

การสืบสอบมโนทัศน์โคฟุกุในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ของนิชิตะ คิตะโร

An Investigation of Kofuku in Modern Japanese Philosophy of Nishida Kitaro

สรายุธ เลิศปัจฉิมนันทน์ (Sarayuddha Lhaspajchimanandh)¹

รัตน์จิต ทองเปรม (Ratjit Thongprem)²

บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาเอกสารชั้นปฐมภูมิของนิชิตะ คิตะโร โดยสืบสอบถึงมโนทัศน์โคฟุกุในข้อเสนอทางปรัชญาของนิชิตะ คิตะโรอย่างเป็นระบบ โดยข้อค้นพบของการวิจัยครั้งนี้แสดงให้เห็นว่า นิชิตะได้เสนอแนวคิดโคฟุกุผ่านประเด็นเรื่องความมีอยู่จริง ความดี และศาสนา ด้วยเหตุนี้จึงนำมาสู่ผลการวิจัยอันเป็นข้อสรุปที่ได้จากการสืบสอบดังนี้ ประการที่ 1) โคฟุกุในแง่ของความมีอยู่จริง คือ ทุกข์สุขแห่งเอกภาพของชีวิต ประการที่ 2) โคฟุกุในแง่ของความดี คือ ความปรารถนาที่มีต่ออุดมคติของสภาวะอันดี, และประการสุดท้าย 3) โคฟุกุในแง่ของศาสนา คือ การสำแดงให้เห็นถึงประสบการณ์ทางศาสนาที่กลายเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต

คำสำคัญ: โคฟุกุ, ปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่, ภาววิทยาของความสุข

¹ อาจารย์, สาขาวิชาสหวิทยาการ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

Lecturer, Department of Interdisciplinary Studies, School of Humanities, University of the Thai Chamber of Commerce, Corresponding author email: sarayuddha_lha@utcc.ac.th

² อาจารย์, สาขาวิชาภาษาญี่ปุ่น คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

Lecturer, Department of Japanese, School of Humanities, University of the Thai Chamber of Commerce

Abstract

The aim of this research is to systematically study Nishida Kitaro's primary source document in order to investigate a conception namely *Kofuku* based on Nishida's philosophical argumentation. The finding of this research shows that Nishida presented *Kofuku* via the issues of reality, goodness, and religion. As a result, the conclusion of this work can be given as following. (1) *Kofuku*, by mean of reality, is the suffering and happiness as the unity of life. (2) *Kofuku*, by mean of goodness, is the desire for ideal of being good. and (3) *Kofuku*, by mean of religion, is the manifestation of religious experience becoming a part of live.

Keywords: Kofuku, Modern Japanese philosophy, ontology of happiness

1. บทนำ (Introduction)

คำว่า โคฟุกุ 『幸福』 ในภาษาญี่ปุ่นมีความหมายโดยตรงไปตรงมาว่า ความสุข (happiness) แต่ในขณะเดียวกันก็มีนัยครอบคลุมไปถึงคำว่า สุขภาวะที่ดี (well-being) ด้วยเช่นกัน แต่หากทำการสืบค้นความหมายของคำว่า well-being ในบริบทของนิติศาสตร์ภาษาญี่ปุ่นจะพบว่า เดิมทีนั้นคำว่า โคฟุกุ ไม่มีนัยใด ๆ ที่เกี่ยวข้องกับคำว่า สุขภาวะที่ดี (well-being) แต่อย่างใด เพราะแนวคิดเรื่องสุขภาวะที่ดีตามนิยามของโลกตะวันตกถือเป็นนวัตกรรมใหม่ที่ประเทศญี่ปุ่นเองก็ได้รับผ่านคำประกาศเรื่องสุขภาวะที่ดีโดยองค์การอนามัยโลกเมื่อปี ค.ศ. 1948 (Friends of WHO JAPAN, n.d.) ดังนั้นคำว่าสุขภาวะที่ดีจึงเป็นคำที่ไม่เคยปรากฏใช้ในวัฒนธรรมทางภาษาของญี่ปุ่นมาก่อน ในระบบภาษาญี่ปุ่นจึงถือว่าเป็นคำยืมที่มาจากภาษาต่างประเทศและกำหนดให้ใช้เป็นคำทับศัพท์ว่า ve-ru-bii-in-gu (เว-รุ-บิ-อิง-งุ) อย่างจำเพาะเจาะจงตามที่องค์การอนามัยโลกบัญญัติขึ้นภายใต้เป้าหมายของการอยู่ดีมีสุขโดยขึ้นกับปัจจัยสามประการ ได้แก่ “สุขภาพกาย สุขภาพจิต และการมีสังคมที่ดี” (Tomikata, 2018) ซึ่งถือว่าปัจจัยดังกล่าวก็คือองค์ประกอบของความสุด้วยเช่นกัน

ในแง่เดียวกันนี้จึงพบนัยสำคัญของคำว่า โคฟุกุ ด้วยกันสองประการ คือ (1) ในด้านความหมายทั่วไป โคฟุกุ มีความหมายว่าความสุข ส่วนในประการต่อมา คือ (2) ในความหมายจำเพาะเจาะจงขององค์การอนามัยโลก โคฟุกุ ถูกระบุให้เป็นคำไวพจน์ของคำว่าสุขภาวะที่ดี ซึ่งนัยสำคัญทั้งสองประการนี้ได้ชี้ให้เห็นถึงคำว่า โคฟุกุ ที่ปรากฏในวัฒนธรรมทางภาษาของญี่ปุ่นตั้งแต่ปี ค.ศ. 1948 เป็นต้นมานั้นถูกขยายขยายความหมายออกไปจากเดิมให้กลายเป็นคำที่สื่อถึงสภาวะของการมีความสุขและมีสุขภาวะที่ดีไว้ในคำเดียวกัน นัยสำคัญนี้จึงกลายเป็นหมุดหมายสำคัญที่แสดงถึงบริบทของวัฒนธรรมทางภาษาที่ทำให้เกิดการปรับกระบวนการทัศน์ของคำว่า โคฟุกุ ในญี่ปุ่น

อีกทั้งยังเกี่ยวข้องกับภูมิหลังของการสืบสอบมโนทัศน์โคฟุกุผ่านข้อเสนอทางปรัชญาของนิชิเตะ คิตะโร ในการวิจัยครั้งนี้ กล่าวคือ นิชิเตะ คิตะโร ได้รับการยกย่องให้เป็นบิดาแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ ซึ่งในปรัชญานิพนธ์ชิ้นแรกของเขาเรื่อง *‘การศึกษาวิเคราะห์ความดี’* (ตีพิมพ์ ค.ศ. 1911) นั้นมีข้อเสนอเกี่ยวกับโคฟุกุไว้เช่นกัน จึงนับเป็นปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ชิ้นแรก ๆ ที่มีการพูดถึงประเด็นของความสุขโดยคาบเกี่ยวไปถึงแนวคิดเรื่องสุขภาวะที่ดี จึงเป็นที่น่าสนใจที่จะสืบสอบข้อเสนอเรื่องโคฟุกุของนิชิเตะ ซึ่งยังไม่มีการแบ่งแยกประเด็นของความสุขหรือสุขภาวะที่ต้อออกจากกัน รวมถึงเป็นการสืบสอบกระบวนการทัศน์ที่อยู่เบื้องหลังการใช้คำว่าโคฟุกุในวัฒนธรรมทางภาษาตามกรอบของญี่ปุ่นสมัยใหม่ ก่อนที่จะถูกนิยามเรื่องสุขภาวะที่ดีของตะวันตกเข้ามาเจือปน เนื่องจากประเทศญี่ปุ่นเปิดรับเอาแนวคิดเรื่องสุขภาวะที่ดีตามนิยามของตะวันตกเข้ามาในปี ค.ศ. 1948 ซึ่งเกิดขึ้นภายหลังจากที่นิชิเตะถึงแก่กรรมใน ปี ค.ศ. 1945 ไปแล้วถึงสามปี

ฉะนั้น การวิเคราะห์มโนทัศน์โคฟุกุที่อยู่ในข้อเสนอของนิชิเตะ จึงมีส่วนช่วยให้เข้าใจถึงรากฐานของมโนทัศน์โคฟุกุในช่วงเปลี่ยนผ่านสู่การเป็นญี่ปุ่นสมัยใหม่ รวมถึงช่วยให้เข้าใจถึงความเชื่อมโยงของมโนทัศน์โคฟุกุที่สืบต่อมายังชาวญี่ปุ่นสมัยปัจจุบัน โดยการวิจัยครั้งนี้จะอาศัยการสืบสอบมโนทัศน์โคฟุกุที่นิชิเตะใช้อย่างกระจัดกระจายในปรัชญานิพนธ์ของเขา ซึ่งในเบื้องต้นพบว่านิชิเตะได้กล่าวถึงโคฟุกุเอาไว้ในสามบริบทใหญ่ ๆ ได้แก่ ความมีอยู่จริง ความดี และศาสนา ดังนั้นงานวิจัยชิ้นนี้จึงจะทำการสืบสอบไปตามกรอบของบริบททั้งสาม เพื่อทำการวิเคราะห์และนำเสนออย่างเป็นระบบ

2. วัตถุประสงค์การวิจัย (Research Objective)

เพื่อศึกษาวิเคราะห์หมโนทัศน์โคฟุกุในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร ผ่านการสืบสอบประเด็นของ 1) ความมีอยู่จริง 2) สรรตถะของความดี และ 3) สรรตถะทางศาสนา

3. ระเบียบวิธีวิจัย (Research Methodology)

การศึกษาครั้งนี้เป็นการวิจัยเอกสารชั้นปฐมภูมิของนิชิตะ คิตะโร โดยกำหนดขอบเขตของการศึกษาไว้ที่หมโนทัศน์โคฟุกุ ตามที่ปรากฏในปรัชญานิพนธ์เรื่อง ‘การศึกษาวิเคราะห์ความดี’ (ฉบับภาษาญี่ปุ่น) ของนิชิตะ คิตะโร ซึ่งเป็นปรัชญานิพนธ์เล่มที่ 1 จากทั้งหมด 24 เล่ม และเป็นเล่มที่พบข้อเสนอเกี่ยวกับโคฟุกุ แต่มีการเสนอไว้อย่างกระจัดกระจายตามหัวข้อต่าง ๆ ในเล่มเดียวกัน การวิจัยครั้งนี้จึงสืบสอบถึงร่องรอยความเชื่อมโยงของหมโนทัศน์โคฟุกุในข้อเสนอทางปรัชญาของนิชิตะ คิตะโร เพื่อทำการวิเคราะห์และนำเสนออย่างเป็นระบบ

4. ผลการวิจัย (Research Results)

ปรัชญานิพนธ์ชิ้นแรกในโครงการปรัชญาของนิชิตะ คือ การศึกษาวิเคราะห์ความดี ได้มีข้อเสนอเกี่ยวกับหมโนทัศน์โคฟุกุเอาไว้กระจัดกระจายตามเนื้อหาช่วงต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อสืบสอบลงไปในเอกสารปฐมภูมิจึงพบว่า ข้อเสนอของเขาในเรื่องนี้กระจายตัวอยู่ใน 3 บรรพ ได้แก่ บรรพที่ 2 ว่าด้วยความมีอยู่จริง, บรรพที่ 3 ว่าด้วยความดี, และ บรรพที่ 4 ว่าด้วยศาสนา ซึ่งหมายความว่านิชิตะได้วางกรอบคิดเกี่ยวกับโคฟุกุที่สื่อถึงความสุขของชีวิตเอาไว้ผ่านสามแนวคิดดังกล่าว ดังนั้นในการสืบสอบครั้งนี้ จึงจะทำการไล่เรียงข้อเสนอของนิชิตะไปตามบริบท รวมถึงวิเคราะห์และขยายความเพื่อนำเสนออย่างเป็นลำดับ ดังต่อไปนี้

4.1 โคฟุกุกับความมีอยู่จริง (Kofuku and Reality)

ความสุขเป็นสิ่งที่ปฏิเสธไม่ได้ว่ามีอยู่จริง แต่ความสุขจริงของความสุขนั้นดำรงอยู่ในรูปแบบใดก็เป็นสิ่งที่มักจะถูกตั้งคำถามอยู่เสมอ เพราะในบางครั้งความสุขก็เป็นสิ่งที่จับต้องได้จริง แต่ในบางครั้งก็เป็นสิ่งที่จับต้องไม่ได้ ยกตัวอย่างความสุขที่จับต้อง

ได้จริง เช่น ความสุขทางกายที่ได้มาจากการชั่งเกี่ยวกับวัตถุของโลกภายนอก ส่วนความสุขที่จับต้องไม่ได้ คือ ความสุขทางใจที่ได้มาจากการเติมเต็มความปรารถนาของจิต แต่ไม่ว่าจะเป็นความสุขทางกายที่จับต้องได้อย่างเป็นรูปธรรม หรือความสุขทางใจที่เป็นนามธรรมจับต้องไม่ได้ก็ตาม ทั้งสองสภาวะดังกล่าวถือเป็นจุดตั้งต้นในการพิจารณา มโนทัศน์โคฟุกุของนิชิตะ คิตะโร ที่ยืนยันว่าความมีอยู่จริงของโคฟุกุคือสภาวะเอกภาพ (unity) ของความเป็นรูปธรรมและนามธรรมที่เกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์ของจิต ร่างกาย และโลกภายนอก

