



มนุษยศาสตร์

รายงานฉบับสมบูรณ์
โครงการพัฒนานักวิจัยทางปรัชญาตะวันออกรุ่นใหม่

โดย รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์ และคณะ

มีนาคม 2547

รายงานฉบับสมบูรณ์ โครงการพัฒนานักวิจัยทางปรัชญาตะวันออกรุ่นใหม่

คณะผู้วิจัย

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 1. รศ.ดร. สุวรรณฯ สถาอานันท์ | คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| 2. ดร. ชานนรงค์ บุญหนุน | คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร |
| 3. อ. พุฒวิทย์ บุญนาค | คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ |
| 4. นางปิยฤดี ไชยพร | นิสิตดุริยางค์บัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| 5. นางสาวศรียุญา อรุณขจรศักดิ์ | นิสิตดุริยางค์บัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| 6. นายรชฏ สาตราวุธ | นิสิตดุริยางค์บัณฑิต มหาวิทยาลัยปารีส 8 |
| 7. นายณวัช เกียรติก่อเกื้อ | อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| 8. นางสาวเหมื่อนมาศ มุกข์ประดิษฐ์ | นิสิตมหาดบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| 9. นายแสงสว่าง กิตติสยาม | นิสิตปริญญาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| 10. นางสาวสุพิชา พึ่งสุนทร | นิสิตปริญญาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

ชื่อโครงการ: พัฒนานักวิจัยทางปรัชญาตะวันออกรุ่นใหม่
รหัสโครงการ: PDG47H0001
หัวหน้าโครงการ: รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สุภาอานันท์
ระยะเวลา: 1 ตุลาคม 2546 – 31 มีนาคม 2547

บทคัดย่อเชิงกระบวนการ

โครงการนี้เปิดโอกาสให้อาจารย์ 3 คน และนักวิจัยรุ่นใหม่ 7 คน ได้มีโอกาสไปเสนอบทความวิชาการในการประชุมประจำปีสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย นักวิจัยทั้ง 10 คน มีโอกาสอ่านและวิจารณ์บทความของกันและกัน ปรับปรุงแก้ไขให้สมบูรณ์ขึ้น และมีบรรณาธิการปรับปรุงแก้ไขต้นฉบับให้เรียบร้อย พร้อมพิมพ์เผยแพร่ต่อไป

บทคัดย่อเชิงเนื้อหาและประโยชน์ของผลงาน

บทความทางปรัชญาตะวันออก (ปรัชญาจีนและพุทธปรัชญา) ทั้ง 10 บทความ เป็นนิมิตใหม่ของการวิจัยทางปรัชญาตะวันออกในสังคมไทยจากสามแง่มุม ได้แก่

1. มีการเชื่อมโยงข้อถกเถียงทางปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย เช่น ประเด็นเรื่องความยุติธรรม สิทธิ จริยศาสตร์แห่งความอาทร ความเสมอภาค ภาษากับความเป็นจริง กับปรัชญาตะวันออก โดยเฉพาะอย่างยิ่งปรัชญาจีน
2. ได้เสนอบทวิเคราะห์และข้อถกเถียงใหม่ๆ ในพุทธปรัชญา ที่สำคัญต่อการเข้าใจพุทธศาสนาในสังคมไทยร่วมสมัย เช่น เรื่องการตีความด้วบททางศาสนา การสังคายนาในแง่กระบวนการหาความเห็นร่วม มิใช่การแก้คำผิดหรือปรับปรุงข้อความคลาดเคลื่อนเท่านั้น และประเด็นความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์
3. มีการอ่านและตีความด้วบทใหม่อย่างสร้างสรรค์จากแง่มุมการศึกษาของผู้วิจัยเอง เช่น การวิเคราะห์มิติจริยศาสตร์ของความโศกเศร้าในปรัชญาขงจื้อ การอธิบายได้ว่าความยุติธรรมในปรัชญาขงจื้อมีลักษณะร่วมกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมของอริสโตเติลอย่างไรบ้าง และการชี้ให้เห็นว่า การเข้าใจและการประเมินการตีความด้วบทในปรัชญาเถรวาทนั้น ต้องอาศัยประสบการณ์ของผู้ปฏิบัติธรรมในโลกของผู้อ่านประกอบด้วย นอกเหนือจากการ “อ่าน” ด้วบท

บทความทั้ง 10 บทความนี้ นับได้ว่าเป็นการวางพื้นฐานทิศทางการถกเถียงโต้แย้งประเด็นทางปรัชญาตะวันออกในสังคมไทยอย่างสำคัญ

Project Title: Nurturing Emerging Researchers in Eastern Philosophy

Project Code: PDG47H0001

Project Director: Associate Prof. Suwanna Satha-Anand, Ph.D.

Project Period: 1 October 2003 – 31 March 2004

Summary of Work Process

This Project provides opportunities for 7 emerging young researchers and 3 professors working in the field of Eastern Philosophy (Chinese and Buddhist Philosophy) to present their researches at the Annual Meeting of the Association of Philosophy and Religion Thailand. All 10 researchers read each other's works, give their critical comments, re-work on the papers and submit them to an editor. All 10 papers have been revised and ready for publication.

Summary of Contents and Relevance of the Papers

These 10 research papers on Eastern Philosophy (Chinese and Buddhist Philosophy) signal a new step in doing research in Eastern Philosophy in Thailand. Reasons are in the followings:

1. Bridges have been built to create a lively dialogue and discussion with Contemporary Western Philosophy. Issues like; Justice, ethics of care, rights, equality, language and reality, are discussed in an atmosphere of critical friendship. This atmosphere is a "progressive step," because the argumentation is created out of mutual respect but with readiness to challenge each other's philosophical limitations.

2. New analysis has been provided to build a basis for dealing with crisis in contemporary Thai Buddhism. The issues of how to evaluate textual interpretations of Buddhist texts, how to re-understand the process of convening Buddhist Councils in the past as a process to reach "agreement" on controversies in each period, and how to reconcile moral dilemmas posed by Bodhisattva ideals, are all crucial to *any* attempt to search for solutions for problems generated from the Thai Buddhist circles.

3. Creative readings and reinterpretations of texts in Chinese and Buddhist Philosophy are initiated by each researcher. New understandings for issues like the ethics of sorrow in Confucius' philosophy, the Confucian conception of justice, the process of assessing textual interpretations of Buddhist texts are explored with an attitude of critical respect.

It could be argued that these 10 papers would lay a firm and crucial foundation for future discussions of issues in Eastern Philosophy in Thai society.

สารบัญ

บทคัดย่อโครงการภาษาไทย	III
บทคัดย่อโครงการภาษาอังกฤษ	IV
สารบัญ.....	V
การสังคายนาในมุมมองใหม่: หนทางสู่การแก้ปัญหาของคณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน.....	1
ชาณุณรงค์ บุญหนุน	
การตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท.....	44
นวัชย์ เกียรติก่อเกิด	
ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก.....	77
สุวรรณา สถาอานันท์	
มโนทัศน์พื้นฐานในจริยศาสตร์แบบขงจื้อ	102
แสงสว่าง กิตติสยาม	
น้ำใจวิญญาณ: จริยศาสตร์แห่งความอาทรในปรัชญาขงจื้อ	118
เหมือนมادت มุขประติษฐ์	
จริยศาสตร์แห่งความโคกเครั้ในปรัชญาขงจื้อ.....	138
ชญ สัตตราวุธ	
แนวคิดเรื่องสิทธิกับปรัชญาขงจื้อ.....	171
พุมวิทย์ บุญนาค	
แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาขงจื้อ	190
ปิยฤดี ไชยพร	
ความเสมอภาคที่ไม่เท่าเทียมในปรัชญาขงจื้อ.....	228
สุพิชา พึ่งสุนทร	
ภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงและคัมภีร์จวงจื่อ	244
ศรัญญา อรุณขจรศักดิ์	
Abstracts.....	288

การสังคายนาในมุมมองใหม่: หนทางสู่การแก้ปัญหาของคณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน

ชาญณรงค์ บุญหนุน¹

บทคัดย่อ

บทความนี้เกี่ยวกับการสังคายนาพระไตรปิฎกในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาเถรวาท โดยแบ่งเป็น 3 ส่วนหลักคือ ส่วนที่หนึ่งว่าด้วยการสังคายนาพระไตรปิฎกของเถรวาทครั้งที่ 1-3 ผู้เขียนได้พิจารณาศึกษาเหตุการณ์ต่างๆ ที่เป็นผลกระทบต่อเนื่องจากการสังคายนาครั้งที่ 1 จนถึงครั้งที่ 3 เพื่อค้นหานัยสำคัญของการสังคายนาของพระสงฆ์ฝ่ายเถรวาทที่เกิดขึ้นในอินเดีย ส่วนที่สองเกี่ยวเนื่องกับเหตุการณ์ที่เป็นปัญหาของคณะสงฆ์ไทย โดยเฉพาะกรณีที่มีการถกเถียงกันเกี่ยวกับความสมบูรณ์ ความถูกต้องเพียงพอของพระไตรปิฎกภาษาบาลี ที่ตั้งข้อสงสัยขึ้นมาโดยฝ่ายวัดพระธรรมกาย และเกณฑ์ตัดสินความถูกต้องของการศึกษาตีความพระไตรปิฎก ซึ่งมีข้อเสนอสอดแย้งกันอยู่ระหว่างฝ่ายจารีตกับวัดพระธรรมกาย ส่วนที่สาม ผู้เขียนได้พยายามเสนอทางออกสำหรับปัญหาในส่วนที่สอง โดยยึดแนวความคิดที่ได้จากการศึกษากระบวนการสังคายนาพระไตรปิฎก

ผู้เขียนเสนอว่า การสังคายนาพระธรรมวินัยครั้งที่ 1-3 ในพระพุทธศาสนาเถรวาทไม่ได้เป็นเพียงการรวบรวมพระธรรมวินัยขึ้นเป็นหมวดหมู่ จัดเป็นระบบให้ง่ายต่อการท่องจำ สืบทอดรักษาไว้ให้บริสุทธิ์ถูกต้องที่สุดเท่านั้น ยังเป็นกระบวนการแสวงหาความเห็นร่วมกัน (Agreement) ของคณะสงฆ์เมื่อเผชิญกับสถานการณ์ที่เป็นปัญหาเฉพาะหน้าในแต่ละยุคสมัยอีกด้วย กระบวนการดังกล่าวนี้เป็นทั้งความพยายามที่จะรักษาพระธรรมวินัยให้คงเดิมและสร้างบรรทัดฐานใหม่ในการศึกษาตีความพระธรรมวินัย

นอกจากนี้ บทความนี้ยังได้ยกปัญหาสำคัญที่เกิดขึ้นในแวดวงพระพุทธศาสนาของไทยปัจจุบันกรณีการตีความเรื่องนิพพานของวัดพระธรรมกายมาพิจารณา โดยเฉพาะประเด็นปัญหาว่าเราจะใช้เกณฑ์ใดตัดสินความถูกต้องในการตีความพระธรรมวินัย ผู้เขียนเสนอว่าหลัก “ความเห็นร่วมกัน” ของสงฆ์น่าจะเป็นหลักการที่ยอมรับได้มากที่สุด การจะได้มาซึ่ง “ความเห็นร่วมกัน” นี้ก็โดยการสังคายนาพระธรรมวินัยนั่นเอง

¹ อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

“บัดนี้ เมื่ออธิกรณ์เกิดขึ้นแล้ว เป็นกรณีใหญ่ คือ จิวาหาอธิกรณ์ที่มีการถือต่างออกไปในหลักพระธรรมวินัย จัดเป็นอธิกรณ์ข้อแรก ในอธิกรณ์ทั้ง 4 เป็นกิจหน้าที่ที่พระสงฆ์จะต้องดำเนินการแก้ไขให้เรียบร้อย

ในการแก้ปัญหา หากทางคณะสงฆ์เห็นว่าจะไม่ใช่วิธีตัดสินเด็ดขาดเอง ก็อาจจะตั้งผู้รู้ธรรมวินัยที่ชำนาญในแหล่งเดิมแห่งพุทธพจน์นี้ขึ้นมาจำนวนหนึ่ง เป็นคณะพิจารณาโดยจัดเป็น 3 คณะ เพื่อพิจารณาวินิจฉัยกรณีคลั่นเป็นลำดับต่อกันขึ้นไปเป็นชั้นๆ เพื่อความรอบคอบ คณะพิจารณานี้ทำหน้าที่แทนสงฆ์ส่วนรวม และพุทธบริษัททั้งหมด โดยมีไซในนามบุคคลหรือสำนักใดๆ”

(พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), กรณีธรรมกาย, หน้า 192-193.)

“เพราะเหตุที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้า ไม่ได้ตรัสอธิบายเรื่องทางอภิปรายได้อย่างละเอียด เพียงแต่บอกเป็นนัยให้ทราบเท่านั้น ความเห็นความเข้าใจในเรื่องทางอภิปรายนี้จึงมีความหลากหลายมาก สรุปยุติลงเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้ยาก ถ้าใครยื่นกรณความเห็นในความเห็นหนึ่งว่าถูกต้องเด็ดขาดและปฏิเสธความเห็นอื่นทั้งหมดว่าผิด เป็นสังฆกรรมปฏิรูป ทำลายพระพุทธศาสนา ต้องขจัดให้หมดไป พระพุทธศาสนาคงจะเต็มไปด้วยการทะเลาะเบาะแว้งและแตกแยกระส่ำระสาย”

(พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอัสติหรืออนัตตา, หน้า 11-12.)

ความนำ: ความสำคัญของประวัติศาสตร์ในพุทธศาสนานิกายเถรวาท

คณะสงฆ์เถรวาทโดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเทศไทย เมื่อจะทำกิจกรรมสำคัญอันเกี่ยวเนื่องกับพระธรรมวินัย เช่น การรับบิณฑบาต เป็นต้น สิ่งที่ทำอยู่เสมอคือคำว่าเอาอดีตมาทาบลงบนปัจจุบัน แล้วพยายามเขียนปัจจุบันตามเงาของอดีต โดยปกติ ไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม การรับรู้เกี่ยวกับอดีตจะมีผลต่อความรู้สึกนึกคิดและการกระทำของเราในปัจจุบัน ทั้งยังมีอิทธิพลต่อการคาดการณ์อนาคตอีกด้วย ประสบการณ์ของมนุษย์บ่งชี้ว่า “ประวัติศาสตร์” มีส่วนสำคัญในการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของเราในปัจจุบัน

เอกสารทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับการสังคายนา**พระไตรปิฎก**ในต้นรัชกาลที่ 1 สะท้อนความคิดคำนึงเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของคณะสงฆ์ไทยได้เป็นอย่างดี¹ เราอาจมองการโยงปัจจุบันกับอดีตของคณะสงฆ์ไทยได้ 2 ประการคือ

(1) เพื่อดำรงสถานะอันศักดิ์สิทธิ์ของสถาบันสงฆ์เอาไว้ ความสามารถในการเชื่อมโยงกิจกรรมในปัจจุบันกับจารีตอันเก่าแก่ จะช่วยให้กิจกรรมที่กระทำในนามสถาบันมีความชอบธรรมและเป็นที่ยอมรับนับถือ อย่างน้อยที่สุดก็สามารถอธิบายการกระทำของตนเองได้

หรือ

(2) เพื่อตรวจสอบความคิดและการกระทำในปัจจุบัน กิจกรรมสงฆ์ของฝ่ายเถรวาทนั้นถูกกำหนดโดยจารีตที่ปรากฏใน**พระไตรปิฎก** จึงดูเหมือนว่ามีแต่อดีตเท่านั้นที่จะเป็นเครื่องบ่งชี้ได้ว่า ความเชื่อหรือการกระทำใด ถูกต้อง เหมาะสมทำได้ หรือทำไม่ได้ เถรวาทจึงไม่อาจแยกตนเองจากประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาได้เลย โดยเฉพาะประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในยุคแรกๆ

การเชื่อมโยงปัจจุบันเข้ากับอดีตจะมีปัญหา ถ้าถือว่า “อดีต” ในสำนึกปัจจุบันเป็นเพียง “ความเชื่อ” อดีตปรากฏต่อเราไม่เพียงแต่ในฐานะข้อเท็จจริง หากยังมาสู่การรับรู้ของเราโดยผ่าน “การตีความ” เรารับรู้พุทธศาสนาผ่านภาษา ผ่านการตีความข้อมูล ข้อเท็จจริง อันสับสนและขัดแย้งกัน ภาพอดีตอันบริสุทธิ์ของพระพุทธศาสนาเถรวาทนั้นก็เช่นกัน กล่าวคืออดีตเปิดเผยมต่อการรับรู้ของคณะสงฆ์และชาวพุทธไทยผ่าน**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลี อรรถกถา และฎีกา พร้อมทั้งปกรณ์พิเศษอื่นๆ ที่เขียนขึ้นในประเทศไทย ศรัทธาที่ปรากฏผ่านจารีตพุทธศาสนาเถรวาทจึงมิได้ปลอดจากอคติโดยสิ้นเชิง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ภาพอดีตอันเกี่ยวเนื่องกับการสังคายนาพระธรรมวินัย และความแตกแยกที่เกิดขึ้นในสังคม

¹ ผู้สนใจรายละเอียดการสังคายนาครั้งที่ 1 (ในอินเดีย) จนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ รวมทั้งเอกสารทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับการสังคายนาของไทย โปรดดู สุชีพ ปุณฺณานุภาพ, **พระไตรปิฎก ฉบับสำหรับประชาชน**, พิมพ์ครั้งที่ 16 (กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2539), หน้า 1-46.

มณฑลยุคต่างๆ แม้ว่าพระสงฆ์ไทยจะตระหนักรู้ถึงความสำคัญของอดีต โดยเฉพาะกรณีการสังคายนาพระธรรมวินัยเพียงใดก็ตาม แต่ไม่เคยมีความพยายามที่จะทำความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างจริงจัง

ผู้เขียนตระหนักถึงความสำคัญของสถานการณ์ในปัจจุบันโดยเฉพาะในเรื่องความขัดแย้งทางพระธรรมวินัยที่เกิดขึ้นในคณะสงฆ์ไทย ความขัดแย้งดังกล่าวได้นำไปสู่การเรียกร้องให้มีการสังคายนาพระธรรมวินัยโดยอ้างถึงประวัติศาสตร์การสังคายนาครั้งที่ 2 และ ครั้งที่ 3 ซึ่งเกิดขึ้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 2-3 ดังนั้น ผู้เขียนจึงย้อนกลับไปฟื้นความทรงจำในอดีตของพุทธศาสนา พิจารณาเรื่องราวความขัดแย้งทางพระธรรมวินัยและการแตกแยกกันของคณะสงฆ์ที่ถือว่าเป็นสิ่งมหัศจรรย์ในขณะนั้น เพื่อมองหาความหมายจากการทำสังคายนาของพระสงฆ์ยุคนั้นและนำมาพิจารณาเชื่อมโยงกับปัญหาของคณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน

เหตุการณ์เกี่ยวเนื่องกับการสังคายนาครั้งที่ 1-3

การสังคายนาพระธรรมวินัย ตามความเข้าใจของพระสงฆ์ฝ่ายเถรวาท หมายถึง การรวบรวมคำสอนของพระพุทธเจ้าไว้เป็นหมวดหมู่ (กรณีการสังคายนาครั้งที่ 1) การสอบสวนชำระพระธรรมวินัยที่รวบรวมไว้แต่คราวสังคายนาครั้งที่ 1 ให้บริสุทธิ์ (กรณีการสังคายนาพระธรรมวินัยครั้งที่ 2 และครั้งที่ 3) แต่สองครั้งหลังนี้ไม่ใช่เป็นแต่เพียงการประชุมสังคายนาเพื่อชำระพระธรรมวินัยอย่างเดียว กล่าวคือ ก่อนจะมีการสังคายนาครั้งนั้น คณะสงฆ์ได้ชำระความผิดของฝ่ายอักษิณีด้วย แต่ดูเหมือนว่าในการรับรู้ของชาวพุทธในประเทศไทย เหตุการณ์ก่อนสังคายนาเกี่ยวกับระหว่างการประชุมสังคายนา (รวมทั้งภายหลังการสังคายนา) ไม่มีอะไรเชื่อมโยงกัน เพื่อให้การวิเคราะห์เรื่องนี้เข้าใจง่ายขึ้น ผู้เขียนจะกล่าวถึงรายละเอียดของเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการสังคายนาครั้งที่ 1-3 ตามลำดับ

การสังคายนาครั้งที่ 1 (หลังพุทธปรินิพพาน 3 เดือน)

ในการสังคายนาครั้งที่ 1 พระมหากัสสปเถระได้ประกาศเจตนารมณ์แห่งการทำสังคายนาพระธรรมวินัยไว้อย่างชัดเจนว่า เพื่อจะรักษาพระธรรมวินัยไม่ให้เสื่อมถอย ญัตติว่า “คณะสงฆ์จะไม่บัญญัติสิ่งที่พระพุทธเจ้าไม่ได้บัญญัติไว้ ไม่ถ่ายทอดพระบัญญัติที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว” ที่ท่านเสนอขึ้นท่ามกลางความขัดแย้งกันในที่ประชุมสงฆ์ครั้งนั้น สะท้อนเจตนารมณ์ของท่านได้อย่างชัดเจน กล่าวคือ เพื่อรวบรวมพระธรรมวินัยเข้าเป็นหมวดหมู่และธำรงรักษาให้บริสุทธิ์สืบไป เจตนารมณ์นี้มุ่งตอบได้คำกล่าวจากจ้วงพระธรรมวินัยของพระหลวงตาชื่อสุภัททะ²

² เมตตานันโท ภิกขุ ใน เหตุเกิด พ.ศ. 1, เล่ม 2 (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แสงพระอาทิตย์, 2545), หน้า 53-99. เสนอไว้ว่า มูลเหตุที่แท้จริงหาใช่เรื่องที่สุภัททะกล่าวจากจ้วงพระธรรมวินัยไม่ หากแต่พระมหากัสสป

การเสนอญัตติที่คณะสงฆ์เถรวาทยึดถือเป็นแบบแผนปฏิบัติสืบต่อกันมาอย่างเคร่งครัดจนทุกวันนี้ เกิดขึ้นหลังจากสังคายนารวบรวมพระธรรมวินัยเสร็จแล้ว พระอานนท์ได้แจ้งแก่ที่ประชุมสงฆ์ว่า ก่อนพระพุทธเจ้าจะปรินิพพานได้ตรัสอนุญาตไว้ว่า "หากสงฆ์จำนงอยู่ จะพึงถอนสิกขาบทเล็กน้อยเสียบ้างก็ได้" แต่พระอานนท์ไม่ได้ทูลถามว่าสิกขาบทเล็กน้อยคืออะไร เมื่อที่ประชุมสังคายนาตกลงกันไม่ได้ว่าสิกขาบทหมวดใดบ้างจัดเป็นสิกขาบทเล็กน้อย พระมหากัสสปะจึงเสนอญัตติให้คงพระพุทธบัญญัติทุกอย่างไว้ และจะไม่เพิ่มเติมสิ่งใดๆ ที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงบัญญัติไว้เข้าไป พระเถระในที่ประชุมสังคายนาครั้งที่ 1 มีมติเป็นเอกฉันท์รับหลักการดังกล่าว

ตามหลักฐานบาลี (วินย. 7/623) มีเรื่องเล่าเพียงเล็กน้อยเกี่ยวกับผู้ที่แสดงท่าที่ไม่เห็นด้วยกับข้อตกลงของพระสงฆ์ส่วนใหญ่ บุคคลดังกล่าวเป็นพระเถระผู้ใหญ่รูปหนึ่งชื่อ ปุราณะ ท่านไม่ได้เข้าร่วมประชุมสังคายนาครั้งนั้น ดังนั้น แม้ท่านจะเห็นว่าการสังคายนาพระธรรมวินัยที่คณะสงฆ์ทำไปแล้วเป็นสิ่งที่ดี แต่ก็กล่าวว่า "ข้าพเจ้าได้ฟังมาได้รับมาจำเพาะพระพักตร์ของพระผู้มีพระภาคเจ้าอย่างไรก็จักทรงไว้อย่างนั้น" พระวินัยปิฎกของฝ่ายนิกายธรรมยุตและของนิกายมหิสาสกะกล่าวว่า ที่พระปุราณะไม่รับรองการสังคายนาครั้งที่ 1 เพราะไม่เห็นด้วยกับพระมหากัสสปเถระในเรื่องพระวินัยบางข้อ มีสิกขาบท 8 ประการที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ภิกษุปฏิบัติได้เฉพาะในยุคข้าวยากมากแห่งเท่านั้น แต่พระปุราณะเข้าใจว่า สิกขาบท 8 ประการนั้น สามารถทำได้ตลอดไป พระมหากัสสปเถระจึงแจ้งให้ทราบ พระปุราณะได้โต้แย้งว่า พระพุทธเจ้าทรงมีสัพพัญญุตญาณไม่น่าจะทรงเปลี่ยนไปเปลี่ยนมา พระมหากัสสปะจึงแย้งว่า เพราะทรงมีสัพพัญญุตญาณนั้นแหละจึงทรงทำเช่นนั้น จากนั้นจึงแจ้งให้พระปุราณะรับทราบมติของคณะสงฆ์ในที่ประชุมที่ว่า "อันใดที่พระผู้มีพระภาคเจ้ามิได้ทรงบัญญัติ พวกเราจักไม่บัญญัติ อันใดที่พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงบัญญัติแล้วพวกเราจะไม่ถ่วงถอน ควรประพฤติปฏิบัติตามวินัยของพระองค์เช่นนี้" พระปุราณะไม่เห็นด้วยกับมติดังกล่าวนี้อันจะบอกว่า ตนเองจะปฏิบัติตามมติของตน³

มีข้อน่าสังเกตบางประการเกี่ยวกับการเสนอญัตติของพระมหากัสสปเถระ กล่าวคือ ข้อเสนอของท่านที่ว่า "จะไม่บัญญัติในสิ่งที่พระพุทธเจ้าไม่ได้บัญญัติไว้ และไม่ถอนสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติไว้แล้ว จะประพฤติปฏิบัติตามนั้น" หมายถึงสิกขาบทต่างๆ ที่จัดไว้ในพระวินัย ไม่ใช่เรื่องหลักธรรม สิ่งที่น่าสนใจก็คือ ถ้าคำรายงานของพระอานนท์เป็นจริง ก็แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงตระหนักถึง

เถระ (และพวก) จัดสังคายนาครั้งที่ 1 เพื่อกำจัดภิกษุณีออกไปจากพระพุทธศาสนา ประเด็นนี้ยังไม่มีใครเสนอความคิดโต้แย้งพระเมตตานันทเถระ ถ้าถือเอาความในปัญจสติกขันธกะ (พระไตรปิฎก เล่ม 7) เป็นหลักฐานสำคัญ เรื่องที่พระเมตตานันทเถระเสนอไว้ก็ผิดไปจากหลักฐานดังกล่าว แต่ก็ควรจะถือว่าเป็นประเด็นที่ต้องพิจารณากันต่อไปในแวดวงวิชาการด้านพระพุทธศาสนา เพราะพระเมตตานันทเถระได้อธิบายหลักฐานแวดล้อมอื่นๆ นอกจากปัญจสติกขันธกะประกอบข้อเสนอของท่านไว้ด้วย

³ เสถียร โพธิ์นันทะ, *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา* (พระนคร: สำนักพิมพ์บรรณาคาร 2513), หน้า 88-91.

ความเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้นในอนาคต ดังนั้น พระองค์จึงทรงเห็นว่าการกิจสำคัญเกี่ยวกับ “ข้อบัญญัติ” ควรตกเป็นหน้าที่ของพระสงฆ์ผู้ซึ่งตกอยู่ในสถานการณ์อันเปลี่ยนแปลงนั้น ถ้าคำรายงานในวินัยปิฎกของฝ่ายนิกายคุปตะและของมหิสาสกะเป็นจริง พระมหากัสสปเถระเองก็ได้ตระหนักในพุทธญาณดังกล่าว แต่สิ่งที่ *ดูเหมือน* จะเป็นความผิดพลาดของพระมหากัสสปเถระและพระเถระในที่ประชุมก็คือ แทนที่จะสนองเจตนารมณ์ของพระพุทธเจ้า โดยยกภาระหน้าที่การวินิจฉัยว่า “สิกขาบทเล็กน้อย” คืออะไร ให้เป็นของพระสงฆ์ในอนาคต ท่านเหล่านั้นก็ตัดสินใจเสียเอง กลายเป็นว่าไม่สามารถตกลงกันได้ ในช่วงเวลาที่สภาพสังคมยังไม่เปลี่ยนแปลงไปจากเดิมมากนัก เป็นเรื่องยากที่ท่านเหล่านั้นจะเห็นพ้องกันได้ว่า อะไรควรจะถือว่าเป็นสิกขาบทเล็กน้อย อย่างไรก็ตาม พอเข้าใจได้ว่า ความบริสุทธิ์ของพระธรรมวินัยในอนาคตเป็นสิ่งที่พระเถระในที่ประชุมเห็นว่าสำคัญที่สุด จึงยอมรับข้อเสนอของพระมหากัสสปเถระอย่างเป็นเอกฉันท์

มติของพระอรหันต์ในการสังคายนาครั้งที่ 1 ได้เป็นกรอบกำหนดการสังคายนาครั้งหลังๆ ในเวลาต่อมา ข้อนี้น่าจะหมายความว่า มติดังกล่าวเป็นกรอบกำหนด “ความเข้าใจ” หรือ “ทัศนคติ” ของพระสงฆ์ฝ่ายเถรวาทต่อการทำสังคายนาพระธรรมวินัยของฝ่ายเถรวาทนั้นด้วย การสังคายนาครั้งที่ 2 (หลังพุทธปรินิพพาน 100 ปี) สะท้อนมติการสังคายนาครั้งที่ 1 อย่างชัดเจนยิ่ง

การสังคายนาครั้งที่ 2 (ประมาณ พ.ศ. 100)

ตามหลักฐานของฝ่ายบาลี (*พระไตรปิฎก* เล่มที่ 7 สัตตสติกขันธกะ) การสังคายนาครั้งที่ 2 เกิดขึ้นเพื่อชำระวัตถุ 10 ประการ⁴ ของภิกษุชาววัชชีบุตร ณ เมืองไพศาลี พระอรหันต์ 700 รูป ประชุมกันที่วาลิกคาม วินิจฉัยชี้ขาดด้วยมติสงฆ์ให้วัตถุ 10 ประการมีพระวินัยบัญญัติ การสังคายนาครั้งนี้ทำอยู่ 8 เดือนจึงสำเร็จ

เหตุการณ์ก่อนสังคายนาครั้งที่ 2 แสดงให้เห็นความพยายามสืบทอดเจตนารมณ์การสังคายนาครั้งที่ 1 ของกลุ่มพระมหาเถระผู้เริ่มทำสังคายนา เสถียร โพธิ์นันทะ แสดงความเห็นเกี่ยวกับการสังคายนาครั้งที่ 2 นี้ไว้ว่า คณะสงฆ์ที่ทำสังคายนาครั้งนี้ได้แก่พระสงฆ์ที่ถือคติแบบแผนตามมติของพระอรหันต์ครั้งปฐมสังคายนา ซึ่งมีพระมหากัสสปะเป็นประธาน และพยายามที่จะรักษาจารีตเก่าตามแบบที่ตกลงกันได้ โดยไม่ยอมให้มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ เลย การสังคายนาครั้งที่สองจึงเป็นการชักซ้อมความเข้าใจกันให้

⁴ วัตถุ 10 ประการ คือ (1) เก็บเกลือไว้ในแขนงัน (2) จันอาหารในเวลาบ่ายล่วงสององคุลี (3) เข้าบ้านจันอาหารโดยที่ยังไม่ได้ทำวินัยกรรมก่อน (4) อาวาสมีสี่มาเดียวกัน ทำอุโบสถต่างกันได้ (5) เวลาทำสังฆกรรม สงฆ์ยังมาประชุมไม่พร้อมกัน แต่ครบจำนวนพอจะทำกรรมได้ ก็ควรทำไปก่อนได้ แล้วขออนุโมทนาหรือขอความเห็นชอบจากภิกษุผู้มาทีหลัง (6) เรื่องที่อุปัชฌาย์อาจารย์เคยประพฤติมาแล้ว ก็ปฏิบัติตามได้ (7) จันนมสดที่แปรแล้วแต่ยังไม่เป็นนมส้มได้ (8) ต้มสุรารอย่างอ่อนได้ (9) ใช้ผ้าสีทึบไม่มีชายได้ (10) รับเงินและทองได้

หนักแน่นในการธำรงรักษาพระธรรมวินัย โดยปราศจากการเปลี่ยนแปลงแก้ไขใดๆ⁵ ผู้เขียนคิดว่า ข้อดีของการสังคายนาครั้งนี้ (และครั้งอื่นๆ ด้วย) คือ พระสงฆ์เถระฝ่ายเถรวาทสามารถอ้างความน่าเชื่อถือและความบริสุทธิ์แห่งพระธรรมวินัยที่ฝ่ายตนสืบทอดมา เพราะเพียงแต่มีข้อประพจน์ผิดเพียงเล็กน้อย พระเถระผู้สืบทอดพระธรรมวินัยก็ใส่ใจที่จะชำระให้บริสุทธิ์หมดจด แต่ผลเชิงลบก็ใช่ว่าจะไม่เกิดขึ้นเลย กล่าวคือ การสังคายนาครั้งที่ 2 นำไปสู่การแตกแยกครั้งใหญ่และชัดเจนที่สุดเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา

อาจกล่าวได้ว่าวัตถุประสงค์หลักของการสังคายนาครั้งที่ 1 คือ การรวบรวมพระธรรมวินัยไว้เป็นหมวดหมู่ ง่ายต่อการรักษาและสืบทอด วัตถุประสงค์ของการสังคายนาครั้งที่ 2 คือการชำระมลทินที่ปรากฏขึ้นในสังฆมณฑล ได้แก่ การละเมิดวินัย 10 ข้อของเหล่าภิกษุชาววัชชีบุตร การสังคายนาครั้งที่ 2 เป็นผลมาจากความพยายามของพระยสะ กากันทกบุตร ผู้ได้พบเห็นการละเมิดสิกขาบทของภิกษุวัชชีบุตรจำนวนหนึ่งจนเกิดขัดแย้งกัน ท่านจึงชักชวนพระเถระผู้ใหญ่สมัยนั้นร่วมกันทำสังคายนา มีผู้รับงานตั้งข้อสังเกตว่า ความผิดที่นำไปสู่การสังคายนาครั้งนี้ทั้ง 10 ข้อนั้น เป็นความผิดเพียงเล็กน้อย เมื่อเทียบกับความผิดที่เกิดขึ้นในวงการพระพุทธศาสนาของไทยในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม ความผิดตามข้อที่ 10 นั้น หลังจากเกิดกรณีวัดพระธรรมกายขึ้นแล้วก็คงยากจะบอกว่าเรื่องนี้เป็นสิ่งเล็กๆ น้อยๆ ไม่มีความสำคัญ ข้อเท็จจริงนี้แสดงให้เห็นว่า ในจารีตของพระพุทธศาสนาเถรวาทนั้น พระวินัยเป็นเรื่องสำคัญที่สุด ความสำคัญของพระวินัยดำรงอยู่ในสายความคิดของเถรวาทตลอดมา แม้กระทั่งในประเทศไทย เราจะพบความคิดทำนองนี้ได้ในวรรณกรรมทางพุทธศาสนาหลายเรื่อง ตัวอย่างเช่น *สังคิตติกา* (สำนวนเก่าชำระโดย สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส) และหนังสือ *พุทธศาสนวงศ์* ที่รจนาโดย สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช พระประมุขของคณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน หากเปรียบเทียบสิ่งที่เกิดขึ้นในช่วงการสังคายนาครั้งที่ 2 กับสิ่งที่เกิดขึ้นในเวลานี้ เรายังพบความแตกต่างบางประการกล่าวคือ ในการสังคายนาครั้งที่ 2 คณะสงฆ์ยุคนั้นถือว่าเป็นภาระหน้าที่ของตนในอันที่จะธำรงรักษาพระธรรมวินัยและคณะสงฆ์ให้บริสุทธิ์ แล้วท่านก็ดำเนินการชำระความผิดที่เกิดขึ้นน้อยอย่างเป็นรูปธรรมและเป็นทางการ ในขณะที่คณะสงฆ์ไทยระดับผู้ปกครองมิได้ตระหนักในภาระหน้าที่อันสำคัญของตนเท่าที่ควรจะเป็น

การสังคายนาครั้งที่ 3 (พุทธศตวรรษที่ 3 ประมาณ พ.ศ. 234 หรือ 235)

การสังคายนาครั้งที่ 3 กระทำที่โอโคการาม เมืองปาตลีบุตร ประเทศอินเดีย พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ เป็นหัวหน้า มีพระสงฆ์ประชุมกัน 1,000 รูป ทำอยู่ 9 เดือนจึงสำเร็จ ตามที่เข้าใจกันโดยทั่วไป ข้อปรารถนาในการทำสังคายนาครั้งนี้คือ พวกเดียรถีย์หรือนักบวชศาสนาอื่นมาปลอมบวชแล้วแสดงลัทธิ

⁵ เสถียร โพธิ์นันทะ, *ยังแล้ว*, หน้า 181.

ศาสนาของตนว่าเป็นพระพุทธศาสนา พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระได้ขอความอุปถัมภ์จากพระเจ้าอโศกมหาราช ข้าราชการและกษัตริย์เหล่านั้นจากพระพุทธศาสนาได้แล้วจึงสังคายนาพระธรรมวินัย

เหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 3 ไม่ได้บันทึกไว้ใน**พระไตรปิฎก**เหมือนการสังคายนาครั้งที่ 1 และ 2 แต่มีกล่าวไว้ในคัมภีร์ชั้นอรรถกถาหลายเล่ม เช่น ใน**คัมภีร์ทีปวังสะ** และอรรถกถา **กถาวัตถุ** หรือ **ปรมัตถทีปนี** เป็นต้น เหตุการณ์หลังการสังคายนาครั้งที่ 2 ก่อนจะพัฒนาไปจนทำให้เกิดการสังคายนาครั้งที่ 3 น่าสนใจมากทีเดียว เพราะช่วงเวลาดังกล่าวนี้นี้ ปรากฏว่าพระสงฆ์แตกแยกนิกายออกไปเป็นจำนวนมาก เริ่มจากการก่อตัวของพระสงฆ์กลุ่มหนึ่งที่เรียกตนเองว่า “มหาสังฆิกะ” และทำสังคายนาพระธรรมวินัยนอกถ้ำแข่งกับ “สภาพระอรหันต์” โดยเรียกการสังคายนาครั้งนั้นว่า “มหาสังคีติ” พระพุทธศาสนาจึงแยกเป็นสองนิกายใหญ่คือ ฝ่ายพระสงฆ์ที่สืบทอดจารีตของพระเถระครั้งปฐมสังคายนา เรียกว่า **เถรวาท** (สเถรวาท) และพระสงฆ์ที่แตกออกไปในช่วงสังคายนาครั้งที่ 2 เรียกตนเองว่า **มหาสังฆิกะ** จากสองนิกายนี้ พระพุทธศาสนาได้แตกแขนงออกไปถึง 18 นิกาย

คัมภีร์ทีปวังสะ⁶ ได้กล่าวถึงการแตกแยกของคณะสงฆ์ครั้งนั้นว่า

ภิกษุลามกชาววัชชีบุตร ถูกพระเถระ (ที่ทำหุติยสังคายนา) ขับออกจากหมู่แล้ว ได้พวกอื่นอีก รวมกันเป็นฝ่ายธรรมวาทที่มีจำนวนมากมาย

ภิกษุเหล่านั้นประมาณหมื่นรูป ได้ประชุมกันทำสังคายนาพระธรรมวินัย เรียกการสังคายนาครั้งนั้นว่า “มหาสังคีติ”

ภิกษุเหล่านั้นมหาสังคีติกะ ได้ทำความขัดแย้งไว้ในพระศาสนา นี้ ได้ทำลายสังคายนาเดิมเสียแล้วจัดทำสังคายนาอื่น

ภิกษุเหล่านั้นได้ตั้งพระสูตรอื่นจากที่ท่าน (พระเถระครั้งปฐมสังคายนา) รวบรวมไว้อีกได้ตัดทอนอรรถธรรมในพระวินัยและพระสูตรทั้ง 5 นิกาย

ตาม**คัมภีร์ทีปวังสะ** ภิกษุชาววัชชีบุตรคือตัวการสำคัญที่ทำให้เกิดความแตกแยกขึ้นในสังฆมณฑล แต่ในคัมภีร์สันสกฤตชื่อ **เกทธรรมมติจักรศาสตร์** ซึ่งแต่งโดยพระวสุมิตร ในพุทธศตวรรษที่ 4 กล่าวว่า สังฆมณฑลแตกกันเพราะมี 5 ข้อของภิกษุนามว่า “มหาเทวะ”⁷ ตามหลักฐานของฝ่ายเถรวาท วัตถุ 10 ประการของภิกษุชาววัชชีบุตรเป็นประเด็นหลักที่ถูกยกขึ้นพิจารณาวินิจฉัยในการสังคายนาครั้ง

⁶ ข้อความเดียวกันนี้มีแสดงไว้ใน **ปรมัตถทีปนี อรรถกถากถาวัตถุ** ด้วย แต่ในที่นี้อ้างจาก เสฎฐิโพนินทะ, อังสแล้ว, หน้า 182-184.

⁷ ข้อเสนขอของพระมหาเทวะ 5 ข้อ ได้แก่ (1) พระอรหันต์อาจถูกมารบกวนยั่วชวนในความผิมนอนสุจิเคลื่อน (2) พระอรหันต์อาจมีอัญญาณได้ (3) พระอรหันต์อาจมีข้อกังขาได้ (4) จะรู้ว่ตนบรรลุหรือหัดผลกัโดยการแนะนำพยากรณ์ของผู้อื่น (5) มรรคผลจะปรากฏต่อเมื่อผู้บำเพ็ญเปล่งคำว่า “ทุกขัณโณ”

ที่ 2 ส่วนข้อเสนอบางประการของพระมหาเถระที่บันทึกไว้ในคัมภีร์ของฝ่ายสันสกฤตนั้น ปรากฏในคัมภีร์ *กถาวัตตุ (พระไตรปิฎก เล่มที่ 37)* ซึ่งรจนาโดยพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ ในคราวสังคายนาครั้งที่ 3 ในฐานะแนวคิดที่เป็นมิจฉาปฏิฐิ จากหลักฐานเกี่ยวกับพระมหาเถระที่อ้างโดยเสถียร โพธิ์นันทะ⁸ และเอดเวิร์ด คอนซ์ ในหนังสือ *พุทธศาสนา สารและพัฒนการ*⁹ รวมกับหลักฐานของฝ่ายบาลีที่กล่าวถึงแล้ว แสดงว่า กลุ่มพระสงฆ์ที่ไม่เห็นด้วยกับการสังคายนาครั้งที่สอง นอกจากภิกษุชาววัชชีบุตร ยังมีภิกษุกลุ่มอื่นๆ ซึ่งแตกออกมาจากคณะสงฆ์ในคราปฏิญัตติครั้งก่อนมาก การแตกออกมาของพระภิกษุกลุ่มหลังนี้กล่าวเป็นนัยเพียงเล็กน้อยในคัมภีร์ของฝ่ายเถรวาท ทั้งนี้เป็นไปได้ว่าที่ไม่มีการบันทึกเรื่องนี้ไว้ชัดเจน เป็นเพราะกลุ่มของพระมหาเถระไม่ได้เป็นสาเหตุของการสังคายนาครั้งที่ 2 โดยตรง การแตกกลุ่มกันนี้เริ่มต้นตั้งแต่ก่อนสังคายนาครั้งที่ 2 เพียงเล็กน้อยและเมื่อถึงสมัยสังคายนาครั้งที่ 3 ปรากฏว่า มีการแตกแยกนิกายออกไปเป็นจำนวนมากถึง 18 นิกาย (หรือบางหลักฐานว่ามีถึง 20 นิกาย)

การแตกแยกกันขนานใหญ่ทั้งด้านความคิดและการปฏิบัติของคณะสงฆ์ทำให้ต้องมีการชำระสะสางกันทั้งในแง่บุคคลและความคิดในที่สุด กล่าวคือ ทางหนึ่งคณะสงฆ์นำโดยพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระได้ขอให้พระเจ้าอโศกมหาราชทรงใช้พระราชอำนาจบังคับพระภิกษุที่วินิจจยแล้วว่ามีความเห็นผิดให้ออกจากสังฆมณฑล อีกทางหนึ่ง พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระได้นำคณะสงฆ์ประชุมทำสังคายนา ครั้งที่ 3 ความแตกต่างระหว่างการสังคายนาครั้งที่ 2 กับการสังคายนาครั้งที่ 3 อยู่ที่สังคายนาครั้งที่ 2 ประเด็นที่เป็นปัญหาสำคัญที่กล่าวถึงในคัมภีร์บาลีเกี่ยวข้องกับความคิดทางพระวินัย ในการสังคายนาครั้งที่ 2 ไม่มีการใช้อำนาจรัฐเข้าจัดการกับกลุ่มที่กระทำผิดวินัย แต่คณะสงฆ์โดยเฉพาะกลุ่มของพระสงฆ์ฝ่ายสืบทอดเจตนารมณ์สังคายนาครั้งที่ 1 ได้ดำเนินการกล่าวหาและขับไล่กลุ่มพระสงฆ์ที่ทำผิดพระวินัยออกคณะเท่านั้น แต่ในการสังคายนาครั้งที่ 3 ประเด็นสำคัญอยู่ที่การตีความหลักธรรมซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายและขัดแย้งกันกับสิ่งที่ฝ่ายเถรวาทยึดถือ ฝ่ายเถรวาทมองว่า ความแตกต่างในการตีความนั้นมีอยู่จำนวนมากที่เป็นมิจฉาปฏิฐิ¹⁰ ดังนั้น จึงต้องมีการชำระความบริสุทธิ์ของพระสังฆธรรมโดย “กำจัด” พวกมิจฉาปฏิฐิออกไปจากพระศาสนา ความแตกต่างทางความคิดที่เกิดขึ้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 2-3 นี้เป็นสิ่งที่พระสงฆ์ฝ่ายเถรวาทถือว่าเป็นมลทินแก่พระพุทธศาสนา และถ้ายึดกถาวัตตุในฐานะเอกสารหลักฐานที่เป็นผลสำคัญจากการสังคายนาครั้งที่ 3 ก็แสดงว่า ความเป็นเอกภาพของระบบความคิดหรือคำสอนเป็นสิ่งที่พระสงฆ์ในอดีตให้ความสำคัญเป็นพิเศษ การสังคายนาครั้งที่ 3 จึงอยู่

⁸ เสถียร โพธิ์นันทะ, *อ้างแล้ว*, หน้า 334-335.

⁹ เอดเวิร์ด คอนซ์, *พุทธศาสนา สารและพัฒนการ*, แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์ (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป, 2530), หน้า 116.

¹⁰ “กถาวัตตุ” (*พระไตรปิฎก เล่ม 37*) กล่าวถึงความคิดของนิกายต่างๆ ที่ขัดแย้งกับพระพุทธศาสนา นิกายเถรวาทไว้ถึง 219 หัวข้อ ซึ่งเป็นประเด็นที่พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ นำมาโต้แย้งหักล้าง (ดูรายละเอียดได้ใน สุชีพ ปุญญานุภาพ, *พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน*, หน้า 687-749.)

ที่การหาข้อยุติเกี่ยวกับประเด็นที่ว่า อะไรคือคำสอนของพระพุทธเจ้าและอะไรไม่ใช่¹¹ มองในแง่ผลงานที่ได้จากการสังคายนา การสังคายนาครั้งที่ 3 มีประมวลความรู้เพิ่มเติมจากที่พระเถระสังคายนาครั้งที่ 1 และ 2 อย่างชัดเจน ความรู้ซึ่งจะเพิ่มเติมเข้าไปนั้นตามหลักการแล้วก็ย่อมมิใช่ใส่เข้าไปโดยพลการ คณะสงฆ์ต้องมีความเห็นร่วมกันในเรื่องดังกล่าวจึงจะสามารถเพิ่มเข้าไปได้ ที่น่าสนใจก็คือ การดำเนินการเพื่อให้เกิด “ความเห็นร่วมกัน” ในคณะสงฆ์ว่า อะไรคือคำสอนของพระพุทธศาสนา พระอรรถกถาจารย์กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ในอรรถกถาชื่อ *ปรมัตถที่ปนี* จะขอนำมากล่าว ณ ที่นี้เพื่อประโยชน์ในการวิเคราะห์ดังนี้

พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ เมื่อจะห้ามวัตถุทั้งหลายที่เกิดขึ้นแล้วในครั้งนั้น และเรื่องที่จะเกิดขึ้นในกาลต่อไป จึงจำแนกมาติกาที่พระตถาคตทรงตั้งไว้แล้ว ด้วยสามารถแห่งนัยที่พระศาสดาทรงประทานไว้ แล้วก็นำพระสูตร 1,000 คือ พระสูตร 500 สูตร สำหรับสภวาจา คือวาทะของตน และพระสูตร 500 สูตร สำหรับปรวาทะ คือ วาทะของผู้อื่น แล้วได้ภาษิตกถาวัตถุปรกณ์ ซึ่งมีลักษณะอันกว้างใหญ่ไพศาล ย้ายปรวาทะ คือ การโต้แย้ง หรือการขัดแย้งของผู้อื่นนั้นในสมาคมนั้น

ลำดับนั้น ท่านได้คัดเลือกเอาภิกษุสงฆ์ทั้งหลาย ผู้ทรงปริยัติคือ พระไตรปิฎกและผู้แตกฉานในปฏิสัมภิทาญาณ จำนวน 1,000 รูป กระทำตติยสังคีติคือการร้องกรองพระธรรมวินัยครั้งที่ 3 ชำระล้างมลทินในพระศาสนาเหมือนกับพระมหากัสสปเถระ และพระยศเถระ สังคายนาพระธรรมวินัย ฉะนั้น

ในปิฎกทั้ง 3 นั้น เมื่อท่านสังคายนาอภิธรรมปิฎก ท่านได้ยกกถาวัตถุปรกณ์นี้ขึ้นสงเคราะห์ ตามที่ท่านได้ ภาษิตไว้แล้ว.¹²

ตามขั้นตอนที่พระอรรถกถาจารย์รจนาไว้นี้ พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระได้ตรวจสอบ “ความคิด” หรือ “ทิวฏฐิ” ของฝ่ายต่างๆ รวมทั้งหลักของพุทธศาสนาที่ฝ่ายพระเถระยึดถือสืบต่อกันมาจากอดีตแล้วจึง “ภาษิต” หรือ รจนาคัมภีร์ “กถาวัตถุ” จากนั้นท่านได้คัดเลือกพระสงฆ์ทรงความรู้และทรงคุณวิเศษมาประชุมทำการสังคายนา เมื่อถึงขั้นตอนสังคายนาพระอภิธรรมปิฎก พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระก็ได้ยก “กถาวัตถุ” ที่รจนาไว้ขึ้นสงเคราะห์เป็นส่วนหนึ่งของพระอภิธรรมปิฎก ผู้เขียนคิดว่า เรื่องนี้มีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจเรื่องการสังคายนามากทีเดียว

¹¹ *ปรมัตถที่ปนี* อรรถกถากถาวัตถุ กล่าวถึงเหตุการณ์สอบสวนและวินิจฉัยทิวฏฐิต่างๆ โดยพระเจ้าอโศกมหาราช พระองค์ตรัสถามบรรดาภิกษุที่ทรงนิมนต์ให้มาประชุมกันว่า พระพุทธเจ้าทรงสอนอะไร เมื่อรับคำวิสัชนาจากภิกษุเหล่านั้นแล้ว ก็ทรงตรัสถามพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ เพื่อให้คำวินิจฉัยที่ถูกต้อง

¹² มหามกุฏราชวิทยาลัย, *พระไตรปิฎก และอรรถกถา กถาวัตถุ ภาคที่ 1* (กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2525), หน้า 20.

ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการแตกแยกนิกายของคณะสงฆ์ยุคต้น

ก่อนจะกล่าวถึงนัยสำคัญแห่งการสังคายนาครั้งที่ 1-3 ผู้เขียนจะขอเสนอข้อพิจารณาเรื่องการแตกนิกายของคณะสงฆ์ยุคต้นเสียก่อนเพื่อสะท้อนภาพของสังฆมณฑลยุคนั้น จากนั้นจะพิจารณาว่าคณะสงฆ์ในอดีตมีวิธีจัดการความขัดแย้งที่เกิดขึ้นอย่างไร เพื่อจะได้ชี้ให้เห็นความสำคัญของการสังคายนาพระธรรมวินัยของคณะสงฆ์เถรวาทในอดีต ก่อนจะโยงมาสู่เรื่องราวที่เกิดขึ้นในคณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน

มีคำอธิบายที่ยอมรับกันในหมู่พระสงฆ์และนักวิชาการทั้งอดีตและปัจจุบันว่า การแตกแยกของพระสงฆ์ในพุทธศาสนา (หรือแม้กระทั่งนิกายศาสนาอื่นๆ) เกิดขึ้นจากสาเหตุสำคัญ 2 ประการ คือ

- (1) ความเห็นไม่ลงรอยกัน (ไม่มี ทิฏฐิสามัญญตา) และ
- (2) การประพฤติปฏิบัติแตกต่างกัน ไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (ไม่มี สีลสามัญญตา)

ในสังฆบทชั้นธกะ (**พระไตรปิฎก** เล่ม 7) พระพุทธเจ้าทรงแสดงเหตุที่ทำให้พระสงฆ์แตกสามัคคีกันไว้ 18 ประการ และทั้งหมดสรุปลงเป็นสองเรื่องคือ เป็นเรื่องของธรรม และเป็นเรื่องของวินัย (ความคิดเห็นและการปฏิบัติ) กรณีของภิกษุชาววัชชีบุตรเห็นชัดว่าเป็นเรื่องของพระวินัย ส่วนเรื่องที่ทำให้เกิดสังคายนาครั้งที่ 3 เกี่ยวข้องกับการตีความพระธรรม

ความเห็นไม่ลงรอยกันในเรื่องพระธรรมวินัยเป็นปัญหาสำคัญสำหรับพระพุทธศาสนา และความไม่ลงรอยกันในด้านความเชื่อถือและการปฏิบัติก็เป็นปัญหาสำคัญสำหรับทุกศาสนาด้วย เนื่องจากเชื่อที่ว่าศาสนามีความสมบูรณ์ภายในตัวเอง ตั้งแต่จุดเริ่มต้นคือการประกาศธรรมขององค์ศาสดาแล้ว ความเชื่อในสัพพัญญูหรือความเป็น “บุตรของพระเป็นเจ้า” หรือ “นบี” ขององค์ศาสดา ทำให้ศาสนิกชนมีแนวโน้มที่จะเชื่อว่า ศาสนามีความสมบูรณ์ทั้งในเรื่องสัจธรรมและหลักปฏิบัติที่ศาสดาวางไว้ ความไม่ลงรอยกันในเรื่องคำสอนของศาสดาจึงเป็นเรื่องใหญ่ เพราะในที่สุดแล้วอาจจะนำไปสู่การแตกแยกนิกาย การตีความคำสอนที่แตกต่างออกไปจากจุดยืนเดิมจึงมีผลกระทบโดยตรงต่อพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะนิกายเถรวาท

ในการรับรู้ประวัติศาสตร์ของพระสงฆ์ไทย กรณีภิกษุชาววัชชีบุตรและการปลอมบวชของเดียรถีย์เป็นสาเหตุสำคัญที่สุดที่นำไปสู่การแตกแยกและการสังคายนาพระธรรมวินัย ไม่สู้เห็นว่าประเด็นข้อเสนอของพระมหาเถระและความขัดแย้งในการตีความหลักธรรมมีสำคัญ ทั้งที่ใน *กถาวัตถุ* มีข้อโต้แย้งสำคัญหลายข้อที่สันนิษฐานได้ว่าสืบเนื่องมาแต่ข้อเสนอของพระมหาเถระ ถ้าหากถือว่า นิกาย “มหาสังฆิกะ” เป็นแนวร่วมสำคัญของพระสงฆ์ชาววัชชีบุตรกับกลุ่มพระมหาเถระซึ่งอาจถือได้ว่าเป็น “ปฏิกริยา” ต่อคณะสงฆ์ผู้ทำสังคายนาครั้งที่ 1 และ 2 การศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มมหาสังฆิกะดังต่อไปนี้ก็น่าจะช่วยสะท้อนภาพของพระสงฆ์ในยุคนั้นได้ดียิ่งขึ้น

การกล่าวว่ “มหาสังฆิกะ” เป็น “ปฏิกริยา” ขึ้นแตกหักที่มีต่อกลุ่มคณะสงฆ์ผู้สังคายนาครั้งที่ 1 และ 2 นั้น ไซ้จะเป็นคำพูดลอยๆ เสีถียร โพธิ์นันทะ สันนิษฐานว่ ความแตกร้างในสังฆมณฑลเริ่มมาตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 แล้ว

พระภิกษุที่มีมติต้องการลดหย่อนสิกขาบทตามพุทธานุญาตคงมีมากด้วย
กัน โดยเฉพาะคณะสงฆ์ฝ่ายพระปุราณะ พวกภิกษุวัชชีบุตร บางทีจะเป็นพวกสืบ
เนื่องมาจากคณะสงฆ์ฝ่ายพระปุราณะ หรืออาจเป็นอีกพวกหนึ่งต่างหากที่ไม่เห็น
พ้องกับมติที่ประชุมสงฆ์ฝ่ายพระมหากัสสป เห็นจะมีร้างจานมากขึ้นทุกที และ
ปรากฏมาแตกหักขึ้นในแผ่นดินพระเจ้ากาฬโคก¹³

หากพิจารณาสภาพของพระพุทธศาสนาตั้งแต่หลังสังคายนาครั้งที่ 1 จนถึงช่วงหลังการสังคายนาครั้งที่ 3 จะเห็นปฏิกริยาของพระสงฆ์ฝ่ายอื่นเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องและรุนแรงขึ้นในช่วงหลังการสังคายนาครั้งที่ 2¹⁴ และหลังการชำระ “อสังขี” ครั้งใหญ่ในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ตั้งแต่กลางพุทธศตวรรษที่ 3 เป็นต้นมาก็ยังปรากฏว่ “แนวคิดแบบมหายาน” เกิดขึ้นและได้รับความนิยมตามลำดับ น่าจะถือได้ว่ “มหายาน” เป็นปฏิกริยาสำคัญอีกครึ่งหนึ่งต่อคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาท - คณะสงฆ์ที่ยอมรับมติสังคายนาครั้งที่ 1 ว่ “คณะสงฆ์จะไม่บัญญัติสิกขาบทที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงบัญญัติไว้ และจะไม่ถอนสิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้แล้ว” สำหรับกลุ่มมหาสังฆิกะนั้นอาจถือได้ว่เป็นปฏิกริยาต่อ “สภาพระอรหันต์” อย่างแท้จริง

การสังคายนาครั้งที่ 1 ทำให้เราได้ “พระธรรมวินัย” ที่เชื่อกันว่ “บริสุทธิ์” ใกล้เคียงกับสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้มากที่สุด มรดกจากพระเถระผู้ทำสังคายนาคือโลกมี**พระไตรปิฎก**ซึ่งเป็นแหล่งภูมิปัญญาโบราณที่สำคัญมากแหล่งหนึ่งของอารยธรรมตะวันออก แต่อีกแง่มุมหนึ่ง สังคายนาครั้งที่ 1 ก็คือการขีดเส้นแบ่งระหว่างสิ่งที่ “เป็น” พระธรรมวินัย กับสิ่งที่ “ไม่ใช่” พระธรรมวินัย การสังคายนาครั้งที่ 1 ไม่ได้ทำให้เกิดกลุ่มขึ้นมาชัดเจนเหมือนการสังคายนาครั้งที่ 2 ทั้งนี้อาจเป็นเพราะจำนวนพระสงฆ์ยังมีไม่มากพอจะแสดงความแตกต่างกันให้ปรากฏอย่างเด่นชัด หรือมีฉะนั้น มติการสังคายนาครั้งที่ 1 นั้นยังไม่ก่อผลอย่างเป็นรูปธรรมชัดเจน จนเมื่อมีการสังคายนาครั้งที่ 2 การขีดเส้นแบ่งดังกล่าวจึงส่งผลกล่าวคือ มีการลงนิกคณกรรมแก่ภิกษุชาววัชชีบุตรซึ่งเป็นฝ่ายตรงข้าม ทั้งที่ฝ่ายที่ถูกลงนิกคณกรรมเองอาจจะไม่ได้รู้สึกว่ตนได้กระทำผิดต่อพระพุทธศาสนาอย่างร้ายแรงแต่ประการใด เรื่องนี้ เสีถียร โพธิ์นันทะ กล่าวไว้ว่

¹³ เสีถียร โพธิ์นันทะ, **อ้างแล้ว**, หน้า 173.

¹⁴ อโศกะ ให้ความเห็นไว้คล้ายกับ เสีถียร โพธิ์นันทะว่ ความไม่ลงรอยกันระหว่างสองฝ่ายเกิดขึ้นก่อนการสังคายนาครั้งที่ 2 แต่หลังจากที่ทั้งสองฝ่ายต่างจัดประชุมเพื่อสังคายนา**พระไตรปิฎก**ครั้งที่ 2 ความไม่ลงรอยกันจึงชัดเจนมากขึ้น ทำให้ทั้งสองฝ่ายแยกกันอย่างเด็ดขาด (โปรดดูใน คาราน จิงห์ และโคซากุ อโศกะ, **พหุรงค์ชีวิต**, แปลโดย สดใส ชันติวรพงศ์, กรุงเทพฯ: เกล็ดไทย, 2532 หน้า 70.)

เมื่อพ้นพุทธกาล ปรากฏว่ามีคณะสงฆ์บางหมู่ต้องการแก้ไขพระวินัยและตัด
ข้อปฏิบัติบางประการ ทั้งนี้เพื่ออนุโลมตามกาลและเทศะ หรือความที่เข้าใจพระ
พุทธบัญญัติตามอัธยาศัยตาม ได้แปรสภาพที่มีการตัดทิ้งอนุบัญญัติไปบ้าง
แต่ทั้งนี้ลักษณะที่เป็นมูลลักษณะใหญ่ๆ ยังคงรักษาเคร่งครัดอยู่ อนึ่ง คณะสงฆ์
ฝ่ายข้างคิดแก้ไขอย่างนี้ที่กระทำไปจะผิดพุทธประสงค์ก็หาไม่ได้ ไม่ได้กระทำ
ด้วยผลการของตนเอง แท้จริง พระบรมศาสดาก็ได้ทรงอนุญาตไว้เมื่อวาระใกล้
ปรินิพพาน. . .¹⁵

นอกจากนี้อาจกล่าวได้ว่า การสังคายนาครั้งที่ 2 ของฝ่ายเถรวาทคือความพยายามที่จะขจัดสิ่ง
มิใช่พระธรรมมิใช่วินัยออกจากปริณิพจน์พระพุทธานุศาสนตามเส้นแบ่งที่ขีดไว้โดยสังคายนาครั้งที่ 1 การ
สังคายนาครั้งที่ 3 ก็เช่นเดียวกัน มติสังคายนาครั้งที่ 1 จึงเป็นมติที่ไม่เพียงแต่ขจัดสิ่งที่มีมิใช่พระธรรมวินัย
เท่านั้น หากแต่ขจัดความเป็นไปได้ที่จะมีการค้นพบ "พระธรรมวินัย" นอก "พระพุทธวจนะ" ที่เถระทั้ง
หลายรวบรวมไว้อย่างเบ็ดเสร็จแล้วตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 อีกด้วย จึงไม่น่าจะแปลกใจที่การสังคายนา
ครั้งที่ 2 จะก่อให้เกิดปฏิกริยาที่มีความสำคัญต่อประวัติศาสตร์พุทธศาสนาทั้งหมด¹⁶ ปฏิกริยาดังกล่าว
อาจจะซ่อนอยู่ในลักษณะเด่นของมหาสังฆิกะที่รวมเอากลุ่มของภิกษุชาววัชชีบุตรและกลุ่มของพระมหา
เทวะเข้าเป็นพวกเดียวกัน ลักษณะของมหาสังฆิกะเป็นอย่างไรพบได้ในข้อเสนอของพระมหาเทวะ ซึ่งเอ็ด
เวิร์ดคอนธอร์ธอธิบายไว้ว่า ข้อเสนอของพระมหาเทวะมุ่งโจมตีพระอรหันต์โดยตรง และยกเอาลักษณะข้อบก
พร่องทั้งในทางศีลธรรมและปัญญาว่ามีในพระอรหันต์ เพื่อแสดงว่าพระอรหันต์ไม่ได้หลุดพ้นจากเวทนา
โดยสิ้นเชิง เพราะยังอาจหลงใหลและเปิดโอกาสให้พระยามารมาผจญได้ นอกจากนี้ยังมีเวทนาตกค้างอยู่
แล้วพระอรหันต์ยังมีวิชาเหลืออยู่อีกเหมือนกัน ดังนั้น จึงยังมีบางสิ่งขัดขวางดวงปัญญาของพระ
อรหันต์อยู่¹⁷ ส่วนลักษณะสำคัญของมหาสังฆิกะ คอนธอร์ธ บรรยายไว้ดังนี้

¹⁵ เสถียร โพธิ์นันทะ, *อ้างแล้ว*, หน้า 66.

¹⁶ เกี่ยวกับการแตกนิกายของพุทธศาสนายุคต้น นักวิชาการบางคนเชื่อว่า มีสาเหตุเนื่องมาจากชุมชน
พระสงฆ์ต้องอาศัยชาวบ้านเลี้ยงชีพ จึงทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกลุ่มพระสงฆ์ที่มุ่งหมายจะบำเพ็ญธรรม
เพื่อบรรลุอรหันต์ กับกลุ่มที่มุ่งประโยชน์ต่อมหาชนเป็นหลัก อีกสาเหตุหนึ่งก็มาจากลักษณะของพุทธธรรมที่เชื่อ
ว่าการจะสามารถบรรลุธรรมขั้นสูงสุดได้นั้นต้องอาศัยการปฏิบัติวิปัสสนา ในการปฏิบัติวิปัสสนานั้น พระสงฆ์
ต้องเผชิญกับการแก้ปัญหาบางประการ ซึ่งปัญหาอย่างหนึ่งนั้นอาจมีแนวทางแก้ปัญหาได้หลายทาง เมื่อชาว
พุทธต้องค้นหานัยทางปรัชญาของคำสอนที่ตนเองถือปฏิบัติ ก็เลยทำให้เกิดความคิดแตกต่างกันเกิดขึ้นอย่าง
หลากหลาย (โปรดดูใน Edward Conze, *A Short History of Buddhism*, Oxford: Oneworld Publication,
1993, pp. 25-30.)

¹⁷ เอ็ดเวิร์ด คอนธอร์ธ, *อ้างแล้ว*, หน้า 166.

นิยายมหาสังฆิกะ เป็นจุดเริ่มต้นของการกำเนิดมหายาน เนื่องจากมีทัศนคติที่เป็นเสรีมากขึ้น และเนื่องจากทฤษฎีบางอย่างของมหาสังฆิกะนั้นให้อิสภาพยิ่งกว่าปรปักษ์ของตนในทุกทาง นิยายนี้ไม่ค่อยเคร่งครัดในการตีความพระวินัยนัก ไม่ค่อยแยกตัวเด็ดขาดกับฆราวาส ออกจะเห็นว่าผู้หญิงก็มีโอกาสในการเจริญธรรมมากกว่านิยายที่เป็นปรปักษ์ ตลอดจนภิกษุที่ไม่มีความสามารถทางใดก็เห็นว่ามีโอกาสจะบรรลุภูมิธรรมได้มากกว่านิยายอื่น นอกจากนี้มหาสังฆิกะ ยังยอมรับคัมภีร์ที่รจนาขึ้นภายหลังว่าเป็นของแท้จริงกว่าด้วย ในหมู่พวกมหาสังฆิกะนี้ มีลักษณะเด่นๆ หลายประการของอุดมคติเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์ของมหายานจะเกิดขึ้นเป็นครั้งแรก

ยิ่งกว่านี้ หลักการบางอย่างของมหาสังฆิกะยังมีความสำคัญในประวัติศาสตร์เป็นอย่างยิ่ง เพราะเป็นผลให้แยกเอาความเชื่อเกี่ยวกับพระพุทธออกจากพระพุทธองค์ที่มีจริงในประวัติศาสตร์ ทำให้ไม่จำเป็นต้องยึดถือแต่เฉพาะสิ่งที่พระพุทธองค์ตรัสไว้จริงเท่านั้น . . .

โดยการเน้นถึงลักษณะเหนือโลกเหนือธรรมชาติของพระพุทธองค์ ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้พระองค์แตกต่างจากคนอื่น มหาสังฆิกะจึงทำให้สาวกของตนหันเหความเชื่อเสียจากพระพุทธองค์ซึ่งบังเอิญมีรูปร่างอย่างที่มีจริงในประวัติศาสตร์ มหาสังฆิกะบางคนถึงกับถือว่าพระคาถามูณีเป็นเพียงการสร้างสรรคด้วยปาฏิหาริย์ เพื่อสั่งสอนธรรมแทนพระพุทธเจ้าที่อยู่เหนือโลกเท่านั้น

หากพระพุทธองค์มีอยู่เฉพาะใน 500 ปีก่อน ค.ศ. พระองค์ย่อมทรงสั่งสอนเวไนยสัตว์ได้เฉพาะเมื่อสมัยนั้น และคำสอนของพระองค์ย่อมเสร็จสิ้นอย่างสมบูรณ์เมื่อเสด็จดับขันธ แต่ถ้าพระพุทธองค์ที่แท้จริงยอมสถิตอยู่ชั่วคราวแล้ว จึงไม่มีเหตุผลที่จะไม่ทรงหาเครื่องมือสำหรับสั่งสอนธรรมของพระองค์อยู่ตลอดทุกสมัย การแก้ไข คัดแปลงเสริมแต่คำสอนโดยเสรี โดยปราศจากการขัดขวางจึงได้รับการรองรับจากนิยายนี้ และการนำเอาสิ่งใหม่ๆ ซึ่งแม้ไม่ปรากฏร่องรอยในพระไตรปิฎกที่มีอยู่เลยก็นับว่าสมเหตุผลที่จะทำได้ เพราะถือว่าเป็นการเผยแพร่อันแท้จริงของพุทธภาวะ¹⁸

ข้อความที่ยกมานี้ หากพิจารณาจากมุมมองของฝ่ายเถรวาทย่อมเป็นความวิปริต แต่ถ้าพิจารณาในฐานะที่เป็น “ปฏิกริยา” ต่อฝ่ายคณะสงฆ์ผู้ทำสังคายนาครั้งที่ 1-2 ก็จะทำให้มีนัยสำคัญที่ควรนำมาพิจารณาหลายเรื่อง ข้อเสนองานของพระมหาเถระสะท้อนทัศนคติเชิงลบของฝ่ายมหาสังฆิกะต่อพระอรหันต์ เนื่องจากสิทธิในการอ้างว่า “ข้อความ” ไใด เป็น “พระพุทธวจนะ” หรือไม่ ตกเป็นของพระอรหันต์ที่ประชุม

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 167-168.

สังคายนาครั้งที่ 1 และครั้งที่ 2 ดังนั้น เพื่อปลดปล่อยตนเอง สิ่งแรกๆ ที่มหาสังฆิกะจะต้องทำคือ ตั้งข้อสงสัยต่อคุณสมบัติของพระอรหันต์ เช่น ข้อบกพร่องทางธรรม (พระอรหันต์อาจถูกมารยั่ววนในฝันจนน้ำอสุจิเคลื่อน) และปัญญา (พระอรหันต์อาจมีอัญญาณ (ความไม่รู้) / อาจมีข้อสงสัยได้) เป็นต้น¹⁹ ข้อสงสัยต่อคุณสมบัติของพระอรหันต์ในลักษณะต่างๆ ทำนองนี้ยังปรากฏอยู่ใน *สังฆกรรมปุณทริกสูตร*²⁰ และ *วิมลเกียรตินิทเทสสูตร*²¹ ซึ่งเป็นพระสูตรได้รับการยอมรับโดยทั่วไปในฝ่ายมหายาน จึงอาจตีความได้ว่า ข้อเสนองานของพระมหาเถระเป็นความพยายามที่จะลดความน่าเชื่อถือของพระอรหันต์ ในมุมมองของมหาสังฆิกะ ท่านเหล่านั้น “ผูกขาด” พระธรรมวินัย และเพื่อทำลายการผูกขาดดังกล่าวมหาสังฆิกะจึงได้ตั้งข้อสงสัยต่อผู้อำนาจตนเป็นผู้ผูกขาดพระธรรมวินัยเสียเลย

ประการต่อมา เมื่อพิจารณาจากลักษณะของมหาสังฆิกะ การตั้งข้อสงสัยต่อพระอรหันต์อย่างเดียวน่าจะมีน้ำหนักพอที่จะล้มล้างความเชื่อเกี่ยวกับความสามารถของพระอรหันต์ได้ สิ่งที่มหาสังฆิกะจะต้องทำต่อไปคือ *ทำลายหรือไม่ก็ลดความสำคัญของประวัติศาสตร์* ด้วยการเสนอทฤษฎีเกี่ยวกับพระพุทธรูปเจ้าขึ้นมาใหม่ โดยแยกพระพุทธรูปเจ้าในประวัติศาสตร์ (พระศากยมุนีพุทธเจ้า) ออกจากพระพุทธรูปเจ้าผู้ดำรงอยู่ชั่วนิรันดร์ (อาทิพุทธ) ดังที่มองว่าพระพุทธรูปเจ้าในประวัติศาสตร์นั้นเป็นเพียงการสร้างสรรค์ด้วยปาฏิหาริย์เพื่อสั่งสอนพระธรรมแทนพระพุทธรูปเจ้าผู้ทรงเหนือโลกเหนือธรรมชาติ เมื่อพระพุทธรูปเจ้าในประวัติศาสตร์เป็นเพียงการสร้างสรรค์ขึ้นมาชั่วคราว “พระวจนะ” ของพระองค์ตามที่พระอรหันต์สาวกรวบรวมไว้ก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งของพระธรรมวินัย “ทั้งหมด” ที่พระพุทธรูปเจ้าผู้ทรงเหนือโลกเหนือธรรมชาติแสดง และ “พระพุทธรูปวจนะ” ของพระพุทธรูปเจ้าจึงไม่ใช่เฉพาะบรรดา “ข้อความ” ใน *พระไตรปิฎก* ซึ่งพระอรหันต์รวบรวมไว้เท่านั้น เมื่อเป็นดังนี้ การบอกว่าข้อความใดเป็นพระธรรมวินัยหรือไม่ จึงไม่จำเป็นต้องอ้างประวัติศาสตร์อีกต่อไป หากแต่พระธรรมวินัยนั้นปรากฏในที่อื่นซึ่งบุคคลอื่นนอกจากพระอรหันต์ ในสังคายนาครั้งที่ 1-3 ก็สามารถจะค้นพบได้ ด้วยวิธีคิดเช่นนี้ การยอมรับข้อความใดๆ ที่ไม่มีอยู่ใน *พระไตรปิฎก* ว่าเป็นคำสอนของพระพุทธรูปเจ้าจึงเป็นไปได้ง่ายกว่า

ถือได้ว่า แนวความคิดของมหาสังฆิกะนั้นปลดปล่อยให้คณะสงฆ์กลุ่มอื่นที่ไม่เห็นด้วยกับกลุ่มที่สืบสายจากการสังคายนาครั้งที่หนึ่งได้เป็นอิสระ สามารถทำกิจกรรมของตนได้อย่างสบายกว่าตอนที่ยังไม่มีคำอธิบายนหรือมีการเสนอทฤษฎีใดๆ ขึ้นมาอย่างเป็นรูปธรรม ในขณะเดียวกัน สิ่งที่เกิดขึ้นหลังจากนี้ไปก็คือ ความไร้ระเบียบของสังฆมณฑล การแยกนิกายการแยกความคิด และความแตกต่างทางข้อ

¹⁹ ประเด็นเหล่านี้ถูกนำมาโต้แย้งหักล้างโดยพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ ในคัมภีร์กถาวัตถุ *พระไตรปิฎก* เล่ม 37 ข้อ 440-521 และข้อ 522-546

²⁰ ภาควิชาภาษาไทย ปรอดดูโน จิตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (แปล), *สังฆกรรมปุณทริกสูตร* (กรุงเทพฯ: มหาลุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2525).

²¹ ภาควิชาภาษาไทย ปรอดดูโน เสถียร โพธิ์นันทะ (แปล), *ขุมนุมพระสูตรมหายาน* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2516). โดยเฉพาะ “สาวกวรรค” และ “ศิลาณูจวรรค”

ปฏิบัติสามารถอธิบายได้อย่างมีเหตุผลภายใต้ทฤษฎีที่เสนอโดยมหาสังฆิกะ ผลก็คือ คณะสงฆ์แตก
นิกายออกไปเรื่อยๆ เท่าที่ปรากฏในหลักฐานของเถรวาทมีอยู่ 18 นิกาย (นักวิชาการหลายคนเชื่อว่ามี
มากกว่านี้) เป็นไปได้ว่า ความรุนแรงของข้อขัดแย้ง และความไร้ระเบียบนั้น น่าจะเป็นสังเกตเห็นได้ชัด
เจนแม้จากฝ่ายบ้านเมืองคือ พระเจ้าอโศกมหาราช ผู้ทรงหันมานับถือพระพุทธศาสนา ตามที่ปรากฏใน
หลักฐานของฝ่ายบาลีว่าพระองค์ต้องเข้ามาเกี่ยวข้องในการชำระความถูกต้องที่เกิดขึ้นในสังฆมณฑลใน
ที่สุด

การแตกแยกกันทางความคิดเช่นนี้ ย่อมเป็นปัญหาสำหรับพระสงฆ์กลุ่มที่ถือว่าตัวเองสืบทอด
คำสอนที่แท้จริงจากพระสัมมาสัมพุทธเจ้า การเปิดโอกาสให้อะไรก็ได้กลายเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้า
ย่อมไม่ใช่วิถีทางที่ถูกต้องสำหรับนิกายเถรวาท แต่จะจัดการกับความหลากหลายทางความคิดและความ
ขัดแย้งนี้อย่างไร มีวิธีการใดที่จะทำให้ความบริสุทธิ์และความเป็นเอกภาพของพระธรรมวินัยดำรงอยู่
พระสงฆ์ในอดีตน่าจะเชื่อว่า วิธีการสังคายนาพระธรรมวินัย เป็นวิธีการที่ดีที่สุดที่จะธำรงรักษาพระธรรม
วินัย เราจึงเห็นการสังคายนาเกิดขึ้นตลอดประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาเถรวาท

นัยสำคัญของการสังคายนาครั้งที่ 1-3

การสังคายนาคืออะไร นักวิชาการชาวต่างประเทศได้ศึกษาการสังคายนาที่ปรากฏในคัมภีร์ต่างๆ
ของลังกา พม่า และไทย แล้วได้สรุปไว้อย่างน่าสนใจว่า สิ่งที่พบเห็นเกี่ยวกับการสังคายนานั้น เป็นเพียง
"มโนคติ" (Idea) กล่าวคือ พบแต่เรื่องราวก่อนการสังคายนา รายละเอียดบางประการเกี่ยวกับการ
สังคายนาเช่น นำโดยใคร ใครเป็นผู้อุปถัมภ์ จำนวนพระสงฆ์ที่ร่วมกันทำ จัดขึ้นที่ไหน ใช้ระยะเวลาเท่าใด
ในการทำแต่ละครั้ง และเหตุการณ์ต่อเนื่องหลังจากการสังคายนาแล้ว แต่ไม่พบรายละเอียดของการทำ
สังคายนาแต่ครั้งเดียวว่ามีวิธีการอย่างไร²² ข้อสรุปนี้มีมูลความจริงไม่น้อย ตามหลักฐานใน **พระไตรปิฎก**
(ปัญจสตติกขันธกะ และ สัตตสตติกขันธกะ) เราจะพบว่า มีรายละเอียดของวิธีการทำสังคายนาเพียงเล็กน้อย
เท่านั้น โดยเฉพาะการทำสังคายนาครั้งที่ 1-2 ความเชื่อเกี่ยวกับวิธีการดังกล่าวนี้สะท้อนในวรรณกรรมทาง
พุทธศาสนาของไทย เช่น ในหนังสือ **สังคีตติกา** การสังคายนามีสถานะเป็นการประกอบพิธีกรรมทาง
ศาสนารูปแบบหนึ่งซึ่งเชื่อกันว่าเป็นบุญกุศลอันยิ่งใหญ่²³

²² Charles Hallisey, "Councils as Ideas and Events in the Theravada," *The Buddhist Forum II*,
Seminar Papers 1988-1990 (School of Oriental and African Studies, University of London, 1991),
pp.146-147.

²³ โปรดดูรายละเอียดใน สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (ทรงชำระ), **ธรรม
สมบัติ (หมวดที่ 2) สังคีตติกา (ส่วนวนเก่า)** (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538).

ในวรรณกรรมทางพุทธศาสนาสมัยปัจจุบัน ปรากฏคำอธิบายเกี่ยวกับการทำสังคายนาน้อยมาก คำอธิบายที่พอจะให้ภาพเกี่ยวกับการสังคายนานั้นปรากฏในงานของพระเทพเวทีหรือพระธรรมปิฎก ขอยกมากล่าวในที่นี้ดังนี้

...หน้าที่ของเราก็คือ ต้องพยายามรักษาสิ่งที่พระพุทธเจ้าได้ประกาศได้ตรัสได้สั่งสอนไว้ให้ข้อสัตย์ที่สุดว่าพระองค์ได้สอนอะไรไว้อย่างไร เพราะฉะนั้น คำสั่งสอนของพระองค์ที่สืบต่อกันมาจนถึงเรามีเท่าไร หาหลักฐานมาได้เท่าไร ก็นำมาแสดงเท่านั้น และพยายามรักษาให้คงอยู่ต่อไปอย่างครบถ้วนสมบูรณ์ และตรงตามเดิมที่สุด การกระทำอย่างนี้เราเรียกว่า สังคายนา สังคายนาคือ การรวบรวมประมวลคำสอนของพระศาสดาไว้อย่างข้อสัตย์ที่สุด ให้บริสุทธิ์ที่สุดเท่าที่รู้หรือสืบทราบได้ว่า เป็นคำตรัสคำสอน ของพระองค์แท้ๆ อย่างไรก็ตาม เมื่อเวลาผ่านไป อาจจะมีความสับสนบ้างนอกเข้าไปปะปน หรือมีผู้สอดแทรกเอาการตีความที่ผิดๆ ใส่เข้าไป ก็จึงต้องมีการประชุมซักซ้อมชำระสะสางกัน แต่มาตอนหลังๆ นี้ มีเค้าว่าบางท่านเริ่มจะเข้าใจเรื่องนี้ผิด โดยเห็นไปว่า สังคายนา นี้ หมายความว่า คำสอนในพระไตรปิฎก คงจะมีส่วนที่คลาดเคลื่อนผิดพลาดไปบ้าง เราจะต้องมาช่วยกันแก้ไขปรับปรุงคำสอนในพระไตรปิฎกเสียใหม่ อะไรทำนองนี้ นี่เป็นความเข้าใจผิดในการสังคายนานั้น เราจะต้องพยายามตรวจสอบรักษาคำสอนเท่าที่พบเท่าที่หาหลักฐานได้ ว่าพระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ ให้ดีที่สุด ถ้าเราไปวินิจฉัยแล้วทำการแก้ไขเปลี่ยนแปลงและตัดคำสอนบางอย่างทิ้งไปถ้าทำกันอย่างนี้ สิ่งที่ยอมรับเข้าไปในพระไตรปิฎกจะไม่ใช่นำคำสอนของพระพุทธเจ้า แต่จะกลายเป็นคำสอนของคณะบุคคลที่สังคายนาไป

....ฉะนั้น ในการสังคายนานั้น หลักการจึงอยู่ที่การพยายามจะนำสิ่งนั้นเท่าที่สืบมา ให้สืบต่อไปอย่างบริสุทธิ์ ให้ได้หลักฐานที่เป็นตัวคำพูดของพระพุทธเจ้าให้มากที่สุด ไม่ไปแทรกแซงและไม่ไปวินิจฉัย²⁴

ตามความที่ยกมานี้ หลังจากสังคายนาครั้งที่ 1 แล้ว การจะใส่อะไรเข้าไปหรือการตัดอะไรออกไปจากสิ่งที่คณะสงฆ์ซึ่งมีพระมหากัสสปเถระเป็นประธานรวบรวมไว้แล้วนั้น เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ความคิดทำนองนี้สะท้อนอุดมคติเกี่ยวกับการสังคายนาและพระไตรปิฎกที่มีอยู่ในพระสงฆ์สายเถรวาทโดยทั่วไป บางทีแนวคิดนี้อาจจะใช้อธิบายการสังคายนาครั้งที่ 1 และ 2 ได้ แต่จะใช้อธิบายการสังคายนาครั้งที่ 3 ไม่ได้หรือ จริงๆ แล้วแม้แต่ครั้งที่ 2 ก็อาจจะใช้คำอธิบายนี้ไม่ได้ ถ้าหากพิจารณาปฏิกริยาจากฝ่ายตรง

²⁴ พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต). *สังจธรรมกับจริยธรรม* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2532), หน้า

ข้ามคือพระสงฆ์ฝ่ายมหาสังฆิกะ ความพยายามที่ยอมรับพระสูตรใหม่ๆ ว่าเป็นของพระพุทธเจ้านั้น อาจเกิดขึ้นจากการที่ฝ่ายมหาสังฆิกะเห็นว่า พระสงฆ์ฝ่ายที่ทำสังคายนาอาจเพิ่มเติม "ข้อความ" บางอย่างเข้าไปในพระธรรมวินัยซึ่งรวบรวมไว้ตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 จึงไม่พอใจต่อกลุ่มของพระสงฆ์ผู้ทำสังคายนาครั้งที่ 2 แต่ไม่พบหลักฐานอะไรที่จะสรุปได้ว่าการเพิ่มเติมหรือตัดทอนอะไรออกไปจากพระไตรปิฎกในสังคายนาครั้งที่ 2 (ในระหว่าง 100 ปี อาจมีการตีความพระสัทธรรมอยู่บ้าง แต่พระสงฆ์ผู้ทำหน้าที่สืบทอดคำสอนที่เป็นตัวบทก็น่าจะรู้ว่า อะไรเป็นตัวบทที่สืบทอดมาจากการสังคายนาครั้งที่ 1 เพราะตามหลักฐานกล่าวว่ามีการจัดระบบการสืบทอดกันค่อนข้างชัดเจน แม้จะโดยระบบมุขปาฐะก็ตาม)

ความหมายของการสังคายนาตามคำอธิบายของพระเทพเวทีจึงไม่ครอบคลุมสิ่งที่เกิดขึ้นจริงตลอดประวัติศาสตร์การสังคายนาในประเทศต่างๆ เหมือนคำอธิบายของ สุชีพ ปุญญานุภาพ

... การสังคายนานั้น ตามรูปศัพท์ว่าร้อยกรอง คือ ประชุมสงฆ์จัดระเบียบหมวดหมู่พระพุทธวจนะ แล้วรับทราบทั่วกันในที่ประชุมกันว่าตกลงกันอย่างนี้ แล้วก็มีการท่องจำนำสืบต่อๆ มา ในชั้นเดิม การสังคายนาปรารภเหตุความมั่นคงแห่งพระพุทธศาสนา จึงจัดระเบียบหมวดหมู่พระพุทธวจนะไว้ ในครั้งต่อๆ มาปรากฏมีการถือผิดตีความหมายผิด ก็มีการชำระวินัยจ้ยข้อที่ถือผิด ตีความหมายผิดนั้น ชี้ขาดว่าที่ถูกต้องควรเป็นอย่างไร แล้วก็ทำสังคายนา โดยการทบทวนระเบียบเดิมบ้าง เพิ่มเติมของใหม่อันเป็นทำนองบันทึกเหตุการณ์ จัดระเบียบใหม่บางข้อบ้าง ในชั้นหลังๆ เพียงการจารึกลงในใบลาน การสอบทานข้อผิดในใบลาน ก็เรียกกันว่าสังคายนา ไม่จำเป็นต้องมีเหตุการณ์ถือผิด เข้าใจผิดเกิดขึ้น²⁵

คำอธิบายนี้ครอบคลุมทั้งการสังคายนาครั้งที่ 1-3 และการสังคายนาในครั้งต่อๆ มาของฝ่ายเถรวาท แม้กระทั่งในประเทศไทย คำอธิบายของ สุชีพ ปุญญานุภาพ ให้ภาพค่อนข้างชัดเจนว่า การสังคายนานั้นเกิดขึ้นจากหลายสาเหตุ ท่านยังยอมรับว่า มีการเพิ่มของใหม่เข้าไปอีกด้วย แต่ของใหม่นั้นหมายถึงบันทึกเหตุการณ์ ไม่ใช่ข้อธรรมวินัย

จากหลักฐานการสังคายนาครั้งที่ 3 ปฏิเสธไม่ได้ว่าได้มีการเพิ่มอะไรเข้าไป เพราะมีภิกษุวัตถุเป็นหลักฐานสำคัญ และเห็นได้ชัดเจนที่สุดว่าเป็นการแต่งขึ้นใหม่โดยพระโมคคัลลีสบุตรติสสเถระ นอกจากนี้ข้อความในพระอภิธรรมปิฎกตามที่มีอยู่ในปัจจุบันก็เป็นเรื่องบ่งชี้อย่างชัดเจนว่า เป็นคำอธิบายของบุคคลอื่น ไม่ใช่แต่ของพระพุทธเจ้าเท่านั้น ผู้เขียนคิดว่า การเพิ่ม "ความ" เข้าไปในพระไตรปิฎกนั้นเกิดขึ้นอย่างแน่นอน โดยเฉพาะในการสังคายนาครั้งที่ 3

²⁵ สุชีพ ปุญญานุภาพ, อ้างแล้ว, หน้า 6-7.

แต่ต้องไม่ลืมว่าการสังคายนาพระธรรมวินัยหรือการสังคายนา**พระไตรปิฎก**นั้น มีวัตถุประสงค์สำคัญคือ เพื่อธำรงรักษาพระพุทธรวณะและพระพุทธรูปบัญญัติเอาไว้ให้บริสุทธิ์หมดจด ตามความเข้าใจเดิม การธำรงรักษา หมายถึง การสืบทอดคำสอนที่ท่านรวบรวมไว้ตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ 1 ให้ดำรงอยู่ต่อไปโดยไม่มีการเพิ่มเติมอะไรเข้าไปอีกเลย ถ้าจะมีอะไรที่อาจทำให้ไขว้เขวได้ก็ต้องรีบกำจัดออกไปดังในสังคายนาครั้งที่ 2 แต่การสังคายนาครั้งที่ 3 ไม่ได้เป็นเช่นนั้นเสียทีเดียว การสังคายนาครั้งที่ 3 มีการเพิ่มเติม กล่าวคือ มีการยก *กถาวัตถุ* ซึ่งรจนาโดยพระโมคคัลลีสบุตรตีสสเถระขึ้นสงเคราะห์เป็นส่วนหนึ่งของ**พระไตรปิฎก** หมายความว่า *กถาวัตถุ*ซึ่งไม่ใช่พระพุทธรวณะล้วนๆ นั้นได้ถูกยกให้มีสถานะเทียบเท่าพระธรรมวินัย การเกิดขึ้นของ "พระอภิธรรมปิฎก" นั้นมีข้อถกเถียงกันมาก แต่โดยทั่วไปก็เป็นอันเข้าใจกันว่า "พระอภิธรรมปิฎก" เป็นประมวลหลักคำสอนขั้นปรมาตมของพระพุทธศาสนา พระอภิธรรมปิฎกถูกรวบรวมขึ้นเป็นหมวดหมู่หนึ่งอีกต่างหากนอกเหนือจากพระสูตรตันตปิฎกและพระวินัยปิฎก พระอภิธรรมปิฎกนั้นมีมากถึง 7 คัมภีร์²⁶ แต่พุทธรวณะ ที่เรียกว่า "มาติกา" หรือ "ตัวบท" ของแต่ละคัมภีร์นั้นเป็นข้อความสั้นๆ จำนวนไม่กี่หน้ากระดาษ ฝ่ายเถรวาทอ้างว่า อาจารย์ฝ่ายอภิธรรมนับจากพระสารีบุตรซึ่งร่วมสมัยกับพระพุทธเจ้าจนถึงยุคที่พระพุทธโฆษาจารย์เขียนคัมภีร์ *อภิญญาสาธิตี* (อรรถกถาอภิธรรมปิฎก) (ประมาณพุทธศตวรรษที่ 10) มีทั้งหมด 15 รูป พระโมคคัลลีสบุตรตีสสเถระอยู่ในลำดับที่ 10²⁷ ถ้าเช่นนั้นก็แสดงว่าในพระอภิธรรมปิฎกจะต้องมีคำอธิบายเพิ่มเติมอย่างมากมาย จึงไร้เหตุผลที่จะคิดว่าท่านเหล่านั้นทรงจำพระอภิธรรมปิฎกเฉพาะส่วนที่เป็น "มาติกา" หรือ "ตัวบท" หากแต่ท่านเหล่านั้นยังต้องทรงจำส่วนที่เพิ่มขึ้นมาตามกาลเวลาอีกด้วย ข้อนี้ดูจะขัดแย้งกับหลักของเถรวาทที่ว่า "ไม่บัญญัติสิ่งที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงบัญญัติไว้" แต่คำอธิบายของสุชีฟ ปุณฺณานุภาพ ช่วยให้ง่ายต่อความขัดแย้งนี้ออกไปได้ กล่าวคือ ส่วนที่เพิ่มเข้าไปไม่ใช่ "สิ่งที่บัญญัติขึ้นใหม่" แต่เป็น "สิ่งที่ถูกตีความภายใต้สถานการณ์ใหม่" คัมภีร์*กถาวัตถุ* ที่พระโมคคัลลีสบุตรตีสสเถระ รจนาขึ้น หรือเนื้อหาในคัมภีร์พระอภิธรรมที่เพิ่มขึ้นมานอกเหนือตัวบทจึงน่าจะเป็น "สิ่งที่ถูกตีความใหม่" โดยพระเถระรุ่นหลังและรุ่นต่อๆ มา ประเด็นคำถามจึงอยู่ที่ว่า การเพิ่มความหรือบรรจุคัมภีร์ที่แต่งขึ้นใหม่เข้าเป็นส่วนหนึ่งของ**พระไตรปิฎก**มีขั้นตอนกระบวนการ หรือวิธีการอย่างไร จึงถือว่าไม่ขัดต่อจารีตประเพณีของฝ่ายเถรวาท

หากเราพิจารณาเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 3 ตั้งแต่การเริ่มดำเนินการขึ้นต้น คือ การขอให้รัฐยื่นมือเข้าช่วยเหลือชำระสะสางความผิดเกี่ยวกับตัวบุคคลหรือกลุ่มองค์กริต จนกระทั่งการเริ่มพิจารณาข้อโต้แย้งของฝ่ายตรงข้ามและศึกษาหลักการของฝ่ายตนที่พระโมคคัลลีสบุตรตีสสเถระทำนั้น น่าจะมองเห็นคำตอบได้บ้าง ผู้เขียนคิดว่า การจะเพิ่มข้อความใดเข้าไปใน**พระไตรปิฎก**นั้นมีทางที่จะทำได้เพียงทางเดียวคือ *โดยกระบวนการสังคายนาพระธรรมวินัยหรือพระไตรปิฎก*นั่นเอง ตามคำอธิบายเกี่ยวกับการสังคายนาครั้งที่ 3 ปรากฏชัดเจนว่า พระโมคคัลลีสบุตรตีสสเถระได้ใช้กระบวนการสังคายนาเป็น

²⁶ ประกอบด้วย สังคณี วิภังค์ ธาตุกถา ปุคคลบัญญัติ กถาวัตถุ ยมก ปฏฐาน

²⁷ สุชีฟ ปุณฺณานุภาพ, *อ้างแล้ว*, หน้า 16.

กลไกสำคัญในอันที่จะให้มีการบรรจุคัมภีร์กถาวัตถุเข้าเป็นส่วนหนึ่งของพระธรรมวินัย นอกเหนือจากข้อ ความที่รวบรวมกันมาแล้วในอดีต โดยอาศัยการสังคายนาตัวเอง การเพิ่มเติมข้อความต่างๆ ไว้ใน**พระไตรปิฎก**จึงเป็นไปได้ ขั้นตอนของพระโมคคัลลบุตรติสสเถระคือ ศึกษาหลักการทั้งหมดที่ปรากฏใน คัมภีร์หรือพระสูตรที่มีมาแต่เดิม (ตามหลักฐานกล่าวว่า มี 500 สูตร) และศึกษาคัมภีร์ของฝ่ายตรงข้าม อีก 500 สูตร แล้วจึงเขียนกถาวัตถุปรกณขึ้น จากนั้นจึงนำเข้าสู่ที่ประชุมสังคายนาครั้งที่ 3 ซึ่งประกอบด้วยพระสงฆ์ทรง**พระไตรปิฎก**และแตกฉานในปฏิสัมภิทา จำนวน 1,000 รูป

เราอาจจินตนาการได้ว่า การเสนออะไรเข้าสู่ที่ประชุมสังคายนาซึ่งประกอบด้วยพระเถระผู้ทรงคุณเช่นนั้น จะต้องถูกตรวจสอบอย่างเข้มข้นแน่นอน ผู้ทำหน้าที่ตรวจสอบก็คือพระเถระที่อยู่ในที่ประชุม นั้นเอง ภาพเกี่ยวกับพระสงฆ์ในการสังคายนาที่เรามีอยู่แต่เดิมนั้น เป็นไปในทำนองว่า พระเถระที่อยู่ในที่ประชุมนั้นทำหน้าที่อย่างเดียวคือ เพื่อซักซ้อมและทรงจำส่วนที่ท่านได้รวบรวมไว้ อันที่จริง ความหมายของ “การซักซ้อม” นั้นอาจตีความใหม่ได้ว่าเป็น **การทบทวนพระสูตรเพื่อตรวจสอบประเด็นใหม่ที่เกิดขึ้นในสถานการณ์ปัจจุบัน** ด้วย พระเถระที่ทรงจำ**พระไตรปิฎก**จะทำหน้าที่ตรวจสอบความคิดที่เป็นปัญหา หรือประเด็นใหม่ว่า “เข้ากันได้” หรือ “สอดคล้อง” กับพระพุทธรวณะที่ “รวบรวม” ไว้โดยพระเถระในอดีตหรือไม่ ถ้าไม่มีข้อความใดขัดแย้งก็ให้ถือเป็นส่วนหนึ่งของพระพุทธรวณะหรือพระธรรมวินัยได้ ดังปรากฏว่าข้อความในกถาวัตถุที่ล้วนเรียบเรียงขึ้นในลักษณะที่แสดงให้เห็นว่า ไม่มีความคิดใดๆ ขัดแย้งต่อพระพุทธรวณะ และที่สำคัญคือ ทุกความคิดที่เสนอ ล้วนอ้างอิงพระพุทธรวณะเป็นหลักฐานทั้งสิ้น

ผู้เขียนคิดว่า กถาวัตถุไม่ได้มีสถานะเป็น**พระไตรปิฎก**เพียงเพราะรจนาโดยพระเถระที่เชื่อกันว่าเป็นพระอรหันต์เท่านั้น การสังคายนาต่างหากที่ทำให้กถาวัตถุได้สถานะ**พระไตรปิฎก** สภาสังคายนา คือ ผู้รับรองความถูกต้องของสิ่งที่เพิ่มเติมเข้าไปโดยบุคคลหรือคณะ ความถูกต้องถูกรับรองโดยองค์กรที่ เชื่อว่ามีความถูกต้อง น่าเชื่อถือ และเป็นไปตามจารีตของพระเถระในอดีต มีข้อแตกต่างระหว่างการเพิ่มเติมสิ่งที่พระพุทธรเจ้าไม่ได้บัญญัติของฝ่ายเถรวาทกับของฝ่ายมหาสังฆิกะ ถ้าหากหลักฐานไม่ผิด การเพิ่มเติมของฝ่ายมหาสังฆิกะนั้นมีแนวโน้มที่จะดำเนินการได้อย่างเสรี การค้นพบใหม่ๆ มีสิทธิที่จะได้รับการยอมรับให้มีฐานะเทียบเท่ากับสิ่งที่พระพุทธรเจ้าตรัสไว้หรือพระพุทธรวณะได้ง่ายกว่า ส่วนพระสงฆ์เถรวาทผูกพันตัวเองอย่างแนบแน่นกับประวัติศาสตร์ของพระพุทธรเจ้าและการสังคายนา การจะเพิ่มอะไรเข้าไปจึงต้องพิจารณาบนพื้นฐานความคิดที่รับมาจากประวัติศาสตร์เป็นหลัก การตรวจสอบจึงน่าจะดำเนินไปอย่างเข้มข้นกว่าของฝ่ายมหาสังฆิกะ หรือฝ่ายอื่นๆ²⁸

²⁸ ใน มหาปรินิพพานสูตร (**พระไตรปิฎก เล่ม 10**) พระพุทธรเจ้าทรงวางหลักสำหรับตรวจสอบพระธรรมวินัยที่บุคคล คณะ หรือพระสงฆ์อ้างว่าเป็นของพระพุทธรเจ้า ไว้ 4 ประการด้วยกัน หลักการนี้น่าจะเป็นเครื่องมือสำคัญที่พระสงฆ์เถรวาททุกยุคสมัยยึดถือปฏิบัติอย่างเคร่งครัดในการชำระ**พระไตรปิฎก**

การสังคายนาครั้งที่ 1-3 นั้นเกิดขึ้นภายใต้สถานการณ์เฉพาะบางอย่าง เช่นเดียวกับการสังคายนาครั้งหลังๆ ในประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาเถรวาท เพียงแต่ความเข้มข้นของสถานการณ์แตกต่างกันไปตามยุคสมัย เมื่อพิจารณาเฉพาะการสังคายนาครั้งที่ 2 และ 3 เราต้องยอมรับว่า ทั้งสองครั้งนั้นเกิดขึ้นเมื่อเผชิญกับสถานการณ์ใหม่ เหตุการณ์ต่างๆ เป็นประสบการณ์ใหม่ของคณะสงฆ์ เป็นสถานการณ์ที่พิจารณาแล้วว่าอยู่ในขั้นที่จะต้องมีการเกี่ยวข้องดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่ง ดังจะเห็นว่าการสังคายนาเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่องจากกิจกรรมอื่นๆ ที่ซึ่งได้ทำไปแล้วเช่น การลงโทษตามพระธรรมวินัยโดยการทำปัพพาทนียกรรม (ขับออกจากคณะ) แก่ภิกษุชาววัชชีบุตร หรือการขอความอุปถัมภ์ให้พระเจ้าอโศกมหาราชทรงใช้พระราชอำนาจจัด “อสังขี” หรือ “เดียรธีย์” ออกจากสังฆมณฑล หากพิจารณาการสังคายนาเป็นกระบวนการต่อเนื่องจากสิ่งอื่นที่ได้ทำมาก่อนหน้า ก็อาจตีความหมายของการสังคายนาได้ว่า พระสงฆ์กำลังส่ง “สัญญาณ” ประกาศให้ผู้เกี่ยวข้องหรือกลุ่มของตนรับรู้อย่างเป็น “ทางการ” ว่า หลักพระธรรมวินัยที่ถูกต้องนั้นคืออะไร และอะไรไม่ใช่หลักพระธรรมวินัยที่ต้องขจัดออกไป

ถามว่า เหตุใดการประกาศอย่างเป็นทางการจึงต้องอ้างอิง “การสังคายนา” คำตอบง่ายๆ ก็อาจจะเป็นว่า การประกาศและคำประกาศจะ “ศักดิ์สิทธิ์” ได้ก็ต่อเมื่อมีกระบวนการทางสงฆ์เป็นกรอบอ้างอิง กล่าวคือมีมติสงฆ์รับรองนั่นเอง คำว่า “สงฆ์” มีความสำคัญมากในบริบทของพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะในเรื่องของการปกครองหรือการอยู่ด้วยกันของคนหมู่มาก พระพุทธศาสนาเชื่อว่าชีวิตจะพัฒนาได้อย่างสมบูรณ์เมื่อบุคคลอยู่ในชุมชนที่ดีและมีหลักการ (วินัย) ที่เอื้อทั้งต่อการพัฒนาปัจเจกบุคคล และตามหลักของการปกครองที่พระพุทธเจ้าได้ทรงวางแบบแผนไว้นั้น เพื่อบุคคลจะได้รับประโยชน์จากการอยู่ร่วมกัน พระสงฆ์จะต้องได้รับการเคารพ พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “เราเคารพธรรม (คือถือหลักการแห่งความจริง ความถูกต้องดีงาม ต่อกฎธรรมชาติ) แต่เมื่อสงฆ์เติบโตใหญ่ขึ้น เราก็เคารพสงฆ์ด้วย”²⁹ การให้ “อำนาจ” สงฆ์เหนือปัจเจกบุคคลเช่นนี้พบได้ในจารีตของพระพุทธศาสนา ตัวอย่างกรณีสังคายนาครั้งที่หนึ่ง พระอานนทที่ต้องยอมรับการปรับอาบัติตามมติสงฆ์ต่างๆ ที่ท่านมองไม่เห็นว่าเป็นความผิดตามที่คณะสงฆ์ระบุ อนึ่ง ในกรณีวัดตุ 10 ประการของภิกษุชาววัชชีบุตรนั้น ข้อที่ 6 (สิ่งที่อุปัชฌาย์อาจารย์เคยประพฤติมาผิดถูกอย่างไร ก็ให้ประพฤติตามได้) อนุญาตให้ปัจเจกบุคคลอ้างความถูกต้องเกี่ยวกับเรื่องหลักธรรมวินัยได้ แต่พระเถระในสังคายนาครั้งที่ 2 เห็นว่าเป็นความผิด เพราะมีพุทธบัญญัติห้ามไว้ ในสังคายนาครั้งที่ 3 การกระทำของพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระก็สะท้อนแนวความคิดนี้เช่นกัน ดังจะเห็นว่า ท่านไม่ได้บรรจุ *ภาวัตถุ* เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของพระธรรมวินัยโดยพลการ ซึ่งโดยสถานะของการเป็นประมุขสงฆ์ที่ได้รับการยอมรับนับถือมากในขณะนั้นก็อาจจะทำได้ แต่ท่านใช้การสังคายนาเป็นกรอบอ้างอิงความถูกต้องของคัมภีร์ที่รจนาไว้ การสังคายนาพระธรรมวินัยในตัวเองอาจไม่ได้มีความศักดิ์สิทธิ์อะไรหากไม่มี “อำนาจ” สงฆ์รองรับ ความศักดิ์สิทธิ์ของสังคายนาจึงอยู่ที่การเป็น “กระบวนการ

²⁹ อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต **พระไตรปิฎก** เล่ม 21 ข้อ 21 อ้างใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **นิติศาสตร์แนวพุทธ** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2541), หน้า 72-73.

ที่กระทำโดยสงฆ์" ผลที่ได้จากการสังคายนาคือ สิ่งที่พระสงฆ์ยอมรับร่วมกันหรือตกลงร่วมกันว่าพระสงฆ์ทั้งหมดจะยอมรับและปฏิบัติตาม ดังนั้น การสังคายนาจึงเป็น "วิธีการ" ที่คณะสงฆ์ยึดเป็นแนวทางการปฏิบัติต่อกันมา ในแง่นี้ การสังคายนาจึงเป็นทั้งกระบวนการเพื่อแสวงหา "ข้อตกลง" และเป็นเครื่องมือรับรองความถูกต้อง ขอบธรรม หรือความศักดิ์สิทธิ์ของข้อตกลงเกี่ยวกับพระธรรมวินัยนั่นเอง

ประเด็นปัญหาเกี่ยวกับพระไตรปิฎกในสังคมไทยปัจจุบัน

จากที่กล่าวมาทั้งหมดสรุปได้ว่า เมื่อพระพุทธศาสนามีมลทิน พระเถระในอดีตได้ใช้กลไก 2 อย่างแก้ปัญหา กลไกแรกคือ **อำนาจรัฐ** กลไกที่สองคือ **การสังคายนา** อย่างแรกเป็นกลไกภายนอก อย่างหลังเป็นกลไกภายในคณะสงฆ์ เกิดขึ้นโดยอาศัยจารีตประเพณีของพระสงฆ์ และกระทำกันภายในขอบเขต "อำนาจ" ของสงฆ์ ในสมัยพุทธกาล ผู้ปกครองรัฐมีบทบาทไม่น้อยในการส่งเสริมพระพุทธศาสนา แต่ในการแก้ปัญหาของหมู่สงฆ์ พระพุทธเจ้าเองไม่เคยใช้หรืออาศัยกลไกของรัฐเป็นเครื่องมือแก้ปัญหาภายใน เมื่อกระบวนการทางสงฆ์ที่ทรงวางแบบแผนไว้ไม่ประสบผลสำเร็จก็ทรงอาศัยฐานะ "ประมุข" ของพระองค์เองโดยตรัสให้ตระหนักในพระธรรมวินัย และถ้ายังไม่สามารถแก้ปัญหาได้ พระองค์ก็จะทรงใช้กระบวนการทางชุมชนมาแก้ไข ดังกรณีภิกษุชาวเมืองโกสัมพี³⁰

หลังพุทธกาล รัฐเข้ามามีบทบาทในฐานะผู้ให้การอุปถัมภ์บำรุงคณะสงฆ์ แต่การแก้ปัญหาเกี่ยวกับพระสงฆ์ช่วงนี้ยังอาศัยกระบวนการทางสงฆ์ล้วนๆ แตกต่างจากสมัยสังคายนาครั้งที่ 3 ที่รัฐได้เข้าแทรกแซง แต่พออธิบายได้ว่าเหตุใดรัฐจึงเข้ามาเกี่ยวข้องกับการแก้ปัญหาคณะสงฆ์ ผู้เขียนคิดว่า ประการที่หนึ่ง ระดับความรุนแรงของปัญหาเป็นสาเหตุสำคัญที่รัฐต้องเข้ามาเกี่ยวข้อง เพราะถ้ารัฐเพิกเฉยเสียก็อาจกระทบต่อการดำรงอยู่ของพลเมืองโดยรวม ประการที่สอง เนื่องจากรัฐขณะนั้นได้ผูกพันตัวเองกับพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ ประมุขของรัฐโดยเฉพาะพระเจ้าอโศกมหาราช ซึ่งเป็นพุทธบริษัททรงมีส่วนร่วมในการดำรงอยู่หรือการเสื่อมสลายของพระพุทธศาสนา และในฐานะที่พุทธธรรมเป็นอุดมการณ์ของรัฐ พระองค์จำเป็นต้องพิทักษ์อุดมการณ์นั้นไว้เพื่อผลประโยชน์ของรัฐ ดังจะเห็นว่าพระเจ้าอโศกมหาราชทรงถือเป็นพระราชภาระที่จะทำให้คณะสงฆ์สามัคคีกัน ประการสุดท้าย การที่พระสงฆ์ต้องอาศัยอำนาจรัฐ "กำจัด" อลัชชี ก็อาจเป็นเพราะได้พิจารณาเห็นแล้วว่า ปัญหารุนแรงเกินขอบเขตที่คณะสงฆ์จะดำเนินการได้เองโดยลำพัง เนื่องจากคณะสงฆ์ไม่มีอำนาจบังคับดั่งที่รัฐมี ที่สำคัญคือ เป็นความประสงค์ของผู้ปกครองรัฐเองที่อยากให้มีการขจัดความไม่ถูกต้องภายในคณะสงฆ์

³⁰ ภิกษุชาวเมืองโกสัมพีแตกแยกกันด้วยเรื่องธรรมวินัยบางข้อ จนไม่ทำสังฆกรรมร่วมกัน พระพุทธเจ้าทรงห้ามแต่ไม่เชื่อฟัง พระพุทธเจ้าจึงเสด็จไปประทับจำพรรษาเพียงลำพัง ณ ป่าเลไลย์ ชาวเมืองจึงงดถวายบิณฑบาตรแก่พระสงฆ์ ทำให้พระสงฆ์เหล่านั้นเกิดสำนึกแล้วสามัคคีกัน (ดูรายละเอียดได้ใน อรรถกถาธรรมบท ภาค 2)

ไม่ว่าเราจะอธิบายการความสัมพันธ์ระหว่างคณะสงฆ์กับอำนาจรัฐในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ในลักษณะใดก็ตาม หลังการสังคายนาครั้งที่ 3 การกระทำของพระเจ้าอโศกมหาราชก็ได้กลายเป็นแบบอย่างของบรรดาภิกษุชาวพุทธในประเทศที่พระพุทธศาสนาแพร่ไปประดิษฐาน ในประเทศศรีลังกา พระพุทธศาสนาเถรวาทแพร่เข้าไปประดิษฐานอย่างมั่นคงในสมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ (ร่วมสมัยกับพระเจ้าอโศกมหาราช) การแตกแยกกันของคณะสงฆ์ลังกาเกิดขึ้นในรัชสมัยของพระเจ้าวัฏฏคามินิอภัย (พ.ศ. 455) เนื่องจากพระเจ้าวัฏฏคามินิอภัยทรงอุปถัมภ์พระสงฆ์ที่มีเคยอุปการคุณต่อพระองค์ในคราวเสด็จหนีจากข้าศึก ทำให้พระสงฆ์ในมหาวิหารตั้งข้อรังเกียจพระสงฆ์กลุ่มใหม่คืออภัยคีรีวิหาร ความแตกแยกดังกล่าวมาสิ้นสุดลงในรัชสมัยของเจ้าปรักรมพามุนหาราชที่ 1 (พ.ศ. 1696) โดยพระองค์ทรงให้ชุมนุมพระสงฆ์ มีพระมหากัสสปเถระผู้พำนักอยู่ ณ อุทุมพรคีรีวันวิหารเป็นประธานทำสังคายนา รวบรวมพระสงฆ์เข้าเป็นนิกายเดียวกัน และให้สึกพระสงฆ์ที่เป็นอสังฆิกชนสิ้น พระสงฆ์ลังกาจึงกลับคืนเป็นนิกายเดียวกัน³¹ เห็นได้ว่า วิธีการดังกล่าวนี้ได้ดำเนินตามแบบอย่างของพระเจ้าอโศกมหาราช

ไม่มีรายละเอียดชัดเจนว่า การสังคายนามีบทบาทสำคัญอย่างไรในกรณีศรีลังกา แต่จะเห็นว่าการนี้ที่มีความประสงค์จะให้รวมสงฆ์เป็นนิกายเดียวกัน การดำเนินการมีทั้งสองด้านเสมอคือ จัดการชำระพระธรรมวินัยอันเป็นสาระหลักของพระพุทธศาสนา และการขอให้พระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์มาค้ำจุนอำนาจสงฆ์เพื่อกำจัดบุคคลที่เป็นเลี้ยนนามของพระศาสนาออกไป ดูเหมือนว่า คณะสงฆ์ยุคหลังพระเจ้าอโศกมีความคาดหวังที่จะให้ภิกษุชาวพุทธทุกพระองค์ได้ปฏิบัติเช่นนั้น พระสงฆ์ได้แสดงบทบาททั้งทางตรงและทางอ้อม เพื่อให้พระมหากษัตริย์ทรงรับพระราชภาระด้านการศาสนา ผ่านการแสดงธรรมเทศนา งานเขียน หรือตำนานต่างๆ อย่างไรก็ตาม การที่พระมหากษัตริย์ได้ทรงเกี่ยวข้องกับกิจการคณะสงฆ์โดยเฉพาะในเรื่อง "การชำระคณะสงฆ์ให้บริสุทธิ์" นั้นเป็นสิ่งที่สามารถเข้าใจได้ง่าย เนื่องจากระบบการปกครองเอื้ออำนวยที่จะให้พระมหากษัตริย์ทรงใช้พระราชอำนาจได้อย่างสมบูรณ์

ในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาของไทย การใช้อำนาจพระมหากษัตริย์ค้ำจุนคณะสงฆ์ในด้านการปกครองเป็นจารีตที่มานานแล้วตั้งแต่ในล้านนาสุโขทัย จนสมัยอยุธยาตอนปลายและสมัยรัตนโกสินทร์ ตอนต้นถึงตอนกลาง ในกรณีความผิดเกี่ยวกับพระธรรมวินัย สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงใช้พระราชอำนาจในฐานะพระมหากษัตริย์อย่างเต็มที่ในการชำระพระศาสนา โดยเฉพาะมาตรการที่ทรงใช้กับกลุ่มพระสงฆ์ที่เข้ากับเจ้าพระฝางนั้นเป็นมาตรการที่เด็ดขาดและรุนแรง นอกจากนี้ยังทรงออกพระราชกำหนดว่าด้วยศีลสิกขาบทเพื่อให้พระสงฆ์ได้สำเหนียกประพฤติปฏิบัติ³² ในสมัยรัชกาลที่ 1 เมื่อความผิดพระวินัย

³¹ สมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช. *เรื่องประดิษฐานพระสงฆ์สยามวงศ์ในลังกาทวีป*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2546), หน้า 105.

³² โปรดดูรายละเอียดใน *พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา* (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานบรรพตศพอุทิศได้สัง พระเบชา วันที่ 4 กันยายน พ.ศ. 2511), หน้า 629-632. และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี* (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, 2542), หน้า 242-262.

ปรากฏมากมายในหมู่พระสงฆ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงออกกฎพระสงฆ์รวมทั้งสิ้น 10 ข้อเพื่อบังคับใช้แก่พระภิกษุสงฆ์ในขณะนั้น เมื่อเกิดความแตกแยกกันในการตีความพระวินัย ตัวอย่างเช่น กรณีข้อขัดแย้งระหว่างสมเด็จพระสังฆราชกับพระธรรมราชามหาเถร พระพุทธอาจารย์ พระญาณวิริยะ ที่ปรากฏในกฎพระสงฆ์ ข้อ 7 พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ได้ทรงทรงมอบหมายให้คณะสงฆ์ดำเนินกันเป็นการภายใน³³ อย่างไรก็ตาม เมื่อคำนึงถึงความมั่นคงของพระพุทธศาสนา เพื่อรักษาพระศาสนาอันบริสุทธิ์เอาไว้ การสังคายนา**พระไตรปิฎก**ถือเป็นหัวใจสำคัญ³⁴ ทั้งนี้ก็น่าจะด้วยคติที่ว่า สิ่งที่รวบรวมขึ้นเป็น**พระไตรปิฎก**และสืบทอดกันมานั้นเป็นความจริงและความดีงามที่จะพึงรักษาไว้และปฏิบัติให้เป็นไปตามนั้น เมื่อพิจารณาเหตุการณ์ต่างๆ ในประวัติศาสตร์แล้วถือว่า**พระไตรปิฎก** (ภาษาบาลี) เป็นหัวใจสำคัญของพระพุทธศาสนาเถรวาททีเดียว

ในปีพุทธศักราช 2542 คณะสงฆ์ไทยได้เผชิญสถานการณ์ที่เป็นปัญหา กรณีวัดพระธรรมกายได้สร้างความขัดแย้งทั้งในระดับความคิดและสังคม กลายเป็นเรื่องที่มีการวิพากษ์วิจารณ์กันมาก ปัญหาเกี่ยวกับวัดพระธรรมกายนั้นอาจแยกเป็น 2 ส่วน คือ ปัญหาด้านพระวินัยกับปัญหาด้านหลักธรรม ปัญหาทั้งสองด้านนี้ถือเป็นอริกถนึ่งสงฆ์ตามพระธรรมวินัย แต่สิ่งที่น่าสังเกตก็คือ อริกถนึ่งใดๆ ที่เกี่ยวข้องกับวัดพระธรรมกายนั้นก่อตัวขึ้นจากระดับบุคคล ซึ่งไม่ได้มีส่วนโดยตรงในการปกครองคณะสงฆ์ กรณีวิวาทะเรื่องการตีความหลักธรรมนั้นเกิดขึ้นนานแล้ว ตั้งแต่มีการเผยแพร่ความคิดเรื่อง “นิพพานเป็นอัตตา” ออกมาอย่างเป็นวิชาการโดยพระมหาเสริมชัย ชยมงฺคโล³⁵ แห่งสำนักพุทธภาวนาวิชาวชิธรรมกาย วัดหลวงพ่อดงธรรมกายาราม อำเภอดำเนินสะดวก จังหวัดราชบุรี จากนั้นจึงมีการวิพากษ์โต้แย้งกันไปมาในนิตยสาร สมมติ การวิพากษ์โต้แย้งระหว่างชาวธรรมกายกับชาวพุทธสายจารีตจางหายไปพร้อมกับ การหายไปของนิตยสารฉบับดังกล่าว³⁶ และกลับมาเป็นประเด็นถกเถียงอีกครั้งหนึ่งเมื่อวารสาร **พุทธศาสนศึกษา** ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 (มกราคม-เมษายน 2541) ตีพิมพ์รายงานวิจัยของ อภิญาญา เพื่องฟูสกุลเรื่อง “ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่: ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย” ออกเผยแพร่ไปแล้วเกือบหนึ่งปี น่าสังเกตว่า การกล่าวหาที่ปรากฏในสื่อมวลชนครั้งแรกนั้นเป็นเรื่องพระวินัย (กฎหมายอาญา) ไม่ใช่เรื่องหลักธรรม ผู้กล่าวหาที่มีชื่อพระสงฆ์ แต่เป็นคฤหัสถ์ ขณะที่กระบวนการสอบสวนเพื่อหาข้อยุติทางพระ

³³ ดูรายละเอียดใน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และการเมือง, **ประมวลกฎหมาย รัชกาลที่ 1**, จุลศักราช 1166 พิมพ์ตามฉบับหลวง ตรา 3 ดวง เล่ม 3 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เรือนแก้วการพิมพ์, 2529), หน้า 26-35.

³⁴ ดูรายละเอียดใน **พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา**, หน้า 739-745.

³⁵ ผู้สนใจ โปรดดูรายละเอียดใน พระมหาเสริมชัย ชยมงฺคโล, **อริยสัจ 4** (ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์), (บริษัท ที พี เพลส จำกัด, 2538).

³⁶ ในช่วงท้ายสุดของการถกเถียง พระธรรมปิฎกได้มีจดหมายขนาดยาวถึงบรรณาธิการ ขึ้นแจ้งหลักการต่างๆ เพื่อโต้แย้งฝ่ายสนับสนุนความคิดวัดพระธรรมกาย ผู้สนใจโปรดดู “จดหมายถึง บก,” **สมมติ** 7,75: 6-15. ต่อมาได้ถูกขยายความเป็นหนังสือ **นิพพาน-อนัตตา** (2539) และ **กรณีธรรมกาย** (2542) ในที่สุด

วินัยนั้นดำเนินการอย่างเข้มข้นโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐ กระบวนการทางสงฆ์กลับดำเนินไปอย่างไรอย่าง
เฉื่อยชาไม่ว่าจะเป็นประเด็นเกี่ยวกับพระวินัยหรือหลักธรรม

ปัญหาวัดพระธรรมกายทำให้เกิดประเด็นถกเถียงเกี่ยวกับเกณฑ์ตัดสินพระธรรมวินัยว่า *อะไร
คือสิ่งที่ควรจะถูกนำมาใช้เป็นหลักเบื้องต้นสำหรับการตัดสินพระธรรมวินัย ควรจะใช้ประสบการณ์ทาง
ศาสนาของพระสงฆ์ซึ่งเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล หรือควรจะใช้หลักที่ปรากฏในคัมภีร์ (พระไตรปิฎก
ภาษาบาลี)* ฝ่ายวัดพระธรรมกายอ้างประสบการณ์การปฏิบัติธรรมของพระเถระในอดีตมาสนับสนุน
ความคิดของตนและได้ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับความถูกต้องของ**พระไตรปิฎก**เถรวาท ขณะที่ชาวพุทธ
สายจารีตอ้าง**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลี ซึ่งเชื่อว่าเป็นฉบับที่สมบูรณ์ที่สุดกว่า**พระไตรปิฎก**ฉบับอื่นมา
เป็นเครื่องตัดสิน

เฉพาะปัญหาด้านพระวินัย มีข้อบัญญัติชัดเจนเกี่ยวกับเรื่องต่างๆ ใน**พระไตรปิฎก**อยู่แล้วโดย
หลักการจึงไม่เป็นปัญหามากนักหากจะต้องพิจารณาตัดสินว่า การกระทำใดล่วงละเมิดพระวินัยบัญญัติ
หรือไม่ ปัญหาถ้าจะมีอยู่บ้างก็เป็นเรื่องทางเทคนิค เช่นปัญหาเรื่องการสอบสวน การหาหลักฐานและที่
มูลความผิด การพิจารณาลักษณะแวดล้อมเพื่อชี้ว่ามีการกระทำผิดจริงหรือไม่ ซึ่งผู้ดำเนินการสอบสวน
ขั้นต้น คือ คณะกรรมาธิการศาสนา ศิลปะและวัฒนธรรม สภาผู้แทนราษฎร โดยมีนายเด่น ใต้มีนา เป็น
ประธาน ประเด็นนี้ผ่านสนใจตรงที่รัฐได้ถูกดึงเข้ามาเกี่ยวข้องกับประเด็นทางศาสนา ทั้งที่เรื่องนี้เป็นปัญหา
ภายในคณะสงฆ์กรณีนี้รัฐกำลังทำหน้าที่ในฐานะพุทธศาสนิกชนเหมือนรัฐในระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์
หรือว่ารัฐกำลังทำหน้าที่ในฐานะรัฐตามระบอบประชาธิปไตยซึ่งมีความเป็นกลางทางศาสนา เรื่องนี้อาจ
พิจารณาได้จากข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นเมื่อคดีเกี่ยวกับวัดพระธรรมกายถูกยกขึ้นพิจารณาในกระบวนการยุติ
ธรรมของรัฐเปรียบเทียบกับกรณีสันตติโคก มีข้อน่าสังเกตว่า ในบรรดาข้อกล่าวหาต่างๆ ที่มีต่อวัดพระ
ธรรมกายโดยเฉพาะอดีตเจ้าอาวาส รัฐเข้าเกี่ยวข้องได้เพียงข้อหาเดียวคือ การฉ้อโกงที่ดิน หรือไม่ก็ข้อหา
หลอกลวงประชาชน ซึ่งเป็นคดีอาญา ส่วนข้อหาอื่นๆ เช่น ข้อกล่าวหาเกี่ยวกับสตรีและการวัดคุณธรรม
ขั้นสูง อันเป็นความผิดร้ายแรงตามพระวินัยบัญญัติ กับเรื่องการตีความหลักธรรมนั้น รัฐไม่สามารถ
ดำเนินการเอาผิดได้ เนื่องจากข้อกล่าวหาเหล่านี้เกี่ยวเนื่องกับสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคลของพลเมือง จะ
เห็นว่า ความผิดร้ายแรงทางพระวินัยบางอย่าง รัฐในสมัยปัจจุบันไม่อาจยื่นมือเข้ามาเกี่ยวข้องได้เลยไม่ว่า
จะมีข้อเรียกร้องจากฝ่ายใดก็ตาม ในบริบทของสังคมสมัยใหม่ การเรียกร้องให้รัฐจัดการกับข้อกล่าว
หาทางศาสนานับวันจะมีข้อจำกัด บางเรื่องจะกลายเป็นความไม่ชอบธรรมหากรัฐเข้าไปเกี่ยวข้องเพราะ
ถือว่าเป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชน

เมื่อรัฐเข้าไปจัดการกับปัญหาเรื่องการตีความหลักธรรมไม่ได้ การระบอบอิทธิพลประเพณีจึงเป็น
ตกเป็นอำนาจของคณะสงฆ์โดยตรง สงฆ์จะต้องดำเนินการด้วยตนเองเป็นการภายใน แต่ปัญหาเกี่ยวกับ
พระธรรมวินัยที่เกิดขึ้นในสังคมไทย ไม่เคยปรากฏว่ามีการตัดสินความถูกต้องอย่างเป็นทางการจากมหา
เถรสมาคม ในฐานะองค์กรที่รับผิดชอบการปกครองสงฆ์ทั่วประเทศ ทั้งกรณีสันตติโคกและกรณีวัดพระ

ธรรมกาย ดูเหมือนจะมีการตีความถูกผิดอย่างเป็นวิชาการโดยบุคคลเพียงคนเดียวและเป็นบุคคลเดียวกันคือ พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต) ท่านได้ชี้ให้เห็นความไม่ถูกต้องทั้งสองกรณีโดยอ้างถึง**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลี แหล่งข้อมูลสำคัญทางพระธรรมวินัยของฝ่ายเถรวาทและพระสงฆ์ไทย เมื่อพระธรรมปิฎกได้ทำหน้าที่ของท่าน การถูกโต้แย้งหรือตอบโต้จากฝ่ายที่ถูกกล่าวหาที่เกิดขึ้นตามมาซึ่งสามารถจะเข้าใจได้ง่าย แต่ข้อแตกต่างระหว่างการโต้แย้งของฝ่ายสันติอโศกกับฝ่ายวัดพระธรรมกายคือ สันติอโศกโต้แย้งโดยอ้างถึงพระธรรมวินัยไม่เกี่ยวกับเรื่องส่วนบุคคล แต่การโต้แย้งจากฝ่ายธรรมกายกลับเป็นเรื่องส่วนบุคคลและไม่เกี่ยวข้องกับพระธรรมวินัย ที่น่าสนใจยิ่งกว่า ก็คือ คณะสงฆ์ที่ท่าน้ำที่ปากคลอง (มหาเถรสมาคม) และในฐานะผู้ทำหน้าที่รักษาอุดมการณ์ของพระพุทธศาสนา ไม่ได้ทำหน้าที่ที่ถูกตีความว่าเป็นทางการ ซึ่งจะเป็บรรทัดฐานการปฏิบัติอย่างถูกต้องสำหรับพุทธศาสนิกชนแต่ประการใดทั้งที่รู้ว่าข้อคำสอนบางประการของสำนักต่างๆ (ไม่เฉพาะสันติอโศกหรือธรรมกายเท่านั้น) เบี่ยงเบน ไม่สอดคล้องต่อหลักการของพระพุทธศาสนา กลายเป็นว่า**คณะสงฆ์ผู้ปกครองนั่นเองต้องอาศัยการวินิจฉัยชี้ขาดที่กระทำโดยปัจเจกบุคคลไปเป็นบรรทัดฐานในการดำเนินการทางกฎหมายต่อสำนักที่เป็นกรณี** ดังจะเห็นจากกรณีของสำนักสันติอโศก การดำเนินการขึ้นเด็ดขาดโดยมหาเถรสมาคมเกิดขึ้นหลังจากพระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต) ออกหนังสือปกขาว “**กรณีสันติอโศก**” ได้ไม่นาน³⁷ ต่างจากกรณีวัดพระธรรมกาย สิ่งที่พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต) ชี้ผิดชี้ถูกเกี่ยวกับวัดพระธรรมกาย แม้จะเป็นบรรทัดฐานให้ชาวพุทธทั่วไปได้ทำความเข้าใจพุทธศาสนาและวัดพระธรรมกาย คณะสงฆ์กลับลังเลที่จะใช้ “**กรณีธรรมกาย**” เป็นบรรทัดฐานดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งกับวัดพระธรรมกายอย่างเป็นรูปธรรม จนเมื่อมีการเรียกร้องให้ดำเนินการโดยผ่านรัฐบาล คณะสงฆ์จึงเริ่มต้นดำเนินการ และเมื่อเริ่มดำเนินการก็พบว่าระบบการทำงานของคณะสงฆ์ไร้ประสิทธิภาพ (อย่างน้อยก็ในสายตาชาวบ้าน) มึหน้าซ้ำ ยังถูกฝ่ายวัดพระ

³⁷ กรณีสันติอโศก จะพบว่ามหาเถรสมาคมได้มีการดำเนินการชำระอธิกรณ์อย่างเป็นระบบอย่างยิ่ง กล่าวคือ เมื่อมีการนำเรื่องเสนอต่อที่ประชุมมหาเถรสมาคม เมื่อวันที่ 20 ธันวาคม 2525 มหาเถรสมาคมได้ตั้งคณะทำงานขึ้นมา 3 คณะ คือ คณะทำงานด้านพระธรรมวินัย คณะทำงานด้านกฎหมาย และคณะทำงานด้านมวลชน เพื่อสืบหาข้อเท็จจริง เมื่อเห็นว่ามีการกระทำผิด ที่ประชุมมหาเถรสมาคมก็ได้ตั้งคณะกรรมการสงฆ์เพื่อรวบรวมข้อมูลเสนอต่อมหาเถรสมาคม คณะการกสงฆ์ประชุมกันได้มีมติถึง 4 ประการด้วยกัน เช่น มีมติขอให้มหาเถรสมาคมใช้อำนาจตามมาตรา 27 แห่งพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 บังคับให้สละสมณะเพศ ให้กลุ่มสันติอโศกที่บวชไม่ถูกต้องต้องการจะบวชใหม่ให้ถูกต้องเข้ารายงานตัวต่อคณะพระสังฆาธิการระดับจังหวัดขึ้นไป ให้ประกาศแก่พุทธบริษัทให้ทราบโดยทั่วกัน และให้กรมการศาสนาแจ้งแก่พระภิกษุสามเณรทั่วราชอาณาจักรให้ทราบข้อเท็จจริงโดยทั่วกันและมีให้คบค้าสมาคมกับสันติอโศก (โปรดดูใน “คำพิพากษา กรณีสันติอโศก,” *ทางเดิน* 2, 2540: 47-57.) นำประหลาดใจที่กระบวนการเช่นนี้มิได้ปรากฏให้เห็นในกรณีวัดพระธรรมกาย

ธรรมกายยื่นฟ้องต่อศาลเพื่อให้ระงับการดำเนินการดังกล่าว โดยอ้างว่ากระบวนการดำเนินการไม่ถูกต้อง³⁸

ผลกระทบของกรณีธรรมกายทำให้นักวิชาการชาวพุทธออกมาเรียกร้องให้คณะสงฆ์ทำสังคายนาพระธรรมวินัย เสรฐียพงษ์ วรรณปก มีเจตนาเปิดผนึกถึงมหาเถรสมาคม "กราบขอความกรุณาพระเถรานุเถระทั้งหลายเอาเป็นภาระธุระเร่งด่วนทำ "สังคายนาพระธรรมวินัย ชำระสะสาง "ทิจฐิ" (ความเห็นความเข้าใจพระพุทธรธรรม) ให้ถูกต้องตรงโดยทั่วกัน เพื่อความเจริญมั่นคงแห่งพระพุทธศาสนา"³⁹ การเรียกร้องนี้นอกจากตระหนักว่า คณะสงฆ์จำเป็นต้องมีบรรทัดฐานชัดเจนเกี่ยวกับพระธรรมวินัย ยังสะท้อนให้เห็นว่า การสังคายนาเป็น "มาตรการ" สำคัญที่ชาวพุทธเชื่อว่าจะสามารถใช้เป็นบรรทัดฐานเกี่ยวกับพระธรรมวินัย นำเสียดายที่คณะสงฆ์เองก็ไม่ทราบว่าจะพัฒนาวิธีการสังคายนาให้เป็นระบบ หรือเป็นกระบวนการที่มีมาตรฐานเพื่อรักษาพระธรรมวินัยได้อย่างไร เพราะความเข้าใจเกี่ยวกับการสังคายนาจำกัดอยู่เพียงว่าเป็นการตรวจชำระ**พระไตรปิฎก** ซึ่งอาจจะมิอะไรผิดพลาดตกหล่นตามกาลเวลา หากมิได้ตีความว่าเป็น "กระบวนการปรับระบบความรู้หรือองค์ความรู้ทางพระธรรมวินัย" ของคณะสงฆ์โดยรวม ถ้าหากมิได้ตีความว่า การสังคายนาเป็นแนวทาง หรือวิธีการหา "กรอบอ้างอิง" ที่เป็นมาตรฐานเดียวกันเพื่อเป็นเครื่องมือในการวินิจฉัยปัญหาเมื่อเผชิญกับสถานการณ์ใหม่ทั้งในปัจจุบันและอนาคต และหากเข้าใจการสังคายนาว่าเป็นเพียงการ "แค้นหัวตะ"⁴⁰ เพื่อช่วยให้ตัวอักษรบนใบลานชัดเจนขึ้นอ่านเข้าใจขึ้นเท่านั้น ก็ยากที่คณะสงฆ์จะมองเห็นความสำคัญและบทบาทของการสังคายนาในสถานการณ์ปัจจุบัน

³⁸ มีข้อแตกต่างที่น่าสังเกตบางประการเกี่ยวกับความกระตือรือร้นของคณะสงฆ์ในการชำระความผิดของพระโพธิรักษ์กับพระธัมมชโย กล่าวคือ การตั้งคณะทำงานขึ้นมาสอบสวนพระโพธิรักษ์นั้น มุ่งจะ "เอาผิด" มากกว่าจะทำด้วยความเป็นกลาง โดยที่คณะสงฆ์ไม่กังวลว่า คณะสันติอโศกจะแยกตัวออกไปจากคณะสงฆ์หรือไม่ เพราะอย่างไรเสียคณะสันติอโศกก็ได้ประกาศแยกตัวออกไปแล้ว การขับไล่ (ปัพพชาณียกรรม) ทั้งคณะดูจะง่ายกว่า แต่คณะสงฆ์ (รวมทั้งนักวิชาการชาวพุทธ) ค่อนข้างกังวลใจเกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้นกับพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะคณะสงฆ์ หากวัดธรรมกายประกาศแยกตัวออกไป การดำเนินการเพื่อ "แยก" พระธัมมชโยออกจาก วัดพระธรรมกาย (ในฐานะกลุ่มหรือขบวนการใหม่ทางศาสนา) แล้วพิจารณาเอาผิดเฉพาะพระธัมมชโย โดยรักษาวัดพระธรรมกายไว้นั้น สร้างความยุ่งยากในการดำเนินการพอสมควร อย่างไรก็ตาม พระธัมมชโย ดูจะได้เปรียบพระโพธิรักษ์ตรงที่คณะสงฆ์ไม่ได้ "จ้าง" จะเอาผิดตั้งแต่แรก การดำเนินการของคณะสงฆ์ก็จึงดำเนินไปอย่างล่าช้า ไม่รวดเร็วเหมือนกรณีสันติอโศก

³⁹ เสรฐียพงษ์ วรรณปก, "เจตนาเปิดผนึก ถึงมหาเถรสมาคม องค์การปกครองสูงสุดแห่งคณะสงฆ์ไทย," *บทเรียนชาวพุทธจากกรณีธรรมกาย* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สหธรรมิก, 2542), หน้า 68-75.

⁴⁰ คำว่า "แค้นหัวตะ" เป็นคำพูดที่ผู้รู้เรื่องการสังคายนาที่เกิดขึ้นในต้นรัตนโกสินทร์ หมายความว่า อักษรค กับอักษร ด เมื่อเขียนด้วยตัวอักษรขอม มีลักษณะใกล้เคียงกัน ถ้าจะให้ชัดเจนเวลาเขียนตัว ค จะต้องมิขมวดหัว การสอบทานตัวไหนไม่ชัด ก็เติมขมวดหัวเสียให้ชัด (สุชีพ ปุญญานุภาพ, *พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน*, หน้า 17-18.)

มีการเรียกร้องให้คณะสงฆ์ทำสังคายนาเกิดขึ้นหลายครั้งในสังคมไทย แต่การสังคายนาครั้งล่าสุดในประเทศไทย (พ.ศ. 2530) ก็ยังเป็นเพียง “การตรวจชำระพระไตรปิฎก” ซึ่งไม่ได้ใหม่อะไรนอกจากหนังสือพระไตรปิฎกชุดใหม่ มีหน้าสำนักวิชาการชาวพุทธไม่ชอบใจจะใช้ชุดนี้อ้างอิงในงานเขียนเสียอีก เพราะเป็นการชำระตัวหนังสือไม่ใช่การชำระ “ความเข้าใจ” ของพระสงฆ์และชาวพุทธโดยทั่วไป อนึ่ง การหาความหมายของการสังคายนา ก็ยังไม่เคยปรากฏอย่างจริงจัง ไม่ว่าจะโดยนักวิชาการชาวพุทธหรือใครก็ตามที่เรียกร้องให้มีการสังคายนาพระธรรมวินัย คณะสงฆ์ผู้ปกครองจึงไม่ได้เห็นความสำคัญของการสังคายนาในฐานะเครื่องมือสำคัญที่จะให้บรรทัดฐานอย่างเป็นทางการสำหรับการกำหนด “ขอบเขตและความหมาย” ของพระธรรมวินัยตามจารีตของเถรวาท เป็นมาตรฐานกำหนด “ความจริง” ที่พระพุทธเจ้าได้ทรงประกาศไว้และสืบทอดรักษามาโดยพระเถระในอดีต ผู้เขียนคิดว่า การสังคายนาพระธรรมวินัยที่นักวิชาการชาวพุทธอย่างเสฐียรพงษ์ วรรณปก เรียกร้องนั้นไม่ใช่การสังคายนาในความหมาย “แต่มหัวตะ” แน่นนอน เพราะในการจะชำระสะสางทักสิริก็ต้องเริ่มต้นตั้งแต่สะสางความเห็นโดยรวมของคณะสงฆ์เองก่อน จากนั้นจึงพิจารณาว่าทักสิริใดควรหรือไม่ควรที่คณะสงฆ์จะให้การรับรอง ความเห็นที่คณะสงฆ์ไม่รับรองก็ต้องถูกขจัดออกไปจากสังฆมณฑลด้วยวิธีการอันสร้างสรรค์ (แต่ไม่ใช่ขจัดหรือจำกัดกลุ่มบุคคลในด้านสิทธิเสรีภาพทางสังคม) ถ้าหากคิดว่าการสังคายนาเป็นเพียงการแต่มหัวตะหรือการชำระตัวหนังสือโดยที่ผู้ชำระเองก็ไม่เข้าใจความหมายอันแท้จริงของข้อความ ก็ไม่พึงคาดหวังผลอะไรที่จะมีขึ้นจากการสังคายนา การทำหรือการไม่ทำสังคายนา ก็ไม่ได้ทำให้สภาพการณ์คณะสงฆ์โดยรวมต่างไปจากเดิมนัก

การสังคายนาในฐานะการแสวงหา “ความเห็นร่วม” เกี่ยวกับพระธรรมวินัย

การที่พระธรรมปิฎกเรียกร้องให้คณะสงฆ์ตั้งคณะกรรมการเร่งระงับวิวาทาธิกรณ์ และเสฐียรพงษ์ วรรณปก พร้อมทั้งชาวพุทธคนอื่นๆ เรียกร้องให้ทำสังคายนาพระธรรมวินัยด้วยเหตุผลอันเกี่ยวเนื่องกับวัดพระธรรมกาย จะเป็นที่ยอมรับของวัดพระธรรมกายหรือไม่ก็ตาม ผู้เขียนคิดว่า กรณีธรรมกายสะท้อนปัญหา 3 ประการที่มีเหตุผลเพียงพอที่จะผลักดันให้คณะสงฆ์จัดทำสังคายนาได้ คือ (1) ปัญหาที่ว่า “พระไตรปิฎกภาษาบาลี” มีความสมบูรณ์พอที่จะใช้เป็นกรอบอ้างอิงเกี่ยวกับพระธรรมวินัยของพระสงฆ์ไทยได้หรือไม่ (2) ปัญหาข้อขัดแย้งทางพระธรรมวินัยที่เกิดขึ้นในวงการคณะสงฆ์ ถ้าจำเป็นต้องมีการตัดสิน ควรจะตัดสินโดยใช้อะไรเป็นเกณฑ์ (3) ถ้าไม่มีเกณฑ์ตัดสินใดสามารถใช้ได้โดยไม่มีข้อโต้แย้ง คณะสงฆ์จะมีวิธีการใดบ้างในการช่วยให้ข้อขัดแย้งดังกล่าวยุติ

จากกรณีธรรมกายเราพบว่า มหาเถรสมาคมในฐานะตัวแทนของพระสงฆ์ทั้งหมดไม่มีกรอบคิดที่ชัดเจนเกี่ยวกับพระธรรมวินัย หรือไม่ก็งัดใจที่จะลืมหอบังติกล่าวไว้ชั่วคราว เมื่อทั้งกรอบเสียแล้วการจะดำเนินการใดๆ ก็ไม่ลืมนัด ตอบคำถามสาธารณชนไม่ได้ หรือให้คำตอบได้อย่างไม่น่าพอใจเท่าที่ควรจะเป็น การทำนิกหกรรม (การลงโทษ) พระธัมมชโยโดยการปลดจากตำแหน่งเจ้าอาวาสนั้น คณะสงฆ์ไม่ได้เข้าไปแตะหัวใจของปัญหาเกี่ยวกับพระธรรมวินัยอย่างแท้จริง เพราะกรณีความผิดของพระธัมมชโย

เป็นปัญหาเฉพาะบุคคล แต่ปัญหาเรื่องการตีความพระนิพพาน ซึ่งเป็นปัญหาลึกที่กระทบต่อคติความเชื่อและแนวความคิดทางพุทธปรัชญานั้น มหาเถรสมาคมกลับไม่ให้ความสำคัญเท่าที่ควร

ท่ามกลางความขัดแย้งเกี่ยวกับพระธรรมวินัยไม่ว่ากรณีสันติโคกหรือธรรมกาย พระธรรมปิฎก ดูจะตระหนักในฐานะหน้าที่ของตนและมองเห็นหัวใจของปัญหามากกว่าบรรดาพระสงฆ์รูปอื่นใดในยุคสมัยเดียวกัน ทุกครั้งที่เกิดกรณีที่มีผลกระทบต่อความบริสุทธิ์ของพุทธศาสนา (เถรวาท) ท่านจะให้ "กรอบความคิด" ที่สำคัญเพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับพระธรรมวินัย ด้วยความตระหนักในปัญหาและหน้าที่ของพระธรรมปิฎก หนังสือสำคัญ 2 เล่มคือ *"กรณีสันติโคก"*⁴¹ และ *"กรณีธรรมกาย"* จึงเกิดขึ้นมา (ซึ่งผู้เขียนคิดว่า) เพื่อวัตถุประสงค์อย่างน้อย 2 ประการคือ (1) เพื่อกำหนด "กรอบความคิด" ที่ถูกต้องเกี่ยวกับพระธรรมวินัย (ในระยะยาว) (2) เพื่อให้กรอบดังกล่าวเป็นเครื่องมือในการพิจารณาคำสอนที่ท่านเห็นว่าเป็นปัญหาเฉพาะหน้า⁴²

สิ่งที่กำหนดกรอบคิดเกี่ยวกับพระธรรมวินัยของพระสงฆ์ฝ่ายเถรวาทคือ *"พระไตรปิฎก"* โดยเฉพาะฉบับภาษาบาลี *พระไตรปิฎก* ภาษาบาลีจึงเป็น "กรอบอ้างอิง" ของหนังสือ *"กรณีสันติโคก"* และ *"กรณีธรรมกาย"* อีกชั้นหนึ่ง เราจะใช้หนังสือ *"กรณีสันติโคก"* หรือ *"กรณีธรรมกาย"* เป็นกรอบอ้างอิงเกี่ยวกับพระธรรมวินัยได้ก็ต่อเมื่อไม่ขัดแย้งกับ *พระไตรปิฎก* ไม่ใช่เพราะว่าเป็นข้อวินิจฉัยจากพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) ซึ่งท่านก็ตระหนักในเรื่องนี้ดี เนื่องจากความคิดที่ได้จาก *พระไตรปิฎก* นั้นต้องผ่านการตีความ การตีความใดๆ ก็อาจถูกโต้แย้งได้ด้วยการตีความเช่นเดียวกัน การโต้แย้งจึงอาจทำได้ด้วยการแสดงให้เห็นว่าการตีความ *พระไตรปิฎก* ของฝ่ายตรงข้ามไม่สอดคล้องกับ *พระไตรปิฎก* และแสดงให้เห็นว่าฝ่ายตนตีความ *พระไตรปิฎก* ได้ถูกต้อง มีหลักฐานรองรับ สันติโคกไม่ได้โต้แย้งว่าพระธรรมปิฎกเข้าใจพระธรรมวินัยผิดพลาด แต่โต้แย้งในลักษณะที่แสดงให้เห็นว่า ฝ่ายสันติโคกเข้าใจพระธรรมวินัยถูกต้อง การตีความภาษาบาลีก็ถูกต้อง แม้จะไม่ใช่ไปตามกฏบาลีไวยากรณ์ ทั้งแสดงให้เห็นว่าฝ่ายสันติโคกประพฤติตามพระธรรมวินัยอย่างถูกต้องและเคร่งครัดกว่าพระสงฆ์เดิม⁴³ แต่ฝ่ายวัดพระธรรมกายไปไกลกว่าสันติโคก กล่าวคือ ไม่ได้แย้งว่าฝ่ายตนประพฤติปฏิบัติดีกว่าพระสงฆ์ฝ่ายหลัก และเนื่องจากวัดพระธรรมกาย (โดยเฉพาะวัดพระธรรมกาย จังหวัดปทุมธานี) มีความเชื่อและวิธี

⁴¹ ผู้สนใจโปรดดู พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), *กรณีสันติโคก* (กรุงเทพฯ : อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป, 2531).

⁴² โปรดดูใน "คำปรารภ" *กรณีธรรมกาย* (ฉบับขยายความ)

⁴³ โปรดดูรายละเอียดใน ว. ชัยภักดิ์, (นามแฝง), *วิเคราะห์พระเทพเวที กรณีโพธิ์รักษ์* (กรุงเทพฯ: บริษัท ฟ้าอภัย จำกัด, 2533). และ ภูมิพินนา, (นามแฝง), *วิปริตธรรมวินัย ใครกันแน่ ?* (กรุงเทพฯ: บริษัท ฟ้าอภัย จำกัด, 2534).

ปฏิบัติบางอย่างที่ไม่สามารถหาข้อความใน**พระไตรปิฎก**บาลีรองรับได้อย่างตรงไปตรงมา⁴⁴ ดังนั้น แทนที่จะบอกว่า การตีความของพระธรรมปิฎกไม่ตรงกับ**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลี ก็พยายามแสดงเหตุผลเพื่อให้คนทั่วไปเชื่อว่า **“พระไตรปิฎก ฉบับภาษาบาลี”** ใช้เป็น **“กรอบอ้างอิง”** ไม่ได้ หากแต่ต้องอาศัยประสบการณ์พระสงฆ์นักปฏิบัติจำนวนหนึ่งเป็นเครื่องรองรับ กรณีวัดพระธรรมกายจึงซับซ้อนขึ้นไปอีก กล่าวคือ นอกจากจะมีปัญหาว่า เราควรจะใช้อะไรเป็นมาตรฐานในการตัดสินความถูกต้องของความเชื่อเกี่ยวกับพระธรรมวินัย ซึ่งวัดพระธรรมกายเสนอให้ใช้ประสบการณ์หรือผลแห่งการปฏิบัติธรรมของบูรพาจารย์เป็นเกณฑ์หลักในการตัดสิน แต่พระธรรมปิฎกเสนอให้ใช้ **“ข้อความ”** จาก**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลีเป็นเกณฑ์ ก็ยังมีปัญหาอีกชั้นหนึ่งว่า **“พระไตรปิฎก**ภาษาบาลีเป็นกรอบอ้างอิงที่เพียงพอเกี่ยวกับพระธรรมวินัยได้หรือไม่” สิ่งที่ยอมรับกันนานพอๆ กับประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาเถรวาทคือ **พระไตรปิฎก**ฉบับภาษาบาลี เป็นสิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธได้ในเรื่องของความถูกต้อง บัดนี้ได้ถูกท้าทายความศักดิ์สิทธิ์จากวัดพระธรรมกายเสียแล้ว ฝ่ายธรรมกายกล่าวว่า**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลี**“ไม่สมบูรณ์”** พอดีอธิบาย **“ความเป็นจริง”** ที่ผู้ค้นพบวิชชาธรรมกายเปิดเผย แม้การปฏิเสธ**พระไตรปิฎก**ของฝ่ายธรรมกายไม่ได้ไกลจนสุดขั้วอย่างนิกายมหาสังฆิกะ กล่าวคือ นิกายมหาสังฆิกะปฏิเสธทั้ง **“ประวัติศาสตร์”** และ **“ศักยภาพแห่งการรู้แจ้งของพระอรหันต์”** ที่รับถ่ายทอดความรู้จากพระพุทธเจ้าในประวัติศาสตร์ วัดพระธรรมกายยังไม่ถึงกับปฏิเสธศักยภาพของพระอรหันต์ แต่สงสัยว่าน่าจะมีปัญหาทางเทคนิคในการรวบรวม**พระไตรปิฎก** แต่การปฏิเสธความสมบูรณ์ของ**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลีก็มีนัยสำคัญที่แสดงให้เห็นการไม่ยอมรับ **“ประวัติศาสตร์อันศักดิ์สิทธิ์”** ที่ฝ่ายเถรวาทถือเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งยวดด้วยเช่นกัน⁴⁵ ปัญหาจากกรณีธรรมกายไปไกลเกินกว่าเรื่องว่า **“ควรใช้เกณฑ์อะไรตัดสินความถูกต้องของพระธรรมวินัย”** กล่าวคือ ฝ่ายธรรมกายพยายามแสดงให้เห็นว่า **พระไตรปิฎก**ภาษาบาลี **“ไม่เพียงพอ”** ที่จะใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินความถูกต้องของพระธรรมวินัย เพราะฉะนั้น ปัญหาจึงไม่ใช่เพียงว่าจะใช้เกณฑ์อะไรตัดสินความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับพระธรรมวินัย แต่ยังมีเรื่องการปฏิเสธความสมบูรณ์ของคัมภีร์สำคัญที่สุดที่เถรวาทยึดถืออีกด้วย เรื่องนี้น่าจะเป็นสิ่งที่มหาเถรสมาคมควรตระหนักอย่างยิ่ง เนื่องจากการปฏิเสธความสมบูรณ์**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลีมีความหมายเท่ากับปฏิเสธ **“หลักการเกี่ยวกับพระธรรมวินัย”** ผู้เขียนคิดว่า **“ข้อความ”** ใน**พระไตรปิฎก**นั้นมิใช่เป็นเพียงตัวอักษร แต่ยังมีสถานะเป็น **“ความเห็นร่วม”** หรือ **“ข้อตกลง”** ของเถรวาท ซึ่งถูกใช้เป็นกรอบคิดเกี่ยวกับพระธรรมวินัยตลอดมา การปฏิเสธความสมบูรณ์ของ**พระไตรปิฎก**จึงเท่ากับการปฏิเสธ**“ความเห็นร่วม”** ที่พระเถระในอดีตได้ตกลงร่วมกันว่า ถูกต้อง เป็นจริง ดังนั้น ประเด็นปัญหาปัจจุบันจึงมีอยู่ว่า **พระไตรปิฎก**ภาษาบาลีเป็นคัมภีร์ที่สมบูรณ์เพียงพอจะยอมรับได้หรือไม่

⁴⁴ โปรดดูใน อภิญา เพื่อพุทธกุล “ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่ : ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย,” **พุทธศาสนศึกษา** 5 (มกราคม – เมษายน 2541). โดยเฉพาะบทที่ 3-4

⁴⁵ ดูเหมือนว่า พระธรรมปิฎกจะเป็นพระเถระรูปเดียวที่มองเห็นแต่แรกว่า การปฏิเสธ**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลีมีนัยสำคัญอย่างยิ่งต่อการเป็นเถรวาท โปรดดู **กรณีธรรมกาย** หน้า 96-98.

