนทัศน์อันสำคัญ ที่มีความเกี่ยวเนื่องกับระบบคิดทางปรัชญาทั้งหมดของนิชิตะ

อย่างไรก็ดี ถึงแม้นิชิตะจะเสนอแนวคิดเรื่อง ประสบการณ์พิสุทธ์แท้ ตามแนวทางของตนเอง แต่กระนั้น เขาก็ไม่เคยปฏิเสธถึงแรงบันดาลใจแรกสุด ซึ่งมาจากความประทับใจที่มีต่อทฤษฎีของวิลเลียม เจมส์ โดยแรงบันดาลใจและความมุ่งมั่นดังกล่าว ได้ปรากฏให้เห็นในจดหมายที่นิชิตะเขียนถึง สุกุกิ ดี.ที. (Suzuki Daisetsu Teitaro ค.ศ. 1870-1966) มีใจความตอนหนึ่งว่า “ผมอยากจะสร้างปรัชญาของตัวเอง ที่อธิบายถึงความเป็นจริงของจิต เพื่อใช้แทนชุดความคิดที่ปรัชญาตามกระแสนิยมยึดถือกันเป็นพื้นฐาน และผมพบว่า ประสบการณ์บริสุทธิ์ ของ วิลเลียม เจมส์ นั้นน่าสนใจจริง ๆ” (Nishida, n.d. cite in Wilkinson, 2009: 31)

ทั้งนี้ แนวคิดทางปรัชญาของวิลเลียม เจมส์ นอกจากจะเป็นปฏิปัตินิยมแล้ว ในอีกทางหนึ่งเขายังจัดให้ตัวเองเป็นนักคิดในกลุ่มประสบการณ์นิยมแบบสุดขั้ว (radical empiricism) ซึ่งมีความแตกต่างไปจากประสบการณ์นิยมแบบแผนดั้งเดิม (classical empiricism) โดยหลีกเลี่ยงวิธีการแบ่งแยกสภาวะของการเกิดประสบการณ์ออกเป็นทวิลักษณ์อย่างที่นักคิดในกลุ่มประสบการณ์นิยมดั้งเดิมมักใช้กัน โดยที่สภาวะของผู้รับรู้ (perceiver) กับสิ่งที่ถูกรู้ (perceived) ถูกแบ่งออกเป็นสองสภาวะ ในลักษณะเดียวกับการแบ่งแยกผู้รู้ (knower) ออกจากการรู้ (known) ดังนั้นแนวคิดเรื่องประสบการณ์บริสุทธิ์ของวิลเลียม เจมส์ จึงถูกนำมาใช้เพื่อแก้ปัญหาในจุดนี้ โดยข้อเสนอของเขายืนยันว่า ประสบการณ์บริสุทธิ์ไม่ใช่ทั้งเรื่องของสภาพจิตและสภาพวัตถุ (neither mental nor material) แต่ประสบการณ์บริสุทธิ์มีสภาพเป็นกลาง (neutral) จากทวิลักษณ์ ฉะนั้นประสบการณ์บริสุทธิ์จึงไม่ใช่ทั้งจิตหรือสสาร (neither mind nor matter) ไม่เป็นทั้งอัตบุคคลหรือวัตถุ (neither subject nor object) เนื่องจากเจมส์นั้นมองว่า ประสบการณ์ทั้งหมดเป็นรูปแบบการทำงาน (function) ที่เกิดขึ้นภายในความคิด ทำให้สิ่งที่เรียกว่าประสบการณ์บริสุทธิ์ที่มีสภาพเป็นกลาง ที่จะให้ผลสัมฤทธิ์ของการพิจารณาประสบการณ์นั้นจากการตัดสินใจผ่านบริบทต่าง ๆ ที่เข้ามาแวดล้อมตัวตน (self) และการปฏิบัติของเจตจำนง (effort of will) ณ ขณะที่เกิดประสบการณ์ขึ้นในความคิด (Wilkinson, 2009: 32-34)

ดังจะเห็นได้ว่า ด้วยพื้นฐานแนวคิดเช่นนี้ จึงทำให้นอกจากบทบาทในทางปรัชญาแล้ว หากในสกุลความคิดทางจิตวิทยา (school of psychology) วิลเลียม เจมส์ ได้ถูกจัดให้เป็นนักจิตวิทยาในกลุ่มหน้าที่นิยมทางจิต (functionalism) ที่ให้ความสำคัญกับการปฏิบัติงานของความสามารถที่ตอบสนองต่อสภาพแวดล้อม ซึ่งสอดคล้องกับการที่เจมส์นั้นมองว่า ประสบการณ์บริสุทธิ์มีสภาพเป็นกลางที่รอความคิดเข้ามาดำเนินการปฏิบัติกรกับประสบการณ์ที่ได้รับ โดยผลจากการปฏิบัติทางความคิดจะทำให้เกิดความเป็นจริงที่เป็นอัตวิสัยหรือ

⁸ ในงานเขียนชั้นปฐมภูมิของนิชิตะ ใช้คำว่า 純粋経験 (junsui keiken : จุนซุย เคเค็น) เพื่อระบุถึงประสบการณ์อันบริสุทธิ์ดั้งเดิมของมนุษย์ ซึ่งประกอบด้วยคำว่า 純粋 (junsui : จุนซุย) หมายถึง บริสุทธิ์หมดจด และอีกคำคือ 経験 (keiken : เคเค็น) หมายถึง ประสบการณ์ ดังนั้นความหมายโดยคำเมื่อรวมกันแล้วจึงหมายถึง ประสบการณ์บริสุทธิ์อันหมดจด แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นประสบการณ์บริสุทธิ์ของนิชิตะ มีความแตกต่างไปจากประสบการณ์บริสุทธิ์ของวิลเลียม เจมส์ ในการนี้ผู้เขียนจึงเล็งเห็นประโยชน์จากการใช้คำไวพจน์ในภาษาไทย ที่ให้ความหมายในขอบข่ายเดียวกันได้ คือ คำว่า บริสุทธิ์ และ พิสุทธ์ ซึ่งทั้งสองคำสามารถที่นำมาใช้สร้างความชัดเจนต่อกรณีนี้ได้เป็นอย่างดี ดังนั้น ในการถอดความ pure experience ที่มีรากฐานมาจากแนวคิดของ วิลเลียม เจมส์ นั้น ผู้เขียนจะถอดความตามอย่างที่ใช้กันแพร่หลายว่า ประสบการณ์บริสุทธิ์ แต่หากเป็นคำว่า junsei keiken ที่มาจากมโนทัศน์ของนิชิตะแล้ว ผู้เขียนจะถอดความโดยใช้คำว่า ‘ประสบการณ์พิสุทธ์แท้’ (junsui keiken) อย่างเป็นทางการเฉพาะเจาะจง

ภาววิสัยตามมา ซึ่งในจุดนี้เองเป็นสิ่งที่นิชิตะให้ความสนใจเป็นอย่างสูง แต่ถึงกระนั้น มุมมองของ นิชิตะ ที่มีต่อเรื่องประสบการณ์บริสุทธิ์นี้ ก็มีแง่มุมแตกต่างไปจากที่ เจมส์ ได้เคยเสนอไว้ เนื่องจากประสบการณ์บริสุทธิ์ของ เจมส์ นั้น เป็นรูปแบบการทำงานของความคิด จึงทำให้จิตสำนักตามทฤษฎีของเจมส์ นั้นยังทำงานอยู่บนพื้นฐานของสัจ เพราะจิตสำนักในทัศนะของเจมส์ นั้น มีหน้าที่ปฏิบัติการเลือกชุดความคิดจากประสบการณ์ที่ได้รับอยู่เสมอ เพื่อที่จะนำมาทำให้เกิดผลสัมฤทธิ์ในทางอภิปรัชญาหรือภาววิสัยในที่สุด

ทว่าในจุดนี้เองที่ทำให้ นิชิตะ มองว่าจิตสำนักตามทัศนะของวิลเลียม เจมส์ ยังขาดศักยภาพที่สำคัญอย่าง อัจฉนัตติกญาณ (intuition) ที่จะทำให้จิตรู้ตรงจากภายในได้ด้วยตัวของจิตเอง การขาดศักยภาพเช่นนี้ไป ทำให้หน้าที่การทำงานของจิตสำนักตามทัศนะของเจมส์ นั้น พลอยขาดความเป็นเอกภาพที่จะบรรลุถึงสภาพเป็นกลางในประสบการณ์บริสุทธิ์ เพราะทุกอย่างยังต้องอาศัยสิ่งที่เรียกว่าความคิดเป็นตัวตัดสิน ดังนั้น นิชิตะ จึงแก้ไขปัญหาดังกล่าว ด้วยการเสนอแนววิธีเข้าถึงสภาพเป็นกลางของประสบการณ์ดั้งเดิมด้วยกระบวนการที่เรียกว่า ปัญญาญาณ⁹ ซึ่งอาศัยแนวคิดเรื่องการรู้แจ้ง (enlightenment) ในทางพุทธศาสนานิกายเซ็นเป็นพื้นฐาน จึงทำให้ประสบการณ์บริสุทธิ์ (pure experience) ในทัศนะของนิชิตะนั้น มีความพิสุทธิ์แท้ (junsui หรือ truly pure) ในเชิงของการมุ่งไปสู่สัจ โดยที่ นิชิตะ ได้ให้นิยามถึงปัญญาญาณเอาไว้ ดังนี้