ด้วยเหตุนี้ นิชิตะจึงเชื่อเชิญให้ทำความเข้าใจมโนทัศน์โคฟุกุ โดยเริ่มต้นจากการพิจารณาปรากฏการณ์ของจิตและปรากฏการณ์ของโลกภายนอกในฐานะที่เป็นเอกภาพเดียวกัน ซึ่งจำเป็นต้องมีร่างกายดำรงอยู่ในฐานะสื่อกลางระหว่างปรากฏการณ์ภายในและภายนอกที่เกิดขึ้น การพิจารณาโคฟุกุในแง่นี้จึงมีความแตกต่างไปจากการพรรณนาถึงความสุขในเชิงอุดมคติของจิตแต่เพียงโดด ๆ รวมถึงแตกต่างไปจากการมองว่าปัจจัยภายนอกเท่านั้นคือแหล่งที่มาของความสุข เนื่องจากนิชิตะเห็นว่าปรากฏการณ์ภายในกับภายนอกนั้นไม่ใช่สิ่งที่ควรแบ่งแยกออกจากกันโดยสิ้นเชิง ดังข้อเสนอของเขา ความว่า

ปกติเราแยกแยะความแตกต่างระหว่างปรากฏการณ์ทางจิตกับปรากฏการณ์ทางร่างกายโดยพิจารณาว่ามีที่มาจากภายในและภายนอก โดยอย่างแรกมาจากภายในส่วนอย่างหลังมาจากภายนอก. แต่ความคิดเช่นนี้เกิดขึ้นเพราะการด่วนตัดสินว่าจิตนั้นอยู่ข้างในร่างกาย ทว่าหากพิจารณาโดยประสบการณ์ตรง ทั้งหมดล้วนเป็นปรากฏการณ์ของความสำนึกรู้ อันเป็นสิ่งเดียวกัน หาได้มีความผิดแผกของภายในภายนอกไม่. (Nishida, 1999: 243)

จากข้อเสนอข้างต้น แสดงให้เห็นฐานคติในทางภววิทยาของนิชิตะ ที่มีท่าทีแตกต่างไปจากการยึดโยงกับฐานคติดั้งเดิมในปรัชญาตะวันตก กล่าวคือ นิชิตะไม่เห็นด้วยกับฐานคติทางภววิทยาที่วางอยู่บนรากฐานของกรอบคิดแบบทวินิยม (dualism) ที่ยึดถือกันมาอย่างช้านานภายใต้กระแสอิทธิพลของปรัชญาตะวันตก เนื่องจากกรอบคิดแบบทวินิยมเป็นแนวคิดที่แยกปรากฏการณ์ทางจิตกับปรากฏการณ์ทางร่างกายออกจากกัน

อย่างชัดเจน โดยปรากฏการณ์ทางร่างกายนั้นเกิดจากการรับรู้ถึงสิ่งที่ดำรงอยู่และกินพื้นที่ในกาลและเทศะ (time and space) ของโลกภายนอก ส่วนในทางตรงกันข้ามปรากฏการณ์ทางจิตนั้นเกิดขึ้นเฉพาะภายในกระบวนการสำนึก จิตจึงไม่ใช่สิ่งกินพื้นที่ในโลกภายนอก แต่นิชิเดะมองว่ากรอบคิดแบบทวินิยมเช่นนี้มีข้อบกพร่องที่ไม่มองว่า อันที่จริงแล้วปรากฏการณ์ทางจิตก็มีเนื้อเดียวกันกับการรับรู้ปรากฏการณ์ของโลกภายนอกผ่านทางร่างกายโดยไม่จำเป็นต้องแบ่งประเภทของปรากฏการณ์ภายในและภายนอกให้กลายเป็นสองสภาวะที่แยกจากกัน

อีกทั้งการแยกเอาปรากฏการณ์ทางจิตกับปรากฏการณ์ทางร่างกายออกจากกันตามกรอบคิดแบบทวินิยม ยังเกี่ยวข้องกับการแบ่งแยกโลกทัศน์ที่เกิดขึ้นเป็นมุมมองเชิงอัตวิสัยและภาววิสัย ที่ส่งผลต่อทัศนะเรื่องความเป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ ว่าทั้งหมดเป็นสภาวะที่ขึ้นอยู่กับจิตสำนึกของอัตบุคคล (subject) ในทางอัตวิสัย หรือขึ้นอยู่กับภาวการณ์ของโลกภายนอกในทางภาววิสัย ซึ่งกระแสของปรัชญาตะวันตกขณะนั้นมีแนวโน้มจะตัดสินโน้มน้าวไปไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง แต่นิชิเดะเสนอให้ก้าวข้ามกรอบคิดแบบทวินิยมไปสู่การพิจารณาอัตวิสัยและภาววิสัยในฐานะเป็นสิ่งเดียวกัน ดังที่เขาพยายามชี้ให้เห็นเอกภาพของอัตวิสัยและภาววิสัยที่ดำเนินไปพร้อมกับกิจกรรมของโลก ความว่า

สิ่งที่เราเรียกว่าจิตเชิงอัตวิสัยซึ่งอยู่แค่ภายในก็เป็นเพียงจิตอันน้อยนิดที่อยู่ภายนอก กล่าวคือเป็นการผันเฟื่องส่วนบุคคล. ตรงกันข้ามกับจิตระดับลึกอันยิ่งใหญ่ ซึ่งเป็นกัมมันตภาวะของจักรวาลที่สอดคล้องกับความจริงแท้อันเป็นสากล. ดังนั้นจิตแบบนี้ย่อมมาพร้อมกับกัมมันตภาวะของโลกภายนอกตนเอง ซึ่งต่อให้ไม่ประสงค์กัมมันตภาวะนั้นก็ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้. (Nishida, 1999: 243-44)

ดังจะเห็นได้ว่า ตามทัศนะของนิชิเดะแล้วอัตวิสัยเป็นสภาวะภายในของอัตบุคคลที่เกิดขึ้นจากการดำเนินกิจกรรมชีวิตภายใต้ความเป็นไปที่เกิดขึ้นในโลกและจักรวาล ซึ่งความเป็นไปนี้เองที่นิชิเดะเรียกว่ากัมมันตภาวะ (activities) หรือก็คือความเป็นสากลของสิ่งต่าง ๆ ที่จิตเองก็สามารถรับรู้ได้อย่างเป็นภาววิสัย อีกทั้งการที่กิจกรรมของชีวิตถือเป็นส่วนหนึ่งของโลกและจักรวาล จึงหมายความว่าอัตบุคคลเองก็เป็นส่วนหนึ่งของกัมมันตภาวะเช่นกัน ดังนั้นจึงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องแบ่งแยกปรากฏการณ์ทางจิต

ออกจากปรากฏการณ์ทางร่างกาย รวมถึงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องแยกอวัยวะกับภาวีสัยให้เป็นสิ่งที่ตรงข้ามกัน เพราะจิตและร่างกายต่างก็เป็นผลรวมที่อยู่ในเอกภาพของความสำนึกรู้เดียวกัน

จากการตั้งต้นฐานคติในทางภาวีวิทยาของนิชิตะเช่นนี้ ส่งผลให้เกิดแนวคิดที่จะก้าวข้ามกรอบคิดแบบทวินิยม (dualism) ของสิ่งต่าง ๆ ไปสู่การพิจารณาถึงเอกภาพของความมีอยู่จริงภายใต้ความสำนึกรู้เดียวกัน ดังข้อเสนอที่ว่า “จิตคือพฤติกรรมอันเป็นเอกภาพของความมีอยู่จริง แต่เบื้องหลังของเอกภาพย่อมมาควบคู่กับการเผชิญความขัดแย้ง” (Nishida, 1999: 244) ทศนะของนิชิตะเช่นนี้ชี้ให้เห็นว่า จิตคือกระบวนการสำแดงออกถึงกิจกรรมของความสำนึกที่เกิดขึ้นภายในอัตบุคคล ซึ่งกิจกรรมแรกสุดของจิตก็คือการสำนึกรู้ถึงสิ่งต่าง ๆ ตามที่สิ่งเหล่านั้นเป็นอยู่ จิตสำนึกในขั้นแรกสุดนี้จึงเกิดจากการมุ่งเจตนาของจิตไปยังเอกภาพของวัตถุที่อยู่ในความสำนึกรู้นั้น ๆ โดยตรง แต่ในขณะที่เดียวกันอัตบุคคลก็มีโครงสร้างความคิดแบบทวินิยมอยู่เบื้องหลังความสำนึกรู้นั้นเช่นกัน จึงส่งผลให้จิตตัดสินใจว่าสิ่งต่าง ๆ นั้นมีสถานะตรงกันข้ามที่ดำรงอยู่เป็นคู่ขัดแย้งเสมอ

การที่อัตบุคคลเกิดความคิดแบ่งแยกเอกภาพนั้นออกเป็นทิวภาวะภายในจิตสำนึกของตนเอง จึงทำให้เข้าใจไปว่าสิ่งต่าง ๆ ดำรงอยู่อย่างแยกขาดจากกันได้ในลักษณะเป็นสิ่งหนึ่งกับอีกสิ่งหนึ่ง หรือเป็นภาวะหนึ่งกับอีกภาวะหนึ่งซึ่งแปลกแยกต่อกันอยู่เสมอ แต่ในความเป็นจริงทิวภาวะที่เกิดขึ้นก็คือส่วนหนึ่งของเอกภาพ หากจิตสามารถก้าวข้ามโครงสร้างความคิดที่ใช้ในการตัดสินแบ่งแยกนี้ได้ ก็จะทำให้เกิดความตระหนักรู้สภาวะดั้งเดิมของสิ่งต่าง ๆ ได้โดยอัมตัตถิญาณ (intuition) อาทิ จิตคือเนื้อเดียวกับกับร่างกาย โลภภายในของจิตคือเนื้อเดียวกับโลกกายภาพภายนอก รวมถึงตระหนักรู้ว่าอวัยวะก็คือเนื้อเดียวกับภาวีสัย เป็นต้น

ในแง่เดียวกันนี้ข้อเสนอเรื่องโคฟุคุตามทศนะของนิชิตะจึงเป็นมโนทัศน์เอกภาพเช่นเดียวกัน กล่าวคือ ถึงแม้คำว่าโคฟุคุโดยทั่วไปในภาษาญี่ปุ่นจะถูกใช้ในความหมายว่าความสุข แต่เพียงอย่างเดียวก็ตาม ทว่าในทศนะของนิชิตะแล้ว โคฟุคุคือสภาวะที่แสดงถึงเอกภาพของชีวิตโดยไม่มีการแบ่งแยกความสุขและความทุกข์ออกจากกัน โคฟุคุจึงไม่ใช่การกล่าวถึงความสุขในเชิงทิวภาวะที่ตรงกันข้ามกับความทุกข์ แต่เป็นการกล่าวถึงสภาวะเอกภาพอันเป็นผลรวมของทั้งความสุขและความทุกข์ซึ่งเกิดขึ้นจริงในกิจกรรม

ของชีวิตที่ดำเนินไปพร้อมกับกัมมันตภาวะของโลกและจักรวาล ด้วยเหตุนี้ มโนทัศน์โคฟูกุตามทัศนะของนิชิตะจึงมีนัยหมายรวมถึง *ทุกซ์สุข* (kuraku)³ เข้าไว้ด้วยกัน เพราะถ้าปราศจากความทุกข์ย่อมนิยามถึงความสุขไม่ได้ หรือถ้าปราศจากความสุขก็ย่อมนิยามถึงความทุกข์ไม่ได้เช่นกัน ดังนั้นการพิจารณาโคฟูกุในฐานะความสุขแต่เพียงแง่เดียวย่อมเกิดจากความสำนึกที่บกพร่อง ดังทัศนะของนิชิตะ ความว่า

สุดท้ายนี้ขอสรุปเกี่ยวกับความทุกซ์สุขในใจคน. กล่าวโดยสรุปคือ เวลาที่จิตของเราอยู่ในสภาวะสมบูรณ์ซึ่งก็คืออยู่ในสภาวะที่เป็นเอกภาพ เราจะรู้สึกปรีดี เวลาที่จิตอยู่ในสภาวะไม่สมบูรณ์ซึ่งก็คืออยู่ในสภาวะแบ่งแยก เราจะรู้สึกระทม. (Nishida, 1999: 244)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ความมีอยู่จริงของโคฟูกุตามทัศนะของนิชิตะเกิดจากพฤติการณ์ของจิตในการล่วงรู้ถึงเอกภาพของทุกซ์สุขด้วยอชฌัตติกญาณ แต่สิ่งที่ทำให้ทุกซ์สุขแยกออกจากกันเป็นทวิภาวะนั้นมาจากความคิดที่เกิดขึ้นภายหลังอชฌัตติกญาณโดยมีอารมณ์ความรู้สึกอยู่เบื้องหลัง ได้แก่ *ความปรีดี* (kairaku 「快樂」 หรือ pleasure) และ *ความระทม* (kutsuu 「苦痛」 หรือ pain/hurt) โดยสองสิ่งนี้ทำให้จิตสำนึกเกิดความบกพร่องจนเป็นที่มาของการแบ่งแยกเอาความสุขออกไปจากความทุกข์ เพราะการที่จิตหมกมุ่นอยู่กับความปรีดีหรือความระทมเพียงอย่างใดอย่างหนึ่ง ย่อมทำให้อัตบุคลสูญเสียเอกภาพของความสำนึกไป เนื่องจากนิชิตะยืนยันว่าความปรีดีและความระทมถือเป็นส่วนหนึ่งของ *ทุกซ์สุข* ที่เกี่ยวพันกับความมีอยู่จริงของโคฟูกุ ดังข้อเสนอที่ว่า

ด้วยเหตุนี้เองอีกด้านของความปรีดีจึงย่อมต้องมีความระทม และอีกด้านของความระทมย่อมมีความปรีดี จิตใจของคนเราเป็นเช่นนี้ จึงไม่สามารถบรรลุความปรีดีได้อย่างสมบูรณ์ แต่ถ้าเรามุ่งหมายอย่างเป็นภาวีลียให้สอดคล้องกับธรรมชาติ เราจะสามารถดำรงความสุขอันไร้ขอบเขตไว้ได้. (Nishida, 1999: 245)