เพื่อแก้ปัญหาในประเด็นที่หนึ่ง ไม่จำเป็นว่าคณะสงฆ์จะต้องทำสังคายนาเสมอไป เพราะเป็นที่ชัดเจนอยู่แล้วว่า **พระไตรปิฎกภาษาบาลี** เป็นคัมภีร์สำคัญของคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาท แต่เมื่อเกิดกรณีขึ้นมาก็ต้องแสดงความชัดเจนให้ชาวพุทธทั่วไปได้ทราบว่า คำกล่าวที่แสดงความไม่เชื่อถือในความสมบูรณ์ของ**พระไตรปิฎกภาษาบาลี**นั้นเป็นสิ่งที่คณะสงฆ์ยอมรับไม่ได้ คณะสงฆ์ต้องยืนยันจุดยืนนี้โดยการประกาศอย่างเป็นทางการ การประกาศว่า **"พระไตรปิฎกภาษาบาลีสมบูรณ์เพียงพอ"** แต่แสดงให้เห็นชัดเจนไม่ได้ว่า**พระไตรปิฎกภาษาบาลี**สมบูรณ์เพียงพอจริง ฝ่ายที่ปฏิเสธ**พระไตรปิฎกภาษาบาลี**ก็คงไม่ยอมรับคำประกาศของคณะสงฆ์ ดังนั้น คณะสงฆ์ต้องแสดงให้เห็นชัดเจนด้วยว่า**พระไตรปิฎกภาษาบาลี**เพียงพอจริงๆ

ส่วนข้อขัดแย้งเรื่องเกณฑ์ตัดสินพระธรรมวินัยที่สะท้อนจากกรณีวัดพระธรรมกาย เมื่อพิจารณาจากมุมมองทางปรัชญาโดยเฉพาะจากมุมมองของญาณวิทยาแบบตะวันตกแล้ว ไม่ว่าจะใช้ประสบการณ์ส่วนบุคคลคือผลของการปฏิบัติธรรม หรือใช้ข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์ ก็มีปัญหาคู่กันทั้งนั้น กล่าวคือ ถ้าใช้ "ข้อความ" ก็ต้องมีการตีความข้อความดังกล่าว ซึ่งไม่มีใครบอกได้ว่า การตีความแบบใดถูกต้องเป็นจริงที่สุด ถ้าใช้เกณฑ์ที่สอง กล่าวคือ ประสบการณ์ของผู้ปฏิบัติธรรม ปัญหาก็จะอยู่ที่ว่า เราจะตัดสินได้อย่างไรว่า ประสบการณ์ของใครถูกต้องที่สุด เพราะเมื่อเราบอกว่าประสบการณ์ของบุคคลใดบุคคลหนึ่งที่เรารู้จักถูกต้องที่สุด จะมีสมมติฐานอยู่สองประการซึ่งพิสูจน์ให้สาธารณชนประจักษ์ชัดไม่ได้ คือ (1) ประสบการณ์ที่ถูกต้องที่สุดจะต้องเป็นประสบการณ์ของพระพุทธเจ้า ของพระอรหันต์ หรือผู้บรรลุธรรมขั้นสูงสุด (2) เราได้อย่างถูกต้องแล้วว่าบุคคลคนนั้นเป็นผู้บรรลุธรรมขั้นสูงสุด ซึ่งก็หมายความว่าเราจะต้องเป็นบุคคลที่บรรลุธรรมขั้นสูงสุดแล้วเช่นกัน

การใช้เกณฑ์ทั้งสองอย่างมีปัญหาเชิงญาณวิทยาด้วยกันทั้งคู่ แต่วิธีที่สองมีปัญหามากกว่า เพราะในทางปฏิบัติ เราไม่มีทางพิสูจน์ให้บุคคลอื่นที่ยังไม่บรรลุธรรมในขั้นเดียวกันประจักษ์แจ้งในประสบการณ์ชนิดเดียวกันได้ ส่วนการใช้เกณฑ์แรก แม้มีปัญหาเหมือนกันแต่มีทางออกที่พอจะยอมรับได้ เพราะแทนที่จะใช้ "ความเป็นจริง" ที่เราไม่รู้ว่าคืออะไรแน่เป็น "กรอบอ้างอิง" ก็ใช้ข้อความใน**พระไตรปิฎก**นั้นแหละเป็นกรอบอ้างอิง เหตุผลก็เพราะว่า ข้อความใน**พระไตรปิฎก**นั้นมีฐานะเป็น "ประสบการณ์" ทั้งของพระพุทธเจ้าและของบรรดาพระสาวก ซึ่งพระเถระในอดีตได้รวบรวมไว้ โดยยึดถือร่วมกันว่า "เป็นจริง" **พระไตรปิฎก**แตกต่างจากประสบการณ์ของ "ปัจเจกบุคคล" ในแง่ที่เป็น "ประสบการณ์ร่วม" และผ่านกระบวนการบางอย่างที่คณะสงฆ์ยอมรับว่าดี ถูกต้อง และควรยึดถือเป็นแบบอย่าง การใช้**พระไตรปิฎก**เป็นกรอบอ้างอิงต่างจากการอ้างอิง "ความเป็นจริง" ตรงที่มีกระบวนการที่นำมาซึ่งความเห็นร่วมกันว่า อะไรคือความหมายที่ยอมรับได้ของข้อความ แม้จะมีปัญหาเรื่องวัจนของการตีความ แต่ก็น่าจะเป็นทางออกที่เป็นไปได้มากที่สุดในสถานการณ์ปัจจุบัน

ปัญหาที่เกิดขึ้นและมักจะนำไปสู่การแตกแยกกันของคณะสงฆ์ก็คือ ความเห็นที่แตกต่างกันจนถึงระดับที่ก่อความขัดแย้ง ความเห็นที่ต่างกันเกี่ยวกับพระธรรมวินัยไม่เพียงแต่จะก่อผลกระทบโดยตรง

แก่พระสงฆ์กล่าวคือ อาจจะไปสู่การแตกแยกเป็นคณะสงฆ์ ซึ่งถือเป็นอาบัติหนัก (ความผิดร้ายแรง) ตามวินัยบัญญัติ พระวินัยปริบทโทษภิกษุที่ก่อความแตกแยกในสงฆ์หรือสังฆเภทด้วยอาบัติสังฆาทิเสส ต้องประพฤติดวัตรทรามตนจึงจะพ้นจากความผิด⁴⁶ ยิ่งก่อนผลแก่ฆราวาสด้วย เพราะวาทะประกอบของ พุทธบริษัทประกอบด้วยบริษัท 4 คืออุบาสก อุบาสิกา (กลุ่มฆราวาส) และภิกษุ ภิกษุณี (กลุ่มบรรพชิต) ทั้งสองนี้ต้องอิงอาศัยกัน การแตกกันของพระสงฆ์อาจมีผลทำให้เกิดความแตกแยกในพุทธบริษัทกลุ่ม ฆราวาสได้ด้วยเช่นกัน ถ้าหากมีความเห็นซึ่งขัดแย้งกันโดยตรงเกิดขึ้น ย่อมไม่มีผลดีต่อพระพุทธศาสนา โดยรวม ในทางกลับกัน เพื่อไม่ให้เกิดการแตกแยกกันเช่นนั้นจำเป็นต้องมีความเห็นร่วมกันในหมู่พุทธบริษัท ในแง่หลักการแล้ว การมีความเห็นร่วมกันแสดงถึงความเป็นเอกภาพระหว่างชุมชนและความเห็นร่วมกันนั่นเองก็เป็นปัจจัยที่จะสร้างเอกภาพระหว่างกันให้เกิดขึ้น ความเห็นร่วมกันในที่นี้ ไม่ใช่จะหมายถึง การมีความเห็นร่วมกันหรือตกลงกันได้ในเรื่องเกณฑ์ตัดสินพระธรรมวินัยเท่านั้น แต่จะรวมถึงการมีความเห็นร่วมกันเกี่ยวกับการตีความพระธรรมวินัยในเรื่องต่างๆ ด้วย แม้กระทั่งการจะแสดงให้เห็นว่า **พระไตรปิฎก** ภาษาบาลีเป็นเกณฑ์มาตรฐานเพียงพอที่จะให้ตรวจสอบประสบการณ์ทางธรรมได้จริงนั้นก็ต้องเกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ด้วย ดังนั้นเมื่อผู้เขียนกล่าวถึงการแสวงหาความเห็นร่วมกันในที่นี้จึงครอบคลุม ปัญหาพระธรรมวินัยที่สำคัญทั้งในแง่ตัวเนื้อหาพระธรรมวินัยและเกณฑ์ตัดสินพระธรรมวินัย ปัญหาอย่างหนึ่งที่อาจเกิดขึ้นก็คือเมื่อมีพุทธบริษัทกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอ้างอำนาจเหนือกว่ากลุ่มอื่นๆ ในการกำหนดความเห็นหรือแนวคิดคำสอนตามความต้องการของฝ่ายตนเท่านั้น การมีความเห็นร่วมในลักษณะกดทับด้วยอำนาจเช่นนี้ย่อมจะก่อให้เกิดการรวมศูนย์การตีความพระธรรมวินัย ดังนั้น เพื่อไม่ให้มีบุคคลใดบุคคลหนึ่งหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอ้างสิทธิเหนือกลุ่มอื่นและก่อให้เกิดการผูกขาดการตีความคำสอนแต่เพียงผู้เดียว กระบวนการที่จะได้มาซึ่งความเห็นร่วมกันนั้นก็ต้องเป็นกระบวนการที่พุทธบริษัทเห็นว่าเป็นกระบวนการที่มีมาตรฐาน ซึ่งผู้เขียนมองว่า กระบวนการดังกล่าวนี้ก็ดำรงอยู่ในจารีตของพระพุทธศาสนาดังแต่ยุคเริ่มแรกแล้วคือ กระบวนการที่เรียกว่าการสังคายนานั่นเอง

ความจำเป็นในการแสวงหาความเห็นร่วมกันเกี่ยวกับพระธรรมวินัยเป็นเงื่อนไขสำคัญที่สุดที่นำไปสู่กระบวนการสังคายนาพระธรรมวินัย เนื่องจากการใช้เกณฑ์ตัดสินที่อิงอาศัยปัจเจกบุคคลทางศาสนา เป็นสิ่งที่สามารถตั้งข้อสงสัยได้ และตามหลักการปกครองที่มีพุทธาณุญาตไว้ พระพุทธเจ้าทรงพระสงฆ์ขึ้นเป็นใหญ่ในกิจทั้งปวง "ความเป็นสงฆ์" ถูกกำหนดให้มีสถานะเหนือความเป็น "ปัจเจกบุคคล" โดยเฉพาะเรื่องการระงับอธิกรณ์เกี่ยวกับพระธรรมวินัย ทรงมีบรมพุทธาณุญาตให้ดำเนินการโดยมติสงฆ์ (วินย.6/665, 672-674)⁴⁷ อาจตีความได้ว่าการมีพุทธาณุญาตเช่นนี้ ก็เพื่อให้อธิกรณ์ที่เกิดขึ้นยุติได้ภายใต้

⁴⁶ ดู **วินัยปิฎก เล่ม 1** (เศรษฐกัณฑ์ ลิกขาบทที่ 11 – 12) หรือ สุชีพ ปุญญานุภาพ, **อวัจนี**, หน้า 151-152.

⁴⁷ ใน**พระไตรปิฎก** เล่ม 6/672 สมถขันธกะ พระอรรถกถาจารย์อ้างพระพุทธพจน์ไว้ดังนี้

"ความเห็นร่วม" หรือ "ข้อตกลงร่วมกัน" (agreement) ภายในชุมชนคณะสงฆ์เอง ในการปกครอง คณะสงฆ์จำเป็นต้องมี "การตกลงกัน" หรือ "ความเห็นร่วม" เกี่ยวกับพระธรรมวินัยเพื่อใช้เป็นบรรทัดฐานในการตัดสินใจตัดสินความถูกผิดของสถานการณ์เฉพาะหน้า มิฉะนั้นแล้วสังคมสงฆ์ก็จะไร้ระเบียบแบบแผน การประพฤติปฏิบัติโดยทั่วไปก็อาจจะแตกต่างกันจนไม่รู้ว่าจะอะไรคือสิ่งที่ควรยึดถือปฏิบัติอย่างแท้จริง ข้อบกพร่องเกี่ยวกับการตกลงกันภายใต้ความเห็นหรือการตกลงร่วมกันนี้อยู่ที่สถานภาพของตัว "ความเห็นร่วม" นั้นเอง "ความเห็นร่วม" มีสถานะ "เสมือน" ความจริง แต่เป็น "ความจริงแท้" หรือไม่ ปัจจุบันยังไม่มีคำอธิบายที่น่าพอใจ ในเชิงปรัชญา เราจะตัดสินให้เด็ดขาดลงไปเสียทีเดียวไม่ได้ว่า "ความเห็นร่วม" มีสถานะเทียบเท่า "ความเป็นจริง" หรือไม่ เนื่องจากความสัมพันธ์เชิงอภิปรายระหว่าง "ความเห็นร่วม" กับ "ความเป็นจริง" เป็นเรื่องที่มีนัยธรรมด่าเข้าไปเกี่ยวข้องตัดสินได้ยาก (เพราะปัญหาเรื่องการรับรู้ที่จำกัดของมนุษย์) ดูเหมือนพุทธศาสนาเองก็ตระหนักในปัญหานี้และถือว่า ความจริงที่ตรงกับความเป็นจริงนั้นไม่เกี่ยวกับการตกลงกันระหว่างชุมชน (ปรมาตมสัจจะ) แต่ความเห็นร่วมเป็น "ความเชื่อ" เกี่ยวกับความจริงที่ชุมชนจะสามารถยอมรับร่วมกันได้ (สมมติสัจจะ) ความเห็นร่วมจึงอาจเปลี่ยนแปลงได้ แต่ความจริงเปลี่ยนแปลงไม่ได้⁴⁸ ทศณะเกี่ยวกับธรรมชาติของความจริงดังกล่าวนี้ น่าจะสัมพันธ์กับข้อบัญญัติ

"ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุทั้งหลายในธรรมวินัยนี้ย่อมวิวาทกันว่า (1) นี่เป็นธรรม นี่ไม่เป็นธรรม (2) นี่เป็นวินัย นี่ไม่เป็นวินัย (3) นี่พระศาสดาตรัสภายิตไว้ นี่พระศาสดาไม่ได้ตรัสภายิตไว้ ฯลฯ

ดูกรภิกษุทั้งหลาย หากภิกษุนั้นสามารถระงับอธิกรณ์นั้นได้ นี้เรียกว่า อธิกรณ์ระงับแล้ว ระงับด้วยอะไร ด้วยสัมมุขวินัย ในสัมมุขวินัยนั้น มีอะไรบ้าง มีความพร้อมหน้าสงฆ์ ความพร้อมหน้าธรรม ความพร้อมหน้าวินัย ความพร้อมหน้าบุคคล

ก็ความพร้อมหน้าสงฆ์ ในสัมมุขวินัยนั้นอย่างไร คือ ภิกษุผู้เข้ากรรมมีจำนวนเท่าไร ภิกษุเหล่านั้นมาประชุมกัน นำอันตะ ของผู้ควรจันตะมา ผู้อยู่พร้อมหน้ากันไม่คัดค้าน นี้ชื่อว่าความพร้อมหน้าสงฆ์ในสัมมุขวินัยนั้น

ก็ความพร้อมหน้าธรรม ความพร้อมหน้าวินัย ในสัมมุขวินัยนั้นอย่างไร คืออธิกรณ์นั้นระงับโดยธรรม โดยวินัย และโดยสัตตภูศาสน์ใด นี้ชื่อว่า ความพร้อมหน้าธรรมความพร้อมหน้าวินัย ในสัมมุขวินัยนั้น

ก็ความพร้อมหน้าบุคคลในสัมมุขวินัยนั้นอย่างไร คือโจทย์และจำเลยทั้งสอง เป็นคู่ต่อสู้ในคดีอยู่พร้อมหน้ากัน นี้ชื่อว่าความพร้อมหน้าบุคคลในสัมมุขวินัยนั้น

ภิกษุทั้งหลาย หากอธิกรณ์ระงับอย่างนี้ ผู้ทำรื้อฟื้นเป็นปาจิตติยที่รื้อฟื้น ผู้ให้ฉันทะติเตียน เป็นปาจิตติยที่ติเตียน"

⁴⁸ ในจังกีสสูตร พระพุทธเจ้าตรัสไว้ดังนี้

"การทวาระ ธรรม 5 ประการนี้ มีวิบากเป็นสองส่วนในปัจจุบัน ธรรม 5 ประการนี้เป็นไฉน ? ความเชื่อ ความชอบใจ สิ่งพึงตามกันมา การตรึกเอาตามอาการ ความทนได้ด้วยการเพ่งพินิจด้วยทวิญญู ธรรม 5 ประการนี้แล มีวิบากเป็นสองส่วนในปัจจุบัน การทวาระ แม้สิ่งที่เชื่อกันด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นของว่างเปล่า เป็นเท็จไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่เชื่อกันด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นจริงเป็นแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี ... การทวาระ บุรุษผู้รู้แจ้ง

ในพระวินัย ที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้พระสงฆ์รับข้อขัดแย้งโดยใช้ฉันทามติของคณะสงฆ์ ผู้เขียนคิดว่า การมีพุทธอนุญาตให้ใช้วิธีการแสวงหาข้อยุติทำนองนี้ น่าจะเป็นเพราะพระพุทธเจ้าไม่ทรงประสงค์ให้ความขัดแย้งดำเนินไปอย่างไร้ข้อยุติซึ่งจะไม่ใช่ผลดีต่อการปกครอง นอกจากนี้ การแสวงหาข้อยุติโดยใช้ความเห็นร่วมนี้ยังช่วยแก้ปัญหาเชิงอภิปรายและญาณวิทยา รวมทั้งปัญหาเรื่องวังวนแห่งการตีความดังที่กล่าวมาด้วย การได้มาซึ่งความเห็นร่วมจึงเป็นสิ่งจำเป็น และเป็นสิ่งเดียวที่ทำให้เกิดขึ้นได้ในบริบทของมนุษย์

อนึ่ง ปัญหาเกี่ยวกับสถานภาพของความเห็นร่วมกับความเป็นจริง ยังทำให้เราต้องเลือกแนวปฏิบัติต่อความเห็นร่วมในลักษณะที่ว่า แทนที่จะกังวลใจเกี่ยวกับ “ปัญหาเชิงอภิปราย” ที่มาพร้อมกับปัญหาเรื่องธรรมชาติของความจริง กล่าวคือ แทนที่เราจะเสียเวลากับการตรวจสอบ “ความเห็นร่วม” ว่าตรงกับ “ความเป็นจริง” หรือไม่ เราควรจะสนใจ “กระบวนการ” ที่นำมาซึ่งความเห็นร่วมแทน เพราะการตรวจสอบหรือประเมินค่าว่าความเห็นร่วมนั้นจริงหรือไม่ โดยตรวจสอบกับความเป็นจริงที่เราไม่รู้ว่าเป็นอะไร ย่อมเป็นสิ่งที่ไม่ได้ (หรืออย่างน้อยที่สุด พระพุทธศาสนาก็ยอมรับว่า ธรรม “สามารถเข้าถึงได้” แต่อาจทำให้เป็นสาธารณะไม่ได้) สิ่งที่จะต้องใส่ใจอย่างจริงจังจึงเป็น “ที่มา” หรือ “กระบวนการ” ที่จะประกันว่าความเห็นใดๆ ก็ตามที่ผ่านมากระบวนการดังกล่าวแล้ว จะเป็นที่ยอมรับหรือน่าเชื่อว่า “เป็นจริง” การสร้างกระบวนการเพื่อให้ได้มาซึ่งความจริงที่ยอมรับได้จึงน่าจะเป็นประโยชน์ในเชิงปฏิบัติมากกว่า เราอาจรู้ความจริงไม่ได้แต่สามารถจะสร้างความเห็นร่วมกันเกี่ยวกับความจริงนั้นได้

ภารกิจต่อพระธรรมวินัยของคณะสงฆ์ไทย

ถ้าพระธรรมวินัยคือหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าในอดีต **พระไตรปิฎก** ก็คือ ภาชนะบรรจุ “ความเห็นร่วม” เกี่ยวกับพระธรรมวินัยที่พระมหาเถระในอดีตสมัยหลังพุทธกาลได้ตกลงกันได้ และวิธีการหรือกระบวนการเพื่อให้ได้มาซึ่งความเห็นร่วมเกี่ยวกับพระธรรมวินัยก็คือ **การสังคายนา** นั่นเอง ปัจจุบัน ความเห็นร่วมที่พระเถระในอดีตตกลงกันไว้ยังคงเป็น “หลักชัย” แห่งพระศาสนาที่คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทถือเป็นสำคัญ แต่เมื่อผ่านระยะเวลามาถึงปัจจุบัน ความเห็นร่วมดังกล่าวย่อมจะมีข้อจำกัด หากพิจารณาจากประวัติศาสตร์การสังคายนา 3 ครั้งในยุคต้น ครั้งแรกเป็นการรวบรวมคำสอน ครั้งที่สองเกิดขึ้น เมื่อคณะสงฆ์เผชิญสถานการณ์ในเรื่องพระวินัย อันเนื่องมาจากความเห็นแตกต่างกันซึ่งจะเกิดขึ้นเป็นธรรมดาเมื่อมีการขีดเส้นแบ่งความจริง พระมหาเถระผู้สังคายนาครั้งที่สองตระหนักถึงความจำเป็นที่จะต้องแสวงหาความเห็นร่วมเกี่ยวกับพระธรรมวินัยในคณะสงฆ์ ข้อสรุปจากการสังคายนาครั้งที่สองจึงเป็นความเห็นร่วมที่ครอบคลุมสถานการณ์เฉพาะในขณะนั้น แต่ไม่อาจครอบคลุมสถานการณ์ที่เกิดขึ้น

เมื่อจะตามรักษาความจริง จึงไม่ควรถึงความตกลงในข้อนั้นโดยส่วนเดียวว่า สิ่งนี้แหละจริง สิ่งอื่นเท็จ.” (ม.ม. 13/655)

ในอีกหนึ่งร้อยปีต่อมาปัญหาว่า ในเบญจขันธ์มีอดีตหรือไม่ อาจเป็นเรื่องที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสสั่งสอนไว้แล้ว ความเห็นร่วมเกี่ยวกับพระธรรมวินัยที่รวบรวมมาจากสังคายนาครั้งที่หนึ่งและสองอาจครอบคลุมประเด็นนี้ แต่ไม่ว่าจะครอบคลุมประเด็นที่เกิดขึ้นในสังฆมณฑลก่อนสังคายนาครั้งที่ 3 เช่น ประเด็นที่นิกายลัทธิพัตติกวาทพยายามเสนอ⁴⁹ ดังนั้น ประเด็นเฉพาะต่างๆ ที่เกิดขึ้นในสังฆมณฑลแต่ละครั้ง จึงเป็นความคิดทำทนายที่เกิดขึ้นตามกาลเวลา ซึ่งจะหาหลักที่ชัดเจนตรงไปตรงมาจากหลักพระธรรมวินัยที่มีอยู่แล้วมาอธิบายให้น่าพอใจได้ยาก หรือบางทีคำอธิบายในประเด็นต่างๆ อาจมีอยู่แล้ว แต่เนื่องจากคณะสงฆ์แบ่งกลุ่มสืบทอดความรู้ทางพระธรรมวินัยตามปฏิภนต่างๆ แยกย้ายกันไปคนละถิ่นฐานสังคม พระสงฆ์บางกลุ่มอาจทราบ แต่บางกลุ่มอาจไม่ทราบคำตอบ เมื่อเผชิญกับสถานการณ์เฉพาะและปัญหาใหม่ๆ เกิดขึ้นตามวิวัฒนาการของสังคมมนุษย์ เช่น ปัจจุบันมี Internet ทั่วทั้งไป พระภิกษุสามเณร "chat" กับ "สีกา" ทางอินเทอร์เน็ตจะผิดพระวินัยข้อใดหรือไม่ ปัญหาเช่นนี้ไม่เคยเกิดขึ้นแน่ในวงการสงฆ์ในอดีต หรือปัญหาว่า "นิพพานเป็นอดีตหรือไม่" ก็ไม่เคยเกิดขึ้น หรืออย่างน้อยไม่มีบุคคลใดบุคคลหนึ่งนำขึ้นมาเป็นประเด็นทำทนายความเข้าใจเดิมเกี่ยวกับพระธรรมวินัยเหมือนสมัยปัจจุบัน กรณีตัวอย่างเช่นนี้ ความเห็นร่วมซึ่งเคยมีมาแต่อดีตอาจไม่เพียงพอจะนำมาใช้อธิบายหรือเป็นหลักในการตัดสินได้ ถ้าหากยึดความเข้าใจตามตัวหนังสือที่ปรากฏใน**พระไตรปิฎก**อย่างเดียว

เมื่อเป็นเช่นนี้ ภาระหน้าที่ของพระสงฆ์ก็ต้องแสวงหาความเห็นร่วมใหม่บนพื้นฐานของอดีต วิธีการแสวงหาความเห็นร่วมเกี่ยวกับพระธรรมวินัยที่คณะสงฆ์คุ้นเคยดีก็คือ **การสังคายนา** ในอดีต การสังคายนาของฝ่ายเถรวาท (สเถรวาท) ดำเนินการโดยพระสงฆ์ล้วนๆ (ต่างจากการสังคายนาของฝ่ายสันสกฤตซึ่งมีคฤหัสถ์เข้าร่วมด้วย) แต่ปัจจุบันไม่ใช่เฉพาะพระสงฆ์เท่านั้นที่น่าจะมีสิทธิเป็นผู้สังคายนา คฤหัสถ์ก็มีส่วนร่วมในการสังคายนาพระธรรมวินัยในฐานะผู้ชำระความถูกต้องด้วย อย่างไรก็ตาม ความหมายของการสังคายนาในปัจจุบันในสังคมไทยมิใช่การแสวงหาความเห็นร่วมเกี่ยวกับพระธรรมวินัยเพื่อเผชิญสถานการณ์เฉพาะที่เป็นปัญหา หากเป็นการแสวงหา "ความเห็นร่วม" เกี่ยวกับ "ความสมบูรณ์ของข้อความ ประโยค หรือตัวอักษร" ใน **คัมภีร์ พระไตรปิฎก** เท่านั้น การแสวงหาความเห็นร่วมในลักษณะนี้ไม่เกี่ยวข้องกับการหาความหมายของพระธรรมวินัย ดังนั้นถ้าหากจะใช้วิธีการสังคายนาเป็นกระบวนการแสวงหาความเห็นร่วมเกี่ยวกับพระธรรมวินัยที่เกิดขึ้นในสถานการณ์ปัจจุบัน ก็อาจจะต้องปรับวิธีการสังคายนาเสียใหม่ แทนที่จะดำเนินการเพื่อ "ชำระ" ตัวอักษรใน "คัมภีร์" ก็อาจจะต้องปรับเปลี่ยนรูปแบบการสังคายนาไป วิธีการใหม่นี้อาจไม่มีรายละเอียดชัดเจนในคัมภีร์หรือหลักฐานใดๆ ในประวัติศาสตร์

⁴⁹ นิกายลัทธิพัตติกวาทหรือสรวาสติวาท มีข้อเสนอทฤษฎีว่า ความเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งเป็นเพียงปรากฏการณ์ แต่เบื้องหลังความเปลี่ยนแปลงนั้นมีบางสิ่งคงอยู่ตลอดเวลา ความไม่เปลี่ยนแปลงนั้นเป็นธรรมชาติของสรรพสิ่ง ทั้งนี้เพื่อแก้ไขปัญหาคำขัดแย้งระหว่างความคิดเรื่องความเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่ง (อนิจจัง) กับหลักคำสอนเรื่องความเป็นสาเหตุและผล (ปฏิจจสมุปบาท) เรื่องนี้พระโมคคัลลีสบุตรติสสเถระ ได้นำมาโต้แย้งไว้ใน *กถาวัตถุ* ด้วยเช่นกัน (โปรดดูใน **พระไตรปิฎก เล่ม 37** ข้อ 301-388)

พระพุทธศาสนา แต่การพิจารณาเรื่องราวในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา โดยเฉพาะรายละเอียดบางประการเกี่ยวกับสังคายนาครั้งที่ 1-3 ก็น่าจะช่วยให้เห็นได้ว่า การสังคายนานั้นเป็นกระบวนการสำคัญสำหรับการได้มาซึ่งความเห็นร่วมหรือข้อตกลงเกี่ยวกับพระธรรมวินัย และเป็นกระบวนการที่พุทธศาสนาทุกนิกายเห็นความสำคัญ ซึ่งน่าจะเป็นวิธีการที่ทุกฝ่ายยอมรับได้ง่ายหากจะนำมาปรับใช้ให้กับสถานการณ์คณะสงฆ์ไทยในปัจจุบัน⁵⁰

ผู้เขียนคิดว่า การแสวงหาความเห็นร่วมเกี่ยวกับพระธรรมวินัย ไม่ว่าจะให้ชื่อว่าอะไร สิ่งสำคัญประการแรกคือ จะต้องดำเนินการในรูปของสภา กล่าวคือ เป็นการประชุมร่วมกันระหว่างบรรพชิตผู้ทรงคุณธรรมด้านการปฏิบัติ และทรงความรู้ใน**พระไตรปิฎก**ทั้งสังฆมณฑลของไทย รวมทั้งคฤหัสถ์ผู้ทรงคุณวุฒิ มีความเข้าใจเกี่ยวกับพระธรรมวินัยอย่างลึกซึ้ง

ประการต่อมา การประชุมน่าจะต้องมีเป้าหมายที่ชัดเจนร่วมกัน 2 ประการคือ (ก) แสวงหา “ความเข้าใจร่วมกัน” หรือ “ข้อตกลงร่วมกัน” เกี่ยวกับพระธรรมวินัยตามที่พระเถระในอดีตได้รวบรวมสืบทอดมา โดยการศึกษาให้เข้าใจความหมายของเนื้อหาอย่างถ่องแท้ ร่วมกันถกเถียงในประเด็นต่างๆ อย่างกว้างขวาง และมีมติในแต่ละเรื่องอย่างชัดเจน (ข) แสวงหาความเข้าใจร่วมกันเกี่ยวกับประเด็นปัญหาเฉพาะหน้า หรือประเด็นร่วมสมัยมากที่สุด ทั้งประเด็นปัญหาในสังฆมณฑลและนอกขอบเขตสังฆมณฑล ทั้งเรื่องเกี่ยวกับพระธรรมวินัย และความทุกข์ของผู้คนในยุคสมัย แล้วใช้ความเห็นร่วมกันเกี่ยวกับพระธรรมวินัยที่ได้มาวินิจฉัยตัดสินชี้ขาดในประเด็นปัญหาเกี่ยวกับพระธรรมวินัย และกำหนดแนวทางในการเผชิญสถานการณ์อันทุกข์ยากของมนุษย์

⁵⁰ เพื่อพัฒนาวิธีการสังคายนา ชาวพุทธอาจศึกษาจากประสบการณ์ของชาวคริสต์โดยเฉพาะจากสังคายนาวาติกันครั้งที่ 2 ซึ่งก่อให้เกิดจุดเปลี่ยนอย่างสำคัญต่อศาสนจักรโรมันคาทอลิกโดยรวม ในหนังสือ *ศาสนาคริสต์*, (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2531), หน้า 39-95. เสรี พงศ์พิศ เขียนไว้ว่า จุดประสงค์ของสังคายนาวาติกันครั้งที่ 2 (ค.ศ.1962-1965) คือ การพิจารณาสภาพการณ์ของโลกปัจจุบันซึ่งเป็นเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว มองดู “สัญญาณแห่งกาลเวลา” (Signs of Time) และพยายามหาคำตอบจากจุดยืนทางศาสนาให้กับสังคมปัจจุบัน โดยเลือกสรรประเด็นเรื่องที่เหมาะสมกับยุคสมัยมากที่สุดมาพิจารณา ในการสังคายนาครั้งนี้มีพระสังฆราชเข้าร่วม 2,860 องค์ (ยุโรป 1,116 องค์ อเมริกาเหนือและใต้ 995 องค์ เอเชีย 345 องค์ และจากหมู่เกาะทะเลใต้ 73 องค์) การประชุมดำเนินไปตั้งแต่วันที่ 11 ตุลาคม 1962 ถึง 8 ธันวาคม 1965 การสังคายนาวาติกันครั้งที่สองสิ้นสุดลงพร้อมเอกสารสำคัญ 16 ฉบับ ซึ่งบรรดาพระสังฆราชได้ลงมติด้วยการออกเสียงสนับสนุนเป็นเอกฉันท์ ประกอบด้วยพระธรรมนูญ (Constitution) 4 ฉบับ กฎปฏิภา (Decrete) 9 ฉบับ และปฏิญญา 3 ฉบับ เอกสารเหล่านี้ว่าด้วย พระศาสนจักร การเปิดเผยของพระเจ้า พิธีกรรม พระศาสนจักรในโลกปัจจุบัน พระสังฆราช พระสงฆ์ การเตรียมตัวเป็นพระสงฆ์ การปฏิรูปชีวิตนักบวช บาทบาทการแพร่ธรรมของพระวาจา การประกาศศาสนา พระศาสนจักรตะวันออก เอกภาพของนิกายต่างๆ ในศาสนาคริสต์ สื่อสารมวลชน การศึกษาเยาวชน ความสัมพันธ์กับศาสนาต่างๆ และสุดท้ายคือ เสรีภาพในการนับถือศาสนา

ประการสุดท้าย ผลของการดำเนินการคือ *ความเห็นร่วม* เกี่ยวกับพระธรรมวินัยทั้งหมด ที่ได้มาจากการประชุมร่วมกัน จะต้องมีการประกาศอย่างเป็นทางการเพื่อให้ยึดถือเป็นมาตรฐาน เป็นบรรทัดฐานกำหนดกรอบความคิดและแนวทางปฏิบัติต่อไป

ความเข้าใจเกี่ยวกับพระธรรมวินัยที่จะต้องตกลงกันจึงประกอบด้วย 2 ส่วน คือ ส่วนที่เป็นบรรทัดฐานเดิม ซึ่งสืบทอดมาจากอดีต กับส่วนที่ขยายความหมายใหม่ที่จะใช้เป็นบรรทัดฐานครอบคลุมไปถึงในอนาคต ส่วนแรกจะเกี่ยวข้องกับ “ข้อความ” ที่รวบรวมมาจากอดีต เป็นการทำความเข้าใจให้มั่นคงเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเกี่ยวกับความหมายของพระธรรมวินัยที่มีมาแต่เดิม ส่วนที่สองจะเกี่ยวข้องกับ “ประเด็นใหม่” เป็นการหาความหมายใหม่ หรือการขยายความหมายให้ครอบคลุมสิ่งที่เป็นปัญหาในสถานการณ์ปัจจุบัน ซึ่งบูรพาจารย์ในอดีตไม่ได้วางคำตอบไว้อย่างชัดเจน ข้อตกลงในส่วนแรกจะมีบทบาทสำคัญในการกำหนดข้อตกลงในส่วนที่สอง และข้อตกลงทั้งสองส่วนเมื่อรวมกันแล้วก็จะเป็นบรรทัดฐานสำหรับกำหนดกรอบความคิดและวิถีปฏิบัติของพุทธศาสนาในอนาคต

ควรจะตระหนักด้วยว่า กระบวนการแสวงหาความเห็นร่วมกันเกี่ยวกับพระธรรมวินัยดังกล่าวนี้ จะต้องเป็นกระบวนการที่มีวัตถุประสงค์เพื่อแสวงหาความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับพระธรรมวินัยอย่างแท้จริง ไม่ใช่เป็นแต่เพียงการตรวจชำระ “คัมภีร์” *พระไตรปิฎก* หรือ “การแต้มหัวตะ” แต่ต้องเป็นการชำระตรวจสอบระบบความรู้หรือองค์ความรู้ทั้งหมดที่คณะสงฆ์มีอยู่ในปัจจุบัน ต้องเป็นการแสวงหา “องค์ความรู้” ทางพระพุทธศาสนาในสถานการณ์ปัจจุบัน ซึ่งชาวพุทธที่เกี่ยวข้องต้องระดมสติปัญญาทั้งหมดที่มีอยู่เพื่อแสวงหาจุดร่วม หรือข้อตกลงร่วม (agreement) ที่เป็นเอกฉันท์ให้ได้ ในกระบวนการนี้จึงมีทั้งการตรวจสอบประเด็นปัญหา การแสวงหาคำตอบและแนวทางแก้ไข การแสดงความคิดเห็น การโต้แย้ง การหาหลักฐานประกอบการพิจารณาเรื่องต่างๆ ทั้งหมดที่คลุมเครือไม่ชัดเจน และการมีมติร่วมกันในท้ายที่สุด

สิ่งที่จะต้องตระหนักนอกเหนือจากวิธีการและกระบวนการทั้งหมดก็คือ ข้อตกลงร่วมกัน อันได้แก่ “พระธรรมวินัย” ซึ่งเป็นผลของกระบวนการทางสงฆ์นี้จะต้องได้รับการเคารพว่า “ศักดิ์สิทธิ์” (แม้อาจมีข้อสงสัยจากความรู้สึกส่วนตัวอยู่บ้าง)⁵¹ ทั้งนี้ไม่ใช่เพราะเราเชื่อว่า ข้อตกลงร่วมกันนี้ “ตรง” กับ “ความ

⁵¹ กรณีพระอานนท์ยอมรับการปรับอาบัติจากที่ประชุมสงฆ์ ทั้งที่ตัวท่านเองไม่เห็นว่าเป็นความผิดในเรื่องที่ถูกกล่าวหา หลังการสังคายนาครั้งที่ 1 น่าจะบ่งชี้ให้เห็นวัฒนธรรมที่ยึดถือมติสงฆ์เป็นสำคัญ โดยเฉพาะประเด็นที่ว่า พระอานนท์เป็นพระอรหันต์รูปหนึ่ง หากแต่ยอมรับการลงโทษด้วยความเคารพในคณะสงฆ์ ในระเบียบการปกครอง ดูเหมือนว่า คุณวิเศษของปัจเจกบุคคล (ซึ่งผู้อื่นอาจไม่รู้ว่ามีอยู่นั้น) ไม่เป็นตัวขัดขวางความชอบธรรมของมติสงฆ์ วัฒนธรรมเช่นนี้ เราได้พบเห็นในประวัติปรัชญากรีกโบราณด้วย ที่รู้จักกันดีคือกรณีของโสกราตีส ซึ่งแม้ไม่รู้สึกว่าตนเองมีความผิด แต่ก็ยอมรับการตัดสินของคณะลูกขุนในสภาที่ให้ประหาร

เป็นจริง" ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้มากที่สุดเท่าที่นั่น แต่เป็นเพราะว่าข้อตกลงได้ผ่านกระบวนการที่เป็นระบบ มีมาตรฐาน ที่สงฆ์เห็นพร้อมกันตั้งแต่แรกว่าเป็นกระบวนการที่ใช้ได้ ที่สำคัญคือ ข้อตกลง หรือความเห็นร่วม นี้ เป็น "มติสงฆ์" ความเป็นสงฆ์ย่อมมีความสำคัญเหนืออื่นใด บัณฑิตบุคคลก็ไม่ใช่ไม่มี ความสำคัญ แต่ "สงฆ์" นั้นต้องเป็น "สากล" อำนาจสงฆ์จึงเป็นสิ่งที่จะต้องได้รับการยอมรับอย่างจริงจัง เมื่อพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้สงฆ์เป็นใหญ่ในกิจทั้งปวง สิ่งใดที่เป็นผลอันสืบเนื่องมาจากกระบวนการทางสงฆ์ก็จะต้องได้รับการยอมรับจากพุทธบริษัทว่า "ศักดิ์สิทธิ์" เนื่องจาก "ความเห็น" ย่อมมีข้อผิดพลาดได้ โดยเฉพาะในฐานะที่คณะสงฆ์ปัจจุบันก็ประกอบด้วย "สมมติสงฆ์" ซึ่งต้องยอมรับว่าสามารถผิดได้ แต่เงื่อนไขปัจจัยอันเกี่ยวเนื่องกับปัจเจกบุคคลควรจะเป็นเรื่องรอง การสังคายนาจะต้องไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นความสามัคคีแห่งสงฆ์ในการแสวงหาจุดหมายร่วมกันในพระธรรมวินัยเท่านั้น แต่จะต้องสะท้อนให้เห็นด้วยว่า "สงฆ์" นั้นมีความศักดิ์สิทธิ์ เป็นที่ยอมรับในฐานะผู้สืบทอดความจริงที่เปิดเผยโดยพระบรมศาสดาสัมมาสัมพุทธเจ้า

พึงเข้าใจว่า "ความเห็นร่วม" หรือ "ข้อตกลงร่วมกัน" ที่นำเสนอนี้ ไม่ใช่ความเห็นร่วมที่จะเปลี่ยนแปลงไม่ได้ เพราะความเห็นร่วมที่ว่่านี้เกิดจากการยอมรับร่วมกันของคณะสงฆ์ที่ดำรงอยู่ในกาลและเทศ ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องจะต้องตระหนักว่า "ความเห็นร่วม" ต่างจาก "ความเป็นจริง" สองเรื่องนี้จะต้องแยกออกจากกัน การที่ความเห็นร่วมกันกลายเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ในขณะนี้เพราะเป็นมติร่วมกันของสงฆ์ และด้วยความเคารพในสงฆ์ บัณฑิตบุคคลจะต้องยอมรับข้อตกลงดังกล่าว การเปลี่ยนแปลง "ความเห็นร่วม" อาจเกิดขึ้นได้แต่ต้องผ่านกระบวนการตรวจสอบพิจารณาจากสงฆ์โดยรวม ด้วยลักษณะดังกล่าวนี้ อนุญาตให้บุคคลเสนอแนวความคิดใหม่ได้ แต่การยอมรับเป็นเรื่องของสงฆ์ หมายความว่า ตราบเท่าที่ยังไม่มีข้อตกลงใหม่อย่างเป็นทางการอันที่ระหว่างพุทธบริษัท ความเห็นร่วมที่ยอมรับกันนี้จะยังเป็นบรรทัดฐานทางพระธรรมวินัยต่อไป จนกว่าจะมีข้อตกลงหรือความเห็นร่วมใหม่ ซึ่งได้รับการตรวจสอบและยอมรับว่าถูกต้องแล้ว

การยอมรับความเปลี่ยนแปลงเช่นนี้มีได้หมายความว่า พระสังฆธรรมของพระพุทธเจ้ากลายเป็นสิ่งสัมพัทธ์ เปลี่ยนแปลงได้ตามยุคสมัย ตามความเข้าใจหรือการตีความของบุคคล คณะบุคคล เราต้องแยกให้ออกว่า ข้อความในพระไตรปิฎกซึ่งเป็นพระพุทธวจนะนั้นเป็น "อภิลักข" เป็นสิ่งที่ต้องรักษาไว้ให้คงเดิมเสมอ แต่ข้อตกลงหรือความเห็นร่วมกันเกี่ยวกับข้อความอันเป็นพุทธวจนะนั้นเป็น "กาลิกะ" เป็นการตีความซึ่งอาจเปลี่ยนแปลงได้ ด้วยเหตุผลที่ (เราเชื่อ) ว่า พระพุทธเจ้าทรงเป็นสหัพพัญญู ทรงตรัสรู้ความจริง ส่วนสงฆ์ในปัจจุบันเป็นผู้ศึกษาทำความเข้าใจ และตีความคำสอน สงฆ์ในฐานะสมมติสงฆ์จะย่อมมีความผิดพลาดได้ แต่สงฆ์ต้องได้รับการยอมรับเพราะมีฐานะสูงกว่าปัจเจกบุคคล และเชื่อว่ามี

ความเป็นไปได้ที่น้อยกว่าที่จะมีความผิดพลาด การยอมรับว่า สงฆ์ผิดพลาดได้นี้เองจะช่วยให้คณะสงฆ์ตระหนักถึงความสามารถของปัจเจกบุคคล การตีความใดๆ ที่มาจากปัจเจกบุคคลจึงควรได้รับการพิจารณา การตระหนักเช่นนี้จะเปิดโอกาสให้มีความตีความคำสอนในลักษณะที่แตกต่างหลากหลายได้ด้วย แต่ในแง่อุดมคติ พระพุทธศาสนาจะต้องมีเอกภาพในระดับหนึ่ง ถ้าเชื่อว่า สิ่งที่พระพุทธเจ้าค้นพบคือความจริง คือสังขารมสังขารของพระพุทธศาสนาย่อมต้องไม่ขัดแย้งกันเอง ดังนั้น สงฆ์จึงเป็นกระบวนการขั้นสุดท้ายที่จะพิจารณาคำข้อยุติในเรื่องเกี่ยวกับพระธรรมวินัยเพื่ออ้างไว้ซึ่งเอกภาพแห่งความจริงตามหลักศาสนา

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนตระหนักว่าการสังคายนาที่เสนอนี้จะสามารถนำไปสู่ความเห็นร่วมกันได้ หากพระสงฆ์ในเกรวาทละทิ้งความเป็นปัจเจกบุคคลของตน (แม้จะเชื่อว่าตนเป็นพระอรหันต์หรืออริยบุคคลแล้วก็ตาม) โดยยึดถือแบบอย่างการกระทำของพระอรหันต์ ที่แม้จะเป็นพระอรหันต์และตระหนักว่าสิ่งที่ท่านทำไม่ได้ผิดต่อพระธรรมวินัย เมื่อเห็นว่าเป็นมติร่วมกันของที่ประชุมสงฆ์ท่านก็ยอมรับการปรับอาบัติสรุปแล้วปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งที่จะนำไปสู่การตกลงกันได้ก็คือ พระสงฆ์ต้องตระหนักในเรื่องอำนาจที่เป็นสมมติสังขารด้วย นั่นหมายความว่า แม้จะมีความเห็นที่แตกต่างกันในระดับปัจเจกบุคคลหรือหมู่คณะ หากสงฆ์โดยรวมมีมติชัดเจนในเรื่องใดเรื่องหนึ่งแล้ว ความแตกต่างระดับปัจเจกบุคคลหรือหมู่คณะในเรื่องนั้นๆ จะต้องถูกระงับไว้

บทสรุป

ความแตกต่างทางความคิดจะนำไปสู่การปฏิบัติที่ต่างกัน ซึ่งเป็นสาเหตุสำคัญของแตกนิกายศาสนา ตรงกันข้ามกับความเห็นร่วมซึ่งจะนำไปสู่การปฏิบัติที่เหมือนกันระหว่างสมาชิกภายในกลุ่มคณะหรือนิกายเดียวกัน แต่ในการแสวงหาความเห็นร่วมกันในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง ก็อาจทำให้เกิดการแตกแยกทางความคิดได้ เพราะความเห็นอย่างใดอย่างหนึ่งอาจมีความเห็นที่ตรงกันข้ามได้เสมอไม่เฉพาะแต่ความเห็นร่วมที่กระทำโดยสมมติสงฆ์เท่านั้น แม้แต่ความเห็นร่วมที่ (ชาวพุทธเชื่อว่า) พระอรหันต์เป็นผู้สร้างขึ้นในอดีตก็เคยถูกท้าทายจากนิกายมหาสังฆิกะและมหายาน ดังนั้น ความวิตกของตัวแทนวัดพระธรรมกาย (พระสมชาย ฐานวุฑโฒ) ที่เกรงว่า การตัดสินใจอะไรเด็ดขาดลงไปทั้งที่มีความขัดแย้งไม่ลงรอยกันหรือไม่มีหลักฐานชัดเจนรองรับนั้นอาจนำไปสู่ความแตกแยกในสังฆมณฑล⁵² ก็มีเหตุผล แต่ถ้าเชื่อว่าพระพุทธเจ้าตรัสสอนความจริงและเมื่อมีความคลุมเครือในคำสอน คณะสงฆ์ก็ต้องเลือกว่าจะรักษาความจริงหรือหมู่คณะ การไม่ตัดสินใจอะไรจริงอะไรเท็จ นอกจากอาจมองได้ว่าละทิ้งภาระสำคัญในการเป็นพุทธสาวกแล้ว พระสงฆ์ในฐานะเป็น "สัญลักษณ์" แห่งบุคคลผู้เข้าถึงความจริงที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ก็จะคลาย

⁵² โปรดดูใน พระสมชาย ฐานวุฑโฒ, *นิพพานเป็นอัสสาหรืออนัตตา* (กรุงเทพฯ :สำนักพิมพ์ประติพัทธ์, 2542), หน้า 3-30.

ความศักดิ์สิทธิ์ไปด้วย ถ้าแม้แต่พระสงฆ์ผู้สืบทอด “มรดกธรรม” ยังไม่อาจบอกได้ว่าอะไรจริงอะไรเท็จ พระพุทธศาสนายังจะมีความหมายอะไรต่อสังคมโลก พระสงฆ์มีความหมายมากกว่าการสืบทอดพิธีกรรมเพราะเป็น “ตัวแทน” ของบุคคลที่เข้าถึงธรรม และทำให้พุทธบริษัทอุ่นใจได้ว่า “พระธรรม” ยังดำรงอยู่ในโลก โอกาสที่บุคคลจะเข้าถึงธรรมนั้นก็ยังไม่เหือดหาย พระสงฆ์ในอดีตทำสังคายนาในแง่หนึ่งอาจมีไว้เพียงเพื่อให้ “ข้อความบริสุทธิ์” หากแต่กระทำเพื่อส่งสัญญาณให้รู้ว่า การสืบทอดความจริงยังดำเนินต่อไปอย่างไม่ขาดสาย แม้พระพุทธเจ้าจะปรินิพพานไปแล้วก็ตาม ดังนั้น คณะสงฆ์จำเป็นต้องดำเนินการเพื่อแสวงหาแนวทางอันถูกต้องสำหรับพระพุทธศาสนา และเพื่อมนุษย์ทั้งหลายในสังคม ไม่เพียงแต่ในประเทศไทย หากแต่ควรรวมทั้งสังคมโลกด้วย การสังคายนาพระธรรมวินัย (ในอุดมคติ) ดูจะเป็นตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมที่สุดของรูปแบบวิธีการแสวงหาความเห็นร่วมกันเกี่ยวกับพระธรรมวินัยของคณะสงฆ์ เงื่อนไขปัจจัยต่างๆ ในปัจจุบันและกรณีธรรมกาย น่าจะเป็นเหตุผลเบื้องต้นและเพียงพอที่จะแสดงให้เห็นว่า ถึงเวลาแล้วที่พระสงฆ์จะต้องแสวงหาความเห็นร่วมกันใหม่ ถ้าจำเป็นจะต้องแสวงหาความหมายและความเข้าใจใหม่ในพุทธธรรม การสังคายนาจะเป็นวิธีการที่ดีที่สุดที่สุด เพราะ

(1) นอกจากจะเป็นจารีตที่คณะสงฆ์นับถือสืบทอดกันมาตลอดประวัติศาสตร์แล้ว การสังคายนายังแสดงนัยสำคัญที่ว่า “**พระไตรปิฎก**ฉบับภาษาบาลีบรรจุความจริง” ที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้และสั่งสอนไว้ และพระสาวกทั้งหลายได้รวบรวมและสืบทอดคำสอนเหล่านั้นมา การสังคายนาเป็นการแสวงหาความเข้าใจร่วมกันเกี่ยวกับ “ความจริง” ที่พระพุทธเจ้าทรงประกาศไว้ ทั้งเป็นการจัดระบบองค์ความรู้ใหม่ จึงเป็น “เครื่องหมาย” ที่จะตอกย้ำให้คณะสงฆ์และชาวพุทธโดยทั่วไปเห็นว่า “**พระไตรปิฎกภาษาบาลี**” เป็น “สิ่งศักดิ์สิทธิ์” สำหรับพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท⁵³

(2) การสังคายนาจะช่วยหาข้อยุติเกี่ยวกับพระธรรมวินัย เนื่องจากยังไม่มีวิธีอื่นใดที่น่าพึงพอใจเท่ากับการแสวงหาความเห็นร่วมกันของคณะสงฆ์โดยรวม และเนื่องจากพระธรรมวินัยอันเป็นความเห็นร่วมที่พระเถระในอดีตได้ตกลงกันไว้ ยังไม่ได้รับการขยายความให้ครอบคลุมประเด็นปัญหาใหม่ๆ ที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน การสังคายนาจะเป็นกระบวนการแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับประเด็นปัญหาใหม่เหล่านั้น

(3) การสังคายนาจะเป็นเครื่องหมายยืนยัน “ความศักดิ์สิทธิ์” ของสถาบันสงฆ์ ในแง่ที่ว่า “คณะสงฆ์” เป็นองค์กรสูงสุดในการปกครอง และตัวแทนที่สืบทอดความจริงอันศักดิ์สิทธิ์ของพระพุทธศาสนา เมื่อเงื่อนไขเบื้องต้นสำหรับการปกครองที่ยอมรับร่วมกันคือ “ความเป็นใหญ่แห่งสงฆ์” มติใดๆ ที่มาจากกระบวนการทางสงฆ์ก็ควรที่ปัจเจกบุคคลจะให้การยอมรับ การสังคายนาจะเน้นย้ำแนวความคิดที่ว่าความเป็นสงฆ์เป็นสภาวะเหนือปัจเจกบุคคล (โดยการตกลงกัน) ข้อตกลงของสงฆ์ทั้งปวงให้ถือเป็นข้อยุติ

⁵³ ในทางกลับกัน หากไม่มีการยืนยันความจริงของ**พระไตรปิฎก**ภาษาบาลี ชาวเถรวาทเองก็ไม่มีเหตุผลใดๆ ที่จะอ้างว่า การตีความคำสอนต่างๆ ที่เกิดขึ้นเป็นความวิปริตผิดพลาด เพราะไม่มีกรอบที่จะใช้อ้างอิง

เมื่อคณะสงฆ์เผชิญกับสถานการณ์ใหม่ที่ต้องพิจารณาทบทวนโดยอาศัยความรู้เกี่ยวกับพระธรรมวินัย การสังคายนาเป็นกิจกรรมสร้างมาตรฐานและวางบรรทัดฐานพระธรรมวินัยในระดับพื้นฐานที่สุด ซึ่งกิจกรรมทางวิชาการอื่นใด เช่น การผลิต การค้นคว้าวิจัย หรือการรับรององค์ความรู้ใหม่ จะต้องสอดคล้องกับมาตรฐานและบรรทัดฐานที่เกิดขึ้นจากการสังคายนาที่กล่าวมา แต่การทำสังคายนาตามข้อเสนอนี้มีกระบวนการที่ซับซ้อนไม่ใช่ “การชำระพระไตรปิฎก” อย่างที่นิยมทำในปัจจุบัน ถ้าทำให้เกิดขึ้นได้ก็น่าจะมีผลกระทบมหาศาลต่อคณะสงฆ์และพระพุทธศาสนาโดยรวม ความขัดแย้งใดๆ เกี่ยวกับพระธรรมวินัยก็อาจยุติลงได้ อย่างน้อยก็ในระดับหนึ่ง ถ้าหากพระสงฆ์ทั้งปวงไว้วางใจและเคารพต่อ “สงฆ์” และยอมรับว่าการสังคายนาคือกระบวนการที่น่าเชื่อถือที่สุดที่จะสามารถทำได้ ความเห็นใดๆ ที่ผ่านการรับรองจากกระบวนการสังคายนาดังกล่าวก็น่าจะเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ เพราะถ้าไม่ยอมรับ ก็จะไม่มีการหรือมาตรฐานใดที่จะใช้เป็นบรรทัดฐานในการปกครองคณะสงฆ์ และไม่มีหลักการอันใดที่จะช่วยให้เกิดความชัดเจนในเรื่องการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้า⁵⁴

⁵⁴ บทความนี้ปรับปรุงจากบทความที่เคยตีพิมพ์ใน *วารสารพุทธศาสนศึกษา* ปีที่ 7 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2543): 5-29. ครั้งนั้น พระไพศาล วิสาโล วิจารณ์ว่า วิธีการที่เสนอนี้แม้จะช่วยแก้ปัญหาทางคณะสงฆ์และพระพุทธศาสนาโดยรวมได้ไม่มากนัก แต่ก็ยากที่จะเกิดขึ้นได้ภายใต้โครงสร้างคณะสงฆ์ปัจจุบัน (ดูใน พระไพศาล วิสาโล, *พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้ม และทางออกจากวิกฤต* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์, 2546), หน้า 491. ผู้เขียนใคร่เสนอเพิ่มเติมในที่นี้ว่า วิธีการอื่นที่น่าจะเป็นไปได้ในการสร้างมาตรฐานความรู้ทางพระพุทธศาสนาของคณะสงฆ์ก็คือ มี “สภาวิชาการ” ที่ทำหน้าที่ผลิต (ค้นคว้าวิจัย) รับรององค์ความรู้เกี่ยวกับพระธรรมวินัย และวินัยจรรยาวัธต่างๆ ที่เกิดขึ้นสังฆมณฑล เป็นองค์กรที่จะทำหน้าที่ทางกฎหมายให้คณะสงฆ์โดยเฉพาะ เมื่อเผชิญปัญหาอย่างเช่น กรณีกรรมกาย เป็นต้น “สภาวิชาการ” ก็มีหน้าที่ตรวจสอบในเชิงวิชาการ เสนอความเห็นและให้คำวินิจฉัยในเบื้องต้น

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง**. เล่ม 1, 6, 7, 10, 13, 37. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, 2514.
- คอนซ์, เอ็ดเวิร์ด. **พุทธศาสนา สารและพัฒนาการ**. แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้งกรุ๊ป, 2530.
- "คำพิพากษา กรณีสันติอโศก." **ทางเดิน** 2, (มีนาคม-เมษายน 2540): 47-57.
- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์, (ผู้แปล). **สังฆกรรมปุณทริกสูตร**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2525.
- ชิงห์, คาราน และไดชากู อิคเคะ. **แห่งชีวิต**. แปลโดย สดใส ชันติพรพงศ์. กรุงเทพฯ: เกล็ดไทย, 2532.
- ญาณสังวร (สุวฑฺฒโน), สมเด็จพระ. **พุทธศาสนาวงศ์**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2532.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระ. **เรื่องประดิษฐานพระสงฆ์สยามวงศ์ในลังกาทวีป**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2546.
- เทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. **กรณีสันติอโศก**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป, 2531.
- เทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. **สังฆกรรมกับจริยธรรม**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2532.
- ธรรมปิฎก, พระ. "จดหมายถึง บก." **สมาธิ** 7, 75: 6-15
- ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **นิพพาน-อนัตตา**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2539.
- ธรรมปิฎก, (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **นิติศาสตร์แนวพุทธ**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2541.
- ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **กรณีธรรมกาย**. (ฉบับขยายความ พิมพ์ครั้งที่ 1). กรุงเทพฯ: พิมพ์อาไฟ, 2542.
- พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา**. (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานบรรจุศพ คุณพ่อได้ตั้ง พระประภา วันที่ 4 กันยายน พ.ศ. 2511). พระนคร, ห้างหุ้นส่วนจำกัดกันศิวพร, 2511.
- พัฒน์ เพ็งผลา, รศ. **ประวัติวรรณคดีบาลี**. กรุงเทพฯ: ศรีเมืองการพิมพ์, 2528.
- ไพศาล วิสาโล, พระ. **พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้ม และทางออกจากวิกฤต**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์. 2546.
- ภูมิพินนา, (นามแฝง). **วิปริตธรรมวินัย ใครกันแน่ ?**. กรุงเทพฯ: บริษัท ฟาอภัย จำกัด, 2534.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎก: ประวัติและความสำคัญ**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2530.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย, **พระไตรปิฎก และอรรถกถา กถาวัตถุ ภาคที่ 1**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2525.
- มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และการเมือง. **ประมวลกฎหมาย รัชกาลที่ 1**. เล่ม 3. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เรือนแก้วการพิมพ์, 2529.

- เมตตานันโท ภิกขุ. *เหตุเกิด พ.ศ. 1*. เล่ม 2. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แสงพระอาทิตย์, 2545.
- วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา.(ทรงชำระ). *ธรรมสมบัติ (หมวดที่ 2) สังคิติ กถา (ส่วนวนเก่า)*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538.
- ว. ชัยภัก, (นามแฝง). *วิเคราะห์พระเทพเวที กรณีโพธิรักษ์*. กรุงเทพฯ : บริษัท ฟาอภัย จำกัด, 2533.
- สมชาย ฐานวุฑโฒ, พระ. *นิพพานเป็นอัสดาหรืออนัตตา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประติพัทธ์, 2542.
- เสรี พงศ์พิศ, *ศาสนาคริสต์*. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2531.
- เสริมชัย ชยมงคล, พระมหา. *อริยสัจ 4*. (ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์): บริษัท ที่ พี เพรส จำกัด, 2538.
- เสฐียรพงศ์ วรรณปก. *บทเรียนชาวพุทธจากกรณีธรรมกาย*. กรุงเทพฯ: สหธรรมิก, 2542.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*. พระนคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร 2513.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. *ชุมนุมพระสูตรมหายาน*. พระนคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2516.
- สุชีพ ปุญญานุภาพ. *พระไตรปิฎก ฉบับสำหรับประชาชน*. พิมพ์ครั้งที่ 16. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2539.
- อภิญา เพื่อฟูสกุล, "ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่ : ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย." *พุทธศาสนศึกษา* 5, 1 (มกราคม-เมษายน 2541) : 4-88.

ภาษาอังกฤษ

- Conze, Edward. *A Short History of Buddhism*. Oxford: Oneworld Publication, 1993.
- Hallisey, Charles. "Councils as Ideas and Events in the Theravada." *The Buddhist Forum II*. (Seminar Papers 1988-1990): 133-148. School of Oriental and African Studies University of London, 1991.

การตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท

นวชัย เกียรติก้องเกื้อ*

บทคัดย่อ

การตีความตัวบททางศาสนาเป็นปัญหาหลักเรื่องหนึ่งในปรัชญาศาสนา แม้ว่าพุทธศาสนาเถรวาทถือว่าตัวบท (ได้แก่ พระไตรปิฎก) มีความสำคัญอย่างสูง แต่การศึกษาตัวบทอย่างเดียวยังไม่เพียงพอต่อการบรรลุธรรมตามคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาท บทความนี้จะพิจารณาแนวคิดเรื่องการตีความในพุทธศาสนาเถรวาท เพื่อแสดงให้เห็นถึงเงื่อนไขของการตีความและการประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท อันประกอบด้วยเงื่อนไขด้านผู้อ่านและเงื่อนไขด้านตัวบท การประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจะไม่ได้เป็นการประเมินจากภายในตัวบทนั่นเองเท่านั้น แต่จะเป็นการประเมินจากธรรมชาติที่เป็นความจริงอันประเสริฐที่อยู่ภายนอกตัวบท ซึ่งสามารถเข้าถึงได้ผ่านการศึกษาตัวบทและปฏิบัติตามคำสอนในพุทธศาสนา

บทนำ¹

การศึกษาเรื่องการตีความตัวบททางศาสนาในปรัชญาศาสนามักจะกล่าวถึงปัญหาสำคัญอย่างน้อยสามปัญหา ได้แก่ 1) ปัญหาเกี่ยวกับตัวบท ได้แก่ ปัญหาที่ว่าตัวบททางศาสนาคืออะไร ตัวบทดังกล่าวมีที่มาอย่างไรและมีความสำคัญในทางศาสนาอย่างไร 2) ปัญหาเกี่ยวกับการตีความตัวบท กล่าวคือ เราจะตีความตัวบททางศาสนาอย่างไร และ 3) ปัญหาเกี่ยวกับการประเมินการตีความตัวบท ซึ่งจะพิจารณาว่ามีเกณฑ์หรือเงื่อนไขใดบ้างที่ใช้ในการประเมินการตีความตัวบททางศาสนา โดยถือว่าเป็นการตีความซึ่งเป็นที่ยอมรับหรือถือว่าใช้ได้ ปัญหาเหล่านี้ได้รับการพิจารณาถกเถียงและเสนอแนวคิดซึ่งมีรายละเอียดที่แตกต่างกันในการศึกษาตัวบทของศาสนาเทวนิยม (อาทิ คัมภีร์ไบเบิลของศาสนาคริสต์ หรือคัมภีร์อัลกุรอานของศาสนาอิสลาม เป็นต้น) ทั้งนี้ ส่วนหนึ่งเป็นเพราะถือตัวบททางศาสนามีความสำคัญอย่างสูงต่อการศึกษาคำสอนของศาสนานั้นๆ

* อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (สาขาวิชาปรัชญา) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

¹ ผู้เขียนได้อภิปรายปัญหาเรื่องการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทไว้โดยละเอียดใน นวชัย เกียรติก้องเกื้อ, *การประเมินการตีความตัวบทตามแนวทางพุทธศาสนาเถรวาท* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544). บทความนี้จะมีรายละเอียดน้อยกว่าและมีลำดับของการอภิปรายที่แตกต่างออกไปจากวิทยานิพนธ์ดังกล่าว

พุทธศาสนาเถรวาทเองก็มีการศึกษาดัชนีของตนอย่างกว้างขวางและละเอียดลึกซึ้งด้วยเช่นกัน นอกจากนี้ พุทธศาสนาเถรวาทยังถือว่า**พระไตรปิฎก** (อันเป็นคัมภีร์หลักของพุทธศาสนา) มีความสำคัญอย่างสูงยิ่งต่อการศึกษาคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาท อย่างไรก็ตาม ปัญหาเกี่ยวกับการตีความคัมภีร์ทางศาสนาทั้งสามประการข้างต้นกลับมิได้มีการกล่าวถึงกันมากนักในการศึกษาคัมภีร์ของพุทธศาสนาเถรวาท บทความนี้จะพิจารณาคำสอนและแนวคิดของพุทธศาสนาเถรวาท รวมถึงแนวคิดอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง (เช่น แนวคิดของปรัชญาสายการตีความ (Hermeneutics)²) ที่ว่าด้วยปัญหาดังกล่าว

ปัญหาเกี่ยวกับคัมภีร์

คัมภีร์ที่มีความสำคัญมากในพุทธศาสนาเถรวาท โดยเฉพาะอย่างยิ่ง**พระไตรปิฎก**อันเป็นคัมภีร์ที่สำคัญที่สุดของพุทธศาสนา พระธรรมปิฎกได้แสดงความเห็นซึ่งเป็นตัวอย่างของการให้ความสำคัญแก่**พระไตรปิฎก**ของพุทธศาสนาเถรวาทไว้ว่า เนื่องจาก “พระพุทธรูปคือคำสอนของพระพุทธเจ้า” และ “**พระไตรปิฎก**ก็คือคัมภีร์ที่ประมวลเอาคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้ามาจารึกไว้” ดังนั้น “**พระไตรปิฎก**จึงเป็นที่รวบรวม บรรจุ หรือจารึกไว้ซึ่งพระพุทธรูป” ด้วยเหตุนี้ “การรักษา**พระไตรปิฎก**จึงเป็นการรักษาพระพุทธรูป”³

แต่ถึงแม้ว่าพุทธศาสนาเถรวาทจะให้ความสำคัญต่อดัชนีอย่างสูงก็ตาม พุทธศาสนาเถรวาทเองก็ยังมียุคสมัยบางเรื่องที่ยังคงมีปัญหาเกี่ยวกับคัมภีร์ ได้แก่

1) การปฏิเสธการอ้างคัมภีร์ว่าเป็นสิ่งที่เพียงพอต่อการยึดถือว่าถูกต้อง ตามความในข้อห้ามประการที่สี่ของหลักกาลามสูตรซึ่งมีอยู่สิบประการ⁴ โดยพระพุทธเจ้าตรัสถึงการปฏิเสธการรับถือเอาคำสอนใดคำสอนหนึ่งไว้เพียงด้วยเหตุผลว่ามีที่อ้างในตำราหรือปิฎก หลักกาลามสูตรนี้แสดงว่าพุทธศาสนาปฏิเสธการอ้างคัมภีร์ ตำรา หรือแม้แต่**พระไตรปิฎก**เอง⁵ ว่าเป็นสิ่งที่เพียงพอต่อการยึดถือว่าถูกต้อง

² ปรัชญาสายการตีความมีแนวคิดสำคัญเกี่ยวกับการพิจารณาปัญหาเรื่องคัมภีร์ อันรวมถึงปัญหาเรื่องการเขียนและการอ่านคัมภีร์ด้วย แนวคิดของปรัชญาสายนี้จะทำให้การอภิปรายเกี่ยวกับปัญหาเรื่องการตีความคัมภีร์ในพุทธศาสนาเถรวาทได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ดังจะแสดงต่อไปข้างหน้า

³ พระธรรมปิฎก, **รู้จักพระไตรปิฎกเพื่อเป็นชาวพุทธที่แท้** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2543), หน้า 3.

⁴ **พระไตรปิฎก** พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ดิกนิบาต เล่มที่ 20 ข้อที่ 505.

⁵ โปรดดูตัวอย่างของการพิจารณาเรื่องนี้ได้ใน พุทธศาสนิกชน, **เพชรในพระไตรปิฎก** (กรุงเทพฯ: กองทุนวัฒนธรรม, 2528), หน้า 4-5.

2) ความสำคัญของการเข้าใจความหมายของตัวบท ในปาสาทิกสูตร⁶ ได้กล่าวถึงความสำคัญของการพิจารณาทั้งความถูกต้องของถ้อยคำ (พยัญชนะ) และความหมาย (อรรถ) กล่าวคือความสำคัญของการศึกษาตัวบทในพุทธศาสนาไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแค่ความถูกต้องของตัวอักษรหรือถ้อยคำในตัวบทเท่านั้น แต่จะต้องคำนึงถึงความหมายของตัวบทที่ศึกษด้วย

ดังนั้น ลำพังเพียงการอ่านตัวบทก็ยังไม่เพียงพอต่อการศึกษาคำสอนในพุทธศาสนา เพราะจำเป็นต้องพิจารณาถึงความหมายของตัวบทนั้นด้วย ปัญหาที่จะเกิดขึ้นสามารถแยกได้เป็นสองส่วนคือ 1) ความหมายของตัวบทที่ถูกต้องตามคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทคืออะไร และ 2) ควรจะตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทอย่างไรจึงจะได้มาซึ่งความหมายของตัวบทที่ถูกต้องนั้น

ตัวอย่างของแนวคิดเกี่ยวกับปัญหาเรื่องการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทที่จะพิจารณาก่อนในที่นี้ก็คือแนวคิดเรื่องการตีความของพระธรรมปิฎก⁷ ซึ่งสรุปความได้ว่า 1) การตีความคือการเข้าใจความหมายของถ้อยคำหรือภาษาที่ผู้พูดหรือผู้เขียนใช้และเข้าใจ ซึ่งประกอบด้วย ก) การเข้าใจศัพท์และไวยากรณ์ของภาษาที่ใช้ และ ข) ความหมายที่ได้จากการตีความจะต้องตรงกับความหมายของผู้พูดหรือผู้เขียน และ 2) การตีความจะต้องไม่ขัดกับหลักการพื้นฐานของพระธรรมวินัย

แนวคิดเรื่องการตีความของพระธรรมปิฎกข้างต้นแสดงถึงความเห็นทั่วไปที่มักจะมีต่อการตีความตัวบท กล่าวคือการตีความตัวบทจะต้อง 1) เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการใช้ภาษาหรือความเข้าใจภาษา 2) การเข้าใจความหมายที่ถูกต้องจะต้องตรงกับความหมายของผู้พูดหรือผู้เขียน และ 3) การตีความตัวบทจะต้องมีความสอดคล้องต้องกันภายในตัวบท ประเด็นปัญหาที่เกิดขึ้นตามมาก็คือ 1) ภาษามีความสำคัญต่อการตีความตัวบทอย่างไร 2) อะไรเป็นคำสอนหลักของพุทธศาสนา (หรือจะเรียกว่าเป็นหลักการพื้นฐานของพระธรรมวินัย) และ 3) การประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจำเป็นจะต้องเข้าใจความหมายของผู้ใด ระหว่าง ก) พระพุทธเจ้าซึ่งเป็นผู้ตรัสพระธรรมคำสอน หรือ ข) ผู้เขียน **พระไตรปิฎก** (ซึ่งปัญหาก็อาจจะเกิดขึ้นตามมาว่าใครเป็นผู้เขียน**พระไตรปิฎก**⁸) หรือผู้เขียนคัมภีร์ต่างๆ ในพุทธศาสนาเถรวาท

⁶ **พระไตรปิฎก** พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค เล่มที่ 11 ข้อที่ 109-112.

⁷ พระธรรมปิฎก, **เพื่อความเข้าใจปัญหาไตรลักษณ์** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2533), หน้า 48-51. แนวคิดที่จะกล่าวถึงในที่นี้เกิดจากปัญหาเรื่องการตีความคัมภีร์ของสำนักสันตือโคก ซึ่งเป็นข้อพิพาทในเรื่องความเข้าใจคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทครั้งสำคัญในสังคมไทย.

⁸ ตามประวัติของพุทธศาสนาเถรวาท การเขียนจารึก**พระไตรปิฎก**เกิดขึ้นครั้งแรกในการสังคายนาครั้งที่ห้าภายหลังจากพุทธปรินิพพานกว่าสี่ร้อยปี โดยเป็นการเขียนตามการจดจำสืบทอดคำสอนของพระพุทธเจ้า รวมถึงการอธิบายคำสอนเหล่านั้นเพิ่มเติม ซึ่งได้รวบรวมกันเอาไว้ตั้งแต่การสังคายนาครั้งแรกภายหลังจากพุทธ

ในที่นี้จะกล่าวถึงปัญหาข้อสุดท้ายก่อน การประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจะเป็นไปได้อย่างไร เพราะเนื่องจากไม่มีทั้งพระพุทธเจ้าและผู้เขียน**พระไตรปิฎก**ให้สอบถามความหมายแล้ว นอกจากนี้ การประเมินในทำนองนี้ยังขัดกับหลักกาลามสูตรสองประการหลัง (ห้ามมิให้ยึดถือโดยเชื่อว่าผู้พูดสมควรจะเชื่อได้และความนับถือว่าสมณะเป็นครูของเรา) ซึ่งหมายถึงการห้ามยึดถือเอาบุคคลว่าเป็นเกณฑ์วินิจฉัยคำสอนใดว่าเป็นคำสอนที่ควรยอมรับหรือยึดถือไว้ ด้วยเหตุนี้ การประเมินด้วยการหาความหมายที่ตรงกันกับความหมายของผู้พูดหรือผู้เขียนจึงไม่ใช่เกณฑ์ที่จะใช้ตัดสินได้อย่างเด็ดขาดหรือพอเพียงในการประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท

เกณฑ์การประเมินความหมาย

ในเกสปุตตสูตรซึ่งเป็นพระสูตรที่แสดงถึงข้อห้ามสืบประการตามหลักกาลามสูตร ยังมีข้อความอีกส่วนหนึ่งที่กล่าวถึงเกณฑ์หรือเงื่อนไขในการประเมินว่าคำสอนใดถือได้ว่าเป็นคำสอนที่ถูกต้อง ยอมรับได้ หรือใช้ได้ ได้แก่ 1) คำสอนนั้นเป็นกุศล 2) ไม่มีโทษ 3) ท่านผู้รู้สรรเสริญ และ 4) ยึดถือนำไปปฏิบัติแล้วเป็นไปเพื่อประโยชน์หรือความสุข ไม่เป็นไปเพื่อให้เกิดทุกข์ ในที่นี้จะพิจารณาเงื่อนไขของการประเมินเหล่านี้โดยละเอียดก่อน

เงื่อนไขประการแรกคือคำสอนนั้นเป็นกุศล ได้แก่ ความไม่โลภ (อโลภะ) ความไม่โกรธ (อโทสะ) และความไม่หลง (อโมหะ) ซึ่งจะเป็นคำสอนที่กล่าวถึงในแง่ของการปฏิบัติ กล่าวคือเป็นคำสอนซึ่งทำให้ผู้รับนำไปปฏิบัติเพื่อละกิเลสความเห็นแก่ตัวของตนเอง (ละความโลภ) เมื่อแม่แก่ผู้อื่นและสรรพสัตว์ (ละความโกรธ) และพัฒนาปัญญาของตนให้ลดความหลงผิด (ละความหลง) การปฏิบัติเช่นนี้ย่อมไม่มีโทษ (เงื่อนไขประการที่สอง) และยึดถือนำไปปฏิบัติแล้วก็เป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อการดับทุกข์ (เงื่อนไขประการที่สาม) จะเห็นได้ว่าเงื่อนไขของการประเมินเหล่านี้มีความสอดคล้องกันด้วย) ดังนั้น คำสอนที่ถือได้ว่าเป็นคำสอนที่ถูกต้องและเป็นที่ยอมรับได้ในพุทธศาสนาจะต้องเป็นคำสอนที่จะต้องไม่นำไปสู่ความทุกข์และสอนให้ปฏิบัติเพื่อละเสียจากความทุกข์นั้น

ในที่นี้จะข้ามเงื่อนไขประการที่สามไปก่อน แต่ถ้าหากพิจารณาเงื่อนไขอีกสามข้อในฐานะที่เป็นเกณฑ์การประเมินการตีความตัวบทแล้ว ความหมายที่ได้จากการตีความตัวบทที่ถูกต้องย่อมไม่เป็นไปเพื่อการเกิดทุกข์และเป็นไปเพื่อการดับทุกข์ การเกิดขึ้นและการดับไปแห่งทุกข์ตามคำสอนในพุทธศาสนาจะเป็นไปตามหลัก ปฏิจจสมุปบาท⁹ ตามหลักดังกล่าว อวิชชาเป็นสาเหตุหรือปัจจัยหลักซึ่งทำให้เกิดทุกข์

ปรินิพพาน ประเด็นนี้ทำให้เกิดข้อถกเถียงตามมาด้วยว่า **พระไตรปิฎก**เป็นการจารึกพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าไว้อย่างถูกต้องแท้จริงทั้งหมดหรือไม่อีกด้วย

⁹ **พระไตรปิฎก** พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย นิทานวรรค เล่มที่ 16 ข้อที่ 1-3.

หากอวิชชาดับหมดแล้ว ทุกข์ทั้งหมดก็ย่อมดับลงไปด้วย อวิชชาตามคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทคือ ความไม่รู้แจ้ง ไม่เห็นตามความเป็นจริง อันหมายถึงความไม่รู้ในหลักอริยสัจสี่¹⁰ คือ ทุกข์ เหตุเกิดแห่งทุกข์ (สมุทัย) ความดับทุกข์ (นิโรธ) และการปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์ (มรรค) อวิชชาเป็นธรรมที่ตรงข้ามกับวิชาหรือปัญญา ปัญญาจะเกิดขึ้นแล้วสามารถดับอวิชชาและดับทุกข์โดยสมบูรณ์ได้ก็ด้วยการปฏิบัติธรรมตามมรรคมืองค์แปดในหลักอริยสัจสี่นั้น¹¹ ปัญญาจึงเป็นผลของการปฏิบัติธรรมและก็เป็นสาเหตุของการดับอวิชชาซึ่งนำไปสู่การดับทุกข์ตามหลักปฏิจลสมุปบาทนั้นด้วย ด้วยเหตุนี้ หากเงื่อนไขการประเมินในเกสปุตสูตรก็คือคำสอนนั้นต้องเป็นไปเพื่อการดับทุกข์แล้ว ปัญญาจะเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต้องพิจารณาในการประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทด้วย กล่าวคือ การตีความตัวบทที่ทำให้เกิดปัญญาคือว่าเป็นการตีความตัวบทที่ถูกต้องและยอมรับได้ตามคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท

นอกจากนี้ ยังจะเห็นได้ว่าหลักอริยสัจสี่มีความสำคัญต่อการประเมินคำสอนอย่างมาก เพราะคำสอนที่ถูกต้องหรือยอมรับได้ก็คือคำสอนที่ทำให้ผู้รับคำสอนดับอวิชชา ซึ่งก็คือการรู้แจ้งถึงหลักอริยสัจสี่นี้ หลักอริยสัจสี่ดังกล่าวนอกจากจะมีความสำคัญในฐานะที่เป็นเงื่อนไขของการประเมินแล้ว ก็ยังมีความสำคัญในฐานะเป็นคำสอนหลักของพุทธศาสนาอีกด้วย (ซึ่งอาจจะเรียกได้ว่าเป็นหลักการพื้นฐานของพระธรรมวินัย) หลักอริยสัจสี่เป็นหลักธรรมที่มีฐานะและความสำคัญอย่างสูงในพุทธศาสนาเถรวาท ทั้ง 1) ในฐานะที่เป็นหลักธรรมที่ครอบคลุมคำสอนทั้งหมดในพุทธศาสนา¹² 2) ในฐานะที่ไม่มีคำสอนใดของพระพุทธเจ้าที่นอกเหนือไปจากหลักอริยสัจสี่นี้ เพราะพระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่าพระองค์ทรงสอนแต่เรื่องทุกข์และความดับทุกข์เท่านั้น¹³ 3) ในฐานะเป็นเกณฑ์ที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการตัดสินการตรัสรู้แล้วสั่งสอนพระธรรมของพระองค์ กล่าวคือหากพระองค์ไม่รู้แจ้งเห็นจริงซึ่งหลักอริยสัจสี่แล้ว ก็มิถือได้ว่าตรัสรู้บรรลุมรรค¹⁴ หลักอริยสัจสี่จึงเป็นคำสอนหลักของพุทธศาสนาซึ่งไม่มีคำสอนใดของพุทธศาสนาอยู่นอกจากเหนือจากหลักนี้ และยังเป็นหลักธรรมที่แตกต่างไปจากคำสอนอื่นๆ ที่ไม่ใช่พุทธศาสนา ทั้งหมดนี้นำไปสู่ความสำคัญของหลักอริยสัจสี่ 4) ในฐานะที่เป็นทั้งหลักธรรมที่แสดงถึงทุกข์ เหตุเกิดแห่งทุกข์ การดับทุกข์ และวิธีปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์ ซึ่งสองประการหลังถือเป็นเกณฑ์การประเมินคำสอนว่าถูกต้องและยอมรับได้หรือไม่ด้วย

ประเด็นหนึ่งที่นำสังเกตก็คือคำว่า "อรรถ" ในพุทธศาสนาเถรวาทนั้น หมายถึง 1) ความหมาย (ในเชิงภาษา) และยังหมายถึง 2) ประโยชน์หรือผลที่มุ่งหมายหรือจุดหมาย ก็ได้ ซึ่งประโยชน์หรือจุด

¹⁰ พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย นิทานวรรค เล่มที่ 16 ข้อที่ 17.

¹¹ พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ เล่มที่ 13 ข้อที่ 310.

¹² พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ เล่มที่ 12 ข้อที่ 340.

¹³ พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค เล่มที่ 18 ข้อที่ 770.

¹⁴ พระไตรปิฎก พระวินัยปิฎก มหาวรรค เล่มที่ 4 ข้อที่ 15-16.

หมายสูงสุด (ปรมาตมะ) ตามคำสอนของพุทธศาสนาคือนิพพาน ซึ่งเป็นการดับทุกข์บรรลุนิพพานได้โดยสมบูรณ์นั่นเอง¹⁵ แต่เนื่องจากการดับทุกข์เป็นผลที่ได้จากการปฏิบัติธรรมตามอริยมรรคในหลักอริยสัจสี่ ดังนั้น ความหมายของคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาทนอกจากจะมีมิติเชิงภาษาแล้ว ก็ยังต้องมีมิติเชิงจริยธรรมที่ว่าด้วยการปฏิบัติและผลของการปฏิบัติธรรมด้วย

ด้วยเหตุนี้ การตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจึงจำเป็นต้อง 1) ได้รับความหมายซึ่งอยู่ภายในเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ตามหลักอริยสัจสี่ 2) มีความสอดคล้องกับหลักอริยสัจสี่นี้โดยรวม 3) ก่อให้เกิดปัญญาในระดับที่สูงยิ่งขึ้นไป และ 4) นำไปปฏิบัติอย่างถูกต้องแล้วยอมนำไปสู่การดับทุกข์ได้ อย่างไรก็ตาม ยังมีเงื่อนไขอีกประการหนึ่งในเกสปุตตสูตรที่ยังคงค้างไว้ก็คือท่านผู้รู้สรรเสริญคำสอนนั้น เงื่อนไขข้อนี้อาจจะพิจารณาได้ว่าการประเมินจะต้องตรวจสอบหรือประเมินโดยไม่ขึ้นอยู่กับบุคคลผู้รับคำสอนหรือผู้ตีความตัวบทนั้นเพียงผู้เดียว แต่จำเป็นต้องตรวจสอบหรือประเมินเปรียบเทียบกับผู้อื่นด้วยว่าบุคคลซึ่งเป็นผู้รู้ยอมรับคำสอนนั้นด้วยหรือไม่ ความในปาสาทิกสูตรสนับสนุนเงื่อนไขประการนี้ด้วย เพราะพระพุทธเจ้าทรงแนะนำให้พระสงฆ์ทำการประเมินตรวจสอบพญานะกับอรรถโดยพร้อมเพรียงกัน กล่าวคือให้กระทำกันเป็นหมู่คณะด้วยความสมัครสมานสามัคคี ไม่ใช่กระทำโดยเฉพาะบุคคลใดเพียงบุคคลหนึ่ง เหตุผลที่น่าจะสนับสนุนการตรวจสอบดังกล่าวโดยหมู่คณะนั้นก็เพื่อป้องกันปัญหาอันอาจจะเกิดจากการประเมินที่เป็นอัตวิสัย เนื่องจากเกณฑ์การประเมินหลายข้อเน้นไปที่ผลของการปฏิบัติธรรมเพื่อการดับทุกข์ ซึ่งพุทธศาสนาถือว่าเป็นเรื่องที่รู้ได้ด้วยตนและเฉพาะตนเอง (ปัจเจกตัง) อันอาจทำให้ดูเหมือนว่าการประเมินเป็นเรื่องอัตวิสัย แต่การประเมินการตีความตัวบทจะต้องไม่ประเมินโดยอาศัยความเข้าใจส่วนตัวของผู้ตีความแต่เพียงอย่างเดียว เพราะอาจจะเกิดความผิดพลาดได้ อาทิ เข้าใจว่าตนปฏิบัติธรรมอย่างถูกต้องและดับทุกข์ได้แล้ว ทั้งๆ ที่อาจจะยังไม่ได้ดับทุกข์นั้นเลยก็ได้ เงื่อนไขข้อนี้จึงเป็นการป้องกันไม่ให้ผู้ตีความตัวบทประมาทด้วยความหลงหรือเข้าใจผิดภายในตนเอง แต่ต้องเปิดรับฟังการประเมินหรือการยอมรับการตีความนั้นจากบุคคลอื่นด้วย

การใช้ภาษา

การอภิปรายในหัวข้อข้างต้นแสดงให้เห็นถึงเกณฑ์การประเมินความหมายในพุทธศาสนาเถรวาทได้ในระดับหนึ่ง แต่ปัญหาที่จะต้องพิจารณาต่อไปก็คือ เราควรจะตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทอย่างไรเพื่อให้ได้ความหมายตามเกณฑ์ดังกล่าว ปัญหานี้จะต้องพิจารณาว่าตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทคืออะไร และการอ่านตัวบทดังกล่าวจะมีเงื่อนไขอะไรบ้างที่เกี่ยวข้อง ปัญหาเหล่านี้จะเป็นเรื่องของการใช้ภาษา

¹⁵ **พระไตรปิฎก** พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย จุฬนิกาย เล่มที่ 30 ข้อที่ 818.

การใช้ภาษาเป็นการแสดงออกของมนุษย์อย่างหนึ่ง พุทธศาสนาเถรวาทเห็นว่ามนุษย์สามารถแสดงออกได้สามทางคือ ทางกาย ทางวาจา และทางใจ โดยแสดงออกเป็นการกระทำทางกาย การพูด และการคิด ซึ่งได้แก่ กายกรรม วจีกรรม และมโนกรรมตามลำดับ¹⁶ เนื่องจากการใช้ภาษาเป็นเรื่องของการแสดงออกทางวาจา การพิจารณาคำสอนเรื่องวจีกรรมจะแสดงแนวคิดเรื่องการใช้ภาษาของพุทธศาสนาเถรวาทได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

พุทธศาสนาเห็นว่ากรรมเกิดขึ้นเป็นกระบวนการแห่งปัจจัยและผลต่อเนื่องกันไป กล่าวคือจะมีกิเลสเป็นปัจจัยหรือเงื่อนไขให้กระทำความกรรม และกรรมหรือการกระทำนั้นก็เป็นปัจจัยให้เกิดวิบากอันเป็นผลที่จะได้รับจากการกระทำนั้น การพิจารณาคำสอนเรื่องวจีกรรมในที่นี้ก็จะพิจารณาไปตามลำดับการเกิดขึ้นของกรรมข้างต้น กล่าวคือจะพิจารณา 1) สาเหตุและเงื่อนไขของการเกิดวจีกรรม 2) ลักษณะของการกระทำที่เป็นวจีกรรม และ 3) ผลที่เกิดจากวจีกรรม

ประเด็นแรก พุทธศาสนาเห็นว่ากรรมจะต้องเป็นการกระทำที่เป็นไปด้วยความจงใจ กล่าวคือต้องมีเจตนาเป็นปัจจัยทำให้เกิดกรรมขึ้น¹⁷ นอกจากนี้ กรรมจะเกิดจากปัจจัยที่ผลักดันให้คิดปรุงแต่งกระทำการต่างๆ ซึ่งเรียกว่าสังขาร (เจตนาเป็นสังขารอย่างหนึ่งที่สำคัญมาก จนบางครั้งถึงกับใช้คำว่าเจตนาแทนสังขารทั้งหมด) สังขารจะปรุงแต่งการตรัสรู้ก็คิดและการแสดงออกทางกายวาจาให้เป็นไปต่างๆ เพื่อให้ได้มาซึ่งผลที่ตนต้องการ อันเป็นผลมาจากการเคยมีประสบการณ์การรับรู้โลกของมนุษย์ผู้นั้นในอดีต¹⁸

ในกรณีของวจีกรรมก็เช่นกัน วจีกรรมจะมีวจีสังขาร (สภาพปรุงแต่งการกระทำทางวาจา) หรือวจีสัญเจตนา (ความจงใจแสดงออกทางวาจา) เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดวจีกรรม¹⁹ ด้วยเหตุนี้ ผู้ใช้ภาษา (ผู้พูด/ผู้เขียน หรือ ผู้ฟัง/ผู้อ่าน) ย่อมต้องมีเจตนาหรือสังขารคิดปรุงแต่งการใช้ภาษาของตนเพื่อก่อให้เกิดผลตามที่ต้องการ โดยเป็นผลจากประสบการณ์การรับรู้โลกในอดีตของผู้ใช้ภาษานั้น (ต่อไปนี้จะเรียกเจตนาและสังขาร รวมถึงประสบการณ์หรือภูมิหลังในการรับรู้โลกของของผู้ใช้ภาษานี้ว่า "โลก" กรณีของผู้อ่านก็จะเรียกว่า "โลกของผู้อ่าน") วจีสังขารจึงเป็นการคิดก่อนการพูด ซึ่งพระธรรมปิฎกได้อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า "การคิดกับการพูดเป็นกรรมใกล้ชิดกันที่สุด ก่อนจะพูดก็ต้องคิดก่อน สิ่งที่พูดล้วน

¹⁶ พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิคาย มัชฌิมป็นณาสก เล่มที่ 13 ข้อที่ 64.

¹⁷ พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย จักกนิบาต เล่มที่ 22 ข้อที่ 334.

¹⁸ โปรดดูการอภิปรายเรื่องนี้โดยละเอียดใน พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2538), หน้า36.

¹⁹ พระไตรปิฎก พระอภิธรรมปิฎก วิภังค์ปกรณ์ เล่มที่ 35 ข้อที่ 257.

สำเร็จมาจากความคิดทั้งสิ้น”²⁰ ปัญหาที่ตามมาก็คือ การคิดที่เป็นเงื่อนไขของการใช้ภาษานั้นจะประกอบด้วยการคิดเกี่ยวกับเรื่องใดบ้าง การพิจารณาปัญหานี้จะต้องเข้าใจก่อนว่า การกระทำที่เป็นวัจกรรมมีลักษณะประการใดบ้างก่อน ในที่นี้จึงจะพิจารณาประเด็นที่สองก่อนแล้วจึงจะย้อนกลับมาพิจารณาเรื่อง การคิดอันเป็นเงื่อนไขของวัจกรรมดังกล่าวภายหลัง

ลักษณะของการกระทำที่เป็นวัจกรรมปรากฏในคำสอนเรื่องวัจกรรมในกุศลกรรมบถสิบ ตามความในสาเลยยกสูตร ดังนี้

“ดูกรพราหมณ์และคฤหบดีทั้งหลาย ก็ความประพฤติเรียบร้อย คือ ความประพฤติธรรมทางวาจา ๔ อย่าง เป็นไฉน? บุคคลบางคนในโลกนี้ ละการพูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดเท็จไปในที่ประชุม หรือไปในหมู่ชน หรือไปในท่ามกลางญาติ หรือไปในท่ามกลางขุนนาง หรือไปในท่ามกลางราชสกุล หรือถูกนำไปเป็นพยาน ถูกถามว่า บุรุษผู้เจริญ เชิญเถิด ท่านรู้เรื่องใดก็จงบอกเรื่องนั้น เขาเมื่อไม่รู้ก็บอกว่า ไม่รู้ หรือเมื่อรู้ก็บอกว่า รู้ เมื่อไม่เห็นก็บอกว่า ไม่เห็น หรือเมื่อเห็นก็บอกว่า เห็น ไม่กล่าวเท็จทั้งรู้อยู่ เพราะเหตุตนบ้าง เพราะเหตุผู้อื่นบ้าง เพราะเหตุเห็นแก่สิ่งของ เล็กน้อยบ้าง

ละวาจาอันส่อเสียด เว้นขาดจากวาจาส่อเสียด คือได้ฟังข้างนี้แล้วไม่นำไปบอกข้างโน้น เพื่อทำลายพวกข้างนี้ หรือได้ฟังข้างโน้นแล้ว ไม่นำมาบอกข้างนี้ เพื่อทำลายพวกข้างโน้น สมานพวกที่แตกกันให้ติดกันบ้าง ส่งเสริมพวกที่ดีกันให้สนิทสนมบ้าง ชอบใจพวกที่พร้อมเพรียงกัน ยินดีแล้วในพวกที่พร้อมเพรียงกัน ขึ้นชมในพวกที่พร้อมเพรียงกัน และกล่าววาจาอันทำให้พร้อมเพรียงกัน

ละวาจาหยาบ เว้นขาดจากวาจาหยาบ กล่าววาจาที่ไม่มีโทษ เพราะชวนให้รัก จับใจเป็นของชาวเมือง คนส่วนมากรักใคร่ ชอบใจ

ละการพูดเพ้อเจ้อ เว้นขาดจากการพูดเพ้อเจ้อ พูดในเวลาที่ไม่ควรพูดตามความจริง พูดเรื่องที่เป็นประโยชน์ พูดเรื่องที่เป็นธรรม พูดเรื่องที่เป็นวินัยและกล่าววามีหลักฐาน มีที่อ้างได้มีที่ที่สุด ประกอบด้วยประโยชน์ โดยกาลอันควร ดูกรพราหมณ์และคฤหบดีทั้งหลาย ความประพฤติเรียบร้อย คือความประพฤติธรรมทางวาจา ๔ อย่าง เป็นอย่างนี้แล”²¹

²⁰ พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ, หน้า 708.

²¹ พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิคาย มูลปณณาสก เล่มที่ 12 ข้อที่ 485. คำสอนเรื่องวัจกรรมในพุทธศาสนาจะกล่าวถึงการใช้ภาษาที่เป็นการพูดเป็นหลัก การใช้ภาษาที่จะอภิปรายในที่นี้จึงจะเน้น

แม้ว่าวจิกรรมจะเป็นการแสดงออกทางวาจาอันเป็นการใช้ภาษาของมนุษย์ แต่ตามความในพระสูตรข้างต้นจะเห็นว่า วจิกรรมยังมีลักษณะบางประการที่มากกว่าการเป็นเพียงการแสดงออกทางวาจาเฉยๆ ประการแรก พุทธศาสนาเห็นว่าวจิกรรมเป็นการกระทำที่มีคุณค่าทางจริยธรรม เพราะมีการแบ่งประเภทวจิกรรมที่ควรกระทำและไม่ควรกระทำ ซึ่งแสดงให้เห็นว่าการใช้ภาษา (ไม่ว่าจะเป็นการพูด/เขียน หรือ การฟัง/อ่าน) สามารถถูกประเมินคุณค่าทางจริยธรรมได้ ประการที่สอง ในการเกิดขึ้นของวจิกรรมยังมีการกระทำอื่นๆ เกิดขึ้นอีกด้วย ซึ่งได้แก่ 1) การกระทำที่เกิดขึ้นพร้อมกันไปกับการใช้ภาษา เช่น การประชุม การเบิกความ เป็นต้น 2) การกระทำที่จะเกิดขึ้นต่อไปโดยเป็นผลจากการใช้ภาษานั้น เช่น การทะเลาะเบาะแว้ง การสมัคกรรมสามัคคี เป็นต้น ดังนั้น ในการเกิดขึ้นของวจิกรรมหนึ่งๆ จึงประกอบด้วยการกระทำสามประเภท ได้แก่ 1) การใช้ภาษา 2) การกระทำที่เกิดขึ้นในการใช้ภาษานั้น และ 3) การกระทำที่เป็นผลจากการใช้ภาษานั้น

ลักษณะการเกิดขึ้นของวจิกรรมนี้มีความคล้ายกันกับแนวคิดหนึ่งในปรัชญาภาษาตะวันตก ได้แก่ ทฤษฎีวจิปฏิบัติ (speech-act theory) ของนักปรัชญา อาทิ จอห์น ออสติน (John L. Austin) และ จอห์น ซีร์ล (John R. Searle) เป็นต้น นักปรัชญากลุ่มนี้เห็นว่าการกระทำที่เป็นการพูดนั้นจะประกอบด้วยระดับของการกระทำสามระดับ ได้แก่

- 1) ระดับการกระทำที่เป็นการพูด (the level of the locutionary or propositional act, the act of saying)
- 2) ระดับการกระทำที่กระทำในการพูด (the level of illocutionary act, what we do in saying)
- 3) ระดับการกระทำที่ทำโดยการพูดนั้น (the level of perlocutionary act, what we do by the fact that we speak)²²

ตัวอย่างของการกระทำสามประเภทที่เกิดขึ้นในวจิกรรมหนึ่งๆ เช่น เมื่อเราต้องการจะส่งใครสักคนไปปิดประตูให้ จะมีการกระทำทั้งสามอย่างเกิดขึ้นในการพูดนั้น ได้แก่ การพูดด้วยการเรียบเรียงข้อความที่เป็นคำสั่งซึ่งผู้พูดคาดหวังว่าผู้ฟังจะเข้าใจแล้วกล่าวออกไป (เช่น “ไปปิดประตูที”) การแสดง

ไปที่การพูดเป็นหลัก อย่างไรก็ตาม การเขียนจะแตกต่างจากการพูดพอสมควร ซึ่งทำให้การอ่านจะแตกต่างจากการฟังตามไปด้วย ประเด็นเหล่านี้จะอภิปรายข้างหน้า

²² แนวคิดของทฤษฎีวจิปฏิบัติข้างต้นเป็นแนวคิดที่ ปอล ริคออร์ (Paul Ricoeur) นักปรัชญาสายการตีความ (Hermeneutics) คนสำคัญในปรัชญาตะวันตกยุคปัจจุบัน นำมาใช้อธิบายประเด็นหนึ่งในเรื่องความแตกต่างระหว่างการพูดกับการเขียน ซึ่งจะเป็นประเด็นที่จะอภิปรายต่อไปข้างหน้าว่าด้วยเรื่องตัวบท โปรดดู Paul Ricoeur, “Hermeneutical function of distanciation,” in *Hermeneutics and The Human Sciences*, ed. John B. Thompson (New York: Cambridge University Press, 1981), pp. 134-135. และโปรดพิจารณาแนวคิดของทฤษฎีวจิปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับปรัชญาภาษาศาสตร์ใน Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language* (Cambridge: Blackwell, 1996), pp. 79-86.

อาการของการออกคำสั่งประกอบไปกับการพูดนั้น (เช่น ชี้นิ้วไปที่ประตู กล่าวด้วยน้ำเสียงและหน้าตาที่แข็งขัน) และการคาดหวังถึงผลที่จะได้จากการพูดนั้น (เช่น คาดว่าคนฟังจะเกรงใจหรือกลัวแล้วไปปิดประตูตามคำสั่ง) จะเห็นได้ว่า เงื่อนไขสำคัญประการหนึ่งซึ่งทำให้การกระทำเหล่านั้นเกิดขึ้นในวัฏจักรหนึ่งก็คือ ผู้พูดจะต้องคาดหวังว่าผู้ฟังเข้าใจการพูดของตนด้วย อันจะทำให้ผลที่ผู้พูดคาดหวังไว้เกิดขึ้นได้

ด้วยเหตุนี้ การคิดที่เป็นเงื่อนไขของการใช้ภาษาจึงประกอบด้วยความคิดเกี่ยวกับ 1) การใช้ภาษาเพื่อให้ผู้อื่นเข้าใจ 2) การกระทำที่จะทำพร้อมกับการใช้ภาษานั้น และ 3) การคาดหวังถึงผลที่จะได้รับการใช้ภาษานั้น เพื่อให้เป็นไปตามเจตนาของผู้ใช้ภาษา

จากตัวอย่างเรื่องการออกคำสั่งเพื่อปิดประตูข้างต้น สิ่งที่ผู้พูดกระทำพร้อมกับการพูดจะขึ้นอยู่กับสภาพแวดล้อมของการพูดนั้นด้วย เช่น หากห้องนั้นมีประตูหลายบาน อาจจะต้องชี้ไปที่ประตูบานที่ต้องการให้ปิด เป็นต้น นอกจากนั้น การคาดหวังถึงผลที่จะได้รับการพูดก็จะขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของสภาพแวดล้อมในการพูดเช่นกัน เช่น หากประตูนั้นไม่สามารถปิดได้ เขาก็คงจะไม่คาดหวังถึงผลที่จะได้รับการออกคำสั่ง เป็นต้น ดังนั้น เงื่อนไขหนึ่งของการคิดก่อนการพูดก็คือสภาพแวดล้อมหรือบริบท (context) ของการพูดนั้น อาทิ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้พูดกับผู้ฟัง (เช่น คนรับใช้จะไม่ออกคำสั่งให้นายจ้างปิดประตู) เวลาและสถานที่ (เช่น เราคงจะไม่ออกคำสั่งให้ปิดประตูในที่โล่งแจ้ง) สังคมและวัฒนธรรม (เช่น เราเรียกพระสงฆ์ด้วยการไหว้พร้อมกับกล่าวว่า “นิมนต์” มากกว่า “เรียนเชิญ” หรือ “มาที่นี่”) เป็นต้น สถานการณ์ที่คู่สนทนามีร่วมกันนี้จะมีสิ่งที่เรียกว่าการอ้างอิงบ่งถึงในการพูด (ostensive reference)²³

นอกจากนั้น ประสบการณ์ของผู้ใช้ภาษาก็เป็นเงื่อนไขของการคิดก่อนการใช้ภาษาด้วย ประสบการณ์ของผู้ใช้ภาษาหากแบ่งตามการคิดก่อนการใช้ภาษาข้างต้นก็จะแบ่งได้เป็น 1) ประสบการณ์ของการใช้ภาษา เช่น หากผู้พูดไม่เคยประสบกับการเรียกพระสงฆ์ด้วยการกล่าวว่า “นิมนต์” ผู้พูดก็จะไม่รู้ว่าจะต้องใช้คำดังกล่าวในการเรียกพระสงฆ์ เป็นต้น 2) ประสบการณ์ของการกระทำที่ทำพร้อมการใช้ภาษา เช่น การเคยมีประสบการณ์ของการยกมือไหว้ที่จะกระทำเมื่อต้องสนทนากับพระสงฆ์ เป็นต้น และ 3) ประสบการณ์ของการคาดหวังผลที่ได้จากการใช้ภาษา เช่น การเคยมีประสบการณ์กับการเรียกพระสงฆ์ไม่สำเร็จในขณะที่พระสงฆ์กำลังสวดมนต์อยู่ ทำให้ผู้พูดไม่เรียกพระสงฆ์ขณะสวดมนต์ เป็นต้น ประสบการณ์หรือภูมิหลังของผู้ใช้ภาษาเหล่านี้จะเป็นเงื่อนไขที่กำหนดการใช้ภาษาของผู้ใช้ภาษาด้วย ทั้งในแง่ที่เป็นเงื่อนไขทางภาษาและเงื่อนไขของการคิดก่อนการใช้ภาษาซึ่งสัมพันธ์กับบริบทของการใช้ภาษานั้น

²³ Paul Ricoeur, “Writing as a problem of literacy criticism and philosophical hermeneutics,” in *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. Mario J. Valdes (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 328-330. สิ่งเหล่านี้จะปรากฏในการเขียนน้อยกว่าที่จะปรากฏในการพูด อันเป็นสิ่งหนึ่งที่เป็นความแตกต่างระหว่างการพูดกับการเขียน

ด้วย ด้วยเหตุนี้ ขนบ จารีต ประเพณี และวัฒนธรรมในสังคมที่การใช้ภาษานั้นเกิดขึ้น อันเป็นทั้งบริบทของการพูดและเป็นประสบการณ์ของผู้ใช้ภาษาจึงอาจจะปรากฏแฝงอยู่ในการใช้ภาษาด้วย

ดังนั้น เงื่อนไขของการใช้ภาษาในเบื้องต้น จึงได้แก่ 1) เจตนาของผู้ใช้ภาษา 2) ประสบการณ์หรือภูมิหลังของผู้ใช้ภาษา 3) บริบทของการใช้ภาษา และ 4) ภาษาที่ใช้

แนวคิดเรื่องภาษาในพุทธศาสนาเถรวาท

คำสอนในพุทธศาสนาเถรวาทที่เกี่ยวกับเรื่องภาษาก็คือคำสอนเรื่องสัททบัญญัติ อันหมายถึงชื่อหรือคำศัพท์ (มีชื่อเรียกอื่นว่า ปัญญาปนบัญญัติ หรือนามบัญญัติ สัททบัญญัติเป็นส่วนหนึ่งของบัญญัติธรรม อันหมายถึงการกำหนดเรียก สิ่งที่ถูกกำหนดเรียก การกำหนดตั้งหรือตราไว้ให้เป็นที่รู้จัก²⁴ ซึ่งเรียกอีกชื่อหนึ่งว่าสมมุติ บางครั้งก็เรียกรวมกันไปว่า สมมุติบัญญัติ) บัญญัตินี้มีที่มาจากการรับรู้ของมนุษย์ กล่าวคือมนุษย์จะกำหนดหมายสิ่งที่ยอมรับรู้เป็นชื่อหรือคำศัพท์เพื่อให้ใช้เรียกสื่อสารกันได้ เงื่อนไขของการกำหนดสัททบัญญัติขึ้นใช้นี้ทำให้สัททบัญญัติมีลักษณะสำคัญประการแรกคือ ต้องทำให้ผู้ใช้และผู้รับสัททบัญญัติรู้ถึงสภาพหรือเนื้อความที่สัททบัญญัตินั้นกำหนดถึงได้²⁵

นอกจากนี้ พุทธศาสนาเถรวาทยังเห็นว่าสัททบัญญัติที่มนุษย์ใช้นั้นถูกกำหนดตั้งชื่อเรียกขานโดยบุคคลในอดีต แล้วใช้เรียกขานสืบทอดต่อกันมา²⁶ ภาษาจึงเกี่ยวข้องกับมิติกาลเวลาโดยเป็นผลของการกำหนดมาแต่อดีตและส่งผ่านการใช้ภาษาสืบทอดกันมาตามลำดับ ผู้ใช้ภาษาจึงจำเป็นต้องเคยมีประสบการณ์กับการใช้ภาษานั้นๆ ด้วยการเรียนรู้การใช้ภาษาในชุมชนที่ใช้ภาษานั้นด้วย ภาษาจึงไม่ใช่สิ่งที่กำหนดกันได้อิสระโดยไม่ต้องคำนึงถึงเงื่อนไขเชิงเวลาดังกล่าว

ที่มาและลักษณะของภาษาในพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งอภิปรายมาข้างต้นนี้ สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องภาษาของ ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer) นักปรัชญาสายการตีความที่มีบทบาทสูงต่อแนวคิดเรื่องการตีความตัวบทในปรัชญาตะวันตก กาดาเมอร์เห็นว่า ภาษาเป็นมุมมองเกี่ยวกับโลก

²⁴ พระธรรมปิฎก, *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม* (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2538), หน้า 77.

²⁵ มหามกุฏราชวิทยาลัย, *อภิธัมมัตถสังคหบาลี และอภิธัมมัตถวินิยฎิกา ฉบับแปลเป็นไทย* (กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538), หน้า 390.

²⁶ พุทธศาสนาเถรวาทเห็นว่าสัททบัญญัติมีชื่อเรียกได้หลากหลายตามลักษณะต่างๆ ของสัททบัญญัติ ได้แก่ นาม (ลักษณะประการแรกของภาษาที่กล่าวไปแล้วข้างต้น) นามกรรม นามโรย (สัททบัญญัติถูกตั้งไว้และสืบทอดมาจากอดีต) นิรุติ (คำที่ถูกกล่าวออกมา) พยัญชนะ (ตัวอักษรสำหรับการเขียน และอภิลाप (เสียงสำหรับการพูด)

(view of the world) กล่าวคือภาษาไม่ได้เป็นอิสระจากโลกที่มนุษย์รับรู้ ภาษาเกิดขึ้นจากทัศนคติของมนุษย์ที่มีต่อโลกในฐานะที่มนุษย์เป็น “การดำรงอยู่ในโลก” (being-in-the-world) ภาษาจึงเกิดขึ้นในการใช้ภาษาเพื่ออธิบายโลกที่มนุษย์รับรู้²⁷ ตามแนวคิดของกาดาเมอร์ ภาษาของมนุษย์เป็นการคิด (thought) ของกระบวนการที่โลกถูกเปิดเผยให้ปรากฏในการสื่อสารสนทนาระหว่างมนุษย์ ข้อตกลงในการใช้ภาษาร่วมกันนั้นเกิดขึ้นในชุมชนมนุษย์มาแต่เดิมแล้ว เราจึงไม่จำเป็นต้องตกลงร่วมกันว่าจะใช้ภาษากันอย่างไรอีก เพราะว่าเราตกอยู่ในข้อตกลงว่าด้วยการใช้ภาษาในชุมชนภาษาซึ่งถูกสืบทอดมาจากอดีตนั้นอยู่แล้ว²⁸ นอกจากนั้น กาดาเมอร์ยังเห็นว่าถ้าหากภาษาแสดงถึงมุมมองเกี่ยวกับโลกแล้ว ภาษาก็จะไม่เป็นเพียงแค่ภาษาเฉยๆ เท่านั้น แต่จะมีสิ่งที่ถูกกล่าวถึง (รับรู้ร่วมกัน) และตกทอดมาในภาษาดังกล่าวด้วยเสมอ²⁹ อันรวมถึงขนบ จารีต ประเพณีและธรรมเนียมต่างๆ ในการใช้ภาษาของชุมชนภาษานั้นด้วย ในภายหลัง ปอล ริคอเอร์ (Paul Ricoeur) นักปรัชญาสายการตีความที่มีบทบาทสูงต่อแนวคิดเรื่องการตีความตัวบทในปัจจุบัน ได้นำแนวคิดเรื่องภาษาของกาดาเมอร์นี้มาอธิบายในฐานะที่เป็นเงื่อนไขของการพูดหรือการเขียน และเป็นเงื่อนไขของการตีความตัวบทอีกด้วย

เนื่องจากมนุษย์จะเรียนรู้และใช้ภาษาร่วมกันในกลุ่มของตน การใช้ภาษาของมนุษย์ก็จะมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันกับการใช้ภาษาของมนุษย์คนอื่นๆ ที่อยู่ในชุมชนภาษาเดียวกันนั้นด้วย กล่าวคือ ภาษาที่ใช้ในการพูดหรือการเขียนของบุคคลผู้หนึ่งก็จะเป็นภาษาเดียวกันกับภาษาที่ใช้ในการพูดหรือการเขียนของบุคคลผู้อื่นในชุมชนภาษาเดียวกันนั้นด้วย ดังนั้น การใช้ภาษาที่ปรากฏในตัวบทหนึ่งก็อาจจะไปปรากฏขึ้นในตัวบทอื่นๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนเดียวกันได้ (เช่น การกล่าวถึงอัตราหรืออาตมัน ที่ปรากฏทั้งในคัมภีร์ของศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธ ซึ่งใช้หมายถึงสิ่งเดียวกัน แต่คัมภีร์ของฝ่ายแรกเขียนไว้ว่ามี ฝ่ายหลังเขียนไว้ว่าไม่มี เป็นต้น) ลักษณะของภาษานี้จึงอาจทำให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างตัวบทผ่านการใช้ภาษาร่วมกันได้ ความสัมพันธ์ระหว่างตัวบทดังกล่าวก็อาจจะเป็นส่วนหนึ่งของเงื่อนไขในการตีความตัวบทด้วย ดังจะกล่าวถึงข้างหน้า

ระดับของภาษา

ลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งของสหัพบัญญัติก็คือสหัพบัญญัติสามารถบัญญัติหรือกำหนดสหัพบัญญัติด้วยตนเอง³⁰ อันทำให้เกิดบัญญัติเพิ่มขึ้นจากสหัพบัญญัติที่มีอยู่เดิมได้ อาทิ คำว่า “คน” และ

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1979), pp. 401-402.

²⁸ *Ibid.*, pp. 404-405.

²⁹ *Ibid.*, pp. 399-400.

³⁰ มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรวิทยาดัตต, *อภิธรรมมัตถกสังคหบาลี และอภิธรรมมัตถกวิภาวินิฎฐการ ฉบับแปลเป็นไทย*, หน้า 391-392.

คำว่า “ดี” สามารถบัญญัติคำๆ ใหม่ขึ้นมาได้เป็นคำว่า “คนดี” เป็นต้น สัททบัญญัติจึงจะมีความสัมพันธ์ระหว่างกันเองด้วย เพราะสัททบัญญัติสามารถบัญญัติกันเองได้ นอกจากนั้นความสัมพันธ์ระหว่างสัททบัญญัติดังกล่าวไม่จำเป็นต้องเป็นความสัมพันธ์เชิงเดียว เพราะสัททบัญญัติหนึ่งอาจจะมีความสัมพันธ์กับหลายๆ สัททบัญญัติได้อย่างหลากหลาย เช่น คน-ดี ลูก-คน ลูก-ดี คน-รวย ลูก-คน-รวย เป็นต้น ความสัมพันธ์ระหว่างสัททบัญญัติจึงเป็นความสัมพันธ์เชิงซ้อน เพื่อให้สัททบัญญัติเหล่านั้นสามารถบัญญัติเพื่อกำหนดสิ่งที่มนุษย์รับรู้ได้ ภาษาในพุทธศาสนาเถรวาทจึงเป็นเครือข่ายของสัททบัญญัติที่มีความสัมพันธ์ระหว่างกัน

ประเด็นนี้ ทั้งกาดามเมอร์และริเกอร์ก็ล้วนเห็นว่าภาษามีลักษณะดังกล่าวด้วย ซึ่งคล้ายคลึงกันกับคำสอนเรื่องสัททบัญญัติในพุทธศาสนาเถรวาท กาดามเมอร์เห็นว่าคำทุกคำในภาษามีการเพิ่มขึ้นอยู่ภายใน กล่าวคือคำทุกคำจะมีความสัมพันธ์กับองค์รวมทั้งหมดของภาษา (the whole of the language) ซึ่งภาษาก็จะขึ้นอยู่กับองค์รวมทั้งหมดของมุมมองเกี่ยวกับโลก (the whole of the view of the world) ของมนุษย์ด้วย ด้วยเหตุนี้ การใช้ภาษาของมนุษย์ทุกครั้งแม้ว่าจะเป็นเพียงการใช้ภาษาที่จำกัดด้วยถ้อยคำที่กล่าวถึง แต่การใช้ภาษานั้นก็ยังจะดึงเอาความหมายทั้งหมดของภาษาออกมาด้วย แต่จะไม่สามารถแสดงออกมาได้ทั้งหมด เพราะความจำกัดของคำในการพูดนั้น ดังนั้น กาดามเมอร์จึงเห็นว่าการใช้ภาษาของมนุษย์จึงจำกัดในแง่ที่การใช้ภาษายังมีความหมายที่ไม่สิ้นสุดซึ่งจะต้องถูกตีความออกมา³¹

ส่วนริเกอร์นั้นเห็นว่าภาษามีสัญลักษณ์ (sign) เป็นหน่วยพื้นฐานของภาษา สัญลักษณ์ต่างๆ ในภาษาจะมีความสัมพันธ์อ้างอิงถึงกันและกันภายในระบบของสัญลักษณ์ในภาษานั้น วาทกรรม (discourse) อันได้แก่การพูดและการเขียน จึงเป็นเหตุการณ์ทางภาษา (language-event) หรือการใช้ภาษา (linguistic usage) โดยมีประโยคเป็นหน่วยพื้นฐานของวาทกรรม อันเกิดขึ้นจากการรวมกันของสัญลักษณ์บนพื้นฐานของระบบภาษาและเจตนาในการสื่อสารระหว่างบุคคลหนึ่งกับอีกบุคคลหนึ่ง³² ลักษณะที่คำในภาษามีความสัมพันธ์ระหว่างกันได้นี้ทำให้มนุษย์สามารถใช้ภาษาเพื่อสื่อสารระหว่างกันในระดับของภาษาที่สูงกว่าระดับคำศัพท์หรือระดับชื่อเรียกได้ ประเด็นนี้ แกรี คอมสต็อก (Gary L. Comstock) แบ่งระดับของภาษาออกเป็นสามระดับไว้ โดยที่ระดับที่สูงกว่าจะมีลักษณะซึ่งระดับที่ต่ำกว่าไม่มี³³ ได้แก่

³¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, pp. 415-416.

³² Paul Ricoeur, “The model of the text: meaningful action considered as a text,” in *Hermeneutics and The Human Sciences*, pp. 197-198.

³³ Gary L. Comstock, “The truth of religious narratives,” *Philosophy of Religion* 34 (1993): 132-133.

1) ระดับแรก คือ ระดับชื่อ อันเป็นสิ่งที่บ่งถึงบุคคลหรือสิ่งต่างๆ อันตรงกับศัพท์บัญญัติในพุทธศาสนาเถรวาท ภาษาในระดับนี้ยังไม่สามารถสื่อการกระทำออกไปได้ เพราะเป็นเพียงแค่ว่าชื่อหรือคำเดี่ยวๆ เท่านั้น (เช่น “คน” “สุนัข” เป็นต้น)

2) ระดับภาษาระดับต่อมา ได้แก่ ระดับประโยคหรือประพจน์ (ระดับข้อความ) อันเกิดจากการเรียบเรียงคำที่เป็นชื่อ คำกริยาต่างๆ³⁴ เป็นต้น เพื่อให้เราสามารถสื่อการกระทำไปสู่บุคคลอื่นได้ (เช่น “คนเดิน” “สุนัขวิ่งเร็ว” เป็นต้น) ระดับของภาษาระดับนี้จึงมีความซับซ้อนกว่าระดับแรก

3) ส่วนระดับสุดท้าย คือ ระดับเรื่องเล่า (narrative) ระดับนี้จะแตกต่างกับระดับข้อความในทำนองเดียวกันกับความแตกต่างระหว่างระดับข้อความกับระดับชื่อ กล่าวคือ ระดับเรื่องเล่าจะมีการเรียบเรียงประโยคให้เป็นเรื่องราว โดยมีโครงเรื่อง (plot) หรือมีลำดับเวลากำหนด ริเกอร์เห็นว่าเรื่องราวในภาษาระดับเรื่องเล่านี้เกิดจากการวางโครงเรื่อง (emplotment) โดยจะเรียบเรียงเหตุการณ์อันหลากหลายให้เชื่อมโยงผสานกันเป็นเรื่องราว และมีมิติกาลเวลาในการดำเนินเรื่อง³⁵ ด้วยเหตุนี้เรื่องเล่าจึงประกอบด้วยการเรียบเรียงประโยคอันสื่อถึงเหตุการณ์แต่ละเหตุการณ์ เพื่อให้สามารถสื่อถึงเรื่องราวที่ต้องการพูดหรือเขียนถึงได้ ตัวอย่างเช่น ระดับเรื่องเล่าจะสามารถแสดงถึงทางเลือก (choice) อันประกอบด้วยการแสดงความต้องการ (desire) ความเชื่อ (belief) และการตัดสินใจ (decision) ในการใช้ภาษาได้³⁶ อาทิ เรื่องราวหนึ่งอาจกล่าวถึงความปรารถนาที่จะกระทำ ก. ด้วยเหตุที่เชื่อว่า การกระทำ ก. จะเกิดขึ้นได้ด้วยการกระทำ ข. ดังนั้นจึงตัดสินใจกระทำ ข. เพื่อให้เกิด ก. เป็นต้น ลักษณะการใช้ภาษาแบบนี้จะเกิดขึ้นได้เฉพาะในระดับเรื่องเล่าเท่านั้น แต่ไม่อาจเกิดขึ้นในระดับข้อความได้

ด้วยเหตุนี้ ภาษาในระดับเรื่องเล่าจึงสามารถสื่อถึงเรื่องราวอันเป็นการดำเนินชีวิต อันรวมถึงจุดมุ่งหมายในการดำเนินชีวิต ประสบการณ์อันเป็นลำดับของเหตุการณ์หรือการกระทำในอดีต รวมถึงการคาดหวังถึงอนาคต ซึ่งตรงตามเจตนาที่ผู้ใช้ภาษาต้องการจะสื่อได้ โดยโครงเรื่องจะประสานเหตุการณ์ต่างๆ อันสื่ออยู่ในรูปข้อความที่เป็นประโยคอันเป็นส่วนหนึ่ง (part) ของเรื่องเล่า ให้เป็นเรื่องราวซึ่งจะปรากฏเป็นภาษาในระดับเรื่องเล่าในฐานะเป็นองค์รวม (whole) ทั้งหมด ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาใน

³⁴ พุทธศาสนาเถรวาทแบ่งศัพท์บัญญัติออกเป็นสี่ประเภท ได้แก่ สามัญนาม (ชื่อหรือคำนามทั่วไป) คุณนาม (ชื่อตามคุณ หรือคุณศัพท์) กิริยานาม (ชื่อตามการกระทำ คือคำกริยา) และยติจนาม (ชื่อตามใจชอบ) การแบ่งศัพท์บัญญัติเช่นนี้แสดงให้เห็นว่า คำศัพท์แต่ละคำมีความแตกต่างกันไป เพื่อให้สื่อถึงสิ่ง ชื่อ ลักษณะ และการกระทำต่างๆ ได้ โปรดดู มหามกุฏราชวิทยาลัย, *อภิธัมมัตถสังคหบาลี และอภิธัมมัตถกวีภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย*, หน้า 391.

³⁵ Paul Ricoeur, “Life in quest of narrative,” in *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. David Wood (London: Routledge, 1991) pp. 21-22.

³⁶ Gary L. Comstock, “The truth of religious narratives,” *Philosophy of Religion* 34, 133.

ระดับต่างๆ อันเป็นบางส่วนและเป็นองค์รวมของเรื่องเล่านี้จะเป็นเงื่อนไขของการเขียนและการอ่านด้วย เพราะเมื่อคำๆ หนึ่งถูกเรียบเรียงขึ้นเป็นประโยค หรือเมื่อประโยคๆ หนึ่งถูกเรียบเรียงขึ้นเป็นเรื่องเล่าแล้ว คำๆ นั้น (หรือประโยคๆ นั้น) ก็จะกำหนดความเข้าใจต่อประโยค (หรือเรื่องเล่า) ที่จะสื่อถึงมันด้วย ในทางกลับกัน ประโยคนั้น (หรือเรื่องเล่า) ก็จะกำหนดความเข้าใจต่อคำๆ นั้น (หรือประโยคๆ นั้น) ด้วยเช่นกัน ตัวอย่างเช่น ประโยค “พระพุทธเจ้าตรัสรู้ได้ต้นโพธิ์ในอินเดียเมื่อสองพันกว่าปีก่อน” ในเรื่องเล่าเกี่ยวกับพุทธประวัติ คำว่า “ต้นโพธิ์” จะมีสื่อให้เห็นว่าการกระทำที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้นั้นเกิดขึ้นได้ต้นไม้อะไร ในทางกลับกัน ประโยคทั้งประโยคก็จะกำหนดความเข้าใจต่อคำว่า “ต้นโพธิ์” ว่าหมายถึงต้นไม้อะไรที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ขณะตรัสรู้ นอกจากนั้นประโยคนี้ก็กำหนดความเข้าใจต่อเรื่องเล่าที่เป็นพุทธประวัติทั้งหมดว่า พระพุทธเจ้าตรัสรู้ ณ ที่ใดและเมื่อใด ในทางกลับกัน ข้อความต่างๆ รวมถึงเนื้อเรื่องซึ่งปรากฏในเรื่องราวพุทธประวัติที่กล่าวถึงการปฏิบัติและการบรรลุธรรมของพระพุทธเจ้า ก็จะกำหนดความเข้าใจต่อคำว่า “ตรัสรู้” ว่าหมายถึงอะไร และกำหนดความเข้าใจประโยคดังกล่าวว่าการกระทำในประโยคนั้นเป็นอย่างไรด้วย เป็นต้น จากตัวอย่างนี้จะเห็นว่าภาษาในแต่ละระดับต่างก็มีส่วนกำหนดซึ่งกันและกันไม่ว่าภาษานั้นจะเป็นเพียงส่วนหนึ่งหรือองค์รวมทั้งหมดก็ตาม ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาในระดับต่างๆ นี้จึงจะเป็นความสัมพันธ์เฉพาะที่อาจเกิดขึ้นในเรื่องเล่าหนึ่งๆ³⁷ และเป็นเงื่อนไขซึ่งผู้เขียนและผู้อ่านต้องคำนึงถึงในการเขียนและการอ่านด้วย

การเขียนและตัวบท

เรื่องภาษาและการใช้ภาษาที่ได้อภิปรายไปข้างต้นจะเน้นถึงการใช้ภาษาซึ่งเป็นการพูดเป็นหลัก (ส่วนหนึ่งเป็นเพราะคำสอนเรื่องวจีกรรมในพุทธศาสนากล่าวถึงแต่การพูด) ความแตกต่างระหว่างการพูดกับการเขียนจะเป็นเงื่อนไขสำคัญที่กำหนดการเกิดขึ้นและลักษณะของตัวบท รวมถึงการตีความตัวบทนั้นด้วย

ความแตกต่างประการแรกระหว่างการพูดกับการเขียนก็คือ การกระทำสามระดับที่เกิดขึ้นในการพูดจะไม่สามารถบันทึกและสื่อด้วยการเขียนได้เท่าเทียมกันกับการพูด ริเกอร์กล่าวว่า การกระทำระดับแรก อันได้แก่ ระดับการกระทำที่เป็นการพูดนั้น การเขียนสามารถบันทึกถ่ายทอดได้ด้วยการเรียบเรียงเป็นประโยคต่างๆ แต่ระดับที่สองคือ ระดับการกระทำที่เป็นการพูด การเขียนจะสามารถสื่อได้ไม่

³⁷ ประเด็นนี้แสดงให้เห็นว่า เรื่องเล่าเรื่องหนึ่งๆ ไม่อาจจะถูกลดทอนเป็นข้อความหรือประโยคต่างๆ ได้ เพราะการลดทอนนั้นจะทำให้ละเลยความสำคัญของเงื่อนไขความสัมพันธ์ระหว่างข้อความกับเรื่องเล่าในฐานะที่ข้อความบางส่วนหรือทั้งหมด ปรอดูดการอภิปรายเกี่ยวกับเรื่องนี้ใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา, *ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา* (วิทยานิพนธ์ปริญญาตรีบัณฑิตสาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540), หน้า 33-37.

สมบูรณ์เท่ากับการพูด เช่น การพูดอาจจะมีการใช้น้ำเสียง แสดงสีหน้าหรือท่าทางของร่างกายเพื่อสื่อ การกระทำในระดับนี้ แต่ในการเขียน การสื่อการกระทำดังกล่าวสามารถบันทึกถ่ายทอดด้วยการใช้เครื่องมือทางไวยากรณ์บางอย่าง (เช่น เครื่องหมายอัคเจรีย์ (!) เป็นต้น) ซึ่งเครื่องมือทางไวยากรณ์เหล่านี้จะไม่สามารถสื่อการกระทำระดับนี้ได้ครบถ้วนเหมือนการพูด ส่วนระดับที่สามคือการกระทำที่ทำได้ด้วยการพูด นั้น จะเป็นสิ่งที่ถูกสื่อด้วยการเขียนได้น้อยที่สุด เพราะการเขียนระดับนี้จะทำหน้าที่กระตุ้นให้ผู้อ่านไป กระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งมากกว่าเป็นเพียงการสื่อสารความหมาย³⁸ ทั้งนี้ เพราะว่าการเขียนจะไม่ มีการโต้ตอบโดยตรงระหว่างผู้เขียนกับผู้อ่านซึ่งแตกต่างจากการพูดที่ผู้พูดและผู้ฟังสามารถสนทนาได้ ตอบกันได้ กล่าวคือผู้เขียนจะไม่มีปฏิสัมพันธ์กับผู้อ่านในขณะที่ผู้อ่านกำลังอ่านตัวบท³⁹ ด้วยเหตุนี้ ผลที่เกิดขึ้นจากการเขียนตัวบทจึงอาจจะไม่ปรากฏขึ้นในการเขียนทันที อันแตกต่างจากผลของการพูดซึ่งอาจ จะเกิดขึ้นเลยในการพูดนั้นได้ เพราะผู้พูดกับผู้ฟังอยู่ในสถานการณ์เดียวกัน

นอกจากนี้ริคเกอร์เห็นว่าการเขียนจะทำให้วาทกรรมคงที่ (fixation) อันทำให้เกิดผลของการเขียน ได้แก่ ตัวบท สามารถแสดงออกต่อผู้อ่านได้อย่างไม่มีข้อจำกัดทั้งในเชิงเวลา สถานที่ สังคม และวัฒนธรรม ในขณะที่การพูดนั้นจะจำกัดผู้ฟังอยู่กับบริบทของการพูดนั้นๆ แต่ด้วยเหตุนี้ บริบทในการพูดซึ่งเป็น เงื่อนไขหนึ่งในการพูด (รวมถึงสิ่งที่อ้างอิงไปถึงในการพูด) ที่สามารถแสดงให้เห็นได้ในสถานการณ์ที่คู่ สนทนามีส่วนร่วมกันก็จะขาดหายไปในการเขียนด้วย⁴⁰ กระนั้น ตัวบทอันเป็นผลของการเขียนที่ทำให้วาทกรรม คงที่นั้นก็จะสามารถถูกสืบทอดส่งต่อกันได้ อันทำให้ผู้อ่านสามารถอ่านตัวบทภายใต้เงื่อนไขที่แตกต่าง กันกับผู้เขียนได้โดยสิ้นเชิง แต่ผู้อ่านก็จะมีโอกาสสอบถามถึงเจตนาของผู้เขียน ในขณะที่ผู้ฟังสามารถ สังเกตจากน้ำเสียง การแสดงออกของผู้พูด หรือบริบทในการพูดที่มีร่วมกันได้ ความสัมพันธ์ระหว่างการ เขียนกับการอ่านจึงแตกต่างกันมากเมื่อเปรียบเทียบกับความสัมพันธ์ระหว่างการพูดกับการฟัง⁴¹

ด้วยเหตุที่การเขียนทำให้เกิดตัวบทซึ่งคงที่ อันทำให้ผู้อ่านสามารถอ่านตัวบทในมิติเวลาและ สถานที่ซึ่งแตกต่างกัน จึงทำให้เกิดการแยกห่างกัน (distanciation) ระหว่างตัวบทกับผู้อ่าน กล่าวคือจะมี ช่องว่าง (gap) ในเชิงเวลา สถานที่ และระหว่างผู้อ่านกับการปรากฏขึ้นของตัวบทนั้น การแยกห่าง

³⁸ Paul Ricoeur, "Hermeneutical function of distanciation," in *Hermeneutics and The Human Sciences*, p. 135.

³⁹ Paul Ricoeur, "What is a text? Explanation and understanding," in *Hermeneutics and The Human Sciences*, pp. 146-147.

⁴⁰ Paul Ricoeur, "Writing as a problem of literacy criticism and philosophical hermeneutics", pp. 328-330. ในที่นี้มีได้หมายความว่าบริบทในการเขียนจะไม่เป็นเงื่อนไขของการเขียน เพราะผู้เขียนยังคงอยู่ใน บริบทของการเขียนนั้นอยู่ แต่บริบทดังกล่าวจะไม่ปรากฏทั้งหมดในตัวบทอันเป็นผลของการเขียน

⁴¹ Paul Ricoeur, "Hermeneutical function of distanciation", p. 139.

ระหว่างตัวบทกับผู้อ่าน รวมถึงการหลุดออกจากเงื่อนไขหรือข้อจำกัดบางประการที่จะเกิดขึ้นในการพูด แต่จะไม่เกิดขึ้นในการเขียนนี้ จึงทำให้การอ่านตัวบทมีเงื่อนไขที่แตกต่างกับการฟังหรือการสนทนากัน ทั่วๆ ไป

นอกจากนั้น เนื่องจากการเขียนตัวบทถูกเรียบเรียงขึ้นด้วยการใช้ภาษามายในชุมชนของผู้เขียน ตัวบทอื่นๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนเดียวกันก็จะมีการใช้ภาษาร่วมกันกับตัวบทนั้นด้วย การเขียนตัวบทหนึ่งๆ จึงอาจจะอ้างหรือกล่าวถึงการใช้ภาษาอื่นๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนนั้น อันรวมถึงการอ้างหรือกล่าวถึงตัวบทอื่นๆ ด้วย ด้วยเหตุนี้ ตัวบทก็อาจจะมีความสัมพันธ์ระหว่างกันผ่านภาษาที่ใช้ร่วมกันนั้น (เช่นตัวอย่าง คัมภีร์ศาสนาพราหมณ์กับศาสนาพุทธข้างต้น) ประเด็นนี้ริคัวร์เห็นว่าตัวบทก็มีความสัมพันธ์ระหว่างกันเองผ่านตัวบ่งหรือคำในภาษา ซึ่งความสัมพันธ์ดังกล่าวจะทำให้เกิดโลกของตัวบทที่เรียกกันว่าบรรณโลก หรือโลกของวรรณกรรม (literature)⁴² ดังนั้น นอกจากตัวบทจะมีความสัมพันธ์ภายในระหว่างข้อความ ภายในตัวบทนั้นเองแล้ว ยังจะมีความสัมพันธ์ภายนอกกับตัวบทอื่นๆ ที่ใช้ภาษาร่วมกันอีกด้วย

ในกรณีของการเขียนตัวบทเชิงเรื่องเล่า เนื่องจากเรื่องเล่าจะมีโครงสร้างอันมีข้อความเป็นหน่วยย่อย ซึ่งแต่ละข้อความจะมีความสัมพันธ์ระหว่างกัน ความสัมพันธ์ดังกล่าวเมื่อปรากฏในตัวบทก็จะทำหน้าที่ในการสื่อความหมาย (signifying function) อันทำให้เกิดนัย (sense) ขึ้น⁴³ เพื่อสื่อถึงความเป็นไปได้ของการดำรงชีวิตบางประการที่ปรากฏอยู่ในเรื่องเล่านั้น โครงเรื่องของเรื่องเล่านี้จะบ่งชี้ถึงโลกที่เป็นไปได้ (possible world) อันจะปรากฏต่อผู้อ่านขณะอ่านตัวบท⁴⁴ (ซึ่งจะเรียกต่อไปว่า “โลกของตัวบท”) โครงเรื่องของเรื่องเล่าในตัวบทนี้จะเป็นเงื่อนไขหนึ่งซึ่งผู้เขียนจะต้องตระหนักถึงในการเขียนตัวบท และจะเป็นเงื่อนไขในการอ่านตัวบทของผู้อ่านต่อไป

การอ่านตัวบท

จากการพิจารณาเรื่องการใช้ภาษาจากคำสอนเรื่องวชิกรรมรวมถึงเรื่องตัวบทกับการเขียนข้างต้น จะเห็นว่าการอ่านตัวบทขึ้นอยู่กับเงื่อนไขสำคัญอย่างน้อยสี่ประการ ได้แก่ 1) ประสบการณ์ของผู้อ่าน 2) เจตนาและสังขารปรุงแต่งของผู้อ่านในการอ่านตัวบทนั้น 3) ตัวบท และ 4) ความสัมพันธ์ระหว่างผู้อ่านกับตัวบทนั้น ในที่นี้จะกล่าวถึงเงื่อนไขประการแรกและประการที่สามก่อน

⁴² Paul Ricoeur, "What is a text? Explanation and understanding", pp. 148-149.

⁴³ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁴ Gary Comstock, "Truth or meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative," *Journal of Religion* (April 1986), 132.

เงื่อนไขประการแรก ได้แก่ ประสบการณ์ของผู้อ่าน เมื่อผู้อ่านอ่านตัวบท ผู้อ่านจะพบกับภาษาในรูปของคำหรือข้อความที่เรียบเรียงเป็นตัวบทนั้น หากผู้อ่านเคยมีประสบการณ์กับสิ่งที่ภาษานั้นบ่งถึงแล้ว ผู้อ่านก็จะเข้าใจคำหรือข้อความดังกล่าวได้ ประสบการณ์ในแง่นี้จึงเป็นประสบการณ์ที่ผู้รู้โดยตรงซึ่งภาษานั้นบ่งถึง พระธรรมปิฎกกล่าวว่า ภาษาจะโยงไปหาประสบการณ์ต่างๆ ถ้าหากว่าเราใช้ภาษาเกี่ยวกับสิ่งที่แต่ละคนเคยมีประสบการณ์มาแล้ว เราก็จะสามารถสื่อสารกันได้ หากเป็นเช่นนั้นแล้ว ปัญหาประการแรกที่ตามมาก็คือ หากผู้อ่านไม่เคยมีประสบการณ์กับสิ่งที่ภาษานั้นบ่งถึงมาก่อน ภาษาก็จะไม่เพียงพอที่จะสื่อความหมายให้เข้าใจได้ พระธรรมปิฎกจึงเห็นว่า สิ่งใดที่ไม่เคยมีประสบการณ์มาก่อน สิ่งนั้นภาษาไม่สามารถที่จะทำให้เกิดความรู้ความเข้าใจได้โดยสมบูรณ์⁴⁵ ในกรณีของการอ่านตัวบท หากมีภาษาที่ผู้อ่านไม่เคยมีประสบการณ์ตรงกับสิ่งที่ภาษานั้นบ่งถึงแล้ว ผู้อ่านก็จะไม่มีความเข้าใจความหมายได้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ แต่มีได้หมายความว่าผู้อ่านจะไม่ได้ความหมายของคำๆ นั้นเลย เพราะคำๆ นั้นอาจจะมีความสัมพันธ์กับคำอื่นๆ ที่สัมพันธ์กับคำดังกล่าวในตัวบท ซึ่งผู้อ่านเคยมีประสบการณ์เกี่ยวกับคำที่มีความสัมพันธ์กับคำดังกล่าว อันทำให้ผู้อ่านพอจะเข้าใจความหมายของคำๆ นั้นได้ (เช่น หลายคนไม่เคยมีประสบการณ์ตรงกับนิพพาน แต่ก็พอจะเข้าใจนิพพานได้บ้างในแง่ที่หมายถึงการปราศจากความทุกข์ซึ่งเป็นสิ่งที่เคยมีประสบการณ์ตรงมาบ้าง เป็นต้น) แต่ก็จะไม่ครบถ้วนสมบูรณ์เหมือนกับการมีประสบการณ์ตรง

ดังนั้น ปัญหาประการต่อมาก็คือ ภาษาไม่สามารถแสดงให้เห็น ให้สัมผัสกับประสบการณ์ตรงได้⁴⁶ ด้วยเหตุนี้ การอ่านหรือการอ้างถึงตัวบทแต่เพียงอย่างเดียวจึงยังไม่เพียงพอต่อการยอมรับยึดถือได้ตามหลักกาลามสูตร เพราะลำพังเพียงเท่านั้นยังไม่สามารถทำให้สัมผัสกับประสบการณ์ตรงของสิ่งที่ตัวบทในพุทธศาสนากล่าวถึง เช่น การดับทุกข์และการปฏิบัติธรรมเพื่อการดับทุกข์ เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ การประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจึงขึ้นอยู่กับ การนำผลที่ได้จากการตีความตัวบทไปปฏิบัติให้เกิดผลที่เป็นประสบการณ์จริงด้วย

อย่างไรก็ตาม ผู้อ่านสามารถเข้าใจความหมายของภาษาที่ใช้ในตัวบทได้บ้างบางส่วนจากการอ่านตัวบท หากพิจารณาตัวบทเป็นองค์รวมทั้งหมดอันประกอบด้วยส่วนต่างๆ ย่อยลงไป (เช่น ชื่อและข้อความ เป็นต้น) เมื่อผู้อ่านเริ่มอ่านตัวบทก็จะพบกับข้อความอันเป็นส่วนหนึ่งของตัวบททั้งหมด ประสบการณ์ส่วนนี้จะทำให้ผู้อ่านคาดหมาย (guess) เพื่อทำความเข้าใจกับตัวบทนั้นโดยรวมว่าจะเป็นอย่างไร ต่อมาเมื่อผู้อ่านได้อ่านข้อความส่วนต่างๆ ของตัวบทต่อไปเรื่อยๆ ก็จะมีการคาดการณ์ถึงตัวบทโดยรวมเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ และในขณะเดียวกัน ประสบการณ์ที่ได้จากการอ่านตัวบทมากขึ้นเรื่อยๆ ก็จะทำให้ผู้อ่านมีการตรวจสอบ (validate) ความเข้าใจข้อความบางส่วนที่ได้อ่านผ่านไปแล้ว ปรับให้เหมาะสมเข้ากับองค์

⁴⁵ พระธรรมปิฎก, *การสื่อสารภาษาเพื่อเข้าถึงสังคม* (กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, 2539), หน้า 4.

⁴⁶ *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 7.

รวมของตัวบทนั้นมากขึ้น ริเกอร์เห็นว่ากระบวนการนี้จะทำให้ผู้อ่านเข้าใจตัวบททั้งหมดได้ผ่านความสัมพันธ์ระหว่างองค์รวมกับบางส่วนของตัวบทนั้น กระบวนการข้างต้นจะเกิดขึ้นสลับกันไประหว่างการคาดหมายกับการตรวจสอบแล้วปรับให้เหมาะสม โดยจะเกิดขึ้นตั้งแต่เมื่อผู้อ่านเริ่มอ่านตัวบทต่อเนื่องกันไปจนกระทั่งอ่านตัวบทครบถ้วนแล้ว ซึ่งจะทำให้ผู้อ่านเข้าใจตัวบททั้งหมดได้ผ่านโครงสร้างที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างข้อความต่างๆ ในตัวบทนั้น ด้วยเหตุนี้ ริเกอร์จึงเห็นว่าความเข้าใจตัวบทจึงไม่เป็นเพียงการรวมกันของความหมายของแต่ละข้อความในตัวบทเท่านั้น เพราะกระบวนการข้างต้นจะเกิดขึ้นอย่างสะสมและรวบรวมต่อเนื่องกันไปโดยไม่อาจแยกแต่ละข้อความในตัวบทออกมาจากโครงสร้างที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างกันได้⁴⁷

หากพิจารณาประเด็นเหล่านี้ร่วมกับเงื่อนไขที่เกี่ยวข้องกับตัวบทแล้ว ในกรณีของการอ่านตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท **พระไตรปิฎก** ในฐานะองค์รวมก็จะประกอบด้วยส่วนย่อยในระดับต่างๆ เช่น ระดับปิฎก (พระวินัยปิฎก พระสุตตันตปิฎก พระอภิธรรมปิฎก) ระดับเรื่องเล่า (เช่น พระสูตร การบัญญัติสิกขาบท เป็นต้น) ระดับข้อความในเรื่องเล่า เป็นต้น ส่วนย่อยต่างๆ เหล่านี้ก็จะมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกัน การอ่านเรื่องในส่วนย่อยหนึ่งก็จะกำหนดความเข้าใจอีกส่วนย่อยหนึ่งหรือความเข้าใจองค์รวมทั้งหมดได้ในทางกลับกัน ความเข้าใจองค์รวมทั้งหมดก็จะกำหนดความเข้าใจต่อส่วนย่อยต่างๆ ได้เช่นกัน นอกจากความสัมพันธ์ภายในตัวบทนี้แล้ว เนื่องจาก**พระไตรปิฎก**ยังมีความสัมพันธ์ภายนอกกับตัวบทอื่นๆ ด้วย ในลักษณะที่แตกต่างกันอย่างน้อยสองแบบ ได้แก่ 1) ความสัมพันธ์กับตัวบทในพุทธศาสนาที่เป็นคำอธิบาย**พระไตรปิฎก**เอง เช่น อรรถกถา เป็นต้น ความเข้าใจ**พระไตรปิฎก**ก็จะกำหนดความเข้าใจอรรถกถา หรือในทางกลับกัน 2) ความสัมพันธ์กับตัวบทอื่นๆ เช่น คัมภีร์ในศาสนาพราหมณ์ เป็นต้น ซึ่งส่วนมากจะเป็นการกล่าวถึงคำสอนในคัมภีร์เหล่านั้นในเชิงปฏิเสธหรือการปรับเปลี่ยนความเข้าใจเกี่ยวกับคำสอนเหล่านั้น เช่น คำสอนใน**พระไตรปิฎก**ปฏิเสธการมีอยู่ของอัตตา ปฏิเสธระบบวรรณะในศาสนาพราหมณ์ และปรับเปลี่ยนความเข้าใจเกี่ยวกับคำว่า "พรหม" อันหมายถึงพระเจ้าผู้สร้างในศาสนาพราหมณ์ ในความหมายใหม่หมายถึงหลักธรรมว่าด้วยความเมตตา ฯลฯ ในคำสอนเรื่องพรหมวิหารสี่ เป็นต้น ความสัมพันธ์แบบนี้ทำให้ความเข้าใจที่ได้จากการอ่านตัวบทอื่นๆ เหล่านั้น มีส่วนกำหนดความเข้าใจในการอ่าน**พระไตรปิฎก**ด้วย เช่น การเข้าใจคำสอนเรื่องอาตมมันในศาสนาพราหมณ์จะทำให้เข้าใจคำสอนเรื่องการปฏิเสธอัตตาในคำสอนของพุทธศาสนาได้ชัดเจนยิ่งขึ้น เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ การอ่านหรือการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจึงมีความสลับซับซ้อนมาก เพราะการอ่านหรือตีความพระสูตรฯ หนึ่ง อาจจะต้องพิจารณาความสัมพันธ์กับข้อความอื่นๆ ใน**พระไตรปิฎก** อรรถกถา หรือแม้แต่คัมภีร์อื่นๆ ด้วยก็ได้

⁴⁷ Paul Ricoeur, "The model of the text: meaningful action considered as a text," in *Hermeneutics and The Human Sciences*, pp. 211-213.

ผู้อ่านกับการอ่านตัวบท

เงื่อนไขของการอ่านตัวบทอีกประการหนึ่ง ได้แก่ สังขารรวมถึงเจตนาปรับปรุงแต่งในการอ่านตัวบทของผู้อ่าน อันเป็นเงื่อนไขที่สำคัญมากสำหรับการอ่านตัวบททั้งในแง่ที่เป็น 1) เงื่อนไขก่อนการอ่านตัวบท โดยจะกำหนดการรับรู้สิ่งที่ตัวบทเสนอต่อผู้อ่าน และในแง่ที่เป็น 2) ผลของการอ่านตัวบท เนื่องจาก การอ่านตัวบทอาจจะให้ประสบการณ์ใหม่แก่ผู้อ่าน อันอาจจะทำให้สังขารรวมถึงเจตนาของผู้อ่านเปลี่ยนไปได้ อันเนื่องมาจากการอ่านตัวบท ในที่นี้จะกล่าวถึงทั้งสองแง่พร้อมๆ กันไป

เนื่องจากสังขารรวมถึงเจตนาอันเป็นผลของประสบการณ์การรับรู้ของมนุษย์เพื่อให้เกิดการคิดปรับปรุงแต่งให้ได้มาตามความต้องการของตน ในกรณีของการอ่านตัวบท เจตนาในการอ่านก็สามารถมีได้หลากหลายซึ่งจะกำหนดลักษณะการอ่านตัวบทของผู้อ่านด้วย ในกรณีของการอ่านตัวบทของพุทธศาสนาเถรวาท ผู้อ่านส่วนมากจะมีเจตนาในการอ่านที่สามารถจำแนกเป็นประเภทอย่างคร่าวได้ อาทิ การอ่านตัวบทซึ่งเป็นการศึกษาเพื่อนำไปปฏิบัติเพื่อหวังผลคือการดับทุกข์ การอ่านตัวบทเพื่อศึกษาหัวข้อธรรมเรื่องใดเรื่องหนึ่งโดยเฉพาะ หรือการอ่านตัวบทเพื่อนำไปประยุกต์กับเรื่องบางเรื่อง เป็นต้น นอกจากนี้ การอ่านตัวบทอาจจะเกิดผลทำให้เจตนาของผู้อ่านเปลี่ยนแปลงไปได้ด้วย เช่น ผู้ที่นับถือศาสนาอื่นๆ อาจจะอ่านคัมภีร์ของพุทธศาสนาโดยมีเจตนาเพื่อศึกษาเปรียบเทียบคำสอนในศาสนาของตน แต่ภายหลังอาจจะเห็นว่าธรรมะในพุทธศาสนาสอดคล้องกับปัญหาในชีวิตของตน แล้วจึงเปลี่ยนเจตนาของตนเป็นศึกษาเพื่อนำไปปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์ในภายหลังก็ได้ เป็นต้น

สังขารบางอย่างก็เป็นเงื่อนไขสำคัญของการอ่านตัวบท เช่น มนสิการ คือ ความใส่ใจ (ต่อสิ่งที่กำลังอ่าน) สติ คือ ความระลึกได้หรือความสำนึกพร้อมอยู่ (ว่าตนกำลังอ่านตัวบทและตัวบทกล่าวถึงอะไรอยู่) วิริยะ คือ ความเพียรพยายาม และ ฉันทะ คือ ความพอใจ (ในการอ่านตัวบท) สังขารเหล่านี้หากขาดหายไปก็อาจทำให้ผู้อ่านอ่านตัวบทไม่รอบคอบ ผิดพลาด หรือไม่ได้เนื้อความโดยตลอดก็ได้

นอกจากนี้ เมื่อมีการอ่านตัวบทแล้ว ต่อไปก็จะต้องมีการคิดไตร่ตรองพิจารณาสิ่งที่อ่านมานั้น สังขารที่เกี่ยวข้องในส่วนนี้ก็จะ ได้แก่ วจีสังขาร คือ วิตกและวิจาร ซึ่งก็คือการคิดพิจารณาของผู้อ่านต่อภาษาในตัวบทที่กำลังอ่านอยู่ สังขารส่วนนี้จะสัมพันธ์กับกระบวนการคาดหมายและการตรวจสอบปรับความเข้าใจของผู้อ่านให้เหมาะสมซึ่งจะเกิดขึ้นตลอดในการอ่านตัวบท ความสามารถในการตรึกตรองพิจารณาภาษาควบคู่กับประสบการณ์เชิงภาษาจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญของการอ่านตัวบท

แต่จะมีสังขารอีกกลุ่มหนึ่ง ได้แก่ ทิฏฐิ ปัญญา และศรัทธา ซึ่งจะกำหนดความเข้าใจที่ผู้อ่านมีต่อตัวบทที่อ่านรวมถึงผลที่ได้รับจากการอ่านตัวบท ทิฏฐิ ได้แก่ ความเห็นผิด ซึ่งผู้อ่านอาจจะมีมาแต่เดิม ส่วนปัญญาก็จะประกอบด้วยสองส่วน (ตามการแบ่งในมรรคแปด) ได้แก่ สัมมาสังกัปปะ คือ ความดำริชอบ และสัมมาทิฏฐิ คือ ความเห็นชอบ ความเห็นที่ถูกต้อง ซึ่งเป็นธรรมตรงข้ามกับทิฏฐิข้างต้น ทั้งทิฏฐิ และปัญญาเป็นเงื่อนไขที่สำคัญมาก เพราะหากความเห็นเดิมของผู้อ่านเป็นความเห็นที่ผิดก็อาจจะ

กำหนดให้ความหมายที่ได้รับจากการอ่านผิดตามไปก็ได้ หรือในทางตรงข้าม การอ่านด้วยทศกัณฐ์ ปัญญาที่อาจจะช่วยขจัดความเห็นผิดที่มาจากแต่เดิมก็ได้เช่นกัน ทั้งนี้ ศรัทธาจะเป็นเงื่อนไขที่บทบาทสูงต่อการอ่านที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความคิดเห็นซึ่งผู้อ่านมีอยู่เดิม เพราะศรัทธาในกรณีของการอ่านก็คือความเชื่อมั่นที่ผู้อ่านมีต่อดัชนี หากผู้อ่านมีศรัทธาต่อดัชนีแล้ว ก็จะทำให้เกิดความเป็นไปได้สูงที่ผู้อ่านจะเปลี่ยนทศกัณฐ์ของตนให้เป็นความเห็นที่ถูกต้อง อันอาจจะทำให้เกิดผลคือการพัฒนาปัญญาของผู้อ่านด้วยการเริ่มปฏิบัติธรรมตามที่ดัชนีเสนอต่อไปก็เป็นได้

เนื่องจากสังขารรวมถึงเจตนาของผู้อ่านนั้นเป็นผลที่ได้จากประสบการณ์เดิมของผู้อ่าน เงื่อนไขของผู้อ่านในส่วนนี้รวมกับประสบการณ์ของผู้อ่านจึงเป็นเงื่อนไขของการอ่านด้วยทศกัณฐ์ซึ่งเกี่ยวข้องกับมิติเชิงกาลเวลา กล่าวคือเงื่อนไขที่เป็นภูมิหลังของผู้อ่านเหล่านี้ล้วนเป็นผลของประวัติศาสตร์ด้วย ประเด็นนี้สอดคล้องกับแนวคิดของกาดาเมอร์ เพราะกาดาเมอร์เห็นว่ามนุษย์เป็นความสำนึกที่เป็นผลเชิงประวัติศาสตร์ (effective-historical consciousness) มนุษย์ในฐานะที่เป็นความสำนึกที่เป็นผลเชิงประวัติศาสตร์นี้เป็นผลพวงของประวัติศาสตร์ เนื่องจากมนุษย์มีประสบการณ์อยู่ในวัฒนธรรมและภาษาที่มีร่วมกันของชุมชนมนุษย์ซึ่งถูกส่งผ่านสืบทอดต่อกันมา การอ่านด้วยทศกัณฐ์จึงขึ้นอยู่กับเงื่อนไขเชิงประวัติศาสตร์เหล่านั้นด้วย นอกจากนั้น กาดาเมอร์เห็นว่ากรรมมีทัศนคติเดิม (prejudice)⁴⁸ ที่มีมาก่อนการอ่านของผู้อ่านก็เป็นเงื่อนไขจำเป็นของการเข้าใจในการตีความด้วยทศกัณฐ์ที่มีมาก่อนของผู้อ่านด้วยทศกัณฐ์นี้จะตรงกันกับสังขารในพุทธศาสนาเถรวาท ได้แก่ ทศกัณฐ์และปัญญา เพราะเป็นความเห็นหรือความเข้าใจที่ผู้อ่านมีอยู่ก่อนการอ่านด้วยทศกัณฐ์และกำหนดความเข้าใจที่ได้จากการอ่านด้วยทศกัณฐ์ (ตัวอย่างสำหรับการอ่านด้วยทศกัณฐ์ในพุทธศาสนาเถรวาทก็เช่น คนไทยที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาทก็อาจจะอ่าน **พระไตรปิฎก**ด้วยความเข้าใจเดิมที่ได้มาจากการสั่งสอนตามธรรมเนียมปฏิบัติของชุมชนชาวพุทธไทย (เช่น ความเชื่อเรื่องบุญ) รวมถึงการอธิบายคำสอนใน**พระไตรปิฎก**ผ่านอรรถกถาและคัมภีร์อื่นๆ ในพุทธศาสนาเถรวาท เป็นต้น)

⁴⁸ คำว่า 'prejudice' โดยทั่วไปมักจะถูกเข้าใจว่ามีความหมายในแง่ลบ เช่น หมายถึง อคติ เป็นต้น แต่กาดาเมอร์ใช้คำนี้โดยหมายถึงความเห็นที่มีอยู่เดิมหรือมีมาก่อน (pre-judice) ซึ่งอาจจะเป็นได้ทั้งแง่บวกหรือแง่ลบ มิได้หมายถึงความหมายในแง่ลบแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น ทั้งแนวคิดเรื่องการมีทัศนคติเดิมและความสำนึกที่เป็นผลเชิงประวัติศาสตร์ของกาดาเมอร์นี้ ปรากฏในบทที่สองของงานเขียนชิ้นสำคัญของเขาที่ชื่อ **ความจริงและวิธีการ** ซึ่งกาดาเมอร์แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของทัศนคติเดิมและประวัติศาสตร์ที่มีต่อการตีความด้วยทศกัณฐ์ ซึ่งปรัชญาดั้งเดิมกวดค่าในฐานะที่เป็นเงื่อนไขของความเข้าใจให้ด้อยลงจากที่ควรจะเป็น โปรดดู Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, pp. 235-341.