ยิ่งสิ่งที่เรียกว่า ปัญญาญาณ ในที่นี้ ยิ่งกล่าวได้ว่าเป็นสภาพอุดมคติ และเป็นการหยั่งรู้โดยตรงถึงสิ่งที่อยู่สูงกว่าประสบการณ์โดยทั่วไป [ที่ปะปนด้วยความคิด] จึงถือเป็นการหยั่งรู้ที่ควรตระหนักถึงสภาวะปฏิพัฒนาการ¹⁰ [อย่างไรก็ตาม] ณ ขณะที่เรียกว่าการหยั่งรู้ก็เป็นสิ่งเดียวกับการรับรู้ธรรมดาสามัญ ทว่าโดยเนื้อหานั้น เป็นสิ่งที่รวมรวบลุ่มลึกเสียยิ่งกว่านั้น¹¹ [กระนั้นเลย] บางคนคิดว่า ปัญญาญาณก้าวพ้นกาล เทศะ ปัจเจกบุคคล และ [จึงเข้าใจไปว่า] สิ่งเหล่านั้นแตกต่างไปจากการรับรู้โดยธรรมดาสามัญ ณ ขณะที่พินิจสภาพแท้จริงของความเป็นจริง แต่หากพิจารณาจากมุมมองของประสบการณ์พิสุทธิ์แท้อย่างเคร่งครัด เจกเช่นที่กล่าวไปแล้วนั้น ประสบการณ์ [ธรรมดาสามัญ] ไม่ได้ถูกจำกัดให้อยู่ในลักษณะการที่ขึ้นกับกาล เทศะ ปัจเจกบุคคล เป็นต้น ซึ่งในทางกลับกัน การจำแนก [ลักษณะการ] เหล่านี้ คือสิ่งที่เกิดขึ้นโดยอาศัยการหยั่งรู้ที่ทำให้ก้าวพ้นไปจากตัวมันเอง¹² (Nishida, 1999: 99, 102-103)

แนวคิดดังกล่าวของ นิชิตะ คือการชี้ให้เห็นว่า ปัญญาญาณ คือเครื่องมือทางญาณวิทยาที่สำคัญเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากทำให้เข้าใจถึงสภาพความเป็นจริงโดยธรรมชาติ ที่อยู่เบื้องหลังสิ่งต่าง ๆ ว่าแท้จริงแล้วไม่ควรถูกมองว่าแยกจากกันโดยวิธีปฏิพัฒนาการ อีกทั้งยังชี้ให้เห็นว่า การรับรู้สิ่งที่ตกอยู่ภายใต้กาลและเทศะทั้งหมดก็เป็นเอกภาพเดียวกับอภิปรัชญาที่เกิดขึ้นภายในความสำนึก รู้ว่าการที่สิ่งต่าง ๆ ถูกแยกออกจากกัน

⁹ ในงานเขียนชั้นปฐมภูมิของนิชิตะ ใช้คำว่า 知的直観 (chiteki chokkan : จิเทคิ จกคัง) ความหมายตามคำ คือ 'การหยั่งรู้โดยตรงด้วยปัญญา' ส่วนงานชั้นทุติยภูมิอื่น ๆ ในภาษาอังกฤษมักใช้คำว่า intellectual intuition ดังนั้น เมื่อพิจารณาจากทั้งเอกสารปฐมภูมิและทุติยภูมิแล้ว ผู้เขียนจึงเลือกถอดความว่า 'ปัญญาญาณ' ซึ่งยังเป็นคำในภาษาไทยที่มีความสอดคล้องกับแนวคิดทางพุทธศาสนาอย่าง ที่ นิชิตะ ได้นำมาใช้เป็นฐานความคิด

¹⁰ 余がここに知的直観というのはいわゆる理想的なる、普通に経験以上といっている者の直覚である。弁証的に知るべき者を直覚するのである、...

¹¹ 直覚という点においては普通の知覚と同一であるが、その内容においては遙にこれより豊富深遠なるものである。

¹² 或人は知的直観がその時間、空間、個人を超越し、实在の真相を直視する点において普通の知覚とその類を異にすると考えている。しかし前にもいったように、厳密なる純粹経験の立場より見れば、経験は時間、空間、個人等の形式に拘束せられるのではなく、これらの差別はかえってこれらを超越せる直覚に由りて成立するものである。

นั้น มีสาเหตุมาจากการรับรู้ประสบการณ์ที่เข้ามาสู่ตัวเราอย่างขาดการไตร่ตรองด้วยปัญญาญาณ ดังนั้น จึงหมายความว่า ประสบการณ์ธรรมดาสามัญที่เรารับรู้ได้โดยทั่วไป กับประสบการณ์พิสุทธิ์แท้ อันที่จริงแล้วก็คือ ประสบการณ์ดั้งเดิมเดียวกัน ที่ทั้งอยู่ภายใต้เงื่อนไขของกาลและเทศะ แต่ในขณะเดียวกันก็ไม่จำเป็นต้องขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของกาลและเทศะด้วยเช่นกัน เพราะทุกอย่างล้วนขึ้นอยู่กับ การหยั่งรู้ภายในจิตด้วยปัญญาญาณ

ด้วยเหตุนี้ แม้จะได้รับแรงบันดาลใจมาจากทฤษฎีของ วิลเลียม เจมส์ แต่ในขณะเดียวกัน นิชิตะ ก็มี ความเห็นต่างไปจากฐานคติของนักปรัชญาฝ่ายประสบการณ์นิยมสุดขั้ว ซึ่งยังรวมไปถึงแนวคิดของนักจิตวิทยา ในกลุ่มที่ยึดถือทฤษฎีโครงสร้างทางจิตหรือหน้าที่นิยมทางจิต ที่มักจะผูกโยงแนวคิดเรื่องอชฌัตติกญาณ (intuition) ให้เข้ากับประสบการณ์อันเป็นผลสัมฤทธิ์ที่ได้จากปฏิบัติการทางความคิดเพียงอย่างเดียว เพราะ การผูกโยงเช่นนี้ นอกจากจะเป็นการละเลยสิ่งที่เรียกว่าปัญญาญาณแล้ว ยังกลายเป็นการผลักไสให้การหยั่งรู้ ไม่ว่าจะเป็นโดยปัญญาญาณหรือแม้แต่อชฌัตติกญาณก็ตาม ต้องกลายเป็นสภาวะที่ถูกเก็บงำอยู่เบื้องหลังความคิด เพราะการขาดปัญญาญาณทำให้ขาดศักยภาพในการเข้าถึงสภาวะเป็นกลางของประสบการณ์ เมื่อขาดการเข้าถึง สภาวะเป็นกลาง ในท้ายที่สุดก็นำมาสู่บ่อเกิดของการมีมุมมองแบบอัตวิสัยหรือภาววิสัยอย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งในที่สุดวิธีคิดของนักคิดในกลุ่มดังกล่าว ก็ไม่ได้ช่วยให้ก้าวพ้นความคิดเชิงทวิลักษณ์ แต่ในทางตรงกันข้าม กลับยิ่งเป็นการตอกย้ำว่า การรับรู้เชิงทวิลักษณ์เป็นสิ่งที่เข้ามาปะปนในความคิดอยู่เสมอ ดังนั้น นิชิตะ จึงได้ เสนอแนวคิดที่เป็นภาพจำใหม่ของอชฌัตติกญาณ ซึ่งมีแกนกลางอยู่ที่จิตอันพึงมีสติปัญญา อย่างที่เขาเรียกว่า ปัญญาญาณ โดยเสนอผ่านทัศนะดังต่อไปนี้

กระนั้น สิ่งที่เราเรียกว่าปัญญาญาณ ไม่ได้หมายถึงการหยั่งรู้ทั่วไปในเชิงนามธรรมซึ่งแยกขาดจากความเป็นจริง¹³ [เพราะ] หากพิจารณาปัญญาญาณในแง่เดียวกันนี้ การประสานกันของสิ่งที่ปัญญาญาณในมูลฐานความคิดก็คือความกระจ่างรู้ [นอกจากนี้] ความคิดที่เป็นกระบวนการอย่างหนึ่ง และต้องหยั่งรู้ถึงเอกภาพในมูลฐานของกระบวนการ อย่างที่เจมส์เรียกว่า “กระแสความสำนึก” ซึ่งพอจะเทียบสิ่งนี้ได้กับความสำนึกในเรื่อง “ไฟสำหรับหนึ่งบนโต๊ะ” และเมื่อภาคประธานถูกทำให้ตระหนัก รู้ ก็หมายรวมถึงภาคลักษณะด้วยโดยนัย [กลับกัน] เมื่อภาคลักษณะถูกทำให้ตระหนัก รู้ ก็หมายรวมถึงภาคประธานด้วยโดย นัยเช่นกัน จึงกล่าวได้ว่า เป็นการดำเนินไปโดยรากฐานของการหยั่งรู้ชนิดหนึ่ง¹⁴ [อย่างไรก็ตาม] ยังมีปัญญาญาณ [ซึ่งหยั่งรู้] บนรากฐานของเจตจำนง เช่นเดียวกับที่มีปัญญาญาณ [ซึ่งหยั่งรู้] บนรากฐานของความคิด [ด้วยเหตุนี้] การที่เราเกิดเจตจำนง ต่อบางสิ่งบางอย่าง เป็นเพราะเราหยั่งรู้สภาวะหนึ่งเดียวของผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ ฉะนั้น เจตจำนงจึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้น โดยการหยั่งรู้¹⁵ (Nishida, 1999: 107-108, 110)

หากพิจารณาจากทัศนะของนิชิตะดังกล่าวข้างต้น จะพบแง่มุมที่นิชิตะได้พยายามเสนอภาพจำใหม่ เกี่ยวกับอชฌัตติกญาณ ซึ่งเขาไม่ได้เริ่มต้นจากการคัดค้านแนวคิดของวิลเลียม เจมส์ ทั้งหมดเสียทีเดียว เพราะ นิชิตะเองก็เห็นว่าสิ่งที่เจมส์เสนอมานั้น ดำเนินมาอย่างถูกทิศทางแล้ว หากแต่วิธีการทางญาณวิทยาที่เจมส์ นำมาใช้นั้นยังมีข้อบกพร่อง เพราะเมื่อพิจารณากันอย่างถึงที่สุดแล้ว ก็ยังไม่สามารถนำพาให้ออกจากหลุม