³ ในภาษาญี่ปุ่นคำว่า kuraku 「苦楽」 มีความหมายทั้งทุกข์และสุขในคำเดียวกัน

ข้อยืนยันของนิชิเดะชี้ให้เห็นว่า ความปรารถนาที่สมบูรณ์แบบโดยปราศจากซึ่งความระทมใด ๆ นั้นเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง เนื่องจากทั้งความปรารถนาและความระทมคืออวัสัยของจิตที่เป็นปัจจัยของกันและกันในแง่ที่ว่า หากปราศจากความระทมย่อมไม่เข้าใจความปรารถนา และหากปราศจากความปรารถนาก็ย่อมไม่เข้าใจความระทมเช่นกัน ด้วยเหตุนี้การตัดขาดความระทมออกไปจากจิต เพื่อคงไว้เฉพาะความปรารถนาแต่เพียงโดด ๆ จึงไม่สามารถทำได้ แต่ถ้าเป็นความสุขอันไร้ขอบเขตที่ดำรงอยู่อย่างเป็นภววิสัย กรณีเช่นนี้สามารถเป็นไปได้ เพราะความสุขอันไร้ขอบเขตในที่นี้ นิชิเดะกำลังหมายถึงโคฟูโกที่เกิดจากเอกภาพของทุกซ์สุขซึ่งดำเนินไปพร้อมกับกัมมันตภาวะของโลกและจักรวาลที่ขับเคลื่อนไปอย่างไร้ขอบเขตสิ้นสุด ดังนั้นความสุขอันไร้ขอบเขต (โคฟูโก) ที่หมายรวมทุกซ์สุขเข้าไว้ด้วยกันจึงเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง แตกต่างไปจากการปฏิเสธความระทมเพื่อมุ่งหวังความปรารถนาอันสมบูรณ์แบบแต่เพียงด้านเดียวซึ่งเป็นสถานะที่ไม่สามารถมีอยู่ได้จริง เพราะความปรารถนาคืออุดมคติที่เกิดขึ้นจากการยอมรับความระทมเข้าเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต ดังทัศนะของนิชิเดะ ความว่า

ในกรณีที่เผชิญกับความขัดแย้งนี้คือความระทมเสมอ กัมมันตภาวะอันเป็นเอกภาพที่ไร้ขอบเขตจะหลีกเลี่ยงจากการเผชิญความขัดแย้งนี้โดยทันที และพยายามจะบรรลุความเป็นเอกภาพที่ยิ่งใหญ่กว่า เวลานี้เองที่เราจะสร้างความปรารถนาและอุดมคติต่าง ๆ ขึ้นในใจ แต่เมื่อไปถึงเอกภาพที่ยิ่งใหญ่กว่านี้อีกขั้นหนึ่ง กล่าวคือได้รับความพึงพอใจในความปรารถนาหรืออุดมคติแล้ว เวลานั้นจะแปรเปลี่ยนเป็นความปรารถนา (Nishida, 1999: 245)

จากทัศนะดังกล่าว นิชิเดะเสนอให้เห็นสาเหตุที่ความปรารถนากับความระทมถูกทำให้เป็นคู่ขัดแย้งกันในความสำนึกของอัตบุคคล นั่นคือเกิดจากการที่อัตบุคคลพยายามจำกัดขอบเขตของความสำนึกเกี่ยวกับความสุขให้อยู่ภายใต้เฉพาะความปรารถนาโดยไม่นับเอาความระทมเข้ามาเกี่ยวข้อง ซึ่งนิชิเดะเห็นว่าการจำกัดความสำนึกเช่นนี้เป็นไปไม่ได้ เพราะความปรารถนาแท้จริงแล้วก็คือความปรารถนาของจิตที่ก่อตัวขึ้นจากความมุ่งหวังในการผ่านพ้นความระทมไปสู่อุดมคติของชีวิต ทั้งสองสิ่งนี้จึงมิได้ดำรงอยู่อย่างขัดแย้งกัน ทว่าเป็นกัมมันตภาวะที่ดำเนินไปควบคู่กันอย่างเป็นเอกภาพ เพียงแต่ธรรมชาติของจิตมักจะสนใจเฉพาะความระทมในกรณีที่อุดมคตินั้นยังไม่บรรลุ ส่วนในทางตรงกันข้าม

หากเป็นกรณีที่อุดมคตินั้นบรรลุไปแล้วจิตก็จะเปลี่ยนไปสนใจเฉพาะความปรีดี นี่จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมจึงเกิดความขัดแย้งต่อเอกภาพขึ้นภายในจิต แต่ถึงกระนั้นนิชิตะเองก็ไม่ได้ปฏิเสธความสำคัญของสิ่งที่เรียกว่าความปรีดีเสียอย่างสิ้นเชิง ด้วยเหตุผลดังนี้

สิ่งที่ค่าจุนการดำรงชีวิตของเราไว้คือความปรีดี ส่วนสิ่งเข้ามาขัดขวาง
นี่คือความระทม. เฉกเช่นที่กล่าวว่า การดำรงชีวิต หมายถึง การพัฒนาสามัญ
ลักษณะของสิ่งมีชีวิต กล่าวคือเป็นการจรรโลงเอกภาพแห่งตัวตน แน่นนอนว่า
สิ่งที่ค่าจุนเอกภาพย่อมคือความปรีดี และสิ่งที่บ่อนทำลายเอกภาพย่อมเป็น
ความระทม. (Nishida, 1999: 245–46)

ทัศนะดังกล่าวของนิชิตะเป็นการเสนอให้เห็นว่า ความปรีดีเกี่ยวข้องกับการมีชีวิตอยู่อย่างมีความหมาย เพราะการบรรลุซึ่งอุดมคติของชีวิตนั้นทำให้เข้าใจถึงเหตุผลที่ชีวิตต้องเผชิญกับความระทมว่าเป็นเรื่องธรรมดาสามัญของการใช้ชีวิต ดังนั้นการผ่านพ้นความระทมไปสู่ความปรีดีจึงเท่ากับเป็นการพัฒนาชีวิตไปสู่ความเข้าใจถึงเอกภาพของทุกสิ่งทุกอย่างที่เกิดขึ้นเอง รวมถึงเกิดความตระหนักรู้ได้ว่าความมีอยู่จริงของชีวิตและสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่รายล้อมชีวิต ทั้งหมดคือสิ่งที่อยู่ภายใต้เอกภาพเดียวกันและดำเนินไปภายใต้กัมมันตภาวะเดียวกัน ซึ่งความตระหนักรู้เช่นนี้มีผลต่อการเข้าถึงความสุขที่แท้จริงอย่างโคฟุกุ ตามที่นิชิตะได้เน้นย้ำเอาไว้ดังนี้

ดังได้กล่าวไว้ก่อนหน้านี้ว่า จิตคือพฤติกรรมอันเป็นเอกภาพของ
ความมีอยู่จริง จิตอันยิ่งใหญ่เป็นสิ่งที่สอดคล้องกับธรรมชาติ ดังนั้นเราจะระทม
เป็นอย่างมากหากถือเอาตัวตนอันน้อยนิดว่าคือตัวเรา ครั้นตัวตนยิ่งใหญ่ขึ้น
โดยสอดคล้องกับธรรมชาติอย่างเป็นภววิสัย นั้นย่อมแปรเปลี่ยนเป็นความสุข.
(Nishida, 1999: 246)

เมื่อพิจารณาตามทัศนะของนิชิตะ ความมีอยู่จริงของโคฟุกุจึงขึ้นอยู่กัเอกภาพของจิตและโลกที่รายล้อม ซึ่งความสำนึกถึงโคฟุกุที่เกิดจากเอกภาพดังกล่าวจะไม่มี การแบ่งแยกอัตวิสัยและภววิสัยออกจากกัน เพราะปรากฏการณ์ของจิตอย่างความปรีดี

และความระทมแม้เป็นอวัสัยของจิต แต่ก็ใช่อวัสัยที่สอดคล้องกลมกลืนกับปรากฏการณ์ของโลกกายภาพที่จิตนั้นรับรู้ได้อย่างเป็นภววิสัย อีกทั้งทัศนะดังกล่าวยังชี้ให้เห็นว่าการถือเอาอัตภาวะ (subjectivity) เป็นตัวกำหนดความสุขโดยเพิกเฉยต่อสิ่งภายนอกนั้นเป็นแค่ความปรีดีของปัจเจก แต่ไม่ใช่ความสุขที่แท้จริงที่เรียกว่าโคฟุกุตามมุมมองของนิชิตะ และที่ยิ่งไปกว่านั้น การถือเอาอัตภาวะเป็นตัวกำหนดทุกสิ่งทุกอย่างของความสุขกลับเป็นสาเหตุของความระทม เพราะทำให้ตัวตนเกิดความแปลกแยกต่อกัมมันตภาวะของโลกภายนอกที่ดำเนินไปตามธรรมชาติ

ฉะนั้น ความสุขที่แท้จริงซึ่งมีอยู่จริงในมโนทัศน์โคฟุกุของนิชิตะ คือ เอกภาพของทุกข์สุข โดยเอกภาพดังกล่าวนี้คือการปฏิเสธความเป็นอวัสัยหรือภววิสัยในทางใดทางหนึ่งซึ่งเป็นอิทธิพลที่สืบเนื่องมาจากกรอบคิดแบบทวินิยม แต่ในขณะเดียวกันก็ยอมรับว่าเอกภาพเดียวกันนี้ความเป็นทั้งอวัสัยและภววิสัยอยู่ในที่โดยไม่ปฏิเสธซึ่งกันและกัน รวมถึงสิ่งที่อยู่เบื้องหลังทุกข์สุขอย่างความระทมและความปรีดีที่เช่นกัน จิตพึงต้องอาศัยอัมฤตดิग्ญาณในการตระหนักรู้ถึงเอกภาพของความปรีดีและความระทมว่าทั้งสองนี้คืออัตภาวะเดียวกัน และอัตภาวะภายในจิตนี้ก็เป็นเอกภาพหนึ่งเดียวกับกัมมันตภาวะของโลกภายนอกโดยไม่มีสิ่งใดปฏิเสธซึ่งกันและกัน การพิจารณาทุกข์สุขด้วยท่าทีเช่นนี้จึงเป็นแนววิธีที่จะช่วยแปรเปลี่ยนพลวัตการณ์ของจิตที่มีต่อสภาวะขัดแย้งของความสุขและความทุกข์ ให้ตระหนักถึงความมีอยู่จริงของโคฟุกุที่ดำรงอยู่ในฐานะเอกภาพของทุกข์สุข โดยความมีอยู่จริงของโคฟุกุนี้ยังเกี่ยวข้องกับความดีที่เป็นสาระสำคัญของชีวิต ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป

4.2 โคฟุกุกับสาระดีของชีวิต (Kofuku and Essence of Goodness)

ในการเสนอมโนทัศน์โคฟุกุ นิชิตะได้เสนอให้เห็นว่าความมีอยู่จริงของโคฟุกุนั้นเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติของชีวิตที่ดำเนินไปพร้อมกับทุกข์สุข ซึ่งทำให้พบว่าทุกข์สุขเป็นกัมมันตภาวะที่ขับเคลื่อนโดยมีอัตภาวะอย่างความระทมและความปรีดีอยู่เบื้องหลัง รวมถึงมีความเชื่อมโยงกับการกระทำที่แสดงให้เห็นถึงเจตจำนงในการทำ ความดีของมนุษย์ ทว่าจุดยืนของนิชิตะในเรื่องนี้ก็มีความแตกต่างไปจากบรรทัดฐานในทางปรัชญาตะวันตก

ด้วยเหตุนี้ นิชิตะจึงทำการสืบสอบสารัตถะของความดีที่เชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่องความสุขหรือความปรีดีที่อยู่ในกระบวนการทัศน์ปรัชญาตะวันตก เพื่อชี้ให้เห็นถึงข้อบกพร่องบางประการ โดยเริ่มจากการเปรียบเทียบแนวคิดแบบเหตุผลนิยมกับจริยศาสตร์ของกรีกโบราณในเรื่องของการทำความดีเพื่อความผาสุกของชีวิต ซึ่งนิชิตะเห็นว่า “เมื่อเปรียบเทียบกับจริยศาสตร์ซึ่งอยู่ใต้การควบคุมหรือกฎเกณฑ์ของผู้อื่น แนวคิดเหตุผลนิยมถือว่าก้าวหน้าไปอีกขั้นหนึ่ง ซึ่งคือความพยายามที่จะอธิบายความดีอันเกิดจากภายในอันเป็นธรรมชาติของมนุษย์” (Nishida, 1999: 352)

ในแง่นี้ นิชิตะพิจารณาว่าจริยศาสตร์ของกรีกโบราณนั้นมีไว้เพื่อใช้เป็นแบบแผนในการกำหนดบรรทัดฐานการกระทำของผู้คน จึงมีลักษณะเป็นกฎเกณฑ์ที่ใช้ควบคุมพฤติกรรมภายนอกของคนให้อยู่ในกรอบจารีตเสียมากกว่า และทำให้มีความแตกต่างไปจากแนวคิดแบบเหตุผลนิยมที่พยายามอธิบายการทำความดีของมนุษย์ว่า เป็นการกระทำที่เกิดขึ้นโดยการใช้เหตุผลตรรกะตรองแล้วจากภายใน อย่างไรก็ตามนิชิตะเองก็ไม่ได้เห็นคล้อยไปกับแนวคิดเชิงเหตุผลนิยมไปเสียทั้งหมด ดังที่ปรากฏให้เห็นในทัศนะของเขา ความว่า

