

ท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาในปรัชญาญี่ปุ่น

สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันทน์¹
คำแหง วิศวกรรม²

บทคัดย่อ

ปรากฏการณ์วิทยาเป็นวิธีวิทยาของปรัชญาตะวันตกที่ริเริ่มโดย เอ็ดมุนด์ ฮูสเซิร์ล ซึ่งมีท่าทีที่สำคัญคือการลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา แต่ท่าทีดังกล่าวไม่ได้มีแต่ในปรัชญาตะวันตกเท่านั้น ในปรัชญาตะวันออกโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ปรัชญาญี่ปุ่น ก็มีท่าทีแบบนั้นอยู่ บทความนี้จึงมีความมุ่งหมายที่จะเสนอให้เห็นถึงท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาในปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่ รวมถึงอิทธิพลของปรากฏการณ์วิทยาตะวันตก ที่มีต่อปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ และร่วมสมัย ซึ่งทำให้พบว่าปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผนดั้งเดิมของโดเจ็นนั้น สนใจประเด็นปัญหาเรื่องการไตร่ตรองเจตนารมณ์ของจิต โดยแบ่งแยกอารมณ์ของการคิดและการไม่คิดออกจากกัน เพื่อนำไปสู่การไร้คิด ส่วนปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร เริ่มต้นจากการชี้ให้เห็นข้อบกพร่องในปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซิร์ลที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ของอัตภาวะและประสบการณ์บริสุทธิ์ และเสนอแนวคิดเรื่องประสบการณ์พิสุทธิ์แท้ที่เกี่ยวข้องกับนิตถิภาวะสัมบูรณ์ ซึ่งทั้งวิถีคิดของนิชิตะและอิทธิพลของปรากฏการณ์วิทยา ต่างก็ส่งผลต่อกระแสความคิดในปรัชญาญี่ปุ่นร่วมสมัยเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน

คำสำคัญ: ปรากฏการณ์วิทยา ท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยา ปรัชญาญี่ปุ่น

¹ นิสิตปริญญาโทชั้นบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญาและศาสนาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

² ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร., สาขาวิชามนุษยศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Phenomenological Attitude in Japanese Philosophy

Sarayuddha Lhaspajchimanandh³

Khamhaeng Visuddhangkoon⁴

Abstract

Phenomenology is a method of western philosophy, which was initiated by Edmund Husserl. The so-called phenomenological reduction is regarded as an important attitude of such method. However, its attitude does not exist only in western philosophy but also in the eastern philosophy, especially in Japanese philosophy, which was found that the phenomenological attitude is used. The propose of this article is to discuss about phenomenological attitude in pre-modern Japanese philosophy and the influence of western phenomenology that effects modern Japanese philosophy unto contemporary Japanese philosophy. As a result, it can be concluded that the classical Japanese philosophy of Dogen focuses on the problem of reflection about intentionality for distinguish the process of thinking and not-thinking toward without-thinking. Whereas, the modern Japanese philosophy of Nishida Kitaro began to critique Husserl's phenomenology on the basis of subjectivity and pure experience, and then presents his notion about true pure experience that related to the absolute nothingness. Nevertheless, it can be said that both Nishida's notion and influence of western phenomenology are effected to the paradigm of contemporary Japanese philosophy in the present time.

Keywords: Phenomenology, Phenomenological attitude, Japanese Philosophy

³ Graduate Student, Ph.D. Program, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University

⁴ Asst. Prof., Dr., Department of Humanities, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University

บทนำ

ในโลกของปรัชญาตะวันออก การจะกล่าวว่ามีระเบียบวิธีทางความคิดที่เรียกว่า ปรากฏการณ์วิทยา โดยเบื้องต้นนั้น เนื่องจากปฏิเสธไม่ได้ว่า ปรากฏการณ์วิทยาเป็นสกุลความคิดทางปรัชญาที่ถูกสถาปนาขึ้นในโลกตะวันตก แต่หากจะอาศัยเพียงนิยามของตะวันตก เป็นฐานคติในการกำหนดว่า ฝ่ายตะวันออกไม่มีปรากฏการณ์วิทยา (อย่างตะวันตก) ก็ดูเหมือนจะเป็นสิ่งที่ต้องแบ่งรับแบ่งสู้ เพราะเมื่อพิจารณากันอย่างถึงที่สุดจะพบว่า แท้จริงแล้วนั้นอาจเป็นเพียงปัญหาด้านศัพท์บัญญัติของ *คำว่าปรากฏการณ์วิทยา* กล่าวคือ เป็นการทำให้ประเด็นคลาดเคลื่อนมาสู่ถกเถียงว่า ปรากฏการณ์วิทยาเป็น ‘*คำ*’ ที่ปรากฏใช้ในปรัชญาตะวันออกหรือไม่ ซึ่งแน่นอนว่าการตัดสินจากฐานคติเช่นนี้ย่อมนำไปสู่คำตอบว่าไม่มีเสมอ ทว่าในความเป็นจริงแล้ว ขอบฟ้าของความรู้แห่งปรัชญา ไม่ควรถูกจำกัดด้วยการแบ่งแยกสารัตถะตามเส้นแบ่งเขตแดนทางภูมิศาสตร์ ฉะนั้นบทความนี้ จึงมีความมุ่งหมายที่จะสำรวจ *ท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยา* (phenomenological attitude) ในปรัชญาตะวันออก เพื่อแสดงให้เห็นว่าหากมีท่าทีดังกล่าวอยู่ในวิธีการของปรัชญาตะวันออก ก็ย่อมหมายความว่า แนววิธีปรากฏการณ์วิทยาเองก็เป็นสิ่งที่มีอยู่ในกระแสของปรัชญาตะวันออกด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ดี โดยจารีตของการศึกษาปรัชญาตะวันออกทั่วไป เมื่อมีการเอ่ยถึงปรัชญาตะวันออกอย่างกว้างๆ ก็มักจะหมายถึงปรัชญาอินเดีย หรือจีนเป็นหลัก เพราะต่างก็ถูกถือเอาว่าเป็นต้นธารความคิดอันเก่าแก่ของฝ่ายตะวันออก แต่ในขณะที่ปรัชญาตะวันออกอีกกระแสหนึ่ง ซึ่งยังดำเนินอยู่และยังไม่ตายไปจากสังคมสมัยใหม่ และมีความน่าสนใจเป็นอย่างยิ่งต่อพลวัตที่เกิดขึ้นภายในการก่อร่างสร้างกระบวนทัศน์ขึ้นมา นั่นคือ ปรัชญาญี่ปุ่น เนื่องจากปรัชญาญี่ปุ่นมีความใกล้ชิดกับปรากฏการณ์วิทยาทั้งในด้านประเด็นปัญหาและวิธีการที่นำมาใช้ อีกทั้งประเทศญี่ปุ่นในปัจจุบันก็ยังมีการทำกิจกรรมทางปรัชญา (philosophizing) กันอย่างต่อเนื่องและเข้มข้น โดยถือเป็นกิจกรรมทางวิชาการที่สืบเนื่องมาจากการอาศัยปรากฏการณ์วิทยาเป็นแม่แบบ

บทความนี้มีความมุ่งหมายจะนำเสนอให้เห็นถึงท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาที่มีอยู่ในปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่ (pre-modern Japanese philosophy) รวมถึงชี้ให้เห็นอิทธิพล

ของแนววิธีปรากฏการณ์วิทยาที่มีต่อกระแสของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ (modern Japanese philosophy) ที่สืบต่อมายังปรัชญาญี่ปุ่นร่วมสมัย (contemporary Japanese philosophy) ด้วยเหตุนี้ การนำเสนอของบทความจึงแบ่งออกเป็นการศึกษาออกเป็นสามตอน ได้แก่ การทบทวนปรากฏการณ์วิทยาดั้งเดิมของฮุสเซอร์ล (Edmund Husserl) ในฐานะของตัวแบบทางความคิด โดยจะนำไปสู่การชี้ให้เห็นถึงท่าทีและอิทธิพลของปรากฏการณ์วิทยาที่มีอยู่ในประวัติศาสตร์ของปรัชญาญี่ปุ่น

การทบทวนปรากฏการณ์วิทยาดั้งเดิมของฮุสเซอร์ล

ปรากฏการณ์วิทยา เป็นทฤษฎีทางปรัชญาที่ริเริ่มโดย เอ็ดมุนด์ ฮุสเซอร์ล (Edmund Husserl) นักปรัชญาชาวเยอรมัน ซึ่งใช้เวลาตลอดสามสิบปีในระหว่างปี ค.ศ. 1901 ถึง 1931 อุทิศไปกับการพัฒนาแนวคิดและวิธีวิทยาของเขา จึงถือได้ว่า ฮุสเซอร์ล คือผู้ริเริ่มรากฐานทางวิธีการนี้อย่างไม่ต้องสงสัย แต่หากกล่าวถึงในด้านศัพท์บัญญัติแล้ว คำว่า ปรากฏการณ์วิทยา ไม่ใช่คำที่ถูกฮุสเซอร์ลใช้เป็นคนแรก หรือกล่าวอย่างขยายความก็คือ คำว่าปรากฏการณ์วิทยา เป็นคำที่ถูกใช้ครั้งแรกในศตวรรษที่ 18 โดย แลมเบิร์ต (Johann Heinrich Lambert) นักคณิตศาสตร์ชาวเยอรมันที่ใช้คำว่า ปรากฏการณ์วิทยา ในการพรรณนาความสัมพันธ์ระหว่างความจริง (truth) กับลักษณะปรากฏ (appearances) จากนั้นคำคำนี้ได้ถูกนำมาใช้อีกครั้งในศตวรรษที่สิบเก้า โดย เฮเกล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) นักปรัชญาผู้ทรงอิทธิพลทางความคิดแห่งเยอรมัน เพื่อใช้ในการอ้างถึงจิตอัตวิสัย (subjective spirit) ในปรัชญานิพนธ์ของเขา จนกระทั่งเข้าสู่ศตวรรษที่ยี่สิบ ฮุสเซอร์ล จึงได้หยิบยืมคำนี้มาใช้อีกครั้งในฐานะที่เป็นวิธีการทางปรัชญาของเขา (Cox, 2006, น. 9)

ด้วยเหตุนี้ คำว่า ปรากฏการณ์วิทยา อย่างที่ถูกนำมาใช้ในปรัชญาปัจจุบัน จึงมีนัยสำคัญเพื่อบ่งบอกถึงร่องรอยทางวิธีวิทยาที่ริเริ่มไว้โดย ฮุสเซอร์ล ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นมรดกทางความคิด ที่มีความสำคัญยิ่งต่อกระแสปรัชญาในสายภาคพื้นทวีปยุโรป (continental philosophy) ในฐานะของการเป็นแนววิธีสำหรับการเข้าถึงและไตร่ตรองบ่อเกิดของประสบการณ์อันเป็นแหล่งที่มาของปรากฏการณ์ภายในจิต ที่ทำให้มนุษย์มีโลกทัศน์แตกต่าง

กันไปตามอัตภาวะ (subjectivity)⁵ ของแต่ละบุคคล เมื่อพิจารณาจากแง่มุมนี้ จึงถือได้ว่าวิธีการของ ฮูสเซอร์ล ถือเป็นรากฐานของของวิธีปรากฏการณ์วิทยา แต่ถึงกระนั้น ภูมิหลังของการวิเคราะห์เชิงปรากฏการณ์วิทยา (phenomenological analysis) ที่วางรากฐานโดย ฮูสเซอร์ล นี้ มีจุดเริ่มต้นมาจากการวิพากษ์วิจารณ์วิธีการของนักจิตวิทยาที่พยายามลดทอนการพรรณนาสภาวะของจิตลง ให้กลายเป็นเรื่องของการสร้างคำอธิบายแกนกลางของกระบวนการทางจิต กล่าวคือ เป็นการลดทอนเนื้อหาของจิตให้สนองต่อกระบวนการเชิงประจักษ์ เพื่อให้สามารถอธิบายจิตได้อย่างเป็นรูปธรรมด้วยวิธีแบบวิทยาศาสตร์ ดังนั้นเมื่อการวิพากษ์วิจารณ์ในแง่นี้ขยายขอบเขตไปสู่การชี้ให้เห็นข้อจำกัดของคำอธิบายแบบวิทยาศาสตร์ จึงหมายรวมไปถึงการไม่เห็นด้วยกับวิธีการของนักปรัชญาในกลุ่มประสบการณ์นิยม และนักปรัชญาในกลุ่มปรากฏการณ์นิยมตามแนวคานต์ (Kantian phenomenalism) เพราะฮูสเซอร์ลมองว่า วิธีการที่นักคิดนักปรัชญาในกลุ่มเหล่านี้ใช้ เป็นวิธีการที่เพิกเฉยต่อการตระหนักถึงความสัมพันธ์ระหว่างอัตบุคคลและโลกแห่งสรรพชีวิต

เนื่องจาก โลกแห่งสรรพชีวิต (lifeworld)⁶ ถือเป็นหนึ่งในแนวคิดสำคัญของ ฮูสเซอร์ล ที่สืบเนื่องมาจากข้อเสนอของเขาว่า ความคิดทฤษฎีในทางวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์นั้น มีรากเหง้ามาจากโลกก่อนมีวิทยาศาสตร์ (prescientific world) ซึ่งก็คือโลกที่เราอาศัยอยู่ทุก