¹³ また知的直観とは事実を離れたる抽象的一般性の直覚をいうのではない。

¹⁴ 知的直観を右の如く考えれば、思惟の根柢には知的直観なる者の横わっていることは明である。思惟は一種の体系である、体系の根柢には統一の直観がなければならぬ。これを小にしては、ジェームスが「意識の流」においていっているように、「骨牌の一束が机上にある」という意識において、主語が意識せられた時客語が暗に含まれており、客語が意識せられた時主語が暗に含まれている、つまり根柢に一つの直観が働いているのである。

¹⁵ 思惟の根柢に知的直観があるように、意志の根柢にも知的直観がある。我々が或事を意志するというのは主客合一の状態を直覚するので、意志はこの直覚に由りて成立するのである。

พรางของการแบ่งแยกอัตวิสัย/ภาววิสัย อีกทั้งปรัชญาหรือโดยเฉพาะอย่างยิ่งนักจิตวิทยาตามกระแสนิยมตะวันตกที่ได้รับอิทธิพลจากความคิดของเจมส์ในสมัยนั้น ก็อาศัยฐานคติเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องอภิปรัชญาในมิติมุมมองเดียวกับเจมส์เป็นหลัก คือ การเชื่อว่าอภิปรัชญาเป็นสิ่งที่ได้มาจากความคิดและประสบการณ์ กล่าวคือ ประสบการณ์และความคิด คือ ตัวการที่คอยผลักดันให้กระแสดวงสำนึกทำงานตามหน้าที่ โดยจิตสำนึกจะคาดคะเนหรือเก็งผลสัมฤทธิ์ที่จะได้จากความคิดและการสะสมข้อมูลทางประสบการณ์ เพื่อที่จะแสดงให้เห็นได้ในเชิงประจักษ์ว่า ผู้รู้สามารถรับรู้ต่อสิ่งที่ถูกรู้ได้อย่างตรงไปตรงมา ซึ่งนิชิตะเห็นว่าภาพจำเกี่ยวกับอภิปรัชญาเรื่องนี้จำเป็นต้องได้รับการแก้ไขใหม่

ทั้งนี้ จากตัวอย่างที่นิชิตะได้หยิบยกเรื่องความสำนึกขึ้นมาเปรียบเปรยกับสำรับไฟบนมือ หากกล่าวอย่างขยายความจากตัวอย่างนั้นกับประโยคในทางตรรกวิทยา รวมถึงพิจารณาภายใต้ปรากฏการณ์ของผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ เราจะพบกับความจริงที่ว่า ผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ไม่ได้ถูกแยกขาดจากกัน เช่น เมื่อตัวเราซึ่งเป็นผู้รู้ (หรือในฐานะภาคประธานของประโยค) ได้ทำการจั่วไพ่หนึ่งใบขึ้นมาจากสำรับดังกล่าว และเมื่อไพ่ในมือนั้นถูกรู้ (หรือถูกแสดงในฐานะภาคลักษณะของประโยค) ผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ก็ติดอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์ในเอกภาพเดียวกัน คือ “ฉันรู้ว่า A คือ ไฟบนมือ” กับ “ไฟบนมือ ถูกรู้โดยฉันว่า คือ A” ซึ่งถึงแม้โดยรูปประโยคจะถูกแบ่งแยกออกเป็นภาคประธานกับภาคลักษณะ แต่หากพิจารณาปรากฏการณ์ทั้งสองตามความจริงแล้ว จะอย่างไรเสียก็ไม่สามารถที่จะแยกผู้รู้ในภาคประธานกับสิ่งที่ถูกรู้ในภาคลักษณะออกจากกันได้ เพราะหากแยกออกจากกันเมื่อไร ความรู้เกี่ยวกับปรากฏการณ์ของฉันกับไฟบนมือก็จะไม่เกิดขึ้นเป็นอันขาด แต่อะไรคือสิ่งที่ทำให้เราสามารถหยั่งรู้ได้ว่าฉันกับไฟบนมือเป็นเอกภาพที่ไม่อาจแยกขาดจากกันได้ เพราะถ้าเราไม่เคยมีความคิดหรือประสบการณ์ของกรณีนี้มาก่อน ความรู้ที่เกิดจากการหยั่งรู้โดยตรงในเรื่องเอกภาพของ ฉัน (ผู้รู้/ภาคประธาน) กับไฟบนมือ (สิ่งที่ถูกรู้/ภาคลักษณะ) ก็ย่อมไม่สามารถเกิดขึ้นได้เช่นกัน

ด้วยเหตุนี้ สิ่งที่นิชิตะเสนอต่อมา จึงเป็นการชี้ให้เห็นถึงมิติที่ลึกลงไปในอภิปรัชญา ซึ่งไม่ใช่อภิปรัชญาที่เกิดขึ้นโดยความคิดหรือประสบการณ์ล้วน ๆ หากแต่เป็นเจตจำนงของอภิปรัชญาที่สัมพันธ์กับการใช้สติปัญญาในการหยั่งรู้ถึงความเป็นจริงของสถานการณ์หรือปรากฏการณ์ต่าง ๆ ได้โดยตรง ซึ่งอภิปรัชญาในมิติมุมมองนี้ ก็คือสิ่งที่นิชิตะเรียกว่า ปัญญาญาณ ที่เป็นอิสระจากความคิด และเมื่อเป็นอิสระจากความคิด การรับรู้ที่เกิดขึ้นโดยตรงจากปัญญาญาณก็จึงเป็นอตรวิสัยที่ปราศจากทั้งอัตวิสัยและภาววิสัยอยู่ในที่ แต่ถึงกระนั้น นิชิตะเองก็เน้นย้ำอย่างหนักแน่นว่า ปัญญาญาณเช่นนี้แม้เป็นอตรวิสัยที่เกิดขึ้นโดยกระบวนการหยั่งรู้ภายในจิตสำนึก แต่ในขณะเดียวกันก็ไม่ใช่การหยั่งรู้นามธรรมที่จะสามารถตัดขาดไปจากความเป็นจริงได้ ฉะนั้นจากข้อเสนอในจุดนี้เอง ที่ทำให้เกิดภาพจำใหม่เกี่ยวกับกระบวนการหยั่งรู้ภายในจิตขึ้นมาว่า อภิปรัชญาไม่ได้เป็นเพียงสิ่งนิ่งเฉย (passive) เพื่อรอการสะสมข้อมูลที่จะได้รับจากประสบการณ์ภายนอกเท่านั้น แต่อภิปรัชญาอย่างทีนิชิตะนิยามไว้ว่า คือ ปัญญาญาณ ถือเป็นสิ่งที่มีความเจตจำนงในตัวเอง ปัญญาญาณจึงเป็นอภิปรัชญาที่มีสภาพกัมมันต์ (active) และสามารถกระทำการมุ่งหมายเจตจำนงออกไปยังสถานการณ์หรือปรากฏการณ์ของการรับรู้โลกภายนอก เพื่อรู้ความเป็นจริงได้โดยตรง

ดังจะเห็นได้ว่า ข้อเสนอดังกล่าวในเรื่อง ปัญญาญาณ ถือเป็นการแก้ไขข้อบกพร่องในเรื่องประสบการณ์บริสุทธิ์ของวิลเลียม เจมส์ ที่เสนอชุดความคิดเกี่ยวกับสภาพเป็นกลางของประสบการณ์ไว้ แต่เพราะสภาพเป็นกลางของประสบการณ์ตามทัศนะของเจมส์ ยังพัวพันอยู่กับสิ่งที่เรียกว่ากระแสดวงสำนึก จึงทำให้ประสบการณ์บริสุทธิ์ดังกล่าวต้องขาดความพิสุทธิ์แท้ไปโดยปริยาย ดังนั้น เมื่อนิชิตะเสนอว่า ในทุก ๆ ขั้นตอนของการเกิด

ประสบการณ์จากการรับรู้ ยังมีประสบการณ์ดั้งเดิมที่ยังไม่ถูกความคิดใด ๆ เข้ามาปรุงแต่ง ซึ่งจะสามารถเข้าถึงประสบการณ์เช่นนี้ได้ด้วยการอาศัยปัญญาญาณ โดยประสบการณ์ดังกล่าวก็คือสิ่งที่เรียกว่า ประสบการณ์พิสุทธิ์แท้ ดั่งนิยามที่นิชิตะได้ให้เอาไว้ว่า

การที่มีประสบการณ์เกิดขึ้น คือ [การที่] จิตเกิดรู้ความเป็นจริงอย่าง ที่สิ่งนั้นเป็น เมื่อละทิ้งการปรุงแต่ง [ประสบการณ์นั้น] โดยตนเองอย่างแท้จริง ก็คือการรู้ความเป็นจริง [แท้] เนื่องจากอันที่จริงนั้น สิ่งที่เราเรียกว่าประสบการณ์โดยปกติแล้วจะปะปนไปด้วยความคิดอะไรบางอย่าง ดังนั้น [ในทางตรงกันข้าม] สิ่งที่เราเรียกว่า พิสุทธิ์แท้ จึงเป็นสภาวะที่เป็นเช่นนั้นของประสบการณ์ตามจริง โดยปราศจากการตัดสินทางความคิดใด ๆ เพิ่มเติมแม้สักนิด¹⁶ (Nishida, 1999: 15)