การตีความตัวบท

เงื่อนไขของการอ่านตัวบทประการต่อมาที่ต้องพิจารณาก็คือ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้อ่านกับตัวบท ทั้งนี้เนื่องจากผู้อ่านสามารถอ่านตัวบทโดยมีเจตนาที่แตกต่างกันได้ ซึ่งจะทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างผู้อ่านกับตัวบทมีความแตกต่างกันไปด้วย ตัวอย่างเช่น ผู้อ่านบางคนอาจจะอ่านตัวบทเพื่อศึกษาแนวคิดที่ปรากฏในตัวบทแล้วนำมาอธิบายต่อ ในขณะที่ผู้อ่านอีกกลุ่มหนึ่งอาจจะอ่านตัวบทเพื่อนำแนวคิดที่ปรากฏในตัวบทนั้นมาใช้กับชีวิตของตน เป็นต้น

ด้วยเหตุนี้ การอ่านตัวบทจึงสามารถแบ่งประเภทของการอ่านได้ โดยจะแตกต่างกันไปตามความสัมพันธ์ระหว่างผู้อ่านกับตัวบท ในเบื้องต้นจะแบ่งการอ่านตัวบทออกเป็นสองระดับตามแนวคิดของริเกอร์ ได้แก่ 1) การอธิบายตัวบท (explanation) และ 2) การตีความตัวบท (interpretation) ทั้งนี้ ริเกอร์เห็นว่าการตีความตัวบทเป็นระดับของการอ่านที่มีขั้นตอนหรือกระบวนการที่สืบเนื่องจากการอธิบายตัวบท กล่าวคือ การตีความตัวบทจะมีได้โดยผ่านการอธิบายตัวบทก่อน⁴⁹ ในที่นี้จึงจะพิจารณาเรื่องการอธิบายตัวบทก่อน

การกล่าวถึงลักษณะของตัวบทที่อภิปรายไปแล้วข้างต้นจะแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างการอธิบายและการตีความตัวบทได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ลักษณะสำคัญของตัวบทดังกล่าว ได้แก่ 1) ตัวบทประกอบด้วยข้อความซึ่งแสดงถึงการกระทำต่างๆ โดยข้อความเหล่านั้นมีความประสานสอดคล้องกัน โดยโครงสร้างที่เป็นโครงเรื่องของเรื่องเล่า และ 2) ตัวบทสามารถปรากฏต่อผู้อ่านในมิติที่แตกต่างกันได้ กล่าวคือมีการแยกห่างกัน (distanciation) ระหว่างตัวบทกับผู้อ่าน ซึ่งทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างผู้อ่านกับตัวบทแตกต่างกับความสัมพันธ์ระหว่างผู้พูดกับผู้ฟัง

การอธิบายตัวบทจะเกี่ยวข้องกับลักษณะประการแรกของตัวบทข้างต้น กล่าวคือ การอธิบายตัวบทจะเป็นเพียงการนำเอาโครงสร้างความสัมพันธ์ภายในตัวบทออกมา⁵⁰ กล่าวคือ การอธิบายตัวบทเป็นการทำความเข้าใจความสัมพันธ์เชิงภาษาภายในตัวบทเท่านั้น ซึ่งทำให้ผู้อ่านเข้าใจภาษาที่ถูกใช้ในตัวบทและสามารถอธิบายตัวบทนั้นได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือการอธิบายเป็นเพียงการรับรู้ในระดับแรก เพราะการอธิบายตัวบทเป็นการกล่าวถึงเฉพาะภาษาในตัวบทเท่านั้น โดยที่การแยกห่างกันระหว่างตัวบทกับผู้อ่านยังคงอยู่เพราะผู้อ่านยังไม่ได้คิดปรุงแต่งให้เข้ากับโลกของผู้อ่านหรือภูมิหลังของตนเอง ดังนั้น การอธิบายตัวบทจึงยังไม่เกี่ยวข้องกับลักษณะประการที่สองของตัวบท ได้แก่ การแยกห่างกันระหว่างตัวบทกับผู้อ่าน การตีความตัวบทจะเป็นการอ่านระดับต่อไปที่จะมีกระบวนการซึ่งเกี่ยวข้องกับการแยกห่างกันระหว่างตัวบทกับผู้อ่านดังกล่าว

⁴⁹ Paul Ricoeur, "What is a text? Explanation and understanding", p. 158.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 161-162.

เนื่องจากการแยกห่างกันระหว่างตัวบทกับผู้อ่าน เมื่อผู้อ่านอ่านตัวบทจึงจะพบกับความแปลกแยกไปจากสภาวะที่ตนเองเป็นอยู่ ในขณะที่ผู้อ่านตีความตัวบท ผู้ตีความก็จะทำให้ความแปลกแยกดังกล่าวกลายเป็นส่วนหนึ่งของตน กระบวนการนี้ริคเกอร์เรียกว่าการเข้าครอบครอง (appropriation)⁵¹ การเข้าครอบครองจะเป็นกระบวนการที่ตรงกันข้ามและจัดการแยกห่างกันระหว่างตัวบทกับผู้อ่าน การเข้าครอบครองนี้จะมีลักษณะสองประการด้วยกันคือ 1) การเข้าครอบครองจะขจัดความแตกต่างหรือระยะห่าง (distance) เชิงเวลาและวัฒนธรรมที่มีระหว่างผู้ตีความกับตัวบท ซึ่งจะทำให้สิ่งที่ผู้ตีความรู้สึกว่าเป็นแปลกแยก (alien) กลายเป็นส่วนหนึ่งของตนเอง และ 2) การเข้าครอบครองจะทำให้วาทกรรมที่ปรากฏในตัวบทนั้นมีความเป็นปัจจุบัน กล่าวคือทำให้เนื้อความในตัวบทนั้นเป็นสิ่งที่กล่าวถึง ณ ที่นั้นและในขณะนั้น (here and now) การเข้าครอบครองจะทำให้ตัวบทถูกทำให้เป็นจริง (actualized) ประหนึ่งว่าการอ่านตัวบทกลายเป็นคล้ายๆ กับการสนทนากันระหว่างผู้อ่านกับตัวบท (แต่ก็จะไม่เหมือนกันกับการสนทนาระหว่างผู้พูดและผู้ฟังโดยสมบูรณ์)⁵² การตีความตัวบทจึงจะไม่ใช้เป็นเพียงกระบวนการเชิงอัตตวิสัย (subjective) ที่ผู้อ่านกระทำต่อตัวบท แต่เป็นกระบวนการเชิงวัตถุวิสัย (objective) ซึ่งมีการกระทำของตัวบทต่อผู้อ่านด้วย⁵³ ด้วยเหตุนี้ การตีความตัวบทจึงแตกต่างกับการอธิบายตัวบท เพราะการตีความตัวบทจะทำให้ผู้อ่านได้ตรึงสิ่งที่ตัวบทนั้นแสดงให้เห็น แล้วทำให้เป็นส่วนหนึ่งของตนเองด้วย

ในกรณีของการตีความตัวบทที่เป็นเรื่องเล่า เรื่องราวต่างๆ ในตัวบทนั้นก็จะมีไปถึงโลกที่เป็นไปได้ อันจะปรากฏต่อผู้อ่านขณะอ่านตัวบท ริคเกอร์กล่าวว่า การตีความตัวบทจะทำให้เกิดการฉายภาพของโลกที่เป็นไปได้ (projection of a world) ที่เป็นการดำรงชีวิตอยู่ในโลกอย่างหนึ่งซึ่งเป็นสิ่งตัวบทนั้นเสนอต่อผู้อ่าน⁵⁴ การเข้าครอบครองซึ่งจะเกิดขึ้นในกรณีของการตีความตัวบทที่เป็นเรื่องเล่าดังกล่าวก็คือการเข้าครอบครองโลกที่เป็นไปได้นั้น⁵⁵ กล่าวคือ การเข้าครอบครองจะเป็นกระบวนการที่เปิดเผยผู้อ่านให้เห็นถึงลักษณะใหม่ของการดำรงอยู่ (new modes of being) หรือรูปแบบของชีวิตใหม่ (new forms of life)⁵⁶ การเข้าครอบครองดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้จากเงื่อนไขสองประการ ได้แก่ โลกของผู้อ่าน (อันเป็นเงื่อนไขของการอ่านตัวบทที่กล่าวถึงแล้วข้างต้น) กับ โลกที่เป็นไปได้ที่อยู่ในตัวบทนั้น (textual world) โลกทั้งสองนี้

⁵¹ Paul Ricoeur, "Writing as a problem for literacy criticism and philosophical hermeneutics", p. 336.

⁵² Paul Ricoeur, "What is a text ? Explanation and understanding", p. 159.

⁵³ *Ibid.*, p. 162. ริคเกอร์เห็นว่าการเข้าครอบครองนี้เป็นขั้นตอนที่จำเป็นของการตีความตัวบท ซึ่งนอกจากจะทำให้ผู้ตีความตัวบททำให้ตัวบทที่อ่านเป็นส่วนหนึ่งของตนเองแล้ว ยังทำให้ผู้อ่านเกิดการเข้าใจตนเองมากยิ่งขึ้นอีกด้วย (*Ibid.*, p. 158.)

⁵⁴ Paul Ricoeur, "Appropriation," in *Hermeneutics and The Human Sciences*, p. 192.

⁵⁵ ปกรณ์ สิงห์สุริยา, *ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา*, หน้า 42.

⁵⁶ Paul Ricoeur, "Appropriation", p. 192.

จะทำให้เกิดโลกใหม่อันเป็นโลกที่ถูกแสดงออกมา (projected world) จากการตีความตัวของผู้อ่าน⁵⁷ (หากกล่าวตามแนวคิดของกาดามอร์ก็คือ เกิดการประสานกันของขอบฟ้า (fusion of horizons) ระหว่างโลกของผู้อ่านกับโลกที่เป็นไปได้ในตัวบทนั้น) อย่างไรก็ตาม ริเกอร์เห็นว่ากระบวนการดังกล่าวจะมีขั้นตอนหนึ่งที่จะทำให้ผู้อ่านสามารถเข้าใจตัวบทได้โดยไม่เข้าข้างตัวเอง ริเกอร์เรียกขั้นตอนนี้ว่าการละวางมายาคติของตัวเอง (illusion of the subject)⁵⁸ สาเหตุที่ต้องมีขั้นตอนนี้เพราะว่ามนุษย์มีแนวโน้มที่จะเข้าใจตัวบทให้เป็นไปตามความปรารถนาหรือผลประโยชน์ของตน ผู้อ่านจึงต้องละวางการมีมายาคติของตัวเองก่อน เพื่อจะสามารถเข้าไปประสมกับโลกที่เป็นไปได้ซึ่งปรากฏขึ้นมาใหม่นั้นได้ โดยเป็นโลกที่ไม่ได้เกิดขึ้นจากการเข้าข้างตัวเอง อย่างไรก็ตาม กระบวนการนี้มีได้หมายความว่าโลกของผู้อ่านแท้จริงแล้วไม่ได้เป็นเงื่อนไขของการตีความตัวบทเพราะการตีความตัวบทจะต้องปลดปล่อยความเป็นตัวเองออกไป แต่หมายความว่าถึงขั้นตอนภายหลังจากการตีความที่ประสานโลกของผู้อ่านกับโลกของตัวบทแล้ว ซึ่งเป็นขั้นตอนที่จะนำไปสู่ผู้อ่านได้ประสมกับโลกที่เผยให้เห็นถึงการดำรงชีวิตใหม่ได้โดยไม่มี ความเอนเอียงไปตามมายาคติเดิมของตนเอง

ดังนั้น เมื่อกระบวนการตีความตัวบทสิ้นสุดลง การตีความตัวบทก็จะทำให้ผู้อ่านประสมกับการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ซึ่งสอดคล้องกันกับโลกของตัวบทนั้นมากที่สุด⁵⁹ ผลของการตีความตัวบทนี้ทำให้ผู้อ่านได้พบกับความเป็นไปได้ใหม่ที่จะดำรงชีวิตในอีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งไม่ได้เป็นเพียงการดำรงชีวิตที่ปรากฏในตัวบทเท่านั้น แต่เป็นการดำรงชีวิตที่ประสานสอดคล้องและเข้ากันได้กับโลกของผู้อ่านเองด้วย คอมสตอกกล่าวว่า โลกใหม่หรือการดำรงชีวิตแบบใหม่ที่ได้จากการตีความตัวบทอาจจะทำให้เกิดทัศนคติต่อผู้อ่านได้สี่ประการ ได้แก่ 1) ทำให้เกิดความคาดหวังถึง 2) ทำให้เกิดความสงสัย 3) สั่งให้กระทำตาม หรือ 4) บอกหรือแสดงให้เห็นการดำรงชีวิตดังกล่าว⁶⁰ ด้วยเหตุนี้ การประสมกับความเป็นไปได้ในการดำรงชีวิตแบบใหม่นี้จึงทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงการดำรงชีวิตของผู้อ่านโดยเป็นไปตามทัศนคติที่ได้จากการประสมกับการดำรงชีวิตแบบใหม่นั้นด้วย คอมสตอกถึงกับเห็นว่า เงื่อนไขหนึ่งของการประเมินความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนาก็คือความสามารถในการเปลี่ยนโลกของผู้อ่านให้เป็นไปตามโลกที่ได้จากการตีความเรื่องเล่านั้น⁶¹ เลยทีเดียว

⁵⁷ Gary L. Comstock, "The truth of religious narratives", 144.

⁵⁸ Paul Ricoeur, "Appropriation", pp. 190-191.

⁵⁹ Paul Ricoeur, "Hermeneutical function of distancing", p. 142.

⁶⁰ Gary L. Comstock, "The truth of religious narratives", 144.

⁶¹ *Ibid.*, 146.

การตีความตัวบทของพุทธศาสนาเถรวาท

เนื่องจากเรื่องราวในตัวบทของพุทธศาสนาเถรวาทมีลักษณะสำคัญประการหนึ่งก็คือ จะกล่าวถึงเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ หรือหลักอริยสัจสี่ เป็นหลัก เรื่องราวต่างๆ เหล่านี้ก็จะเผยให้ผู้อ่านเห็นถึงโลกที่เป็นไปได้ซึ่งจะปรากฏต่อผู้อ่านในขณะที่อ่านตัวบท โลกที่เป็นไปได้ในตัวบทของพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งจะแสดงให้เห็นถึงการดำรงชีวิตอีกรูปแบบหนึ่งนั้น ก็ได้แก่ 1) โลกที่แสดงให้เห็นว่าชีวิตเป็นทุกข์ (ทุกข์) 2) โลกที่แสดงให้เห็นว่าอะไรเป็นเหตุเกิดแห่งทุกข์ (สมุทัย) 3) โลกที่แสดงให้เห็นถึงชีวิตที่ดับทุกข์ได้โดยสิ้นเชิง (นิโรธ) หรือ 4) โลกที่แสดงให้เห็นถึงการปฏิบัติธรรมเพื่อความดับทุกข์นั้น (มรรค) ด้วยเหตุนี้ ในกระบวนการต่อมาของการตีความตัวบทซึ่งได้แก่การเข้าครอบครองโลกนั้น ผู้อ่านก็จะเห็นถึงลักษณะของการดำรงชีวิตใหม่ภายในโลกอันเกิดจากการสอดคล้องประสานระหว่างโลกที่เป็นชีวิตของผู้อ่านเอง (โลกของผู้อ่าน) กับโลกที่เป็นไปได้ซึ่งตัวบทแสดงให้เห็น (โลกของตัวบท) ในกรณีของตัวบทของพุทธศาสนาเถรวาทนี้ ผลของการตีความดังกล่าวก็อาจจะแสดงให้เห็นผู้อ่าน

1) เห็นว่าชีวิตของตนนั้นเป็นทุกข์ (เช่น ชีวิตมีเกิด แก่ เจ็บ ตาย ชีวิตไม่เที่ยงแท้ ผู้อ่านที่เป็นเศรษฐีอาจจะเห็นว่าการมีทรัพย์มากก็เป็นทุกข์ได้ ขณะที่ผู้อ่านซึ่งเป็นยากจนหรือใจก็อาจจะเห็นว่าการไม่มีทรัพย์ที่ตนอยากได้นั้นเป็นทุกข์ เป็นต้น) หรือ

2) เห็นว่าทุกข์ในชีวิตของตนนั้นเกิดขึ้นได้อย่างไร (เช่น เห็นถึงกฎแห่งกรรมว่า หากเมื่อใดที่ทำความชั่วแล้วก็จะเกิดทุกข์ขึ้นในจิตใจ ผู้อ่านที่เป็นเศรษฐีอาจจะเห็นว่าการยึดติดในทรัพย์นั้นทำให้ตนเป็นทุกข์ ขณะที่ผู้อ่านซึ่งเป็นยากจนหรือใจก็อาจจะเห็นว่าความอยากได้ในทรัพย์นั้นทำให้ตนเป็นทุกข์ เป็นต้น) หรือ

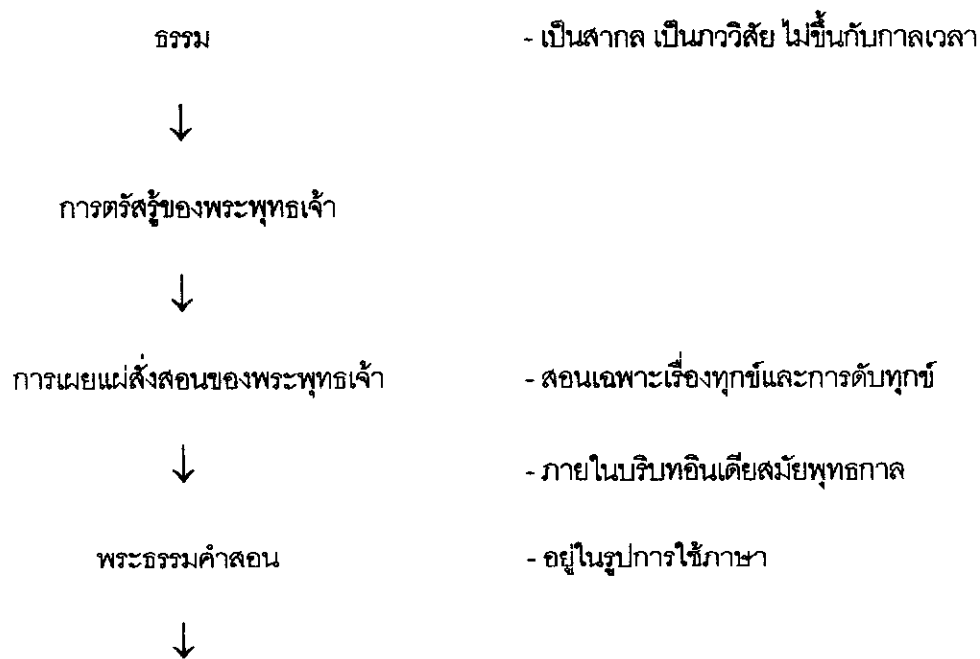
3) เห็นว่าชีวิตของตนนั้นเป็นไปได้ที่จะดับทุกข์ได้โดยสิ้นเชิง (เช่น เห็นว่าตนเองก็สามารถดับทุกข์ต่างๆ ในชีวิตได้ ผู้อ่านที่เป็นเศรษฐีอาจจะเห็นว่าตนเองก็บรรลุธรรมได้เช่นเศรษฐีในสมัยพุทธกาล ขณะที่ผู้อ่านซึ่งเป็นยากจนก็อาจจะเห็นว่าตนเองก็บรรลุธรรมได้เช่นพระอรหันต์ที่มาจากตระกูลที่ยากจน ผู้อ่านที่เป็นใจก็อาจจะเห็นว่าตนเองก็บรรลุธรรมได้เหมือนพระองค์สุทิมล เป็นต้น) หรือ

4) เห็นว่าการปฏิบัติธรรมแบบใดที่จะเหมาะสมกับชีวิตของตน (เช่น เห็นว่าตนเองเป็นบุคคลประเภทใด และการปฏิบัติธรรมแบบใดที่เหมาะสมกับตนเอง ผู้อ่านที่เป็นเศรษฐีอาจจะเห็นว่าการทำทานให้แก่คนยากจนเป็นการปฏิบัติธรรมที่ตนพร้อมที่จะทำได้ ขณะที่ผู้อ่านซึ่งเป็นยากจนก็อาจจะบวชเพื่อปฏิบัติธรรมโดยสันโดษ ผู้อ่านที่เป็นใจก็อาจจะกลับตนเป็นคนดีทำอาชีพสุจริต เป็นต้น)

ดังนั้น จะเห็นว่าการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจึงมิได้ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขด้านตัวบทแต่เพียงอย่างเดียว แต่เงื่อนไขด้านผู้อ่านก็จะกำหนดให้ได้การตีความที่แตกต่างกันออกไปด้วย การตีความตัวบทดังกล่าวอาจจะทำให้เกิดผลในการเปลี่ยนแปลงชีวิตของผู้อ่านได้ ซึ่งผลนั้นก็อาจจะแตกต่างกันไปตามสภาพชีวิตของแต่ละบุคคล อันรวมถึงศรัทธาของผู้อ่านที่มีต่อพุทธศาสนาด้วย เช่น ผู้อ่านที่มีศรัทธา

แรงกล้าก็ย่อมจะคาดหวังถึงการบรรลุนิพพานแล้วลงมือปฏิบัติธรรมตามคำสอนที่ได้นั้น ผู้อ่านที่มีศรัทธา น้อยก็อาจจะมีความลังเลสงสัยไม่เชื่อถือ⁶² แต่อย่างน้อยก็ได้เห็นถึงการดำรงชีวิตที่เป็นไปได้ในรูปแบบ หนึ่งซึ่งแตกต่างไปจากชีวิตของตนปกติ เป็นต้น ดังนั้น การตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจึงมิใช่ เป็นเพียงการกระทำที่ผู้อ่านอ่านตัวบทนั้นแล้วได้รับหรือนำสาระหรือความเข้าใจบางอย่างออกมาจากตัว บทเท่านั้น แต่เป็นการกระทำที่ตัวบทของพุทธศาสนาเถรวาทแสดงให้เห็นถึงการดำรงชีวิตของตน ในอีกรูปแบบหนึ่ง (เห็นว่าชีวิตเป็นทุกอย่างอะไร ฯลฯ) อันอาจทำให้ผู้อ่านเปลี่ยนทัศนคติ ความเชื่อ หรือ อาจะถึงขั้นทำให้ผู้อ่านเปลี่ยนแปลงการใช้ชีวิตของตนให้เป็นไปตามคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาทเลยก็ได้

ถ้าพิจารณาผลของการตีความตัวบทที่อาจทำให้ผู้อ่านเปลี่ยนแปลงการดำเนินชีวิตของตนด้วย การเริ่มต้นปฏิบัติธรรมตามคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทแล้ว กระบวนการการตีความตัวบทซึ่งทำให้เกิดผลดังกล่าวก็ถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มของการก้าวเข้าสู่มรรควิถีนนำไปสู่การบรรลุพุทธธรรม จากที่ อภิปรายมาทั้งหมดก็อาจจะแสดงขั้นตอนการเกิดขึ้นของกระบวนการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทได้ ดังนี้



⁶² น่าสังเกตว่า คำสอนเรื่องศรัทธาในพุทธศาสนาที่ปรากฏใน**พระไตรปิฎก**จะกล่าวถึงศรัทธาต่อพระ พุทธเจ้าเท่านั้น กล่าวคือเชื่อความตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า เชื่อว่าพระองค์ตรัสสอนธรรมและบัญญัติวินัยไว้ดีแล้ว ทรงเป็นผู้นำทางที่แสดงให้เห็นว่า มนุษย์คือเราทุกคนนี้ หากฝึกตนด้วยดีก็สามารถเข้าถึงภูมิธรรมสูงสุด บริสุทธิ หลุดพ้นได้ ดังที่พระองค์ได้ทรงบำเพ็ญไว้เป็นแบบอย่าง โปรดดู **พระไตรปิฎก** พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย เล่มที่ 23 ข้อที่ 4.

การสังคายนารวบรวมเป็นหมวดหมู่



การจดจำสืบทอด การอธิบายเพิ่มเติม → ขนบจารีตว่าด้วยการใช้ภาษาในพุทธศาสนาเถรวาท



พระไตรปิฎก อรรถกถาต่างๆ ฯลฯ

สืบทอดส่งต่อมาพร้อมคัมภีร์



การจารึกจดบันทึกเป็นตัวอักษร

บริบทในชุมชนของผู้อ่าน



ตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท

+

ผู้อ่าน

(โลกของตัวบท)



(โลกของผู้อ่าน)

การตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท - ภายในบริบทของผู้อ่าน



- ศรัทธา + ปัญญา

การเห็นถึงเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ซึ่งสอดคล้องกับการดำเนินชีวิตของผู้อ่าน



การเริ่มต้นปฏิบัติธรรม

- มีสัมมาทิฐิ (ปัญญาสูงขึ้น)

ผลของการตีความตัวบทกับการปฏิบัติธรรมเพื่อพัฒนาปัญญา

จะเห็นว่า ผลที่ได้จากการตีความตัวบทก็คือการที่ผู้ตีความได้รับคำสอนหนึ่งเข้ามาแล้วพิจารณาให้เหมาะสมกับสภาพชีวิตของตนเอง แล้วนำไปปฏิบัติตามคำสอนนั้นต่อไป ซึ่งสามารถเปรียบเทียบขั้นตอนของการตีความตัวบทว่าเสมือนกับการก้าวเข้าสู่กระบวนการพัฒนาปัญญา เกณฑ์หรือเงื่อนไขของการประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทจึงจำเป็นต้องพิจารณาปัญญาของผู้อ่านซึ่งจะพัฒนาระดับสูงขึ้นไปเรื่อยๆ ตามกระบวนการพัฒนาปัญญาที่เป็นผลของการตีความตัวบทดังกล่าว ในที่นี้จะกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างปัญญาในฐานะผลของการตีความตัวบท กับปัญญาในฐานะที่เป็นสิ่งซึ่งต้องพิจารณาในการประเมินการตีความตัวบทนั้น

พุทธศาสนาเถรวาทแบ่งปัญญาไว้สามประเภท ได้แก่

- 1) จินตามยปัญญา คือ ปัญญาเกิดจากการคิดพิจารณาหาเหตุผล
- 2) สุตมยปัญญา คือ ปัญญาเกิดแต่การสดับการเล่าเรียน
- 3) ภาวนามยปัญญา คือ ปัญญาเกิดแต่การฝึกอบรมลงมือปฏิบัติ⁶³

การแบ่งประเภทของปัญญานี้แบ่งตามที่มาหรือบ่อเกิดแห่งปัญญา โดยแสดงเป็นระดับขั้นของปัญญาไปตามลำดับ ปัญญาสองระดับแรกเมื่อเปรียบเทียบกับภาวนามยปัญญาก็จะเป็นปัญญาซึ่งไม่ได้เป็นผลจากการปฏิบัติธรรม แต่เป็นปัญญาที่ได้มาจากการขบคิดพิจารณาหรือการศึกษาเรียนรู้ อันรวมถึงการตีความตัวบทในพุทธศาสนาด้วย ดังนั้น การตีความตัวบทจึงอาจทำให้เกิดปัญญาได้ในสองระดับแรก แต่ก็ยังไม่เพียงพอที่จะทำให้เกิดภาวนามยปัญญา ซึ่งเป็นปัญญาที่เกิดจากการปฏิบัติธรรมและเป็นปัญญาที่เป็นเงื่อนไขของการดับทุกข์ได้ แต่เนื่องจากเงื่อนไขของการประเพณีที่ได้อภิปรายไปแล้วข้างต้นแสดงให้เห็นว่า การประเพณีจำเป็นต้องพิจารณาไปถึงผลของการปฏิบัติตามการตีความตัวบทว่านำไปสู่การดับทุกข์ได้หรือไม่ด้วย ดังนั้น ปัญญาที่เป็นผลของการปฏิบัติธรรมแล้วนำไปสู่การดับทุกข์ ซึ่งในที่นี้ก็คือภาวนามยปัญญา จึงเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต้องพิจารณาในการประเพณีการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท

ปัญญาของผู้อ่านในการตีความตัวบทสามารถจำแนกพิจารณาได้เป็นสามประเภท ได้แก่

1) ปัญญาของผู้อ่านที่มีอยู่เดิมก่อนการตีความตัวบท – เนื่องจากปัญญาในฐานะสังขารของผู้อ่านก็เป็นเงื่อนไขด้านผู้อ่านประการหนึ่งซึ่งกำหนดการตีความตัวบทด้วย โดยปัญญาที่เป็นความดำรงชอบ (สัมมาสังกัปปะ) ก็จะมีส่วนทำให้ผู้อ่านนึกคิดไตร่ตรองตัวบทที่กำลังอ่านอยู่นั้นว่าเป็นคำสอนที่ยอมรับได้หรือถูกต้องหรือไม่ ส่วนปัญญาที่เป็นความเห็นชอบ (สัมมาทิฏฐิ) ก็จะมีส่วนทำให้ผู้อ่านเข้าใจสิ่งที่ตัวบทเสนอแก่ตนในการตีความนั้นให้ประสานสอดคล้องต้องกันกับเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ซึ่งเป็นความเห็นที่ถูกต้องตามคำสอนของพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาปัญญาประเภทนี้ในฐานะที่เป็นผลของการปฏิบัติธรรมของผู้อ่าน ซึ่งมีอยู่เดิมก่อนการตีความตัวบทแล้ว (กล่าวคือ เป็นภาวนามยปัญญาของผู้อ่านที่มีอยู่ก่อนการตีความ) ผู้อ่านที่มีปัญญาในระดับนี้ก็คือผู้ซึ่งมีประสบการณ์ตรงกับการปฏิบัติธรรมและการดับทุกข์ในระดับหนึ่งแล้ว ปัญญาในแง่นี้ก็จะทำให้ผู้อ่านเข้าใจเรื่องการปฏิบัติธรรมหรือเรื่องการดับทุกข์ที่ตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทเสนอแก่ผู้อ่านในการตีความตัวบทนั้นได้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ด้วย เพราะผู้อ่านนั้นได้มีประสบการณ์ตรงกับสิ่งที่ตัวบทบ่งถึงซึ่งถือเป็นเงื่อนไขสำคัญที่จะทำให้เกิดความเข้าใจตัวบทอย่างครบถ้วนสมบูรณ์ได้

⁶³ พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย ปาฎิกวรรค เล่มที่ 11 ข้อที่ 228.

2) ปัญญาของผู้อ่านซึ่งปรับเปลี่ยนไปตามผลที่ได้จากการตีความตัวบท – เนื่องจากผลของการตีความตัวบทอาจทำให้ผู้อ่านได้เห็นถึงความเป็นไปได้ในการดำรงชีวิตของตนให้สอดคล้องเข้ากับสิ่งที่ตัวบทเสนอมากที่สุด ในกรณีการตีความตัวบทของพุทธศาสนาเถรวาท ผลของการตีความตัวบทนั้นก็อาจทำให้ผู้อ่านซึ่งมีความเห็นเดิมไม่ตรงกันกับคำสอนในพุทธศาสนาปรับเปลี่ยนความเห็นเดิมของตนนั้นเสียใหม่ ให้เป็นความเห็นที่ชอบ (สัมมาทิฐิ) ตามคำสอนของพุทธศาสนา แล้วก็อาจจะเริ่มต้นปฏิบัติธรรมตามคำสอนนั้นต่อไป (แต่กรณีของผู้อ่านที่มีระดับปัญญาระดับสูงซึ่งดับทุกข์ได้โดยสมบูรณ์แล้ว (เช่น พระอรหันต์) ปัญญาที่มีอยู่เดิมก็ย่อมเป็นความเห็นที่ชอบแล้วและไม่จำเป็นต้องปรับเปลี่ยนไปตามผลที่ได้จากการตีความตัวบท)

3) ปัญญาของผู้อ่านที่ได้จากการปฏิบัติธรรมอันเนื่องมาจากผลของการตีความตัวบทนั้น – เมื่อผู้ตีความปฏิบัติธรรมตามผลที่ได้จากการตีความแล้ว หากการปฏิบัติธรรมซึ่งเป็นผลของการตีความนั้นเป็นการปฏิบัติธรรมที่ถูกต้องและผู้ตีความได้ปฏิบัติธรรมนั้นอย่างถูกต้องแล้ว ก็ย่อมส่งผลให้เกิดภวณามยปัญญาซึ่งเป็นปัญญาในระดับสูงและทำให้ผู้ปฏิบัติธรรมนั้นดับทุกข์ได้ แต่หากการปฏิบัติธรรมที่เป็นผลของการตีความนั้นเป็นการปฏิบัติธรรมที่ไม่ถูกต้อง อีกทั้งผู้ตีความก็ยังปฏิบัติธรรมไม่ถูกต้องตามการปฏิบัติธรรมที่นำไปสู่การดับทุกข์ได้แล้ว ก็ย่อมไม่ทำให้เกิดภวณามยปัญญา (แต่กรณีของผู้อ่านที่มีระดับปัญญาระดับสูงซึ่งดับทุกข์ได้โดยสมบูรณ์แล้ว บุคคลผู้นั้นก็ย่อมมีความเห็นที่ถูกต้องและดำเนินชีวิตอย่างถูกต้องตามนั้นแล้ว)

การประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาท

ถ้าหากประเมินการตีความตัวบทด้วยการพิจารณาระบบการพัฒนาปัญญาแล้ว การตีความตัวบทที่ถือว่าถูกต้องหรือยอมรับได้ตามคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทก็จะมีลำดับขึ้นตามระดับปัญญาของผู้ตีความที่สูงขึ้นไปเรื่อยๆ ซึ่งสามารถเรียงลำดับจากการตีความตัวบทที่ผ่านเงื่อนไขหรือเกณฑ์การประเมินโดยสมบูรณ์ มาถึงการตีความตัวบทที่ประเมินแล้วถือว่าถูกต้องหรือยอมรับได้ในระดับรองๆ ลงไป ได้ตามลำดับดังนี้

1) การตีความตัวบทที่ถือว่าผ่านเงื่อนไขหรือเกณฑ์การประเมินตามคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทโดยสมบูรณ์ ก็คือการตีความตัวบทซึ่งส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความเห็นเดิมของผู้อ่าน จากความเห็นเดิมที่ไม่ถูกต้อง (ทิฐิ) เป็นความเห็นที่ชอบและถูกต้อง (สัมมาทิฐิ) ก่อให้เกิดปัญญาในระดับเบื้องต้น และการตีความนั้นทำให้ผู้อ่าน (หรือแม้แต่มนุษย์คนอื่นใดก็ตามที่รู้และเข้าใจถึงการตีความตัวบทนั้น)

นำผลที่ได้จากการตีความนั้นไปปฏิบัติอย่างถูกต้อง แล้วทำให้เกิดการพัฒนาปัญญาของตน (ภาวนามยปัญญา) ในระดับสูงจนสามารถดับทุกข์ได้โดยสมบูรณ์⁶⁴

2) การตีความตัวบทที่ประเมินแล้วถือว่าถูกต้องหรือยอมรับได้ในระดับรองต่อมา ก็จะมีลักษณะเหมือนกับข้อแรก แต่แตกต่างกันที่การตีความนั้นทำให้ผู้อ่าน (หรือบุคคลอื่นใดก็ตาม) นำผลที่ได้จากการตีความนั้นไปปฏิบัติอย่างถูกต้อง แล้วทำให้เกิดการพัฒนาปัญญาของตนได้ในระดับสูงขั้นหนึ่ง แต่ไม่สามารถดับทุกข์ได้โดยสมบูรณ์ กล่าวคือ การตีความนั้นทำให้เกิดภาวนามยปัญญาได้ แต่ไม่ครบถ้วนสมบูรณ์เหมือนข้อแรก อย่างไรก็ตาม หากการตีความนั้นทำให้เกิดภาวนามยปัญญาได้มาก ก็ย่อมเป็นการตีความที่ประเมินแล้วยอมรับได้ในระดับที่สูงกว่าการตีความที่ทำให้เกิดภาวนามยปัญญาได้น้อยกว่า ซึ่งแน่นอนว่าจะต้องขึ้นอยู่กับการปฏิบัติธรรมของผู้อ่านด้วย

3) การตีความตัวบทที่ประเมินแล้วถือว่าถูกต้องหรือยอมรับได้ในระดับรองต่อมา ก็คือการตีความที่ทำให้เกิดผลแค่การเปลี่ยนแปลงความเห็นเดิมของผู้อ่าน (หรือบุคคลอื่นใดก็ตาม) ให้เป็นความเห็นที่ชอบและถูกต้องได้ เพียงแต่ผู้นั้นไม่ได้นำผลที่ได้จากการตีความนั้นไปปฏิบัติอย่างถูกต้องต่อจากนั้น กล่าวคือ การตีความนั้นทำให้เกิดปัญญาระดับเบื้องต้น (จินตามยปัญญาหรือสุตมยปัญญา) ได้ในระดับหนึ่ง หากการตีความนั้นทำให้เกิดปัญญาในระดับเบื้องต้นได้มาก ก็ย่อมเป็นการตีความที่ประเมิน

⁶⁴ หากเปรียบเทียบการประเมินการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทนี้กับการประเมินการตีความเรื่องเล่าทางศาสนาของคอมสต็อกแล้ว ก็จะเห็นถึงความแตกต่างของการประเมินระหว่างแนวคิดในพุทธศาสนากับปรัชญาตะวันตกได้ชัดเจนยิ่งขึ้น คอมสต็อกกล่าวถึงการประเมินความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนาโดยมีเงื่อนไขสองประการ ได้แก่ 1) ความจริงของเรื่องเล่าจะมาจากการที่โลกซึ่งเป็นผลของการตีความตัวบทถูกต้องตรงกับโลกทางศาสนา (transcendental world) และ 2) โลกที่ได้จากการตีความสามารถผลักดันให้ผู้อ่านเปลี่ยนวิถีชีวิตหรือโลกของตนให้เข้ากับโลกที่ได้จากการตีความเรื่องเล่า เกณฑ์ข้างต้นสามารถกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า การประเมินการตีความในทัศนะของคอมสต็อกก็คือ การตีความนั้นจะต้องตรงกับความจริงทางศาสนาและการตีความจะต้องทำให้ผู้อ่านเปลี่ยนการดำเนินชีวิตของตนให้เป็นไปตามนั้น ซึ่งส่วนหนึ่งก็จะคล้ายกันกับการประเมินในพุทธศาสนา เพราะการตีความจะต้องทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความเห็นและการดำเนินชีวิตใหม่ให้สอดคล้องกับการปฏิบัติธรรมที่ถูกต้อง แต่อีกส่วนหนึ่งจะแตกต่างกับการประเมินในพุทธศาสนา เพราะการตรงกับความจริงทางศาสนาของพุทธศาสนาเถรวาทจำเป็นต้องผ่านกระบวนการปฏิบัติธรรมและพัฒนาปัญญาให้ถึงพร้อมเสียก่อน จึงจะทำให้เกิดผลคือการเข้าถึงหรือบรรลุธรรมอันเป็นความจริงทางศาสนานั้นได้ ในแง่การประเมินการตีความของพุทธศาสนาเถรวาทจึงมิได้เกิดขึ้นทันทีภายหลังจากการตีความนั้น เพราะความจริงทางศาสนาจะเห็นได้ภายหลังจากการปฏิบัติธรรมแล้วเท่านั้น ซึ่งเกณฑ์การประเมินของคอมสต็อกมิได้ให้ความสำคัญกับการปฏิบัติธรรมและผลของการปฏิบัติธรรมดังกล่าวนี้ อันอาจเป็นเพราะการเน้นไปที่ตัวบทของศาสนาเทวนิยม เช่น ศาสนาคริสต์ ซึ่งถือว่าความจริงทางศาสนานั้นปรากฏอยู่ในเรื่องเล่าหรือเรื่องราวในตัวบทนั้นแล้ว โปรดดูแนวคิดของคอมสต็อกดังกล่าวใน Gary L. Comstock, "The truth of religious narratives", 146.

แล้วยอมรับได้ในระดับที่สูงกว่าการตีความที่ทำให้เกิดปัญญาในระดับเบื้องต้นได้น้อยกว่า แต่การตีความดังกล่าวก็จะเป็นที่ยอมรับได้ในระดับที่ต่ำกว่าการตีความที่ผู้อ่านนำไปปฏิบัติแล้วทำให้เกิดภวนามย ปัญญาได้ตามข้อสองนั้นอยู่ นอกจากนี้ การตีความตัวบทในข้อนี้จะไม่ผ่านเงื่อนไขเพียงพอของการประเมินตามคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาท เนื่องจากการตีความตัวบทในข้อนี้ยังไม่ผ่านเกณฑ์ข้อสุดท้ายที่ว่าหากนำไปปฏิบัติแล้วทำให้เกิดประโยชน์ (ยังไม่ทำให้เกิดการดับทุกข์ได้) ซึ่งจะแตกต่างจากการตีความตัวบทในสองข้อแรกที่ผ่านเกณฑ์ข้อนี้แล้ว อย่างไรก็ตาม การตีความตัวบทในข้อนี้ก็ทำให้เกิดความเห็นที่ชอบหรือถูกต้อง หากผู้อ่านนำไปปฏิบัติอย่างถูกต้องและเกิดผลคือมีภวนามยปัญญาเพื่อดับทุกข์ได้แล้ว ก็ย่อมถือเป็นการตีความตัวบทที่ยอมรับได้หรือถูกต้องในระดับสูงขึ้นข้างต้นได้

บทสรุป

ในคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท การตีความและการประเมินการตีความตัวบทมีความสัมพันธ์กับการปฏิบัติและผลของการปฏิบัติธรรม โดยเป็นความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันในกระบวนการศึกษาคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท เพราะต่างเป็นเงื่อนไขหรือปัจจัยสนับสนุนกันระหว่างปริยัติ ปฏิบัติ และ ปฏิเวธ กล่าวคือ การตีความตัวบทอาจจะทำให้เกิดการปฏิบัติธรรม การปฏิบัติธรรมก็อาจจะทำให้เกิดผลของการปฏิบัติธรรม ซึ่งก็เป็นเงื่อนไขของการประเมินการตีความตัวบท ผลที่ได้จากการประเมินการตีความตัวบทก็อาจจะย้อนกลับไปเป็นเงื่อนไขของการตีความตัวบทนั้นอีกครั้งก็ได้ กระบวนการดังกล่าวหากเกิดขึ้นอย่างถูกต้องย่อมทำให้เกิดการพัฒนาปัญญาเพื่อดับทุกข์อันเป็นเป้าหมายสำคัญตามคำสอนของพุทธศาสนา*

* ผู้เขียนขอขอบคุณ รศ.ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ ซึ่งกรุณาให้คำปรึกษาต่อการวิจัยปัญหาเรื่องการตีความตัวบทในพุทธศาสนาเถรวาทของผู้เขียนมาโดยตลอด นอกจากนี้ ผู้เขียนขอขอบคุณหลายๆ ท่านซึ่งมิได้กล่าวถึงในที่นี้ ซึ่งให้การสนับสนุนแก่ผู้เขียนในระหว่างการศึกษาที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมการศาสนา. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง**. กรุงเทพฯ: กรมการศาสนา, 2521.

กรมการศาสนา. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับสังคายนาในพระบรมราชูปถัมภ์**. กรุงเทพฯ: กรมการศาสนา, 2530.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **การสื่อสารภาษาเพื่อเข้าถึงสังคม**. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, 2539.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2538.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2538.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **เพื่อความเข้าใจปัญหาโพธิรักษ์ (รวมทั้งบทความพิเศษและบทพิเศษ)**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2533.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. **รู้จักพระไตรปิฎกเพื่อเป็นชาวพุทธที่แท้**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2543.

นวัชัย เกียรติก่อเกิด. **การประเมินการตีความด้วยบทตามแนวทางพุทธศาสนาเถรวาท**. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544.

ปกรณ์ สิงห์สุริยา. **ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา**. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540.

พุทธทาสภิกขุ. **เพชรในพระไตรปิฎก**. กรุงเทพฯ: กองทุนวัฒนธรรม, 2528.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎก ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกและอรรถกถา ฉบับภาษาไทย**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2526.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. **อภิธรรมมัตถสังคหบาลี และอภิธรรมมัตถวินิยฎิกา ฉบับแปลเป็นไทย**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538.

ภาษาอังกฤษ

Comstock, Gary L. "The Truth of Religious Narratives." *The Philosophy of Religion* 34, 1993: 131-150.

Comstock, Gary L. "Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative." *Journal of Religion* 66 (April 1986): 117-140.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, 1979.

Ricoeur, Paul. Appropriation; Hermeneutical Function of Distantiation; The Model of the Text: Meaningful Action considered as a Text; The Task of Hermeneutics; What is a Text ? Explanation and Understanding. In John B. Thompson (ed.). *Hermeneutics and The Human Sciences*. New York: Cambridge University Press, 1981.

Ricoeur, Paul. "Life in Quest of Narrative." In David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge, 1991.

Ricoeur, Paul. "Writing as a Problem for Literacy Criticism and Philosophical Hermeneutics." In Mario J. Valdes (ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto: University of Toronto Press Press, 1991.

Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language*. Cambridge: Blackwell, 1996.

ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุคมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก

สุวรรณา สถาอานันท์

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งวิเคราะห์ความขัดแย้งทางศีลธรรม (moral dilemma) ในอุคมการณ์โพธิสัตว์ โดยเฉพาะการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร โดยแจกแจงให้เห็นมิติความขัดแย้งทางศีลธรรมในฐานะราชกุมาร ในฐานะลูก ในฐานะสามี และฐานะพ่อ ทั้งนี้โดยจะให้ความสำคัญแก่เหตุผลที่สนับสนุนหรือคัดค้านการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรจากบุคคลในสถานภาพต่างๆ ในเรื่อง ตอนท้ายจะเสนอความเป็นไปได้ที่จะประนีประนอมความขัดแย้งดังกล่าว

บทนำ

โดยทั่วไปชาวพุทธเถรวาทไทยมักจะเชื่อกันว่า คติพระโพธิสัตว์เป็นเรื่องราวที่มีความสำคัญในพุทธศาสนานิกายมหายานมากกว่าในพุทธศาสนาเถรวาทของไทย แต่นักวิชาการพุทธศาสนาจำนวนไม่น้อยต่างเห็นพ้องต้องกันว่า เรื่องราวของพระโพธิสัตว์เวสสันดรเป็นเรื่องราวทางพุทธศาสนาที่แพร่หลายมากที่สุดในสังคมไทย¹ การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรซึ่งเป็นพระชาติสุดท้ายก่อนจะประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ เป็นที่รับรู้กันอย่างกว้างขวางผ่านประเพณีเทศน์มหาชาติและภาพจิตรกรรมตามผนังโบสถ์วิหารทั่วประเทศ ทั้งในหมู่อาณาประชาราษฎร์และในพระราชสำนัก อย่างไรก็ตามในแง่ที่เรื่องราวเกี่ยวกับพระเวสสันดรเป็นส่วนหนึ่งแห่งชีวิตทางวัฒนธรรมไทย น่าสังเกตว่า การรับรู้โดยทั่วไปมักจะเป็นการยอมรับ เชิดชู ยกย่องการบำเพ็ญทานบารมีอันยิ่งใหญ่ของพระเวสสันดร ถึงแม้จะมีมุมมองที่ต่างออกไปบ้าง² แต่การรับรู้ของผู้คนส่วนใหญ่จะยังย้ำเน้นอยู่ที่องค์พระเวสสันดรเป็นศูนย์กลาง การบำเพ็ญทานบารมีของท่านในโอกาสต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นช้างปัจจัยนาค สัตตสลดกมหาทาน ถิ่นมหาชาติ หรือพระนางมัทรี ล้วนแต่เป็นจุดเน้นหลักของการเดินเรื่อง บทความนี้เริ่มต้นจากจุดเน้นที่แตกต่างออกไป กล่าว

* รองศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

¹ โปรดดู Steven Collins, *Niravana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 497-498. ในบรรดาคัมภีร์ไบเบิลที่พบทางภาคเหนือของไทย พบว่า 396 ผูกจาก 2,700 ผูก (14%) เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับพระเวสสันดร (p. 498) และโปรดดู กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, “ตำนานเทศน์มหาชาติ,” ใน *มหาชาติคำหลวง* (พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2460).

² โปรดดูตัวอย่างงานศึกษาที่ตั้งคำถามทางจริยศาสตร์เกี่ยวกับอุคมการณ์โพธิสัตว์โดยครอบคลุมกรณีพระเวสสันดรด้วย ใน Ven. Rassagala Seewali Thero, *A Critical Study of Ethical Problems of Bodhisattva's Karuna in Jataka Stories* (Bangkok: Mahachulalongkorn-Rajavidyalaya University, BE. 2542, 1999).

คือ การห้ามมุงการวิเคราะห์ไปสู่ผู้คนรอบข้าง โดยวิเคราะห์เสียงโต้แย้ง หรือต่อว่า หรือปกป้องการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร จากผู้คนต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นชาวเมืองสีพี พระเจ้าสุทนต์ พระนางมัทรี พระนางมัทรี และกัณหาชालี โดยพิจารณาว่าผู้คนเหล่านี้เป็นผู้รับผลกระทบโดยตรงจากการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร การห้ามมุงวิเคราะห์ไปสู่ผู้คนเหล่านี้ทำให้เห็นได้ชัดเจนถึงประเด็นความขัดแย้งทางศีลธรรม (moral dilemma) ซึ่งเกิดขึ้นทุกครั้งที่พระเวสสันดรทรงบำเพ็ญทานบารมี

การวิเคราะห์ความขัดแย้งทางศีลธรรมเหล่านี้ มิได้มีจุดประสงค์เพื่อลดความหมายสำคัญของการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร แต่เพื่อเปิดมุมมองใหม่ในการวิเคราะห์และทำความเข้าใจชาดกเรื่องสำคัญนี้ เป็นการยอมรับความขัดแย้งที่ปรากฏอยู่ในตัวบทอยู่แล้ว และที่จริงก็มีนักวิชาการทางพุทธศาสนา ซึ่งได้ชี้ให้เห็นประเด็นความขัดแย้งดังกล่าวมาบ้างแล้ว ดังจะพิจารณาต่อไป การแจกแจงความขัดแย้งทางศีลธรรมเหล่านี้ น่าจะมีส่วนช่วยให้ชาวพุทธเถรวาทไทยในปัจจุบันได้มีโอกาสพิจารณาและเชื่อมโยงชีวิตทางศีลธรรมของตนเองกับเรื่องราวในชาดกนี้ที่กว้างขวางและลึกซึ้งมากขึ้นได้ อันน่าจะช่วยสะท้อนกระบวนการ “สืบทอด” จาริตทางวัฒนธรรมไทยได้อย่างมีชีวิตชีวา และมีใช้การอนุรักษ์นิยมสุดโต่ง หรือทึง หรือปฏิเสธ ชาดกแห่งชาติเรื่องนี้³

ขอบเขตการศึกษา

ชาดกแปลตามศัพท์ว่า เรื่องราวเกี่ยวกับการเกิด หมายถึงนิทานชุดที่เล่าเรื่องราวในชาติต่างๆ เมื่อพระพุทธเจ้าเสวยพระชาติเป็นคนหรือสัตว์นานาชนิด นิทานเหล่านี้มีการรวบรวมเป็นหมวดหมู่เรียกว่าคัมภีร์ชาดก อยู่ในพุทธทศนิกายซึ่งเป็นหมวดสุดท้ายในพระสุตฺต แต่เดิมเข้าใจว่าเป็นนิทานพื้นบ้านที่พระพุทธองค์และพระเถระทรงนำมาใช้สอนข้อธรรมะต่างๆ ต่อมาจึงมีการนำเรื่องราวในนิทานต่างๆ เหล่านี้มา “ใส่ความหมาย” ว่าตัวละครเอกในเรื่องเหล่านั้นคือพระชาติต่างๆ ก่อนจะมาประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ ก่อนจะตรัสรู้เป็นพระพุทธองค์ ด้วยเงื่อนไขที่มาของเรื่องราวในชาดกเช่นนี้ จึงทำให้เกิดคำ

³ โปรดดูประเด็นเรื่องการสืบทอดขนบจาริตที่ไม่ใช่ลักษณะอนุรักษนิยม และไม่ใช่ว่าเป็นการปฏิเสธจาริตโดยสิ้นเชิงในบริบทปรัชญาขงจื๊อใน Alan Chan “Philosophical Hermeneutics and the *Analekts*: The Paradigm of Tradition,” *Philosophy East and West* 34 (October 1984): 421-436. ทั้งนี้ถึงแม้ “เนื้อหา” ของบทความดังกล่าว จะไม่เกี่ยวกับประเด็นในพุทธศาสนา แต่แนวการวิเคราะห์และปัญหาที่ยกขึ้นมากลางก็ เป็นปัญหาร่วมกันกับการดำรงอยู่อย่างมีชีวิตชีวาของพระเวสสันดรชาดกในสังคมไทย

⁴ อุทอง ประศาสน์วินิจชัย, *เด ช สุ เน ม: ท่องทศชาติผ่านจิตกรรม* (กรุงเทพฯ: คณะบุคคลน้ำริน, 2545), หน้า 9-12. อาจารย์อุทองอธิบายว่า “ในสมัยพุทธกาล เรื่องเหล่านี้คงเป็นนิทานพื้นเมืองที่เรารู้จักกันแพร่หลาย พระพุทธองค์หรือพระเถระสมัยหลังคงหยิบยกนิทานเหล่านี้มาเป็นตัวอย่างในการสั่งสอนธรรมะ ต่อมาภายหลัง

ถามได้ว่าสรุปว่านิทานชาดกเป็นเครื่องแสดง “พุทธปรัชญา” ได้ในเงื่อนไขใดหรือในระดับใด สถานภาพทางปรัชญาของนิทานชาดกจะถือได้หรือไม่ว่าอยู่ในระดับเดียวกับข้อธรรมะอื่นๆ เช่น หลักปฏิจลสมุปบาท หรือ หลักไตรลักษณ์

ประการที่สอง ในสังคมไทยมีสำนวนเทศน์เรื่องเวสสันดรชาดกมากมายหลายร้อยสำนวนด้วยกัน แต่ละสำนวนถึงแม้จะมีแกนเรื่องร่วมกัน กล่าวคือ มีพระเวสสันดรเป็นราชกุมาร ทรงไฟทางบำเพ็ญทานบารมี ทรงบริจาคช้าง จนถูกชาวเมืองขับไล่ไปอยู่ในป่า บริจาคบุตร-ภรรยา และตอนจบได้กลับสู่นคร แต่ในสำนวนเทศน์ทางภาคเหนือ นางอมิตตดาไม่ยอมไปกับชูชกจนตายเหมือนสำนวนเทศน์ทางภาคกลาง เป็นต้น เมื่อมีสำนวนแตกต่างกันมากมายเช่นนี้ การวิเคราะห์ตีความจากสำนวนที่รวบรวมไว้ในเล่มเดียว จึงต้องตระหนักถึงเงื่อนไขประการนี้ด้วย

ประการที่สาม ตัวบทที่ใช้เป็นหน่วยวิเคราะห์ในบทความนี้เป็นการรวบรวมสำนวนเทศน์จากผู้แต่งหลายท่าน (อาทิ กรมพระปรมาภิไธยวิโรธ เจ้าพระยาพระคลัง พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว) เข้าใจว่าสำนวนเหล่านี้ เป็นที่แพร่หลายและนิยมกันว่าเป็นสำนวนที่ไพเราะจับใจ มีคุณค่าทางวรรณคดีสูงและเป็น “ทำนองหลวง”⁵ แต่ในขณะเดียวกันการวิเคราะห์ตีความ ซึ่งวิเคราะห์ราวกับว่าเป็น “หนังสือ” เล่มเดียวกัน ก็ย่อมต้องตระหนักในเงื่อนไขประการนี้ด้วย

ประการสุดท้าย ด้วยข้อจำกัดทางความรู้ภาษาบาลีของผู้เขียนทำให้ยังไม่สามารถตรวจสอบว่าการแปลหรือปรับแต่งภาษาไทยจากภาษาบาลีในสำนวนต่างๆ นั้น เหมือนหรือต่างกันอย่างไรบ้าง จำเป็นต้องเริ่มต้นจากต้นฉบับภาษาไทยดังกล่าวไปพลางก่อน

ความขัดแย้งทางศีลธรรม

ความขัดแย้งทางศีลธรรม (moral dilemma) ในบทความนี้ หมายถึง ข้อเรียกร้องทางศีลธรรมที่ขัดแย้งกันเองในระบบเดียวกัน และข้อเรียกร้องทั้งสองแบบนั้นดีทั้งคู่ ไม่อาจทิ้งแบบใดแบบหนึ่งได้ ในแง่นี้ ความขัดแย้งทางศีลธรรมมิใช่เป็นเพียงความแตกต่างทางศีลธรรม (moral conflicts) ซึ่งอาจจะมีการกำหนดข้อเรียกร้องทางศีลธรรมจากระบบจริยธรรมคนละระบบกัน ความต่างแย้งในลักษณะนี้น่าจะมี

หลังจึงมีการเชื่อมโยงให้เป็นเรื่องราวการบำเพ็ญและสั่งสมบารมีของพระโพธิสัตว์ก่อนหน้าที่จะเสวยพระชาติเป็นพระพุทธเจ้าโดยการเดิมตอนต้นและท้ายเพิ่มขึ้นจากเนื้อหา” (การเน้นเป็นของผู้เขียนบทความ)

⁵ เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง 13 กัณฑ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ธรรมบรรณาคาร, 2521). โปรดสังเกตในปกของหนังสือจะพบข้อความว่า “จัดพิมพ์เผยแพร่เพื่อรักษาวรรณคดีอมตะของไทย” และคำนำสำนักพิมพ์เขียนไว้ว่า “หนังสือเวสสันดรชาดกเล่มนี้ จัดว่าเป็นวรรณคดีอมตะเรื่องหนึ่งของไทยเรา เพราะมีนักปราชญ์หลายท่านได้ประพันธ์ไว้ ... มหาชาติทั้ง 13 กัณฑ์นี้ ไพเราะเพราะพริ้งอย่างไร เป็นอมตะได้อย่างไร”

ลักษณะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกในระดับที่น้อยกว่าความขัดแย้งทางศีลธรรม ทั้งนี้เพราะผู้ปฏิบัติซึ่งเห็นข้อเรียกร้องที่ต่างกัน แต่มีพื้นฐานข้อเรียกร้องจากระบบ จริยธรรมคนละระบบ อาจไม่ต้องพะวงใจกับการเลือกระบบจริยธรรมแบบหนึ่ง แต่กลับต้องขัดแย้งตนเองในการเลือกนั้น⁶ ผู้มีความต่างแย้งทางศีลธรรม เพียงแต่เลือกระบบจริยธรรมแบบใดแบบหนึ่งเท่านั้น แต่ผู้เผชิญภาวะความขัดแย้งทางศีลธรรมจะอยู่ในภาวะกระอักกระอ่วน เพราะเมื่อได้เลือกระบบจริยธรรมแบบหนึ่งแล้ว แต่ยังต้องเผชิญกับภาวะขัดแย้งตนเอง

ความขัดแย้งทางศีลธรรมจากตัวบท

ก่อนจะเริ่มพิจารณาประเด็นขัดแย้งทางศีลธรรมในเรื่องพระเวสสันดร จะขอยกตัวบท ซึ่งสะท้อนเสียงโต้แย้งและเหตุผลโต้แย้งต่างๆ ที่ผู้คนรอบข้างพระเวสสันดรต้องประสบ เมื่อพระเวสสันดรทรงบำเพ็ญทานบารมีในโอกาสต่างๆ กัน โดยจะเริ่มจากความขัดแย้งทางศีลธรรมที่พระเวสสันดรต้องเผชิญในความสัมพันธ์ฐานะราชบุตรต่อพระบิดา ฐานะราชบุตรต่อพระมารดา ฐานะพระสวามี ฐานะพระบิดาต่อกันหาชาติ และท้ายสุดความขัดแย้งอย่างรุนแรงกับพระองค์เอง จากนั้นจะเสนอบทวิเคราะห์ตัวบทเหล่านั้นแล้วจึงพิจารณาคำอธิบายความขัดแย้งทางศีลธรรมเหล่านี้จากงานของนักวิชาการทางศาสนา แล้วจึงเสนอข้อโต้แย้งของผู้เขียนในประเด็นเหล่านี้เป็นลำดับสุดท้าย

ในฐานะราชกุมาร

การที่เวสสันดรประทานช้างปัจจัยนาคแก่พราหมณ์จากเมืองกลิงคราฐนั้น ได้ก่อความจลาจลวุ่นวายแกชาวเมืองสีพี ผู้มารวมตัวกันเพื่อกล่าวโทษพระเวสสันดรแก่พระเจ้าสุทนต์ พระบิดา ว่าดังนี้

“ทั้งชาวนิคมนเขตชนบท ทั้งนายรกราชหัตถาจารย์ ทั้งเสนาทหาร อันเชิญเชิงพิไชยเขตอุดร ก็สโมสรพร้อมกันหน้าพระลาน ก็ชวนกันร้องอุปกาศสารแก่พระเจ้ากรุงสุทนต์บิดาว่า ข้าแต่พระบาทบพิตรผู้ผ่านพิภพสีพี บัดนี้พระเวสสันดรพระลูกเจ้ากระทำผิดราชกิจประเพณีแต่บุราณ คชสารนี้ใช้ควรจะไว้ประดับสำหรับเมืองเมื่อพระเวสสันดรกระทำให้แค้นเคืองถึงเพียงนี้ ถ้าพระองค์เห็นดีจะเอาไว้ก็เห็นว่าภัยจะมีแก่พระองค์

⁶ ผู้เขียนขอขอบคุณ ดร.วรุณ ศรีวรกุล ผู้ให้ความเห็นเพิ่มเติมว่า ในระบบจริยศาสตร์ของคานท์ ไม่มี moral dilemma เมื่อมีทางออกทางศีลธรรม อาจารย์วรุณ เห็นว่า กรณีของพระเวสสันดรน่าจะมองได้ว่าไม่มี ความขัดแย้งทางศีลธรรม เพราะมีทางออก ผู้เขียนยังไม่มีโอกาสค้นคว้าเพื่อรับหรือแย้งข้อสังเกตดังกล่าว จึงขอใช้การนิยาม moral dilemma ดังที่ปรากฏในบทความนี้ไปก่อน

ครั้นท้าวเธอได้ทรงฟังก็ทรงเดือดดาล ประหนึ่งว่า เพลิงกาฬอันลามลนจึง
ตรัสแก่ประชาชนทุกถ้วนหน้าว่า อันว่าพระลูกรักเรากระทำมิตราชกิจประเพณี
ให้ชดสารศรีสง่างามแก่พราหมณ์อันมาของท่าน จึงมายกยอหยิบเอาโทษพากัน
พิโรธว่าเรา เราจะประหารด้วยท่อนจันทน์และสาตราหาควรไม่ ชนทั้งปวงจึง
ทูลว่า ถ้าจะนั้นไซ้ก็ควรจะเนรเทศ ให้บาราศจากนิเวศน์กรุงแก้ว”⁷

ในฐานะบุตร: คำปกป้องของพระมารดาต่อหน้าพระเวสสันดรและพระนางมัทรี

“พ่อดวงฤทัยนัยเนตรพระเวสสันดรของแม่เอย ไม่เคยเลยลูกรักมาต้องโทษ
อุตสาห์เสาะสร้างทางประโยชน์อันยิ่งใหญ่ เห็นยากจนจริงไม่มิ่งได้สู้แผ่เผื่อไปทุก
คำเข้า เธอก็ทำอะไรเล่าของชาวเมือง มาชวนกันคิดแค้นเคืองเพื่อกล่าวร้าย
เพ็ดทูลว่านายสนั่นวัง พระเจ้าพ่อไม่รื้อรังข้างเชื้อถือ มันสอพลอก็ออือไปด้วยสิ้น”

“พระลูกเอ๋ยแม่น้าเจ้าพลัดพรากจากบุรินทร์เรือนหลวง แม่จะกุมกรครอง
ทรงไม่วายวัน จะผูกพระศอให้อาสัญสิ้นชีวิต พระลูกข้าไม้มิดสัณนิทหนึ่งควร
หรือชวนกันยกโทษโกรธซึ่งทั้งเวียงชัย”

“เธอก็จะหาที่ไหนได้ดังลูกแก้ว น้ำพระฤทัยก็ผ่องแผ้วในทางทาน”

“ทั้งเพพิชากการก็เชี่ยวชาญชำนาญหมด”

“ทั้งพระเกียรติยศก็ปรากฏทั่วทิศา อนึ่งเล่าท้าวพระยาทุกประเทศก็เกรง
พระเดชระย้อยอมถวายเมือง น้อมนำเครื่องบรรณาการมาพร้อมพรั่ง”

“บ้านเมืองก็มั่งคั่งตั้งแต่จะผาสุกทุกตำบล”

“ควรและหรือประชาชนมาริษาเพ็ดทูล พระบิดาให้ซึ่งโกรธ”⁸

ในฐานะบุตร: เหตุผลของนางมุตติพระมารดาที่ให้แก่พระเจ้าสญชัย

“ลูกอ่อนกระทำให้ละเมิดจิตผิดกระทรงว อันนี้ก็ล่วงพระอาญาฝ่าละของ
องค์อิศรยศกพระยาศรีเศวตบวรเอกฉันท์ตันตหิรัญร์คมี มอบให้ไปเป็นทานโทษก็
ถึงกำจัดจากราฐานบ้านเมือง”

⁷ เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง 13 กัณฑ์, หน้า 29-30 (การเน้นเป็นของผู้เขียน). (บทโต้ตอบ
ระหว่างชาวเมืองสี่พี่กับพระเจ้าสญชัย)

⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 46-47. (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

“อนึ่งเล่ากษัตริย์ล้าคนทร กษัตริย์อื่นหมิ่นนครไม่หาได้ เป็นศรีวังเวียงไชย
มิ่งมงคลเมือง พระโอรสเล่าก็รุ่งเรืองสุดกษัตริย์ จะกำจัดให้พลัดพวกราชธานีทร
ใช้ว่าคณาคินทร์จะคืนวัง”

“พระองค์ข้างเชื้อฟังคำคนอันชั่วใจคิด ชาวเมืองมังก้าวโทษพลอยโกรธ
ตอบเสียทีแล้วจะซ้ำกอบกระมังหนาพระทูลเกล้าฯ”

“อย่าได้เบาพระทัยเร่งใครครวญ ครั้นจวบเข้าเมื่อจวนสิ้นใจราชบุรุษ
กษัตริย์ชื่อนั้นหรือจะช่วย ลูกแลเมียดอกจะม้วยด้วยพระองค์ได้”

“ด้วยข้างต้นมงคลขวัญเมือง บุญหลังยังรุ่งเรืองคงหาได้ จะหาลูกดังดวง
ใจนี้ยากนัก”

“ฝ่าพระบาทจะขับพระเจ้าลูกเสียจำไกล จะได้ใครต่างพระฤทัยนัยเนตร
นับว่านครจะร้างเป็นร้างกา”

“ด้วยพระองค์ทรงพระชราอยู่แล้ว สมบัติของทูลกระหม่อมแก้วก็จะ จราจล”

“เสมือนหนึ่งไม้มะม่วงอันมีผล ทรงคันธรสหอมท่อมจะเหลืองหล่นตกตาม
กันหยอหยอ ไม่พักเฝยคอยขอสอยให้เสียสิ้น ผู้คนมันก็จะเก็บกินเล่นไม่เหลือ
หลง เหมือนสมบัติของพระองค์ทรงสวัสดิ์ ด้วยไฉนราชนกษัตริย์อนาถา”

“อันเสนาน้อยใหญ่ยากที่จะตรองเห็นใจว่าตรงจริง มีบุญเขาก็จะวิ่งเข้า
มาเป็นทีที่พึ่งพระเดชพระกรุณาให้ใช้สอย เฝ้าบอขอสอพลอ พลอยทุกเข้าคำ
ยามเมื่อเพลิงงพล้ำเขาก็จะช่วยกันกระหน่ำซ้ำซ้อมซัก ดังราชหงส์ปีกหักตก
ปลัดหนอง กาแกก็จะแซ่ซร้องเข้าสางไล่”

“พระองค์ทรงพระวินิจฉัยอย่าเชื่อคำชาวเมือง มันย่อนยาตุงงให้หลงโทษ”

“หรือจะเชื่อชาวเวียงไชยไม่โปรดแล้ว เชิญพระทูลกระหม่อมแก้วจงฟาด
ฟันกระหม่อมฉันให้ม้วยมรณ์ แล้วจึงขับเจ้าเวสสันดรต่อภายหลัง ถึงลูกชัวจะ
ชิงชิงเกล้ากระหม่อมนี้ไม่มีโทษขอพระองค์ได้ทรงโปรดปรานนี้ข้าพระพุทธเจ้ามุสดีผู้
สวามิภักดิ์ ประทานโทษพระลูกกรักร่วมชีวิตแต่ครั้งคราวเดียวนี้เกิด”⁹

ในฐานะสามี: พระนางมัทรีสิ้นอันจากวังไปอยู่ป่ากับพระเวสสันดร

“จะให้พระองค์เสด็จผู้เดียวเปล่าเปลี่ยวในกลางไพร อย่างธรรมเนียมที่ไหน
พระพุทธเจ้าข้า กษัตริย์นี้หรือจะเสด็จไปพระองค์เดียวอย่างนี้เล่า”

⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 50-52. (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

“ถึงพระร่มเกล้าปกเกศเสด็จทุเรศไถ่ญาติสุริยวงศ์ จะบุกป่าฝ่าดงไปแห่งใด
ข้าพระบาทก็ตามเสด็จไป ไม่ขออยู่จะเอาชีวิตและกายนี้ไปสู้สนองพระคุณกว่าจะ
สิ้นบุญข้ามหัว”

“แม้จะตกไร้แสนกันดารกินมูลผลอาหารต่างโภชนาก็จะสู้ทนทรมาณหามา
ปฏิบัติพระองค์”

“ถึงแม้มาตรจะปลดปลงก็ได้คิด จะเอาชีวิตนี้เป็นเกือกทองรองพระบาท”

“แม้มีทรงอนุญาตให้ตามเสด็จไป ข้ามหัวก็จะก่อไฟรุ่งโรจน์ โคดเข้าตาย
เห็นจะดีกว่า”

“เห็นจะดีกว่าอยู่ให้คนทั้งหลายเขานิทานว่ามีพระภักดาแต่เมื่อยามสุข
ถึงยามทุกข์ก็ไม่ทุกข์ด้วย ดีแต่จะรื่นรอยอยู่ในพระบุรี”

“แต่เบื้องพระปฤษฎางค์พระร่มเกล้า มาตรว่ามีทุกข์เท่าถึงอันตราย จะวิ่ง
ไปก่อนให้ตายต่างพระองค์ผู้ทรงพระคุณ”¹⁰

“ด้วยพระราชสามีติดไรใครเขาไม่อินัง ลูกจะนอนลอยนวลอยู่ในวังก็ไม่
บังควร ประชาชนมันจะชวนกันสรวลแซ่ มัทธิไม่รู้ที่จะแลดูหน้าใครให้เต็มเนตร จะ
สู้จนทนทวนไปไหนราวป่า ลูกจะเอาหัตถ์และพาหาต่างพรมัดกรีดทางพื้นแผกคา
ในป่าหิมาวต มิให้ระคายเคืองเบื้องบาทพระเจ้าผัวอยู่เล่า ก็กลัวตัวจะเป็นหม้าย

อันหญิงหม้ายชายทิ้งขว้างไว้ให้เอกราบอดสูใจ ย่อมมีอาลัยในรสรัก
กำเริบร้อน

พระพุทธเจ้าข้ามีผัว เหมือนหนึ่งฉัตรแก้วกันแดด งามหน้างามเนตรทุก
เวลาพระคุณเฮ้ย เป็นหม้ายชายหย่าแรกจนจำเรียวร้างไม่มีสบาย ดังเพชรรัตนร้าง
สลายเป็นไฟผา ก็ยอมเยาเบาราคา ไม่ขายได้ผู้ที่จะถือซื้อใส่ก็อายหน้า

เป็นสตรีมีผัวสองไม่มองแล้ว

จะหาผัวที่ไหนได้ดังพระพุทธเกล้า ตายแล้วเล่าสักร้อยชาติ จะเหมือนพระ
เวสสันดรจอมปราชญ์นี้ยากนัก”¹¹

ในฐานะพ่อ: เสี่ยงคร่ำครวญจากลูกชาลีและกัณหา

ชาลีชวนน้องให้กลั่นใจตายไปด้วยกัน ดังนี้

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 37. (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 68-71.

“พระน้องเอ๋ยกัณหาเจ้าผู้เพื่อนไร้ จะอยู่เฝ้าให้ไปทนทุกข์ทรมานเมื่อมาได้ ความรำคาญ เคืองแค้นพราหมณ์ตะแบกตีให้แล่นแล่นลำบาก ยากแต่น้อยๆ นมชนิด หนึ่งหนึ่งก็มีได้เสีย กัณหาพระน้องเอ๋ยมาเถิดนะ เจ้ามาเราจะสวมสอค กอด คอกันเข้าม่านกลืนใจตายเสียให้พ้นแผ่นแสนร้ายนี้เถิด”

ต่อมา กัณหาพำพิงว่าพระบิดา ดังนี้

“แล้วก็ตั้งแต่จะทรงกันแสงโคกืออนว่าให้พระบิดาช่วยว่าชีวิตลูกนี้จะม้วย จริงแล้ว เป็นโชนพระทูลกระหม่อมแก้วจึงนิ่งเฉยเสียได้ในครั้งนี้ ใ้มนำเวณ ทาด้วยนางกัณหาทุมาเรีอทรงพระโศกก็กันแสงให้น้ำพระชลนัยน์เธอไหลลงหลังๆ พลังก็ร้องทูลสั่งอยู่แจ้วๆ ว่าเจ้าประคุณทูลกระหม่อมแก้วของลูกเอ๋ย ตัดลูกเสีย หรือ จึงนิ่งเฉยเสียได้ปล่อยให้พราหมณ์จัญไรแกติคำคร่ำไปต่อหน้าพระที่นั่ง ดังว่าข้าครอกเกิดในเรือนเบี้ย โยติประดาเสียสุดกำลัง มิใช่พราหมณ์แล้วนะ พ่อเจ้า ตาเฒ่านี้แกล้งกาจ จะรอยว่าผีปิศาจมันแก้งแปลงลงมาขอทาน ตี ประจานให้เจ็บใจจะขาดชูต้อนตวาดกระทำเชิฏ จะฉีกเนื้อลูกกินเสีย ทั้งเป็นนั่น มิได้จึงแก้งตีด้วยผีไม้ให้ลับพระเนตรพระบิดุเรศเจ้าแล้ว ก็จะทำกอลูกแก้วลง กลางดิน จะฉีกเชือดสับเลือดกินเป็นรักษา พระพุทธิเจ้าข้า ไม่โปรดแล้วลูก แก้วจะขอลาพระบิดาอย่าได้น้อยพระทัยเลย เจ้าประคุณของลูกเอ๋ยอย่าว่าลูกนี้ดู ถูก ที่จะได้กลับมาเป็นพ่อลูกกันสืบไปนั้นอย่าสงกา ด้วยว่าเลือดและเนื้อจะเป็นรักษาของตาพราหมณ์”¹²

ความขัดแย้งกับตนเองของพระเวสสันดร

“พระลูกรักทั้งสองศรีดังกระแสน้ำพรหมณ์ประทาพนมมิดาดี เสมือน กระพุ่มวาริให้ปลาตื่น น้ำพระทัยท้าวเธอพินจากอุเบกขา บังเกิดอวิชชามาห่อหุ้ม พระปัญญานั้น กลัดกลุ้มไปด้วยไมโให้ลุ่มหลง โทโสเข้าซ้ำสงให้บังเกิดวิหิงสา ขึ้นทันที ว่าอุหม่อหม่อพราหมณ์ผู้นี้อาจทะนงหนอ มาดีลูกต่อหน้าพ่อไม่เกรงใจ ธิ์ลูกเอ๋ยอยู่มากอยู่ป่าเปล่าเมื่อไรทั้งพระขรรค์คิลปะไชยก็ถือมา ก็ทรงคว่ำพระ แสงธนูศร กระสันมันกับมือ ข้าพราหมณ์ผู้นี้เสียเถิดหรือ เธอฮึดฮืออยู่แต่ ในพระทัยภายหลังจึงตั้งจิตพิจารณาในพระอริยประเพณีพุทธทางกูร ก็รู้ว่าอาตมา นี้เพิ่มพูนมหาปุตตบิรจาตเจียวสิหนว่า เมื่อพระปัญญาบังเกิดมี พระบรมราชาธิ์ เธอจึงตรัสสอนพระองค์เองว่า ดูกรมหาเวสสันดร อย่าอาวรณ์ไว้ไว้ทำเนาเขา ข้า

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 230-232. (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

กับเจ้าเขาจะตีกันไม่ต้องการ ให้ลูกเป็นทาสแล้วยังมาสอแค้นแล้วเมื่อภายหลัง
ทำเธอก็ต้องสมาธิระดับพระวิโยค ครั้นพระโคกสงบแล้วพระพักตร์ก็ผ่องแผ้ว
แจ่มใสดุจทองอุไรทั้งแท่งอันบุคคล แกล้งหลอแล้วมาวางไว้ในพระอาศรม”¹³

บทวิเคราะห์ความขัดแย้งทางศีลธรรมในฐานะต่าง ๆ ของพระเวสสันดร

น่าสังเกตว่าการประทอนช้างปัจฉิมภาคแก่พราหมณ์ต่างเมือง¹⁴ เป็นเหตุให้ชาวกรุงสีพี ทั้งชาว
ชนบท ชาวเมือง และเหล่าทหารทั้งปวงต่างพากันโกรธแค้นพระเวสสันดรโดยให้เหตุผลว่า พระเวสสันดร
“กระทำผิดราชกิจประเพณีแต่โบราณ” ซึ่งเป็นเหตุผลที่พระเจ้าสุทนต์พระบิดายอมรับว่าเป็นเช่นนั้น
ความขัดแย้งทางศีลธรรมในที่นี้คาบเกี่ยวเชื่อมโยงถึงสถานภาพราชกุมารด้วย เพราะในฐานะราชกุมาร
พึงมีหน้าที่ปกป้องผลประโยชน์ของบ้านเมืองมิใช่เอาคชสารอันเป็น “มหามงคล” ของบ้านเมือง ไปให้แก่
พราหมณ์จากเมืองอื่น เป็นไปได้หรือไม่ว่า ในสายตาของชาวเมือง ช้างปัจฉิมภาคมิใช่เป็น “ของ” “ส่วน
ตัว” ของพระเวสสันดร ช้างเป็นของ “คู่บ้านคู่เมือง” แม้ในฐานะราชกุมารก็ไม่มี “สิทธิ” ไปยกช้างดัง
กล่าวให้แก่ผู้อื่นใดทั้งสิ้น การที่พระเจ้าสุทนต์ “ยอมรับ” ความโกรธของชาวเมือง ก็เท่ากับยอมรับ “เหตุ
ผล” ที่ทำให้ชาวเมืองโกรธเคืองพระเวสสันดรด้วยหรือไม่

ความขัดแย้งทางศีลธรรมของพระเวสสันดรในประเด็นนี้กำลังผลักดันให้เกิดความขัดแย้งทางศีล
ธรรมแก่พระบิดาด้วย ทั้งนี้ในฐานะบิดายอมปกป้องลูกของตน แต่ในฐานะกษัตริย์ พระเจ้าสุทนต์ ก็ได้
“เห็นพ้อง” กับชาวเมืองว่า พระเวสสันดรนั้น “กระทำผิดราชกิจประเพณี” จริง น่าสังเกตว่าการเอ่ยถึง
“โทษประหาร” นั้นนอกจากพระโอรสพระเจ้าสุทนต์ มิได้มาจากชาวเมือง แต่ดูเหมือนเป็นโทษที่รับรู้
ร่วมกันอยู่ในที่อยู่แล้ว เมื่อพระเจ้าสุทนต์ประกาศว่า “เราจะประหารด้วยท่อนจันทน์และสาตราหาควร
ไม่” ชาวเมืองจึงทูลว่า “ถ้าจะนั้นไซ้ ก็ควรจะเนรเทศให้บาราตจากนิเวศน์กรุงแก้ว” พระเจ้าสุทนต์ก็ดู
จะยอมรับข้อเสนอของชาวเมืองโดยมิได้ให้เหตุผลโต้แย้งใดๆ เพียงแต่ตรัสว่า “เวลาวันนี้ก็จนแล้วทุเลา
ก่อน พรุ่งนี้จะให้บทจรเสียจากบุรี”

คำตัดสินโทษแก่พระเวสสันดรของพระเจ้าสุทนต์เป็นคำตัดสินของกษัตริย์ ซึ่งมีพันธกิจในการ
รักษาราชกิจประเพณีแต่โบราณ ซึ่งดูจะมีน้ำหนักเหนือกว่าความพยายามปกป้องลูกในฐานะบิดา อย่าง
มากที่ความเป็นบิดาจะมีผลได้ในที่นี้คือการเปลี่ยนจากโทษประหาร มาเป็นการเนรเทศเท่านั้น พิจารณา
ในแง่นี้จะเห็นได้ว่า พระเจ้าสุทนต์มีทางเลือกที่ชัดเจน ไม่มีข้อความใดที่ชี้ไปถึงความลังเลสงสัย หรือ

¹³ *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 228-229. (การเน้นเป็นของผู้เขียน)

¹⁴ ได้มีความพยายามที่จะอธิบายการประทอนช้างแก่พราหมณ์ต่างเมืองของพระเวสสันดรว่า เป็นการ
แสดงความสามรถทางการเมืองระหว่างรัฐของพระเวสสันดรใน พระพิมลธรรม (ชอบ อนุจาริมหาเถร), *ปริทัศน์
เวสสันดรชาดก* (กรุงเทพฯ: โครงการมูลนิธิตอ, 2533), หน้า 35-41.

ความเศร้าโศกในฐานะบิดาแต่อย่างใด ในภาวะความขัดแย้งทางศีลธรรมระหว่างกษัตริย์กับบิดา พระเจ้าสุริยชัยก็ได้ทรงเลือกอย่างชัดเจนแล้ว ส่วนพระเวสสันดรเอง ระหว่างการบำเพ็ญทานเพื่อมุ่งโพธิญาณ ในภายหน้ากับการเป็นราชกุมาร ท่านก็ได้ทรงเลือกอย่างชัดเจนแล้วเช่นเดียวกัน

การณกลับตรงข้าม เมื่อเราหันมาพิจารณาเหตุผลที่พระนางมุลติทรงยกขึ้นเพื่อชี้แจงว่า “ลูก” คือพระเวสสันดรนั้นไม่มีความผิดแต่อย่างใด เป็น “การอะไรเล่าของชาวเมืองมาชวนกันคิดแค้นเคือง กล่าวร้าย” “พระเจ้าพ่อไม่ทรงรังข้างเชื้อถื มั่นสอพลอก็ออ้ออไปด้วยสิ้น” ในสายตาของพระนางมุลติ พระเวสสันดร “ไม่ผิดสักนิดหนึ่ง” พระเวสสันดรมีคุณสมบัติเพียบพร้อม ทั้งทางโลกทางธรรม พระเกียรติยศก็ปรากฏ เจ้าต่างเมืองก็น้อมนำบรรณาการมาพร้อมพรั่ง ด้วยเหตุนี้ “ควรและหรือประชาชนมาริษา เพ็ดทูลพระบิดาให้ขึ้นโกรธ” ดูเหมือนว่าพระนางมุลติไม่เห็นว่าเป็น “สิทธิ” ของชาวเมืองที่จะมาคาดโทษ พระเวสสันดร นำสังเกตด้วยว่าความผิดของพระเจ้าสุริยชัย ถ้าจะมีก็เป็นเพียง “ออ้ออ” ตามชาวเมืองเท่านั้น ชาวเมืองไม่เพียงแต่ไม่มีสิทธิโกรธเคืองพระเวสสันดร แต่ชาวเมืองจะไม่ “รู้คุณ” ของพระเวสสันดรเสียด้วยซ้ำ เพราะด้วยพระบารมีทั้งทางโลกและทางธรรมของพระเวสสันดร “บ้านเมืองก็มั่งคั่ง ตั้งแต่ว่าจะมาสุกทุกตำบล” หากความสุขของอาณาประชาราษฎร์ขึ้นอยู่กับพระบารมีของพระเวสสันดร การมาแค้นเคืองขับไล่พระเวสสันดร ย่อมเป็นการขาดสำนึกในบุญคุณของผู้มีพระคุณ ในแง่นี้ชาวเมืองเป็นผู้ผิด มิใช่พระเวสสันดร

อย่างไรก็ตาม เหตุผลดังกล่าวข้างต้นนี้เป็นเหตุผลที่พระนางมุลติยกขึ้นอ้าง เมื่อกำลังตรัสต่อหน้าพระเวสสันดรและพระนางมัทรี แต่น่าสังเกตว่า เมื่ออยู่ต่อหน้าพระสวามีคือพระเจ้าสุริยชัย เหตุผลที่พระนางมุลติยกขึ้นได้แย้งการตัดสินใจของพระสวามีกลับมีเนื้อหาที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ พระนางมุลติเริ่มต้นด้วยการ ยอมรับ ว่า ลูกมีความผิดแต่ก็ได้ใช้คำที่แตกต่างออกไป

จากบทโต้ตอบระหว่างชาวเมืองกับพระเจ้าสุริยชัย พระนางมุลติตรัสว่า “ลูกอ่อน กระทำละเมิด จิต ผิดกระทรวง” การตรัสเช่นนี้เน้นให้เห็นว่า ลูกยังเล็กอยู่และสิ่งที่ละเมิดเป็นวาระระดับกลไกการบริหารแผ่นดิน ซึ่งฟังดูจะไม่อาจจกรรจ์เท่ากับการกระทำ ผิดราชกิจประเพณี แต่โบราณ วลีหลังนี้มีนัยที่กว้างขวาง ศักดิ์สิทธิ์ และสำคัญยิ่งกว่าการ “ผิดกระทรวง” มากนัก หลังจากที่ยอมรับความผิดของลูกดังกล่าวแล้ว พระนางมุลติก็ให้เหตุผลเกี่ยวกับอนาคตของราชสมบัติ ภัยอันตรายต่างๆ ที่จะเกิดขึ้นแก่พระองค์เองและครอบครัว ความไม่แน่ใจของเหล่าขุนนาง และการไร้ประโยชน์ที่จะเสียลูกไปอีกหลังจากที่เสียข้างไปแล้ว ช่างหาใหม่ได้แต่ลูกจะหาใหม่ได้ยาก เหตุผลต่างๆ ที่พระนางมุลติยกขึ้นมานี้ล้วนแต่เป็นเหตุผลที่สำคัญมีน้ำหนักอย่างยิ่งสำหรับผู้อยู่ในฐานะกษัตริย์ที่ต้องคอยระวังรักษาราชสมบัติและความมั่นคงแห่งบ้านเมืองไว้ การขับไล่เนรเทศราชกุมารมีแต่จะก่อความสั่นคลอนไม่มั่นคงแก่ราชสมบัติอย่างรุนแรง ถึงแม้พระนางมุลติจะเริ่มต้นด้วยการยอมรับความผิดของ “ลูกอ่อน” แต่การ “ผิดกระทรวง” นั้นน่าจะถือว่ายากโทษให้ได้หากพิจารณาผลกระทบอื่นๆ ที่จะตามมาทั้งแก่ราชวงศ์และบ้านเมืองโดยรวม อย่างไรก็ตาม ถึงแม้พระเจ้าสุริยชัยจะนิ่งเงียบไม่มีเหตุผลโต้ตอบพระนางมุลติแต่อย่างใด แต่โทษเนรเทศ

ก็เป็นโทษที่ได้ “ตกลง” ตอบรับกับชาวเมืองไปแล้ว กษัตริย์ตรัสแล้วไม่คืนคำ ไม่ว่าผลกระทบบางอย่างจะรุนแรงเลวร้ายขนาดที่พระนางมุสดีแจกแจ้งความไว้โดยตลอดนี้ก็ตาม โทษเนรเทศก็ยังคงดำเนินการตามนั้น

การยกช้างปัจจัยนาคแก่พรานหมณ์ต่างเมืองของพระเวสสันดรได้นำสู่สถานการณ์ที่ตึงเครียดและล่อแหลม “วุ่นวายสนั่นวัง” เป็นเหตุให้พระบิดาต้องเผชิญหน้ากับชาวเมือง ต้องละทิ้งความเป็นพ่อ (ไว้ก่อน) ต้องขัดใจภรรยา ต้องเผชิญกับภาวะเสี่ยงภัยทั้งสำหรับพระองค์เอง เมื่อเกิดภาวะคับขัน พระนางมุสดีแจกตามพระเจ้าสุทนต์ว่า “กุญชรขี้ยานหรือจะช่วย ลูกและเมียดอกจะม้วยด้วยพระองค์ได้”¹⁵ ภัยแก่ครอบครัว ราชสมบัติ กิจการบ้านเมือง แม้แต่การสูญเสียการยอมรับของเหล่าขุนนาง แต่ทั้งหมดนี้พระเจ้าสุทนต์ก็ดูจะพร้อมที่จะรับสภาพ เมื่อโทษเนรเทศพระเวสสันดรได้หลุดออกไปจากพระโอษฐ์ต่อหน้าชาวเมืองสีพีไปก่อนหน้านี้แล้ว

น่าสังเกตว่า ความเป็นไปได้ที่ราชสมบัติจะจราจลนั้นมีได้สันคลอนพระทัยของพระเวสสันดรแต่อย่างใด จริงๆ แล้วจะต้องกล่าวว่าตัวบทไม่ได้กล่าวถึงความวิตกกังวลของพระเวสสันดรในเรื่องนี้แต่อย่างใด ฉากต่อไปที่ขาดกล่าวถึงเป็นฉากเช้าวันรุ่งขึ้น หลังจากที่พระเวสสันดรได้สรรเสริญแต่งองค์เสร็จแล้ว “พระพักตร์เธอผ่องแผ้วเพื่อจะบำเพ็ญพระโพธิญาณ เสด็จออกยังโรงทานท้องสนาม ... ให้เบิกเงินตราอาภรณ์ ... ให้จ่ายแจกสัตตตามหาทาน ...”¹⁶ ความแน่วแน่มั่นในการบำเพ็ญทานเพื่อพระโพธิญาณ ในอนาคตของพระเวสสันดรจะปรากฏให้เห็นประจักษ์ไปทุกครั้ง จนกระทั่งถึงคราวบำเพ็ญอุตรทานดังกล่าวถึงต่อไป

การต้องโทษเนรเทศของพระเวสสันดรเปรียบเหมือนพายุลูกเห็บพัดพายุร้ายพัดหมุนชีวิตของพระนางมัทรีจนกระจัดกระจายจราจล พระนางมัทรียืนย่นจะตามเสด็จไปอยู่ป่ากับพระเวสสันดรทั้งๆ ที่ตอนแรกพระนางมุสดีและพระเจ้าสุทนต์ทรงห้ามไว้ แต่พระนางมัทรีได้ให้เหตุผลที่ทั้งตนเองและลูกๆ จะต้องตามไปอยู่ป่าด้วยกันกับพระเวสสันดร พระนางเริ่มต้นด้วยการให้เหตุผลแห่งชนบประเพณี “อย่างธรรมเนียมที่เฒ่าพระพุทโธเจ้าข้า กษัตริย์นี้หรือจะเสด็จไปพระองค์เดียวอย่างนี้เล่า” จากนั้นนางก็แสดงเหตุผลที่จะตามไปรับใช้สนองพระคุณถึงแม้ชีวิตก็พลัดวายได้ “ถึงแม้มาตรจะปลดปลงก็ได้คิด จะเอาชีวิตนี้เป็นเกือกทองรองพระบาท” ถ้ามิให้ไปจะ “ก่อไฟรุ่งโรจน์โอดเข้าตาย เห็นจะดีกว่า” **ดีกว่าอะไร?** ชาดกบอกเราว่า “ดีกว่าอยู่ให้คนทั้งหลายเขานินทา ว่ามีพระภักดาแต่เมื่อยามสุขถึงยามทุกข์ก็ไม่ทุกข์ด้วย ดีแต่จะร่ำรวยอยู่ในพระบุรี” สำหรับพระนางมัทรี การถูกชาวเมืองตำหนินินทาจะเป็นชีวิตที่**เลวร้ายกว่า**การยอมตายในกองไฟ “ชีวิต” ที่แท้จริงของพระนางอยู่ใน “สลายตา” ของชาวเมือง หากชีวิตนั้นต้องถูกตำหนินางก็ไม่ต้องการจะมีชีวิตกายอีกต่อไป

¹⁵ *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง 13 กัณฑ์*, หน้า 51. (การเน้นเป็นของผู้เขียน) น่าสนใจว่า ความตอนนี้ “ครั้นจนจอนแจเข้ามาเมื่อจวนสิ้นใจราชบุรุษ กุญชรขี้ยานหรือจะช่วยลูกและเมียดอกจะม้วยด้วยพระองค์ได้” หมายความว่า “ลูกเมียจะตายเพราะพระองค์ได้” หรือ “ลูกเมียจะตายพร้อมกับพระองค์ได้”

¹⁶ *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 59.

นอกจากนี้ การที่พระเวสสันดรได้ประทานอนุญาตให้พระนางมัทรีไปมีครอบครัวใหม่ (พระเวสสันดรสั่งเสียพระนางมัทรีไว้หลายประการ ประการหนึ่งคือ “อนึ่งถ้าแล กษัตริย์พระองค์ใดปรารถนาจะรับเจ้าไปเป็นอัครราชกัญญา ยอดนาง จงประกอบกิจสัจจางคปฏิบัติอย่าให้เคืองขัดพระราชหฤทัย อย่าอาลัยถึงพี่”)¹⁷ พระนางมัทรีจะได้โอกาสตอบพระเวสสันดรในตอนนี่ว่า “พระพุทธเจ้าข้า มีผิวเหมือนหนึ่งฉัตรแก้วกันแดด งามหน้างามเนตรทุกเวลาพระคุณเอ๋ย เป็นหม้ายแรกรุ่งจำเริญร้ายไม่มีสลายดังเพชรรัตนร้างสลายเป็นไฟเฝ้า ก็ยอมเฝ้าบาราคาไม่ขายได้ ผู้ที่จะถือชื่อใส่ก็อายหน้า เป็นสตรีมีผิวสองไม่ผ่องแผ้ว” ถึงแม้ว่าพระนางมัทรีจะยืนยันบทบาทภรรยาตามชนบประเพณีอย่างเข้มแข็งแต่ดูเหมือนว่าพระนางก็ได้ปฏิเสธความต้องการทางเพศตามธรรมชาติดังข้อความ “อันหญิงหม้ายชายทั้งขว้างร้างไว้ให้เอกลาน่าอดสูใจยอมมีอาลัยในรสรักกำเริบร้อน” แต่ความต้องการตามธรรมชาติดังกล่าวก็ดูจะไม่มีน้ำหนักเมื่อเทียบกับ “ชีวิตที่แท้จริง” ของพระนางตามชนบประเพณีที่ต้องปรนนิบัติดูแลปกป้องสามีไปทุกแห่งหน “มาตรว่าทุกข์เท่าถึงอันตราย จะวิ่งไปก่อนให้ตายต่างพระองค์ผู้ทรงพระคุณ” การเสียสละที่ยิ่งใหญ่คราวนี้ของพระนางมัทรียังเทียบไม่ได้เลยกับการเสียสละอันยิ่งใหญ่ครั้งต่อไป คือการ “อนุโมทนา” “บุตรทาน” ของพระนางมัทรี เป็นเหตุให้เหล่าทวยเทพบนสวรรค์ต่างพากันปรบมือแซ่ร้องสรรเสริญนาง¹⁸ น่าสนใจที่จะทดลองพิจารณาว่า หากพระนางมัทรีไม่ยินยอมอนุโมทนาบุตรทานและภรรยาทาน เรื่องราวชาดกแห่งพระเวสสันดรจะเป็นอย่างไร เรื่องราวจะดำเนินต่อไปอย่างไร ชาดกจะให้คำอธิบายอย่างไร แก่การบำเพ็ญทานของพระเวสสันดร?

ความวุ่นวายโกลาหลที่เกิดขึ้น ดูจะยังไม่ส่งผลในทางสะท้อนอารมณ์ของพระเวสสันดรมากนัก เมื่อคราวที่ทรงทราบว่า จะต้องโทษเนรเทศเพราะได้บริจาคช้างคู่บ้านคู่เมืองให้พราหมณ์ต่างเมือง ปฏิกริยาจากพระเวสสันดร เป็นดังนี้

“อย่าว่าแต่เสวตคชาพาหิรทานที่เรอบริจาค ถึงอัมมัตติกทานอันยอดเยี่ยม
ที่ยกให้ ถ้ามีจากผู้ใดปรารถนาซึ่งพาหุหัตถ์นิยมนันตทั้งคู่ เราก็อาจจะเชิดชู
ออกบริจาคให้เป็นทานจะแลพระโพธิญาณในเบื้องหน้า อย่าว่าแต่จะต้องบัพพชา
นียกรรมทำโทษ ถึงไฟฟ้าเราจะพิโรธรอนราญประหารชีวิตเราก็มิได้คิดย่อท้อที่จะ
บำเพ็ญทาน”¹⁹

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 36.

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 267. โปรดดูการวิเคราะห์การเสียสละของพระนางมัทรีในฐานะหญิงใน Suwanna Satha-Anand, “Madsī: A Female Bodhisattva Denied?,” in Virada Somsawasdi and Sally Theobald (Eds.), *Women Gender Relations and Development in Thai Society* (Chiangmai: Women Studies Center, Chiangmai University, 1997), pp. 245-256.

¹⁹ เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง 13 กัณฑ์, หน้า 33-34.

ดูเหมือนว่า พระเวสสันดรไม่ทรงวิตกกังวลแม้แต่น้อยจนถึงผลกระทบอันน่าสะพรึงกลัวแก่ชีวิตของพระองค์เอง แต่น่าสังเกตว่าข้อพิจารณาถึงผลกระทบของพระเวสสันดร มิได้ครอบคลุมข้อพิจารณาถึงผลกระทบต่อบ้านเมือง ต่อความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ต่อพระบิดาพระมารดา ต่อพระนางมัทรีและลูกๆ ของพระองค์ การบริจาคว้างปัจจัยนาค ยังถูกประเมินค่าว่าเป็นเพียงทานระดับต่ำกว่าทานซึ่งยิ่งใหญ่กว่า ได้แก่ เลือดเนื้อและชีวิตของพระองค์เอง แม้สิ่งเหล่านี้ก็ไม่สิ่งเลวที่จะยกให้แก่ “ยากจก” ผู้ใด พิจารณาในแง่หนึ่ง อาจกล่าวได้ว่าพระเวสสันดรดูจะ “คับแคบ” “เห็นแก่ตนในการเสียสละอันยิ่งใหญ่” เมื่อมองในสายตาของสังคมตามขนบจารีต การบำเพ็ญทานของพระเวสสันดรจะมี “เหตุผล” ทางศีลธรรมได้อย่างไร²⁰ แต่ในอีกแง่หนึ่ง การบำเพ็ญทานอันยิ่งใหญ่เช่นนี้ถือเป็น “พุทธประเพณี” ที่พระโพธิสัตว์ทุกองค์ต้องบำเพ็ญให้สำเร็จจึงจะสามารถก้าวสู่การบรรลุพระโพธิญาณได้²¹

ความขัดแย้งทางศีลธรรมที่ผ่านมามีมาดูจะยังไม่แผ่ร้อนด้วยนาฏกรรมทางอารมณ์ การทบทวนความรู้สึกขัดแย้งทางศีลธรรมอย่างเข้มข้นทั้งสำหรับพระเวสสันดรเองและสำหรับผู้รับสารจากเรื่องราวนี้ ดูจะพัฒนาขึ้นอย่างชัดเจนในคราวพระเวสสันดรบำเพ็ญบุตรทานบารมี ความทุกข์ ของกัณหาชालี ท่วมท้นถึงขนาดที่เจ้าพี่ชวนเจ้าน้อง “กอดคอกันเข้าม่านกัณหาชาลีตามเสียให้พ้นเผ่าแสนร้ายนี้เกิด” แต่กระนั้นก็ตาม การ “นิ่งเฉย” ของพระเวสสันดร ดูจะเป็นที่เข้าใจไม่ได้สำหรับกัณหาชาลี ถึงขนาดที่กัณหาชาลีบ่นคร่ำครวญต่อว่าพระบิดาอย่างไร้ละอายใจถึงขนาดขอ “ตัดขาด” พ่อลูกกันในอนาคตชาติดังกล่าวว่า “เจ้าประคุณของลูกเอ๋ยอย่าว่าลูกนี้ดูถูกที่จะได้กลับมาเป็นพ่อลูกกันสืบไปนั้นอย่าสงกา” ความน่าสงสารของลูกน้อยกัณหาชาลีที่ต้องทนทุกข์ทรมานในเงื้อมมือของชุกก ทวีความเข้มข้นขึ้นเมื่อภาพของชุกกนั่นเอง ก็ดูจะเปลี่ยนไปจากพราหมณ์ที่น่าสงสาร (ถูกนางอมิตตดาญจะทิ้งไปถ้าไม่สามารถหาคนมาชว่รงานบ้านได้) น่ารังเกียจ (รูปลักษณะเป็นคนแก่หน้าเกลียด) จนกลายเป็นพราหมณ์เฒ่าผู้โหดร้ายทารุณ เป็นปีศาจเป็นผี ถึงขนาดจะหักคอกัณหาชาลีกินได้ น่าสังเกตว่าการสร้างภาพอันชั่วร้ายน่ารังเกียจน่ากลัวขึ้น

²⁰ นักวิชาการทางศาสนศึกษาอธิบายปรากฏการณ์นี้ว่า เป็นศีลธรรมที่มีตัวตน (self) ในฐานะปัจเจกบุคคลเป็นศูนย์กลางการพิจารณา หรือเป็นศีลธรรมที่มีบุคคลในความสัมพันธ์ (person) เป็นศูนย์กลางการพิจารณา ในแง่หนึ่งพุทธศาสนาเชิดชูระบบศีลธรรมแบบแรก ด้วยตัวอย่างพุทธประวัติเมื่อเจ้าชายสิทธัตถะเสด็จออกบรรพชา ก็ทรงบรรพจรธรรมอันยิ่งใหญ่ซึ่งช่วยนำพาสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ได้ แต่ “ความทุกข์” ของคนรอบข้างพระองค์ก็เป็นสิ่งจำเป็นในฐานะกระบวนการสู่การตรัสรู้ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Patrick Olivelle, “Amṛta: Women and India Technologies of Immortality,” *Journal of Indian Philosophy* 25 (October 1997): 427-449. โปรดดูการแบ่งระดับและประเภทของบารมีพระโพธิสัตว์ตามประเภทของ “ของ” ที่บริจาค ตั้งแต่ทรัพย์สินภายนอกจนถึงเลือดเนื้อและชีวิตของพระโพธิสัตว์เองใน Ven. Rassagala Seewali Thero, *A Critical Study of Ethical Problems of Bodhisattva's Karuna in Jataka Stories*, pp. 38-41.

²¹ โปรดดูคำถามของพญามิลินต์ต่อพระนาคเสนในประเด็นการบริจาคบุตรภรรยาของพระโพธิสัตว์เวสสันดร ใน Bhikkhu Pesala, *The Debate of King Milinda* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998), pp. 82-83.

เรื่อยๆ ของชูชก ดังข้อความต่อไปนี้ ย่อมจะเพิ่มความน่าสงสารน่าเห็นใจชะตากรรมของกัณหาชาติ ใน
ช่วงนี้ชาดกบอกเราว่า “ไฉนเวทนาด้วยนางกัณหาภูมิรีเธอทรงพระโศกกันแสงให้ น้ำพระชลนัยน์เธอ
ไหลลงหลังๆ พลังก็ร้องทูลสิ่งอยู่แจ้งๆ ว่า เจ้าประคุณทูลกระหม่อมแก้วของลูกเอ๋ยๆ ตัดลูกเสียหรือ จึง
นิ่งเฉยเสียได้ ปลอ่ยให้พราหมณ์จัญไรแกตีด่าคร่ำไปต่อน้ำพระที่นั่ง ดังว่าข้าครอกเกิดในเรือนเบี้ย ... มิ
ใช่พราหมณ์แล้วนะพ่อเจ้า ตาเฒ่านี้แสร้งกายจะรอยว่ามีปีศาจมันแก้งแปลงลงมาขอทาน ตีประจาน
ให้เจ็บใจจะขาด ชูต้อนตวาด การทำเข็ญ จะฉีกเนื้อลูกกินเสีย ... แก้งตีด้วยมีไม้ให้ลับพระเนตรพระบิด
เรศเจ้าแล้วก็จะหักคอลูกแก้วลงกลางดิน จะฉีกเชือดสุบลือตกินเป็นรักษา...”²²

น่าสังเกตว่า การบริจาคตานซึ่งเป็นคุณธรรมสำคัญของชาวพุทธ เมื่อต้องบำเพ็ญอย่างสุดโต่ง
เกิน ขอบเขตที่รับได้ของสังคมตามขนบจารีต กลับนำมาซึ่งความปั่นป่วนโกลาหลในความสัมพันธ์ทุกชุด
ความขัดแย้งจลาจลดังกล่าวข้างต้นล้วนแต่นำมาซึ่งอันตรายอย่างใหญ่หลวง จนถึงขั้นมีความเป็นไปได้ที่
จะต้องสูญเสียทุกสิ่งทุกอย่าง รวมทั้งชีวิตของผู้คนรอบข้าง พระเจ้าสญชัยต้องเผชิญหน้ากับโอกาสที่จะ
เกิดภัยอันตรายแก่พระเวสสันดรต่อหน้าชาวเมือง พระนางมุลดีได้เรียกร้องให้พระสวามี “เชิญพระทูล
กระหม่อมแก้วจงพาตพันกระหม่อมฉันให้ม้วยมรณ แล้วจึงขับเจ้าเวสสันดรต่อภายหลัง” พระนางมัทรี
กล่าวว่า หากแม้พระเวสสันดรไม่อนุญาตให้ตามไปอยู่ป่าด้วย “ข้ามัทรีก็จะก่อไฟรุ่งโรจน์ โอดเข้าตายเห็น
จะดีกว่า” ส่วนกัณหาชาติก็ชักชวนกัน “เจ้ามาเราจะสวมสอต กอดคอกันเข้ามากลั่นใจตายเสียให้พัน
เฒ่าแสนร้ายนี้เกิด” แต่ความหวั่นไหวในอารมณ์ของพระเวสสันดรเริ่มปรากฏชัดก็ต่อเมื่อแม้มกัณหาชา
ลีให้ชูชกไปแล้ว ชูชกก็ยังด่าตีลูกน้อยต่อหน้าซึ่งถือเป็นการหมิ่นประมาทอย่างแรง ในชาดกบอกเราว่า
“น้ำพระทัยท้าวเธอพินิจจากอุเบกขา บังเกิดอวิชชามาห่อหุ้ม พระปัญญาอันกลัดกลุ้มไปด้วยโมโห ให้ลุ่ม
หลง ... ว่าอุหม่ อุหม่พราหมณ์ผู้นี้อาจทะนงหนอ มาตีลูกต่อหน้าพ่อไม่เกรงใจ ธิดีเอ๋ยอยูมาอยู่ป่าเปล่า
เมื่อไร ทั้งพระขรรค์ศิลาปะไชยกัณเฑาะ มาทวงคร่ำพระแสงธนูศร กระสันมั่นกับมือฆ่าพราหมณ์ผู้นี้เสียเกิด
หรือ ... ภายหลังจึงตั้งจิตพิจารณาในพระจริยประเพณีพุทธางกูรก็รู้ว่า อาตมานี้เพิ่มพูนมหาปุตตบริจาด
เจียวสิหนว่า เมื่อพระปัญญาบังเกิดมี พระบรมราชฤทธิเธอจึงตรัสสอนพระองค์เองว่า ดูกรมหาเวสสันดร
อย่าอาวรณ์ไว้ไว้ทำเนาเขา ข้ากับเจ้าเขาจะตีกันไม่ต้องการ ... ท้าวเธอก็ตั้งสมาธิระงับพระวิโยค ครั้นพระ
โคกสงบแล้ว พระพักตร์ก็ผ่องแผ้วผ่องใส ดูจทองอุไรทั้งแห่งอันบุคคล แก้งหล่อแล้วมาวางไว้ในพระ
อาศรม”²³ ความขัดแย้งกับตนเองอย่างรุนแรงของพระเวสสันดรปรากฏชัดในครั้งเมื่อความเป็นพ่อที่ต้อง
เห็นลูกถูกพราหมณ์เฒ่าด่าตีต่อหน้าต่อตาอย่างไม่เกรงใจ มิใช่เป็นเพียงการทำร้ายลูกให้เจ็บปวดทรมาน
เท่านั้น แต่ยังแฝงความรู้สึกว่า ชูชกเป็นพราหมณ์เฒ่าที่ชั่วร้ายมี “สิทธิ” อะไรมาด่าตี “ลูกกษัตริย์ชาติยะ”
ความเจ็บปวดจากความเจ็บปวดของลูกทับถมทวีขึ้นด้วยการถูก “หมิ่นประมาท” การถูกตีอาจไม่เจ็บ

²² โปรดดูเชิงอรรถหมายเลข 12 เข้าใจว่าคำว่า “รักษา” ในที่นี้น่าจะเป็น “รักษ” ดังปรากฏในข้อความ
ถัดไป “.... ที่จะได้กลับมาเป็นพ่อลูกกันสืบไปนั้นอย่าสงกา ด้วยว่าเลือดและเนื้อจะเป็นรักษของตาพราหมณ์”

²³ โปรดดูเชิงอรรถหมายเลข 13

ปวดเท่าการถูก "ด่า" ความโกรธนี้กลายเป็นความมั่งร้าย ถึงขั้นหยิบพระแสงธนูหมายจะฆ่าชุก แต่แล้วพระปัญญาก็เกิดอีกครั้ง (ในตอนแรกท่านมี "อุเบกขา" อยู่ก่อนที่จะชุกจะกระทุมน้ำให้ปลาตื่น) คราวหลังนี้ ความเป็นมนุษย์ในฐานะพ่อของพระเวสสันดร ได้แปรสภาพด้วยความ "รู้" ว่า สิ่งที่กำลังทำอยู่นั้นเป็นส่วนหนึ่งใน "พระจริยประเพณีพุทธางกูร" จนกระทั่งความเป็นมนุษย์มีเลือดเนื้อ มีความโกรธ อึดอัดในพระทัย เมื่อสักครู่นี้ได้แปรสภาพกลายเป็นมนุษย์ทองคำที่หล่อไว้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ภาพพจน์ตรงนี้ คือมนุษย์ที่ได้กลายสภาพเป็น "รูปปั้นทองคำ" ไปแล้ว²⁴

อาจกล่าวได้ว่า นี่คือจุดสูงสุดของนาฏกรรมทางอารมณ์ในพระเวสสันดรชาดก ต่อมาเมื่อพระเวสสันดรบำเพ็ญกรรณียาทาน การยอมรับในปณิธานอันแรงกล้าของพระเวสสันดรที่จะมุ่งเอาพระโพธิญาณในภายหน้า ทำให้การบำเพ็ญทานครั้งสุดท้ายนี้ไม่เร้าอารมณ์เท่ากับครั้งบำเพ็ญบุตรทาน ภาพการอนุโมทนาทานของพระนางมัทรี เรียกร้องให้เกิดความรู้สึกในความสง่างามบริสุทธิ์ของนาง ความสง่างามครั้งนั้นร้อนถึงหมู่ทวยเทพบนสรวงสวรรค์ ซึ่งต่างพากันแซ่ซ้องสาธุการการอุทิศตนอันยิ่งใหญ่ของพระนางมัทรี ความเจ็บปวดรวดร้าวของกัณหาชालิอันนำความทุกข์ระทมแก่พระนางมัทรีและพระเวสสันดร ไม่ใช่ภาพเด่นในกรณีการบำเพ็ญกรรณียาทาน จุดสูงสุดแห่งนาฏกรรมทางอารมณ์จะปรากฏอีกครั้งเมื่อพระเจ้าสุทนต์นำทัพและราชวงศ์มารับพระเวสสันดรกลับราชธานีพร้อมกัณหาชालิ ซึ่งได้คืนพระนครไปก่อนหน้านี้แล้ว และได้ร่วมขบวนทัพมารับกลับพระบิดาและพระมารดา

บทวิจารณ์อุดมการณ์พระโพธิสัตว์

เท่าที่สืบค้นได้ในขณะนี้ อาจแบ่งงานศึกษาเกี่ยวกับพระเวสสันดรชาดกได้เป็นสองกลุ่มใหญ่ๆ ด้วยกัน

กลุ่มแรก ได้แก่ งานศึกษาพระเวสสันดรชาดกในฐานะวรรณคดี ในฐานะวรรณกรรมทางศาสนา และในฐานะวรรณกรรมทางการเมือง ความหมายทางวัฒนธรรม ความหมายทางศาสนา บทบาทของพระเวสสันดรชาดกกับพิธีกรรมในราชสำนัก ตลอดจนมิติทางวัฒนธรรมการเมืองไทย เป็นจุดเน้นของงานศึกษาในกลุ่มนี้²⁵

²⁴ จากกรอบเวลาในชาดก เรายังไม่อาจกล่าวได้ว่า พระเวสสันดรได้แปรสภาพเป็นพระพุทธรูปไปแล้ว

²⁵ โปรดดูตัวอย่างงานศึกษาจากกลุ่มนี้ได้จาก กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, "ตำนานเทศน์มหาชาติ," ใน *มหาชาติคัมภีร์*, สมบัติ จันทวงศ์ และ ชัยอนันต์ สมุทวณิช, *ความคิดทางการเมืองกับสังคมไทย* (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2523). สุวณี ชวนสนิท, *บทวิเคราะห์รายยาวมหาเวสสันดรชาดกทางวัฒนธรรมไทย* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2519). Patrick Jory, *A History of the Thet Maha Chat and Its Contribution to a Thai Political Culture*, (Doctoral dissertation, Australian National University, 1996) และ ประพนธ์ อัคร

กลุ่มที่สอง ได้แก่ งานศึกษาที่มุ่งวิเคราะห์ประเด็นความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์ ทั้งที่ครอบคลุมกรณีการบำเพ็ญทานการมีของพระโพธิสัตว์องค์อื่นๆ และที่เน้นกรณีพระเวสสันดรเป็นหลัก²⁶ เนื่องจากขอบเขตของบทความนี้จะเกี่ยวข้องกับประเด็นในงานศึกษากลุ่มที่สองมากกว่า จึงจะวิเคราะห์โดยการร่วมสนทนากับงานศึกษากลุ่มนี้เป็นหลัก

ในงานศึกษากลุ่มที่สองนี้ มีงานซึ่งเสนอจุดยืนทางวิชาการเป็นสามลักษณะใหญ่ๆ ได้แก่ งานของพระรศสกาละ สีวะลีเถระ ผู้ตั้งข้อสังเกตว่า มีปัญหาทางจริยธรรมมากมายในชาดกต่างๆ โดยได้เลือกชาดก 10 เรื่องเป็นหลักการวิเคราะห์ แนวการโต้แย้งคือการให้ข้อสังเกตที่ว่า พระโพธิสัตว์จำนวนมากขาดความกรุณาและคุณธรรมข้ออื่นๆ มากมาย ทั้งๆ ที่ความกรุณาถือได้ว่าเป็นคุณธรรมหลักอันเป็นหัวใจแห่งพระพุทธศาสนา²⁷ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในฐานะพระโพธิสัตว์ พระสีวะลีเถระได้ยกตัวอย่างความเยอหย่อนอ่อนแอทางศีลธรรมของพระโพธิสัตว์ตามที่ปรากฏในชาดกต่างๆ หลายกรณีด้วยกัน ในที่นี้จะกล่าวถึงเพียงสองกรณี ได้แก่ ชาดกที่ปรากฏในจุลปทุมชาดก ซึ่งเล่าเรื่องราวของพระโพธิสัตว์ที่พี่น้อง 7 คนหลงทางในป่า ไม่มีอาหารเพื่อประทังชีวิต จึงตกลงกันว่าจะฆ่าภรรยาเป็นอาหาร โดยเริ่มจากภรรยาของน้องชายคนสุดท้าย พะโพธิสัตว์ก็เก็บส่วนแบ่งของตนไว้แล้วกินแต่ส่วนแบ่งของภรรยาตน เมื่อคราวถึงเวลาที่จะต้องฆ่าภรรยาตนเป็นอาหาร พระโพธิสัตว์ก็เอาส่วนแบ่งที่เก็บไว้แจกให้แก่พี่น้องคนอื่น ในคืนนั้นเอง พระโพธิสัตว์ก็พาภรรยาหนีไป²⁸ ข้อสงสัยของพระสีวะลีเถระคือ เหตุใดพระโพธิสัตว์จึงไม่พร้อมที่จะสละชีพของตนเองเป็นอันดับแรกแทนที่จะไปกินเนื้อ (ของภรรยาของน้อง) เพื่อยังชีวิตของตนเอง²⁹

ในกรณีพระเวสสันดร พระสีวะลีเถระได้ตั้งข้อสังเกตว่าการบำเพ็ญบุตรทานนั้นเป็นปัญหาเพราะ “พระนางมัทรีมีสิทธิเท่ากันในบุตรทั้งสอง”³⁰ นอกจากนี้ การยกลูกให้ชูชกนั้นได้ก่อความทุกข์ระทมแสนสาหัสให้แก่ลูกและภรรยา เป็นไปได้อย่างไรที่พระโพธิสัตว์ไม่แสดงความกรุณาใดๆ ในสภาพการณ์เช่นนี้³¹

วิจารณ์การ, *โพธิสัตว์จรรยา: มรรคาเพื่อบุพพชน* (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2546).

²⁶ โปรดดูตัวอย่างงานศึกษากลุ่มนี้ที่สำคัญได้แก่ Reio Ohnuma, “Internal and External Opposition to the Bodhisattva’s Gift of His Body,” *Journal of Indian Philosophy* 28 (February 2000): 43-75. Ven. Rassagala Seewali Thero, *A Critical Study of Ethical Problems of Bodhisattva’s Karuna in Jataka Stories*. และ Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire*.

²⁷ Ven. Rassagala Seewali Thero, *A Critical Study of Ethical Problems of Bodhisattva’s Karuna in Jataka Stories*, p. 4.

²⁸ เก็บความจาก *Ibid.*, pp. 87-88.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 96.

น่าสังเกตว่า บทศึกษาของพระสิวลีเถระมองปัญหาทางศีลธรรมจากการกระทำต่างๆ ของพระโพธิสัตว์ โดยชี้ให้เห็นว่า พระโพธิสัตว์เหล่านี้ไม่เพียงแต่ละเมิดหลักกฏาธรรม อันเป็นแก่นแกนและหัวใจของพุทธจริยศาสตร์ แต่บ่อยครั้งพระโพธิสัตว์กลับทำผิดศีลธรรม "ยิ่งกว่า" ชาวบ้านทั่วไปเสียด้วยซ้ำ เมื่อต้องตกอยู่ในสภาพการณ์เดียวกัน³² อย่างไรก็ตาม จะเห็นได้ว่าแนววิเคราะห์ของงานชิ้นนี้มองประเด็นการบำเพ็ญทานของพระโพธิสัตว์ในแง่ที่เป็น "ปัญหาจริยธรรม" กล่าวคือ เป็นการกระทำที่ "ไม่คู่ควร" กับแนวปฏิบัติของพระโพธิสัตว์ผู้พึงมีความเมตตากรุณาสูงกว่าผู้อื่นโดยทั่วไป ปัญหาจริยธรรมในแนวการวิเคราะห์นี้จะเห็นว่า พระโพธิสัตว์ "ดีไม่พอ" เพราะพระโพธิสัตว์ได้ละเมิดกฏเกณฑ์ทางศีลธรรมพื้นฐานในพุทธศาสนา

นอกจากนี้ ยังมีบทศึกษาของศาสตราจารย์เรอิโกะ โอนูมะ ซึ่งให้ความสำคัญแก่อีกแง่มุมหนึ่งในเรื่องราวการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ โดยเฉพาะการให้อวัยวะต่างๆ เป็นทานของพระโพธิสัตว์ หรือที่เรียกว่า "กายทาน" ศาสตราจารย์โอนูมะได้ชี้ให้เห็นว่า "การให้" หรือ "การทำทาน" นี้ ถือเป็นคุณธรรมพื้นฐานที่สำคัญของพุทธศาสนา แต่เมื่อต้อง "ทำถึงที่สุด" เช่นการให้เลือดเนื้อ อวัยวะ ร่างกาย เป็นทานแก่ผู้อื่น กลับทำให้ "การทำทาน" ก่อปัญหาต่างๆ มากมายแก่ผู้คนรอบข้างพระโพธิสัตว์เอง ในแง่นี้ การบริจาคที่ สุดชั่วสุดโหดเกินกว่าที่ชนบสังคมจะยอมรับได้กลับได้ทำให้คุณธรรมประการหนึ่งกลายเป็นปัญหาจริยธรรมเสียเอง ศาสตราจารย์โอนูมะ อ้างงานเขียนสำคัญของ Har Dayal เรื่อง *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (1932) ดังนี้

“เหล่าโพธิสัตว์ชายหญิงในชาติกตต่างบริจาคทรัพย์สินแขนขา ชีวิต ภรรยา และบุตร ด้วยความเมตตากรุณาอันเกินเลยเหลือเชื้อ การขาดความสำนึกในความพอดีและความสมดุลถือเป็นจุดอ่อนสำคัญในอารมณ์จิตใจแบบอินเดียตามที่ปรากฏในวรรณคดีและศาสนา นักศึกษานักเขียนแห่งอินเดียมักจะผลักความคิดที่ดีไปจนสุดชั่วจนความคิดดีๆ นั้น กลายเป็นเรื่องประหลาดน่าขัน”³³

พุทธปรัชญาเสนอหลักแห่งทางสายกลาง ซึ่งแสดงแนวปฏิบัติที่เอื้อต่อการบรรลุธรรม อันต้องหลีกเลี่ยงภาวะสุดโต่ง ทั้งฝ่ายปรนเปรอเพื่อสุขตนและฝ่ายการบำเพ็ญทุกขกิริยา พิจารณาในแง่หนึ่ง จึงดูเป็นเรื่องประหลาดที่การบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์ต้องรวมถึงการบริจาค “ทานทั้ง 5” อันได้แก่ ทรัพย์สินสิ่งของ บุตร ภรรยา อวัยวะ (แห่งกายตน) และชีวิต ในสัวิชาดก พระเจ้าสิวลีกล่าวกับพระ

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 87.

³³ Reiko Ohnuma, “Internal and External Opposition to the Bodhisattva's Gift of His Body,” *Journal of Indian Philosophy* 28, 43-44. แนวการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์โอนูมะ ได้เป็นแรงบันดาลใจและจุดเริ่มต้นการพัฒนาแนวการวิเคราะห์พระเวสสันดรชาดกในบทความนี้ด้วย

องค์เองว่า “ไม่มีสิ่งของภายนอกใดที่เรายังไม่ได้บริจาค แต่เราก็กังไม่มิมศรืททอ เรอຍังไม่พืงใจในพาทืร ทาน(ทานภายนอก) เรอຍอยากจะบรืจาคอชัณณตืกทาน (ทานภายใน)” ตัวอย่าง “ทานภายใน” ไดัแกั เนือ่ จากหัวใจ เนือ่จากร่างกาย เลือ่ดและนัณยัณตา³⁴ การบรืจาคอชัณณตืกทานนั้เอง น่อสู่อัดไดัแย้งถกเกียงอ้อ ห้ามปราชญ์จากผูัคนกลุ่ตต่าง ๆ ศาสตรจารย์โณนมะ แจกแจงไวั 4 กลุ่ตด้วยกัน ไดัแกั

- 1) เหล่าขุนนาง อำมาตย์
- 2) กลุ่ตผูัหญิง
- 3) เหล่าพสกนักร ประชาชนภูริ
- 4) เทพ (เจ้าที่)

เมือ่แยกแยะอัดไดัแย้งจากกลุ่ตเทพและผูัคนเหล่านั้จะพบว่ พื้นฐานของอัดไดัแย้งมาจากประโยชนั เฉพาะที่เฉพาะคราว เช่น ประโยชนัเฉพาะของผูัหญิงกลุ่ตหนึ่งที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับพระโพธิสัตรื ประโยชนั เฉพาะของบ้านเมือ่ที่พระโพธิสัตรืครองตนอยู่ ประโยชนัเฉพาะของพสกนักรเมือ่ใดเมือ่หนึ่ง และ ประโยชนัของเทพอารักขันนี้ หรือเทพเล็กเทพน้อยเฉพาะท้องถินดินแดนหนึ่งๆ ในขณะที่ยัดไดัแย้งจาก พระโพธิสัตรืจะอ้างอิงถึการสละสมบารมืของเหล่าพระโพธิสัตรืในพระชาติก่อนๆ ที่เคยกระทำมา และ การบรืจาคในครั้งนั้มีความจำเป็นเพือ่ให้การบำเพ็ญบารมืบรรลุผลหรือกล่าวถึประโยชนัอื่นจะพืงไดัแกั สรรพสัตรืในภายภาคหน้า³⁵

จะเห็นไดัว่ แนววจิารณัของศาสตรจารย์โณนมะมีพื้นฐานทางความคิดจากคำสอนเกียวกักับ หลักรัรรมในพุทธปรัญญา ไดัแกั หลักรัแห่งทางสายกลางประการหนึ่ง ส่วนอืกรัประการหนึ่ง ไดัแกั เหตุผล จากกลุ่ตผูัคน (รวมถึเทพด้วย) ต่างๆ ซึ่งอาจกล่าวโดยรวมไดัว่คือเหตุผลเชิงชนบสัังคม อย่างไรก็ตาม การบรืจาคอันสุดโต่งเหล่านั้ล้วนแต่สะท้อนให้เห็นว่เป็นการทำความ “ดี” ที่เกินเลยขอบเขตเท่าที่สัังคม ในขณะนั้³⁶ จะยอมรับไดั เป็นการบรืจาคทานที่ก่อทุกขัใหัแกัตนและผูัคนรอบข้าง เป็นการใหัพิ่ปฏิเสจ “ความดี” ตามชนบสัังคมเท่าที่มนุษย์ทั่วไปจะเข้าใจไดั นอกจากนั้ ประเด็นที่น่าสนใจอืงคือ ผูัรับ บรืจาคทานในหลายกรณีเป็นผูัที่ *ไม่สมควร* จะได้รับทานอันอืงใหญ่เหล่านั้ ตัวอย่างของชุกคกงเป็น ที่ คู้นเคยกันดีในหมู่วาพุทธในสัังคมไทย แต่ศาสตรจารย์โณนมะใหัข้อสังเกตที่น่าสนใจอืงยังว่ อืงผูั รับบรืจาคเป็นคนเลว ต่ำช้า ชั่วร้ายมากเท่าใด ความอืงใหญ่ของการบรืจาคก็อืงประจักษ์ชัดขึ้นเท่านั้น³⁷

³⁴ *Ibid.*, 45.

³⁵ *Ibid.*, 47-64.

³⁶ น่าสังเกตว่ แม้เหล่าอรรถกถจารย์ต่างๆ ก็มีความเห็นและคำอธิบายที่แตกต่างกันไปเกียวกักับการ บำเพ็ญทานบารมืของพระโพธิสัตรื โปรดดู *Ibid.*, 57-64. งานจันนี้สะท้อนให้เห็นข้อขัดแย้งจากภายในและภายนอกตัวบท

³⁷ *Ibid.*, 60-61.

ประเด็นความไม่คู่ควรของผู้รับบริจาคทาน อาจแยกพิจารณาได้เป็นสองแง่มุมด้วยกัน กล่าวคือ แง่มุมแรก อาจพิจารณาในเชิงนาฏกรรม ได้แก่ เมื่อความเลวร้าย น่าเกลียด ต่ำทรมาน ใจร้ายของชุก ได้มาพบกับความเสียสละ ใจบุญ และสถานภาพอันสูงส่งของพระเวสสันดร ก็จะเกิดผลเชิงความรู้สึกที่ชัดเจน รุนแรง ของ “ฝ่ายธรรมะ” และ “ฝ่ายอธรรม” ในจิตใจของผู้รับสาร ในอีกแง่มุมหนึ่ง อาจกล่าวได้ว่าความไม่คู่ควรของผู้รับบริจาคเป็นการยืนยันหลักการ *การให้โดยไม่เลือกที่รักมักที่ชัง* ซึ่งแสดงความเป็น “สากล” ของจิตใจผู้ให้ที่ “ใครก็ได้” “ใครก็ได้” คนนั้นอาจเป็นคนเลวต่ำทรมานที่สุด ก็ย่อมต้องรับบริจาคสิ่งอันทรงคุณค่ายิ่งได้

น่าสังเกตด้วยว่า ศาสตราจารย์โอโนมะ ได้ให้คำอธิบายข้อขัดแย้งทางศีลธรรมของการบริจาค “กายทาน” ของพระโพธิสัตว์ต่างๆ ไว้สี่แนวทางด้วยกัน กล่าวคือ ประการแรก เราอาจพิจารณาได้ว่า ก่อนที่พระโพธิสัตว์ทั้งมวลจะแสวงหา “ทางสายกลาง” ได้พบอาจจะต้อง “ทดลอง” กระทำสิ่งต่างๆ ที่สุดชั่วสุดโหด จึงจะสามารถเข้าใจและเข้าถึง “ทางสายกลาง” ได้ นอกจากนี้ ยังเชื่อได้ว่าเป็นการตัดสินใจร่วมทุกข์ ร่วมรู้สึก ร่วมประสบการณ์กับเหล่าสรรพสัตว์ ความใกล้ชิดทางอารมณ์ความรู้สึกนี้เองเป็นเครื่องแสดงความสัมพันธ์ของพระโพธิสัตว์กับสรรพสัตว์อื่นๆ ประการต่อไปอาจพิจารณาได้ว่า การให้ที่ สุดโหดนั้นมิใช่การให้ทาง “กายภาพ” แต่เรื่องราวการให้ “กาย” เหล่านี้เป็นเพียงวิธีเล่าเรื่องอุปมาอุปไมยแบบหนึ่ง การ “ให้” ที่แท้จริง อยู่ในมิติจิตวิญญาณ ได้แก่ การปฏิบัติธรรมเพื่อ “ละ” ตัวตน และประการสุดท้าย ความคาดหวังจากผู้ฟังหรือผู้รับสารอาจมิใช่เป็นไปเพื่อการเลียนแบบพระเวสสันดร แต่พระเวสสันดร *มิใช่เพื่อ “บูชา”*³⁸ อาจกล่าวได้ว่า แนวการอธิบายการบริจาคทานอันยิ่งใหญ่ของพระโพธิสัตว์ทั้งมวล³⁹ ของศาสตราจารย์โอโนมะ เป็นการมองจากมุมที่ว่า การบำเพ็ญกายทานของพระโพธิสัตว์เป็นการกระทำที่ “ดีเกินไป” ดี “เกิน” กว่าเหตุผลจากผู้คนต่างๆ จะเห็นว่า “ดี” ได้ อย่างไรก็ตาม ข้อขัดข้องต่างๆ เหล่านี้ ก็ยังอธิบายได้จากแนววิเคราะห์อีกลักษณะหนึ่ง ดังจะพิจารณาต่อไป

คำถามที่นำพิจารณาต่อไปคือมี “ความดี” อันใดที่อยู่ “เหนือ” ความดีหรือข้อกำหนดทางศีลธรรมตามสถานภาพและบทบาทต่างๆ ในสังคม ศาสตราจารย์สตีเวน คอลลินส์ จากมหาวิทยาลัยชิคาโก เสนอว่า การจะตอบคำถามว่าการกระทำต่างๆ ของพระเวสสันดรจะ “ถูก” หรือ “ผิด” ประการใดต้องพิจารณาจากการแยกแยะระบบศีลธรรมสองระดับด้วยกัน ได้แก่ ศีลธรรมระดับโลกียะ (mundane) หรือระดับ “อุดมการณ์-เหนือโลก” (ideological-transcendental)⁴⁰ อาจารย์คอลลินส์ มองว่า เวสสันดร

³⁸ Ibid., 64-66.

³⁹ ถึงแม้ว่าบทความนี้จะเน้นตัวอย่างการบริจาค “กาย” ของเหล่าโพธิสัตว์ แต่แนวการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์โอโนมะ ก็ครอบคลุมการบริจาคทานในกรณีพระเวสสันดร ในแง่ที่เป็นการบริจาคที่ สุดชั่วสุดโหดให้แก่บุคคลผู้ไม่ “คู่ควร” แต่อย่างใดเช่นคนอย่างชุก

⁴⁰ Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 528-529. ในที่นี้ ขอไม่ใช่คำว่า “โลกุตระ” แทน

ชาดกเป็นทั้งเรื่องนาฏกรรมสมจริงและเป็นเรื่องเล่าอุปมาอุปมัย กล่าวคือ ในแง่หนึ่ง ผู้ฟังน่าจะร่วมรู้สึกในความทุกข์ต่างๆ ของผู้คนในเรื่อง ตัวละครต้องเป็นที่รับรู้ในฐานะมนุษย์ มีเลือดมีเนื้อ มีความเจ็บปวดทรมาน แต่ในขณะเดียวกัน "ความสมจริง" เหล่านี้ต้องเป็นที่เข้าใจในฐานะเรื่องเล่าอุปมาอุปมัย (allegory) ด้วย เพราะในขณะที่ความทุกข์ทรมานนั้น "สมจริง" แต่การตัดสินใจบำเพ็ญทานจนสุดขีดสุดโต่งนั้น น่าจะเป็นเครื่องแสดงกลวิธีการเล่าเรื่องใน "ละครเสริมศีลธรรม" (morality play)⁴¹ ความเลื่อมล้ำก้ำกึ่งเช่นนี้เองที่สร้างพลังเชิงวรรณกรรม-ศาสนธรรมแก่ชาดกเรื่องนี้ ผลประการหนึ่งที่เกิดขึ้นคือความรู้สึกอึดอัดขัดข้องที่เกิดขึ้นล้วนเป็นเครื่องท้าทายความสำนึกทางศีลธรรมในสังคมชนบจวรรูปคดี อาจารย์คอลลินส์ เห็นว่า เวลสันดรชาดกเป็นเรื่องเล่าที่ท้าทายให้เผชิญหน้ากับความยากลำบากของคุณค่าที่สำคัญที่สุดในอุดมการณ์พุทธศาสนาเอง กล่าวคือ การให้ทานซึ่งเป็นการแสดงออกซึ่งความเมตตากรุณา (อันถือได้ว่าเป็นหัวใจของพุทธจริยธรรม) เมื่อบำเพ็ญทานไปจนสุดขีดอย่างพระเวสสันดร กลับส่งผลให้เกิดความทุกข์ เจ็บปวด ความโกรธแค้น ความทรมาน ความโกลาหลจลาจลของบ้านเมือง ซึ่งเป็นการท้าทายสิ่ง "ดีงาม" ในวิถีชีวิตทางสังคมโลก ซึ่งล้วนแต่ผูกพันกับครอบครัวและบ้านเมืองอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้⁴²

หากผู้รับสารพิจารณาว่า พระเวสสันดรทำ "ผิด" ก็จะต้องเห็นว่า "ความผิด" นั้น มิใช่ "อาชญากรรม" คือ มิใช่ทำความชั่ว เปียดเบียนชีวิตผู้อื่นให้เดือดร้อนทุกข์เข็ญด้วยอกุศลเจตนา ตรงกันข้าม การกระทำที่อาจมองได้ว่า "ผิด" (เพราะเกินขอบเขตที่ชนบจวรรูปคดียอมรับได้) ของพระเวสสันดรนั้นเป็น "ความดี" ในอีกระดับหนึ่ง คือระดับ "อุดมการณ์-เหนือโลก" เป็น "ความดี" ในอีกความหมายหนึ่งที่จะต้องการบำเพ็ญทานบารมี เพื่อเป้าหมายการบรรลุโพธิญาณในอนาคต จะเห็นได้ว่า ในขณะที่พระสิริวระลีเถระเห็นว่า บ่อยครั้งพระโพธิสัตว์ต่างๆ ทำ "ดีไม่พอ" อาจารย์โอบูมะเห็นว่า การบำเพ็ญกยทานของพระโพธิสัตว์นั้น "ดี" เกินไปกลายเป็น "ความผิด" ที่จำเป็นเพื่อบรรลุเป้าหมาย "ความดี" ที่สูงส่งกว่าที่สังคมการเมืองจะเข้าใจได้ในกรอบเวลาหนึ่ง อาจกล่าวได้ว่า จากแง่มุมแนววิเคราะห์ของอาจารย์คอลลินส์ ได้วางกรอบการอธิบายที่ทำให้เราไม่จำเป็นต้องพยายามปกป้องพระเวสสันดรว่าพระองค์ทรงทำ "ความดี" ในสายตาของชาวโลก (ในเรื่อง) แต่เราสามารถอธิบาย "ความผิด" ของพระเวสสันดรในสายตาชาวโลกได้ว่าเป็น "ความจำเป็น" เพื่อความดีที่สูงส่งกว่าในอนาคตเมื่อพระเวสสันดรจะมาจุติเป็น

"Ideological transcendental" ทั้งนี้เพราะไม่แนชัดว่า ศีลธรรมระดับ "โลกุตตระ" จะมีลักษณะอย่างไรโดยรวมในที่นี้ขอใช้คำว่า "อุดมการณ์-เหนือโลก" ไปก่อน เพื่อเป็นเครื่องหมายแยกแยะศีลธรรมสองระดับตามแนวการวิเคราะห์ของอาจารย์คอลลินส์ ซึ่งพยายามแสดงถึง "อุดมการณ์" การบำเพ็ญทานแบบสุดขีดสุดโต่งของพระเวสสันดร เพื่อเป้าหมายการบรรลุธรรมในอนาคตชาติ มากกว่าจะหมายถึง "โลกุตตระ" ในแง่ที่เป็นคำแสดงภาวะสัจธรรมสูงสุดที่อยู่เหนือโลกบัญญัติ

⁴¹ Ibid., p. 528. "นาฏกรรมสมจริง" แปลจาก realist drama "เรื่องเล่าอุปมาอุปมัย" แปลจาก allegory

⁴² Ibid.

เจ้าชายสิทธัตถะในพระชาติต่อไป ถึงแม้ว่าตอนจบในเรื่องพระเวสสันดรชาดก ทุกสิ่งทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นการกลับคืนพระนคร ราชสมบัติ การได้พบกันพร้อมหน้าพร้อมตาในครอบครัว ล้วนแต่เป็นการ "ประนีประนอม" กับผู้รับสารมากกว่าการจะบอกได้ว่า "จริงๆ" แล้วพระเวสสันดร ไม่ได้ "ให้" อะไรใครอย่างแท้จริง⁴³

การประนีประนอมความขัดแย้งทางศีลธรรม

น่าสังเกตว่าการวิพากษ์วิจารณ์หรือการพยายามอธิบายการบำเพ็ญทานอย่างสุดชีวิตสุดโต่งของพระเวสสันดรในบทวิเคราะห์ของนักวิชาการทางศาสนาทั้งสามแนวทางข้างต้น ล้วนแต่อาศัยพื้นฐานทางความคิดและเกณฑ์การวิจารณ์จาก *กรอบเวลา* ที่ *ไปพ้น* จากกรอบเวลาในตัวเรื่องเอง กล่าวคือ ไม่ว่าจะป็นหลักพุทธปรัชญาเรื่องการให้ทาน (ที่ไม่ก่อทุกข์แก่ตน) หรือหลักแห่งทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา) ล้วนแต่เป็นแนวทางแห่งธรรมที่ตกผลึกแล้ว หลังการตรัสรู้ของเจ้าชายสิทธัตถะซึ่งเป็นพระชาติในอนาคตของพระเวสสันดร ข้อพิจารณาเหล่านี้อยู่ใน "โลกของผู้อ่าน" แต่มีได้อยู่ใน "โลกของตัวบท"⁴⁴ ในแง่นี้ อาจกล่าวได้ว่าการได้บรรลุโพธิญาณ "จริง" ในอนาคตสมกับความมุ่งหวังอธิษฐานของพระโพธิสัตว์ เป็นองค์ประกอบหรือปัจจัยสำคัญในการ "อธิบาย" ความขัดแย้งทางศีลธรรมของพระเวสสันดรได้ในโลกของผู้อ่าน (กรณีนี้ได้แก่นักวิชาการทั้งสามท่านที่ยกแนววิเคราะห์มาพิจารณาในบทความนี้) มี "ความรู้" ความเข้าใจที่สำคัญประการหนึ่ง คือ การตรัสรู้ของพระพุทธองค์ ซึ่งได้ส่งผลให้สรรพสัตว์ทั้งปวงจำนวนมากได้แนวปฏิบัติที่ชัดเจนเพื่อการลดหรือพ้นจากทุกข์ได้ การตรัสรู้ได้นั้นในแง่หนึ่งเป็น "ผล" มาจากความแน่วแน่ในการบำเพ็ญทานของพระโพธิสัตว์เวสสันดร ในแง่นี้ ในสายตาและการรับรู้ของผู้อ่าน ความหมายของความทุกข์ของผู้คนต่างๆ ในท้องเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นความโกรธแค้นของชาวเมือง ความทุกข์ของพระเจ้าสุทโธทัญ ความทุกข์ของพระนางมัทรี ความทุกข์ของพระนางมุลลิตี กัณหาชालี ล้วนแต่สามารถเข้าใจได้ว่าเป็น "ความจำเป็น" ที่จะต้องเสียสละเพื่อให้พระโพธิสัตว์บำเพ็ญทานบารมีได้โดยสมบูรณ์

อย่างไรก็ตาม หากเราเริ่มต้นการพิจารณาจากจุดยืนใน*กรอบเวลาภายในตัวบทเท่านั้น* โดยยังไม่รวมมิติอนาคตเข้าพิจารณาด้วยแล้ว เราอาจเห็นว่า การบรรลุพระโพธิญาณเป็นเพียง *ความเป็นไปได้* เป็นความหวังความมุ่งมั่นขององค์พระโพธิสัตว์ มิใช่ "ความรู้" ว่าจะบรรลุพระโพธิญาณอย่างแน่นอน หรือมิใช่ความรู้ว่าเจ้าชายสิทธัตถะได้บรรลุธรรม "จริงๆ" แล้ว (ดังเช่นความรู้ดังกล่าวในโลกของผู้

⁴³ โปรดดูแนวการวิเคราะห์ที่น่าสนใจเกี่ยวกับตอนจบของเรื่องเวสสันดรชาดกใน *Ibid.*, pp. 526-527.

⁴⁴ โปรดดูความสัมพันธ์ระหว่างโลกของผู้อ่านกับโลกของตัวบทที่เป็นเงื่อนไขการพิจารณาความจริงและความหมายของเรื่องเล่าทางศาสนาใน Gary Comstock, "The Truth of Religious Narratives," *Philosophy of Religion* 34, 1993: 131-150.

อ่าน) คำถามที่สำคัญตรงนี้คือ ผู้คนแวดล้อมทั้งหลายเหล่านั้นมี “ความหวังร่วม” กับองค์พระโพธิสัตว์หรือไม่ เมื่อพิจารณาดูจากข้อโต้แย้งและเหตุผลต่างๆ ที่ผู้คนให้เกี่ยวกับการบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์ เราจะเห็นว่า ผู้คนทั้งหลาย (ยกเว้นพระนางมัทรี) ต่างเห็นการ “ให้ทาน” ของพระเวสสันดรเป็นการ “ทำบุญ” ในกรอบที่สังคมวัฒนธรรมเข้าใจเท่านั้น หากแต่มีได้เห็นว่าเป็นการ “บำเพ็ญทานบารมี” เพื่อเตรียมพร้อมสำหรับการบรรลุโพธิญาณในอนาคต ดูเหมือนว่ามีแต่ในบทสนทนาระหว่างพระเวสสันดรกับพระนางมัทรีเท่านั้นที่แสดงให้เห็นว่า พระนางมัทรีร่วม “อนุโมทนาทาน” ทั้งบุตรทานและภรรยาทาน ซึ่งย่อมหมายความว่า การยอมรับและการเข้าใจ “การให้” ของพระเวสสันดรในฐานะการบำเพ็ญทานบารมีของพระนางมัทรี ทำให้การบำเพ็ญทานของพระเวสสันดรสามารถมีความถูกต้องชอบธรรมได้ภายในกรอบเวลาของตัวเองเท่านั้นเอง ในขณะที่ในกรณีอื่นๆ การประนีประนอมความขัดแย้งทางศีลธรรมของพระเวสสันดร ต้องอาศัยกรอบเวลาในอนาคตมาร่วมพิจารณาด้วย

นอกจากนี้ ยังน่าสนใจที่จะพิจารณาว่า แนวการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คอลลินส์นั้น ในที่สุดแล้วจะนำไปสู่การแปรสภาพความขัดแย้งทางศีลธรรม (moral dilemma) เป็นปฏิบททางศีลธรรม (moral paradox) กล่าวคือ หากความถูกต้องทางศีลธรรมของการให้ทานที่สุดโต่งต้องพิจารณาด้วยเกณฑ์สองระดับที่ขัดกัน (คือการให้ลูกแก่ชุกกอาจจะ “ผิด” ในกรณีศีลธรรมระดับสังคมตามขนบจารีต แต่ “ถูก” ในแง่ศีลธรรมระดับอุดมการณ์-เหนือโลก ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว) เราอาจต้องพิจารณาว่า “ความผิดศีลธรรม” ในระดับสังคมวัฒนธรรมเป็นเรื่อง **จำเป็น และ เป็นเงื่อนไขของความถูกต้องจำเป็นของกรอบศีลธรรมในระดับที่สูงขึ้นไป** ซึ่งจะทำให้เห็นได้ว่า การให้ทานต่างๆ ของพระเวสสันดรต้อง “ทำผิด” เพื่อ “ความถูกต้อง” และ **ในการทำผิดนั้นเองเป็นการกระทำที่ถูกต้องแล้วในตัวเอง** ในแง่นี้เอง แนวอธิบายของอาจารย์คอลลินส์ จะทำให้ความขัดแย้งทางศีลธรรมกลายเป็นปฏิบททางศีลธรรม หากพิจารณาในแง่นี้แล้ว การประนีประนอมความขัดแย้งทางศีลธรรมจะกลายเป็นประเด็นที่ไม่มี ความจำเป็นอีกต่อไป

เมื่อประมวลบทวิเคราะห์โดยรวมแล้วจะเห็นว่า การประนีประนอมความขัดแย้งทางศีลธรรม อาจจะไม่จำเป็น (หากวิเคราะห์ต่อจากนัยของแนวการวิเคราะห์ของอาจารย์คอลลินส์) หรืออาจจะต้องอาศัยมิติอนาคตเพื่อสร้างความเข้าใจและการยอมรับการให้ทานของพระเวสสันดร แต่หากเราเห็นว่าการประนีประนอมความขัดแย้งทางศีลธรรมในกรณีหลังนี้เป็นสิ่งที่ทำให้ประนีประนอมได้สำเร็จ คำถามต่อไปคือ มันจะทำให้เรายอมรับว่า พุทธจริยศาสตร์เข้าข่ายทฤษฎีจริยศาสตร์แนวประโยชน์นิยมหรือไม่ ถ้าใช่ก็หมายความว่า ประโยชน์สุขแก่คนจำนวนมากกว่าสำหรับสรรพสัตว์ที่มีโอกาสปฏิบัติธรรมตามแนวทางการตรัสรู้ของพระพุทธองค์นั้น เป็นเครื่องแสดงความชอบธรรมทางศีลธรรมแม้เมื่อเสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดร แม้การให้ทานนั้นส่งผลเป็นความทุกข์สืบสน ทั้งแก่ตนและผู้อื่น ในขณะที่เรื่องราวที่เกิดขึ้นในกรอบเวลาในตัวเองเท่านั้นเอง

ประเด็นสุดท้ายที่น่าจะชี้แนะ แต่อาจจะยังไม่สามารถพิจารณาได้ในที่นี้ ได้แก่ คำถามที่ว่า ผู้คนในสมัยศตวรรษที่ 21 นี้ พึ่งมีแนวทางการรับสาร การตีความ และการเข้าใจสาร จากการให้ทานในลักษณะนี้อย่างไร เมื่อ "โลกของผู้อ่าน" ต้องเผชิญหน้ากับความเป็นจริงที่แตกต่างออกไปจากกรอบเวลาในชาดกเรื่องนี้อย่างมากมาย อาจมีคำถามจากแ่งมูมสตรีนิยม แ่งมูมสิทธิมนุษยชน⁴⁵ ที่ล้วนแต่เป็นคำถามที่ซับซ้อน ที่คนร่วมสมัยอาจจะ "บังคับถาม" เมื่ออ่านหรือรับฟังรับรู้เกี่ยวกับพระเวสสันดรชาดก มีคำถามใดบ้างที่มี "สิทธิ" ถาม มีคำถามใดบ้างอาจจะไม่ยุติธรรมที่จะถาม วิเคราะห์คำตอบจากตัวบทควรมีขอบเขตหรือไม่เพียงใด คำถามเหล่านี้ยังต้องการ การพัฒนาความคิดต่อไปอีกมาก หากจะมีข้อเสนอแนะ อาจจะจำกัดอยู่ที่การเสนอว่าให้ปรับใช้หลักท่าที "ท้าทายด้วยความเคารพ"⁴⁶ เพื่อสืบทอดมรดกทางศาสนธรรมประการนี้แก่สังคมไทยต่อไปในอนาคต

⁴⁵ โปรดดูตัวอย่างการสัมพันธ์กับพระเวสสันดรชาดกและชาดกอื่นๆ อย่างสร้างสรรค์น่าสนใจใน อุททอง ประศาสนวิจิตรชัย, **เด ช สุ เน ม: ท้องทศชาติผ่านจิตกรรม**. และงานที่วิเคราะห์ความหมายทางวัฒนธรรมของการให้ทาน เช่น วิทยาทานโน Mukhom Wongthes, *The Gift of the Body as the gift of Knowledge: Body Donation in Thailand* (M.Phil. Degree, Cambridge University, 2000).

⁴⁶ โปรดดูการอภิปรายการ "ท้าทายด้วยความเคารพ" ในฐานเท่าที่การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับศาสนา ซึ่งอาจจะนำมาปรับใช้กับการศึกษาคำสอนเรื่องเล่าหรือคัมภีร์โบราณที่สืบทอดกันมาอย่างยาวนาน เช่นเรื่องพระเวสสันดรชาดกและเรื่องอื่นๆ ใน สุวรรณา สดาอานันท์, **ศรัทธากับปัญญา: บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545), หน้า 1-16.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กรมพระยาดำรงราชานุภาพ. "ตำนานเทศน์มหาชาติ." ใน *มหาชาติคำหลวง*. พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2460.
- ประพจน์ อัครวิรุฬห์การ. *โพธิสัตว์จรยา: มรรคาเพื่อมหาชน*. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2546.
- พิมลธรรม, พระ. (ชอบ อนุจารีมหาเถร). *ปริทัศน์เวสสันดรชาดก*. กรุงเทพฯ: โครงการมูลนิธิหอไตร, 2533.
- เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง 13 กัณฑ์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ธรรมบรรณาคาร, 2521.
- สมบัติ จันทวงศ์ และ ชัยอนันต์ สมุทวณิชย์. *ความคิดทางการเมืองกับสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2523.
- สุณี ชวนสนธิ. *บทวิเคราะห์รายชวมหาเวสสันดรชาดกทางวัฒนธรรมไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2519.
- สุวรรณา สถาอานันท์. *ศรัทธากับปัญญา: บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545.
- อุ๋ทอง ประศาสนวิจิตรชัย. *เต ช สุ เน ม: ท่องทศชาติผ่านจิตกรรม*. กรุงเทพฯ: คณะบุคคลน้ำริน, 2545.

ภาษาอังกฤษ

- Chan, Alan. "Philosophical Hermeneutics and the *Analects*: The Paradigm of Tradition." *Philosophy East and West* 34 (October 1984): 421-436.
- Collins, Steven. *Niravana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Comstock, Gary . "The Truth of Religious Narratives." *Philosophy of Religion* 34, 1993: 131-150.
- Jory, Patrick. *A History of the Thet Maha Chat and Its Contribution to a Thai Political Culture*. Doctoral dissertation, Australian National University, 1996.
- Ohnuma, Reio. "Internal and External Opposition to the Bodhisattva's Gift of His Body." *Journal of Indian Philosophy* 28 (February 2000): 43-75.
- Olivelle, Patrick. "Amṛta: Women and Indian Technologies of Immortality." *Journal of Indian Philosophy* 25 (October 1997): 427-449.
- Pesala, Bhikkhu. *The Debate of King Milinda*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- Rassagala Seewali Thero, Ven. *A Critical Study of Ethical Problems of Bodhisattva's Karuna in Jataka Stories*. Bangkok: Mahachulalongkorn-Rajavidyalaya University, BE. 2542, 1999.

Satha-Anand, Suwanna. "Madsī: A Female Bodhisattva Denied?" In *Women Gender Relations and Development in Thai Society*. Pp. 245-256. Eds. Virada Somsawasdi and Sally Theobald. Chiangmai: Women Studies Center, Chiangmai University, 1997.