⁵ ผู้เขียนถอดความ ‘subjectivity’ เป็นคำว่า ‘อัตภาวะ’ เนื่องจากต้องการสร้างความชัดเจนให้แก่คำสำคัญสองคำ คือ คำว่า subjective และ subjectivity โดยคำว่า ‘subjective’ จะถอดความว่า ‘อัตวิสัย’ โดยยึดตามพจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน ส่วนคำว่า ‘subjectivity’ ไม่มีระบุการถอดความเป็นภาษาไทยไว้ในพจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน แต่ในพจนานุกรม Blackwell Dictionary of Western Philosophy นั้นระบุว่า ‘subjectivity’ หมายถึง ‘รูปแบบการมีอยู่ (mode of existence) ของสิ่งที่ปรากฏต่อการรับรู้หรือต่อประสบการณ์ของอัตบุคคล ซึ่งสามารถให้ความจริง ความรู้ หรือคุณค่า จากจุดยืนของมุมมองบุคคลที่หนึ่ง (first-person standpoint)’ ซึ่งเมื่อนำความหมายดังกล่าวมาพิจารณาพร้อมกับเจตคติทางปรากฏการณ์วิทยาที่หมายถึง ‘ภาวะของความเป็นอัตบุคคลที่จิตสำนึกมีทั้งเจตนาและอารมณ์อันเป็นบ่อเกิดแห่งโลกทัศน์’ จึงเห็นว่าการถอดความ ‘subjectivity’ ว่า ‘อัตภาวะ’ และถอดความ ‘subjective’ ว่า ‘อัตวิสัย’ เช่นนี้ เป็นการทำให้สั้นของคำสำคัญทั้งสองในงานชิ้นนี้มีความชัดเจนขึ้น

⁶ lifeworld หรือในภาษาเยอรมันตามที่ฮูสเซอร์ลใช้ คือ lebenswelt

เมื่อเชอวัน เป็นโลกมีโครงสร้างโดยตัวของมันเอง อาทิ โครงสร้างของลักษณะปรากฏ คุณสมบัติ วัตถุ และธาตุแท้ โดยสิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นรากฐานให้แก่การเกิดขึ้นของโลกแห่งวิทยาศาสตร์ (scientific world) ด้วยเหตุนี้ หนึ่งในพันธกิจสำคัญของปรากฏการณ์วิทยาคือการเปิดเผยให้เห็นว่า ความคิดที่อยู่ภายใต้กระบวนทัศน์แบบวิทยาศาสตร์นั้น จะนำไปสู่ความคุ้นชินกับกรอบคิดเชิงประจักษ์ไม่ว่าจะเป็นการระบุคุณลักษณะ การกำหนดขอบเขตหรือการวัดปริมาณ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ล้วนตึงให้จิตสำนึกออกห่างจากการมีประสบการณ์ต่อโลกแห่งสรรพชีวิต ทำให้โลกเป็นโลกที่มีความหมายต่อวิทยาศาสตร์ แต่ไม่ใช่โลกที่มีความหมายต่อชีวิตโดยตรง (Audi, 1999, p. 407)

โดยผลที่ตามมา คือ ข้อเสนอของฮูสเซอร์ได้กลายเป็นแนวความคิดที่มีความหมายต่อศาสตร์สมัยใหม่ ในแง่ของการชักจูงให้วนกลับมาสนใจประเด็นที่ถูกกละเลย โดยการปรับกระบวนทัศน์ทางปัญญาให้มืบทบาทในการไต่สวนมูลฐานขององค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ไปพร้อมๆ กับแสดงให้เห็นว่า ยังมีความเป็นไปได้ที่วิธีการทางวิทยาศาสตร์มีบทบาทและความสำคัญอยู่ หากเพียงวิทยาศาสตร์ปลดปล่อยตัวเองจากการอาศัยข้อสันนิษฐานไปลดทอนความจริงของสิ่งต่างๆ ซึ่งเป็นผลมาจากการมองโลกตามอย่างทวินิยมแบบเดส์การ์ตส์ (Cartesian dualism) ที่มองว่า โลกคือผลรวมของสิ่งที่มีแก่นสารซึ่งดำรงอยู่และกินพื้นที่อย่างแตกต่างกัน ซึ่งก็คือจิตและวัตถุภายนอก แต่แนวคิดเช่นนี้เป็นการทำให้จิต (ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับโลกภายนอก) ถูกแบ่งแยกออกจากวัตถุของโลกภายนอก เพราะเมื่อจิตกลายเป็นสิ่งที่กินพื้นที่ และมีตำแหน่งแห่งหนซึ่งดำรงอยู่ในอาณาจักรทางมนภาพ จึงหมายความว่า จิตไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของโลกภายนอกอย่างแท้จริง นั่นทำให้การกระทำใดๆ ของจิตก็กลายเป็นสิ่งที่ไม่เกี่ยวกับข้อใดๆ กับอารมณ์ของจิต ทั้งที่อารมณ์นั้นเป็นผลผลิตสืบเนื่องมาจากการที่จิตมีความรู้สึกต่อโลกภายนอกกว่าเป็นสิ่งที่มีความหมาย (Moran, 2005, pp. 8-9; ฟินเลย์สัน, 2559, น. 63)

ฉะนั้นหากมีใครสักคนที่ต้องการจะพรรณนาถึงสภาวะจิต ก็สมควรอย่างยิ่งที่จะต้องอาศัยวิธีวิเคราะห์การกระทำของจิตสำนึก ที่ครอบคลุมไปถึงความเชื่อมโยงระหว่างความรู้กับวัตถุที่ถูกรู้ เช่นนั้นแล้ววิธีปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ จึงเป็นวิธีการที่วนกลับไปให้ความสำคัญกับการพิจารณาอัตภาวะ (subjectivity) โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยวิธีการแบบ

จิตวิทยา เพราะวิธีปรากฏการณ์วิทยาไม่มีความพยายามที่จะลดทอนวัตถุของจิตสำนึก แต่จะพยายามเป็นเปิดเผยวัตถุของความสำนึกที่สัมพันธ์กับการกระทำของจิตสำนึก เพื่อสร้างความเข้าใจต่อโครงสร้างที่อยู่เบื้องหลังการกระทำของจิตสำนึก โดยพรรณนาผ่านมโนทัศน์สำคัญ ได้แก่ เจตนาธรรมณ์ของจิต (intentionality)⁷ ร่างกาย (body) กาลเวลา (time) และสหอัตภาวะ (intersubjectivity) ซึ่งมโนทัศน์เหล่านี้ล้วนมีความเชื่อมโยงต่อกันเป็นอย่างยิ่ง (Zahavi, 2003, p. 3, pp. 12-13)

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มโนทัศน์ว่าด้วยเจตนาธรรมณ์ของจิต ที่ถูกใช้ในวิธีการของฮูสเซอร์ลเพื่อการพรรณนาถึงอัตภาวนั้น ถึงแม้แต่เดิมจะเป็นปัญหาที่เคยปรากฏให้เห็นในพจนานุกรมของเพลโตเรื่องธีเอเตตุส (Theaetetus) แต่ก็ก็เป็นเพียงการตั้งคำถามเชิงปรัชญาในประเด็นที่ว่า เราจะสามารถคิดเกี่ยวกับสิ่งที่ไม่ได้เป็นอย่างที่มันเป็นได้อย่างไร กระทั่งต่อมาได้ถูกนำมาใช้ในสมัยใหม่อย่างจริงจัง ในจิตวิทยาเชิงพรรณนาของ ฟรานซ์ เบรันทาโน (Franz Brentano) โดยหมายถึง คุณลักษณะ

⁷ คำว่า intentionality ยังไม่มีคำบัญญัติที่แน่นอน แต่ทั้งนี้ ผู้เขียนได้สำรวจถึงการถอดความที่ได้มีผู้ทำไว้ก่อนหน้า พบว่า (1) บทความเรื่อง ‘การทำพื้นที่ให้มีความหมายของเวลาในคำบรรยายของฮูสเซอร์ลว่าด้วยปรากฏการณ์วิทยาของจิตสำนึกเรื่องเวลา’ ของ จริยา นวลนินตร์ มีการถอดความ intentionality ไว้ว่า ‘การขึ้นของจิต’ (2) บทความเรื่อง ‘ปรากฏการณ์วิทยา’ ของ รชฏ สาดราวุธ ในสารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป ถอดความ intentionality ไว้ว่า ‘การพุ่งไปของเจตสำนึก’ (3) บทความเรื่อง ‘สำรวจข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับอารมณ์และทฤษฎีอารมณ์สมนากาย’ ของ ปิยณัฐ ประถมวงษ์ ได้ชี้ให้เห็นว่าไม่เห็นด้วยกับการถอดความ intentionality ของ กิรติ บุญเจือ ว่า ‘การแสวงหาอารมณ์’ รวมถึงไม่เห็นด้วยกับการถอดความของ รชฏ สาดราวุธ เช่นกัน โดย ปิยณัฐ ประถมวงษ์ ได้เสนอให้ถอดความอย่างกลางๆ ว่า ‘การมุ่งสู่เป้าหมายของจิต’ อย่างไรก็ตามหากพิจารณา intentionality ในฐานะที่เป็นการแสดงออกของจิตในเชิงปรากฏการณ์วิทยา ที่มุ่งหมายตัวเองไปยังสิ่งที่เป็นอารมณ์ของจิตได้โดยตรง จนเกิดเป็นผลตามมาอย่างการรู้คิด การตอบสนอง การคาดหวัง และการให้ความหมายต่อสิ่งต่างๆ เป็นต้น กิจกรรมของจิตในลักษณะนี้จึงมีทั้งเจตนาและอารมณ์เป็นทั้งตั้ง ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงถอดความ intentionality ที่จะใช้ในบทความนี้ว่า ‘เจตนาธรรมณ์ของจิต’ เนื่องจากเป็นคำที่สื่อให้เห็นอาการของจิตที่มุ่งไปยังอารมณ์ของจิต อีกทั้งคำว่า ‘เจตนา’ โดยนัยของคำแล้วก็แสดงถึงอาการของจิตที่มุ่งไปยังเป้าหมายอย่างตรงไปตรงมาอยู่แล้ว จึงเป็นการกระชับความหมายในแง่ของ ‘การขึ้นนำ’ หรือ ‘การพุ่งไป’ ให้เข้ามาอมความอยู่ในคำเดียวกัน นอกจากนี้ คำว่า ‘เจตนาธรรมณ์’ (ของจิต) ยังมีลักษณะเป็นคำนาม เช่นเดียวกับคำว่า intentionality อีกด้วย

มูลฐานแห่งการกระทำของจิตที่มุ่งตรงไปยังวัตถุและอ้างอิงถึงสิ่งนั้น และต่อมาลูกศิษย์คนสำคัญของเบรนทาโน คือ ฮุสเซอร์ล จึงได้นำมโนทัศน์ดังกล่าว มาปรับใช้ในบริบทของปรากฏการณ์วิทยา ในฐานะตัวแบบแห่งความจำนงจากการกระทำของจิต ที่เกิดจากคุณสมบัติภายในของตัวจิตเอง โดยไม่จำเป็นต้องมีวัตถุภายนอกเป็นสิ่งที่กำกับเสมอไป ซึ่งจุดนี้ทำให้มีความแตกต่างไปจากรากฐานเดิมของเบรนทาโน (Bunnin & Yu, 2004, pp. 354-355)

ดังนั้น ภายใต้แก่นหลักของมโนทัศน์ เจตนารมณ์ของจิต จึงเป็นแนวคิดสำคัญที่เข้ามาชี้ให้เห็นว่า การศึกษาเรื่องของจิตตามวิธีการของจิตวิทยา ที่ลดทอนสภาวะจิตลงให้เป็นเรื่องของกระบวนการที่ต้องมีวัตถุอ้างอิงให้แก่จิตเสมอ หรือแม้แต่แนวความคิดของนักปรัชญาในกลุ่มประสบการณ์นิยมที่ลดทอนการรับรู้ของจิตลงเป็นเพียงภาพตัวแทน (representation) ของประสบการณ์ เช่นนี้ไม่ใช่แนวทางที่ถูกต้อง เนื่องจากจิตมีเจตนารมณ์ในตัวเอง และยังสามารถมุ่งหมายให้เกิดปรากฏการณ์เชิงอรรถภาวะขึ้นมาได้ โดยปรากฏการณ์เชิงอรรถภาวะที่ว่า คือ สิ่งที่เชื่อมโยงจิตสำนึกกับวัตถุของความสำนึกรู้เข้าด้วยกันในมิติของความรู้ ความหมาย อารมณ์ ความรู้สึก และยังรวมไปถึงการมีจินตนาการ ซึ่งหากจิตยังต้องการวัตถุอ้างอิงทุกครั้งเพื่อการมีภาพตัวแทนอย่างที่นักจิตวิทยาหรือนักปรัชญาประสบการณ์นิยมกล่าวอ้าง จิตย่อมขาดความสามารถในการสร้างปรากฏการณ์เชิงอรรถภาวะอย่างจินตนาการขึ้นมาได้