ยิ่งไปกว่านั้น มโนทัศน์ประสบการณ์พิสุทธิ์แท้ ยังเป็นการชี้ให้เห็นปัญหาเกิดขึ้นจากการใช้ภาษา ซึ่งถูกจำกัดไว้กับไวยากรณ์หรือกระบวนการทางตรรกวิทยา อย่างเช่นในกรณีเมื่อเราต้องการจะเอ่ยประโยคเพื่อบอกถึงสถานการณ์บางอย่างที่เรากำลังมีประสบการณ์เกี่ยวกับบางสิ่ง โดยประโยคทั่ว ๆ ไปที่เราต้องกล่าวออกมาก็คือ “ฉันมีประสบการณ์” หรือ “มันเป็นประสบการณ์” ซึ่งจะเห็นได้ว่า รูปประโยคไม่ว่าจะโดยไวยากรณ์หรือโดยตรรกวิทยาก็ตาม ประโยคนั้นจำเป็นที่จะต้องประกอบไปด้วยประธานและกรรม (subject and object) เสมอ นั่นหมายความว่า การใช้ภาษาเพื่อบอกกล่าวเล่าถึงประสบการณ์ เท่ากับยังเป็นการเพิ่มระดับของการแบ่งแยกแบบทวิลักษณ์ให้เด่นชัดยิ่งขึ้น ดังนั้น สิ่งทีนิชิตะต้องการเสนอก็คือวิธีการที่จะให้คำอธิบายถึงประสบการณ์ดั้งเดิมที่เกิดขึ้นโดยตรงและมีความพิสุทธิ์แท้ อย่างที่สิ่งนั้นเป็นโดยไม่ถูกภาษาเข้ามาแบ่งแยก (Heisig, 2001: 43)

ทั้งนี้ หากนำประโยค “ฉันมีประสบการณ์” หรือ “มันเป็นประสบการณ์” มาตั้งข้อสังเกตเพิ่มเติมว่าจริงหรือไม่ที่การกล่าวถึงประสบการณ์ของเรา ประสบการณ์ที่ถูกเสนอออกมาจะไม่ใช่ประสบการณ์ดั้งเดิม เพราะภาษาเป็นตัวการทำให้เกิดการแบ่งแยกแบบทวิลักษณ์เสมอ ซึ่งหากพิจารณาถึงรูปประโยคดังกล่าวกับสถานการณ์ตัวอย่าง ในเรื่องความสัมพันธ์กับสำหรับไฟบนโต๊ะ จะพบว่าเมื่อเราเอ่ยประโยค “ฉันมีประสบการณ์ถึงไฟสำหรับนั้น” หรือ “ไฟสำหรับนั้นเป็นประสบการณ์ของฉัน” โดยความจริงแล้ว ฉันกับสำหรับไฟนั้น คือ เอกภาพที่เกิดขึ้นในประสบการณ์ แต่ในทันทีที่พูดออกมาเป็นภาษา เอกภาพดังกล่าวก็หายไป เพราะเมื่อพูดถึง ‘ฉัน’ เป็นประธาน ‘ไฟ’ ก็จะถูกแบ่งแยกไปเป็นภาคลักษณะ หรือไม่ว่าจะพูดถึง ‘ไฟ’ ก่อน โดยนำไฟมาเป็นประธานก็ตาม ในกรณีนี้เช่นกัน ‘ฉัน’ ก็จะถูกแบ่งแยกออกไปเป็นภาคลักษณะ ดังนั้นไม่ว่าเราจะสื่อสารโดยยึดฉันหรือไฟเป็นแกนหลักของประโยคก็ตาม ประโยคก็จะทำหน้าที่แบ่งแยกความคิดให้เข้าสู่รูปแบบทวิลักษณ์ แต่ถึงแม้เราจะถูกประโยคทางภาษาเข้ามาจำกัดความคิดให้อยู่ในรูปแบบทวิลักษณ์ก็ตาม ทว่าในขณะที่เรากำลังการหยั่งรู้ภายในที่เกิดขึ้น ก็ทำให้เราสำนึกถึงเอกภาพที่พ้นไปจากข้อจำกัดของภาษาอยู่เสมอ ซึ่งเป็นผลมาจากเจตจำนงของปัญญาญาณ ที่ทำให้เรารู้ถึงเอกภาพนั้นได้โดยตรง

ด้วยการชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดในการเข้าถึงประสบการณ์ ที่ถูกภาษาและตรรกะเป็นตัวกระทำให้เกิดทวิลักษณ์ขึ้นในความคิดอยู่เสมอ นั้น จึงนำมาสู่ข้อสงสัยในเรื่องปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในจิต เพราะถึงแม้นิชิตะจะนิยามประสบการณ์พิสุทธิ์แท้เอาไว้ว่าอย่างชัดเจนว่าเป็นสิ่งที่แตกต่างจากความคิดก็ตาม แต่ในเมื่อความคิด

¹⁶ 経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従って知るのである。純粹というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。

แบบทวิลักษณะถือเป็นสิ่งที่เจือปน ประจักษ์ และทำงานอยู่ตลอดเวลาในจิตของเรา ซึ่งข้อสงสัยในจุดนี้ถือเป็นคำถามสำคัญ เพื่อนำไปสู่การไต่สวนความพิสุทธ์แท้ที่มีอยู่ในประสบการณ์ดั้งเดิม อย่างที่นิชิเดเองก็ตั้งคำถามเช่นนี้ในงานของเขาว่า “ตามความหมายดังที่กล่าวไปนั้น ปรากฏการณ์ทางจิตแบบไหน คือ ความเป็นจริงของประสบการณ์พิสุทธ์แท้ๆ”¹⁷ (Nishida, 1999: 17)

คำถามดังกล่าว คือ การเริ่มต้นไต่สวนความสัมพันธ์ระหว่างปรากฏการณ์ทางจิตกับนิยามของประสบการณ์พิสุทธ์แท้ตามที่ นิชิเด ได้ให้ไว้ อีกทั้งยังเป็นการเริ่มต้นข้อสงสัยที่แสดงให้เห็นว่า การที่ปรากฏการณ์ซึ่งเกิดขึ้นภายในจิตนั้นประกอบด้วยความคิดและประสบการณ์ เช่นนั้นหากมีคนคนหนึ่งเกิดประสบการณ์ขึ้นในจิต ปรากฏการณ์ภายในจิตที่เป็นความพิสุทธ์แท้อย่างที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับความคิด จะถูกอธิบายออกมาในรูปแบบใด โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากไม่ใช่ในแบบที่ถูกนำเสนอผ่านปรัชญาตะวันตกตามกระแสนิยม (ณ สมัยนั้น) ไม่ว่าจะเป็นทฤษฎีจิตนิยมที่มีความเป็นนามธรรมสูง หรือแม้แต่ทฤษฎีในกลุ่มประสบการณ์นิยมสุดขั้วที่เน้นหนักเรื่องการทำงานของความคิดในเชิงรูปธรรมก็ตาม ในกรณีนี้ นิชิเด ได้เริ่มต้นจากการชี้ให้เห็นปัญหาของฐานคติที่มีเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางจิตว่า “การรู้ผัสสะหรือการรับรู้ที่ตกอยู่ภายใต้สิ่งนี้ [ภายใต้ปรากฏการณ์ทางจิต] ไม่ว่าใครก็ไม่มีความเห็นแตกต่าง ทว่ายิ่งไปกว่านั้นคือเชื่อว่า ปรากฏการณ์ของจิตทั้งหมดเป็นสิ่งที่ปรากฏตามแบบแผนนี้”¹⁸ (Nishida, 1999: 17)

นิชิเด ได้ชี้ให้เห็นปัญหาจากฐานคติเดิมที่มักปรากฏในปรัชญาตะวันตก และรวมถึงจิตวิทยาตะวันตกที่อาศัยฐานคติบางอย่างจากปรัชญา ซึ่งโดยมากก็มักจะเอาการรู้ผัสสะ (sensation) กับการรับรู้ (perception) เข้าไปปะปนในการสร้างชุดคำอธิบายที่เกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางจิต นิชิเด เห็นว่าการไม่แบ่งแยกการรู้ผัสสะออกจากการรับรู้ให้ชัดเจน ถือเป็นความสับสนเสี่ยงที่จะทำให้เกิดความเข้าใจผิดว่า ความรู้เกี่ยวกับประสบการณ์ทั้งหมดเป็นเรื่องของอชฌัตติกญาณเท่านั้น ที่ทำให้สามารถหยั่งรู้โดยตรงได้จากการเงี่ยหรือการคะเนเอาด้วยความคิดล้วน ๆ โดยหลงลืมมิติของอารมณ์ความรู้สึกไป ดังที่ นิชิเด ได้หยิบยกตัวอย่างเรื่องความทรงจำ เพื่อนำมาชี้ให้เห็นต่อกรณีนี้ว่า “แม้กระทั่งเรื่องของความทรงจำ ความสำนึกในอดีตก็น่าได้เกิดขึ้นโดยตรง ด้วยเหตุนี้จึงไม่ใช่การหยั่งรู้โดยตรงถึงอดีต การรู้สึกถึงอดีตก็คืออารมณ์ของ ณ ปัจจุบัน”¹⁹ (Nishida, 1999: 17-18)