แต่ถ้าใช้แค่ความมีเหตุผลอย่างเคร่งครัดมาเป็นบรรทัดฐานดังที่กล่าวไว้ก่อนหน้านี้ ย่อมไม่มีทางอธิบายได้เลยถึงปัญหาซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญว่าเหตุใดจึงไม่ควรที่จะไม่ทำความดี. เช่นนี้เอง เมื่อเราลองไตร่ตรองให้ลึกถึงภายในตัวตน เจตจำนงทั้งมวลล้วนเกิดจากความรู้สึกทุกขุสุข ดังนั้นการไฝหาความปรีดีและหลีกเลี่ยงความไม่ปรีดีจึงเป็นธรรมชาติของจิตใญ่มนุษย์ ซึ่งคือความเป็นจริงอันไม่พึงปิดเบียน. (Nishida, 1999: 352)

จากทัศนะดังกล่าว นิชิตะชี้ให้เห็นว่าในเรื่องของทุกขุสุขที่เกี่ยวข้องกับการทำความดี ถึงแม้แนวคิดแบบเหตุผลนิยมจะก้าวหน้าไปกว่าปรัชญากรีกโบราณก็ตาม แต่การใช้เหตุผลเพียงอย่างเดียวก็ยังไม่สามารถยืนยันได้ว่าทำไมคนจึงต้องทำความดีเนื่องจากเหตุผลไม่ใช่สิ่งกำหนดเจตจำนง เพราะเจตจำนงคือมูลฐานของจิต ดังนั้นการเมินเฉยต่อเจตจำนงของจิตที่มุ่งหมายอุดมคติของชีวิตเช่นนี้ จึงเท่ากับเป็นการบิดเบือนธรรมชาติของจิตที่ปรารถนาความปรีดี ดังที่นิชิตะยืนยันว่า

“แม้แต่การกระทำที่เมื่อดูจากภายนอกเรามองว่าไม่ใช่ทำเพื่อความสุขโดยสิ้นเชิง อย่างเช่นกรณีที่ยอมสละชีพตนเองเพื่อมนุษยธรรม หากมองหยั่งให้ลึกถึงเบื้องหลัง แท้จริงแล้วคือการแสวงหาความสุขที่แบบหนึ่งเช่นกัน” (Nishida, 1999: 352–53)

เมื่อชี้ให้เห็นว่าการทำความดีไม่ใช่เรื่องของการใช้เหตุผลล้วน ๆ แต่เป็นเรื่องของเจตจำนงที่เกี่ยวข้องกับความปรารถนาของจิต ในการนั้นจิตจะสืบสอบต่อไปยังแนวคิดแบบสุขนิยมในปรัชญาตะวันตกซึ่งมีแนวคิดในการผูกโยงเรื่องของความสุขกับความดีเข้าไว้ด้วยกัน โดยประการแรก นิชิดะชี้ให้เห็นว่า แนวคิดสุขนิยมในปรัชญาตะวันตกก็เช่นกัน เพราะแก่นแกนของสุขนิยมอันที่จริงจริงแล้วยังอยู่ที่ความสุขเป็นหลักไม่ว่าจะเป็นสุขนิยมเชิงปัจเจกหรือสุขนิยมเชิงสาธารณะก็ตาม แนวคิดเหล่านี้แม้จะแตกต่างกันไปจากแนวทางของกลุ่มเหตุผลนิยมแบบเคร่งครัด แต่ก็ยังเสนอให้เห็นเพียงเจตจำนงของจิตที่มุ่งหวังผลลัพธ์ ณ ปลายทางเดียวกันคือความสุข ด้วยเหตุนี้จึงมีความแตกต่างจากมโนทัศน์โคฟุกุ (Nishida, 1999: 353)

ประการต่อมา คือ ปัญหาของสุขนิยมเชิงปัจเจกที่มองว่า จุดมุ่งหมายสูงสุดของชีวิตขึ้นอยู่กับความสุขของตนเอง สัจธรรมของชีวิตจึงเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับ การกระทำที่จะนำมาซึ่งความสุขที่ทั้งหลายทั้งมวล แนวคิดนี้ปรากฏให้เห็นในปรัชญาสุขนิยมของกรีกโบราณ อาทิ สุขนิยมของเอพิคิวรัส ที่ให้ความสำคัญกับความสุขชั่วชีวิต เพื่อนำชีวิตไปสู่สภาวะที่ไร้ความระทม เนื่องจากเอพิคิวรัสเห็นว่าสภาวะอันปรกติที่ไร้ความระทมนั้นมีส่วนเกี่ยวข้องกับการแสดงออกทางศีลธรรมเป็นอย่างยิ่ง เพราะสภาวะที่ไร้ความระทมจะก่อให้เกิดความศานติแห่งจิตใจ (tranquility of mind) ซึ่งส่งผลต่อการทำความดีของมนุษย์ที่มุ่งหวังความสุขที่ยั่งยืนในชีวิต โดยที่ยังยึดโยงกับความผาสุกตามบรรทัดฐานของกรีกที่จำเป็นต้องมาพร้อมกับคุณธรรม (Nishida, 1999: 353–55)

ขณะที่สุขนิยมเชิงสาธารณะที่เสนอผ่านแนวคิดแบบประโยชน์นิยมเองก็มีปัญหาในประเด็นที่เกี่ยวกับความสุขเช่นกัน กล่าวคือ ถึงแม้ว่าหลักประโยชน์นิยมของเบเนดิกโตและมิลล์จะมีรายละเอียดปลีกย่อยที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิงในที แต่เป้าหมายสูงสุดของหลักประโยชน์นิยมก็ยังคงเหมือนกันนั่นคือการให้ความสำคัญกับปริมาณความสุขของคนหมู่มาก หรือที่เรียกกันว่าความสุข ซึ่งจะเป็เกณฑ์ตัดสินการกระทำของมนุษย์ได้ว่าทำอย่างไรจึงนับเป็นความดี และการทำความดีในขั้นสูงสุดก็คือการทำให้มีความสุขของคนหมู่มาก แต่นั่น

ก็แสดงให้เห็นว่าจุดมุ่งหมายของประโยชน์นิยมก็ยังมีแก่นแกนอยู่ที่ความปรารถนาดี เพียงแต่เป็นความปรารถนาดีของคนจำนวนมากในสังคม (Nishida, 1999: 356-57)

การที่นิชิตะยืนยันว่าแก่นแกนของประโยชน์นิยมยังอยู่ที่ความปรารถนาดี ซึ่งยังไม่ใช่ความสุข (โคฟูกุ) ตามทัศนะของเขานั้นก็มาจากการตั้งข้อสงสัยว่า “*ทว่ามิหนำซ้ำข้อที่ไม่สามารถอธิบายได้อย่างชัดเจน นั่นคือเหตุใดจึงไม่ใช่ความปรารถนาดีสูงสุดส่วนบุคคล แต่ต้องเป็นความสุขสูงสุดของจำนวนมากที่สุด จึงค่อยถือเป็นความดีสูงสุด*” (Nishida, 1999: 358-59) กล่าวคือ นิชิตะมองว่า การอ้างถึงความดีสูงสุดว่าเป็นสิ่งที่เกิดจากมนุษยมนั้นเป็นการมองข้ามอหิวาต์ของปัจเจก เนื่องจากการทำความดีเกิดจากเจตจำนงของจิตที่ปรารถนาต่อความปรารถนาของตนเองที่ได้แสดงออกถึงการกระทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น ดังนั้นหลักประโยชน์นิยมแท้จริงแล้วคือหลักความสุขเพื่อประโยชน์ของปัจเจก ดังที่นิชิตะได้เน้นให้เห็นว่า “*ในความปรารถนาดีต้องมีอหิวาต์ที่รู้สึกถึงสิ่งนี้ เพราะมีความรู้สึกนี้เองจึงมีความปรารถนาดี แต่ผู้ที่รู้สึกนี้ต้องเป็นปัจเจกเสมอ. เมื่อเป็นเช่นนั้น หากยึดจากกฎพื้นฐานของแนวคิดสุขนิยม เหตุใดจึงต้องให้ความสำคัญกับความปรารถนาดีของคนจำนวนมากเหนือกว่าความปรารถนาดีของปัจเจก.*” (Nishida, 1999: 359)

ถึงแม้ต่อมา มิลล์ได้ทำการเสนอแนวคิดเพิ่มเติมจากเบนธัม โดยที่มิลล์ต้องการแสดงให้เห็นว่าหลักประโยชน์นิยมมิได้เพิกเฉยต่ออหิวาต์ของปัจเจก แต่การที่มนุษย์สามารถละวางความปรารถนาดีของตนเองในฐานะที่เป็นปัจเจก และนำตนเองไปสู่การทำความดีเพื่อความสุขของบุคคลอื่นเป็นจำนวนมากได้นั้นเกิดจากมนุษย์มีสิ่งที่เรียกว่าความเห็นอกเห็นใจ จึงใส่ใจต่อความสุขของผู้อื่นมากกว่าความปรารถนาดีส่วนบุคคล ทว่านิชิตะไม่ได้เห็นด้วยกับข้อเสนอเพิ่มเติมนี้ของมิลล์ เนื่องจากเขามองว่าความเห็นอกเห็นใจก็เป็นสิ่งที่เกิดจากความปรารถนาดีของตนเองที่มีความหวังดีต่อผู้อื่น จึงชัดเจนว่าปัจเจกไม่ได้ทำเพื่อความสุขที่เป็นความปรารถนาดีของผู้อื่น แต่เป็นการทำเพื่อสนองต่อเจตจำนงของจิตที่เกิดจากความปรารถนาอันดีงามของตนเอง เพราะโดยหลักพื้นฐานแล้วเป็นไปไม่ได้ที่มนุษย์จะละทิ้งความปรารถนาดีของตนเองอย่างสิ้นเชิงเพื่อไปแสวงหาความปรารถนาดีของผู้อื่น (Nishida, 1999: 359-60)

อย่างไรก็ดี นิชิตะเห็นว่าการผูกโยงความดีกับความสุขเข้าด้วยกัน จำเป็นที่จะต้องเสนอให้เห็นว่าความดี ความสุข และแม้แต่ความปรารถนาดีทั้งหมดนี้เป็นเรื่องของความสำนึกที่เกื้อหนุนในจิตซึ่งดำเนินอยู่ภายใต้กัมมันตภาพอันเป็นสากล จึงดำรงอยู่ในฐานะเป็นสาร์ถะ

ของจิต ความเป็นดีก็เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในลักษณะนั้นเช่นกัน ดังที่นิชิตะเสนอว่า “คำว่าความดี พึงต้องอธิบายจากแค่ความต้องการภายในของความสำนึก รู้ ไม่ควรอธิบายจากภายนอก. เราไม่อาจอธิบายได้ว่าสรรพสิ่งต้องอุบัติเช่นนี้ บอกได้เพียงว่าสรรพสิ่งมีอยู่เช่นนี้หรือทำเช่นนี้จึงเกิดขึ้น. [...] ดังนั้นการจะอธิบายว่าความดีคืออะไรนั้น จึงเป็นที่ชัดเจนว่า จะต้องแสวงหาลักษณะของตัวเจตจำนง.” (Nishida, 1999: 374–77)

ตามทัศนะดังกล่าว นิชิตะได้อธิบายให้เห็นว่า ถึงแม้เราจะไม่สามารถอธิบายได้ว่า สัจธรรมสูงสุดอันเป็นกฎเกณฑ์ของสรรพสิ่งในโลกและจักรวาลนี้มีที่มาอย่างไร แต่นั่นไม่ใช่ปัญหาเพราะจะอย่างไรเสียเราก็ยังสามารถอธิบายถึงความเป็นสาเหตุหรือความมีอยู่จริงของสรรพสิ่งต่าง ๆ ได้ตามที่สิ่งนั้น ๆ เป็นอยู่หรือดำรงอยู่ เฉกเช่นเดียวกับสิ่งที่เรียกว่าความดีก็เป็นสาร์ตละภายในของจิต ไม่ใช่เรื่องของกฎเกณฑ์ที่กำหนดขึ้นมาภายหลัง เพื่อใช้เป็นข้อตกลงสำหรับควบคุมพฤติกรรมภายนอกของมนุษย์ ในแง่นี้ยังรวมไปถึงเรื่องของความปรดี ที่นิชิตะเองก็เห็นว่าเป็นสาร์ตละของความรู้สึกและเจตจำนงที่เกิดขึ้นภายในจิต กล่าวคือ

ความรู้สึกกับเจตจำนงนั้น อาจเรียกได้ว่าเป็นความแตกต่างของความรุนแรงของปรากฏการณ์ที่แทบจะเป็นสิ่งเดียวกัน แต่ดังได้เคยกล่าวแล้วว่า ความปรดีเป็นสิ่งที่เกิดจากความพึงใจต่อความต้องการอันเป็นความสำนึกที่ติดตัวมาแต่กำเนิด จึงกล่าวได้ว่าแรงกระตุ้นที่เกิดขึ้นฉับพลันภายในใจหรือความต้องการที่ติดตัวมาแต่กำเนิดที่เรียกว่าสัญชาตญาณนี้เป็นสิ่งพื้นฐานเสียยิ่งกว่าความรู้สึกปรดีและไม่ปรดี. (Nishida, 1999: 376)

ทัศนะดังกล่าวเสนอให้เห็นว่า โดยทั่วไปแล้วความสำนึกจะมีลำดับขั้นตอนอยู่ภายในจิต ได้แก่ความสำนึกในขั้นสัญชาตญาณที่จะตอบสนองต่อความต้องการทั่วไปที่มีต่อโลกภายนอก และต่อมาคือความสำนึกในขั้นอุดมคติที่จะตอบสนองต่อเจตจำนงและอารมณ์ของอัตบุคคล ซึ่งความสำนึกทั้งสองขั้นนี้ไม่ได้แยกขาดจากกันโดยสิ้นเชิง กล่าวคือ กิจกรรมของความสำนึกในขั้นสัญชาตญาณนั้นเป็นสิ่งที่ทำงานอยู่ตลอดเวลา อัตบุคคลจึงตระหนักได้ว่าตนเองไม่ได้ตัดขาดจากการดำรงอยู่ในโลกนี้ เพราะได้รับแรงกระตุ้นให้เกิดความสำนึกถึงสิ่งต่าง ๆ ที่ร่ายล้อมอย่างฉับพลันทันใดอยู่เสมอ อาทิ