นอกจากนี้ วิธีปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ล ยังมีความสำคัญต่อการปรับกระบวนการทัศน์เรื่องกายและจิตที่เคยเป็นปัญหาสืบเนื่องมาจากคำอธิบายของ เดส์การ์ตส์ (Rene Descartes) และ ฮิวม์ (David Hume) อีกด้วย กล่าวคือ เดส์การ์ตส์ นั้นมีทัศนะว่าจิตคือเนื้อแท้ (substance) ของอัตบุคคล ส่วนร่างกายเป็นเพียงสสารที่กินพื้นที่ จิตจึงสามารถมีอิสระเหนือร่างกายและสามารถดำรงเนื้อแท้อยู่ได้ถึงแม้จะไม่มีร่างกายก็ตาม ซึ่งเป็นที่มาของคำกล่าวที่ว่า ‘ฉันคิดฉันจึงมีอยู่’ (cogito ergo sum) ขณะที่ฮิวมนั้นมีทัศนะที่แตกต่าง โดยเสนอว่าจิตเป็นสิ่งไม่มีเนื้อแท้ ส่วนร่างกายมีความสำคัญในฐานะที่คอยเป็นสื่อกลางของการเกิดรอยประทับจากผัสสะ และทำให้จิตมีมโนภาพต่อสิ่งภายนอก ซึ่งมีมโนภาพเหล่านั้นจะถูกเก็บไว้ในรูปแบบของความทรงจำ และทำให้อัตบุคคลมีความคิดเรื่องตัวตนของตนเองขึ้นมาได้ ทว่าข้อบกพร่องที่ปรากฏให้เห็นในวิธีการของทั้งคู่ คือ การทำงานร่วมกันของจิตและกายตาม

ทักษะดังกล่าว ไม่สามารถแสดงให้เห็นว่ามีแหล่งอันใดที่จะเป็นบ่อเกิดของตัวตนได้ เพราะต่างก็ขาดองค์ประกอบที่สำคัญที่สุด นั่นคือ จิตสำนึกแห่งกาลเวลา (time-consciousness)

ทั้งนี้จากการที่ เดส์การ์ตส์ มองว่า ตัวตนเกิดจากการคิด แต่การคิดของเดส์การ์ตส์เป็นสิ่งที่ตัดขาดจากร่างกายได้ เนื่องจากต้องการปฏิเสธความรู้แท้ที่จะได้จากผัสสะทางกาย ข้อเสนอที่แยกร่างกายออกจากจิตโดยเด็ดขาดเช่นนี้เท่ากับเป็นยืนยันว่า ปัจจัยด้านเวลาไม่มีผลต่อการรู้ผัสสะทางกาย เพราะตราบเท่าที่จิตยังคิด ทุกสิ่งก็มีอยู่ ฉะนั้นการสำนึกถึงตัวตนจึงไม่มีความสัมพันธ์กับกาลเวลาแต่อย่างใด ขณะที่ในด้านทักษะของฮิวม์ แม้จะเสนอแนวคิดเรื่องความทรงจำเป็นตัวการของการเกิดตัวตน แต่เนื่องจากจิตที่ ฮิวม์ เสนอนั้นไม่มีลักษณะของความมีเนื้อแท้ จิตจึงจึงไม่มีโครงสร้างเบื้องหลังที่จะคอยกำกับให้นึกย้อนถึงความทรงจำนั้นได้ตามลำดับเวลา ข้อบกพร่องที่เกิดขึ้นจากข้อเสนองทั้งสองนี้เกิดจากการมองข้ามอูตรภาวะแห่งตัวตน หรือก็คือสิ่งที่ฮุสเซอร์ลเรียกว่า อูตรอัตตา (transcendental ego) ที่มีหน้าที่ในการรวบรวมประสบการณ์ที่กระจัดกระจายให้เข้ามาสู่การสำนึกเรื่องเวลา คอยทำงานอยู่เบื้องหลังการรับรู้โดยการสร้างอูตรภาวะของประสบการณ์และความทรงจำจากภายใน

อีกทั้งภายใต้ความสัมพันธ์ของกายและจิต ฮุสเซอร์ล มีความคิดเห็นว่า ร่างกายมีส่วนสำคัญเป็นอย่างมากต่อการสร้างอูตรภาวะของจิตสำนึก เพราะร่างกายมีความเกี่ยวพันกับการปรากฏขึ้นของกาลเวลา เนื่องจากจิตสำนึกแห่งกาลเวลานั้นจะต้องสอดคล้องกับการรับรู้สิ่งต่างๆ ในทางกายภาพบนพื้นที่หนึ่ง ซึ่งการจะรับรู้ถึงสิ่งต่างๆ บนพื้นที่ใดนั้น อย่างน้อยที่สุดก็ต้องกระทำผ่านการมองเห็นหรือโดยกายสัมผัส ความรู้สึกจากการรับรู้ทางกายภาพเช่นนี้สามารถทำให้กาลเวลาของสิ่งนั้นๆ ปรากฏขึ้นต่อจิตสำนึก ทำให้จิตรับรู้ถึงกาลเวลาที่สถิตอยู่กับวัตถุ โดยกาลเวลานั้นได้ถูกผนวกเข้าเป็นอันหนึ่งอันหนึ่งเดียวกับวัตถุที่อยู่ในความสำนึก และทำให้จิตล่วงรู้ถึงความแปรเปลี่ยนโดยรอบวัตถุหรือสรรพสิ่ง ซึ่งการรับรู้วัตถุในแง่นี้ทำให้ในเวลาเดียวกัน อัตตาของเราได้ถูกผนวกรวมเข้าไปกับประสบการณ์ที่มีต่อวัตถุ ณ เวลานั้นๆ ด้วย ดังนั้นการปรากฏขึ้นของกาลเวลาในลักษณะดังกล่าวนี้ จึงเป็นกาลเวลาที่เลื่อนไหลอยู่ในจิตสำนึก และทำให้ความทรงจำมีตำแหน่งของเวลากำกับอยู่ อัตบุคคลจึงสามารถระบุถึงสิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้นในท่ามกลางความต่อเนื่องของกาลเวลาได้ อีกทั้งยังทำให้สามารถนึกย้อนกลับไปกลับมาระหว่างอดีตและปัจจุบันได้อย่างไม่สับสน แล้วยังยังทำให้

สามารถคาดเดาเหตุการณ์หรือสิ่งที่กำลังจะเกิดขึ้นได้ (จริยา นวลนิรันดร์, 2551, น. 500-502)

จิตสำนึกแห่งกาลเวลาของฮุสเซอร์ล มีส่วนสำคัญอย่างมากต่อการให้คำอธิบายได้ว่า อัตลักษณ์หรือตัวตนของอัตบุคคลเกิดขึ้นและดำรงอยู่ได้อย่างไร ในลักษณะที่สามารถให้ความกระจ่างได้มากกว่าวิธีการของเดส์การ์ตส์หรือฮิวม์ อีกทั้งยังเป็นการชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของร่างกายว่า มีส่วนสำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อการทำให้ความสำนึกในเรื่องราวของกาลเวลาได้ปรากฏขึ้นต่อความทรงจำ ซึ่งไม่เพียงแต่จะส่งผลต่อความชัดเจนในการรับรู้ถึงตัวตนของตนเองเท่านั้น แต่ยังสัมพันธ์ต่อการมีประสบการณ์โดยตรงกับสิ่งรอบตัวในโลกแห่งสรรพชีวิตอีกด้วย

อย่างไรก็ตาม นอกจากความเชื่อมโยงระหว่างอัตบุคคลกับวัตถุสิ่งของบนพื้นที่ที่เกิดจิตสำนึกแห่งกาลเวลาแล้ว วิธีปรากฏการณ์ของฮุสเซอร์ล ยังเปิดเผยให้เห็นความเชื่อมโยงเชิงอรรถภาวะที่เกิดขึ้นระหว่างอัตบุคคลด้วยกัน โดยเรียกว่า สหอัตภาวะ กล่าวคือ ในการสำนึกถึงสิ่งใดๆ บนพื้นที่หนึ่ง เมื่อการสำนึกถึงสิ่งนั้นๆ ไม่ได้ปรากฏต่อใครคนใดคนหนึ่งอย่างเป็นการเฉพาะ หากแต่ได้ปรากฏต่อการสำนึกของทุกๆ คน ประสบการณ์ที่จิตกระทำเกี่ยวกับสิ่งดังกล่าวนั้นจึงเป็นสาธารณะ (public) ไม่ใช่ประสบการณ์ส่วนตัว (private) เพราะประสบการณ์ที่เกิดขึ้นโดยเชื่อมโยงอรรถภาวะของคนหลายๆ คนเข้าไว้ด้วยกันเช่นนี้ คือ อรรถภาวะที่เกิดขึ้นในโลกแห่งสหอัตภาวะ (world as intersubjectivity) ซึ่งในท้ายที่สุดความเป็นสังคมจะเกิดขึ้นบนกระแสน้ำที่ถูกล้อมเชื่อมโยงให้ดำเนินไปบนอรรถภาวะนี้ (Zahavi, 2003, pp. 110-111)

แนวความคิดของ ฮุสเซอร์ล โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมโนทัศน์ สหอัตภาวะ เมื่อพิจารณาอย่างถี่ถ้วนแล้ว อาจกล่าวได้ว่า ถึงแม้วิธีการของฮุสเซอร์ลจะให้ความสำคัญกับการมองโลกแบบอัตวิสัยก็ตาม แต่ในขณะที่เดียวกันก็ไม่ได้ปฏิเสธความเป็นภาววิสัยโดยสิ้นเชิง กล่าวคือ จากสิ่งที่ฮุสเซอร์ลเสนอว่า อัตภาวะภายในของแต่ละบุคคลเป็นกระแสน้ำสำนึกที่สามารถเชื่อมโยงเข้าหากันจนเกิดเป็นสหอัตภาวะได้ นั้นเท่ากับเป็นการยืนยันในอีกทางเช่นกันว่า บ่อเกิดของความเป็นภาววิสัยมาจากอัตวิสัยของกลุ่มบุคคลที่มีความสำนึกเดียวกันบนพื้นที่หนึ่ง ในแง่นี้จึงมีความสอดคล้องกับภาพรวมในแนวคิดของฮุสเซอร์ลที่เชื่อว่า อัตวิสัย เป็นสิ่งไม่อาจลดทอนได้

เพราะอัตวิสัยเกิดจากประสบการณ์ที่เกิดขึ้นภายในอัตภาวะ ที่รับรู้โลกภายนอกอย่างตรงไปตรงมา อัตวิสัยจึงเป็นมูลฐานสำคัญที่ก่อให้เกิดสิ่งที่เรียกว่าภววิสัย แต่ถึงที่สุดแล้วสหอัตภาวะก็ยังไม่ใช่สิ่งเดียวกับภววิสัย เนื่องจากสหอัตภาวะเป็นการพิจารณาสิ่งอื่นจากมุมมองของตนเองเป็นหลัก ในขณะที่ภววิสัยจะอาศัยมุมมองของผู้อื่นหรือจากข้อมูลอื่นเป็นคำอธิบายแกนกลางในการพินิจพิจารณา

กระนั้นก็ตาม แม้จะกล่าวว่าอัตวิสัยเป็นสิ่งที่ไม่สามารถลดทอนได้ อีกทั้งโลกภายนอกที่มีอยู่จริงในฐานะโลกแห่งสรรพชีวิตก็ไม่ใช่สิ่งอันจะสามารถลดทอนได้เช่นกัน ดังนั้นปัญหาต่อมา คือ หากเป็นเช่นนี้จะมีวิธีการใดที่สามารถใช้ได้สวนเข้าไปถึงสำนึกภายในของอัตภาวะ เพื่อให้ได้ตรึงหรือตรึงอัตวิสัยของอัตบุคคลและพรรณนาออกมาได้อย่างเที่ยงแท้ ในการนี้จึงมีเจตคติหรือท่าทีอย่างหนึ่งเกิดขึ้นในวิธีปรากฏการณ์วิทยา เรียกว่า *การลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา*⁸ (phenomenological reduction) ซึ่งโดยความหมายของตัววิธีการนี้มีนัยสำคัญถึง “การนำออกไป” และ “การหวนกลับมา” กล่าวคือ เป็นวิธีการนำสิ่งต่างๆ ที่เข้ามาข้องแวะกับจิตสำนึกของเราออกไป เพราะสิ่งเหล่านั้นมีอยู่มากมายตามธรรมชาติ จากนั้นจึงหวนกลับมาสู่การไตร่ตรองโดยจำกัดมุมมองไปที่เจตนารมณ์ของจิต ซึ่งอยู่ภายในจิตสำนึกของเราเอง ในแง่เดียวกันนี้จึงเป็นกุญแจสำคัญของวิธีวิเคราะห์จิตสำนึก ตามแนวทางของปรากฏการณ์วิทยาอย่าง Husserl เรียกว่า *การใส่วงเล็บ* (bracketing) เพื่อละวางจากปรากฏการณ์ของโลกภายนอก โดยนำอคติและความเชื่อ รวมถึงทัศนคติที่มีต่อโลกและสิ่งต่างๆ ไปใส่ไว้ในวงเล็บ จนเหลือแต่เจตนารมณ์ของจิต ที่เราสามารถไตร่ตรองถึงมันได้ในฐานะของสิ่งที่มีความเกี่ยวข้องกับเป้าหมายของจิตสำนึก (Sokolowski, 2008, p. 49)

ด้วยเหตุนี้ การลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา จึงเป็นแนววิธีพรรณนาที่สอดคล้องกับความต้องการของ ฮัสเซิร์ล ซึ่งพยายามสร้างวิธีการทางปรัชญาโดยแท้จริง อย่างที่ไม่ได้ตกอยู่