ทั้งนี้ จากตัวอย่างที่ นิชิเด ได้หยิบยกมานั้น เป็นการเสนอให้เห็นว่า หากพิจารณาเกี่ยวกับเรื่องความทรงจำซึ่งเป็นประสบการณ์ที่เคยเกิดขึ้นในอดีต ปรากฏการณ์ที่เราระลึกถึงอดีตในลักษณะนี้ ไม่อาจเรียกว่าเป็นการรับรู้โดยตรงของจิตที่มีต่อประสบการณ์ในอดีตได้ เพราะประสบการณ์ที่สิ้นสุดลงไปแล้ว ไม่สามารถทำให้เกิดการรับรู้ต่อสิ่งนั้นได้อย่างตรงไปตรงมา เมื่อเป็นเช่นนั้นก็ไม่สามารถยืนยันได้ว่า การรู้ประสบการณ์ในอดีตเกิดขึ้นโดยอชฌัตติกญาณตามทัศนะของนักประสบการณ์นิยมสุดขั้ว ในการโต้แย้งประการนี้ นิชิเด จึงได้เน้นย้ำถึงข้อเสนอของเขาว่า การที่จิตมีความสำนึกถึงอดีต เกิดจากการรู้ผัสสะทางใจ ที่จิตเข้าไปล่วงรู้ปรากฏการณ์อันเป็นอารมณ์ความรู้สึกที่เกิดขึ้นในความสำนึก โดยความสำนึกดังกล่าวเป็นสิ่งที่เกิดขึ้น ณ ปัจจุบัน ซึ่งอาศัยประสบการณ์ในอดีตมาเป็นอารมณ์ของจิต ฉะนั้น การหยั่งรู้โดยตรงของจิตในลักษณะนี้ จึงต้องอาศัยเจตจำนงของปัญญาญาณ ไม่ใช่อาศัยการเงี่ยหรือคะเนเอาโดยอชฌัตติกญาณที่พันผูกอยู่กับความคิด

¹⁷ 右にいったような意味において、如何なる精神現象が純粹経験の事実であるか。

¹⁸ 感覚や知覚がこれに属することは誰も異論はあるまい。しかし余は凡ての精神現象がこの形において現われるものであると信ずる。

¹⁹ 記憶においても、過去の意識が直に起ってくるのでもなく、従って過去を直覚するのでもない。過去と感ずるのも現在の感情である。

เพียงอย่างเดียวเท่านั้นจึงจะทำได้ อีกทั้งข้อโต้แย้งตามที่ นิชิตะ ได้เสนอมานำไปสู่การเชื่อเชิญให้พิจารณาปรากฏการณ์ทางจิตในสองประเด็นหลัก ที่เกี่ยวข้องกับมูลฐานของประสบการณ์ ดังต่อไปนี้

ประการแรก ปัญหาที่เกิดขึ้นคือประสบการณ์พิสุทธ์แท้เป็นสิ่งเรียบง่ายหรือซับซ้อน เพราะถึงแม้จะเป็นประสบการณ์พิสุทธ์แท้จากการรู้โดยตรงก็ตาม แต่สิ่ง [เรียบง่าย] นี้ถูกทำให้เป็นส่วนประกอบของประสบการณ์ในอดีตหรือไม่ อีกทั้งต่อมาหากพิจารณาจากแง่ที่สามารถวิเคราะห์องค์ประกอบได้เป็นส่วน ๆ ก็ถือว่าซับซ้อนได้แต่ไม่ว่าประสบการณ์พิสุทธ์แท้จะมีความซับซ้อนแค่ไหนก็ตาม [ทว่า] ณ ช่วงขณะนั้น [ที่เกิดประสบการณ์] คือความเป็นจริงหนึ่งเดียวที่เรียบง่ายเสมอ²⁰ [...] ในทำนองเดียวกันนี้ ณ ตอนที่ได้ทำการวิเคราะห์ความสำคัญอันเป็นปัจจุบันไปแล้วก็เช่นกัน สิ่งที่ถูกนำมาให้วิเคราะห์นั้น ก็ไม่นับว่าเป็นความสำคัญ ณ ปัจจุบันอีกต่อไปแล้ว [ฉะนั้น] หากพิจารณาทุกอย่างจากมุมมองของประสบการณ์พิสุทธ์แท้ กรณีเหล่านั้นก็เป็นทั้งความเรียบง่าย และเป็นทั้งความดั้งเดิม²¹ (Nishida, 1999: 19-20)

ประการต่อมา การก่อตัวของประสบการณ์พิสุทธ์แท้ที่เกิดขึ้นนั้นครอบคลุมไปถึงไหน ความเป็นปัจจุบันของประสบการณ์พิสุทธ์แท้ ณ ขณะที่คิดเกี่ยวกับปัจจุบัน ย่อมไม่ใช่ความเป็นปัจจุบันจากความคิดอย่างที่ปรากฏต่อเรา ณ ปัจจุบัน [เพราะ] ณ ความเป็นปัจจุบันในฐานะความเป็นจริงจากความสำคัญ จะต้องต่อเนื่องโดยกาลเวลาราวหนึ่ง จึงกล่าวได้ว่า การจดจ่อของความสำคัญ คือสิ่งที่ปัจจุบันในทุกขณะ ด้วยเหตุนี้ ขอบเขตของประสบการณ์พิสุทธ์แท้ จึงมาสอดคล้องกับขอบเขตของความตระหนักสำหรับเราเอง แต่ที่ยิ่งไปกว่านั้น [ข้าพเจ้า] คิดว่า ขอบเขตนี้ไม่ได้อยู่ภายใต้ความตระหนักเดียวเสมอไป [เพราะ] การหันเหความตระหนักไปสู่สภาพที่ไม่แบ่งแยกผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ นั้น เป็นสิ่งที่เราสามารถทำได้โดยไม่ปะปนกับความคิดแม้เพียงเล็กน้อย²² (Nishida, 1999: 20-21)

อย่างไรก็ดี หากกล่าวอย่างขยายความตามทัศนะของนิชิตะ ในเรื่องมูลฐานของประสบการณ์ทั้งสองประการข้างต้นจะพบว่า เป็นความพยายามที่จะแยกแยะเอาความคิดและประสบการณ์ออกจากกัน โดยชี้ให้เห็นว่า ประสบการณ์บางอย่างไม่ได้ขึ้นอยู่กับความคิดเสมอไป เพราะในบรรดาประสบการณ์ที่เกิดแก่คนเรานั้น ก็ยังแยกเป็นประสบการณ์ที่เกิดจากการรับรู้สิ่งภายนอก กับอีกแบบคือประสบการณ์ที่เกิดจากอารมณ์ของจิตเองจากภายใน ซึ่งประสบการณ์เหล่านี้เองที่คอยปกคลุมประสบการณ์ดั้งเดิมจนทำให้ความพิสุทธ์แท้ถูกซ่อนเร้นไปจากความสำคัญ มิหนำซ้ำยังทำให้เกิดความคิดของปัจเจกเข้ามาทำการแบ่งแยกผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ออกจากกัน โดยทั้งหมดนี้เป็นการทำลายเอกภาพแห่งความเรียบง่ายของประสบการณ์พิสุทธ์แท้ และทำให้ความเรียบง่ายนั้นกลายเป็นปรากฏการณ์ทางจิตที่ซับซ้อน

ดังนั้น การเข้าถึงประสบการณ์พิสุทธ์แท้จึงต้องสำเหนียกเพียง ณ ปัจจุบันเท่านั้น ทว่าความเป็นปัจจุบันแม้ภายนอกเป็นสิ่งที่ดูเหมือนเรียบง่าย แต่เมื่อใดที่เราพยายามจะคิดถึงปัจจุบัน นั่นก็เป็นการทำลายความเป็น

²⁰ 先ず純粹経験は単純であるか、はた複雑であるかの問題が起ってくる。直下の純粹経験であっても、これが過去の経験の構成せられた者であるとか、また後にこれを単一なる要素に分析できるとかいう点より見れば、複雑といってもよからう。しかし純粹経験はいかに複雑であっても、その瞬間においては、いつも単純なる一事実である。

²¹ これと同じく、現在の意識を分析した時にも、その分析せられた者はもはや現在の意識と同一ではない。純粹経験の上から見れば凡てが種別的であって、その場合ごとに、単純で、独創的であるのである。

²² 次にかかる純粹経験の綜合は何処まで及ぶか。純粹経験の現在、現在について考うる時、已に現在にあらずというような思想上の現在ではない。意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的継続がなければならぬ。即ち意識の焦点がいつでも現在となるのである。それで、純粹経験の範囲は自ら注意の範囲と一致してくる。しかし余はこの範囲は必ずしも一注意の下にかざらぬと思う。我々は少しの思想も交えず、主客未分の状態に注意を転じて行くことができるのである。

ปัจจุบันไปในตัวเอง เพราะในขณะที่คิดถึงปัจจุบัน ปัจจุบันก็กลายเป็นอดีตไปแล้วอย่างทันทีทันใด ซึ่งไม่เพียงแต่ความคิดเท่านั้น ความสำนึกของเราก็เช่นกัน มักจะอ้างอิงอยู่ภายใต้ขอบเขตของมโนทัศน์ที่มีกาลเวลา สถานที่ และอารมณ์ความรู้สึกส่วนตัวเข้ามาเกี่ยวข้อง เมื่อสิ่งเหล่านี้เข้าไปพัวพันอยู่กับความสำนึก ปัจจุบันกลายเป็นสิ่งที่พันผูกอยู่กับอดีตที่กลายเป็นอารมณ์ของจิตไปแล้วก่อนหน้า ฉะนั้น ความเป็นจริงที่คนเรามีเกี่ยวกับประสบการณ์ปัจจุบันจึงแบ่งได้เป็นสองระดับ โดยระดับแรก คือ ความเป็นจริงของปัจจุบันที่ยังปนเปอยู่กับการเวลาในช่วงระยะหนึ่ง กล่าวคือ เป็นประสบการณ์ปัจจุบันที่นึกย้อนไปถึงจุดหมายในอดีตชั่วแวบหนึ่ง ความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในลักษณะนี้จะมีการกินระยะเวลาสั้น ๆ ส่วนในอีกระดับ คือ ความเป็นจริงของปัจจุบันที่ไม่ขึ้นอยู่กับการคิดเรื่องกาลเวลา แต่ขึ้นอยู่กับการเจตจำนงของปัญญาญาณ ที่จะช่วยสำรวจความสำนึกให้เข้ามาสู่ปัจจุบันอันแท้จริงโดยไม่มีการแบ่งแยกผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ด้วยการก้าวพ้นความคิดไปสู่การหยั่งรู้เอกภาพของประสบการณ์ที่เกิดกับจิตโดยตรงไปตรงมา