Wongthes, Mukhom. *The Gift of the Body as the gift of Knowledge: Body Donation in Thailand*. (M.Phil. Degree, Cambridge University, 2000).

มโนทัศน์พื้นฐานในจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ

แสงสว่าง กิตติสยาม*

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องจริยศาสตร์ในคัมภีร์ขงจื๊อ จากการศึกษาได้ข้อสรุปว่า ขงจื๊อใช้หลักมนุษยธรรมเป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสินการกระทำทางจริยะ โดยมีขบจาริตเป็นเครื่องมือในการแสดงออกซึ่งมนุษยธรรม เมื่อเปรียบเทียบหลักมนุษยธรรมกับระบบจริยศาสตร์ตะวันตกสองระบบใหญ่ อันได้แก่ประโยชน์นิยมและจริยศาสตร์ของค่าน้ำ แล้ว พบว่า หลักมนุษยธรรมมีความแตกต่างจากระบบจริยศาสตร์ทั้งสองระบบนั้น โดยเฉพาะในแง่ที่ว่า ระบบจริยศาสตร์ทั้งสองมิได้มุ่งที่จะพัฒนาคุณธรรมในตัวมนุษย์แต่อย่างใด ในขณะที่หลักมนุษยธรรมอันประกอบไปด้วยคุณธรรม 5 ประการ คือ ความนอบน้อม ความมีใจกว้าง ความจริงใจ ความแน่วแน่ และเมตตาธรรมนั้น มุ่งที่จะพัฒนามนุษย์ให้มีคุณธรรมอย่างสมบูรณ์ และก้าวไปสู่ความเป็นวิญญูชน อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของจริยศาสตร์แบบขงจื๊อนั่นเอง คุณลักษณะเด่นอีกประการหนึ่งของจริยศาสตร์แบบขงจื๊อคือ การเน้นคุณธรรมต่อครอบครัว เพื่อเป็นฐานต่อการพัฒนาคุณธรรมต่อสังคม หากเมื่อขัดแย้งกัน ก็ให้เลือกความซื่อสัตย์มั่นคงต่อครอบครัวเป็นสำคัญ ซึ่งถือได้ว่าเป็นจริยศาสตร์ที่ “ปฏิบัติได้” จริงมากกว่าจริยศาสตร์ที่พยายามหาเกณฑ์พิจารณามนุษย์ทุกคนแยกเช่นเดียวกันเท่านั้น

บทนำ

เป็นที่ทราบกันดีว่าปรัชญาของขงจื๊อพัฒนาขึ้นในช่วงปลายราชวงศ์โจว อันเป็นยุคสมัยที่สังคมกำลังอยู่ในความวุ่นวายทางการเมือง สังคมไร้ระบบระเบียบ ผู้คนขาดศีลธรรม จึงไม่เป็นที่น่าแปลกใจหากคำถามทางปรัชญาของขงจื๊อจะเป็นคำถามเกี่ยวกับ “วิถีการปฏิบัติตัว” มากกว่าที่จะเป็นคำถามเกี่ยวกับ “ความจริง” หรืออาจกล่าวได้ว่า ปรัชญาของขงจื๊อมีลักษณะเป็นจริยศาสตร์มากกว่าที่จะเป็นอภิปรัชญาหรือญาณวิทยา

เมื่อกล่าวถึงจริยศาสตร์ คำถามสำคัญประการหนึ่งที่มักถามกันอยู่เสมอ คือ “เราควรปฏิบัติตัวต่อผู้อื่นอย่างไร”¹ ขงจื๊อได้ตอบคำถามนี้ไว้เช่นกัน ทว่าขงจื๊อมิได้ตอบคำถามนี้อย่างเป็นระบบดังเช่นที่นักจริยศาสตร์ตะวันตกนิยมทำกัน ซึ่งนั่นอาจเป็นเพราะขงจื๊อมิได้มุ่งมั่นที่จะสร้างระบบจริยศาสตร์ หากแต่ขงจื๊อมุ่งมั่นที่จะแก้ปัญหาความวุ่นวายในสังคมเสียมากกว่า ดังนั้น การตอบคำถามข้อนี้ที่ปรากฏใน

* นิสิตระดับปริญญาบัณฑิต ปี 3 สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

¹ โปรดดูตัวอย่าง Peter Singer, *How are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest* (Melbourne, Victoria: Mandarin, 1995).

คัมภีร์ขงจื๊อ จึงมีลักษณะเป็นการตอบแบบที่เฉพาะเป็นกรณีๆ กล่าวคือ เมื่อมีผู้ถามขงจื๊อถึงการปฏิบัติตนในกรณีหนึ่ง ขงจื๊อก็จะตอบไป ซึ่งคำตอบของขงจื๊อก็เป็นคำตอบของกรณีเฉพาะนั้น ครั้นเมื่อถูกถามถึงกรณีอื่นๆ ขงจื๊อก็จะตอบเป็นกรณีๆ ไป

อย่างไรก็ตาม แม้ขงจื๊อจะกล่าวถึงการปฏิบัติตัวเป็นกรณีๆ ผู้เขียนก็ยังเห็นว่า ในแต่ละกรณีนั้น สอดคล้องกันราวกับว่าขงจื๊อมีเกณฑ์ที่ใช้ตัดสินอยู่ในใจ เพียงแต่ไม่ได้อธิบายออกมาอย่างชัดเจนเท่านั้น บทความฉบับนี้จึงเขียนขึ้นโดยมีจุดประสงค์ที่จะหาเกณฑ์ที่ขงจื๊อใช้ในการตัดสินทางจริยศาสตร์นั่นเอง

ในบทความนี้ ผู้เขียนแบ่งเนื้อหาออกเป็น 3 ประเด็นหลักๆ ดังนี้

1. สิ่งที่ต้องสังเกตในการศึกษาจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ
2. เกณฑ์ที่ใช้ตัดสินทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อ
3. ปัญหาที่พบในเกณฑ์ที่ใช้ตัดสินทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อ

สิ่งที่ต้องสังเกตในการศึกษาจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ

ก่อนที่จะพิจารณาหาเกณฑ์ตัดสินทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อ ผู้เขียนเห็นว่าจำเป็นต้องกล่าวถึงปัญหาที่ได้อธิบายเกี่ยวกับปรัชญาของขงจื๊อเสียก่อน ผู้เขียนเห็นว่าผู้อ่านจำนวนมากที่เคยชินกับปรัชญาตะวันตกมักจะมองว่าปรัชญาของขงจื๊อขาดการพิสูจน์อย่างเป็นระบบระเบียบด้วยวิธีการทางตรรกะเช่นที่พบในปรัชญาตะวันตก และบางคนยังมองว่าคำสอนของขงจื๊อมีลักษณะเป็นบทสนทนาสั้นๆ หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นการตอบคำถาม หรือเป็นการตอบปัญหาชีวิตเสียมากกว่าที่จะเป็นการสร้างทฤษฎีจริยศาสตร์ และยังไปกว่านั้น ในบางครั้งก็ดูเหมือนว่าขงจื๊อจะตอบไม่ตรงคำถามอีกด้วย

ผู้เขียนเห็นว่าปัญหาที่เกิดขึ้นนี้ เป็นเพราะผู้อ่านใช้ลักษณะทั่วไปของปรัชญาตะวันตกมาเป็นกรอบความคิดในการศึกษาปรัชญาขงจื๊อ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผู้อ่านพยายามที่จะหารูปแบบการอ้างเหตุผล ตลอดจนวิเคราะห์ภาษาในปรัชญาขงจื๊อด้วยวิธีเดียวกันกับการวิเคราะห์งานปรัชญาตะวันตก จนทำให้มองข้ามสารที่ขงจื๊อต้องการจะสื่อ ซึ่งทำให้ไม่สามารถเข้าใจปรัชญาขงจื๊อได้นั่นเอง ดังนั้น เพื่อขจัดปัญหาดังกล่าว ในขั้นแรกนี้ ผู้เขียนจึงต้องการชี้ให้เห็นลักษณะเฉพาะของปรัชญาขงจื๊อเสียก่อน เพื่อให้ผู้อ่านสังเกต และเข้าใจ ตลอดจนใช้เป็นพื้นฐานในการศึกษาปรัชญาขงจื๊อต่อไป

ในการอธิบายถึงลักษณะเฉพาะของปรัชญาขงจื๊อนั้น ผู้เขียนจะแยกอธิบายเป็น 3 ประเด็น ดังนี้

ประเด็นแรก การจะเข้าใจปรัชญาขงจื๊อ ต้องมองอย่างเชื่อมโยงทั้งระบบ สิ่งหนึ่งที่เห็นได้ชัดและไม่อาจปฏิเสธได้คือ คำสอนของขงจื๊อมีลักษณะเป็นบทสนทนา ซึ่งบ้างก็กล่าวถึงปัญหาเดียวกัน แต่บ้างก็กล่าวถึงปัญหาต่างกัน และเพราะความที่เป็นบทสนทนาเรื่องนี้เอง ที่ทำให้บางครั้งแม้จะกล่าวถึงปัญหาเดียวกัน แต่หากผู้ถามเป็นคนละคนกัน ขงจื๊อก็จะตอบคำถามนั้นแตกต่างกัน นั่นทำให้ผู้อ่านที่ศึกษาคำสอนของขงจื๊ออย่างไม่ละเอียดถี่ถ้วน หรือมองบทสนทนาแต่ละบทแยกจากกัน เข้าใจปรัชญาขงจื๊อผิดไป

ดังนั้น การจะศึกษาปรัชญาขงจื๊อจึงต้องมองภาพรวมทั้งระบบ และต้องสนใจความสัมพันธ์ระหว่าง "คำสอน" กับ "ผู้ที่ขงจื๊อสอน" นั้นเอง ดังที่จะกล่าวในประเด็นต่อไป

ประเด็นที่สอง ปรัชญาขงจื๊อมีความสัมพันธ์ระหว่างตัวคำสอนกับผู้ซึ่งจื๊อสอนอย่างเฉพาะเจาะจง ดังได้กล่าวไปแล้วว่า บางครั้ง แม้จะเป็นคำถามเดียวกัน แต่หากผู้ถามเป็นคนละคนกัน ขงจื๊อก็จะตอบคำถามนั้นต่างกัน ขึ้นอยู่กับลักษณะนิสัยและสติปัญญาของคนผู้นั้น ทั้งนี้อาจเป็นเพราะขงจื๊อมองว่า เขากำลังสอนลูกศิษย์คนนั้นให้รู้จักปฏิบัติตัวในการอยู่ร่วมกับผู้อื่น (ในกรณีหนึ่งๆ) ไม่ได้มองว่าเขากำลังเสนอทฤษฎีการอยู่ร่วมกันกับผู้อื่น (ในทุกๆ กรณี) ให้ลูกศิษย์คนนั้นฟัง ดังนั้น การจะทำความเข้าใจถึงเกณฑ์ตัดสินทางจริยศาสตร์แบบขงจื๊อจึงมีความจำเป็นที่จะต้องพิจารณาถึงลักษณะนิสัยของผู้ซึ่งจื๊อสอน ประกอบกับสติปัญญาของคนผู้นั้นด้วย นอกจากนี้แล้ว การที่ขงจื๊อสอนคนแต่ละคนให้ปฏิบัติต่างกัน ทำให้ผู้ที่ศึกษาปรัชญาขงจื๊อต้องระลึกไว้เสมอว่า สิ่งซึ่งจื๊อพูดเป็นการกระทำแบบหนึ่งด้วย ซึ่งเชื่อว่ามีผลทางศีลธรรมต่อชีวิตผู้ถามคำถามหนึ่งๆ นั้น

ประเด็นที่สาม ปรัชญาขงจื๊อแฝงความนัยให้ตีความ ลักษณะนี้ไม่ได้มีอยู่เฉพาะปรัชญาขงจื๊อเท่านั้น หากแต่เป็นลักษณะเด่นของปรัชญาจีน ในขณะที่ปรัชญาตะวันตกมักจะพยายามอธิบายแนวคิดทฤษฎีของตนให้ชัดเจนที่สุด เพื่อให้ผู้อ่านเห็นคล้อยตาม ปรัชญาจีนกลับเลือกที่จะซ่อนความหมาย แฝงความนัยไว้ภายใต้คำสอนสั้นๆ เพียงไม่กี่คำ ดังนั้น ผู้ที่จะศึกษาปรัชญาจีน จึงจำเป็นที่จะต้องตีความให้เข้าใจถึงความหมายที่ถูกซ่อนไว้

อย่างไรก็ตาม การตีความนั้นควรทำด้วยความระมัดระวังเพราะหากตีความผิด ก็ย่อมทำให้เข้าใจปรัชญาขงจื๊อผิดไป โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ขงจื๊อเองก็ไม่ได้มีชีวิตอยู่ให้สอบถามแล้วว่า ที่เราตีความไปนั้น ถูกต้องตามเจตนารมณ์ของเขาหรือไม่² ดังนั้น ในการตีความจึงจำเป็นต้องระมัดระวัง และต้องยึดเอาจากคำสอนที่มีการบันทึกไว้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งต้องเชื่อถือได้ว่าเป็นคำสอนของขงจื๊อจริงๆ

เกณฑ์ที่ใช้ตัดสินทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อ

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า บางครั้งขงจื๊อสอนคนแต่ละคนต่างกัน แต่การที่เป็นเช่นนั้นไม่ได้หมายความว่า ขงจื๊อขาดความเที่ยงตรง หรือไม่มั่นคงในคำสอนของตัวเอง หากแต่น่าจะเป็นเพราะขงจื๊อมีเกณฑ์ๆ หนึ่งที่เป็นตัวตัดสินว่าการกระทำใดควรทำ การกระทำใดไม่ควรทำอยู่ในใจอยู่แล้ว และขงจื๊อเองก็ใช้

² ถึงแม้ว่าในปัจจุบันอาจมีกระแสทางปรัชญาที่เห็นว่า เจตนารมณ์ของผู้เขียนอาจไม่สำคัญอีกต่อไป เพราะตัวบทมีลักษณะเปิด (open text) เช่น งานของ Umberto Eco, *The Open Work* (Cambridge: Harvard University Press, 1989). แต่ในที่นี้จะยังไม่ร่วมถกเถียงในประเด็นดังกล่าว จึงขอยืนยันความสำคัญของเจตนาของผู้พูดในการหาความหมายของตัวบททางปรัชญาไปก่อน

เกณฑ์นั้นประยุกต์ให้เหมาะกับลักษณะนิสัย ตลอดจนสติปัญญาของคนแต่ละคนก่อนที่จะสอนคนผู้นั้น ดังนั้น ประเด็นที่ผู้เขียนจะนำมาพิจารณาในหัวข้อนี้ก็คือ “ขงจื๊อยึดอะไรเป็นเกณฑ์ในการตัดสินทางจริยศาสตร์”

เมื่อกล่าวถึงหลักการปฏิบัติตัวตามคำสอนของขงจื๊อ คำสอนหลักข้อหนึ่งที่ปฏิเสธไม่ได้ คือ “ให้ประพฤติปฏิบัติตามขบจาริต” ดังนั้น ผู้เขียนจึงเริ่มพิจารณาจากจุดนี้ โดยจะแยกพิจารณาเป็นสองประเด็นคือ ขบจาริตที่ขงจื๊อเลือก สามารถใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินทางจริยศาสตร์ได้อย่างดีหรือไม่ และ ขงจื๊อยึดขบจาริตเป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสินทางจริยศาสตร์หรือไม่

ประเด็นแรก ขบจาริตที่ขงจื๊อเลือกสามารถใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินทางจริยศาสตร์ได้อย่างดีหรือไม่ ใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* มีการกล่าวถึงขบจาริตที่ขงจื๊อ “เลือก” และ “เหตุผล” ที่ขงจื๊อเลือกไว้ดังนี้

อาจารย์กล่าวว่า “ราชวงศ์โจวมีโอกาสเรียนรู้จากสองราชวงศ์ก่อนหน้านั้น
วัฒนธรรมช่างงดงามสมบูรณ์เสียนี้กระไร เราตามใจ”

(*คัมภีร์ขงจื๊อ* 3:14)³

จะเห็นได้ว่าขงจื๊อมีได้เห็นว่าขบจาริตของราชวงศ์โจวนำมาปฏิบัติตาม เพียงเพราะเป็นขบจาริตในยุคสมัยราชวงศ์ที่ตัวขงจื๊อเองมีชีวิตอยู่ หากแต่ขงจื๊อได้ศึกษามาเป็นอย่างดีแล้วว่าขบจาริตของราชวงศ์โจวงดงาม และควรค่าแก่การปฏิบัติตามเป็นอย่างยิ่ง

อย่างไรก็ตาม การเลือกอย่างมีเหตุผลเป็นเรื่องหนึ่ง การนำ “หลักการที่เลือกมาอย่างมีเหตุผล” นั้นมาให้เกิดผลดังที่ต้องการ นับเป็นอีกเรื่องหนึ่ง ยิ่งไปกว่านั้น แม้ว่าจะมีเหตุผลในการเลือกดีเพียงไร แต่หากหลักการนั้นไม่สามารถนำมาใช้ได้ มันก็ย่อมไม่ต่างอะไรกับความคิดเพื่อผ่นธรรมดๆ เท่านั้นเอง ในกรณีของขงจื๊อเองก็เช่นกัน ขงจื๊อรวมไปถึงผู้ที่เชื่อมั่นในคำสอนของขงจื๊อ ก็คงต้องเผชิญกับคำถามที่ว่า (1) “หากขบจาริตของราชวงศ์โจวงดงามสมบูรณ์อย่างยิ่งแล้ว เหตุใดสังคมที่มีขบจาริตเช่นนั้นจึงกลับกลายเป็นสังคมที่มีแต่ความวุ่นวาย ประชาชนเดือดร้อนทุกหย่อมหญ้า” และ (2) “หากยอมรับว่าสังคมเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาแล้ว ขบจาริตของราชวงศ์โจว จะยังคงงดงามข้ามกาลเวลาอีกหรือไม่”

³ ในบทความนี้ ผู้เขียนใช้ *คัมภีร์ขงจื๊อ* ฉบับของ James Legge (trans.), *The Confucian Analects* (Hong Kong: Wei Tung Book Store, 1966). โดยการอ้างอิงถึง *คัมภีร์ขงจื๊อ* บทที่ 1-8 ให้จำนวนแปลของ สุวรรณ สถาอานันท์ (แปล), *คัมภีร์ขงจื๊อ* (เล่มที่ 1-8), เอกสารประกอบการสอนวิชาสัมมนาปรัชญาจีน ภาคการศึกษาที่ 1 ปีการศึกษา 2546 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ซึ่งแปลมาจากฉบับของ Legge เช่นกัน โดยตัวเลขทั้งสองในวงเล็บบ่งถึงลำดับที่ของเล่ม (Book) และตัวบท (Chapter) ใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* ตามลำดับ

ผู้เขียนเห็นว่า คำถาม (1) อาจตอบได้อย่างไม่ยากนัก กล่าวคือ สังคมจะสงบสุขได้ต้องอาศัย ปัจจัย 2 ประการ คือ ระบบที่ควบคุมคนต้องดี และคนเองก็ต้องปฏิบัติตามระบบนั้นด้วย ดังนั้น เมื่อระบบได้ผ่านการพิสูจน์ตัวเองมาแล้วในช่วงต้นราชวงศ์โจว (ในช่วงนั้นสังคมสงบสุข บ้านเมืองมีระเบียบ ผู้คนมีศีลธรรม) ดังนั้น ปัญหาที่เกิดขึ้นก็น่าจะเป็นเพราะคนไม่ปฏิบัติตามระบบนั่นเอง และหากจะถามต่อไปว่า "เป็นไปได้หรือไม่ว่า ระบบไม่ดีแต่แรกแล้ว แต่คนประพฤติดีด้วยตัวของเขาเอง สังคมจึงไม่เกิดปัญหา" ผู้เขียนเห็นว่า กรณีนี้ไม่น่าจะเป็นไปได้ เพราะความประพฤติของคนๆ หนึ่ง ย่อมเกิดจากกระบวนการขัดเกลาทางสังคมที่คนๆ นั้นได้รับ หากคนๆ นั้นประพฤติดีดี นั้นย่อมเป็นเครื่องพิสูจน์ว่า "ระบบ" ที่ควบคุมและขัดเกลานั้น ยังคงใช้ได้ผลอยู่

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าแม้จะตอบคำถามนี้ได้ แต่ก็ยังคงมีคำถามที่ตอบได้ยากกว่า นั่นคือ "ระบบที่ดีอาจไม่ได้เป็นระบบที่เหมาะสม เป็นไปได้หรือไม่ว่า ขนบจารีตของราชวงศ์โจวที่งามอย่างเพียบพร้อมนั้นปฏิบัติตามได้ยากมากจนทำให้ผู้คนไม่ปฏิบัติตาม และหากเป็นเช่นนั้น ก็ย่อมเป็นเครื่องยืนยันถึงความไม่เหมาะสมของระบบนั่นเอง" นอกจากนี้ "หากคนทุกคนปฏิบัติตามระบบอย่างเคร่งครัดแล้ว (ไม่ว่าจะปฏิบัติตามระบบใดก็ตาม) สังคมย่อมจะไม่เกิดปัญหาอย่างแน่นอน แต่เหตุใดเล่าจึงต้องปฏิบัติตาม "ขนบจารีต" ที่ขงจื๊อเห็นว่าเหมาะสมแต่เพียงอย่างเดียว เหตุใดจึงไม่สามารถปฏิบัติเป็นอื่นได้" "ขงจื๊อเป็นผู้เดียวที่มีสิทธิชอบธรรมในการชี้นำสังคมหรือ" แน่แน่นอนว่าคำถามเหล่านี้ จะยังคงเป็นปัญหาที่รอให้ผู้ที่มีเชื้อมั่นในคำสอนของขงจื๊อมาตอบต่อไป

สำหรับคำถาม (2) นั้น ผู้เขียนเห็นว่า แม้สังคม (ในยุคนั้น) จะเปลี่ยนแปลงไป ทว่าสิ่งที่เปลี่ยนไปนั้น ไม่ได้เป็นการเปลี่ยนแปลงอย่างเด็ดขาดสิ้นเชิง หากแต่กระบวนการปรับเปลี่ยน ยังคงอยู่ใน "กรอบ" ที่คล้ายคลึง หรือแทบจะเหมือนเดิม (เช่น ระบบการปกครองยังคงเหมือนเดิม วิถีชีวิตของผู้คน ยังคงเหมือนเดิม หรือแม้กระทั่ง ค่านิยม ความคิดของผู้คนก็ยังคงเหมือนเดิม) ดังนั้น ขนบจารีตของราชวงศ์โจว ย่อมยังคงดงามข้ามกาลเวลาอยู่นั่นเอง และแม้แม้ว่าสังคมเปลี่ยนไปอย่างสิ้นเชิงจนขนบจารีตของราชวงศ์โจวไม่อาจแข็งแกร่งผ่านกาลเวลามาได้ ทว่า (หากเชื่อว่าสังคมสามารถเปลี่ยนแปลงได้อย่างสิ้นเชิงจริงแล้ว) มิใช่สิ่งที่ดีหรือ ที่ขงจื๊อรับอาสาเป็นผู้ฝากกาลเวลากลับไปนำสังคมที่รุ่มเย็นเป็นสุขกลับมา เพื่อมิให้ความมั่งคั่งแห่งขนบจารีตของราชวงศ์โจวต้องสูญเปล่า

อย่างไรก็ตาม แม้จะตอบปัญหาทั้งสองประการนั้นได้ ก็ไม่ได้หมายความว่า "ขนบจารีต" เป็นเกณฑ์ที่ขงจื๊อใช้ตัดสินทางจริยศาสตร์ กล่าวคือ แม้จะยืนยันได้ว่า การปฏิบัติตามขนบจารีตนั้น เป็นการกระทำที่ผ่านการไตร่ตรองแล้ว และยังส่งผลให้สังคมสงบสุข ก็ยังไม่สามารถยืนยันได้ว่าขงจื๊อใช้ "ขนบจารีต" เป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสินทางจริยศาสตร์ ดังนั้นผู้เขียนจึงจะอภิปรายปัญหานี้เป็นประเด็นถัดไป

ประเด็นที่สอง ขงจื๊อยึดขนบจารีตเป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสินทางจริยศาสตร์หรือไม่ ในประเด็นที่แล้ว ข้อถกเถียงต่างๆ ตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่า ขงจื๊อยึดขนบจารีตเป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสิน

เส้นทางจริยศาสตร์ ทว่าแท้จริงแล้ว สมมติฐานข้างต้นถูกต้องหรือไม่ คำถามนี้จะเป็นหัวข้ออภิปรายใน ประเด็นนี้

คงไม่มีใครปฏิเสธ หากจะกล่าวว่า “ขงจื๊อสอนให้ปฏิบัติตามขนบจารีต” แต่หากกล่าวว่า “ขงจื๊อ สอนว่า ในการปฏิบัติใดๆ ต้องปฏิบัติตามขนบจารีต” ก็ไม่แน่ว่าทุกคนจะเห็นด้วย คำกล่าวสอง ประโยคข้างต้น ดูผิวเผินแล้วแทบจะไม่แตกต่างกัน แต่หากพิจารณาให้ถ่วงถี่แล้ว จะเห็นถึงความแตก ต่างกันอย่างชัดเจน กล่าวคือ ในประโยคแรก การปฏิบัติตามจารีต ไม่ได้ หมายความว่า จารีตดีในตัวเอง และไม่ได้หมายความว่า จารีตเป็นเกณฑ์สูงสุดที่พึงยึดไว้เป็นแนวทางแห่งการปฏิบัติ แต่ในประโยคที่ สองนั้น หมายความว่า จารีตดีในตัวเอง จนอาจกล่าวได้ว่า ไม่ต้องมีเหตุผลอื่นมารองรับในการปฏิบัติ ตามจารีต และยังหมายความว่า จารีตเป็นเกณฑ์สูงสุดที่ต้องยึดไว้เพื่อเป็นแนวทางแห่งการปฏิบัติ

เมื่อพิจารณาจากคำสอนของขงจื๊อทั้งระบบ การปฏิบัติตามจารีตที่ขงจื๊อสอนนั้น น่าจะมีความ หมายถึงเช่นประโยคแรกมากกว่า ดังนั้น จึงอาจสรุปได้ว่า แม้ขงจื๊อจะสอนให้ปฏิบัติตามจารีต แต่ขงจื๊อ ก็ไม่ได้สอนว่าจารีตดีในตัวเอง และไม่ได้สอนให้ปฏิบัติตามจารีตในทุกกรณี ในคัมภีร์ขงจื๊อเองก็ได้ กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้เช่นกัน

อาจารย์ไหยวกล่าวว่า “ต้องยึดความกลมกลืนเป็นประเด็นสำคัญในการ ปฏิบัติตามกฎหมายแห่งขนบจารีต เหล่าบุรพกษัตริย์ได้วางกฎเกณฑ์แห่งขนบจารีตไว้ อย่างยอดเยี่ยม เราปฏิบัติตามกฎเหล่านั้นทั้งในหลักการและในรายละเอียด”
“แต่กระนั้นก็ตาม เราไม่ปฏิบัติตามในทุกกรณี ถ้ามีกรณีใดที่แม้รู้ว่าเป็น หลักแห่งความกลมกลืนทรงคุณค่ายิ่งแต่มิได้แจ่มแจ้งให้เป็นกฎเกณฑ์แห่งขนบ จารีตก็ไม่มีใครปฏิบัติตามความรู้นี้”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 1:12)

จากข้อความนี้ หมายความว่า หากขงจื๊อพิจารณาแล้วพบว่าไม่มีเหตุผลที่จะปฏิบัติตามกฎหมายแห่ง ขนบจารีต เขาก็จะไม่ปฏิบัติตาม นั้นย่อมแสดงให้เห็นว่า ขงจื๊อไม่ได้ยึดเอาขนบจารีตเป็นหลักการสูงสุดที่ จะชี้นำให้คนปฏิบัติตาม และนั่นยังแสดงให้เห็นว่า ขงจื๊อไม่ได้ยึด “ขนบจารีต” เป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสิน ทางจริยศาสตร์

อย่างไรก็ตาม ในคัมภีร์ขงจื๊อ มีการกล่าวถึงกฎแห่งจารีตบ่อยครั้งมาก หากขนบจารีตไม่ใช่ เกณฑ์สูงสุดที่ใช้ตัดสินทางจริยศาสตร์แล้ว จะยังมีอะไรที่ขงจื๊อยึดไว้เป็นเกณฑ์ตัดสินทางจริยศาสตร์ได้อีก เมื่อพิจารณาจากคัมภีร์ขงจื๊อ อีกเรื่องหนึ่งที่ขงจื๊อให้ความสำคัญก็คือ “มนุษยธรรม” ดังนั้น ผู้เขียนจึงจะ พิจารณาจากจุดนี้ ในคัมภีร์ขงจื๊อ มีการกล่าวถึง “มนุษยธรรม” ว่าเป็นพื้นฐานของขนบจารีต ดังนี้

จื้อเขียนถามว่า “อะไรคือความหมายของบทกลอนที่ว่า ลักยิ้มอันงามบนรอย
ยิ้มอันทรงเสน่ห์ เส้นตัดขาวดำในดวงตาอันแจ่มชัด การแต่งแต้มสีสันบนสีพื้น”

อาจารย์ตอบว่า “การแต่งแต้มสีสันมาที่หลังการปูพื้น”

“กล่าวเช่นนี้หมายความว่า ขนบจารีตมาทีหลัง (การมีมนุษยธรรม) ใช่หรือ
ไม่” ขงจื้อตอบว่า “มีคนอย่างซ่งที่ดึงเอาความหมายจากสิ่งที่เราพูดได้ บัดนี้เราเริ่ม
พูดเรื่องกวีนิพนธ์กับเขาได้”

(คัมภีร์ขงจื้อ 3:8)

จากข้อความนี้ ผู้เขียนเห็นว่า ในเมื่อการมีมนุษยธรรมเป็นพื้นฐานของจารีต จึงน่าจะมีความ
เป็นไปได้ว่าขงจื้อยึดเอา “มนุษยธรรม” เป็นเกณฑ์สูงสุดในการตัดสินทางจริยศาสตร์ ดังนั้น ผู้เขียนจึงจะ
เริ่มพิจารณาหาเกณฑ์ตัดสินทางจริยศาสตร์ของขงจื้อจาก “หลักมนุษยธรรม” นี้

เป็นที่ยอมรับว่า การกระทำที่พึงปรารถนา หรือการกระทำที่ควรทำ (ในทางจริยศาสตร์) ย่อมไม่
ใช่การกระทำที่เลวร้าย ดังนั้น หากอนุมานว่า “มนุษยธรรม” เป็นเกณฑ์ที่ใช้ในการตัดสินทางจริยศาสตร์
นั้นก็หมายความว่า การกระทำที่ควรทำ คือการกระทำที่เปี่ยมไปด้วยมนุษยธรรม หรืออีกนัยหนึ่งก็คือ
การกระทำที่เปี่ยมไปด้วยมนุษยธรรม ย่อมไม่ใช่การกระทำที่เลวร้าย

ในคัมภีร์ขงจื้อ ได้มีการกล่าวถึงมนุษยธรรมไว้ ดังนี้

อาจารย์กล่าวว่า “ผู้ไร้มนุษยธรรมไม่อาจดำรงอยู่ได้นาน ไม่ว่าในสภาพยาก
จนข้นแค้นหรือสภาพสุขสบาย ผู้เปี่ยมมนุษยธรรม ดำรงตนอยู่ในมนุษยธรรม ผู้ทรง
ปัญญาปรารถนามนุษยธรรม”

(คัมภีร์ขงจื้อ 4:2)

อาจารย์กล่าวว่า “ถ้าจิตใจตั้งมั่นในมนุษยธรรม จะไม่มีการกระทำที่เลวร้าย”

(คัมภีร์ขงจื้อ 4:4)

จากข้อความนี้ ผู้เขียนจึงเห็นว่า เกณฑ์ที่ขงจื้อใช้เป็นเกณฑ์ในการตัดสินทางจริยธรรมน่าจะเป็น
“มนุษยธรรม” (มากกว่าที่จะเป็นขนบจารีต) อย่างไรก็ตาม หากยอมรับว่าเกณฑ์ๆ นั้นคือ มนุษยธรรม คำ
ถามต่อมาที่จะต้องกล่าวถึงก็คือ “มนุษยธรรม” มี “ขอบเขต” แคไหน และ “การกระทำเช่นไรจึงจะเรียกได้
ว่ามีมนุษยธรรม”

ในคัมภีร์ขงจื้อ มีการกล่าวถึง ความหมายของ “มนุษยธรรม” ไว้อย่างชัดเจน ดังนี้

จื้อจ้งถามขงจื้อเกี่ยวกับมนุษยธรรมอันสมบูรณ์ ขงจื้อตอบว่า “ได้แก่ การ
ปฏิบัติห้าประการทุกแห่งบนพื้นพิภพ” จื้อจ้งขอร้องให้ท่านอาจารย์อธิบายให้ฟัง จึง

ได้รับฟังมาว่า “ความนอบน้อม ความมีใจกว้างขวาง ความจริงใจ ความแน่วแน่ และเมตตาธรรม เมื่อท่านมีความนอบน้อม ท่านได้รับความเคารพ เมื่อท่านมีน้ำใจกว้างขวาง ท่านจะเอาชนะได้ทุกสิ่ง เมื่อท่านจริงใจ ผู้คนจะไว้วางใจในตัวท่าน เมื่อท่านแน่วแน่ ท่านจะประสบความสำเร็จได้มาก เมื่อท่านมีเมตตาธรรมผู้คนจะยินดีรับใช้ท่าน”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 17:6)

จากข้อความข้างต้น ผู้เขียนจึงเห็นว่า “มนุษยธรรม” สำหรับขงจื๊อแล้ว หมายถึง ชุดของคุณธรรมชุดหนึ่ง ซึ่งประกอบไปด้วยคุณธรรมห้าประการ คือ ความนอบน้อม ความมีใจกว้าง ความจริงใจ ความแน่วแน่ และเมตตาธรรมนั่นเอง

มีสิ่งที่น่าสนใจคือ ขงจื๊อเองไม่ได้อธิบายความหมายและขอบเขตของคุณธรรมแต่ละคุณธรรมที่ประกอบกันเป็น “มนุษยธรรม” อีกทั้งจื๊อเองก็ไม่ได้ถามขงจื๊อเช่นกัน ไม่มีคำถามว่า “การกระทำอย่างไรจึงเรียกว่ามีความนอบน้อม” “การกระทำเช่นนี้เรียกได้ว่ามีความจริงใจหรือไม่” “ขอบเขตของความเมตตาอยู่ที่ไหน” ที่เป็นเช่นนั้นน่าจะเป็นเพราะขงจื๊อใช้คำเหล่านี้ในความหมายที่คนธรรมดาใช้กัน เพราะหากขงจื๊อเห็นว่า คำเหล่านี้ควรใช้ในความหมายใหม่แล้ว ขงจื๊อคงจะเปลี่ยนและอธิบายให้จื๊อจื๊อฟังเป็นแน่ ดังเช่นที่ขงจื๊อเปลี่ยนความหมายของคำว่า “วิญญูชน” จากที่เคยหมายถึงลูกหลานขุนนาง หรือกลุ่มชนชั้นผู้ดีมีตระกูลทั้งหลาย มาเป็นคนที่มีมนุษยธรรมนั่นเอง นอกจากนี้แล้ว อีกเหตุผลหนึ่งที่ขงจื๊อไม่ได้อธิบายความหมายของคุณธรรมทั้งห้าประการข้างต้น น่าจะเป็นเพราะขงจื๊อเองก็คาดหวังให้คนที่จื๊อเรียนจากเขาเข้าใจความหมายของคำเหล่านี้ด้วย หากใครไม่รู้หรือแยกไม่ออกว่า “การกระทำเยี่ยงไรจึงเรียกได้ว่าจริงใจ” “การกระทำเยี่ยงไรจึงเรียกได้ว่ามีเมตตาแล้ว” คงป่วยการที่ขงจื๊อจะเสียเวลาสอนเรื่องคุณธรรมกับเขา

ชนบจารีต กับ มนุษยธรรม

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ ผู้เขียนพยายามที่จะหาเกณฑ์สูงสุดเพียงเกณฑ์เดียวที่จะใช้เป็นหลักในการพิจารณาทางจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ และเกณฑ์ที่ว่านั้นก็คือหลักมนุษยธรรมนั่นเอง ดังนั้น กล่าวได้ว่า การกระทำที่ดีและควรทำ (ในระบบจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ) คือ การกระทำที่เป็นไปตามหลักมนุษยธรรม (อันประกอบด้วยคุณธรรม 5 ประการ ดังกล่าวไว้ข้างต้น)

อย่างไรก็ตาม การอธิบายว่าหลักมนุษยธรรมเป็นเกณฑ์สูงสุดเพียงเกณฑ์เดียวในการตัดสินทางจริยศาสตร์ อาจทำให้เกิดปัญหาว่า ไม่มีช่องว่างเหลือให้กับ “ชนบจารีต” ทั้งๆ ที่ขงจื๊อเองก็ให้ความสำคัญกับชนบจารีตไว้อย่างมากเช่นกัน ในประเด็นนี้ ผู้เขียนขออธิบายว่า ผู้เขียนมิได้หมายความว่า ชนบจารีตกับมนุษยธรรมต้องแยกออกจากกันอย่างสิ้นเชิง และไม่ได้หมายความว่า ชนบจารีตด้อยค่า หรือไม่

มีค่าแต่อย่างใด หากแต่หมายความว่า มนุษยธรรมเป็นเสมือนแก่นที่ควรยึดถือ ในขณะที่ชนบจารีตเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการแสดงออกซึ่งมนุษยธรรม อาจกล่าวได้ว่า ชนบจารีตอาจเปลี่ยนแปลงไปได้ แต่การเปลี่ยนแปลงนั้นต้องอ้างไว้ซึ่งมนุษยธรรม เช่น ในเรื่องการไว้ทุกข์ให้บิดามารดา สิ่งสำคัญคือ ความเคารพ ความเศร้าเสียใจอย่างจริงใจ ในขณะที่ขั้นตอนและวิธีการ ตลอดจนระยะเวลา 3 ปีที่ไว้ทุกข์เป็นเพียงการแสดงออก (เป็นเพียงพิธีกรรมตามชนบจารีต) แน่่อนว่าสำหรับขงจื๊อ การแสดงออกก็สำคัญเพียงแต่หากมีความจำเป็นต้องปรับเปลี่ยนแล้ว เชื่อแน่ว่า ขงจื๊อคงยอมให้ปรับเปลี่ยนการไว้ทุกข์ แต่ให้อ้างไว้ซึ่งความเคารพ และความเสียใจมากกว่า (ใน*คัมภีร์ขงจื๊อ* มีปรากฏว่าขงจื๊อยอมให้ปรับเปลี่ยนจารีตบางอย่าง เช่น การสวมหมวกลินิน เป็นต้น) ดังนั้น ชนบจารีตกับมนุษยธรรมจึงไม่ได้แยกออกจากกันอย่างสิ้นเชิง หากผู้เขียนแยกมันออกจากกันเพียงเพื่อพิจารณาว่าสิ่งใดสำคัญกว่าสิ่งใด (สิ่งใดควรเป็นเกณฑ์สูงสุด) ในทางจริยศาสตร์เท่านั้น

การเปรียบเทียบจริยศาสตร์แบบขงจื๊อกับจริยศาสตร์ตะวันตก

สิ่งที่น่าสังเกตอีกประการหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับผู้สนใจจริยศาสตร์ตะวันตก ก็คือ การตัดสินการกระทำโดยใช้มนุษยธรรมเป็นเกณฑ์นั้น มีความแตกต่างจากเกณฑ์ที่หลักจริยศาสตร์ตะวันตกใช้ตัดสินหรือไม่ หรือแท้จริงแล้วก็ยังเป็นเกณฑ์เดียวกัน หากแต่เป็นเพียงการใช้คำเรียกที่ต่างกันเท่านั้นเอง ดังนั้น ผู้เขียนจะอภิปรายประเด็นนี้ต่อไป

เมื่อกล่าวถึงจริยศาสตร์ตะวันตก ทฤษฎีหลักๆ ที่มักจะถูกกล่าวถึงก็คือ ทฤษฎีประโยชน์นิยม และทฤษฎีของคานท์ ดังนั้น ผู้เขียนจะยึดทฤษฎีทั้งสองเป็นหลักในการอภิปราย (ผู้เขียนมิได้หมายความว่า ทฤษฎีจริยศาสตร์อื่นๆ ไม่สำคัญ หากแต่ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นลักษณะบางอย่างของจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ จึงเห็นว่า ตัวอย่างจากสองทฤษฎีนี้ น่าจะเพียงพอแล้ว)

ทฤษฎีประโยชน์นิยม มีแนวคิดสำคัญคือ "การกระทำจะถูกต้องทางศีลธรรมได้ ก็ต่อเมื่อนำมาซึ่ง "ความสุขสมหนน" หรือเมื่อนำมาซึ่งความสุขมากที่สุด (และความทุกข์น้อยที่สุด) ของคนจำนวนมากที่สุด"⁴ ในแง่นี้อาจอนุมานได้ว่าความถูกต้องตัดสินได้จากความสุขมากที่สุดของคนจำนวนมากที่สุด นั้นย่อมหมายความว่า ไม่มีความถูกต้องอย่างตายตัวสำหรับการกระทำใดกระทำหนึ่ง หรือกล่าวได้ว่า การกระทำที่ถูก ไม่ได้ถูกด้วยตัวมันเอง ทว่าใน*คัมภีร์ขงจื๊อ* มีอยู่ช่วงหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าขงจื๊อเห็นว่าการกระทำที่ถูก โดยไม่ต้องดูที่ผลของการกระทำนั้น

⁴ เนืองน้อย บุนยณตร. *จริยศาสตร์ตะวันตก: คานท์ มิลล์ ฮอบส์ ริดส์ ชาร์ลส์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544), หน้า 64.

“การเห็นสิ่งที่ถูกต้องแล้วไม่ทำ เป็นการขาดความกล้าหาญ”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:24)

จากข้อความนี้ การกล่าวหาว่า “เห็นสิ่งที่ถูกต้องแล้วไม่ทำ” แสดงให้เห็นเป็นนัยว่า ขงจื๊อเชื่อว่าการกระทำที่ถูกต้องโดยตัวมันเอง และเป็นการกระทำที่ถูกต้องโดยไม่ต้องสนใจว่าผลของการกระทำจะเป็นเช่นไร จึงอาจกล่าวได้ว่าสำหรับขงจื๊อแล้วมีการกระทำบางการกระทำที่ถูกต้องโดยตัวมันเอง ในขณะที่ตามหลักประโยชน์นิยมนั้น ไม่มีการกระทำที่ถูกต้องโดยตัวมันเอง การกระทำจะถูกหรือไม่ ต้องดูที่ผลของมัน ดังนั้น น่าจะมองได้ว่า หลักมนุษยธรรมของขงจื๊อ ไม่ได้ไปด้วยกัน หรือไม่ได้เป็นหลักเดียวกันกับหลักประโยชน์นิยม

อย่างไรก็ตาม อาจมีคนแย้งว่า สำหรับประโยชน์นิยมแล้ว สิ่งที่ต้องยอมหมายถึง สิ่งที่ทำให้เกิดประโยชน์มากที่สุดกับคนจำนวนมากที่สุด และถ้า “เห็นสิ่งที่ถูกต้องแล้วไม่ทำ” สำหรับขงจื๊อ หมายถึง “เห็นสิ่งที่ก่อให้เกิดประโยชน์มากที่สุดกับคนจำนวนมากที่สุดแล้วไม่ทำ” แล้ว (หากเป็นเช่นนั้นจริง) หลักขงจื๊อก็ไม่ต่างอะไรกับหลักประโยชน์นิยม

สำหรับประเด็นนี้ ผู้เขียนเห็นว่า หากพิจารณาจากคัมภีร์ขงจื๊อแล้ว จะพบว่า ไม่มีบทไหนตอนไหนที่จะสอนถึงการอธิบายว่า “ความถูกต้อง” กับ “ประโยชน์” เป็นสิ่งเดียวกัน ยิ่งไปกว่านั้น หากพิจารณาจากบริบทของข้อความ “เห็นสิ่งที่ถูกต้องแล้วไม่ทำ เป็นการขาดความกล้าหาญ” จะสังเกตได้ว่า ข้อความที่ตามมาคือ “เป็นการขาดความกล้าหาญ” ซึ่งสังเกตได้ว่า เรามักไม่ใช่คำว่า “กล้าหาญ” กับ การกระทำที่เป็นไปเพื่อประโยชน์ แต่เรามักใช้คำว่า “เสียสละ” (เช่น การยอมเป็นเหยื่อในพิธีบูชายัญเพื่อให้หมู่บ้านสงบสุข เราก็เรียกว่า “เสียสละ” ไม่ได้เรียกว่า “กล้าหาญ” เป็นต้น) ดังนั้น ผู้เขียนจึงเห็นว่า “ความถูกต้อง” ในที่นี้ ไม่ใช่ “ประโยชน์” ตามทฤษฎีของประโยชน์นิยม และนั่นก็แสดงให้เห็นว่า หลักมนุษยธรรมของขงจื๊อ ไม่น่าจะไปด้วยกันกับหลักประโยชน์นิยมนั่นเอง

ถ้าเช่นนั้นแล้ว หลักมนุษยธรรมของขงจื๊อ จะเป็นหลักเดียวกันกับทฤษฎีของค่านี (ที่เชื่อว่าการกระทำที่ถูกต้องถูกที่ตัวการกระทำ โดยไม่ต้องสนใจผลที่ตามมา) หรือไม่

ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของค่านี มีแนวคิดสำคัญคือ “การกระทำที่จะมีค่าทางศีลธรรม จะต้องเกิดจากหน้าที่ และค่าทางศีลธรรมของการกระทำที่เกิดจากหน้าที่นั้นมีได้อยู่ที่จุดหมายที่ต้องการจะบรรลุถึง แต่อยู่ในคตินี้ได้ก่อให้เกิดการกระทำนั้น”⁵ ในแง่นี้ จะเห็นได้ว่า ค่านีให้ความสำคัญกับเจตนาที่กระทำ มากกว่าผลของการกระทำ ซึ่งขงจื๊อเองก็มีความเห็นเช่นนั้น

⁵ เนืองน้อย บุญยเนตร, *จริยศาสตร์ตะวันตก: ค่านี มิลล์ ฮอบส์ ฟอร์ด ชาร์ลส์*, หน้า 41.

อาจารย์กล่าวว่า “คำพูดที่ไพเราะ สั้นกว่าที่สอพลอ ยากนักที่จะเกี่ยวกับ
มนุษยธรรม”

(คัมภีร์ขงจื๊อ เล่มที่ 1:3)

จะเห็นได้ว่า ขงจื๊อเองก็ให้ความสำคัญกับเจตนามากกว่าตัวการกระทำเช่นกัน ทว่า หากจะกล่าวว่า ถ้าเช่นนั้นหลักมนุษยธรรมของขงจื๊อ ก็ไม่ได้มีความแตกต่างจากทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานท์เลย ก็ดูจะไม่ถูกเสียทีเดียว เพราะแม้คานท์จะให้ความสำคัญกับเจตนา แต่การทำตามเจตนาสำหรับคานท์คือการทำตามหน้าที่ ในขณะที่การทำตามเจตนาของขงจื๊อคือการทำตามความรู้สึกที่แท้จริง⁶ ดังนั้น หลักมนุษยธรรมของขงจื๊อ จึงน่าจะต่างจากทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานท์นั่นเอง

นอกจากนี้ ไม่เพียงความเห็นของผู้เขียนเท่านั้น หากแต่นักวิชาการปรัชญาจีนชื่อก้องอย่าง เฮอเบิร์ต ฟิงกาเรตต์ (Herbert Fingarette) ยังได้แสดงความเห็นว่า จริยศาสตร์แบบขงจื๊อมีความแตกต่างกับจริยศาสตร์ตะวันตกทั้งสองระบบข้างต้น โดยใช้ “การลงโทษ” เป็นตัวเปรียบเทียบ กล่าวคือ จริยศาสตร์ของคานท์ จะลงโทษผู้กระทำผิดเพราะเขากระทำผิด (ลงโทษจากสิ่งที่เขากระทำมาในอดีต) และการลงโทษนี้เป็นไปเพื่อล้างตราบาปที่ติดอยู่กับสังคม (หากสังคมไม่ลงโทษผู้กระทำผิดแล้ว เลือดบาปจะติดอยู่ในสังคมนั้นตลอดไป) ส่วนประโยชน์นิยม จะลงโทษผู้กระทำผิดเพราะการลงโทษนั้นก่อให้เกิดประโยชน์กับคนส่วนมาก (ไม่คำนึงว่าผู้กระทำผิดทำอะไรมา) และการลงโทษเป็นไปเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดการกระทำผิดเช่นนี้อีก ในขณะที่จริยศาสตร์แบบขงจื๊อ จะลงโทษผู้กระทำผิดเพราะเขากระทำผิด (คล้ายกับจริยศาสตร์ของคานท์) หากแต่การลงโทษนั้นมีจุดประสงค์เพื่อมิให้เกิดการกระทำผิดซ้ำ (คล้ายกับประโยชน์นิยม)⁷

จะเห็นได้ว่า แม้จะดูเหมือนว่าจริยศาสตร์แบบขงจื๊อจะมีส่วนคล้ายกับจริยศาสตร์ทั้งสองระบบอยู่บ้าง แต่เมื่อพิจารณาจากสาเหตุที่ลงโทษ และจุดประสงค์ของการลงโทษแล้ว จะพบว่า จริยศาสตร์ทั้งสามก็มาจากรฐานความคิดต่างกัน ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าจริยศาสตร์ทั้งสามนั้นแตกต่างกัน

จากที่กล่าวมานี้ ผู้เขียนต้องการแสดงให้เห็นว่า “เนื้อหา” และ “หลักการ” ของจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ ไม่ได้เหมือนกันหรือมีความเห็นไปในทำนองเดียวกันกับจริยศาสตร์ตะวันตก (โดยเฉพาะสองระบบข้างต้น) นอกจากนี้ ที่มาของแนวคิดก็ต่างกัน คือ ในขณะที่จริยศาสตร์ตะวันตกมีที่มาจากพยายามสร้างระบบจริยศาสตร์ ให้สามารถอธิบายการกระทำได้ทุกการกระทำ จริยศาสตร์แบบขงจื๊อกลับมีที่มาจาก การตอบคำถามลูกศิษย์ในเรื่องของหลักการดำเนินชีวิต และการแก้ปัญหาเป็นกรณีๆ ดังนั้น ผู้เขียนจึง

⁶ โปรตตุ บทความ “น้ำใจวิญญาณ: จริยศาสตร์แห่งความอาทรในปรัชญาขงจื๊อ” ในเล่มเดียวกันนี้

⁷ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper Torchbooks, 1972), p. 19.

เห็นว่า เมื่อทั้งเนื้อหา หลักการ หรือแม้แต่ที่มาของแนวคิดของจริยศาสตร์ทั้งสามนั้นแตกต่างกัน จึงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องพยายามหาที่วางให้จริยศาสตร์แบบขงจื้อในระบบของจริยศาสตร์แบบตะวันตก และไม่มี ความจำเป็นที่ขงจื้อจะต้องมาตอบคำถามที่เป็นจุดอ่อนของทฤษฎีทั้งสองนั้น (เช่น คำถามเรื่องการทำตามความรู้สึกกับการทำตามหน้าที่ หรือคำถามเรื่องการสละชีวิตของคนกลุ่มหนึ่งเพื่อคนส่วนมาก) และในความเป็นจริง ใน*คัมภีร์ขงจื้อ*ก็ไม่ปรากฏว่าขงจื้อเคยถึงปัญหาเหล่านั้น ทั้งนี้ น่าจะเป็นเพราะปัญหาเหล่านั้นไม่ได้เป็นปัญหาทางทฤษฎีซึ่งเกิดขึ้นในบริบทการถกเถียงทางปรัชญาในสังคมของอารยธรรมจีนในช่วงนั้น ประกอบกับขงจื้อก็ไม่ได้ต้องการที่จะสร้างทฤษฎีทางจริยศาสตร์เท่ากับต้องการแก้ปัญหาจริยธรรม แต่ในขณะเดียวกัน ข้อเสนอทางจริยศาสตร์ก็มีแนวคิดหลักที่ถ้อยคำตอบต่างๆ ให้ คล้องจองเป็นระบบเดียวกันได้

อย่างไรก็ตาม แม้จะอธิบายได้ว่าจริยศาสตร์แบบขงจื้อไม่ได้ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อเป็นระบบในการอธิบายการกระทำทุกการกระทำ ประกอบกับไม่มีคำถามเชิงคาดคั้นให้ตอบ (เช่น การสละชีวิตคนส่วนน้อยเพื่อคนส่วนมาก) ดังเช่นจริยศาสตร์ตะวันตก แต่เชื่อว่าจริยศาสตร์แบบขงจื้อจะไม่มีปัญหาเสียเลยทีเดียว ยิ่งไปกว่านั้น ใน*คัมภีร์ขงจื้อ*เองก็มีการกล่าวถึงปัญหาจริยศาสตร์ที่เกิดจากการที่คุณธรรมสองประการขัดกันไว้ด้วย ซึ่งจะอธิบายในหัวข้อต่อไป

ปัญหาที่พบในเกณฑ์ที่ใช้ตัดสินทางจริยศาสตร์ของขงจื้อ

แม้หลักมนุษยธรรมที่ขงจื้อใช้เป็นเกณฑ์ในการตัดสินทางจริยศาสตร์จะดูเหมือนว่าไม่มีข้อบกพร่อง แต่ขงจื้อเองก็ยังคงถูกโจมตีในการตัดสินการกระทำบางการกระทำอยู่นั่นเอง ดังนั้น ในหัวข้อนี้ ผู้เขียนจึงต้องการที่จะชี้ให้เห็นปัญหานั้น และพิจารณาว่าคำตอบของขงจื้อเป็นเหตุผลที่น่าฟังหรือไม่

ปัญหาที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้เป็นปัญหาเกี่ยวกับการขัดแย้งทางศีลธรรม (moral dilemma) กล่าวคือ เมื่อการกระทำที่ถูกต้องทางจริยศาสตร์เกิดขัดกันเองในระบบเดียวกัน ทำให้จำเป็นต้องเลือกกระทำอย่างใดอย่างหนึ่ง ในกรณีนี้ บุตรชายไปเป็นพยานชี้ตัวในศาลว่าบิดาของตนเป็นผู้ฆาตกรรม การกระทำนี้แม้จะถูกตอกกฎหมาย ถูกต่อผู้ปกครอง ถูกต่อเจ้าของแกะ แต่กลับผิดต่อบิดาของตน ในทางตรงกันข้าม หากบุตรผู้นี้เลือกที่จะปกปิดความผิดให้กับบิดา แม้เขาจะทำถูกต้องบิดา แต่ก็ผิดต่อกฎหมาย ผู้ปกครอง และเจ้าของแกะ

ในกรณีนี้ บุตรเลือกที่จะเป็นพยานในศาล แต่ขงจื้อกลับเห็นว่าบุตรควรปกปิดให้กับบิดา ทำให้ขงจื้อถูกวิจารณ์อย่างมาก ดังนั้น ในประเด็นนี้ ผู้เขียนจึงพยายามเสนอความเห็นในหลายๆ มุมมอง เพื่อให้ผู้อ่านจะได้พิจารณาว่าในท้ายที่สุดแล้ว คิดว่าแนวคิดของขงจื้อมีปัญหาหรือไม่

เจ้าผู้ปกครองแคว้นฉี กล่าวแก่ขงจื๊อว่า “ในบ้านเมืองของเรานั้นมีผู้ที่ซื่อสัตย์ เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรจะไปเป็นพยานให้รัฐในศาล” ขงจื๊อกล่าวว่า “ในบ้านเมืองของเรา บุตรบิดาบังให้บิดา เมื่อบิดากระทำผิด เราพบความซื่อสัตย์ได้ในความสัมพันธ์เช่นนี้”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 13:18)

ข้อความที่ยกมานี้ มีประเด็นที่น่าสนใจอยู่สองประเด็น ดังนี้

ประเด็นแรก เมื่อเจ้าผู้ปกครองแคว้นฉี เล่าเรื่องบิดาขโมยแกะ ขงจื๊อกลับตอบเรื่องบิดา “กระทำผิด” นั้นยอมทำให้อนุมานได้ว่า ขงจื๊อก็ก็นับว่าสิ่งที่บิดากระทำ เป็นการกระทำที่ผิด ถ้าเป็นเช่นนั้น หมายความว่าขงจื๊อสันนิษฐานให้บิดาทำผิดหรือไม่ และหากการปกปิดความผิด เป็นสิ่งที่ควรกระทำ นั้นหมายความว่า การปกปิดความผิดก็ควรเป็นหนึ่งในคุณธรรมที่ขงจื๊อสันนิษฐานหรือไม่

ในประเด็นนี้ ผู้เขียนเห็นว่า คำถามที่ว่า “ขงจื๊อสันนิษฐานให้บิดากระทำผิดหรือไม่” น่าจะตอบได้ไม่ยากนัก เพราะขงจื๊อไม่น่าจะสันนิษฐานให้บิดากระทำผิดอยู่แล้ว (ในคัมภีร์ขงจื๊อก็ไม่มีบทใดที่แสดงว่า ขงจื๊อสันนิษฐานให้กระทำผิด) แต่คำถามที่น่าจะตอบได้ยากก็คือ “ขงจื๊อสันนิษฐานให้ปกปิดความผิดหรือไม่”

คำถามข้อนี้ นักปรัชญาจีนเช่นอาจารย์สุวรรณา ให้ความเห็นว่า “คำตอบของขงจื๊อในที่นี้คงมิใช่ การให้อภัยหรือการสนับสนุนการขโมย และมีใช่การเชิดชูคุณธรรมแห่งการปกปิดความผิดระหว่างบิดา – บุตร แต่น่าจะเป็นข้อพิจารณาว่ารากฐานแห่งระเบียบสังคม มิใช่อยู่ที่กฎหมายหรืออำนาจรัฐเป็นใหญ่ แต่อยู่ที่ความสัมพันธ์ที่ “ซื่อสัตย์” ระหว่างบิดา – บุตร ซึ่งเป็นการสืบต่อชีวิตทางสายเลือด และพันธะระหว่างวัย และเป็นข้อผูกพันชั่วอายุคนซึ่งย่อมสืบเนื่องจากอดีต ปัจจุบัน สู่อนาคตของระเบียบสังคมด้วย หากความสัมพันธ์ตรงนี้ขาดสะบั้นลง อาจไม่มีสังคมมนุษย์เหลือไว้ให้อำนาจรัฐจัดการควบคุมตามกฎหมาย”⁸

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า ประเด็นของปัญหานี้ไม่ได้อยู่ที่ว่า การเป็นพยานของบุตรเป็นการแสดงถึงการเน้นอำนาจรัฐมากกว่าความผูกพันทางสายเลือด แต่ประเด็นอยู่ที่ว่า ระหว่างความซื่อสัตย์กับความกตัญญู คุณธรรมไหนสำคัญต่อสังคมมากกว่า สำหรับผู้เขียนแล้ว ผู้เขียนเห็นว่า ความซื่อสัตย์น่าจะเป็นคุณธรรมที่สำคัญที่สุดในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม ทั้งนี้ เพราะหากคนเราอยู่ด้วยกันโดยไม่สามารถไว้วางใจใครได้ ไม่สามารถเชื่อใจใครได้ ก็ย่อมไม่สามารถอยู่ร่วมกันได้ สังคมก็ย่อมจะล่มสลายลงอย่างแน่นอน

⁸ สุวรรณา สถาอานันท์. *กระแสดารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), หน้า 43.

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนยอมรับว่า มุมมองของผู้เขียนเกิดจากการนำ “ความซื่อสัตย์” ไปผูกติดกับ “สังคม” ในทางตรงกันข้าม หากมองว่า “ความซื่อสัตย์” ผูกติดกับ “ครอบครัว” การที่บุตรปกปิดความผิดให้บิดา อาจมองได้ว่า เป็นความซื่อสัตย์เช่นกัน และคำถามก็จะกลายเป็น ระหว่างความซื่อสัตย์ต่อรัฐ และความซื่อสัตย์ต่อบิดา คุณธรรมใดสำคัญต่อการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมมากกว่า

กระนั้นก็ดี ผู้เขียนเห็นว่า คนเป็นสัตว์สังคม แม้คนจะอยู่ร่วมกันเป็นครอบครัว แต่ก็ไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าคนต้องอยู่ร่วมกันเป็นสังคม ดังนั้น หากคนทุกคนเห็นว่าความซื่อสัตย์ต่อครอบครัวสำคัญกว่าความซื่อสัตย์ต่อสังคม และในกรณีที่ต้องเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง หากคนทุกคนเลือกที่จะซื่อสัตย์ต่อครอบครัวแทนที่จะซื่อสัตย์ต่อสังคม สังคมย่อมต้องล่มสลายอย่างแน่นอน (เช่น หากบิดาขโมยแกะและบุตรปกปิดความผิดให้ ผู้ที่แกะถูกขโมยจึงแก้แค้นด้วยการฆ่าผู้ขโมยแกะ และบุตรของเขาก็ปกปิดความผิดให้เขาเช่นกัน และหากเป็นเช่นนี้ไปเรื่อย ๆ สังคมย่อมต้องล่มสลาย) ดังนั้น ผู้เขียนจึงเห็นว่าความซื่อสัตย์ต่อสังคมสำคัญกว่าความซื่อสัตย์ต่อครอบครัว (ในกรณีที่ต้องเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง) และผู้เขียนก็ยังเห็นว่า ปัญหานี้จะยังคงเป็นปัญหาที่ผู้ที่เชื่อมั่นในขงจื๊อไม่สามารถตอบได้ง่ายนักอยู่แน่นอน

ประเด็นที่สอง เมื่อขงจื๊อตอบว่า “เราพบความซื่อสัตย์ได้ในความสัมพันธ์เช่นนี้” ทำให้ตีความไปได้สองประการ ประการแรก อาจตีความได้ว่า แม้บุตรจะปกปิดความผิดให้บิดา แต่บุตรก็ยังมี ความซื่อสัตย์ในด้านอื่น ๆ ได้เช่นกัน แต่หากเป็นเช่นนี้ ย่อมหมายความว่าขงจื๊อยอมให้ไม่ซื่อสัตย์ในเรื่องนี้ แต่ให้ซื่อสัตย์ในเรื่องอื่นเป็นการทดแทน ซึ่งคงจะขัดกับความรู้สึกของเรา และขัดกับหลักการของขงจื๊อเอง ดังนั้น คำพูดนี้จึงไม่น่าจะหมายความว่า ประการที่สอง อาจตีความได้ว่า การปกปิดความผิดให้บิดา นับเป็นความซื่อสัตย์ประเภทหนึ่งซึ่งแฝงอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างบิดา – บุตร ซึ่งการมองแบบนี้ จะทำให้ประเด็น “ความซื่อสัตย์กับความกตัญญู” เปลี่ยนไปเป็น “ความซื่อสัตย์ต่อรัฐกับความซื่อสัตย์ต่อครอบครัว” (ดังได้อธิบายไปข้างต้น) แต่ไม่ว่าจะตีความอย่างไร ผู้เขียนก็ยังเห็นว่าผู้ที่เชื่อมั่นในคำสอนของขงจื๊อ คงไม่สามารถหาคำตอบให้ทุกฝ่ายพอใจได้ง่ายนัก

กระนั้น สิ่งหนึ่งที่ต้องระวังไม่ให้เข้าใจผิดก็คือ การให้ความสำคัญกับครอบครัวเป็นอันดับแรกไม่ได้หมายความว่าขงจื๊อจะละเลยความสำคัญของสังคม หรือสอนว่าไม่ต้องซื่อสัตย์ต่อสังคม หากแต่ถ้าอยู่ในสถานการณ์ที่ต้องเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง ขงจื๊อจะสอนให้ซื่อสัตย์ต่อครอบครัวก่อนนั่นเอง

บทสรุป

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ จะเห็นได้ว่า จริยศาสตร์แบบขงจื๊อนั้น ไม่ได้เกิดจากความต้องการที่จะสร้างระบบจริยศาสตร์ขึ้นมาเป็นหลัก หากเกิดจากการมุ่งแก้ปัญหาเรื่องของการปฏิบัติตัวให้กับคนที่มาปรึกษาเขา โดยหลักสำคัญคือ มุ่งสอนให้คนปฏิบัติต่อกันอย่างมีมนุษยธรรม และมุ่งให้ปฏิบัติกับครอบครัว หรือคนใกล้ชิดให้ได้ก่อน ซึ่งแม้จะเป็นจุดอ่อน (เพราะดูเหมือนเห็นแก่ตัว ลำเอียง) แต่ในทางตรงกัน

ข้าม ก็นับได้ว่าเป็นจุดเด่นของแนวคิดแบบขงจื้อ ที่มุ่งสอนให้มีมนุษยธรรมต่อครอบครัวก่อน อันจะเป็นพื้นฐานในการมีมนุษยธรรมต่อสังคมต่อไป และก็น่าจะมีความเป็นไปได้มากกว่าจริยศาสตร์ระบบอื่นที่ให้คนทุกคนปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความเท่าเทียมกัน ไม่ว่าคนอื่นนั้นจะเป็นคนที่รักหรือเกลียด เป็นบิดาของตัวเอง หรือเป็นมหาโจร

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

เนืองน้อย บุญเนตร. *จริยศาสตร์ตะวันตก: ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ลส์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544.

สุวรรณ สถาอานันท์. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

สุวรรณ สถาอานันท์ (แปล). *คัมภีร์ขงจื้อ* (เล่มที่ 1-8). เอกสารประกอบการสอนวิชาสัมมนาปรัชญาจีน ภาคการศึกษาที่ 1 ปีการศึกษา 2546 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาอังกฤษ

Eco, Umberto. *The Open Work*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper Torchbooks, 1972.

Legge, James (trans.). *The Confucian Analects*. Hongkong: Wei Tung Book Store, 1966.

Singer, Peter. *How are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*. Melbourne, Victoria: Mandarin, 1995.

น้ำใจวิญญาณ: จริยศาสตร์แห่งความอาทรในปรัชญาขงจื๊อ

เหมือนมรดก มุกข์ประดิษฐ์*

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นความพยายามที่จะเข้าใจความคิดทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อในแง่มุมมองของจริยศาสตร์แห่งความอาทร โดยมุ่งชี้ให้เห็นว่า พื้นฐานของความคิดทางจริยศาสตร์แบบขงจื๊อคือการเข้าใจมนุษย์ว่าเกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ การเข้าใจมนุษย์แบบนี้ทำให้ขงจื๊อให้ความสำคัญกับชนบจาริต ซึ่งเป็นเครื่องมือในการบ่มเพาะความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ผู้เขียนพยายามจะเสนอมุมมองของขงจื๊อในรูปแบบที่ให้ความสำคัญกับความรู้สึกและความสัมพันธ์ ซึ่งแตกต่างจากมุมมองที่แพร่หลายอยู่ทั่วไปว่า ขงจื๊อเป็นผู้ที่รักแต่ชนบจาริต บทความนี้แสดงว่าปรัชญาของขงจื๊อสามารถเข้าใจได้ในแง่มุมมองของจริยศาสตร์แห่งความอาทร และการเข้าใจแบบนี้ให้ภาพของปรัชญาของขงจื๊อที่มีความสอดคล้องในตัวเอง ผู้เขียนเสนอว่า การเข้าใจขงจื๊อโดยผ่านกรอบของจริยศาสตร์ความอาทรเป็นทางเลือกที่น่าสนใจในการอ่านขงจื๊อ เพราะสามารถให้ภาพที่สอดคล้อง และสามารถให้แง่คิดใหม่ที่ไม่เคยมีผู้ให้ความสนใจมากนักมาก่อน บทความนี้พิจารณาความคิดทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อโดยอาศัยความคิดเรื่องวิญญาณเป็นจุดเริ่มต้น และพยายามตอบคำถามที่ว่า วิญญาณของขงจื๊อเป็นตัวตนสัมพันธ์ (relational self) หรือตัวตนเอกเทศ (autonomous self) หรือทั้งสอง หากเป็นทั้งสอง เราจะเข้าใจขงจื๊อได้อย่างไรให้ไม่ขัดแย้งในตัวเอง บทความนี้สรุปโดยกลับมาสู่ประเด็นหลักว่า การเข้าใจปรัชญาของขงจื๊อในกรอบของจริยศาสตร์แห่งความอาทรช่วยให้เราเข้าใจความคิดเรื่องตัวตนมนุษย์ (self) ของขงจื๊อได้ดีขึ้น เพราะจะช่วยให้เห็นปัญหาของการแบ่งขั้วแยกข้าง (binary assumption) ในการวิเคราะห์แบบปรัชญาตะวันตก

“มิใช่สิ่งนำยืนดีดอกหรือ ที่มีเพื่อนเดินทางมาจากแดนไกล?” (คัมภีร์ขงจื๊อ 1:2)

“แม้ไม่มีใครรู้จัก ก็ไม่หวั่นไหวทุกขหรือ มิใช่วิญญาณดอกหรือ?” (คัมภีร์ขงจื๊อ 1:3)

ปัญหาและข้อสมมติฐาน

บทความนี้มุ่งวิเคราะห์สองประการ คือ หนึ่ง ต้องการจะชี้ประเด็นเรื่องตัวตนในฐานะที่เป็นตัวตนสัมพันธ์ (relational self) และที่เป็นตัวตนเอกเทศ (autonomous self) ในคัมภีร์ขงจื๊อ¹ เพราะดู

* นิสิตระดับปริญญาโทบัณฑิต ปี 3 สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

¹ ในบทความนี้ ผู้เขียนใช้ คัมภีร์ขงจื๊อ ฉบับของ James Legge (trans.), *The Confucian Analects* (Hong Kong: Wei Tung Book Store, 1966). พร้อมกับได้เทียบเคียงกับฉบับของ Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Books,

เหมือนว่า ตั้งแต่คัมภีร์เล่มที่หนึ่งที่หนึ่งก็มียกเกี่ยวกับตัวตนทั้งสองความหมาย คือขงจื๊อพูดถึงความสำคัญของมิตรภาพ (ทั้งในแง่จริยธรรมและในแง่การแสวงหาความรู้ ซึ่งจะได้อธิบายโดยละเอียดต่อไป) ในขณะเดียวกัน ขงจื๊อก็ให้ภาพของวิญญาณที่มีความคงอยู่ได้โดยตัวเองอย่างน้อยก็ในระดับหนึ่ง วิญญาณของขงจื๊อไม่หวั่นไหวกับการสรรเสริญ หรือ การไม่ใส่ใจของผู้อื่น เพราะวิญญาณครองตนอยู่อย่างมั่นคงในวิถีของคุณธรรม และรู้ถึงคุณธรรมในตัวของตัวเอง เป็นเรื่องน่าสนใจอย่างยิ่งที่จะพิจารณามโนทัศน์เรื่องตัวตนทั้งสองแบบ เพราะในการมองครั้งแรกดูเหมือนว่าภาพของวิญญาณในฐานะที่อยู่ได้ด้วยตัวเอง (self-sufficient) และวิญญาณในฐานะที่จำเป็นต้องดำรงตนอยู่ท่ามกลางผู้อื่น² เป็นภาพที่ขัดกัน ปรากฏผู้เข้าถึงโลกของแบบของเพลโต ไม่จำเป็นต้องอยู่ในความสัมพันธ์กับใครเลยในการที่จะเข้าถึงโลกของแบบ เพราะความสามารถทางญาณวิทยาแบ่งอยู่ในความสามารถในการใช้เหตุผลซึ่งมีอยู่ในตัวมนุษย์อยู่แล้ว โลกตะวันตกคุ้นเคยกับความคิดเรื่องการดำรงอยู่ได้ด้วยตนเอง (autonomy) ในความหมายที่ว่า มนุษย์สามารถเข้าถึงความจริงแท้ได้ โดยไม่ต้องอาศัยสิ่งภายนอกที่ไม่แน่นอน (contingent) ดังนั้น การดำรงอยู่ได้ด้วยตนเองจึงมีนัยไปในทางตรงข้ามกับการพึ่งพิงโลกและมนุษย์คนอื่น แต่วิญญาณของขงจื๊อ ไม่ได้เป็นผู้ที่ “คิดโดยไม่เรียนรู้” (คัมภีร์ขงจื๊อ 2:15) และในระบบความคิดของขงจื๊อ การเรียนรู้ก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่อาศัยชุมชนมนุษย์ การพิจารณาความซับซ้อนของมโนทัศน์เรื่องวิญญาณในคัมภีร์ขงจื๊อทำให้เราเห็นว่า ความคิดแบบทวินิยม (binary assumption) เกี่ยวกับ “ตัวตนเอกเทศ” (autonomous self) และ “ตัวตนสัมพันธ์” (relational self) ไม่สามารถใช้ได้ในบริบทของความคิดขงจื๊อ

จุดมุ่งหมายอีกประการหนึ่งคือ ข้าพเจ้าพยายามจะมองขงจื๊อในมุมที่เป็นผู้รักมนุษย์ และมองความคิดของขงจื๊อว่าตั้งอยู่บนความรู้สึกลึกซึ้งในมนุษย์ มุมมองนี้เป็นหนึ่งในมุมมองนับไม่ถ้วนที่ผู้อ่านคัมภีร์ขงจื๊อจะมีได้ คนจำนวนมากมองขงจื๊อในแง่ที่เป็นผู้รักษายานบจารีต และเป็นผู้รักความเป็นระเบียบเรียบร้อยของสังคม ข้าพเจ้าต้องการที่จะตีความขงจื๊อในแง่ที่ต่างออกไป เพื่อให้เห็นว่าปรัชญาของขงจื๊อตั้งอยู่บนทัศนคติที่ยึดมั่นในความอ่อนโยนของมนุษย์ และขานบจารีตก็เป็นเพียงเครื่องมือที่ขงจื๊อมองว่าสามารถใช้เพื่อดึงเอาความอ่อนโยนของมนุษย์ออกมาได้เท่านั้น ข้าพเจ้าสนใจใช้คำว่า “น้ำใจ” ในหัวเรื่อง เพราะในการตีความของข้าพเจ้า ภาวะของวิญญาณไม่ได้เป็นภาวะของคนที่เป็นผู้เลิศในจริยธรรม คือไม่ทำผิดเลยในความหมายของนักเล่นหมากรุกที่ฝึกมาดีและเดินแต้มไม่ผิดพลาด แต่ข้าพเจ้ามองว่า

1998). ส่วนการอ้างอิงถึงคัมภีร์ขงจื๊อ บทที่ 1-8 ใช้สำนวนแปลของ สุวรรณา สถาอานันท์ (แปล), คัมภีร์ขงจื๊อ (เล่มที่ 1-8), เอกสารประกอบการสอนวิชาสัมมนาปรัชญาจีน ภาคการศึกษาที่ 1 ปีการศึกษา 2546 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ซึ่งแปลมาจากฉบับของ Legge โดยตัวเลขทั้งสองในวงเล็บบ่งถึงลำดับที่ของเล่ม (Book) และตัวบท (Chapter) ในคัมภีร์ขงจื๊อ ตามลำดับ

² ขงจื๊อกล่าวว่า ท่านไม่สามารถอยู่คนเดียว - แผลงได้ เพราะมนุษย์ต้องอยู่ในหมู่มนุษย์ (คัมภีร์ขงจื๊อ 18:6) ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป วิญญาณในที่นี้จึงไม่ใช่ผู้ที่อยู่ในสังคมได้ แต่เป็นผู้ที่จำเป็นต้องอยู่ในสังคม

วิญญาณของขงจื๊อคือคนที่ถูก ดัด ตะไบ สลัก และขัดเงา มาแล้ว เพื่อว่าคนๆ นั้นจะได้อ่อนโยนพอที่จะไม่ ยินดีในอาหารต่อหน้ามนุษย์คนอื่นที่กำลังไว้ทุกข์ และไม่ชักกล่อมในวันเดียวกับที่ร่ำไห้ในงานศพ ไม่เป็น ที่สงสัยเลยว่า มนุษยธรรม (เหวิน) เป็นพื้นฐานของจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ ดังนั้น เราจึงเข้าใจได้ว่า ผู้ที่ เป็นวิญญาณ ย่อมเป็นมนุษย์ผู้เปี่ยมด้วยมนุษยธรรมเป็นพื้นฐาน และมีการปฏิบัติตามขนบจารีต (หลี่) อย่างถูกต้องตามมา เหมือนสีที่แต่งแต้มมาที่หลังการปูลี้น (คัมภีร์ขงจื๊อ 8:1-3) ขงจื๊อกล่าวว่า “หาก บุคคลใดขาดซึ่งมนุษยธรรม เขามืออะไรที่จะเกี่ยวข้องกับขนบจารีตได้เล่า หากบุคคลใดขาดซึ่งมนุษยธรรม เขามืออะไรที่จะเกี่ยวข้องกับดนตรีได้เล่า ?” (คัมภีร์ขงจื๊อ 3:3) การโยงเอามนุษยธรรมเข้ากับดนตรี นอก จากจะเป็นการสื่อไปถึงการที่ดนตรีเป็นตัวแทนของความประสานสอดคล้องกันในสังคมแล้ว ยังอาจมอง ได้ว่าดนตรีมีนัยของความละเอียดประณีตของจิตใจ ความละเอียดประณีตของจิตใจนี้เกี่ยวโยงกับ มนุษยธรรมด้วย หากการวิเคราะห์ตรงนี้ถูกต้องก็หมายความว่า จริยศาสตร์ของขงจื๊อแยกไม่ออกจาก ความละเอียดละไมของจิตใจมนุษย์ วิญญาณของขงจื๊อจึงแตกต่างจากมนุษย์ผู้ใช้เหตุผล (rational being) ในจริยศาสตร์ตะวันตกกระแสนหลักอย่างจริยศาสตร์ของคานท์ (แม้ว่าวิญญาณจะรู้จักใช้เหตุผล) วิญญาณของขงจื๊อเป็นมนุษย์ผู้มีใจอันอ่อนโยน ขงจื๊อกล่าวว่า “อย่าบังคับกระทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่ตัวเราไม่ ต้องการ” (คัมภีร์ขงจื๊อ 15:23) นี่เป็นสิ่งที่ขงจื๊อสอนจื๊อกังว่าเป็นคำสอนที่ใช้ได้ชั่วชีวิต ในที่อื่นๆ ใน คัมภีร์ขงจื๊อก็มีที่พูดถึงการมีความรู้สึกร่วมกับผู้อื่น (empathy) อยู่หลายที่ ความสำคัญของการมีความรู้ สึกร่วมกับผู้อื่นในจริยศาสตร์แบบขงจื๊อนี้ทำให้เราเข้าใจว่า จริยศาสตร์แบบขงจื๊อไม่ได้มีนัยของการแยก อารมณ์ออกจากเหตุผล แต่จริยศาสตร์แบบขงจื๊อพยายามขัดเกลาอารมณ์ของคนให้เป็นไปอย่างถูกต้อง ทางจนกระทั่งความรู้สึกและสิ่งที่ถูกต้องเป็นไปในทางเดียวกันอย่างไม่ต้องบังคับ แล้วสิ่งที่ถูกต้องที่เป็น บรรทัดฐานในความคิดของขงจื๊อคืออะไร ก็กลับไปสู่สมมติฐานของข้าพเจ้าว่าจริยศาสตร์ของขงจื๊อตั้งอยู่ บนพื้นฐานของการรักมนุษย์และการยินดีในความอ่อนโยนของมนุษย์ ซึ่งจะได้กล่าวต่อไป

วิญญาณในความสัมพันธ์

อาจกล่าวได้ว่า ปรัชญาขงจื๊อ เป็นปรัชญาที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ความคิด ทางจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ มีจุดมุ่งหมายเพื่อรักษาความประสานสอดคล้องในหมู่มนุษย์ ข้าพเจ้าเสนอว่า ความคิดอันนี้สะท้อนอยู่ในอุดมคติเรื่องวิญญาณในสองลักษณะคือ หนึ่ง ในส่วนของการแสวงหาความรู้ วิญญาณแสวงหาความรู้จากอดีต ซึ่งนั่นหมายถึง วิญญาณอาศัยความรู้ที่ส่งสมมาจาก และส่งสมอยู่ใน ชุมชนมนุษย์ ความรู้ที่ทำให้คนเป็นวิญญาณไม่ได้เป็นความรู้ที่ผุดขึ้น (เหมือนความคิดเรื่องการตรัสรู้ใน พุทธศาสนา) หรือ เป็นความรู้ที่ใช้เหตุผลตรึงตรองเอา (เหมือนการใช้กระบวนการหาเหตุผลเพื่อแสวงหา ความจริงในยุค Enlightenment ของตะวันตก) และสอง วิญญาณ ไม่สามารถเป็นวิญญาณได้ถ้าไม่มีชุมชน หมายความว่า การเป็นคนดีของวิญญาณ ขึ้นอยู่กับการทำความดีในบริบทของความสัมพันธ์ วิญญาณ ไม่สามารถนั่งสมาธิเพื่อดับกิเลสและสร้างบารมีอยู่คนเดียว แต่วิญญาณแสดงความคิดของตน ผ่านทาง การทำดีต่อผู้อื่นตามลักษณะความสัมพันธ์ที่ถูกต้องที่ขงจื๊อได้แสดงไว้ ดังนั้น วิญญาณไม่สามารถอยู่

อย่างโดดเด่น ทั้งในทางจริยศาสตร์และในทางญาณวิทยา อาจารย์สุวรรณา สถาอานันท์ อธิบายถึงความคิดทางอภิปรัชญาที่รองรับจริยศาสตร์ความสัมพันธ์แบบขงจื๊อว่า

“ในบริบททางความคิดของขงจื๊อ การดำรงอยู่ของมนุษย์ (existence) เป็นรากฐานแห่งการแสวงหาความรู้ทางปรัชญา “การดำรงอยู่” ในที่นี้เป็นการดำรงอยู่อย่างเป็นรูปธรรมภายในเครือข่ายความสัมพันธ์ชุดใดชุดหนึ่งเสมอ การมองมนุษย์ว่าโดยพื้นฐานแล้ว แผ่ฝงอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ และอยู่ในจุดเชื่อมต่อทางกาลเวลาระหว่างอดีตกับอนาคต...ขงจื๊อ ปลุกฝังปรัชญา (การคิด) ไว้กับกระบวนการทางวัฒนธรรม ปรัชญาสำหรับขงจื๊อมิใช่การก้าวข้ามหรืออยู่เหนือวัฒนธรรมหรือการสร้างปฐมฐานคติ อันเป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการคิดอื่นทั้งหมด หรือการหาพื้นฐานสุดท้ายของความรู้ (ultimate foundation of knowledge) แต่เป็นกระบวนการคิดที่เกิดขึ้นภายในเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์”³

ความคิดพื้นฐานเชิงอภิปรัชญาที่มองว่าความเป็นมนุษย์แผ่ฝงอยู่ในความสัมพันธ์ทำให้ปรัชญาขงจื๊อไม่มุ่งที่จะแยกแยะ “ความเป็นมนุษย์” ออกจากบริบท นั่นมีนัยก็คือ ปรัชญาขงจื๊อไม่ได้พยายามทำให้มนุษย์หลีกเลี่ยงจากส่วนที่เป็นความไม่แน่นอน (contingencies) ที่อยู่ในชีวิตของมนุษย์ เช่น ข้าพเจ้าคิดว่าขงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธบทบาทของความรู้สึก ในการทำให้คนเป็นคนดี (เทียบกับจริยศาสตร์แนวพุทธที่พยายามหลีกเลี่ยงภาวะขึ้นลงไม่แน่นอนของอารมณ์ และจริยศาสตร์กระแสหลักตะวันตกที่พยายามทำให้การใช้เหตุผลอยู่เหนืออารมณ์เพื่อหาหลักเกณฑ์ที่เป็นสากล) ในทางตรงข้าม ขงจื๊อพยายามทำให้คน “มีความเป็นมนุษย์” (มนุษยธรรม - human-heartedness) ในความหมายที่มีความระแวดระวังต่อความรู้สึกของมนุษย์คนอื่น ขงจื๊อกล่าวถึงการเอาใจเขามาใส่ใจเรา ในคัมภีร์ขงจื๊อกล่าวถึงบุคคลผู้ที่มีมนุษยธรรมว่า บุคคลผู้นั้นมุ่งหวังสิ่งใดสำหรับตนเอง ก็ย่อมจะมีความหวังดีต่อผู้อื่นอย่างนั้นด้วย “เมื่อบุคคลแห่งมนุษยธรรมอันสมบูรณ์หวังจะได้ตำแหน่งเอง ก็ย่อมหาหนทางสนับสนุนคนอื่นด้วย เมื่อหวังที่จะเจริญก้าวหน้า ก็ย่อมหาทางช่วยให้ผู้อื่นก้าวหน้าด้วย” (คัมภีร์ขงจื๊อ 6:28)⁴ ในฉบับแปลของ อาจารย์สุวรรณา มีคำอธิบายข้อความตอนนี้อย่างน่าสนใจ คือพูดถึงความซื่อสัตย์ทางจริยธรรม (moral

³ สุวรรณา สถาอานันท์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543), หน้า 5-6.

⁴ ตรงกับอริสโตเติล (Aristotle) ที่พูดถึงลักษณะของมิตรภาพที่สมบูรณ์ว่า เราหวังอย่างไรสำหรับตัวเรา ก็ย่อมหวังอย่างเดียวกันสำหรับเพื่อน นี่เป็นเครื่องหมายแห่งมิตรภาพที่อยู่บนพื้นฐานของคุณธรรม โปรดดู Ross, W.D. (ed.). "Ethica Nicomachea," in *The Works Of Aristotle Volume IX* (London: Oxford University Press, 1966), 1171 b34.

intimacy)⁵ ว่าเป็นหนทางแห่งมนุษยธรรมในปรัชญาของขงจื๊อ ซึ่งหมายถึงว่า การทำดีไม่ใช่เรื่องส่วนตัวใน ความหมายที่เป็นเรื่องเฉพาะตัวที่เสริมขึ้นในตัวตนๆ เดียว แต่การทำความดีหมายถึง "การแสวงหาสิ่งที่ดี แก่ผู้อื่น" ข้าพเจ้าเห็นว่า การแสวงหาสิ่งที่ดีแก่ผู้อื่นในความคิดของขงจื๊อ ไม่ได้มีรากฐานมาจากหลัก เกณฑ์ภายนอก (เช่น หลักประโยชน์สุขของสำนักประโยชน์นิยม หรือ หลักกฎสากลของสำนัก Deontology) แต่มีรากฐานมาจากการที่ขงจื๊อมองว่าความเป็นมนุษย์เกิดขึ้นในความสัมพันธ์ และมนุษย์ เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะประการหนึ่งที่สะท้อนความคิดทางอภิปรัชญาอันนี้ นั่นคือ มนุษย์มีความ ละเมียดละไมของจิตใจ⁶ ดังนั้น ข้าพเจ้ามองว่า การหวังดีต่อผู้อื่นที่เป็นหนทางแห่งมนุษยธรรมนี้ วางอยู่ บนความคิดแบบมนุษย์ในฐานะภาวะสัมพันธ์ เราอาจตีความขงจื๊อในเรื่องนี้ได้เป็นสองทางคือ หนึ่ง ขงจื๊อพยายามทำให้สังคมดำรงอยู่ได้ เพราะความประสานสอดคล้องของสังคมเป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์ดำรง อยู่ได้ มนุษย์ไม่อาจอยู่กันคนละคนและแมลงได้ มนุษย์ต้องอยู่กับมนุษย์ สอง ขงจื๊อกำลังเตือนไปยังสาร์ตตะ ของมนุษย์ (ซึ่งสะท้อนการอยู่ในความสัมพันธ์) และให้คุณค่าทางจริยธรรมว่า มนุษย์ที่สมบูรณ์คือมนุษย์ ที่ถูกขัดเกลาแล้ว และได้พัฒนาไปในแนวทางที่ตรงกับสาร์ตตะของมนุษย์ *คัมภีร์ขงจื๊อ* กล่าวว่า "มีแต่ผู้ เปี่ยมมนุษยธรรมอย่างแท้จริงเท่านั้นที่รักหรือเกลียดผู้อื่นได้" (*คัมภีร์ขงจื๊อ* 4:3) ข้อที่น่าสนใจก็คือ ผู้ เปี่ยมมนุษยธรรมมีใจที่รักและเกลียดได้ อันที่จริงเรามองได้ว่า การรักและเกลียดนี้เป็นสิ่งจำเป็นสำหรับ มนุษยธรรมด้วยซ้ำเพราะ *การมีความรู้สึกที่สมควร* เป็นสิ่งจำเป็นในจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ (เช่น การโคก เสร้าอย่างจริงจังที่เป็นพื้นฐานของพิธีกรรมในการปลงศพ) อีกประการหนึ่งที่ควรพิจารณาก็คือ ขงจื๊อ มองว่าการรักและเกลียด เป็นไปได้ทั้งในทางที่ถูกและผิดจริยธรรม (ดังนั้น มีแต่ผู้เปี่ยมมนุษยธรรมเท่านั้น จึงรักและเกลียดได้ถูกต้อง) เรามาถึงคำถามที่สำคัญที่สุดคือคำถามที่ว่า ขงจื๊อใช้มาตรฐานอะไรมาวัด ความถูกและผิดของการรักและเกลียด ? หรืออีกนัยหนึ่ง ขงจื๊อใช้อะไรมาเป็นมาตรฐานวัดความถูกต้อง ทางจริยธรรม ? แน่นอนว่าคำตอบแรกคือ มนุษยธรรม (เหวิน) เพราะเหวินเป็นพื้นฐานของหลี่ แต่เหวินของ ขงจื๊อมาจากไหน ? ข้าพเจ้าเสนอว่า เหวินของขงจื๊อมาจากความคิดพื้นฐานทางอภิปรัชญาที่ว่ามนุษย์ เกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ และขงจื๊อให้คุณค่าให้แก่ลักษณะของมนุษย์ที่สะท้อนความคิดนี้ นั่น คือ ขงจื๊อให้คุณค่ากับความระมัดระวัง ความอ่อนโยน และความเอื้ออาทรระหว่างมนุษย์ การที่ขงจื๊อบอก ว่า มนุษย์ควรรักและเกลียดตามมนุษยธรรม ในความคิดของข้าพเจ้าหมายความว่า มนุษย์ควรรักและ เกลียดในแบบที่สะท้อนความเป็นผู้อ่อนโยนและอาทรต่อคนอื่น เราเห็นภาพของขงจื๊อที่สอนลูกศิษย์ใน เรื่องความกตัญญู: "พ่อแม่เป็นห่วงเป็นใยว่าลูกจะไม่สบาย" (*คัมภีร์ขงจื๊อ* 2:6) มีผู้ตีความคำพูดนี้ใน หลายรูปแบบ แต่ข้อที่เด่นที่สุดเกี่ยวกับคำพูดนี้ในความคิดของข้าพเจ้าก็คือ คำพูดนี้กระทบใจ ดังนั้น

⁵ สุวรรณ สตาฮานท์ (แปล), *คัมภีร์ขงจื๊อ*, เบงจอร์จของเล่มที่ 6 บทที่ 28.

⁶ ข้าพเจ้ามองว่า นี่อาจเป็นเหตุผลว่าทำไมเมื่อมีไฟไหม้โรงนา ขงจื๊อจึงถามถึงคน ไม่ถามถึงม้า (*คัมภีร์ ขงจื๊อ* 10:17) จริยศาสตร์ของขงจื๊อไม่รวมเอาสัตว์เข้าไว้ในอาณาเขตทางจริยธรรม เพราะจริยศาสตร์ของขงจื๊อ วางอยู่บนความคิดเรื่องการตอบสนองระหว่างมนุษย์ ซึ่งเน้นความระมัดระวังระหว่างกันและกันในหมู่มนุษย์ สัตว์ ไม่มีที่อยู่ในกระบวนการอันนี้

ข้าพเจ้ามองว่าขงจื๊อกำลังทำให้เกิดความรู้สึกบางอย่างในใจลูกศิษย์ นั่นคือ ความรู้สึกอ่อนและอาหารต่อผู้อื่น นี่เป็นกระบวนการของการอาหารต่อกันและกัน เมื่อมนุษย์มีความรู้สึกอันนี้ มนุษย์ย่อมรักและเกลียดได้อย่างถูกต้อง เพราะความรักและเกลียดไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่ตัวเอง แต่มีศูนย์กลางอยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองและผู้อื่น⁷ พึงระลึกเสมอว่า ความถูกต้องตามประเพณีและพิธีกรรม เป็นสิ่งที่ได้มาลงบนพื้น ในขณะที่ความรู้สึก (มนุษยธรรม - human-heartedness) เป็นสิ่งที่พื้นนั้นเอง เพราะฉะนั้น เราอาจกล่าวได้ว่า จริยศาสตร์แบบขงจื๊อมีความละเอียดละไมของจิตใจเป็นหลัก เนื่องจากจริยศาสตร์ของขงจื๊อมีพื้นฐานมาจากความคิดทางอภิปรัชญาที่มองมนุษย์ว่าเกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างกัน การเห็นอกเห็นใจ การให้ความเคารพในกาลเทศะที่ควร ต่อนบุคคลที่ควร ความกตัญญู การแสดงออกถึงความรู้สึกที่สมควร (ไม่มากนักเกินไป - เช่นในบทกลอนนกเปิดน้ำ, *คัมภีร์ขงจื๊อ* 3:20) เหล่านี้ล้วนเป็นการแสดงออกของการมีความรู้สึกที่ขัดเกลาลแล้วอย่างละเอียดประณีต กฎเกณฑ์แห่งขบจารีตเป็นการแปรความรู้สึกให้เป็นรูปธรรม เพื่อเป็นแนวทางสำหรับจะขัดเกลารุ่นต่อไป เป็นการสืบต่อความประณีตจากคนรุ่นหนึ่งไปสู่คนอีกรุ่นหนึ่ง ในแง่นี้ กระบวนการขัดเกลาลจิตใจไม่ใช่เป็นเรื่องส่วนตัว แต่เป็นเรื่องส่วนรวม (collective activity) เพราะมนุษย์ไม่อาจแยกออกจากความสัมพันธ์ มนุษย์ที่อยู่โดดเดี่ยวไม่อาจขัดเกลาลตัวเองได้ และมนุษย์ที่ขัดเกลาลตัวเองแล้วก็ไม่อาจที่จะไม่ดึงดูดผู้อื่น และขัดเกลาลผู้อื่นในสังคมต่อไป ขงจื๊อมองกระบวนการองงามทางจริยธรรมว่าตั้งอยู่บนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างคน ใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* กล่าวถึงดาวเหนือที่ดึงดูดดาวดวงอื่นๆ เข้ามาใกล้: "อาจารย์กล่าวว่า 'เจ้าผู้ปกครองโดยคุณธรรมอาจเปรียบได้กับดาวเหนือซึ่งอยู่กับที่ และบรรดาดาวทั้งปวงต่างมาห้อมล้อม' " (*คัมภีร์ขงจื๊อ* 2:1) และ "คุณธรรมจะไม่ถูกปล่อยให้อยินโดดเดี่ยว ผู้ใดปฏิบัติคุณธรรม ผู้นั้นจะมีเพื่อนบ้าน" (*คัมภีร์ขงจื๊อ* 4:24) พึงสังเกตว่าดาวเหนือไม่ได้เกิดมาอย่างโดดเดี่ยว และไม่ได้เกิดมาโดยไม่พึ่งคนอื่น แต่ดาวเหนือเกิดมาในเงื่อนไขของการกล่อมเกลาลจากชุมชน และดาวเหนือหนึ่งเองก็กล่อมเกลาลชุมชน เป็นกระบวนการของการกล่อมเกลาลบุคลิกภาพทางจริยธรรมร่วมกัน เหมือนเป็นวงศุริยางค์วงใหญ่ ในการพิจารณาความคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างคน เราอาจแยกมองได้เป็นสองทางคือ ในทางญาณวิทยาและในทางจริย

⁷ อาจมีข้อวิจารณ์เนื้อความตรงนี้ว่า ข้าพเจ้ากำลังแปล "การรักและเกลียดอย่างถูกต้อง" ว่าเป็นการรักและเกลียดในความหมายเชิงอารมณ์ความรู้สึก (sentimental) ในขณะที่ขงจื๊ออาจจะกำลังหมายถึง "ความรักและเกลียด" ในเชิงการตัดสินโดยใช้เหตุผล (cognitive judgement) คือเป็นการรักคนที่มีค่า (merit) สมควรให้รัก และเกลียดคนที่สมควรเกลียดก็ได้ แต่ข้าพเจ้ามองว่าการแบ่ง sentimental judgement กับ cognitive judgement แบบนี้ อาจใช้ไม่ได้ในบริบทของปรัชญาขงจื๊อ เพราะข้าพเจ้ามองว่า สำหรับขงจื๊อ ทั้งสองอย่างนี้ไปด้วยกัน ในความหมายที่ว่า 1) วิญญูชนมีความปรารถนาและมีความคิดที่ไปในทางเดียวกัน 2) ถึงแม้ในกรณีที่เราจะมองการรักและเกลียดอย่างถูกต้องว่าเป็นการตัดสินตามเหตุผล ไม่ใช่ตามอารมณ์ แต่เราก็จะกลับมาสู่จุดเดิมที่ว่า ผู้ที่ "สมควร" ถูกรัก คือผู้ที่มีน้ำใจอ่อนโยนต่อผู้อื่น (มี เหวิน) และผู้ที่เห็นถึงความอ่อนโยนนั้นได้ก็ต้องเป็นผู้ที่อ่อนโยนเองด้วย

ศาสตร์ โดยที่ทั้งญาณวิทยาและจริยศาสตร์แบบขงจื้อ วางอยู่บนรากฐานทางอภิปรัชญาที่มองว่ามนุษย์เกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ดังได้กล่าวแล้ว

วิญญาณ: มุมมองเชิงญาณวิทยา

ขงจื้อให้ความสำคัญกับการเรียนรู้เป็นพิเศษ บทความ "The Noble Man in the Analects" วิเคราะห์ว่ามีคุณธรรมสามข้อที่ทำให้คนเป็นวิญญาณ นั่นก็คือ มนุษยธรรม ขนบจารีต และการเรียนรู้ (humaneness, riteness and learning) ผู้เขียนกล่าวว่าคุณธรรมทั้งสามนี้เป็นคุณสมบัติหลักที่ขงจื้อมองว่าสำคัญยิ่งสำหรับวิญญาณ⁸ เราได้เห็นแล้วว่ามนุษยธรรมเกี่ยวกับการปฏิบัติขบจารีตอย่างไร และคุณสมบัติทั้งสองต่างสื่อถึงความเป็นตัวตนที่อยู่ในความสัมพันธ์กับผู้อื่นอย่างไร ในข้อที่เกี่ยวกับการเรียนรู้ ขงจื้อได้ทำให้การเรียนรู้แยกไม่ได้จากชุมชน เพราะการเรียนรู้ของขงจื้อไม่ใช่เป็นการคิดหาพื้นฐานแรกเริ่มแห่งความรู้ทั้งหมดเกี่ยวกับโลกภายนอก ดังที่ได้กล่าวแล้ว การเรียนรู้ของขงจื้อไม่เหมือนกับการหาความรู้ที่มุ่งตัดมนุษย์ออกจากบริบท เพื่อที่จะหาความรู้ที่เป็นสากล คงสยไม่ได้ แน่นนอน มันคงเพื่อเป็นฐานรากของความรู้อื่นๆ แต่กระบวนการเรียนรู้ของขงจื้อ เป็นกระบวนการศึกษาประวัติศาสตร์เพื่อดูว่าประวัติศาสตร์ของชุมชนมนุษย์มีความเป็นมาอย่างไร มีประเพณีพิธีกรรม (ซึ่งสื่อถึงระดับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในสังคม) อย่างไรบ้าง มีคำกล่าวจากคัมภีร์ขงจื้อที่เป็นที่แพร่หลายก็คือ "เราตามใจ" (คัมภีร์ขงจื้อ 3:14) การที่ขงจื้อตามราชวงศ์โจวก็เพราะว่า "ราชวงศ์โจวมีโอกาสนำความรู้จากสองราชวงศ์ก่อนหน้านั้น วัฒนธรรมช่างงดงามสมบูรณ์เสียนี้กระไร" (คัมภีร์ขงจื้อ 3:14) คำกล่าวในบทนี้มีนัยสำคัญคือ ขงจื้อให้ความสำคัญกับการสืบต่อ สืบทอด การเรียนรู้ ขงจื้อไม่ได้คิดว่ามนุษย์จะปลีกวิเวกไปค้นหาสัจธรรมได้เพราะ หนึ่ง คำถามที่ขงจื้อถาม เป็นคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างคน (เพราะมนุษย์เป็นอยู่ในความสัมพันธ์) ด้วยเจตนาข้อนี้ทำให้ขงจื้อไม่ออกไปหาความรู้นอกเหนือประวัติศาสตร์นอกเหนือความรู้ของชุมชน และ สอง เพราะขงจื้อไม่ได้มีสมมติฐานว่ามีตัวตนที่สามารถคิดอย่างเป็นอิสระนอกเหนือไปจากบริบททางประวัติศาสตร์ของตัวเองและของสังคมที่ตัวเองอยู่ได้ ถ้าคนเกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ ก็ไม่มีเหตุผลที่จะดึงตัวคนออกจากบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างเขากับคนอื่นและระหว่างเขากับประวัติศาสตร์เพื่อที่จะหาความรู้ ความคิดทางญาณวิทยาที่เรียกร้องให้มนุษย์แยกตัวตน "บริสุทธิ์" ออกจากบริบททางสังคม การเมือง ประวัติศาสตร์ และความสัมพันธ์ส่วนตัว เป็นความคิดที่มีพื้นฐานอยู่บนอภิปรัชญาที่มองว่าความเป็นตัวตนที่เป็นเอกเทศแห่งตน สามารถอยู่เหนือบริบทเฉพาะทั้งหมดได้ แต่อภิปรัชญาของขงจื้อไม่อนุญาตให้คิดเช่นนั้น ความคิดทางอภิปรัชญาแบบขงจื้อ นำไปสู่ความเข้าใจทางญาณวิทยาที่มุ่งแสวงหาความรู้ในชุมชน ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์

⁸ Wm. Theodore de Bary, "The Noble Man in the Analects," in *The Trouble with Confucianism* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), p. 36.

และในกระแสความสับสนของประวัติศาสตร์ ไม่แปลกใจเลยที่ขงจื๊อให้ความสำคัญกับการสืบค้นประวัติศาสตร์ และได้สร้างตัวแบบสังคมที่ดีขึ้นจากสิ่งที่ขงจื๊อคิดว่าราชวงศ์โจวเคยเป็น การที่ขงจื๊อมองพิธีกรรมว่าเป็นรากฐานของคุณธรรมก็สื่อความคิดเดียวกันนี้ คือขงจื๊อมองว่าพิธีกรรมเป็นการสื่อสารระหว่างมนุษย์ เป็นการตกลง (convention) ที่มนุษย์มีส่วนร่วม ขงจื๊อไม่ได้มองพิธีกรรมว่ามีความสำคัญในฐานะที่เป็นเป้าหมายสุดท้าย แต่ข้าพเจ้าคิดว่าสำหรับขงจื๊อแล้วพิธีกรรมมีความสำคัญ เพราะ 1) พิธีกรรมบ่งชี้ (signify) รูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ 2) พิธีกรรมเป็นสื่อที่ทำหน้าที่ส่งต่อความหมายจากชนรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง 3) พิธีกรรมและขนบ ทำให้สังคมมีบรรทัดฐานทางพฤติกรรม และบรรทัดฐานทางพฤติกรรมทำให้คนในสังคมสื่อความหมายร่วมกันได้ เมื่อมีการสื่อความหมายร่วมกันได้ คนในสังคมจึงคุยกันได้ การแสวงหาความรู้ในแบบของขงจื๊อ จึงมุ่งที่การเรียนรู้พิธีกรรมและประวัติศาสตร์ อันที่จริงแล้วสิ่งที่ขงจื๊อให้ความสำคัญก็คือ การแสวงหาความรู้จากชุมชนมนุษย์ โดยที่การศึกษาประวัติศาสตร์และพิธีกรรมเป็นเงื่อนไขที่ทำให้การแสวงหาความรู้จากชุมชนมนุษย์เป็นไปได้ เรายามาสู่คำถามที่สับสนกันว่า ความรู้หมายถึงอะไร หรืออีกนัยหนึ่ง อะไรเป็นสิ่งที่ขงจื๊อตามหาเมื่อขงจื๊อตามดูประวัติศาสตร์และพิธีกรรม ความรู้ประเภทใดที่ขงจื๊อพูดถึงเมื่อเขากล่าวถึงการเรียนรู้ ? อาร์เธอร์ ไรท์ (Arthur Wright) และเดนนิส ทวิตเชตต์ (Denis Twitchett) ตั้งข้อสังเกตว่า

“เป็นที่รู้มานานแล้วว่า การเรียนรู้เพียงอย่างเดียว ไม่ได้สร้างปราชญ์ ปราชญ์ผู้มีปัญญาและอิทธิพลต่อจิตใจผู้อื่นจนสามารถฟื้นฟูและรักษาคุณลักษณะที่ต้องการได้ บุคคลจะกลายเป็นปราชญ์ก็ต่อเมื่อมีการศึกษายาวนานและมีวินัยในตน อันหล่อเลี้ยงพัฒนามนุษยธรรม (humaneness) หรือความรัก ซึ่งจะทำให้ปราชญ์มีความรู้สึกร่วมอย่างลึกซึ้ง มีความเข้าใจในเพื่อนมนุษย์ มีความระแวดระวังต่อกระแสพลังต่างๆ ที่ทำงานสอดคล้องสมดุลกันอย่างละเอียดบรรจงในจักรวาล บุคคลเช่นว่านี้ หรือผู้ที่กำลังเข้าถึงภาวะเช่นว่านี้ จึงสามารถ ปกครองรัฐและนำความสงบสันติสู่โลกได้”⁹

แม้ความคิดเรื่อง “ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจเพื่อนมนุษย์อย่างลึกซึ้ง” อาจจะสื่อความหมาย “ระทดระทวย” (sentimental) อยู่บ้าง แต่ประเด็นที่น่าสนใจตรงนี้ก็ คือ ความคิดที่ว่า การเรียนรู้และการฝึกตนมีเป้าหมายอยู่ที่การพัฒนามนุษยธรรม ความรัก และการเห็นอกเห็นใจผู้อื่น สิ่งที่น่าสังเกตในกระบวนการหาความรู้ของขงจื๊อคือ ขงจื๊อไม่ได้พยายามนำมนุษย์กลับไปสู่สภาวะธรรมชาติ แล้วถามว่า

⁹ Arthur F. Wright and Denis Twitchett (eds.), *Confucian Personalities* (California: Stanford University Press, 1962), pp. 5-6.

สิ่งที่ควรคืออะไร สังคมที่ดีคืออะไร¹⁰ แต่ขงจื๊อเห็นว่าความรู้มาจากกระบวนการสืบสานสัมพันธ์กันในสังคม ข้าพเจ้าจึงคิดว่า ไรท์และทวิตเชดต์ จับตรงประเด็นสำคัญเมื่อเขาพูดว่าเป้าหมายของการเรียนรู้ของขงจื๊อคือการพัฒนามนุษยธรรมและความรัก เมื่อกระบวนการเรียนรู้ของขงจื๊อ (ตัด ตะไบ สลัก และขัดเงา) หมายถึงการสร้างมนุษยธรรมซึ่ง หมายถึง ความอ่อนโยนระว่างใจทางความรู้สึกศีลธรรมต่อมนุษย์คนอื่น ขงจื๊อจึงใส่คนไว้ในบริบทเสมอ เมื่อเราพิจารณาคคนในบริบทเท่านั้น เราจึงมีสัมพันธ์กับคนได้ เมื่อเรามีความเชื่อมโยงกับคนได้เท่านั้นเราจึงใส่ใจ (care) คนๆ นั้น จะเห็นว่า “มนุษย์คนอื่น” ที่อยู่ในจุดแรกเริ่ม (original position) ของฮอบส์ หรืออยู่เบื้องหน้าม่านแห่งความไม่รู้ (veil of ignorance) ของรอลส์ เป็นมนุษย์ไร้หน้า เหมือนหุ่นไม้ที่จะหมายถึงใครก็ได้ ไม่มีบริบทส่วนตัว เราไม่อาจใส่ใจต่อมนุษย์เหล่านั้น คำถามที่ถามได้จึงเป็นคำถามเรื่องความยุติธรรม แต่ขงจื๊อไม่ได้ถามเฉพาะเรื่องความยุติธรรม (แม้จะกล่าวถึงความยุติธรรม) ขงจื๊อถามเรื่องความรู้สึกกระว่างใจระหว่างคน ซึ่งความยุติธรรมเป็นการแสดงออกของความระว่างใจนั้น ดังนั้น เรากลับไปสู่ประเด็นเดิมที่ว่า เจริญ เป็นพื้นฐานที่สุดของระเบียบสังคมในความคิดของขงจื๊อ ความรู้ที่เป็นเป้าหมายของกระบวนการเรียนรู้แบบขงจื๊อ น่าจะเป็นความรู้ที่นำไปสู่ความเห็นอกเห็นใจ หรือ การเอาใจเขามาใส่ใจเรา เป็นการกล่อมเกล่าและสร้างตัวอย่าง คัมภีร์ขงจื๊อพูดถึงการที่วิญญูชนเป็นตัวอย่าง เป็นแรงดึงดูดให้คนเป็นคนดีหลายครั้ง เช่น

วิญญูชนดึงดูดมิตรสหายด้วยคุณธรรมที่ขัดเกลามาดีแล้ว ด้วยเหตุนี้ วิญญูชน
เกินหนุนมนุษยธรรมด้วย

(คัมภีร์ขงจื๊อ 12:23)

อาจารย์เคยอยากจะไปอยู่ท่ามกลางอนารยชนทั้งเก้าเผ่าในดินแดนยี่ทาง
ตะวันออก มีใครบางคนกล่าวกับอาจารย์ว่า “อาจารย์จะอย่างไรกับความหยาบ
คายของคนพวกนั้น” อาจารย์ตอบว่า “หากมีวิญญูชนไปใช้ชีวิตร่วมกับพวกเขา ยัง
จะมีความหยาบคายหลงเหลืออยู่ได้หรือ

(คัมภีร์ขงจื๊อ 9:14)

กระบวนการเรียนรู้มีนัยถึงกระบวนการกล่อมเกล่า มิตรภาพจึงเป็นเรื่องสำคัญ วิญญูชนของขงจื๊อ “ดึงดูดมิตรสหายด้วยคุณธรรมที่ขัดเกลามาแล้ว” ขงจื๊อไม่ได้ให้ความสำคัญกับกฎหมายเหนือกฎจารีต และไม่ได้ให้ความสำคัญกับกฎหมายเหนือความสัมพันธ์ในครอบครัว ดังเช่นตัวอย่างของนายคุงผู้ซื่อสัตย์ “บิดาจะปกป้องบุตร บุตรจะปกป้องบิดา นี่คือการซื่อสัตย์” (คัมภีร์ขงจื๊อ 13:18) เพราะว่า

¹⁰ โดย thought experiment แบบนักคิด contractarian ของตะวันตก ซึ่งเป็นกระบวนการ deduction กล่าวคือ ความรู้ว่าสิ่งที่ควรคืออะไร สังคมที่ดีคืออะไร สามารถทอนมาจากความรู้ว่าธรรมชาติดั้งเดิมของมนุษย์เป็นอย่างไรในสภาวะธรรมชาติ

กฎหมายไม่ทำให้เกิดกระบวนการเรียนรู้ ในขณะที่ชนบจารีต การได้อยู่ใกล้ชิด ได้เห็นตัวอย่างของดาวเหนือ (วิญญาณ) และการขัดเกลาซึ่งกันและกัน ทำให้เกิดกระบวนการเรียนรู้ ขงจื๊อมองว่ามนุษย์มีธรรมชาติที่จะเคลื่อนไปหาคุณธรรมอยู่แล้ว ดังเช่นที่กล่าวถึงอนารยชนที่จะต้องละความหยาบคายเมื่อได้เห็นวิญญาณว่าเป็นอย่างไร หรือเช่นที่กล่าวอุปมาว่าดาวอื่นๆ ย่อมมารายล้อมดาวเหนือ ผู้ปกครองรัฐจึงถามว่าการปกครองที่ดีเป็นอย่างไร ขงจื๊อตอบว่า “คนที่อยู่ใกล้พึงพอใจ คนที่อยู่ไกลถูกดึงดูดให้อยากมาอยู่ใกล้” (คัมภีร์ขงจื๊อ 13:16) ความคิดเรื่องตัวตน ในฐานะที่อยู่ในความสัมพันธ์กับผู้อื่น จึงแสดงออกผ่านความเข้าใจทางญาณวิทยาดังกล่าวนี้

วิญญาณ: มุมมองเชิงจริยศาสตร์

จริยศาสตร์แบบขงจื๊อ เป็นจริยศาสตร์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ กล่าวคือ คำถามที่จริยศาสตร์แบบขงจื๊อพยายามจะตอบคือคำถามที่ว่า มนุษย์ควรจะมีความสัมพันธ์ต่อกันอย่างไร (เทียบกับคำถามทางจริยศาสตร์แบบพุทธ ที่มุ่งตอบคำถามเรื่องความทุกข์และการดับทุกข์ หรือจริยศาสตร์แบบเต๋า ที่มุ่งตอบคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และธรรมชาติ) เพราะมนุษย์เกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ คำถามเกี่ยวกับชีวิตที่ดี คือคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ที่ดี ข้าพเจ้าคิดว่าความคิดเช่นนี้กำหนดลักษณะของคำสอนทางจริยศาสตร์ของขงจื๊อ กล่าวคือ ประการที่หนึ่ง ทำให้ขงจื๊อให้ความสำคัญกับชนบจารีต การที่ขงจื๊อให้ความสำคัญกับชนบจารีตก็เพราะชนบจารีตสะท้อนรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างคนในสังคม หากคนในสังคมยอมรับจารีตร่วมกัน ก็เท่ากับว่าคนในสังคมยอมรับรูปแบบความสัมพันธ์ร่วมกัน และมีแต่คนที่ยอมรับรูปแบบความสัมพันธ์ร่วมกันเท่านั้นจึงจะมีความสัมพันธ์ที่ราบรื่นสอดคล้องกันได้ ประการที่สอง ทำให้ขงจื๊อให้ความสำคัญกับครอบครัว เพราะครอบครัวเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์ที่สำคัญที่สุดในชีวิตมนุษย์ ในความหมายที่ว่าครอบครัวเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์แรกที่จะกล่อมเกลาลหล่อหลอมและสอนให้มนุษย์มีความสัมพันธ์ไปในทางใดทางหนึ่ง ต่อมนุษย์คนอื่น อีกทั้งในความหมายที่ว่าครอบครัวเป็นความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดที่สุด อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวที่สุดของมนุษย์ ขงจื๊อมองว่าความสัมพันธ์ในเครือข่ายที่ใหญ่ขึ้นไป เช่น รัฐ เป็นภาพที่ขยายใหญ่ขึ้นของครอบครัว นี่อาจเป็นเหตุผลที่ขงจื๊อให้ความสำคัญกับความกตัญญู ในคัมภีร์ขงจื๊อมีกล่าวถึงความกตัญญูมากมาย เช่นในเล่มที่ 2 บทที่ 5-8 ขงจื๊ออธิบายเรื่องความกตัญญูในแง่มุมต่างๆ ตามจริตที่ต่างกันของลูกศิษย์ที่มาถาม ในเล่มที่ 4 บทที่ 17 ซึ่งเป็นข้อความที่น่าสนใจมาก ขงจื๊อกล่าวถึงการทดแทนบิดามารดา คำสอนของขงจื๊อตอนนี้แสดงให้เห็นทัศนคติในเรื่องความกตัญญูชัดเจน

อาจารย์กล่าวว่า “ในการรับใช้บิดามารดา บุตรอาจทดแทนท่านได้แต่ให้ทำอย่างสุภาพ เมื่อเห็นว่าบิดามารดาจะไม่ทำตามคำแนะนำ บุตรยังต้องแสดงความเคารพให้มากขึ้น แต่ไม่ละทิ้งเป้าหมายของตน หากแม้บิดามารดาลงโทษบุตร บุตรจะไม่ปริปากบ่น”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 4:17)

ข้อความในตอนนี้อาจมองได้ว่าขงจื๊อกำลังคำนึงถึงการรักษาความสอดคล้องของความสัมพันธ์ในครอบครัว จึงพยายามทำให้บุตรหลานปฏิบัติตามบรรทัดฐานในลักษณะที่ทำให้บิดามารดาเห็นคล้อยตามได้ดีที่สุด (นั่นคือการใช้ความอ่อนน้อมเอามาชนะใจ) แต่ในขณะเดียวกัน ข้อความตอนนี้ก็แสดงให้เห็นด้วยว่าการเคารพต่อผู้ควรเคารพ (ในที่นี้คือผู้ที่ “เป็นห่วงเป็นใยเมื่อเราไม่สบาย”) แม้ในโอกาสที่การเคารพนั้นเป็นไปโดยยาก (คือบุตรไม่ถูกรับฟังแล้วยังโดนลงโทษ) เป็นคุณธรรมของวิญญูชน และเราอาจคิดต่อได้ว่าการให้ความเคารพต่อผู้ควรเคารพเป็นคุณธรรมของวิญญูชน ก็เพราะมันแสดงความอ่อนโยนของจิตใจ หากบุตรมีความกระด้างต่อบิดามารดา เท่ากับแสดงว่าบุตรไม่มีความรู้สึกรำลึกในบุญคุณของบิดามารดา ซึ่งเป็นบุญคุณอันสำคัญ¹¹ ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ ขงจื๊ออาจกำลังบอกว่า ความเป็นผู้อ่อนโยนแสดงออกได้ในทางหนึ่งด้วยการเป็นผู้ที่สำนึกในความปรารถนาของผู้อื่นที่มีต่อตน และในความดีที่ผู้อื่นกระทำให้ก่อน การรู้สึกถึงความอ่อนโยนของผู้อื่นที่มีต่อเราเป็นมาตรวัดความอ่อนโยนในตัวเราเองด้วย และในความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดดังเช่นเครือญาติของครอบครัว ถ้าบุคคลไม่มีความอ่อนไหวต่อผู้ที่ใกล้ชิด (และง่ายที่จะรัก) คงจะเป็นเรื่องยากที่คนผู้นั้นจะมีความระมัดระวังไหวต่อผู้อื่นที่อยู่ไกลออกไป ข้อสังเกตที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งเกี่ยวกับเรื่องความสัมพันธ์บิดามารดากับบุตรใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* คือ ขงจื๊อจะใส่ใจที่วางภาระของการรักษาความสัมพันธ์นี้ไว้กับบุตรเป็นส่วนใหญ่ เพราะว่าในคัมภีร์พูดถึงความกตัญญู (หน้าที่ของลูก) มากกว่าที่จะพูดถึงเรื่องการเลี้ยงดูลูก (หน้าที่ของพ่อแม่) เราอาจมองว่า ที่เน้นเช่นนี้เพราะขงจื๊อเห็นว่าเป็นการง่ายที่พ่อแม่จะรักลูก มากกว่าที่ลูกจะกตัญญู ดังนั้น จึงต้องสอนลูกให้กตัญญู แต่ข้าพเจ้าคิดว่าเราอาจมองในอีกแง่หนึ่งได้ด้วยว่า ความกตัญญูต่อบิดามารดา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแบบของขงจื๊อ แสดงคุณธรรมอีกข้อหนึ่งคือ ความอ่อนน้อมถ่อมตนและการเคารพผู้ควรเคารพ (ผู้ควรเคารพเป็นเบื้องต้นก็คือบิดามารดา) *คัมภีร์ขงจื๊อ* กล่าวว่า

อาจารย์กล่าวว่า “เยาวชนเมื่ออยู่บ้านควรกตัญญู เมื่ออยู่ข้างนอกควรเคารพผู้อาวุโส ควรจริงใจและซื่อสัตย์ ควรเปี่ยมด้วยความรักต่อทุกคน เสริมสร้างไมตรีกับกัลยาณมิตร เมื่อได้ทำสิ่งเหล่านี้แล้ว เมื่อมีเวลาและโอกาส เขาพึงใช้เพื่อการศึกษาอักษรศาสตร์”

(*คัมภีร์ขงจื๊อ* 1:6)

ความตอนนี้น่าสนใจเพราะ ประการแรก มีการโยงความกตัญญูกับการรู้จักมอบความเคารพอย่างเหมาะสม มีการโยงเอาความสัมพันธ์ในบ้านกับความสัมพันธ์กับคนอื่นนอกบ้าน โดยที่ความกตัญญูในบ้านเป็นแบบของการให้ความเคารพต่อผู้ควรเคารพนอกบ้าน ประการที่สอง ขงจื๊อจัดลำดับความสำคัญว่า ความกตัญญู การให้ความเคารพ ความรัก ไมตรีจิตซึ่งสร้างมิตรภาพ มีความสำคัญมาก

¹¹ แท่นอนว่าขงจื๊อกำลังสันนิษฐานว่า บิดามารดามีความ เมตตา-ปรานี ต่อบุตร ข้อสันนิษฐานนี้ถูกต้องสำหรับทุกครอบครัวหรือไม่ ขอยกไว้ไม่พิจารณาในที่นี้

สำหรับเยาวชน และ “เมื่อมีเวลาและโอกาส” จึงศึกษาอักษรศาสตร์ เท่ากับเป็นการยืนยันว่า ขงจื๊อเห็นว่าคุณค่าสัมพันธในครอบครัวและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์มีความสำคัญมากเพียงไรในการอบรมกล่อมเกลานักคิด

อย่างไรก็ดี เราได้เห็นภาพว่าจริยศาสตร์แบบขงจื๊อให้ความสำคัญกับขนบจารีต และให้ความสำคัญกับครอบครัว เพราะว่าทั้งสองประการนี้เป็นรากฐานของความสัมพันธระหว่างมนุษย์ และความสัมพันธระหว่างมนุษย์คือปริบททางจริยธรรม (ethical domain) ในจริยศาสตร์แบบขงจื๊อหมายถึงว่าการที่มนุษย์จะทำความดีหรือชั่ว มนุษย์ย่อมทำความดีหรือชั่วในบริบทของความสัมพันธกับผู้อื่น ข้าพเจ้าเห็นว่าการทำดีในความหมายของขงจื๊อประกอบด้วย *ความรู้สึที่เหมาะสม* (เหริน) และ *การกระทำที่เหมาะสม* (หลี่) โดยที่เหรินเป็นพื้นฐานของหลี่ดังกล่าวก่อนแล้ว ทั้งความรู้สึที่เหมาะสมและการกระทำที่เหมาะสม ต่างกันไปตามกาลเทศะ และตามบุคคลที่เราเกี่ยวข้องกับผู้อื่นด้วย เราแสดงออกต่อลูกไม่เหมือนกับที่เราแสดงออกต่อพ่อแม่ เป็นต้น ดังนั้น การจะดูว่าการกระทำใดถูกหรือผิด ต้องพิจารณาว่าการกระทำนั้นเป็นการกระทำต่อผู้ใด ในบริบทใด การทำดีหรือชั่วไม่สามารถทำได้นอกบริบทของเครือข่ายความสัมพันธ์ คุณธรรมเช่น ความกตัญญู ความซื่อสัตย์ การอ่อนน้อมถ่อมตน แม้กระทั่งการรักในการเรียนรู้ ไม่สามารถเกิดขึ้นได้อย่างโดดเดี่ยว มนุษย์ต้องอาศัยมนุษย์คนอื่นเพื่อที่จะมีความสัมพันธ์อันจะเป็นที่ตั้งของความกตัญญู ความซื่อสัตย์ และอื่นๆ มนุษย์ที่เกิดและโตมาเองเหมือนเห็ดในความคิดของฮอบส์ ไม่อาจมีความกตัญญูได้ เพราะความกตัญญูต้องอาศัยการมีพ่อแม่ เช่นเดียวกับวิหาคความรู้แบบขงจื๊อ ที่ไม่อาจมีได้ในหมู่มนุษย์หนุ่มในจุดแรกเริ่มในการอภิเษกของรอลส์ จริยศาสตร์แบบขงจื๊อก็ไม่อาจมีได้ในหมู่มนุษย์ที่ไร้บริบท เพราะมนุษย์ที่ไม่ได้อยู่ในบริบทเฉพาะไม่อาจมีความสัมพันธ์กันได้ วิญญาณต้องแสดงความดีของตนต่อผู้อื่น ไม่อาจเป็นคนดีอยู่คนเดียวได้ เพราะดังที่กล่าวแล้วข้างต้นว่า จริยศาสตร์แบบขงจื๊อเริ่มต้นด้วยการถามว่าความสัมพันธ์ที่ดีเป็นอย่างไร และการกระทำอะไรที่จะนำไปสู่ความประสานสอดคล้องระหว่างมนุษย์

ความเที่ยงแห่งทาง

ประเด็นที่น่าสนใจหลังจากที่เราได้พิจารณาอุดมคติวิญญาณในแง่ที่อยู่ในบริบทความสัมพันธ์กับคนอื่นคือประเด็นที่ว่า วิญญาณดำรงความเป็นตัวของตัวเองไว้ได้อย่างไร วิญญาณ “เลือก” ได้อย่างไร และมีความคงเส้นคงวาในคุณธรรมของตนเองได้อย่างไร หรือจะกล่าวอีกนัยหนึ่ง วิญญาณมีลักษณะของการเป็นผู้เลือกกระทำการ (agency) การคงความเป็นตัวเองอยู่ได้ (integrity) การเป็นผู้ตัดสินชีวิตตัวเองหรือเป็นเอกเทศแห่งตน (autonomy) ได้อย่างไรภายใต้บริบทของความสัมพันธ? วิญญาณมีความพอเพียงในตนเอง (self-sufficiency) ได้หรือไม่? น่าสังเกตว่า ถึงแม้ขงจื๊อจะให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์และขนบจารีตที่สืบทอดกันมา และยืนยันว่าการเรียนรู้จะต้องกลับไปดูของเก่า แต่ปรัชญาของขงจื๊อก็มิใช่ปรัชญาที่มีลักษณะ อนุรักษ์นิยมในความหมายที่ว่ามุ่งจะรักษาความคงเดิมไว้โดยที่การรักษา

นั่นเป็นจะมีความหมายในตัวเอง สำหรับขงจื้อ การมองอดีตมีประโยชน์ เพราะทำให้เกิดความประสานสอดคล้องกันในปัจจุบัน อดีตสื่อ (imply) ความเชื่อมโยงระหว่างมนุษย์ข้ามกาลเวลา และแสดงถึงทัศนคติที่นอบน้อมถ่อมตนต่อผู้ที่มีความรู้ในอดีต (การเคารพผู้ควรเคารพนำไปสู่การเรียนรู้) ดังนั้น ขงจื้อไม่ได้ต้องการให้ดูอดีตเพราะมันเป็นอดีต แต่ต้องการให้ดูอดีต เพราะประโยชน์ต่างๆ เหล่านี้ ที่น่าสนใจคือ ขงจื้อให้ดูอดีต แต่ไม่ได้ให้ตามอดีตไปหมด (ซึ่งเป็นไปไม่ได้อยู่แล้ว เพราะอดีตของแต่ละราชวงศ์ก็ขัดกันเองด้วย เราไม่มีทางเดินตามอดีตโดยไม่เลือกได้เลย) หมายความว่า ในกระบวนการดูอดีต เราใช้ตัวตนบางอย่างเข้าไปดู และกระบวนการเรียนรู้ของเราเป็นความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนของเรา กับอดีต (เหมือนเป็นปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ เพียงแต่อยู่คนละสมัยกัน) เราลองมาพิจารณาความเป็นตัวตนและความสัมพันธ์ระหว่างคนในอีกแง่มุมหนึ่ง คือ ในแง่มุมของการขัดเกลาทางจริยธรรม ขงจื้อก็ไม่น่าจะกำลังมองว่าชุมชนมนุษย์เป็นบ้านหลอมอันใหญ่ ในความหมายที่ว่า ทุกๆ คนมีปฏิสัมพันธ์กันเปลี่ยนแปลงกัน หล่อหลอมกันและกัน โดยที่ไม่ได้มีเกณฑ์ตัดสินว่าผลของการหลอมนั้นจะออกมาดีหรือไม่ดี คือหลอมออกมาได้อย่างไรก็ถือเป็นผลรวมของทุกคน และถือว่าการรวมกันนั้นดีในตัวเอง ไม่ต้องบอกว่าสิ่งที่หลอมมาได้นั้นจะดีหรือไม่ แน่นอนว่าขงจื้อกังวลสนใจกับความดีและไม่ดี ควรและไม่ควร เหมาะสมและไม่เหมาะสม ดังนั้น ขงจื้อไม่อาจบอกว่าการหลอมนั้นดีในตัวเองโดยไม่ต้องดูผล ถ้าขงจื้อกำลังบอกเช่นนั้นก็คงไม่ต้องสอนลูกศิษย์ เพราะตามความเข้าใจแบบขงจื้อแต่ละคนก็มีปฏิสัมพันธ์กันอยู่แล้ว การหลอมดำเนินไปอยู่แล้ว ที่ขงจื้อต้องสอน ก็เพราะว่ามีการหลอมที่ดี และการหลอมที่ออกมาน่าจะไม่ดี ดังคำว่า

อาจารย์ไหยวกล่าวว่ “เมื่อตกลงทำตามหลักแห่งความถูกต้อง คำพูดก็ปฏิบัติได้ เมื่อมอบความเคารพให้แก่สิ่งที่เหมาะสม ความละเอียดและการสละประมาทก็ไม่ย่ำกรายมาไกล เมื่อเราฟังฟังบุคคลผู้ควรแก่ความสนิทสนม บุคคลเหล่านั้นก็อาจเป็นครูผู้ชี้แนะได้”

(คัมภีร์ขงจื้อ 1:13)

เพราะมี “สิ่งที่เหมาะแก่การเคารพ” จึงมีสิ่งที่ไม่เหมาะ เพราะมี “ผู้ควรแก่ความสนิทสนม” จึงมีผู้ที่ไม่ควร ประเด็นของขงจื้อคือการแยกแยะสิ่งที่เหมาะและควรออกจากสิ่งที่ไม่ใช่ กระบวนการเรียนรู้ของขงจื้อไม่ใช่เป็นไปตามน้ำ (หมายถึงไม่แยกแยะ) แต่เป็นไปอย่างระมัดระวังและจงใจ ดังนั้น ถึงแม้มีคำพูดในทำนองนี้

“มนุษย์ทุกคนมีคุณสมบัติบางข้อของเหวินและหวู่ในตัวเองอยู่แล้ว หากเช่นนั้น แปลว่า จะมีใครที่อาจารย์ของเราเรียนรู้ด้วยไม่ได้หรือ แต่แล้วจะเป็นไปได้ อย่างไม่ที่อาจารย์ของเราจะมีครูอยู่คนเดียว”

(คัมภีร์ขงจื้อ 19:22)

เราก็ไม่ควรคิดว่าขงจื๊อกำลังมองทุกคนว่าเป็นผู้ที่คู่ควรแก่การร่วมกระบวนการขัดเกลา**เท่ากัน** และเป็นผู้ที่เราจะเข้าไปสนิทสนมเพื่อเรียนรู้ด้วย**ได้เท่ากัน** ขงจื๊ออาจจะมองคนที่ไม่เรียนรู้ หรือคนที่ไม่มีความรู้ ว่าช่วยขัดเกลาให้เราไม่เป็นอย่างพวกเขา แต่การที่เราจะเห็นเช่นนั้นได้ เราก็ต้องใกล้ชิดกับผู้มีคุณธรรม ซึ่งจะขัดเกลาเราให้มีแนวโน้มเป็นผู้รักคุณธรรมเสียก่อน เราจึงเห็นผู้ไม่มีคุณธรรมว่าขาดคุณธรรมได้ ประเด็นตรงนี้คือ ปรัชญาของขงจื๊อ ถึงแม้เน้นที่ความสัมพันธ์ แต่เราจะเข้าใจอุดมคติสูงสุดของขงจื๊อไม่ได้เลยถ้าเราไม่เห็นความเป็นตัวตนที่เป็นต่างหากจากความสัมพันธ์ และเป็นผู้เลือกเอาตัวเองเข้าไปอยู่ในความสัมพันธ์ (ถ้าวิญญาณเขาเข้าไปอยู่ในความสัมพันธ์ที่ขัดเกลาเขากลายเป็นวิญญาณ แต่เข้าไปในความสัมพันธ์นั้นโดยบังเอิญหรือถูกบังคับเข้าไป และในที่สุดแล้ว เขาเป็นผลของการขัดเกลาออกมาอย่างเป็นทางการ) ความเป็นวิญญาณจะไม่ต่างอะไรกับไม้ชิ้นหนึ่งที่บังเอิญตกไปอยู่ในมือช่างดี) เราจะกล่าวถึงเรื่องนี้ต่อไป

ความเที่ยงในทางญาณวิทยา

บางครั้งปรัชญาของขงจื๊อถูกเรียกว่าเป็นปรัชญาประวัติศาสตร์ เพราะขงจื๊อให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์มาก เราอาจวิเคราะห์เรื่องนี้ออกมาได้ในหลายแง่มุม ทั้งในแง่ที่ขงจื๊อให้เข้าไปดูประวัติศาสตร์เพื่อเป็นการเชื่อมโยงความเป็นมนุษย์ผ่านกาลเวลา และในแง่ที่ขงจื๊อเห็นว่าประวัติศาสตร์เป็นตัวแบบที่จะให้เราเลือกเดินตามได้อย่างฉลาดเพราะเราได้เรียนรู้จากอดีต และในแง่ที่ว่าประวัติศาสตร์เป็นรากฐานที่คนในสังคมมีร่วมกัน เป็นวาทกรรมที่คนมีร่วมกัน (เช่นทุกคนรู้จักราชวงศ์โจว ราชวงศ์โจวเป็นวาทกรรมร่วมกันของสังคม ส่วนวาทกรรมอันนี้ตรงกับความเป็นจริงในสมัยราชวงศ์โจวหรือไม่ เป็นอีกเรื่องหนึ่ง) แต่ในขณะที่ขงจื๊อให้เราเข้าไปดูประวัติศาสตร์ และให้ "รักความรู้เก่า" ("ผู้รักความรู้เก่า เพื่อแสวงหาความรู้ใหม่ ผู้นั้นอาจเป็นครูผู้สอนคนอื่นได้", *คัมภีร์ขงจื๊อ* 2:11) ขงจื๊อเองก็บอกด้วยว่า ราชวงศ์โจว "วัฒนธรรมข้างดงงามสมบูรณ์เสียนี้กระไร เราตามโจว" ข้อความตรงนี้ให้ภาพของการที่วิญญาณ (ถ้าเราจะดูว่าขงจื๊อเป็นตัวอย่างของวิญญาณ) เป็นผู้เลือกที่จะตามโจว และที่เลือกดังนั้นก็เพราะเห็นถึงความงามพร้อมของราชวงศ์โจว แสดงให้เห็นว่าวิญญาณ ดูอดีต และครุ่นคิดพิจารณา *ด้วยตัวเอง* ว่าอดีตส่วนใดที่ควรนำมาใช้ และควรนำมาใช้อย่างไร การจะดูได้ว่าส่วนใดควรนำมาใช้และส่วนใดไม่ควร เราต้องมีเป้าหมายก่อนว่าความดีสุดท้ายคืออะไร เราจึงจะตัดสินใจได้ว่าอะไรจะนำไปสู่ความดีนั้น ดังนั้นตรงจุดนี้เราได้ข้อสรุปว่า ประการแรก วิญญาณเป็นผู้เลือก (จากอดีต) ประการที่สอง วิญญาณเลือกได้ เพราะมีจิตสำนึกที่จะพิจารณาสิ่งที่จะเลือก หมายความว่า จิตสำนึกต้องไม่มาจากอดีตที่จะเลือก แต่ต้องมาจากที่อื่น (อาจเป็นตัวตนแก่นแท้ของวิญญาณเอง หรือเป็นตัวตนที่หลอมมาจากที่อื่น) เพราะถ้าตัวตนที่จะเลือกอดีตมาจากอดีต คำว่า "เลือก" ก็ไม่มีความหมาย ประการที่สาม วิญญาณต้องมีมาตรฐานบางอย่างที่เป็นตัววัดว่าจะเลือกอะไร มาตรฐานอันนี้ต้องมาจากวิสัยทัศน์ที่มองว่าความดีสุดท้ายคืออะไร ทั้งมาตรฐานและทั้งอุดมคติเกี่ยวกับความดีสุดท้ายก็ต้องไม่ได้มาจากอดีต ด้วยเหตุผลเดียวกับข้อ

สอง เพราะถ้าเกณฑ์ที่ใช้เลือกอดีตมาจากอดีต การเลือกก็เหมือนกับเป็นการโยนลูกเต๋าที่ถ่วง คือโยนอย่างไรก็ได้ผลเหมือนที่ถ่วงเอาไว้ก่อนหน้านี้แล้ว

นี่หมายความว่า การ "ตามใจ" ของขงจื๊อ ต้องไม่ได้มาจากใจ ขงจื๊อต้องเอาตัวตนบางอย่างมาเป็นผู้เลือก และเอาเกณฑ์บางอย่างมาตัดสิน ทั้งตัวตนและเกณฑ์นี้ต้องเป็นต่างหากจากใจ แล้วเกณฑ์และตัวตนของขงจื๊อมาจากไหน? เช่นเดียวกับการเลือกคบเพื่อนและเคารพผู้ควรเคารพ ซึ่งสื่อกันว่าเราควรเลือกเอาตัวเองเข้าไปอยู่ในกระบวนการหล่อหลอมร่วมกันกับมนุษย์บางคนมากกว่าคนอื่น ขงจื๊อกำลังบอกว่า ในแง่หนึ่ง ความเป็นตัวตนของมนุษย์เกิดและเป็นอยู่ในความสัมพันธ์ และเติบโตมาในกระบวนการหล่อหลอมร่วมกันกับคนอื่น แต่ในขณะเดียวกัน คนเราก็เลือกกระบวนการหล่อหลอมนี้ได้ด้วย คือถ้าเราอยู่ในสิ่งแวดล้อม เราก็อาจกลายเป็นวิญญูชนได้ด้วย ขงจื๊อจึงเห็นว่ามนุษย์ควรเลือกอยู่ในที่ๆ มีวิญญูชนอยู่ ไม่ใช่อยู่ในที่ๆ แล้งวิญญูชน แสดงให้เห็นพลวัตของตัวตนที่เป็นภาวะสัมพันธ์ และที่เป็นเอกเทศ คือเป็นผู้ที่เป็นผู้ที่มีความเห็นเที่ยงตรง เลือกได้ว่าจะเอาตัวเองไปอยู่ตรงไหน แต่ผู้ที่มีความเห็นเที่ยงตรงนี้ไม่ได้เกิดมามีความเห็นเที่ยงตรงเลย การจะมีความเห็นเที่ยงตรงได้ต้องมาจากกระบวนการขัดเกลาที่คนๆ นั้นมีส่วนร่วมผู้อื่น ทั้งจากอดีตและปัจจุบัน ความคิดตรงนี้มีนัยว่าถึงแม้ว่ามนุษย์เกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ แต่มนุษย์ก็มีเอกเทศแห่งตนที่จะเลือกและพิจารณาความสัมพันธ์นั้น มนุษย์รู้ว่าคุณธรรมเป็นอย่างไร และความสัมพันธ์ไหนจะนำไปสู่คุณธรรมนั้น ดังได้กล่าวแล้วว่า ความรู้ในแบบของขงจื๊อไม่ใช่ "ความรู้บริสุทธิ์" ตามแบบตะวันตก (ในความหมายที่ลอยตัวอยู่เหนือบริบทเฉพาะ) แต่ในขณะเดียวกัน ความรู้ของขงจื๊อก็ไม่ได้ถูกกำหนดอย่างสมบูรณ์โดยบริบท เพราะมนุษย์สามารถวิพากษ์บริบทของตนเองได้ มนุษย์สามารถวิเคราะห์และวิพากษ์ประวัติศาสตร์พิจารณาแล้วจึงเลือกบางช่วงของประวัติศาสตร์มาใช้ ดังนั้น ความคิดเรื่องการหาความรู้จากประวัติศาสตร์ของขงจื๊อจึงมีนัยที่ซับซ้อนเกี่ยวกับภาวะเอกเทศแห่งตนของมนุษย์ และการอยู่ในบริบทเฉพาะของมนุษย์ชวนให้เราคิดต่อไปว่า พื้นที่ที่อยู่ระหว่างตัวตนดั้งเดิมซึ่งอยู่เหนือบริบทกับตัวตนที่เป็นภาวะสัมพันธ์ ซึ่งเป็นผลผลิตของกระบวนการกล่อมเกลายของสังคมมีได้หรือไม่ ถ้ามีได้เราจะพูดถึงพื้นที่ตรงนี้ได้อย่างไร ดูเหมือนกระบวนการเรียนรู้ของขงจื๊อบังคับไปที่พื้นที่ตรงนี้ แต่ขงจื๊อไม่ได้เอ่ยไว้ชัดเจนว่า ตัวตนที่อยู่ในกระบวนการของการเรียนรู้เป็นอย่างไรกันแน่ ขงจื๊อเพียงแต่สื่อกันว่าตัวตนนี้ไม่ได้เป็นต่างหากจากกระบวนการหล่อหลอมของสังคม แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นตัวตนที่วิพากษ์สังคม และสามารถแยกแยะความดีออกจากความชั่วได้โดยไม่ได้พึ่งขนบธรรมเนียมอย่างเดียว ทั้งนี้เพราะวิญญูชนทำตามธรรมเนียม เนื่องจากธรรมเนียมเป็นสิ่งที่ดี ไม่ได้เห็นสิ่งหนึ่งดี เพียงเพราะว่ามันเป็นธรรมเนียมที่เคยปฏิบัติกันมา

เป็นไปได้ว่า เมื่อขงจื๊อพูดถึงตัวตนที่ทำหน้าที่แยกแยะความดีออกจากความชั่ว และเลือก "ตามใจ" ขงจื๊อกำลังพูดถึงตัวตนที่เป็นผลของปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนในบริบทเฉพาะของชีวิตคนๆ นั้น ขงจื๊อไม่ได้พยายามกลับไปหาตัวตนบริสุทธิ์ แต่ขงจื๊อกำลังพูดถึงตัวตนที่เป็นเหมือนผ้าห่มที่ทำมาจากผ้าผืนเล็กๆ เย็บติดกันให้เข้าลวดลายสวยงามเป็นผืนใหญ่ ในแต่ละตารางเล็กๆ เป็นร่องรอยของเพื่อนที่เรารัก วิญญูชนที่เคยสนทนากับ บิดามารดา บรรพบุรุษ ประวัติศาสตร์ราชวงศ์ ตำราที่เคยอ่าน สถานภาพทาง

เศรษฐกิจ สังคม การเมืองของตน บรรดาผู้คนที่เราเคยพบ และสิ่งที่เกิดในชีวิตเราทั้งร่องรอยที่ประกอบกันขึ้นเป็นตัวตนของเรา ดังนั้น ภาพตัวตนอันนี้เมื่อไปอยู่ในกระบวนการเรียนรู้กับผู้อื่นจะมีทั้งสภาวะเอกเทศ¹² และเป็นภาวะสัมพันธ์กับผู้อื่นด้วยในแง่ที่ว่าเมื่อเราปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น ผืนผ้าเล็กๆ ที่ประกอบเป็นผืนผ้าใหญ่คือตัวเรา ก็ทิ้งรอยไว้เป็นตารางหนึ่งในผืนผ้าที่เป็นผู้อื่น และผืนผ้าใหญ่ที่เป็นผู้อื่นก็ทิ้งรอยเติมไว้ให้เราเช่นกัน ภาวะเอกเทศที่มีน้อยอยู่ในความคิดของขงจื้อ จึงไม่ใช่เป็นภาวะเอกเทศที่อยู่นอกเหนือความสัมพันธ์ แต่เป็นภาวะเอกเทศที่เกิดและเป็นอยู่ในความสัมพันธ์ ดังนั้น เมื่อพิจารณาดูแล้วจะเห็นว่าการที่ความคิดเรื่องการคิดวิพากษ์ (critical thinking) ในกระบวนการเรียนรู้จากประวัติศาสตร์และเรียนรู้ร่วมกับผู้อื่น ดูเหมือนจะแสดงว่ามีความไม่ลงรอยกันเองในความคิดของขงจื้อ¹³ ที่จริงแล้วความไม่ลงรอยกันเองเกิดเพราะเราไปคิดไว้ก่อนว่าภาวะเอกเทศของมนุษย์ จะหมายถึงภาวะเอกเทศในแบบตะวันตกเท่านั้น กล่าวคือ เรามีความคิดทวินิยม (binary assumption) ว่า "ตัวตน" เป็นคนละข้างกับ "ผู้อื่น" และภาวะสัมพันธ์กับภาวะเอกเทศต้องเป็นคนละข้างกัน คือจะมีภาวะสัมพันธ์ที่มีลักษณะเอกเทศด้วยไม่ได้ แต่ขงจื้ออาจกำลังบอกว่าภาวะสัมพันธ์ที่ประกอบขึ้นจากผืนผ้าเล็กๆ ซึ่งรวมแล้วเป็นตัวเรา มีลักษณะเฉพาะที่เป็นตัวของเรา ไม่เหมือนคนอื่น และผืนผ้าที่เป็นตัวเราที่มีความสามารถที่จะมีการคิดเชิงวิพากษ์ได้ โดยที่การคิดเชิงวิพากษ์นี้ไม่ได้หมายถึงความคิดบริสุทธิ์ที่อยู่เหนือบริบท แต่เป็นความคิดวิพากษ์ที่หล่อหลอมมาจากแต่ละประสบการณ์ในชีวิตของเรา เนื่องจากประสบการณ์ของแต่ละคนไม่เหมือนกัน ผืนผ้าเล็กๆ ที่ร้อยเรียงกันเป็นผืนผ้าใหญ่ก็ไม่เหมือนกัน ดังนั้น จึงเป็นสิ่งที่น่ายินดี "ที่มีมิตรเดินทางมาจากแดนไกล" ถ้าขงจื้อกำลังพูดถึงความคิดวิพากษ์แบบใช้เหตุผลบริสุทธิ์ (อย่างค่านที่ลดทอนคนทุกคนให้เป็นเสมือนคนๆ เดียวในการใช้เหตุผล) การควบคุมมิตรก็คงไม่มีความสำคัญในทางการตัดสินใจทางจริยธรรม เพราะเราคิดแทนคนทุกคนในโลกได้อยู่แล้ว แต่ที่การควบคุมมิตรมีความสำคัญ (ซึ่งข้าพเจ้าเสนอว่ามันมีความสำคัญในทางญาณวิทยาเท่าๆ กับในทางจริยศาสตร์) ก็เพราะการคิดวิพากษ์ของแต่ละคนวางอยู่บนรากฐานของประสบการณ์ของคนๆ นั้น ดังนั้น จึงทำให้เราคิดแทนกันไม่ได้ และจึงทำให้ประสบการณ์เฉพาะของแต่ละคน เป็นตัวทำให้คนอื่นๆ รุ่มรวยขึ้น ขงจื้อจึงเห็นว่า เราเรียนรู้ได้จากทุกคน แต่เราควรใกล้ชิดกับวิญญาณให้มากที่สุด เพราะเราเลือกได้ที่จะรับเอาผืนผ้าเล็กๆ ผืนใดเข้ามาเพิ่มในผืนผ้าใหญ่

การมองภาวะเอกเทศและภาวะสัมพันธ์ระหว่างกันนี้ทำให้เราเข้าใจได้ว่า วิญญาณเรียนรู้จากประวัติศาสตร์ ในขณะเดียวกันก็วิพากษ์ประวัติศาสตร์ได้อย่างไร วิญญาณเรียนรู้จากผู้อื่น ในขณะเดียวกันก็รู้จักแยกแยะผู้อื่นได้อย่างไร ขงจื้อให้ภาพของวิญญาณที่มีความคงเส้นคงวา รู้ดีชั่ว แยกแยะถูกผิด

¹² ในความหมายที่ว่า มีลักษณะเฉพาะของตัวเอง ที่ทำให้เราตัดสินใจทางจริยธรรมได้ เห็นได้ว่าอะไรถูกอะไรผิด เพียงแต่ autonomy นี้ไม่ได้เกิดมาจากการใช้เหตุผลที่อยู่เหนือบริบท แต่เป็นผลรวมจากประสบการณ์เฉพาะของเรา

¹³ เพราะสำนวน "autonomous thinking subject" ในขณะที่บอกว่าตัวตนทางญาณวิทยาของมนุษย์เป็น relational self

เท่ากับเป็นการสอนนัยว่า มีความเที่ยงอยู่ในวิญญาณ คือการเห็นว่าจะอะไรคืออะไรของวิญญาณไม่ได้ไหลไปตามสถานการณ์ แต่มีตัวตนที่เที่ยงตรงคอยตัดสินใจ เพียงแต่ว่าหากเราเข้าใจตัวตนนี้ว่าเป็นตัวตนที่เป็นเอกเทศในแง่ที่แยกเด็ดขาดจากผู้อื่นในแง่มุมแบบยุคแสงสว่างแห่งภูมิปัญญา (Enlightenment) อย่างในโลกตะวันตก เราจะไม่เข้าใจได้เลยว่า ภาพภาวะเอกกับภาวะสัมพันธ์ของขงจื๊อ ประสานกันได้อย่างไร

ความเที่ยงในทางจริยศาสตร์

ขงจื๊อกล่าวว่า

“มีข้าวหยาบและน้ำเปล่าไว้กินดื่ม มีแขนเท้าเป็นหมอนหนุน เราก็ยังเป็นผู้
ความมั่งคั่งและเกียรติยศที่ได้มาโดยไม่ชอบธรรมเป็นเหมือนเมฆที่ล่องลอยไปมา
สำหรับเรา”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 7:15)

“ผู้มีปัญญาชื่นชมในสายน้ำ ผู้เปี่ยมมนุษยธรรมชื่นชมในขุนเขา ผู้มีปัญญา
ไม่อยู่นิ่งเฉย ผู้เปี่ยมมนุษยธรรมอายุยืน”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 6:21)

เราเห็นภาพของวิญญาณที่ความอึดใจในชีวิตไม่ได้มาจากวัตถุนานอก หรือมาจากการยอมรับของสังคม แต่เป็นความยินดีในคุณธรรมของตัวเอง ในแง่นี้วิญญาณมีความคงตัวอยู่ได้เอง ไม่ต้องอาศัยโลกภายนอก เป็นดาวเหนือซึ่ง “อยู่กับที่ และบรรดาดาวทั้งปวงต่างมาห้อมล้อม” (คัมภีร์ขงจื๊อ 2:1) วิญญาณคือผู้ที่มีความคงเส้นคงวาในทางบุคลิกภาพ ไม่โอนอ่อนไปตามสภาวะแวดล้อม มีแต่ผู้ที่ยังไม่เป็นวิญญาณเท่านั้นที่จะเปลี่ยนตามผู้ที่เป็นวิญญาณ แต่วิญญาณจะไม่ถูกกระทบกระเทือนโดยผู้ที่มีคุณธรรมด้อยกว่า ดังนั้น เราจะเห็นว่าภาวะสัมพันธ์ของขงจื๊อ นอกจากจะสามารถดำรงสภาพแห่งตนได้ในทางญาณวิทยาแล้ว ยังมีความเข้มแข็งอยู่ตัวในทางจริยธรรมอีกด้วย ความคิดตรงนี้น่าสนใจ เพราะการที่มนุษย์อยู่ในความสัมพันธ์ เท่ากับว่ามนุษย์ต้องเผชิญกับความไม่แน่นอนต่างๆ มากมาย ตั้งแต่เล่มที่ 1 บทที่ 1 ขงจื๊อพูดถึงมิตรภาพ แต่มิตรภาพก็เป็นของหายาก นอกจากนั้นยังเป็นของที่หลุดลอยไปได้ เช่นเดียวกับของมีค่าอื่นๆ ในชีวิต ชีวิตคนเรามีความเสี่ยงมากมาย และมีเรื่องราวมากมายเหลือเกินที่ขึ้นอยู่กับสิ่งที่ยอยู่นอกการควบคุมของเรา เหยียนหุยเป็นคนยากจน ขงจื๊อเป็นคนไม่มีโชคในการรับราชการ เรื่องเหล่านี้ล้วนเป็นสิ่งที่วิญญาณต้องประสบเช่นเดียวกับคนอื่นๆ แล้ววิญญาณต่างกับคนอื่นๆ อย่างไรในแง่มุมนี้? วิญญาณต่างออกไปเพราะโชคและสิ่งภายนอกที่โชคนำมาไม่สามารถทำให้วิญญาณเป็นคนชั่วได้ โชคจะมีผลต่อสิ่งภายนอกได้ทั้งหมด แต่วิญญาณมีความเข้มแข็งที่มาจากภายในที่โชคและสังคมทำอะไรไม่ได้ ข้าพเจ้าเสนอว่าความมั่นคงในน้ำใจของวิญญาณในความคิดของขงจื๊อ ไม่ได้มีลักษณะเหมือนกับการวางเฉยปล่อยวางของผู้บรรลุธรรมในพุทธศาสนา ที่ไม่หวั่นไหวเพราะไม่มีกิเลสอันทำให้หวั่นไหว แต่ข้าพเจ้าคิดว่า วิญญาณของขงจื๊อไม่ใช่เป็นผู้ไม่หวั่นไหว แต่เป็นผู้ที่แม้เมื่อมีความหวั่นไหวก็ไม่อาจทำให้

เขาจะไปจากความดี เนื่องจากเขามีความรักมนุษย์มากพอที่จะไม่ทำความชั่ว ข้าพเจ้าคิดว่า ถึงแม้ขงจื้อบางครั้งจะให้ภาพของวิญญูชนว่าเป็นผู้มีความสุขในตัวเอง แต่ขงจื้อไม่ได้หมายความว่า ความเป็นวิญญูชนจะทำให้คนมีลักษณะเพียงพอในตัวเองในทางอารมณ์ ข้าพเจ้าคิดว่าขงจื้อพยายามจะบอกว่าวิญญูชนมีความมั่นคงในตนเองในแง่ที่เขาจะไม่ทำชั่ว และไม่มี ความปรารถนาจะทำชั่ว แต่ไม่ใช่ไม่ โศกเศร้า หรือไม่ถูกกระทบในทางอารมณ์ ในทางตรงข้าม ข้าพเจ้ามองว่า วิญญูชนของขงจื้อที่มีการกล่อมเกล่าให้เป็นผู้อ่อนโยน และใช้ความเป็นผู้อ่อนโยนนี้เป็นรากฐานของการเป็นคนดี ย่อมไม่ใช่เป็นผู้ที่ไม่มีความรู้สึกอ่อนไหว มีตัวอย่างว่าขงจื้อทำให้ให้กับเหยียนหุยมากมายจนเป็นที่ประหลาดใจของศิษย์บางคน

เมื่อเหยียนหุยตาย อาจารย์จึงให้คร่ำครวญ ศิษย์บางคนกล่าวว่า
“อาจารย์โศกเศร้าเกินควรหรือไม่” ขงจื้อตอบว่า “หากเราไม่คร่ำครวญให้เหยียน
หุย จะให้เราคร่ำครวญให้ใคร”

(คัมภีร์ขงจื้อ 11:9)

ในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างศิษย์รักกับอาจารย์ หากขงจื้อไม่มีความรู้สึกอาลัย และเจ็บปวดกับการสูญเสีย ก็เท่ากับว่าขงจื้อออกจะมีใจที่กระด้างเกินไป ข้าพเจ้ามองว่า ไม่ใช่แต่เพียงว่าวิญญูชนจะมีความอาลัยได้เท่านั้น แต่ว่าความอาลัยเมื่อสมควร ยังเป็นความรู้สึกที่วิญญูชนจำเป็นต้องมีอีกด้วย เช่นในกรณีที่ขงจื้อกล่าวถึงความรู้สึกอาลัยในงานศพ และในกรณีที่ขงจื้อกล่าวแก่ศิษย์ว่าหากไม่มีความอาลัยไม่ควรไว้อาลัยแก่บิดามารดาเป็นเวลาสามปี เพราะความอาลัยเป็นเครื่องแสดงความเป็นผู้มีใจอ่อนโยน วิญญูชนของขงจื้อไม่ใช่ผู้ที่คลั่งลมกระทบไม่ได้ แต่เป็นผู้ที่ไม่ยอมทำชั่วแม้เมื่อถูกกระทบ มีบางคนอาจมองว่า เหตุที่วิญญูชนไม่ทำชั่วเมื่อถูกกระทบเพราะว่าวิญญูชนมีความเข้มแข็ง แต่ข้าพเจ้ามองว่าความเข้มแข็งของวิญญูชนมาจากความเป็นผู้อ่อนโยนต่อความรู้สึกของผู้อื่น อันเกิดจากการเป็นผู้อ่อนโยนต่อความรู้สึกของตัวเองด้วย ถ้าจะถามว่าวิญญูชนเป็นผู้มีทุกข์น้อยกว่าผู้อื่นหรือไม่ คงตอบได้ว่าจะน้อยกว่าก็ในแง่ที่มีความอึดใจในความดี แต่คงไม่ได้มีทุกข์น้อยกว่าในเรื่องอื่นๆ ปรชญาขงจื้อไม่ได้ถามเรื่องการดับทุกข์อยู่แล้ว แต่มุ่งที่จะสร้างคนที่มีความอ่อนโยนพอที่มนุษย์จะมีความสัมพันธ์ต่อกันได้อย่างราบรื่นต่างหาก ในแง่ที่วิญญูชนถึงแม้มีความมั่นคงในทางจริยธรรม แต่ในขณะที่เดียวกันก็มี “ความเป็นผู้ถูกกระทบให้เจ็บปวดได้” (vulnerability) เช่นเดียวกับมนุษย์ผู้อยู่ในความสัมพันธ์ทั้งหลาย ประเด็นไม่ใช่การพยายามกำจัดความอาทรที่ทำให้เจ็บปวดได้ออกไป เพราะจะทำเช่นนั้นได้ก็ต้องทำให้มนุษย์เป็นอิสระจากความสัมพันธ์เท่านั้น トラบเท่าที่มนุษย์ยังต้องพึ่งมนุษย์คนอื่น ทั้งในทางวัตถุ ทางอารมณ์ หรือทางจริยธรรม มนุษย์ก็จะยังคงยอมรับสภาพที่ถูกกระทบให้เจ็บปวดได้ต่อไป แต่ประเด็นคือการทำให้มนุษย์รักษาความมั่นคงแห่งน้ำใจอยู่ได้ ท่ามกลางความสัมพันธ์ต่างๆ ที่ทำให้เราเจ็บปวดได้นี้ต่างหาก คัมภีร์ขงจื้อกล่าวว่า

อาจารย์กล่าวว่า “ไม่มีใครรู้จักเราเลย”

จื้อกัถามว่า “อาจารย์หมายความว่าอย่างไรที่ไม่มีใครรู้จัก”
ขงจื้อตอบว่า “เราไม่กล่าวโทษสวรรค์ เราไม่ตำหนิมนุษย์ เราเรียนรู้ทุกสิ่งได้
หล้า และมุ่งหวังสิ่งสูงส่ง มีแต่สวรรค์รู้จักเรา”

(คัมภีร์ขงจื้อ 14:37)

สรุป

เราได้พิจารณาความเป็นภาวะสัมพันธ์และภาวะเอกเทศของวิญญูชน ทั้งในทางญาณวิทยาและ
ในทางจริยศาสตร์ อีกทั้งได้ข้อสรุปที่ว่า การแยกขั้วเป็นสองข้างแบบตะวันตกทำให้เราเข้าใจในทัศน
เรื่องวิญญูชนผิดพลาด ทำให้ดูเหมือนกับว่าความคิดของขงจื้อไม่ลงรอยกันเอง เมื่อเราตั้งคำถามกับการ
แยกขั้วแบ่งข้างของเราเอง ทำให้ภาพทั้งสองภาพต่อกันได้อย่างลงรอยพอดี เราได้พิจารณาความเป็น
วิญญูชนในฐานะที่เป็นอุดมคติว่าอุดมคตินี้ได้แสดงความคิดพื้นฐานของปรัชญาขงจื้อที่มองมนุษย์ว่า
เป็นผู้ที่อยู่ในความสัมพันธ์ และมองว่าความดีของมนุษย์อยู่บนพื้นฐานของการเป็นผู้มีใจอ่อนโยน
ข้าพเจ้าเห็นว่า การเป็นผู้อ่อนโยนของวิญญูชนสอดคล้องประสานกับความคิดทางจริยศาสตร์และญาณวิทยา
แบบขงจื้อที่มองมนุษย์เป็นภาวะสัมพันธ์ที่คงสภาวะแห่งตนไว้ได้อย่างดีงาม

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- สุวรรณา สถาอานันท์. *กระแสดารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543.
- สุวรรณา สถาอานันท์ (แปล). *คัมภีร์ซ่งจื้อ* (เล่มที่ 1-8). เอกสารประกอบการสอนวิชาสัมมนาปรัชญาจีน ภาคการศึกษาที่ 1 ปีการศึกษา 2546 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาอังกฤษ

- Ames, Roger T. and Henry Rosemont Jr. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books, 1998.
- De Bary, Theodore Wm. *The Trouble with Confucianism*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Legge, James (trans.). *The Confucian Analects*. Hong Kong: Wei Tung Book Store, 1966.
- Ross, W.D. (ed.). "Ethica Nicomachea." In *The Works Of Aristotle Volume IX*. London: Oxford University Press, 1966.
- Wright, Arthur F. and Denis Twitchett (eds.). *Confucian Personalities*. California: Stanford University Press, 1962.