⁸ คำว่า *reduction* หรือ ‘การลดทอน’ ในความหมายของฮัสเซิร์ล ไม่ใช่การลดทอนประสบการณ์ลงเป็นข้อมูลเชิงมโนภาพอย่างที่นักประสบการณ์นิยมทำ อีกทั้งไม่ใช่การลดทอนโลกภายนอกลงเป็นข้อมูลผัสสะตามวิธีของคานต์ เพราะแนวคิดของฮัสเซิร์ลเป็นการเสนอให้ ‘นำสิ่งที่ข้องแวะกับจิตออกไป’ และ ‘หวนกลับมาไตร่ตรองเจตนารมณ์ของจิต’ เมื่อพิจารณาในแง่นี้ การลดทอน ของฮัสเซิร์ลจึงหมายถึง การลดจำนวนสิ่งที่ข้องแวะกับจิต และ ละวางโลกภายนอกมาไตร่ตรองสภาวะภายในของจิต

ได้อธิพจน์ของวิทยาศาสตร์ และวิธีการที่ว่ามันจะต้องนำไปสู่การอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างการมุ่งเจตนารมณ์ของจิตที่มีต่อโลกแห่งสรรพชีวิต กล่าวคือ เมื่อฮุสเสิร์ลนิยามอัตบุคคลในฐานะผู้รู้ที่มีจิตซึ่งสามารถมุ่งเจตนารมณ์ออกไปยังสิ่งที่ถูกรู้ จนเกิดเป็นปรากฏการณ์ซึ่งพันผูกอยู่กับความหมายของสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่จริงตามมุมมองของตัวอัตบุคคล ฉะนั้นการจะค้นหาประสบการณ์บริสุทธิ์อันแท้จริง ก็จำเป็นต้องลดทอนปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นภายในจิตของอัตบุคคล ด้วยการกักกันจิตสำนึกให้อยู่ในสภาวะโดดเดี่ยวจากโลกภายนอก (isolated consciousness) แต่ในขณะเดียวกันโลกภายนอกก็ยังดำรงอยู่ วิธีการเช่นนี้คือการเข้าวงเล็บที่จะช่วยให้จิตได้ลดทอนจากปรากฏการณ์อื่นๆ ที่มีอยู่เป็นจำนวนมากในท่ามกลางความสำนึกที่มีต่อโลก (Luijpen, 1969, pp. 64-65)

การลดทอนปรากฏการณ์ต่างๆ ลง จนเหลือแต่มูลฐานของความสำนึกในประสบการณ์อันเที่ยงแท้ที่อยู่ภายในตัวอัตบุคคลเอง จะทำให้อัตบุคคลสามารถแยกแยะการรู้ปรากฏการณ์ออกจากกันได้ในสองระดับ คือ การรู้รูปธรรม (noesis) กับ การรู้นามธรรม (noema) ซึ่งเป็นการเสนอให้เห็นว่า ธรรมชาติของความสำนึกโดยทั่วไปที่เกิดแก่จิตนั้น หากในขั้นของการรู้รูปธรรม จิตจะรับรู้และจดจำถึงคุณภาพหรือลักษณะปรากฏของวัตถุนั้นผ่านทางผัสสะโดยตรง จึงเป็นประสบการณ์ที่ปราศจากเจตนาที่จะแต่งเติมความหมายใดๆ ให้แก่วัตถุนั้น ในขณะที่อีกขั้นหนึ่งคือการรู้นามธรรม ถือเป็นการรู้สิ่งต่างๆ ในขั้นอุตรภาวะ เพราะมีเจตนารมณ์ของจิตเป็นตัวการสร้างเนื้อหาและความหมายให้เกิดขึ้นและห่อหุ้มสภาพจริงของวัตถุนั้นไว้ ในแง่เดียวกันนี้ การรู้นามธรรม จึงเป็นกระบวนการของจิตที่คอยเชื่อมโยงความหมายของวัตถุกับความเป็นจริงของวัตถุเข้าไว้ด้วยกัน (Moran, 2000, น. 155-156; Ricœur, 1996, น. 136)

อีกทั้ง การรู้รูปธรรมและนามธรรม ยังเป็นกระบวนการหนึ่งที่ทำให้สามารถยืนยันได้ถึงบ่อเกิดแห่งอภิวสัยของจิต ซึ่งหากกล่าวโดยความคิดรวบยอด การรู้รูปธรรมเป็นสิ่งที่เกิดจากการกระทำของจิตสำนึก (act of consciousness) ที่ล่วงรู้ถึงคุณภาพของสสาร (matter) ดังนั้นสิ่งที่เข้ามาสู่ความสำนึกในขั้นนี้จึงเป็นการรับรู้คุณภาพจากข้อมูลดิบ (non-intentional hyletic data) ของสสารที่กำลังสำแดงตัวอยู่ ซึ่งสามารถกลายเป็นสิ่งเร้าอารมณ์ของจิตได้ต่อไปในขั้นของการรู้นามธรรม กล่าวคือ เมื่อจิตมีวัตถุแห่งเจตนา

(intentional object) ที่มุ่งไปยังสิ่งภายนอก ก็ทำให้การรู้นามธรรมนั้นมีความสัมพันธ์กับเจตนาที่มุ่งไปหาสสาร ทำให้การรู้ในขั้นนี้จึงเปรียบเสมือนช่องทาง (way) ที่เปิดให้จิตสามารถมีเจตนาต่อสิ่งต่างๆ ซึ่งรวมไปถึงการสร้างความหมายของสัตให้เกิดขึ้นในความสำนึก (Russell, 2006, น. 84)

ทั้งนี้ กล่าวได้ว่าวิธีปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ลนั้น ให้ความสำคัญกับอัตภาวะของมนุษย์ที่ชีวิตมีความสัมพันธ์ต่อโลกเป็นอย่างยิ่ง ด้วยเหตุนี้ ฮูสเซอร์ลจึงไม่อาจลดทอนโลกภายนอกที่มีอยู่จริงให้กลายเป็นเพียงภาพตัวแทนหรือสิ่งนอกผัสสะที่ไม่อาจรับรู้ได้โดยตรง เพราะนั่นเท่ากับเป็นการปฏิเสธความเป็นจริงของชีวิตที่มีต่อโลก แต่ในขณะเดียวกันฮูสเซอร์ลก็เสนอวิธีการที่จะลดปรากฏการณ์ต่างๆ ที่ผ่านเข้ามาสู่ความสำนึก ซึ่งแสดงให้เห็นว่าเป้าหมายของฮูสเซอร์ลที่มีต่อวิธีปรากฏการณ์วิทยาของเขานั้น ไม่ได้ต้องการที่จะให้เป็นวิธีพรรณนาถึงโลกจริง (real world) เพราะธาตุแท้ของโลกจริงนั้นปราศจากการมีความหมายใดๆ ในตัวของมันเอง แตกต่างจากโลกแห่งสรรพชีวิตที่ทั้งปรากฏและมีความหมายโดยตรงต่ออัตวิสัยของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ วิธีการของฮูสเซอร์ลจึงมุ่งที่จะพรรณนาอูตรภาวะในจิตสำนึกของมนุษย์ และเป็นเหตุผลให้วิธีการของเขาถูกเรียกว่า ปรากฏการณ์วิทยาเชิงอูตรภาวะ ซึ่งถือเป็นรากฐานสำคัญที่ทำให้เกิดปรากฏการณ์วิทยาเชิงอัตถิภาวะตามมาภายหลัง

ท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาในปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่

ญี่ปุ่นเป็นประเทศที่รับเอาทั้งอารยธรรมและวัฒนธรรมจากภายนอกเข้ามานับแต่โบราณ แต่ความพิเศษของญี่ปุ่นก็คือสามารถนำเอาอารยธรรมและวัฒนธรรมจากภายนอกเหล่านั้นมาปรับใช้จนเกิดเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของชนชาติตนเอง ซึ่งในแง่ nàyยังหมายรวมถึงสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา ก็เช่นกัน เนื่องจากปฏิเสธไม่ได้ว่าในระยะแรกนั้นแนวคิดทางปรัชญาของญี่ปุ่นยังมีความคลุมเครือ ขาดความชัดเจนทางกระบวนทัศน์ เพราะแนวความคิดต่างๆ ของญี่ปุ่นโบราณนั้น มักจะถูกจำกัดไว้ด้วยกรอบแนวคิดแบบจีน โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวคิดของลัทธิเต๋า และขงจื้อ รวมถึงพุทธศาสนาหายานที่รับมาจากเกาหลีในเบื้องต้น ก่อนที่ราชสำนักญี่ปุ่นจะส่งพระธรรมทูตไปศึกษาพุทธธรรมที่ประเทศจีนในภายหลังก็เช่นกัน ปรัชญาญี่ปุ่นในช่วงต้นจึงอาศัยรากฐานกระบวนความคิดจากเต๋า และขงจื้อ รวมถึงพุทธศาสนาหายานเป็นหลัก

กระทั่งล่วงพ้นเข้าสู่ยุคปฏิรูปฟื้นฟูในสมัยเมจิ ที่ญี่ปุ่นได้เปิดรับเอาวัฒนธรรมตะวันตกเข้าสู่ประเทศ ปรัชญาญี่ปุ่นจึงเปิดฉากเข้าสู่กระบวนทัศน์สมัยใหม่ที่ประยุกต์เอาปรัชญาตะวันตกเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของวิธีการแสวงหาความกระจ่างรู้ในแบบญี่ปุ่น ที่ปัจจุบันนี้มีความเป็นวิชาการสูงเช่นเดียวกับกิจกรรมการทำปรัชญา (philosophizing) ของโลกตะวันตก

กระนั้นก็ตาม ด้วยรากฐานทางวัฒนธรรมที่มีมาแต่โบราณของญี่ปุ่น ซึ่งให้ความสำคัญกับสังคมรอบตัวเป็นหลัก ปัจเจกบุคคลจึงต้องมีพันธกิจอันแสดงออกถึงความรับผิดชอบต่อสังคม ส่งผลให้ประเด็นทางปรัชญาที่ญี่ปุ่นให้ความสำคัญนับตั้งแต่โบราณเป็นต้นมา มีแก่นแกนทางความคิดอยู่ที่จริยศาสตร์ แต่ถึงอย่างนั้นก็ได้หมายความว่าปรัชญาญี่ปุ่นจะไม่สนใจศึกษาเรื่องอัตถภาวะ (subjectivity) ของมนุษย์อย่าง que ปรัชญาตะวันตกให้ความสนใจแต่ในทางตรงกันข้าม ขณะที่ปรัชญาตะวันตกให้ความสนใจศึกษาปัญหาอัตถภาวะในเชิงปัจเจกภาพ (individuality) ทว่าญี่ปุ่นนับแต่โบราณมานั้นก็ให้ความสนใจที่จะศึกษาสหอัตถภาวะ (intersubjectivity) ผ่านแง่มุมทางจริยศาสตร์ โดยการแสวงหาบรรทัดวิธีชำระความคิดและจิตใจไปสู่ความเป็นมนุษย์ที่แท้ ซึ่งในที่สุดแล้วจึงได้กลายเป็นรากฐานของการขับเคลื่อนแนวความคิดทางจริยศาสตร์ จากเดิมที่ถึงแม้จะมีจุดเริ่มต้นมาจากศาสนา แต่ในท้ายที่สุดก็ก้าวพ้นไปสู่ระบบจริยศาสตร์ที่ไม่จำเป็นต้องยึดโยงกับตัวบทหรือกฎเกณฑ์ทางศาสนา และเป็นแก่นสำคัญของปรัชญาญี่ปุ่น (Suzuki, 1996, p. 48, 50)

ทั้งนี้ หากพิจารณาจากรากฐานดังกล่าว ที่ปรัชญาญี่ปุ่นให้ความสำคัญต่อมนทัศน์สหอัตถภาวะ เป็นแกนหลักในการทำปรัชญา เพื่อตอบสนองต่อการขัดเกลาปัจเจกไปพร้อมกับ การแสวงหาความหมายในชีวิตที่ยังสัมพันธ์กับผู้อื่นหรือสิ่งอื่นที่รายล้อม ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่น่าสนใจที่จะสำรวจถึงท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาในปรัชญาญี่ปุ่น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผนดั้งเดิมของนักคิดคนสำคัญอย่างโดเง็น รวมถึงอิทธิพลของปรากฏการณ์วิทยาที่มีต่อกระแสปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ เป็นต้น ซึ่งนอกจากจะเป็นการมองภาพรวมของการมีท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาแล้ว ยังนับเป็นการสำรวจย้อนกลับไปที่เพื่อพิจารณาประเด็นสำคัญอีกด้วยว่า ในท่ามกลางกระแสการก่อตัวของแนวความคิดทางปรัชญาในกลุ่มพุทธศาสนามหายานที่มีมาก่อนหน้าโดเง็น อาทิ นิกายเทนได (Tendai-Shu) ที่ก่อตั้งโดยไซโจ (Saicho, 767-822) และนิกายชินงัน (Shingon-Shu) ที่ก่อตั้งโดย คูกุไค (Kukai, 774-835)

รวมไปถึงนิกายโจโดเก๋า (Jodo-Shu) ที่ก่อตั้งโดย โฮเน็น (Honen, 1133-1212) ตามลำดับ ซึ่งในท่ามกลางกระแสที่มีมาก่อนหน้า จนถึงกระทั่งการก่อตั้งนิกายโซโต (Soto-Shu) ของโดเจ็น (Dogen, 1200-1253) นั้น เหตุใด โดเจ็น จึงได้รับการขนานนามว่าเป็นนักคิดคนแรกของญี่ปุ่น ซึ่งนอกจากจะเป็นผู้ทำให้เกิดความแตกต่างที่ชัดเจนระหว่างพุทธศาสนาในญี่ปุ่น (Buddhism in Japan) กับ พุทธศาสนาแบบญี่ปุ่น (Japanese Buddhism) แล้ว ยังนำไปสู่การวางรากฐานให้แก่วิธีการทางปรัชญาของญี่ปุ่น ซึ่งก้าวพ้นอิทธิพลทางกระบวนทัศน์แบบจีน