ด้วยเหตุนี้ ประสบการณ์พิสุทธิต่อของนิชิตะ จึงวางเป้าหมายไว้ที่ความสำนึกแห่งปัจจุบัน ซึ่งความสำนึกเช่นนั้นเป็นการหยั่งรู้ที่เกิดขึ้นโดยตรง ก่อนที่ประสบการณ์ ณ ปัจจุบันนั้น ๆ จะถูกแบ่งแยกให้กลายเป็นประสบการณ์เชิงอัตวิสัยและภววิสัย แต่ถึงกระนั้น ประสบการณ์พิสุทธิต่อก็ไม่ใช่ว่าที่ตัดขาดจากความคิดโดยสิ้นเชิง ทว่าในทางกลับกัน ปลายทางของประสบการณ์พิสุทธิต่อต่างหากที่ถูกสิ่งต่าง ๆ เข้ามาประกอบสร้างจนเป็นความคิด ดังนั้น หากพิจารณาจากฐานคิดเช่นนี้ก็เป็นที่ชัดเจนว่า นิชิตะ ปฏิเสธความสำนึกแบบทวิลักษณ์ แต่ในการปฏิเสธของนิชิตะกลับแสดงให้เห็นแนววิสัยที่พาให้ข้ามพ้นแนวความคิดของกลุ่มเอกนิยมและทวินิยม (monism and dualism) จากการเสนอมโนทัศน์ประสบการณ์พิสุทธิต่อ ที่รวมเอาทั้งเอกนิยมและทวินิยมเข้าไว้ในระเบียบวิธีคิดเดียวกัน ด้วยการจัดวางมุมมองใหม่ให้มีส่วนร่วมสัมพันธ์กัน ซึ่งการก้าวพ้นเช่นนี้ยังทำให้ได้ตรองความสำนึกเกี่ยวกับตัวตนในฐานะเป็นแหล่งรวมของประสบการณ์รูปแบบต่าง ๆ นั้น ก็ต้องถูกนำกลับมาคิดทบทวนกันใหม่ (Carter, 1997: 1, 13-14)

เนื่องจากการเสนอแนวคิดเกี่ยวกับความสำนึกตัวตน (self-awareness) ของนิชิตะ มีมิติมุมมองที่แตกต่างไปจากแนวคิดเรื่อง จิตสำนึกแห่งตัวตน (self-consciousness) ในปรัชญาตะวันตก เพราะความสำนึกตัวตนตามทัศนะของ นิชิตะ คือ การเปลี่ยนกระบวนทัศน์จากเดิมที่มีจุดสนใจอยู่ที่ประสบการณ์ ไปสู่การแสวงหาในสิ่งที่เรียกว่า มุมมองแห่งตัวตน (a viewpoint of the self) เพื่อร้อยถวนความสมบูรณ์อันเป็นอัตวิสัยเดิมแท้ของอัตตา (ego) ซึ่งโดยส่วนตัวของนิชิตะเองก็ครุ่นคิดมาเนิ่นนานถึงข้อบกพร่องของปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ที่เพียรหมกมุ่นอยู่กับเรื่องของอัตตา ในการนี้นิชิตะจึงหันเหจากจิตสำนึกแห่งตัวตน มาสู่ความสำนึกถึงมุมมองที่มีต่อตัวตนของตนเอง และเพื่อจะเติมเต็มแนวคิดเรื่องความสำนึกตัวตน นิชิตะได้ผูกโยงความสำนึกตัวตนเข้ากับมโนทัศน์หลักอย่างประสบการณ์พิสุทธิต่อ ภายใต้การวางระบบคิดของเขาที่อยู่บนพื้นฐานความเป็นสากลของตรรกะและวิธีการทางปรัชญา แนวคิดของนิชิตะ จึงไม่ใช่แค่การนำคำว่า ‘ความสำนึกตัวตน’ มาแทนที่คำว่า ‘จิตสำนึกแห่งตัวตน’ แต่ข้อเสนอของเขาถือเป็นการทำปรัชญา ที่ออกเฝยและแตกแขนงออกมาเป็นปรัชญากระแสใหม่ (Heisig, 2001: 49-50)

อย่างไรก็ตาม เพื่อป้องกันความสับสนหรือความเข้าใจคลาดเคลื่อนอันอาจเกิดขึ้นกับมโนทัศน์อย่าง ‘ความสำนึกตัวตน’ ตามที่นิชิตะเสนอ กับอีกมโนทัศน์ซึ่งเป็นแนวคิดพื้นฐานตามกระแสนิยมของปรัชญาตะวันตกอย่าง ‘จิตสำนึกแห่งตัวตน’ ซึ่งโดยผิวเผินแล้วอาจมองว่าคล้ายคลึงกัน แต่ในความเป็นจริงแล้วทั้งสองมโนทัศน์กลับมีความแตกต่างกันเป็นอย่างมาก เนื่องจากตามทัศนะของนิชิตะแล้ว ความสำนึกตัวตน คือ ความสำนึก

(awareness) ที่ปราศจากกาล (timeless) ปราศจากอัตวิสัย (non-subjective) ปราศจากอัตตา (egoless) โดยการปราศจากซึ่งการสำแดงของสิ่งดังกล่าวนี้ ถือเป็นการสร้างมุมมองใหม่ในการทำความเข้าใจกิจกรรมของจิต อย่างการรู้และการกระทำของจิต ซึ่งเป็นธรรมชาติของจิตโดยแท้ และในที่สุดจึงนำไปสู่ความเป็นไปได้ที่จะเข้าใจถึงภาวะแท้ของตัวตน ทว่าในทางตรงกันข้าม จิตสำนึกแห่งตัวตนในแบบปรัชญาตะวันตก ตามกระแสนิยมโดยทั่วไปแล้ว คือ จิตสำนึกที่มาจากความเป็นปัจเจก ซึ่งทำให้ความเป็นจริงที่เกิดจากจิตสำนึกในลักษณะนี้ มีความยึดมั่นถือมั่นในมุมมองของตัวตนเชิงปัจเจก จิตสำนึกที่ล่วงรู้ถึงอะไรบางอย่างจึงถูกทำให้เป็นจริง (realized) มากกว่าที่จะตระหนักรู้ (aware) ความเป็นจริง ฉะนั้น หากพิจารณาเปรียบเทียบระหว่างแนวคิดเรื่อง ความสำนึกตัวตน กับ จิตสำนึกแห่งตัวตน จะพบว่า ความสำนึกตัวตนในทัศนะของนิชิเดะ ก็คือ ความตระหนักรู้ถึงการมีตัวตนและไม่มีตัวตนไปพร้อมกัน แต่ในอีกทางหนึ่ง จิตสำนึกแห่งตัวตนตามกระแสปรัชญาตะวันตกนั้น คือ การตระหนักรู้ถึงความมีตัวตนของตนเอง (Heisig, 2001: 51)

ส่วนวิธีการที่เป็นข้อเสนอของนิชิเดะ เพื่อนำมาใช้ในการเข้าถึงความสำนึกตัวตนดังกล่าว คือ อาศัยการหยั่งรู้ออกไปนอกประสบการณ์ที่เกิดขึ้นภายใต้เหตุปัจจัยแห่งกาล เทศะ และการดำรงอยู่ เพื่อไต่ตรองถึงความเป็นจริงของตัวตน ดังข้อเสนอของนิชิเดะที่ว่า “การหยั่งรู้โดยตรง คือ สิ่งหนึ่งที่เรียกว่า การรู้ในสิ่งที่ถูกรู้ โดยยังไม่แบ่งแยกผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ และเป็นความสำนึกที่ดำเนินไปไม่สิ้นสุด ตามสภาพความเป็นจริงอย่างที่เป็นเช่นนั้น ส่วนการไต่ตรอง คือ ความสำนึกที่พินิจแล้วซึ่งสิ่งที่พ้นไปโดยมุมมองที่อยู่นอกการดำเนินสืบเนื่องนี้ [...] ยิ่งไปกว่านั้น การทำให้ความสัมพันธ์ภายในของทั้งสองสิ่งนี้ [ผู้รู้/สิ่งที่ถูกรู้] กระฉ่างแจ้งต่อเรา คือ การพิจารณาความสำนึกตัวตนของเรา”²³ (Nishida, 2004: 13)

แนววิธีอันเป็นข้อเสนอดังกล่าวของ นิชิเดะ คือความตั้งใจที่จะผสมผสานแนวคิดเรื่องปัญญาญาณ เข้ากับการไต่ตรองปรากฏการณ์ทางจิตอันเป็นสภาวะภายในของปัจเจก แต่วิธีการไต่ตรองของนิชิเดะนั้น โดยหลักสำคัญจะมีแนวทางที่แตกต่างไปจากวิธีการไต่ตรองและพรรณนาตามแนวปรากฏการณ์วิทยาของตะวันตก เนื่องจากเป้าหมายของวิธีปรากฏการณ์วิทยา จะมุ่งพรรณนาปรากฏการณ์ของตัวตนผ่านการมองโลกแบบของอัตวิสัย หรือแม้แต่ว่าแตกต่างไปจากแนวคิดโดยทั่วไปในเรื่องความเป็นสาเหตุของปรัชญาตะวันตก ซึ่งโดยทั้งหมดนั้นมีเป้าหมายทางวิธีการที่แตกต่างไปจากแนววิธีไต่ตรองของนิชิเดะ อย่างที่นิชิเดะได้ชี้ให้เห็นข้อบกพร่องของกระบวนการวิธีสำหรับไต่ตรองจิตสำนึกแห่งตัวตนของตะวันตกเอาไว้ ดังนี้