การรับรู้ทางผัสสะทั้งหลายเป็นต้น แต่ความสำนึกในขั้นนี้จะไม่ก่อให้เกิดความรู้สึกทั้งมวล หากปราศจากเจตจำนงที่มุ่งหมายต่ออารมณ์ของจิต ซึ่งความปรีดีหรือความระทมก็เกิดจากเจตจำนงในขั้นอุดมคตินี้เช่นเดียวกัน

ด้วยเหตุนี้ เจตจำนงจึงมีส่วนสำคัญเป็นอย่างมากต่อการเข้าถึงเอกภาพของ ความสำนึก กล่าวคือ วัตถุประสงค์เป็นสิ่งที่อยู่ภายใต้กัมมันตภาวะของโลกฉันใด เจตจำนงของจิตก็ต้องเป็นสิ่งที่ดำเนินควบคู่ไปพร้อมกันฉันนั้น เอกภาพของความรู้ที่เกิดขึ้น โดยกัมมันตภาวะนี้เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่าสารัตถะของจิตและแก่นสารของโลกภายนอก ไม่ได้เป็นสภาวะที่จะสามารถตัดขาดจากกัน รวมถึงไม่สามารถที่จะแยกแอสภาวะใดสภาวะหนึ่งออกมาพูดถึงอย่างโดด ๆ ได้ ดังนั้นไม่ว่าจะเป็นความดี ความปรีดี หรือแม้แต่ว่าความระทม ทั้งหมดล้วนคือเอกภาพของความรู้ที่ถูกสำแดงออกโดยเจตจำนงของจิต ดังข้อเสนอของนิชิเตะ ความว่า

เจตจำนงคือพฤติกรรมอันเป็นเอกภาพมูลฐานของความรู้ และยังเป็นการปรากฏขึ้นโดยตรงของอำนาจแห่งเอกภาพที่เป็นมูลฐานของความมีอยู่จริง. เจตจำนงไม่ใช่กัมมันตภาวะเพื่อผู้อื่น หากเป็นกัมมันตภาวะเพื่อตัวเราเอง. มูลฐานที่กำหนดคุณค่าของเจตจำนงหาใช้สิ่งใดอื่น นอกจากเป็นการแสวงหาอยู่ในตัวเจตจำนงนั่นเอง. (Nishida, 1999: 377)

จากทัศนะข้างต้นได้ชี้ให้เห็นว่า ขณะที่กัมมันตภาวะของโลกภายนอกดำเนินไปนั้น จิตของอัตบุคคลก็สำนึกถึงกัมมันตภาวะเดียวกันนั้น พร้อมกับอาศัยเจตจำนงในการดำเนินกิจกรรมของจิตให้สอดคล้องกับความเป็นไปของโลกภายนอก ซึ่งทำให้กล่าวได้ว่า แท้จริงแล้วเจตจำนงก็คือพฤติกรรมของจิตที่ต้องการบรรลุอุดมคติเพื่อตระหนักถึงคุณค่าของตัวตนผ่านการกระทำของอัตบุคคล เจตจำนงจึงเกี่ยวข้องกับอารมณ์ของอัตบุคคลซึ่งเป็นความปรารถนา (ของจิต) ที่อยู่เหนือสัญชาตญาณซึ่งเป็นความต้องการ (ของร่างกาย) ขึ้นไปอีกชั้น ตามที่นิชิเตะได้ขยายความไว้ดังนี้

คุณลักษณะของกัมมันตภาวะแห่งเจตจำนงดังที่เคยกล่าวไว้ ก่อนหน้านี้เมื่อพูดถึงคุณลักษณะของพฤติกรรมว่า ในกันบั้งนั้น มีความต้องการที่เป็นสิ่งติดตัวมาแต่กำเนิด (มูลเหตุของความสำนึกรู้) มันจะปรากฏเหนือความสำนึกรู้ในฐานะมโนคติที่มีเป้าหมาย และจากแง่นี้ จึงนับว่ามีอยู่ในเอกภาพของความสำนึกรู้ เวลาที่เอกภาพนี้ถูกทำให้ สมบูรณ์ ซึ่งก็คือเวลาที่อุดมคติถูกทำให้ปรากฏขึ้นจริงนั้น จะก่อให้เกิด ความรู้สึกพึงพอใจต่อเรา และในทางตรงกันข้ามก็ย่อมก่อให้เกิด ความรู้สึกไม่พึงพอใจ. (Nishida, 1999: 377-78)

ด้วยเหตุนี้ เอกภาพของความสำนึกรู้ที่สมบูรณ์ตามทัศนะของนิชิเดะจะเกิดขึ้นได้ ก็ต่อเมื่อจิตมีพฤติกรรมที่สอดคล้องกับกัมมันตภาวะโดยการมุ่งเจตนาไปยังอารมณ์ของจิต ตามที่เจตจำนงกำหนด ซึ่งในกรณีที่ไปตามอุดมคติที่จิตคาดหวัง ความพึงพอใจก็จะเกิด แก่อัตบุคคล เช่น การบรรลุแก่ความดีหรือการบรรลุแก่ความปรีดี เป็นต้น ความดีกับความ สุขจึงเป็นอุดมคติที่ให้สาระแก่จิต อีกทั้งสิ่งนี้ยังเป็นปัจจัยสำคัญที่เกี่ยวข้องกับ ความสุขที่แท้จริงอย่างโคฟุกุ ซึ่งจะปรากฏขึ้นในเอกภาพของความสำนึกรู้ ดังที่นิชิเดะยืนยันว่า “การที่เราสนองความต้องการของตัวเองหรือทำอุดมคติให้เป็นທີ່ประจักษ์ ไม่ว่าเมื่อใด ย่อมเป็นความสุข. เบื้องหลังของความสุขต้องมาควบคู่กับความรู้สึกมีความสุขเสมอ.” (Nishida, 1999: 380)

ฉะนั้นตามทัศนะของนิชิเดะแล้ว การตอบสนองต่อความปรารถนาของจิต ด้วยเจตจำนงและการกระทำที่มุ่งหมายต่อความปรีดี ย่อมก่อให้เกิดอุดมคติของการแสวงหา ความดีให้แก่ชีวิต จึงกล่าวได้ว่าการบรรลุแก่ความดีก็คือ ก็คือกระบวนการพัฒนา ความสำนึกรู้เกี่ยวกับทุกข์สุขของชีวิตในด้านความปรารถนาทางศีลธรรม โดยอัตบุคคล สามารถทำให้ความปรารถนาทางศีลธรรมนั้นเป็นจริงและประจักษ์แจ้งต่อตนเองขึ้นมาได้ ด้วยเจตจำนงและการกระทำที่ตอบสนองต่อกัมมันตภาวะของโลกและชีวิต ด้วยข้อเสนอ เช่นนี้จึงส่งผลให้นิชิเดะขยายมุมมองเกี่ยวกับความสุข (ทุกข์สุข) ในมโนทัศน์โคฟุกุ ไปพิจารณาเปรียบเทียบกับสภาวะของความทุกข์ที่ถูกกำหนดโดยศาสนา ซึ่งจะกล่าวถึง ต่อไป

4.3 โคฟูกุกับสาระทางศาสนา (Kofuku and Essence of Religion)

มนทัศน์โคฟูกุตามทัศนะของนิชิเดะคือการเสนอให้เห็นว่า ความสุขที่แท้จริงของชีวิตเป็นสิ่งที่เข้าถึงได้จากการตระหนักรู้ต่อสภาวะอันเป็นเอกภาพของทุกซ์สุข โดยไม่ตัดขาดจากอารมณ์ความรู้สึกและความปรารถนาที่มาจากเจตจำนงของจิต ทุกซ์สุขจึงเกี่ยวข้องกับความสุข ความระทม ตลอดจนอุดมคติในทางศีลธรรม หากพิจารณาในแง่ này ย่อมกล่าวได้ว่า นอกจากเรื่องทุกซ์สุขของชีวิตแล้วโคฟูกุยังมีความเกี่ยวข้องกับ การพัฒนาความสำนึกทางศีลธรรมของอัตบุคคลด้วยเช่นกัน ทว่าความสำนึกทางศีลธรรมที่เกิดจากการเข้าถึงโคฟูกุนั้นมีความแตกต่างไปจากการเข้าถึงความสุขที่ได้มาจากสาระของศีลธรรมทางศาสนาอยู่ในที่

ทั้งนี้ หากความสำนึกทางศีลธรรมคือการตระหนักรู้ต่ออุดมคติของความดีที่บรรลุได้ด้วยเจตจำนงของจิตและการกระทำของอัตบุคคลแล้ว อุดมคติของความดีที่สอดคล้องกับโคฟูกุย่อมหมายถึงอัตบุคคลมีแรงปรารถนาต่ออารมณ์ของจิตในการมุ่งหวังความสุข ซึ่งไม่ได้ปฏิเสธความรื่นรมย์ในทางโลกโดยสิ้นเชิง เพราะความสุขของจิตและความรื่นรมย์ทางร่างกายต่างก็อยู่ภายใต้กัมมันตสภาวะอันมีเอกภาพเดียวกัน แต่ในทางตรงกันข้ามอุดมคติของความดีที่เป็นสาระทางศาสนามักจะเป็นสิ่งที่เกิดจากอัตบุคคลมีความมุ่งหมายต่อการยึดมั่นในคำสอนและอุทิศตนไปกับการปิดกั้นความปรารถนาของจิตเป็นประการสำคัญ ซึ่งนิชิเดะมองว่าอุดมคติของความดีอย่างหลังนี้เป็นความสำนึกทางศีลธรรมที่ขัดแย้งกับพฤติกรรมของจิตโดยธรรมชาติ ดังทัศนะของนิชิเดะ ความว่า

เนื่องจากสิ่งกำหนดคุณค่าของพฤติกรรมไม่ใช่อื่นใดนอกไปจากสิ่งที่มีอยู่ในความต้องการที่ติดตัวมาแต่กำเนิดซึ่งเป็นมูลฐานของเจตจำนงเอง จึงมีบ่อยครั้งที่ความต้องการนี้หรือก็คือในยามที่อุดมคติของเราเป็นที่ประจักษ์ขึ้นมาแล้ว พฤติกรรมนั้น ๆ ก็ถูกเจตนาว่าเป็นความดี และเมื่อใดที่ขัดแย้งกับสิ่งนี้ก็จะถูกตีตราว่าเป็นความชั่ว ด้วยเหตุนี้ หากกล่าวถึงความดีอาจหมายความว่าความอีกนัยหนึ่งได้ถึงความต้องการภายในของเรา ซึ่งคือการประจักษ์ขึ้นของอุดมคติแล้ว นั่นก็คือการบรรลุพัฒนาการของเจตจำนง. (Nishida, 1999: 378)

ดังจะเห็นว่าตามทัศนะของนิชิเดะแล้ว ความสำนึกทางศีลธรรมคือเจตจำนงที่พัฒนามาจากความต้องการดั้งเดิมตามสัญชาตญาณ จนกลายเป็นความปรารถนาของจิตที่มุ่งหมายต่ออุดมคติของความดีและอยู่เหนือสัญชาตญาณ โดยพฤติกรรมของจิตในภาวะการณทางศีลธรรมนี้จะอาศัยเจตจำนงเป็นตัวกำหนดคุณค่าของอุดมคติที่ต้องการทำให้เป็นจริง ซึ่งหากอุดมคตินั้นไม่ได้ขัดแย้งต่อเอกภาพของความสำนึกก็อยู่ภายใต้กัมมันตภาวะของโลกและชีวิต อุดมคตินั้นก็คือความดีที่มีคุณค่าและนำมาซึ่งความปรีดี ส่วนในทางตรงกันข้ามหากเกิดความขัดแย้งใด ๆ ในเอกภาพของความสำนึกก็ย่อมหมายความว่าภาวะการณทางศีลธรรมนั้นขัดแย้งกับมูลฐานของจิตโดยธรรมชาติ ดังนั้นความสำนึกทางศีลธรรมจึงไม่ใช่สิ่งที่ถูกกำหนดจากเงื่อนไขปัจจัยภายนอก แต่เป็นสิ่งที่เกิดจากการหยั่งรู้ของจิตเองจากภายใน

ขณะที่ความสำนึกทางศีลธรรมในขอบข่ายของศาสนาจะมุ่งหมายต่อคุณค่าที่เกิดจากการปฏิบัติขัดเกลาตนเองเพื่อบรรลุความดีตามหลักคำสอน โดยทุกศาสนานี้มีเป้าหมายปลายทางคือความสุขทางจิตวิญญาณซึ่งเป็นประสบการณ์เชิงปัจเจกที่ขึ้นอยู่กับการอภิวินิจฉัยของแต่ละบุคคล ด้วยเหตุนี้ ถึงแม้หลักคำสอนของทุกศาสนาจะเป็นดั่งหนทางที่ชี้นำให้ผู้คนพัฒนาจิตวิญญาณและการกระทำของตนก็ตาม แต่ก็มีภาวะการณที่แสดงให้เห็นว่าอัตบุคคลเพียงลดทอนความปรารถนาทางศีลธรรมของตนลงให้กลายเป็นเพียงการควบคุมตนเองภายใต้คำเทศนาทางศีลธรรมอย่างตายตัว กระทั่งสูญเสียเอกภาพของความสำนึกเนื่องจากเจตจำนงขัดแย้งต่อกัมมันตภาวะของโลกและชีวิต ดังข้อสังเกตของนิชิเดะ ความว่า