อย่างไรก็ดี กระบวนทัศน์แบบจีนที่ถือกันว่าเป็นจุดกำเนิดของพุทธศาสนานิกายฉานนั้น มาจากคติความเชื่อที่มีต่อเหตุการณ์หนึ่ง ซึ่งถือเป็นมูลเหตุของการเกิดแห่งนิกายที่มุ่งอาศัยฉานในการปฏิบัติวิปัสสนา โดยนับถือพระมหากัสสปะเป็นปฐมอาจารย์ของนิกาย นั่นคือ เหตุการณ์ที่เล่าถึงการหมั่นดอกไม้และการกระปริตาของพระศากยमुณีบนเขาคิชฌกูฏ การนั้นมีเพียงพระมหากัสสปะเท่านั้นที่ยิ้มและบรรลุธรรม ณ ท่ามกลางหมู่ภิกษุอื่นที่ยังไม่มีใครเข้าใจประสงค์ของพระศากยमुณี เหตุการณ์นี้จึงนำมาสู่แนวคิดเรื่องการถ่ายทอดธรรมโดยไม่ต้องอาศัยคำพูด ตัวอักษร และปริยัติธรรมใดๆ ซึ่งนำไปสู่ชนบทความคิดพื้นฐานที่มีต่อความเข้าใจพุทธศาสนานิกายฉานในจีน และมาสู่นิกายเซ็นในญี่ปุ่น ที่พากันยึดถือเรื่องการบรรลุธรรมนอกคัมภีร์โดยไม่จำเป็นต้องข้องเกี่ยวกับภาษาแต่อย่างใด (เย็นเทียน, 2520, น. 254-255)

ทว่าพุทธศาสนาแบบญี่ปุ่นที่นำมาสู่วิธีการทางปรัชญาของโดเจ็นนั้น เริ่มต้นมาจากการโต้แย้งกับจุดกำเนิดดั้งเดิมของพุทธศาสนานิกายเซ็น ที่ญี่ปุ่นเองก็รับสืบทอดชนบทความคิดมาจากนิกายฉานในจีน นั่นคือ ทว่าในจุดนี้เองที่โดเจ็นได้ทำการโต้แย้งว่า นั่นเป็นความย้อนแย้งและมองจุดกำเนิดของนิกายเซ็นอย่างคับแคบ เนื่องจากโดเจ็นมองว่าการใช้ *ภาษาธรรมดา* ไม่ควรถูกมองว่าเป็นอุปสรรคขัดขวางต่อการบรรลุธรรม เพราะพุทธองค์ก็ใช้ *ภาษาธรรมดา* ในการถ่ายทอดธรรม ด้วยเหตุนี้ โดเจ็น จึงได้พยายามชี้ให้เห็นว่า อันที่จริงแล้วนิกายเซ็นไม่จำเป็นต้องปฏิเสธการใช้ภาษาพูด โดยการเสนอให้วนกลับไปครุ่นคิดต่อเหตุการณ์ที่พระศากยมุณีหมั่นดอกไม้และกระปริตา ที่มีคำกล่าวของพระศากยมุณีต่อไปอีกว่า

“เรามีธรรมจักขุครรร⁹ กับจิตแห่งนิพพานอันอัศจรรย์ เราส่งมอบธรรมเหล่านี้แก่มหาภิลาสปะ” (สุวรรณ สภาอานันท์, 2533, น. 97)

โดเงินชี้ให้เห็นว่า เหตุการณ์ดังกล่าวมิได้จบแค่การหมั่นดอกไม้และกระพริบตา แต่ยังต้องหมายรวมถึงคำกล่าวของพระศากยมุณีในบริบทต่อมาด้วย ซึ่งทำให้โดเงินเสนอข้อโต้แย้งว่า “ผู้ที่ยังไม่ได้ฟังคำสั่งสอนจากอาจารย์ที่แท้ ต่างถือเอาตามใจชอบว่าการหมั่นดอกไม้และการกระพริบตาของพระศากยมุณีเป็นรหัสลับ... หากพระศากยมุณีไม่โปรดการใช้ภาษาพูด แต่โปรดการหมั่นดอกไม้มากกว่า พระศากยมุณีก็ควรที่จะพูดเสียก่อนแล้วจึงค่อยหมั่นดอกไม้ทีหลัง” โดยการโต้แย้งของโดเงินเช่นนี้ ถือเป็นการชี้ตรงไปยังข้อบกพร่องที่ว่า อวัจนภาษา (การหมั่นดอกไม้และกระพริบตา) เป็นรหัสลับโดยตัวของมันเอง แต่ในขณะเดียวกันการใช้เหตุผลธรรมดาด้านวัจนภาษา (คำพูดที่กล่าวกับพระกัสสปะ) ก็ไม่ควรถูกจำกัดให้เป็นรหัสลับไปด้วย เพราะถึงแม้ภาษาจะเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดการแบ่งแยกความจริง แต่ในขณะเดียวกันภาษาหรือคำพูดธรรมดาก็สามารถเป็นสิ่งที่ปลดปล่อยความคิดอันยึดติดของคนได้ด้วยเช่นกัน ดังนั้น การที่โดเงินหวนกลับไปโต้แย้งกับจุดเริ่มต้นของนิยายเช่นนี้ จึงทำให้แนวความคิดของโดเงินมีความเป็นระบบปรัชญาขึ้นมา และก่อให้เกิดกระบวนทัศน์ใหม่ที่เสนอว่า พุทธศาสนานิกายเซ็นไม่จำเป็นต้องแบกภาระของความไร้เหตุผลในการถ่ายทอดธรรมอย่างไม่อาศัยตัวอักษรอีกต่อไป เพราะถึงแม้ภาษาจะเป็นสิ่งจำกัดความคิด แต่การใช้ภาษาที่โหวรู้ต่อนัยและความหมายต่างๆ อันเปลี่ยนแปลงได้เช่นนั้น ก็คือการใช้ภาษาเพื่อปลดปล่อยความคิดไปสู่ความเข้าใจในสังขาร (สุวรรณ สภาอานันท์, 2533, น. 97-98, 102)

⁹ คำกล่าวของศากยมุณีท่อนนี้ ตามสำนวนแปลของ สุวรรณ สภาอานันท์ ถอดความว่า ‘คลังสมบัติแห่งนัยนิตารธรรม’ ขณะที่สำนวนอื่น เช่นของ เย็นเที่ยง ถอดความว่า ‘ธรรมจักขุครรร’ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนได้ทำการตรวจสอบคำจากในภาษาญี่ปุ่นเพิ่มเติม ซึ่งมาจากคำว่า 正法眼藏 (Shobogenzo อ่านว่า โชโบ-เก็นโซ) ซึ่งแต่ละคำนั้นมีความหมายดังนี้ 1) โชโบ (shobo) ความหมายโดยคำ หมายถึง วิธีการหรือหลักการ อันถูกต้องเที่ยงแท้ ซึ่งมีความหมายโดยนัยตามที่พุทธศาสนานิกายเซ็นนำมาใช้ คือ ธรรมอันแท้จริง (true dharma) และ 2) เก็น (gen) หมายถึง ดวงตา (eyeball) และสุดท้าย 3) โซ (zo) มีความหมายว่า คลังเก็บของ เมื่อพิจารณาความหมายโดยคำทุกคำแล้ว จึงเห็นว่า ‘ธรรมจักขุครรร’ เป็นสำนวนที่ถอดความได้ใกล้เคียงกว่า เนื่องจากรู้ว่า ‘ครรร’ ก็มีความหมายว่า ‘ห้อง’ ได้ในลักษณะเดียวกับ ‘คลัง’ เช่นกัน

นอกจากนี้ โดเจ็น ยังได้จารึกแนวความคิดต่างๆ ของตนไว้ในบันทึกที่ชื่อว่า ธรรมจักษุครรค์ (Sobogenzo) ซึ่งเขียนด้วยภาษาญี่ปุ่น จึงจัดเป็นปรัชญาญี่ปุ่นชิ้นสำคัญในยุคต้นของญี่ปุ่น อีกทั้งบันทึกดังกล่าวยัง โดยข้อเขียนต่างๆ ไม่เพียงแต่จะแสดงให้เห็นกระบวนการที่มีต่อภาษาและความคิดดังกล่าวแล้ว ยังสะท้อนให้เห็นถึงวิธีการทางปรัชญาที่นำมาใช้กับการปฏิบัติสมาธิ เพื่อไตร่ตรองจิตไปสู่พุทธภาวะ เช่น การเสนอวิธีแยกการคิด (shiryo)¹⁰ ออกจาก การไม่คิด (fu-shiryo)¹¹ ซึ่งเป็นลักษณะหนึ่งของการไตร่ตรองความมีเจตนา (intentional) เพื่อเปิดเผยจิตในด้านที่ปราศจากทัศนคติบางอย่างซึ่งติดมาจากการคิด ในแง่นี้จึงหมายความว่า อารมณ์ของการไม่คิด (object of not-thinking) ก็คือเจตนาโดยตัวของมันเอง ถือเป็นรูปแบบหนึ่งของจิตสำนึกที่มีเจตนาต่อการหยุดคิดเกี่ยวกับสิ่งรอบตัว เพื่อให้จิตเกิดความสงบ ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า การไม่คิด จึงเป็นกิจกรรมของจิตประการหนึ่งในด้านที่ปฏิเสธการกระทำของจิต ซึ่งการเข้าใจกิจกรรมของจิตที่ต้องการอารมณ์ทั้งสองด้านนี้ จะนำไปสู่ความก้าวพ้นการคิดและการไม่คิด (beyond thinking and not-thinking) ไปสู่สถานะที่เรียกว่า การไร้คิด (hi-shiryo)¹² ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดในปรัชญาของโดเจ็น (Kasulis, 1981, p. 67-74)

โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิธี ซะเซ็น (Zazen)¹³ ที่ถือเป็นรากฐานของการปฏิบัติของโดเจ็นนั้น เป็นการปฏิบัติสมาธิเพื่อไตร่ตรองจิตสำนึกของมนุษย์ ในฐานะของความสำนึกทั่วไปที่เป็น

¹⁰ 思量 ชิเรียว ความหมายโดยคำ คือ ‘การคิด’ (ที่มีการสืบสันตติไปสู่ผลรวมของความคิด) ซึ่งตรงกับที่ Kasulis ถอดความว่า thinking โดยการทำให้เป็นคำนามด้วยการใส่ -ing เพื่อแสดงให้เห็นการดำเนินไป (progress) ของอาการนามนั้น

¹¹ 不思量 ฟุชิเรียว ความหมายโดยคำ คือ ‘การไม่คิด’ ซึ่งตรงกับที่ Kasulis ถอดความว่า not-thinking

¹² 非思量 อิชิเรียว ความหมายโดยคำ คือ ‘การไร้คิด’ ซึ่งในงานเขียนของ Kasulis ถอดความว่า without-thinking ส่วนในงานเขียนของสุวรรณา สถาอานันท์ ถอดความว่า non-thinking โดยใช้ภาษาไทยว่า การปราศจากการคิด อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเลือกที่จะถอดความตามความหมายโดยคำในภาษาญี่ปุ่น คือ การไร้คิด

¹³ 座禅 ความหมายโดยคำคือ ‘นั่งสมาธิ’ มาจากคำว่า สะ (Za) หมายถึง ‘นั่ง’ และ เซ็น (Zen) หมายถึง ‘ฉาน’ ซึ่งในงานเขียนของสุวรรณา สถาอานันท์ ถอดสัทอักษรว่า ซาเซ็น แต่ผู้เขียนเห็นว่า Za เป็นทั้งคำเสียงสั้นและเสียงก้องในภาษาญี่ปุ่น จึงเลือกถอดความว่า สะเซ็น

ประสบการณ์เดิมแท้ในกระแสน้ำลึก เพื่อให้เข้าใจถึงสภาวะโดยธรรมชาติทั่วไปในประสบการณ์ของมนุษย์ ที่ล่วงรู้ถึงการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ ก่อนที่จะเกิดการแยกแยะผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ออกจากกันด้วยการมีมีโนทัศน์ของ การคิด (thinking) และ การไม่คิด (not-thinking) ที่สืบเนื่องอยู่ภายในกระแสน้ำตลอดเวลา ดังนั้นการปฏิบัติเช่นนี้ ก็เพื่อเข้าใจถึงธรรมชาติดังกล่าวของจิต เพื่อละวางจากการคิด กำหนดการไม่คิด นำไปสู่การปราศจากการคิด (non-thinking) กล่าวคือ ในขั้นตอนของการคิด ถือเป็นกิจกรรมของจิตที่กำหนดรู้อารมณ์ที่มีต่อโลกภายนอก จิตจะกำหนดตัวเองออกไปสนใจต่อสิ่งภายนอกเพื่อตัดสินใจรับรู้ที่เกิดขึ้น ส่วนการไม่คิด ก็เป็นกิจกรรมของจิตอีกประการหนึ่งในด้านปฏิเสธกระบวนการรับรู้ที่เกิดจากการคิดทั้งหมดในขณะที่จิตก็ยังรับรู้สิ่งภายนอก การไม่คิดจึงต้องการอารมณ์ของจิตในการปฏิเสธ ส่วนการปราศจากการคิดนั้น เป็นสภาวะที่ไม่มีอารมณ์ของจิตทั้งในด้านการคิดและการปฏิเสธ เป็นสภาวะที่ปล่อยให้สิ่งต่างๆ ปรากฏขึ้นอย่างที่เป็นเท่านั้น การปราศจากการคิดเช่นนี้ถือเป็นเนื้อแท้ของประสบการณ์ เป็นพุทธภาวะที่เกิดขึ้นภายในประสบการณ์ของมนุษย์ และด้วยกระบวนการเหล่านี้จึงกล่าวได้ว่า วิธีการของโดเจนนั่นมีท่าที่แบบปรากฏการณ์วิทยาที่ใกล้เคียงกับวิธีการปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซิร์ล (สุวรรณา สถาอานันท์, 2534, น. 49-53)