การรู้ถึงสิ่งหนึ่งนี้ ที่เราไต่ตรองความสำนึกของเรา อย่างที่พิจารณาได้โดยปกติ ถ้าเทียบกรณีอย่างการพินิจความสำนึกในอดีตที่ปรากฏขึ้นต่อเบื้องหน้าของจิตใจ เปรียบเช่นการสะท้อนลักษณะปรากฏนั้น ๆ ตามสิ่งที่อยู่เบื้องหน้ากระจกเงา การที่เราไต่ตรองตัวตนของเรา โดยการตระหนักรู้เช่นนี้ จะอย่างไรเสียก็ไม่อาจเป็นไปได้ ทว่าในความหมายเดียวกันนี้ ดูจะไม่ใช่ว่าเราไม่สามารถทำการไต่ตรองตัวตนของตนเองได้เท่านั้น แต่เกรงว่า เราอาจจะไม่สามารถทำการไต่ตรองความสำนึกในอดีตใด ๆ ได้เลย²⁴ (Nishida, 2004: 15)

²³ 直観といふのは、主客の未だ分れない、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。反省といふのは、この進行の外に立つて、翻つて之を見た意識である。[...] 余は我々にこの二つのものの内面的関係を明にするものは我々の自覚であると思ふ。

²⁴ 我々が我々の意識を反省し、之を知るといふことが、普通に考へられる様に、鏡の前に物を置いて其形を映ずる如くに、過去の意識を心前に浮べて見る様なことであるとするならば、我々は我々の自己を反省し、之を知るといふことは到底不可能であらう。併し此の如き意味に於ては、我々は常に我々の自己を反省することができないばかりでなく、恐くは如何なる過去の意識を反省することはできないであらう。

ข้อสังเกตของนิชิเดะ ได้แสดงให้เห็นว่า การไตร่ตรองจิตสำนึกแห่งตัวตนที่ให้ความสำคัญกับอัตตา ซึ่งมีรากเหง้ามาจากตัดสินแบบอัตวิสัย การไตร่ตรองเช่นนี้ ถึงที่สุดก็ไม่ได้สามารถทำให้เรารู้อะไรอย่างอื่นได้ นอกจากอัตตาของเราเอง ในการนี้นิชิเดะจึงเปรียบเทียบการไตร่ตรองตัวตนบนพื้นฐานของอัตวิสัยว่า ไม่ต่างกับการส่องกระจกเพื่อดูเงาสะท้อนของตัวเองที่ถูกฉายออกมาให้เห็นเป็นอัตตา สิ่งที่ได้จากการไตร่ตรองจากกระบวนการวิธีนี้ อย่างผิวเผินที่สุดก็เป็นได้เพียงการสำรวจตรวจสอบความสำนึกเกี่ยวกับตัวเองในอดีต แต่เมื่อพิจารณาให้ลึกลงไป ถ้าความพยายามสำนึกถึงตัวตนของตนเองในอดีต ถูกเจือปนด้วยอารมณ์ของจิต ณ ปัจจุบันเป็นปัจจัย ในกรณีนี้สิ่งที่ได้จากการไตร่ตรองนั้น ก็ไม่ใช่ความสำนึกถึงอดีตแต่อย่างใด แต่เป็นอารมณ์ของจิต ณ ปัจจุบัน ที่พยายามสร้างภาพแทนใหม่มากลบทับตัวตนในอดีต

ด้วยเหตุนี้ นิชิเดะจึงมองเห็นความจำเป็นที่จะต้องมีความไว้วางใจใหม่ ที่ควรต้องปราศจากทั้งอัตวิสัยและภววิสัย เพื่อที่จะทำให้การไตร่ตรองความสำนึกตัวตนตามขนบของอัตวิสัย ได้ก้าวพ้นจากการจำกัดตัวเองอยู่ภายใต้พรรณนาเพียงภาพสะท้อนของอัตตา ไปสู่การหยั่งรู้ธรรมชาติที่แท้จริงของตัวตน ที่เกี่ยวพันกับเจตจำนงของปัญญาญาณ และประสบการณ์พิสุทธิต่าง โดยสิ่งเหล่านี้จะช่วยเปิดเผยให้เห็นเอกภาพของความพิสุทธิต่างในความสำนึกตัวตนของปัจเจก ตามที่นิชิเดะกล่าวว่า “สภาพแท้จริงของประสบการณ์รูปธรรมที่ตรงไปตรงมาอย่างที่สุดต่อเรา คือเจตจำนงอิสระอันพิสุทธิต่าง และเป็นเอกภาพเชิงปัจเจกของเหตุปัจจัยอันหลากหลาย และเป็นการรวมตัวภายในกระบวนการของประสบการณ์อันหลากหลาย”²⁵ (Nishida, 2004: 241)

ดังจะเห็นได้ว่า ประสบการณ์ดั้งเดิมของมนุษย์ อันเป็นประสบการณ์ก่อนความคิด อย่างที่นิชิเดะเรียกว่าประสบการณ์พิสุทธิต่าง ถือเป็นประสบการณ์ที่เกิดขึ้นต่อการหยั่งรู้โดยตรงของจิต ซึ่งการเข้าถึงตัวตนด้วยความสำนึกในลักษณะดังกล่าวนี้ จะทำให้ตระหนักถึงสภาวะโดยธรรมชาติของตัวตนก่อนที่จะมีความคิดเรื่องปัจเจกเข้ามาเจือปนจนแบ่งแยกโลกทัศน์ออกเป็นอัตวิสัยหรือภววิสัย ดังนั้น หากปัจเจกบุคคลจะตระหนักถึงธรรมชาติของตัวตนได้ นอกจากจะต้องหยั่งรู้ไปถึงประสบการณ์พิสุทธิต่างโดยตรงแล้ว เจตจำนงของปัญญาญาณที่ใช้ในการไตร่ตรองเพื่อหยั่งรู้ถึงธรรมชาติของตัวตน ก็จะต้องเป็นอิสระจากการยึดติดกับความคิดเรื่องความมีอยู่ของตัวตนไปพร้อมกันด้วย เพราะการไตร่ตรองด้วยปัญญาญาณ ไม่ใช่เพียงการไตร่ตรองถึงภาพสะท้อนของอัตตาหรือตัวตนที่ปรากฏอยู่ในจิตของเรา แต่เป็นการไตร่ตรองตัวตนโดยนำเราออกไปจากมุมมองของการมีอัตตาเป็นศูนย์กลาง เพื่อละวางอัตวิสัยและภววิสัย จนหยั่งรู้ถึงเอกภาพอันพิสุทธิต่างได้อย่างตรงไปตรงมา

บทสรุป

ข้อเสนอเรื่องประสบการณ์พิสุทธิต่างของนิชิเดะ คิเดะโร คือ การทำปรัชญาโดยอาศัยพื้นฐานของปรัชญาเซ็นเข้าไปได้สวนกระบวนทัศน์ของนักปรัชญาตะวันตกที่กำลังเป็นกระแสนิยมในยุคสมัยของเขา ซึ่งกระแสนิยมที่ว่ามักเป็นปรัชญาที่อาศัยรากฐานสำคัญมาจากมรดกทางความคิดของคานต์ (Immanuel Kant) หรือไมเชนนั้นก็เป็นเฮเกิล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) และรวมไปถึงปรากฏการณ์วิทยาปรัชญาสายวิเคราะห์ เป็นต้น การอาศัยกระบวนทัศน์แบบเซ็นเข้าไปได้สวนปรัชญากระแสนิยมดังกล่าว ได้ทำให้นิชิเดะมองเห็นปัญหาจากรากฐานของตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในเรื่องจิตที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์และความสำนึก

²⁵ 我々に最も直接なる具体的経験の真相は純粹自由の意志である、種々なる作用の人格的統一である、種々なる経験体系の内的結合である。

ของมนุษย์ ซึ่งถึงแม้ว่าคานต์และเฮเกล รวมไปถึงฮูสเซิร์ลจะได้อภิปรายปัญหาไว้แล้วจำนวนหนึ่ง แต่ถึงกระนั้นก็ยังมีความบกพร่องบางประการปรากฏให้เห็น และเป็นเหตุที่ทำให้แนวคิดวิวัฒนาการของทศน์ใหม่ โดยการเสนอปรัชญาของเขาที่มีรากฐานแตกต่างไปจากกระแสนิยมปรัชญาตะวันตก ทว่าก็ได้ปฏิเสธวิธีวิทยาของปรัชญาตะวันตกอยู่ในที่

โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของจิต นิคิดะเองก็เล็งเห็นถึงความสำคัญที่เฮเกลได้พยายามเปิดมิติมุมมองใหม่ให้แก่การศึกษาเรื่องนี้ในเชิงอภิปรัชญาว่ามีความเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ของมนุษย์ไม่ใช่เป็นแค่การจัดหมวดหมู่ของสัตว์ หรือวิเคราะห์ประเภทสัตว์ในเชิงภววิสัยอย่างที่เคยทำกันมาตั้งแต่ครั้งอริสโตเติลเรื่อยมาจนถึงคานต์ แต่ในขณะเดียวกันนิคิดะเองก็ไม่เห็นด้วยกับการยึดโยงสิ่งสมบูรณ์ไว้กับตัวตนในฐานะเป็นองค์ประธานอย่างที่เฮเกลทำ เพราะนั่นเท่ากับเป็นการเสนอว่าความเป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ ก็ยังต้องตกอยู่ภายใต้ประสบการณ์เชิงอัตวิสัยอยู่เช่นกัน