จริยศาสตร์แห่งความโศกเศร้าในปรัชญาขงจื๊อ

รชฏ สาตราวุธ^{*}

บทคัดย่อ

ความโศกเศร้าโดยเฉพาะอย่างยิ่งในการจากไปของบิดามารดาเป็นความรู้สึกที่สำคัญยิ่งในปรัชญาขงจื๊อ บทความนี้พยายามตอบคำถามว่า ความโศกเศร้าเป็นความรู้สึกที่สืบทอดได้หรือไม่อย่างไร จากการศึกษาพบว่า ความรู้สึกต่างๆ รวมทั้งความโศกเศร้า สามารถถูกกระตุ้นได้ด้วยคัมภีร์กวีนิพนธ์ และได้รับการขัดเกลาให้เหมาะสมและรับถ่ายทอดจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนอีกรุ่นหนึ่งด้วยระบบสัญลักษณ์ผ่านชนบจารีต มนุษย์จึงโศกเศร้าในมิติประวัติศาสตร์ มีการทวนรำลึกเมื่อมนุษย์โศกเศร้าในการสูญเสียที่มาแห่งชีวิตผู้เคยโอบอุ้มอาทรตน ความโศกเศร้าและการแสดงออกซึ่งมิติดังกล่าวผ่านชนบจารีตยังมีมิติศีลธรรมในสังคมการเมือง และเป็นกระบวนการหนึ่งในการทำกับชีวิตทางจริยธรรมของสมาชิกในสังคม

บทนำ

เป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่า ปรัชญาตะวันตกออกอย่างปรัชญาจีน มีต้นกำเนิดมาจากสงครามระหว่างรัฐในยุคชุนชิว จั้นกั๋ว คำถามทางปรัชญาของนักปราชญ์จีน จึงเป็นคำถามเกี่ยวกับ “มรรควิธี” มากกว่าที่จะเป็นคำถามที่ต้องค้นหาความจริงเกี่ยวกับโลกกายภาพภายนอกเหมือนอย่างคำถามทางปรัชญาของปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ คำตอบหรือข้อเสนอทางปรัชญาของปรัชญาจีนจึงเป็นข้อเสนอที่เน้นเรื่องการแก้ปัญหาทางสังคมการเมืองเป็นหลัก หนึ่งในนักปรัชญาจีนสมัยนั้น ได้แก่ ขงจื๊อ ผู้อาจถือได้ว่าเป็นแม่แบบของอารยธรรมจีน จนถึงกับมีนักวิชาการตะวันตกกล่าวไว้ว่า ขงจื๊อเป็นหนึ่งในคนไม่กี่หยิบมือที่มีอิทธิพลต่อประวัติศาสตร์ของมนุษย์¹

ขงจื๊อสนับสนุนให้คนในสังคมปฏิบัติตามกรอบแห่งชนบจารีต อันเป็นหนทางในการแก้ไขปัญหาทางสังคมการเมือง ข้อเสนอทางปรัชญาดังกล่าวสามารถสังเกตได้จากการปฏิบัติหน้าที่ระหว่างคู่ความสัมพันธ์ทั้งหลาย หนึ่งในหน้าที่เหล่านั้นคือ ความกตัญญูของบุตรที่มีต่อบิดามารดา ขงจื๊อได้กล่าวไว้ใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* ว่า “ในขณะที่พ่อแม่มีชีวิตก็ควรปฏิบัติต่อท่านตามชนบจารีต เมื่อท่านล่วงลับก็ควรฝังท่าน

^{*} อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต (สาขาวิชาปรัชญา) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และกำลังศึกษาในระดับดุษฎีบัณฑิต ณ มหาวิทยาลัยปารีส 8

¹ Herlee G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 25. โปรดดูข้อสังเกตของ เอ ซี แกรม ที่ว่า ปรัชญาจีนยุคคลาสสิกสนใจปัญหา “มรรควิธี” มากกว่า “ความจริง” ใน A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, (Illinois: Open Court, 1991), p. 3.

ตามความเหมาะสม และควรเช่นสำรวจท่านตามความเหมาะสมด้วย”² ความกตัญญูไม่เพียงแต่ต้องพิจารณาจากกระทำตามขนบจารีตเท่านั้น หากแต่ยังต้องพิจารณาความรู้สึกโศกเศร้าที่มีต่อการตายของบิดามารดาอีกด้วย³

เมื่อหนึ่งในปัจจัยแห่งความเป็นลูกที่ได้รับการขัดเกลาคือความสามารถในการเศร้าโศกในโอกาสที่เหมาะสมได้ จึงน่าสนใจที่จะศึกษาต่อไปว่า ความเศร้าโศกอันเป็นอารมณ์แบบหนึ่งของมนุษย์มีบทบาทอย่างไรในปรัชญาขงจื๊อ และความเศร้าโศกนี้สามารถทำให้เราเข้าใจแง่มุมของปรัชญาประวัติศาสตร์จริยธรรม และปรัชญาการปกครองของขงจื๊อได้ดีขึ้นอย่างไรบ้าง นอกจากนี้ ยังนำพิจารณาด้วยว่าสำนักเต๋าในฐานะที่เป็นคู่ปรับทางปรัชญามีทัศนะต่อความโศกเศร้าของมนุษย์เช่นไร อย่างไรก็ตาม คงมิเป็นการเหมาะสมเท่าใดนัก หากจะไม่พูดถึงปรัชญาเต๋าละเลย เพราะปรัชญาเต๋าคือภาพตัดที่สำคัญในระบบกระแสธารแห่งปรัชญาจีน การเพิ่มแง่มุมดังกล่าวทำให้เราเห็นภาพรวมแห่งปรัชญาจีนที่มีการปะทะถกเถียงและโต้แย้งกันอยู่ในที่

ความเศร้าโศกกับที่มาแห่งความเป็นมนุษย์

การวิเคราะห์เรื่องความโศกเศร้าในส่วนแรกนี้ ผู้เขียนมุ่งที่จะตอบคำถามว่า ความเศร้าโศกสามารถสืบทอดได้หรือไม่ ถ้าสามารถสืบทอดได้สามารถสืบทอดได้อย่างไร แต่ก่อนที่จะตอบคำถามดังกล่าว เราอาจต้องเริ่มต้นเสียก่อนว่าปรัชญาประวัติศาสตร์ของขงจื๊อนั้นคืออะไร

นักวิชาการปรัชญาจีนได้พิจารณาจาก**คัมภีร์ขงจื๊อ** ว่าขงจื๊อวางบริบทของคำสอนของตนไว้ดังนี้

1. หัวข้อที่ขงจื๊อพูดถึงบ่อย ได้แก่ คัมภีร์กวีนิพนธ์ คัมภีร์ประวัติศาสตร์ และการรักษากฎแห่งจารีต
2. หัวข้อที่ขงจื๊อสอนได้แก่ หนังสือจริยธรรม การอุทิศตนและความสัตย์จริง
3. หัวข้อที่ขงจื๊อพูดถึงอย่างระมัดระวังที่สุด ได้แก่การอดอาหาร สงคราม และความเจ็บป่วย
4. หัวข้อที่ขงจื๊อไม่ค่อยพูดถึง ได้แก่ผลประโยชน์ บัญญัติแห่งสวรรค์ และคุณธรรมอันสมบูรณ์

² **คัมภีร์ขงจื๊อ** 2:5. ตัวเลขทั้งสองบ่งถึงลำดับที่ของเล่ม (Book) และตัวบท (Chapter) ใน**คัมภีร์ขงจื๊อ** ตามลำดับ สำหรับการอ้างอิงถึง**คัมภีร์ขงจื๊อ**ในบทความนี้ ผู้เขียนใช้ฉบับแปลของ James Legge (trans.), *The Confucian Analects* (Hong Kong: Wei Tung Book, 1966). เป็นหลัก ประกอบกับสำนวนแปลของ Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Vintage Book, 1989); Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Books, 1998); D. C. Lau, *Confucius: The Analects* (London: Penguin Books, 1979). และของ Pierre Ryckmans, *Les Entretiens de Confucius* (Paris: Gallimard, 1987).

³ **คัมภีร์ขงจื๊อ** 19:17.

5. หัวข้อที่ขงจื๊อไม่ค่อยพูดถึง ได้แก่ ธรรมชาติของมนุษย์ มรรควิธีแห่งสวรรค์ สิ่งแปลกประหลาด การแสดงพลังทางกาย ความไร้ระเบียบ และกฎศีลวิญญาน⁴

จากจุดยืนของขงจื๊อเราจะพบว่า จุดเริ่มต้นทางปรัชญาของขงจื๊อนั้นแตกต่างไปจาก ปรัชญาตะวันตกและปรัชญาศาสนาแบบเทวนิยม กล่าวคือ ขงจื๊อเลือกที่จะใส่ “วงเล็บ” ให้กับความจริงที่ “ห่างไกล” เข้าใจได้ยากและไม่ “เกี่ยวข้อง” กับมนุษย์เสียก่อน ดังนั้น สำหรับขงจื๊อแล้ว เราไม่ควรถอยห่างออกจากกิจใดๆ ก็ตามที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ ด้วยเหตุของสิ่งที่ไม่เกี่ยวข้องกับเรา⁵ การทำเช่นนี้เท่ากับเป็นการให้พื้นที่ที่จะแก้ไขปัญหามนุษย์ด้วยตัวของมนุษย์เอง เมื่อพิจารณาสิ่งที่ขงจื๊อพูดถึงบ่อยอย่าง คัมภีร์กวีนิพนธ์ คัมภีร์ประวัติศาสตร์ และการรักษาจารีต ประกอบกับคำกล่าวของขงจื๊อที่ว่า “เรามีไข่นักคิดผู้สร้างสรรค์สิ่งใหม่แต่เราเป็นผู้ถ่ายทอดวัฒนธรรมโบราณเท่านั้น”⁶ ก็คงสามารถเข้าใจได้กระจ่างว่า จุดเริ่มต้นทางปรัชญาของขงจื๊อมาจากประวัติศาสตร์ โดยขงจื๊อเชื่อในความสมบูรณ์และดีงามของราชวงศ์โจว⁷ และได้ถือเอาสังคมยุคนั้นเป็นแม่แบบและจุดเริ่มต้นทางปรัชญาในการแก้ไขปัญหาสังคมการเมืองในยุคชุนชิว กล่าวในอีกแง่หนึ่ง ประวัติศาสตร์สำหรับขงจื๊อแล้วคือ “ความจริง” เพราะระบบปรัชญาของขงจื๊อเองไม่มีความจริงในชั้นอุตรภาพ และคำอธิบายทางอภิปรัชญา

แม้ว่าขงจื๊อจะปฏิเสธการกล่าวถึงธรรมชาติของมนุษย์แต่ก็ได้ให้ความหมายต่ออย่างใดว่า ขงจื๊อมิได้ให้คำอธิบายใดๆ กับความเป็นมนุษย์เลย ในคัมภีร์ขงจื๊อ กล่าวไว้ว่า

ครั้งหนึ่งเหียนฮุยและจื่ออู่กำลังปรนนิบัติขงจื๊ออยู่ ขงจื๊อเย้ยถามศิษย์ทั้งสองว่า “ท่านทั้งสองลองบอกความใฝ่ฝันในใจมาให้ฟังดูทีหรือ” จื่ออู่ตอบว่า “ข้าพเจ้าใฝ่ฝันอยากได้รถเทียมม้า ม้า เสื้อผ้าแพรพรรณ และพรมขนสัตว์แล้วแบ่งปันให้เพื่อนฝูงโดยจะรู้สึกโกรธเคือง ถ้าสิ่งของเหล่านั้นถูกคืนมาในสภาพไม่ดีเท่าเก่า” ส่วนเหียนฮุยตอบว่า “ข้าพเจ้าไม่อยากจะโอ้อวดคุณความดีของตนเอง และไม่ปันเมื่อได้รับความเดือดร้อนจากผู้อื่น” จื่ออู่กล่าวต่อไปว่า “มีอยู่สิ่งหนึ่งที่ข้าพเจ้าอยากฟัง คือความใฝ่ฝันของอาจารย์” ขงจื๊อตอบว่า “ในการสัมพันธ์กับผู้สูงอายุ เราอยากเป็นที่ปลอบประโลมใจแก่ท่าน ในการสัมพันธ์กับเพื่อน เราอยากได้ความวางใจจากพวกเขา และในการสัมพันธ์กับผู้อ่อนวัยเราอยากทะนุถนอมเขา”

(คัมภีร์ขงจื๊อ, 5.25)

⁴ สุวรรณ สถาอานันท์, *กระแสดารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540), หน้า 11.

⁵ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, p. 15.

⁶ คัมภีร์ขงจื๊อ 7:1.

⁷ คัมภีร์ขงจื๊อ 3:14.

ขงจื๊อไม่ได้ฝากฝังความเป็นมนุษย์ไว้ที่ความสามารถทางเหตุผลเพียงอย่างเดียวอย่างในปรัชญาตะวันตก แต่ความเป็นมนุษย์นั้นอยู่ที่การกำหนดจากผู้ที่มีอายุมากกว่า น้อยกว่า หรือเท่ากัน ในแง่นี้ มนุษย์ดำรงอยู่ในการสัมพันธ์กับคนอื่นอยู่ตลอดเวลา มนุษย์คือการสำนึกรู้ตัว แต่มีไฉในความหมายที่แยกตัวเองออกไปอย่างโดดเดี่ยว หากแต่เป็นการสำนึกรู้ตนเองผ่านตำแหน่งการมองจากผู้อื่น⁸ ดังนั้น เราจึงอาจกล่าวได้ว่า มนุษย์คือภาวะสัมพันธ์ (relational being) ในแง่นี้ คำถามที่ว่า “เราเป็นใคร” และ คำถามที่ว่า “คุณเป็นใคร” เป็นสองแง่มุมในคำถามเดียวกัน⁹ เมื่อพิจารณาประกอบกับข้อเสนอของขงจื๊อที่ว่า มนุษย์ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ทั้ง 5 อันได้แก่ ผู้ปกครอง-ประชาชน บิดา-บุตร สามี-ภรรยา พี่-น้อง เพื่อน-เพื่อน เราจะพบว่ามนุษย์ตามคำอธิบายของขงจื๊อมีพันธกิจที่ต้องกระทำต่อกัน การสำนึกเท่าที่ระหว่างความสัมพันธ์ได้นั้นเอง คือระบบขนบจารีตที่จะนำมาซึ่งความสงบเรียบร้อยทางสังคมการเมือง ทั้งนี้ นอกจากพันธกิจดังกล่าวแล้ว ขนบจารีตยังหมายถึงประเพณี (custom) รูปแบบการวางตัวหรือกิริยามารยาท (manners) และระเบียบแบบแผนตามธรรมเนียม (convention) จากการบูชาบรรพบุรุษจนถึงรายละเอียดของจรรยาทางสังคม (social etiquette)¹⁰ กล่าวในอีกแง่หนึ่งคือ นอกจากพันธกิจที่ต้องปฏิบัติต่อกันแล้ว การแสดงสัญลักษณ์ต่อกันของมนุษย์ก็คือขนบจารีตด้วยเช่นกัน แต่ทั้งนี้ หน้าที่และสัญลักษณ์ที่มนุษย์แสดงต่อกันต้องมีคุณธรรมเป็นตัวควบคุมอีกชั้นหนึ่งจึงจะสามารถเรียกได้ว่าเป็นขนบจารีตที่ขงจื๊อต้องการ¹¹

อย่างไรก็ตาม เมื่อเราพิจารณามนุษย์ในฐานะสิ่งมีชีวิตที่เติบโตตามกาลเวลาเราจะพบว่ามนุษย์มิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นแล้วมีความสามารถทางเหตุผลได้อย่างทันที หากแต่มนุษย์ต้องได้รับการกล่อมเกลาลี้เลี้ยงดูจากขนบจารีต และได้ความเอื้ออาทรของผู้เป็นบิดามารดาโอบอุ้มไว้ มนุษย์จึงมีมิติของความรู้สึกผูกพันเป็นห่วงเป็นใยกัน ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า ความกตัญญูคือการมิให้บิดามารดาเป็นกังวลต่อสุขภาพความเป็นอยู่ของบุตร¹² การที่บุตรไม่ระวังรักษาดน อาจเป็นการทำร้ายบิดามารดาในทางหนึ่งก็เป็นได้ เพราะระหว่างคนทั้งสองนั้น มีความผูกพันเชื่อมโยงกันอยู่ ในทางกลับกัน บุตรเองก็ต้องเป็นห่วงบิดามารดา ขงจื๊อเรียกร่องความรู้สึกผูกพันด้วยดังใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* ได้กล่าวไว้ว่า การเลี้ยงดูพ่อแม่มันต้องต่าง

⁸ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 26.

⁹ Xinzhong Yao, “Self Construction and Identity: the Confucian Self in Relation to some Western Perceptions,” *Asian Philosophy* 6 (November 1996), p. 17.

¹⁰ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: A philosophical Argument in Ancient China*, p. 13.

¹¹ เราสามารถสังเกตได้ว่า อากาเรื่อมของยุครุนชิวตามทัศนะของขงจื๊อคือการเลื่อมของหน้าที่อันสังเกตได้จากการแสดงระบบสัญลักษณ์ที่จอจลของขุนนาง โปรดดูตัวอย่างของหัวหน้าตระกูลจันใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* 3:1 และตัวอย่างของก่วนจิงใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* 3:22

¹² *คัมภีร์ขงจื๊อ* 2:6.

จากการเลี้ยงดูสุนัขและม้า¹³ ในแง่นี้ การเป็นภาวะสัมพันธ์ของมนุษย์ นอกจากจะเรียกร้องพันธกิจและระบบสัญลักษณ์แล้ว ยังเรียกร้องความรู้สึกรู้สีกอาหารต่อคู่ความสัมพันธ์นั้นๆ ด้วย

กระนั้นก็ตาม ความเป็นมนุษย์ผู้สัมพันธ์มิได้มีมิติของปัจจุบันเพียงอย่างเดียว หากแต่มีมิติของอดีตรวมอยู่ด้วย กล่าวคือ เราเองเป็นผลผลิตของบิดามารดา บิดามารดาของเราก็คงเป็นผลผลิตของปู่ย่าตาทวด และบรรพชนของเราอีกชั้นหนึ่ง การเป็นผลผลิตนี้หมายรวมถึงขนบจารีตดนตรีและความเชื่ออาหารด้วย ดังนั้น สำหรับขงจื๊อแล้ว ภาษา จารีต และดนตรี คือ แบบแผนที่ตัวตนมนุษย์ได้เติบโตมีขึ้นเป็นแหล่งของความหมายและโครงข่ายที่สร้างและส่งถ่ายได้¹⁴ เพราะฉะนั้น จึงไม่เป็นการเกินเลยที่จะสรุปว่า สำหรับขงจื๊อแล้วมนุษย์นอกจากจะเป็นภาวะสัมพันธ์ในมิติเวลาปัจจุบันแล้ว ในแง่ประวัติศาสตร์มนุษย์ยังสัมพันธ์กับมนุษย์ในอดีตด้วย ในแง่นี้ ชุมชนมนุษย์คือการที่มนุษย์สามารถเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับมนุษย์ทั้งในปัจจุบันและอดีต จึงไม่น่าแปลกใจแต่อย่างใดที่ขงจื๊อจะสนับสนุนให้ศิษย์ของตนเรียนรู้คัมภีร์ประวัติศาสตร์เพื่อเชื่อมโยงมนุษย์ในปัจจุบันกับอดีต เพราะฉะนั้นนอกจากมนุษย์คือภาวะสัมพันธ์แล้ว มนุษย์ยังเป็นการส่งสมของอดีตที่ยาวนานอีกด้วย ดังนั้น คำถามที่ว่า “เราเป็นใคร” จึงแยกไม่ออกกับคำถามที่ว่า “เรามาจากไหน” และคำถามที่ว่า “เราจะเป็นอะไร”¹⁵

ย้อนกลับมาที่ประเด็นเรื่องความโศกเศร้า ในคัมภีร์ขงจื๊อได้ระบุถึงสถานการณ์ที่ขงจื๊อโศกเศร้าไว้ในหลายสถานการณ์แต่สถานการณ์ที่ถูกเอ่ยถึงบ่อยครั้งที่สุด ได้แก่ ความโศกเศร้าที่ขงจื๊อมีต่อความตาย โดยขงจื๊อกล่าวว่า

1. เมื่อเย็นหยวนตาย ขงจื๊อร้องไห้อย่างหนัก เหล่าลูกศิษย์จึงถามว่า “อาจารย์ท่านเศร้าโศกมากเกินไปแล้ว”
2. “มากเกินไปหรือ” ขงจื๊อกล่าว
3. “หากเราไม่ร้องไห้ให้คนผู้นี้ เราควรร้องไห้ให้แก่ใคร”

(คัมภีร์ขงจื๊อ, 11:9)

ใน คัมภีร์ขงจื๊อ ความโศกเศร้าเมื่อมีผู้เสียชีวิตมิได้แสดงออกโดยการร้องไห้เท่านั้นหากแต่ยังแสดงออกโดยการไม่กินอาหารจนอิ่มและไม่ร้องเพลงด้วย¹⁶ แต่อาการร้องไห้อย่างหนักของขงจื๊อที่มีต่อ

¹³ คัมภีร์ขงจื๊อ 2:7.

¹⁴ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), p. 275.

¹⁵ Xinzhong Yao, “Self Construction and Identity: the Confucian Self in Relation to some Western Perceptions,” 17.

¹⁶ คัมภีร์ขงจื๊อ 7:9.

เหยียนหุย (เย็นหยวน) หมายความว่าอย่างไร ทำไมขงจื้อต้องโคกเศร้าขนาดนั้น และเหตุใดขงจื้อจึงต้องโคกเศร้าทั้งๆ ที่ผู้ตายเป็นญาติของผู้อื่น เป็นคำถามที่ฟังถามได้ในการวิเคราะห์ส่วนนี้ อนึ่ง ขงจื้อได้ระบุไว้ว่า คนเราไม่สามารถแสดงสิ่งที่อยู่ในตัวเขาออกมาอย่างเต็มที่ เว้นแต่การแสดงความคิดเศร้าแก่บิดามารดาผู้ล่วงลับ¹⁷ ดังนั้น เราอาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า สำหรับขงจื้อแล้วความตายโดยตัวของมันเองเป็นเรื่องที่ฟังโคกเศร้า แต่ในกรณีที่ยกมานี้จะสังเกตได้ว่า ขงจื้อเสียใจต่อการจากไปของบิดามารดา ผู้มีคุณธรรม (อย่างเหยียนหุย) และคนในชุมชน ผู้เขียนอยากตั้งข้อสังเกตบางประการว่า ในคัมภีร์ขงจื้อ มิได้ระบุแต่อย่างใดว่า ขงจื้อเสียใจต่อการจากไปของผู้ปกครองที่ฉ้อฉลหรือไม่ หรือแม้แต่บุคคลที่กระทำผิดกฎหมายหรือชนบจาริตเมื่อเสียชีวิตขงจื้อมีท่าทีอย่างไร

กรณีนี้ก็ตาม เราอาจวิเคราะห์ได้ว่าในชีวิตประจำวันเราเสียใจในกรณีใดบ้าง เมื่อเรายังเด็กเมื่อมีคนมาแย่งของที่เรารัก หรือแม้แต่การวิ่งหกล้ม บาดเจ็บล้นนำความทุกข์มาให้เราทั้งสิ้น และเด็กก็มักจะไม่วางใจที่จะร้องให้ออกมา เมื่อเติบโตขึ้นเรามากเสียใจกับเรื่องที่เกี่ยวข้องกับจิตใจมากขึ้นผู้เขียนมองว่ากรณีต่างๆ เหล่านี้เกี่ยวข้องกับเรื่องตัวตน กล่าวคือ เมื่อเด็กถูกแย่งของที่เป็นของเขานั้นเท่ากับว่า ชีวิตของเด็กต้องเกี่ยวข้องกับผูกพันกับของชิ้นนั้นมาก ในแง่นี้ ของชิ้นนั้นก็คือสิ่งที่บอกว่าเด็กคือเด็ก เมื่อสูญเสียของเท่ากับความเป็นเด็กคนนั้นถูกคุกคาม ในขณะเดียวกัน เมื่อได้รับบาดเจ็บทางกาย ร่างกายที่เป็นตัวตนอย่างหนึ่งก็เจ็บปวดซึ่งหมายความว่าตัวตนนั้นเองก็ถูกทำร้ายด้วย ในทำนองเดียวกัน เมื่อมนุษย์เติบโตขึ้น การสูญเสียตัวตนในทางจิตใจจึงนำความโคกเศร้ามาสู่ตัวมนุษย์ด้วย ดังเช่นการสูญเสียคนรัก เมื่อต้องถูกทอดทิ้ง ในแง่นี้ มนุษย์ผนวกหลายสิ่งหลายอย่างไว้กับชีวิตของตน โดยสิ่งเหล่านั้นเองก็แปรผันไปตามช่วงเวลาของชีวิต ทั้งนี้ก็เพื่อเป็นสิ่งยึดเหนี่ยวมิให้ตนเองคว้างคว่างเปล่า

ในกรณีของบิดามารดาผู้เป็นที่มาและเป็นตัวตนของเรา การสูญเสียจึงเป็นเรื่องน่าเศร้าเป็นอย่างยิ่ง เพราะเรากำลังสูญเสียตัวตนและที่มาแห่งตัวตน ไม่เพียงเท่านั้นผู้เป็นบุตรยังสูญเสียความอบอุ่นอาหารแห่งชีวิตอีกด้วย ในแง่นี้ ความผูกพันเอื้ออาทรระหว่างกันมีผลทำให้ มนุษย์เสียใจกับการสูญเสียเป็นอย่างมาก หากเรายอมรับว่าการสูญเสียโดยเฉพาะอย่างยิ่งการสูญเสียตัวตนย่อมหมายถึงความโคกเศร้าที่จะตามมา นั้นย่อมหมายความว่า การสูญเสียตัวตน ที่มาแห่งตนและสิ่งอบอุ่นอาหารชีวิต เป็นเรื่องที่น่าเศร้าโคก (ที่สุด) ของชีวิต เพราะมนุษย์ในวัฒนธรรมได้ผนวกตัวตนไว้จนเป็นเนื้อเดียวกันกับระบบสัญลักษณ์ ระบบความสัมพันธ์ และความเอื้ออาทร จนสิ่งเหล่านี้เป็นตัวตนของเราไปแล้ว ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจแต่อย่างใดที่ชื่อมาหนิว ลูกศิษย์คนหนึ่งของขงจื้อพร่ำบ่นอย่างเศร้าสร้อยและกังวลว่า “ใครๆ ก็มีพี่แต่ข้าไม่มี”¹⁸ เพราะไม่มีที่มาแห่งตัวตน และความเอื้ออาทรให้มนุษย์ได้อบอุ่นใจนั่นเอง

¹⁷ คัมภีร์ขงจื้อ 19:17.

¹⁸ คัมภีร์ขงจื้อ 12:5. อย่างไรก็ตาม แท้จริงแล้วชื่อมาหนิวมีพี่ชาย คือ หวนดู่ ผู้เป็นกบฏและคิดปองร้ายชีวิตของขงจื้อ ในแง่นี้ การเรียกร้องความเป็นพี่ของชื่อมาหนิว ถือได้ว่าเป็นการนับถือที่ความเป็นพี่ที่

ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว สำหรับขงจื๊อความเป็นมนุษย์ก็คือความเป็นวัฒนธรรม ดังนั้น การสืบทอดอดีตอันหมายถึงความถึงการสืบทอดวัฒนธรรมด้วยนั้นจึงเป็นเรื่องสำคัญมาก เพราะวัฒนธรรมในอดีตคือที่มาของความเป็นมนุษย์ ซึ่งหากไม่สามารถสืบทอดได้แล้วก็ย่อมหมายความว่ามนุษย์นั้นจะต้องสูญหายไปกับกาลเวลา ด้วยเหตุนี้เองที่คุณสมบัติประการหนึ่งของปราชญ์นั้นคือความสามารถในการสื่อสารหรือถ่ายทอดวัฒนธรรมด้วย อาจกล่าวได้ว่า ปราชญ์ก็คือเจ้าแห่งผู้สื่อสารสืบทอด (master of communication) นั่นเอง¹⁹ นี่เองเป็นเหตุให้ผู้สืบทอดจารีตที่สมบูรณ์ย่อมเป็นผู้ที่มีความสำคัญอย่างยิ่งยวด เพราะจะต้องเป็นผู้สืบทอดความเป็นมนุษย์มิให้สูญหายไป ดังนั้น ผู้มีคุณธรรมอย่างเหียนหุ่ยเมื่อต้องจากโลกนี้ไปไม่ควรค่าแก่การร้องไห้ให้ดอกหรือ

อนึ่ง เมื่อมนุษย์ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ ย่อมหมายความว่าความต่อไปด้วยว่ามนุษย์สามารถสื่อสารต่อกันได้ มนุษย์ในระบบการอธิบายดังกล่าวสามารถรับรู้ร่วมทุกข์ของมนุษย์ผู้อื่นได้ กล่าวคือ การได้รับการกล่อมเกลาเลี้ยงดูเป็นอย่างดีย่อมสามารถเข้าใจผู้อื่นได้เป็นอย่างดี ดังนั้น การไปร่วมพิธีศพของผู้อื่นจึงเป็นไปได้เสมอที่จะสามารถมีความรู้สึกร่วมได้ มนุษย์ในทัศนะของขงจื๊อมีไขปัจเจกชนที่เดียวดายและยังความรู้สึกของตนเองไว้ภายใต้ร่างกายของตนเองเท่านั้น หากแต่มนุษย์คือภาวะสัมพันธ์ในชุมชนที่สามารถรับรู้ร่วมทุกข์กับผู้อื่นได้ ดังที่นักวิชาการปรัชญาจีนอย่างบ็อกโคเวอร์ (Bockover) กล่าวไว้ว่า “มนุษย์ธรรมนั้นต้องเรียกร้องมิติสำนึกและจินตนาการโดย ‘เปรียบเทียบ’ (analogizing) กับผู้อื่นได้ นั่นคือ การรู้สึกเห็นอกเห็นใจและเคารพผู้อื่น”²⁰ ดังนั้น ความเศร้าโศกโดยมิต้องร้องไห้ของขงจื๊อที่มีต่อพิธีศพของผู้อื่นก็เป็นเรื่องที่สามารถเข้าใจได้เช่นกัน²¹

เป็น "พี" มากกว่าความเป็นพีทางสายเลือด โปรดดู Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, p.163. และ
ในขณะเดียวกัน Pierre Ryckmans นอกจากจะมีความเห็นเหมือน Waley แล้ว ยังเห็นเพิ่มเติมด้วยว่า การกล่าว
ของซือหม่าทวนอาจเป็นกล่าวโทษและดัดสัมพันธ์กับหวนดู่ด้วย โปรดดู Pierre Ryckmans, *Les Entretiens
de Confucius*, p. 149. ในขณะที่ Ames และ Hall มีความเห็นว่า การกระทำดังกล่าวคือ การปฏิเสธเรื่อง
พรหมลิขิต (fatalism) โปรดดู David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 214-215.

¹⁹ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 259. ในส่วนนี้ Ames และ Hall มองวิเคราะห์ความหมายของปราชญ์ ผ่านอักษรจีนคำว่า “sheng” โดยอักษรจีนตัวนี้มีรากมาจากคำว่า “er” ซึ่งแปลว่าหู ในขณะที่เดียวกัน Lau วิเคราะห์ว่า การฟังมีส่วนอย่างมากในการขัดเกลาตนเอง โปรดดู D. C. Lau, *Confucius: The Analects*, p. XL.

²⁰ Mary I. Bockover, "The Concept of Emotion Revisited: A Critical Synthesis of Western and Confucian Thought," in Joel Marks and Roger T. Ames, *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in*

Comparative Philosophy (Delhi: Sri Satguru Publications, 1995), p. 170.

²¹ ขงจื๊อไม่เพียงแต่เศร้าเท่านั้น ตัวอย่างบางตอนใน*คัมภีร์ขงจื๊อ*ยังได้ระบุอีกด้วยว่า ขงจื๊อดังกับทำศพให้กับผู้ที่ไม่มีญาติด้วยอันเป็นการทำหน้าที่ในชุมชนที่เป็น “ชุมชน” โปรดดู *คัมภีร์ขงจื๊อ* 10:15.

ในช่วงต้นนี้ เราอาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า ความโศกเศร้าเป็นอาการอย่างหนึ่งของการสูญเสียที่มา
แห่งตัวตนอันได้แก่อดีต สูญเสียมนุษย์ผู้มีคุณสมบัติที่จะเป็นผู้สืบทอดและสูญเสียตัวตนของเราอันหมายถึง
ถึงมนุษย์ในระบบความสัมพันธ์ที่มีความเอื้ออาทรต่อกัน อนึ่ง เมื่อมนุษย์ดำรงอยู่ในชุมชนด้วย มนุษย์จึง
สามารถรับรู้ร่วมทุกข์และเห็นอกเห็นใจมนุษย์ผู้อื่นได้ด้วย มนุษย์เราจึงสามารถรู้สึกเศร้าโศกกับความ
ตายของผู้อื่นได้ แต่การแสดงออกนั้นอาจจะไม่เท่ากับมนุษย์ในเครือข่ายความสัมพันธ์ของตน ดังที่ขงจื้อ
เลือกที่จะไม่กินจนอิ่มและไม่ร้องเพลงเมื่อมีพิธีศพ แต่อาจจะไม่ร่ำไห้ทุกครั้ง

การสืบทอดความโศกเศร้า

คำถามต่อมาที่ผู้เขียนต้องการจะตอบต่อไปคือ ความโศกเศร้าสามารถสืบทอดได้หรือไม่ ถ้า
สามารถสืบทอดได้สามารถสืบทอดได้ในลักษณะใดบ้าง ขงจื้อได้กล่าวว่าตนเองเป็น “ผู้สืบทอดมิใช่ผู้
สร้างสิ่งใหม่ เป็นผู้เชื่อในอดีต และรักวัฒนธรรมเก่าแก่”²² และ “เป็นผู้ที่มีได้เกิดมาแล้วมีความรู้เอง แต่
เป็นผู้รักอดีต และแสวงหาความรู้จากอดีต”²³ การกล่าวเช่นนี้เท่ากับเป็นการบอกว่า สำหรับขงจื้อแล้ว
มนุษย์มิได้ได้ความรู้มาจากพระเจ้าหรือสิ่งเร้นลับ หากแต่ความรู้และความเป็นมนุษย์มาจากอดีต ดังนั้น
การสืบทอดจึงเป็นสิ่งสำคัญมาก ตัวอย่างของการสืบทอดที่ชัดเจนคือการปรับเปลี่ยนหมวกในพิธีกรรม
ขงจื้อกล่าวว่า

“กฎแห่งจารีตพิธีกรรมกำหนดให้ใช้หมวกลินิน แต่ปัจจุบันนี้ คนใช้หมวกผ้า
ไหม หมวกไหมประหยดกว่า เราจึงทำตามคนทั่วไป ในขณะเดียวกัน กฎแห่งจารีต
กำหนดให้ผู้ร่วมเข้าพิธี ก้มศีรษะทำความเคารพตั้งแต่ก่อนขึ้นห้องโถง แต่ปัจจุบันนี้
ผู้คนก้มศีรษะ เมื่อขึ้นบนห้องโถงแล้ว นี่เป็นการหยิ่งผยอง เราจึงก้มศีรษะก่อนขึ้น
ห้องโถง เราเห็นแย้งกับแนวปฏิบัติของคนทั่วไปในสมัยนี้”

(คัมภีร์ขงจื้อ 9:3)

ในที่นี้เราจะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า การสืบทอดสำหรับขงจื้อ ประการแรกหมายถึงการรับและส่ง
ต่อเป็นทอดๆ โดยมีวัตถุแห่งการสืบทอดชัดเจนเป็นรูปธรรม แต่การสืบทอดดังกล่าวมิได้หมายความว่า
อย่างใดว่าต้องรับและรักษารูปแบบให้เหมือนเดิมทุกประการ ตรงกันข้าม การสืบทอดคือการรักษาแก่น
แกนของขนบจารีต คือการสืบทอดความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่มากกว่าตัววัตถุ มองในแง่นี้ หากสามารถ
รักษาความหมายของขนบจารีตได้แม้ว่าวัตถุในการประกอบพิธีกรรมจะเป็นอะไรก็มิสำคัญเท่าใดนัก
แต่ในทางตรงกันข้าม ท่าทางและการวางตัวในพิธีกรรมดูเหมือนว่าเป็นตัวแสดงออกถึงความรู้สึกภายใน

²² คัมภีร์ขงจื้อ 7:1.

²³ คัมภีร์ขงจื้อ 7:19.

เช่น การก้มศีรษะเมื่อขึ้นไปบนห้องโถงแล้ว จึงเป็นการทำลายความหมายของจารีต ซึ่งจริงๆ แล้วเป็นการแสดงออกซึ่งความอ่อนน้อม โดยสรุปเราอาจกล่าวได้ว่า การสืบทอดสำหรับขงจื๊อนั้นหมายถึงการส่งมอบและรับสิ่งที่สามารถเห็นเป็นรูปธรรมได้แต่การสืบทอดและรับนั้นสามารถปรับเปลี่ยนได้ตามความเหมาะสม แต่หากการเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นการทำลายความหมายของขบจารีตนั้นนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นการสืบทอด จึงต้องปรับเปลี่ยน

อย่างไรก็ตาม หากเราพิจารณาว่า ขบจารีตสำหรับขงจื๊อเป็นขบจารีตที่ต้องมีการมโนความรู้สึกรวมอยู่ด้วย จึงจะสามารถเรียกได้ว่าเป็นขบจารีตอย่างสมนาม ก็อาจเป็นไปได้เช่นกันที่ความรู้สึกต่างๆ อย่างความโศกเศร้าสามารถสืบทอดได้ผ่านกาลเวลา

แต่ก่อนที่จะอธิบายถึงเรื่องการสืบทอดเราอาจต้องมองเสียก่อนว่า ขงจื๊อมองว่าความโศกเศร้าของมนุษย์นั้นมีธรรมชาติอย่างไร โดยขงจื๊อมีความเห็นว่า

ขงจื๊อกล่าวว่า “ศิษย์ของเรา เหตุใดเจ้าจึงไม่เรียนกวีนิพนธ์ กวีนิพนธ์สามารถกระตุ้นอารมณ์ สามารถทำให้เราได้ไตร่ตรองตนเอง กวีนิพนธ์สอนศิลปะในการเข้าสังคม กวีนิพนธ์บอกเราว่า เราจะจัดการกับความรู้สึกขัดเคืองใจอย่างไร สำหรับเรื่องใกล้ตัว เจ้าสามารถเรียนรู้ที่จะปรนนิบัติบิดา สำหรับเรื่องไกลตัวเจ้าสามารถเรียนรู้ที่จะรับใช้ผู้ปกครองจากกวีนิพนธ์ และจากกวีนิพนธ์เจ้าจะคุ้นเคยกับชื่อของนกและสัตว์”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 17.9)²⁴

ในคัมภีร์ขงจื๊อบทนี้ เราจะพบว่าขงจื๊อสนับสนุนให้ศิษย์ของตนเรียนกวีนิพนธ์เพื่อเป็นการกระตุ้นอารมณ์ คำว่า “กระตุ้น” นั้นผู้เขียนมีความเห็นว่า การที่เราจะสามารถกระตุ้นสิ่งใดได้ แสดงว่าสิ่งนั้นต้องมีอยู่และดำรงอยู่ก่อนแล้วในรูปของศักยภาพ ดังนั้น อารมณ์ต่างๆ ที่มนุษย์มีแท้จริงแล้วดำรงอยู่ในตัวมนุษย์ การเรียนกวีนิพนธ์จึงทำหน้าที่กระตุ้นอารมณ์นี้ให้เกิดมีขึ้นและพัฒนามากขึ้น ไม่เพียงเท่านั้น กวีนิพนธ์ในฐานะขบจารีตจากอดีตยังทำหน้าที่จัดแจงความรู้สึกอย่างเหมาะสมอีกด้วย ขงจื๊อยังได้กล่าวเสริมอีกว่า “ด้วยกวีนิพนธ์เจ้าจะถูกปลุกเร้า ด้วยกฎแห่งจารีตบุคลิกที่พึงประสงค์จะเกิดขึ้น และด้วยดนตรี นี่เป็นสิ่งที่สุดท้ายที่จะทำให้ชีวิตสมบูรณ์”²⁵ ในแง่นี้ อารมณ์ต่างๆ มนุษย์นอกจากจะถูก “ปลุก” ด้วย

²⁴ ผู้เขียนแปลคัมภีร์ขงจื๊อบทนี้ประกอบกับสำนวนแปลของ Arthur Waley, *The Analects of Confucius*. โดยแปลคำว่า “กระตุ้นอารมณ์” จากคำว่า “incite people's emotion” แต่ในฉบับแปลของ Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. แปลว่า “arouse your sensibilities”

²⁵ คัมภีร์ขงจื๊อ 8:8.

กวีนิพนธ์แล้ว กวีนิพนธ์และจารีตยังทำหน้าที่ ตัด ตะไบ แกะสลัก และขัดเงาอารมณ์อย่างเหมาะสมด้วยการขัดเกลาดังกล่าวเป็นตัวฟ้องว่า การปฏิบัติตนตามขนบจารีตแบบขงจื้อ การเล่นดนตรี และการอ่าน กวีนิพนธ์มิได้ทำไปเพื่อความสำเร็จเท่านั้น หากแต่ขงจื้อมองเห็นคุณค่าและความหมายของชีวิตในการทำสิ่งเหล่านี้²⁶

ดังนั้น เราอาจกล่าวได้ว่า กวีนิพนธ์และขนบจารีตสามารถทำหน้าที่เป็นตัวกระตุ้นและปลุกเร้าให้มนุษย์สามารถมีอารมณ์ชนิดต่างๆ ได้ อย่างไรก็ตาม อารมณ์ที่เกิดขึ้นนั้นมิได้เกิดขึ้นแล้วถูกปล่อยทิ้งไว้หากแต่อารมณ์นั้นๆ จะต้องถูกจัดระเบียบให้เข้ารูปเข้ารอย สามารถแสดงออกอย่างเหมาะสมและงดงามด้วย อนึ่ง เราอาจตั้งข้อสังเกตเพิ่มเติมได้ว่าอารมณ์ต่างๆ นั้นถูกกระตุ้นเร้าด้วยระบบจารีตที่สืบทอดมาแต่โบราณนั่นเอง

ฉะนั้น การที่ขงจื้อเสนอให้ลูกศิษย์ของตนสืบทอดระบบขนบจารีต เท่ากับเป็นการสืบทอดแบบส่งถ่ายและตอบรับอย่างเป็นรูปธรรม แต่ในขณะเดียวกัน การส่งถ่ายระบบสัญลักษณ์ดังกล่าว (โดยการปรับแต่งอย่างเหมาะสมกับยุคสมัย) ก็ได้ทำหน้าที่ในการกระตุ้นเร้าอารมณ์ของมนุษย์ในแต่ละรุ่นให้เกิดมีขึ้นด้วย การกระตุ้นนี้ไม่สามารถเกิดมีขึ้นได้หากปราศจากระบบสัญลักษณ์ที่สืบทอดต่อกันมา และเมื่ออารมณ์เกิดขึ้น ก็จะถูกปรับแต่งให้เหมาะสมกับปัจจุบันโดยไม่ทิ้งมิติอดีต ในแง่นี้ อารมณ์ถูก “ถ่ายทอด” ตามระบบสัญลักษณ์เป็นทอดๆ ดังนั้น เมื่อระบบขนบจารีตส่งถ่ายไปยังที่ใด อารมณ์ต่างๆ ก็ย่อมถูก “สืบทอด” ต่อตามไปด้วย และนี่เองคือความหมายของการสืบทอดความโคกเคร้าอันเป็นอารมณ์หนึ่งของมนุษย์ อนึ่ง วิลเลียม ทีโอดอร์ เดอ บาร์ (Wm.Theodore de Bary) ได้แสดงความเห็นว่า

“... รากแห่งความกตัญญูนั้นวางอยู่บนความเป็นห่วงเป็นใยของบิดามารดาที่มีต่อบุตร และสิ่งที่บุตรจะกระทำตอบแทน มาจากการตอบสนองเชิงธรรมชาติที่มีต่อความรักที่เขาได้รับ ความห่วงใยและเอาใจใส่ กล่าวคือ ความกตัญญูสามารถเรียนรู้ได้จากบิดามารดา เหนือสิ่งอื่นใดสิ่งนี้คือสิ่งที่สืบทอดรุ่นต่อรุ่น (intergenerational) เป็นการแสดงออกของการรู้คุณสำหรับของขวัญแห่งชีวิต และเป็นการตอบรับคุณธรรมภายในครอบครัวซึ่งหล่อเลี้ยงชีวิตจากรุ่นสู่รุ่น”²⁷

²⁶ Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 211.

²⁷ Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), p. 33.

จากคำกล่าวข้างต้น เราจะพบว่านอกจากสัญลักษณ์แล้ว การทำหน้าที่ที่พึงกระทำในระหว่างคู่สัมพันธ์ ก็สามารถเป็นแหล่งศีลธรรมที่สามารถสืบทอดได้ด้วย ดังนั้น มิใช่เพียงกวีนิพนธ์เพียงอย่างเดียว แต่การทำหน้าที่และการสืบทอดสัญลักษณ์ ล้วนแต่มีส่วนในการถ่ายทอดความโคกเศร้าทั้งสิ้น

หากกล่าวโดยสรุป เราจะพบว่า ความโคกเศร้าสามารถทำให้เราเข้าใจเรื่องการสืบทอดในระบบปรัชญาขงจื้อได้ดีขึ้น กล่าวคือการสืบทอดมีความหมายสองแบบด้วยกัน ประการแรก การสืบทอดหมายถึงการส่งและรับระบบสัญลักษณ์เป็นช่วงๆ ผ่านการปรับแต่งให้เหมาะสมกับเวลา แต่ระบบสัญลักษณ์หรือขนบจารีตไม่อาจเป็น “ขนบจารีต” ได้หากขาดอารมณ์ความรู้สึก ประการที่สอง การสืบทอดระบบสัญลักษณ์นั้นเองคือการกระตุ้นศักยภาพและขัดเกลาอารมณ์ของมนุษย์ ในแง่นี้ มนุษย์จึงสามารถโคกเศร้าได้โดยมิติประวัติศาสตร์ อนึ่ง ความโคกเศร้าในระบบปรัชญาขงจื้อยังมีมิติของการหวนรำลึก กล่าวคือ เวลาที่มนุษย์โคกเศร้าเท่ากับมนุษย์สูญเสียที่มาแห่งตนและความโอบอุ้มอาหารแห่งชีวิต ดังนั้น ความจำยอมเป็นสิ่งที่สำคัญมากสำหรับขงจื้อ ดังที่ ซินจงเหยา (Xinzhong Yao) กล่าวว่า การบูชาบรรพบุรุษนั้นถือว่าเป็นโอกาสที่ต้องการอารมณ์อาหารและความเคารพอย่างมาก...และการบูชาบรรพบุรุษก็มีใช้การมอบอาหารและสิ่งของแก่ผู้ตาย แท้จริงแล้ว มันคือสิ่งที่ชนรุ่นหลังมอบน้อมต่อบรรพบุรุษ และแสดงความเคารพต่ออดีตกาล²⁸ ดังนั้น การบูชาบรรพบุรุษและการเศร้าโศกเสียใจต่อการสูญเสียบิดามารดา จึงเป็นการแสดงความอาทรอ่อนไหวและอ่อนน้อมต่อกาลเวลาอยู่ในที่ ทั้งนี้การจำหรือการหวนรำลึก ย่อมเป็นความสามารถในการสืบทอดของมนุษย์ได้ด้วยเช่นกัน ดังนั้นการไม่โคกเศร้าเวลามีคนตายเท่ากับความรู้สึกอ่อนไหวได้สูญหายไปพร้อมกับขนบจารีตและการสืบทอดแล้วนั่นเอง

ในคัมภีร์ขงจื้อ มีกรณีที่น่าสนใจอยู่กรณีหนึ่งเป็นกรณีที่เกี่ยวข้องกับการไว้ทุกข์ ในคัมภีร์กิลกล่าวว่า

1. ใ้ห้ห่อถกเกี่ยวกับการไว้ทุกข์ให้กับบิดามารดาเป็นจำนวนสามปี โดยกล่าวว่า สามปีนั้นยาวนานเกินไป
2. เขากล่าวว่า “หากสุภาพชนละเลยขนบจารีตไป 3 ปี ขนบจารีตนั้นก็เสื่อมลง และหาก 3 ปี ไม่ทบทวนดนตรี ดนตรีก็จะถูกทำลาย
3. ภายใน 1 ปี ข้าวเก่าก็จะหมด ข้าวใหม่ก็จะสามารถเก็บเกี่ยวได้ ไม้ที่ใช้จุดไฟในพิธีก็ครบวงรอบพอดี ดังนั้น ไว้ทุกข์เพียงปีเดียวก็เพียงพอแล้ว
4. อาจารย์กล่าวว่า “หลังจาก 1 ปี เจ้ายังสามารถกินข้าวดี ๆ กับสวมเสื้อผ้าอาภรณ์ที่ปักลวดลายได้อย่างสบายใจหรือ” “แน่นอน” เขาตอบ
5. อาจารย์กล่าวว่า “ถ้าเจ้าสบายใจก็จงทำเถิด แต่สุภาพชนเมื่อต้องไว้ทุกข์จะไม่กินอาหารอย่างมีความสุข และไม่ฟังเพลงอย่างรื่นรมย์ และสุภาพชนก็จะไม่ทำอย่างที่ว่าบอกดอก แต่ตอนนี้หากเจ้ารู้สึกสบายใจก็จงทำเถิด”

²⁸ Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, p. 201.

6. พอใจห่อเดินออกไป ขงจื๊อก็ก้าวขึ้นว่า นี่แสดงว่า หนู ซาดคุณธรรม
เด็กต้องใช้เวลาสามปีจึงสามารถออกจากอ้อมอกของบิดามารดา และการไว้ทุกข์
สามปีนั้นก็ทำกันโดยทั่วไป แล้วหูล่ะ ไม่ได้รับความรักจากบิดามารดาเป็นเวลา
สามปีหรือ"

(คัมภีร์ขงจื๊อ 17:21)

การไว้ทุกข์ในสมัยของขงจื๊อนับว่าเป็นเรื่องที่หนักหนามากเพราะต้องงดเว้นกิจกรรมต่างๆ ทั้งปวง
และนี่เองเป็นเหตุให้ลูกศิษย์อย่างไ้ห่อต้องต่อรองการไว้ทุกข์ให้เหลือเพียงปีเดียว การอ้างเหตุผลของ
ไ้ห่อเป็นการอ้างเหตุผลโดยใช้ขบขจาริตและดนตรีเป็นข้ออ้าง น่าสนใจว่าการต่อรองครั้งนี้ ไ้ห่อยอม
ต้องหวังผลอยู่มีใช้น้อย แต่ในขณะเดียวกัน ขงจื๊อเองกลับมองในทางตรงกันข้าม กล่าวคือ สำหรับขงจื๊อ
แล้ว ระบบขบขจาริตเกิดขึ้นมาจากความผูกพันและเชื้ออาหารต่อกันระหว่างคู่สัมพันธ์ ดังนั้น การไว้ทุกข์
จึงต้องทำด้วยความรู้สึกโศกเศร้าอาหารที่ผู้โอบอุ้มชีวิตได้จากไป ไม่เพียงเท่านั้นการจำได้ถึงประวัติศาสตร์
ที่ยาวนานในการพุ่มพักจากบิดามารดา ย่อมมีบทบาทไม่น้อยต่อการไว้ทุกข์

กระนั้นก็ตาม น่าสังเกตว่า ไ้ห่อต่อรองเรื่องเวลาแทนที่จะต่อรองในแง่รูปแบบหรืออุปกรณ์ใน
การไว้ทุกข์ มองในแง่นี้ ความเชื้ออาหารและอ่อนไหวของไ้ห่อต่างหากที่หายไป (การต่อรองของไ้ห่อมิ
ได้มีการกล่าวถึงอารมณ์ในจาริตเลย) และการหายไปนั่นเองคืออาการเสื่อมของขบขจาริตที่เห็นได้ชัดอยู่
แล้ว ดังนั้น การต่อรองเรื่องเวลาจึงมิได้หมายถึงเวลาเท่านั้นหากแต่หมายถึงการต่อรองความเชื้ออาหาร
ที่มีต่อกันอีกด้วย ในแง่นี้ การละเลยขบขจาริต (คือ การไม่กินอาหารอย่างมีความสุข และไม่ฟังเพลง
อย่างรื่นรมย์) ในช่วงเวลา 3 ปีแห่งการไว้ทุกข์ดังที่ไ้ห่อกล่าว แท้จริงแล้วกลับกลายเป็นการปฏิบัติและ
ทบทวนขบขจาริตอย่างเคร่งครัดที่สุดโดยไม่ต้องลดระยะเวลาการไว้ทุกข์ต่างหาก

ความโศกเศร้าในปรัชญาเต๋า

ข้อสังเกตที่น่าสนใจคือ เมื่อเราย้อนมองดูที่ระบบปรัชญาเต๋าอันเป็นระบบปรัชญาที่มุ่งวิจารณ์
ระบบปรัชญาแบบขงจื๊อเป็นหลัก เราจะพบว่า ใน คัมภีร์จวงจื๊อ กล่าวถึงความจริงในมิติที่แตกต่างไป
จากขงจื๊อ ดังความต่อไปนี้

“แสงสัวถามเงาคำว่า เมื่อครูนี้น่านเคลื่อนไหว บัดนี้น่านหยุดนิ่ง เมื่อครูนี้น่านนิ่งลง บัดนี้น่านลุกขึ้น โฉนจึงปราศจากความคงที่แน่นอนเลยแล้ว เงาคำตอบ
ว่า หรือเป็นเพราะข้าคอยขึ้นอยู่กับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง หรือสิ่งที่ข้าคอยขึ้นอยู่ก็ขึ้นอยู่กับ

บางสิ่งบางอย่างด้วย หรือข้ากำลังคอยคราบนงและปีกจักจั่น จะรู้ได้อย่างไรว่าเหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น จะรู้ได้อย่างไรว่าเหตุใดจึงไม่เป็นเช่นนั้น”²⁹

ความจริงสำหรับนักปรัชญาเต๋าอย่างจวงจื๊อมิได้เป็นความจริงในเชิงวัฒนธรรมแบบขงจื๊อ เราจะเห็นว่า ความจริงในแบบปรัชญาเต๋าคือความจริงเชิงธรรมชาติที่สรรพสิ่งในธรรมชาติต้องทำงานร่วมกันอย่างผสมผสานสอดคล้อง ในแง่นี้ ข้อพิจารณาเรื่องความจริงในแบบปรัชญาเต๋าก็เป็นความจริงชนิดที่ถอดมนุษย์ออกจากการเป็นศูนย์กลางของการกำหนดความจริง อนึ่ง เมื่อย้อนไปประเด็นเรื่องความโศกเศร้า เราจะพบว่าจวงจื๊อเองก็โศกเศร้าเช่นกัน โดยจวงจื๊อโศกเศร้าเวลาที่ภรรยาของตนเองตายเท่านั้น ใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* ได้เล่าว่า

“เมื่อภรรยาจวงจื๊อสิ้นใจ ชู่จื๊อได้มาที่บ้านเพื่อเข้าร่วมพิธีเคารพศพ แต่ชู่จื๊อกลับเห็นจวงจื๊อนั่งกางขา เอาขามมาคว่ำไว้บนตัก เคาะเป็นจังหวะและนั่งร้องเพลง ชู่จื๊อกล่าวแก่จวงจื๊อว่า “อย่าลืมว่าภรรยาของท่านใช้ชีวิตร่วมกับท่าน เลี้ยงบุตรท่านจนเติบโตใหญ่ แก่ตัวลงพร้อมๆ กับท่าน การที่ท่านไม่ร่ำไห้โอาลัยแก่นางก็น่าจะพอแล้ว แต่นี่ท่านกลับร้องเพลงเช่นนี้ ไม่เกินไปหน่อยหรือ”

จวงจื๊อได้ตอบว่า “ท่านตัดสินผิดแล้ว เมื่อเธอเพิ่งสิ้นใจ เราก็โศกเศร้าเช่นเดียวกับคนอื่น ๆ แต่เมื่อพิจารณาว่าเธอเกิดมาจากไหน และคำนึงถึงกาลเวลาก่อนที่เธอจะมีรูปร่าง และก่อนเวลาที่เธอจะมีจิตวิญญาณ ในช่วงเวลาแห่งความลึกลับนำอสังขาร ก็เกิดความเปลี่ยนแปลง แล้วเธอก็มีจิตวิญญาณ แล้วเกิดการเปลี่ยนแปลงอีกครั้งหนึ่ง แล้วเธอก็มีร่างกายเกิดการเปลี่ยนแปลงอีกครั้งหนึ่ง แล้วเธอก็เกิดมา ขณะนี้มีการเปลี่ยนแปลงอีกครั้งหนึ่งแล้วเธอก็สิ้นใจ มันก็เหมือนกับฤดูกาล ทั้งสี่ ได้แก่ ฤดูใบไม้ผลิ ฤดูร้อน ฤดูใบไม้ร่วง และฤดูหนาว

ขณะที่เธอกำลังนอนพักผ่อนอย่างสงบ ในห้องอันกว้างใหญ่ ถ้าเราจะตามเข้าไปซัดจังหวะด้วยเสียงร่ำไห้สะอึกสะอื้น ก็จะเป็นการแสดงว่า เราไม่เข้าใจอะไรเกี่ยวกับชะตากรรมเลยเราจึงหยุดเศร้าโศก”³⁰

ในระบบปรัชญาเต๋ามนุษย์เป็นเพียงชีวิตหนึ่งในกระแสแห่งธรรมชาติ จริงอยู่ที่มนุษย์นั้นดำรงอยู่ในความสัมพันธ์และเป็นผลผลิตจากประวัติศาสตร์ แต่กระนั้น ข้อเน้นของขงจื๊อในเรื่องของคุณธรรม ความถูกต้องเหมาะสมและขนบจารีตประเพณี อาจถือได้ว่าเป็นเพียงสิ่งจอมปลอมอันเกิดจากมนุษย์เท่า

²⁹ ปกรณ์ ลิ้มปฐุสรณ์ (แปลและเรียบเรียง), *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2540), หน้า 57.

³⁰ Burton Watson (trans.), *Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968), p. 191-192.

นั่น สิ่งเหล่านี้ขาดมิติของความสมบูรณ์โดยรวมและอาจทำร้ายความจริงแท้อย่าง “ธรรมชาติ”³¹ กล่าวคือ มนุษย์ใช้ตนเองเป็นศูนย์กลางในการตัดสินโลก ในสายตาของปรัชญาเต๋ามนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตเล็กๆ ชนิดหนึ่งในกระแสการเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติเท่านั้น เราเพิ่งแต่เกิดมาในกระแสความต่อเนื่องที่ไม่รู้จบ และในท้ายที่สุด ความไม่รู้จบและระเบียบต่างๆ ก็จะหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียว³² การยกย่ายถ่ายเทตามธรรมชาติจึงมีใช่เรื่องที่น่าเสียใจแต่ประการใด ความสามารถในการยกย่ายถ่ายเทนี้เป็นเรื่องน่ายินดี เพราะเท่ากับเราเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ มนุษย์เพียงแต่เปลี่ยนสภาพไปตามกาลเวลาและกระแสแห่งธรรมชาติเท่านั้น

จากคำอธิบายดังกล่าวทำให้เราทราบว่า เมื่อมนุษย์วางตนเองเป็นศูนย์กลางในการตัดสินโลกนั้นย่อมหมายความว่า มนุษย์ถูกกักขังอยู่แต่ในวัฒนธรรมแห่งตนจนไม่สามารถหลุดออกจากกรอบมามองเห็นความเปลี่ยนแปลงตามธรรมชาติที่ยิ่งใหญ่ได้ มองในแง่นี้ ความโศกเศร้าที่เกิดขึ้นจึงเป็นเครื่องหมายของการถูกกักขัง ไม่สามารถมองเห็นความเป็นไปได้ชุดอื่นๆ ของชีวิต ดังใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* ที่ยกมา เราจะพบว่า จู๋จื๊อคือมนุษย์ที่วางกรอบให้กับคำตัดสินที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลางเท่านั้น ความตายจึงเป็นเรื่องที่น่าโศกเศร้า ในขณะที่จวงจื๊อผู้เป็นอิสระจากข้อตัดสินเชิงชนบจาร์ติมองว่าความตายไม่น่าโศกเศร้า แต่ประการใด ทั้งยังเป็นเรื่องน่ายินดีอีกด้วย เพราะมนุษย์ได้กลับไปสู่กระแสของการเปลี่ยนแปลงตามธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง

โดยสรุป เราอาจกล่าวได้ว่า ความโศกเศร้านั้นจะเกิดและมีได้ในโลกของสัญลักษณ์อย่างโลกของชนบจาร์ติเท่านั้น (ดังที่จวงจื๊อในตอนต้นยังต้องเศร้าโศกเสียใจต่อการจากไปของมนุษย์ในระบบความสัมพันธ์ของตนเอง) ดังนั้น เมื่อเราถอดถอนข้อผูกมัดเชิงสัญลักษณ์ออกก็เท่ากับเราเป็นอิสระ เมื่อเป็นเช่นนี้ ความรู้สึกที่เกิดขึ้นในระบบสัญลักษณ์อย่างความโศกเศร้าจึงเท่ากับเป็นตัวฟ้องว่า มนุษย์ในชนบจาร์ติแบบขงจื๊อคือมนุษย์ที่ถูกกักขังและเป็นทาสของประวัติศาสตร์และชนบจาร์ติอันมีมนุษย์เป็นศูนย์กลางนั่นเอง

จริยศาสตร์แห่งความโศกเศร้า

มนุษย์สำหรับขงจื๊อดำรงอยู่ภายในเครือข่ายความสัมพันธ์ แต่เครือข่ายความสัมพันธ์ดังกล่าวหาได้วางอยู่ที่เวลาปัจจุบันเท่านั้น หากแต่เครือข่ายความสัมพันธ์นั้น ได้ถักทอครอบคลุมไปถึงอดีตด้วย ในแง่นี้ มนุษย์นอกจากจะดำรงอยู่ในความสัมพันธ์แล้ว มนุษย์ยังเป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์อีกด้วย

³¹ Daniel Coyle, “On the Zhenren,” in Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 198.

³² *Ibid.*, p. 205.

แต่กระนั้นก็ตาม เราอาจต้องยอมรับว่า สำหรับขงจื๊อแล้ว สิ่งสำคัญยิ่งคือครอบครัว ขงจื๊อเชื่อว่าสำหรับผู้
ที่รู้หน้าที่ในครอบครัวย่อมสามารถเป็นฐานให้การเสริมสร้างคุณธรรมและมีส่วนในการแก้ไขปัญหาทาง
การเมืองได้³³ ฉะนั้น ระบบศีลธรรมคือสิ่งซึ่งจะมาเสริมสร้างบทบาทหน้าที่ของคนในสังคม อันได้แก่ บท
บาทในฐานะลูก พี่ บิดามารดา ผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครองให้สมบูรณ์³⁴ นี่เองเป็นเหตุให้มนุษย์ต้อง
กระทำตามหน้าที่ของตนตามนามที่กำหนด

คำถามต่อมาคือทำอะไรเราจึงจะรู้ว่าลูกนั้นเป็นลูกกตัญญู กล่าวในอีกแง่หนึ่ง ลูกต้องกระทำ
อย่างไรจึงจะสามารถเรียกได้ว่ากตัญญู โดยใน*คัมภีร์ขงจื๊อ* กล่าวไว้ว่า

หมางวูถามว่าความกตัญญูคืออะไร ขงจื๊อตอบว่า “อย่าให้บิดามารดากังวล
กับสุขภาพ ความเป็นอยู่ของเจ้า”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:6)

จื๊อหยูถามว่าความกตัญญูคืออะไร ขงจื๊อกล่าวว่า “ตอนนี้ความกตัญญู
หมายถึงการเลี้ยงดูพ่อแม่ แต่ทว่าแม้แต่สุนัขและม้าเราก็ก็นำมาเลี้ยงดูได้ หาก
ปราศจากความเคารพอะไรเล่าคือความแตกต่าง”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:7)

จื๊อเซี่ยถามว่าความกตัญญูคืออะไร ขงจื๊อกล่าวว่า “สิ่งที่ยากที่สุดคือเมื่อ
ปรนนิบัติพ่อแม่ต้องยิ้มแย้ม และเมื่อมีอาหารลูกต้องจัดให้ท่านก่อนเช่นนี้อาจเรียก
ว่าความกตัญญูใช่หรือไม่”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:8)

แน่นอนสิ่งที่แสดงถึงความกตัญญูย่อมต้องมิใช่การเลี้ยงดูประดุจม้าและสุนัข การเลี้ยงดูสัตว์
อาจไม่ต้องเอาใจใส่อารมณ์ความรู้สึกเท่ากับมนุษย์ ในขณะที่เดียวกัน อารมณ์ความรู้สึกก็สามารถแสดง
ออกได้ทางสีหน้า กระนั้นก็ตาม นี่เองคือการกระทำที่จะไม่ทำให้บิดามารดาต้องเศร้าโศกเสียใจหรือน้อย
ใจในการกระทำของลูกที่มีต่อตน และนี่เองที่ขงจื๊อกล่าวเตือนหมางวูว่า ต้องระวังเรื่องสุขภาพของตน
เพราะเมื่อสุขภาพของตนเองแย่ย่อมเป็นที่กังวลของบิดามารดานั่นเอง ความกังวลนี้มีใช่หรือที่เป็นรูป
แบบหนึ่งของความเศร้าโศก ในแง่นี้ เราอาจกล่าวได้ว่า นิยามของความโศกเศร้าในปรัชญาขงจื๊อมีได้
หมายความว่าแต่เพียงการร้องไห้เท่านั้นหากแต่ยังหมายถึงความห่วงกังวลอันนำมาซึ่งความไม่สบายใจอีก

³³ คัมภีร์ขงจื๊อ 1:2.

³⁴ Chenyang Li, *The Tao Encounters the West: Exploration in Comparative Philosophy*
(Albany: State University of New York Press, 1999), p. 95-96.

ด้วย ด้วยสาเหตุนี้เองที่ขงจื๊อกล่าวว่า เมื่อต้องเดินทางไกลควรลงหลักปักฐานและต้องแจ้งแก่บิดามารดา ด้วย³⁵ การบอกกล่าวเล่าแจ้งแก่บิดามารดาที่เป็นการกระทำที่ช่วยมิให้เกิดความโศกเศร้าขึ้น

มองในแง่นี้ ในขณะที่บิดามารดายังมีชีวิตอยู่หน้าที่ของบุตรก็คือการทำให้พ่อแม่ไม่โศกเศร้าเสียใจ กังวลใจหรือแม้แต่เป็นห่วง เมื่อสามารถกระทำให้พ่อแม่ภูมิใจและดีใจได้เท่ากับเป็นการกระทำหน้าที่ในระบบความสัมพันธ์ได้อย่างสมบูรณ์พร้อม และเมื่อกระทำตามหน้าที่ได้อย่างถูกต้องเหมาะสม ก็ย่อมหมายความว่าคุณธรรมของตนได้พัฒนาขึ้น และนี่เองคือความสัมพันธ์ระหว่างขนบจารีตและคุณธรรม (มนุษยธรรม) กล่าวคือ ขนบจารีตที่ดี (การรู้หน้าที่) ย่อมแสดงถึงระดับของคุณธรรม

เมื่อย้อนมองไปในประเด็นเรื่องความโศกเศร้า เราจะพบว่าในขณะที่บิดามารดายังมีชีวิตอยู่ การป้องกันมิให้บิดามารดาบังเกิดความโศกเศร้า (และความกังวลอันเป็นรูปแบบหนึ่งของความโศกเศร้า) คือเครื่องวัดความสูงส่งของคุณธรรม อันหมายความว่าความสมบูรณ์ของหน้าที่ที่บุตรได้กระทำต่อบิดามารดา ในขณะเดียวกัน หากบุตรทำให้บิดามารดาต้องเสียใจนั้นย่อมแสดงว่าความสำนึกในหน้าที่ของตนที่มีต่อบุคคลอื่นบกพร่อง เมื่อเป็นเช่นนี้ คุณธรรมของคนผู้นั้นจะสูงส่งได้อย่างไร เพราะฉะนั้นเราอาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า ความโศกเศร้าคือมาตรวัดความสูงส่งของคุณธรรมนั่นเอง อนึ่ง ในคัมภีร์ขงจื๊อได้กล่าวถึงกรณีที่น่าสนใจว่า

“เจ้าผู้ปกครองแคว้นฉี กล่าวแก่ขงจื๊อว่า “ในบ้านเมืองของเรานั้นมีผู้ที่ซื่อสัตย์เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรจะไปเป็นพยานให้รัฐในศาล” ขงจื๊อกล่าวว่า “ในบ้านเมืองของเรา บุตรบิดาให้บิดา เมื่อบิดากระทำผิด เราพบความซื่อสัตย์ได้ในความสัมพันธ์เช่นนี้”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 13:18)

ในกรณีนี้นักวิชาการปรัญญาจีน วิลเลียม ทีโอดอร์ เดอแบร์รี่ มีความเห็นว่า

“ประเด็นเรื่องนี้มิใช่ประเด็นเรื่องการตอบแทน หากแต่เป็นประเด็นเรื่องการไม่ทำร้ายต่อความใกล้ชิดของครอบครัว หากความสัมพันธ์พื้นฐานที่สุดของมนุษย์ไม่ได้รับการเคารพและปกป้องภายในครอบครัวที่ซึ่งคุณธรรมได้ก่อตัวขึ้น และหากสมาชิกในครอบครัวไม่ไว้วางใจซึ่งกันและกัน พื้นฐานแห่งการไว้วางใจเชื่อในกันและกันก็จะอยู่ในสภาวะล่อแหลม”³⁶

³⁵ คัมภีร์ขงจื๊อ 4:19.

³⁶ Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 34-35.

ในขณะเดียวกัน อาจารย์สุวรรณ สถาอานันท์ มีความเห็นไปในทำนองเดียวกันว่า

“คำตอบของขงจื๊อในที่นี้คงมิใช่การให้อภัยหรือสนับสนุนการขโมย และมีใช่
การเชิดชูคุณธรรมแห่งการปกปิดความผิดระหว่างบิดา-บุตร แต่น่าจะเป็นข้อพิจารณา
ว่ารากฐานแห่งระเบียบสังคม มิใช่อยู่ที่กฎหมายหรืออำนาจรัฐเป็นใหญ่ แต่อยู่ที่
ความสัมพันธ์ที่ “ซื่อสัตย์” ระหว่างบิดา-บุตรซึ่งเป็นการสืบต่อชีวิตทางสายเลือดและ
พันธะระหว่างวัย และเป็นข้อผูกพันชั่วอายุคนซึ่งย่อมสืบเนื่องจากอดีต ปัจจุบันสู่
อนาคตของระเบียบสังคมด้วย หากความสัมพันธ์ตรงนี้ขาดสะบั้นลงอาจไม่มีสังคม
มนุษย์เหลือไว้ให้ อำนาจรัฐจัดการควบคุมตามกฎหมาย”³⁷

สิ่งที่น่าสนใจคือ นักวิชาการทั้งสองท่านเห็นความสำคัญของความรู้สึกระหว่างกันภายในครอบ
ครัว ครอบครัวยังเป็นฐานของการไว้วางใจกัน หรือแม้แต่ครอบครัวคือสังคมมนุษย์ที่เป็นฐานของความ
มั่นคงของรัฐ แต่การจะเป็นทั้งสองอย่างได้นั้น ย่อมต้องมีความเอาใจใส่ระวังไหวในระบบความสัมพันธ์
ทั้งคู่ อนึ่ง การกระทำของบุตรดังที่ปรากฏใน*คัมภีร์ขงจื๊อ*เป็นการแสดงความต่ำต้อยทางคุณธรรมสอง
ประเด็นใหญ่ๆ คือ ประการแรก การไม่แสดงการทัดทานอย่างสุภาพเมื่อบิดามารดากระทำผิด การ
กระทำได้กล่าวถึงได้ว่าเป็นความกตัญญูในรูปแบบหนึ่งเช่นกัน โดยที่คู่สัมพันธ์ต้องทำการขัดเกลาซึ่งกัน
และกันเพื่อให้สามารถอยู่ด้วยกันอย่างผาสุกตลอดกลมกลืนกัน ประการที่สอง การไม่รู้สึกละอายใจ
เมื่อบิดาต้องได้รับความทุกข์ทรมานจากการลงโทษของรัฐถือว่าเป็นอาการเสื่อมของคุณธรรม ในแง่
นี้ ความไม่ละอายใจฟุ้งถึงระดับคุณธรรมที่ต่ำต้อยของบุตร

เมื่อเชื่อมโยงประเด็นทั้งสองเข้าด้วยกัน เราจะพบว่าเมื่อบุตรบกพร่องในการขัดเกลาบิดาอย่าง
สุภาพแล้ว นั้นย่อมหมายความว่าบุตรจำเรียนมาไม่พอ การบกพร่องเชิงขนบจารีตเองก็ย่อมมีผลทำให้
คุณธรรมขาดตกบกพร่องในที่สุด ทั้งนี้การขาดตกบกพร่องของคุณธรรมนี้สามารถสังเกตผ่านความอ่อน
ไหวระหว่างกันอันแสดงออกทางความรู้สึกโศกเศร้าได้ ในแง่นี้ ความโศกเศร้าของบุตรที่มีต่อบิดามารดา
ยามประสบพบภัยย่อมแสดงถึงระดับของคุณธรรมของบุตร กล่าวโดยสรุป เราจะพบว่าเมื่อบิดามารดา
ยังมีชีวิต บุตรต้องระวังมิให้บิดามารดาเศร้าโศกเสียใจเพราะการทำเช่นนั้นเท่ากับบกพร่องในหน้าที่เชิงขนบ
จารีตอันเป็นตัวชี้วัดว่าคุณธรรมอ่อนด้อย ในขณะเดียวกัน การรู้สึกโศกเศร้าของบุตรที่มีต่อภาพภัยของ
บิดาย่อมเป็นการแสดงคุณธรรมของบุตรที่มีต่อบิดามารดานั่นเอง ในแง่นี้ อาจกล่าวได้ว่าความโศกเศร้า
คือดัชนีชี้วัดความสูงส่งของคุณธรรม

³⁷ สุวรรณ สถาอานันท์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติอำนาจและจารีต*,
หน้า 43.

ประเด็นต่อมาที่ผู้เขียนอยากจะกล่าวถึงคือ บุตรที่กตัญญูจะแสดงความกตัญญูอย่างไรเมื่อบิดามารดาของตนเสียชีวิตไป ในคัมภีร์ขงจื๊อกล่าวว่า

หมางไถถามว่าความกตัญญูคืออะไร ขงจื๊อกล่าวว่าเป็นการเชื่อฟัง หลังจากนั้น ขงจื๊อได้พูดเรื่องนี้กับฟานจี้ซึ่งกำลังขับรถม้าให้ว่า “หมางซันถามเราว่าความกตัญญูคืออะไร และข้าตอบว่าเป็นการเชื่อฟัง” ฟานจี้กล่าวว่า “อาจารย์หมายความว่าอย่างไร” ขงจื๊อตอบว่า “เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตให้ปฏิบัติต่อท่านด้วยขนบจารีต และเมื่อบิดามารดาเสียชีวิต พวกท่านต้องได้รับการฝังศพและบูชาด้วยขนบจารีตเช่นกัน”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:5)

ในทำนองเดียวกันกับเมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ เมื่อท่านเสียชีวิตลง บุตรจะต้องปฏิบัติตามศพของบิดามารดาดังที่ขนบจารีตกำหนดเช่นกัน แต่การปฏิบัติตามกฎแห่งจารีตนี้ ขงจื๊อหมายความว่าอย่างไร ในที่นี้ขงจื๊อหมายความว่าเมื่อเราต้องเคารพศพหรือไว้ทุกข์ เราต้องปฏิบัติดังบรรพบุรุษหรือบิดามารดามาปรากฏตัวอยู่ตรงหน้า ต้องกระทำด้วยความเคารพนับถือและจริงใจ ดังนั้น การให้คนอื่นเช่น ไหว้แทนจึงเท่ากับเป็นการไม่ได้เช่นไหว้หรือไม่ได้เข้าร่วมพิธี³⁸ การกระทำพิธีแห่งความเศร้าโศกดังกล่าวเป็นการรำลึกถึงบุญคุณ และการทำหน้าที่ได้อย่างสมบูรณ์ของบิดามารดาตามนามที่กำหนด อนึ่ง การทำพิธีศพมิได้ทำอย่างเลิคนหระ หากแต่ความรู้สึกในการทำพิธีต่างหากที่เป็นเรื่องสำคัญ ขงจื๊อได้กล่าวกับศิษย์อย่างหลินฟิงว่า ในพิธีอันเศร้าโศก ความโศกเศร้าสำคัญกว่าความพิถีพิถันในรายละเอียด³⁹ เมื่อความโศกเศร้าเกิดขึ้นเราจึงสามารถกล่าวได้ว่า ขนบจารีตในการทำพิธีศพสมบูรณ์แบบ ในคัมภีร์ขงจื๊อกล่าวว่า ในการไว้ทุกข์ที่แสดงความโศกเศร้าก็เพียงพอแล้ว⁴⁰

การแสดงความเศร้าโศกในพิธีได้ดังที่ได้กล่าวมาแล้วทำให้ขนบจารีตสมบูรณ์ อนึ่ง ขงจื๊อยังกล่าวเพิ่มเติมว่า มนุษย์ไม่สามารถแสดงสิ่งที่อยู่ภายในตัวได้อย่างเต็มที่ เว้นเสียแต่การแสดงความโศกเศร้าในวาระที่บิดามารดาเสียชีวิต⁴¹ ในแง่นี้เองที่การมีคุณธรรมต้องมีการแสดงออกซึ่งความโศกเศร้าของผู้เป็นบุตร กล่าวคือ เมื่อมนุษย์ดำรงอยู่ในระบบความสัมพันธ์ การสำนึกถึงการมีอยู่ของตนโดยการสำนึกในหน้าที่จึงเป็นเรื่องสำคัญ ดังนั้น หากสามารถกระทำให้บิดามารดามีความสุขได้นั้นย่อมเป็นการแสดงคุณธรรมแห่งตน ในขณะเดียวกัน เมื่อบิดามารดาจากไปย่อมต้องสำนึกอีกเช่นกันว่าผู้ที่คอยเป็นห่วงนั้นได้จากไปจึงพึงแสดงออกซึ่งความเศร้าโศก การแสดงความเศร้าโศกนี้เองที่แสดงถึงภาวะผูกพันอย่างลึก

³⁸ คัมภีร์ขงจื๊อ 3:12.

³⁹ คัมภีร์ขงจื๊อ 3:4.

⁴⁰ คัมภีร์ขงจื๊อ 19:14.

⁴¹ คัมภีร์ขงจื๊อ 19:17.

ซึ่ง เมื่อภาวะที่ลึกซึ้งซึ่งหมายถึงความสมบูรณ์ของจารีตนั้นย่อมหมายความว่าความโศกเศร้าที่มีต่อความตาย
จึงเป็นการแสดงความสูงส่งของคุณธรรมนั่นเอง ดังที่**คัมภีร์ซงจื๊อ** กล่าวไว้ว่า

ปราชญ์ชาวกล่าวว่ “ขอเพียงปฏิบัติต่อพิธีศพอย่างระมัดระวัง และเมื่อกาล
ล่วงเลยไปก็ยังปฏิบัติตามพิธีเช่นสรวง เมื่อนั้นคุณธรรมของประชาชนก็จะสูงขึ้นอีก
ครั้ง”

(คัมภีร์ซงจื๊อ 1:9)

การปฏิบัติและการมีท่าทีต่อความตายอย่างเหมาะสมนี้ จะทำให้ผู้คนสามารถหวนกลับมาสู่การ
มีคุณธรรมได้ การกระทำเช่นนี้เท่ากับเป็นการแสดงออกในรูปแบบของชนบจารีตอย่างเหมาะสม และนี่
เองเป็นสิ่งที่ชี้วัดว่าความเป็นบุตรอยู่ที่การเศร้าโศกเสียใจอันเป็นรูปแบบหนึ่งของความกตัญญู เราจึงอาจ
กล่าวได้ว่า เมื่อบิดามารดาจากไป ความโศกเศร้าก็ยังสามารถเป็นเครื่องชี้วัดคุณธรรมได้เช่นกัน ความ
โศกเศร้าเสียใจนั่นเองที่เป็นความรู้สึกที่บุตรมีเมื่อบิดามารดาจากไป ในแง่นี้ การไว้ทุกข์ต่อผู้ตายด้วย
ความโศกเศร้าจึงเป็นหน้าที่อีกประการหนึ่งที่บุตรพึงกระทำ ดังนั้น การไว้ทุกข์ด้วยความโศกเศร้าจึงเท่า
กับเป็นการทำหน้าที่ของตนอันเป็นการแสดงคุณธรรมและเป็นเครื่องชี้วัดคุณธรรมในตัวบุตรไปพร้อมๆ กัน

อนึ่ง เมื่อย้อนกลับไปในแง่มุมมองของประวัติศาสตร์ เราจะพบว่าผู้โศกเศร้าเสียใจนั่นเองนอกจากจะ
แสดงระดับของคุณธรรมแล้ว ยังแสดงถึง**ความจำ**ในหน้าที่ที่พึงมีต่ออดีตได้ด้วย เพราะสำหรับชีวิตใน
อุดมคติของซงจื๊อ การมีชีวิตยืนยาวย่อมมาจากการสั่งสมขัตถะที่ยาวนาน ในวัฒนธรรมแบบซงจื๊อนี้
การจดจำบุคคลในช่วงอายุได้เท่ากับเป็นการหวนเตือนถึงมนุษย์ที่เราต้องมีพันธะทางศีลธรรมต่อมา⁴²

โดยสรุปเราจะพบว่า ความโศกเศร้าในทัศนะของซงจื๊อที่มีต่อมิติทางศีลธรรมสามารถพิจารณา
ออกได้เป็นสองส่วน ประการแรก เมื่อบิดามารดายังมีชีวิต การทำให้บิดามารดาไม่เกิดความทุกข์ใจและ
ความโศกเศร้าเป็นตัวชี้วัดว่าบุตรผู้นั้นกระทำตนได้สมกับเป็นบุตร ในแง่นี้ การทำให้บิดามารดาไม่เศร้า
เท่ากับเป็นตัวชี้บ่งพัฒนาการทางศีลธรรม ประการที่สองเมื่อบิดามารดาจากไปแล้ว มิได้หมายความว่า
อย่างใดว่าหน้าที่ของบุตรนั้นจะหมดไป การไว้ทุกข์ด้วยความเคารพถูกต้องและเศร้าโศกเป็นตัวชี้บ่งถึง
ความผูกพันของบุตรที่มีต่อบิดามารดา การไม่เศร้าโศกจึงถือว่าเป็นดัชนีชี้บ่งความเสื่อมของศีลธรรมนั้น
เอง เมื่อพิจารณาจากมุมมองดังกล่าว ความเศร้าโศกก็คือมาตรฐานในการระดับความเป็นสุภาพชนหรือ
ระดับของคุณธรรมนั่นเอง

⁴² Chenyang Li, *The Tao Encounters the West: Exploration in Comparative Philosophy*, p.

กระนั้นก็ตาม ท่าทีของปรัชญาเด๋านั้นกลับแตกต่างไปจากท่าทีของปรัชญาขงจื๊อในเชิงศีลธรรม ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ความตายสำหรับขงจื๊อเป็นเพียงการเปลี่ยนรูปไปของร่างกายเท่านั้น ความคิดแบบเด๋าของขงจื๊อ มองการเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งโดยไม่รวมการพัฒนาเปลี่ยนแปลงไปในความหมายที่เศร้าสร้อย การเปลี่ยนแปลงไปของสรรพสิ่งนี้เป็นเครื่องยืนยันว่าไม่มีสิ่งที่เรียกว่าการสูญเสีย กล่าวคือ มีเพียงกระบวนการแห่งการเปลี่ยนแปลงอันทำให้เราเป็นสิ่งที่เราไม่เคยเป็น⁴³

“เมื่อเหลาจื๊อถึงแก่ความตาย จินซือก็ได้เข้าไปร่วมในพิธีศพ เปล่งเสียงร่ำไห้ ออกไปเพียงสามเสียงก็จากมา ลูกศิษย์จึงเฝ้าถามขึ้นว่า ท่านเหลาจื๊อมีโชสหายของท่านหรือ “ใช่” ถ้าเช่นนั้นท่านเคารพศพเช่นนี้เป็นการสมควรที่อยู่หรือ จินซือชี้แจงว่า “สมควรแล้ว แต่เดิมที่ข้าเข้าใจว่าเหลาจื๊อผู้นี้เป็นผู้ซึ่งบรรลุนิยามแล้ว เพิ่งมาประจักษ์ว่าหาเป็นเช่นนั้นไม่ ด้วยเมื่อครู่ที่ข้าเข้าไปเคารพศพนั้น ได้เห็นผู้ร่ำไห้ให้ดูอาลัยบุตรของตัว เห็นผู้เฝ้าคร่ำครวญดูเสียบิดามารดาของตน แสดงว่าสัมพันธ์ภาพของเหลาจื๊อกับบุคคลเหล่านี้อยู่ในขั้นที่ไม่จำเป็นต้องคร่ำครวญก็คร่ำครวญออกมา ไม่จำเป็นต้องร่ำไห้ก็ร่ำไห้ออกมา นี่นับเป็นการขัดกับธรรมชาติและค่านิยมธรรมดา เป็นการลืมหูลืมตาอันควรเป็นไป โบราณเรียกอาการอย่างนี้ว่า เป็นพันซ์แห่งการฝืนวิถีฟ้า ก็เมื่อยามที่มาท่านก็มาตามกาล เมื่อยามที่ไปท่านก็ควรไปตามครรลอง หากดำเนินตามกาลและครรลองแล้วไซ้ ธรรมารมณ์ใดๆ ก็มีอาจเข้าแผ้วพานได้ นี่แลที่โบราณเรียกว่า การหลุดพ้นจากบ่วงพันธนาการ”⁴⁴

ในที่นี้การสิ้นไหลไปตามธรรมชาติหรือการเปลี่ยนแปลงตามธรรมชาตินั้นนับว่าเป็นเรื่องธรรมดาสำหรับมนุษย์ เราอาจต้องสำนึกอยู่เสมอว่ามนุษย์นั้นเมื่อถึงเวลามากก็มา เมื่อถึงเวลาไปก็ต้องไปตามกาลเท่านั้น การร่ำไห้ต่อการเปลี่ยนแปลงนับว่าเป็นการกระทำที่ขัดกับธรรมชาติ ในทางตรงกันข้าม เมื่อหลุดพ้นจากอารมณ์โศกเศร้าได้นั้นย่อมเป็นเครื่องหมายของอิสรภาพ

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วท่าทางที่แสดงออกสำหรับการเปลี่ยนแปลงนั้นหาใช่ท่าทีที่เศร้าโศกเสียใจแต่อย่างใด หากแต่ท่าทีที่แสดงออกต่อความเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นท่าทีที่ ยินดี และน่าขบขัน ดังนั้นเราจะพบว่าท่าทีที่ขงจื๊อมีต่อความตายของภรรยาของตน จึงเป็นท่าทีที่ยินดีต่อการเปลี่ยนแปลงหาใช่ท่าทีที่เศร้าโศกไม่

⁴³ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, p. 76.

⁴⁴ ปกรณ์ ลิ้มปูลุสรณ์ (แปลและเรียบเรียง), *คัมภีร์เต๋าของขงจื๊อ*, หน้า 66-67.

เดวิด แอล ฮอลล์ (David L. Hall) และ รอเจอร์ ที เอ็มส์ (Roger T. Ames) มีความเห็นว่ สำหรับสำนักทางปรัชญาที่ขอบสั่งสอนผู้อื่น (อย่างปรัชญาขงจื้อและปรัชญาสำนักอื่น) นั้น ไม่สามารถมี อารมณ์ขันอย่างที่สำนักเต๋าได้ โดยทั้งสองกล่าวไว้ว่า

“...สำนักที่ขอบสั่งสอนผู้อื่นมักมีท่าทีมีเคร่งเครียดจริงจังในทุกๆ เรื่อง และ แน่บนสิ่งทีเคร่งเครียดที่สุดสำหรับนักคิดแบบนี้คือ เป็นนักอุดมคติและนักทฤษฎีที่ เชื่อว่าตนเองมีบทเรียนที่ค่อนข้างสำคัญที่ต้องสั่งสอน โดยการติเตียนด้วยหลัก การทางเหตุผล สิ่งสร้างของมนุษย์ต่างๆ และคำวิจารณ์ คนเหล่านี้แสดงตนในแบบ ที่เคร่งเครียดจริงจัง ซึ่งเขาเหล่านั้นได้สังหารอารมณ์ขันไปเสียจนสิ้นแล้ว...”⁴⁵

ดังนั้น เราจึงอาจกล่าวได้ว่าสำหรับขงจื้อแล้วการแสดงอารมณ์เศร้าโศก เป็นการแสดงถึงความ สูงส่งของคุณธรรม แต่สำหรับปรัชญาเต๋าแล้ว การแสดงอารมณ์โศกเศร้าคือการแสดงออกที่ฟ้องว่า มนุษย์อยู่ในพันนาการแห่งจารีตอันเป็นสิ่งจอมปลอมที่ต้องละทิ้งไป แท้จริงแล้วความสูงส่งเชิง “จริยะ” ต้องแสดงออกโดยการหัวเราะขัน เพราะการหัวเราะขันเป็นการแสดงออกถึงความเข้าใจในสรรพสิ่ง สรรพสิ่งต่างๆ ในโลกล้วนแต่ต้องยกย้ายถ่ายเทเปลี่ยนแปลงทั้งสิ้น สิ่งเหล่านี้เป็นเรื่องน่ายินดีและน่าขื่น ขม ดังนั้น การหัวเราะต่อความตายอันเป็นรูปแบบหนึ่งของการเปลี่ยนแปลงจึงเป็นการบอกระดับ ของการเป็นมนุษย์ที่แท้⁴⁶ ความโศกเศร้าต่างหากที่เป็นตัวบอกถึงความต่ำต้อยเชิงจริยะ แต่ในทางกลับ กัน เมื่อมองในกรอบของระบบปรัชญาขงจื้อ การหัวเราะต่อสิ่งที่ควรโศกเศร้าถือเป็นความผันเพี้ยนแปลก ประหลาด ขาดซึ่งการขัดเกลาจากประวัติศาสตร์ และขาดสำนึกของมนุษย์ผู้รอบตัว จริงอยู่มนุษย์ อาจดำรงตนอยู่ในธรรมชาติ แต่ในขณะเดียวกัน เราเองก็ปฏิเสธมิได้ว่า “ธรรมชาติ” ของมนุษย์นั้นเองก็ ผูกพันแน่นแฟ้นกับบุคคลรอบข้างเช่นกัน ในแง่นี้ เราจะพบว่าเสียงหัวเราะและความโศกเศร้าเป็นภาพ ตัดทางความคิดทางปรัชญาของทั้งสองสำนักหลักแห่งปรัชญาจีน กล่าวคือ **ความโศกเศร้า บ่งนัยถึง มนุษย์แห่งวัฒนธรรม ในขณะที่เสียงหัวเราะบ่งนัยถึงมนุษย์ ที่ผูกโยงกับธรรมชาติที่ยิ่งใหญ่** อนึ่ง จากบทวิเคราะห์ทั้งสองตอนที่ผ่านมา เราจะพบว่าความรู้สึกโศกเศร้าทั้งมวลล้วนเป็นผลมาจาก ขนบจารีตทั้งสิ้น กล่าวในอีกแง่หนึ่ง เราไม่สามารถแยกความแตกต่างระหว่างความโศกเศร้าทางความรู้ สึกกับความรู้สึกโศกเศร้าทางจารีตได้ เพราะดูเหมือนความโศกเศร้าทั้งมวลถูกสร้างจากขนบจารีตทั้งสิ้น

⁴⁵ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*, p. 70.

⁴⁶ ผู้เขียนอยากจะตั้งข้อสังเกตว่า สำหรับปรัชญาขงจื้อแล้ว บุคคลในอุดมคติ คือสุภาพชนที่ได้รับการ ขัดเกลามาอย่างดี แต่สำหรับปรัชญาเต๋า มนุษย์ที่เข้าใจธรรมชาติและกระทำการใดๆ ด้วย การไม่กระทำ นั่นเอง คือบุคคลในอุดมคติที่เรียกว่า มนุษย์ที่แท้

ความเศร้าโศกจากแง่มุมของปรัชญาการเมือง

ขงจื๊อเริ่มต้นปรัชญาการปกครองของตนด้วยการปฏิเสธอำนาจของกฎหมายว่าเป็นเครื่องมือเพียงชนิดเดียวในการปกครองที่มีประสิทธิภาพ ขงจื๊อกล่าวว่า

“1. ขงจื๊อกล่าวว่า “หากประชาชนถูกปกครองด้วยกฎหมายและการลงโทษ พวกเขาจะหลีกเลี่ยงการลงโทษและปราศจากความละอาย

2. หากประชาชนถูกปกครองด้วยคุณธรรมและจารีต พวกเขาจะมีความละอายและเป็นคนดีด้วย”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:3)

หากเรายอมรับว่า สาเหตุแห่งความวุ่นวายทางสังคมการเมืองในสมัยยุคชุนชิวมีเชื้อหน่อมาจากการความรู้สึกที่ไร้การขัดเกลาหรือ “ความดิบ” ของมนุษย์ เราอาจต้องยอมรับเช่นกันว่า มนุษย์ที่ไร้อารยะอันเป็นมนุษย์ที่ไม่สามารถมีอารมณ์อ่อนไหวพอที่จะรับรู้ร่วมทุกข์กับเพื่อนมนุษย์ด้วยกันได้ ย่อมต้องได้รับการขัดเกลาและปลูกฝังความเป็นอารยะเพื่อก้าวสู่ความเป็นวิญญูชนผู้สามารถเป็นทางออกของปัญหาสังคมการเมืองได้ นี่เองคือข้อจำกัดของกฎหมาย กฎหมายเป็นเพียงเครื่องมือในการปกครองที่ไม่สามารถขัดเกลามนุษย์ได้ กฎหมายไม่มีคุณสมบัติของการรวมปัจเจกชนแต่ละคนให้เป็นชุมชนและไม่มีรายละเอียดของชีวิตให้คิดคำนึง⁴⁷ เมื่อเป็นเช่นนี้ ย่อมเป็นธรรมดาที่มนุษย์มักจะหาช่องว่างทางกฎหมายเพื่อกระทำการใดๆ ก็ตามที่ฉ้อฉล ในแง่นี้ หากมนุษย์ยังยืนยันที่จะสร้างความชอบธรรมบนฐานของฉ้อฉล สังคมการเมืองจะสงบสุขได้อย่างไร ในแง่นี้ ขนบจารีตอาจถือได้ว่าเป็นเครื่องมือที่ประสบผลมากกว่าในการปกครอง เพราะขนบจารีตสามารถขัดเกลาให้มนุษย์เกิดความละอายได้ ทั้งนี้ มิได้หมายความว่า ขงจื๊อปฏิเสธกฎหมาย เพียงแต่ขงจื๊อพยายามจะชี้ให้เห็นว่าข้อจำกัดของกฎหมายคืออะไร

คัมภีร์ขงจื๊อได้ระบุไว้ว่า เมื่อมีคนถามขงจื๊อเกี่ยวกับการปกครองโดยตั้งข้อสงสัยว่าเหตุใดขงจื๊อจึงไม่รับราชการ ขงจื๊อกล่าวตอบว่า หากมีความกตัญญูก็เท่ากับมีส่วนร่วมในการปกครองแล้ว⁴⁸ ขงจื๊อมองว่า หากรากฐานแห่งชุมชนเข้มแข็ง ประชาชนรู้หน้าที่ที่พึงกระทำ สังคมก็就会被จัดระเบียบใหม่ ในแง่นี้ มนุษย์ทุกคนมีส่วนในการเมืองทั้งสิ้น กระนั้นก็ตาม ขงจื๊อยังเสนอว่า หากผู้ปกครองปกครองประชาชนด้วยคุณธรรม ก็อาจเปรียบได้กับดาวเหนือซึ่งเพียงแต่อยู่หนึ่งแล้วปล่อยให้ดาวน้อยใหญ่ต้องสยบคารวะอยู่โดยรอบ⁴⁹ การกล่าวเช่นนี้เท่ากับเป็นการบอกว่า ปรัชญาการเมืองเป็นกระบวนการกล่อมเกล่อำนาจ

⁴⁷ โปรดดูข้อจำกัดของกฎหมายในระบบปรัชญาขงจื๊อได้ใน Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1992), p. 64-65.

⁴⁸ คัมภีร์ขงจื๊อ 2:21.

⁴⁹ คัมภีร์ขงจื๊อ 2:1.

ของผู้ให้นำพาประชาชนด้วยบารมีทางวัฒนธรรม ซึ่งอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์แห่งขนบจารีต แทนที่การนำด้วยพลังข่มขู่ผ่านระบบกฎหมาย การลงโทษ หรือการใช้อาวุธ⁵⁰ เพราะฉะนั้น เมื่อมองในแง่นี้ เราจะพบว่าคุณธรรมคือกลไกสำคัญในการปกครองในระบบปรัชญาขงจื๊อ

สิ่งที่น่าสังเกตคือ ปรัชญาขงจื๊อมิได้เอ่ยถึงวิธีการลงโทษผู้ที่ทำผิดขนบจารีตแต่อย่างใด แต่กระนั้นก็ตามขงจื๊อได้กล่าวไว้ใน**คัมภีร์ขงจื๊อ**ว่า การตายในมือของศิษย์ดีกว่าที่จะตายในมือของผู้รับใช้ และแม้จะไม่มีการพิพากษาโทษใดก็ไม่ขอตายข้างถนน⁵¹ คำกล่าวนี้เป็นที่เข้าใจได้ไม่ยากว่า เมื่อความเป็นมนุษย์ดำรงอยู่ในกระแสแห่งวัฒนธรรมและโครงข่ายแห่งความสัมพันธ์ การไม่ได้รับการใส่ใจเท่าที่ควร การถูกทอดทิ้ง และได้รับความเพิกเฉย ย่อมจะเป็นการสร้างควมหว่นวิตกให้กับมนุษย์ มองในแง่นี้ ระบบขนบจารีตเมื่อสมบูรณ์ย่อมสร้างความรู้สึกรอบอุ่นแก่มนุษย์ แต่ในขณะเดียวกัน เมื่อมนุษย์ไม่ได้รับการใส่ใจ มนุษย์ย่อมรู้สึกอ้างว้าง อนึ่ง **คัมภีร์ขงจื๊อ** กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า

“ ผู้ปกครองแห่งรัฐผู้มีกษัตริย์นั้พัน และแต่ละกองก็มีม้าจำนวนสี่ตัว
เมื่อถึงแก่กรรมประชาชนไม่รู้ว่า เขามีความดีอะไรควรแก่การยกย่อง ส่วนป่่ออี่สุด
อดตายอยู่ที่ดินเขาโชยหาย ประชาชนจนถึงปัจจุบันก็ยังยกย่องเชิดชูท่านอยู่”
(**คัมภีร์ขงจื๊อ** 16:12)⁵²

ดูเหมือนว่ามีเพียงผู้ที่มีคุณธรรมเท่านั้นที่ควรค่าแก่การจดจำ การทำตัวให้สมกับเป็นผู้ปกครองของผู้ปกครองคือการกระทำตามบทบาทหน้าที่ในระบบความสัมพันธ์ เมื่อผู้ปกครองรู้หน้าที่และปฏิบัติตามคุณธรรมย่อมได้รับการดูแลจากประชาชนเช่นกัน การดูแลของประชาชนในที่นี้ หมายถึง การเคารพ เชิดชูตราบานานเท่านั้น เมื่อกษัตริย์รู้ว่าตนเองเป็นที่รักใคร่ของประชาชน กษัตริย์ย่อมต้องภาคภูมิใจ และรู้สึกอบอุ่นใจอันหมายถึงไม่รู้สึกหวาดระแวงในระบบความสัมพันธ์ชุดนี้ แต่ในขณะเดียวกัน เมื่อผู้ปกครองมิได้เป็นผู้ปกครองที่สมบูรณ์ตามนามที่กำหนด ย่อมหมายความว่า จะมิได้รับการยกย่องสรรเสริญ และเมื่อมิได้รับการยกย่องสรรเสริญย่อมต้องถูกลืมไปตามกาลเวลา หากกษัตริย์ได้รู้ว่าตนถูกลืม ย่อมต้องรู้สึกไม่อบอุ่นใจ เพราะเท่ากับเป็นผู้ปกครองที่ไม่มีประชาชน และเมื่อไม่มีประชาชน ผู้ปกครองจะเป็นผู้ปกครองได้อย่างไร ในแง่นี้ ระบบขนบจารีตได้บีบบังคับให้แม้แต่ผู้ปกครองก็ต้องใส่ใจในหน้าที่ของตนเพื่อให้ดำรงอยู่ได้อย่างอบอุ่นตามขนบจารีตในความรู้สึกของประชาชน

⁵⁰ สุวรรณ สถาอานันท์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, หน้า 51.

⁵¹ **คัมภีร์ขงจื๊อ** 9:11.

⁵² **คัมภีร์ขงจื๊อ** 16:12.

ความผูกพันแน่นแฟ้นระหว่างมนุษย์กับสังคมการเมืองในระบบคิดแบบขงจื้อแสดงออกอย่างชัดเจนในความคิดของขุนจื้อ ซึ่งเป็นนักปรัชญาในสำนักขงจื้อคนสำคัญอีกคนหนึ่ง ขุนจื้อมองว่า

“ไฟและน้ำต่างครอบครองพลังแต่ไม่มีชีวิต หญ้าและต้นไม้มีชีวิตแต่ไม่มีปัญหา นกและสัตว์ต่างๆ มีปัญหาแต่ไม่มีความรู้สึกถูกผิดในหน้าที่ มนุษย์ครอบครองพลัง ชีวิต ปัญญาและความรู้สึกถูกผิดในหน้าที่ นอกจากนี้ มนุษย์ยังเป็นสิ่งมีชีวิตที่ส่งงานที่สุดปณิธานปรารถนา มนุษย์มิได้แข็งแกร่งดั่งวัว มิได้ว่องไวดั่งม้า แต่มนุษย์สามารถควบคุมม้าและวัวให้ทำงานเพื่อตนได้ เป็นเพราะเหตุใด เพราะมนุษย์สามารถวางตนในสังคมได้”⁵³

นักวิชาการตะวันตกอย่าง ชาด แฮนเซน (Chad Hansen) มองว่า ปรัชญาตะวันตกยุคคลาสสิกมองว่ามนุษย์ต่างจากสัตว์ในแง่ที่มนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเหตุผล (rational being) การนิยามดังกล่าววางความแตกต่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์ไว้ที่ความสามารถทางเหตุผล ปัญญา และความรู้ ในขณะที่ขุนจื้อมองว่าสัตว์สามารถรู้ได้ แต่ความสามารถของมนุษย์คือความสามารถในการแยกแยะได้ และความสามารถในการแยกแยะนี้เองที่เป็นฐานของศีลธรรม เป็นสิ่งที่ทำให้เราพัฒนาสู่จารีต⁵⁴ เพราะฉะนั้น นอกเหนือไปจากการมีความสามารถทางผัสสะแล้ว มนุษย์ยังเป็นเจ้าของจิตที่สามารถมีสภาวะต่างๆ ได้⁵⁵ เช่น ดีใจ โกรธ เสียใจ และมีความต้องการ⁵⁶

กระนั้นก็ตาม ดูเหมือนว่าความแตกต่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์นั้นไม่อาจปรากฏให้เห็นได้หากขาดซึ่งขนบจารีตมาขัดเกลา เพราะโดยเนื้อแท้แล้ว มนุษย์ชั่วร้ายโดยธรรมชาติ ขุนจื้อกล่าวว่า

“ธรรมชาติของมนุษย์นั้นเลวร้าย ความดีคือผลจากการกระทำในภายหลัง ธรรมชาติของมนุษย์คือการที่มนุษย์เกิดขึ้นมาพร้อมกับความต้องการผลประโยชน์ หากมนุษย์นั้นจมดิ่งลงในความอยากได้ใคร่ดี ก็จะไปสู่การทะเลาะเบาะแว้ง ความสุภาพและถ่อมตนจะหายไป มนุษย์เกิดมาพร้อมกับความอิจฉาและความ

⁵³ Burton Watson (trans.), *Hsun Tzu: Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 45. ผู้เขียนแปลคำว่ารู้สึกถูกผิดในหน้าที่จาก “sense of duty” ซึ่งคำนี้ Watson แปลจากภาษาจีนว่า “อี” ซึ่งแปลว่า ความถูกผิด, สำนึกในความถูกต้อง

⁵⁴ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 315.

⁵⁵ โปรดดูบทวิเคราะห์เรื่องจิตของขุนจื้อได้ใน Paul Rakita Goldin, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi* (Illinois: Open Court, 1999), p. 19-23. โดยกล่าวว่า จิตของมนุษย์ ทำหน้าที่เก็บข้อมูลแยกแยะจัดเป็นหมวดหมู่ และ ตัดสินได้

⁵⁶ Burton Watson (trans.), *Hsun Tzu: Basic Writings*, p. 142.

เกลียด หากเขาจมดิ่งลงในสิ่งเหล่านี้ก็จะนำไปสู่ความรุนแรงและการสังหารกัน ความมั่งคั่งและศรัทธาที่ดีจะหายไป มนุษย์เกิดมาพร้อมกับความต้องการทางตา และหูที่ต้องการภาพและเสียงที่สวยงาม หากมนุษย์จมดิ่งลงในสิ่งเหล่านี้ก็จะนำไปสู่การทำลายกฎและการใช้ชีวิตที่พังเพื่อกฎแห่งจารีตและแบบอย่างที่ถูกต้องจะหายไป ดังนั้น มนุษย์ผู้กระทำตามธรรมชาติและจมดิ่งลงในห้วงอารมณ์ หลีกเลียงไม่ได้เลยที่จะต่อสู้ทะเลาะเบาะแว้งทำลายแบบอย่างและกฎของสังคม และจบลงด้วยการร่ำพัน ยิ่งไปกว่านั้น มนุษย์ต้องเปลี่ยนแปลงตนเองโดยการสอนจากอาจารย์ ชักนำด้วยกฎแห่งจารีตจากนั้นจึงสามารถเข้าใจความสุภาพ ความถ่อมตน เชื้อพียงแบบอย่างและกฎของสังคม และช่วยให้ระเบียนมีขึ้น จากตรงนี้เป็นที่ชัดเจนแล้วว่า ธรรมชาติของมนุษย์นั้นเลวร้าย และความดีเป็นสิ่งที่ได้มาจากการกระทำในภายหลัง⁵⁷

ขุนจื้อกล่าวว่า มนุษย์นั้นเลวร้ายแต่กำเนิด อันเนื่องมาจากความต้องการทางกายและความอยากได้ใคร่ผลประโยชน์ ดังนั้น มนุษย์จึงต้องใช้ขนบจารีตเพื่อขัดเกลาให้มนุษย์เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์มีอารยะ อันเป็นหนทางในการแก้ไขปัญหาคความสับสนวุ่นวายทางการเมือง การแก้ไขในแง่นี้คือการปลดปล่อยออกจากความเป็นสัตว์ เพราะหากขุนจื้อเชื่อว่าความแตกต่างระหว่างสัตว์กับมนุษย์นั้นอยู่ที่ความสามารถในการแยกแยะเชิงศีลธรรม การไร้ขนบจารีตจะทำให้มนุษย์ไม่สามารถพัฒนาได้ ดังนั้น การไม่มีขนบจารีตจึงหมายความว่าคนที่ไม่มีความดีทางของชีวิต⁵⁸ และการละทิ้งขนบจารีตเท่ากับเป็นคนสามัญที่ไม่สามารถสืบทอดประวัติศาสตร์มนุษย์ได้⁵⁹ เพราะมนุษย์แบบนี้มันเองที่เป็นต้นเหตุแห่งปัญหาทางสังคมการเมือง

ขุนจื้อมองว่าอารมณ์สุขและอารมณ์เศร้าของมนุษย์นั้นดำรงอยู่แล้วในมนุษย์ตั้งแต่ต้น ระบบขนบจารีตเพียงแต่มาทำการปรับแต่งอารมณ์ให้เหมาะสม ดังนั้น เมื่อสามารถปรับแต่งอารมณ์ของตนเองให้แสดงออกได้อย่างเหมาะสมก็สามารถเป็นตัวอย่างให้แก่ลูกหลานนับเป็นพันๆ รุ่น⁶⁰ ในแง่นี้ แม้ว่าธรรมชาติของมนุษย์จะชั่วร้าย แต่เมื่อมีขนบจารีตมาควบคุม มนุษย์ก็สามารถเป็นมนุษย์ที่งดงามได้ อนึ่งอารมณ์ของมนุษย์นั้นก็จะได้รับการสืบทอดจากอดีตอีกทอดหนึ่ง โดยการสืบทอดนี้เท่ากับเป็นการได้รับการกระตุ้นอารมณ์ไปในทำนองเดียวกัน

⁵⁷ Ibid., p. 157.

⁵⁸ Ibid., p. 95.

⁵⁹ Ibid., p. 96.

⁶⁰ Ibid., p. 102.

ในทำนองเดียวกันกับขงจื๊อ ชุนจื๊อมองว่ามนุษย์ดำรงอยู่ในเครือข่ายความสัมพันธ์ และในภาวะแห่งความสัมพันธ์นั้น มนุษย์ย่อมมีความรู้สึกผูกพันระหว่างกันด้วย ดังนั้น การตายจึงถือเป็นเรื่องสำคัญที่มนุษย์ต้องแสดงความเศร้าโศกเสียใจ ชุนจื๊อกล่าวถึงประเด็นนี้ว่า พิธีศพเป็นสิ่งที่ทำได้เพียงครั้งเดียวเท่านั้นในช่วงชีวิตของมนุษย์แต่ละคน นี่เป็นเพียงโอกาสเดียวที่ประชาชนจะแสดงความรู้สึกที่มีต่อผู้ปกครอง และบุตรแสดงต่อบิดามารดา⁶¹ ความรู้สึกนั้นก็ไต่แก่อความเศร้าโศกนั่นเอง⁶²

เป็นที่น่าสังเกตว่าสำหรับกษัตริย์ที่เป็นกษัตริย์นั้น ในพิธีศพจะต้องมีการป่าวประกาศไปจนทั่ว ชุนจื๊อได้อธิบายไว้ใน*คัมภีร์ชุนจื๊อ*ว่า

*“พิธีศพของโอรสแห่งสวรรค์ จะต้องมีการป่าวประกาศไปจนทั่วทั้งสี่คาบสมุทร และบรรดาขุนนางทั้งหลายต้องถูกเรียกมาพร้อมกัน พิธีศพของขุนนาง จะต้องมีการป่าวประกาศไปจนทั่วรัฐและรัฐพันธมิตร และขุนนางผู้น้อยจะต้องถูกเรียกมารวมกัน พิธีศพของขุนนางผู้น้อย จะต้องมีการป่าวประกาศไปจนทั่วรัฐ ผู้รับราชการต้องถูกเรียกมารวมกัน พิธีศพของผู้รับราชการจะต้องมีการป่าวประกาศไปจนทั่วตำบล และบรรดาสหยาของเขาคจะต้องมารวมตัวกัน พิธีศพของสามัญชน ครอบครัวและเพื่อนบ้านจะต้องมารวมตัวกันและจะต้องมีการป่าวประกาศไปจนทั่วชุมชน และพิธีศพของอาชญากร ผู้ต้องโทษประหารแม้แต่ครอบครัวและเพื่อนบ้านก็จะไม่มาอยู่รวมกัน มีเพียงภรรยาและลูกเท่านั้น”*⁶³

หากเรายอมรับเสียตั้งแต่ต้นว่ามนุษย์ดำรงอยู่ในเครือข่ายความสัมพันธ์ การกระทำใดๆ ก็ตามเมื่อกระทำลงไปแล้วย่อมต้องส่งผลกระทบต่อชีวิตอื่นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ในแง่นี้ เมื่อผู้ปกครองอย่างโอรสแห่งสวรรค์เป็นผู้ที่มีเครือข่ายความสัมพันธ์ที่กว้างไกลไปจนทั่วแผ่นดิน (ปกครองประชาชนทั้งประเทศ) การไว้ทุกข์อันแสดงออกซึ่งความโศกเศร้าจึงต้องกระทำกันโดยทั่วไป ในขณะที่ขุนนางผู้ที่ปกครองประชาชนในส่วนย่อยลงมาย่อมต้องมีการไว้ทุกข์ด้วยความโศกเศร้าในวงที่แคบลงมาอีก ในแง่นี้ ความโศกเศร้าคือการแสดงออกซึ่งการสำนึกผู้คนที่ผู้ปกครองได้ทำหน้าที่ได้อย่างสมบูรณ์ไม่ขาดตกบกพร่อง

⁶¹ *Ibid.*, p. 97.

⁶² ในสมัยของชุนจื๊อ มีพิธีกรรมหลายแบบด้วยกัน โดยชนบจารีตเกี่ยวกับความตายได้รับการเน้นมากที่สุด พิธีกรรมแบบอื่นเช่นพิธีกรรมขอฝนเป็นพิธีกรรมที่ชุนจื๊อไม่เห็นด้วย ในแง่นี้ ชนบจารีตจึงถูกใช้ไปในแง่ของมนุษย์ โดยไม่อิงสิ่งเหนือธรรมชาติ ในแง่นี้เองที่ Herlee G. Creel กล่าวว่า ชุนจื๊อได้ถอดถอนความเป็นศาสนาออกจากจารีต โปรดดู Herlee G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung*, p.130.

⁶³ Burton Watson (trans.), *Hsun Tzu: Basic Writings*, p. 97-98.

ในทางกลับกัน ความเศร้าโศกคือการพิสูจน์ความสมเหตุสมผลของความเป็นผู้ปกครองที่ดี เมื่อผู้ปกครองไม่กระทำตัวให้สมกับการเป็นผู้ปกครอง ย่อมไม่มีเหตุผลอันใดที่ประชาชนจะต้องเศร้าโศก (ประชาชนอาจต้องทำพิธี แต่พิธีนั้นไม่มีความเศร้าจึงไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นพิธีตามทัศนคติของขุนจื๊อ) หากเป็นผู้ปกครองแล้วกระทำตนฉ้อฉล ประชาชนย่อมไม่ไว้วางใจด้วยความโศกเศร้า แสดงว่าประชาชนไม่สรรเสริญและเชื่อมั่นว่าไม่เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ในระบบความสัมพันธ์ เมื่อไม่มีความโศกเศร้า ประชาชนก็จะลืมผู้ปกครองผู้นั้นไป การทำเช่นนี้เท่ากับเป็นการควบคุมผู้ปกครองคนต่อไปให้ทำตัวสมกับที่เป็นผู้ปกครอง เช่นนี้เองที่ความโศกเศร้าของประชาชนคือการบังคับให้ผู้ปกครองต้องกระทำตนให้สมกับเป็นผู้ปกครอง ในแง่นี้ ขุนจื๊อเปรียบผู้ปกครองดังเรือ และประชาชนดั่งน้ำ ซึ่งอาจเป็นดั่งที่สนับสนุนหรือพลิกล้มผู้ปกครองก็ได้⁶⁴

โดยสรุปเราอาจกล่าวได้ว่า การไว้วางใจด้วยความเศร้าโศกนั่นเองคือกลวิธีหนึ่งในการควบคุมผู้ปกครอง ในแง่นี้ ความโศกเศร้าจึงทำหน้าที่ประดุจการควบคุมมนุษย์ในทางการเมืองการปกครองนั่นเอง

เป็นที่น่าสังเกตว่า สำหรับนักโทษแล้ว มีเพียงผู้ที่เป็ภรรยาและบุตรของเขาเท่านั้นที่เข้าร่วมพิธีกรรมแสดงการจากไปของนักโทษ กระนั้นก็ตาม ขุนจื๊อได้กล่าวเพิ่มเติมว่า

*“ในพิธีศพของอาชญากรผู้ต้องโทษประหาร แม้แต่ครอบครัวและเพื่อนบ้าน ก็จะไม่มาอยู่รวมกัน เว้นแต่ภรรยาและลูกเท่านั้น โรงศพทั้งภายนอกและภายในจะหนาเพียงสามนิ้วเท่านั้น มีเสื้อผ้าในพิธีศพเพียงสามชิ้น โรงศพจะไม่มีการประดับประดาตกแต่ง พิธีศพห้ามประกอบในเวลากลางวัน หากแต่ต้องกระทำในตอนค่ำ ประดุจการฝังใครสักคนที่ตายอยู่ข้างถนน สมาชิกของครอบครัวต้องสวมเสื้อผ้าธรรมดาเมื่อประกอบพิธีฝัง เมื่อกลับจากพิธีฝังต้องไม่มีการร้องไห้คร่ำครวญแต่อย่างใด ไม่สวมเสื้อผ้าที่แสดงถึงการไว้วางใจ และไม่มีการไว้วางใจแต่อย่างใด ทุกคนต้องกลับสู่กิจกรรมตามปกติเหมือนอย่างที่เคยทำ การฝังมนุษย์ในลักษณะนี้และไม่กระทำการไว้วางใจไม่ว่าในรูปแบบใดๆ นี่ถือเป็นการเสื่อมเกียรติอย่างยิ่งที่สุด”*⁶⁵

เมื่อความแตกต่างระหว่างสัตว์กับมนุษย์คือความสามารถในการแยกแยะความถูกต้อง และอะไรควรทำและไม่ควรทำในเครือข่ายความสัมพันธ์ มนุษย์ผู้ที่รู้หน้าที่แห่งตน หรืออาชญากรผู้ต้องโทษประหาร ก็อาจเปรียบได้กับสัตว์เพราะไม่มีความรู้สึกถูกผิดในหน้าที่ ในทำนองเดียวกัน เมื่อผู้ปกครองฉ้อฉลไม่รู้หน้าที่ที่อาจเปรียบได้กับสัตว์เช่นกัน คุณค่าของมนุษย์เช่นนี้คืออะไรจึงเป็นสิ่งที่หาคำตอบได้ยาก ดังนั้น เมื่อคนเหล่านี้ตายก็ไม่ต่างอะไรกับสัตว์หรือคนข้างถนนที่ตายไป ก็อาจเป็นเรื่องที่ไม่ต่างอะไรนัก

⁶⁴ Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 18.

⁶⁵ Burton Watson (trans.), *Hsun Tzu: Basic Writings*, p. 98.

กับการมีชีวิตอยู่ การทำศพจึงเป็นการทำศพราวกับสำหรับคนข้างถนนเท่านั้น ไม่มีมิติแห่งความผูกพัน ไม่มีมิติแห่งการสรรเสริญ ไม่มีมิติแห่งความโศกเศร้า เพราะไม่รู้ว่าคนเหล่านี้มีค่าอย่างไรให้ต้องโศกเศร้า การทำแบบนี้เท่ากับเป็นการลงโทษทางวัฒนธรรมที่รุนแรงมาก ผู้ที่คิดจะเป็นโจรผู้ร้ายหรือผู้ที่คิดฉ้อฉล อันเป็นเหตุแห่งความสับสนวุ่นวายทางการเมืองจึงต้องคิดพิจารณาอย่างถี่ถ้วน เพราะตนเองอาจต้องถูกลงโทษในลักษณะนี้ นี่คือวิธีทำงานของกระบวนการแห่งชนบจารีต

กระนั้นการลงโทษดังกล่าวอาจมีข้อจำกัด กล่าวคือ ผู้กระทำผิดสามารถคิดได้ว่า เมื่อตนตายไป ก็มิอาจรู้สึกถึงสิ่งใดได้แล้ว ชนจึงยังได้กล่าวถึงประเด็นนี้เพิ่มเติมอีกว่า

“...หากบิดาผู้มีเกียรติเสียชีวิต และหากในการฝังศพเรามีได้แสดงความเสียใจหรือเคารพ คนผู้นั้นก็มีได้มีอะไรดีไปกว่าสัตว์เลย...”⁶⁶

“ในบรรดาสัตว์ที่มีเลือดและลมหายใจทั้งมวล ไม่มีชนิดใดเลยที่มีความเข้าใจลึกซึ้งเท่ามนุษย์เช่นนี้ เราควรวางมาตรฐานของเราไว้ที่คนที่มีจิตใจเลวร้าย และโง่เง่ากระนั้นหรือ หากในตอนเย็น มนุษย์หลงลืมว่าบิดามารดาของตนเพิ่งตายในตอนเช้า และหากเราเป็นเช่นนั้น เราก็ไม่ได้ดีไปกว่านกและสัตว์อื่นๆ เลย แล้วเราจะอยู่ร่วมชายคากับคนเช่นนั้น รวมถึงรอดพ้นจากความสับสนวุ่นวายได้อย่างไร”⁶⁷

จริงอยู่ที่มนุษย์ผู้ฉ้อฉลอาจจะไม่กลัวอำนาจของชนบจารีตที่กระทำต่อศพของตน แต่ในอีกทางหนึ่ง การลงโทษมิให้ญาติของตนเศร้าโศกเสียใจ หรือแม้แต่กระทำกิจใดๆ ที่เกี่ยวกับศพของตนเองนั้นคือการได้รับความอับอาย การไม่โศกเศร้าในมมมมิตินี้เองที่เป็นการยัดเยียด “ความเป็นสัตว์” ให้กับคนที่ยังมีชีวิตอยู่ นี่เองคือการลงโทษทางการเมืองโดยใช้ความโศกเศร้า กล่าวคือ การลงโทษนักโทษประหาร มิได้เพียงแต่ลงโทษเฉพาะผู้กระทำผิดเท่านั้น หากแต่ได้ลงโทษผู้ที่ส่วนเกี่ยวข้องในการเลี้ยงดูกล่อมเกล่าผู้ที่กระทำผิดด้วยว่า ผู้กระทำผิดนั้นคือผลแห่งความบกพร่องของระบบความสัมพันธ์ในครอบครัว เมื่อครอบครัวควรผลิตมนุษย์ แต่กลับผลิต “สัตว์” บุคคลในระบบความสัมพันธ์ย่อมต้องได้รับการกระทำราวกับเป็นสัตว์เอาไว้ด้วยเช่นกัน ในแง่นี้ ไม่เพียงแต่ระบบชนบจารีตจะลบความเป็นมนุษย์ออกจากนักโทษเท่านั้น ระบบจารีตยังยัดเยียดความเป็น “สัตว์” ให้กับคนที่ยังมีชีวิตอยู่ในระบบชนบจารีตด้วย

ในแง่ที่ความโศกเศร้าอันเป็นการแสดงออกซึ่งคุณธรรม ความผูกพัน และความสูงส่งเชิงจริยธรรมสามารถเป็นบทลงโทษทางการเมืองได้ด้วย กล่าวคือ เมื่อมีผู้กระทำผิดฉ้อฉลเสียชีวิตลง การโศก

⁶⁶ Ibid., p. 102.

⁶⁷ Ibid., p. 106-107.

เศร้าเสียใจที่มีต่อศพคือการข่มขู่ผู้ที่ยังมีชีวิตว่า “จงกระทำตามจารีต” และในขณะเดียวกัน การบังคับมิให้ญาติโคกเศร้าเท่ากับเป็นการขู่ให้มนุษย์เอาใจใส่ต่อระบบความสัมพันธ์ของตนให้ดูแลครอบครัวของตนเองให้ดี เมื่อครอบครัวได้รับการขู่เช่นนี้ย่อมจักผลิตคนดีและสังคมที่ดีได้ เมื่อคนในสังคมนวมถึงครอบครัวดี นั้นย่อมหมายความว่าสังคมการเมืองที่เลวร้ายได้รับการเยียวยาอย่างถึงแก่นั่นเอง โดยสรุป เราจะพบว่าสังคมสามารถให้ความโคกเศร้าเป็นเครื่องมือทางการเมืองการปกครองได้ในลักษณะของการควบคุมมิให้ประชาชนทำชั่วและตอกย้ำถึงหน้าที่ของครอบครัวที่มีส่วนในการแก้ไขปัญหาทางการเมืองนั่นเอง

เมื่อเชื่อมโยงบทวิเคราะห์ที่นี้กับการกล้วตายแบบตายข้างถนนของขงจื้อ ช่วยให้เราเข้าใจได้ไม่ยากว่า การที่ขงจื้อหวนนึกถึงเรื่องการตายข้างถนนคือการหวนนึกเกี่ยวกับการลงโทษจากความโคกเศร้า บทลงโทษนี้ทำให้ขงจื้ออาจกลายเป็นผู้ไม่มีคุณค่าและไม่มีตัวตนเป็นมนุษย์ อันเนื่องมาจากการไม่มีมนุษย์ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ที่ดีพอที่จะทำให้ความเป็นมนุษย์ของตนเองได้ปรากฏขึ้น อนึ่ง การที่ผู้ปกครองที่มีทุกสิ่งที่มี (เช่น กองทหาร และทรัพย์สินสมบัติ) แต่หากไม่ทำตามหน้าที่แล้วส่งผลให้ประชาชนไม่รู้สึกรังหรือโคกเศร้านั้นอาจเป็นการแสดงถึงความไม่อบอุ่นใจแต่ในขณะเดียวกันก็เป็นการลงโทษไปในตัวด้วย เพราะการไม่โคกเศร้าคือการฟ้องว่าผู้ปกครองไม่สามารถทำหน้าที่ได้อย่างสมบูรณ์ เมื่อผู้ปกครองข้อฉลก็ไม่ต่างอะไรไปจาก “สัตว์ป่า” ดังนั้น การไม่โคกเศร้าก็คือการไม่เห็นคุณค่า แต่เป็นการดูถูกเหยียดหยามอยู่ในที่นั่นเอง ด้วยเหตุนี้ ผู้ปกครองในยุคต่อๆ มาย่อมต้องได้รับการข่มขู่จากความโคกเศร้าในลักษณะนี้ และนี่เองที่ความโคกเศร้าทั้งในมุมมองของขงจื้อและขุนจื้อสามารถใช้ในการเป็นเครื่องมือในการปกครองได้ทั้งในระดับชุมชนและในระดับผู้ปกครอง

จากบทวิเคราะห์ข้างต้น เราจะพบว่า การแก้ปัญหาทางสังคมการเมืองของขงจื้อและขุนจื้อคือการฟื้นฟูชนบจารีตและเรียกร้องให้มนุษย์กลับมามีความผูกพันกันรู้หน้าที่ที่มีต่อกันอย่างในอดีต เหตุผลหลักของนักปรัชญาทั้งสองคือ เมื่อมนุษย์รู้หน้าที่ที่มีต่อกัน เป็นไปไม่ได้ที่สังคมจะไม่สงบสุข อำนาจเชิงคุณธรรมและการมีของผู้ปกครองที่เป็นสุภาพชนสามารถขัดเกล่าผู้ที่ไม่รู้หน้าที่แห่งตนได้ และนี่เองคือความหมายของลมแห่งคุณธรรมที่พัดยอดหญ้าให้ไหวเอนตามแรงลมไปด้วยใจคารวะ⁶⁸ และนี่เองที่ทำให้การลงโทษด้วยความโคกเศร้าเป็นไปได้อย่างมีประสิทธิภาพ เมื่อชนบจารีตได้รับการฟื้นฟูย่อมหมายความว่า นอกจากระเบียบสังคมแล้ว ความผูกพันระหว่างกันยังได้รับการฟื้นฟูอีกด้วย เมื่อเป็นเช่นนั้น การปิดคนชั่วหรือ “สัตว์” ออกไปจากชุมชนมนุษย์ โดยใช้ความโคกเศร้าย่อมเป็นการลงโทษที่รุนแรงอย่างยิ่ง

กระนั้นก็ตาม การลงโทษในรูปแบบดังกล่าวใช้ได้ก็เพียงกาลเวลายุคหนึ่งที่ระบบจารีตและความผูกพันสมบูรณ์แบบเท่านั้น ในช่วงเวลาที่ระบบชนบจารีตเสื่อมอย่างในช่วงยุคชุนชิวที่ผู้คนไม่คำนึงถึงความผูกพัน แต่คำนึงถึงผลประโยชน์รูปแบบการลงโทษดังกล่าวจะก่อให้เกิดประสิทธิภาพได้อย่างไร ยัง

⁶⁸ คัมภีร์ขงจื้อ 12:19.

คงเป็นประเด็นที่สามารถตั้งข้อสงสัยได้อยู่ตลอดเวลา มีเหตุผลอะไรบ้างที่มนุษย์ผู้ฉลาดเลวทรามอย่าง กวนจิ้งและหัวหน้าตระกูลจี้ จะกลับมาสู่ชนบจารีตเพราะทั้งสองได้ปฏิเสธความผูกพันไปแล้วตั้งแต่ต้น

ทั้งนี้มนุษย์อย่างจวงจื๊อที่เชื่อในเรื่องการแปรเปลี่ยนไปตามธรรมชาติ อันเป็นการหลุดพ้นออกจากอำนาจของชนบจารีต รูปแบบการปกครองดังกล่าวจะสามารถลงโทษมนุษย์อย่างจวงจื๊อได้อย่างไร อนึ่ง ในคัมภีร์จวงจื๊อกล่าวถึงประเด็นนี้ว่า

“ในระหว่างเดินทางไปรัฐจู่ จวงจื๊อเห็นกะโหลกเก่าอันหนึ่งอยู่ข้างทางเป็น กะโหลกแห้ง มีรอยแตกกระแหง จวงจื๊อใช้แสตี่มาเชี่ยกะโหลก แล้วถามกะโหลกว่า “ประธานโทษครับ ที่ท่านต้องมานอนอยู่ในสภาพเช่นนี้ เป็นเพราะท่านตะกละ มูมมามไร้เหตุผลใช่หรือไม่ หรือเป็นเพราะอาณัติกรของท่านล้มสลาย แล้วท่าน ต้องกัมศีระชาติตายเพราะขาด หรือเป็นเพราะท่านได้ทำความชั่วร้ายจนอัปาย ไม่ อาจเผชิญหน้ากับบิดามารดาและครอบครัวของท่าน หรือเป็นเพราะความหนาว เหน็บอดอยากหิวโหย หรือเป็นเพราะฤดูใบไม้ผลิ ฤดูใบไม้ร่วงแห่งชีวิตของท่านหมด ทับกันจนนำท่านมาสู่สภาพแบบนี้”

เมื่อพูดจบ จวงจื๊อก็เอากะโหลกศีระมาหนุนนอนจนหลับไป ตกกลางคืน กะโหลกก็มาเข้าฝันกล่าวว่า “ท่านพูดเพื่อเจ้ารากับนักวาดศิลปะ คำ กล่าวของท่านยังฟังว่าท่านยังยึดติดกับชีวิต ผู้สิ้นชีวิตไปแล้วไม่เข้าใจสิ่งเหล่านี้แม้ แต่น้อย ท่านอยากฟังเรื่องราวของคนตายบ้างไหม”

จวงจื๊อตอบว่า “อยากฟังมาก”

หัวกะโหลกจึงร่ายยาวให้จวงจื๊อฟังว่า “ในหมู่ผู้ตายไม่มีกษัตริย์ปกครอง ไม่มีผู้อยู่ใต้ปกครอง ไม่มีงานตามฤดูกาล เมื่อเราไม่ต้องเหน็ดเหนื่อยตามฤดูกาลฤดู ใบไม้ผลิและฤดูใบไม้ร่วงก็ไร้ขอบเขตราวสวรรค์และแผ่นดิน ไม่มีกษัตริย์องค์ใดที่ หันหน้าไปทางทิศใต้จะมีความสุขไปยิ่งกว่าเรา”

จวงจื๊อไม่เชื่อ จึงได้กลับไปว่า “สมมติว่าเราไปขอร้องให้เจ้าแห่งโชคชะตา ชีวิตปั้นแต่งร่างกายท่านขึ้นมาใหม่ เสริมสร้างเนื้อหนังและกระดูกให้ท่าน ส่งท่าน กลับไปหาพ่อแม่พี่น้องและครอบครัว กลับไปยังบ้านเดิมพบปะเพื่อนฝูง ท่านยังคง ต้องการมีชีวิตหรือไม่”

กะโหลกขมวดคิ้วอย่างหนักใจ ถามจวงจื๊อว่า “แล้วเราจะทิ้งความสุขที่เปี่ยม ล้นของกษัตริย์ที่เปี่ยมล้นบนราชบัลลังก์ไปเพื่อความทุกข์ยากเดือดร้อนของชีวิต มนุษย์อีกทำไมกัน”⁶⁹

⁶⁹ Burton Watson (trans.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, p. 193-194.

คำยืนยันของจวงจื๊อในที่นี้คงเป็นเครื่องยืนยันแล้วว่า ความสับสนวุ่นวายของมนุษย์ แท้จริงแล้ว ก็คือระบบชนบจารัตินั่นเอง ในแง่นี้ เท่ากับจวงจื๊อปฏิเสธรัฐและการปกครองไปด้วย⁷⁰ เมื่อเป็นเช่นนั้น ชนบจารัตินี้ที่ใช้ลงโทษและกำกับมนุษย์ให้อยู่ในระเบียบวินัยตามหน้าที่ระหว่างความสัมพันธ์จะจัดการกับ มนุษย์ที่ละวางตัวตนแล้วได้อย่างไร ประเด็นนี้คงยังต้องศึกษาวิเคราะห์ถกเถียงกันต่อไป

ความสงท้าย

โดยสรุป เมื่อมองแนวคิดเรื่องความโคกเศร้าในแง่มุมมองของชนบจารัตินั้น เราจะพบว่าความโคกเศร้า มีแง่มุมที่น่าสนใจหลักๆ อยู่สามประการด้วยกัน อันได้แก่ แง่มุมทางปรัชญาประวัติศาสตร์ แง่มุมทางจริย ศาสตร์ และแง่มุมทางปรัชญาการเมือง

ในส่วนองแง่มุมทางปรัชญาประวัติศาสตร์ เราจะพบว่าความโคกเศร้าสามารถสืบทอดได้ตาม กาลเวลา ชนจื๊อมองว่าความโคกเศร้าเป็นศักยภาพที่แฝงอยู่ในตัวของมนุษย์อยู่แล้ว อารมณ์โคกเศร้า ของมนุษย์เพียงแต่ถูกปลูกให้ตื่นด้วยชนบจารัตินั้นในเชิงสัญลักษณ์และหน้าที่ของผู้เป็นบิดามารดาที่มี ต่อลูกด้วยความเอื้ออาทรเท่านั้น การถ่ายทอดความโคกเศร้าทำให้ความเข้าใจของเราเกี่ยวกับความหมาย ของการถ่ายทอดได้ดียิ่งขึ้น กล่าวคือ การถ่ายทอดอาจได้แก่การส่งถ่ายระบบสัญลักษณ์อย่างเป็นรูปธรรม และในขณะเดียวกัน การถ่ายทอดดังกล่าวก็ช่วยกระตุ้นและขัดเกลาอารมณ์ต่างๆ ของมนุษย์ด้วย

ในแง่มุมมองทางจริยศาสตร์ เราจะพบว่าความโคกเศร้าคือเครื่องบ่งชี้วัดพัฒนาการทางศีลธรรมของ คนในสังคม กล่าวคือ เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ การไม่ทำให้บิดามารดาเศร้าโศกโดยการปฏิบัติหน้าที่ที่ ถูกต้องอาจกล่าวได้ว่าทำให้คนผู้นั้นเป็นผู้ที่พร้อมด้วยคุณธรรม แต่เมื่อบิดามารดาถึงแก่กรรม การไว้ทุกข์ ด้วยความโคกเศร้าก็อาจมองได้ว่าเป็นความสูงส่งของคุณธรรมได้เช่นกัน เพราะเมื่อเราโคกเศร้าเท่ากับ เป็นตัวพ้องว่า เรามีความเอื้ออาทรและอ่อนไหวต่อมนุษย์ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน

สุดท้ายในแง่มุมมองของปรัชญาการเมืองเราจะพบว่า นักปรัชญาสมัยหลังอย่างชุนจื๊อใช้ความโคก เศร้าเป็นบทลงโทษผู้ที่กระทำผิดและสร้างความเดือดร้อนให้แก่สังคม โดยกำหนดให้ญาติของอาชญากร ต้องไม่ไว้ทุกข์ ตลอดจนไม่ต้องเศร้าโศก อันเป็นการลงโทษทางวัฒนธรรมที่รุนแรง กระนั้นก็ตาม การไว้ ทุกข์ด้วยความโคกเศร้าในลักษณะดังกล่าวอาจเป็นการควบคุมผู้ปกครองได้ด้วย กล่าวคือ ผู้ปกครองที่ ประชาชนไว้ทุกข์ให้โดยปราศจากความเศร้าเท่ากับเป็นการตักเตือนผู้ปกครองคนต่อไปให้กระทำตนให้ สมกับเป็นผู้ปกครองก็เป็นได้

⁷⁰ แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่า ระบบปรัชญาเต๋าจะไม่มีกรปกครอง เราอาจพบปรัชญาการปกครองที่ ใช้หลักแห่งความเป็นไปเองได้ในคัมภีร์เต๋าต่อจิง โปรดดูบทวิเคราะห์เรื่องปรัชญาการเมืองของเหลาจื๊อได้ใน A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, p. 215-219.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- ปกรณัม ลิมปยุตธรรม (แปลและเรียบเรียง). *คัมภีร์เต๋าของจวงจื่อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2540.
- สุวรรณา สดากานันท์. *กระแสน้ำปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540.

ภาษาอังกฤษ

- Ames, Roger T. and Henry Rosemont Jr. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books, 1998.
- Bockover, Mary I. "The Concept of Emotion Revisited: A Critical Synthesis of Western and Confucian Thought." In Joel Marks and Roger T. Ames. *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.
- Coyle, Daniel. "On the Zhenren." In Roger T. Ames (ed.). *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Creel, Herrlee G. *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- De Bary, Theodore Wm. *The Trouble with Confucianism*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Goldin, Paul Rakita. *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*. Illinois: Open Court, 1999.
- Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Illinois: Open Court, 1991.
- Hall, David L. and Roger T. Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Hall, David L. and Roger T. Ames. *Thinking from the Han: Self Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Lau, D. C. *Confucius: The Analects*. London: Penguin Books, 1979.
- Legge, James (trans.). *The Confucian Analects*. Hong Kong: Wei Tung Book, 1966.
- Li, Chenyang. *The Tao Encounter the West: Exploration in Comparative Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Ryckmans, Pierre. *Les Entretiens de Confucius*. Paris: Gallimard, 1987.

Waley, Arthur. *The Analects of Confucius*. New York: Vintage Book, 1989.

Watson, Burton (trans.). *Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 1968.

Watson, Burton (trans.), *Hsun Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 1996.

Yao, Xinzhong. "Self Construction and Identity: the Confucian Self in Relation to some Western Perceptions." *Asian Philosophy* 6, 1996.

Yao, Xinzhong. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

แนวคิดเรื่องสิทธิกับปรัชญาขงจื๊อ

พุดวิทย์ บุญนาค^{*}

บทคัดย่อ

บทความนี้เสนอการอ้างเหตุผลสนับสนุนความคิดที่ว่าปรัชญาของขงจื๊อปฏิเสธแนวคิดเรื่อง “สิทธิ” ทั้งในความหมายสิทธิทางการเมืองของพวกเสรีนิยม และในความหมายซึ่งกว้างกว่าอย่าง “สิทธิมนุษยชน” โดยเริ่มต้นจากการพิจารณาข้อถกเถียงในประเด็นดังกล่าวอย่างกว้างๆ โดยจะเน้นที่คำถามว่า ระบบคิดของขงจื๊อจะสามารถครอบคลุมแนวคิดเรื่องสิทธิหรือไม่ และจะชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดและปัญหาของการถกเถียงที่กระทำกันมาเหล่านั้น ในท้ายที่สุด ผู้เขียนจะเสนอการอ้างเหตุผลแบบใหม่เพื่อให้ได้ข้อสรุปที่สามารถเห็นข้อได้เปรียบเสียเปรียบชัดเจนขึ้น

บทนำ

อาจจะพูดได้ว่าปัญหาสิทธิมนุษยชนนั้นถือเป็นปัญหาทางการเมืองของสังคมโลกที่สำคัญที่สุดปัญหาหนึ่งในเวลานี้ องค์การระหว่างประเทศและองค์กรพัฒนาเอกชนที่สนใจเฝ้าติดตามการละเมิดสิทธิมนุษยชนในส่วนต่างๆ ของโลกเกิดขึ้นมากมายและมีกิจกรรมอย่างเป็นลำเป็นสัน อีกทั้งองค์การระหว่างประเทศที่สำคัญที่สุดอย่างสหประชาชาติก็ได้แสดงบทบาทที่เป็นรูปธรรมในเรื่องนี้อย่างสำคัญ เมื่อประเด็นดังกล่าวได้กลายเป็นปัญหาของสังคมโลก สังคมเฉพาะต่างๆ ที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมโลกจึงจำเป็นต้องให้ความสนใจอย่างเลี่ยงไม่ได้ สังคมจีนที่มีรากฐานทางวัฒนธรรมเป็นของตนเองอย่างต่อเนื่องมาโดยตลอดนั้น เมื่อเป็นส่วนหนึ่งในสังคมโลกด้วย ก็ย่อมถูกพิจารณาโดยเกี่ยวพันกับปัญหาเรื่องสิทธิขึ้นมาได้แม้ว่าสังคมจีนเองอาจจะไม่ค่อยได้ให้ความสำคัญแก่ปัญหาดังกล่าวมาก่อน ท่าทีหนึ่งต่อประเด็นดังกล่าวที่เห็นได้ชัดคือมีความพยายามที่จะเชื่อมโยงรากฐานทางความคิดของสังคมจีนเข้ากับแนวคิดเรื่องสิทธิ โดยมีจุดเน้นอยู่ที่การพิจารณาตัวแทนแนวคิดของสังคมจีนที่สำคัญที่สุดอย่างแนวคิดแบบขงจื๊อว่าจะมีความสามารถในการอำนวยความสะดวกให้กับแนวคิดเรื่องสิทธิได้มากน้อยเพียงไร จึงเป็นเรื่องที่เลี่ยงไม่ได้ที่วงวิชาการที่สนใจศึกษาแนวคิดของขงจื๊อต้องเข้ามามีส่วนร่วมในการหาข้อสรุปดังกล่าวด้วย

ถึงแม้ใน*คัมภีร์ขงจื๊อ*จะไม่มีคำที่แปลได้ว่า “สิทธิ” อยู่เลย ซึ่งหมายความว่า*คัมภีร์ขงจื๊อ*นั้นไม่ได้พูดถึงแนวคิดเรื่องสิทธิไว้อย่างตรงๆ แต่ก็ปรากฏว่ามีความพยายามอยู่น้อยในการเชื่อมโยงแนวคิดเรื่อง “สิทธิ” ดังกล่าวเข้ากับมโนทัศน์ต่างๆ ที่เห็นว่ามิได้อยู่ในระบบคิดแบบขงจื๊ออยู่แล้ว ท่าทีต่อข้อพิจารณาดังกล่าวมีทั้งที่เป็นในทางที่เห็นความสอดคล้องกันของระบบมโนทัศน์ทั้งสอง และแนวที่เห็นเป็น

^{*} อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

ตรงข้าม แต่ดูเหมือนว่าความเข้าใจในเบื้องต้นโดยทั่วไปน่าจะเป็นไปในทางปฏิเสธความไปด้วยกันได้ของแนวคิดขงจื๊อกับแนวคิดเรื่องสิทธิอย่างที่นักวิชาการทั้งจากโลกตะวันตกและจากสังคมจีนเองจำนวนหนึ่งเชื่อ กระนั้นก็มีงานทางวิชาการจำนวนไม่น้อยในปัจจุบันที่พยายามจะประสานระบบมโนทัศน์ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งดังกล่าวเข้าด้วยกัน เราจึงยังหาข้อยุติในการถกเถียงดังกล่าวไม่ได้

ต่อไปนี้จะเป็นการพิจารณาทำที่ใหญ่ๆ สามทำที่ต่อประเด็นปัญหาเรื่องความสอดคล้องกันของแนวคิดแบบขงจื๊อกับแนวคิดเรื่องสิทธิ

แนวคิดแรกคือแนวคิดที่มองเห็นความต่างกันของสองระบบคิด ซึ่งความต่างนั้นแสดงข้อบกพร่องของแนวคิดแบบเน้น “สิทธิ” จึงพยายามเสนอว่าแนวคิดแบบขงจื๊อสามารถช่วยแก้ปัญหาคความบกพร่องดังกล่าวได้

แนวคิดที่สองเป็นแนวคิดที่เห็นว่าระบบคิดทั้งสองนั้นถึงแม้จะต่างกัน แต่ก็ยังเป็นแนวคิดที่มีความบกพร่องด้วยกันทั้งคู่ จึงจำเป็นที่จะต้องให้ความสำคัญควบคู่กันไป มิฉะนั้นจะถือไม่ได้ว่าเป็นแนวคิดทางจริยศาสตร์ที่สมบูรณ์

แนวคิดที่สามคือแนวคิดที่เห็นว่าถึงแม้เราจะหาความคิดเรื่องสิทธิไม่ได้โดยตรงในปรัชญาแบบขงจื๊อ แต่องค์ประกอบที่สำคัญหลายอย่างสามารถไปกันได้กับแนวคิดที่เน้นสิทธิ ดังนั้น เราสามารถที่จะยึดถือปรัชญาแบบขงจื๊อต่อไปได้พร้อมๆ กับการให้ความสำคัญต่อการเคารพสิทธิของมนุษย์ด้วย

จากข้อพิจารณาที่เราจะได้ทำต่อไปนั้นจะเห็นว่าแต่ละทำที่ล้วนพบกับปัญหาซึ่งแก้ไขไม่ได้ แต่ก่อนที่จะได้พิจารณาแต่ละทำที่เหล่านั้น ขอให้เข้าใจร่วมกันไว้ก่อนว่าบทความนี้ไม่สามารถจะพิจารณาการอ้างเหตุผลทุกข้อของแต่ละทำที่ได้ทั้งหมด จึงจำเป็นที่จะต้องเลือกแนวการอ้างเหตุผลที่เป็นตัวแทนของแต่ละทำที่มาพิจารณา อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนยังเชื่อว่าถ้าจะมีการอ้างเหตุผลแบบอื่นๆ เพื่อสนับสนุนแต่ละทำที่ก็คงไม่ต่างไปในสาระสำคัญจากแนวการอ้างเหตุผลที่เลือกมานี้เท่าใดนัก

ทำที่แบบที่หนึ่ง: แนวคิดแบบขงจื๊อช่วยแก้ข้อบกพร่องของแนวคิดแบบเน้น “สิทธิ”

ในหนังสือชื่อ *Thinking from the Han*¹ เดวิด ฮอลล์ (David Hall) และ โรเจอร์ เอมีส (Roger Ames) ได้เสนอข้อพิจารณาความแตกต่างระหว่างความคิดทางสังคมการเมืองของจีนโดยเฉพาะความคิดแบบขงจื๊อที่มีกับแนวคิดแบบเสรีนิยมของตะวันตก โดยมีความสนใจอยู่ที่แนวคิดเรื่องสิทธิของตะวันตกกับความคิดเรื่องจารีตแบบขงจื๊อ

¹ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (New York: State University of New York Press, 1998).

ขงจื้อพูดถึงเรื่องการเมืองโดยมีแกนกลางอยู่ที่ “จารีต” หรือ หลี่ (li) ซึ่งมีความหมายเฉพาะ ในขณะที่เราจะนิยามของตะวันตกให้ความสำคัญอยู่ที่เรื่อง “รัฐ” และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับรัฐ นักวิชาการปรัชญาจีนทั้งสองมองเห็นว่า “จารีต” คือ “การเล่นบทบาท” ทางสังคมและแบบประเพณี (practices) ทางสังคม ผ่านทางรูปแบบของความสัมพันธ์ที่ได้รับการกำหนดไว้ในบางลักษณะ² การปฏิบัติตามจารีตในแง่หนึ่งคือการหลอมรวมตนเองเข้าไปเป็นส่วนเดียวกับสังคม ดังนั้น ผู้ร่วมในจารีตจึงถูกหล่อหลอมและขัดเกลาโดยจารีตนั้นเองด้วย ในขณะเดียวกันการเข้าไปมีส่วนร่วมกับการจารีตนั้นเองก็ทำให้เกิดผลบางอย่างต่อลักษณะของแบบประเพณีนั้นด้วย³ ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่าง “จารีต” กับสมาชิกของสังคมในทัศนะของขงจื้อจึงเป็นไปในลักษณะอันมีพลวัตร ไม่ใช่เป็นการปฏิบัติตามแบบแผนพฤติกรรมอย่างเป็นทางเดียวและตายตัว “จารีต” มีมิติของการสร้างสรรค์อยู่ กล่าวคือ มีลักษณะของการปลูกเร้าและส่งเสริมให้กระทำมากกว่าการเป็นข้อห้าม “จารีต” จะมีความหมายได้ก็ต่อเมื่อมีผู้กระทำซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายมีลักษณะเฉพาะในแต่ละสถานภาพบุคคล ในแง่นี้ “จารีต” อำนวยความสะดวกให้แก่ความแตกต่างเหล่านั้น ดังนั้น จารีตจึงเป็นที่บำรุงเลี้ยงความสำคัญในเชิงวัฒนธรรมของแต่ละบุคคลให้เป็นตัวเป็นตนออกมา แต่ละบทบาทซึ่งแตกต่างกันในสังคมจะเป็นตัวสร้างเครือข่ายของความหมายทางสังคมขึ้นมา ยิ่งให้ความสำคัญกับบทบาทที่ปฏิบัติอยู่มากขึ้นเท่าใด คุณค่าและความสำคัญของบุคคลก็มีมากขึ้นเท่านั้น การให้ความหมายของจารีตที่มีต่อบุคคลในทำนองดังกล่าวจึง ทำให้ “ความเป็นปัจเจกบุคคล” (individuality) ที่มีความเป็นเจ้าของตัวเอง (autonomy) และมีความเป็นอิสระไม่ขึ้นกับผู้อื่นนั้นดูจะเป็นของแปลกสำหรับความคิดแบบขงจื้อ เพราะสำหรับขงจื้อแล้วความสำคัญของบุคคลจะมีได้เมื่ออยู่ในเครือข่ายของบทบาทเท่านั้น ดังนั้น ฮอลล์และเฮมส์ จึงมองเห็นความสำคัญของการที่ขงจื้อแนะนำให้บุคคลแสวงหาความประสานกลมกลืนกับผู้อื่น มิใช่การทำให้ผู้อื่นมาเห็นพ้องด้วย⁴ รวมถึงการมองปัญหาจากทุกฝ่ายอย่างไม่ยึดเอาทัศนะของตนเป็นศูนย์กลาง⁵ ในเมื่อ “จารีต” ช่วยสร้างความเป็นตัวตนและความสำคัญของบุคคลขึ้นอย่างประสานกลมกลืน สังคมที่สมบูรณ์ตามคำอธิบายนี้จึงสามารถที่จะมี

² Ibid., p. 270.