อีกทั้ง แนวคิดทางปรัชญาของโดเจ็น ยังมีอิทธิพลต่อภูมิปัญญาญี่ปุ่นในภายหลังต่อมา ซึ่งสามารถแบ่งได้เป็นห้าระยะ ได้แก่ 1) ระยะการขยายตัวของสำนักโซโตเซ็น เริ่มตั้งแต่ปีที่โดเจ็นถึงแก่มรณกรรม คือ ค.ศ. 1253 มาจนถึงราว ค.ศ. 1660 ในช่วงนี้สำนักโซโตเซ็นได้แผ่ขยายไปสู่ชาวบ้านอย่างกว้างขวางขึ้น ในระยะนี้จึงเริ่มมีการรวบรวมคำสอนของโดเจ็นอย่างเป็นกิจลักษณะ และต่อมา 2) เป็นระยะการศึกษาภายในนิกาย ในช่วงราว ค.ศ. 1660 ถึง 1868 ซึ่งมีการพิมพ์ข้อเขียนต่างๆ ของโดเจ็นออกมาเผยแพร่ นำมาซึ่งความกระตือรือร้นในการศึกษาของโดเจ็นอย่างจริงจัง แต่ก็มีข้อจำกัดที่เกิดจากการควบคุมสอดส่องของรัฐบาลโทเกกุกาว่า จึงส่งผลให้เข้าสู่ระยะที่ 3) อันเป็นระยะของการหยุดนิ่งยาวนานมาจนถึงยุคปฏิรูปฟื้นฟูสมัยเมจิ ซึ่งกินเวลายาวนานนับตั้งแต่ ค.ศ. 1868 ถึง 1926 ซึ่งในช่วงเวลานี้แนวความคิดของชินรันและนิจิเรน เป็นที่รู้จักแพร่หลายมากกว่าโดเจ็น กระทั่งระยะที่ 4) ถือเป็นระยะต้นตัว ซึ่งเป็นผลมาจากการตีพิมพ์งานเขียนของบรรดานักคิดคนสำคัญ

อาทิ วัชรสิจ ฑะสิโร ในบทความชื่อ สมณโดเจน (Shamon Dogen)¹⁴ ในปี ค.ศ. 1924 โดยเสนอว่าโดเจนเป็นนักคิดที่ยิ่งใหญ่ของมนุษยชาติ บทความชิ้นนี้กระตุ้นให้แวดวงวิชาการตื่นตัวและศึกษาโดเจนอย่างเป็นปรีชาญาณมากขึ้น และต่อมาในปี ค.ศ. 1935 อาคิยามะ ฮันจิ ได้ตีพิมพ์ผลงานชิ้นสำคัญตามมา คือ การศึกษาโดเจน (Dogen no Kenkyu)¹⁵ ต่อด้วยในปี ค.ศ. 1939 ทานะเบะ ฮะจิเมะ ได้ตีพิมพ์ผลงานชื่อ ทศนะส่วนตัวต่อปรัชญาธรรมจักษุครรรค์ (Shobogenzo no Tetugaku Shikan)¹⁶ ผลงานเหล่านี้ได้ทำให้เกิดการศึกษาแนวความคิดของโดเจนอย่างเป็นระบบ และนำมาสู่การศึกษาในระยะที่ 5) นับตั้งแต่ ค.ศ. 1945 เป็นต้นมาจนถึงปัจจุบัน ถือเป็นระยะที่แนวความคิดของโดเจนถูกนำมาศึกษาอย่างร่วมสมัย ซึ่งไม่เพียงแต่ในญี่ปุ่นเท่านั้น เพราะแม้ในโลกตะวันตกก็ยังให้ความสนใจที่จะศึกษาแนวความคิดของโดเจนทั้งในเชิงของพุทธศาสนา และรวมไปถึงการศึกษาในเชิงปรัชญาที่เช่นกัน (สุวรรณา สถาอานันท์, 2534, น. 4-6)

ด้วยเหตุนี้ จากการที่โดเจนได้วางรากฐานดั้งเดิมให้แก่ปรัชญาญี่ปุ่นอย่างเป็นระบบ และทำให้พบว่ารากฐานดังกล่าวนี้มีท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยา ซึ่งแม้จะมีความใกล้เคียงกับวิธีการเข้าวงเล็บของฮูสเซอร์ลก็ตาม ทว่าโดยวิธีการที่เน้นการปฏิบัติซะเช่นด้วยแล้ว ก็ทำให้วิธีการของโดเจนนั้นแตกต่างไปจากแนวทางของฮูสเซอร์ลอย่างเห็นได้ชัด อีกทั้งยังทำให้สามารถกล่าวได้ว่า ปรัชญาของโดเจนนั้นให้ความสนใจประเด็นปัญหาเรื่องจิตสำนึกและบ่อเกิดของประสบการณ์ที่อยู่ภายในอัตภาวะของมนุษย์ ซึ่งถือเป็นสิ่งที่ปรัชญาญี่ปุ่นเองก็ให้ความสนใจมาแต่ครั้งโบราณ รวมถึงเป็นรากฐานที่สืบเนื่องมาถึงปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ และร่วมสมัยในปัจจุบัน ดังนั้นจึงน่าสนใจที่จะสำรวจต่อไปในเชิงประวัติศาสตร์ของปรัชญาญี่ปุ่นว่า เมื่อญี่ปุ่นเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ที่เปิดรับเอาวิชาความรู้ของโลกตะวันตกเข้ามา ซึ่งในที่ยังหมายรวมถึงองค์ความรู้ด้านปรัชญาตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเข้ามาหรือการเปิดรับวิธีวิทยาของปรากฏการณ์วิทยา (ตะวันตก) จะส่งอิทธิพลอย่างไรต่อท่าทีแบบปรากฏการณ์

¹⁴ 沙門道元

¹⁵ 道元の研究

¹⁶ 正法眼蔵の哲学私観

วิทยา (ตามแนวตะวันออก) ซึ่งเป็นสิ่งที่มีอยู่แล้วในปรัชญาญี่ปุ่น ก็เป็นสิ่งที่น่าหยิบยกมากล่าวถึงต่อไป

ท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่และอิทธิพลสู่ความร่วมมือ

เมื่อกล่าวถึงปรัชญาสกุลความคิดปรากฏการณ์วิทยาในเชิงประวัติศาสตร์ปรัชญาของญี่ปุ่น จะพบว่า ปรากฏการณ์วิทยา ก็เป็นหนึ่งในองค์ความรู้ด้านปรัชญาตะวันตกที่ถูกนำเข้ามาสู่ญี่ปุ่นในยุคปลายของสมัยเมจิ¹⁷ โดยที่ตัวของ นิชิตะ คิตะโร เองก็เป็นอีกผู้หนึ่ง ซึ่งได้ทำการศึกษาอย่างจริงจัง ตลอดจนแนะนำปรากฏการณ์วิทยาให้เป็นที่รู้จักในหมู่นักคิด นักวิชาการด้านปรัชญาของญี่ปุ่นสมัยนั้นด้วยเช่นกัน ฉะนั้น จากความสนใจของนิชิตะซึ่งเริ่มต้นขึ้นตั้งแต่ปี ค.ศ. 1910 เป็นต้นมา ที่ให้ความสนใจเป็นอย่างมากยิ่งต่อการศึกษางานเขียนสองชิ้นของฮุสเซอร์ล ได้แก่ การสืบสาวเชิงตรรกะ (Logische Untersuchungen)¹⁸ และอีกชิ้นคือ มโนคติ (Ideen)¹⁹ ส่งผลให้เกิดขบวนการความสนใจในด้านปรากฏการณ์วิทยาเกิดขึ้นในญี่ปุ่นและดำเนินมาอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงปี ค.ศ. 1920 ถึง 1930 นั้น ปรากฏว่ามีนักคิดนักวิชาการของญี่ปุ่นทั้งในด้านปรัชญาและในด้านสังคมวิทยา ต่างพากันสนใจศึกษาวิธีปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ลและไฮเต็คเกอร์เป็นอย่างมาก ซึ่งในช่วงเวลาเดียวกันนั้นยังได้ขยายขอบเขตไปสู่การศึกษาปรากฏการณ์วิทยาของ ออยเกน ฟิงก์ (Eugen

¹⁷ ยุคปฏิรูปฟื้นฟูสมัยเมจิ กินระยะเวลาตั้งแต่ ค.ศ. 1868 ถึง 1912

¹⁸ Logische Untersuchungen (หรือในภาษาอังกฤษ คือ Logical Investigations) เป็นงานชิ้นสำคัญในช่วงต้นของฮุสเซอร์ล ซึ่งต้นฉบับภาษาเยอรมันแบ่งออกเป็นสองเล่ม โดยเล่มแรกตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1900 ส่วนเล่มที่สอง ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีถัดมาคือ ค.ศ. 1901

¹⁹ Ideen (หรือในภาษาอังกฤษ คือ Ideas) งานเขียนชุดนี้ในต้นฉบับภาษาเยอรมันแบ่งออกเป็นสามเล่ม คือ Ideen เล่มแรก (ซึ่งเป็นเล่มที่นิชิตะนำมาศึกษา) ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1913 ส่วนเล่มต่อมา คือ Ideen II และ Ideen III นั้นเป็นต้นฉบับร่าง (manuscript) ที่ถูกนำมาเผยแพร่หลังฮุสเซอร์ลถึงแก่กรรม โดยตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1952 (ส่วนปีที่ ฮุสเซอร์ล ถึงแก่กรรม คือ ปี ค.ศ. 1938)

Fink, 1905-1975)²⁰ และ ออสการ์ แบคเกอร์ (Oskar Becker, 1889-1964)²¹ กระทั่งในที่สุดจึงได้นำมาสู่การก่อตั้ง สมาคมปรากฏการณ์วิทยาแห่งประเทศไทย ในปี ค.ศ. 1979 ซึ่งมีสมาชิกราว 400 คน ถือเป็นสมาคมขนาดใหญ่ที่มีบทบาทในด้านปรัชญาเป็นอย่างมาก ณ สมัยนั้น (Steinbock, 1998, p. 226)

อย่างไรก็ดี วิธีปรากฏการณ์วิทยา ยังถือได้ว่ามีความสอดคล้องกับปรัชญาสมัยใหม่ของ นิชิตะ คิตะโร เป็นอย่างยิ่ง โดยเหตุผลหนึ่ง คือ ปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ลถูกใช้เป็นแม่แบบ ในการทำปรัชญาญี่ปุ่นให้อยู่ในรูปแบบของวิชาการสมัยใหม่ และเหตุผลอีกส่วนหนึ่ง คือ วิธีวิทยาของปรากฏการณ์วิทยานั้น เป็นแนวทางที่เข้ากันได้ดีกับวิธีการดั้งเดิมของปรัชญาญี่ปุ่น ซึ่งอิทธิพลของปรากฏการณ์วิทยายังปรากฏให้เห็นในโครงการปรัชญาอินพนธ์ของ นิชิตะ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในผลงานชิ้นแรกของเขา คือ การพิณิจพิเคราะห์ความดี (Zen no Kenkyu)²² ที่เสนอให้นักปรัชญาหวนกลับมาพิจารณาถึงบ่อเกิดของประสบการณ์กันใหม่

ทั้งนี้ นิชิตะ เสนอว่าประสบการณ์บริสุทธิ์อย่างี่ปรัชญาตะวันตกได้ทำการศึกษากันนั้น มีข้อบกพร่อง และจะต้องถูกนำกลับมาพิจารณาใหม่ โดย นิชิตะ ได้เน้นย้ำให้เห็นถึงความบริสุทธิ์อันพิสุทธิ์แท้ (truly pure) ของประสบการณ์ไว้ว่า “การที่มีประสบการณ์เกิดขึ้น คือ [การที่] จิตเกิดรู้ความเป็นจริงอย่างี่สิ่งนั้นเป็น เมื่อละทิ้งการปรุงแต่ง [ประสบการณ์นั้น]

²⁰ ฟิงก์ เป็นนักปรัชญาและเป็นผู้ช่วยคนสำคัญของฮุสเซอร์ล ความคิดของเขาในช่วงแรกจึงได้รับอิทธิพลจากฮุสเซอร์ลค่อนข้างสูง ทว่าต่อมาเมื่อเขาได้ศึกษางานของไฮเด็คเกอร์ ก็ทำให้มีความพยายามที่จะสร้างวิธีการที่จะสามารถประนีประนอมปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ลกับไฮเด็คเกอร์เข้าด้วยกันได้ โดยวิธีการของฟิงก์ คือ ปรัชญาในฐานะวิถีปฏิบัติการเชิงภววิทยา (ontological practice)