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากเปรียบเทียบกับประวัติศาสตร์ปรัชญาของตะวันตก จะพบว่าในช่วงเวลาเดียวกับที่ นิคิดะ ได้หยั่งรากโดยสร้างปรัชญาญี่ปุ่นขึ้นมานั้น ในโลกตะวันตกได้เริ่มมีการแบ่งแยกปรัชญาออกเป็นสองสาย คือ สายของปรัชญาวิเคราะห์ (analytic philosophy) และปรัชญาภาคพื้นทวีปยุโรป (continental philosophy) ที่ใช้วิธีการทางปรัชญาที่มีรากฐานทางมุมมองแตกต่างกัน โดยฝ่ายปรัชญาวิเคราะห์นั้นให้ความสำคัญกับมุมมองแบบภววิสัย จึงมุ่งหาความจริงผ่านการวิเคราะห์ระบบตรรกะและภาษา ซึ่งตรงกันข้ามกับปรัชญาภาคพื้นทวีปยุโรป ที่ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์และพรรณนาประสบการณ์ของมนุษย์อย่างเป็นอัตวิสัย ฉะนั้น หากกล่าวอย่างรวบรัดย่อหมายความว่า ปรัชญาตะวันตกกำลังเดินทางมาถึงจุดแตกแยกทางมโนทัศน์ที่เลือกให้ความสำคัญกับความเป็นจริงอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่างภววิสัยและอัตวิสัย ซึ่งในช่วงเวลาเดียวกันนั้น นิคิดะ กลับไม่เห็นด้วยกับการแบ่งแยกความเป็นจริงออกเป็นสองขั้วอย่างแยกขาดจากกัน

การโต้แย้งในส่วนนี้ คือ เหตุผลสำคัญที่ทำให้ นิคิดะ ได้เริ่มต้นความสนใจที่มีต่อประเด็นปัญหาว่าด้วยประสบการณ์ดั้งเดิมของมนุษย์ โดยอาศัยแนวทางที่แตกต่างไปจากวิธีการของปรัชญาตะวันตก เพื่อแสวงหาระบบปรัชญาที่รองรับสิ่งสมบูรณ์อย่างแท้จริง ฉะนั้น ประสบการณ์ที่จะนำไปสู่ความเป็นจริงสูงสุดดังกล่าวได้จะต้องเป็นประสบการณ์ที่บริสุทธิ์โดยปราศจากทั้งอัตวิสัยและภววิสัย เพราะนิคิดะมีทัศนะต่อการแสวงหาความเป็นจริงด้วยการทำปรัชญาว่า ไม่ควรเริ่มจากความคิดแบ่งแยกอัตวิสัยและภววิสัยออกจากกัน ซึ่งจุดนี้ถือเป็นการวิพากษ์รากฐานสำคัญของบรรดานักปรัชญาตะวันตก ที่ต่างยึดถือทำที่เช่นนี้เป็นจุดยืนในการทำปรัชญามาโดยตลอด และทำให้นิคิดะหวนกลับไปตั้งข้อสังเกตถึงปัญหาแม่บทอันเป็นพื้นฐานแรกสุดในปรัชญาตะวันตก คือ ปัญหาอภิปรัชญา โดยเฉพาะต่อประเด็นปัญหาว่าด้วยสัต ตรรกะ และจิตสำนึก (consciousness) ที่พัวพันกับกระบวนการของบรรดาเมธีเอกผู้เป็นหมุดหมายสำคัญในโลกของปรัชญาตะวันตก อาทิ อริสโตเติล, คานต์, เฮเกล, ฮูสเซิร์ล และวิลเลียม เจมส์ เป็นต้น

แนวความคิดเรื่องประสบการณ์บริสุทธิ์แท้ จึงถือเป็นจุดเริ่มต้นของแนววิธีที่นิคิดะใช้ในการทำปรัชญาของเขา ซึ่งเป็นผลมาจากการพิจารณาข้อบกพร่องทั้งในทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาของตะวันตก กล่าวคือ นิคิดะ ได้ชี้ให้เห็นว่า ความเป็นจริงที่ผูกโยงกับการพรรณนาปรากฏการณ์ทางจิตบนฐานคติของการแบ่งแยกอัตวิสัยและภววิสัยนั้น ไม่สามารถทำให้เข้าถึงธรรมชาติของความเป็นจริงที่แท้ได้ ซึ่งในท้ายที่สุด ผลจากการมีส่วนร่วมอภิปรายปัญหาดังกล่าว ได้ทำให้นิคิดะสร้างระบบปรัชญาของตนเองขึ้นมาได้จากการอภิปรายโต้แย้งในประเด็นต่าง ๆ เหล่านั้น อาทิ การปฏิเสธแนวความคิดที่ว่าสัตตคือรากฐานของความเป็นจริง ก็นำมาสู่

มโนทัศน์ที่สำคัญของเขาในกาลต่อมา ได้แก่ ข้อเสนอว่า นัตติภาวะสัมบูรณ์ (absolute nothingness) คือ ความเป็นจริงสูงสุดในระบบปรัชญาของเขา ที่แสดงให้เห็นถึงความพิสุทธิต่ออย่างแท้จริงได้ ที่ปราศจากการแบ่งแยกอัตวิสัย/ภาววิสัย พร้อมทั้งเสนอระบบตรรกะที่เขามุ่งหมายจะให้ป็นรากฐานของปรัชญาตะวันออก คือ ตรรกะของแห่งหน (logic of basho หรือ logic of topos) ที่ถูกใช้ในฐานะเป็นตรรกะของจิต (logic of mind) และตรรกะของสรรพสิ่ง (logic of things) โดยทั้งหมดนี้เป็นสิ่งที่สืบเนื่องมาจากการทำปรัชญาแรกสุดของเขา คือ ประสบการณ์พิสุทธิแท้ และดังนั้นจึงถือได้ว่าประสบการณ์พิสุทธิแท้ จัดเป็นมโนทัศน์พื้นฐานที่มีความสำคัญต่อการศึกษาปรัชญาของนิชิเซ เพราะจะช่วยให้สามารถเข้าใจมโนทัศน์อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกันในระบบปรัชญาของเขา

ยิ่งไปกว่านั้น จากความมุ่งมั่นสร้างระบบปรัชญาของนิชิเซ ไม่เพียงแต่เป็นการวางรากฐานให้เฉพาะนักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโตเท่านั้น แต่แนวคิดเรื่องประสบการณ์พิสุทธิแท้ ตรรกะของแห่งหน และนัตติภาวะสัมบูรณ์ ยังส่งอิทธิพลทางความคิดต่อบรรดาปัญญาชนแห่งญี่ปุ่น ให้ก้าวเข้ามาสู่พลวัตทางปัญญาที่ไม่เคยหยุดนิ่งในกระแสของปรัชญาญี่ปุ่น นั่นคือการทำปรัชญาในเชิงวิชาการ ที่ในทุกวันนี้ญี่ปุ่นก็ยังพัฒนาทั้งรูปแบบความคิดและแนววิธีต่าง ๆ เพื่อทำกิจกรรมทางปัญญาดังกล่าวเรื่อยมา รวมถึงมีนักปรัชญาชาวญี่ปุ่นที่พยายามขบคิดทฤษฎีร่วมสมัยใหม่ ๆ ปรากฏในแวดวงของปรัชญาญี่ปุ่นอย่างต่อเนื่องมาจนถึงทุกวันนี้ กระทั่งสามารถกล่าวได้ว่า การที่ปรัชญาญี่ปุ่นได้ก้าวเข้าสู่การเป็นปรัชญาร่วมสมัย ซึ่งแม้แต่โลกตะวันตกเองก็ยังให้ความสนใจหันมาศึกษา ทั้งหมดนี้เป็นผลมาจากคุณูปการที่นิชิเซได้ริเริ่มไว้จากการทำปรัชญาของเขา จนกลายมาเป็นจุดกำเนิดและรากฐานของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่



References

- Brannigan, M. C. (2000). **The Pulse of Wisdom : The Philosophies of India, China, and Japan**. 2nd ed. Belmont: Wadsworth.
- Carter, R. E. (1997). **The Nothingness Beyond God : An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro**. 2nd ed. Minnesota: Paragon House.
- _____. (2013). **The Kyoto School : An Introduction**. Albany: State University of New York Press.
- Dumoulin, H. (1989). **Zen Enlightenment : Origins and Meaning**. (J. C. Maraldo, Trans.). 5th ed. New York: Weatherhill.
- Heisig, J. W. (2001). **Philosophers of Nothingness : An Essay on the Kyoto School**. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Heisig, J. W., Kasulis, T. P. and Maraldo, J. C. (Eds.). (2011). **Japanese Philosophy: A Sourcebook**. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jansen, M. B. (Ed.). (1972). **Changing Japanese Attitudes Toward Modernization**. 3rd ed. New Jersey: Princeton University Press.
- Nishida, K. (1999). **Nishida Kitaro Complete Collection (Vol.1) An Inquiry into The Good : Thinking and Experience (西田幾多郎全集<第一巻>善の研究・思索と体験)**. 86th ed. Tokyo: Iwanami Shoten.
- _____. (2004). **Nishida Kitaro Complete Collection (Vol.2 : New Edition) Intuition and Reflection in Self-Awareness : The Problem of Awareness (西田幾多郎全集<第二巻・新版>自覚に於ける直観と反省・意識の問題)**. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Wakabayashi, B. T. (Ed.). (1998). **Modern Japanese Thought**. New York: Cambridge University Press.
- Wilkinson, R. (2009). **Nishida and Western Philosophy**. Cornwall: Ashgate.