เหล่าคนที่เราเรียกกันว่านักศีลธรรม ส่วนใหญ่มองข้ามแง่มุมในเชิงกัมมันตภาวะนี้. พวกเขาเข้าใจว่าการอดกลั้นความต้องการของตนเองและห่วงเหี่ยวการกระทำไว้ด้วยหน้าที่กับกฎระเบียบนั้นจะทำให้เข้าถึงคุณสมบัติและแก่นแท้ของความดี. แน่แน่นอนว่าพวกเราที่ไม่สมบูรณ์แบบ มักหลงไขว้ไขว่ได้โดยไม่อาจเข้าใจความหมายที่แท้จริงของการกระทำได้อย่างถ่องแท้ จึงไม่ใช่เรื่องน่าแปลกที่จะก่อให้เกิดแนวโน้มลักษณะนี้ เพราะมีสิ่งผลักดันไปสู่ความต้องการที่ยิ่งใหญ่ว่านั้นอีกชั้นหนึ่ง ความจำเป็นในการควบคุมความต้องการเล็กน้อยจึงเกิดขึ้น ซึ่งการอดกลั้นความต้องการนั้นกลับกลายเป็นสิ่งที่ขัดกับความแท้จริงของความดี. (Nishida, 1999: 379–80)

นิชิตะพยายามชี้ให้เห็นว่า ความสำนึกทางศีลธรรมไม่ได้เป็นสิ่งที่ตัดขาดจากความปรารถนาของจิต รวมถึงไม่สามารถตัดขาดจากความต้องการพื้นฐานใด ๆ ได้ เนื่องจากจิตสำนึกโดยธรรมชาติของมนุษย์เป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับกัมมันตภาวะของโลกที่ดำเนินไปอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน และเจตจำนงของมนุษย์เองก็เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างสอดคล้องกับธรรมชาตินั้นเช่นกัน ดังนั้นอุดมคติในทางธรรม (แบบศาสนา) กับความปรารถนาในทางโลก (แบบปุถุชน) แท้จริงแล้วย่อมเป็นสิ่งที่ดำเนินไปในเอกภาพเดียวกัน และจากจุดยืนเช่นนี้ของนิชิตะจึงนำไปสู่การวิพากษ์ข้อบกพร่องที่บรรดานักศีลธรรมในทางศาสนามักจะมีร่วมกัน คือ การแยกเอาความปรารถนาหรือความต้องการในทางโลกออกไปจากความปรารถนาทางศีลธรรม โดยเชื่อว่ามันเป็นวิธีการที่จะทำให้เกิดอุดมคติในทางธรรมจากเจตจำนงอันบริสุทธิ์ แต่กลับกลายเป็นว่าวิธีแสวงหาเจตจำนงอันบริสุทธิ์ผ่านกฎที่นักศีลธรรมในทางศาสนาสร้างขึ้นเพื่อกำหนด/ปิดกั้นความปรารถนาและความต้องการต่าง ๆ ที่ขัดกับธรรมชาติของความสำนึกนี้เองที่ทำให้สภาวะของความสุข ความปรีดี และความดี ถูกนำมาพิจารณาอย่างแยกขาดจากกัน ทั้งที่แต่เดิมแล้วทั้งหมดเป็นสภาวะที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงบนเอกภาพของความสำนึกที่อยู่ภายใต้กัมมันตภาวะเดียวกันดังที่นิชิตะได้เสนอไว้ ความว่า

เจตจำนงคือสิ่งที่มุ่งหมายความรู้สึกปรีดี และไม่อาจกล่าวได้ว่า ความปรีดีคือความดี. ความปรีดีกับความสุขเป็นสิ่งที่ดูเหมือนคล้าย แต่ความจริงแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง. ความสุขสามารถได้รับมาจากความพึงพอใจ ความพึงพอใจเกิดขึ้นจากการประจักษ์ต่อความต้องการตามอุดมคติ. [...] แม้ในบางเวลาเราต้องอยู่ท่ามกลางความระทม แต่เรายังคงรักษาความสุขเอาไว้ได้. ในทางตรงกันข้ามความสุขที่แท้จริงนั้นกลับเป็นสิ่งที่พึงได้รับมาจากการประจักษ์ในอุดมคติอันนำครั้นคร้ามเสียด้วยซ้ำ. (Nishida, 1999: 381)

จากทัศนะของนิชิตะดังกล่าว ความสำนึกของอัตบุคคลนั้นเต็มไปด้วยความต้องการและความปรารถนาต่าง ๆ โดยเริ่มจากการยืนยันว่า ความสุขในความหมายของโคฟูกุตามทัศนะของนิชิตะเป็นคนละสิ่งกับความปรีดี และความปรีดีก็เป็นคนละสิ่งกับความดี ทว่าถึงแม้ทุกสิ่งนี้จะแตกต่างกันโดยสารถะ แต่ทั้งหมดยังเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นและข้องเกี่ยวกับ

บนเอกภาพของความสำนึกรู้ จึงเป็นไปได้ที่จะสร้างกฎทางศีลธรรมขึ้นมาเพื่อปิดกั้นความต้องการเล็ก ๆ น้อย ๆ โดยคาดหวังว่าจะเป็นหนทางที่นำไปสู่ความสุขทางจิตวิญญาณอันยิ่งใหญ่ อีกทั้งภายใต้ข้อเสนอเดียวกันนี้ยังทำให้เห็นว่า ความต้องการโดยทั่วไปไม่ว่าจะเล็กน้อยแค่ไหนก็ย่อมเป็นบ่อเกิดของอุดมคติ ขณะที่เจตจำนงคือความปรารถนาของจิตที่มุ่งหมายต่อการบรรลุในอุดมคตินั้น ๆ ด้วยเหตุนี้การบรรลุอุดมคติจึงไม่ใช่การปฏิเสธสถานะหนึ่งเพื่อให้ได้มาซึ่งอีกสถานะหนึ่ง ในแง่เดียวกันนี้จึงไม่ใช่การปฏิเสธความระหมเพื่อให้เกิดมาซึ่งความปรีดี รวมถึงไม่ใช่การปฏิเสธความทุกข์เพื่อให้เกิดมาซึ่งความสุข เพราะทั้งหมดคือความปรารถนาที่มาจากข้อกำหนดตัวเองของจิตสำนึกแห่งตน (determination of self-consciousness) ให้พึงพอใจต่อเอกภาพของความเป็นจริงที่ดำรงอยู่ท่ามกลางกัมมันตภาวะของโลกและชีวิต

ยิ่งไปกว่านั้น ความปรารถนาจากการกำหนดตัวเองของจิตสำนึกแห่งตนยังเป็นตัวการสำคัญที่ทำให้อัตบุคคลตระหนักรู้โดยตนเองได้ว่าความดีที่เกิดขึ้นในภาวะการณ์หนึ่ง แท้จริงแล้วเป็นสิ่งที่มาจากการกำหนดความปรารถนาโดยเจตจำนงของจิตเอง หรือเพียงแค่ว่าจากการถูกกำหนดโดยกฎศีลธรรมที่เป็นเงื่อนไขปัจจัยภายนอก การตระหนักรู้ได้ถึงแหล่งที่มาของศีลธรรมหรือความดีเช่นนี้คือการยืนยันให้เห็นว่าอัตบุคคลสามารถกำหนดคุณค่าของอุดมคติอย่างความดีได้ด้วยเจตจำนงของตนเอง รวมถึงสามารถพิจารณาความดีในแง่ของการเป็นความปรารถนาที่มีต่อสุนทรียภาพแห่งชีวิตได้ในพร้อมกันดังที่นิชิตะกล่าวไว้ว่า

ความดีต้องมีคุณสมบัติของการมีศักดิ์ศรีแบบเด็ดขาด แต่ยิ่งไปกว่านั้น
สิ่งที่เรียกว่าสุนทรียะโดยธรรมชาติก็ถือเป็นคุณสมบัติที่จำเป็นขึ้นไปอีกชั้น.
สิ่งที่เรียกกันว่าหน้าที่เชิงศีลธรรมหรือกฎระเบียบนั้น ไม่ใช่ว่าคุณค่าอยู่ที่
ตัวศีลธรรมหรือตัวกฎ แตกต่างกัน มันเกิดขึ้นบนพื้นฐานของความต้องการ
อันยิ่งใหญ่. (Nishida, 1999: 380)

โดยทัศนะเช่นนี้ ความสุขที่เกิดจากความพึงพอใจในทุกข์สุขของชีวิตอย่างโคฟุจึงนำมาซึ่งความสำนึกรู้ทางศีลธรรมที่มีคุณค่า เนื่องจากการตระหนักรู้ต่ออุดมคติของความดีที่มาจากข้อกำหนดความปรารถนาของอัตบุคคลเอง ไม่ว่าความปรารถนานั้น

จะเล็กน้อยหรือยิ่งใหญ่ก็ตามย่อมมีผลต่อการตระหนักได้ถึงศักดิ์ศรีและความงดงามของทุกข์สุขอันเป็นสภาวะแห่งการดำรงอยู่ของตนเอง ส่วนในทางตรงกันข้ามก็ทำให้เห็นว่าความสุขที่เกิดขึ้นจากการกำหนดความปรารถนาทางศีลธรรมด้วยตัวเอwnั้น มีความแตกต่างไปจากการแสวงหาความสุขทางศีลธรรมที่ถูกกำหนดโดยตัวบททางศาสนา ที่มุ่งเน้นการปิดกั้นความต้องการของอัตบุคคล เพราะการปิดกั้นหรือควบคุมความต้องการใด ๆ ที่ขัดกับธรรมชาติของความสัมพันธ์ก็เท่ากับทำให้การดำรงอยู่ของอัตบุคคลกลายเป็นสิ่งคั่งค้างต่อความสัมพันธ์ที่เป็นเอกภาพเดียวกับการดำเนินไปของกัมมันตภาวะ

อย่างไรก็ตาม การที่นิชิเดโต้แย้งความสำนึกทางศีลธรรมจากสัจจะทางศาสนานี้ ไม่ได้เป็นการวิพากษ์เพื่อปฏิเสธหลักคำสอนหรือหลักปฏิบัติของศาสนาโดยสิ้นเชิง แต่เป็นการมุ่งชี้ให้เห็นว่า ความสำนึกทางศีลธรรมจะมีคุณค่าและนำไปสู่ความสุขของชีวิตได้นั้น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับ การปฏิบัติตามตัวบททางศีลธรรมอย่างสุดขั้วจนถึงขั้นปฏิเสธธรรมชาติของความสำนึก ทว่ากลับกัน ข้อเสนอของนิชิเดโต้แสดงให้เห็นว่าหลักปฏิบัติหรือหลักคำสอนต่าง ๆ ในทางศาสนามีคุณค่าได้ก็ต่อเมื่อสัจจะของหลักในทางศาสนานั้นไม่ได้ดำรงอยู่ในฐานะกฎศีลธรรมที่เข้าควบคุมความสำนึกที่มีต่อความปรารถนาของตัวอัตบุคคล แต่ต้องดำรงอยู่ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตที่อัตบุคคลสามารถตระหนักรู้ได้ด้วยการกำหนดอุดมคติตัวเองเพื่อนำไปสู่ความปรารถนาที่ดี เพราะหากไม่เป็นเช่นนั้นกฎศีลธรรมในทางศาสนาก็จะกลายเป็นสิ่งที่ควบคุมชีวิตมากกว่าส่งเสริมให้ตระหนักถึงอุดมคติที่มีคุณค่าซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของความสุขในชีวิต ดังที่นิชิเดโต้เสนอมุมมองที่ใช้ในการพิจารณาศาสนาแบบเทวนิยมไว้ว่า

ความสัมพันธ์ของพระเจ้ากับมนุษย์ในศาสนาที่แท้จริงต้องเป็นเช่นนั้นเสมอ. การที่เราสวดขอพรหรือขอบคุณต่อพระเจ้า ไม่ได้ทำเพื่อสวดแห่งตัวตน แต่สวดขอพรให้ตนเองได้ศรัทธาต่อพระเจ้าอันเป็นมาตุภูมิที่แท้ หรือขอบคุณที่ตนเองที่ได้ศรัทธาในสิ่งนี้. การที่พระเจ้ารักมนุษย์ก็เช่นกัน ไม่ใช่เพื่อประทานความสุขแก่โลกใบนี้ แต่ทำเช่นนั้นเพื่อให้เกิดศรัทธาต่อตนเอง. พระเจ้าคือผู้ให้กำเนิดชีวิต เราเพียงแคมีชีวิตอยู่ในพระเจ้า. เพราะดำรงอยู่เช่นนั้น ศาสนาจึงเปี่ยมล้นอยู่ในชีวิต และความรู้สึกเลื่อมใสศรัทธาที่แท้จริงจึงปรากฏออกมาด้วยเช่นกัน. (Nishida, 1999: 461)

ดังนั้นตามทัศนะของนิชิเดะแล้ว การดำรงอยู่ของพระเจ้าก็คือกัมมันตภาวะ ส่วนการดำรงอยู่ของอัตบุคคลคือสิ่งที่สามารถกำหนดตัวเองได้ภายใต้กัมมันตภาวะนั้น จึงหมายความว่าพระเจ้าไม่ได้มีอำนาจเหนือการกำหนดความสำนึกของอัตบุคคล เฉกเช่นเดียวกันกฎศีลธรรมก็ย่อมไม่มีอำนาจเหนือไปกว่าความปรารถนาของอัตบุคคล อุดมคติของความดีจึงไม่ได้เกิดจากการถูกกฎศีลธรรมมากำหนด หากแต่การกำหนดตัวเอง จากความปรารถนาต่ออุดมคติของตนเท่านั้นที่จะทำให้อัตบุคคลตระหนักรู้ถึงคุณค่า ที่แท้จริงของอุดมคติอันดีงาม และสามารถนำไปสู่ความพึงพอใจในทุกข์สุขของชีวิตได้ โดยไม่ต้องปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้า ด้วยเท่าที่เขาย่อมกล่าวได้ว่ามโนทัศน์โคฟุกุ ได้มีส่วนช่วยในการพิจารณาสารัตถะทางศาสนาให้เข้ามาดำรงอยู่ในฐานะเป็นสารัตถะ ของชีวิต ทว่าขณะเดียวกันนิชิเดะเองก็เล็งเห็นว่าข้อเสนอนี้ยังสามารถถูกนักการศาสนา ได้แย้งได้เช่นกัน กล่าวคือ