²¹ แบคเกอร์ เป็นทั้งนักปรัชญาและนักคณิตศาสตร์ซึ่งนอกจากจะศึกษาวิธีปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ลแล้ว เขายังศึกษาปรากฏการณ์วิทยาแนวอื่น อาทิ ปรากฏการณ์วิทยาในฐานะของวิธีอรรถปริวรรตตามแนวไฮเด็คเกอร์ (Heideggerian hermeneutics) ภายใต้ความสนใจหลักของเขา คือ การดำรงอยู่เชิงคณิตศาสตร์ในบริบทของปรากฏการณ์วิทยา (mathematical existence in a phenomenological context)

²² 『善の研究』 ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในญี่ปุ่นเมื่อปี ค.ศ. 1911

โดยตนเองอย่างแท้จริง ก็คือการรู้ตามความเป็นจริง [แต่] เนื่องจากอันที่จริงนั้น สิ่งที่เราเรียกว่าประสบการณ์โดยปกติแล้ว จะปะปนไปด้วยความคิดอะไรบางอย่าง ดังนั้น [ในทางตรงกันข้าม] สิ่งที่เราเรียกว่า พิสุทธิต์แท้ จึงเป็นสภาวะที่เป็นเช่นนั้นของประสบการณ์ตามจริง โดยปราศจากการตัดสินทางความคิดใดๆ เพิ่มเติมแม้สักนิด” (Nishida, 1999, p.15)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า คำกล่าวของนิชิเดะ ที่ใช้เปิดประเด็นปัญหาในปรัชญานิพนธ์ชิ้นแรกของเขา คือการชี้ให้เห็นข้อบกพร่องที่มีอยู่ในวิธีการของฮุสเซอร์ล ที่เสนอว่าอัตวิสัยเป็นสิ่งที่ไม่สามารถหลุดพ้นได้ (ในแง่ nàyยังรวมไปถึงการโต้แย้งวิธีการของ วิลเลียม เจมส์ ด้วยเช่นกัน) เพราะหากอัตวิสัยเป็นรากฐานของการรับรู้โลกภายนอกทั้งหมด ก็ไม่มีทางเป็นไปได้ที่จะเข้าถึงการรับรู้สภาพแท้ของสิ่งต่างๆ และยังรวมไปถึงไม่สามารถเข้าวงเล็บไปสู่ประสบการณ์แท้ได้ ซึ่งเท่ากับเป็นการชี้ให้เห็นว่า จิตสำนึกบริสุทธิ์ (pure consciousness) ในทัศนะของฮุสเซอร์ล ได้ขาดความพิสุทธิต์แท้ไป เพราะไม่อาจปราศจากทั้งอัตวิสัยและภววิสัยไปได้ในพร้อมกัน แต่ถึงกระนั้น นิชิเดะ ก็มีได้ปฏิเสธวิธีการทั้งหมดของฮุสเซอร์ล เนื่องจากนิชิเดะยังเห็นว่าแนวคิดเรื่อง เจตนาธรรมณ์ของจิต (intentionality) ของฮุสเซอร์ล จะมีส่วนสำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อการผสมผสานของฟ้าขององค์ความรู้ทางปรัชญาระหว่างตะวันตกและตะวันออกเข้าด้วยกัน กล่าวคือ นิชิเดะ ได้ชี้ให้เห็นว่า เจตนาธรรมณ์ของจิตแบบฮุสเซอร์ลนั้น แสดงให้เห็นถึงการแสวงอารมณ์ของจิตที่พึงมีต่อสิ่งเฉพาะ แต่นั่นก็ยังไม่เพียงพอต่อระบบปรัชญาของนิชิเดะ ที่ต้องการให้จิตมีศักยภาพในการมุ่งหมายไปสู่การตระหนักถึงสิ่งสากลสูงสุด คือ นัตถิภาวะสัมบูรณ์ (absolute nothingness) ที่ร่ายล้อมสรรพสิ่ง ในการนี้จิตจึงต้องอาศัยการหยั่งรู้ทางตรงในสองลักษณะ ได้แก่ การหยั่งรู้ทางปัญญา (intellectual intuition) ไปพร้อมกับการหยั่งรู้การกระทำ (action intuition) ที่จะทำให้เข้าใจถึงประสบการณ์พิสุทธิต์แท้ ดังที่ นิชิเดะ กล่าวว่า “เมื่อยามเกิดความกระจำแจ้งในความสำนึกรู้แห่งนัตถิภาวะสัมบูรณ์อย่างแท้จริง ณ แห่งหนนั้น ก็หาใช่ทั้งเรา หาใช่ทั้งพระผู้เป็นเจ้าไม่ แต่ที่ยิ่งไปกว่านั้น เพราะนั่นคือนัตถิภาวะสัมบูรณ์ ภูผาจึงเป็นเช่นภูผา ธาราจึงเป็นเช่นธารา สิ่งที่มีอยู่จึงเป็นสิ่งที่มีอยู่ดังเช่นที่มีอยู่” (Nishida, 1947, p. 182, 183)

ทั้งนี้ หากเปรียบเทียบทัศนะของนิชิเดะ กับฮุสเซอร์ล ในแง่ของวิธีไตร่ตรองการรับรู้ธรรม/นามธรรม (noesis/noema) จะพบว่า นิชิเดะได้ชี้ให้เห็นถึงช่องว่างที่อยู่ในวิธีการของฮุสเซอร์ล

ที่ทำให้สภาวะของการคิดเกี่ยวกับทั้งสองไม่มีจุดผานต่อกัน เพราะหากอัตวิสัยเป็นสิ่งที่ไม่สามารถจดทอนได้ การเข้าวงเล็บเพื่อลดทอนปรากฏการณ์ ซึ่งแม้จะลดทอนลงจนถึงที่สุดก็ยังไม่อาจจะละวงการให้ความหมายในเชิงอัตวิสัยต่อสิ่งภายนอกได้ หากเป็นเช่นนั้นประสบการณ์บริสุทธิ์อย่างที่สุดเสรีแลแสวงหา ก็อาจไม่ต่างไปจากประสบการณ์เชิงอัตวิสัยทั่วไป ด้วยเหตุนี้ นิชิตะจึงชี้ให้เห็นว่า ประสบการณ์บริสุทธิ์ที่อยู่ในสภาวะอันพิสุทธ์แท้จริง จะต้องเป็นประสบการณ์เกี่ยวกับความว่างเปล่าอันเป็นสากลที่ปฏิเสธทั้งสัดและอสัด หรือก็คือเป็นความสำนึกที่อยู่ระหว่างการรู้รูปธรรมและนามธรรมของวัตถุ (between noesis and noema) เท่านั้น จึงจะสามารถเรียกว่าประสบการณ์พิสุทธ์แท้ได้ และการเปิดประเด็นปัญหาเช่นนี้ของ นิชิตะ ได้กระตุ้นให้เกิดโครงการปรัชญาต่างๆ อีกมากมาย รวมไปถึงนักปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ อีกหลายคนที่อาศัยมุมมองของนิชิตะเป็นพื้นฐานในการทำปรัชญา

ในทางตรงกันข้าม ขณะที่ความสนใจที่มีต่อปรากฏการณ์วิทยากำลังดำเนินอยู่นั้น อีกด้านหนึ่งกระแสของความนิยมปรัชญาอัตถิภาวนิยม (existentialism) รวมไปถึงปรัชญาสายวิเคราะห์ (analytic philosophy) ก็ได้ก่อตัวขึ้นในเวลาไล่เลี่ยกัน โดยกระแสความนิยมของปรัชญาอัตถิภาวนิยมได้ก่อตัวขึ้น โดยเป็นผลสืบเนื่องมาจากการส่งต่อกระบวนทัศน์ระหว่างปรากฏการณ์วิทยาไปสู่อัตถิภาวนิยม ในช่วงปี ค.ศ. 1941 ถึง 1969 ซึ่งมีจุดเริ่มต้นมาจากหนังสือ *ปรัชญาอัตถิภาวนิยม* (Existenzphilosophie)²³ ซึ่งเป็นงานปฐมนิพนธ์ของ คาร์ล ยาสเปอร์ โดยแปลเป็นภาษาญี่ปุ่นและเผยแพร่ในปี ค.ศ. 1941 แต่ในเบื้องต้นยังไม่ก่อให้เกิดความสนใจเท่าใดนัก จนกระทั่งมีการแปลงานเขียนของ โซเรน เคียร์เคียกอร์ด (Soren Kierkegaard, 1831-1900) เรื่อง *‘ป่วยระทมจนความตาย’* (The Sickness Unto Death)²⁴ ตีพิมพ์เผยแพร่ในญี่ปุ่นเมื่อปี ค.ศ. 1948 ซึ่งเป็นการปลุกกระแสให้ผู้คนเกิดความสนใจใน

²³ ต้นฉบับ Existenzphilosophie ของยาสเปอร์ ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1938 ขณะที่ฉบับแปลภาษาญี่ปุ่นที่ทำการตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1941 นั้นไม่ปรากฏนามผู้แปล ส่วนฉบับภาษาอังกฤษ มีการแปลและตีพิมพ์เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1971 โดยใช้ชื่อตามต้นฉบับเดิมของยาสเปอร์ว่า Philosophy of Existence ซึ่งล่าช้ากว่าฉบับภาษาญี่ปุ่นถึง 30 ปี

²⁴ แปลโดย มะสึนามิ ชินซาบุโร่ (Matsunami Shinzaburo) ซึ่งนอกจากจะแปลงานของ เคียร์เคียกอร์ด แล้ว ยังเขียนงานทฤษฎีเกี่ยวกับปรัชญาอัตถิภาวนิยมออกมาอีกหลายเล่ม

ปรัชญาอัตถิภาวนิยม ทั้งยังเป็นการกระตุ้นให้เกิดการอ่านไฮเด็คเกอร์ใหม่ในมุมมองของอัตถิภาวนิยมด้วยเช่นกัน ส่วนปรัชญาสายวิเคราะห์นั้นก่อตัวขึ้นในช่วง ค.ศ. 1953 ถึง 1973 ซึ่งมีจุดเริ่มต้นมาจากหนังสือเล่มกะทัดรัดที่มีชื่อว่า ‘วิทท์เกินสไตน์’ (Uitogenshutain)²⁵ ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1959 ซึ่งถึงแม้จะเป็นหนังสือทฤษฎีนิยม ที่เขียนอธิบายปรัชญาของวิทท์เกินสไตน์ ตั้งแต่ระยะต้น (early period) จนถึงระยะปลาย (late period) ในแบบภาพรวมก็ตาม แต่ถือได้ว่าเป็นการจุดกระแสให้เกิดการแปลงานปฐมภูมิของวิทท์เกินสไตน์จนครบถ้วนต่อมา (Hamauzu, 2014, pp. 4-6, 10)

กระนั้นก็ตาม ในท่ามกลางกระแสของปรัชญาสายวิเคราะห์และอัตถิภาวนิยม ที่กำลังก่อตัวและพัฒนาต่อเนื่องอย่างเฟื่องฟูอยู่นั้น ได้ทำให้เกิดความตระหนักถึงความขบเขาลงของขบวนการคิดในกลุ่มปรากฏการณ์วิทยา ด้วยเหตุนี้ ในช่วงปี ค.ศ. 1965 ถึง 1980 จึงได้เกิดความเคลื่อนไหวทางวิชาการด้านปรากฏการณ์วิทยาในประเทศญี่ปุ่น (ซึ่งภายหลังได้นำไปสู่การจัดตั้งสมาคมปรากฏการณ์วิทยาแห่งประเทศไทย) โดยให้ความร่วมมือกันผลิตงานแปลต้นฉบับทั้งปฐมภูมิ และทฤษฎีของนักปรัชญาสายปรากฏการณ์วิทยา เพื่อตีพิมพ์เผยแพร่ในภาษาญี่ปุ่นเป็นจำนวนมาก ทั้งยังขยายอาณาบริเวณขององค์ความรู้ด้านปรากฏการณ์วิทยาจากฝ่ายเยอรมัน ไปสู่ปรากฏการณ์วิทยาฝ่ายฝรั่งเศสอีกด้วย อาทิ การตีพิมพ์งานของ มัวริช แมร์โล-ปงตี (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) ฌอง-ฟร็องซัวร์ ลียอตาร์ด (Jean-Francois Lyotard, 1924-1998) ฟร็องซิส ฌองสัน (Francis Jeanson, 1922-2009) ซึ่งยังรวมไปถึงการแปลงานของ ฌาคส์ แดร์ริดา²⁶ (Jacques Derrida, 1930-2004) ที่มีข้อ

²⁵ เขียนโดย ซุเอกิ ทาเคฮิโระ (Sueki Takehiro) หนังสือเล่มนี้มีทั้งหมด 108 หน้า ตีพิมพ์ในปี 1959 หรือก็คือแปดปีหลังจากที่ วิทท์เกินสไตน์ เสียชีวิตในปี ค.ศ. 1951 โดยใช้ชื่อหนังสือตามหน้าปก คือ 『ウイ ト ゲ ン シ ュ タ イ ン』 ซึ่งก็คือชื่อของ วิทท์เกินสไตน์ (Wittgenstein) นั่นเอง แต่ถอดเสียงโดยเขียนตามระบบสัทอักษรคาตะคาเนะ (katakana) ในภาษาญี่ปุ่น จึงกลายเป็น Uitogenshutain