³ Ibid., p. 271.

⁴ ใน *คัมภีร์ขงจื้อ* เล่มที่ 13 บทที่ 23 กล่าวเอาไว้ว่า “วิญญาณนั้นพร้อมที่จะรับฟังผู้อื่นแต่ไม่พูดเพื่อเอาใจคนอื่น ส่วนผู้ไม่ใช้วิญญาณนั้นพูดเพื่อเอาใจคนอื่นแต่ไม่พร้อมที่จะรับฟังผู้อื่น” ข้อความที่คัดมาจาก *คัมภีร์ขงจื้อ* ต่อไปทั้งหมดแปลมาจาก James Legge (trans.), *The Confucian Analects* (Hong Kong: Wei Tung Book Store, 1966). โดยเทียบเคียงกับฉบับของ D. C. Lau (trans.), *The Analects* (London: Penguin Books, 1979).

⁵ ใน *คัมภีร์ขงจื้อ* เล่มที่ 2 บทที่ 14 กล่าวเอาไว้ว่า “วิญญาณนั้นสมาคมกับคนทั้งหลายแต่ไม่ได้หาสมัครพรรคพวก ส่วนผู้ไม่ใช้วิญญาณนั้นหาสมัครพรรคพวกแต่ไม่ได้สมาคมกับคนทั้งหลาย”

การจัดระเบียบของตนเอง (self-ordering) ได้โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งกฎหมายที่มีการกำหนดบทลงโทษ⁶ นั้นหมายความว่าความสัมพันธ์ของสมาชิกแต่ละคนของสังคมแห่งจารีตดังกล่าวไม่ใช่ความสัมพันธ์ในเชิง "อำนาจ" ที่ทำให้เกิดความตึงเครียด (tensions) ระหว่างหน่วยต่างๆ ของสังคม หากแต่เป็นความสัมพันธ์ในเชิง "พลังสร้างสรรค์" (creativity) กล่าวคือการขัดเกลาซึ่งกันและกันเท่านั้น⁷ ดังนั้น ในเครือข่ายดังกล่าวจึงไม่มี "ความเป็นอื่นจากกัน" (otherness) อย่างในโมโนทัศน์เรื่องความเป็นปัจเจกบุคคลของแนวคิดเสรีนิยม

ตามทัศนะแบบขงจื๊อ สิ่งที่สุดคล้องกับความเข้าใจว่าคุณภาพของบุคคลถูกวัดได้จากความเข้มข้นของการเข้าไปมีส่วนร่วมกับ "จารีต" ก็คือระดับคุณภาพของกลไกในการธำรงรักษาระเบียบของสังคม ในแง่กฎหมายที่มีการกำหนดบทลงโทษ (penal law) นั่นถือเป็นกลไกขั้นต่ำที่สุดที่จะยอมรับได้ ดังนั้น การยิ่งต้องพึ่งพากฎหมายมากเท่าไร ก็ยิ่งเป็นการยอมรับถึงความล้มเหลวของชุมชนนั้นมากเท่านั้น⁸ ประเด็นสำคัญที่ ฮอลล์และเอมส์ พยายามจะบอกเราก็คือ การกระทำในระบบจารีตนั้นมีบทบาทได้ในแบบเดียวกับโมโนทัศน์ "สิทธิมนุษยชน" ในลักษณะที่ว่าทั้งคู่เป็นแบบประพจน์ทางสังคมที่สร้างและกำหนดขอบเขตของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลต่างๆ และระหว่างบุคคลกับรัฐ⁹ ดังนั้น สังคมแห่งจารีตในความเข้าใจของขงจื๊อสามารถทำงานได้อย่างครบถ้วนโดยไม่ต้องพึ่งพามโนทัศน์เรื่อง "สิทธิ" ซึ่งมีทั้งความหมายของความเป็นสิ่งที่ไม่ปกติและเป็นสิ่งที่ "วิญญูชน" ไม่พึงปรารถนา¹⁰ ยิ่งกว่านั้นความเข้าใจเรื่องธรรมชาติของบุคคลในธรรมเนียมทางความคิดแบบขงจื๊อที่ฮอลล์และเอมส์พยายามแสดงให้เห็นยังมีลักษณะเป็นพลวัตที่ต้องขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์เชิงสังคม มิใช่สิ่งที่มีสาระตายตัวและเกิดมาพร้อมกับบุคคล¹¹ การไม่มีพื้นฐานทางปรัชญาที่จะมารองรับ "ตัวตน" ของบุคคล ในฐานะของการเป็นผู้ที่มีผลประโยชน์อย่างเป็นอิสระและเป็นผู้ที่มีมาก่อนสังคมนั้นเองเป็นเหตุผลว่าทำไมโมโนทัศน์เรื่องสิทธิจึงมีปัญหาในสังคมจีน นอกจากนั้น ลักษณะสำคัญของสิทธิมนุษยชนที่อ้างความสามารถในการทำให้เป็นสากลได้ (Universalizability) นั้น ยังเป็นปัญหาต่อความเข้าใจความเป็นสากลที่มีตัวอย่างให้เห็นได้ในหลายเรื่องหลายระดับ¹² ปัญหาอีกประการหนึ่งคือ การมองบุคคลในฐานะหน่วยหนึ่งในเครือข่ายของบทบาทซึ่ง

⁶ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, p. 272.

⁷ *Ibid.*, p.273.

⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 276.

¹¹ *Ibid.*, p. 278-279.

¹² *Ibid.*, p. 280.

ยอมรับความไม่เท่าเทียมกัน ยังไปกันไม่ได้กับข้อเสนอเรื่องความเท่าเทียมกันโดยธรรมชาติ (natural equality) ของแนวคิดแบบเสรีนิยม

ความเข้าใจดังกล่าวนี้ทำให้ผู้ที่เชื่อมั่นในความคิดแบบขงจื้อสามารถปฏิเสธการให้ความสนใจกับข้อท้าทายที่มาจากผู้ที่เชื่อในแนวคิดเรื่องสิทธิได้หรือไม่ จะเห็นได้ว่าแท้จริงแล้วการปฏิเสธแนวคิดเรื่องสิทธิจากการอ้างเหตุผลดังกล่าวนี้มีข้ออ้างสำคัญอยู่บนความเห็นที่ต่างกันในเรื่อง "ธรรมชาติ" ของบุคคล ซึ่งอาจมองได้ว่าเป็นแหล่งที่มาแห่งสิทธิ ซึ่งถ้าพิจารณาให้ดีแล้ว จะเห็นว่าไม่สามารถถกเถียงให้ยุติได้ในเชิงตรรกะ จริงๆ แล้วการถกเถียงดังกล่าวมีลักษณะเป็นการ "เสนอ-และ-เสนอแย้ง" (assertion and counter-assertion) พลังในการทำให้เชื่อในข้อสรุปจึงมักจะเป็นแบบ "ชักจูงให้เชื่อตาม" ขึ้นอยู่กับว่าใครจะเลือกเชื่อฝ่ายไหนตามอรรถาธิบาย ถึงแม้ขงจื้อจะถือว่า "ปัจเจกบุคคล" ที่เป็นอิสระและมาก่อนสังคมนั้นเป็นสิ่งที่ยากจะเข้าใจได้ แต่ก็เป็นการใช้ใจได้ยากเมื่อมองจากทัศนะแบบถือจารีตเป็นศูนย์กลางเท่านั้น สมมติว่าบุคคลคนหนึ่งซึ่งมีความเชื่อแบบถอนรากถอนโคนนั้นปฏิเสธที่จะมองเห็นคุณค่าของตนผ่านการเล่นบทบาทในระบบจารีต แต่มองเห็นความสำคัญของตนกับคนอื่นเชิงอำนาจไม่ใช่เชิงพลังสร้างสรรค์ อีกทั้งยังไม่ยอมแสวงหาความประสานสอดคล้องกับคนอื่น แต่กลับแสวงหาแต่ความเห็นพ้องกับตนเอง ดังนั้น จึงไม่มองปัญหาจากทุกทิศทางแต่มองจากแง่มุมของตนแง่มุมเดียวเท่านั้น อย่างดีที่สุดขงจื้อก็บอกได้เพียงว่าคนคนนั้นคือ *บุคคล* ที่อยู่ปลายสุดอีกด้านหนึ่งของบรรทัดวัดระดับการพัฒนาของบุคคลซึ่งมี "วิญญูชน" ในอุดมคติของขงจื้ออยู่ที่ปลายอีกด้านหนึ่ง คนเหล่านี้ถึงแม้ไม่คิดตามขงจื้อก็ไม่ได้หมายความว่าเขาเป็นคนอยู่เฉยๆ ไม่ทำอะไรเหมือนกับกรณีของหยวนย้ง (ซึ่งเป็นผู้ที่ขงจื้อตำหนิว่าเป็นคนไร้ประโยชน์และได้ใช้ไม้ตีเบาๆ ไปที่หน้าแข้งหนึ่งที่ ใน*คัมภีร์ขงจื้อ* เล่มที่ 14 บทที่ 46) อย่างน้อยเขาก็กระทำการบางอย่างจากความเห็นของตนซึ่งเป็นอิสระจากความคิดแบบเดิม¹³ คนเหล่านี้พอใจกับศักดิ์ศรีของตนแค่เพียงในฐานะของมนุษย์คนหนึ่ง โดยเขาเชื่อว่าแค่เพียงการเกิดมาเป็นมนุษย์คนหนึ่ง เขาก็ได้ครอบครองสิ่งหนึ่งซึ่งมีความสำคัญทางศีลธรรมเอาไว้ด้วยแล้ว ซึ่งก็คือสิทธิของความเป็นมนุษย์ซึ่งเขาเรียกร้องให้ขงจื้อเห็นและเคารพ อย่างที่คนอีกจำนวนมากมายในหลายประเทศเห็นและเคารพสิทธิอันนั้น ขงจื้อจะแน่ใจได้อย่างไรว่าคนๆ นี้ *ไม่มี* สิทธิดังกล่าว? เพียงเพราะตัวขงจื้อเองไม่เคยรู้จักหรือเข้าใจสิทธิดังกล่าวเท่านั้นหรือ? ถ้าคิดอย่างนั้นจะเปรียบได้กับการที่เราไปเดินย่ำสนามหญ้าของบ้านคนอื่นโดยที่คิดว่าสนามหญ้าที่ดีต้องมีไว้ให้เดิน โดยไม่เข้าใจข้อร้องเรียนของเจ้าของบ้านที่เราไปเดินย่ำสนามหญ้า สำหรับเขาแล้วการกระทำดังกล่าวเท่ากับการทำลายสิ่งที่เขาเฝ้าทะนุถนอมมาโดยตลอด

¹³ น่าสังเกตว่าใน*คัมภีร์ขงจื้อ*นั้น ได้แสดงว่ามีแนวคิดหรือบุคคลมากมายที่มีความเห็นต่างจากขงจื้อ และขงจื้อไม่เห็นด้วย แต่ก็ไม่มีสักครั้งเดียวนอกจากกรณีของหยวนย้งที่ขงจื้อถึงกับลงโทษเลย ในแง่นี้ทัศนะแบบเสรีนิยมก็อาจจะมีสถานะภาพที่ไม่แตกต่างอะไรกับแนวคิดทั้งหลายที่มีจุดยืนแตกต่างจากขงจื้อ กล่าวคือ ขงจื้อยังยอมรับที่จะสนทนาด้วยได้แม้จะไม่เห็นด้วย

ไม่น่าแปลกใจที่การอ้างเหตุผลแทนขงจื้อในลักษณะที่เราได้เห็นมานั้น จะมองการกระทำของผู้ที่พร้อมจะยืนยันความเป็น "ปัจเจกบุคคลที่เป็นเจ้าของตนเอง" ว่าเป็นความอ่อนแอทางศีลธรรม และมองการปกครองที่อาศัยความสัมพันธ์เชิงอำนาจว่าเป็นการปกครองอย่างทรราชย์ของปัจเจกชนซึ่งไม่มีความละเอียดต่อการดูดซับทรัพยากรทั้งหลายที่จำเป็นต่อพัฒนาการของครอบครัว สังคม และการศึกษา อีกทั้งยังได้ทำร้ายบุคคลและสภาพแวดล้อมที่คอยปกป้องหล่อเลี้ยงเขาเอง¹⁴ การตัดสินเชิงคุณค่าในทำนองดังกล่าวยังเห็นได้ในงานชิ้นอื่นที่มีข้อสรุปจากการอ้างเหตุผลทำนองเดียวกัน เช่นความเห็นของตู้เว่ยหมิง (Tu Weiming) ที่ว่า "ความเข้าใจ การพัฒนาตนเองของมนุษย์แบบขงจื้อวางอยู่บน ศักดิ์ศรี [เน้นโดยตัวข้าพเจ้าเอง] ของบุคคลในขอบเขตของวงจรแห่งตัวตน ครอบครัว ชุมชน สังคม ชาติ โลก และจักรวาล"¹⁵ ถึงเราจะยอมรับได้ว่าศักดิ์ศรีของมนุษย์ตามกรอบการเข้าใจภายใต้บริบทต่างๆ ดังกล่าวนั้นอาจมีได้จริง แต่ทำไมเราจะต้องยอมรับด้วยว่าศักดิ์ศรีของมนุษย์ในฐานะของผู้ที่เป็นเพียง "มนุษย์" นั้นมีไม่ได้หรือไม่ควรจะได้รับเคารพด้วย แม้อาจจะเรียกร้องให้เคารพในระดับที่น้อยกว่าศักดิ์ศรีของมนุษย์ตามกรอบของขงจื้อก็ตาม

ท่าทีแบบที่สอง: แนวคิดแบบขงจื้อและแนวคิดแบบเน้น "สิทธิ" ต้องดำเนินไปด้วยกัน

ท่าทีแบบที่สองได้แก่ทัศนะที่เห็นวาระบบโมโนทัศน์ทั้งสองต่างก็เป็นส่วนเติมเต็มของกันและกัน เนื่องจากถ้าพิจารณาแต่โดยลำพังแล้วทัศนะสองแบบดังกล่าวล้วนมีข้อจำกัดในตัวเองทั้งสิ้น ทัศนะที่เน้นการพัฒนาคุณธรรมของบุคคลอย่างของขงจื้อ เป็นทัศนะที่เน้นประโยชน์ของส่วนรวมเหนือประโยชน์ส่วนตัว อย่างที่ได้พูดไปแล้วว่าเน้นความประสานสอดคล้องมากกว่าการยืนยันซึ่งการเป็นเจ้าของตัวเอง คุณธรรมเช่นความมีใจกว้างหรือการให้อภัยถือเป็นคุณธรรมสำคัญของระบบศีลธรรมแบบขงจื้อ แต่ก็มีนักคิดบางคนเห็นว่าการอ้างสิทธิที่ตนเองมีก็เป็นเครื่องยืนยันตัวเราอย่างสำคัญในฐานะของมนุษย์เช่นกัน บทความของ ซึงวัน ลี (Seung-Hwan Lee)¹⁶ แสดงให้เห็นว่าการอ้างสิทธิ ในบางสถานการณ์ นั้นไม่ได้เป็นการยืนยันฐานะความเป็นมนุษย์ของเรา หากแต่เป็นกรณีของ "คนบ้าสิทธิที่เลือดเย็น"¹⁷ ซึ่งกลับจะทำให้ศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์นั้นหดหายไป ส่วนผู้ที่ไม่สนใจที่จะอ้างสิทธิใดเลย ในบางสถานการณ์ที่เหมาะสม นั้นก็เป็นคนที่สักแต่ทำตามๆ เขาไป ไม่มีความเป็นตัวของตัวเอง การที่ในบางสถานการณ์

¹⁴ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, p. 283.

¹⁵ Tu Weiming, "A Confucian Perspective on Human Rights," Paper presented at the Conference on Confucianism and Human Rights, East-West Center, Honolulu, Hawaii, 14-17 August, 1995, p. 25.

¹⁶ Seung-hwan Lee, "Liberal Rights or/and Confucian Virtues?," *Philosophy East & West* V.46 No. 3 (July 1996): 367-379.

¹⁷ *Ibid.*, 368.

การณ์ควรจะอ้างสิทธิ และในบางสถานการณ์ไม่ควรอ้างนั้น แสดงให้เห็นถึงข้อจำกัดของทฤษฎีทั้งสองฝ่ายในการอ้างความเป็นสากล

การอ้างเหตุผลที่แสดงข้อจำกัดของทัศนะแต่ละฝ่ายนั้นได้จากการเสนอข้อโต้แย้งของทัศนะหนึ่งต่ออีกทัศนะหนึ่ง ทัศนะแบบขงจื๊อวิพากษ์วิจารณ์ทัศนะที่เห็นว่าการมีทางเลือกต่างๆ ของบุคคลโดยปลอดจากการแทรกแซงอย่างที่เราคุ้นเคยกันนั้น จะไม่เป็นหลักของการมีอิสรภาพ (freedom) ที่แท้จริง เว้นเสียแต่ว่าบุคคลจะสามารถเอาชนะเครื่องผูกมัดที่อยู่ภายในจิตใจได้¹⁸ ซึ่งก็คือสิ่งเดียวกับการบรรลุซึ่งศักยภาพของตนเองผ่านการขัดเกลาดนเองโดยเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของจารีต อย่างที่ได้พูดไว้ในส่วนที่อภิปรายถึงท่าทีแบบที่หนึ่ง สภาวะของความเป็นอิสระที่แท้จริงคือสภาวะอย่างที่ยังจื่อเป็นเมื่ออายุได้เจ็ดสิบปี¹⁹ ตามทัศนะของขงจื๊อ ทัศนะเรื่องความเป็นอิสระอย่างเสรีนิยมจึงเป็นสิ่งที่ด้อยกว่า เพราะให้เสรีภาพแต่ในทางลบโดยมิได้มุ่งหวังในเรื่องชีวิตที่ดีแต่อย่างใด ในขณะที่เดียวกัน ฝ่ายเสรีนิยมก็อาจจะเสนอแก้ข้อกล่าวหาต่อเสรีภาพแบบขงจื๊อว่าจริง ๆ แล้วเป็นแค่จัดการทางศีลธรรมซึ่งต้องการสกัดกั้นความปรารถนาของบุคคลในสังคมไว้ในขอบเขตของจารีตเท่านั้น และจริง ๆ แล้วพวกเขาก็มีแนวโน้มที่จะเห็นว่าเป้าหมายของมนุษย์ที่แท้จริงก็คืออิสรภาพในความหมายของการมีทางเลือกโดยไม่ถูกแทรกแซง ความมุ่งหวังในชีวิตที่ดีอาจจะคือเป้าหมายในระดับที่สูงขึ้นไปแต่มันจะไปถึงไม่ได้หากไม่มีทางเลือกหรือโอกาสจริงๆ การเป็นหนึ่งเดียวกับสังคมอาจจะมีความดี แต่มันก็จะเป็นความมีขอบเขตถ้าสังคมไม่มีการตรวจสอบตัวเองและปัจเจกบุคคลไม่มีทางเลือกอื่นนอกขอบข่ายแห่งจารีต

อย่างไรก็ตามทัศนะแบบขงจื๊อก็อาจจะวิจารณ์เสรีนิยมได้อยู่ ว่าถึงแม้การอ้างสิทธิจะเป็นเครื่องปกป้องการถูกกดขี่ในบางลักษณะแต่ก็จำเป็นที่จะต้องละวางเสียบ้างในบางบริบท เช่นกรณีความสัมพันธ์ในครอบครัว ซึ่งมีเครื่องปกป้องการถูกกดขี่ที่มีประสิทธิภาพอยู่แล้วคือความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล ดังนั้นสิ่งที่สำคัญกว่าก็คือการตระหนักว่าในสถานการณ์ใดที่เราควรจะเว้นจากการใช้สิทธินั้นเสีย²⁰ ดังนั้น การใช้สิทธิจึงจำเป็นที่จะต้องมีความรอบคอบที่มากก่อน คือการมีความเป็นเลิศในคุณธรรมและการมีทัศนะต่อชีวิตที่ดีที่เหมาะสม การมีคุณธรรมได้ต้องการการปกป้องและการตรวจสอบ ในขณะที่เดียวกัน การใช้สิทธิก็ต้องการความพอดีและความยับยั้งชั่งใจด้วย ทัศนะที่เน้นแต่การปกป้องสิทธิอาจจะเรียกได้ว่าเป็นทัศนะที่สร้างมาตรฐานขั้นต่ำ (minimalist) ละเลยเรื่องคุณธรรมของบุคคล²¹ ซึ่งขงจื๊อเห็นว่าการมีคุณธรรมเป็น

¹⁸ *Ibid.*, 369.

¹⁹ ในคัมภีร์ขงจื๊อ เล่มที่ 2 บทที่ 4 กล่าวเอาไว้ว่า “เมื่ออายุได้เจ็ดสิบ เราทำตามที่เราพอใจจนปรารถนาได้โดยไม่ล่วงละเมิดสิ่งที่ถูกต้อง”

²⁰ Seung-hwan Lee, “Liberal Rights or/and Confucian Virtues?,” 370.

²¹ *Ibid.*, 371.

สิ่งที่จะทำให้เราเป็นอิสระจากอำนาจฝ่ายต่ำ ถ้าเรามีอำนาจฝ่ายต่ำอยู่แล้วก็จะทำให้เราไม่อาจจะมีทางเลือกที่แท้จริงได้ ดังนั้น ผู้ที่มีคุณธรรมจึงเป็นผู้ที่เป็นอิสระกว่าผู้ปราศจากคุณธรรม²²

แต่ลึกๆก็อาจจะสงสัยอยู่ดีว่าหากไม่มีการปกป้องสิทธิที่จะประกันการมีทางเลือกแล้ว เราจะมีชีวิตที่ดีและปลอดภัยได้อย่างไร เขาจึงเห็นว่าทั้งสองทัศนะจะต้องยอมรับให้อีกฝ่ายหนึ่งเป็นส่วนที่จะมาเติมความพร่องของตนให้เต็ม ระบบศีลธรรมที่อาศัย "สิทธิ" เป็นฐานนั้นอาจจะเรียกได้ว่าเป็น "ศีลธรรมภายนอก" คือเสนอแต่ข้อเรียกร้องขั้นต่ำในทางศีลธรรม²³ แต่ไม่ให้ความสำคัญกับตัวบุคคลผู้กระทำ ดังนั้น มิติทางศีลธรรมที่มาจากการมีภาษาทางศีลธรรมที่จำกัดตัวอยู่แต่เรื่องของสิทธิจึงมีความคับแคบ ไม่สามารถจะให้คำอธิบายต่อความเข้าใจเชิงคุณค่าอื่นๆ ที่มีอยู่ในประสบการณ์ของมนุษย์ เช่น การกระทำเกินกว่าหน้าที่ที่ถูกกำหนดไว้ในลักษณะต่างๆ ได้ "มนุษยธรรม" ไม่สามารถที่จะถูกเรียกร้องได้ โดยระบบศีลธรรมที่เน้นสิทธิ ระบบศีลธรรมของขงจื๊ออำนวยความสะดวกให้กับความเข้าใจมิติทางศีลธรรมที่กว้างขวางกว่า จึงอาจจะเรียกได้ว่าเป็นระบบศีลธรรมที่เห็นมิติทางศีลธรรมอยู่ในทุกประสบการณ์ของมนุษย์ หรือเรียกได้ว่าเป็นการเรียกร้องให้มนุษย์พัฒนาศีลธรรมถึงที่สุด (maximalist) แต่อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ "สิทธิ" จะไม่เพียงพอในการสร้างชีวิตที่ดี แต่ก็ยังเป็นสิ่งจำเป็นในฐานะเงื่อนไขจำเป็น (necessary condition) ของความเจริญรุ่งเรืองของมนุษย์ ยิ่งกว่านั้น การตระหนักถึงการมีอยู่ของสิทธินั้นจำเป็นสำหรับคุณธรรมในเชิงการกระทำเกินกว่าหน้าที่ ซึ่งจะมีความหมายได้ก็โดยการเทียบเคียงกับความคิดเรื่องการมีภาระ (due), การอ้างความเป็นเจ้าของ (entitlement), และสิ่งที่สมควรได้รับ (desert) เท่านั้น²⁴

ปัญหาที่ท้าทายที่แบบของสิทธิจำเป็นที่จะต้องตอบให้ได้คือ จริงๆ แล้วแต่ละระบบศีลธรรมที่พูดถึงอยู่นั้นยอมรับซึ่งกันและกันจริงๆ ได้หรือไม่? ผู้เสนอแนวคิดแบบนี้ดูเหมือนจะเป็นผู้ที่มองโลกในแง่ดีมากเกินไปจริงๆ แล้วการจับแนวคิดแบบขงจื๊อโยงเข้ากับจริยศาสตร์ที่มีฐานคิดอยู่ที่เรื่องของการมีคุณธรรม (virtue-based ethics) สามารถจะทำได้ขนาดไหนเพียงไรนั้นยังต้องถูกพิจารณากันต่อไปอีกมาก ถึงแม้จะเข้าใจได้จริง ก็ยังไม่ได้หมายความว่าแต่ละฝ่ายจะยอมรับกันได้จริงๆ เนื่องจากความเข้าใจตัวเองในเรื่องจุดยืนทางอภิปรัชญาของแตละฝ่ายนั้นได้อาศัยการวิพากษ์จุดยืนที่แตกต่างไปของอีกฝ่ายหนึ่งเป็นสำคัญ (จริยศาสตร์คุณธรรมเกิดขึ้นจากความพยายามแทนจริยศาสตร์แบบกฎที่มีมาแต่เดิม ไม่ได้หวังจะเป็นแค่ส่วนเสริม)²⁵ แต่ปัญหาที่สำคัญที่สุดคือ ถ้าทัศนะทางศีลธรรมของขงจื๊อปฏิเสธแนวคิดเรื่องสิทธิจริงๆ และตัวทัศนะนั้นเองสามารถที่จะให้หลักประกันอย่างเต็มที่ในทัศนเรื่องสิทธิอ้างว่าให้ได้ (ซึ่งเราได้เห็นไป

²² Ibid., 372.

²³ Ibid., 373.

²⁴ Ibid., 375.

²⁵ ดูงานที่บุกเบิกการวิพากษ์ในลักษณะดังกล่าวได้ใน G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33 (1958): 1-19.

แล้วในส่วนที่ว่าคำอธิบายความเป็นสิ่งที่ไม่หยุดนิ่งตายตัวของ “จารีต” และการเป็นสิ่งที่ไม่มีมิติสร้างสรรค์มากกว่าการกำหนดข้อห้ามเท่านั้น สามารถเป็นที่เข้าใจว่าทำหน้าที่อย่างเดียวกับที่สิทธิทำได้) จะมีประโยชน์อะไรอีกที่จะไปคิดว่าทัศนะของขงจื๊อมีความบกพร่องและต้องการเสริมอื่น และถ้าสิ่งที่ผู้เขียนพยายามจะเสนอในส่วนตัวของบทความนี้เป็นจริง กล่าวคือ มีองค์ประกอบบางอย่างในทฤษฎีสิทธิที่ทำให้เข้ากันไม่ได้กับแนวคิดแบบขงจื๊อ ถึงแม้แนวคิดแบบขงจื๊อจะบกพร่องจริง ก็แน่ใจได้อย่างหนึ่งว่าถ้าจะมีเสริม ส่วนเสริมที่จะต้องไม่ใช่ทฤษฎีที่เน้นเรื่องสิทธิเป็นแน่ แต่ก่อนที่จะจะได้พิจารณาข้อเสนอดังกล่าว ยังเหลืออีกหนึ่งทางเลือกที่เป็นไปได้ของปัญหาเรื่องความเข้ากันได้ระหว่างทฤษฎีสิทธิกับแนวคิดขงจื๊อ ที่ยังต้องพิจารณาต่อไป

ทำที่แบบที่สาม: องค์ประกอบสำคัญของแนวคิดแบบขงจื๊อไปได้กับแนวคิดแบบเน้น “สิทธิ”

ทำที่สุดท้ายที่จะพิจารณานี้มีตัวอย่างที่เห็นได้ชัดอยู่ในงานของ โจเซฟ ชาน (Joseph Chan)²⁶ ซึ่งเห็นว่าถึงแม้เราไม่สามารถที่จะหาแนวคิดเรื่องสิทธิในความคิดของขงจื๊อได้โดยตรง แต่ก็มององค์ประกอบบางอย่างในตัวทัศนะของขงจื๊อเองที่ไปกันได้กับความคิดเรื่องสิทธิโดยไม่ขัดแย้งกัน ความสำเร็จของการอ้างเหตุผลดังกล่าวส่วนหนึ่งมาจากการแก้ข้อโต้แย้งที่ว่ามีเหตุผลที่จะเสนอว่าทัศนะแบบขงจื๊อปฏิเสธแนวคิดเรื่องสิทธิได้ โดยเขาได้แบ่งไว้เป็นสี่แนวเหตุผลใหญ่ๆ ด้วยกัน ในที่นี้จะพิจารณาโดยสังเขปเป็นลำดับไป

แนวเหตุผลแรกที่ขานพยายามแก้ข้อกล่าวหาคือแนวการอ้างเหตุผลอย่างที่เราพิจารณากันไปแล้วในส่วนของบทความที่ว่า ระบบจริยศาสตร์แบบขงจื๊อนั้นเป็นระบบจริยศาสตร์ที่เน้นความสำคัญของการแสดงบทบาทตามจารีต ซึ่งทำให้ปฏิเสธแนวคิดเรื่องปัจเจกบุคคลที่เป็นอิสระและมาก่อนสังคมซึ่งถือเป็นพื้นฐานสำคัญในแนวคิดเสรีนิยม ข้อแก้ต่างของ ชาน นั้นสามารถที่จะเทียบเคียงได้กับประเด็นที่ได้อภิปรายไปแล้ว กล่าวคือในความเป็นจริงแล้วเราอาจจะไม่ใช่ปัจเจกชนที่เป็นอิสระจากบทบาทต่างๆ แต่สิ่งที่นักสิทธิมนุษยชนเสนอก็คือข้ออ้างเชิงคุณค่าที่ว่าเรา *ควร* จะถือว่าเรามีสิทธิอันหนึ่งได้ในฐานะของการเป็นมนุษย์เท่านั้น²⁷ พูดยกนัยหนึ่งคือการตั้งคำถามกับขงจื๊อว่า ทำไมเราจึงเปลี่ยนจุดเน้นจากประโยชน์ของสังคมมาอยู่ที่ประโยชน์ของปัจเจกชนไม่ได้ ส่วนเหตุผลที่ว่าในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อซึ่งเป็นระบบที่มีฐานอยู่ที่บทบาททางสังคมและความสัมพันธ์ในจารีตนั้นไม่มีที่อยู่ให้กับสิทธิหรือหน้าที่

²⁶ Joseph Chan, "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China," *The East Asian Challenge for Human Rights*, eds. Joane R. Bauer and Daniel A. Bell, (New York: Cambridge University Press, 1999).

²⁷ *Ibid.*, p. 216.

ของบุคคลอย่างที่เป็นอิสระจากบทบาทเหล่านั้น²⁸ ชานก็โต้แย้งว่าบุคคลในฐานะของผู้ที่มีศักยภาพในการบรรลุซึ่งมนุษยธรรมนั้น อาจจะเข้าใจได้ว่าจะสามารถจะเป็นผู้ที่มีศักยภาพดังกล่าวได้อยู่ในบางโอกาสที่ไม่ได้อยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมใดๆ²⁹ เขายกตัวอย่างโอกาสเหล่านั้นไว้ เช่น การช่วยเหลือเด็กซึ่งตกลงไปในบ่อน้ำโดยที่เด็กคนนั้นไม่ได้มีความสัมพันธ์ใดในท่าอย่างกับเราเลย³⁰ ดังนั้น เราจึงช่วยเด็กคนนั้นในฐานะของการเป็นเพียงบุคคลคนหนึ่ง อีกตัวอย่าง หนึ่งคือ คำสอนในธรรมเนียมของขงจื๊ออันหนึ่งคือการให้รักคนอื่น คนอื่นดังกล่าวก็คือคนอื่นทั้งหมดโดยไม่ได้ระบุลงไปโดยเจาะจงว่าเป็นใคร ดังนั้น เท่ากับให้รักเขาในฐานะมนุษย์คนหนึ่ง นี่คือฐานที่ทำให้เราสามารถที่จะเข้าใจได้ว่าขงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธการพัฒนาบุคคลที่ไม่อยู่บนความสัมพันธ์ใดๆ ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของความเป็นไปได้ที่จะพัฒนาความคิดเรื่องสิทธิต่อไปในระบบปรัชญาของขงจื๊อ

ถ้าเราพิจารณาให้ดีแล้ว ตัวอย่างของการช่วยเหลือเด็กและรักคนอื่นนั้นไม่ได้เป็นเรื่องของการพัฒนามนุษยธรรมที่ปราศจากการมีฐานอยู่บนความสัมพันธ์ตามจารีต ถ้าเรามองบุคคลที่เราช่วยเหลือและรักเหล่านั้นในฐานะของบุคคลที่มีศักยภาพที่จะร่วมพัฒนามนุษยธรรมไปกับเรา ในความหมายดังกล่าวนี้ เรากับเขาก็จะมีความสัมพันธ์กันในความหมายของผู้ร่วมวงดุริยางค์แห่งจารีตวงเดียวกัน³¹ (หรือเป็นผู้ร่วมใส่หมวกแห่งจารีตทั้งห้าใบเหมือนกัน) ซึ่งต่างจากการมองว่าเขาเป็นอิสระจากบทบาทใดๆ อย่างค่อนข้างชัดเจน ดังนั้น เรายังสามารถที่จะพิจารณาได้อยู่ว่าตามทัศนะของขงจื๊อนั้นไม่มีที่สำหรับการพัฒนามนุษยธรรมอย่างเป็นอิสระจากความสัมพันธ์ตามจารีต ดังนั้น ข้อโต้แย้งของ ชาน ในประเด็นเรื่องการเป็นระบบที่เน้นเรื่องบทบาทนี้จึงสามารถจะเห็นแย้งได้ ส่วนข้อสรุปเรื่องการอ้างการถือสิทธิอย่างปัจเจกชนที่เป็นอิสระจากสังคมที่เป็นในเชิงคุณค่านั้น (หมายถึงข้อเสนอก็คือว่าเรา ควร จะถือว่าเรามีสิทธิในฐานะเพียงแค่ว่าเราเป็นมนุษย์คนหนึ่งได้) ก็ไม่ได้ทำให้ขงจื๊อจะต้องยอมรับว่ามีคุณค่าดังกล่าวอยู่จริงไปด้วย ดังที่ขงจื๊ออาจจะเห็นได้ว่าเป็นความเสื่อมถอยและอ่อนแอทางศีลธรรมมากกว่า³² และถ้าเป็นดังนั้น ปัญหาดังกล่าวก็ยังคงค้างคาอยู่ต่อไป

²⁸ *Ibid.*, p. 217.

²⁹ *Ibid.*, p. 218.

³⁰ คู่สัมพันธ์ทั้ง 5 ในระบบจารีตของขงจื๊อ ได้แก่ ระหว่าง ผู้ปกครอง-ผู้ใต้ปกครอง, บิดา-บุตร, สามเณร-ภรรยา, เพื่อน-เพื่อน และ พี่-น้อง

³¹ ดูการเปรียบเทียบความงดงามของ "จารีต-ระหว่าง-มนุษย์" กับความกลมกลืนไพเราะของดนตรีได้ใน สุวรรณา สถาอานันท์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), หน้า 23-24.

³² ดังที่ได้อภิปรายไปในตอนที่พูดถึงท่าทีแบบที่หนึ่ง

แนวเหตุผลที่สองของชานมาจากการอ้างลักษณะของสังคมในอุดมคติแบบขงจื้อ ซึ่งก็คือสังคมที่พยายามลบล้างความสัมพันธ์แบบครอบครัวยึดอยู่กับความรักและความห่วงใยระหว่างกัน³³ ดังนั้น การอ้างสิทธิซึ่งกระทำต่อกันอย่างไม่ได้ใช้ความรักความห่วงใยจึงไม่สอดคล้องกับอุดมคติอันนั้น ชานแสดงเหตุผลแย้งความเข้าใจดังกล่าวว่าไม่ได้แยกประโยชน์ส่วนตัว (self-interest) ออกจากประโยชน์ที่เห็นแก่ตัว (selfish interest) การปกป้องสิทธิบางอย่างของตนเองและรับรองในสิทธิของผู้อื่นไม่ได้หมายความว่าผู้กระทำเช่นนั้นเป็นคนเห็นแก่ตัว ชานยังบอกอีกว่า สิทธิจะมีความสำคัญเมื่อความสัมพันธ์อันหนึ่งที่บุคคลมีต่อคนอื่นสูญหายไปและไม่อาจจะเยียวยาได้ด้วยความรักและความห่วงใยและห่วงใย คือจะอยู่ในฐานะของการเป็น “กลไกที่นำมาใช้ได้เมื่อหมดทางอื่น” (a fallback apparatus)³⁴ ปัญหาของแนวการอ้างเหตุผลนี้ก็จะคล้ายๆ กันกับปัญหาของท่าทีที่เราได้พิจารณาไปแล้ว กล่าวคือผู้ที่ถือทัศนะแบบขงจื้อยังสามารถจะอ้างได้ว่ากลไกของระบบจารีตเองสามารถที่จะทำหน้าที่แก้ปัญหของตนเองได้อยู่ตลอดเวลาโดยอาศัยพลังชักจูงที่ไม่เป็นไปในเชิงอำนาจ แต่เป็นเชิงสร้างสรรค์ อีกทั้งจุดยืนและผลประโยชน์ของบุคคลย่อมเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอภายในกระบวนการขัดเกลาของจารีต ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่ชัดเจนยังอาจจะยอมรับได้มากกว่าการนำเอาสิ่งซึ่งขงจื้อเห็นว่าเป็นอาการของความเสื่อมเข้ามาใช้ เราจะต้องไม่ลืมว่าการใช้กฎหมายในเชิงอำนาจเข้าแก้ปัญหาคือความไม่มั่นคงของสังคมนั้นถึงจะเป็นกลไกหนึ่ง แต่ก็ เป็นกลไกที่ถูกมองได้ว่าอยู่ในขั้นต่ำสุด กล่าวคือ ถ้าความสัมพันธ์เชิงมนุษยธรรม-จารีต (เหวิน-หลี่) จืดจางไป เราควรทุ่มเทไปกับการฟื้นคืนความสัมพันธ์เหล่านั้น มากกว่าการนำแนวคิดเรื่องสิทธิมาเป็นกลไกทดแทน

ข้อพิจารณาแนวเหตุผลประการต่อไปอยู่ที่ข้อโต้แย้งที่ว่า การให้ความสำคัญกับการจัดการความสัมพันธ์ต่างๆ ด้วยมนุษยธรรม (เหวิน) ในบางครั้งสนับสนุนการเห็นประโยชน์แทนคนอื่น (paternalism) โดยการบังคับให้คนอื่นกระทำบางอย่างเพื่อประโยชน์ของตัวบุคคลที่ถูกบังคับนั่นเอง ดังนั้น จึงไปกันไม่ได้กับทัศนะที่มุ่งปกป้องการแทรกแซงอย่างทัศนะเรื่องสิทธิ³⁵ ชานโต้แย้งว่าเขาแทบจะไม่เห็นส่วนใดเลยในคัมภีร์ขงจื้อที่สนับสนุนการเห็นประโยชน์แทนคนอื่น ถึงแม้ว่าแนวคิดแบบขงจื้อจะมีแนวโน้มที่จะนำไปสู่การเห็นประโยชน์แทนคนอื่น แต่ก็ไม่ใช่แนวคิดที่มีหลักการที่ยืนยันการเห็นประโยชน์แทนคนอื่น และทฤษฎีเรื่องสิทธิก็ไปกันไม่ได้กับแนวคิดแบบหลังเท่านั้น เขาอ้างว่ายิ่งนำแนวคิดเรื่องสิทธิเข้าไปอยู่ในระบบความคิดแบบขงจื้อเท่าใด ก็ยิ่งจะเป็นการดึงหลักการดังกล่าวให้หนีออกห่างจากการเห็นประโยชน์แทนคนอื่นเท่านั้น ในข้อนี้เราต้องยอมรับการอ้างเหตุผลของชาน แต่ถ้าเราสามารถแสดงให้เห็นว่าระหว่างทัศนะเรื่องสิทธิกับทัศนะของขงจื้อนั้นมีความไม่ลงรอยกันในเชิงมโนทัศน์ภายในอย่างที่จะ

³³ Joseph Chan, "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China," p. 219.

³⁴ *Ibid.*, p. 221.

³⁵ *Ibid.*, p. 225.

ได้แสดงให้เห็นในส่วนสุดท้ายแล้ว ข้อพิจารณาเรื่องการมีแนวคิดเห็นประโยชน์แทนคนอื่นก็อาจจะไม่มีน้ำหนักพอที่จะยืนยันว่าแนวคิดของขงจื๊อนั้นเข้ากันได้กับแนวคิดเรื่องสิทธิ

เหตุผลแย้งประการสุดท้ายที่ขานยกขึ้นมาพิจารณาคือเหตุผลที่อ้างความเป็นสังคมที่ไม่นิยมการตัดสินปัญหาด้วยการดำเนินคดีทางกฎหมาย สังคมที่เน้นการแสวงหาความประสานสอดคล้องไปกันไม่ได้กับสังคมที่มีการฟ้องร้องกันทางกฎหมาย ขานอ้างว่าทัศนะของขงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธว่าการตัดสินในทางศาลจะเกิดขึ้นไม่ได้เลยไม่ว่าด้วยเงื่อนไขใดๆ³⁶ อย่างน้อยก็อาจจะจำเป็นเมื่อกลไกของ “จารีต” ล้มเหลว ดังนั้น จึงมิใช่จะไปกันไม่ได้กับแนวคิดเรื่องสิทธิ เราสามารถเห็นข้อบกพร่องของแนวการอ้างเหตุผลแบบขานได้จากการไปเหมาเอาว่าการยอมรับการตัดสินคดีความทางกฎหมายนั้นเท่ากันกับการยอมรับการมีอยู่ของสิทธิ แท้ที่จริงแล้วความจำเป็นของการใช้กฎหมายเข้าแก้ปัญหาไม่ได้แสดงในทางใดด้วยเลยวาระบบกฎหมายดังกล่าวจะอาศัยแนวคิดเรื่องสิทธิเป็นพื้นฐาน เป็นไปได้วาระบบกฎหมายดังกล่าวจะอาศัยความรู้สึกร่วมของสังคมต่อกรณีต่างๆ เป็นเกณฑ์ หรือไม่ก็อาจจะอิงกับความเห็นของบุคคลหรือกลุ่มบุคคลอย่างเช่นลูกขุนเป็นหลัก อย่าลืมว่าขงจื๊อยอมรับกฎหมายก็ในฐานะของกลไกอันสุดท้ายในการรักษาระเบียบของสังคมเท่านั้น ดังนั้น กฎหมายจึงมีความสำคัญอยู่ที่ความสามารถในการบรรลุเป้าหมายบางอย่าง ไม่ใช่ที่เนื้อหาของกฎหมายเอง

ถึงแม้ว่าขานจะลงเอยข้อพิจารณาว่าขงจื๊อสามารถที่จะยอมรับการมีอยู่ของสิทธิบางอย่าง เช่น สิทธิในการเลือกสิ่งที่ดีในชีวิตแต่มีข้อจำกัดในการรับสิทธิที่จะกระทำการสิ่งที่ไม่ดี แต่ข้อพิจารณาดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้หรือนำมาจับ ก็ต่อเมื่อไม่มีเหตุให้สงสัยว่าแนวคิดเรื่องสิทธิไปด้วยกันไม่ได้กับแนวคิดของขงจื๊อ แต่จากการพิจารณาการตอบข้อโต้แย้งของขานที่ผ่านมาเรายังพบความน่าสงสัยอยู่ในหลายที่ ในส่วนต่อไปของบทความนี้จะเป็นการแสดงเหตุผลที่ทำให้เราเชื่อได้ว่า **แนวคิดขงจื๊อไปด้วยกันไม่ได้กับแนวคิดเรื่องสิทธิ** ดังนั้น เราก็ไม่จำเป็นที่จะต้องเข้าไปดูข้อเสนอของขานที่ว่าอาจจะมีสิทธิบางอย่างที่สามารถยอมรับเข้าไปในระบบความคิดของขงจื๊อได้

แนวคิดที่ว่าสิทธิเข้ากันไม่ได้กับปรัชญาขงจื๊อ

ในบทความ *The Nature and Value of Rights*³⁷ โจเอล ไฟน์เบิร์ก (Joel Feinberg) ได้เสนอการวิเคราะห์ธรรมชาติและคุณค่าของมโนทัศน์เรื่อง “สิทธิ” ถึงแม้ข้อสรุปที่ได้ในเรื่องคุณค่าจะออกมาในลักษณะที่ว่าสังคมใดไม่ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิจะเป็นสังคมที่มีศักดิ์ศรีน้อยกว่าสังคมที่

³⁶ *Ibid.*, p. 226.

³⁷ Joel Feinberg, "The Nature and Value of Rights," in *Contemporary Political Theory*, ed. Philip Petit, (Singapore: Macmillan Publishing Company, 1991).

ยอมรับเรื่องสิทธิเป็นเรื่องสำคัญ แต่สิ่งที่บทความนี้สนใจคือข้อสรุปจากการวิเคราะห์ธรรมชาติของ "สิทธิ" กล่าวคือ คำอธิบายที่ว่าอย่างไรจึงจะเรียกว่า "มีสิทธิ" จากการวิเคราะห์ของไฟน์เบิร์ก สิ่งที่เป็นหัวใจของ "สิทธิ" คือ "การอ้างสิทธิ" (claiming) แต่เขาเห็นว่าเราจะพบปัญหาวกวนถ้าเราพยายามจะให้คำจำกัดความที่เป็นแบบแผน (formal definition) ต่อ "สิทธิ" โดยอาศัยมโนทัศน์เรื่อง "ข้ออ้าง" (claim) เป็นตัวอธิบาย เนื่องจากว่า เวลาที่เราจะอธิบายมโนทัศน์เรื่องข้ออ้างว่าคืออะไร เราก็หนีไม่พ้นที่จะต้องอ้างกลับไปว่ามันเป็นการอ้างสิทธิบางอย่าง นั่นหมายความว่ามโนทัศน์ที่เราพยายามจะทำความเข้าใจในตอนแรก คือ "สิทธิ" นั้นต้องถูกนำมาใช้เพื่อเข้าใจมโนทัศน์ที่ทำหน้าที่อธิบายตัวมันเอง ซึ่งเท่ากับว่าเราไม่สามารถจะได้รับความกระจ่างในเชิงแบบแผนที่เคร่งครัดจริงๆ ดังนั้น เขาจึงตัดสินใจใช้ความคิดเรื่อง "ข้ออ้าง" ไปในการทำความเข้าใจอย่างไม่เป็นแบบแผนต่อความคิดเรื่อง "สิทธิ"³⁸

เขาแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่าง (1) การอ้างใน... (making claim to), (2) การอ้างว่า... (claiming that) และ (3) การมีข้ออ้าง (having a claim) (1) เท่ากับอ้างว่าเป็นผู้ถือสิทธิในสิ่งหนึ่ง หรือเป็นการใช้สิทธิในสิ่งนั้นเอง กล่าวคือ ผู้นั้นต้องเป็นผู้ที่มีคุณสมบัติหรืออยู่ในฐานะหนึ่ง จึงจะสามารถอ้างเอาบางอย่างว่าเป็นสิทธิของตนได้ ส่วน (2) นั้นไม่ได้เป็นการทำให้เกิดผลเชิงกฎหมายใดขึ้นมา เป็นแต่เพียงการเสนอคำบรรยายอันหนึ่งขึ้นมาเท่านั้น เช่น การอ้างว่าตอนนี้ฝนตก (1) จึงมีความหมายในเชิงการกระทำ และความหมายนี้เองที่เป็นสาระสำคัญของความคิดเรื่องสิทธิ เขากล่าวว่า "สิทธิที่เราไม่สามารถจะอ้างว่ามีได้เป็นสิทธิที่ไม่มีความสมบูรณ์เลย"³⁹ อีกทั้ง (2) นั้นยังมีความหมายในเชิงประพจน์ซึ่งมีจุดมุ่งหมายคือบอกให้ทราบเท่านั้น

ดังนั้น ลักษณะที่สำคัญและเหมาะสมที่สุดของ "สิทธิ" ก็คือเป็นสิ่งที่มิเพื่อถูกอ้าง (to be claimed)⁴⁰ ไฟน์เบิร์กให้ข้อพิจารณาที่น่าสนใจว่า "สิทธิ" ก็คือข้ออ้างที่ใช้ได้ (valid)⁴¹ ข้ออ้างใดที่ถูกยอมรับโดยผู้ที่กระทำการว่าใช้ไม่ได้นั้นย่อมไม่ใช่ข้ออ้างจริง เป็นแต่เพียงข้อเรียกร้องเท่านั้น เช่นเดียวกับที่ โจรเรียกร้องเงินของเราแต่ไม่สามารถจะอ้างสิทธิในเงินของเราได้ แต่ไฟน์เบิร์กบอกว่า ไม่ใช่ว่าทุกข้ออ้างที่ถูกเสนอว่าใช้ได้นั้นจะใช้ได้จริงๆ และมีแต่ข้ออ้างที่ใช้ได้จริงๆ เท่านั้นที่จะถือว่าเป็น "สิทธิ" ได้⁴² เราจะอธิบายว่าข้ออ้างหนึ่งจะใช้ได้หรือไม่ได้อย่างไร? คำอธิบายของไฟน์เบิร์กคือว่า การมีข้ออ้างนั้นหมายถึงการมีการอ้างเหตุผลที่หนักแน่นพอที่ได้รับการพิจารณาซึ่งน้ำหนัก แต่ผลจากการพิจารณานั้นก็อาจจะเป็นไปได้ว่าในที่สุดแล้วข้ออ้างดังกล่าวจะใช้ไม่ได้ (หรือไม่ใช่สิทธิ) อาจจะเรียกได้ว่าการมีข้ออ้างคือ

³⁸ Ibid., p. 27.

³⁹ Ibid., p. 28.

⁴⁰ Ibid., p. 29.

⁴¹ Ibid., p. 30.

⁴² Ibid.

กรณีที่เราถือเอาไว้ก่อนเป็นเบื้องต้น (prima facie case) ก่อนที่จะได้ทำการพิจารณาต่อไป ดังนั้น จากความเข้าใจดังกล่าวนี้ “ข้ออ้าง” จึงมีระดับของน้ำหนักต่างๆ กันไปที่จะทำให้เราสามารถเลือกรับมาพิจารณาตัดสินได้ ส่วน “สิทธิ” นั้นเรายืนยันหรือไม่กับปฏิเสธมันเท่านั้น สิทธิเป็นสิ่งที่มิหรือไม่มีอย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น ไม่มีระดับ

เหตุผลที่เฟ้นเบริกพิจารณาข้ออ้างว่า “ใช้ได้” หรือ “ใช้ไม่ได้” แทนที่จะเป็น “หาเหตุผลสนับสนุนได้” เพราะเขาเห็นว่าอย่างหลังนั้นเป็นเกณฑ์พิจารณาที่กว้างเกินไป “ความใช้ได้” (validity) อย่างที่เขาเข้าใจคือการให้เหตุผลสนับสนุนในลักษณะเฉพาะบางอย่างและแคบกว่า โดยที่เขาถือว่ามันเป็นการให้เหตุผลสนับสนุนในระบบของกฎเกณฑ์บางอย่าง (within a system of rules) ดังนั้น สำหรับการมีสิทธิทางศีลธรรมของบุคคล บุคคลนั้นจะต้องมีข้ออ้างที่การยอมรับในข้ออ้างนั้นถูกเรียกร้องโดยหลักการทางศีลธรรม หรือหลักการแห่งมโนธรรมสำนึก⁴³

คำอธิบายธรรมชาติของสิทธิดังกล่าวนี้สามารถจะทำให้เราเห็นพื้นฐานสำคัญในการพิจารณาว่าในทัศนเรื่องสิทธินั้นสามารถที่จะถูกยอมรับได้หรือไม่โดยทัศนะแบบขงจื้อในอีกลักษณะหนึ่ง ซึ่งต่างจากที่เคยทำๆ กันมาที่มุ่งปฏิเสธการมีอยู่ของสิทธิจากการปฏิเสธคุณสมบัติในตัวของผู้อ้างว่ามีสิทธิ การปฏิเสธว่าบุคคลไม่มีสิทธิจากการอ้างถึงการไม่มีอยู่ของปัจเจกชนที่เป็นอิสระจากสังคมนั้นแสดงให้เห็นข้อสมมติฐานอันหนึ่งที่อยู่เบื้องหลังด้วยว่า ถ้ามีปัจเจกชนในลักษณะดังกล่าวก็จะมีสิทธิอย่างที่ยังนั้นได้ การยอมรับเงื่อนไขนี้เองทำให้ผู้ที่อ้างสิทธิต่อแนวคิดแบบขงจื้อยังสามารถเถียงได้ไม่รู้ว่าเขาเองเป็นผู้ที่เข้าใจตนเองว่าเป็นปัจเจกชนในลักษณะดังกล่าวหรือไม่ น้ำหนักของข้ออ้างเกี่ยวกับตัวของผู้อ้างเองเป็นน้ำหนักที่อาจจะไม่มีวันคานให้หมดไปได้ เพราะจริงๆ แล้วปัญหาดังกล่าวมีพื้นฐานอยู่ที่ประเด็นทางอภิปรายเรื่องตัวตนของมนุษย์ นี่เองจึงเป็นที่มาของปัญหาที่แนวคิดแบบขงจื้อไม่อาจจะพยายามอธิบายอย่างไร้ทางได้เปรียบอย่างที่จะทำให้อีกฝ่ายหนึ่งยอมเชื่อตามได้ แต่สถานการณ์อาจจะเปลี่ยนไปได้ถ้านักคิดฝ่ายขงจื้อจะเสนอเหตุผลแย้งแนวคิดเรื่องสิทธิโดยที่เหตุผลนั้นมาจากปัญหาเรื่องความเข้าใจในตัวมโนทัศน์เรื่องสิทธิเอง มากกว่าการถกเถียงเรื่องอภิปราย

ตามความเข้าใจที่เราได้เห็นมา “สิทธิ” คือ ข้ออ้างของบุคคลหนึ่งในสิ่งหนึ่งต่อบุคคลหรือกลุ่มบุคคลหนึ่งที่ยอมรับได้โดยหลักการทางกฎหมายหรือศีลธรรมหนึ่งๆ (แล้วแต่ว่าสิทธินั้นเป็นสิทธิทางกฎหมายหรือทางศีลธรรม) จากความเข้าใจนี้เราจะสามารถเสนอเหตุผลแสดงความเป็นไปไม่ได้ที่ระบบคิดแบบขงจื้อจะยอมรับแนวคิดเรื่องสิทธิเข้ามาอยู่ในระบบคิดได้ในสองระดับด้วยกัน

หนึ่งคือในระดับระหว่างหลักการทางศีลธรรม ในกรณีที่บุคคลที่อ้างสิทธิถือหลักการทางศีลธรรมคนละหลักการกับแนวคิดของขงจื้อ เราสามารถที่จะจินตนาการได้เลยว่าบุคคลเช่นนั้นจะต้องเป็นบุคคลที่

⁴³ Ibid., p. 32.

กรณีที่เราถือเอาไว้ก่อนเป็นเบื้องต้น (prima facie case) ก่อนที่จะได้ทำการพิจารณาต่อไป ดังนั้น จากความเข้าใจดังกล่าวนี้ “ข้ออ้าง” จึงมีระดับของน้ำหนักต่างๆ กันไปที่จะทำให้เราสามารถเลือกนำมาพิจารณาตัดสินได้ ส่วน “สิทธิ” นั้นเรายืนยันหรือไม่ก็ปฏิเสธมันเท่านั้น สิทธิเป็นสิ่งที่มิหรือไม่มีอย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น ไม่มีระดับ

เหตุผลที่ไพน์เบิร์กพิจารณาข้ออ้างว่า “ใช้ได้” หรือ “ใช้ไม่ได้” แทนที่จะเป็น “หาเหตุผลสนับสนุนได้” เพราะเขาเห็นว่าอย่างหลังนั้นเป็นเกณฑ์พิจารณาที่กว้างเกินไป “ความใช้ได้” (validity) อย่างที่เขาเข้าใจคือการให้เหตุผลสนับสนุนในลักษณะเฉพาะบางอย่างและแคบกว่า โดยที่เขาถือว่ามันเป็นการให้เหตุผลสนับสนุนในระบบของกฎเกณฑ์บางอย่าง (within a system of rules) ดังนั้น สำหรับการมีสิทธิทางศีลธรรมของบุคคล บุคคลนั้นจะต้องมีข้ออ้างที่การยอมรับในข้ออ้างนั้นถูกเรียกร้องโดยหลักการทางศีลธรรม หรือหลักการแห่งมโนธรรมสำนึก⁴³

คำอธิบายธรรมชาติของสิทธิดังกล่าวนี้สามารถจะทำให้เราเห็นพื้นฐานสำคัญในการพิจารณาว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธินั้นสามารถที่จะถูกยอมรับได้หรือไม่โดยทัศนะแบบขงจื้อในอีกลักษณะหนึ่ง ซึ่งต่างจากที่เคยทำๆ กันมาที่มุ่งปฏิเสธการมีอยู่ของสิทธิจากการปฏิเสธคุณสมบัติในตัวของผู้อ้างว่ามีสิทธิ การปฏิเสธว่าบุคคลไม่มีสิทธิจากการอ้างถึงการไม่มีอยู่ของปัจเจกชนที่เป็นอิสระจากสังคมนั้นแสดงให้เห็นข้อสมมติฐานอันหนึ่งที่อยู่เบื้องหลังด้วยว่า ถ้ามีปัจเจกชนในลักษณะดังกล่าวก็จะมีสิทธิอย่างที่ยังอ้างกันได้ การยอมรับเงื่อนไขนี้เองทำให้ผู้ที่อ้างสิทธิต่อแนวคิดแบบขงจื้อยังสามารถเถียงได้ไม่รู้ว่าเขาเองเป็นผู้ที่เข้าใจตนเองว่าเป็นปัจเจกชนในลักษณะดังกล่าวหรือไม่ น้ำหนักของข้ออ้างเกี่ยวกับตัวของผู้อ้างเองเป็นน้ำหนักที่อาจจะไม่มีวันคานให้หมดไปได้ เพราะจริงๆ แล้วปัญหาดังกล่าวมีพื้นฐานอยู่ที่ประเด็นทางอภิปรายเรื่องตัวตนของมนุษย์ นี่เองจึงเป็นที่มาของปัญหาที่แนวคิดแบบขงจื้อไม่อาจจะพยายามอธิบายอย่างไรก็ไม่มีทางได้เปรียบอย่างที่จะทำให้อีกฝ่ายหนึ่งยอมเชื่อตามได้ แต่สถานการณ์อาจจะเปลี่ยนไปได้ถ้านักคิดฝ่ายขงจื้อจะเสนอเหตุผลแย้งแนวคิดเรื่องสิทธิโดยที่เหตุผลนั้นมาจากปัญหาเรื่องความเข้าใจในตัวมโนทัศน์เรื่องสิทธิเอง มากกว่าการถกเถียงเรื่องอภิปราย

ตามความเข้าใจที่เราได้เห็นมา “สิทธิ” คือ ข้ออ้างของบุคคลหนึ่งในสิ่งหนึ่งต่อบุคคลหรือกลุ่มบุคคลหนึ่งที่ยอมรับได้โดยหลักการทางกฎหมายหรือศีลธรรมหนึ่งๆ (แล้วแต่ว่าสิทธินั้นเป็นสิทธิทางกฎหมายหรือทางศีลธรรม) จากความเข้าใจนี้เราจะสามารถเสนอเหตุผลแสดงความเป็นไปไม่ได้ที่ระบบคิดแบบขงจื้อจะยอมรับแนวคิดเรื่องสิทธิเข้ามาอยู่ในระบบคิดได้ในสองระดับด้วยกัน

หนึ่งคือในระดับระหว่างหลักการทางศีลธรรม ในกรณีที่บุคคลที่อ้างสิทธิถือหลักการทางศีลธรรมคนละหลักการกับแนวคิดของขงจื้อ เราสามารถที่จะจินตนาการได้เลยว่าบุคคลเช่นนั้นจะต้องเป็นบุคคลที่

⁴³ Ibid., p. 32.

มีศีลธรรมที่ไม่ได้อาศัยจารีตเป็นฐานของการเข้าใจสถานะของตนตามบทบาทในระบบจารีตนั้น ดังนั้น เขาจึงไม่เห็นด้วยว่าตนเป็นส่วนหนึ่งของระบบความสัมพันธ์อย่างหนึ่งที่ทั้งถูกหล่อหลอมโดยระบบความสัมพันธ์ และในขณะเดียวกันก็มีส่วนในการช่วยให้ระบบความสัมพันธ์นั้นพัฒนาไปพร้อมๆ กับการพัฒนาความ สำคัญให้กับตนเองในระบบความสัมพันธ์นั้นไปด้วย ระบบศีลธรรมของเขาผู้นั้นอาจจะคือระบบที่ใช้ อำนาจเข้าตัดสินปัญหามากกว่าการสร้างสรรค์ ดังนั้น ถึงแม้เขาจะเห็นว่าข้ออ้างของตนเองเป็นข้ออ้างที่ "ใช้ได้" *บทหลักการทางศีลธรรม* แบบที่เขาถือ (เขาจึงมีสิทธิ) เขาก็ไม่อาจจะอ้างเอาความใช้ได้ของข้อ อ้างของเขาจากหลักการทางศีลธรรมอีกแบบหนึ่งอย่างขงจื้อได้

สองคือในระดับภายในหลักการทางศีลธรรมเอง กล่าวคือ ถ้าจะลองนำเอาแนวคิดเรื่องสิทธิเข้า มาเป็นส่วนหนึ่งของระบบคิดแบบขงจื้ออย่างที่มีหลายคนพยายามจะทำ เราจะพบอุปสรรคสำคัญประการ หนึ่งคือ ไม่ว่าใครก็ตามก็ไม่สามารถจะ อ้าง ได้ว่าบุคคลหนึ่งมี *พันธะ* ที่จะอำนวยความสะดวกเว้นการกระทำ บางอย่างต่อเขาหรือบุคคลอื่นคนหนึ่งได้ในระบบคิดแบบขงจื้อ เหตุเพราะพันธะหรือหน้าที่ใดๆ ที่จะมีกับ บุคคลใดได้ในระบบคิดแบบขงจื้อนั้นถูกให้ความหมายโดยความสัมพันธ์แห่งจารีตทั้งหมดไปเรียบร้อยแล้ว บุคคลไม่ได้มีหน้าที่หนึ่งๆ ต่อบุคคลหนึ่งเพราะ *ตัวบุคคลนั้น* เอง หน้าที่ที่จะมีต่อบุคคลนั้นเป็นสิ่งที่ ต้องเข้าใจผ่านสถานะและความสำคัญของบุคคลนั้นที่ถูกมอบให้โดยระบบจารีต สำหรับในกรณีที่เรา กำลังพูดถึงอยู่นี้ หน้าที่ดังกล่าวก็คือ *หน้าที่ในการรับเอาการอ้างเรื่องสิทธิของบุคคลหนึ่งมาพิจารณา* นี้เท่ากับว่าเงื่อนไขแรกของการถือสิทธิตามข้อพิจารณาของไพน์เบิร์กที่เราได้เห็นไปแล้วคือความสามารถ ในการมีการอ้างหนึ่งเพื่อรอการพิจารณาว่าอ้างสิทธิดังกล่าวนั้นจะใช้ได้จริงหรือไม่ (นั่นคือ เขามีสิทธิ หรือไม่) นั้นย่อมไม่สามารถที่จะเกิดขึ้นได้ในระบบคิดแบบขงจื้อ ที่พันธะต่อการพิจารณาการอ้างดังกล่าว จะมีได้ก็จะต้องมาจากตัวจารีตแบบขงจื้อเอง ในเมื่อจริงๆ แล้วพันธะดังกล่าวไม่ได้มีอยู่ในธรรมเนียม แบบขงจื้อ การอ้างนั้นย่อมไร้ความหมายไปโดยปริยาย เราสามารถที่จะให้ข้อสรุปในเชิงเปรียบเทียบได้ ว่า ระบบคิดแบบขงจื้อนั้นโดยพื้นฐานแล้วไม่อาจจะได้ยินเสียงอุทธรณ์จากผู้ถือแนวคิดเรื่องสิทธิได้

หากจะถามว่าถึงแม้พันธะต่อการรับเอาการอ้างเรื่องสิทธิมาพิจารณาจะหาไม่ได้จากจารีตแบบ ขงจื้อ แต่เป็นไปได้ไหมว่าจากการที่จารีตแบบขงจื้อนั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งตายตัว แต่มีพลวัตรขับเคลื่อนไปได้ด้วยความสัมพันธ์เชิงหล่อหลอมและสร้างสรรค์ (ดังที่ได้อภิปรายไปแล้วในตอนแรกที่พิจารณา ทำที่แบบที่หนึ่ง) จึงเป็นไปได้ว่าจารีตแบบขงจื้อในที่สุดแล้วจะเปลี่ยนแปลงตัวเองจนสามารถทำให้เกิด และเข้าใจพันธะในลักษณะดังกล่าวได้ ผู้เขียนคงไม่มีทางที่จะยืนยันความเป็นไปได้ของการเกิดพันธะดัง กล่าวขึ้นมาทั้งในทางยอมรับและปฏิเสธ แต่กระนั้นก็ตาม ผู้เขียนก็ยังเห็นว่าไม่น่าจะเป็นไปได้ที่พันธะดัง กล่าวจะมีได้ในจารีตแบบขงจื้อแม้ว่าตัวจารีตนั้นจะสามารถปรับเปลี่ยนได้ก็ตาม เหตุเพราะลักษณะสำคัญ ที่สุดข้อหนึ่งของจารีตแบบขงจื้อก็คือการเข้าใจบุคคลทั้งหลายว่าแต่ละคนนั้นอยู่ในชุดของความสัมพันธ์ กับบุคคลอื่นอย่างที่ไม่มีความเฉียงได้ อีกทั้งชุดของความสัมพันธดังกล่าวก็ยังเป็นชุดที่แตกต่างกันจากการพิจารณาบุคคลในฐานะแต่ละบุคคลอีกด้วย แต่สำหรับแนวคิดที่เน้นเรื่องสิทธิแล้วเราสามารถที่จะ

เข้าใจความเป็นมนุษย์ได้อย่างที่เป็นอิสระและเป็นพื้นฐานกว่าในฐานะของสิ่งที่มีความเท่าเทียมกัน ดังคำกล่าวของไพน์เบิร์กที่ว่า

*การมีสิทธิต่างๆ นั้นทำให้เราสามารถที่จะ “ยืนขึ้นในฐานะของมนุษย์” ได้
ทำให้มองเห็นผู้อื่นอยู่ในสายตาได้ และรู้สึกอย่างเป็นพื้นฐานได้ถึงความเท่าเทียม
กันของคนทุกคน⁴⁴*

ถ้าหากความเข้าใจว่าคุณธรรมทางการเมืองเป็นการพัฒนาอย่างต่อเนื่องจากคุณธรรมที่กล่อมเกลามาไว้แล้วในระดับครอบครัว⁴⁵ นั้นเป็นความเข้าใจที่ถูกต้องแล้ว การเคารพและพันธะต่างๆ ในเรื่องสิทธิจะสามารถพัฒนาคลี่คลายไปจากจารีตแบบขงจื้อได้อย่างไร พอกับลูก พี่กับน้อง สามีกับภรรยา ล้วนเป็นความสัมพันธ์ในครอบครัวที่สองฝั่งของความสัมพันธ์นั้นอยู่ในสถานภาพที่ไม่เท่ากันทั้งสิ้น แม้แต่ความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนกับเพื่อนก็ไม่ใช่ความสัมพันธ์ที่ไม่มีการแยกแยะในเรื่องความเท่าเทียมกัน เนื่องจากเราไม่ได้เป็นมิตรไปกับทุกคน ครอบครัวในจารีตแบบขงจื้อจะเป็นครอบครัวในลักษณะใดกันถ้าพ่อแม่มองเห็นลูกว่าเท่ากันกับตน หรือลูกมองเห็นพ่อแม่ว่ามีฐานะไม่ต่างจากตนเอง ดังนั้น คุณจะเป็นเรื่องยากที่จะเข้าใจว่าพลวัตรของความเป็นจารีตแบบขงจื้อจะสามารถก่อให้เกิดพันธะในเรื่องสิทธิขึ้นมาได้

การอ้างเหตุผลปฏิเสธจากการมองเห็นปัญหาที่ไม่ใช่ปัญหาในเชิงอภิปรายนี้ น่าจะช่วยให้อย่างน้อยข้อถกเถียงในเรื่องความเข้ากันได้ของระบบคิดขงจื้อกับแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนนั้น มีความใกล้เคียงยุติได้มากขึ้นกว่าที่เป็นมา

ข้อสังเกตเพิ่มเติม

เพื่อให้ข้อเสนอบทความนี้แสดงมาเป็นที่ยอมรับได้มากขึ้น ในที่นี้จะขอให้ข้อสังเกตและตอบข้อสงสัยที่อาจมีได้เป็นบางประเด็นดังนี้

การที่เราบอกว่าปรัชญาของขงจื้อไม่สามารถจะยอมรับแนวคิดเรื่องสิทธิมาใช้ได้นั้นไม่ได้หมายความว่าบุคคลในจารีตแบบขงจื้อจะมีเสรีภาพน้อยลง กล่าวคือเราจะต้องแยกแยะ “สิทธิ” ออกจาก “เสรีภาพ” (liberty) หรือ “อิสระภาพ” (freedom) บุคคลทั้งหลายที่ปรากฏและถูกอ้างถึงอยู่ในตัวบทของ *คัมภีร์ขงจื้อ* ไม่ได้มีความเห็นอย่างเดี๋ยวลหรือลงรอยกับขงจื้อไปเสียทั้งหมด หลายคนไม่ได้เข้าใจจารีตแบบที่ขงจื้อเข้าใจ หลายคนมีพฤติกรรมที่ผิดทำนองคลองธรรม แต่กระนั้น ขงจื้อก็ไม่เคยจะไปออกคำสั่งให้เขาต้องทำตามอย่างที่ตนคิดตนเข้าใจ นี่แสดงให้เห็นว่า ขงจื้อตระหนักถึงเสรีภาพหรืออิสระภาพใน

⁴⁴ Ibid., p. 29.

⁴⁵ สุวรรณา สถาอนันท์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, หน้า 42.

การเลือกที่จะดำเนินชีวิตของมนุษย์ หากแต่เมื่อกล่าวถึง “สิทธิ” ที่หมายถึงการอ้างเอาบางอย่างจากผู้
อื่นแล้ว จากการพิจารณาที่ผ่านมาแม้มนุษย์จะมีเสรีภาพที่จะเสนอข้ออ้างดังกล่าว แต่การจะได้รับการ
ตอบสนองจากระบบของกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมแบบขงจื้อเพื่อที่ข้ออ้างนั้นจะสามารถถูกพิจารณาได้ว่ามี
ฐานะเป็น “สิทธิ” นั้นไม่ได้ ส่วนการมีชีวิตอยู่โดยที่อ้างเอาอะไรจากใครบนพื้นฐานของสิ่งที่มนุษย์มีติด
ตัวมาแต่เดิมอย่างสิทธิไม่ได้นั้น อาจจะได้ไม่ได้ทำให้ชีวิตของคนที่อยู่ในจารีตแบบขงจื้อนั้นแตกต่างอย่างมี
นัยสำคัญไปในทางลบจากชีวิตของคนที่มีสิทธิเท่าใดนัก ดังที่จะได้ลองยกตัวอย่างให้ดูต่อไปนี้

ใน*คัมภีร์ขงจื้อ* เล่มที่ 13 บทที่ 18 กล่าวถึงกรณีพิพาทเกี่ยวกับคดีขโมยแกะ ในเล่มที่ 12 บทที่
18 กล่าวถึงวิธีแก้ปัญหาเรื่องโจรขโมย ทั้งสองตอนไม่ได้แสดงแต่อย่างใดว่าขงจื้อเห็นว่าการลักขโมยนั้น
เป็นสิ่งไม่ดี แต่คำถามว่าความผิดที่เกิดจากการลักขโมยนั้นวางอยู่บนพื้นฐานของอะไร พวกที่เน้นเรื่อง
สิทธิก็จะตอบว่าผิดเพราะเกิดการละเมิดสิทธิบางอย่างขึ้น แต่ขงจื้อก็อาจจะเห็นถึงความผิดของการ
ขโมยได้อย่างที่ไม่ต้องอ้างอิงไปยังเรื่องสิทธิในทรัพย์สินส่วนบุคคลเลยก็ได้ กล่าวคือ สิทธิใดๆ ที่บุคคลจะ
มีนั้น ถ้าจะเข้าใจว่ามีก็ต้องเข้าใจว่ามีได้ตามจารีต หาได้เป็นสิทธิที่มีพื้นฐานที่มาอันเป็นอิสระจากจารีต
ดังนั้น เราจะไปเข้าใจว่าการอ้างว่าบุคคลหนึ่งขโมยของของเราไปเพราะว่าของสิ่งนั้นเป็นของของเรา*เพียง
เท่านั้นไม่ได้* การที่บุคคลสามารถครอบครองอะไรได้ และผู้อื่นไม่อาจจะไปอ้างเอามาครอบครองได้นั้น
เราสามารถเข้าใจได้ว่ามีเหตุผลมาจากความเหมาะสมที่กำหนดโดยจารีต และเมื่อจารีตเป็นสิ่งที่สามารถ
พัฒนาปรับเปลี่ยนไปได้ ย่อมแสดงให้เห็นว่าสถานภาพในการครอบครองสิ่งหนึ่งก็อาจจะเปลี่ยนแปลง
ไปได้ด้วย อันนี้จะต่างจากสิทธิที่บุคคลถืออยู่ในสายตาแบบเสรีนิยมซึ่งถ้าหากว่าเราได้สิทธินั้นๆ (เช่น
สิทธิในทรัพย์สินทั้งหลาย) อย่างชอบธรรมหรือผ่านกระบวนการที่ถูกต้องแล้ว อะไรก็มาเปลี่ยนแปลง
สิทธิดังกล่าวไม่ได้ เว้นเสียแต่ว่าเราจะได้มันมาโดยวิธีที่ไม่ชอบตั้งแต่ต้น เรายังสามารถจะเข้าใจได้ใน
ลักษณะเดียวกันในประเด็นเรื่องสิทธิมนุษยชน กล่าวคือ สิทธิมนุษยชนนั้นจะเป็นสิ่งที่เข้าใจว่าติดตัวมนุษย์
ทุกคนไปตลอดตั้งแต่เกิดจนตายโดยไม่ต้องคำนึงถึงบริบทเฉพาะใดๆ ถ้าเข้าใจอย่างนี้ขงจื้อไม่น่าจะเห็น
ด้วยกับความตายตัวที่ขาดพื้นฐานที่มาดังกล่าวได้ พร้อมๆ ไปกับที่สังคมที่ปกครองโดยจารีตก็ยังสามารถ
ที่จะให้เส้นแบ่งที่ไม่ควรล่วงละเมิดในเรื่องของการครอบครองทรัพย์สินหรือสถานภาพต่างๆ ได้อยู่

อีกตัวอย่างหนึ่งที่น่าจะทำให้เกิดความเข้าใจมากขึ้นคือกรณีของการเดินย่ำสนามหญ้าหน้าบ้าน
ของผู้อื่น (ดูตอนท้ายของส่วนที่อภิปรายถึงท่าทีแบบที่หนึ่งประกอบ) การที่ผู้อยู่ในจารีตแบบขงจื้อจะเข้าใจว่า
บุคคลไม่ได้มี “สิทธิ” นั้น ไม่ได้หมายความว่าความด้วยว่า เขาจะต้องไม่เข้าใจหรือไม่เห็นความสำคัญว่าทำไม
เราจึงไม่ *ควร* ไปเหยียบย่ำสนามหญ้าหน้าบ้านของคนอื่นด้วย ขงจื้อให้ความสำคัญกับการเรียนรู้ที่จะมี
ความสัมพันธ์กับผู้อื่นให้ได้อย่างเหมาะสม จึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นไปได้ที่ธรรมเนียมแบบขงจื้อจะเรียนรู้ว่า
บางคนในสังคมขณะนั้นอาจจะยึดถือเรื่องสิทธิในทรัพย์สินส่วนบุคคลเป็นคุณค่าสำคัญในการดำเนินชีวิต
และมีความสัมพันธ์กับผู้อื่น ผู้ที่ถือธรรมเนียมแบบขงจื้อเมื่อคำนึงถึงการสร้างความสัมพันธ์อันดีในสังคม
เป็นสำคัญย่อมเรียนรู้ที่จะไม่ทำในสิ่งที่ไม่ *ควร* เช่นนั้นได้ไม่ยาก หากแต่การเรียนรู้เรื่องความเหมาะสม
ดังกล่าวไม่ได้มาจากการยอมรับว่ามีสิทธิจริงๆ ข้อพิจารณาในลักษณะดังกล่าวนี้สามารถขยายไปยังการ

อ้างสิทธิในเรื่องอื่นๆ ได้เกือบทั้งหมด ยกเว้นกรณีที่เราจะมีได้คือ เมื่อเกิดความขัดแย้งขึ้นระหว่างความเหมาะสมที่ผู้ถือเรื่องสิทธิอ้างกับความเหมาะสมของจารีตแบบขงจื๊อ ซึ่งถ้าหากเกิดความขัดแย้งดังกล่าวขึ้น ก็ไม่เป็นที่น่าสงสัยเลยว่าผู้ถือธรรมเนียมแบบขงจื๊อจะเลือกทำอะไร นี่แสดงให้เห็นว่าผู้ที่อยู่ในธรรมเนียมแบบขงจื๊อไม่จำเป็นจะต้องเดือดร้อนจากข้อวิจารณ์ที่ให้ไว้โดยชิงวันลี ที่ว่าผู้ที่ไม่สนใจที่จะอ้างสิทธิใดเลยในบางสถานการณ์ที่เหมาะสมนั้นเป็นเพียงคนที่สีกแต่ทำตามเขาไป⁴⁶ ตรงกันข้ามถ้าเขาได้ทำตามข้อพิจารณาที่ว่ามาเขากลับจะเป็นผู้ที่มีจุดยืนและเข้าใจว่าตนเลือกกระทำอะไรจากหลักการใดมากกว่า

ส่วนเรื่องที่ว่าในทัศนะเรื่องสิทธิเป็นการขอร้องร้องขึ้นต่ำในทางศีลธรรมที่หากไม่มีแล้วจะทำให้เราเข้าใจความสำคัญของการเป็นระบบศีลธรรมที่เรียกร้องให้มนุษย์พัฒนาศีลธรรมถึงที่สุดซึ่งมีมโนทัศน์เรื่องการกระทำเกินกว่าหน้าที่ที่ถูกเรียกร้องเป็นหลักสำคัญนั้นไม่ได้⁴⁷ ถ้าเราคิดว่าศีลธรรมแบบขงจื๊อมีการพูดถึงความเหมาะสม, ความถูกต้อง, หรือหน้าที่ ที่เป็นขั้นต่ำไว้ ข้อวิจารณ์ของลีดิงกล่าวก็อาจจะน่ารับฟัง แต่จริงๆ แล้วเราน่าจะเข้าใจระบบศีลธรรมแบบขงจื๊อว่าไม่ได้มีการกำหนดขอบเขตขั้นต่ำในลักษณะดังกล่าวไว้อย่างตายตัว จะเห็นได้จากการที่ขงจื๊อเรียกร้องให้เราเรียนรู้อย่างต่อเนื่องและไม่จบสิ้น เพื่อพัฒนาความรู้เรื่องความเหมาะสมในการปฏิบัติ ดังนั้น ความเหมาะสมจึงเป็นเรื่องที่มีระดับ แต่ไม่ใช่ระดับที่เป็นกรณีประตูดอย่างที่ดีว่า หากแต่เป็นระดับของการพัฒนาที่มีความต่อเนื่อง ประเด็นเรื่องหน้าที่และการกระทำเกินกว่าหน้าที่จึงคับแคบเกินไปและไม่เหมาะสมที่จะนำมาใช้อธิบายเพื่อเข้าใจระบบศีลธรรมแบบขงจื๊อ

สุดท้ายแล้วถ้าเข้าใจอย่างที่เราได้กล่าวมาทั้งหมด การที่ขงจื๊อไม่ปฏิเสธกฎหมาย (ถึงแม้ว่าจะไม่นิยมที่จะใช้มันเป็นหลักในการปกครอง) ก็ย่อมไม่ได้หมายความว่าไม่ปฏิเสธเรื่อง "สิทธิ" กฎหมายนั้นสามารถที่จะบัญญัติขึ้นมาจากพื้นฐานที่ต่างออกไปจากการปกป้องสิทธิของพลเมืองก็ได้ ในกรณีของขงจื๊อนั้นกฎหมายที่ไม่เป็นไปตามหลักแห่งจารีตย่อมไม่สามารถจะสร้างเอกภาพในหมู่มนุษย์ขึ้นได้จริง ดังนั้นกฎหมายที่สร้างขึ้นมาจากพื้นฐานของคุณสมบัติบางอย่างในตัวมนุษย์ที่ปลอดจากบริบทและเป็นสากลนิรันดร์ย่อมไม่ใช่ทางเลือกที่เหมาะสม

⁴⁶ โปรดดูเชิงอรรถที่ 17

⁴⁷ โปรดดูเชิงอรรถที่ 23 และ 24

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

สุวรรณา สถาอานันท์. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*.
กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

ภาษาอังกฤษ

Anscombe, G.E.M. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33, 1958: 1-19.

Chan, Joseph. "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China." In
Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (eds.). *The East Asian Challenge for Human
Rights*, pp. 212-237. New York: Cambridge University Press, 1999.

Feinberg, Joel. "The Nature and Value of Rights." In Phillip Pettit (ed.). *Contemporary Political
Theory*, pp. 19-34. Singapore: Macmillan Publishing Company, 1991.

Hall, David I. and Roger T. Ames. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in
Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York Press, 1998.

Lau, D. C. (trans.). *The Analects*. London: Penguin Books, 1979.

Lee, Seung-hwan. "Liberal Rights or/and Confucian Virtues?" *Philosophy East & West* 46 (No.3
July 1996): 367-379.

Legge, James (trans.). *The Confucian Analects*. Hongkong: Wei Tung Book Store, 1966.

Tu, Weiming. "A Confucian Perspective on Human Rights." Paper presented at the Conference
on Confucianism and Human Rights. East-West Center, Honolulu, Hawaii, 14-17
August 1995.

แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อ

ปิยฤดี ไชยพร^{*}

บทคัดย่อ

บทความนี้มีจุดประสงค์เพื่อสำรวจคำสอนและมโนทัศน์ทางศีลธรรมต่างๆ ของขงจื๊อ เพื่อ (1) ค้นหาและตีความความเข้าใจเกี่ยวกับความยุติธรรมที่แฝงอยู่ในคำสอนดังกล่าว และเพื่อ (2) เปรียบเทียบความเข้าใจดังกล่าวกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมรูปแบบต่างๆ ของปรัชญาตะวันตก เพื่อหาความคล้ายคลึงและความแตกต่างอันอาจนำไปสู่การแลกเปลี่ยนเชิงสร้างสรรค์ระหว่างสองวัฒนธรรม โดยเน้นแนวคิดเรื่องความยุติธรรมต่อไปนี้คือ ความยุติธรรมในฐานะ (1) ความเท่าเทียมในการจัดสรร (2) ความเป็นกลาง (3) การแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ (4) การตอบแทนผลประโยชน์อย่างเหมาะสม และ (5) การให้ในสิ่งที่บุคคลควรได้รับ ข้อสรุปหลักของบทความคือ ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในคำสอนของขงจื๊อมีลักษณะใกล้เคียงกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะการให้ในสิ่งที่บุคคลควรได้รับ อันเป็นแนวคิดที่มีรากเหง้ามาจากวัฒนธรรมตะวันตก ยุคคลาสสิกในสมัยของอริสโตเติลนั่นเอง

บทนำ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อสำรวจและศึกษาเนื้อหา บทบาท สถานะของแนวคิดเรื่อง "ความยุติธรรม" ในฐานะคุณธรรมพื้นฐานของสังคมในคำสอนของขงจื๊อ เนื่องจากเป็นที่น่าสนใจที่ว่าในคัมภีร์ขงจื๊อ (*The Analects*) ไม่ได้มีการกล่าวหรืออ้างถึงมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมไว้อย่างชัดเจน โดยภาพรวม งานเขียนชิ้นดังกล่าวมุ่งกระตุ้นให้มนุษย์มีการพัฒนาตนเองเพื่อไปสู่สภาวะแห่งมนุษยธรรม ซึ่งขงจื๊อถือว่าเป็นคุณธรรมสูงสุดที่จะช่วยเกื้อหนุนให้มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสงบสุขในสังคมภายใต้กฎแห่งจารีตอันหนึ่งอันเดียวกัน ดังนั้น จึงทำให้ดูราวกับว่า สำหรับขงจื๊อแล้ว การดำเนินชีวิตที่ดีของมนุษย์ในความสัมพันธ์กับผู้อื่นภายใต้กฎแห่งจารีต รวมทั้งการปกครองที่ดีนั้น ไม่จำเป็นต้องอาศัยคุณธรรมของความยุติธรรมแต่อย่างใด ตราบเท่าที่มนุษย์ยังคงยึดถือตามกฎแห่งจารีตและมนุษยธรรมอย่างเคร่งครัด

จากข้อสังเกตประการนี้ทำให้ปรัชญาขงจื๊อ ซึ่งเชื่อในกฎแห่งจารีตและความเป็นวิญญูชนอันเป็นคุณธรรมพื้นฐานของมนุษย์ในการอยู่ร่วมกันดูเหมือนมีลักษณะบางประการที่พ้องกับแนวคิดของสำนักชุมชนนิยม (communitarianism) ซึ่งได้แย่งแนวคิดเรื่องความยุติธรรม (justice) ของสำนักเสรีนิยมว่า แท้จริงแล้วนั้น ความยุติธรรมไม่ใช่คุณธรรมพื้นฐานที่จำเป็นที่สุดของสังคม ตามทรรศนะนี้ความยุติธรรมเป็นเพียงคุณธรรมชั้นสอง ซึ่งมีไว้เพื่อการแก้ไขเยียวยา (remedial virtue) สภาพอันไม่พึงปรารถนาของ

^{*} นิสิตระดับดุษฎีบัณฑิต ปี 2 สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สังคมซึ่งเกิดจากการที่คุณธรรมพื้นฐานที่สุดของสังคมถูกทำลายลงด้วยเงื่อนไขบางประการ เช่น ความเห็นที่ไม่เป็นเอกฉันท์เกี่ยวกับความเชื่อว่าจะอะไรคือเป้าหมายที่ดีที่สุดของมนุษย์แต่ละคนและสังคมส่วนรวม และแนวคิดนี้เชื่อว่า คุณธรรมประเภทหลังนี้ต่างหากที่เป็นคุณธรรมสำคัญและจำเป็นที่สุดสำหรับการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ในสังคม เมื่อคุณธรรมเหล่านี้ได้รับการวางรากฐานและยึดถือปฏิบัติตามกันอย่างเคร่งครัดในสังคมแล้ว ความยุติธรรมก็ไม่ใช่อะไรที่คุณธรรมที่ต้องมีอีกต่อไป¹ คุณธรรมของสังคมที่ว่าสำหรับขงจื๊อก็อาจเข้าใจได้ว่าเป็น กฎแห่งจารีตและมนุษยธรรมนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม บทความนี้มุ่งค้นหาแนวคิดหรือความเข้าใจเกี่ยวกับความยุติธรรมที่แฝงอยู่ในปรัชญาทางศีลธรรมและสังคมการเมืองของขงจื๊อ โดยมีสมมติฐานเบื้องต้นว่า ระบบปรัชญาของขงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธพื้นที่สำหรับโน้ตชนเรื่องความยุติธรรมในฐานะคุณธรรมประการหนึ่งที่จำเป็นต่อการดำรงไว้ซึ่งระเบียบแห่งสังคมเฉกเช่นเดียวกับแนวคิดของสำนักขุนชุนนิยม ในทางตรงข้าม ระบบปรัชญาของขงจื๊อให้ความสำคัญแก่โน้ตชนดังกล่าวไม่ด้อยกว่าโน้ตชนทางศีลธรรมอื่นๆ แต่ก่อนอื่น มีบางประเด็นที่ต้องทำความเข้าใจคือ (1) แนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อนั้นไม่ได้อยู่ในรูปของคำอธิบายที่ชัดเจนสมบูรณ์ภายใต้ภาษาของ “ความยุติธรรม” เช่นเดียวกับในปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ หากแต่ผสมผสานอยู่ในความหมายของมโนทัศน์ทางศีลธรรมทั้งหลายภายในปรัชญาดังกล่าว ดังนั้น จึงเป็นหน้าที่ของผู้เขียนที่ต้องวิเคราะห์ตีความ เก็บรวบรวม และสร้าง (reconstruct) กลุ่มความหมายที่เป็นรูปร่างให้แก่แนวคิดดังกล่าว และ (2) การนำเสนอในบทความนี้จะอยู่บนพื้นฐานของการวิเคราะห์และประเมินตัวแบบของแนวคิดด้วยความยุติธรรมชนิดที่เป็นที่อภิปรายถกเถียงกันอย่างกว้างขวางในปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ ที่มุ่งเน้นคุณค่าของความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรร (distributive equality) หรือความเป็นกลาง (impartiality) ฯลฯ รวมถึงแนวคิดด้วยความยุติธรรมในปรัชญาการเมืองตะวันตกยุคคลาสสิก คือ ความยุติธรรมในรูปของการให้สิ่งที่บุคคลควรได้รับ (justice as giving each other his due) เพื่อเปรียบเทียบว่าตัวแบบแนวคิดเหล่านี้น่าจะสอดคล้องหรือไม่อย่างไรกับแนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่ปรากฏในระบบปรัชญาของขงจื๊อ ซึ่งผู้เขียนเชื่อว่าที่สุดแล้วการเข้าใจการดำรงอยู่และบทบาทหน้าที่ของความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อนั้นน่าจะช่วยให้เราได้รับความเข้าใจที่ลึกซึ้งและชัดเจนยิ่งขึ้นเกี่ยวกับหลายๆแง่มุมในคำสอนของขงจื๊อเอง

การสำรวจสถานะเบื้องต้นของแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อ

ในส่วนนี้ ผู้เขียนจะวิเคราะห์ความหมายของมโนทัศน์ทางศีลธรรมทั้งหลายของขงจื๊อเท่าที่ปรากฏใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* ได้แก่ มโนทัศน์เรื่องมนุษยธรรม การปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมือนหนึ่งปฏิบัติต่อตนเอง การ

¹ Michael Sandel, “Justice and the Good,” in Michael Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, (New York: New York University Press, 1984), p. 163.

ปฏิบัติหน้าที่ของตนอย่างสัตย์ซื่อและเต็มกำลังความสามารถ การกตัญญูต่อบิดามารดา การรักษาคำพูด การยึดมั่นในจารีต ตลอดจนการเป็นผู้มีคุณธรรมและยึดถือความถูกต้อง เพื่อศึกษาว่าคำสอนของขงจื้อเกี่ยวกับมโนทัศน์ทางศีลธรรมเหล่านี้สะท้อนถึงแนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในแงุ่มุมที่เราเข้าใจกันอยู่โดยทั่วไปหรือไม่ โดยผู้เขียนจะเน้นที่แนวคิดเรื่องความยุติธรรม 4 แนวคิดหลักๆ ซึ่งเป็นที่อภิปรายถกเถียงกันอย่างแพร่หลายอยู่ในวงการปรัชญาการเมืองสมัยใหม่คือ 1) ความยุติธรรมในฐานะความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรร (justice as distributive equality) 2) ความยุติธรรมในฐานะความเป็นกลาง (justice as impartiality) 3) ความยุติธรรมในฐานะการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกัน (justice as mutual advantages) และ 4) ความยุติธรรมในฐานะการตอบแทนซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสม (justice as reciprocity)

มนุษยธรรม (เหริน / Ren) ขงจื้อให้ความสำคัญแก่มโนทัศน์นี้ในฐานะเป็นคุณธรรมหรือคุณสมบัติสูงสุดที่มนุษย์จะพึงมีได้ โดยเขาอธิบาย “มนุษยธรรม” ว่าหมายถึง

“การไม่กระทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่ไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อตน” (12:2)

“การรักมนุษยทุกคน” (12:22)

“การเอาชนะตนเองและกลับคืนสู่กฎแห่งจารีต” (12:1)²

อนึ่ง การไม่ปฏิบัติต่อผู้อื่นในสิ่งที่ไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อตนซึ่งขงจื้อถือว่าเป็นสาระสำคัญของประการหนึ่งของมนุษยธรรมนั้นเป็นคุณธรรมที่มีชื่อเรียกเฉพาะของมันเองว่า “ชู่” (ที่ผู้เขียนแปลว่า คือ การปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมือนปฏิบัติต่อตนเอง)³

การปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมือนปฏิบัติต่อตนเอง (ชู่ / Shu) มีหลายข้อความในคัมภีร์ขงจื้อที่กล่าวถึงคุณธรรมชนิดนี้ ได้แก่

จื่อกั๋งเอ่ยถามว่า “มีคำใดหรือไม่ที่สามารถยึดถือเป็นแนวทางสำหรับความ

² ในบทความนี้ ผู้เขียนแปลจากคัมภีร์ขงจื้อฉบับของ James Legge (trans.), *The Confucian Analects* (Hong Kong: Wei Tung Book Store, 1966). โดยตัวเลขทั้งสองในวงเล็บบ่งถึงลำดับที่ของเล่ม (Book) และตัวบท (Chapter) ในคัมภีร์ขงจื้อ ตามลำดับ

³ ได้มีนักวิชาการปรัชญาจีนตั้งข้อสังเกตว่า การกล่าวถึง “ชู่” โดยพูดถึงแนวคิดนี้ในเชิงปฏิเสธ ได้แก่ การไม่กระทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่ไม่ต้องการให้ผู้อื่นกระทำแก่ตนเอง แสดงถึงความเคารพในผู้อื่นของขงจื้อได้อย่างมีนัยสำคัญ ใน Robert Allinson, “The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation,” *Journal of Chinese Philosophy* 12, 1985: 305-315. ผู้เขียนบทความนี้ได้ใช้แนววิเคราะห์ที่แตกต่างไป

ประเพณีของบุคคลหนึ่งๆ ไปจนตลอดชั่วชีวิตของเขา” ขงจื๊อตอบว่า “น่าจะเป็นคำ
ว่า ‘ซู’ จงอย่าปฏิบัติต่อผู้อื่นในสิ่งที่ไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นปฏิบัติต่อตน” (15:23)

“ผู้ถึงพร้อมด้วยมนุษยธรรม เมื่อปรารถนาจะเสริมสร้างตนเอง ก็ปรารถนาที่
จะสร้างผู้อื่นให้มั่นคงไปพร้อมกัน และเมื่อปรารถนาที่จะให้ตัวเองเจริญก้าวหน้า ก็
ช่วยให้ผู้อื่นเจริญก้าวหน้าไปพร้อมกัน การที่คนๆ หนึ่งสามารถตัดสินผู้อื่นได้ โดย
อาศัยสิ่งใกล้ตัวเขาที่สุดนั้น ถึงจะเรียกได้ว่าเขาบรรลุถึงมนุษยธรรมแล้ว” (6:28)

คุณธรรมประการนี้จึงมีหัวใจอยู่ที่การใคร่ครวญว่า ตัวเราเองในฐานะมนุษย์คนหนึ่งในสังคม
ปรารถนาให้ผู้อื่นปฏิบัติต่อเราอย่างไร แล้วจึงปฏิบัติต่อผู้อื่นไปตามนั้นบนความเข้าใจที่ว่าคนอื่นในฐานะ
มนุษย์เช่นเดียวกับเราก็น่าจะปรารถนาการปฏิบัติในแบบเดียวกัน และจึงเป็นคุณธรรมที่เน้นลักษณะอัน
เป็นสากลที่มนุษย์ทุกคนมีส่วนร่วมคือการการปฏิบัติที่เสมอภาคและเท่าเทียม เมื่อบุคคลมีความเข้าใจ
ดังนี้แล้ว สิ่งต่อมาที่เขาพึงมีคือ ความรักใคร่โอบอ้อมและให้ความเคารพแก่ผู้อื่นอย่างเหมาะสม ซึ่งสอดคล้อง
คลึงกับคำนิยามข้างต้นของความเป็นวิญญูชนที่ว่าคือผู้ที่ “รักเพื่อนมนุษย์ทุกคน” เมื่อเป็นเช่นนี้ ผู้มี
มนุษยธรรมจึงไม่ใช่เพียงแต่ปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างเหมาะสมเท่านั้น หากแต่ยังต้องกระทำด้วยความรู้สึกเอื้อ
อาทรและเห็นอกเห็นใจคนเหล่านั้นในฐานะเพื่อนมนุษย์เช่นเดียวกันกับตน

นอกจากนี้ ขงจื๊อเห็นว่า บุคคลจะเป็นผู้มีมนุษยธรรมได้เขายังต้องประกอบไปด้วยคุณธรรมอีก
ประการหนึ่งคือ จั๋ง หรือการปฏิบัติหน้าที่อย่างสัตย์ซื่อและเต็มกำลัง ดังคำสอนบทหนึ่งในคัมภีร์ขงจื๊อที่
ว่า

“วิถีของท่านอาจารย์ประกอบด้วยสองสิ่งคือ การปฏิบัติหน้าที่อย่างสัตย์ซื่อ
และเต็มกำลัง และการปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมือนหนึ่งปฏิบัติต่อตนเอง” (4:15)

การปฏิบัติหน้าที่อย่างสัตย์ซื่อและเต็มกำลัง (จั้ง / Zhong) คุณธรรมข้อนี้ช่วยให้เราเข้าใจ ซู
มากขึ้นว่าในเชิงเนื้อหาแล้วมันหมายความว่าอะไร การพูดถึงคุณธรรมของ จั๋ง ทำให้ขงจื๊อสามารถระบุ
ชัดลงไปว่า การปฏิบัติที่เหมาะสมต่อผู้อื่น (รวมถึงต่อผู้ปกครองและคนทั่วไปในสังคมนั้น) หมายถึง การ
ทำหน้าที่ของเราต่อคนเหล่านั้นอย่างสัตย์ซื่อและทุ่มเทอย่างเต็มกำลัง

อาจารย์เจิงกล่าวว่า “เราตรวจสอบตัวเองทุกวันในสามเรื่องต่อไปนี้ ในการ
ติดต่อสัมพันธ์กับผู้อื่น เราซื่อสัตย์ต่อหน้าที่ของเราเองหรือไม่; ในการสังสรรค์กับ
มิตรสหาย เราจริงใจต่อพวกเขาเหล่านั้นหรือไม่; เราได้หมั่นศึกษาและนำคำสอน
ของอาจารย์ไปปฏิบัติอย่างเต็มที่หรือไม่” (1:4)

เจ้านครตั้งตริสถามว่า “เจ้านครควรใช้งานข้าราชการบริหารของพระองค์อย่างไร และข้าราชการทั้งหลายควรรับใช้เจ้านครอย่างไร” ขงจื๊อกล่าวตอบว่า “เจ้านครสมควรใช้งานข้าราชการบริหารของพระองค์ตามกฎหมายแห่งชนบจาริต ส่วนข้าราชการบริหารทั้งหลายควรรับใช้เจ้านครด้วยความสัตย์ซื่อในหน้าที่ของตน” (3:19)

ฟานจี้ถามว่า มนุษยธรรมคืออะไร ขงจื๊อกล่าวตอบว่า “...คือการให้ความใส่ใจในธุระหน้าที่ของตน และถือความจริงใจในหน้าที่ในการติดต่อสัมพันธ์กับผู้อื่น” (13:19)

เมื่อเป็นเช่นนั้น บุคคลที่มีมนุษยธรรมจึงไม่ใช่เพียงผู้ที่เอาใจใส่อย่างเต็มที่ในกิจธุระของตนเท่านั้น หากแต่ยังต้องทุ่มเทอย่างเต็มที่กำลังในการทำหน้าที่ของตนต่อผู้อื่นซึ่งตนมีการติดต่อสัมพันธ์ด้วยให้สำเร็จ ลุล่วงไป และกระทำดังกล่าวบนพื้นฐานของความรู้สึกเห็นอกเห็นใจและเอื้ออารีต่อคนเหล่านั้นเท่าๆ กับที่รู้สึกต่อตัวเราเอง

อนึ่ง ขงจื๊อดูเหมือนเชื่อว่า พันธะหรือหน้าที่ทางศีลธรรมที่บุคคลมีต่อสมาชิกคนอื่นๆ ในสังคม นั้นเป็นสิ่งที่ต้องถูกยึดถือปฏิบัติตามอย่างไม่ขาดตกบกพร่องตราบชั่วชีวิตของคนทุกคน แม้แต่เจ้าผู้ครองนครเองก็ยังมีหน้าที่ทางศีลธรรมต่อผู้ได้บังคับบัญชาของตน โดยพันธะหน้าที่ดังกล่าวที่ขงจื๊อเห็นว่าเป็น การแสดงออกที่สำคัญที่สุดของ จิ้ง คือ **เชี้ยว** และ **ที** ดังนี้

ความกตัญญูรู้คุณต่อบิดามารดา (**เชี้ยว / Xiao**) และ ความสมานฉันท์ต่อพี่น้อง (**ที / Ti**) ขงจื๊อถือว่า คุณธรรมสองประการนี้มีความสำคัญอย่างยิ่งและจัดได้ว่าเป็นหน้าที่พื้นฐานที่สุดที่บุคคลมีต่อผู้อื่น นอกจากหน้าที่ต่อตนเองในการพัฒนาไปสู่ภาวะแห่งมนุษยธรรมแล้ว

อาจารย์ไหยวกกล่าวว่า “บุคคลผู้มีความกตัญญูต่อบิดามารดาและสมานฉันท์ต่อพี่น้อง น้อยนักที่จะต่อต้านผู้ปกครองของตน และบุคคลผู้ไม่ต่อต้านผู้ปกครองของตน ไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวายขึ้นในรัฐ

ดังนั้น วิทยุชนจึงมุ่งสนใจในสิ่งที่ปรากฏฐาน และเมื่อปรากฏฐานตั้งมั่นแล้ว วิกิก็ดำเนินไปตามครรลอง ความกตัญญูรู้คุณต่อบิดามารดาและความสมานฉันท์ต่อพี่น้อง เหล่านี้ยังมีไขรากฐานของการกระทำแห่งมนุษยธรรมทั้งหมดอีกหรือ?” (1:2)

เพราะการเป็นบุตรที่ดีย่อมนำไปสู่การเป็นพลเมืองที่ดีของรัฐ และการเป็นบิดาที่ดีย่อมนำไปสู่การเป็นผู้ปกครองที่ดีเช่นกัน ในแง่นี้ คุณธรรมสองประการนี้จึงเป็นรากฐานที่สำคัญของคุณธรรม จิ้ง เพราะหากบุคคลล้มเหลวในการทำหน้าที่ของตนต่อครอบครัว เขาย่อมไม่อาจทำหน้าที่ต่อผู้อื่นได้ครบถ้วน และมีประสิทธิภาพเช่นกัน

การมีวาจานำเชือถือ (ซิง / Xin) ซงจื้อยังให้ความสำคัญกับการรักษาคำพูด (อันรวมถึงคำสัญญาและข้อตกลงที่เป็นพันธะข้อผูกมัดต่างๆ ของบุคคล) ในฐานะคุณธรรมของวิญญูชน ดังจะพบตัวอย่างในหลายๆ คำสอนใน คัมภีร์ซงจื้อ

จื่อกังถามว่าวิญญูชนคืออะไร ซงจื้อตอบว่า “คือผู้ที่กระทำก่อนพูด หลังจากนั้นก็พูดตามที่ได้กระทำไปแล้ว” (2:13)

ซงจื้อกล่าวว่า “ในอดีตสมัย คนไม่ค่อยเอ่ยปากพูด เพราะเกรงว่าจะไม่สามารถทำในสิ่งที่ตนกล่าวไปได้” (4:21)

จื่อจั้งถามว่า “บุคคลควรปฏิบัติตนอย่างไรเพื่อให้เป็นที่นิยมชมชอบแก่ผู้คนทั่วไป”

ซงจื้อตอบว่า “คำพูดของเขาต้องนำเชือถือและจริงใจ การกระทำของเขาต้องน่ายกย่องและรอบคอบ ความประพฤติเช่นนี้เหมาะสมแม้แต่ในหมู่ชนป่าเถื่อนทางตอนใต้และตอนเหนือ หากคำพูดของเขาไม่นำเชือถือและจริงใจ หากการกระทำของเขาไม่น่ายกย่องและรอบคอบเสียแล้ว การกระทำของเขาหรือจะได้รับการยกย่องแม้แต่ในถิ่นอาศัยที่เขาพำนักอยู่ก็ตาม?” (15:5)

อย่างไรก็ดี เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่าคุณธรรมที่ซงจื้อให้ความสำคัญมากที่สุดในฐานะองค์ประกอบทางศีลธรรมของวิญญูชนคือ หลี (จารีต)

การยึดมั่นในจารีต (หลี / Li)

จื่อเซี่ยกล่าวกับซือหม่าหนิวว่า “...วิญญูชนระมัดระวังในความประพฤติของตนให้เหมาะสมพอดี และหมั่นให้ความเคารพแก่ผู้อื่น พร้อมทั้งยึดมั่นในกฎแห่งจารีต....” (7:5)

เหยียนหุยถามเกี่ยวกับมนุษยธรรมอันสมบูรณ์ ซงจื้อตอบว่า “การเอาชนะตนเองและกลับคืนสู่กฎแห่งจารีต สิ่งนี้คือมนุษยธรรมอันสมบูรณ์ หากคนผู้หนึ่งเอาชนะตนเองและกลับคืนสู่กฎแห่งจารีตได้เป็นเวลาอย่างน้อยหนึ่งวัน สวรรค์ย่อมประทับมนุษยธรรมอันสมบูรณ์ให้แก่เขา....”

เหยียนหุยจึงถามต่อว่า “การทำเช่นนั้นประกอบด้วยขั้นตอนใดบ้าง” ซงจื้อตอบว่า “จงอย่ามองในสิ่งที่ขัดต่อกฎแห่งจารีต จงอย่าฟังในสิ่งที่ขัดต่อกฎแห่งจารีต และจงอย่ากระทำสิ่งใดโดยขัดต่อกฎแห่งจารีต” (12:1)

การมีมนุษยธรรมผูกพันอยู่กับกฎแห่งจารีต และต้องถูกตรวจสอบโดยกฎแห่งจารีตอยู่เสมอ และสิ่งที่จะต้องมีความคู่กับจารีตคือ มนุษยธรรม (เหริน) ดังคำสอนของขงจื๊อที่ว่า ผู้เป็นวิญญูชนย่อมเป็นมนุษย์ผู้เปี่ยมด้วยมนุษยธรรม และมีการปฏิบัติตามจารีตอย่างถูกต้องตามมา เหมือนสีที่แต่งแต้มมาที่หลังการปูลี้น (3:8)

อย่างไรก็ดี คำสอนของขงจื๊อยังประกอบด้วยคุณธรรมอีกประการหนึ่งซึ่งไม่มีใครถูกเอ่ยถึงบ่อยนัก หากแต่ก็มีความสำคัญในตัวของมันเองคือ อี้

การยึดมั่นในคุณธรรมและความถูกต้อง (อี้/ YI) โดยขงจื๊อกล่าวถึงคุณธรรมนี้ว่า

“การมองเห็นสิ่งที่ถูกต้องดีงาม แต่ละเว้นไม่กระทำสิ่งนั้นถือเป็นผู้ฉลาด
เซลา” (2:24)

ขงจื๊อกล่าวว่า “วิญญูชนยกย่องความกล้าหาญหรือไม่?” ขงจื๊อตอบว่า
“วิญญูชนยึดถือความถูกต้องเหนือสิ่งอื่นใด ผู้มีตำแหน่งใหญ่โตและพร้อมด้วย
ความกล้าหาญ แต่ขาดสำนึกในความถูกต้องย่อมนำไปสู่การเบียดเบียนผู้อื่น ส่วน
คนผู้ต่ำต้อยที่เต็มไปด้วยความกล้าหาญ แต่ขาดสำนึกในความถูกต้องก็ย่อมนำไป
สู่การขโมยและปล้นสดมภ์ผู้อื่น” (17:23)

ขงจื๊อกล่าวว่า “วิญญูชนคำนึงถึงความถูกต้องว่าเป็นสิ่งจำเป็นในทุกๆ เรื่อง
เขาปฏิบัติในสิ่งที่ถูกต้องตามกฎแห่งจารีต ทั้งยังส่งเสริมและทำให้มันสมบูรณ์ขึ้น
ด้วยความจริงใจ คนเยี่ยงนี้แลคือวิญญูชน” (15:27)

คำถามคือ เราจะเข้าใจคุณธรรมข้อนี้ได้อย่างไร ตัวอย่างที่สองดูเหมือนจะบอกกล่าว ความถูกต้องมี
เนื้อหาของมันเอง ขณะที่ตัวอย่างที่สามราวกับจะบอกว่า ความถูกต้องมีเนื้อหาคือกฎแห่งจารีต โดย
จารีตเป็นสิ่งที่บอกว่าจะไรคือความถูกต้องและอะไรไม่ใช่ ซึ่งหากเป็นแบบหลัง เท่ากับคุณธรรมชนิดนี้ไม่
มีความสำคัญในตัวเอง การที่ขงจื๊อเอ่ยถึงมันก็เพียงเพื่อจะเน้นความสำคัญของจารีตเท่านั้น อย่างไรก็ตาม
จากที่เราได้พิจารณาทั้งหมดจะเห็นว่า การยึดมั่นในจารีตเป็นเพียงการแสดงออกในรูปแบบหนึ่งของ
วิญญูชนเท่านั้น วิญญูชนยังต้องคำนึงถึงคุณธรรมข้ออื่นๆ ในการดำเนินชีวิตร่วมกับผู้อื่น (ชู่, จ้ง, เซี่ยว,
ที และ ชิง) ซึ่งเป็นไปได้ที่คุณธรรมเหล่านี้อาจเรียกร้องไปในทิศทางที่ตรงข้ามกัน เช่น ในกรณีของนายคอง
ผู้ซื่อสัตย์ที่เราจะได้วิเคราะห์ต่อไป โดยที่บุคคลนี้อาจพึงกฎแห่งจารีตเพียงอย่างเดียวสำหรับช่วยในการ
ตัดสินใจได้ หากต้องปรับใช้กฎดังกล่าวโดยพิจารณาประกอบกับคุณธรรมอื่นๆ ที่เหลือ (โดยเฉพาะอย่างยิ่ง
มนุษยธรรม) และตัดสินใจกระทำโดยคำนึงถึงผลคือ “ความถูกต้อง” บนพื้นฐานของคุณธรรมเหล่านี้

ผสมผสานกันเป็นหลัก⁴ แต่เมื่อเป็นเช่นนี้เท่ากับคุณธรรมข้อนี้ย่อมมีสถานภาพเป็นเอกเทศในตัวเองที่ไม่อาจลดทอนลงเป็นคุณธรรมชนิดอื่นๆ เช่น การยึดมั่นในจารีต หรือการมีมนุษยธรรมได้ ลองพิจารณาคำสอนต่อไปนี้ของขงจื๊อ

จื๊อจึงกล่าวว่า “บัณฑิตผู้ได้รับการร่ำเรียนมาเพื่อทำหน้าที่ต่อส่วนรวม เมื่อมองเห็นอันตรายกล้ำกรายเข้ามาก็พร้อมยอมสละชีวิตตนเอง เมื่อมองเห็นโอกาสแห่งผลประโยชน์อยู่เบื้องหน้า เขาจะคิดถึงแต่ความถูกต้อง” (19:1)

คำสอนนี้ของขงจื๊อ หากเข้าใจแบบไม่ซับซ้อนก็อาจหมายความว่า เมื่อบุคคลเห็นโอกาสชกฉวยผลประโยชน์อยู่เบื้องหน้า เขาก็จะคำนึงถึงหลักคุณธรรมต่างๆ ที่ขงจื๊อสอนก่อน แล้วสรุปออกมาเป็นทางเลือกที่ดีที่สุดหนึ่งทางแล้วจึงปฏิบัติไปตามทางเลือกนั้น อย่างไรก็ตาม เป็นไปได้ที่เราอาจเข้าใจคำสอนนี้ของขงจื๊อแบบซับซ้อน ซึ่งก็จะกลายเป็นว่า เมื่อเผชิญกับสถานการณ์เช่นนั้น บุคคลก็จะคำนึงถึงหลักคุณธรรมเหล่านี้พร้อมๆ กันและค้นพบว่ามันเสนอทางเลือกให้แก่เขามากกว่าหนึ่งแบบ ซึ่งแต่ละแบบล้วนดีพอๆ กัน (ในรูปของการได้อย่างเสียอย่าง) เมื่อมาถึงตอนนี บุคคลอาจต้องพึ่งหลักการบางอย่าง (a meta principle) ที่จะช่วยแนะแก่เขาว่า สิ่งใดที่ควรเก็บไว้ เพราะมันสอดคล้องกับคำสอนทางปรัชญาของขงจื๊อในภาพรวมมากกว่า และสิ่งใดที่ควรสละทิ้งไป ซึ่งผู้เขียนเชื่อว่าคุณธรรมของแบบ อันนี้เองที่ทำหน้าที่เป็นหลักการพื้นฐานดังกล่าว เพราะในแง่หนึ่ง เราต้องยอมรับว่า คุณธรรมต่างๆ ที่ขงจื๊ออบรมสั่งสอนนั้น ล้วนเป็นคุณธรรมระหว่างบุคคล ที่มีไว้กำกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลต่อบุคคลให้เป็นไปอย่างเหมาะสม (17:23) ขงจื๊อไม่เน้นความสำคัญของกฎหมายในฐานะเครื่องมือกำกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่บังคับใช้โดยรัฐ และมุ่งใช้จารีตพร้อมทั้งคุณธรรมเพื่อการทำหน้าที่ดังกล่าวแทน แต่เนื่องจากเครื่องมือสองประเภทนี้ขาดลักษณะบางอย่างที่มีในกฎหมาย คือ การแสดงออกที่เป็นลายลักษณ์อักษร และที่มีรายละเอียดชัดเจนในระดับหนึ่งสำหรับนำทางการปฏิบัติได้ การมีหลักการในขั้นสุดท้ายที่จะช่วยนำทางการตัดสินใจของบุคคลเกี่ยวกับเรื่อง “ความถูกต้อง” จึงเป็นสิ่งจำเป็น เพื่อไม่ปล่อยให้บุคคลต้องพึ่งดุลยพินิจของตนมากเกินไป ซึ่งอาจเป็นผลเสียต่อการสร้างรูปแบบชีวิตทางสังคมซึ่งสอดคล้องกลมเกลียวกันมากที่สุดตามแนวคิดของขงจื๊อ อนึ่ง เราจะพบว่า แนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางสังคมในสังคมตะวันตกเองก็มีวัตถุประสงค์แบบเดียวกันนี้ ในแง่นี้ การพยายามค้นหาตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมอันเป็นคุณธรรมที่ใช้สำหรับเป็นหลักปฏิบัติในความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคมตะวันตกจากภายในระบบคำสอนของขงจื๊อ จึงไม่ใช่ความพยายามที่ไร้อนาคต หากแต่จะเป็นประโยชน์ในแง่ที่มันจะ

⁴ การตีความเช่นนี้ในแง่หนึ่งไม่ขัดกับตัวบทคำสอนของขงจื๊อที่อนุโลมให้จารีตมีการปรับเปลี่ยนได้เพื่อให้เหมาะสมแก่ยุคสมัย แต่หากกฎจารีตเป็นสิ่งตายตัวที่ต้องถูก “ใช้” เท่านั้น แต่มีใช้ถูก “ปรับใช้” การปรับเปลี่ยนจารีตย่อมไม่อาจเป็นไปได้ตั้งแต่ต้น จากคำสอนตรงนี้ของขงจื๊อจึงทำให้เราพออนุมานได้ว่า จารีตเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้หากมีเหตุผลที่ดีพอสนับสนุน

ช่วยสร้าง (reconstruct) ตัวแบบแนวคิดดังกล่าวขึ้นมาสำหรับใช้เป็นบทสนทนาระหว่างขงจื๊อกับนักปรัชญาในโลกตะวันตกได้อย่างที่นอกจากจะไม่ขัดแย้งกับแก่นคำสอนของขงจื๊อเองแล้ว ยังทำให้คำสอนดังกล่าวมีความชัดเจนมากยิ่งขึ้นอีกด้วย

ต่อไปผู้เขียนจะพิจารณาว่า ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมที่เป็นที่อภิปรายกันอยู่ในโลกตะวันตกปัจจุบันนั้น สามารถมีพื้นที่อยู่ในระบบคำสอนทางศีลธรรมของขงจื๊อหรือไม่? และหากมี มันคือแนวคิดชนิดใด? และนำไปสู่ผลอย่างไร?

ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรร

การจะประเมินว่า ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในความหมายประการแรกนี้สอดคล้องกับคำสอนของขงจื๊อ ตลอดจนมีทัศนสำคัญๆ ทางศีลธรรมของคำสอนดังกล่าวเท่าที่เราได้วิเคราะห์กันไปแล้วหรือไม่นั้น เราต้องตอบคำถามสองประการที่เกี่ยวข้องกับตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดนี้ให้ได้ก่อนคือ 1) ขงจื๊อเชื่อหรือไม่ว่ามนุษย์ทุกคนมีความเท่าเทียมกัน และ 2) ขงจื๊อเชื่อหรือไม่ว่า จากความเท่าเทียมกันดังกล่าว ส่งผลให้มนุษย์ทุกคนจำเป็นต้องได้รับการจัดสรรสิ่งมีคุณค่าในสังคมอย่างเท่าเทียมกัน

เกี่ยวกับคำถามแรกที่ว่าด้วยความเท่าเทียมกันระหว่างบุคคลนั้น มีนักปรัชญาผู้ทรงคุณวุฒิจำนวนหนึ่ง อาทิ เซี่ย หยู-เว่ย (Hsieh Yu-Wei) ที่เห็นว่า ปรัชญาของขงจื๊อเชื่อกันว่ามนุษย์ทุกคนมีความเท่าเทียมกัน ในแง่ที่ว่า ภายในตัวมนุษย์ทุกคนล้วนแฝงไว้ด้วยสภาวะแห่งมนุษยธรรม หรือกล่าวให้เฉพาะเจาะจงคือ ทุกคนมีความเป็นไปได้เท่ากันที่จะพัฒนาไปสู่ความเป็นวิญญูชน แม้ว่าที่สุดแล้ว แต่ละคนจะไปได้ไกลแค่ไหนนั้นเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลแต่ละคนเอง ไม่จำเป็นว่าทุกคนต้องประสบผลสำเร็จเท่ากันในการพัฒนาตนเองไปสู่ความเป็นวิญญูชน อย่างไรก็ตาม เนื่องจากมนุษย์ทุกคนเกิดมาพร้อมความเป็นไปได้ที่เท่านี้ เซี่ย หยู-เว่ย จึงสรุปว่า ปรัชญาของขงจื๊อเชื่อว่ามนุษย์ทุกคนเกิดมาเท่าเทียมกัน⁵ ประเด็นนี้ผู้เขียนเห็นว่า เรายังสามารถตั้งคำถามได้ว่า ลำพังการที่ขงจื๊อเชื่อว่ามนุษย์ทุกคนมีสภาวะแฝงแห่งมนุษยธรรมอยู่เท่าๆ กัน ทำให้เราสรุปได้แล้วหรือว่า ขงจื๊อเชื่อว่ามนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกัน โดยไม่ดูที่สภาวะที่เป็นจริงของมนุษย์แต่ละคน? ลองพิจารณาคำสอนหนึ่งใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* ที่กล่าวว่า

⁵ Hsieh Yu-Wei "The Status of the Individual in Chinese Ethics," in Charles A. Moore (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1967), pp. 307-310.

ขงจื๊อกล่าวว่า “โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์เกือบจะไม่มีอะไรต่างกันเลย แต่ถ้า
มองที่การปฏิบัติ มนุษย์ช่างห่างไกลกันนัก” (17:2)

ข้อความนี้ดูเหมือนชี้ว่า แม้โดยธรรมชาติหรือโดยสภาวะแฝง มนุษย์ทุกคนจะคล้ายจนเกือบไม่มี
อะไรแตกต่างกัน แต่ถ้าวัดที่วิถีการปฏิบัติของมนุษย์แต่ละคน ขงจื๊อเห็นว่า มนุษย์มีความแตกต่างกันมาก
คนอย่างเหยียนฮุย ซึ่งรักการเรียนรู้ และยึดมั่นในวิถีแห่งจรรีตเป็นชีวิตจิตใจย่อมต่างจากผู้ที่ขาดคุณ
สมบัติสองประการนี้

ขงจื๊อถามจื๊อกังว่า “ระหว่างเจ้ากับฮุยใครเหนือกว่ากัน?”

จื๊อกังตอบว่า “ผมไม่บังอาจเทียบตัวเองกับฮุย เมื่อท่านอาจารย์สอนบางสิ่ง
แก่ฮุยเพียงแง่เดียว เขาสามารถเข้าใจทั้งหมดได้ครบ ในขณะที่ผมได้ฟังแง่มุมหนึ่ง
จะจับได้อีกแง่มุมหนึ่งเท่านั้น”

ขงจื๊อจึงกล่าวว่า “เจ้าฮุยไม่ได้ ทั้งเราและเจ้าล้วนยังฮุยไม่ได้” (5:8)

ตัวอย่างคำสอนข้างต้นชี้ให้เห็นว่า ความแตกต่างระหว่างมนุษย์นั้นสำคัญในสายตาของขงจื๊อ
โดยเฉพาะเมื่อมันเกี่ยวพันกับเป้าหมายในการพัฒนาตนเองและการบรรลุถึงความเป็นวิญญูชน และจึง
เป็นตัวกำหนดการปฏิบัติที่แตกต่างกันของขงจื๊อต่อคนเหล่านี้

“สำหรับผู้มีสติปัญญาสูงกว่าคนทั่วๆ ไป เราสามารถสอนเรื่องที่สำคัญสูง
สุดแก่คนเหล่านี้ได้ แต่สำหรับคนที่มีสติปัญญาดำกว่าคนทั่วๆ ไป เราอย่าสอนไม่อาจ
สอนเรื่องเดียวกันนั้นแก่พวกเขาได้” (6:19)

ขงจื๊อกล่าวว่า “เราจะไม่เผยความจริงให้แก่ผู้ใดก็ตามที่ไม่กระหายที่จะเรียนรู้
สิ่งต่างๆ ด้วยตนเอง เมื่อเราสอนแง่มุมหนึ่งแก่ผู้ใด และคนผู้นั้นไม่สามารถเข้าใจ
อีกสามส่วนที่เหลือได้ เราจะไม่สอนอีกเป็นครั้งที่สอง” (7:8)

แต่ถ้าเช่นนั้น เราจะอธิบายคำสอนอีกข้อหนึ่งของขงจื๊ออย่างไร

ขงจื๊อกล่าวว่า “เราไม่เคยปฏิเสธการสอนวิชาแก่ใคร แม้แต่คนที่นำเนื้อแห้ง
ห่อเดียวมาแลกกับความรู้ของเรา” (7:7)

คำถามตรงนี้จึงอยู่ที่ว่า ขงจื๊อมองประเด็นเรื่องสติปัญญาและธรรมชาติของการรักในการเรียนรู้
อย่างไร? หากเรามองว่ามันเป็นเงื่อนไขที่ติดมากับตัวมนุษย์อยู่แล้วตั้งแต่กำเนิด แต่ขงจื๊อก็ยังเลือกสอน
เฉพาะผู้ที่มีปัญญาเป็นเลิศ และมีธรรมชาติเป็นคนไม่เรียนรู้เท่านั้น เท่ากับว่าที่สุดแล้วขงจื๊อไม่ได้เชื่อว่า
มนุษย์ทุกคนเท่ากันจริง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่มุมที่เป็นสาระสำคัญทางศีลธรรม

ข้อเสนอของผู้เขียนตรงนี้คือ เป็นไปได้หรือไม่ที่เราจะเข้าใจธรรมชาติของขงจื๊อว่าด้วยความเท่าเทียมกันของมนุษย์ใหม่ โดยอาศัยการแยกแยะระหว่างเงื่อนไขหลักสองประการของมนุษย์ที่มีส่วนสำคัญในการกำหนดให้มนุษย์เท่าและไม่เท่าเทียมกันคือ 1) สภาพที่ติดตัวมนุษย์มาแต่กำเนิด เช่น รูปร่างหน้าตา สภาพร่างกาย สติปัญญา ชนชั้น ฐานะ สถานภาพทางสังคม และ 2) สภาพที่เกิดขึ้นตามมาภายหลังที่มาจาก การตัดสินใจเลือกของมนุษย์เอง เช่น วิธีการใช้ชีวิต รสนิยม ความพึงพอใจส่วนตัว อาชีพ ฯลฯ สำหรับเงื่อนไขประการแรกนั้น เราจะพบว่า ขงจื๊อยอมรับว่ามนุษย์แต่ละคนเกิดมาไม่เท่ากันอยู่แล้วโดยไม่ต้องสงสัย

**“ในการประลองยิงธนู สิ่งสำคัญที่สุดไม่ได้อยู่ที่ว่าลูกธนูของใครพุ่งลึกลงไป
ในเป้าหมายมากกว่ากัน เพราะพลังกำลังของคนเราไม่เท่ากัน นี่คือนิยามแห่งอดีต”**
(3:16)

ตรงนี้เราจะพบว่า ขงจื๊อไม่ปฏิเสธว่ามนุษย์มีคุณสมบัติบางประการที่ติดตัวมาแต่กำเนิดไม่เท่ากัน หนึ่งในคุณสมบัติเหล่านี้คือพลังกำลัง ซึ่งมากน้อยต่างกันไปตามสภาพร่างกายและการเลี้ยงดู (อาหาร สิ่งแวดล้อม) อย่างไรก็ตาม ขงจื๊อยังเชื่อว่า ในการมีปฏิสัมพันธ์กันระหว่างบุคคลนั้น ความไม่เท่าเทียมตรงนี้ไม่ใช่สิ่งที่ควรให้ความสำคัญ ดังเช่นตัวอย่างของการยิงธนูที่กล่าวไปที่ขงจื๊อเห็นว่า การแพ้ชนะไม่ควรตัดสินบนเกณฑ์ของพลังกำลัง แต่น่าจะเป็นเรื่องความแม่นยำ ซึ่งมนุษย์สามารถได้มาภายหลังโดยการฝึกฝน และไม่ใช่ว่าพรสวรรค์หรือปมด้อยแต่กำเนิดเหมือนกรณีของพลังกำลัง

ทำนองเดียวกัน จากตัวอย่างเรื่องนักเรียนกับห่อเนื้อแห้งชี้ให้เห็นว่า ขงจื๊อเชื่อว่า บุคคลทั้งหลายไม่ว่ายากดีมีจนล้วนมีโอกาสเท่าเทียมกันในการได้ศึกษาว่าเรียนวิชา (กับขงจื๊อ) ดังนั้น คำสอนตรงนี้จึงชวนให้เชื่อว่า ระบบปรัชญาของขงจื๊อนั้นแฝงไว้ด้วยแนวคิดเรื่อง**ความยุติธรรมในฐานะความเท่าเทียมในการแบ่งสรร** ซึ่งในที่นี้คือ **การแบ่งสรรโอกาสในการเรียนรู้** ซึ่งเท่ากับเป็นการตอบคำถามข้อที่ 2) ข้างต้น อีกทั้งเป็นการยืนยันข้อสรุปของเซีย หยู-เว่ย ที่ว่า จากความเท่าเทียมกันของมนุษย์ในแง่ความเป็นไปได้ที่จะพัฒนาสู่ความเป็นวิญญูชนนั้น มันแสดงให้เห็นโดยนัยว่า ขงจื๊อยอมรับความเท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์ในแง่มุมทางสังคมอื่นๆ ด้วย เช่น ความเท่าเทียมกันในเรื่องสิทธิการได้รับความคุ้มครองโดยกฎหมาย⁶ อันถือได้ว่าเป็นลักษณะหนึ่งของการจัดสรรสิ่งมีค่าในสังคมอย่างเท่าเทียมกัน

ในทางกลับกัน จากตัวอย่างที่ขงจื๊อปฏิเสธไม่สอนคนที่ไม่ชวนชวายในการเรียนรู้ และอธิบายความคิดของตนแก่ผู้อื่นนั้น แสดงให้เห็นอีกเงื่อนไขหนึ่งคือ สิ่งที่เกิดจากการเลือกของมนุษย์แต่ละคน ที่ขงจื๊อมีความเห็นตรงกันข้ามกับที่กล่าวมา

⁶ Ibid., p. 310.

ยังอีกกล่าวว่า “มิใช่ว่าผมมีชื่นชมคำสอนของอาจารย์ หากแต่เรียวแรง
และกำลังของผมมีไม่พอ” ขงจื๊อกล่าวตอบว่า “ผู้ที่เรียวแรงกำลังไม่พอก็คนที่เล็ก
กลางคัน แต่สำหรับเจ้า ได้ขีดเส้นจำกัดตัวเองไว้ตั้งแต่ต้นแล้ว” (6:10)

ตัวอย่างนี้แสดงว่า ขงจื๊อเชื่อว่ามนุษย์มีพลังในการทำสิ่งที่ดีงาม ดังนั้น การที่มนุษย์ไปไม่ถึง
ความเป็นวิญญูชน อาจไม่ได้เกิดจากการที่เงื่อนไขตามธรรมชาติของมนุษย์ไม่เอื้ออำนวย แต่เกิดจากเหตุ
ผลของความขลาดและความรักในความสุขสบายของมนุษย์ซึ่งขวางกั้นไม่ให้มนุษย์เลือกทำในสิ่งที่ดี ซึ่ง
เมื่อเป็นเช่นนี้ สิ่งที่มนุษย์ต้องทำก็คือ “เอาชนะตนเอง” เพื่อให้หลุดพ้นจากความรู้สึกที่ไม่เป็นมงคลเหล่านี้นั้น
ในแง่หนึ่ง ขงจื๊อยอมรับว่าหนทางของการทำดีนั้นยาวไกลและยากลำบาก แต่ก็ไม่ใช่เป็นไปไม่ได้
และเนื่องจากมีน้อยคนที่จะเลือกเดินทางนี้ คนที่กล้าหาญและอดทนเผชิญกับความยากลำบากเพื่อบรรลุถึง
ความเป็นวิญญูชน จึงเป็นคนพิเศษ และย่อมสมควรได้รับ “รางวัล” พิเศษกว่าคนอื่น ๆ ที่อาจอยู่ในรูปของ
การยกย่องชมเชย ฐานะตำแหน่งทางราชการ ลาภยศสรรเสริญ ความมั่งคั่ง ฯลฯ (แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่า
ความใญ่บุคคลเพิกเฉยไปกับสิ่งเหล่านี้ แต่ต้องตั้งมั่นใน อี้ หรือความถูกต้องอยู่เสมอ)

เมื่อเรามองเห็นความแตกต่างตรงนี้ระหว่างสิ่งที่ถูกกำหนดมาให้กับมนุษย์อยู่แล้วโดยลัทธิแห่ง
สวรรค์ กับสิ่งที่มนุษย์เป็นผู้เลือกเอง และการที่ขงจื๊อมุ่งเน้นบทบาทและความสำคัญของ “ทางเลือกที่ดี”
ของมนุษย์ เราจะพบว่า การตีความแบบของ เชีย หยู-เว่ย ต้องประสบกับความลำบากในแง่ที่ว่า ปรัชญา
ของขงจื๊อดูเหมือนไม่ได้ให้ความสำคัญกับการจัดสรรสิ่งมีค่าทางสังคม เช่น ฐานะตำแหน่งทางราชการ
 ฯลฯ แก่คนทุกคนบนพื้นฐานที่เท่าเทียมกัน โดยปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่การปฏิบัติที่แตกต่างตรงนี้คือ ความ
ไม่เท่าเทียมกันในแง่ของ “คุณภาพ” ของทางเลือกในการดำเนินชีวิตของแต่ละคน (นอกเหนือจากความ
ไม่เท่าเทียมกันในเงื่อนไขที่ติดตัวมาตามธรรมชาติ) เพราะทางเลือกที่ต่างกันย่อมนำไปสู่ผลที่ต่างกัน
กรณีเดียวที่มนุษย์ทุกคนจะได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกันคือ หากทุกคนเลือกวิถีแห่งจารีตและ
มนุษย์ธรรมเหมือนกัน ซึ่งขงจื๊อเองก็รู้ตั้งแต่แรกแล้วว่าเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ ดังนั้น ข้อสรุปข้างต้นต่อคำ
ถามทั้งสองข้อของ เชีย หยู-เว่ย จึงเป็นคำตอบที่ง่ายเกินไป และผิดพลาดตรงที่มองข้ามบทบาทความ
สำคัญของทางเลือกในทรรศนะของขงจื๊อ

จากที่กล่าวมา จะพบว่าตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะความเท่าเทียมกันในการแบ่ง
สรรจึงยังขาดความสอดคล้องในสาระสำคัญกับแนวคิดหลักๆ ในระบบปรัชญาของขงจื๊อ ดังนั้น จึงไม่
อาจสะท้อนแนวคิดหรือความเข้าใจเกี่ยวกับความยุติธรรมที่แฝงอยู่ในปรัชญาดังกล่าวออกมาได้อย่างน่า
พอใจ

ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของความเป็นกลาง

คำสอนบทหนึ่งในคัมภีร์ขงจื๊อ ว่าด้วยเรื่องการเมืองมนุษย์ธรรม กล่าวว่า ลักษณะหนึ่งของมนุษย์ธรรมคือ “การรักคนทุกคน” (12:22) คำกล่าวนี้แสดงให้เห็นว่า โดยหลักการแล้ว ขงจื๊อเห็นว่า วัฒนธรรมควรมอบความรักให้แก่คนทุกคน โดยปราศจากการแยกแยะหรือเลือกที่รักมักที่ชัง เพราะมนุษย์ทุกคนล้วนมีศักยภาพของวัฒนธรรมแฝงอยู่ภายในตัวด้วยกันทั้งสิ้น การปฏิเสธมนุษย์คนใดคนหนึ่ง จึงเท่ากับปฏิเสธศักยภาพแห่งวัฒนธรรมที่แฝงอยู่ในตัวคนนั้น ทำนองเดียวกัน คำสอนของขงจื๊อที่ให้ปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมือนหนึ่งปฏิบัติต่อตนเองนั้น ไม่รวมถึงนัยของการกีดกันบุคคลใดบุคคลหนึ่งออกไป หากแต่เป็นหลักที่ต้องถูกนำไปใช้ปฏิบัติต่อทุกคนอย่างเสมอหน้ากัน แต่เมื่อเป็นเช่นนี้ เราก็อาจมองได้ว่า ขงจื๊อสนับสนุนหลักการปฏิบัติต่อทุกคนอย่างเป็นกลาง และเป็นสากล (impartiality & universalizability)⁷

ทว่า เมื่อพิจารณาโดยละเอียดจะพบว่า ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมตามความหมายที่สองนี้แฝงไว้ด้วยสมมติฐานสำคัญที่ขัดแย้งกับแนวคำสอนของขงจื๊ออย่างยิ่ง กล่าวคือ การที่ความยุติธรรมตามความหมายนี้จะเป็นไปได้ จำเป็นต้องอาศัยจุดยืนหรือมุมมองที่เป็นกลางในลักษณะเดียวกับจุดยืนของผู้สังเกตการณ์อยู่รอบนอก (ideal observer)⁸ ผู้ปราศจากผลประโยชน์ ส่วนได้ส่วนเสีย อคติ หรือแนวโน้มที่จะให้น้ำหนักแก่ข้อเรียกร้องทางศีลธรรมของบุคคลใดบุคคลหนึ่งเหนือกว่าคนอื่นๆ ตามหลักความยุติธรรมชนิดนี้ บุคคลทุกคนจึงเหมือนยืนอยู่บนความสัมพันธ์ทางศีลธรรมกับตัวผู้สังเกตการณ์ในลักษณะที่เท่าเทียมกันหมด โดยไม่มีการแยกแยะความแตกต่าง (discrimination) ของข้อเรียกร้องทางศีลธรรมทั้งหลายออกจากกันเพื่อที่ข้อเรียกร้องของใครจะได้รับการใส่ใจมากเป็นพิเศษกว่าของคนอื่นๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวคิดเรื่องความเป็นกลางที่เคร่งครัดที่สุดซึ่งถือว่า แม้แต่ความผูกพันทางครอบครัวก็ต้องถูกปฏิเสธ⁹ ด้วยเหตุผลที่ว่า การยึดติดกับความสัมพันธ์เหล่านี้ทำให้บุคคลไม่สามารถเป็นกลางได้อย่างแท้จริง ซึ่งหากเป็นเช่นนั้น หมายความว่าในสถานการณ์ที่ซึ่งบุคคลต้องตัดสินใจเลือกระหว่างการช่วยชีวิตบุตรของตนกับคนแปลกหน้า หลักความยุติธรรมดังกล่าวเรียกร้องให้บุคคลต้องวางตัวเป็นกลางโดยไม่นำผลประโยชน์ส่วนตนคือชีวิตของบุตรอันเป็นที่รักเข้ามาเกี่ยวข้อง และตัดสินใจบนฐานของข้อพิจารณาแบบอื่น อาทิเช่น ประโยชน์สูงสุดที่จะเกิดแก่สังคมส่วนรวมแทน ซึ่งอาจส่งผลให้ที่สุดแล้วเขาต้องยอมสละชีวิตบุตรของตน เพื่อแลกกับชีวิตของคนแปลกหน้าแทน

⁷ ดูรายละเอียดการวิเคราะห์เรื่องนี้ใน Qingjie James Wang, “The Golden Rule and Interpersonal Care – From a Confucian Perspective,” *Philosophy East & West* 49 (October 1999): 415-438.

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 46.

⁹ John Kane. “Justice, Impartiality and Equality,” *Political Theory* 24 (August, 1996), 383.

จากสมมติฐานข้อนี้ เราจะพบว่าตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดที่สองนี้ไม่อาจไปกันได้ อย่างสิ้นเชิงกับระบบความคิดของขงจื้อ ที่ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ส่วนตัว หรือความสัมพันธ์ พิเศษรูปแบบต่างๆ ซึ่งประกอบขึ้นเป็นเครือข่ายล้อมรอบตัวบุคคลอยู่ นับตั้งแต่ครอบครัว มิตรสหาย ไป ถึงผู้มีบุญคุณ ฯลฯ หรือแม้แต่ในความสัมพันธ์ที่เป็นกึ่งส่วนตัวกึ่งทางการ เช่น ในการติดต่อสัมพันธ์ ทั่วๆ ไป การตกลง การทำสัญญาต่างๆ รวมถึงความสัมพันธ์ที่เป็นทางการระหว่างผู้ปกครองกับพลเมือง หรือกับข้าราชการบริวาร ขงจื้อเชื่อว่า ในแต่ละความสัมพันธ์ก็มีการเรียกร้องพันธะหรือหน้าที่ทางศีลธรรม จากบุคคลที่เกี่ยวข้องไปในลักษณะต่างๆ กัน ดังเราจะพบว่า คุณธรรมทั้งหลายที่ขงจื้อสั่งสอน ไม่ว่าจะเป็นการซื่อสัตย์ต่อหน้าที่ ความกตัญญูต่อบิดามารดา และความสมานฉันท์ต่อพี่น้อง ความมีวาจาจริงใจ น่าเชื่อถือ ฯลฯ เหล่านี้ล้วนมีลักษณะเป็นการสั่งสอนเกี่ยวกับพันธะหน้าที่ทางศีลธรรมที่บุคคลพึงกระทำ ต่อผู้อื่นที่อยู่ในความสัมพันธ์แบบใดแบบหนึ่งกับตนทั้งสิ้น

อาจารย์เจิ้งกล่าวว่า “เราตรวจสอบตัวเองทุกวันในสามเรื่องต่อไปนี้; ในการ ติดต่อสัมพันธ์กับผู้อื่น เราซื่อสัตย์ต่อหน้าที่ของเราเองหรือไม่; ในการสังสรรค์กับ มิตรสหาย เราจริงใจต่อพวกเขาเหล่านั้นหรือไม่; เราได้หมั่นศึกษาและนำคำสอน ของอาจารย์ไปปฏิบัติอย่างเต็มที่หรือไม่” (1:4)

จื่อเจียกล่าวไว้ว่า “....หากคนผู้นั้นอุทิศกำลังกายทั้งหมดของตนในการดูแล ประณินปฏิบัติบิดามารดา ทุ่มเทชีวิตในการรับใช้เจ้าครองนคร ซื่อสัตย์ในคำพูดกับมิตร สหาย แม้คนผู้นี้จะไม่ได้ร่ำเรียน แต่เราก็ก็นึกว่า เขาคือผู้ได้ร่ำเรียนมาอย่างดีแล้ว” (1:7)

.... ขงจื้อกล่าวต่อไปว่า “แต่มีความจำเป็นอันใดที่วิญญาณในยุคปัจจุบัน ต้องมีคุณสมบัติทั้งหลายที่กล่าวมานี้ คนผู้ใดเห็นสิ่งที่เป็นประโยชน์ กลับคิดถึง ความถูกต้องก่อนเป็นอันดับแรก ผู้ใดมองเห็นอันตรายใกล้เข้ามา กลับพร้อมที่จะ อุทิศชีวิตของตนอย่างมิคิดเสียดาย ผู้ใดก็ตามที่ไม่ลืมข้อตกลงในอดีต ไม่ว่ามัน จะนานเพียงใดก็ตาม คนผู้นั้นถือได้ว่าเป็นวิญญาณ” (14:13, การเน้นเป็นของผู้ เขียน)¹⁰

¹⁰ คุณสมบัติทั้งหลายที่ว่า ได้แก่ ความรู้ การปลดปล่อยความนิ่งหวง ความกล้าหาญ ความสามารถพิเศษ เฉพาะตน และการปฏิบัติตามกฎเกณฑ์แห่งขนบจารีตและดนตรี อันถือได้ว่าเป็นคุณสมบัติของผู้กล่อมเกลามา ดีแล้ว (14:13)

ที่น่าสนใจคือ นอกจากพันธะทางศีลธรรมของมนุษย์ในความสัมพันธ์พิเศษชนิดที่ไม่ได้เกิดจากการเลือก เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดากับบุตร พี่กับน้องแล้ว ขงจื๊อยังถือว่ามนุษย์มีพันธะทางศีลธรรมต่อบุคคลที่อยู่ในความสัมพันธ์พิเศษชนิดอื่นที่มนุษย์เป็นผู้เลือกเองด้วย เช่น พันธะอันเกิดจากข้อตกลงหรือสัญญาบางอย่าง ซึ่งบุคคลถูกเรียกร้องให้ต้องไม่ “ลืม” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ยึดมั่นในข้อตกลงที่ตนเองได้กระทำขึ้นอย่างเสมอต้นเสมอปลาย ซึ่งทั้งหมดนี้ล้วนชี้ให้เห็นว่า ระบบปรัชญาของขงจื๊อนั้นเป็นระบบที่ไม่ละเลยหากแต่มุ่งให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์รูปแบบพิเศษระหว่างบุคคล ซึ่งเป็นไปได้โดยอาศัยการจำแนกแยกแยะความแตกต่างระหว่างบุคคลออกจากกันบนพื้นฐานที่ว่าบุคคลเหล่านั้นอยู่ตรงจุดใดในเครือข่ายความสัมพันธ์ที่รายล้อมรอบตัวเขาอยู่

เมื่อเป็นเช่นนี้ การแสวงหาพื้นฐานของแนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมภายในระบบปรัชญาของขงจื๊อจึงต้องมุ่งพิจารณาตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดที่สอดคล้องกับความเข้าใจเรื่องความสัมพันธ์พิเศษและความแตกต่างระหว่างบุคคลดังที่กล่าวมา ดังนั้น ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมที่เหลืออีกสองชนิดที่ผู้เขียนจะพิจารณาต่อไปคือ แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกัน และแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ตอบแทนซึ่งกันและกัน อย่างเหมาะสม

ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกัน

แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกันมีพื้นฐานอยู่บนความเชื่อที่ว่าระบบศีลธรรมจริยธรรมทั้งหลายล้วนเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น จึงไม่มีการดำรงอยู่อย่างเป็นปรนัย (objective reality) ที่เราสามารถยึดถือมาใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินประเมินการกระทำของบุคคลได้อย่างเที่ยงตรงว่า การกระทำหนึ่งถูกหรือผิดศีลธรรม แม้การกระทำนั้นจะเป็นการทำร้ายชีวิตผู้อื่นก็ตามอย่างไรก็ดี แนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดนี้ไม่ได้เสนอว่า เมื่อขาดเกณฑ์ตัดสินดีชั่วทางศีลธรรมเช่นนี้แล้ว บุคคลจะสามารถทำอะไรก็ได้ตามอำเภอใจของตน แต่เสนอว่า ที่สุดแล้วในสภาวะเช่นนี้ การยอมทำตามสิ่งที่ระบบศีลธรรมกำหนดให้นั้น มันจะส่งผลให้เกิดประโยชน์กับทุกฝ่าย ยกตัวอย่างการทำร้ายชีวิตผู้อื่น แนวคิดเช่นนี้เห็นว่า แม้จะไม่มีกฎศีลธรรมใดมาใช้ตัดสินได้ว่าการกระทำดังกล่าวผิดศีลธรรม แต่ถ้าคนในสังคมยอมละเว้นจากการทำร้ายผู้อื่น ย่อมส่งผลให้คนอื่นที่หลีกเลี่ยงเว้นจากการทำร้ายเขากลับคืน และสิ่งนี้เองคือ การแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ที่ดีและสมน้ำสมเนื้อที่สุด เนื่องจากทุกฝ่ายล้วนได้รับประโยชน์คือ ชีวิตปลอดภัยด้วยกันทั้งสิ้น และไม่มีฝ่ายใดต้องการสิ่งเปลี่ยนทรัพยากรเพื่อมาใช้ปก

ป้องกันคุ้มครองชีวิตและทรัพย์สินของตนจากเงื้อมมือของผู้อื่น ในแง่นี้ผลประโยชน์ร่วมกันจึงบังเกิดขึ้นจากการเคารพและปฏิบัติตามกฎศีลธรรมบางอย่างที่มนุษย์ช่วยกันสร้างขึ้น¹¹

หากพิจารณาโดยผิวเผินอาจดูเหมือนว่า ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อไม่น่าอยู่บนพื้นฐานของตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดที่สามนี้ได้ โดยเหตุผลประการหนึ่งคือเหตุผลง่าย ๆ ที่ว่า **คัมภีร์ขงจื๊อ** กล่าวว่า ผลประโยชน์คือสิ่งหนึ่งที่ขงจื๊อไม่ค่อยพูดถึง (9:1)¹² ซึ่งน่าจะเข้าใจได้ว่าที่เป็นเช่นนั้นเพราะขงจื๊อเห็นว่า วิญญาณไม่ควรหมกมุ่นกับเรื่องของผลประโยชน์ ดังคำสอนบทหนึ่งใน **คัมภีร์ขงจื๊อ** ที่กล่าวว่า

ขงจื๊อกล่าวว่า “ผู้ใดก็ตามที่กระทำสิ่งต่างๆ โดยคำนึงถึงแต่ผลประโยชน์ของตนเป็นหลัก ย่อมถูกตำหนิติเตียน” (4:12)

ขงจื๊อกล่าวว่า “จิตใจของวิญญาณผูกพันกับความถูกต้อง ส่วนจิตใจของปุถุชนนั้นเล่าผูกพันกับผลประโยชน์” (4:16)

แต่ด้วยเหตุผลใดที่ทำให้ขงจื๊อต้องปฏิเสธผลประโยชน์และมองว่ามันไปกันไม่ได้กับวิญญาณ? สิ่งหนึ่งที่เป็นไปได้คือ ขงจื๊อมองเห็นว่าคำว่า “ผลประโยชน์” นั้นไม่ได้กันเอาความหมายของผลประโยชน์ชนิดที่ได้มาโดยไม่สุจริตหรือไม่ถูกต้องของคลองธรรม ซึ่งขงจื๊อไม่เห็นด้วยออกไป

อาจารย์กล่าวว่า “ความมั่งคั่งและเกียรติยศเป็นสิ่งที่มนุษย์ปรารถนา แต่หากสิ่งเหล่านี้มีมาได้มาด้วยวิธีการอันชอบธรรมและเหมาะสม ก็ไม่ควรครอบครองเป็นเจ้าของ...” (4:5)

อย่างไรก็ดี ในประเด็นนี้อาจมีผู้โต้แย้งได้ว่า คำจำกัดความคำว่า “ผลประโยชน์” ที่กล่าวไปเป็นคำจำกัดความที่ค่อนข้างคับแคบ คือ หมายถึงสิ่งมีคุณค่าที่ได้มาด้วยวิธีการไม่ชอบเท่านั้น หากแต่ในความเป็นจริงแล้ว เราสามารถมองหาผลประโยชน์ชนิดที่ไม่ขัดแย้งกับศีลธรรมความถูกต้องได้ และใน **คัมภีร์ขงจื๊อ** เองก็มีคำสอนบางส่วนที่แสดงว่าขงจื๊อเองก็ยอมรับการมีอยู่ของผลประโยชน์ชนิดหลังนี้ ทั้ง

¹¹ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 125-132.

¹² โปรดดูการแบ่งระดับของหัวข้อที่ขงจื๊อพูดถึงบ่อยจนถึงไม่พูดถึงเลยใน สุวรรณ สภาอานันท์, *กระแสปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543), หน้า 11-12.