...นักศาสนาจำนวนมากคัดค้านความคิดนี้. ทั้งนี้เพราะการมองว่า พระเจ้ากับธรรมชาติคือสิ่งเดียวกัน เป็นการทำลายบุคลิกลักษณะของพระเจ้า นอกจากนี้ การอุปมาว่าสรรพสิ่งคือการเปลี่ยนรูปแปลงร่างของพระเจ้า จะทำให้พระเจ้าสูญเสียลักษณะของอูตรภาวะ ซึ่งไม่เพียงทำลายความ น่าเคารพยกย่อง แต่จะก่อให้เกิดความไม่สอดคล้องตามมา เช่น ในเรื่องต้น กำเนิดของความชั่วก็ย่อมต้องโทษพระเจ้าด้วยเช่นกัน. (Nishida, 1999: 463)

ทว่านิชิเดะเองก็ยืนยันในข้อเสนอของเขาว่า การพิจารณาพระเจ้าในฐานะ กัมมันตภาวะไม่ได้ทำให้พระเจ้าสูญเสียอูตรภาวะนั้นไป เพราะถึงแม้พระเจ้าจะดำรงอยู่ใน ทุกสรรพสิ่ง แต่สำหรับมนุษย์แล้วความเที่ยงแท้ของพระเจ้าย่อมดำรงอยู่โดยขึ้นกับจิต ของอัตบุคคล ดังนั้นพระเจ้าสามารถแปรเปลี่ยนเป็นทุกสรรพสิ่งได้โดยไม่สูญเสีย ความเที่ยงแท้แต่อย่างใด เพราะการเป็นทุกสรรพสิ่งของพระเจ้าหมายถึงจิตของอัตบุคคล สามารถตระหนักถึงความเป็นบุคลาธิษฐานที่แปรเปลี่ยนไปดำรงอยู่กับสรรพสิ่งนั้น ๆ ได้ กรณีเช่นนี้จึงแตกต่างไปจากการยอมให้ทุกสรรพสิ่งสามารถกลายเป็นพระเจ้าได้ เพราะอย่างหลังนี้ไม่มีความเป็นบุคลาธิษฐานดำรงอยู่ในจิตของอัตบุคคล ด้วยเหตุผล

เดียวกันนี้ พระเจ้าก็ยอมไม่อาจเป็นต้นกำเนิดของความชั่วร้ายได้เช่นกัน เพราะแต่เริ่มเดิมที ความชั่วร้ายก็ไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่ในความเที่ยงแท้ของพระเจ้า ดังที่นิชิเดะได้กล่าวว่า

การมองว่าพระเจ้ากับแก่นแท้ของความมีอยู่จริงเป็นสิ่งเดียวกันนั้น หากมูลฐานแห่งความมีอยู่จริงคือจิตแล้ว ก็ไม่เสมอไปว่าจะทำให้สูญเสีย ความเป็นบุคลาธิษฐานของพระเจ้า. นอกจากนี้ แม้แต่แนวคิดเชิงสรรพเทวนิยม ก็ไม่เชื่อว่าแต่ละสรรพสิ่งจะเป็นพระเจ้าได้ทั้งอย่างนั้นโดยทันที ในปรัชญา ของสปีโนซ่าเองมีกล่าวไว้เช่นกันว่าสรรพสิ่งคือการปรับเปลี่ยนแก่นสาร ของพระเจ้า. อีกทั้งโดยแนวคิดสรรพเทวนิยมเอง ความเข้าใจและสามารถ บันดาลทุกสิ่งของพระเจ้า กับการดำรงอยู่ของความชั่วร้ายในโลกนี้ ไม่สามารถ กลมกลืนกันได้โดยง่าย. (Nishida, 1999: 464)

อย่างไรก็ดี ด้วยข้อเสนอที่ให้การดำรงอยู่ของพระเจ้าเป็นสภาวะที่ขึ้นอยู่กับจิต ของอัตบุคคล รวมถึงข้อเสนอให้ความดีเป็นสิ่งที่ได้มาโดยการกำหนดตัวเองจากความ ปราศรณาที่อยู่ภายในจิตสำนึกแห่งตน ในการนี้นิชิเดะเห็นว่าความเป็นไปได้ที่ข้อเสนอ ของเขาจะถูกตีความให้เป็นแนวคิดที่โน้มเอียงไปในทางอัตนิยม โดยเขากล่าวว่า “เมื่อพูดถึงการประจักษ์ต่ออุดมคติแห่งตนหรือความพึงพอใจต่อความต้องการ ผู้คน ในสังคมมักเห็นพ้องกันว่าเป็นเรื่องเดียวกับแนวคิดปัจเจกนิยม หรือแนวคิดอัตนิยม. แต่เสียงแห่งความต้องการจากภายในตัวตนอันลึกสุดนี้เองที่มีพลังอำนาจมหาศาลต่อเรา ไม่มีสิ่งใดที่รุนแรงต่อชีวิตเราได้มากไปกว่านี้อีกแล้ว” (Nishida, 1999: 381–82)

แต่ถึงกระนั้น นิชิเดะก็ยืนยันว่าทัศนะของเขาไม่ได้โน้มเอียงไปในทางอัตนิยมหรือ ปัจเจกนิยม เนื่องจากการกำหนดตัวเองด้วยความปราศรณาของจิต ไม่ใช่การเพื่อตอบสนอง ต่อความต้องการของอัตตาเป็นที่ตั้ง แต่เป็นการหยั่งรู้ถึงสภาวะที่เจตจำนงมีอำนาจเหนือ อัตตาของปัจเจก จึงสามารถกำหนดความปราศรณาของตนโดยพึงพอใจต่ออุดมคติ ที่ดำเนินไปในกัมมันตภาวะของโลกและชีวิตได้อย่างเด็ดขาด ความสำนึกที่มีต่ออุดมคติ ของความดีจึงมีส่วนช่วยในการขัดเกลาเจตจำนงให้ตระหนักถึงการพัฒนาดำเนินทาง ศีลธรรม ดังทัศนะของนิชิเดะ ความว่า

เจตจำนงคือพฤติกรรมของเอกภาพซึ่งอยู่ลึกสุดเข้าไปในความสำนึก รู้กล่าวคือเป็นกัมมันตภาวะภายในตนเอง ดังนั้นความต้องการหรืออุดมคติดั้งเดิมซึ่งเป็นแหล่งที่มาของเจตจำนงนั้นสรุปได้ว่า เกิดจากคุณลักษณะของตัวตนนั่นเอง หรือจะเรียกว่าเป็นอำนาจแห่งตัวตนก็คงได้ [...] แต่อำนาจของเอกภาพอันลึกสุดก็ยังซึ่งคอยทำทุกอย่างให้เป็นเอกภาพก็คือสิ่งที่เรียกว่าตัวตนของเรา และเจตจำนงคือสิ่งที่แสดงออกถึงอำนาจนี้ได้อย่างดีที่สุด. เมื่อลองพิจารณาในแง่นี้ การบรรลุพัฒนาการของเจตจำนงก็คือการบรรลุพัฒนาการของตัวตนด้วยโดยตรง ด้วยเหตุนี้สิ่งที่เรียกว่าความดีจึงสามารถหมายความว่าไปถึงการบรรลุพัฒนาการแห่งตัวตนได้ด้วย. (Nishida, 1999: 382-83)

ในแง่เดียวกันนี้กล่าวได้ว่า การบรรลุพัฒนาการแห่งตัวตนในที่นี้ก็คือการตระหนักรู้ต่อความเป็นจริงของตัวตนซึ่งดำรงอยู่ในท่ามกลางกัมมันตภาวะที่คอยขับเคลื่อนเจตจำนงให้มีอำนาจในการกำหนดตัวเอง ดังนั้นอำนาจของเจตจำนงที่มีต่ออุดมคติใด ๆ ซึ่งปรารถนาในความดี ย่อมนำไปสู่การกำหนดตัวเองด้วยความสำนึกทางศีลธรรมที่ดีเช่นกัน จึงเป็นที่ชัดเจนว่าการกำหนดตัวเองจากความปรารถนาของจิตสำนึกแห่งตนนี้มีจุดยืนที่แตกต่างไปจากแนวคิดอัตนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การบรรลุต่อเจตจำนงที่มีส่วนช่วยพัฒนาตัวตนเช่นนี้ยังไม่ขัดแย้งกับสารัตถะทางศาสนาในการยืนยันถึงความสำนึกของอัตบุคคลที่เป็นหนึ่งเดียวกับพระเจ้า ดังที่นิชิตะได้ขยายขยายมุมมองมาสู่ประเด็นนี้

ความสำนึกของเราไม่ว่าจะเป็นทั้งในด้านความคิด จินตนาการ หรือแม้แต่ในด้านของเจตจำนง รวมถึงในด้านของสิ่งที่เรียกกันว่าการรับรู้ ความรู้สึก ความคิดชั่วแล่น โดยทั้งหมดนี้ล้วนมีสิ่งที่เป็นเอกภาพจากภายในกันทั้งนั้นคอยขับเคลื่อนอยู่ ดังนั้นปรากฏการณ์ของความสำนึกทั้งหมดคือการบรรลุพัฒนาการของสิ่งหนึ่งนี้เอง. [...] ถ้าไม่ปลดปล่อยกลืนสาบแห่งตัวตน เช่น แคร่รู้สึกปลง หรือแค่ปล่อยให้เป็นไป ก็ยังไม่อาจเรียกว่าเป็นความศรัทธาที่แท้. แม้อาจจะถูกตีความในทำนองว่าค้นพบตัวตนที่แท้จริง

ในพระเจ้า หรือให้ความสำคัญกับตัวตน แต่ตรงกันข้าม สิ่งนี้หมายถึง การละทิ้งตัวตนและทอดทูลบูชาพระเจ้าโดยแท้ ทำให้ธรรมชาติของพระเจ้ายกมนุษย์เป็นสิ่งเดียวกัน การที่มนุษย์ศรัทธาในพระเจ้าโดยแท้จริง คือ ความคิดขั้นมูลฐานของศาสนาทั้งหมด ข้าพเจ้าคิดว่าการเริ่มต้นโดยอิงหลักความคิดนี้ จะสามารถขนานนามได้ว่าเป็นศาสนาที่แท้. (Nishida, 1999: 382-83, 461-62)

โดยการขยับขยายมุมมองของนิชิตะนี้เข้ากับซีให้เห็นว่า หากสารัตถะทางศาสนาจะเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสารัตถะแห่งชีวิตได้ ก็จำเป็นที่จะต้องยอมรับความสำนึกรู้ที่มาจากการกำหนดตัวเองด้วยเจตจำนงที่มุ่งบรรลุการพัฒนาตัวตนของอัตบุคคล กล่าวคือ แม้ในทางศาสนาจะมีกฎศีลธรรมสำหรับใช้ควบคุมหน้าที่ทางศีลธรรมของผู้คน แต่อัตบุคคลย่อมไม่สามารถบรรลุการพัฒนาตนเองได้ หากการควบคุมของตัวบทนั้น ๆ ขัดกับธรรมชาติของความสำนึกรู้ จนเกิดเป็นการขัดแย้งระหว่างศีลธรรมกับความคิด จินตนาการ ความรู้สึก ซึ่งรวมไปถึงเจตจำนงและอุดมคติของความดี ในกรณีเช่นนี้สารัตถะทางศาสนาจึงกลายเป็นสิ่งที่แยกขาดจากชีวิต ส่งผลให้ศาสนาขาดความแท้จริงจนไม่อาจนำไปสู่ความสุขได้แม้เพียงเล็กน้อยก็ตาม

ในการนี้นิชิตะจึงเน้นย้ำให้เห็นว่า หากสารัตถะทางศาสนาได้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสารัตถะแห่งชีวิตแล้ว ศรัทธาที่แท้จริงต่อศาสนาย่อมเกิดขึ้นได้จากเจตจำนงที่กำหนดความพึงพอใจต่อความปรารถนาของตนเอง ซึ่งแตกต่างจากการปล่อยให้กฎศีลธรรมควบคุมจากภายนอกโดยไม่ตระหนักรู้ถึงการกำหนดตัวเองจากภายใน ดังตัวอย่างที่นิชิตะได้หยิบยกไว้ข้างต้น อาทิ กรณีที่แค่แสดงท่าทีว่าเกิดความรู้สึกปลงและปล่อยให้สิ่งต่าง ๆ ดำเนินต่อไปโดยไม่กำหนดเจตจำนงของตนเอง ทั้งหมดนี้ก็อาจเป็นแค่การรับรู้ปรากฏการณ์ที่ปราศจากความสำนึกรู้ทางศีลธรรมและไม่นำไปสู่การบรรลุพัฒนาการใด ๆ หรือกรณีของการเป็นหนึ่งเดียวกับพระเจ้ายกก็คือการพบว่าตนเองเป็นหนึ่งในสรรพสิ่งที่ขับเคลื่อนไปในกัมมันตภาวะแห่งพระเจ้า ซึ่งจำเป็นต้องอาศัยเจตจำนงเพื่อบรรลุพัฒนาการแห่งตัวตนที่มีต่อเอกภาพของความสำนึกรู้จึงเกิดศรัทธาต่อศาสนาที่เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในสารัตถะแห่งชีวิตของตนเอง