²⁶ งานชิ้นดังกล่าวของแดร์ริดา คือ ‘เสียงและปรากฏการณ์: เกริ่นนำปัญหาเรื่องสัญญาณในปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ล’ (Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology) เป็นงานที่ แดร์ริดา ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1967 ซึ่งขณะนั้นเขาอายุสามสิบเจ็ดปี ส่วนญี่ปุ่นได้ทำการแปลและเผยแพร่งานชิ้นนี้ของแดร์ริดาเป็นภาษาญี่ปุ่นในปี ค.ศ. 1970

วิพากษ์ต่อปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ลเป็นต้น โดยความเคลื่อนไหวเพื่อพลิกฟื้นปรากฏการณ์วิทยาให้เฟื่องฟูในขณะนี้ ยังได้นำไปสู่การปลุกกระแสการศึกษาปรัชญาแนวใหม่ในญี่ปุ่น ที่พยายามจะผสมผสานหรือสร้างสะพานเชื่อมให้กับปรากฏการณ์วิทยาและปรัชญาสายวิเคราะห์ได้มาอยู่ในระบบเดียวกัน (Hamauzu, 2014, pp 7-9, 16)

นอกเหนือไปจากนั้น ปัจจุบันญี่ปุ่นกำลังพยายามที่จะสร้างปรัชญาสายวิเคราะห์แนวใหม่ให้สำเร็จ ด้วยการเชื่อมโยงให้นักวิชาการด้านปรัชญาจากประเทศต่างๆ ในแถบเอเชีย ได้หวนกลับมาหรือสร้างกลุ่มความคิดทางปรัชญาตะวันออกใหม่อีกครั้ง อาทิ พุทธปรัชญา ปรัชญาขงจื้อ ปรัชญาเต๋า ปรัชญาสำนักเกียวโต และอื่นๆ โดยตีความใหม่ในมุมมองของปรัชญาสายวิเคราะห์ ร่วมกับตรรกวิทยาร่วมสมัย (contemporary logic) และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการให้ความสำคัญกับตรรกวิทยานอกแบบฉบับดั้งเดิม (non-classical logic)²⁷ เพื่อเป็นแกนหลักในการสร้างระบบปรัชญาใหม่แห่งศตวรรษที่ 21 ให้เกิดขึ้น โดยสามารถเรียกได้ว่า *ปรัชญาเอเชียสายวิเคราะห์* (Analytic Asian Philosophy)²⁸ ซึ่งถือเป็นความพยายามครั้งสำคัญ ที่จะผลักดันปรัชญาตะวันออกให้ก้าวไปสู่กระบวนทัศน์ใหม่ (Deguchi, 2014, p. 1)

ทั้งนี้ จากการพิจารณาถึงท่าทีแบบปรากฏการณ์วิทยาในปรัชญาญี่ปุ่น รวมถึงอิทธิพลของปรากฏการณ์วิทยาของตะวันตก ได้ทำให้พบว่า นับตั้งแต่ปรัชญาญี่ปุ่นก่อนสมัยใหม่ ท่าทีดังกล่าวก็ปรากฏให้เห็นอยู่ในวิธีการทางปรัชญาของโตเง็น ซึ่งเป็นปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผน

²⁷ ตรรกวิทยาที่นอกเหนือไปจากแบบแผนดั้งเดิมของอริสโตเติล ซึ่งในที่นี้ยังรวมไปถึงตรรกวิทยาของ รัสเซลล์และไวท์เฮด เป็นต้น

²⁸ เป็นโครงการของมหาวิทยาลัยเกียวโต โดยมีการสร้างชุมชน Network for Analytic Asian Philosophy เพื่อเป็นศูนย์กลางแลกเปลี่ยนสหวิทยาการเพื่อการศึกษาวิจัยปรัชญาเอเชียสายวิเคราะห์โดยเฉพาะ นอกจากนี้ ศาสตราจารย์ ดร. เดงจุจิ ยาซุโอะ (Deguchi Yasuo) ยังได้เคยเดินทางมาบรรยายปรัชญาเอเชียสายวิเคราะห์ให้แก่ประเทศไทย โดยครั้งแรก วันที่ 25 สิงหาคม พ.ศ. 2558 บรรยาย ณ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ (ประสานมิตร) และครั้งที่สอง วันที่ 17 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2560 บรรยาย ณ ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ส่วนครั้งที่สาม วันที่ 20 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2560 บรรยาย ณ ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล (ศาลายา)

ดั้งเดิม นอกจากนี้ เมื่อประวัติศาสตร์ของปรัชญาญี่ปุ่นได้ดำเนินเข้าสู่สมัยใหม่ โดยเปิดรับเอาวิธีปรากฏการณ์วิทยาแบบตะวันตกเข้ามานั้น ยังมีความสำคัญต่อแวดวงปรัชญาญี่ปุ่นเป็นอย่างยิ่งในสามประการ ซึ่งประการแรก คือ ปรากฏการณ์วิทยามีส่วนช่วยในการก่อสร้างแนวความคิดของโดเจ็น ให้ถูกนำมาศึกษาอีกครั้งในบริบทของความเป็นวิชาการด้านปรัชญา ส่วนประการที่สอง คือ ปรากฏการณ์วิทยายังเป็นแม่แบบสำคัญ ที่ผลักดันปรัชญาญี่ปุ่นให้เกิดการปรับกระบวนทัศน์เข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ โดยเชื่อมโยงทั้งปรัชญาบริสุทธิ์และปรัชญาชีวิตเข้าสู่วิธีการทำปรัชญาแบบวิชาการให้เกิดขึ้นในสังคมญี่ปุ่นสมัยใหม่ และสุดท้ายในประการที่สาม คือ ปรากฏการณ์วิทยาเป็นวิธีการที่ถูกมองว่าสามารถนำไปประยุกต์เชื่อมโยงเข้ากับปรัชญาสายวิเคราะห์ได้ จึงทำให้เกิดแนวทางใหม่ในการศึกษาปรัชญาญี่ปุ่นร่วมสมัย ซึ่งมีความต้องการแสวงหาวิธีการทางปรัชญาใหม่ในสายวิเคราะห์ ที่พยายามจะก้าวให้พ้นไปจากกรอบของตรรกวิทยาแบบแผนดั้งเดิม

บทสรุป

ปรัชญาญี่ปุ่น เป็นหนึ่งในกระแสปรัชญาตะวันออกที่ยังคงมีพลวัตสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน อีกทั้งยังได้แสดงให้เห็นว่า ปรัชญาตะวันออกก็มีทำที่แบบปรากฏการณ์วิทยา ซึ่งทำให้กล่าวได้ว่า แนววิธีที่ปรากฏการณ์วิทยาอย่างในโลกตะวันตกนำมาใช้นั้น ก็เป็นสิ่งที่อยู่ในความสนใจของโลกตะวันออกเช่นกัน ยิ่งไปกว่านั้น กิจกรรมทางปรัชญาอย่างญี่ปุ่นได้ทำกันมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่และร่วมสมัย ถือเป็นการพลิกฟื้นกระบวนทัศน์ของการทำปรัชญาบริสุทธิ์และปรัชญาชีวิต จากเดิมที่มีรากฐานมาจากวิถีปฏิบัติทางศาสนา ให้สามารถใช้เป็นเครื่องมือทางความคิดเชิงวิชาการ สำหรับแสวงหาความกระจ่างรู้ในท่ามกลางโลกสมัยใหม่เฉกเช่นในปัจจุบันนี้ได้เป็นอย่างดี และเป็นเหตุผลให้ปรัชญาญี่ปุ่นคือหนึ่งในปรัชญาตะวันออกที่น่าศึกษาเรียนรู้

ส่วนในแง่ของปรากฏการณ์วิทยา เมื่อได้จากการพิจารณาทำที่แบบปรากฏการณ์วิทยา ซึ่งเป็นท่าทีที่มีอยู่แล้วในปรัชญาญี่ปุ่น นับตั้งแต่ปรัชญาญี่ปุ่นแบบแผนดั้งเดิมของโดเจ็น และรวมไปถึงปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของ นิชิตะ คิตะโร ได้ทำให้พบว่า หากเพียงจำกัดเพียงว่าปรากฏการณ์วิทยาเท่านั้นเป็นสิ่งที่ตะวันตกสถาปนา และยิ่งหากจำกัดอย่างคับแคบลงไปอีก

ว่าจะต้องมีวิธีการตามอย่างของตะวันตกด้วยเท่านั้น การจำเพาะเจาะจงเช่นนี้ นอกจากจะไม่ช่วยเปิดขอบฟ้าใหม่ให้แก่องค์ความรู้ด้านปรากฏการณ์วิทยาแล้ว ยังเป็นการปิดกั้นแนววิธีศึกษาใหม่ๆ เพียงเพราะการแบ่งแยกสารัตถะในความเป็นตะวันตก/ตะวันออก ซึ่งการแบ่งแยกอย่างจำเพาะเช่นนี้ อาจทำให้เกิดความสับสนต่อการมีฐานคติที่ว่า ปรัชญาตะวันตกเท่านั้นที่มีปรากฏการณ์วิทยา ซึ่งเหล่านี้ถือเป็นฐานคติที่ผิดพลาด เพราะคำเรียกตะวันตก/ตะวันออก ไม่ควรถูกนำมาใช้จำกัดขอบเขตของวิธีการทางปรัชญา

ฉะนั้น ในทางตรงกันข้าม หากอาศัยปรากฏการณ์วิทยา (ตะวันตก) เป็นแว่นมองย้อนกลับไปยังปรัชญาตะวันออก โดยส่องสำรวจหาที่มีส่วนคล้ายคลึงกัน ก็จะสามารถก้าวข้ามฐานคติดังกล่าว และนำไปสู่การพบกับขอบฟ้าใหม่แห่งแนววิธีปรากฏการณ์วิทยาที่มีอยู่ในปรัชญาตะวันออกได้ ซึ่งไม่เพียงแต่จะจำกัดอยู่ในปรัชญาญี่ปุ่นเท่านั้น แต่ยังหมายรวมไปถึงความเป็นไปได้ในการค้นพบท่าทีหรือแนววิธีใหม่ๆ ที่อยู่ในปรัชญาอินเดีย หรือจีน ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่เชื่อเชิญให้วนกลับไปรื้อฟื้นปรัชญาของฝ่ายตะวันออก โดยนำกลับมาศึกษาใหม่ในมิติมุมมองทางวิชาการอย่างในปัจจุบัน เพื่อเสาะแสวงหาวิธีวิทยาร่วมสมัยโดยไม่จำเป็นต้องละทิ้งรากเหง้าเดิมที่มีมาแต่โบราณ

เอกสารอ้างอิง

- จริยา นวลนรินทร์. (2551). การทำพื้นที่ให้มีความหมายของเวลาในคำบรรยายของฮุสเซิลว่าด้วยปรากฏการณ์วิทยาของจิตสำนึกเรื่องเวลา. ใน *เอกสารการประชุมวิชาการระดับชาติ UTCC Academic Week* (น. 495-508). กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย.
- ปิยณัฐ ประถมวงษ์. (2559). สำนวนข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับอารมณ์ และทฤษฎีอารมณ์สมานกาย. *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์*, 9(9), 75-109.
- พระครูสมุห์อภิชาติ โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. (2520). *พระพุทธศาสนามหายาน*. กรุงเทพฯ: สภาการศึกษาหม่อมกุฎราชวิทยาลัย.
- พินเลย์สัน, เจ จี. (2559). *ฮาเบอร์มาส: มนุษย์กับพื้นที่สาธารณะ* (วรารักษ์ เฉลิมพันธุ์ศักดิ์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: สวนเงินมีมา.
- สุวรรณา สถาอานันท์. (2533). *มนุษย์ทุกคนในปรัชญาตะวันออก*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Audi, R. (Ed.). (2534). *ภูมิปัญญาวิชาเซ็น: บทวิเคราะห์คำสอนของปรมาจารย์โดเก็น*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- Audi, R. (Ed.). (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd ed.). NY: Cambridge University Press.
- Bunnin, N., & Yu, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden: Blackwell.
- Cox, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion*. NY: The Continuum International Publishing Group.
- Deguchi, Y. (2014). *Welcome to Analytic Asian Philosophy*. Retrieved 20 November 2017 from <http://www.hss.ntu.edu.tw/upload/file/201403/41ac6f1a-8977-4f4c-b884-f361f98ff4e1.pdf/>
- Hamauzu, S. (2014). *Phenomenology and Analytical Philosophy in Japan*. Retrieved 18 November 2017 from <http://www.let.osaka-u.ac.jp/~cpshama/hamauzu.html>

- Kasulis, T. P. (1981). *Zen Action/Zen Person*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Luijpen, W. A. (1969). *Edmund Husserl Founder of Phenomenology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- Moran, D. (2005). *Edmund Husserl Founder of Phenomenology*. Malden: Polity Press.
- Nishida, K. (1947). 『西田幾多郎全集〈第五卷〉一般者の自覚的体系』 Tokyo: Iwanami Shoten.
- Nishida, K. (1999). 『西田幾多郎全集〈第一卷〉善の研究・思索と体験』 86th ed. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Ricceur, P. (1996). *A Key to Husserl's Ideas I*. (P. Vandevelde, Trans). Milwaukee: Marquette University Press.
- Russell, M. (2006). *Husserl: A Guide for the Perplexed*. NY: The Continuum International Publishing Group.
- Sokolowski, R. (2008). *Introduction to Phenomenology* (10th ed.). NY: Cambridge University Press.
- Steinbock, A. J. (1998). Introduction: Phenomenology in Japan. *Continental Philosophy Review*, 31(3), 225-238.
- Suzuki, S. (1996). 『日本の心：和英辞典では引けないキーワード 197』 Tokyo: Kodansha International.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press.