ยังเห็นด้วยกับการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ชนิดดังกล่าวด้วย ดังจะพบได้จากคำสอนต่อไปนี้ของขงจื๊อ เรื่องการคบมิตร

อาจารย์เจิ้งกล่าวว่า “วิญญูชนอาศัยวัฒนธรรมในการพบปะมิตรสหาย และอาศัยมิตรภาพนั้นส่งเสริมมนุษยธรรมของตนให้เข้มแข็ง” (12:24)

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อเราเดินท่ามกลางคนสองคน คนเหล่านี้จักเป็นครูของเรา จงเลือกในสิ่งที่ดี แล้วทำตามสิ่งนั้น แต่จงหลีกเลี่ยงสิ่งที่เลวทราม” (7:21)

การคบมิตรที่ดีก่อให้เกิดประโยชน์ในแง่ของการที่ทั้งสองฝ่ายได้มีโอกาสขัดเกลาคุณธรรมซึ่งกันและกัน อันเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการพัฒนาตนเองไปสู่สภาวะแห่งมนุษยธรรม ซึ่งก็คือ การแลกเปลี่ยนประโยชน์ซึ่งกันและกันในลักษณะหนึ่งนั่นเอง ขงจื๊อเห็นว่าการแลกเปลี่ยนประโยชน์ในลักษณะนี้นอกจากจะไม่ใช่ว่าสิ่งพึงหลีกเลี่ยงแล้ว ยังเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นอย่างยิ่ง ดังจะพบว่าในคำสอนบทแรกของ **คัมภีร์ขงจื๊อ** ขงจื๊อเริ่มต้นการสอนว่า “มันไม่ใช่สิ่งพึงประสงค์หรือหวั่นเกรงที่จะมีมิตรสหายมาจากแดนไกล” (1:1) การมีมิตรสหายจากแดนไกลมาเรียนรู้ร่วมกันเป็นสิ่งจำเป็นเพราะขงจื๊อเชื่อว่ากระบวนการเรียนรู้เป็นเรื่องของการให้และรับไปพร้อมกัน ดังตัวอย่างของคุงเหวินผู้สูงส่งที่ยังสามารถเรียนรู้จากคนที่ต่ำต้อยกว่าตนเองได้ (5:14)

นอกจากนี้ ขงจื๊อยังกำหนดหลักเกณฑ์สำคัญในการคบมิตรไว้ว่า บุคคลต้องไม่คบหาคนที่ไม่เท่าเทียมกันตน (ซึ่งในที่นี้น่าจะเป็นในเชิงคุณธรรม (1:8)) ซึ่งหากขงจื๊อไม่เห็นว่าเป็นสัมพันธภาพที่ดีและสร้างสรรค์ระหว่างบุคคลที่มีคุณธรรมใกล้เคียงกันย่อมไม่น่าให้เกิดการเรียนรู้จากแบบอย่างอันดีทางศีลธรรมของอีกฝ่ายหนึ่ง อันจะนำไปสู่การพัฒนาทางศีลธรรมที่สอดคล้องส่งเสริมกันในทางที่ดีต่อไปสำหรับทั้งสองฝ่าย ในทางตรงกันข้าม การคบหาบุคคลที่ต้อยกว่าหรือเหนือกว่าทางศีลธรรมมากๆ ย่อมไม่มีผลประกันว่าจะเกิดประโยชน์ในแง่ของการขัดเกลาทางศีลธรรมสำหรับทั้งสองฝ่ายอย่างเท่าเทียมกัน

ถ้ามองในแง่นี้ เราจะพบว่า ขงจื๊อยอมรับแนวคิดเรื่องการแลกเปลี่ยนประโยชน์ซึ่งกันและกัน หากการแลกเปลี่ยนนั้นนำไปสู่ผลที่ดีต่อพัฒนาการทางศีลธรรมของมนุษย์เอง ดังนั้น เราจึงสามารถโต้แย้งได้ว่า แม้ขงจื๊อจะไม่ค่อยพูดถึงผลประโยชน์ หรือมองว่าผลประโยชน์เป็นเรื่องของคนที่มีศีลธรรมต่ำต้อย และไม่ใช่ว่าเรื่องวิญญูชนควรให้ความสนใจ แต่ในการกล่าวเช่นนั้น ขงจื๊อปฏิเสธเฉพาะผลประโยชน์ชนิดที่ไม่ลงรอยกับศีลธรรม และไม่เอื้อกับการพัฒนาตนเองของบุคคลเท่านั้น แต่สำหรับประโยชน์ที่สามารถประสานกันได้อย่างลงตัวกับศีลธรรมนั้น ขงจื๊อก็ไม่ได้ปฏิเสธแต่อย่างใด

อย่างไรก็ตาม ที่สุดแล้ว แม้ตัวแบบแนวคิดเรื่องการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกันจะไม่ได้ขัดแย้งกับคำสอนทางศีลธรรมของขงจื๊อโดยตรง ข้าพเจ้าก็ยังมองได้ว่าเป็นองค์ประกอบอีกส่วนหนึ่งของระบบปรัชญาของขงจื๊อที่เรามักไม่คิดถึง แต่ลึกลับแนวคิดดังกล่าวโดยตัวมันเองก็ยังไม่เพียงพอที่จะเป็น

ฐานของแนวคิดหรือความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องความยุติธรรมของขงจื้อได้ เนื่องจากว่า ในท้ายที่สุด ผลประโยชน์ทั้งหลายนั้นจำเป็นต้องถูกตรวจสอบด้วยคุณธรรมบางอย่างเสมอ

จ้อจู่ถามว่าวิญญูชนคืออะไร ขงจื้อตอบว่า คนผู้ใดเห็นสิ่งที่เป็นประโยชน์ กลับคิดถึงความถูกต้องก่อนเป็นอันดับแรก ผู้ใดมองเห็นอันตรายใกล้เข้ามา กลับพร้อมที่จะอุทิศชีวิตของตนอย่างมิคิดเสียดาย ผู้ใดก็ตามที่ไม่ลืมข้อตกลงในอดีต ไม่ว่ามันจะนานเพียงใดก็ตาม คนผู้นั้นถือได้ว่าเป็นวิญญูชน" (14:13)

ขงจื้อกล่าวว่า "วิญญูชนมีเก้าสิ่งที่เขาพึงระวังอยู่เสมอ ในการใช้สายตา เขามุ่งมั่นที่จะมองเห็นทุกสิ่งอย่างแจ่มชัด ในการใช้หูฟัง เขาปรารถนาที่จะได้ยินทั้งหมดอย่างชัดแจ้ง ในกิริยาท่าทาง เขาตั้งใจแสดงออกถึงความอ่อนน้อมต่อผู้อื่น ในอาการของเขา เขาเฝ้าระวังไม่ให้คลาดจากท่าทีของความเคารพ ในการกล่าววาจาใดๆ เขาแน่วแน่ที่จะให้วาจาที่มีแต่ความจริงใจ ในการติดต่อกับผู้อื่น เขาปฏิบัติด้วยความละเอียดรอบคอบ ในเรื่องที่เขาสงสัย เขาไม่เคยละเลยที่จะตั้งคำถาม เมื่อเขาโกรธ เขาคิดถึงปัญหาที่อาจตามมา เมื่อเขามองเห็นผลประโยชน์ที่วางอยู่เบื้องหน้า เขาคิดถึงแต่ความถูกต้อง" (16:10)

จ้อจิ้งกล่าวว่า "บัณฑิตผู้ได้รับการร่ำเรียนมาเพื่อทำหน้าที่แก่ส่วนรวม เมื่อมองเห็นอันตรายใกล้เข้ามา เขาก็พร้อมจะสละชีวิตของตน เมื่อมองเห็นโอกาสแห่งผลประโยชน์อยู่เบื้องหน้า เขาจะคิดถึงแต่ความถูกต้อง" (19:1)

ในทางกลับกัน ผลประโยชน์ไม่อาจใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินว่าสิ่งใดถูกต้องหรือผิดศีลธรรมได้ในกรณีใดๆ เลย สิ่งที่ต้องนั้นถูกต้องโดยตัวของมันเอง หรือไม่เช่นนั้นก็ต้องโดยคุณธรรมอื่นที่รองรับมันอยู่ ดังนั้น จึงต้องมาก่อนผลประโยชน์เสมอ ซึ่งในแง่นี้ ทำให้ผลประโยชน์ตลอดจนการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ไม่อาจเป็นตัวแบบที่ถูกต้องเกี่ยวกับแนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื้อได้ เพราะแม้ความยุติธรรมอาจจะไม่ใช่คุณธรรมพื้นฐานที่สำคัญที่สุดเพียงหนึ่งเดียวของสังคม และสามารถถูกตรวจสอบได้เสมอ เช่น ในรูปของ Reflective Equilibrium ของจอห์น รอลส์ (John Rawls)¹³ แต่สิ่งที่ทำให้ความยุติธรรมเป็นคุณธรรมที่พึงปรารถนาของสังคม ก็เนื่องจากมันสามารถให้หลักเกณฑ์บางอย่างที่จะใช้ตัดสินได้ว่า การกระทำหนึ่งถูกต้องหรือผิด ซึ่งต่างจากกรณีของผลประโยชน์ที่ได้กล่าวมาแล้ว

¹³ John Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 48-53.

ยิ่งกว่านั้น แนวคิดเรื่องการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์หากปราศจากซึ่งแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างเป็นธรรม (fair play)¹⁴ เป็นฐานรองรับให้แล้ว อาจก่อให้เกิดปัญหารุนแรงแก่ตัวแนวคิดดังกล่าวได้ ดังเราจะพบว่า การแลกเปลี่ยนผลประโยชน์จะนำพียงปรารถนาก็ต่อเมื่อทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้องล้วนได้ประโยชน์จากการกระทำหรือการงดเว้นไม่กระทำบางสิ่งบางอย่างเหมือนกัน แต่มีหลายกรณีที่เราจะพบว่า ที่สุดแล้วการงดเว้นไม่ทำตามสัญญาหรือข้อตกลงบางอย่างนั้น อาจก่อให้เกิดผลดีที่เป็นประโยชน์แก่ตัวคู่สัญญาในระยะสั้นและระยะยาวมากกว่าการทำตามข้อตกลงของสัญญานั้นๆ ซึ่งผลเช่นนี้เห็นได้ชัดว่าขัดแย้งกับคำสอนของขงจื้อที่ให้คนยึดมั่นและรักษาสัญญาหรือข้อตกลงที่ตนกระทำไว้อย่างตรงไปตรงมา

อนึ่ง ข้อดีของการที่ขงจื้อรับแนวคิดเรื่องการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ไว้เป็นส่วนหนึ่งในระบบคิดทางปรัชญาของเขา คือ เท่ากับเขาได้เปิดโอกาสให้ข้อพิจารณาเรื่องพันธะทางศีลธรรมที่บุคคลมีต่อความสัมพันธ์ชนิดพิเศษเข้ามามีบทบาทในปรัชญาทางศีลธรรมได้ ซึ่งต่างจากตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในสองความหมายแรกที่ปฏิเสธความสัมพันธ์ลักษณะดังกล่าวโดยสิ้นเชิง ทั้งนี้ การแลกเปลี่ยนผลประโยชน์และการตระหนักถึงผลประโยชน์ที่เกิดขึ้นในความสัมพันธ์บางรูปแบบ เช่น บิดามารดา-บุตร มิตรสหาย ย่อมเปิดโอกาสให้บุคคลได้มีการประเมินทั้งปริมาณและคุณภาพของผลประโยชน์ทั้งสองข้างขึ้นมาจากความสัมพันธ์เหล่านั้น อันจะเป็นฐานให้แก่การให้ค่าแก่พันธะหน้าที่ทางศีลธรรมต่อความสัมพันธ์บางอย่างเป็นพิเศษกว่าความสัมพันธ์แบบอื่นๆ ได้โดยไม่ขัดกับความถูกต้อง

ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการตอบแทนซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสม

ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดสุดท้ายนี้ หากจะกล่าวไปก็คือแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดที่สามที่เพิ่มเติมแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างเป็นธรรม (fair play) เข้าไปแล้วนั่นเอง¹⁵ ดังนั้น ตามแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดนี้จึงเปิดช่องให้บุคคลสามารถตอบแทนผู้อื่นโดยการรักษาสัญญาข้อตกลงที่ได้กระทำไว้กับคนผู้นั้นอย่างเคร่งครัด แม้การปฏิบัติตามข้อตกลงนั้นจะขัดกับผลประโยชน์ที่เขาเองอาจได้รับก็ตามที่ ดังนั้น ในแง่นี้ ตัวแบบความยุติธรรมชนิดนี้จึงมีลักษณะของการประสานระหว่างผลประโยชน์กับความถูกต้อง ทำให้สิ่งที่ถูกศีลธรรม (the right) กับสิ่งที่ดี (the good) เป็นสองสิ่งที่เกี่ยวพันกัน

อนึ่ง ในการตอบแทนแก่ผู้อื่นอย่างเหมาะสมนั้น นอกจากเราจำเป็นต้องตระหนักก่อนว่าประโยชน์ที่เราได้รับจากผู้อื่นคืออะไร และมีความสำคัญต่อเราอย่างไรแล้ว อีกสิ่งหนึ่งที่สำคัญไม่แพ้กันคือ คุณธรรมในการปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมือนหนึ่งปฏิบัติต่อตัวเราเอง เช่น ในการทำสัญญากู้ยืมเงินจากผู้อื่นก่อนอื่นเราต้องตระหนักว่าประโยชน์ที่เราได้รับจากคนผู้นั้นคือเงินทองที่เราสามารถใช้จ่ายได้ตามจำเป็น

¹⁴ Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford : Clarendon Press, 1995), pp. 46-47.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 48-50.

ซึ่งแท้จริงเขาไม่จำเป็นต้องให้เงินเรา แต่ที่ให้ก็เพราะเขาคาดหวังว่าเราจะคืนเงินคืนให้แก่เขา พร้อมทั้งดอกเบี้ยตามสมควร จากนั้น เราต้องเอาใจเขามาใส่ใจเราโดยยึดหลักที่ว่า หากเราอยู่ในสถานะเจ้าหนี้เรา ย่อมต้องการให้ลูกหนี้คืนเงินให้เราเมื่อครบกำหนดเวลา และเจ้าหนี้ของเราก็มองต้องการให้เราปฏิบัติ เช่นนั้นต่อเขาด้วยเช่นกัน ซึ่งเมื่อตระหนักเช่นนี้แล้ว เราก็ต้องปฏิบัติหน้าที่ของเราต่อเจ้าหนี้อย่างซื่อสัตย์ โดยการคืนเงินแก่เขาเมื่อครบตามกำหนดเวลา แทนที่จะบ่ายเบี่ยงหรือบิดพลิ้ว อันเป็นการละเมิดข้อตกลงที่ให้ไว้แต่แรก ดังนั้น เราจะพบว่าตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดที่สี่นี้คือเนื้อหาสาระสำคัญของคำสอนของขงจื๊อหลายๆ ข้อ โดยเฉพาะ 恕, 忠 และ 信 ดังคำสอนต่อไปนี้ของขงจื๊อที่ว่า

จื่อหยูถามว่าความกตัญญูคืออะไร ขงจื๊อตอบว่า “ความกตัญญูในปัจจุบัน หมายถึง การเลี้ยงดูบิดามารดาของตน แต่เราก็กินเลี้ยงดูม้าและสุนัขด้วยมิใช่หรือ ดังนั้น หากขาดความเคารพเสียแล้ว การเลี้ยงดูบิดามารดาของตนกับสัตว์เหล่านี้จะ ต่างกันตรงไหนเล่า? (2:7)

คำสอนนี้แสดงให้เห็นว่า ขงจื๊อเห็นว่า การตอบแทนแก่ผู้อื่นอย่างเหมาะสมจำต้องกระทำบนพื้นฐานของความเคารพ แต่ความเคารพในที่นี้ไม่ได้หมายความว่า ความเคารพในข้อตกลงหรือสัญญาเช่น กรณีการกู้ยืมเงินข้างต้นเท่านั้น แต่ยังรวมถึงความเคารพในตัวผู้ที่เราตอบแทนนั้นด้วย อันแสดงให้เห็นว่าลึกๆ แล้ว ในการตอบแทนผู้อื่นอย่างเหมาะสมนั้นต้องอยู่บนพื้นฐานของการตระหนักว่า บุคคลผู้นั้นมี คุณค่าหรือความดีความชอบ (merit) ทางศีลธรรมบางอย่างซึ่งเรียกร้องความเคารพจากเรา เช่น กรณีของบิดามารดา ที่ขงจื๊อเห็นว่าลำพังการให้ข้าวปลาอาหารและน้ำแกบิิดามารดานั้นยังไม่เพียงพอที่จะ เรียกว่าเป็นการตอบแทนที่เหมาะสมได้ เพราะเราทำสิ่งเดียวกันแก่สัตว์บางชนิดที่เลี้ยงไว้ใช้ประโยชน์ ปัจจุบันที่สำคัญจึงเป็นเรื่องของการให้ความเคารพ การกระทำต่อบิดามารดาด้วยความนบนอบและให้เกียรติ

แต่เมื่อเป็นเช่นนี้เท่ากับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมตามความหมายที่สี่นี้คือคำตอบของคำถาม เรื่องแนวคิดเกี่ยวกับความยุติธรรมที่เรากำลังค้นหาอยู่ใช่หรือไม่ ผู้เขียนมีข้อสังเกตประการหนึ่งคือ ที่ ผ่านมา เราจะเห็นว่าแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ตอบแทนกันอย่างเหมาะสมอันเป็นการ ผสมผสานระหว่างแนวคิดเรื่องผลประโยชน์กับการปฏิบัติที่เป็นธรรมนั้น มุ่งพิจารณาเฉพาะแง่มุมของ ประโยชน์ หรือสิ่งที่ดีอันพึงประสงค์ที่บุคคลได้จากการมีปฏิสัมพันธ์กัน และพันธะทางศีลธรรมอันเกิดจาก การแลกเปลี่ยนผลประโยชน์เท่านั้น ซึ่งเป็นเพียงภาพด้านเดียวของความสัมพันธ์ระหว่างคนในสังคม ซึ่ง นอกจากมิติของผลประโยชน์แล้ว ยังรวมเอามิติเรื่องความเสียหาย การทำร้ายกันและกันที่เกิดขึ้นใน ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ไว้ด้วย เช่น การลักขโมย การประหารชีวิตกันแบบต่างๆ การแย่งชิง อำนาจ ฯลฯ แต่เราจะพบว่า แนวคิดเรื่องการตอบแทนซึ่งกันและกันที่สุดแล้วไม่ครอบคลุมถึงวิถีปฏิบัติที่ บุคคลพึงกระทำในสถานการณ์ของการกระทำเชิงลบเหล่านี้ ทั้งที่ประเด็นดังกล่าวได้ถูกกล่าวถึงไว้ในคำ

สอนบางบทของขงจื๊อที่ว่าด้วยความแตกต่างในการปฏิบัติต่อการกระทำของความเมตตาและการกระทำ อันเป็นการทำลายหรือสร้างความเสียหาย

มีคนถามขงจื๊อว่า “ท่านเห็นอย่างไรเกี่ยวกับหลักการที่ว่า ความเสียหายควร ต้องถูกตอบแทนด้วยความเมตตา?” ขงจื๊อตอบว่า “ถ้าเช่นนั้นท่านจะตอบแทน ความเมตตาด้วยสิ่งใดเล่า? จงตอบแทนความเสียหายด้วยความยุติธรรม และตอบ แทนความเมตตาด้วยความเมตตา” (14:36)

คำสอนข้างต้นชี้ให้เห็นว่า ขงจื๊อแยกแยะระหว่างการกระทำที่ดีและร้าย ในการมีปฏิสัมพันธ์กัน ระหว่างมนุษย์ การกระทำที่ดีคือการกระทำที่ก่อให้เกิดประโยชน์ เช่น การเลี้ยงดูบุตรของบิดามารดา ซึ่ง สร้างให้เกิดพันธะแก่ฝ่ายบุตรที่ต้องตอบแทนด้วยการกระทำที่ดีคู่ๆเดียวกัน ส่วนการกระทำที่ร้ายคือการ กระทำที่ก่อให้เกิดความสูญเสียขึ้นแก่ฝ่ายหนึ่งฝ่ายใด ซึ่งสร้างให้เกิดพันธะขึ้นที่ต้องตอบแทนการกระทำ นั้นด้วยความยุติธรรมเช่นกัน คำสอนตรงนี้น่าจะหมายความว่า ถ้าใครทำผิดก็ต้องถูกลงโทษบางอย่าง เพื่อให้สมกับความผิด ดังนั้น ในที่นี้ เราจะเห็นว่าขงจื๊อไม่ได้สอนให้มนุษย์ละเว้นการลงโทษผู้กระทำผิด แต่ยืนยันว่าความผิดจำเป็นต้องได้รับการลงโทษ อีกคำถามหนึ่งคือ ถ้าเช่นนั้นใครคือผู้ที่ได้รับมอบสิทธิ ให้ทำหน้าที่ลงโทษ ตัวผู้เสียประโยชน์เอง ชุมชนหรือรัฐ? ผู้เขียนจะวิเคราะห์ประเด็นนี้ในรายละเอียดต่อไป

อย่างไรก็ดี จากที่กล่าวมาเราจะพบว่าตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการตอบแทน ซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสมนั้นแม้จะสอดคล้องโดยหลักใหญ่ใจความกับคำสอนของขงจื๊อ แต่ก็ยังมีข้อ จำกัดในการอธิบายคำสอนบางส่วนที่เหลือ

แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะการให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับ

จากการวิเคราะห์ที่ผ่านมาชี้ให้เห็นว่า คำสอนทางศีลธรรมของขงจื๊อยังไม่สอดคล้องเสียทีเดียว กับตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมชนิดที่ปรากฏอยู่ในวิวาทะทางปรัชญาการเมืองตะวันตกสมัยใหม่ สิ่งที่คุณเขียนจะกระทำต่อไปคือ พิจารณาแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในทางปรัชญาการเมืองอีกแนวคิดหนึ่ง ซึ่งมีลักษณะเด่นบางประการที่ทำให้แนวคิดนี้ต่างจากแนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบต่างๆ ที่ได้พิจารณา ไป คือ แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับที่เสนอโดยอริสโตเติล (Aristotle) และถูกพัฒนาต่อมาโดยไลบ์นิทซ์ (G. W. Leibniz)

อริสโตเติลเสนอแนวคิดเรื่องความยุติธรรมดังกล่าวเพื่อใช้เป็นหลักเกณฑ์ในการตัดสินว่าการ แบ่งสรรหน้าที่และอำนาจทางการเมือง ตลอดจนความมั่งคั่งทั้งหลายในนครรัฐเอเธนส์ในยุคสมัยของเขา

เป็นไปอย่างชอบธรรมหรือไม่¹⁶ ในแง่นี้ แนวคิดเรื่องความยุติธรรมดังกล่าวจึงถือว่าเป็นคุณธรรมพื้นฐานสำหรับผู้ร่างกฎหมาย และพลเมืองผู้มีส่วนตัดสินใจในสภาสูงของนครรัฐเอเธนส์ มากกว่าที่จะเป็นคุณธรรมของพลเมืองทั่วไป หรือของสังคมในความหมายกว้างที่เราเข้าใจกันอยู่ในปัจจุบัน โดยหัวใจหลักของแนวคิดนี้มีอยู่ว่า การจัดสรรครั้งหนึ่งจะยุติธรรมหรือไม่นั้น ขึ้นกับว่า ค่า (worth) ของสิ่งที่ถูกจัดสรรให้แก่บุคคลหนึ่ง และค่าของสิ่งที่ถูกจัดสรรให้แก่บุคคลอีกคนหนึ่งสมดุลกันหรือไม่ โดยพิจารณาจากความดีความชอบ หรือคุณค่า (merit) ของบุคคลทั้งคู่เป็นเกณฑ์ในการเปรียบเทียบ¹⁷ ดังนั้น หากคนสองคนมีความดีความชอบเท่าๆ กัน ค่าของสิ่งที่ถูกจัดสรรให้แก่ทั้งคู่ย่อมต้องเท่ากันตามไปด้วย ความยุติธรรมจึงเกิดขึ้นเมื่อมีหนึ่งในสองคนนี้ได้มากกว่าสิ่งที่เขาพึงได้ และเมื่อมีหนึ่งในสองคนนี้ได้น้อยกว่าที่เข่าพึงได้เมื่อดูจากความดีความชอบของเขา เมื่อเป็นเช่นนี้ การจะตัดสินว่า การแบ่งสรรครั้งหนึ่งยุติธรรมหรือไม่ในทฤษฎีของอริสโตเติล จึงจำเป็นต้องอาศัยความรู้เกี่ยวกับองค์ประกอบสี่ประการของความยุติธรรม คือ ความดีความชอบหรือคุณค่าทางศีลธรรมของบุคคลสองคนต่อกันหรือต่อสังคม และคุณค่าของสิ่งที่ถูกจัดสรรให้แก่ทั้งคู่ซึ่งต้องได้สัดส่วนกับความดีความชอบของเขา ในแง่นี้ ความยุติธรรมในการแบ่งสรรสิ่งมีคุณค่าในสังคมของอริสโตเติล จึงเป็นเรื่องที่สัมพันธ์กับความรู้เกี่ยวกับบุคคลแต่ละคน และสิ่งมีค่าแต่ละสิ่งที่ถูกแบ่งสรรเป็นกรณีๆ ไป

ความยุติธรรมในความหมายนี้นำไปสู่คำถามบางประการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับหลักแห่งความได้สัดส่วน (Principle of Proportionality) ระหว่างคุณค่าของสิ่งที่ถูกจัดสรรกับความดีความชอบของผู้ที่ได้รับการจัดสรรสิ่งมีค่านั้น นักวิชาการชื่อจอห์น เคน (John Kane) ได้ตีความหลักดังกล่าวให้อยู่ในรูปของข้อความที่ว่า “ยิ่งบุคคลหนึ่งมีคุณสมบัติ X มากเท่าไร เขายิ่งสมควรได้รับการปฏิบัติ Y ที่สัมพันธ์กับ X นั้น ไม่ว่า Y จะเป็นอะไรมากขึ้นเท่านั้น”¹⁸ โดยการตัดสินที่เป็นเนื้อหาของหลักความยุติธรรมดังกล่าวทิ้งไป และแทนด้วยตัวแปร X แทนทำให้เขาสามารถชี้ให้เห็นว่าหลักแห่งความได้สัดส่วนดังกล่าวสามารถใช้ครอบคลุมถึงอะไรก็ได้ ตั้งแต่ความดีความชอบไปจนถึงความจำเป็นพื้นฐานในการดำรงชีวิต หรือความเป็นมนุษย์ แต่ขณะเดียวกัน การทำเช่นนี้ก็ชี้ให้เห็นถึงจุดอ่อนบางอย่างภายในหลักดังกล่าวเองด้วย กล่าวคือ การแทนค่าเนื้อหาด้วยตัวแปร ทำให้หลักดังกล่าวกลายเป็นเพียงหลักเชิงรูปแบบ (formal) แบบหนึ่งเท่านั้น เพราะเราสามารถแทนค่า X ด้วยคุณสมบัติใดก็ได้ อันรวมถึง “ความเป็นผู้มีความดีงามแห่งมนุษยธรรม” และทำให้ความยุติธรรมชนิดนี้ไม่แตกต่างจากแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรรแบบที่ได้พิจารณาไปก่อนหน้านี้

¹⁶ David Keyt and Fred D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics* (Oxford: Blackwell, 1991), p. 240.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 241-242.

¹⁸ John Kane, “Justice, Impartiality and Equality,” 379. (The more one has of a certain property X, the more one deserves of whatever treatment Y is relevant to it.)

เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจึงต้องเข้าใจว่าหลักแห่งความได้สัดส่วนซึ่งเป็นหัวใจของความยุติธรรมแบบที่อริสโตเติลเสนอไม่อาจแยกออกจากเนื้อหา (content) ของมันได้ นอกจากนี้ ยังมีความแตกต่างที่สำคัญระหว่างแนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบอริสโตเติลและแบบความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรร กล่าวคือ ประการแรก ในขณะที่แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรร เน้นแต่เฉพาะมิติที่มนุษย์เท่าเทียมกัน เช่น ความเป็นมนุษย์ หรือแบบที่ฮsieh-yu-wei กล่าวก็คือ การมีสถานะแห่งมนุษย์ธรรมเหมือนกัน¹⁹ หากแต่แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่บุคคลควรได้รับนั้นเน้นมิติที่ทำให้มนุษย์แตกต่างกันที่สะท้อนจากการเลือกโดยเสรีของมนุษย์แต่ละคน เช่น คุณงามความดีหรือความชอบทางศีลธรรม ที่หากกล่าวเป็นภาษาของขงจื้อก็คือ การยึดมั่นในหลักแห่งมนุษย์ธรรมและหนทางแห่งจารีตอันนำมาซึ่งประโยชน์สุขต่อผู้อื่นและต่อสังคมส่วนรวม ดังนั้น การให้ “รางวัล” ตอบแทนในที่นี้จึงมีพื้นฐานอยู่บนการแยกแยะความต่างของมนุษย์ทั้งหลายบนพื้นฐานของคุณธรรมอันเกิดจากการเลือกของมนุษย์ โดยอาศัยหลักที่ว่า ระดับคุณค่าทางศีลธรรมที่ต่างกันย่อมสมควรได้รับการตอบแทนด้วย “บำเหน็จรางวัล” ที่มีค่าต่างกัน และในทำนองเดียวกัน ระดับความผิดที่ต่างกัน ย่อมสมควรได้รับการตอบแทนด้วย “การลงโทษ” ที่มีความรุนแรงต่างกันด้วยเช่นกัน

ประการที่สอง ในขณะที่แนวคิดความยุติธรรมแบบความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรร มุ่งเน้นที่การจัดสรรสิ่งที่พึงปรารถนาทั้งหลายเช่น สิทธิ โอกาสในตำแหน่งหน้าที่และอำนาจ เสรีภาพแก่คนในสังคมอย่างเท่าเทียมกัน และแม้จะรวมถึงหน้าที่ทางสังคมบางประการของบุคคล แต่ก็ไม่ได้กล่าวอย่างชัดเจนถึงหน้าที่อีกประการหนึ่งของความยุติธรรมคือ การจัดสรรการลงโทษให้แก่คนที่กระทำความผิด (retributive หรือ criminal justice) ซึ่งต้องเป็นไปตามหลักแห่งความได้สัดส่วนเช่นเดียวกันกับการจัดสรรประโยชน์หรือสิ่งมีค่า และแม้ผู้ที่สนับสนุนแนวคิดแบบนี้อาจอ้างว่าหน้าที่ดังกล่าวแฝงอยู่แล้วในการพูดถึงความเท่าเทียมด้านสิทธิและการคุ้มครองที่ทุกคนได้รับภายใต้กฎหมาย แต่นั่นยังไม่พอที่จะแสดงให้เห็นว่า แนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบอริสโตเติลที่มุ่งเน้นหลักการที่ว่า คนที่ทำดีพึงได้รับรางวัลตอบแทนความดีที่ได้สัดส่วนกับความดีของเขาและคนที่กระทำชั่วพึงได้รับการลงโทษที่สมกับความผิดนั้น ไม่ต่างในประเด็นสำคัญจากแนวคิดเรื่องความยุติธรรมที่อ้างว่า ทุกคนพึงได้รับการจัดสรรสิ่งที่ดีอย่างเท่าเทียมกัน ไม่ว่าคนผู้นั้นจะกระทำดีหรือชั่วก็ตาม เนื่องจากเราจะเห็นว่า ในขณะที่แนวคิดแบบอริสโตเติลเน้นการแยกแยะให้เห็นความแตกต่างระหว่างบุคคลบนพื้นฐานของคุณค่าการกระทำของเขา แนวคิดแบบความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรรดูเหมือนพยายามทำลายความต่างนั้น โดยลดทอนความสำคัญของคุณค่าการกระทำของคนลงเพื่อให้เหลือมาตรฐานของมนุษย์เพียงมาตรฐานเดียว

นอกจากนี้ โลบนิธ นักปรัชญาคนสำคัญในศตวรรษที่ 17 ยังได้ตีความและพัฒนาแนวคิดเรื่องความยุติธรรมของอริสโตเติลต่อไปให้อยู่ในรูปของความยุติธรรมในฐานะความเมตตาที่ถูกกำกับโดยปัญญา (ที่ภาษาละตินเรียกว่า caritas sapientis และในภาษาอังกฤษใช้ว่า justice as the charity of

¹⁹ Hsieh Yu-Wei, “The Status of the Individual in Chinese Ethics,” 313-314.

the wise or universal benevolence) โดยแสดงให้เห็นว่าเป็นไปได้ที่เราอาจเข้าใจแนวคิดดังกล่าวของ อริสโตเติลในแบบที่เน้นประเด็นเรื่องความรู้ และความเมตตาต่อความสมบูรณ์แบบของบุคคล ซึ่งจะช่วยให้เราเข้าใจความสำคัญและความหมายของหลักแห่งความได้สัดส่วนได้ดีขึ้น โดยไลบ์นิทซ์มองว่า บุคคลจำเป็นต้องอาศัยความรู้หรือปัญญาในการเข้าใจคุณค่าของบุคคลอื่นที่วัดจากความสมบูรณ์แบบ (perfection) ที่คนนั้นมีซึ่งเทียบจากสิ่งดีต่อไปนี้คือ ความเป็นระเบียบ, ความสุขตามอัตภาพ, ความเบิกบาน, ปัญญา, ความดี และคุณธรรมที่เขาแสดงออกมา (ซึ่งไลบ์นิทซ์ เชื่อว่าสิ่งเหล่านี้คือสิ่งดี และความดี ของมันเป็นความจริงที่เป็นนิรันดร์หรือ eternal verities) และเมื่อเข้าใจคุณค่าของคนเหล่านั้นแล้ว (ซึ่ง ไลบ์นิทซ์เรียกความเข้าใจดังกล่าวว่า "ความรัก") ก็จะนำไปสู่การจัดสรรสิ่งดีให้แก่เขาอย่างเหมาะสม ตามคุณค่าที่คนนั้นมี²⁰ ในแง่หนึ่ง การขยายความแนวคิดเรื่องความยุติธรรมของอริสโตเติลต่อไปตาม แนวทางของปัญญาและความเมตตาเช่นนี้ ช่วยแก้ปัญหาบางอย่างของแนวคิดดังกล่าวของอริสโตเติลได้ เพราะอย่างน้อยก็ทำให้เราเกิดความชัดเจนขึ้นว่า หลักแห่งความได้สัดส่วนจริงๆ แล้วอาจไม่ให้นั้นที่ ประเด็นเรื่อง "สัดส่วน" หรือ "จำนวนที่พอดีกันระหว่างคุณค่าหรือความผิดกับรางวัลหรือบทลงโทษ" เท่า ประเด็นเรื่องการใช้ปัญญาและความเมตตาในฐานะเครื่องมือที่พาเราไปสู่การเข้าใจคุณค่าของบุคคลอื่น และจึงสามารถจัดสรรสิ่งดีมีค่าให้แก่เขาได้อย่างเหมาะสม²¹ การเข้าใจแนวคิดเรื่องความยุติธรรมของ อริสโตเติลตามแนวทางของไลบ์นิทซ์จะช่วยให้เรามองเห็นจุดแข็งของแนวคิดดังกล่าวได้ดียิ่งกว่าเข้าใจ แนวคิดนี้ในฐานะเป็นสมการเชิงเรขาคณิตแบบ $A/B + C/D$ ²² (อ่านว่า ค่าของ A กับค่าของสิ่ง B ที่ A ได้รับ เท่ากับ ค่าของ C กับค่าของสิ่ง D ที่ C ได้รับ) ตามแนวทางแบบเดิมที่มองหลักดังกล่าวในเชิงตรรกะ อย่างเคร่งครัดจนนำไปสู่ข้อโต้แย้งเช่นที่กล่าวไปข้างต้น

โดยสรุป แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในความหมายของการให้ในสิ่งที่แต่ละคนสมควรได้รับนั้นยัง รวมไว้ซึ่งข้อดีของแนวคิดเรื่องความยุติธรรมอีกสองประการคือ ความยุติธรรมในรูปของการแลกเปลี่ยน ผลประโยชน์ซึ่งกันและกัน และความยุติธรรมในรูปของการให้ตอบแทนซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสม เนื่องจากบนพื้นฐานของการแยกแยะความแตกต่างระหว่างความดีความชอบของคนสองคน ทำให้ ประเด็นเรื่องคุณค่าที่ไม่เท่ากัน และพันธะทางศีลธรรมของบุคคลต่อความสัมพันธ์พิเศษบางอย่างที่ถูก กำหนดโดยคุณค่าเหล่านั้น เช่น หน้าที่ของบิดามารดาต่อนุตร และหน้าที่ของมิตรสหายต่อกัน สามารถ เข้ามามีพื้นที่ในการพูดถึงความถูกต้องหรือความยุติธรรมได้ ซึ่งต่างจากความยุติธรรมในสองแบบแรกที่ได้ กล่าวไปในตอนต้น

²⁰ G. W. Leibniz, "Meditation on the Common Concept of Justice," in Patrick Riley (trans. and ed.), *Leibniz: Political Writing*, 2nd edition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

²¹ ซึ่งในแง่หนึ่ง Leibniz เชื่อว่ามีบางคนเท่านั้น ไม่ใช่ทุกคนที่สามารถเข้าถึงความจริงอันเป็นนิรันดร์ เหล่านี้ ดังนั้น สำหรับเขา ความยุติธรรมจึงไม่ใช่คุณธรรมที่ทุกคนมีได้ หากแต่มีได้เฉพาะคนบางคนเท่านั้น

²² David Keyt and Fred D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, p. 240.

ความยุติธรรมในคำสอนของขงจื๊อ: การให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับ?

ในส่วนนี้ผู้เขียนจะพิจารณาว่า ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมข้างต้นของอริสโตเติลและไลบ์นิตซ์นั้นสอดคล้องหรือไม่กับความคิดเรื่องความถูกต้อง (อี) ในคำสอนของขงจื๊อที่ผู้เขียนวิเคราะห์ไว้ในตอนต้นว่าน่าจะมีบทบาทในฐานะหลักการพื้นฐานสำหรับการปรับใช้คุณธรรมแบบอื่นๆ ที่ขงจื๊อสอนในสถานการณ์ทางศีลธรรมที่บุคคลเผชิญจริงๆ และคุณธรรมดังกล่าวไม่อาจแยกจากคุณธรรมข้ออื่นๆ ตลอดจนคำสอนของขงจื๊อในภาพรวม ดังนั้น การพิจารณาจึงต้องทำอย่างครอบคลุมทุกๆ คุณธรรมและคำสอนที่เกี่ยวข้อง โดยมีสมมติฐานอยู่ก่อนว่าสิ่งที่ถูกพูดถึงโดยคุณธรรมของความถูกต้องของขงจื๊อนั้นคาบเกี่ยวกับสิ่งที่ถูกพูดถึงภายใต้ในทัศนเรื่องความยุติธรรมของนักปรัชญาในโลกตะวันตกนั่นเอง

เราจะพบว่า มีหลายคำสอนใน*คัมภีร์ขงจื๊อ* ที่บ่งชี้ให้เห็นว่า ขงจื๊อน่าจะเห็นด้วยกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในความหมายนี้ ตัวอย่างแรกคือ กรณีของหยวนย้ง ซึ่งใน *คัมภีร์ขงจื๊อ* กล่าวว่า

หยวนย้งนั่งยองๆ รอรับขงจื๊อที่เดินผ่านมา ขงจื๊อกล่าวกับหยวนย้งว่า “เมื่ออายุยังน้อยก็ไม่อ่อนน้อมถ่อมตนตามที่ผู้เยาว์ควรจะเป็น เมื่อโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ ก็ไม่ทำอะไรที่ทรงคุณค่าพอแก่การสืบทอดต่อไป ใช้ชีวิตเช่นนี้จนเข้าสู่วัยชรา...คนแบบนี้เป็นมารสังคม” ว่าแล้วขงจื๊อก็ใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้งหยวนย้ง (14:46)

หากเราพิจารณาข้อความนี้บนพื้นฐานของมโนทัศน์ทางศีลธรรมต่างๆ ของขงจื๊อที่ได้พิจารณาไปในตอนต้น โดยไม่อาศัยแนวคิดเรื่องความยุติธรรมเข้ามาอธิบายเลย เราจะไม่สามารถเข้าใจได้ว่า เหตุใดการที่หยวนย้งใช้ชีวิตอย่างเปล่าประโยชน์ โดยไม่ยอมทำหน้าที่ต่อตนเองและต่อสังคมจึงต้องนำไปสู่ความชอบธรรมในการที่ขงจื๊อลงโทษเขา (โดยใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้ง) แน่นอนว่าการกระทำเช่นนั้นของขงจื๊อคือการลงโทษต่อพฤติกรรมบางอย่างของหยวนย้ง แต่เราจะเข้าใจหลักการ (rationale) เมื่อหลังการลงโทษนี้ว่าคืออะไร เพราะดูเหมือนว่าไม่มีหลักคุณธรรมใดเลยที่สนับสนุนการลงโทษดังกล่าว ตรงกันข้าม หากเราลองเปลี่ยนมาพิจารณาสถานการณ์นี้จากมุมมองของความยุติธรรมตามความหมายที่กล่าวมา เราจะพบว่า การที่ขงจื๊อลงมือตีหยวนย้งในที่นี้อาจมองได้ว่าเป็นการตอบโต้ที่หยวนย้งมีความบกพร่องทางศีลธรรมบางอย่าง เพราะไม่ยอมทำหน้าที่ที่เหมาะสมทั้งต่อตนเองและผู้อื่น²³ ทั้งที่อยู่ในวิสัยที่สามารถกระทำได้ และจากหลักความยุติธรรมในการให้ในสิ่งที่บุคคลแต่ละคนสมควรได้รับนี้เอง ทำให้การตอบโต้หรือการลงโทษดังกล่าวของขงจื๊อต่อหยวนย้งเป็นสิ่งที่จำเป็นและไม่ผิดศีลธรรม แต่คำถามที่

²³ นอกจากนี้ ในแง่หนึ่งเราอาจมองได้ว่าหลักการที่อยู่เบื้องหลังการทำหน้าที่ของบุคคลต่อผู้อื่นอย่างลัดยี่ห้อนั้นก็คือความสำคัญของการให้ในสิ่งที่ผู้อื่นควรได้รับ ดังนั้น การลงโทษที่หยวนย้งบกพร่องในการทำหน้าที่ของตน ก็เท่ากับเป็นการลงโทษหยวนย้งที่ละเลยไม่ให้เป็นสิ่งที่ผู้อื่นควรได้รับตามหลักข้างต้นนั่นเอง

เกิดขึ้นตรงนี้คือ จาก**คัมภีร์ขงจื้อ**ดูเหมือนว่าขงจื้อเองไม่เห็นด้วยกับความคิดเรื่องการลงโทษเพื่อขัดเกลาผู้คน ดังคำสอนบทหนึ่งที่ว่า

“หากปกครองประชาชนด้วยกฎหมาย และอาศัยการลงโทษบังคับให้พวกเขาปฏิบัติเหมือนๆ กับผู้อื่น ประชาชนจะพยายามหลีกเลี่ยงการถูกลงโทษ แต่ไม่เกิดสำนึกของความละอาย

หากปกครองประชาชนด้วยคุณธรรม และอาศัยกฎแห่งจารีตกล่อมเกลาให้พวกเขาปฏิบัติเหมือนๆ กับผู้อื่น ผู้คนเหล่านี้จะเกิดสำนึกของความละอาย และจะเป็นคนดีอีกด้วย”

(2:3)

คำสอนนี้บ่งบอกว่าขงจื้อไม่เห็นด้วยกับการใช้กฎหมายและการลงโทษในการขัดเกลาผู้คน เนื่องจากการทำเช่นนั้นแม้จะทำให้คนเข็ดขยาดและงดเว้นการทำผิดจริง แต่พวกเขาก็จะไม่เกิดความละอายแก่ใจ ทำให้เป็นไปได้ว่า เมื่อบทลงโทษหรือกฎหมายคลายความเข้มงวดลง หรือเมื่อเห็นช่องทางที่จะกระทำความผิดโดยไม่ต้องรับโทษ คนก็พร้อมจะกระทำความผิดได้อีก และสิ่งที่ขงจื้อเสนอแทนการลงโทษดังกล่าวก็คือ การขัดเกลาคนโดยอาศัยคุณธรรมและกฎแห่งจารีตซึ่งสามารถกล่อมเกลาคนให้เกิดความละอายแก่ใจ และไม่กระทำความผิดอีกแม้จะมีโอกาส คุณสมบัติประการนี้เองคือ ความต่างที่สำคัญที่สุดของการปกครองโดยการลงโทษกับการปกครองโดยคุณธรรม ดังนั้น ในแง่หนึ่งสิ่งสำคัญที่สุดที่คำสอนนี้บอกกับเราคือ การปกครองที่ดีต้องเป็นการปกครองชนิดที่สามารถทำให้ผู้ได้ปกครองเกิดความละอายใจและไม่กล้าลงมือทำความผิด

ถ้าเรากลับมาดูการลงโทษหยวนย้งของขงจื้อโดยการตีหน้าแข้ง เราจะพบว่า จุดประสงค์ของการทำเช่นนั้นไม่ได้อยู่ที่การทำให้หยวนย้งเจ็บจนเกิดความเข็ดขยาดและหวาดกลัวจนเลิกประพฤติตนแบบที่ทำอยู่เหมือนกับการลงโทษทั่วไป หากแต่คือการอุดกระชากสำนึกของหยวนย้งโดยการตีและการขัดเกลาด้วยคำพูดไปพร้อมกันเพื่อให้หยวนย้งตระหนักว่าที่ผ่านมามันล้มเหลวในการทำหน้าที่ในฐานะมนุษย์ เพื่อกระตุ้นให้เขาเกิดความเจ็บและละอายแก่ใจเพื่อนำไปสู่การปรับตัว (ซึ่งจริงๆ แล้วอาจมีหรือไม่มีผลกับหยวนย้งก็ได้) ดังนั้น ในแง่นี้ เราจะกล่าวว่าขงจื้อปฏิเสธการลงโทษในทุกกรณีเลยก็คงจะทำได้ เพราะอย่างน้อยที่สุด เขาก็ไม่ได้ปฏิเสธการลงโทษชนิดที่อาศัยขนบจารีตเพื่อกระตุ้นให้คนเกิดความละอายเช่นกรณีของหยวนย้งที่กล่าวมา

แต่ถ้าเช่นนั้น คำถามต่อไปคือ สิทธิในการลงโทษหยวนย้งของขงจื้อตรงนี้มาจากไหน? แต่ก่อนที่จะตอบคำถามนี้ ผู้เขียนจะลองพิจารณาตัวอย่างคำสอนอื่นในปรัชญาของขงจื้อเกี่ยวกับเรื่องเดียวกันนี้ว่า

ใจโหว่เอ่ยถามถึงการไว้ทุกข์สามปีว่า “แคปีเดียวก็นานเกินพอแล้ว หากวิญญูชนงดเว้นการประกอบจารีตถึงสามปี จารีตทั้งหลายย่อมต้องถึงแก่การเสื่อม และหากเรางดเว้นการละเล่นดนตรีเป็นเวลาสามปี คนตรีย่อมถึงคราวสูญสลาย ผมคิดว่า การไว้ทุกข์ปีเดียวก็น่าจะเพียงพอแล้ว ในท้ายที่สุด ในช่วงเวลาหนึ่งปี เมล็ดข้าวเก่าที่สะสมไว้นานย่อมถูกใช้หมดไป และมีเมล็ดข้าวใหม่งอกรวงขึ้นมา เหมือนกับเปลวไฟที่ได้รับการเติมเชื้อไฟให้กลับลุกขึ้นมาใหม่อีกครั้ง”

ขงจื๊อกล่าวว่า “ในเวลานั้น เจ้ายังสามารถรับประทานอาหารได้อย่างเอร็ดอร่อยและสวมใส่เสื้อผ้าราคาแพงอีกหรือ?”

“แน่นอนขอรับ”

“ถ้าเจ้าทำเช่นนั้นได้ ก็จงทำเถิด แต่วิญญูชนในช่วงเวลาของการไว้ทุกข์จะไม่พบความอร่อยลิ้นในอาหารชั้นเลิศ ไม่เคลิบเคลิ้มไปกับดนตรีไพเราะ ไม่เป็นสุขแม้ภายในเรือนอันสะดวกสบายของตนเอง วิญญูชนไม่ทำอย่างเจ้า เจ้ารู้สึกสบายใจ ก็จงทำเถิด”

ภายหลังที่ใจโหว่จากไปแล้ว ขงจื๊อจึงกล่าวว่า “ใจโหว่ช่วงวัยมนุษย์ธรรม เหลือเกิน เด็กทารกยังได้รับการกล่อมเกลี้ยงเลี้ยงดูโดยบิดามารดาของตนจนอายุได้สามขวบปี พิธีไว้ทุกข์สามปีนั้นก็เป็นที่ปฏิบัติกันทั่วทั้งราชอาณาจักร เมื่อครั้งยังเป็นเด็กทารก ใจโหว่มิได้รับความรักใคร่อาหารจากบิดามารดาของตนเป็นเวลาถึงสามปีเต็มหรือ?” (17:21)

จากคำสอนตรงนี้ เราจะพบว่าขงจื๊อเชื่อว่าการไว้ทุกข์ให้แก่บิดามารดาผู้ล่วงลับไปแล้วถือว่าเป็นการกระทำสิ่งที่ดีเพื่อตอบแทนพระคุณของบิดามารดาที่ฝ่าทนอมเลี้ยงดูบุตรในช่วงวัยทารกที่ยังช่วยตนเองไม่ได้ และการกระทำนี้เป็นหน้าที่ทางศีลธรรมประการหนึ่งที่บุตรทุกคนพึงกระทำตอบแทนบิดามารดาของตน²⁴ เมื่อเป็นเช่นนั้น เราจะพบว่า การไว้ทุกข์เพื่อก่อให้เกิดความยุติธรรมในรูปของการตอบแทนผู้มีพระคุณในสิ่งที่ท่านพึงได้รับนั้น ไม่ใช่เรื่องของสิทธิที่ใครได้รับมอบหมายมาจากใครเป็นพิเศษ หากแต่เป็นหน้าที่ประการหนึ่งที่บุคคลมีอันเป็นผลจากการที่เขาใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับผู้อื่นในเครือข่ายความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนหลากหลาย และได้รับประโยชน์รูปแบบต่างๆ จากความสัมพันธ์เหล่านั้น ดังนั้น เราจึงอาจอธิบายการลงโทษของขงจื๊อต่อหยวนยังได้ว่า ประเด็นไม่ได้อยู่ที่ว่าสิทธิของขงจื๊อในการลงโทษมาจากไหน แต่คือขงจื๊อเห็นว่ามันเป็นส่วนหนึ่งของหน้าที่ทางศีลธรรมและทางสังคมของตนในการลงโทษหยวน

²⁴ อีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจคือ ในกรณีของการไว้ทุกข์เพื่อบิดามารดา นั้น เราจะพบว่าขงจื๊อไม่เพียงเน้นว่าการตอบแทนต้องเป็นไปอย่างได้สัดส่วนต่อสิ่งดีงามที่บุตรได้รับจากบิดามารดา ซึ่งเป็นเรื่องเชิงปริมาณแล้ว เขายังเน้นว่า คุณภาพก็เป็นสิ่งสำคัญเช่นกัน ดังจะพบว่า วิญญูชนที่แท้ต้องไม่รู้สึกลินดื่นร้ายกับอาหารเลิศรส และไม่เคลิบเคลิ้มไปกับดนตรีไพเราะ ในแง่นี้ การตอบแทนจึงต้องไม่ใช่แค่กระทำไปตามพิธีกรรมเท่านั้น แต่ที่สำคัญคือต้องแฝงไว้ด้วยจิตใจแห่งการตอบแทนด้วย

ยั้งที่เขามกพร่องในการทำหน้าที่ของตน หลักการในที่นี้จึงไม่ได้อยู่ที่เรื่องของสิทธิ แต่เป็นเรื่องของหน้าที่ของบุคคลต่อสังคม หน้าที่ที่จะปฏิบัติต่อบนพื้นฐานที่ยุติธรรมโดยให้ในสิ่งที่คนเหล่านั้นสมควรได้รับนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม อีกคำถามหนึ่งที่ตามมาคือ ถ้าเรามองการให้ความยุติธรรมตรงนี้เป็นหน้าที่ หน้าที่ดังกล่าวเป็นหน้าที่ของใคร ของขงจื้อหรือใครก็ตามที่รู้จักหยวนยังดีพอที่จะรู้ว่าเขามีความบกพร่องที่ทำให้ควรต้องถูกลงโทษ หรือของชุมชน (ซึ่งเท่ากับว่าใครก็ลงโทษหยวนยังได้) หรือของผู้ปกครอง? หากเราพิจารณาถึงจุดหมายลึกๆ ที่อยู่เบื้องหลังคำสอนของขงจื้อเรื่องมนุษยธรรมและกฎแห่งจารีต เราพบว่าจุดหมายปลายทางสุดท้ายที่ขงจื้อมุ่งหวังให้คนทุกคนไปถึงคือ การบรรลุถึงสภาวะแห่งมนุษยธรรมสูงสุด (ในระดับปัจเจกบุคคล) และสังคมที่สอดคล้องกลมเกลียว (ในระดับสังคม) ดังนั้น ผู้รับประโยชน์ในนั้นปลายตามคำสอนของขงจื้อก็คือ มนุษย์แต่ละคนและสังคมโดยรวม ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนั้น เราก็อาจเข้าใจได้ว่า ในที่สุดแล้ว การลงโทษหยวนยังของขงจื้อก็เป็นไปเพื่อลงโทษหยวนยังแทนสังคม หรือแม้แต่แทนตัวหยวนยังนั่นเอง แต่สำหรับกรณีหลังอาจมีปัญหาบ้าง เนื่องจากในความเป็นจริงหยวนยังก็คงไม่พอใจที่ถูกลงโทษเช่นนั้น และถ้าเลือกได้ก็คงไม่ลงโทษตัวเอง และขอใช้ชีวิตเรื่อยเปื่อยต่อไปตามใจชอบ ดังนั้น จึงค่อนข้างลำบากที่ขงจื้อจะอ้างว่า การลงโทษต่อหยวนยังนั้นเขากระทำแทนตัวหยวนยังเอง อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า คำถามนี้สามารถตอบได้ หากเราแยกแยะความเข้าใจเกี่ยวกับมนุษย์สองแบบ คือ 1) แบบที่มองมนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลเสรี และ 2) แบบที่มองมนุษย์ในฐานะส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากสังคมซึ่งเป็นแก่นในคำสอนทางปรัชญาของขงจื้อ อันจะทำให้เราเข้าใจว่าจากความเข้าใจแบบหลัง หยวนยังมีฐานะเป็นสมาชิกคนหนึ่งของสังคม และมีหน้าที่คำจูนและสืบทอดสังคมของตนต่อไป แต่ก็กลับล้มเหลวในการทำหน้าที่นั้น และทำให้เกิดความเสียหายขึ้นทั้งต่อสังคมและต่อตัวเขาเองที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคม (และที่ผลประโยชน์ส่วนตัวของเขาไม่อาจแยกออกจากผลประโยชน์ของสังคมส่วนรวม) เมื่อเป็นเช่นนั้น ความล้มเหลวในการทำหน้าที่ทางสังคมและทางศีลธรรมของหยวนยังจึงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถทนทานได้ไม่ว่าจะมองจากมุมมองของหยวนยังเอง หรือของสังคมส่วนรวม ดังนั้น ในแง่นี้การลงโทษหยวนยังแทนตัวหยวนยังเองจึงเป็นไปได้โดยไม่ผิดศีลธรรมและไม่ขัดแย้งตัวเอง เพราะในที่สุดแล้ว มันเป็นหน้าที่ของทุกคนในสังคมที่ต้องให้รางวัลแก่คนที่ทำดี และลงโทษคนที่ทำผิดเพื่อธำรงไว้ซึ่งความดีทั้งของสังคมและของบุคคลเอง

บทบาทของความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื้อจะยิ่งเห็นเด่นชัดมากขึ้น หากเราพิจารณาตัวอย่างของกรณีทำหน้าที่ของบุคคลต่อชุดความสัมพันธ์ตั้งแต่สองชุดขึ้นไปขัดแย้งกัน เช่น กรณีของนายคุงผู้ซื้อสัตว์

เจ้านครซีกเล่าแกขงจื้อว่า “ในหมู่พวกเรามีคนซื้อสัตว์อย่างยิ่ง สำหรับคนพวกนี้ แม้บิดาของพวกเขานิยแกะของผู้อื่น พวกเขาก็จะขึ้นศาลเป็นพยานให้ฝ่ายใดที่กล่าวหาบิดาของตน”

ซงจื๊อจึงกล่าวว่า “ในหมู่บ้านของเรานั้น คนที่ซื่อสัตย์อย่างแท้จริงจะไม่ใช้แบบที่พระองค์ว่า หากแต่ผู้เป็นบิดาจะปกป้องความผิดให้แก่บุตรของตน ขณะเดียวกัน บุตรเองก็จะพยายามปกปิดความผิดของบิดามารดาตน ความซื่อสัตย์คือสิ่งนี้ต่างหาก” (13:18)

ในกรณีนี้ เราจะพบว่าหน้าที่ของบุตรขัดแย้งกับหน้าที่ของพลเมืองต่อพลเมือง และกับหน้าที่ของพลเมืองต่อรัฐ ที่นายคุงไม่อาจตัดสินใจกับบิดาของตน พร้อมกับซื่อสัตย์ต่อเพื่อนบ้านและต่อรัฐไปพร้อมกันได้ และคำตอบที่ซงจื๊อให้สำหรับความขัดแย้งนี้คือ บุคคลต้องเลือกทำหน้าที่บุตรก่อน แต่เราจะพบว่า ถ้าฟังคุณธรรมของ *ชู่* และ *จิ้ง* ที่ซงจื๊อสอนนั้นยังไม่พอที่จะนำไปสู่คำตอบดังกล่าวได้ ซึ่งหมายความว่าซงจื๊อเองกำลังอ้างถึงหลักการบางอย่างอยู่ในการกล่าวเช่นนี้ คือหลักของความถูกต้องหรือความยุติธรรมเพื่อสรุปว่า พันธะทางศีลธรรมของบุตรต่อบิดามารดานั้นมีพลังเรียกร้องมากกว่าพันธะทางศีลธรรมของบุคคลต่อเพื่อนบ้านของเขาและต่อรัฐ ด้วยเหตุผลของความถูกต้องที่ว่า บิดามารดามีคุณค่าหรือความดีงามต่อบุตรของตนมากกว่าเพื่อนบ้านมีต่อเขา ดังนั้น ด้วยเหตุผลดังกล่าว จึงทำให้บุคคลมีหน้าที่ต้องตอบสนองต่อบิดามารดาของเขา ก่อน ในกรณีที่เกิดความขัดแย้งเช่นนี้ขึ้น

อนึ่ง นอกจากในพื้นที่ของการมีปฏิสัมพันธ์กันระหว่างบุคคล (รวมถึงระหว่างบุคคลกับบิดามารดา และกับบรรพบุรุษผู้ล่วงลับไปแล้ว) แนวคิดเรื่องความถูกต้องหรือความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่แต่ละคนสมควรได้รับยังมีพื้นที่ปฏิบัติการที่ชัดเจนอยู่ภายในความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับผู้ได้ปกครองด้วยเช่นกัน ในรูปแบบความสัมพันธ์ที่ว่านี้ แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของซงจื๊อจะสัมพันธ์กับเรื่องของการแบ่งสรรสิ่งที่มีคุณค่าทางสังคม เช่น ตำแหน่งทางราชการ ความมั่งคั่ง อำนาจ บารมี ฐานันดรสูงส่งต่างๆ ฯลฯ ซึ่งเราจะพบว่า มิใช่ว่าผู้ใดก็เหมาะสมที่จะได้สิทธิครอบครอง ตรงกันข้าม เฉพาะผู้ที่เหมาะสมเพราะก่อปรไปด้วยคุณสมบัติพิเศษบางประการที่จะสมควรได้รับคัดสรรให้ครอบครองสิ่งเหล่านี้ อันเป็นที่ปรารถนาของคนส่วนใหญ่ ซึ่งในประเด็นนี้ซงจื๊อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า

เจ้านครไถถามว่า “ทำอย่างไรทวยราษฎร์จึงจะยอมรับนับถือและไม่ขัดขึ้นเรา” ซงจื๊อตอบว่า “จงส่งเสริมคนดี และขจัดคนชั่วออก เมื่อนั้นทวยราษฎร์ก็จะยอมรับฟังและไม่ขัดขึ้น ตรงกันข้าม หากส่งเสริมคนเลว และขจัดคนดีออกไป เมื่อนั้นทวยราษฎร์ก็จะขัดขึ้นไม่เชื่อฟัง” (2:19)

จี้คังจื๊อถามถึงจุงหยูว่าเขาเหมาะสมจะได้รับแต่งตั้งเป็นข้าราชการหรือไม่ ซงจื๊อตอบว่า “จุงหยูเป็นคนกล้าตัดสินใจ เขาย่อมสามารถดำรงตำแหน่งข้าราชการได้โดยไม่ลำบากแต่อย่างใด” จี้คังจื๊อจึงถามถึงจื่อว่าเขาเหมาะสมจะได้รับแต่งตั้งเป็นข้าราชการหรือไม่? ซงจื๊อตอบว่า “จื่อเป็นคนฉลาด เขาย่อมสามารถดำรง

ตำแหน่งสูงได้โดยไม่ลำบากแต่อย่างใด” และสุดท้ายจึงจี้ถามถึงชีวิตด้วยคำถามเดียวกัน ขงจื๊อจึงตอบว่า “ชีวิตเป็นคนหนึ่งที่มีพรสวรรค์รอบด้าน....” (6:6)

คำสอนนี้แสดงว่าขงจื๊อเชื่อว่า เจ้าผู้ครองนครมีหน้าที่รักษาความยุติธรรมในความหมายของการให้ในสิ่งที่บุคคลควรได้รับไม่ต่างจากบุคคลทั่วไปในการมาปฏิสัมพันธ์กัน ดังนั้น มาถึงตรงนี้เราจึงพอสรุปได้ว่า ขงจื๊อเชื่อว่าคุณค่าของแต่ละคนเป็นปัจจัยที่กำหนดว่าเขาสมควรได้รับจัดสรรสิ่งดีมีคุณค่าใดบ้าง ซึ่งเป็นความเชื่อที่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่แต่ละคนควรได้รับของอริสโตเติลและโลบโนตซ์นั่นเอง

ข้อโต้แย้งที่เป็นไปได้

ในส่วนนี้ ผู้เขียนจะพิจารณาข้อโต้แย้งหลักๆ ที่เป็นไปได้สามประการต่อการตีความแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในคำสอนของขงจื๊อของผู้เขียน

ประการแรก การตีความเช่นนี้ขัดแย้งกับเนื้อหาของ*คัมภีร์ขงจื๊อ*ที่ไม่ได้มีการกล่าวถึงแนวคิดเรื่องความยุติธรรมไว้เลย จึงเท่ากับเป็นการนำระบบคิดแบบตะวันตกมาปรับใช้กับคำสอนทางปรัชญาของขงจื๊ออย่างผิดที่ผิดทาง และอย่างยัดเยียดเพื่อให้เกิดผลแบบที่ผู้เขียนเองมุ่งหวัง ข้อโต้แย้งนี้มีพื้นฐานอยู่บนการตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างแนวคิดแบบเสรีนิยมของโลกตะวันตก ซึ่งมีจุดเน้นอยู่ที่เรื่องของสิทธิ เสรีภาพ และความสามารถในการกำหนดและเลือกเส้นทางชีวิตของปัจเจกบุคคลบนพื้นฐานของความเชื่อที่แตกต่างเกี่ยวกับสิ่งที่ดี กับแนวคิดแบบของขงจื๊อที่มุ่งเน้นความเป็นชุมชน การยึดมั่นในจารีตประเพณีที่สืบทอดมาจากอดีต และการสร้างให้เกิดเอกภาพขึ้นในสังคมในฐานะสิ่งที่ดีร่วมกัน (the common good) อย่างไรก็ตาม ข้อโต้แย้งนี้ส่วนหนึ่งยังวางอยู่บนความเชื่อที่ว่าปรัชญาของขงจื๊อเป็นแบบชุมชนนิยม ที่ปฏิเสธความเป็นปัจเจกบุคคลและคุณค่าทั้งหลายที่สัมพันธ์กับความเป็นปัจเจกดังกล่าว ทั้งที่การโต้แย้งในประเด็นดังกล่าวก็ยังไม่เป็นที่ยุติ เพราะยังมีนักปรัชญาจำนวนมากที่สามารถให้เหตุผลได้อย่างน่าเชื่อถือว่า ขงจื๊อให้ความสำคัญกับปัจเจกบุคคลมากพอๆ กับชุมชน ดังนั้น ข้อโต้แย้งนี้ผู้เขียนอาจข้ามไปก่อน ตราบที่ยังไม่ได้ข้อสรุปเป็นอันยุติว่าปรัชญาขงจื๊อนั้นเป็นลักษณะชุมชนนิยมจริงอันเป็นสมมติฐานที่ข้อโต้แย้งนี้วางอยู่

อย่างไรก็ตาม อีกประเด็นหนึ่งที่ผู้เขียนเห็นว่าน่าสนใจและน่าตอบคือ ข้อโต้แย้งข้างต้นนั้นเห็นได้ชัดว่าอยู่บนพื้นฐานของการไม่สามารถแยกแยะระหว่างมโนทัศน์ (a concept) และความเข้าใจเกี่ยวกับมโนทัศน์ (under-standing of a concept) ว่าเป็นคนละสิ่งกัน กล่าวคือ แม้เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่ามโนทัศน์ “ความยุติธรรม” นั้นเป็นมโนทัศน์แบบตะวันตก ซึ่งมีที่มาจากความคิดทางการเมืองแบบตะวันตก แต่เราไม่จำเป็นต้องยอมรับไปด้วยว่า ความเข้าใจเกี่ยวกับมโนทัศน์ที่ว่าเป็นความเข้าใจที่มีจำกัดอยู่แต่เฉพาะในโลกตะวันตกเท่านั้น ตรงกันข้าม มีความเป็นไปได้ในทางตรรกะหรือแม้แต่เชิงประจักษ์เสมอ

ที่ว่า ที่สุดแล้วความเข้าใจที่คนในบริบทหนึ่งมีต่อมโนทัศน์ใดมโนทัศน์หนึ่ง เช่น ความยุติธรรมนั้นอาจสอดคล้องกับความเข้าใจที่คนในอีกบริบทหนึ่งมีต่อมโนทัศน์อันเดียวกันได้ โดยไม่จำเป็นที่ความเข้าใจนั้นต้องถูกแสดงออกมาภายใต้ภาษาของมโนทัศน์แบบเดียวกัน กล่าวคือ คนในบริบทของโลกตะวันตกอาจมีความเข้าใจบางอย่างเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรม โดยไม่จำเป็นที่ภาษาที่พวกเขาใช้นั้นต้องอยู่ในรูปของภาษาที่พูดถึง “ความยุติธรรม” แต่อย่างไรก็ดี เป็นไปได้เสมอที่ความเข้าใจดังกล่าวอาจอยู่ในรูปของภาษาที่พูดถึงเพียงแค่ “ศีลธรรมหรือความถูกต้อง” ผู้เขียนเห็นว่า ในการทำความเข้าใจระบบคิดที่มาจากบริบทที่ต่างกัน การตระหนักถึงความต่างระหว่างสองสิ่งนี้เป็นเรื่องจำเป็น การไม่อาจแยกแยะความแตกต่างเช่นที่ว่าอาจทำให้เกิดการมองข้ามความคล้ายคลึงบางอย่างของระบบคิดเหล่านี้ไปอย่างน่าเสียดาย ทั้งที่มันอาจนำไปสู่การพูดคุยแลกเปลี่ยนในเชิงสร้างสรรค์ข้ามวัฒนธรรม

จากการวิเคราะห์ที่ผ่านมา ผู้เขียนพยายามแสดงให้เห็นว่า แม้แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อนั้นอาจไม่ได้ถูกกล่าวและอธิบายออกมาเป็นภาษาอย่างชัดเจนเหมือนมโนทัศน์ทางศีลธรรมอื่น เช่น มนุษยธรรม และการยึดมั่นในจารีต แต่ในความหมายของมโนทัศน์เหล่านี้ เราไม่อาจกล่าวได้ว่ามันกีดกันความเป็นไปได้ของแนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับออกไปจากปรัชญาของขงจื๊อไปด้วย ในทางตรงกันข้าม จากการพินิจวิเคราะห์มโนทัศน์เหล่านี้โดยละเอียด เรากลับจะพบว่าปรัชญาของขงจื๊อยอมรับในหลักคุณธรรมบางอย่าง (meta-principle) ที่จะทำให้คุณธรรมต่างๆ ของสังคมสามารถทำหน้าที่ของมันได้อย่างมีความหมาย และหลักที่ว่าคือความยุติธรรม หรือที่เรารู้จักกันในชื่อของความถูกต้อง (อี้) นั่นเอง

ประการที่สอง แม้เป็นความจริงที่ว่าระบบปรัชญาของขงจื๊อแฝงไว้ด้วยการยอมรับในมาตรฐานหรือหลักแห่งความยุติธรรมทางสังคมบางประการ แต่ดูเหมือนว่า คำสอนหลายๆ บทในคัมภีร์ขงจื๊อกลับชี้ให้เห็นว่า ที่สุดแล้ว หลักแห่งความยุติธรรมที่ว่าไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าหนึ่งในคุณธรรมพื้นฐานของสังคมที่ขงจื๊อสอนนั่นเอง กล่าวคือ เราสามารถเข้าใจหลักความยุติธรรมดังกล่าวได้โดยอ้างถึงคุณธรรมเหล่านั้นเท่านั้น โดยไม่จำเป็นต้องพูดถึงเรื่องความยุติธรรมแต่อย่างใด ซึ่งในแง่หนึ่ง ข้อโต้แย้งนี้สามารถตอบได้ด้วยเหตุผลแบบเดียวกับที่ใช้ตอบข้อโต้แย้งประการแรกคือ การที่แนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมของขงจื๊อถูกแฝงอยู่ในความหมายของมโนทัศน์ทางคุณธรรมต่างๆ อยู่แล้วก็ไม่ได้หมายความว่ามันไม่ดำรงอยู่ ตรงกันข้าม ข้อโต้แย้งนี้กลับจะยิ่งสะท้อนให้เห็นถึงความจำเป็นที่ต้องสร้าง (reconstruct) ความเข้าใจดังกล่าวขึ้นอย่างเป็นระบบ อันจะเป็นประโยชน์ในการสร้างพื้นที่ให้แก่การ “แลกเปลี่ยน” ความคิดเกี่ยวกับความยุติธรรมในลักษณะข้ามวัฒนธรรมได้ต่อไป

ทำนองเดียวกัน ข้อโต้แย้งประการที่สองนี้อาจอยู่ในรูปของการอ้างแบบเดียวกับที่สำนักปรัชญาชุมชนนิยมมักอ้างว่า บทบาทของความยุติธรรมในปรัชญาขงจื๊อที่แท้แล้วเป็นแค่คุณธรรมที่มีไว้เพื่อแก้ไขเยียวยาปัญหาสังคม (remedial virtue) เท่านั้น ซึ่งต่างจากคุณธรรมพื้นฐานอื่นๆ ที่ขงจื๊อสั่งสอนและเชื่อว่าทุกสังคมจำเป็นต้องมี เช่น มนุษยธรรม การเคารพในกฎแห่งจารีต การซื่อสัตย์ต่อหน้าที่ ฯลฯ เนื่อง

จากหากคุณธรรมอย่างหลังทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพแล้ว ความยุติธรรมจะมีหรือไม่ก็ไม่สำคัญ
จะว่าไปแล้วไม่จำเป็นต้องมีด้วยซ้ำ ซึ่งก็มีหลักฐานในคัมภีร์ขงจื๊อ เองที่ดูจะสอดคล้องกับข้อโต้แย้งนี้

“หากชื่อไม่ถูกต้อง ภาษาย่อมไม่สอดคล้องกับความจริงของสรรพสิ่ง หาก
ภาษาไม่สอดคล้องกับความจริงของสรรพสิ่ง กิจการต่างๆ ย่อมไม่อาจประสบผล
สำเร็จได้ เมื่อกิจการทั้งหลายไม่ประสบผลสำเร็จ กฎแห่งจารีตและดนตรีย่อมไม่
อาจเจริญงอกงาม ในที่นั้น เมื่อกฎแห่งจารีตและดนตรีไม่เจริญงอกงาม การลง
โทษที่เหมาะสมกับความผิด ย่อมไม่อาจกระทำได้เช่นกัน และเมื่อการลงโทษที่
เหมาะสมเป็นไปไม่ได้เช่นนี้แล้ว ผู้คนก็ไม่อาจรู้ได้ว่าตนควรเคลื่อนไหวของกาย
ทั้งหลายของตนไปในทิศทางใด” (13:3)

ในแง่นี้ แม้ความยุติธรรมในความหมายของการลงโทษผู้กระทำความผิดอย่างเหมาะสม
(retributive justice) อาจมีพื้นที่ในปรัชญาของขงจื๊อจริง แต่ความยุติธรรมดังกล่าวก็ไม่อาจอยู่ได้ด้วยตัว
มันเอง โดยปราศจากกฎแห่งจารีตและมนุษยธรรมเป็นฐานรองรับ ดังในคำสอนที่ว่า การลงโทษ (หน้าที่
และองค์ประกอบหนึ่งของความยุติธรรม) ที่เหมาะสมไม่อาจเป็นไปได้หากขาดกฎแห่งจารีตและดนตรี
เป็นเครื่องกำกับชี้นำ ดังนั้น ในแง่นี้ การมีอยู่ของความยุติธรรมจึงไม่ต่างอะไรจากไม้ประดับที่แต่งแต้มสี
ส่นให้กับมนุษยธรรมและกฎแห่งจารีตให้มีความงดงามเข้มข้นมากขึ้นเท่านั้น เพราะมนุษยธรรมและกฎ
แห่งจารีตคือสิ่งที่มาก่อนทางความสำคัญเหนือความยุติธรรม และเมื่อใดที่มนุษยธรรมและกฎแห่งจารีต
ได้รับการจัดตั้ง (established) ขึ้นอย่างดีและมั่นคงในสังคมแล้ว ความยุติธรรมก็ไม่จำเป็นต้องมีอีกต่อ
ไป

เป็นไปได้ที่เราอาจมองกรณีของหยวนย่ง การคัดค้านการไว้ทุกข์ครบสามปีของโจ้วไห่ และนาย
คองผู้ซื่อสัตย์ ว่าเป็นตัวแทนของความล้มเหลวของมนุษยธรรมและกฎแห่งจารีต และทำให้ในกรณีเหล่านี้
แนวคิดเรื่องความยุติธรรมของขงจื๊อสามารถเข้ามามีบทบาทความสำคัญอันทำให้เราสามารถพูดถึงการ
มีอยู่ของมันได้ หรือแม้แต่มองว่า กรณีการปล้นบ้านเหิงเจี๋ย แต่งตั้งยศดาบรดาศักดิ์ทางราชการให้แก่ผู้ได้ปล
ครองคนใดคนหนึ่งของผู้ปกครองนั้นเกิดขึ้นยามเมื่อมนุษยธรรมและกฎแห่งจารีตไม่ได้แพร่หลายไป
อย่างควรเป็น เพราะเมื่อสังคมพัฒนาไปถึงจุดนั้นแล้ว เมื่อนั้นผู้ปกครองจะเลือกใครเป็นข้าราชการก็คง
ไม่ต่างกัน เพราะทุกคนสามารถสร้างความดีให้กับสังคมได้เท่าๆ กัน

ผู้เขียนเห็นว่าข้อโต้แย้งนี้มีน้ำหนักมากที่สุดในบรรดาข้อโต้แย้งทั้งหลาย แต่กระนั้นมันก็ยังมิข้อ
บกพร่องในแง่ที่ว่า มันแฝงไว้ด้วยสมมติฐานเรื่องความเชื่อของขงจื๊อเกี่ยวกับสังคมที่ได้รับการจัดระเบียบ
ไว้อย่างดีแล้ว ที่ซึ่งคุณธรรมในอุดมคติทั้งหลายของขงจื๊อสามารถทำหน้าที่ของมันได้อย่างไม่ขาดตกบก
พร่อง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง สมาชิกทุกคนในสังคมเห็นพ้องต้องกันอย่างค่อนข้างเป็นเอกฉันท์ต่อประเด็น
ที่ว่า การยึดถือปฏิบัติตามคุณธรรมของสังคมเหล่านี้คือสิ่งที่ดีที่สุดในชีวิตสำหรับตนและสังคมส่วนรวม ดังนั้น
จึงไม่จำเป็นต้องถกเถียงกันถึงเรื่องหน้าที่ของความยุติธรรมในแง่ของการเป็นหลักประกันว่าทุกคนจะได้

รับในสิ่งที่เหมาะสมคู่ควรกับตน เพราะการที่ทุกคนยึดมั่นในคุณธรรม กฎแห่งจารีตและหน้าที่ของตน อย่างเคร่งครัดนั้นก็เพียงพอในตัวของมันเองแล้ว แต่คำถามหนึ่งที่อาจถามกลับไปได้ในที่นี้คือ จริงหรือที่ ขงจื๊อมองว่านั่นคือเงื่อนไขที่เป็นจริงภายในสังคมของเขา? ใน*คัมภีร์ขงจื๊อ* มีคำสอนหลายตอนที่แสดงให้เห็นชัดเจนว่า ขงจื๊อตระหนักดีว่า ปัญหาหนึ่งในยุคสมัยของเขา คือ การที่คนเห็นไม่ตรงกันว่าอะไรคือ สิ่งที่ดีที่สุดสำหรับตนและสำหรับสังคมส่วนรวม ดังเราจะพบว่า มีคนส่วนใหญ่ที่รักในความสวยงาม (9:17) ความเพลิดเพลินตลอดจนความสุขสบายทางกาย และให้ความสำคัญแก่สิ่งเหล่านี้ในฐานะเป้าหมายสูงสุดในชีวิตของตน ในแง่หนึ่ง การมีอยู่ของชนประเภทนี้มีส่วนทำให้กระบวนการขัดเกลา মানুষสำหรับขงจื๊อเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่องยาวนาน ไม่มีวันสิ้นสุด เมื่อเป็นเช่นนั้น แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในความหมายที่เรากล่าวถึงคือ การให้ในสิ่งที่บุคคลควรได้รับก็ยังคงมีความสำคัญอยู่ คนที่ทำสิ่งดี มีคุณค่าก็สมควรได้รับสิ่งมีค่าตอบแทนในลักษณะของการเสริมแรง และเพื่อเป็นแรงบันดาลใจแก่ผู้อื่น ขณะที่คนบกพร่องทางศีลธรรมก็ต้องได้รับการลงโทษเพื่อเป็นการขัดเกลานิสัยและเพื่อให้เป็นเยี่ยงอย่างแก่ผู้อื่นเช่นกัน ทั้งหมดนี้จึงถือเป็นส่วนหนึ่งของการกล่อมเกลาทางสังคมของขงจื๊อเพื่อพามนุษย์ไปสู่จุดหมายของการบรรลุถึงมนุษย์ธรรมนั่นเอง

ดังนั้น ถ้าเราเข้าใจว่า สังคมที่ได้รับการจัดระเบียบดีแล้วนั้นเป็นเป้าหมายของคำสอนทางปรัชญาของขงจื๊อมากกว่าจะเป็น**จุดตั้งต้น** (premise) เราจะพบว่าที่สุดแล้ว แนวคิดเรื่องความยุติธรรมก็ยังคงมีความจำเป็นและขาดไม่ได้ต่อการพัฒนาไปสู่เป้าหมายของสังคมแบบที่ว่า นอกจากนี้ ในอีกแง่หนึ่ง ยังเป็นจริงเช่นกันที่ว่า ตามปรัชญาของขงจื๊อ เมื่อใดก็ตามที่สังคมพัฒนาไปถึงระดับที่มนุษย์ทุกคนล้วนกลายเป็นวิญญูชนที่กลมกลืนเป็นหนึ่งเดียวกับกฎแห่งจารีตแล้ว แม้แต่ตัวมนุษย์ธรรมและกฎแห่งจารีตก็สำคัญอีกต่อไป เนื่องจากมันถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติของมนุษย์ทุกคน ในความหมายที่ทุกคนกลายเป็นขงจื๊อในอายุ 70 ปี ที่สามารถทำตามใจตนได้โดยไม่ก้าวล่วงความถูกต้อง (*คัมภีร์ขงจื๊อ* 2:4) กันหมด แต่ทั้งนี้ ไม่ได้หมายความว่าคุณธรรมเหล่านี้ไม่สำคัญสำหรับขงจื๊อ และกรณีของความยุติธรรมก็เป็นแบบเดียวกันนี้

ข้อโต้แย้งประการที่สองนี้อาจมาในอีกรูปแบบหนึ่งที่ว่า แม้ในคำสอนของขงจื๊อจะมีพื้นที่ให้แก่แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในบางลักษณะจริง แต่แนวคิดดังกล่าวจะเป็นที่ยึดถึงได้ก็แต่เฉพาะภายในปริบททลบางแห่งที่กฎแห่งจารีตและมนุษย์ธรรมไม่สามารถให้แนวทางปฏิบัติแก่บุคคลได้อย่างเพียงพอเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง คุณธรรมเรื่องความถูกต้องมีขอบเขตการใช้ที่แคบ โดยอยู่ในเฉพาะกรณีที่เป็นความไม่ปกติต่างๆ เช่น บทบาทหน้าที่ที่ขัดแย้งดังเช่นในตัวอย่างเรื่องเจ้านครฉี และนายคุงผู้ซื่อสัตย์

เชี่ย หยู-เว่ยเองอ้างว่า แม้จริยศาสตร์แบบขงจื๊อจะยืนยันหน้าที่ที่บุคคลมีต่อชุมชนของตน แต่เมื่อใดก็ตามที่เกิดความขัดแย้งขึ้นระหว่างบุคคลกับชุมชน บุคคลต้องเป็นผู้ตัดสินใจเองว่าเขาจะหาทางออกให้กับความขัดแย้งที่เกิดขึ้นอย่างไร โดยอาศัยสำนึกของตนเป็นเครื่องมือ เช่น ในกรณีของคนที่โดนขโมยบ้านของขงจื๊อ ที่เลือกขึ้นให้การเท็จในศาลเพื่อปกป้องความผิดของตนในครอบครัวของตน อันแสดงให้เห็น

เห็นว่า ในกรณีเช่นนี้ บุคคลผู้นั้นเห็นความสำคัญของหน้าที่ของตนต่อสมาชิกในครอบครัว เหนือกว่าหน้าที่ของตนต่อชุมชนหรือสังคม²⁵ แต่เจีย หยู-เวย์ เชื่อว่าหากหันไปจากปริวิตส่วนนี้ซึ่งเป็นเสรีภาพของมนุษย์แล้ว มนุษย์ทุกคนมีหน้าที่ต้องยึดถือมนุษยธรรมและกฎแห่งจารีตอย่างเคร่งครัดโดยไม่มีเงื่อนไข เนื่องจากการยึดมั่นในคุณธรรมเหล่านี้คือการแสดงออกซึ่งเสรีภาพในการเลือกทำสิ่งที่ถูกต้องของมนุษย์ ซึ่งเป็นเสรีภาพชนิดเดียวที่ขงจื๊อยอมให้มนุษย์มีได้²⁶ แต่การตีความเช่นนี้ของเจีย หยู-เวย์ มีนัยว่า คนแต่ละคนอาจมีสำนึกเกี่ยวกับหน้าที่ของตนท่ามกลางความขัดแย้งนี้ต่างกัน เช่น บางคนอาจมองว่า หน้าที่ของตนต่อชุมชนหรือรัฐสำคัญกว่าหน้าที่ของตนต่อสมาชิกในครอบครัว ซึ่งเท่ากับว่าในสถานการณ์ของความขัดแย้ง คนแต่ละคนนั้นเองที่จะเป็นผู้กำหนดและให้ความหมายแก่ “ความถูกต้อง” สำหรับตน ทำให้คุณธรรมดังกล่าวมีเนื้อหาที่ขัดกันได้ ซึ่งการตีความเช่นนี้นอกจากจะไม่เข้าถึงจิตใจที่แท้จริงของปรัชญาขงจื๊อที่มุ่งเน้นพันธะที่บุคคลมีต่อความสัมพันธ์พิเศษบางอย่างเหนือความสัมพันธ์แบบอื่นๆ ที่สำคัญน้อยกว่าแล้ว ยังขัดแย้งกับเจตนารมณ์ของขงจื๊อเองในการกล่าวข้อความข้างต้นด้วยที่เขาไม่ยินยอมให้มีการเบี่ยงเบนไปจากการทำหน้าที่บุตรก่อนหน้าที่อื่นๆ โดยเด็ดขาด ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่ขงจื๊อจะเห็นว่า บุคคลมีสิทธิเลือกที่จะทำหน้าที่ต่อผู้อื่นที่ไม่ใช่บิดาของตนก่อนในกรณีแบบนี้ ซึ่งเท่ากับว่า ความถูกต้องหรือความยุติธรรมในคำสอนของขงจื๊อนั้นไม่เพียงมีเนื้อหาที่ตายตัวและไม่อาจต่อรองได้ หากแต่ยังมีขอบเขตการใช้ได้อย่างครอบคลุมในทุกๆ กรณี และแม้ในบางกรณีที่เราอาจมองไม่เห็นบทบาทของคุณธรรมดังกล่าวก็ตาม นั่นไม่ใช่เพราะมันไม่มีความสำคัญ หากแต่เพราะว่ามันคือสิ่งที่ถูกยอมรับอยู่โดยปราศจากข้อสงสัย (take for granted) ตั้งแต่ต้นนั่นเอง

ประการที่สาม แม้แนวคิดเรื่องความยุติธรรมอาจมีพื้นที่อยู่ในระบบปรัชญาของขงจื๊อจริง และมีสถานะเป็นคุณธรรมสำคัญประการหนึ่งไม่ด้อยไปกว่าคุณธรรมอื่นๆ แต่ก็เป็นไปได้ที่มันอาจไม่ได้อยู่ในรูปแบบที่ผู้เขียนเสนอคือ ความยุติธรรมในฐานะการให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับ เช่น ถ้าพิจารณาให้ดี เราจะพบว่าใน*คัมภีร์ขงจื๊อ* มีคำสอนบางตอนกล่าวว่า

“ความมั่งคั่งและเกียรติยศเป็นสิ่งที่มนุษย์ปรารถนา แต่หากสิ่งเหล่านี้มีอาจได้มาด้วยวิธีการอันชอบธรรมและเหมาะสมแล้ว มันก็ไม่ใช่สิ่งที่พึงครอบครองเป็นเจ้าของ...” (4:5)

“...ความมั่งคั่งและเกียรติยศที่ได้มาอย่างไม่ถูกทำนองคลองธรรม สิ่งเหล่านี้ล้วนไม่ต่างอะไรจากเมฆหมอกที่ลอยไปมาบนท้องฟ้าสำหรับเรา” (7:15)

²⁵ Hsieh Yu-Wei, “The Status of the Individual in Chinese Ethics,” p. 320.

²⁶ *Ibid.*, p. 310-314.

คำสอนดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า ขงจื๊อให้ความสำคัญกับการได้มาซึ่งสิ่งมีค่าต่างๆ ด้วยวิธีการอันชอบธรรมและไม่ขัดกับศีลธรรมเท่านั้น และถ้าสำหรับสิ่งมีค่าใดที่ได้มาด้วยวิธีการอันไม่ชอบธรรม สิ่งเหล่านั้นล้วนไม่มีความหมายใดๆ เลยสำหรับเขา เมื่อเป็นเช่นนี้เราจะกล่าวได้หรือไม่ว่า จริงๆ แล้วความยุติธรรมในคำสอนของขงจื๊อเป็นเพียงแค่ความยุติธรรมในแง่ของการได้มาซึ่งการถือครองโดยชอบธรรม (rightful possession) เท่านั้น ซึ่งในแง่หนึ่ง การตีความแบบนี้ดูจะมีความยากลำบากน้อยกว่าการตีความแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับเช่นที่ผู้เขียนเสนอ เนื่องจากมันอ้างเพียงพื้นที่ในส่วนของ การได้มาซึ่งทรัพย์สินของบุคคลด้วยความชอบธรรมเท่านั้น แต่ไม่รวมถึงความชอบธรรมในการจัดสรร “รางวัล” และ “การลงโทษ” ทั้งหลายภายในสังคมตามคุณความดีของคน ซึ่งมีขอบเขตที่กว้างขวางมากกว่า

แม้แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในความหมายของการถือครองโดยชอบธรรมนั้นมีบางส่วนที่สอดคล้องกันโดยสาระสำคัญกับแนวคิดทางสังคมการเมืองของขงจื๊อดังเช่นในตัวอย่างคำสอนที่ยกมา หากแต่ปัญหาหนึ่งของการตีความแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อตามตัวแบบนี้ก็คือ ปัญหาเดียวกับตัวแบบแนวคิดเรื่องการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์และการให้ตอบแทนซึ่งกันและกัน ซึ่งไม่ได้รวมเอามิติของการให้ในสิ่งที่บุคคลไม่ปรารถนา เช่น การแก้แค้น การลงโทษต่างๆ ไว้ อีกทั้งความหมายของแนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบนี้ก็ทำให้การรับเอามิติที่ว่านั้นเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของตัวมันเป็นไปไม่ได้ด้วย คงเป็นการขัดแย้งกับสามัญสำนึกอย่างรุนแรง หากจะมองว่าการถือครองโดยชอบธรรมนั้นรวมถึงการถือครองการถูกลงโทษหรือการถูกแก้แค้นจากผู้อื่นด้วย เพราะการถูกลงโทษนั้น เราไม่สามารถถือได้ว่ามันคือทรัพย์สินแบบหนึ่งที่จำเป็นต้องได้มาด้วยวิธีการอันสุจริตและชอบธรรม

แต่อย่างที่เราได้วิเคราะห์มาแล้วว่า ขงจื๊อเห็นว่าสังคมไม่ได้มีเพียงหน้าที่ให้รางวัลหรือตอบแทนการกระทำที่ดีเท่านั้น แต่ยังมีหน้าที่ลงโทษหรือตอบโต้การกระทำที่ก่อให้เกิดความเสียหายขึ้นแก่สังคมด้วย

มีคนถามขงจื๊อว่า “ท่านเห็นว่าอย่างไรเกี่ยวกับหลักการที่ว่าความเสียหายควรต้องถูกตอบแทนด้วยความเมตตา?” ขงจื๊อตอบว่า “ถ้าเช่นนั้นท่านจะตอบแทนความเมตตาด้วยสิ่งใดเล่า? จึงตอบแทนความเสียหายด้วยความยุติธรรม และตอบแทนความเมตตาด้วยความเมตตา” (14:36)

ดังนั้น แนวคิดเรื่องความยุติธรรมตามตัวแบบของการถือครองโดยชอบธรรมจึงยังไม่อาจถือว่าเป็นแนวคิดที่สามารถแสดงออกถึงความเข้าใจที่ขงจื๊อมีต่อประเด็นเรื่องความถูกต้องและความยุติธรรมได้อย่างเพียงพอ ดังนั้น ถึงจุดนี้ แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่แต่ละคนสมควรได้รับที่ผู้เขียนเสนอ จึงยังเป็นการตีความความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมของขงจื๊อที่น่าจะถูกได้แง่ได้ไม่น้อยที่สุด

ข้อได้เปรียบของแนวคิดเรื่องความยุติธรรมแบบขงจื๊อ

จากที่กล่าวมาทั้งหมด เราจะพบว่า แนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่แฝงอยู่ในคำสอนของขงจื๊อนั้นไม่ได้มีลักษณะเป็นความยุติธรรมเชิงรูปแบบหรือเชิงกระบวนการ (procedural justice) เท่ากับที่เป็นความยุติธรรมชนิดที่มีเนื้อหาสาระทางศีลธรรมที่สำคัญ (substantial justice) ด้วย เนื่องจากเนื้อหาของแนวคิดเรื่องความยุติธรรมดังกล่าวประกอบขึ้นจากคุณธรรมทั้งหลายทางสังคม (the good) ที่ขงจื๊อสั่งสอน ไม่ว่าจะเป็นมนุษยธรรม การปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมือนปฏิบัติต่อตนเอง การซื่อสัตย์ในหน้าที่ ความกตัญญู การยึดมั่นในกฎแห่งจารีต ฯลฯ ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้ความยุติธรรมในรูปของการให้สิ่งที่แต่ละคนสมควรได้รับนั้นเป็นคุณธรรมที่เป็นไปได้ เพราะก่อนที่จะ “ให้รางวัล” หรือ “ลงโทษ” การกระทำบางอย่าง เราต้องรู้ก่อนว่า การกระทำนั้น “ดี” หรือ “เลว” และคุณธรรมทางสังคมทั้งหลายก็คือสิ่งที่จะบอกแก่หลักความยุติธรรมเช่นที่ว่าได้ว่า การกระทำนี้ “ดี” และการกระทำนั้น “เลว” เพื่อที่การตอบแทนอันเหมาะสมแก่การกระทำเหล่านั้นจะสามารถเกิดขึ้นได้ ในแง่นี้ ในคำสอนทางปรัชญาของขงจื๊อจึงไม่มีการแยกจากกันอย่างเด็ดขาดระหว่างความยุติธรรมหรือสิ่งที่ถูกต้อง (the right) กับสิ่งที่ดีงาม (the good) เหมือนกับที่คุณธรรมของ อี ไม่สามารถแยกได้อย่างเด็ดขาดจากคุณธรรมอื่นๆ

อย่างไรก็ตาม ก่อนจะจบบทความนี้ ผู้เขียนใคร่สรุปสั้นๆ เกี่ยวกับความได้เปรียบของแนวคิดเรื่องความยุติธรรมของขงจื๊อที่มีต่อแนวคิดเรื่องความยุติธรรมที่ยึดถืออยู่ในปรัชญาการเมืองตะวันตกในสองประเด็นสำคัญคือ

ประการแรก คือ เรื่องของการเลือกทางศีลธรรม (moral choice) แม้ในทัศนะเรื่องทางเลือกและความสำคัญของทางเลือกจะเป็นประเด็นหลักที่เพิ่มน้ำหนักความน่าเชื่อถือให้แก่แนวคิดแบบปัจเจกบุคคลนิยมของสำนักปรัชญาเสรีนิยมในแง่ที่ว่า แนวคิดดังกล่าวสอดคล้องกับสภาพของสังคมสมัยใหม่ที่มีความเป็นพหุนิยมเกี่ยวกับเป้าหมายสุดท้ายหรือสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์แต่ละคน ส่งผลให้ข้อเสนอของสำนักปรัชญาดังกล่าวที่ว่า สิทธิและเสรีภาพขั้นพื้นฐานจึงเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนควรได้รับการประกันโดยสังคม เพื่อให้แต่ละคนสามารถแสวงหาสิ่งที่ตนคิดว่าดีที่สุดสำหรับตนได้บนพื้นฐานที่เท่าเทียมกัน เป็นข้อเสนอที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง อย่างไรก็ตาม การวิเคราะห์ที่ผ่านมาเกี่ยวกับแนวคิดหรือความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมที่สะท้อนอยู่ในคำสอนของขงจื๊อกลับแสดงให้เห็นว่า การเข้าใจความยุติธรรมในลักษณะของหน้าที่ “ให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับ” โดยพิจารณาจากคุณความดี หรือผลประโยชน์ที่บุคคลนั้นก่อให้เกิดขึ้นกับบุคคลใดบุคคลหนึ่งและสังคมส่วนรวม สะท้อนให้เห็นถึงบทบาททางศีลธรรมของการเลือกได้ดีกว่าแนวคิดแบบเสรีนิยม กล่าวคือ ที่สุดแล้วภายใต้ระบบคิดที่ว่าไม่ว่าคนๆ หนึ่งจะเลือกทำอะไร แต่เขายังมีสิทธิได้รับจัดสรรสิ่งที่มีคุณค่าจากสังคมอย่างเท่าเทียมกับคนอื่น ๆ ในกรณีแบบนี้ บทบาททางศีลธรรมของการเลือกของบุคคลเหล่านี้ย่อมขาดความน่าสนใจมากกว่าหากเทียบกับระบบคิดที่ว่า สิ่งมีค่าที่คนๆ หนึ่งจะได้นั้นขึ้นกับการตัดสินใจของเขาเอง หากเขาเลือกทางที่ดี ย่อมได้รับสิ่งดีตอบแทน แต่หากเลือกทางที่ไม่เหมาะสม เขาย่อมได้รับบทลงโทษ ซึ่งผู้เขียนเห็นว่า การเลือกจะ

เป็น "ทางเลือก" ที่แท้จริงที่สามารถสะท้อนความสำคัญของการเลือกออกมาได้ภายใต้ระบบคิดแบบหลังเท่านั้น

ประการที่สอง คือ เรื่องของพันธะหรือหน้าที่ทางศีลธรรมของบุคคลอันเกิดจากความสัมพันธ์พิเศษหรือความสัมพันธ์ส่วนตัวบางรูปแบบ เช่น ระหว่างสมาชิกในครอบครัวเดียวกัน หรือระหว่างคู่สัญญาที่เกิดจากการตกลงกันโดยสมัครใจ หรือแม้กระทั่งระหว่างบุคคลกับชุมชนและรัฐของตน ซึ่งเราจะพบว่า ในขณะที่สำนักปรัชญาเสรีนิยมที่เน้นคุณค่าของความเป็นกลางหรือความเท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์ว่าคือความยุติธรรมพื้นฐานของสังคมนั้น มีแนวโน้มที่จะไม่สามารถจัดการกับปัญหาเรื่องความสัมพันธ์พิเศษทั้งหลายได้ เนื่องด้วยข้อคิดพื้นฐานของสำนักดังกล่าวที่บังคับให้ต้องมองปัจเจกบุคคลทั้งหลายโดยถอดเขาออกจากเครือข่ายความสัมพันธ์ที่ล้อมรอบตัวอยู่ ทั้งที่เครือข่ายเหล่านี้คือสิ่งที่กำหนดและประกอบขึ้นเป็นอัตลักษณ์ บุคลิก นิสัยใจคอ มุมมอง ทัศนคติและผลประโยชน์ที่บุคคลต้องปกป้อง ในขณะที่แนวคิดทางปรัชญาแบบขงจื้อเปิดโอกาสให้ข้อพิจารณาเรื่องพันธะทางศีลธรรมที่บุคคลมีในความสัมพันธ์ชนิดนี้สามารถมีบทบาทในทางสังคมและศีลธรรมได้โดยผ่านแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการให้ในสิ่งที่บุคคลสมควรได้รับบนพื้นฐานของคุณความดีและผลประโยชน์ที่เขาทำให้แก่ผู้อื่นซึ่งส่งผลให้บุคคลสามารถปฏิบัติตามพันธะหน้าที่ทางศีลธรรมของตนที่มีต่อความสัมพันธ์เหล่านี้ได้โดยไม่ขัดกับความถูกต้อง เนื่องจากในความหมายของความถูกต้องนั้นรวมเอาไว้ซึ่งหน้าที่ของบุคคลในการปฏิบัติตามพันธะดังกล่าวอยู่เป็นเบื้องต้นแล้ว

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

สุวรรณ สถาอานันท์. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543.

ภาษาอังกฤษ

Allinson, Robert. "The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation." *Journal of Chinese Philosophy* 12, 1985: 305-315.

Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Hsieh, Yu-Wei. "The Status of the Individual in Chinese Ethics." In Charles A. Moore (ed.). *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1967.

Kane, John. "Justice, Impartiality and Equality." *Political Theory* 24 (August, 1996).

Keyt, David and Fred D. Miller (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Legge, James (trans.). *The Confucian Analects*. Hongkong: Wei Tung Book Store, 1966.

Leibniz, G. W. "Meditation on the Common Concept of Justice." In Patrick Riley (trans. and ed.). *Leibniz: Political Writing*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Qingjie, James Wang. "The Golden Rule and Interpersonal Care – From a Confucian Perspective." *Philosophy East & West* 49 (October 1999): 415-438.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Sandel, Michael. "Justice and the Good." In Michael Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, 1984.

ความเสมอภาคที่ไม่เท่าเทียมในปรัชญาของจื้อ

สุพิชา พึ่งสุนทร^{*}

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความความเท่าเทียมในคัมภีร์ของจื้อ จากการศึกษาได้ข้อสรุปว่า ในแง่ธรรมชาติของมนุษย์ จื้อมองว่าทุกคนมีความเท่าเทียมกันในความเป็นมนุษย์ แต่สิ่งที่ทำให้มนุษย์ต่างกันคือศักยภาพความสามารถและการปฏิบัติตน ความแตกต่างนี้ทำให้คนไม่เท่าเทียมกัน และจื้อก็ปฏิบัติต่อกันที่แตกต่างกันเหล่านี้อย่างไม่เท่าเทียม อนึ่ง ความเท่าเทียมสามารถเข้าใจได้ในสองมุมมอง คือ ความเท่าเทียมแบบอติวิสัยและแบบอัตวิสัย ความเท่าเทียมที่พบในงานของจื้อเป็นความเท่าเทียมในแบบอติวิสัยซึ่งจะก่อให้เกิดประโยชน์ต่อผู้รับมากกว่า ในแง่ความสัมพันธ์ทั้งห้าในสังคม จื้อมองว่าคนแต่ละคนมีสถานภาพที่ไม่เท่าเทียมกันในระบบความสัมพันธ์ ฝ่ายหนึ่งอยู่ในฐานะผู้ขึ้นนำ อีกฝ่ายหนึ่งอยู่ในฐานะผู้รับการขึ้นนำ ระบบความสัมพันธ์นี้จะนำมาซึ่งความบรรสานสอดคล้องของสังคมซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายสำคัญของปรัชญาของจื้อ

บทนำ

สังคมปัจจุบันให้ความสำคัญกับเรื่องความเท่าเทียมระหว่างบุคคลค่อนข้างมาก บางครั้งผู้อ่านสมัยนี้ที่ศึกษาแนวคิดของจื้อซึ่งเป็นแนวคิดจีนโบราณจะเกิดความรู้สึกว่าจื้อไม่ให้ความสำคัญกับเรื่องความเท่าเทียมในด้านต่างๆ และรู้สึกว่าจื้อยังขาดตกบกพร่องในเรื่องความเท่าเทียม บทความชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมในทรรคนะของจื้อ ทั้งที่เป็นความเท่าเทียมที่เกิดจากคุณสมบัติในตน และความเท่าเทียมในเชิงความสัมพันธ์ของคนตามสถานะทางสังคม จากนั้นจะวิเคราะห์ว่าความไม่เท่าเทียมในด้านต่างๆ ที่จื้อเห็นชอบให้เกิดขึ้นในสังคมนั้นมีความสำคัญต่อการดำเนินไปของสังคมอย่างไร รวมถึงมีความสำคัญอย่างไรเมื่อนำมาสัมพันธ์กับแนวคิดอื่นๆ ของจื้อ และสุดท้ายจะวิเคราะห์ว่า ทรรคนะเรื่องความเท่าเทียมและความไม่เท่าเทียมของจื้อสามารถนำมาทำความเข้าใจและประยุกต์ให้เกิดประโยชน์ต่อสังคมปัจจุบันได้อย่างไร

คำว่า "ความเท่าเทียม" ที่ปรากฏอยู่ในบทความในส่วนที่กล่าวถึงคุณสมบัติในตนจะมีสองนัย นัยแรกจะเป็นความเท่าเทียมในความหมายที่เข้าใจกันทั่วไป คือ บุคคลจะได้รับสิ่งของการปฏิบัติเหมือนกัน ส่วนอีกนัยหนึ่งเป็นความเท่าเทียมที่ตัดสินจากแต่ละปัจเจกบุคคลที่จะได้รับสิ่งต่างๆ ไม่เท่ากันเพื่อให้แต่ละบุคคลได้รับประโยชน์จากสิ่งนั้นมากที่สุด ถือเป็นความเท่าเทียมที่จะได้รับสิ่งที่เหมาะสม

กับตนมากที่สุด ถึงแม้ว่าจะมีความเท่าเทียมสองความหมาย แต่ผู้เขียนจะไม่เปลี่ยนคำใดคำหนึ่งเพื่อให้มีความหมายเดียวเพราะจะเป็นการขัดต่อเจตนาของผู้เขียนที่ต้องการชี้ให้เห็นว่า ในปรัชญาขงจื๊อมีแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมอยู่ เพียงแต่เป็นความเท่าเทียมในอีกมุมมองหนึ่ง

การปฏิบัติในด้านความเท่าเทียมที่เกิดจากคุณสมบัติในตน

คุณสมบัติในตนในที่นี้จะกล่าวถึง คือ สติปัญญา และสภาวะแห่งความเป็นมนุษย์ตามธรรมชาติ ทางด้านสติปัญญา ขงจื๊อมองว่าทุกคนมีความไม่เท่าเทียมกันในทางสติปัญญา แม้ว่าทุกคนจะมีโอกาสในการเรียนกับขงจื๊ออย่างเท่าเทียมกันโดยไม่แบ่งชนชั้น แต่จากข้อความที่จะยกต่อไปนี้ ทำให้เข้าใจไปได้หรือไม่ว่าขงจื๊อยังไม่ให้ความเท่าเทียมทางการศึกษา และสร้างขีดจำกัดของคนในการเข้ารับการศึกษานอกจากนี้ยังเกิดคำถามที่ว่าการศึกษาที่ขงจื๊อไม่ให้ความเท่าเทียมในการได้รับความรู้โดยตัดสินจากสติปัญญา จะเท่ากับว่าขงจื๊อปิดโอกาสคนบางคนในการพัฒนาตัวเองหรือไม่ เราจะเข้าใจการกระทำนี้ของขงจื๊อได้อย่างไร และการที่ขงจื๊อดูเหมือนไม่ให้ความเท่าเทียมในเรื่องนี้มีนัยสำคัญอะไรหรือไม่

อาจารย์กล่าวว่า “เราไม่เคยปฏิเสธการสั่งสอนใครก็ตามที่มีแม้เนื้อแห้งห่อเดียวมาเป็นคำครู”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 7:7)

อาจารย์กล่าวว่า “เราจะไม่เผยความจริงแก่ใครที่ไม่เฝ้ารู้ เราไม่ช่วยอธิบายให้คนที่ไม่พยายามอธิบายสิ่งต่างๆ ด้วยตนเอง เมื่อเราสอนแ่งมุมหนึ่งให้กับใครก็ตาม ถ้าเขาไม่สามารถเรียนรู้แ่งมุมทั้งสามที่เหลือ เราจะไมสอนซ้ำอีก”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 7:8)¹

สองข้อความข้างต้นนี้ดูเหมือนจะขัดแย้งกัน และข้อความที่สองดูเหมือนจะแสดงถึงการจำกัดความเท่าเทียมของคนในการได้รับความรู้ แต่ถ้าหากคิดในอีกแ่งมุมหนึ่งจะเห็นได้ว่าขงจื๊อไม่ได้พูดขัดแย้งกันเอง และสามารถพิจารณาได้ว่าขงจื๊อไม่ได้จำกัดความเท่าเทียมของคนในการได้รับความรู้ ตรงจุดนี้ถ้ามองเผินๆ แล้วนำขงจื๊อไปเทียบกับการให้การศึกษาที่รัฐควรให้กับประชาชนอาจมองว่า ขงจื๊อให้

¹ ในบทความนี้ ผู้เขียนใช้ คัมภีร์ขงจื๊อ ฉบับของ James Legge (trans.), *The Confucian Analects* (Hong Kong: Wei Tung Book Store, 1966). โดยการอ้างอิงถึงคัมภีร์ขงจื๊อ บทที่ 1-8 ใช้จำนวนแปลของ สุวรรณ ภาดาพันธ์ (แปล), คัมภีร์ขงจื๊อ (เล่มที่ 1-8), เอกสารประกอบการสอนวิชาสัมมนาปรัชญาจีน ภาคการศึกษาที่ 1 ปีการศึกษา 2546 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ซึ่งแปลมาจากฉบับของ Legge เช่นกัน โดยตัวเลขทั้งสองในวงเล็บบ่งถึงลำดับที่ของเล่ม (Book) และตัวบท (Chapter) ในคัมภีร์ขงจื๊อ ตามลำดับ

ความเท่าเทียมในโอกาสทางการเรียนน้อยและไม่ให้โอกาสแก่คนที่ด้อยสติปัญญา เพราะแนวคิดทางการศึกษาในรัฐโดยทั่วไปคือการให้การศึกษาแก่คนตามศักยภาพของเขาเอง รัฐไม่ได้พยายามทำให้คนเท่าเทียมกัน เห็นได้จากในปัจจุบันที่มีโรงเรียนสำหรับเด็กมีความสามารถพิเศษและสำหรับเด็กที่มีปัญหาในการเรียนรู้ ซึ่งลักษณะโรงเรียนในรัฐนี้ทำให้เราเข้าใจขงจื๊อได้ในอีกแง่มุมหนึ่งคือ แทนที่จะมองว่าแนวคิดของขงจื๊อจำกัดโอกาสในการเรียนรู้ของคน เราอาจเข้าใจขงจื๊อได้ว่า ขงจื๊อไม่ได้สอนในฐานะรัฐ แต่สำนักของขงจื๊อเป็นโรงเรียนอีกโรงเรียนหนึ่งในรัฐที่ให้การศึกษาแก่คนที่มีสติปัญญาสูงในระดับหนึ่ง ถ้าหากสติปัญญาไม่ถึงขั้นที่ขงจื๊อต้องการ ขงจื๊อก็เพียงไม่สอนคนๆ นั้น แต่ก็ไม่ได้มีความเห็นว่าคนๆ นั้นไม่ควรรับการศึกษาอย่างอื่นที่ลึกซึ้งน้อยกว่าเพราะในคัมภีร์ขงจื๊อก็มีการกล่าวถึงความสำคัญของการเล่าเรียนไว้ในคัมภีร์ไม่ได้มีบอกไว้ชัดเจนว่าเพราะเหตุใดขงจื๊อจึงตั้งมาตรฐานทางสติปัญญากับคนที่ต้องการเข้ามาเรียนกับขงจื๊อ แต่อาจตั้งเป็นสมมติฐานได้ว่า ที่ขงจื๊อไม่ให้ความเท่าเทียมในการรับการศึกษาจากขงจื๊อเป็นเพราะสิ่งที่ขงจื๊อสอนเป็นคำสอนที่ค่อนข้างลึกซึ้ง เป็นความพยายามที่จะพัฒนาคุณสมบัติอันละเอียดอ่อนในตัวของมนุษย์ไปสู่ภาวะอันเป็นอุดมคติคือวิญญูชน ถ้าหากขงจื๊อเห็นว่า บุคคลนั้นยังไม่พร้อมที่จะศึกษาสิ่งที่ละเอียดลึกซึ้งนี้ ขงจื๊อก็จะปฏิเสธที่จะสอน หรืออีกแง่มุมหนึ่ง เราอาจวิเคราะห์คำพูดของขงจื๊อข้างต้นได้อีกนัยหนึ่งคือ เมื่อขงจื๊อสอนสิ่งที่มี “แง่มุมหนึ่ง” หมายถึง ขงจื๊อกำลังสอนสิ่งที่ค่อนข้างซับซ้อน ต้องอาศัยสติปัญญาในการคิดและทำความเข้าใจ ถ้าหากผู้เรียนไม่พยายามคิดถึง “แง่มุมอื่น” ที่เหลือหรือไม่สามารถคิดถึงแง่มุมอื่นที่เหลือได้ เป็นการแสดงถึงความไม่พร้อมในการที่จะรับความรู้นั้น ขงจื๊อก็จะไม่สอนสิ่งที่เกินความสามารถนั้นอีก แต่ในที่นี้ก็ได้หมายความว่าขงจื๊อจะไม่สอนเรื่องอื่นๆ การเข้าใจขงจื๊อในมุมมองนี้จะสอดคล้องกับวิธีสอนของขงจื๊อที่จะ “ตัดและตะไบ แกะสลักและขัดเงา” ให้บุคคลต่างๆ ไม่เหมือนกัน การที่ขงจื๊อเลือกปฏิบัติอย่างไม่เท่าเทียม ปฏิเสธที่จะขัดเงาคนบางคนอาจเป็นเพราะขงจื๊อเห็นความสำคัญของการปฏิบัติอย่างไม่เท่าเทียมในแง่การตัดและตะไบ แกะสลักและขัดเงา ก็เป็นไปได้ ซึ่งเหตุผลประการหลังนี้ก็มีข้อสนับสนุนจากคัมภีร์ขงจื๊อ

อาจารย์กล่าวว่า “ความรู้สูงสุดสามารถสืบทอดแก่ผู้มีปัญญาเหนือกว่าคนปานกลางทั่วไป แต่ไม่อาจสืบทอดสู่ผู้มีปัญญาดำกว่าคนปานกลางทั่วไป”
(คัมภีร์ขงจื๊อ 6:19)

คำกล่าวนี้อาจวิเคราะห์ได้ว่าขงจื๊อตัดสินไม่ให้ความเท่าเทียมด้านโอกาสในการได้รับความรู้ในระดับเดียวเหมือนๆ กันทุกคนโดยพิจารณาจากความสามารถในการรับความรู้ของผู้เรียน ความไม่เท่าเทียมในกรณีนี้ของขงจื๊อแฝงไปด้วยการให้ความเท่าเทียมในการได้รับความรู้ที่เหมาะสมกับศักยภาพตนเอง การปฏิบัติที่ดูเหมือนไม่เท่าเทียมนี้ ในความเป็นจริงแล้วก็เป็นความเท่าเทียมในอีกมุมมองหนึ่ง กล่าวคือ เป็นความเท่าเทียมที่ไม่ใช่ความเท่าเทียมแบบวัตถุวิสัย (objective) แต่เป็นความเท่าเทียมแบบอัตวิสัย (subjective) มุมมองความเท่าเทียมแบบวัตถุวิสัยและแบบอัตวิสัยในที่นี้อธิบายได้ว่า ขงจื๊อให้ความเท่าเทียมในการได้รับความรู้ในระดับที่บุคคลบุคคลหนึ่งจะสามารถรับได้ ซึ่งเป็นการพิจารณาจากตัวบุคคล ดังที่เราจะเห็นได้จากคำตอบของขงจื๊อต่อศิษย์แต่ละคนจะต่างกันออกไปตามลักษณะของศิษย์

ความรู้ที่ผู้ที่เรียนกับขงจื๊อได้รับจะเป็นความรู้ที่เหมาะสมกับบุคคลผู้นั้นและจะเป็นความรู้ที่จะสามารถพัฒนาบุคคลผู้นั้นได้ในระดับความสามารถของเขา ความเท่าเทียมของขงจื๊อเป็นความเท่าเทียมในการที่จะเข้าถึงความรู้อันมีประโยชน์สำหรับตัวศิษย์แต่ละคน ส่วนความเท่าเทียมที่พิจารณาแบบวัตถุนิยมคือความเท่าเทียมที่พิจารณาโดยดูจากการที่ผู้รับความเท่าเทียมได้รับ สิ่งเหมือนกัน ถ้าเป็นในทางการเรียนแล้ว ผู้เรียนที่ได้รับความเท่าเทียมแบบวัตถุนิยมจะได้รับประโยชน์น้อยกว่า เพราะสิ่งที่ทุกคนได้รับมาเหมือนกันอย่างเท่าเทียมอาจไม่เหมาะกับทุกคน บางคนอาจนำไปใช้ได้เต็มที่ ในขณะที่บางคนไม่สามารถเข้าใจและเข้าถึงความรู้นั้นได้ ดังนั้น จึงเป็นการไม่ยุติธรรมสำหรับขงจื๊อที่จะตัดสินว่าขงจื๊อไม่ให้ความเท่าเทียมทางการศึกษา เพราะความเท่าเทียมของทั้งสองฝ่ายเป็นความเท่าเทียมที่มาจากคนละมุมมองกัน

ประเด็นต่อมาคือ ความเท่าเทียมในแง่สถานะแห่งความเป็นมนุษย์ตามธรรมชาติ

ขงจื๊อกล่าวว่า “โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์เกือบไม่มีอะไรต่างกันเลย แต่ถ้ามองที่การปฏิบัติ มนุษย์ช่างห่างไกลกันนัก”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 17: 2)

โจววันอนตอนกลางวัน อาจารย์กล่าวว่า “ไม้ผุไม่อาจแกะสลักได้ กำแพงดินสกปรกไม่อาจตกแต่งให้งามได้ นี่คืออวี มีประโยชน์อันใดที่เราจะขัดเกลาเขาอีกเล่า”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 5:9)

ขงจื๊อเห็นว่าคนทุกคนมีธรรมชาติของความเป็นมนุษย์เหมือนกัน แต่เมื่อลงมาสู่การปฏิบัติตนของแต่ละคนนั้น ขงจื๊อมองว่าแต่ละคนมีความแตกต่างกันอย่างมาก บางคนรักการเรียนรู้เช่นเหยียนหุย แต่บางคนก็เกียจคร้านเช่นโจววี การปฏิบัตินี้เองที่ทำให้คนไม่เท่าเทียมกัน และในการสอน ขงจื๊อก็ปฏิบัติกับคนเหล่านั้นอย่างไม่เท่าเทียมกันด้วย ทั้งนี้อาจเป็นเพราะขงจื๊อเห็นว่าคนเหล่านั้นเลือกที่จะทำให้ตนไม่เท่าเทียมกันเองและขงจื๊อก็ขัดเกลาหรือตะไบตามลักษณะแต่ละคน ส่วนผู้ที่ไม่สามารถแม้แต่จะรับการขัด ขงจื๊อก็จำเป็นต้องปล่อยให้ผุพังเช่นที่ขงจื๊อกล่าวถึงโจววี การที่ขงจื๊อรับผู้ที่มาขอเป็นศิษย์ทุกคนอย่างไม่แบ่งแยกหรือกีดกันดังที่กล่าวไว้ข้างต้นแล้ว แสดงให้เห็นธรรมชาติของขงจื๊อว่าขงจื๊อมองสถานะแห่งความเป็นมนุษย์อย่างเท่าเทียม แต่ความสามารถและความเพียรของมนุษย์ไม่เท่ากัน ขงจื๊อจึงสอนศิษย์โดยใช้วิธีที่เหมาะสมกับลักษณะของศิษย์แต่ละคน

ประเด็นเรื่องสถานะแห่งความเป็นมนุษย์ตามธรรมชาติยังเกี่ยวโยงไปถึงสถานะของความสัมพันธ์ของบุคคลในสังคมด้วย ซึ่งดูเหมือนว่าขงจื๊อมีความเชื่อว่าคนแต่ละคนในสังคมจะมีสถานภาพของตนติดตัวอยู่เสมอ และคนแต่ละคนนั้นก็มิพบาปในการประพฤติปฏิบัติที่เกิดจากสถานภาพเหล่านั้นด้วย ขงจื๊อจัดสถานภาพของคนในสังคมอยู่ในรูปของความสัมพันธ์เป็นคู่ๆ ห้าคู่ความสัมพันธ์ทั้งห้านี้ก็มีประเด็นเรื่องความไม่เท่าเทียมอยู่ด้วยซึ่งจะกล่าวในหัวข้อต่อไป

ความไม่เท่าเทียมในความสัมพันธ์ทั้งห้า

ความสัมพันธ์ทั้งห้าซึ่งถือเป็นแนวคิดที่สำคัญในการทำให้เกิดดนตรีที่บรรสานสอดคล้องขึ้นในสังคมแสดงแนวคิดของขงจื๊อที่เห็นว่าคนไม่มีความเท่าเทียมกันทางสถานภาพทางสังคม ความไม่เท่าเทียมกันนี้ส่งผลให้เกิดการปฏิบัติระหว่างผู้ที่มีสถานะสูงกว่าและผู้ที่มีสถานะต่ำกว่า และการปฏิบัติต่อกันในแต่ละคู่ก็จะมีคุณธรรมที่เป็นสายใยเชื่อมความสัมพันธ์ในการปฏิบัติระหว่างสถานภาพทั้งสอง

คู่ความสัมพันธ์ทั้งห้าและคุณธรรมที่เชื่อมความสัมพันธ์มีดังนี้

บิดา	-	บุตร	ความกตัญญู
สามี	-	ภรรยา	ความซื่อสัตย์
พี่	-	น้อง	ความเชื่อฟัง
ผู้ปกครอง	-	ผู้ใต้ปกครอง	ความภักดี
เพื่อน	-	เพื่อน	ความจริงใจ

เมื่อพิจารณาจากคู่ความสัมพันธ์ทั้งห้า จะเห็นว่าสถานภาพที่อยู่แถวหน้าจะเหนือกว่าความสัมพันธ์ที่อยู่แถวหลังและคุณธรรมที่เชื่อมความสัมพันธ์นั้นก็จะเป็นคุณธรรมที่ฝ่ายหลังควรปฏิบัติต่อฝ่ายแรก ยกเว้นคู่ความสัมพันธ์ระหว่าง เพื่อน-เพื่อน ที่ความสัมพันธ์เป็นไปในระนาบเดียวกัน การจัดความเหลื่อมล้ำทางสถานภาพนี้ทำให้เกิดคำถามว่าขงจื๊อใช้เกณฑ์อะไรในการกำหนดว่าใครจะเป็นผู้ที่มีสถานภาพสูงกว่าและใครจะเป็นผู้ที่มีสถานภาพต่ำกว่า

เกณฑ์ในการจัดระดับชั้นความสัมพันธ์

สถานภาพสูงและต่ำที่เหลื่อมล้ำกันของคู่ความสัมพันธ์นี้ เป็นความสูงต่ำที่มีลักษณะเป็นผู้นำและผู้ตาม ซึ่งโดยปกติแล้วฝ่ายหลังจะเป็นผู้โอนอ่อนผ่อนตามฝ่ายแรก ส่วนฝ่ายแรกจะเป็นผู้นำหรือผู้ชี้นำฝ่ายหลัง การหาคำอธิบายว่าภาวะความเป็นผู้นำนี้เกิดขึ้นจากเกณฑ์อะไร ในที่นี้จะนำเกณฑ์ที่สังคมทั่วไปมักใช้เป็นตัวกำหนดภาวะการเป็นผู้นำขึ้นมาพิจารณา ได้แก่ อาวุโส ความรู้ และประสบการณ์

เกณฑ์แรก คือ อาวุโส ในสังคมตะวันตกถือถือว่าวุโสเป็นเรื่องสำคัญในความสัมพันธ์และมักให้ความเคารพแก่ผู้ที่มีอาวุโสมากกว่า ถ้าหากใช้เฉพาะเกณฑ์ความอาวุโสเป็นเครื่องตัดสินความเป็นผู้นำในทรรศนะของขงจื๊อ เกณฑ์นี้ก็จะใช้ได้เพียงความสัมพันธ์ระหว่าง บิดา-บุตร และ พี่-น้อง เท่านั้น ส่วนสามี-ภรรยา และ ผู้ปกครอง-ผู้ใต้ปกครองจะใช้ได้ในบางกรณีเท่านั้น เพราะฝ่ายแรกไม่จำเป็นต้องมีอายุมากกว่าฝ่ายหลังเสมอไป นอกจากนี้ ยังเกิดคำถามซ้อนขึ้นมาได้อีกว่าเหตุใด จึงยึดเอาความอาวุโสเป็นเกณฑ์ในการกำหนดภาวะผู้นำ ดังนั้น ความอาวุโสจึงไม่ใช่จุดสิ้นสุดของการพิจารณา

เกณฑ์ต่อไป คือ ความรู้ ปกติแล้วผู้มีความรู้ดีมักจะได้รับเลือกให้เป็นผู้นำ แต่ในกรณีของระบบความสัมพันธ์ทั้งห้านี้ทำให้เกิดข้อสงสัยขึ้นอีก เพราะ บิดาก็ไม่จำเป็นต้องมีความรู้มากกว่าบุตรเสมอไป และพี่ก็ไม่จำเป็นว่าจะได้รับการศึกษาเล่าเรียนมากกว่าน้อง นอกจากนี้คำว่าความรู้ยังเป็นคำที่กว้าง สามารถตีความไปได้หลากหลาย ดังนั้น จึงขอผ่านเกณฑ์นี้ไปสู่เกณฑ์สุดท้ายคือเกณฑ์ที่ตัดสินภาวะผู้นำโดยดูจากประสบการณ์

เกณฑ์ตัดสินจากประสบการณ์นี้ตัดสินภาวะความเป็นผู้นำจากประสบการณ์ที่บุคคลหนึ่งสั่งสมไว้ โดยถ้าพิจารณาจากความสัมพันธ์แต่ละคู่จะเห็นได้ว่าฝ่ายข้างหน้ามีแนวโน้มที่จะมีประสบการณ์มากกว่าฝ่ายหลัง ประสบการณ์ในที่นี้จะหมายถึงประสบการณ์ในทางการใช้ชีวิตและเผชิญชีวิตในโลกภายนอก เมื่อนำเกณฑ์นี้มาเข้าระบบความสัมพันธ์ทั้งห้าของขงจื๊อทำให้เข้าใจการจัดลำดับชั้นความสัมพันธ์ได้มากขึ้น คือ การที่บิดามีภาวะผู้นำเหนือบุตรเพราะบิดาผ่านประสบการณ์ต่างๆ ในชีวิตมามากกว่าจึงสามารถชี้นำบุตรในเรื่องต่างๆ ได้ เช่นเดียวกัน พี่มีภาวะผู้นำเหนือน้องเพราะพี่ผ่านประสบการณ์ต่างๆ มามากกว่าน้อง สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างสามีภรรยาที่อาจเข้าใจได้จากวัฒนธรรมจีนในสมัยนั้นที่ไม่นิยมให้ผู้หญิงออกนอกบ้านไกลเกินควรโดยให้เหตุผลว่าอาจเกิดอันตรายแก่ผู้หญิงได้ นี่ก็เป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้ผู้หญิงไม่ได้รับการศึกษาและไม่มีประสบการณ์กับโลกที่อยู่นอกอาณาเขตบ้าน ทำให้ผู้หญิงในสมัยนั้นต้องอาศัยผู้ชายเป็นผู้ชี้นำ บทความนี้จะไม่ลงรายละเอียดไปถึงประเด็นทางแนวคิดสตรีนิยม² ที่พูดถึงการจำกัดอาณาเขตทางสังคมของผู้หญิง เพียงแต่จะชี้ให้เห็นว่าเหตุใดขงจื๊อจึงให้ผู้ชายหรือสามีในสมัยนั้นมีภาวะผู้นำเหนือผู้หญิงหรือภรรยา ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครอง อาจเข้าใจได้ว่า ผู้ที่มีอำนาจชอบธรรมในการขึ้นปกครองในทฤษฎีของขงจื๊อซึ่งก็คือผู้ปกครองที่ได้รับสืบทอดอำนาจในการปกครองมาอย่างถูกต้อง ผู้ปกครองคนใหม่คงจะต้องมีการสั่งสมความรู้และประสบการณ์ในบรรยากาศการปกครองของผู้ปกครองคนก่อนมาพอสมควร จึงได้รับความเห็นชอบให้สืบทอดอำนาจต่อและมีภาวะผู้นำเหนือผู้ใต้ปกครอง เกณฑ์กำหนดภาวะผู้นำจากประสบการณ์นี้จึงจะเป็นเกณฑ์ที่ถูกนำมาใช้กับระบบความสัมพันธ์ทั้งห้าของขงจื๊อมากกว่าเกณฑ์อื่นๆ และยังเป็นการตอบคำถามที่ค้างไว้ในเรื่องเกณฑ์ความอาวุโสว่าเหตุใดจึงมีการใช้ความอาวุโสเป็นเกณฑ์กำหนดภาวะผู้นำอีกด้วย

ปัญหาหนึ่งของการตัดสินภาวะผู้นำโดยใช้เกณฑ์ประสบการณ์ คือ ปัญหาเรื่องภาวะผู้นำที่ดำเนินไปในระบบคู่ความสัมพันธ์ตามปกติแต่ผู้ที่เป็นผู้นำบางครั้งมีประสบการณ์น้อยกว่าผู้ถูกนำ คู่ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครองจะเผชิญกับปัญหานี้มากที่สุด เช่น ในกรณีของผู้ปกครองที่ขึ้นครองราชบัลลังก์ตั้งแต่ยังเป็นเด็ก ปัญหานี้ อาจเข้าใจได้โดยการมองระบบปรัชญาขงจื๊อทั้งระบบ ระบบความสัมพันธ์ทั้งห้าไม่ได้เป็นสิ่งสำคัญเหนือสิ่งอื่นทั้งหมด แต่ระบบความสัมพันธ์ทั้งห้าที่

² โปรดดูแนวคิดทฤษฎีสตรีนิยมใน วารุณี ภูริสินสิทธิ์, *สตรีนิยม: ขบวนการทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20* (กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2545).

ขงจื้อเสนอเป็นเหมือนวิถีทางอันนำไปสู่จุดหมายซึ่งก็คือการที่สังคมดำเนินไปอย่างราบรื่นบรรสานสอดคล้อง สืบสานวัฒนธรรมและจารีตที่ดำรงมาในอดีตสู่ปัจจุบัน ไม่เกิดการแตกร้างในสายใยที่ดำเนินมา การสืบราชบัลลังก์จากบิดาสู่บุตรก็เป็นจารีตประเพณีอย่างหนึ่งของสังคม หากผู้ปกครองที่ยังเป็นเด็กได้รับสืบทอดราชบัลลังก์มาอย่างถูกต้อง ระบบปรัชญาของขงจื้อก็จะยอมรับ เพราะถ้าหากใช้เกณฑ์ประสพการณ์อย่างเดียวกำหนดความเป็นไปในระบบความสัมพันธ์ทั้งหมดอาจเกิดการแย่งชิงอำนาจจนสังคมวุ่นวายซึ่งไม่ใช่จุดประสงค์สูงสุดของปรัชญาขงจื้อ³

ความสำคัญของความไม่เท่าเทียมในความสัมพันธ์ทั้งห้า

จากการที่ขงจื้อเห็นว่าคนถูกกำหนดด้วยสถานภาพต่างๆ ในสังคมและสถานภาพเหล่านั้นมีความไม่เท่าเทียมกัน ทำให้เกิดคำถามว่าเหตุใดขงจื้อจึงสร้างระบบให้คนไม่เท่าเทียมกัน และความไม่เท่าเทียมกันที่ขงจื้อเห็นชอบให้เกิดขึ้นในสังคมมีความสำคัญและเกี่ยวข้องกับแนวคิดอื่นๆ ของขงจื้ออย่างไร

ความไม่เท่าเทียมกันของความสัมพันธ์ในครอบครัว

อาจารย์หยูกล่าวว่า “บุคคลผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟังที่ น้อยนักที่จะขัด
ขึ้นผู้บังคับบัญชา บุคคลที่ไม่ขัดขึ้นผู้บังคับบัญชาไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวาย”
“วิญญาณใส่ใจในรากฐาน เมื่อรากฐานตั้งมั่นแล้ว วิถีก็ดำเนินไปตาม
ครรลอง ความกตัญญูและเชื่อฟังที่มีใ้รากฐานแห่งมนุษยธรรมทั้งมวลหรือ”
(คัมภีร์ขงจื้อ 1:2)

ขงจื้อให้ความสำคัญกับสถาบันครอบครัวว่าเป็นรากฐานแห่งความสัมพันธ์อื่นๆ เมื่อความสัมพันธ์ในครอบครัวดำเนินไปตามแบบแผนที่ควรจะเป็น สังคมก็มีความเป็นไปได้อย่างสงบเรียบร้อย บุคคลที่ดำเนินความสัมพันธ์ในครอบครัวไปได้อย่างราบรื่นกลมกลืนก็มักจะดำเนินความสัมพันธ์กับคน

³ เกณฑ์ตัดสินภาวะผู้นำจากประสบการณ์ดังที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้แม้จะมีปัญหาอยู่บ้างเพราะในการดำเนินไปของระบบคู่ความสัมพันธ์ย่อมต้องมีคู่ความสัมพันธ์บางกรณีที่ไม่เป็นไปตามเกณฑ์ปกติ แต่การไม่เป็นไปตามเกณฑ์ไม่ได้หมายความว่าเกณฑ์นั้นจะใช้ไม่ได้ในกรณีปกติอื่นๆ การมองว่าทฤษฎีใดๆ จะถูกล้มเมื่อมีจุดแย้งได้แม้เพียงจุดเดียวเป็นการมองในมุมมองแบบการวิจารณ์ปรัชญาตะวันตก มุมมองแบบตะวันตกนี้เมื่อจะนำมาใช้เข้าใจปรัชญาตะวันออกได้หลายๆ กรณีเพราะปรัชญาตะวันออกไม่ได้มองสิ่งต่างๆ แยกออกจากกันเป็นข้อแบบตรรกะปรัชญาตะวันตกแต่ปรัชญาตะวันออกมองสิ่งต่างๆ เป็นเหมือนสายใยที่เชื่อมโยงทดแทนกันได้ ดังนั้น การตัดสินปรัชญาตะวันออกโดยใช้มุมมองแบบตะวันตกอย่างเดียว จึงไม่เป็นการยุติธรรมกับปรัชญาตะวันออกนัก

อื่นๆ ได้อย่างราบรื่นและไม่ก่อความวุ่นวายให้แก่สังคม การที่ลูกและน้องเคารพพ่อและพี่ รู้จักการปฏิบัติหน้าที่ตามนามของตนในครอบครัว ก็จะรู้จักปฏิบัติหน้าที่ตามนามของตนในสังคมอย่างเหมาะสมด้วย

ความไม่เท่าเทียมทางสถานภาพในพระคัมภีร์ของขงจื๊อนั้นไม่ใช่ความไม่เท่าเทียมในเชิงได้เปรียบหรือเสียเปรียบ ความไม่เท่าเทียมทางสถานภาพระหว่างคู่ความสัมพันธ์แถวหน้าและแถวหลังก็ไม่ใช่เป็นความสัมพันธ์ในเชิงกดขี่แต่เป็นเหมือนการเอื้อประโยชน์ให้กันมากกว่า ดังตัวอย่างคำสนทนาที่จื่อลู่ถามเกี่ยวกับความไม่ฝืนของขงจื๊อและขงจื๊อตอบว่า

“ความไม่ฝืนของเราคือ ผู้อาวุโสมีการพักผ่อน มิตรสหายมีความไว้น้ำใจ
ใจ เยาวชนมีการดูแลเอาใจใส่อย่างอ่อนโยน”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 5:25)

ความไม่เท่าเทียมกันในความสัมพันธ์ สำหรับขงจื๊อแล้วเป็นเหมือนการช่วยเหลือเอื้อประโยชน์ให้กันมากกว่า คำกล่าวของขงจื๊อข้างต้นแสดงถึงการปฏิบัติของผู้ใหญ่ต่อผู้น้อย และคำกล่าวที่จะยกมาต่อไปนี้จะแสดงถึงการปฏิบัติของผู้น้อยต่อผู้ใหญ่

จื่อเจี้ยนถามว่า “ความกตัญญูคืออะไร” อาจารย์ตอบว่า “ความยากอยู่ที่การ
แสดงออกที่เหมาะสม เมื่อผู้ใหญ่มีปัญหา ผู้น้อยก็รับภาระแทน เมื่อผู้น้อยมีอาหาร
และเครื่องดื่มก็จัดเรียงไว้ต่อหน้าผู้ใหญ่ เจ้าคิดว่านี่คือความกตัญญูหรือไม่”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:8)

การให้ความสำคัญกับความไม่เท่าเทียมของขงจื๊อในที่นี้ขงจื๊อไม่ได้สนับสนุนให้สถานภาพกลุ่มหน้าแสดงอำนาจเหนือสถานภาพกลุ่มหลัง แต่เป็นการที่คนกลุ่มหน้าให้ความอาหาร ช่วยเหลือ ชี้นำ ดูแลคนกลุ่มหลัง และคนกลุ่มหลังก็ให้ความเคารพอ่อนน้อม ช่วยอำนวยความสะดวก และ รับฟังการชี้นำของคนกลุ่มหน้า อย่างไรก็ตาม การโอนอ่อนผ่อนตามของคนกลุ่มหลังก็ไม่ใช่ว่าจะต้องเป็นการเชื่อฟังและปฏิบัติตามการชี้นำของคนกลุ่มหน้าเสมอไป

หมิงอี้ถามว่า “ความกตัญญูคืออะไร” อาจารย์ตอบว่า “ไม่ใช่ไม่เชื่อฟัง”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:5)

อาจารย์กล่าวว่า “ในการรับใช้บิดามารดา บุตรอาจทัดทานท่านได้แต่ให้ทำอย่างสุภาพ เมื่อเห็นว่าบิดามารดาจะไม่ทำตามคำแนะนำ บุตรก็ต้องแสดงความเคารพให้มากขึ้น แต่ไม่ละทิ้งเป้าหมายของตน หากแม้บิดามารดาลงโทษบุตร บุตรจะไม่ปริปากบ่น”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 4:17)

ผู้ที่มีสถานภาพต่ำกว่าก็มีสิทธิในการท้าทายผู้สูงกว่าได้แต่ต้องเป็นการท้าทายอย่างสุภาพ กล่าวคือขงจื้อให้ความเท่าเทียมในการแสดงความคิดเห็นระหว่างคู่ความสัมพันธ์แต่การแสดงความคิดเห็นหรือท้าทายนั้น ผู้น้อยต้องกระทำอย่างสุภาพและเคารพ ลักษณะโอนอ่อนของผู้ผู้น้อยในที่นี้ ความจริงแล้วเป็นลักษณะของวิญญาณหรือดาวเหนือที่จะชักนำคนอื่น ๆ ให้คล้อยตามได้ เป็นการชักนำอย่างนุ่มนวล ไม่ก่อให้เกิดความขัดแย้งรุนแรงในสายใยความสัมพันธ์ และความนุ่มนวลกลมกลืนที่เริ่มจากครอบครัวนี้จะเป็นพื้นฐานในการสร้างสรรค์ดนตรีที่ไพเราะน่าฟังของสังคมขึ้นมา⁴

ความไม่เท่าเทียมทางด้านการปกครอง

ขงจื้อมองว่าผู้ปกครองที่ชอบธรรมจะต้องได้รับสืบทอดอำนาจจากผู้ปกครองคนก่อน

“อาจารย์กล่าวถึงระบำนางรัฐเสาวางดงามไร้ที่ติและดีงามโดยสมบูรณ์

อาจารย์กล่าวถึงระบำนางรัฐหลู่ ว่า ดงามไร้ที่ติแต่ไม่ดีงามโดยสมบูรณ์”

(คัมภีร์ขงจื้อ 3:25)

ระบำนางรัฐเสาเป็นระบำนางการสืบสันตติวงศ์ ซึ่งหมายความว่า การสืบทอดอำนาจและขนบจารีตนั้นดำเนินไปได้โดยเรียบร้อย ในขณะที่ระบำนางรัฐหลู่เป็นระบำนางสงคราม ระบำนางการชิงบัลลังก์ด้วยเหตุนี้ ถึงแม้จะงามไร้ที่ติ แต่ก็ไม่ได้งามโดยสมบูรณ์ ขนบจารีตย่อมมีอาจสืบทอดได้โดยราบรื่น⁵

ถ้าหากจะใช้จุดนี้วิจารณ์ขงจื้อด้วยแนวคิดเกี่ยวกับการขึ้นปกครองจากมุมมองของแนวคิดที่เชื่อว่าผู้เข้มแข็งกว่าควรเข้าปกครองผู้นอ่อนแอกว่าแล้วตัดสินขงจื้อว่าจำกัดความเท่าเทียมในการขึ้นปกครอง คำวิจารณ์นี้ก็คงไม่เป็นธรรมกับปรัชญาขงจื้อเท่าใดนัก เพราะแนวคิดหลักของปรัชญาคำสอนของขงจื้ออยู่ที่ความบรรสานสอดคล้องกลมกลืนของความสัมพันธ์ที่ดำเนินไปในสังคม และการสืบทอดจารีตประเพณีทั้งดงาม การใช้กำลังเข้าทำลายสายใยความสัมพันธ์ที่กำลังดำเนินอยู่ในสังคมโดยอ้างความเท่าเทียมในสิทธิของการขึ้นปกครอง สำหรับขงจื้อแล้วไม่ถือเป็นความชอบธรรม เพราะ

⁴ ในคัมภีร์ขงจื้อได้เปรียบเทียบความบรรสานสอดคล้อง (Harmony) ของสังคมว่าเป็นเหมือนดนตรีที่บรรเลงอย่างประสานกลมกลืนและไพเราะ

“เราจะได้ว่าดนตรีควรบรรเลงอย่างไร ในตอนต้นเครื่องดนตรีทุกชิ้นควรเล่นพร้อมกัน เมื่อเล่นไปสักพักหนึ่งให้มีลูกเล่นที่ต่างกันไปแต่ยังคงจ้องกัน เล่นไปอย่างต่อเนื่องจนจบเพลง”

(คัมภีร์ขงจื้อ 3:23)

⁵ สุวรรณ สภาอานันท์ (แปล), คัมภีร์ขงจื้อ, หน้า 16.

สิ่งสำคัญของการดำรงอยู่ของสังคมในความคิดของขงจื๊อคือการดำเนินไปอย่างบรรสานสอดคล้อง
ศึกษาและสืบสานวัฒนธรรมที่ดีงามในอดีตสู่ปัจจุบัน

อาจารย์กล่าวว่า “ราชวงศ์โจวมีโอกาสเรียนรู้จากสองราชวงศ์ก่อนหน้านี้
วัฒนธรรมข้างดงามเสียนี้กระไร เราตามใจ”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 3:14)

ประเด็นในเรื่องการปกครองอีกประเด็นหนึ่งคือ ความสัมพันธ์ทางการปฏิบัติระหว่างผู้ปกครอง
และผู้ใต้ปกครอง

ขงจื๊อกล่าวถึงหัวหน้าตระกูลจี้ ผู้สั่งให้มีการร่ายรำระบำแปดแถวในเขต
ตำหนักของตนว่า “หากเขาบังอาจทำเช่นนี้ จะมีอะไรอีกที่เขาไม่บังอาจทำ”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 3:1)

อาจารย์กล่าวว่า “จิ้งเหววจึงเก็บเต่าตัวใหญ่ไว้ที่บ้านที่สร้างบนเนินที่ถมจน
สูง บนเสาเล็กๆ เหนือคานที่หนุนคันทวย ก็ให้ประดับประดาด้วยลายดอกหญ้า
คนแบบนี้มีปัญญาแบบไหนกัน”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 5:17)

ระบำแปดแถว เป็นการร่ายรำสงวนเฉพาะองค์จักรพรรดิ การบังอาจของหัวหน้าตระกูลจี้ถือเป็นการ
ผิดจารีตตีตนเสมอองค์จักรพรรดิ⁶ ส่วนการมีเต่าตัวใหญ่ไว้เสี่ยงทายเป็นสัญลักษณ์ของเจ้าเมืองเท่า
นั้น มิใช่ของขุนนางอย่างจิ้งเหววจึง ลายดอกหญ้าบนเสาก็เป็นลายประดับสำหรับตำหนักของเจ้าเมือง
เท่านั้น⁷ การที่ขงจื๊อดำเนินการกระทำทั้งสองแสดงให้เห็นแนวคิดของขงจื๊อที่ว่า แต่ละคนมีขอบเขตใน
แสดงออกซึ่งสถานภาพของตนเอง ผู้ใต้ปกครองไม่ควรตีตนเสมอผู้ปกครอง การตีตนเสมอผู้ปกครองเป็น
การทำผิดนาม⁸ ของตนเอง และการไม่คำนึงถึงนามของตนเองนี้ ขงจื๊อเห็นว่าจะก่อให้เกิดความไม่บรรสาน
สอดคล้องกันในสังคมได้

⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 10.

⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 24.

⁸ รากฐานแห่งปรัชญาการเมืองของขงจื๊อที่สำคัญประการหนึ่งได้แก่ข้อเสนอให้แก้ไขนามให้ถูกต้อง
(Rectification of Names) หมายถึงการจัดระเบียบภาษาให้ตรงกับความเป็นจริง และขัดเกลาความเป็นจริงให้
สอดคล้องกับข้อกำหนดของนาม ในกรณีที่ความเป็นจริงไม่สอดคล้องกับข้อกำหนดของนามก็ต้องใช้นามอื่นใน
การบ่งชี้ความเป็นจริงประการนั้น เช่น ขุนนางผู้ชั่วร้ายที่ล้มบัลลังก์ของเจ้านครผู้ชอบธรรมแล้วสถาปนาตนเป็น

“...หากภาษาไม่ตรงกับความเป็นจริง การงานทั้งหลายก็ไม่อาจกระทำให้ลุ
ล่งได้”

(คัมภีร์ซงจื๊อ 13:3)

การสร้าง ความไม่เท่าเทียมทางสถานภาพทางสังคมของซงจื๊อมีความสำคัญต่อแนวคิดหลักของ
ซงจื๊อที่มุ่งสร้างสังคมที่สมาชิกทุกคนในสังคมสัมพันธ์กันอย่างบรรสานสอดคล้อง เปรียบเสมือนดนตรีที่โน้ต
หรือหน่วยเสียงแต่ละเสียงมีความสำคัญในตัวของมันเอง ถ้าหากหน่วยเสียงใดอยู่ผิดที่ทางก็จะทำให้
เพลงเสียความไพเราะกลมกลืนไปได้⁹

ความสัมพันธ์ของผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครองก็เช่นเดียวกับที่กล่าวไว้ในเรื่องความไม่เท่าเทียม
กันของความสัมพันธ์ในครอบครัวที่ว่า ถึงแม้จะมีความไม่เท่าเทียมแต่ก็ไม่ได้เป็นความไม่เท่าเทียมเชิงกด
ขี่ ตรงกันข้าม สถานภาพที่สูงกว่า คือ ผู้ปกครอง มีหน้าที่ที่จะต้องดำรงตนอยู่ในคุณธรรมเพื่อชี้นำผู้ใต้ป
ครองให้ดำเนินไปในทางที่ถูกที่ควร และการให้ผู้ใต้ปกครองยอมรับอำนาจก็เป็นการให้พลังแห่งคุณธรรม

“... เมื่อท่านมีความนอบน้อม ท่านจะได้รับความเคารพ เมื่อท่านมีน้ำใจกว้าง
ขวาง ท่านจะเอาชนะได้ทุกสิ่ง เมื่อท่านจริงใจ ผู้คนจะไว้วางใจในตัวท่าน เมื่อท่านแน่วแน่
ท่านจะประสบความสำเร็จได้มาก เมื่อท่านมีเมตตาธรรมผู้คนจะยินดีรับใช้ท่าน”

(คัมภีร์ซงจื๊อ 17:5)

“เมื่อวัตรปฏิบัติของเจ้านครถูกต้อง ท่านก็ปกครองได้อย่างทรงประสิทธิภาพ
โดยไม่ต้องออกคำสั่ง ถ้าวัตรปฏิบัติของท่านไม่ถูกต้อง แม้เมื่อท่านออกคำสั่งก็ไม่มี
ใครปฏิบัติตาม”

(คัมภีร์ซงจื๊อ 13:6)

อาจารย์กล่าวว่า “เจ้าผู้ปกครองโดยคุณธรรมอาจเปรียบได้กับดาวเหนือที่
อยู่กับที่ และบรรดาดาวทั้งปวงต่างมาห้อมล้อม”

(คัมภีร์ซงจื๊อ 2:1)

“เจ้า” ซงจื๊อให้ใช้นามอื่นที่เหมาะสมกับความเป็นจริงมากกว่า ในขณะเดียวกัน เจ้านคร ชุนนาง บิดา บุตร เมื่อ
ใช้ “นาม” เหล่านี้ก็มีระเบียบปฏิบัติตามสถานภาพจึงจะ “สมนาม” (เรื่องเดียวกัน, หน้า 48-49.)

⁹ โน้ตดนตรีในที่นี้ ไม่ได้หมายถึงโน้ตดนตรีที่เป็นตัวๆ แบบดนตรีคลาสสิกตะวันตก เพราะดนตรีตะวันออกสมัยโบราณไม่มีโน้ตดนตรี มีแต่เสียงดนตรี และวัฒนธรรมตะวันออกเล่นดนตรีด้วยการจำเสียงดนตรีเป็น
หลัก (ดวงใจ อมาตยกุล, *ดนตรีตะวันออก*, เอกสารประกอบการสอนรายวิชา 3500111 ศิลปกรรมปริวรรต
Introduction to Fine and Applied Arts, หน้า 83-113.)

ความสัมพันธ์ระหว่าง เพื่อน-เพื่อน

ความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนจะเป็นความสัมพันธ์ที่อยู่ในระดับเดียวกันและมีความเท่าเทียมกันมากที่สุด ถึงกระนั้นก็ตาม ก่อนที่บุคคลจะพัฒนาความสัมพันธ์มาสู่ความเป็นเพื่อนนั้น ได้ผ่านการคัดเลือกเพื่อนที่คู่ควรมาในระดับหนึ่งแล้ว ดังที่ขงจื๊อล่าวไว้ตอนหนึ่งว่า

“อย่าคบเพื่อนที่ไม่เสมอตน”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 1:8)

การที่ขงจื๊อจำกัดคุณสมบัติของเพื่อนในที่นี้แสดงถึงการเลือกปฏิบัติให้เกิดความไม่เท่าเทียมอย่างไรหรือไม่ ในประเด็นนี้ต้องมองที่ประเด็นหลักในคำสอนของขงจื๊อเสียก่อนว่าขงจื๊อมีจุดหมายในการกระทำสิ่งต่างๆ อย่างไร อุดมคติสูงสุดในการดำเนินชีวิตของคนคืออะไรในทรรศนะของขงจื๊อ เพื่อที่จะพิจารณาว่าการที่ขงจื๊อให้เลือกคบเพื่อนที่เสมอตนในที่นี้เนื่องมาจากสาเหตุอะไร คำสอนต่างๆ ของขงจื๊อเป็นคำสอนที่มุ่งจะขัดเกลาและพัฒนาคนให้เป็นคนที่เปี่ยมไปด้วยมนุษยธรรม เป็นวิญญูชน และดำเนินความสัมพันธ์ของตนกับสังคมไปได้อย่างกลมกลืน

เมื่อกลับมามองที่ประเด็นการคบเพื่อนให้เสมอตน จึงเข้าใจได้ว่าขงจื๊อต้องการให้คบเพื่อนที่มีระดับในการพัฒนาตนที่ใกล้เคียงกันเพื่อประโยชน์ในการขัดเกลาซึ่งกันและกัน ถ้าหากคบเพื่อนที่สูงหรือต่ำ(ทางด้านการพัฒนาตน)กว่ากันมาก อาจทำให้การขัดเกลาเป็นไปอย่างไม่ดีเท่าที่ควร เพื่อนที่ไม่เสมอตนในที่นี้จึงไม่ได้มีความหมายในทางลบว่าขงจื๊อดูหมิ่นคน หรือให้คบเพื่อนเพื่อหาประโยชน์จากเพื่อนจริงๆ แล้วขงจื๊อตระหนักในการปฏิบัติต่อกันอย่างเสมอภาคและต่าหนิการเลือกปฏิบัติเพื่อผลประโยชน์ของตนฝ่ายเดียว

อาจารย์กล่าวว่า “วิญญูชนปฏิบัติต่อผู้อื่นโดยเสมอภาค ไม่เล่นพรรคเล่นพวก ส่วนชาวบ้านทั่วไปเล่นพรรคเล่นพวก และไม่ปฏิบัติต่อผู้อื่นโดยเสมอภาค”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 2:14)

อาจารย์กล่าวว่า “ผู้กระทำการต่างๆ ด้วยมุ่งผลประโยชน์เฉพาะตนอยู่เป็นนิจ ย่อมเป็นที่ติฉิน”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 4:12)

การที่ขงจื๊อให้เลือกคบเพื่อนเพื่อประโยชน์ในการพัฒนาตนไม่ได้เป็นการใช้คนเป็นเครื่องมือไปสู่ประโยชน์ของตน แต่การคบเพื่อนของขงจื๊อเป็นการพัฒนาขัดเกลาซึ่งกันและกัน ให้ประโยชน์แก่กันทั้งสองฝ่าย ตรงจุดนี้อาจเข้าใจความสำคัญของความไม่เท่าเทียมในการเลือกคบเพื่อนได้ว่า การเปิดรับเพื่อนทุกประเภทอย่างเท่าเทียมอาจทำให้เกิดผลเสียทั้งต่อตนเองและต่อเพื่อนด้วย เพราะการขัดเกลาซึ่ง

กันและกันจะไม่สัมฤทธิ์ผลเท่าที่ควร คำถามที่เกิดขึ้นต่อจากนี้คือ บุคคลที่ยังมีการพัฒนามนุษยธรรมอยู่ในระดับต่ำจะได้รับโอกาสพัฒนาตนเองขึ้นได้หรือไม่เพราะถ้าขงจื๊อจำกัดการคบเพื่อนอยู่เพียงแค่เพื่อนที่เสมอตนเท่านั้น ผู้ที่อยู่ในระดับเดียวกันก็สามารถขัดเกลากันได้ในระดับหนึ่งแต่ไม่สามารถพัฒนาไปได้มากนักเพราะไม่มีแบบอย่างในการปฏิบัติ คำตอบก็คือ คำสอนที่ให้คบเพื่อนที่อยู่ในระดับเดียวกับตนนั้น ขงจื๊อน่าจะเน้นที่ผู้ที่ยังมีการพัฒนาตนไม่ค่อยมั่นคง แต่ถ้าเป็นวิญญูชนแล้ว เมื่อเขาเข้าไปที่ใดก็ตาม เขาจะเป็นดาวเหนือที่บรรดาดาวอื่นๆ ต่างมาห้อมล้อม เป็นลมที่มีพลังพัดยอตนอย่าให้ลู่ตาม อย่างไรก็ตามใน*คัมภีร์ขงจื๊อ*ก็ได้บอกไว้ว่าวิญญูชนควรเข้าไปสนิทสนมกับผู้ที่ต่ำกว่าตนเพียงใด เพราะคำว่าเพื่อนในที่นี้มีนัยแสดงความใกล้ชิดพอสมควร หรือถ้าคิดอีกแง่หนึ่ง ขงจื๊ออาจไม่ได้หมายความว่าไม่ให้คบค้าสมาคมกับคนที่ไม่เสมอตนเสียเลย แต่หมายถึงการเลือกคบคนที่จะใกล้ชิดถึงระดับเป็นเพื่อนนั้นก็ควรจะต้องเลือกเพื่อนที่สามารถเกื้อหนุนขัดเกลากันและกันได้อย่างเหมาะสม

การประยุกต์ขงจื๊อเข้ากับสังคมปัจจุบัน

เมื่อทำความเข้าใจกับแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมและความไม่เท่าเทียมในทรรศนะของขงจื๊อแล้ว ทำให้เกิดคำถามต่อไปว่า แนวคิดของขงจื๊อจะยอมให้มีการประยุกต์ประเด็นเรื่องความเท่าเทียมนี้ให้เข้ากับสังคมปัจจุบันได้เพียงใด

คำตอบที่จะเสนอต่อไปนี้คงไม่อาจกล่าวยืนยันได้เต็มที่ถึงการยินยอมของขงจื๊อ เพราะเป็นเพียงการอนุมานโดยใช้ข้อมูลจาก*คัมภีร์ขงจื๊อ*เท่านั้น อย่างไรก็ตามใน*คัมภีร์ขงจื๊อ*ก็มีการกล่าวเป็นนัยถึงการเปลี่ยนแปลงไว้

“กฎแห่งพิธีกรรมกำหนดให้ใช้หมวกลินิน แต่ปัจจุบันนี้คนใช้หมวกทำด้วยไหม หมวกไหมประหยัดกว่า เราจึงทำตามผู้คนทั่วไป (ในขณะเดียวกัน) กฎแห่งจารีตกำหนดให้ผู้เข้าร่วมพิธีก้มศีรษะก่อนขึ้นห้องโถง แต่ปัจจุบันนี้ผู้คนก้มศีรษะเมื่อขึ้นไปบนห้องโถงแล้ว นี่เป็นการหยิ่งผยอง เราจึงก้มศีรษะก่อนขึ้นห้องโถง เราเห็นแย้งกับแนวปฏิบัติของผู้คนทั่วไปในสมัยนี้”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 9:3)

ขงจื๊อไม่ทำตามอดีตเพียงเพราะว่ามันเป็นข้อกำหนดจากอดีต แต่ขงจื๊อจะพิจารณาว่าควรรักษาข้อปฏิบัติใดและปรับเปลี่ยนข้อปฏิบัติใดเพื่อให้เหมาะสมกับสภาพสังคมช่วงนั้น ในที่นี้ ความประหยัดและความอ่อนน้อมถ่อมตนเป็นคุณธรรมพึงสืบทอด มิใช่ประเด็นการใช้หมวกไหมหรือหมวกลินิน ขงจื๊อ

สืบทอดสิ่งที่เห็นสมควรและปรับเปลี่ยนสิ่งที่ไม่สมสมัย¹⁰ ประเด็นนี้น่าจะให้ได้ในกรณีเรื่องความเท่าเทียม จากที่ได้วิเคราะห์ความสำคัญของความไม่เท่าเทียมมาแล้วข้างต้น จะเห็นได้ว่า ขงจื๊อเห็นชอบให้มีความไม่เท่าเทียมเนื่องมาจากความไม่เท่าเทียมของขงจื๊อจะก่อให้เกิดการประสานรับกันของความสัมพันธ์ต่างๆ ในสังคมอย่างบรรสานสอดคล้อง ความไม่เท่าเทียมจึงเป็นเสมือนวิถีทางอันนำไปสู่จุดหมายคือความบรรสานสอดคล้อง ถ้าหากในปัจจุบันวิถีทางอันนำไปสู่จุดหมายได้เปลี่ยนไป ขงจื๊อก็น่าจะยอมรับการปรับเปลี่ยนวิถีทางนั้นได้เพื่อให้เกิดความบรรสานสอดคล้องขึ้นในสังคม ตัวอย่างเช่น ในสังคมปัจจุบันที่ผู้หญิงได้รับโอกาสทางการศึกษาและโอกาสในการใช้ชีวิตในโลกนอกอาณาเขตบ้านใกล้เคียงกับผู้ชาย ก็ไม่น่าจะมีปัญหาอะไรในการที่ผู้หญิงหรือภรรยาจะเข้ามามีบทบาทเป็นผู้ที่นำผู้ชายได้ ในที่นี้ถ้าจะนำไปเปรียบกับบทเพลง ที่สอดคล้องกลมกลืนแห่งสังคมก็จะเป็นบทเพลงที่เปลี่ยนทำนองไปแต่ยังคงความไพเราะเหมือนเดิมดังที่ขงจื๊อได้ให้ความสำคัญ

ในทางกลับกัน แนวคิดของขงจื๊อช่วยให้คนในปัจจุบันตระหนักว่าความเท่าเทียมไม่ใช่สิ่งสำคัญที่สุดในทุกกรณีเสมอไป บางครั้งการอยู่ร่วมกันในสังคมก็จำเป็นที่จะต้องให้ผู้เฒ่าอ่อนน้อมตามบ้างเพื่อดำรงความสัมพันธ์ในสังคมให้ดำเนินไปอย่างราบรื่น ส่วนผู้ที่อยู่ในภาวะผู้นำก็ต้องไม่เป็นผู้ที่ใช้ความเหนือกว่าแสดงอำนาจเชิงกดขี่ หากแต่ใช้พลังแห่งคุณธรรมชี้นำผู้ตามให้ดำเนินไปในทางที่ถูกต้อง

บทส่งท้าย

จากการศึกษาแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมและความสำคัญของความไม่เท่าเทียมในวรรณคดีของขงจื๊อทำให้เห็นว่ามุมมองในเรื่องความเท่าเทียมของขงจื๊อกับความเท่าเทียมที่คุ้นเคยกันในปัจจุบันเป็นการมองมาจากคนละมุมกันแต่ทั้งสองก็ยังคงเป็นความเท่าเทียม ความเท่าเทียมของขงจื๊อไม่ได้มีลักษณะเป็นความเท่าเทียมในเชิงวัตถุวิสัยที่ตัดสินความเท่าเทียมจากสิ่งภายนอก เช่น การปฏิบัติต่อกันเหมือนกัน แต่ความเท่าเทียมของขงจื๊อเป็นความเท่าเทียมในเชิงอัตวิสัยที่จัดสรรให้บุคคลได้รับสิ่งที่เหมาะสมกับตนอย่างเท่าเทียม¹¹ หรืออาจกล่าวได้ว่าระบบปรัชญาของขงจื๊อมีวรรณคดีในเรื่องความเท่าเทียมว่ามนุษย์เสมอภาคหรือเท่าเทียมในการพัฒนาตนตามศักยภาพของตนแต่มนุษย์ไม่จำเป็นต้องได้รับสิ่งเหมือนกัน อย่างเท่าเทียม ความเสมอภาคกันในการพัฒนาตนนี้มองได้ว่าเป็นความเท่าเทียมอย่างหนึ่ง

¹⁰ สุวรรณ สถาอานันท์. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543), หน้า 15.