5. สรุปและอภิปรายผล (Conclusion and Discussion)

คำว่า *โคฟุกุ* โดยทั่วไปในภาษาญี่ปุ่นปัจจุบันหมายถึง *ความสุข* และ *สภาวะที่ดี* แต่ในทัศนะของนิชิเตะ คิตะโร เขาได้เสนอมนทัศน์เกี่ยวกับโคฟุกุเอาไว้โดยหมายถึง *เอกภาพของทุกข์สุข* ซึ่งเป็นข้อเสนอที่ปรากฏในปรัชญานิพนธ์ชิ้นแรกของเขามานับแต่ต้นสำคัญที่เกี่ยวข้องกับความมีอยู่จริง ความดี และศาสนา กล่าวคือ โคฟุกุคือสภาวะของชีวิตที่ดำรงอยู่ในเอกภาพของความสำนึกรู้โดยเอกภาพนี้สามารถเข้าถึงได้ด้วยอรรถมิติคุณธรรมที่ก้าวผ่านกรอบคิดแบบทวิภาวะ จึงพิจารณาว่าทุกข์และสุขไม่ใช่สิ่งที่ขัดแย้งกันร่างกายและจิตก็ไม่ใช่สิ่งที่แยกจากกัน อีกทั้งยังเกี่ยวพันกับการพิจารณาสภาวะของชีวิตในด้านอุดมคติของความดี ตลอดจนศีลธรรมในทางศาสนา ซึ่งสามารถสรุปได้ดังนี้

ประการแรก โคฟุกุแสดงให้เห็นความมีอยู่จริงของชีวิตที่ดำเนินไปพร้อมกับทุกข์สุขในท่ามกลางโลกที่รายล้อมปัจเจก การดำรงอยู่ของโคฟุกุจึงเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ของจิตและปรากฏการณ์ของโลกกายภาพ ซึ่งปรากฏการณ์ของจิตเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับความรู้สึกและอารมณ์อันเป็นอรรถภาวะภายในของปัจเจก ขณะที่ปรากฏการณ์ของโลกกายภาพคือความเป็นไปที่ถูกขับเคลื่อนโดยกัมมันตภาวะ ด้วยเหตุนี้การเข้าถึงโคฟุกุจึงต้องอาศัยเอกภาพของความสำนึกรู้ที่ไม่มีการแบ่งแยกอรรถวิสัยและภาวีสัยออกจากกัน

ประการที่สอง การพิจารณาอุดมคติของความดีที่เกี่ยวข้องกับโคฟุกุในฐานะเป็นสิ่งที่สืบเนื่องมาจากการเข้าถึงเอกภาพของอรรถภาวะและกัมมันตภาวะ ซึ่งอรรถภาวะของปัจเจกคือแหล่งที่มาของความปรารถนาต่าง ๆ และหนึ่งในนั้นคือความปรารถนาที่มีต่อสิ่งที่เรียกว่าความดี เนื่องจากการบรรลุแก่ความดีคือการนำพาให้เกิดความปรกติ โดยความปรกตินี้จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่ออัตบุคคลได้ทำให้อุดมคติของความดีประจักษ์แจ้งต่อความสำนึกรู้ได้ตามที่ตนเองมุ่งหวัง ซึ่งการทำให้อุดมคติของความดีเป็นประจักษ์แจ้งในที่นี้ก็คือการแสดงออกถึงการกระทำที่ต่ออย่างไม่ขัดแย้งต่อกัมมันตภาวะของโลกและชีวิต เมื่ออุดมคติและการกระทำถูกทำให้เป็นจริงอย่างสอดคล้องต่อกัน ย่อมบังเกิดเป็นความสำนึกรู้เชิงศีลธรรมที่นำไปสู่ความพึงพอใจต่อทุกข์สุขของชีวิตอย่างโคฟุกุ

ประการสุดท้าย การทำให้สภาวะทางศาสนากลายเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตด้วยมนทัศน์โคฟุกุ เป็นสิ่งที่สามารถทำได้โดยตระหนักว่า ศาสนามีคุณค่าต่อชีวิตในแง่ที่ส่งเสริมอัตบุคคลให้ศรัทธาต่อตนเอง รวมถึงการกำหนดคุณค่าของสภาวะทางศาสนานั้นได้

จากเจตจำนงที่กำหนดความพึงพอใจต่อทุกข์สุขของตนได้ด้วยตัวเอง โดยไม่ปล่อยให้กฎหรือตัวบททางศีลธรรมเข้ามามีอำนาจเหนือความสำนึกของอัตบุคคล เพราะการปิดกั้นหรือควบคุมความต้องการใด ๆ โดยอ้างว่าเป็นการทำตามกฎหมายศีลธรรม ย่อมเป็นการเพิกเฉยต่อทั้งเจตจำนงของตนเองและต่อกัมมันตภาวะของโลก ซึ่งในท้ายที่สุดก็จะเป็นสิ่งที่เข้ามาขัดขวางเจตจำนงที่มุ่งไปสู่การบรรลุพัฒนาการแห่งตัวตน

อีกทั้งผลการศึกษาและสืบสอบมโนทัศน์โคฟุกุของนิชิเตะ คิตะโร ยังนำมาสู่ข้อค้นพบว่ากระบวนทัศน์ทางปรัชญาของนิชิเตะนั้นถึงแม้จะมีลักษณะเน้นหนักไปในทางอภิปรัชญา (metaphysics) ซึ่งเป็นแขนงหลักของปรัชญาบริสุทธิ์ก็ตาม รวมถึงข้อเสนอต่าง ๆ ของนิชิเตะยังตั้งอยู่บนฐานของการเป็นปรัชญาสมัยใหม่ในเชิงวิชาการ แต่ถึงกระนั้นก็ยังสามารถพิจารณากระบวนทัศน์ของเขาในฐานะเป็นปรัชญาชีวิตได้เช่นกัน กล่าวคือเมื่อนำมโนทัศน์โคฟุกุมาพิจารณาผ่านรากฐานทางอภิปรัชญาของนิชิเตะก็จะทำให้มองเห็นเอกภาพของชีวิตและตัวตนที่ดำรงอยู่ในโลกซึ่งดำเนินไปอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน ยิ่งไปกว่านั้นรากฐานทางปรัชญาของนิชิเตะยังส่งผลต่อนักปรัชญาญี่ปุ่นสำนักเกียวโต (the philosophy of the Kyoto school) ที่สนใจทำปรัชญาภายใต้กระแสของกรอบคิดเดียวกัน อาทิ ทานะเบะ ฮะจิเมะ (Tanabe Hajime) มิกิ คิโยะชิ (Miki Kiyoshi) โทะซากะ จุน (Tosaka Jun) คิมุระ โมโตะโมะริ (Kimura Motomori) ฮิซะมะสึ ชินอิจิ (Hisamatsu Shinichi) ชิโมะมูระ โทะระทาโร (Shimomura Torataro) นิชิเตะนิ เคอิจิ (Nishitani Keiji) เป็นต้น

ในแง่เดียวกันนี้จึงสอดคล้องกับข้อเสนอของ Tatsuya (2020: 35, 38–42) ที่เชื้อเชิญให้พิจารณาปรัชญาของนิชิเตะผ่านมิติมุมมองของการเป็นปรัชญาชีวิต ที่เสนอทฤษฎีที่เกี่ยวกับการขับเคลื่อนของชีวิต (movement of life) ทั้งจากสภาวะภายในและภายนอกได้ ทั้งในเรื่องของการสำนึกรู้ตัวตน (self-awareness) และในเรื่องของการสำแดงตำแหน่งแห่งหน (place/basho) ของปัจเจกและสิ่งแวดล้อม (individual and environment) ที่แสดงให้เห็นว่าชีวิตของปัจเจกไม่ใช่สิ่งที่จะแยกขาดจากความเป็นไปของโลกซึ่งเป็นอุดรภาวะที่พันลึกลงไปในของชีวิต ซึ่งการพิจารณาในแง่นี้คือการประยุกต์วิธีการทางปรัชญาของนิชิเตะซึ่งเดิมมีลักษณะเป็นปรัชญาบริสุทธิ์ ให้เข้ามาสู่ขอบเขตของการเป็นปรัชญาชีวิตในกรอบคิดแบบญี่ปุ่นสมัยใหม่

อีกทั้งหากขยายการพิจารณาโน้ตศโนโคฟุกุในมุมมองของชาวญี่ปุ่นปัจจุบัน จะพบว่ารากฐานทางปรัชญาของนิชิตะในเรื่องโคฟุกุ นั้น ถือได้ว่ามีความสอดคล้องกับ ข้อค้นพบของ Hashimoto (2012: 110, 112, 114) ที่ทำการสังเคราะห์มโนทัศน์โคฟุกุ ของชาวญี่ปุ่นร่วมสมัยในปัจจุบัน โดยพบว่า โคฟุกุในฐานะความสุขโดยทั่วไปตามทัศนะ ของชาวญี่ปุ่น เป็นสิ่งที่เกิดจากการมุ่งเน้นถึงความเป็นปัจเจกในด้านอิสระของชีวิต จิตวิญญาณ และความกลมกลืนกับธรรมชาติ ซึ่งเป็นปรัชญาชีวิตที่สะท้อนให้เห็นถึง ความเกี่ยวพันของวัฒนธรรมญี่ปุ่นกับแนวคิดในทางพุทธศาสนาอย่างแนบแน่น จึงทำให้ คนส่วนใหญ่มีแนวคิดที่มองว่าโคฟุกุหรือความสุขที่แท้จริงนั้นจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อได้ ปลดปล่อยตนเองจากการยึดติดกับสรรพสิ่งในโลก เพราะการยึดติดนั้นทำให้ปัจเจก ไม่เป็นอิสระจากประสบการณ์ที่พัวพันอยู่กับปัญหาชีวิตส่วนตัวอันก่อให้เกิดสภาวะ ที่ตรงกันข้ามกับความสุข และหากข้ามพ้นไปไม่ได้ก็จะไม่สามารถไปถึงจุดที่มีความสุข อย่างกลมกลืนกับธรรมชาติของโลกที่ดำเนินไปอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน นอกจากนี้ยังมีมุมมอง เกี่ยวกับโคฟุกุในระดับสังคมที่ชาวญี่ปุ่นปัจจุบันต่างก็ให้ความสำคัญ โดยเกิดจากการ แบ่งปันประสบการณ์ของปัจเจกร่วมกับผู้อื่นในสังคม เช่น แบ่งปันประสบการณ์ที่ดี เพื่อยินดีร่วมกัน หรือแม้แต่แบ่งปันประสบการณ์ทุกข์ยากเพื่อรับการช่วยเหลือจากผู้อื่น เป็นต้น การแบ่งปันในลักษณะนี้คือการดำรงอยู่ของปัจเจกที่คำนึงถึงบทบาทของผู้อื่น ซึ่งจะทำให้เกิดโคฟุกุในระดับที่กว้างขวางกว่าในระดับของปัจเจก

กล่าวโดยสรุป การสืบสอบมโนทัศน์โคฟุกุในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร ครั้งนี้ นอกจากเป็นการเพิ่มพูนองค์ความรู้ในด้านปรัชญาญี่ปุ่นและญี่ปุ่นศึกษาแล้ว ยังช่วยให้เห็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลังมุมมองเกี่ยวกับความสุขของชีวิตที่ถูกวางรากฐานโดยปรัชญา ญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร ที่เชื่อมโยงมาสู่ทัศนะเรื่องโคฟุกุของชาวญี่ปุ่นปัจจุบัน ซึ่งประกอบไปด้วยความมุ่งหวังอิสระของชีวิตในเชิงปัจเจกแต่ในขณะเดียวกันก็คาดหวัง ถึงจริยธรรมในทางสังคม โดยที่ยังไม่ทิ้งรากเหง้าที่มาจากอุดมคติในทางศาสนา แนวคิดเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของกรอบคิดทางปรัชญาที่มีรากฐานเดียวกับปรัชญา ญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร ซึ่งเสนอให้เห็นถึงความมีอยู่จริงของชีวิต ที่ขับเคลื่อนไป โดยข้อเกี่ยวกับสัจยะของความดีและศาสนา เพื่อมุ่งไปสู่การบรรลุถึงความพึงพอใจต่อ ทุกข์สุขที่เข้ามาสู่ชีวิต อีกทั้งความต้องการเสริมสร้างจิตวิญญาณที่กลมกลืนไปกับธรรมชาติ และความเป็นไปของโลกที่เราใช้ชีวิตตามทัศนะของชาวญี่ปุ่นปัจจุบันก็ยังคงมีความสอดคล้อง

ต่อแนวคิดเรื่องการมีเจตจำนงที่มุ่งบรรลุพัฒนาการแห่งตัวตนเพื่อยกระดับชีวิตของตนเองไปสู่การใช้ชีวิตที่ดี

6. กิตติกรรมประกาศ (Acknowledgement)

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยที่ได้รับทุนส่งเสริมการวิจัยมหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

7. เอกสารอ้างอิง (References)

- Friends of WHO JAPAN. (n.d.). *Definition of Health* [In Japanese]. Retrieved September 10, 2021, from <https://japan-who.or.jp/about/who-what/identification-health/>
- Hashimoto, H. (2012). On Happiness [In Japanese]. *Bulletin of Faculty of Business Information Sciences, Jobu University*, 11 (2), 103–130.
- Nishida, K. (1999). *Nishida Kitaro Complete Collection (Vol. 1): An Inquiry into the Good, Thinking and Experience* [In Japanese]. 86th ed. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Tatsuya, H. (2020). *Nishida Kitaro's Philosophy of Life*. Milan: Mimesis International.
- Tomikata, S. (2018). Well-Being [In Japanese]. Retrieved September 10, 2021, from <https://imidajp.jp/genre/detail/F-133-0109.html>