¹¹ อาจกล่าวได้ว่า แนวคิดของขงจื๊อสอดคล้องเชิงเนื้อหากับข้อเสนอเรื่องความยุติธรรมของอริสโตเติล ผู้วิจัยยังไม่มีโอกาสศึกษาประเด็นนี้ให้ลึกซึ้งในโอกาสนี้ อาจอ่านประเด็นจริยศาสตร์คุณธรรมของอริสโตเติล และแนวคิดของขงจื๊อได้ใน Jinyuan Yu, "Virtue: Confucius and Aristotle," *Philosophy East and West* 48, No. 2 April 1998: 323-347.

ส่วนความไม่เท่าเทียมที่เกิดขึ้นในสังคมนั้น ถ้าเป็นความไม่เท่าเทียมที่ก่อให้เกิดความบรรสานสอดคล้องแก่สังคมหรือให้ความสัมพันธ์ของคนในสังคมดำเนินไปอย่างราบรื่นกลมกลืน ขงจื๊อก็เห็นชอบในความไม่เท่าเทียมนั้น อย่างไรก็ตาม ความไม่เท่าเทียมของขงจื๊อก็ไม่ได้มีความหมายในแง่ลบเสมอไปอย่างที่คนทั่วไปในปัจจุบันมักจะรู้สึกกัน หากแต่ความไม่เท่าเทียมของขงจื๊อเป็นความเหลื่อมล้ำที่ประสานรับและเกื้อหนุนซึ่งกันและกัน เปรียบเสมือนดนตรีที่แม้โน้ตแต่ละตัวจะมีระดับต่างกันแต่โน้ตทุกตัวก็มีคุณค่าในตัวของมันเองในการที่จะเชื่อมสัมพันธ์เพื่อสร้างสรรค์บทเพลงที่ไพเราะของสังคม ถ้าหากสังคมในปัจจุบันหันมาพิจารณาแนวคิดของขงจื๊อบ้าง และมีการประยุกต์แนวคิดของขงจื๊อให้สามารถเข้ามาร่วมเดินทางกับกระแสธารปัจจุบันได้ แนวคิดของขงจื๊อน่าจะเป็นเพื่อนร่วมเดินทางที่ดีไม่น้อย

“มิใช่สิ่งน่ายินดีหรือหวั่นหรือ ที่มีเพื่อนเดินทางมาจากแดนไกล”

(คัมภีร์ขงจื๊อ 1.1)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ดวงใจ อมาตยกุล. *ดนตรีตะวันตก*. เอกสารประกอบการสอนรายวิชา 3500111 ศิลปกรรมปริทรรศน์

Introduction to Fine and Applied Arts, หน้า 83-113.

วารุณี ภูวสินสิทธิ์. *สตรีนิยม: ขบวนการทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20*. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์
คบไฟ, 2545.

สุวรรณา สถาอานันท์. *กระแสดารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. พิมพ์
ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543.

สุวรรณา สถาอานันท์ (แปล). *คัมภีร์ขงจื้อ* (เล่มที่ 1-8). เอกสารประกอบการสอนวิชาสัมมนาปรัชญาจีน
ภาคการศึกษาที่ 1 ปีการศึกษา 2546 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาอังกฤษ

Legge, James (trans.). *The Confucian Analects*. Hongkong: Wei Tung Book Store, 1966.

Yu, Jinyuan. "Virtue: Confucius and Aristotle." *Philosophy East and West* 48. No. 2 April 1998:
323-347.

ภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงและคัมภีร์จวงจื๊อ

ศรัญญา อรุณขจรศักดิ์

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งได้แง่ทัศนะที่ดีความว่าคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงและคัมภีร์จวงจื๊อเป็นนิมิตนิยมทางภาษา ลัทธิเต๋ามุ่งเน้นวิพากษ์วิจารณ์ “แนวทาง” หรือ “จารีต” การใช้ภาษาตามชนบความเชื่อเดิมหรือแบบขงจื๊อ มากกว่าจะเสนอให้ละทิ้งการใช้ภาษาไป คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง มองว่าภาษาไม่สามารถเป็นกระจากสะท้อนความเป็นจริงหรือ “เต๋า” ได้ นาม “เต๋า” เป็นเพียงนามสมมติเท่านั้น แต่ไม่ได้หมายความว่าภาษาไม่สามารถเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้เลย เราสามารถกำหนดภาษาเพื่อสื่อความรู้และความจริงได้ แต่การใช้ภาษานั้นจะต้องสอดคล้องกลมกลืนกับวิถีชีวิตตามธรรมชาติของผู้คนในสังคม ส่วนคัมภีร์จวงจื๊อมองว่าภาษาสามารถบ่งถึงความเป็นจริงได้ แต่ไม่คงที่แน่นอน เพราะความเป็นจริงแปรเปลี่ยนสั่นไหวอยู่เสมอ และภาษาก็เป็นเหมือน “อาคันตุกะ” ที่เพียงแวะเวียนมาและก็ต้องจากความเป็นจริงไป อย่างไรก็ตามคัมภีร์จวงจื๊อก็มองเช่นเดียวกันว่าเราสามารถให้ภาษาสื่อถึงความรู้และความเป็นจริงได้แต่ต้องตระหนักไว้ในข้อจำกัดของภาษา และมีกณณบรรลุมภาวะที่ “ลืมถ้อยคำ”

“เต๋าที่อธิบายได้มิใช่เต๋านั่นเอง
ชื่อที่ตั้งให้กันได้ก็มิใช่ชื่ออันสูงส่ง
เต๋านั้นมิอาจอธิบาย และมีอาจตั้งชื่อ
เมื่อไรชื่อทำอันใดจักให้ผู้อื่นรู้
ข้าพเจ้าขอเรียกสิ่งนั้นว่า “เต๋า” ไปพลางๆ
เมื่อไรนามไร้สภาวะจึงเป็นบ่อเกิดแห่งฟ้าดิน
เมื่อมีนามมีสภาวะจึงเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง
ดำรงตนอยู่ในความไร้สภาวะ
จึงทราบบ่อเกิดแห่งจักรวาล
ดำรงตนอยู่ในสภาวะ
ย่อมแลเห็นปรากฏการณ์ที่ถูกสร้างสรรค์
ทั้งความมี และความไร้มีบ่อเกิดแห่งเดียวกัน
แต่แตกต่างเมื่อปรากฏออก
บ่อเกิดนั้นสุดแสนลึกลับ
ความลึกลับสุดแสนนั้น
คือประตูที่เปิดไปสู่ความรู้แจ้งแห่งสรรพชีวิต”¹

¹ นิตยสารศิลปวัฒนธรรม ปี 1 สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

“ด้วยถ้อยคำที่เหมือนด้วย ซึ่งเอ่ยออกมาได้วันแล้ววันเล่า ข้าพเจ้าหลอมรวมกับสรรพสิ่งในความเป็นหนึ่งเดียวแห่งสวรรค์ ซึ่งทำให้ถ้อยคำแปรเปลี่ยนไม่หยุดยั้ง และสิ้นไหลมาได้ตลอด แม้ว่าข้าพเจ้าไม่เอ่ยถ้อยคำใด สรรพสิ่งก็ยังรวมกันเป็นหนึ่ง แต่ความเป็นหนึ่งกับสิ่งที่ข้าพเจ้าพูดเกี่ยวกับมัน ทำให้มันหยุดความเป็นหนึ่ง ดังนั้น เมื่อพูดย่อมต้องไม่มีคำพูด ด้วยถ้อยคำที่ไม่มีถ้อยคำ ทำให้ท่านพูดได้ตลอดชั่วชีวิตและไม่ได้พูดอะไรเลยด้วยหรือท่านอาจดำเนินชีวิตตลอดอายุขัยโดยปราศจากการพูด ทั้งๆ ที่ท่านไม่ได้หยุดพูดเลย”²

ในปรัชญาจีนยุคคลาสสิกความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงเป็นประเด็นสำคัญอีกประเด็นหนึ่งที่นักปรัชญาในสมัยนั้นต่างมีทัศนะที่แตกต่างและโต้แย้งอยู่ในที่³ ขงจื๊อเป็นนักปรัชญาท่านแรกที่มองเห็นความสำคัญของภาษาในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของวิถีที่แท้⁴ แล้วหยิบยกขึ้นมาเป็นประเด็นหลักในคำสอนที่เน้นการประพฤติตามจารีตและขัดเกลาคุณธรรม ขงจื๊อมีท่าทีต่อภาษาและความเป็นจริงโดยสะท้อนออกมาในข้อเสนอ “การแก้ไขนามให้ถูกต้อง” (เจิ้งหมิง/ Rectification of Names) ว่า นอกจากความเป็นจริงจะเป็นบุคคลหรือสิ่งต่างๆ ในโลกที่นามบ่งถึงแล้ว ยังรวมถึงจารีตคุณธรรมอีกด้วย วิทยุณชนซึ่งได้รับการขัดเกลาจารีตคุณธรรมมาแล้ว จะเป็นผู้กำหนดนามและความหมายของนามเพื่อที่ภาษาจะได้ชี้นำแนวทางความประพฤติ และสามารถสะท้อนสิ่งเป็นจริงได้ ในขณะเดียวกัน การปฏิบัติตามข้อ

¹ พงนา จันทรสันติ (แปลและเรียบเรียง), *วิถีแห่งเต๋า* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2539), บทที่ 1, หน้า 43.

² Burton Watson (trans.), *The Complete Works of Chunag Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968), ch. 27, pp. 303-305.

³ นักปรัชญาจีนยุคคลาสสิก มักเน้นพิจารณาความสัมพันธ์ในระดับคำหรือนามมากกว่าประโยค Christoph Harbsmeier, “Marginalia Sino-logica,” in Robert E. Allinson (ed.), *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots* (New York: Oxford University Press, 1990), p. 128. อีกทั้งแม้ข้อเสนอกเกี่ยวกับภาษาและความเป็นจริงในแต่ละสำนักจะครอบคลุมถึงการใช้ภาษาทั้งหมด แต่คำที่พวกเขาเหล่านั้นใช้ในการอ้างเหตุผลมักเป็นคำที่มีผลต่อการเข้าใจโลก ชีวิต และการจัดระเบียบสังคม เช่น “ผู้ปกครอง – ผู้ถูกปกครอง” “ดี – ชั่ว” “ถูก – ผิด” เป็นต้น Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: Free Press, 1966), pp. 9-10.

⁴ โดยทั่วไปกิจกรรมทางปรัชญาเป็นกิจกรรมของการค้นหาความจริงและความรู้เกี่ยวกับตัวเอง โลก และจักรวาล คำถามสำคัญที่นักปรัชญาตะวันตกมุ่งแสวงหาคำตอบคือ อะไรคือความจริง (What is the truth?) และอะไรคือความรู้ (What is the knowledge?) แต่สำหรับนักปรัชญาจีนแล้ว สิ่งที่นักปรัชญามุ่งแสวงหาก็คืออะไรคือวิถีที่แท้ (What is the Way?) ในการดำเนินชีวิตและจัดระเบียบสังคม A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Illinois: Open Court, 1991), p. 3.

กำหนดของนามที่แก้ไขแล้ว ยังเป็นการทำให้ความหมายของนามมีความชัดเจน และสามารถสืบทอด
ชนบจารีตได้อย่างต่อเนื่อง ทำให้ที่เชื่อมั่นว่าภาษาสามารถสะท้อนความเป็นจริงได้ในลักษณะดังกล่าว
ทำให้ขงจื๊อมองว่าภาษาสามารถเป็นแหล่งความรู้และเป็นเครื่องมือในการรู้จักมนุษย์ อันเป็นความรู้ที่แท้
ในปรัชญาแห่งจารีตแบบขงจื๊อ อีกทั้งยังเป็นเครื่องมือสำหรับผู้ปกครองในการปกครองประชาชนด้วย⁵

ในขณะที่นักปรัชญาลัทธิเต๋า โดยเฉพาะเหลาจื๊อและจวงจื๊อ ต่างมีท่าทีวิพากษ์วิจารณ์และได้
แย่งการมองเห็นที่ของภาษา และความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงในลักษณะดังกล่าว โดย
เหลาจื๊อซึ่งเชื่อกันว่าเป็นผู้รจนาคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงแฝงท่าทีไม่เห็นด้วยกับข้อเสนอเรื่องการแก้ไขนามให้ถูก
ต้องแบบขงจื๊อ เพราะการใช้ภาษาดังกล่าวมีพื้นฐานวิธีคิดที่เป็นการเข้าไปก้าวก่ายวิถีเป็นไปของมนุษย์
และธรรมชาติ ส่วนจวงจื๊อไม่เห็นด้วยกับข้อเสนอดังกล่าว เพราะเป็นข้อเสนอที่เชื่อมั่นในศักยภาพ
ของภาษาในการสะท้อนความจริงมากเกินไป ทำให้มนุษย์ต้องติดอยู่ในกับดักแห่งภาษาจนไม่สามารถ
ดำเนินชีวิตได้อย่างอิสระและมีความสุขตลอดอายุขัย อันเป็นจุดมุ่งหมายหลักของลัทธิเต๋า

การที่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงและคัมภีร์จวงจื๊อต่างได้แย่งและวิพากษ์วิจารณ์การมองเห็นที่ของ
ภาษาและความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงตามชนบความเชื่อเดิมอย่างรุนแรง จึงทำให้มีผู้ตี
ความคัมภีร์ทั้งสองว่ามีท่าทีต่อความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ ความจริง เป็นแบบวิมตินิยมทางภาษา
(linguistic skepticism)⁶ ที่ปฏิเสธว่าภาษาสามารถเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ ด้วยเหตุนี้
จึงทำให้เกิดประเด็นที่น่าสนใจว่า คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง และ คัมภีร์จวงจื๊อ สื่อเนื้อหาปรัชญาของตนด้วย
ภาษาได้อย่างไร ทั้งที่ไม่ไว้วางใจในศักยภาพของภาษา อีกทั้งทั้งสองคัมภีร์เป็นวิมตินิยมทางภาษาจริงหรือ

⁵ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงกับการจัดระเบียบ
สังคมในทัศนะของขงจื๊อได้ใน ศรีบุญญา อรุณขจรศักดิ์, ภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าเต๋อจิง และ
คัมภีร์จวงจื๊อ (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542), หน้า 18-30.

⁶ โดยทั่วไป "วิมตินิยม" หมายถึง แนวคิดที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ของการมีความรู้ หรือการตัดสินใจ
ความใดๆ แต่วิมตินิยมมีหลายประเภท วิมตินิยมทางภาษาจัดอยู่ในประเภท "วิมตินิยมเฉพาะความสามารถ
บางอย่างของมนุษย์" ("faculty" skepticism) ที่ปฏิเสธความสามารถในการเข้าถึงความรู้ ความจริง โดยใช้
เครื่องมือหรือความสามารถบางอย่างที่เราไม่มี ดังนั้น วิมตินิยมทางภาษาก็คือ แนวคิดที่สงสัยและปฏิเสธการใช้
ภาษาเป็นเครื่องมือในการเข้าถึงความรู้ความจริง (วิถีที่แท้) นั่นเอง นอกจากนี้ วิมตินิยมยังมีความเคร่งครัดใน
หลายระดับ คำว่า "เข้าถึง" มีความหมายรวมถึงการให้ภาษาเพื่อสะท้อนความเป็นจริง (เต๋า) และการใช้ภาษา
ทางวรรณศิลป์เพื่ออธิบายเป็นแนวทางหรือเป็นเครื่องมือช่วยให้บรรลุธรรม บทความนี้มุ่งได้แย่งผู้ตีความว่า
คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง และคัมภีร์จวงจื๊อเป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัด (strong sense) ที่ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิง
ในศักยภาพของภาษาทั้งในการใช้เพื่อสะท้อนความเป็นจริง และใช้เป็นแนวทางหรือเครื่องมือช่วยเพื่อนำไปสู่วิถี
ที่แท้

ไม่ ถ้าไม่เป็น แล้วทั้งสองคัมภีร์มองความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ และความเป็นจริง รวมทั้งมีข้อเสนอต่อแนวทางในการใช้ภาษาที่เหมาะสมอย่างไร

อย่างไรก็ตาม การศึกษาประเด็นดังกล่าวในลัทธิเต๋าอย่างจริงจังกลับมีอยู่ไม่มากในสังคมไทย การตีความและวิเคราะห์ตัวบทที่กล่าวถึงการใช้ภาษาดังเช่นตัวบทที่ยกมาข้างต้น ยังไม่ครอบคลุมและลึกซึ้งเพียงพอ ทำให้หลายคนสับสน และถึงกับเข้าใจว่าท่าทีที่ลัทธิเต๋าสงสัย ตั้งคำถามอย่างรุนแรงต่อชนบทการเข้าใจและการใช้ภาษาในแง่ความสัมพันธ์กับความเป็นจริง เป็นการปฏิเสธการใช้ภาษาอย่างสิ้นเชิง ทั้งที่จริงๆ แล้วไม่มีเนื้อหาในตัวบทใดที่นำไปสู่บทสรุปดังกล่าวได้เลย ด้วยเหตุนี้ บทความนี้จึงมุ่งสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องยิ่งขึ้นเกี่ยวกับท่าทีที่ลัทธิเต๋ามีต่อภาษาและความเป็นจริง และมุ่งโต้แย้งว่าลัทธิเต๋ายังไม่ได้เป็นวิมตินิยมทางภาษา (linguistic skepticism) อีกทั้งยังเป็นการกระตุ้นให้ผู้สนใจหันมาศึกษาประเด็นภาษาและความเป็นจริง หรือประเด็นอื่นในลัทธิเต๋าเพิ่มมากขึ้นอีกด้วย

เนื้อหาในบทความนี้แบ่งเป็นสองส่วนหลักด้วยกัน ส่วนแรกเป็นการวิเคราะห์**คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง** ส่วนที่สองเป็นบทวิเคราะห์**คัมภีร์จวงจื๊อ** เพราะแม้ว่าทั้งสองคัมภีร์จะมีเนื้อหาคำสอนโดยรวมคล้ายกันในเรื่องการหาวิถีที่แท้ จนสามารถจัดอยู่ในสำนักเดียวกันได้ก็ตาม แต่สำหรับประเด็นภาษาและความเป็นจริง ทั้งสองคัมภีร์มีข้อเสนอที่แตกต่างกันอยู่หลายประการด้วยกัน อีกทั้งข้อเสนอในคัมภีร์ทั้งสองที่ถูกมองว่าเป็นเหตุผลสนับสนุนวิมตินิยมทางภาษา และการอ้างเหตุผลโต้แย้งของผู้เขียนในทั้งสองคัมภีร์ก็แตกต่างกันด้วย ทั้งนี้การเลือกวิเคราะห์**คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง**ก่อนไม่ได้แบ่งนัยเรื่องการถูกจินตนาขึ้นก่อนหรือหลัง เพราะอายุของ**คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง** และประวัติของเหลาจื๊อ ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นผู้จนาจินตนาคัมภีร์ยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ ทำให้ระยะเวลาการนิพนธ์รวบรวมคัมภีร์ทั้งสองเป็นที่คลุมเครือไปด้วย⁷ แต่เหตุที่เลือกวิเคราะห์**คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง**ก่อน เพราะนักวิชาการการปรัชญาจีนต่างลงความเห็นว่า**คัมภีร์จวงจื๊อ**มีเนื้อหาปรัชญาที่

⁷ ยังเป็นที่ถกเถียงกันเกี่ยวกับอายุของ**คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง** และเหลาจื๊อที่เชื่อกันว่าเป็นผู้จนาจินตนาคัมภีร์นี้ ตามชนบทเชื่อกันว่าคัมภีร์เล่มนี้ถูกเขียนขึ้นในราวศตวรรษที่ 6 ก่อนคริสต์ศักราช เพราะมีการบันทึกเรื่องราวของจื๊อเคยมาพบเหลาจื๊อเพื่อขอคำแนะนำเกี่ยวกับจารีตพิธีกรรม สุวรรณ สดาอานันท์, *มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533), หน้า 16-18. แต่ในปัจจุบันนักวิชาการส่วนใหญ่มักเชื่อว่า**คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง**ถูกเขียนขึ้นในปี 250 ก่อนคริสต์ศักราชมากกว่า A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, pp. 215-219. ดังนั้น ความเชื่อที่ว่าจวงจื๊อเป็นศิษย์เอกของเหลาจื๊อจึงมีปัญหาดำเนินไปด้วย ตามหลักฐานการสืบค้นของนักวิชาการในปัจจุบันเท่าที่มีอยู่ ถ้าหาก**คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง**ถูกนิพนธ์ขึ้นในช่วงปีประมาณ 250 ก่อนคริสต์ศักราชจริง เราย่อมไม่อาจจะเชื่ออย่างเดิมได้อีกว่าจวงจื๊อเป็นลูกศิษย์ของเหลาจื๊อและพัฒนาเนื้อหาคำสอนของลัทธิเต๋ามาต่อจากเหลาจื๊ออีกที A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, pp. 170-174. อย่างไรก็ตาม นี่เป็นเพียงข้อสังเกตและสมมติฐานของนักวิชาการในปัจจุบันเท่านั้น หากใช้ข้อเท็จจริงที่แน่ชัดไม่ ดังนั้น การศึกษาคัมภีร์ทั้งสองจึงไม่ควรยึดติดกับระยะเวลา แต่ควรพิจารณาที่เนื้อหาคำสอนในคัมภีร์

พัฒนาอย่างสมบูรณ์กว่า*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*⁸ ดังนั้น เพื่อให้เห็นการคลี่คลายทางเนื้อหาคำสอน จึงขอวิเคราะห์ประเด็นภาษาและความเป็นจริงใน*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*ก่อน

คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง

ทำทวิพากษ์วิจารณ์จารีตการใช้ภาษา

จุดเริ่มต้นข้อเสนอทางปรัชญาของเหลาจื้อมีลักษณะคล้ายกับของขงจื๊อ คือต้องการแก้ไขปัญหาของมนุษย์ทั้งในระดับปัจเจกและสังคม เพราะสภาพสังคมในยุคสมัยนั้นบ้านเมืองแตกแยกและรุ่มพ่วงเพื่อแย่งชิงอำนาจกัน ในขณะที่ขงจื๊อแสวงหาคำตอบด้วยการพิจารณามนุษย์แยกออกจากธรรมชาติ และมองว่ามนุษย์เป็นศูนย์กลางของการหาคำตอบ เหลาจื้อมองกลับแสวงหาคำตอบจากการกลับเข้าสู่วิถีที่เป็นไปของธรรมชาติ ทั้งนี้เพราะเหลาจื้อมองเห็นว่ามนุษย์เป็นส่วนหนึ่งที่เล็กน้อยของธรรมชาติและจักรวาล ธรรมชาติและจักรวาลนั้นมีกฎเกณฑ์ที่เป็นไปตามครรลอง หากมนุษย์เข้าไปจัดระเบียบธรรมชาติเสียใหม่เพื่อสนองความต้องการที่เกินเลยของตน ความเสื่อมสลายและหายนะย่อมเกิดขึ้นตามมา การจะมีชีวิตที่เป็นปกติสุขและยืนนานควรอายุขัยตามจุดมุ่งหมายของลัทธิเต๋าดังนั้น มนุษย์ต้องตระหนักรู้ความเป็นจริงเกี่ยวกับธรรมชาติและจักรวาล รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสรรพสิ่ง เพราะการเข้าใจความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาลก็เป็นการเข้าใจมนุษย์ด้วย เมื่อเข้าใจมนุษย์ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของจักรวาล เราย่อมรู้ว่าจะดำเนินชีวิตอย่างไรได้อย่างปกติสุขโดยไม่ขัดแย้งกับธรรมชาติอันยิ่งใหญ่ที่โอบอุ้มเราไว้ จะเห็นได้ว่า*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*ไม่ได้มองมนุษย์เป็นเพียงภาวะสัมพันธ์ (relational being) ที่สัมพันธ์กับมนุษย์เพียงอย่างเดียว เพื่อพัฒนาเป็นมนุษย์ที่แท้ตามคำสอนของขงจื๊อ หากแต่การดำเนินชีวิตของมนุษย์ต้องสัมพันธ์สอดคล้องกับความเป็นไปของสรรพสิ่งด้วย ไม่ใช่เฉพาะกับมนุษย์ด้วยกันเอง การที่สังคมสับสนวุ่นวาย ประชาชนได้รับความเดือดร้อน เป็นเพราะมนุษย์เห็นแก่ตัวและมองมนุษย์เพียงมิติสัมพันธ์กับมนุษย์ด้วยกันเองเท่านั้น ไม่ได้มองในแง่ส่วนรวมของธรรมชาติทั้งหมด

การใช้ภาษาก็เป็นกิจกรรมอย่างหนึ่งของมนุษย์ที่อาจเป็นการกระทำที่เปลี่ยนแปลงและควบคุมจัดการความเป็นจริงของธรรมชาติได้ เพราะมนุษย์ไม่ได้มองว่าภาษาเป็นเพียงเครื่องมือที่เราใช้ในการสื่อสารเพื่อการติดต่อเข้าใจกันในฐานะที่เราอยู่ร่วมกับผู้อื่นเป็นสังคมเท่านั้น หากแต่มองว่าภาษาได้มีพลังในการจำกัดความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ด้วย ด้วยเหตุนี้ หากมนุษย์ไม่รู้จักความเป็นจริงของธรรมชาติ อาจกำหนดจารีตการใช้ภาษาให้เป็นเครื่องมือจัดการควบคุมมนุษย์ให้กระทำในสิ่งที่จัดการควบคุมหรือก้าวก่ายธรรมชาติอีกต่อหนึ่งได้

⁸ Wing-tsit Chan (ed. And trans), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970), pp. 136-137. และ Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, pp. 65-67.

อาจกล่าวได้ว่าเหลาจื๊อไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ แต่ปฏิเสธ “จารีต” หรือ “แนวทาง” การใช้ภาษาที่ไม่สอดคล้องกับธรรมชาติมากกว่า เพราะการที่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* เสนอให้มนุษย์ หวนกลับสู่สภาวะธรรมชาติดั้งเดิมของตน ไม่ได้หมายความว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* สนับสนุนให้ผู้คนหลีกเลี่ยงสังคม แล้วแยกกันอยู่ป่าเพื่อพรตในป่าเพื่อที่จะได้บรรลุสัจธรรมแห่งเต๋า หากแต่ได้ยอมรับธรรมชาติของมนุษย์ที่อยู่รวมกันเป็นสังคมและมีผู้นำ ผู้เขียนคิดว่าการดำเนินชีวิตตามวิถีแห่งเต๋า ก็คือการจะอยู่ร่วมกันในสังคมได้อย่างไรโดยกลมกลืนกับธรรมชาติหรือ “เต๋า” ให้มากที่สุดนั่นเอง การที่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ได้ปฏิเสธการอยู่รวมกันเป็นสังคม จึงเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่อธิบายได้ว่าเพราะเหตุใด *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ ก็เพราะภาษาเป็นส่วนประกอบหลักในการอยู่รวมกันเป็นสังคมนั่นเอง นอกจากนี้ จะสังเกตได้ว่ามีหลายวรรคในคัมภีร์ที่ไม่ได้เสนอให้ปฏิเสธการใช้ภาษาเสียทั้งหมด แต่ให้ลดการใช้ภาษาในบางกรณี เช่น “...เทศนาด้วยการไม่เอ่ยวาจา...” (บทที่ 3) หรือ “...ยิ่งพูดมากยิ่งไร้ประโยชน์ พูดมากคำยิ่งเหน็ดเหนื่อย มีผู้เก็บคุณค่ามันไว้แต่เพียงภายใน” (บทที่ 5) เฉิน กู – อี้ อธิบายว่าวรรคที่กล่าวถึงการพูดดังกล่าวไม่ได้หมายถึงให้ระงับการพูดธรรมดาในความหมายทั่วไป แต่หมายถึงผู้ปกครองควรระงับการใช้ภาษาในเชิงพูดออกคำสั่งบังคับนั่นเอง⁹ นอกจากนี้ หากเหลาจื๊อปฏิเสธการใช้ภาษาจริง การรจนา *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* นี้ขึ้นมาย่อมเป็นการกระทำที่ไม่จำเป็นและขัดแย้งกับข้อเสนอของ *คัมภีร์* เอง ซึ่งยิ่งทำให้ *คัมภีร์* นี้ถูกมองว่าเป็น *คัมภีร์* ที่ไร้สาระแก่คนสารมากยิ่งขึ้น ทั้งๆ ที่เหลาจื๊อได้กล่าวไว้ชัดเจนว่า “คำสั่งสอนของข้าพเจ้า ง่ายที่จะเข้าใจและง่ายที่จะปฏิบัติ ... ถ้อยคำของข้าพเจ้าย่อมมีหลักเกณฑ์อยู่...” (บทที่ 70) อันเป็นการแสดงว่าเหลาจื๊อต้องการให้เราพยายามทำความเข้าใจสิ่งที่แฝงอยู่ใน *คัมภีร์* ดังนั้น แทนที่จะสรุปว่า *คัมภีร์* นี้ไร้สาระและไม่ได้เสนอคำตอบอะไร เราจึงควรตั้งสมมติฐานไว้ก่อนว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* น่าจะไม่ได้เสนอสิ่งที่ขัดแย้งกับตัวเอง

แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” กับการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติ

หาก *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ปฏิเสธเฉพาะจารีตการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติ คำถามสำคัญที่ตามมาก็คือ ภาษาที่สอดคล้องและไม่ค่อยสอดคล้องกับธรรมชาติเป็นอย่างไร¹⁰ ผู้เขียนคิดว่าการจะตอบคำถามนี้ได้ต้องพิจารณาที่มโนทัศน์เรื่อง “การไม่กระทำ” (หรือ “อู๋เหว่ย”)

⁹ Ch'en Ku – ying, *Lao Tzu: Texts, Notes, and Comments*, trans and adapted by Rhett Y. W. Young and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Material Center, Inc., 1977), ch. 3, p. 61, fn. 7 and Ch. 5, p. 71, fn. 4.

¹⁰ เราจะได้เพียงแค่ว่าการกระทำอย่างไรเป็นธรรมชาติมากหรือน้อยเท่านั้น เนื่องจากความเป็น “ธรรมชาติ” หรือ “จื่อหฺวาน” (ziran) ไม่ใช่สิ่งที่ป็นรูปธรรม (entity) หรือสิ่งที่มีรูปร่างตายตัวที่สามารถระบุ หรือแบ่งแยกได้อย่างชัดเจน แต่เป็นการดำเนินไปของแต่ละสรรพสิ่ง (process of becoming) ซึ่งมีลักษณะเป็นพลวัต (dynamic) ไม่อยู่นิ่งตายตัว

แนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" นี้ถือได้ว่าเป็นข้อเสนอที่สำคัญประการหนึ่งในคัมภีร์เต๋าเต๋อจิง จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่การศึกษาคัมภีร์นี้จะต้องทำความเข้าใจกับแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" ด้วยเหตุนี้ จึงไม่น่าแปลกใจที่จะมีผู้ตีความแนวคิดนี้แตกต่างกันออกไปหลากหลายทัศนะ บ้างเข้าใจว่าเป็นแนวคิดที่เสนอให้ไม่ทำอะไรเลย (doing nothing) หรือเป็นแนวคิดที่เสนอให้อ่อนน้อม ไม่ใช้กำลังแต่ให้อยู่ในภาวะเชิงอ่อน หรือไม่ก็มองว่าเป็นแนวคิดที่ไม่ได้หมายถึงการไม่ทำอะไรเลย แต่หมายถึงการปล่อยให้ธรรมชาติดำเนินไปตามวิถีเป็นไปของมันเอง เป็นต้น¹¹ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นด้วยกับการตีความของ จิงเจีย หวัง (Qingjie Wang) ที่เสนอว่าการถกเถียงเรื่องแนวคิด "การไม่กระทำ" ว่ามีความหมายที่ถูกต้องตามทัศนะใดกันแน่เป็นสิ่งที่จำเป็น เพราะ "การไม่กระทำ" ในทุกทัศนะต่างถูกต้องเหมาะสมกลมกลืนกับธรรมชาติในแต่ละสถานการณ์เฉพาะ¹² เช่นในกรณีของการปกครอง "การไม่กระทำ" คือการระงับการใช้อำนาจความรุนแรงควบคุมประชาชน แต่ในกรณีของการดำเนินชีวิตในสังคม "การไม่กระทำ" หมายถึงการมีชีวิตแต่พอเพียง มีทรัพย์สินสมบัติเท่าที่จำเป็น ไม่ใช่ให้ละทิ้งทรัพย์สินสมบัติทุกอย่าง (บทที่ 46) เป็นต้น อีกทั้งผู้เขียนยังเห็นด้วยกับการตีความของ โรเจอร์ ที. เอมส์ (Roger T. Ames) ที่เสนอว่า "การไม่กระทำ" เป็นการกระทำในเชิงสุนทรีย์ที่ผู้กระทำเป็นทั้งผู้ยอมตามและผู้สร้างสรรค์โดยคำนึงถึงความกลมกลืนสอดคล้องของธรรมชาติของผู้กระทำกับธรรมชาติของสภาพแวดล้อมภายนอก มากกว่าจะเป็นหลักการที่กำหนดไว้อย่างแน่นอนตายตัวว่ามนุษย์ควรจะต้องปฏิบัติอะไรบ้าง¹³ จะเห็นได้ว่าทั้งเอมส์และหวังมองว่าแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" ไม่ใช่หลักการที่กำหนดไว้อย่างชัดเจนตายตัวว่า ผู้นำไปปฏิบัติจะต้องทำอย่างไร เพราะสภาพแวดล้อมและธรรมชาติของผู้ปฏิบัติมีความแตกต่างกันในแต่ละสถานการณ์ "การไม่กระทำ" จึงเป็นแนวคิดที่เสนอให้มนุษย์หันกลับมาเข้าใจกฎเกณฑ์ของธรรมชาติให้รู้จักตัวเองและตระหนักถึงความสำคัญของธรรมชาติของสิ่งอื่นๆ ไม่ว่าจะกระทำหรือไม่กระทำสิ่งใดจะต้องคำนึงว่า "การไม่กระทำ" ของตนกลมกลืนสอดคล้องกับกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ และไม่ไปก้าวร้าววิถีเป็นไปของสิ่งอื่นๆ ด้วยหรือไม่ หวังกล่าวว่า "ในบางสถานการณ์เราไม่ควรจะกระทำอะไร เพราะนั่นคือวิถีทางที่ดีที่สุดในสถานการณ์นั้นๆ แต่ในบางสถานการณ์เราอาจจำเป็นต้องกระทำบางสิ่งเพราะนั่นอาจเป็นวิถีทางที่ดีที่สุดในสถานการณ์นั้นๆ" ¹⁴

¹¹ David Loy, "Wei-wu-wei: Nondual Action," *Philosophy East & West* 35, No.1 (January 1985): 73-76.

¹² Qingjie Wang, " 'It – self – so – ing' and 'Other – ing' in Lao Zi's Concept of *Zi Ran*," pp. 1-32. (unpublished manuscript)

¹³ Roger T. Ames, "Putting the *Te* back into Taoism," in J. Baird Callicott and Roger T. Ames (eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1989), pp. 113-143.

¹⁴ Qingjie Wang, " 'It – self – so – ing' and 'Other – ing' in Lao Zi's concept of *Zi Ran*," p. 22.

ด้วยการเข้าใจแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ในลักษณะดังกล่าว หาก “การไม่กระทำ” ครอบคลุมถึงทุกกิจกรรมของมนุษย์ เราจะสามารถนำแนวคิดดังกล่าวมาใช้เป็นแนวทางในการพิจารณาข้อเสนอของ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* เกี่ยวกับการใช้ภาษาของมนุษย์ได้ ผู้เขียนคิดว่าการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติจะมากน้อยแค่ไหน อยู่ที่ว่ามนุษย์ใช้ภาษาโดยคำนึงถึงวิถีเป็นไปตามธรรมชาติในแต่ละสรรพสิ่งและสภาพแวดล้อมในแต่ละสถานการณ์ โดยหลอมรวมกับธรรมชาติของตนเองอย่างสุนทรีย์มากน้อยเพียงใดนั่นเอง อย่างไรก็ตาม *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* เน้น “การไม่กระทำ” ในระดับผู้ปกครองและรัฐมากกว่าในระดับปัจเจกบุคคล ดังนั้น ข้อเสนอเกี่ยวกับแนวทางการใช้ภาษาของมนุษย์ จึงเน้นที่แนวทางการใช้ภาษาในระดับผู้ปกครองเช่นเดียวกัน ผู้เขียนคิดว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* มีท้าวพิพากษวิจารณ์ข้อเสนอเรื่อง “การแก้ไขนามให้ถูกต้อง” แบบขงจื๊ออย่างชัดเจน เพราะข้อเสนอของขงจื๊อดังกล่าวเป็นหลักสำหรับการปกครองที่ผู้ปกครองจะต้องใช้ภาษากำหนดจารีตและคุณธรรม ให้เป็นบรรทัดฐานที่ผู้คนในแต่ละคู่สัมพันธ์จะต้องปฏิบัติตามความหมายที่เป็นข้อกำหนดนั้น บทที่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* วิพากษ์วิจารณ์การใช้ภาษาแบบขงจื๊ออย่างชัดเจนที่สุดก็คือ บทที่ 18 บทนั้น มีอยู่ว่า

“เมื่อสังขารแห่งเต๋าเสื่อมโทรมลง
ความถูกต้องและความดีงามก็เกิดขึ้น
เมื่อความรอบรู้และความเฉลียวฉลาดเกิดขึ้น
ความหน้าไหว้หลังหลอกก็ติดตามมา
เมื่อความสัมพันธ์ระหว่างเครือญาติทั้งหก
ไม่เป็นไปโดยปกติสุข
ก็เกิด “บิดาใจดี” และ “บุตรกตัญญู”
เมื่อประเทศชาติตกอยู่ในภาวะยุ่งเหยิง
คุณค่าของขุนนางผู้กักตักก็เกิดขึ้น”¹⁵

เหลาจื๊อมองว่าการให้ประชาชนมีคุณธรรมเป็นขั้นแรกของการทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ เพราะสังคมที่กำหนดคุณค่าของการปฏิบัติคุณธรรมขึ้น แสดงว่าสังคมนั้นเกิดความไม่เป็นปกติสุข ทำให้เกิดการให้คุณค่ากับ “บิดาใจดี” “บุตรกตัญญู” ขึ้น หากเต๋า (หรือวิถีการปกครองที่กระทำโดยไม่กระทำ) ยังเป็นสิ่งผู้ปกครองยึดถือปฏิบัติ สรรพสิ่งก็จะดำเนินไปตามวิถีเป็นไปของมัน ผู้ปกครองย่อมไม่จำเป็นต้องเรียกร้องให้ประชาชนยึดถือคุณธรรม และจารีตประเพณีอย่างที่ขงจื๊อเสนอให้ผู้ปกครองกำหนดจารีต

¹⁵ พงนา จันทรสันติ (แปลและเรียบเรียง), *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 18, หน้า 73. ผู้เขียนเลือกใช้สำนวนแปลภาษาไทยของพงนา เนื่องจากมีการใช้ภาษาที่สละสลวย และแปลจากตัวบทภาษาอังกฤษที่น่าเชื่อถือ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนได้เทียบเคียงกับสำนวนแปลของ Wing-tsit Chan (ed. And trans), *A Source Book in Chinese Philosophy*. และ Ch'en Ku - ying, *Lao Tzu: Texts, Notes, and Comments*. ด้วย

และคุณธรรมด้วยการใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ นอกจากนี้ เหล่านี้ยังมองอีกว่าการกำหนดจารีตการใช้ภาษาสำหรับการปกครองดังกล่าว เป็นการพยายามกำหนดและยึดสิ่งเป็นจริง (จารีต ประเพณี คุณธรรม) ในกรอบของโลกวัฒนธรรมด้วยการกำหนดจารีตการใช้ภาษาให้มีพลังในการกำหนดและยึดสิ่งเป็นจริงนั้น ผู้ปกครองพยายามให้ผู้คนหันมาปฏิบัติจารีตคุณธรรมตามข้อกำหนดของนาม เพื่อที่นามจะได้มีความหมายชัดเจนและสามารถเป็นหลักปฏิบัติได้อย่างต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้ เราจึงได้เห็นว่างจื้อสามารถใช้ภาษาเป็นแหล่งความรู้ และเป็นเครื่องมือในการรู้จักและตัดสินพฤติกรรมมนุษย์ได้ ก็ด้วยเพราะการกำหนดจารีตการใช้ภาษา ให้ผู้คนใช้ภาษาปฏิบัติตามข้อกำหนดของนามอย่างแนบเนียนและต่อเนื่องนั่นเอง การกำหนดจารีตการใช้ภาษาเช่นนี้ แม้ว่าอาจจะสอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติหรือวิถีเป็นไปของผู้คนในบางสถานการณ์หรือบางกรณี แต่การกำหนดจารีตการใช้ภาษา และสิ่งที่กำหนด (จารีตประเพณีของแต่ละนาม) ให้ใช้เป็นบรรทัดฐานของสังคมทั้งหมด ถือเป็นการก้าวท้าววิถีเป็นไปของปัจเจกบุคคลหรือสรรพสิ่งอื่นๆ ได้ ด้วยเหตุนี้ คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงจึงวิพากษ์วิจารณ์จารีตการใช้ภาษาสำหรับการปกครองที่ไม่ (ค่อย) กลมกลืนกับธรรมชาติ ดังเช่นข้อเสนอ "การแก้ไขนามให้ถูกต้อง" แบบขงจื้อ

ส่วนแนวทางการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติอย่างสุนทรีย์สำหรับผู้ปกครองที่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงเสนอนั้นเป็นอย่างไรกันแน่ ตัวอย่างที่ว่า "...ดังนั้น ปราชญ์ย่อมกระทำด้วยการไม่กระทำเทศนา ด้วยการไม่เอ่ยวาจา การงานทั้งหลายก็สำเร็จลุล่วง..." (บทที่ 3) และ "สิ่งที่อ่อนที่สุดในโลกนี้ สามารถเจาะผ่านสิ่งที่แข็งได้ นั่นคือสิ่งที่ไร้รูปย่อมผ่านทะลุสิ่งที่ไร้ช่องว่าง นี่เองข้าพเจ้าจึงทราบคุณประโยชน์ของการไม่กระทำ และการสอนโดยไม่ใช้คำพูด..." (บทที่ 43) ป่งบอกว่าหากพิจารณาในแง่การปกครอง ผู้ปกครองควรใช้ภาษาในลักษณะที่ "สอนโดยไม่ใช้คำพูด" กล่าวคือ ผู้ปกครองก็คือราชาปราชญ์ที่สามารถเป็นแบบอย่างให้ประชาชนได้ ผู้ปกครองจึงไม่ควรสอนหรือเป็นแบบอย่างให้ประชาชนห่างไกลจากธรรมชาติ ด้วยการระงับบทบาทการเป็นผู้นำในการกำหนดจารีตประเพณีที่ให้คุณค่าสิ่งต่างๆ จนเกินเลย โดยใช้ภาษาเป็นเครื่องมือออกคำสั่งเพื่อกำหนดนั้น มองในอีกแง่หนึ่ง การไม่สนับสนุนให้ใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการปกครองก็คือการให้ผู้ปกครองลดละเลิกการกระทำที่ก้าวท้าววิถีชีวิตของประชาชนนั่นเอง เมื่อปกครองตามแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" แล้ว การใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการปกครองอย่างขงจื้อย่อมไม่มีความจำเป็น ด้วยเหตุนี้เอง เหล่าจื้อจึงได้กล่าวว่า "การพูด (ออกคำสั่ง) มากนั้นขัดกับธรรมชาติ แม้แต่พายุจัดยังพัดไม่ถึงเข้า แม้แต่พายุฝนยังตกไม่ถึงวัน ใครเล่าทำให้เกิดสิ่งเหล่านี้ คือธรรมชาติ แม้แต่ธรรมชาติยังไม่อาจทำสิ่งใดได้ยาวนาน แล้วคนเล่าจะทำได้น้อยกว่าธรรมชาติอีกสักเพียงใด..." (บทที่ 23)

ข้อเสนอนี้แนวทางการใช้ภาษาสำหรับการปกครองดังกล่าวของ คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง เป็นตัวอย่างหนึ่งของแนวทางการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติในกรณีหรือสถานการณ์เฉพาะของการปกครอง การเข้าใจว่าข้อเสนอดังกล่าวเป็นการเสนอเพื่อระงับการใช้ภาษาทั้งหมดในทุกกรณีจึงเป็นการเข้าใจที่ไม่สอดคล้องกับสมมติฐานที่ว่า คัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม มีอยู่บทหนึ่งในคัมภีร์ที่น่าจะกล่าวถึงการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติสำหรับวิถีชีวิตของผู้คนที่อยู่ร่วมกันเป็นสังคม บทนั้นเมื่ออยู่ว่า

หวังให้ประเทศเล็กที่มีพลเมืองน้อย
 มีอาหารพอที่จะเลี้ยงดูพลเมือง
 มากกว่าที่เราต้องการถึงสิบเท่าร้อยเท่า
 ให้ประชาชนเห็นคุณค่าของชีวิต
 และไม่ท่องเที่ยวพเนจรไปไกล
 ถึงแม้จะมีพาหนะเรือและรถ
 ก็ไม่มีใครปรารถนาจะขับขี่
 ถึงแม้จะมีเกราะและอาวุธ
 ก็ไม่มีโอกาสจะได้ใช้
 ให้กลับไปใช้การจดจำเรื่องราว
 ด้วยการผูกเงื่อนไขแทนการเขียนหนังสือ
 ให้เขานึกว่าอาหารพื้นๆ นั้นโอชะ
 เสื้อผ้าอันสามัญนั้นสวยงาม
 บ้านเรือนธรรมดาอันสุขสบาย
 ประเพณีวิถีชีวิตนั้นน่าชื่นชม
 ในระหว่างเพื่อนบ้านต่างเอาใจใส่ซึ่งกันและกัน
 จนอาจได้ยินเสียงไก่ขันสุนัขเห่าจากข้างบ้าน
 และทราบจนวันสุดท้ายของชีวิต
 จะไม่มีใครได้เคยออกไปนอกประเทศของตนเลย¹⁶

การที่คัมภีร์เสนอให้ผู้คนกลับไปใช้เงื่อนไขมโนเชื่อจดจำแทนการบันทึกด้วยตัวอักษร อาจเป็นเพราะ
 การบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรเป็นการจดจำเพื่อให้ความจริงของสิ่งที่ถูกบันทึกมีความคงที่แน่นอน ไม่
 แปรเปลี่ยนไปตามกาลเวลา แต่ความเป็นจริงแปรเปลี่ยนได้ ดังนั้น คัมภีร์จึงไม่อยากให้มนุษย์ยึดติดกับ
 ความจริงว่าจะต้องตายตัวไม่แปรเปลี่ยนตามตัวอักษรที่สื่อ นอกจากนี้ แม้คัมภีร์เต๋าแต่จริงจะยอมรับ
 การมีรัฐ แต่การที่ผู้ปกครองพยายามสร้างอำนาจและความเชื่อมั่นให้กับรัฐ โดยใช้บันทึกเรื่องราวทาง
 ประวัติศาสตร์เป็นกฎหมายหรือเป็นแบบแผนสำหรับควบคุมความคิดและพฤติกรรมของประชาชน การ
 ไม่สนับสนุนให้บันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรจึงรวมถึงการคลายพลังของอำนาจรัฐ ที่ใช้ความคงที่ของอดีต
 ในรูปแบบคัมภีร์หรือตัวบทกฎหมายเป็นเครื่องมือควบคุมประชาชนด้วย กล่าวคือ เหล่าจิตต้องการลดพลัง
 ของประวัติศาสตร์ในฐานะเป็นอำนาจปกครองนั่นเอง อย่างไรก็ตาม คำถามสำคัญที่ตามมาก็คือหาก
 คัมภีร์เต๋าแต่จริง (อาจรวมถึงคัมภีร์จวงจื่อด้วย) ไม่สนับสนุนให้จดจำด้วยการเขียนหนังสือ แต่ทำไมสิ่ง

¹⁶ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 80, หน้า 188.

ที่คัมภีร์ทำหรือตัวเหล่าจื๊อเองกลับเขียนคัมภีร์บันทึกด้วยตัวอักษร ซึ่งดูเหมือนเป็นการขัดแย้งในตัวเอง ผู้เขียนคิดว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ได้ต้องการสื่อว่าการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรเป็นสิ่งที่ผิดหรือไม่ให้ทำ หากแต่เรื่องราวที่ถูกบันทึกกับการนำบันทึกนั้นไปใช้เพื่ออะไรต่างหากที่คัมภีร์มุ่งเน้น หากสิ่งที่ถูกบันทึกมีผลทำให้มนุษย์มีความคิดและพฤติกรรมที่ไม่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติ หรือหากใช้บันทึกเป็นตัวบทกฎหมายเพื่อควบคุมประชาชน การใช้บันทึกเพื่อเตือนความจำในเรื่องราวเหล่านั้น หรือเพื่อสร้างพลังให้อำนาจรัฐดังกล่าว ย่อมเป็นการใช้ภาษาที่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่สนับสนุน เหตุที่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ขัดแย้งในตัวเอง ก็เพราะคัมภีร์ไม่ได้กำลังบอกเล่าข้อเท็จจริง หรือกล่าวอีกอย่างคือคัมภีร์ไม่ได้บอกเล่าความรู้ หรือความจริงว่าคืออะไรนั่นเอง เพราะสิ่งที่คัมภีร์เสนอก็คือรูปแบบหรือแนวทางของการมีญาณปัญญาในการเข้าใจชีวิตและสรรพสิ่งรอบตัว คัมภีร์ต้องการเรียกร้องให้มนุษย์หันกลับมาหาวิถีคิดและวิถีการดำเนินชีวิต เพื่อให้มีชีวิตกลับไปสู่ธรรมชาติดั้งเดิมที่เคยเป็นนั่นเอง แม้แต่ความเป็นจริงอย่าง “เต๋า” ที่คัมภีร์อ้างถึงตลอด ก็ไม่ได้เป็นการบอกเล่ายืนยันว่า “เต๋า” เป็นอย่างไร เพราะการพยายามใช้ภาษาบันทึก “เต๋า” เป็นการทำให้ความเป็นจริงมีขอบเขต ทั้งๆ ที่ “เต๋า” นั้นไร้นามไร้สภาวะ และ “เต๋า” ที่กล่าวถึงได้ย่อมไม่ใช่เต๋าท่อตะ” ดังนั้น คัมภีร์จึงได้แต่เพียงใช้ภาษาทางวรรณคดี เพื่อให้เราตระหนักถึงความสำคัญของ “เต๋า” เท่านั้นแอนโตนิโอ เอส กัว (Antonio S. Cua) มีความคิดเห็นเช่นเดียวกันว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ได้กำลังบอกว่าอะไรคือความจริง และอะไรคือความรู้ “เต๋า” ที่คัมภีร์พยายามอธิบายด้วยการใช้สัญลักษณ์ หรือปฏิบท (paradox) เป็นเพียงนามสมมติ (“makeshift descriptions”) ¹⁷ ที่ใช้เป็นเครื่องมือในการปรับเปลี่ยน หรือก่อให้เกิดกรอบความคิด หรือวิถีคิดในการมองโลกและชีวิต เมื่อเราสามารถปรับเปลี่ยนกรอบความคิดได้ เราอาจจะค้นพบความเป็นจริงและความรู้ที่แท้จริง ซึ่งคัมภีร์ไม่สามารถกล่าวถึงได้อย่างชัดเจนว่าคืออะไร นอกจากนี้ แม้ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* จะเป็นคัมภีร์แห่งการปกครอง แต่การที่คัมภีร์ให้หลักการปกครองตามแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ซึ่งเป็นแนวคิดที่สอดคล้องกับวิถีที่เป็นไปตามธรรมชาติ ดังนั้น การยึดหลักการปกครองตามที่คัมภีร์เสนอ จึงไม่ใช่ยึดเนื้อหาในคัมภีร์เป็นตัวบทกฎหมายเพื่อควบคุมประชาชน ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงคิดว่าแม้ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* จะไม่สนับสนุนให้เขียนหนังสือบันทึกเรื่องราว แต่ก็ไม่ได้เสนอให้ไม่ใช้ภาษาเขียนสิ่งใดเลย ประเด็นสำคัญคือสิ่งที่เขียนและจุดประสงค์ของการเขียนนั้นคืออะไร และวิธีการใช้ภาษาที่สอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการจะกล่าวและวัตถุประสงค์ที่ต้องการจะสื่อ

การตีความว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* เป็นวิมตินิยมทางภาษาของ ชัด แชนเสน

¹⁷ Antonio S. Cua, “Opposites as Complements: Reflections on the Significance of Tao,” *Philosophy East & West* 31, No. 2 (April 1981): 132.

อย่างทีกล่าวก่อนแล้วว่าการที่คัมภีร์เต๋าต่อจิงวิพากษ์วิจารณ์บทบาทการใช้ภาษาอย่างรุนแรง จึงมีผู้มองว่าคัมภีร์เป็นวิมตินิยมทางภาษา ในบรรดานักวิชาการปรัชญาจีนที่เสนอการอ้างเหตุผลชัดเจนเป็นระบบมากที่สุดก็คือ ชัด แฮนเสน (Chad Hansen) แฮนเสนไม่ได้มองว่าเหลาจื๋อเป็นวิมตินิยมเชิงเคร่งครัดที่ปฏิเสธความรู้ทั้งหมด แต่เป็นวิมตินิยมทางภาษาที่ปฏิเสธความรู้ที่ได้จากการเรียนรู้ภาษา และปฏิเสธทุกวิถีทางที่ใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการชี้นำวิถีที่แท้สำหรับการดำเนินชีวิต การที่แฮนเสนคิดเช่นนั้นก็เพราะเขาคิดว่าบทที่หนึ่งในคัมภีร์เป็นบทที่สำคัญในการเข้าใจคัมภีร์ทั้งหมด¹⁸ โดยแฮนเสนตีความบทที่หนึ่งนี้แตกต่างจากการตีความที่เข้าใจกัน เดิมนั้นผู้แปลคัมภีร์ทั่วไปมักจะแปลวรรคแรกว่า "The Dao that can be told is not the constant Way" แฮนเสนคิดว่าการแปลเช่นนี้เป็นการแปลที่นำไปสู่ปัญหาในการเข้าใจว่า "เต๋า" เป็นสิ่งที่เป็นรูปธรรมทางอภิปรัชญาเชิงรหัสลัทธิ เพราะคำว่า "The Dao" นั้น บ่งบอกถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่ดำรงอยู่ในเชิงอภิปรัชญา หรือเต๋ากำหนดได้ (prescriptive dao) การแปลเช่นนี้นำไปสู่การเข้าใจปรัชญาของลัทธิเต๋าคงที่ผิด แฮนเสนจึงตีความ "The Dao" ใหม่ว่า น่าจะแปลว่า "any dao" มากกว่า ด้วยเหตุผลความเป็นไปได้ของหลักไวยากรณ์ของภาษาจีน การแปลเช่นนี้ทำให้เข้าใจใหม่ว่าคัมภีร์กำลังเสนอว่าเต๋าดูๆ ที่สามารถสื่อออกมาด้วยภาษา หรือมีภาษาเป็นส่วนประกอบไม่ใช่เต๋าคงที่แน่นอน (constant)¹⁹

นอกจากนี้ แฮนเสนไม่ได้มองคำว่า "เต๋า" เป็นนามสมมติที่ใช้เพื่อกล่าวถึงสิ่งที่กล่าวถึงไม่ได้ แต่เขาคิดว่าคำว่า "เต๋า" ที่ปรากฏในคัมภีร์ ก็มีความหมายเช่นเดียวกับ "เต๋า" ที่ขงจื๊อ โมจื๊อ จวงจื๊อ หรือนักปรัชญาท่านอื่นใช้ คือใช้ในความหมายของการเป็นวิถีที่แท้ในการชี้นำมนุษย์ในสังคมด้วยการเรียนรู้ภาษา การที่แฮนเสนคิดว่านาม "เต๋า" ที่ลัทธิเต๋ามีมีความหมายเช่นเดียวกับนักคิดในยุคเดียวกันใช้ เป็นเพราะแฮนเสนคิดว่าลัทธิเต๋าน่าจะนำเอา "สมมติฐานการเปลี่ยนความหมาย" (The Meaning – Change Hypothesis)²⁰ มาใช้ การที่ผู้แปลคัมภีร์แปล "any dao" เป็น "The Dao" ก็มาจากการนำเอาสมมติฐานนี้มาใช้ ด้วยเหตุนี้ เมื่อสองวรรคแรกของบทที่หนึ่งกล่าวถึงความไม่แน่นอนของภาษาที่ทำให้เต๋าคงที่ได้จากการเรียนรู้ภาษาไม่แน่นอนด้วย ดังนั้น จึงทำให้เขาคิดว่าแก่นของคัมภีร์ทั้งหมดอยู่ที่การวิพากษ์วิจารณ์ความไม่แน่นอนของภาษา มากกว่าจะวิจารณ์ความไม่แน่นอนของความเป็นจริง แฮนเสนจึงพยายามชี้ให้เห็นว่า คัมภีร์ปฏิเสธการใช้ภาษา เพราะเต๋าคงที่ประกอบหรือชี้นำด้วยภาษาไม่ใช่วิถีที่แท้ เขากล่าวว่า

“ดังนั้น ข้อสรุปที่ได้จากการวิเคราะห์ จึงมีว่าการเรียนรู้ภาษาที่ประกอบไปด้วยการเรียนรู้ การให้ชื่อ, ความแตกต่าง, และความปรารถนา สิ่งเหล่านี้มันชี้นำ

¹⁸ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1992), p. 222.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 214-216.

²⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

เราได้ การเป็นไปเองตามธรรมชาติของเราควรจะยกเลิกระบบสลับซับซ้อนเหล่านี้ทั้งหมด และนี่คือ “การละทิ้งความรู้” ของเฮลาจือ ดังนั้น การทำตามแนวคิด “การไม่กระทำ” ก็คือการยกเลิกนาม, ความปรารถนาอยากได้ และการกระทำใดๆ ที่นำไปสู่สิ่งเหล่านั้น “การไม่กระทำ” และ “การละทิ้งความรู้” คือแนวคิดที่เชื่อมโยงกันนั่นเอง²¹

นอกจากนี้ เขายังกล่าวอีกว่า “วิถี (way) ที่ชีวิตเราจะออกจากการควบคุมจัดการของสังคมทั้งหมดก็คือการเคลื่อนย้ายภาษาออกไป”²² ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงคิดว่า “วิมตินิยมทางภาษา” ตามการตีความ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ของแฮนเสน เป็นวิมตินิยมทางภาษาที่ สุดโต่ง เพราะปฏิเสธความรู้หรือเต๋าที่ได้จากภาษาและปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ทั้งเพื่อสะท้อนและชี้นำวิถีที่แท้อย่างสิ้นเชิง

ผู้เขียนมีความคิดเห็นที่แตกต่างกับการตีความของแฮนเสน ได้แก่ ประเด็นที่ว่าภาษาไม่สามารถเป็นเครื่องมือที่ชี้นำวิถีที่แท้ได้ และการปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษา เพื่อที่จะได้ไม่ถูกควบคุมจัดการโดยสังคม ผู้เขียนไม่ได้กำลังจะได้แย้งประเด็นว่าคัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธหรือมีส่วนหนึ่งส่วนใดในข้อเสนอที่ไม่ได้วิพากษ์วิจารณ์การใช้ภาษาของมนุษย์ หากแต่กำลังจะได้แย้งประเด็นการมอง *แก่น* ของคัมภีร์เป็นวิมตินิยมทางภาษาอย่างเคร่งครัด แม้ว่าผู้เขียนเองจะมองเช่นเดียวกันว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* แต่งทำที่วิพากษ์วิจารณ์เต๋าของปรัชญาของสำนักอื่นไว้ด้วยโดยเฉพาะสำนักของจื๊อ แต่ผู้เขียนไม่ได้มองคัมภีร์ว่ามีทำที่วิพากษ์วิจารณ์เพียงอย่างเดียว หากแต่เสนอคำตอบในรูปแบบของแนวทางในการมองโลกและชีวิตด้วยการเป็นบทที่หนึ่งซึ่งจะเป็นข้ออ้างในการเป็น *แก่น* ของคัมภีร์ทั้งหมดได้ ข้อเสนอในบทอื่นๆ อาจเป็น *แก่น* หรือเป็นส่วนหนึ่งของ *แก่น* ในคัมภีร์ได้เช่นเดียวกันแม้กระทั่งบทสุดท้าย การไม่ได้พิจารณาบทอื่นๆ ที่มีข้อเสนอทางปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับปัญหาการตีความบทที่หนึ่งประกอบด้วย จึงเป็นข้ออ่อนด้อยเมื่อแฮนเสนจะกล่าวว่าคัมภีร์กำลังเสนออะไร ดังนั้น *แก่น* ของคัมภีร์อาจจะไม่ใช่ทำที่วิมตินิยมทางภาษาที่เป็นได้

ผู้เขียนเห็นด้วยกับ ฟิลิปป์ เจ. ไอแวนโฮ (Philip J. Ivanhoe) ที่วิจารณ์การเข้าใจ “เต๋า” ดังกล่าวของแฮนเสนว่าไม่สอดคล้องกับตัวบท เขากล่าวว่า “แฮนเสนปฏิเสธการตีความดังกล่าว (การตีความเต๋าในเชิงอภิปราย) เพราะเขาเชื่อว่า คำว่า “dao” หมายถึง “วาทกรรมที่กำหนดได้” (prescriptive discourse) และไม่ได้บ่งถึงวิถีตามธรรมชาติอย่างที่โลกเป็น แต่เราจะเห็นได้ว่าผู้อ่านไม่สามารถเข้าใจความหมายของตัวบททั้งหมดได้โดยปราศจากการเข้าใจว่า คำว่า “เต๋า” มักใช้บ่งถึงวิถีตามธรรมชาติ

²¹ Ibid., p. 214.

²² Ibid., p. 229.

อย่างที่โลกเป็น”²³ ดังนั้น มุมมองตามขนบความเข้าใจเดิมที่เชื่อว่า “เต๋า” เป็นมโนทัศน์เชิงอภิปรัชญาที่ทำให้เข้าใจวิถีเป็นไปของโลกและจักรวาล จึงน่าจะถูกต้อง นอกจากนี้ การที่แฮนเสนอ้างถึง “สมมติฐานการเปลี่ยนความหมาย” ว่าหากลัทธิเต๋าวินิจฉัยวิจารณ์เต๋าของสำนักอื่น ก็น่าจะใช้นาม “เต๋า” ในความหมายเดียวกัน และไม่น่าจะใช้สมมติฐานนี้เปลี่ยนความหมายจาก “เต๋า” ที่เป็นวิถีที่ชี้นำด้วยการสอนหลักการทางจริยะมาเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในเชิงอภิปรัชญานั้น ผู้เขียนคิดว่าจำเป็นด้วยหรือที่หากคัมภีร์วินิจฉัยวิจารณ์ทัศนะของสำนักอื่น นาม “เต๋า” ที่คัมภีร์ใช้จะต้องมีความหมายอย่างเดียวกับที่สำนักอื่นใช้ จึงจะวินิจฉัยวิจารณ์สำนักอื่นได้ อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่า *คัมภีร์เต๋า* *เต๋อจิง* ไม่ได้มีทำที่วิพากษ์อย่างเดียว หากแต่เสนอคำตอบในการมองโลกและชีวิตด้วย นาม “เต๋า” ที่ปรากฏในคัมภีร์เป็นนามที่คัมภีร์ใช้เพื่อเสนอคำตอบดังกล่าวมากกว่าเพื่อวิพากษ์วิจารณ์ “เต๋า” ของสำนักอื่นเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนจะไม่ได้แย้งประเด็นทางไวยากรณ์ว่าควรจะแปล “The Dao” ใหม่ว่าเป็น “any dao” อย่างที่แฮนเสนเสนอหรือไม่ ประเด็นที่จะพิจารณาคือ หากสมมติให้บทที่หนึ่งเป็นแก่นของคัมภีร์ก็ยังไม่จำเป็นต้องตีความเนื้อหาคัมภีร์ที่เหลือเป็นวิมตินิยมทางภาษา หรือตีความหมายเชิงอภิปรัชญาของ “เต๋า” ทั้งไป เพื่อแก้ปัญหาความไม่สอดคล้องกันระหว่างส่วนที่เป็นข้อเสนอทางอภิปรัชญากับการปกครอง ผู้เขียนคิดว่าความหมายในระดับอภิปรัชญาของ “เต๋า” ก็คือความเป็นจริงที่เป็นตัวตรงข้ามระหว่าง “การมีสภาวะ” (being) กับ “การไร้สภาวะ” (non-being) นั่นเอง การตีความหมายในระดับอภิปรัชญาออกไป ทำให้การพิจารณาประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงใน *คัมภีร์เต๋า* *เต๋อจิง* เปลี่ยนไปด้วย เพราะทำให้ไม่มีการพิจารณาความเป็นจริงในทัศนะของเหลาจื๊อ และทำให้เข้าใจว่าคัมภีร์มีทำที่วิพากษ์วิจารณ์ภาษาอย่างเดียวอย่างแฮนเสนเข้าใจ ดังนั้นผู้เขียนจะพิจารณา “เต๋า” ในระดับอภิปรัชญาไปพร้อมกับการวิเคราะห์ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับ “เต๋า” ด้วยว่าเป็นอย่างไร

ความหมายของ “เต๋า”

อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่า คำว่า “เต๋า” เป็นเพียงนามสมมติเท่านั้น ในเมื่อ “เต๋า” เป็นความเป็นจริงที่ไร้สภาวะ ไร้ชื่อ ไร้นาม ซึ่งไม่เหมือนความเป็นจริงอื่นๆ ที่มีสภาวะ และสามารถให้นามได้ การจะสื่อสารให้ผู้อื่นเข้าใจ จึงจำเป็นต้องตั้งชื่อเรียกให้ ดังนั้นบันทึกบทที่ 25 ที่เหลาจื๊อได้ย้ำเตือนว่า ชื่อ “เต๋า” เป็นเพียงนามสมมติเท่านั้น การที่ “เต๋า” ไร้นามไร้สภาวะ ดังนั้น จึงไม่มีความหมายใดที่แน่นอนหรือระบุ

²³ Philip J. Ivanhoe, “Was Zhuangzi a Relativist?,” in Pual Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996), p. 201.

ได้ชัดเจน เราารู้เพียงว่าเหล่าจื๊อน่าจะใช้ “เต๋า” ในความหมายระดับใดบ้าง²⁴ แต่ไม่อาจรู้ได้แน่นอนชัด เจนว่าบ่งถึงหรือหมายถึงอะไร การที่ผู้เขียนคิดว่าคำว่า “เต๋า” เป็นนามสมมติ ก็เพราะลัทธิเต๋าไม่ได้มอง ว่าวิถีที่แท้เป็นวิถีที่มนุษย์กำหนดสร้างขึ้นเอง หรือเป็นวิถีที่เราหาคำตอบให้กับคำถามว่า “อะไรคือวิถีที่ แท้ในการดำเนินชีวิต” จากโลกของวัฒนธรรม “เต๋า” หรือ “วิถีที่แท้” เป็นความจริงของธรรมชาติและ จักรวาลที่มนุษย์ไม่ได้กำหนดสร้างขึ้นเอง มนุษย์เพียงแต่นำสัจธรรมนั้นมาใช้เป็นแนวทางในการดำเนิน ชีวิตเท่านั้น ในบทที่หนึ่งของวรรคที่กล่าวว่า “เมื่อไรนามไร้สภาวะจึงเป็นม่อเกิดแห่งฟ้าดิน เมื่อไรนามไร้สภาวะ จึงเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง” เป็นการบ่งบอกว่าการกำหนดนามและสิ่งที่ให้นามได้นั้นแฝงนัยถึงการมีสภาวะ (being) มโนทัศน์ “การมีสภาวะ” (yu) ในบริบทปรัชญาจีนนั้น เอ ซี แกรม ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า จะใช้ หมายถึงสิ่งที่สร้างขึ้นหรือสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างมีตัวตน (concrete things)²⁵ ในเมื่อการกำหนดนามแฝงนัย การเข้าใจว่าสิ่งที่ถูกให้นามนั้น เป็นสิ่งที่สร้างขึ้นและมีสภาวะ แต่ “เต๋า” ไม่ใช่สิ่งที่ถูกสร้างขึ้น ไม่ได้มี สภาวะที่ดำรงอยู่เป็นตัวตนและไม่สามารถกำหนดนามให้ได้ นาม “เต๋า” ที่เหล่าจื๊อใช้จึงน่าจะเกิดจาก ความจำเป็นที่ต้องกำหนดนามเพื่อกล่าวให้คนอื่นเข้าใจแน่นอนเราคงต้องยอมรับว่าเหล่าจื๊อมองว่าภาษา ไม่สามารถสะท้อน “เต๋า” ได้ แต่ทั้งนี้ไม่ใช่เป็นเพราะภาษาไม่สามารถซึ่งสู่ความจริงเพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นเพราะ “เต๋า” นั้นไร้นาม ไร้สภาวะด้วย ดังนั้น หากผู้ที่ตีความเหล่าจื๊อเป็นวิมตินิยมทางภาษา ที่ปฏิเสธว่าภาษานำไปสู่ “เต๋า” จากความสัมพันธ์ระหว่าง “เต๋า” และความเป็นจริงดังกล่าว ผู้เขียนคิด ว่าย่อมไม่เพียงพอที่จะกล่าวว่าเหล่าจื๊อเป็นวิมตินิยมทางภาษาอย่างเคร่งครัด เพราะแม้ว่าภาษาไม่ สามารถสะท้อน “เต๋า” ได้ แต่ภาษาสามารถอธิบาย “เต๋า” ได้อย่างที่คัมภีร์เต๋าค่อยๆพยายามอธิบาย อยู่ โดยใช้สัญลักษณ์ นามสมมติ หรือใช้ปฏิบท (paradox) ในการอธิบายว่ารูปแบบหรือแนวทางในการ มองโลกและชีวิตเป็นอย่างไร แต่ไม่ใช่อธิบายอย่างชัดเจนว่า “เต๋า” คืออะไร เหล่าจื๊อคิดว่าไม่มีนามใดที่ จะบ่งถึงการเคลื่อนไหวที่ “เต๋า” เป็นได้อย่างแท้จริง เพราะด้วยลักษณะของ “เต๋า” ที่ไร้นาม ไร้สภาวะ ซึ่ง ไม่ว่าจะเรียกชื่อ “เต๋า” ว่าอะไร “เต๋า” ที่ถูกเรียกนั้นก็ย่อมตะแล้ว เพราะการให้ชื่อทำให้มีสภาวะ แต่ “เต๋า” นั้นไร้สภาวะ ด้วยเหตุนี้เหล่าจื๊อจึงต้องการให้ “เต๋า” อมตะด้วยการจดจำ และการกระทำมากกว่า “เต๋า” ที่อยู่ในคัมภีร์ ซึ่งถูกทำให้มีตัวตนและตายตัวเนื่องจากความจำเป็นที่ต้องใช้ภาษาอธิบาย การที่ เหล่าจื๊อกล่าวว่า “เต๋าทิอธิบายได้มิใช่เต๋าย่อมตะ” คงแฝงนัยไว้ว่า “เต๋า” ที่ตัวเองจะอธิบายนี้ เป็นเพียง การแนะแนวทางเท่านั้น “เต๋า” จะไร้นาม ไร้สภาวะและเป็นอมตะได้ ก็เมื่อผู้คนปฏิบัติตามวิถีแห่งเต๋านั้น กลมกลืนกับเต๋าคือคัมภีร์เล่มนี้แนะแนวให้แล้วจริงๆ เท่านั้น

²⁴ เจิน กู อี้нг แสดงความคิดเห็นว่า “เต๋า” น่าจะมีความหมาย 3 อย่าง คือ (1) “เต๋า” ในความหมายเชิง อภิปรัชญา (2) “เต๋า” ในความหมายที่เป็นกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาติ ซึ่งแบ่งเป็นสองความหมาย คือสรรพสิ่งย่อม เคลื่อนไหวหมุนเวียนสู่ภาวะตรงข้าม (The Principle of Circular Movement) และ (3) “เต๋า” ในความหมายที่ เป็นแบบแผนปฏิบัติ Ch'en Ku – Ying, *Lao Tzu: Text, Notes and Comments*, pp. 2-16.

²⁵ A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (New York: State University of New York Press, 1990), pp. 343-347.

ด้วยเหตุนี้ สองวรรคแรกของบทที่หนึ่งนั้น จึงไม่ใช่การวิพากษ์วิจารณ์ความไม่แน่นอนของภาษาว่าภาษาทำให้ความเป็นจริงแปรเปลี่ยนอย่างที่เราเห็น ผู้เขียนคิดว่าเหลาจื๊อไม่ได้กำลังวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นข้อจำกัดของภาษาในการสะท้อนความเป็นจริง หากแต่กำลังแสดงให้เห็นถึงสัจธรรมว่าสรรพสิ่งย่อมมีภาวะตรงข้ามคู่กันเสมอ แต่ไม่ได้เป็นคู่ตรงข้ามที่ขัดแย้งกันหากแต่พึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน ในเมื่อมีสิ่งที่มีสภาวะและภาษาสามารถสะท้อนได้ ก็ต้องมีสิ่งที่ไร้สภาวะและภาษาสะท้อนไม่ได้เช่นกัน คัมภีร์เน้นพิจารณาที่ความเป็นจริงต่างหากว่าความเป็นจริงเป็นอย่างไร ภาษาก็น่าจะเป็นเช่นนั้นด้วย แม้ว่าภาษาจะมีการแปรเปลี่ยนได้จริงตามการกำหนดความหมายของสังคมก็ตาม คัมภีร์เพียงแต่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริง (เต๋า) เป็นอย่างไร หากความเป็นจริงเป็นกระบวนการ (process) ของการเคลื่อนไหวระหว่าง "การมีสภาวะ" กับ "การไร้สภาวะ" ซึ่งคัมภีร์ได้มองว่าเราไม่สามารถรู้ความเป็นจริงบางอย่างอย่าง "เต๋า" ได้จากภาษา ทั้งนี้ไม่ใช่เป็นเพราะข้อจำกัดของภาษา แต่เป็นเพราะ "เต๋า" นั้นเป็นทั้งข้อสัมพันธ์ระหว่างการมีสภาวะและการไร้สภาวะ ดังนั้น ภาษาจึงทำหน้าที่เป็นเหมือนกระจกสะท้อนความเป็นจริงบางอย่างไม่ได้เสมอไปตามขอบเขตการเข้าใจภาษาที่เคยเป็น

การที่คัมภีร์เต๋าคือจึงแสดงให้เห็นถึง "ความมีสภาวะ" กับ "ความไร้สภาวะ" นี้เอง คือการพยายามให้เห็นความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาล เพื่อเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตที่กลมกลืนกับธรรมชาติ ซึ่งเป็นความหมายในระดับเชิงอภิปรัชญาของ "เต๋า" เพราะ "ความมีสภาวะ" เป็นหนึ่งในทัศนพื้นฐานของการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ การที่ "ความไร้สภาวะ" เป็นคู่ตรงข้าม จึงทำให้การเข้าใจความเป็นจริงของนามทั้งสอง เป็นการรู้ความเป็นจริงของสรรพสิ่งด้วย ดังที่เหลาจื๊อกล่าวเอาไว้ในบทที่หนึ่งว่า *"ดำรงตนอยู่ในความไร้สภาวะ จึงทราบป่อเกิดแห่งจักรวาล ดำรงตนอยู่ในสภาวะ ย่อมแลเห็นปรากฏการณ์ที่ถูกสร้างสรรค์"* วรรคทั้งสองนี้ทำให้เห็นได้ว่า การเข้าใจความหมายในระดับอภิปรัชญาของ "เต๋า" นั้นเกี่ยวข้องกับการที่ "เต๋า" มีนัยในเชิงเป็นปทัสถาน เป็นแบบแผนสำหรับปฏิบัติ (ส่วนที่เป็นข้อเสนอเรื่องการปกครอง) ได้อย่างไร ดังนั้น เราจึงไม่ควรตัดความหมายเชิงอภิปรัชญาของเต๋าคือออกไป

อย่างไรก็ตาม การที่สามารถตีความบทที่หนึ่งในเชิงอภิปรัชญาได้ โดยไม่ขัดแย้งกับข้อเสนอสวนที่เป็นการปกครองนั้น ก็เพราะการเข้าใจความหมายของ "ความไร้สภาวะ" (non-being) "ความมีสภาวะ" (being) ที่แตกต่างจากความเข้าใจในโลกตะวันตกนั่นเอง การที่ความหมายของ "เต๋า" ในระดับอภิปรัชญาถูกมองว่าจะไม่สอดคล้องกับส่วนที่เป็นข้อเสนอเรื่องการปกครอง เป็นเพราะการเข้าใจ "การมีสภาวะ" ว่าเป็นเหมือน "Being" ที่ดำรงอยู่เหมือนพระเจ้าหรือโลกของแบบ อีกทั้งเข้าใจว่า "การไร้สภาวะ" เป็นการว่างเปล่าไม่มีอะไรเลย ซึ่งเป็นการเข้าใจความหมายเชิงอภิปรัชญาของ "เต๋า" ที่คลาดเคลื่อน จุง – หยิง เจิ้ง (Chung – Ying Cheng) แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับ "being" และ "non-being" ในคัมภีร์เต๋าคือจึงเอาไว้ว่า "การมีสภาวะ" (yu) แปลงความหมาย "การมี" (having) เอาไว้ ทำให้เมื่อพิจารณา "การไร้สภาวะ" (wu) จึงแปลงความหมาย "การไม่มี" (not-having) เอาไว้ด้วย ซึ่งทำให้อาจเข้าใจผิดได้ว่า "การไร้สภาวะ" คือความว่างเปล่าอย่างสมบูรณ์ (absolute nothingness) หรือเข้าใจว่าไร้สภาวะอย่างความว่างเปล่าในศาสนาพุทธ จริงๆ แล้ว "การไร้สภาวะ" เป็นเพียงความเป็นจริงที่ไม่

สามารถกำหนดเฉพาะเจาะจงว่าเป็นอะไรได้นั่นเอง²⁶ ส่วนแถมมีความคิดเห็นคล้ายๆ กันว่า "การมีสภาวะ" แปลงความหมาย "การมี" เอาไว้ ซึ่งทำให้เกิดปัญหาในการเข้าใจ "การไร้สภาวะ" เขากล่าวว่า

“ในภาษาอังกฤษคำว่า ‘ไม่มีอะไรเลย’ (Nothing) ทำให้เข้าใจไปว่าไม่มีของ
สิ่งที่เป็นรูปธรรม (entity) ใดๆ ส่วนในปรัชญาจีน ‘การไร้สภาวะ’ นำไปสู่การเข้าใจ
ถึงความไม่มีของสิ่งที่สร้างขึ้นและมีตัวตนเท่านั้น พวกลัทธิเต๋า ก็เห็นด้วยกับพวกจิต
นิยมของทางตะวันตก ในการยกย่องสิ่งที่ไม่ใช่วัตถุ (immaterial) แต่ก็ไม่เหมือน
กับพวกจิตนิยมที่มองว่า สิ่งที่ไม่ใช่วัตถุเป็นอย่างเดียวกับ ‘Being’ สำหรับพวกลัทธิ
เต๋าทุกสิ่งที่ปราศจากรูปร่างในเชิงวัตถุก็คือนิยามของ ‘การไร้สภาวะ’ แต่ถ้าหาก
‘เต๋า’ จะหมายถึง ‘การไม่มีอะไรเลย’ (Nothing) ‘การไม่มีอะไรเลย’ นั้น ก็เป็นส่วน
เต็มเต็ม เป็นส่วนที่ส่งเสริมเชิงบวกของ ‘การมีบางสิ่ง’ (Something) ไม่ใช่เพียงการ
ไม่มี (absence) เท่านั้น²⁷

จากความคิดเห็นของ จุง – หยิง เจิ้ง และแถม ทำให้เราเข้าใจ มโนทัศน์ “การมีสภาวะ” และ
“การไร้สภาวะ” มากขึ้นว่า หากเข้าใจมโนทัศน์ทั้งสองตามทัศนะทางตะวันตก จะทำให้เกิดปัญหาในการ
เข้าใจ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ทันที อย่างไรก็ตาม คำถามสำคัญที่ตามมาคือ แล้วเหลาจื้อมีทัศนะต่อความเป็น
จริง และมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงดังกล่าวยังไง

ความสัมพันธ์ระหว่างภาษา กับ “เต๋า”

ที่เห็นได้ชัดเจนและแน่นอนคือเหลาจื้อมองว่ากระบวนการการเคลื่อนไหวระหว่าง “การมีสภาวะ”
และ “การไร้สภาวะ” เป็นพื้นฐานในการเข้าใจธรรมชาติของสรรพสิ่ง กล่าวคือ สรรพสิ่งย่อมมีคู่ตรงข้ามที่
เกิดขึ้นพร้อมกัน แต่ไม่ได้ขัดแย้ง หากแต่พึ่งพิงอาศัยซึ่งกันและกัน (polaristic) ด้วยเหตุนี้ การจะ
พิจารณาความเป็นจริงและความสัมพันธ์กับภาษาของ “การมีสภาวะ” กับ “การไร้สภาวะ” แยกออกจาก
กันจึงไม่อาจกระทำได้ การพิจารณา “การมีสภาวะ” ก็ต้องพิจารณา “การไร้สภาวะ” ด้วย ในทางกลับกัน
เช่นเดียวกัน

คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง บทที่หนึ่ง วรรคที่ว่า “เมื่อไรนามไร้สภาวะจึงเป็นบ่อเกิดแห่งฟ้าดิน เมื่อมีนาม
มีสภาวะจึงเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง” ทำให้เราเข้าใจได้ว่าการมีสภาวะเท่ากับให้ชื่อกับสิ่งนั้นได้ จึงทำให้

²⁶ Chung – ying Cheng, “Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality,” in Robert E. Allinson (ed.), *Understanding Chinese Mind: The Philosophical Roots* (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 193-194.

²⁷ A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, p. 345.

สิ่งนั้นดำรงอยู่ เปรียบเหมือนมารดาแห่งสรรพสิ่ง แต่การให้ชื่ออะไรสิ่งที่ถูกให้ชื่อนั้น จะต้องมีความหรือดำรงอยู่มีรูปร่างตัวตนจริงๆ เสมอไป การที่ผู้คนไม่เข้าใจว่าความเป็นจริงมีลักษณะที่ว่าสรรพสิ่งมีภาวะตรงข้ามที่อิงอาศัยกัน (polaristic) ดังนั้น จึงทำให้คิดว่าสิ่งที่ให้นามได้มีตัวตนตายตัว และแบ่งแยกยึดติดกับความหมายของนามนั้นจนมองไม่เห็นภาวะอีกขั้วหนึ่งของนามนั้น หรือถ้าเห็นก็จะเข้าใจว่าเป็นภาวะตรงข้ามที่ขัดแย้งกัน กล่าวคือ นามที่เรากำหนดความเป็นภาวะตรงข้ามกันอย่าง "สวย" กับ "ซีเหร่" "ดี" กับ "ชั่ว" "สูง" กับ "ต่ำ" "อ่อน" กับ "แข็ง" เป็นต้น จะแบ่ง "ความไร้สภาวะ" เอาไว้ เช่น เมื่อเรากำหนดคำว่า "สวย" ก็จะเกิด "ความไร้สภาวะของความสุข" ขึ้น ซึ่งเป็นภาวะตรงข้าม แต่คนก็ยังไปกำหนด "ความไร้สภาวะของความสุข" ให้มันมีสภาวะขึ้นมา ด้วยการกำหนดนาม "ซีเหร่" ขึ้น ซึ่งเมื่อกำหนดนามให้ แน่نونก็ต้องเกิด "ความไร้สภาวะของความสุขซีเหร่" การกำหนดนามเช่นนี้จึงทำให้เกิดการแบ่งแยกและยึดติดกับความหมายและความมีตัวตนว่ามีความแตกต่าง และทำให้เกิดการกำหนดคุณค่าความอยากได้จนยึดติดกับค่านิยมที่ให้นั้นด้วย ทั้งที่จริงๆ แล้วในสรรพสิ่งไม่มีคุณสมบัติที่ตายตัว มีแต่ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่แตกต่างกันเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ เหลาจื๋อจึงได้กล่าวไว้ว่า "...ระหว่าง 'ใช่' กับ 'ไม่ใช่' นั้น แตกต่างกันอย่างน้อยเพียงใด ระหว่าง 'ดี' กับ 'ชั่ว' นั้น แตกต่างกันอย่างน้อยเพียงใด..." (บทที่ 20) และ "...ที่คนทำให้ชื่อ ที่อยู่แก่ให้หลุดที่กระจำเกินไป ก็ลดลงเสียบาง ที่รู้ภายหลังให้ทัน นี่คือการเอกภาพอันล้าลึก เมื่อทำได้ดังนี้ ทั้งความรักและความเกลียด ก็ไม่อาจแผ้วพาน การได้หรือการสูญเสีย ก็ไร้ความหมาย มีเกียรติหรือต่ำต้อย ก็มีผลเท่ากัน..." (บทที่ 56) การที่เหลาจื๋อมองว่าสรรพสิ่งย่อมดำเนินไปสู่ภาวะชั่วตรงข้ามเสมอนั้น หมายความว่า สรรพสิ่งย่อมมีการแปรเปลี่ยนหรือเสื่อมสลายทางกายภาพรูปร่างภายนอกที่เป็นคุณสมบัติและคุณลักษณะของสิ่งนั้นๆ นั่นก็คือ การแปรเปลี่ยนไปสู่ "การไร้สภาวะ" ของคุณสมบัติที่เคยมี หรือการย้อนกลับคืนสู่ต้นกำเนิดเดิมนั่นเอง แต่เนื่องจากมนุษย์ไปกำหนดนามและสร้างสภาวะแบ่งแยกความหมายให้กับคุณสมบัติและการไร้คุณสมบัตินั้น เราจึงไม่เข้าใจกฎแห่งการย้อนกลับ ทั้งที่จริงแล้วการกลับจากภาวะ "สูง" ไป "ต่ำ" หรือ "อ่อน" ไป "แข็ง" ก็คือการแปรเปลี่ยนไปสู่การไร้สภาวะของคุณสมบัติหนึ่งเท่านั้น เหลาจื๋อมองเห็นปัญหาที่มนุษย์มักกำหนดนิยามคุณสมบัติแก่สิ่งต่างๆ และจัดแบ่งแยกอะไร "ใช่" และ "ไม่ใช่" ตามคุณสมบัตินั้น พร้อมกับกำหนดคุณค่าให้กับคุณสมบัตินั้นด้วย ด้วยเหตุนี้ เหลาจื๋อจึงแสดงการแปรเปลี่ยนความหมายของการให้นิยามคุณสมบัติกับคุณค่าที่มนุษย์กำหนดขึ้น (เช่น คนมักมองว่า "ชัยชนะ" คือการใช้กำลังและความรุนแรง แต่เหลาจื๋อแสดงให้เห็นว่า "ชัยชนะ" ก็คือการใช้ความอ่อนโยนได้ ซึ่งคนทั่วไปมักมองว่าความอ่อนแอ เป็นนิยามของความ "พ่ายแพ้") เพื่อให้เห็นว่าสรรพสิ่งย่อมมีการแปรเปลี่ยนและเสื่อมสลายทางกายภาพ บางครั้งการไปกำหนดนามและนิยามคุณสมบัติจัดแบ่งแยกว่าอะไร "ใช่" และ "ไม่ใช่" พร้อมกับกำหนดคุณค่าอย่างชัดเจนตายตัว จะทำให้เกิดการยึดติดกับนามและการแบ่งแยกนั้นโดยไม่จำเป็น และทำให้มนุษย์มองไม่เห็นความเป็นจริงของสรรพสิ่ง

การที่มนุษย์มองไม่เห็นความเป็นจริงของ "การมีสภาวะ" และความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับ "การมีสภาวะ" จึงทำให้มองไม่เห็นความเป็นจริงและคุณประโยชน์ของ "ความไร้สภาวะ" และลักษณะที่อิงอาศัยกันของความเป็นจริง การที่ความเป็นจริงมีลักษณะที่เป็นสองขั้วอิงอาศัยกัน นี่เองเหลาจื๋อจึง

มองว่า ภาษาที่ใช้ก็ควรจะเป็นลักษณะเดียวกันกับลักษณะของความเป็นจริง อย่างที่ จุง – หยิง เจิ้ง ได้กล่าวไว้ว่า

“สิ่งที่เหลาจื๊อกล่าวในบทที่สองคือการอธิบายว่า สิ่งต่างๆ สัมพันธ์กันในความเป็นจริงอย่างไร และการใช้ภาษาของเราควรจะเป็นอย่างไรด้วย การใช้ภาษาควรจะเป็นลักษณะของการตระหนักรู้ถึงการอิงอาศัยของภาวะตรงข้าม (polaristic) เพราะความเป็นจริงเป็นเช่นนั้น แต่ในบางครั้งเราหลงลืมลักษณะของความเป็นจริงว่ามีสองขั้วที่อิงอาศัยกัน แล้วเราก็กำหนดความแน่นอนตายตัวให้กับนาม อย่างเช่นยาวกับสั้น หน้ากับหลัง เราหลงลืมไปว่าไม่มีคุณสมบัติ (quality) โค้ที่ตายตัว มีแต่ความสัมพันธ์ ระหว่างสิ่งทั้งหลายที่แตกต่างเท่านั้น เป็นสิ่งสำคัญที่เราจะตอบสนองต่อสิ่งต่างๆ ที่มีตัวตน (concrete things) แต่ไม่ใช่ไปสร้างคุณสมบัติให้ ในทางตรงกันข้ามอาจจะเป็นสิ่งสำคัญเหมือนกันที่จะตอบสนองต่อความสัมพันธ์ของคู่ตรงข้าม (polarity) มากกว่าจะเอาใจใส่กับสิ่งที่มีตัวตน”²⁸

ใช่ว่าคัมภีร์เต๋าแต่อย่างใดจึงสนับสนุนให้ยกเลิกการให้นามหรือการแบ่งแยกหรือสร้างความอยากปรารถนา หากแต่ให้ละเลิกการสร้าง “การมีสภาวะ” (หมายถึงการสร้างให้มีรูปร่างตัวตนจริงๆ) และ “การให้นาม” (หมายถึงการกำหนดสร้างบางสิ่งให้มีตัวตนด้วยการให้นาม ไม่ว่าจะเป็นข้อกำหนด คุณค่า คุณสมบัติต่าง) กับสิ่งที่ไม่จำเป็นต่อการดำเนินชีวิตตามธรรมชาติของอายุขัย เมื่อเราเข้าใจความเป็นจริงของ “การมีสภาวะ” และความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับ “การมีสภาวะ” ในลักษณะดังกล่าวแล้ว ก็ย่อมทำให้เรารู้ว่าเราควรจะเข้าใจโลกและชีวิต รวมทั้งรู้แนวทางในการดำเนินชีวิตด้วยว่าเป็นอย่างไร เมื่อไรควรหยุด เมื่อไรควรพอ

การเข้าใจ “การไร้สภาวะ” นั้น เราก็ไม่สามารถจะเข้าใจได้อย่างโดดเดี่ยว โดยไม่พิจารณา “การมีสภาวะ” ไปพร้อมๆ กัน กล่าวคือ “การไร้สภาวะ” และ “การมีสภาวะ” ต่างเป็นส่วนเติมเต็มซึ่งกันและกัน แต่ไม่ได้เป็นส่วนประกอบของกันและกัน ดังนั้น เมื่อ “การมีสภาวะ” สามารถให้นามได้ “การไร้สภาวะ” จึงให้นามไม่ได้ จุง – หยิง เจิ้ง กล่าวว่า “การไร้สภาวะ ถือได้ว่าเป็นฐานทางภววิทยา และเป็นฐานของสรรพสิ่งที่มีภาวะดำรงอยู่ (onto-cosmo-genesis) ส่วนการ “มีสภาวะ” นั้นเป็นการเคลื่อนไหวเชิงจักรวาลวิทยาของสรรพสิ่งในธรรมชาติซึ่งมีการไร้สภาวะเป็นพื้นฐาน (cosmo-onto-genesis)”²⁹ จากการเข้าใจความสัมพันธ์ของ “การไร้สภาวะ” ว่าเป็นส่วนเติมเต็มและเป็นฐานของ “การมีสภาวะ” ทำให้เรา

²⁸ Chung – ying Cheng, “Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality,” in *Understanding Chinese Mind: The Philosophical Roots*, pp. 194-195.

²⁹ *Ibid.*, p. 196.

เข้าใจความหมายในระดับอภิปรายของ “เต๋า” มากขึ้นว่า การที่ “เต๋า” เป็นต้นกำเนิดและเป็นที่ยกกลับมา
รวมกันเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่ง ก็เพราะเป็น “การไร้สภาวะ” นั่นเอง กระบวนการการเคลื่อนไหวของ
“การมีสภาวะ” กับ “การไร้สภาวะ” นั่นเองที่ก่อกำเนิดให้แก่สรรพสิ่ง อีกทั้งความเป็นหนึ่งเดียวเกิดจาก
“การไร้สภาวะ” กับ “การมีสภาวะ” เดิมเดิมซึ่งกันและกัน การขาดอย่างใดอย่างหนึ่งจึงไม่เป็นหนึ่งเดียว
การที่ “เต๋า” เป็นกระบวนการเคลื่อนไหวของความเป็นจริงทั้งสอง “เต๋า” จึงเป็นที่รวมและเป็นที่ยกกลับมา
ของสรรพสิ่งด้วยนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ทั้ง “การมีสภาวะ” และ “การไร้สภาวะ” จะเป็นส่วนเดิมเดิมซึ่งกันและกัน
แต่ลัทธิเต๋าก็มองว่า “การไร้สภาวะ” มีความสำคัญมีความเป็นพื้นฐานดั้งเดิมมากกว่าการมีสภาวะ เพราะ
การไร้สภาวะนั้น ไม่ถูกจำกัดในพื้นที่ เวลา พลัง และการสร้างสรรค์ อีกทั้งการไร้สภาวะยังเปิดเผยให้เห็น
สิ่งเป็นจริง (actuality) ของสิ่งต่างๆ ได้ในวิถีทางที่การมีสภาวะไม่สามารถทำได้³⁰ จะเห็นได้ว่าความ
หมายในระดับอภิปรายของ “เต๋า” ดังกล่าว มีความสอดคล้องกับตัวบทในส่วนที่เกี่ยวข้องกับข้อเสนอเรื่อง
การปกครอง เพราะเมื่อเราทราบแล้วว่า “การไร้สภาวะ” เป็นส่วนเดิมเดิมของ “การมีสภาวะ” และมีความ
สำคัญมีความเป็นพื้นฐานมากกว่า ดังนั้น หากจะมีชีวิตที่กลมกลืนกับ “เต๋า” เราจะต้องทำตัวให้ไร้
สภาวะ (หมายถึงทำตัวให้ไร้สภาวะในระดับจิตใจ และการปรุงแต่งเพื่อผัสสะและคุณสมบัติของรูปร่าง
ภายนอกที่ไม่จำเป็น ไม่ใช่การทำตัวให้ไร้ตัวตนไร้การดำรงอยู่ในโลก) เพื่อจะได้เกิดสมดุลกับการที่ตัวเรา
มีสภาวะมีตัวตนอยู่แล้ว นี่เองจึงเป็นที่มาของแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” และการให้คำกับภาวะเชิงอ่อน

ด้วยการเข้าใจข้อเสนอเรื่องการใช้ภาษาและความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงดังกล่าว
ทำให้เข้าใจ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* มากยิ่งขึ้นว่า ทำไม *คัมภีร์เต๋อจิง* จึงไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์
และทำไมเหล่าจื๊อจึงรณรงค์ *คัมภีร์เต๋อจิง* ขึ้นด้วยภาษาที่ดูคลุมเครือและสับสนลอย เป็นเพราะเหล่าจื๊ออาจเห็น
แล้วว่า เพื่อที่มนุษย์และสังคมจะได้อยู่กันอย่างสงบปกติสุข การใช้ภาษาเขียนอย่างมีสุนทรียะเพื่อปรับ
เปลี่ยนกรอบความคิดในการมองโลกและชีวิต อาจเป็นวิถีทางที่ดีที่สุดเพื่อให้มนุษย์ตระหนักรู้ถึงความ
สำคัญของธรรมชาติและพยายามหวนคืนสู่ธรรมชาติดั้งเดิมของตน การที่เหล่าจื๊อเลือกที่จะบันทึกคำ
สอนของตนเป็นลายลักษณ์อักษร ไม่ถือว่าเป็นการขัดกับกฎแห่งการย้อนกลับของสรรพสิ่งแต่อย่างใด
เพราะเป็นการใช้ภาษาเพื่อให้มนุษย์หันกลับมาสู่ธรรมชาติดั้งเดิมของตนก่อนที่จะสังคมจะวุ่นวายและเสื่อม
สลายด้วยการกลับสู่บ่อเกิดแห่งสรรพสิ่งด้วยตัวมันเองตามกฎธรรมชาติ ดังนั้น การใช้ภาษาเพื่อเรียกร้อง
ให้มนุษย์หันมาหาวิถีคิดและวิถีใช้ชีวิตของ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* จึงเป็นการกระทำที่กลมกลืนกับธรรมชาติ
การวิเคราะห์ที่น่าจะสนับสนุนความถูกต้องของสมมติฐานที่ว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการ
ใช้ภาษาของมนุษย์

³⁰ Ibid., p. 196.

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่น่าสังเกตประการหนึ่งก็คือ เมื่อพิจารณาถึงข้อเสนอที่เป็นแนวทางสำหรับปัจเจกบุคคล *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* กลับให้คำตอบต่อประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงในระดับดังกล่าวน้อยมาก เพราะ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* มุ่งเน้นได้แก่การวิจารณ์การใช้ภาษาแบบขงจื๊อ และให้ข้อเสนอการใช้ภาษาในแง่การปกครอง อย่างไรก็ตาม *คัมภีร์จวงจื๊อ* มีคำตอบในระดับปัจเจกบุคคล ซึ่งทำให้ปรัชญาลัทธิเต๋ามีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น ดังจะพิจารณาในหัวข้อต่อไป

คัมภีร์จวงจื๊อ

ข้อจำกัดของภาษา

จวงจื๊อมีทัศนะเหมือนเหลาจื๊อที่ไม่ได้ปฏิเสธการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม และการใช้ภาษาของมนุษย์ เพียงแต่เหลาจื๊อปฏิเสธจารีตหรือแนวทางการใช้ภาษาของผู้ปกครองที่ก้าวล่วงวิถีเป็นไปของประชาชน และเสนอแนวทางการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติ ส่วนจวงจื๊อพยายามปลดโซ่ตรวนพันธนาการทางภาษาให้กับมนุษย์ ด้วยการแสดงให้เห็นว่าเกณฑ์การตัดสินทั้งปวงและการใช้ภาษาของมนุษย์นั้นมิมีข้อจำกัด และเสนอให้ปรับเปลี่ยนการมองเห็นที่ของภาษาและแนวทางการใช้ภาษาเสียใหม่ เพื่อให้มนุษย์ใช้ภาษาได้อย่างอิสระโดยไม่ติดอยู่ในกับดักของภาษา ใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* บทที่สองถือได้ว่าเป็นบทที่แสดงเนื้อหาปรัชญาเกี่ยวกับภาษา ความหมาย ความจริง ไว้อย่างชัดเจนที่สุด เราจึงสามารถเห็นเหตุผลและข้อโต้แย้งที่จวงจื๊อใช้คลายความเชื่อมั่นของมนุษย์ที่มีต่อความสามารถของภาษาได้ ข้อโต้แย้งและเหตุผลต่างๆ นั้นสามารถรวบรวมได้ดังนี้

ประการแรก เป็นเพราะเกณฑ์ตัดสินทั้งปวงมีข้อจำกัดตามธรรมชาติและสถานการณ์ของวิถีชีวิตนั้นๆ ที่สัมพันธ์กับโลก

การถอดถอนมนุษย์จากการเป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่ง โดยชี้ให้เห็นว่าเกณฑ์การตัดสินทั้งหลายต่างมีข้อจำกัดภายในกรอบความคิดตามธรรมชาติของสิ่งนั้น ถือได้ว่าเป็นข้อเสนอทางปรัชญาที่โดดเด่นที่สุดประการหนึ่งใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* จวงจื๊อตั้งคำถามทางญาณวิทยาไว้ในบทสนทนาระหว่างเนี่ยเซวียกับหวังเหวี่ว่าหากสิ่งที่มีมนุษย์มองว่า “งาม” “ดี” “ถูกต้อง” เป็นเช่นนั้นอย่างแท้จริง แล้วเหตุใดพื้นดินขึ้นและนอนไม่สบายตัวปลากลับชอบ ที่สูงนำหवादเสียอย่างบนต้นไม้ ลิงกลับห้อยโหนได้ทั้งวัน หรือนางสีจี้และเหมาเซียงที่ถือว่าเป็นหญิงงามเลิศในหมู่มนุษย์ แต่เมื่อปลาและหมูนกแลเห็นกลับเกลียดหนี³¹ ถ้าหาก

³¹ ปกรณ ลิ้มปุ่นสุรณ (แปลและเรียบเรียง), *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2540), บทที่ 2, หน้า 48-50. บทความชิ้นนี้ผู้เขียนเลือกใช้ *คัมภีร์จวงจื๊อ* จำนวนแปลภาษาไทยของ อ.ปกรณ

สรรพชีวิตมีเกณฑ์การตัดสินที่แตกต่างไปตามเงื่อนไขธรรมชาติของสิ่งนั้นๆ เราจะถือว่าเกณฑ์ของวิถีชีวิตใดเป็นเกณฑ์ที่ตัดสินได้ดีที่สุด³² จวงจื๊อมองว่าในที่สุดแล้วไม่มีเกณฑ์ใดใช้ตัดสินสรรพสิ่งได้ แม้แต่เกณฑ์ที่มนุษย์กำหนดขึ้นเองต่างก็มีข้อจำกัดเพราะมนุษย์ไม่ได้มีฐานทางญาณวิทยาดีกว่าสรรพชีวิตอื่น จะเห็นได้ว่าจวงจื๊อถอดถอนมนุษย์ออกจากการเป็นศูนย์กลางในการกำหนดความหมายและเกณฑ์ตัดสิน โดยทำให้มนุษย์เท่าเทียมกับสรรพชีวิตอื่นในแง่ที่เป็นสิ่งมีชีวิตอันเล็กน้อยในธรรมชาติอันยิ่งใหญ่ และแต่ละชีวิตรวมทั้งแต่ละสังคมของมนุษย์มีฐานทางญาณวิทยาที่ไม่ได้ดีหรือด้อยกว่าสิ่งมีชีวิตและสังคมอื่น เมื่อมนุษย์ไม่ได้มีฐานทางญาณวิทยาดีกว่าเงื่อนไขชีวิตอื่น ภาษาที่รองรับเกณฑ์การตัดสินแยกแยะ “ถูก” “ผิด” จึงไม่อาจเป็นเกณฑ์ที่สมบูรณ์แน่นอน การวิวาทะทางภาษาในสังคมว่าเกณฑ์ใด “ถูก” หรือ “ผิด” จึงเป็นการโต้แย้งที่สูญเปล่า เพราะทุกเกณฑ์ต่างมีข้อจำกัดในการตัดสินเฉพาะบริบทของแต่ละเกณฑ์นั้นๆ³³

อย่างไรก็ตาม หากจวงจื๊อเชื่อว่ามีกรอบความคิดที่แตกต่างกันคำถามสำคัญที่ตามมาคือ จวงจื๊อสามารถวิพากษ์วิจารณ์วิถีชีวิตของขงจื๊อหรือไม่ได้อย่างไร³⁴ ในเมื่อฐานทางญาณวิทยาของจวงจื๊อก็มีข้อจำกัด ผู้เขียนคิดว่าเหตุที่จวงจื๊อสามารถวิพากษ์วิจารณ์ได้ ก็เพราะจวงจื๊อไม่ได้ตัดสินว่ากรอบความคิดใดถูกหรือผิด หากแต่แสดงให้เห็นว่าหากวิถีชีวิตแบบใดไม่คำนึงถึงข้อจำกัดในกรอบความคิดของตนและผู้อื่น แล้วเข้าไปก้าวร้าวจัดการให้เชื่อหรือมีวิถีชีวิตของตน เช่นการดำเนินชีวิตของขงจื๊อที่เพียวเผยแพร่ปรัชญาแห่งจารีตกับผู้ปกครอง วิถีชีวิตหรือกรอบความคิดนั้นย่อมไม่สอดคล้องกับความสัมพันธ์ของตนกับความเป็นจริงของธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ จวงจื๊อจึงสามารถวิพากษ์วิจารณ์ขงจื๊อได้โดยไม่ขัดแย้งในตัวเอง

ลิมปุนสรณ์ เนื่องจากมีการใช้ภาษาที่สละสลวยและแปลจากคัมภีร์อักษรจีนโบราณโดยตรง อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนได้ศึกษาเทียบเคียงกับสำนวนแปลภาษาอังกฤษของวัตสันและแกรมด้วย โปรดดู Burton Watson (trans.), *The Complete Work of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1968); A. C. Graham, *Chuang Tzu: The Inner Chapters* (London: Unwin Paperbacks, 1989).

³² “กรอบความคิด” ในที่นี้มีความหมายรวมถึงกรอบความคิดของแต่ละสมาชิกภายในประเภทเดียวกันด้วย ดังนั้น แม้ภายในชุดวิถีชีวิตเดียวกัน (เป็นมนุษย์) ก็มีเกณฑ์ตัดสินที่แตกต่างกันได้ การถอดถอนมนุษย์จากการเป็นศูนย์กลางทางญาณวิทยาก็เพื่อให้มนุษย์แต่ละคนเห็นข้อจำกัดของทุกกรอบความคิด และยุติการนำเกณฑ์ตัดสินของตนไปตัดสินเกณฑ์ของคนอื่น ไม่ว่าจะเป็นในหมู่มนุษย์ด้วยกันเองหรือสรรพชีวิตอื่น

³³ การที่จวงจื๊อตั้งคำถามทางญาณวิทยา ทำให้เป็นที่ถกเถียงกันอย่างมากกว่า จวงจื๊อเป็นสัมพัทธนิยมหรือไม่ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับประเด็นสัมพัทธนิยมในคัมภีร์จวงจื๊อได้ใน Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters* (New York: State University of New York Press, 1989), pp. 111-126.

³⁴ ปกรณ ลิมปุนสรณ์, *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ*, บทที่ 2, หน้า 33-34.

ประการที่สอง สิ่งที่ยังถึง หรือความหมายในภาษา มีความไม่แน่นอนตายตัว

จงจ้องมองเห็นว่ามนุษย์มักไม่ตระหนักถึงความเป็นจริงที่เป็นกฎเกณฑ์ของธรรมชาติหรือ “เต๋า” ว่าสรรพสิ่งมีคู่ภาวะตรงข้ามที่อิงอาศัยซึ่งกันและกัน หาใช่เป็นภาวะที่ตรงข้ามและขัดแย้งกันไม่ จวงจื่อแสดงข้อโต้แย้งเรื่องการอิงอาศัยของขั้วภาวะตรงข้ามเอาไว้ว่า

“ทุกสิ่งมีด้าน “นั้น” ทุกสิ่งมีด้าน “นี้” จากแง่มุมของด้าน “นั้น” ท่านไม่อาจมองเห็นมันได้แต่ท่านรู้จักเข้าใจมันได้ ดังนั้น เราจึงกล่าวว่าด้าน “นั้น” จอกงเยยจากด้าน “นี้” และด้าน “นี้” จอกงเยยจากด้าน “นั้น” ซึ่งเท่ากับกล่าวว่าด้าน “นี้” และด้าน “นั้น” ให้กำเนิดซึ่งกันและกัน แต่ที่ใดมีการเกิดที่นั่นย่อมมีการดับ ที่ใดมีการดับที่นั่นย่อมมีการเกิด ที่ใดมีการยอมรับที่นั่นย่อมมีการไม่ยอมรับ ที่ใดมีผู้เห็นว่าถูก ที่นั่นย่อมมีผู้เห็นว่าผิด ที่ใดมีผู้เห็นว่าผิดที่นั่นย่อมมีผู้เห็นว่าถูก ดังนั้น ปราชญ์ย่อมไม่คิดจากด้านใดด้านเดียว แต่ทำให้ทุกสิ่งกระจ่างชัดด้วยแสงสว่างแห่งสวรรค์ (ธรรมชาติหรือมรรควิถี) เมื่อปราชญ์ตระหนักถึงด้าน “นี้” แต่ด้าน “นี้” ก็คือด้าน “นั้น” ส่วนด้าน “นั้น” ก็คือด้าน “นี้” การตระหนักถึงด้าน “นั้น” มีทั้งที่ถูกและผิดในดานนั้น การตระหนักถึงด้าน “นี้” ก็มีถูกและผิดในดานนี้ ดังนั้น จะถือว่ามีการแบ่งแยกระหว่าง “นี้” และ “นั้น” อยู่หรือไม่? หรือว่าไม่มีการแบ่งแยก “นี้” กับ “นั้น” ไດนาน? ในสภาวะซึ่งด้าน “นี้” และด้าน “นั้น” มีสิ่งตรงข้ามอีกต่อไป เราอาจเรียกสภาวะนี้ว่าเป็นแก่นแกนของมรรควิถี เมื่อแก่นแกนสถิตอยู่ในวง ก็อาจสนองต่อสรรพสิ่งได้โดยไร้ขอบเขต ความถูกต้องก็เป็นกระบวนการเดียวกันต่อเนื่อง ความผิดก็เป็นกระบวนการเดียวกันต่อเนื่องไม่รู้จบ ด้วยเหตุนี้ เราจึงกล่าวว่า การใช้ความกระจ่างเป็นวิธีที่ดีที่สุด”³⁵

จงจ้องมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริง เหมือนอย่างที่เราได้จ้องมองว่า “สรรพสิ่งมีขึ้นได้ก็เพราะการขานเรียก”³⁶ การที่มนุษย์กำหนดคุณค่าเช่น “ถูกต้อง” “ดี” และ “งาม” แล้วกำหนดนามเรียก ก็ถือได้ว่าทำให้คุณค่าเหล่านั้นมีสภาวะขึ้นมา แต่มนุษย์มักกำหนดคุณค่าโดยมองจากด้าน

³⁵ สุวรรณ สถาอานันท์, *กระแสดารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), หน้า 107-108. ข้อความในวงเล็บผู้เขียนได้เพิ่มเติมเอง ส่วนข้อความที่เป็นตัวเข้ม ผู้เขียนแปลเพิ่มเติมจากที่ อ. สุวรรณ ไม่ได้แปลไว้ โดยใช้สำนวนแปลของวัดสันซึ่งเป็นสำนวนเดียวกับที่ อ. สุวรรณใช้แปลบทนี้ ยกเว้นคำว่า “บานพับแห่งมรรควิถี” (the hinge of the way) ที่ผู้เขียนแปลตาม อ. ปกรณ์ และ แกรม ซึ่งแปลเหมือนกันว่า “แก่นแกนแห่งมรรควิถี” (axis of the Way)

³⁶ ปกรณ์ ลิ้มปยุตรณ, *คัมภีร์เต๋าของจวงจื่อ*, บทที่ 2, หน้า 36.

เดียว ทั้งที่จริงๆ แล้วสรรพสิ่งมีด้าน “นี้” และด้าน “นั่น” ที่เป็นภาวะตรงข้ามที่อิงอาศัยซึ่งกันและกัน การที่มนุษย์กำหนดกฎเกณฑ์ว่ามี “ถูก” “ดี” และ “งาม” ก็ย่อมเป็นการกำหนด “ผิด” “ชั่ว” และ “ชั่วเหว” ไปพร้อมกันด้วย จวงจื๊อมองว่า “ถูก” กับ “ผิด” เป็นภาวะที่อิงอาศัยกัน ที่เมื่อมี “ถูก” ก็ย่อมมี “ผิด” หากใช่เป็นภาวะที่ขัดแย้งกัน การที่มนุษย์ยึดข้างใดข้างหนึ่งเป็นเกณฑ์ตัดสินอย่างตายตัว ย่อมเป็นการไม่เชื่อตรงต่อความเป็นจริง แทนที่มนุษย์จะถกเถียงได้แย้งเพื่อหาว่าเกณฑ์ตัดสินใดเป็นเกณฑ์ที่ดีหรือถูกต้องที่สุด มนุษย์ควรจะหยุดการโต้แย้งที่ยึดติดกับการมองด้านใดด้านเดียวนั้น แล้วหันมารองรับภาวะตรงข้ามที่เกิดขึ้นทุกครั้งเมื่อกำหนดนามและความหมายให้กับโลก โดยมองว่าชั่วตรงข้ามที่เกิดขึ้นเท่าเทียมกับชั่วที่ตนยึดถืออยู่ และมองว่าการแบ่งแยกทางตรรกะของมนุษย์เป็นการแบ่งแยกที่จำกัด เพราะมองจากด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น

นอกจากนี้ ผู้เขียนคิดว่าบทดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าสิ่งที่คิดว่าเป็น “นี้” ไม่ได้เป็น “นี้” จริงๆ เสมอไปเพราะ “นี้” ย่อมอาจเป็น “นั่น” ได้ในอีกมุมมองหนึ่ง การยึดติดในการแบ่งขอบเขต หรือจัดประเภทว่าสิ่งนั้นเป็น “นี้” สิ่งนี้เป็น “นั่น” อย่างตายตัว จึงเป็นการติดอยู่ในกับดักทางภาษาที่มนุษย์กำหนดแบ่งแยกเอง การที่จวงจื๊อกล่าวว่าในมุมมองที่ต่างกันสามารถมองสิ่งๆ หนึ่งต่างกันได้เป็นการใช้ความเป็นสัมพัทธ์ของนาม เพื่อแสดงให้เห็นว่าการให้ความหมายของภาษาไม่ได้แน่แท้ตายตัวอย่างที่เราเข้าใจกัน สัมพัทธนิยมในบทนี้จึงเป็นเพียงเครื่องมือที่ทำให้เราตระหนักถึงข้อจำกัดของภาษา และไม่ยึดติดว่าสิ่งที่ภาษาแบ่งถึงเป็นสิ่งที่แบ่งแยกอย่างชัดเจนตายตัว อย่างไรก็ตาม เมื่อเราตระหนักในข้อจำกัดของภาษาดังกล่าวแล้ว จวงจื๊อไม่ได้บอกว่าเราควรจะหยุดแบ่งแยกหรือหยุดกำหนดนาม เพียงแต่เราควรอยู่ในสภาวะที่เป็น “แก่น แกนแห่งมรรควิธี” ที่สามารถตอบรับทุกสรรพสิ่งได้โดยไร้ขอบเขต

อนึ่ง การที่จวงจื๊อมองคู่ภาวะตรงข้ามเป็นภาวะที่เท่าเทียมกันนั้น เป็นการมองความสัมพันธ์ระหว่างคู่ตรงข้ามที่แตกต่างจากเหลาจื๊อ กล่าวคือ ในขณะที่เหลาจื๊อมองการเคลื่อนไหวของสรรพสิ่งเป็นการเคลื่อนไหวจากภาวะหนึ่งไปสู่อีกภาวะหนึ่ง โดยยังคงมองว่าทั้งสองภาวะมีความแตกต่าง แต่จวงจื๊อมองเพิ่มเติมว่าสรรพสิ่งเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงโดยตลอด ภาวะ “A” กับ “~A” เป็นภาวะตรงข้ามที่เท่าเทียมและอิงอาศัยซึ่งกันและกันจนไม่สามารถจะแบ่งแยกได้ การแบ่งแยกเป็นเพียงข้อกำหนดของมนุษย์เท่านั้น อย่างไรก็ตาม ใ้ว่าสรรพสิ่งในธรรมชาติจะเป็นหนึ่งโดยไม่มีความแตกต่างอยู่เลย การที่จวงจื๊อกล่าวถึงความเป็นหนึ่งเดียวของธรรมชาตินั้นหมายความว่า สรรพสิ่งมีความสัมพันธ์กันจนเราไม่อาจจะแบ่งแยกได้แน่ชัดว่าสิ่งใดแตกต่างจากสิ่งใดอย่างชัดเจนตายตัว ไม่ใช่ว่าสรรพสิ่งไม่มีความแตกต่างกันเลย³⁷

ประการที่สาม นอกจากความเป็นจริงจะแปรเปลี่ยนได้แล้ว ตัวภาษาเองก็ไม่คงที่แน่นอน

³⁷ อย่างไรก็ตาม แม้จวงจื๊อจะมองภาวะชั่วตรงข้ามต่างจากเหลาจื๊อ แต่ทั้งคู่ต่างก็มองเหมือนกันว่าความเป็นจริงก็คือ “เต๋า” หรือวิถีเป็นไปตามธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้ทั้งสองจัดอยู่ในปรัชญาสำนักเดียวกัน

ในบางครั้งภาษาทำให้เราเข้าใจสับสนว่าสิ่งที่ไปถึงมืออยู่จริง หรือมีความแตกต่างอย่างที่มีความหมายของภาษาแสดงไว้ ทั้งที่จริงแล้วสิ่งนั้นอาจไม่ได้มืออยู่หรือมีความแตกต่างอย่างที่เราเข้าใจจากภาษา จวงจื้อแสดงข้อโต้แย้งด้วยการแสดงให้เห็นความยกย่องของภาษา ที่สามารถเป็นกับดักให้เราคิดว่าภาษากำลังสื่อบางสิ่งบางอย่าง แต่จริงๆ อาจไม่ได้สื่ออะไรเลย ข้อโต้แย้งนั้นมืออยู่ว่า

“บัดนี้จักบอกคำไว้ ณ ที่นี้ ซึ่งยังมีทราบว่าจะสามารถจัดเข้าประเภทได้ หรือมี อาจจัดเข้าประเภทได้ แต่ไม่ว่าจะเข้าประเภทได้หรือไม่ ก็ย่อมสามารถจัดเข้า เป็น ประเภทใดประเภทหนึ่งได้อย่างแน่นอน จึงย่อมไม่มีความแตกต่างจากประเภทอื่น แต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม ก็จักขอลองบอกกล่าวคำไว้ (ดังนี้) ยังมีการเริ่มต้น มีการ มิได้เริ่มการเริ่มต้น และยังมีการที่ยังมิได้เริ่มของการมิได้เริ่มการเริ่มต้น ยังมีความมี อยู่ มีความไม่มีอยู่ มีการที่ยังมิได้เริ่มมีความไม่มีอยู่ และยังมีการที่ยังมิได้เริ่มการ มิได้เริ่มมีความมีอยู่ ความมีอยู่และความไม่มีอยู่เกิดขึ้นโดยฉับพลัน และก็ยังไม่รู้ แจ้งว่า ผลของความมีอยู่และความไม่มีอยู่ดังกล่าวนี้ทำให้อะไรมีอยู่จริงและอะไร ไม่มีอยู่จริง บัดนี้ข้าพเจ้าได้มีวาจากล่าวออกไป แต่ก็ยังมีอาจรู้ได้ว่าที่ได้กล่าวออกไป นั้นจะมีผลเท่ากับได้เอ่ยออกไป หรือเท่ากับมิได้เอ่ยออกไป ไม่มีอะไรในได้เหล่าที่มี ขนาดใหญ่กว่าปลายขนในฤดูสารท จึงแม้หาบรรพตไต่ชันก็ยังดุเล็ก ไม่มีอะไรที่มี อายุพัฒนามากกว่าทารกที่ตายแต่แรกเกิด จึงแม้แมงจูกียังประหนึ่งถึงแก่กาลแต่ยังเยาว์ ฟาดฟันนั้นก่อเกิดมาพร้อมกับตัวข้า สรรพสิ่งนานากับตัวข้าก็เป็นหนึ่งเดียวกัน ใน เมื่อเป็นหนึ่งเดียวกันแล้ว การเอ่ยวาจาแก่กันจะมีได้ฉันใด ในเมื่อได้เอ่ยวาจากล่าว ว่าเป็นหนึ่งเดียวกันไปแล้ว การมิได้เอ่ยวาจาจะเป็นได้ฉันใด จำนวนหนึ่ง กับการ กล่าววาจา รวมกันได้เป็นสอง สองรวมกับหนึ่งย่อมกลายเป็นสาม จากจุดนี้หากสืบ สืบดำเนินไปเรื่อยๆ แม้แต่คณิตกรผู้ปรีชาก็ยังมิอาจคำนวณถึงจุดจบได้ อย่างว่า แต่สามัญชนเช่นเราเลย ในเมื่อนับจากความไม่มีไปสู่ความมีอยู่ ก็ยังได้จำนวนเป็น ถึงสามเช่นนี้ การนับจากความมีอยู่ไปสู่ความมีอยู่ ก็ยังมีต้องเอ่ยถึง จึงสมควร ดำเนินการใดๆ ปลอ่ยให้เป็นไปตามครรลองธรรมเกิด”³⁸

จวงจื้อคิดว่าการจัดแบ่งประเภทความหมายสามารถจัดอยู่ในกลุ่มใดก็ได้ ขึ้นอยู่กับว่าเราจะ กำหนดความหมายให้กับแต่ละประเภทอย่างไร ดังนั้น ไม่ว่าจะจัดสิ่งใดเข้าประเภทใดก็ย่อมจัดเข้าได้หมด ภาษาจึงไม่มีความแน่นอน เพราะสังคมสามารถจัดประเภทและกำหนดนามเรียกได้ แต่การจัดประเภท นั้นเป็นเพียงการจัดความหมายให้กับภาษาในแง่ในทัศนเท่านั้น แต่บางครั้งภาษาอาจไม่ได้บ่งบอกว่า มีอะไรอยู่จริงในแง่ภววิทยา (ontology) ก็ได้ มนุษย์อาจติดกับดักที่เชื่อว่าภาษาได้สะท้อนความเป็นจริง

³⁸ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 2, หน้า 42-44.

การที่จงจื๊อกล่าวถ้อยคำเกี่ยวกับ “มีการเริ่มต้น” “มีความมีอยู่” “มีการไม่เริ่มต้น” และ “มีความไม่มีอยู่” ในลักษณะของการแบ่งแยก “A” และ “nonA” นั้น จงจื๊อมองว่าการแบ่งแยกดังกล่าวด้วยการใส่ “non” ลงไปก็ถือได้ว่าเป็นทำให้เกิดความมีอยู่แล้ว ทั้งๆ ที่ผู้พูดตั้งใจให้ “nonA” สื่อว่าไม่มีสิ่งที่เป็น A แต่ภาษาทำให้ “nonA” มีอยู่ จงจื๊อมองว่าการแบ่งแยกดังกล่าวเป็นการขัดแย้งในตัวเอง เพราะการกล่าวว่า “มีการไม่มีการเริ่มต้น” แสดงว่ามี “การมีอยู่” เกิดขึ้นก่อน “การเริ่มต้น” แล้ว ไม่ว่าจะกล่าวซ้ำโดยเอา “non” หรือ “มีการยังมีได้มีการเริ่ม” ใส่เพิ่มเติมเข้าไปอีก แต่ก็ยังขัดแย้งในตัวเองอยู่ดี และนำไปสู่การเป็น infinite regress ในที่สุด การพยายามแบ่งแยกระหว่าง “ความมีอยู่” กับ “ความไม่มีอยู่” แล้วนำ “ความไม่มีอยู่” ไปใส่ให้ “A” เพื่อแสดงความไม่มีอยู่ของ A สามารถทำให้เกิดความหมายที่สับสนได้ว่า “A” มีหรือไม่มีกันแน่ การกล่าวซ้ำเพราะคิดว่าความหมายจะเปลี่ยน จึงเป็นถ้อยคำที่ไม่ได้เปลี่ยนแปลงความสับสนกับความหมายเดิมได้ ด้วยเหตุนี้ จงจื๊อจึงได้กล่าวว่า สิ่งที่ตนกล่าวนั้นคือการแบ่งแยกระหว่างความมีอยู่กับความไม่มีอยู่ แต่คำกล่าวนั้นอาจไม่ได้บ่งบอกว่าอะไรมีอยู่หรือไม่มีอยู่จริง นอกจากนี้ จงจื๊อมองว่าการกำหนดนามให้กับแต่ละสิ่งก็ถือได้ว่าเป็นการแบ่งแยกให้ความหมายหรือสิ่งที่นามบ่งถึงนั้นเปลี่ยนไปจากที่มันเป็น การที่จงจื๊อกล่าวว่า “จำนวนหนึ่ง กับการกล่าววาทะรวมกันได้เป็นสอง” นั้นเป็นการแสดงให้เห็นว่าภาษาไม่ได้สื่อความเป็น “หนึ่ง” จริงๆ ของมัน การกล่าวคำพูดว่า “เป็นหนึ่งเดียว” ไม่ได้แสดงถึงความเป็น “หนึ่ง” จริงๆ ของมันเสียแล้ว เพราะภาษาทำให้มันกลายเป็นจำนวนหนึ่ง บวกกับคำว่า “หนึ่ง” ด้วยเหตุนี้ จงจื๊อจึงมองว่าการแยกแยะโลกออกเป็นส่วนๆ ด้วยภาษา แล้วนำคำหรือส่วนที่แบ่งนั้นมารวมกันอีกที ไม่ได้ทำให้โลกเป็นหนึ่งเดียวอย่างที่มันเป็นจริงๆ เพราะภาษาทำให้เกิดความสับสนว่า สิ่งที่ถูกกล่าวถึงมีอยู่และเป็นอย่างนั้น ทั้งๆ ที่สิ่งที่กล่าวถึงนั้นไม่ได้มีอยู่หรือเป็นอย่างที่เราแบ่งแยกจัดประเภทความหมายให้ภาษาไว้

นอกจากนี้ จงจื๊อยังวิพากษ์วิจารณ์การที่มนุษย์เชื่อมั่นว่าภาษาสามารถสะท้อนความเป็นจริงได้นั้น ก็เหมือนกับสิ่งที่แยกแยะให้ความหมายกับ “เข้าสาม เย็นสี่” กับ “เข้าสี่ เย็นสาม” ว่าสื่อความจริงที่แตกต่างกัน ทั้งที่จริงๆ แล้วความจริงเบื้องหลังคำพูดนั้นไม่ได้แปรเปลี่ยน เพราะสิ่งก็ยังได้ถูกเกลียดเจ็ดถูกเหมือนเดิมแม้ว่าการให้ถูกเกลียดในช่วงเช้ามากกว่าตอนเย็นจะแตกต่างจากการให้เข้าสามเย็นสี่ในแง่เงื่อนไขกาลเวลาที่แตกต่างกันก็ตาม แต่หากมองเห็นว่า อย่างไรก็ตามตัวเองจะต้องได้อาหารเจ็ดถูกต่อวันก็ย่อมไม่ยึดติดกับการแยกแยะแล้วแสดงอารมณ์โกรธผู้เลี้ยงที่ให้ถูกเกลียด “เข้าสาม เย็นสี่” การกระทำของผู้ฝึกवानรที่ยอมตามใจจึง ถือได้ว่าเป็นการกระทำที่เข้าใจว่า “การก้าวอย่างบนทางคู่” เป็นอย่างไร เพราะผู้เลี้ยงมองเห็นว่าการแบ่งแยกของสิ่งไม่ได้สื่อความจริงที่ว่าจะต้องให้เกลียดวันละเจ็ดถูกเปลี่ยนแปลงไปเลย การตามใจจึงจึงเป็นการไม่ยึดติด สิ่งต่างหากที่ติดอยู่กับกับดักการแยกแยะทางภาษาของตัวเอง³⁹

³⁹ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 2, หน้า 46-47.

ประการที่สี่ ภาษาไม่สามารถสะท้อนให้เห็นภาพหรือเข้าใจความเป็นจริงบางอย่างได้อย่างแท้จริง

นอกจาก “เต๋า” จะเป็นความเป็นจริงประการหนึ่งที่ภาษาไม่สามารถสะท้อนได้แล้ว ทักษะความสามารถทางศิลปะที่แสดงถึงการมีวิถีชีวิตหลอมรวมกับ “เต๋า” ก็เป็นความเป็นจริงและความรู้อีกอย่างหนึ่งที่ภาษาไม่สามารถถ่ายทอด ตราบใดที่ผู้ฟังหรือผู้อ่านยังไม่ได้มีประสบการณ์ร่วมด้วย ดังเรื่องราวความสามารถทางศิลปะของพ่อครัวในการชำแหละเนื้อโค⁴⁰ เมื่อเหวินชู่ยวจินถามพ่อครัวว่า ผักฝืนลีลาการชำแหละโคที่น่าอัศจรรย์ใจนั้นได้อย่างไร พ่อครัวได้บอกกล่าวถึงวิธีการผักฝืน แต่ความรู้ที่เหวินชู่ยวจินได้นั้นเป็นเพียงข้อเท็จจริงบางประการเท่านั้น แต่ไม่ได้รับความรู้อย่างที่พ่อครัวตั้งใจจริงๆ เพราะความรู้ของพ่อครัวต้องใช้ในการผักฝืน อีกทั้งความรู้ดังกล่าวเป็นความรู้ในแง่ของการดำเนินชีวิต ไม่ใช่ในแง่ความรู้เชิงข้อเท็จจริงอย่างเดียว ดังนั้น ภาษาจึงไม่สามารถสื่อถึงความรู้ที่เป็นความสามารถทางศิลปะได้

ภาษากับการเป็น “อาคันตุกะ” ของสัจภาวะ

จากที่รวบรวมเหตุผลและข้อโต้แย้งมาทั้งหมด จวงจื๊อแสดงให้เห็นได้อย่างชัดเจนว่าภาษามีข้อจำกัดอย่างไร จวงจื๊อไม่ได้โต้แย้งด้วยการอ้างเหตุผลอีกชุดหนึ่งเพื่อแข่งกับขงจื๊อและโมจื๊อ หากแต่แสดงให้เห็นข้อจำกัดของเกณฑ์ทั้งปวงและระบบภาษาของทุกกลุ่ม แม้กระทั่งการใช้ภาษาของจวงจื๊อเองอย่างไรก็ตาม แม้จวงจื๊อจะพยายามคลายความเชื่อมั่นในพลังของภาษาว่าสามารถสะท้อนความเป็นจริงได้ แต่ไม่ได้หมายความว่าจวงจื๊อมองว่าภาษาไม่สามารถสะท้อนหรือสื่อความหมายและความจริงได้เลย เพราะจวงจื๊อมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงว่า “ภาษาก็เป็นเพียงอาคันตุกะของสัจภาวะ”⁴¹

การที่จวงจื๊อกล่าวเปรียบเทียบว่าภาษาเป็นเหมือน “อาคันตุกะ” ผู้มาเยือนความเป็นจริง ย่อมแฝงนัยไว้ว่า ใช่ว่าภาษาจะสะท้อนความเป็นจริงไม่ได้เลย เมื่อภาษาเป็นแขกมาเยี่ยมเยียน ความเป็นจริงย่อมต้องต้อนรับ แต่ภาษาเมื่อเป็นอาคันตุกะย่อมอยู่ได้ไม่นานก็ต้องจากไป อันเป็นการแสดงให้เห็นว่าจวงจื๊อมองว่าภาษาสามารถสื่อความหมายและสะท้อนความจริงตามหน้าที่ของมันได้ เพียงแต่ได้ไม่นานและไม่คงที่แน่นอนตลอดเพราะภาษาเพียงแค่แวะเวียนมาเยี่ยมความเป็นจริงเท่านั้น การที่ภาษาไม่ได้อยู่กับความเป็นจริงตลอด แต่มนุษย์กลับมองว่าภาษาสามารถสะท้อนความเป็นจริงได้ตลอดอย่างชัดเจนแน่นอน จึงเป็นการมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงที่ไม่รู้จักธรรมชาติของภาษาและความเป็นจริงของโลก ทำให้เข้าใจในศักยภาพของภาษามากเกินไปและติดกับดักภาษาในที่สุด อย่างไรก็ตาม การที่จวงจื๊อมองว่าภาษาสามารถสื่อความหมายและความจริงได้ (แต่ได้ไม่นานหรือไม่แน่นอน

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 3, หน้า 60-64.

⁴¹ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 13.

ตลอดไป) ย่อมแสดงว่าเราใช้ภาษาในชีวิตประจำวันได้ นอกจากนี้ แม้คัมภีร์จวงจื๊อจะเน้นการกล่าวถึงวิธีที่แท้ในระดับปัจเจกบุคคล แต่จวงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมของมนุษย์ หากแต่มองว่าการสัมพันธ์กับผู้คนกลับทำให้นำไปสู่การมีความรู้ที่แท้ด้วยซ้ำ⁴² ซึ่งถ้าหากจวงจื๊อมองว่าพื้นฐานการดำเนินชีวิตของมนุษย์คือการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมอย่างที่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงเสนอ นั้นย่อมหมายความว่า จวงจื๊อยอมรับการแยกแยะกำหนดความหมาย เพราะภาษาเป็นส่วนประกอบสำคัญในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม

อย่างไรก็ตาม จากที่วิเคราะห์มาทั้งหมดเราพอจะเห็นคำถามสำคัญที่ตามมาคือ หากจวงจื๊อเห็นว่า ฐานทางญาณวิทยาของมนุษย์มีข้อจำกัดและไม่ไว้วางใจภาษา แล้วจวงจื๊อใช้ภาษาเพื่อสื่อปรัชญาของตนได้อย่างไร หากจวงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธการใช้ภาษาเพื่อนำไปสู่ความรู้และความจริงอย่างเด็ดขาด แล้วจวงจื๊อมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ และความเป็นจริงเป็นอย่างไร เราจะใช้ภาษาโดยสอดคล้องสัมพันธ์กับความรู้และความเป็นจริงดังกล่าวได้อย่างไร ผู้เขียนคิดว่าการจะตอบคำถามดังกล่าวได้ อยู่ที่การทำความเข้าใจว่าจวงจื๊อมองความรู้ ความจริง และความเป็นจริงเป็นอย่างไรนั่นเอง

ความรู้และความจริงในทัศนะของจวงจื๊อ

แม้จะมีหลายบทที่ค่อนข้างชัดเจนว่าจวงจื๊อมองว่าฐานทางญาณวิทยาของแต่ละสรรพชีวิตอยู่ในกรอบความคิดที่แตกต่างไปตามธรรมชาติและสถานการณ์นั้นๆ ที่แต่ละชีวิตสัมพันธ์ด้วย และไม่อาจตัดสินได้ว่าการอบความคิดอันใดถูกหรือผิด เช่นบทเปิดเรื่องที่จกัณฑ์บนกกระจาบหัวเราะนกกเมิง หรือบทสนทนาของเนี่ยเซวียและหว่งหนี่ แต่อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนคิดว่าจวงจื๊อเชื่อว่ามี การดำเนินชีวิตที่ไม่สอดคล้องกลมกลืนกับวิถีเป็นไปของธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้จวงจื๊อสามารถวิพากษ์วิจารณ์วิถีชีวิตของขงจื๊อและโมจื๊อได้ จวงจื๊อมองเห็นว่ามนุษย์และสรรพชีวิตต่างมองโลกและชีวิตผ่านกรอบความคิดตามธรรมชาติและสถานการณ์ที่ตนสัมพันธ์ด้วย แต่มนุษย์มักคิดว่าเกณฑ์การตัดสินความหมายตามกรอบความคิดของตนเป็นเกณฑ์ที่ถูกต้องที่สุดและสามารถใช้ตัดสินสรรพสิ่งได้ การวิวาทะโต้แย้งและการกระทำที่เข้าไปก้าวก่ายวิถีชีวิตของผู้อื่นจึงได้เกิดขึ้น ด้วยเหตุนี้ จวงจื๊อจึงตั้งคำถามทางญาณวิทยาขึ้นเพื่อให้มนุษย์หยุดตั้งตัวเองเป็นศูนย์กลางในการให้ความหมายแก่โลก จวงจื๊อไม่ได้กำลังตัดสินว่าการอบความคิดใดถูกหรือผิด หากแต่จวงจื๊อแสดงให้เห็นข้อจำกัดของทุกกรอบความคิด เมื่อแต่ละกรอบความคิดตัดสินเลือกการดำเนินชีวิตที่สอดคล้องกับตนในแต่ละสถานการณ์แล้ว ก็ไม่ควรนำเกณฑ์นั้นไปตัดสินเกณฑ์อื่น หากแต่ให้อบอ้อมความเป็นไปได้ของกรอบการตัดสินทั้งปวง ด้วยใจที่พร้อมจะท่องเที่ยวไปตามกรอบความคิดต่างๆ นั้น ไม่ใช่คิดว่าเกณฑ์การตัดสินของตนถูกต้องที่สุด และปฏิเสธความเป็นไปได้ของเกณฑ์ตัดสินอื่นๆ

⁴² Brian Lundberg, "A Meditation on Friendship," in Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press 1998), pp. 211-218.

อย่างไรก็ตาม แม้จวงจื๊อจะยอมรับว่าสรรพชีวิตมองโลกผ่านกรอบความคิด แต่เชื่อว่าเรารู้ความเป็นจริงอย่างที่มีนัยเป็นจริง ไม่ได้เลย เหมือนคานท์ (Kant) ที่เชื่อว่าเรารู้แต่ปรากฏการณ์ (phenomena) เท่านั้น⁴³ หรืออย่างที่นักปรัชญาอื่นๆ เชื่อว่าไม่มีความเป็นจริงอย่างที่มีนัยเป็นจริง หรือสิ่งต่างๆ จะดำรงอยู่ได้เพราะมีจิตไปรับรู้อย่างพวกจิตนิยม (idealism) หากแต่โลกที่ผ่านกรอบความคิดก็คือความเป็นจริงตามธรรมชาติของกรอบความคิดนั้นที่สัมพันธ์ด้วย (perspectival realism)⁴⁴ “ความเป็นจริงไม่ใช่สิ่งที่สมบูรณ์ด้วยตัวมันเอง หรือเป็นมโนทัศน์อื่น หรือต้องขึ้นอยู่กับกรอบความคิด ความเป็นจริงไม่ได้เป็นอะไรอย่างอื่นนอกจากคือโลกที่เราสัมพันธ์ด้วยมันเอง”⁴⁵ ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงคิดว่าจวงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธความเป็นไปได้ในการมีความจริงเชิงภววิสัย เพียงแต่เป็นภววิสัยที่สิ่งที่ถูกรู้จะต้องมีอัตวิสัยหรือผู้สัมพันธ์อยู่ด้วย ไม่ได้หมายความว่าความจริงเป็นอัตวิสัยที่แปรเปลี่ยนได้ตามใจ หรือเป็นภววิสัยที่แยกต่างหากแล้วเราต้องเข้าถึง แต่หมายความว่าสรรพสิ่งรวมถึงมนุษย์ด้วยมีตัวตนดำรงอยู่จริง แต่การดำรงอยู่นั้นไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด หากแต่อิงอาศัยสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน โลกไม่ใช่แหล่งรวมหรือแหล่งสะสมของสิ่งต่างๆ ที่แยกเป็นหน่วยย่อย (the world as a collection of separate things)⁴⁶ แต่เป็นโลกที่ประกอบด้วยสถานการณ์ที่ต่อเนื่อง และสรรพสิ่งในแต่ละสถานการณ์ต่างสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกันหมด สิ่งๆ หนึ่งจะดำรงตนและดำเนินไปตามวิถีธรรมชาติของมันได้ไม่ใช่เพราะตัวของมันเองอย่างเดียว แต่ต้องรวมถึงสรรพสิ่งรอบข้างที่สัมพันธ์กับสิ่งนั้นด้วย บทสนทนาระหว่างสุริยะคราสกับเงาดำในคัมภีร์จวงจื๊อสะท้อนถึงการมองความเป็นจริงดังกล่าวได้อย่างชัดเจน บทสนทนานั้นมีอยู่ว่า

“สุริยะคราสถามเงาดำว่า เมื่อครูนี้น่านเคลื่อนไหว บัดนี้น่านหยุดนิ่ง เมื่อครูนี้น่านนั่งลง บัดนี้น่านลุกขึ้น ไฉนจึงปราศจากความคงที่แน่นอนเลยเล่า
เงาดำตอบว่า หรือเป็นเพราะข้าคอยขึ้นอยู่กับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง หรือสิ่งที่ข้าคอยก็ขึ้นอยู่กับบางสิ่งบางอย่างด้วย หรือข้ากำลังคอยคราบงูและคราบปิกจิกจัน จะรู้ได้อย่างไรว่าเหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น จะรู้ได้อย่างไรว่าเหตุใดจึงไม่เป็นเช่นนั้น”⁴⁷

⁴³ C. Lewy (ed.), *Kant: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 1-15.

⁴⁴ Jung H. Lee, “Disputers of the Tao: Putnam and Chuang-Tzu on Meaning, Truth, and Reality,” *Journal of Chinese Philosophy* 25, No. 4 (December 1998): 447-470.

⁴⁵ Ewing Y. Chinn, “Zhuangzi and Relativistic Scepticism,” *Asian Philosophy* 7, No. 3 (1997): 218.

⁴⁶ David Loy, “Zhuangzi and Nagarjuna on the Truth of No Truth,” in Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996), p. 53.

⁴⁷ ปกรณัม ลิมาปุนสรณัม, คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ, บทที่ 2, หน้า 57. ผู้เขียนเปลี่ยนคำว่า “แสงสลัว” เป็น “สุริยะคราส” ตามสำนวนแปลของวัดสันและแกรม

สุริยะคราสมีตัวตนอยู่ แต่การดำรงอยู่ของมันก็ต้องอาศัยเงา ส่วนเงาเองก็ต้องอาศัยสิ่งอื่นด้วย เพื่อที่เงาจะได้เกิดขึ้น แต่สิ่งอื่นที่เงาต้องคอยขึ้นอยู่กับมันก็ต้องอาศัยเงาเพื่อให้ความชัดลึก และให้ความเป็นรูปธรรมกับสิ่งนั้นด้วยเช่นกัน ทั้งจักจั่นและงูจะดำรงตนเป็นจักจั่นและงูได้ก็ต้องรอคอยให้มีคราบปีก จักจั่นและคราบงู ด้วยเหตุนี้ ความจริงของสิ่งหนึ่งจึงต้องอิงอาศัยการดำรงอยู่ของสิ่งอื่นๆ เสมอ ในกรณีของมนุษย์ก็เช่นเดียวกัน เราไม่ได้ดำรงตนอย่างเป็นเอกเทศโดยไม่สัมพันธ์กับสิ่งใด เราสัมพันธ์กับโลก โดยการมองโลกและชีวิตผ่านกรอบความคิดการตัดสินใจของเราในแต่ละสถานการณ์ สรรพสิ่งที่เรามองเป็นความจริงที่ดำรงอยู่อย่างเป็นกระแสสัมพันธ์โดยไม่ได้แยกออกจากตัวเราอย่างเด็ดขาด เราเป็นส่วนหนึ่งที่ต้องอิงอาศัยโลกที่เรามองผ่านกรอบนั้นด้วย ด้วยเหตุนี้ ทุกครั้งที่เราต้องการรู้ความจริงหรือตัดสินใจความจริง จึงต้องมีอัตวิสัยเข้าไปเกี่ยวข้องด้วย มองในแง่นี้ ความจริงจึงไม่ได้เป็นอัตวิสัยที่แปรเปลี่ยนหรือขึ้นอยู่กับผู้รับรู้อย่างแท้จริง และไม่ได้เป็นภาววิสัยที่ดำรงอยู่ได้โดยไม่สัมพันธ์กับสิ่งใด ความจริงในทัศนะของจวงจื๊อจึงเป็นความจริงที่เป็นกระแสสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องโยงถึงกันหมด เมื่อสภาพแวดล้อมและสถานการณ์เปลี่ยนไปตามเงื่อนไขในกระแสความสัมพันธ์ การตัดสินใจความจริงผ่านกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์ย่อมแปรเปลี่ยนไปด้วย⁴⁸ เรื่องราวของลี่จี้เป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนว่า ในสภาพแวดล้อมและสถานการณ์ก่อนที่ลี่จี้จะเข้าวังไปอยู่กับกษัตริย์จิ้น ลี่จี้มีการตัดสินใจตามสถานการณ์และสภาวะของตัวเองที่สัมพันธ์ในสถานการณ์นั้นเป็นอย่างหนึ่ง จนกระทั่งสภาพแวดล้อมภายนอกและสภาวะของลี่จี้ได้แปรเปลี่ยนไปเมื่อเข้าไปอยู่ในวัง การตัดสินใจจึงเปลี่ยนแปลงไปด้วย จวงจื๊อไม่ได้กำลังบอกว่าการตัดสินใจของลี่จี้ก่อนเข้าวังเป็นการตัดสินใจต่อสถานการณ์ที่ผิด (ยกเว้นลี่จี้จะคิดเองว่าตัวเองตัดสินใจผิด) หากแต่ในสภาวะที่ยังไม่รู้ว่ชีวิตในวังจะเป็นอย่างไร ลี่จี้ย่อมมีเกณฑ์ตัดสินใจที่สอดคล้องกับสถานการณ์ที่กรอบความคิดของตนสัมพันธ์อยู่ เมื่อเงื่อนไขตามสถานการณ์ที่ลี่จี้เผชิญเปลี่ยนแปลงไป การตัดสินใจย่อมสอดคล้องกับสถานการณ์และสภาวะของตนที่เปลี่ยนแปลงไปด้วย การที่เงื่อนไขและสถานการณ์ต่างๆ ที่เราต้องเผชิญแปรเปลี่ยนตลอด จนเราไม่สามารถคาดเดาได้ว่าจะพบอะไร ด้วยเหตุนี้ จวงจื๊อจึงเสนอว่า แทนที่จะยึดติดกับสภาวะสถานการณ์ที่ตนเป็น หรือพยายามหาว่าสรรพสิ่งแปรเปลี่ยนไปเป็นอะไร หรือพยายามทำให้สิ่งต่างๆ ตายตัวด้วยการให้ความหมายเชิงภาษา เราควรทำตัวลื่นไหลไปพร้อมกับสถานการณ์ที่แปรเปลี่ยนตามที่เราเผชิญจะดีกว่า

การเข้าใจว่าการตัดสินใจความจริงเป็นการตัดสินใจผ่านกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์จะช่วยทำให้เราเข้าใจทัศนะของจวงจื๊อเกี่ยวกับ “ความรู้” ได้มากขึ้น ดังที่โรเจอร์ ที. เอมส์ ได้แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับ “ความรู้” ในทัศนะของจวงจื๊อว่า จวงจื๊อไม่แบ่งแยกสิ่งที่ถูกรู้ออกจากผู้รู้ หรือจวงจื๊อไม่ได้มองว่าความรู้เป็นภาววิสัยนั่นเอง (objective knowledge) ความรู้คือการกระทำหรือการแสดง (performative) หรือการทำให้เป็นจริง (making it real) ที่มาจากการตระหนักรู้ตัวตนของผู้รู้ในการสัมพันธ์กับสรรพสิ่ง

⁴⁸ David Loy, “Zhuangzi and Nagarjuna on the Truth of No Truth,” in *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, p. 57.

รอบข้างในแต่ละกรอบความคิดตามสถานการณ์ต่างๆ⁴⁹ ความรู้จึงเป็นประสบการณ์ตามสถานการณ์ที่ไม่มีการแบ่งแยกระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ออกเป็นสิ่งที่ตรงข้ามที่ไม่สัมพันธ์กัน หากแต่ทั้งผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ต่างอิงอาศัยซึ่งกันและกันโดยตลอด เมื่อเราต้องการรู้ความเป็นจริงนั้น เราไม่สามารถรู้โดยแยกสิ่งที่รู้ออกจากตัวตนของเราได้ เพราะเราเป็นส่วนหนึ่งในบริบทที่สัมพันธ์อิงอาศัยกับสิ่งที่ถูกรู้ในสถานการณ์นั้นๆ⁵⁰ ด้วยเหตุนี้ จวงจื๊อจึงเน้นว่าความรู้ที่แท้คือความรู้ในการหลอมรวมกับสภาพแวดล้อมต่างๆ ได้อย่างไร มากกว่าความรู้ที่ว่าความจริงเกี่ยวกับโลกคืออะไร เพราะข้อเท็จจริงบางอย่างเราไม่สามารถรู้ได้ (ไม่ใช่ไม่รู้อะไรเลย) หรือการพยายามจะรู้ข้อเท็จจริงบางอย่างในบางสถานการณ์สำคัญน้อยกว่าการรู้ว่าจะปฏิบัติตัวอย่างใดในแต่ละสถานการณ์ที่ตัวเองสัมพันธ์ด้วย บทสนทนาระหว่างจวงจื๊อกับชู่จื๊อบนสะพานริมแม่น้ำหวาเป็นบทที่สะท้อนทัศนะ “ความรู้” ของจวงจื๊อดังกล่าวได้ชัดเจน บทนั้นมีอยู่ว่า

“จวงจื๊อกับชู่จื๊อกำลังเดินเล่นริมฝั่งแม่น้ำหวา จวงจื๊อกล่าวขึ้นมาว่า “ดูปลาชิวโน่นสิ มันแหวกว่ายไปมาตามใจชอบ นี่คือนิสัยที่ปลาชอบจริงๆ ”

ชู่จื๊อได้ตอบว่า “ท่านมิใช่ปลา ท่านรู้ได้อย่างไรว่าปลาชอบอะไร”

จวงจื๊อตอบกลับว่า “ท่านมิใช่เรา ท่านรู้ได้อย่างไรว่าเราไม่รู้ว่าปลาชอบอะไร”

ชู่จื๊อตอบกลับว่า “เรามีใช่ท่าน เราย่อมไม่รู้ว่าท่านรู้อะไร แต่ในขณะเดียวกัน ท่านก็มีใช่ปลาอย่างแน่นอน ซึ่งย่อมพิสูจน์ว่าท่านก็ไม่รู้ว่าปลาชอบอะไร”

จวงจื๊อจึงตอบกลับไปว่า “เรากลับไปหาคำถามเดิมของท่านดีกว่า ท่านถามเราว่าเรารู้ได้อย่างไรว่าปลาชอบอะไร ดังนั้น แสดงว่าท่านรู้อยู่แล้วว่าเรารู้ เมื่อท่านตั้งคำถามนั้น เรารู้ได้โดยการยืนอยู่ที่นี่ ที่ริมฝั่งแม่น้ำหวา”⁵¹

โดยทั่วไป ผู้ศึกษาคัมภีร์จวงจื๊อ มักตีความบทนี้ว่า เป็นเรื่องของการแสดงให้เห็นข้อจำกัดของวิธีการทางตรรกะที่ชู่จื๊อใช้ได้แย้งจวงจื๊อว่า ในที่สุดแล้วการใช้วิธีการทางตรรกะไม่ได้ไปไกลกว่าการติดอยู่ในกับดักการแยกแยะของตัวเอง อย่างไรก็ตาม บทดังกล่าวยังสะท้อนให้เห็นทัศนะของจวงจื๊อเกี่ยวกับ “ความรู้” ด้วย กล่าวคือ ความรู้ที่จวงจื๊อมีเป็นความรู้ที่มาจากการสัมพันธ์กับสรรพสิ่งตามกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์ ทั้งจวงจื๊อ ปลา และ ชู่จื๊อ ต่างเป็นส่วนหนึ่งในสถานการณ์ริมฝั่งแม่น้ำหวา ความรู้ “จากที่นี่” เป็นความรู้ที่จวงจื๊อ “ลิ้ม” การแบ่งแยกสิ่งที่ถูกรู้ ก็คือปลาและชู่จื๊อกับผู้รู้คือตัวจวงจื๊อ

⁴⁹ Roger T. Ames, “Knowing in the *Zhuangzi*: ‘From Here, on the Bridge, over the River Hao’,” in Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1989), p. 220.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁵¹ สุวรรณ สถาพานันท์, *กระแสน้ำปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, หน้า 135-136.

อันเป็นการเชื่อมโยงโลกของปลาและฮุ่ยจื๊อเข้ากับโลกของจวงจื๊อที่มีกรอบความคิดในการมองโลกตรงริมแม่น้ำหวา ณ กรอบความคิดในการมองโลกริมแม่น้ำหวา จวงจื๊อตีความหรือใช้จินตนาการสรุปว่าอาการแหวกว่ายของปลาแสดงว่าปลากำลังมีความสุข อีกทั้งเชื่อมโยงกับโลกของฮุ่ยจื๊อด้วยการใช้วิธีทางตรรกะตอบได้ จวงจื๊อจึงหลอมรวมความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่กำลังถูกรู้กับผู้รู้จนไม่มีการแบ่งแยก ทำให้โลกของจวงจื๊อกับโลกของปลาและฮุ่ยจื๊อสัมพันธ์กันได้ จวงจื๊อจึงได้รื่นรมย์ไปพร้อมกับความสุขของปลารวมทั้งรื่นรมย์ไปกับการปะทะคารมกับฮุ่ยจื๊อ (จวงจื๊อปะทะคารมกับฮุ่ยจื๊อซึ่งเป็นนักตรรกะวิทยาอยู่เสมอ แต่ทุกครั้งที่จวงจื๊อสนทนากับฮุ่ยจื๊อ จวงจื๊อจะคิดเสมอว่าตัวเองและฮุ่ยจื๊อมีความสัมพันธ์ที่ต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกันตลอด และมีความรื่นรมย์ในความสัมพันธ์นั้น ส่วนฮุ่ยจื๊อจะรื่นรมย์ด้วยหรือไม่นั้นตัวบทไม่ได้บอกไว้) การที่ฮุ่ยจื๊อถามจวงจื๊อว่ารู้ได้อย่างไรว่าปลามีความสุขจริงหรือ แล้วจวงจื๊อตอบว่ารู้จากที่นี้ ริมแม่น้ำหวา จึงเป็นการบอกว่าคุณรู้เชิงข้อเท็จจริงบางอย่าง (ความรู้ที่ว่าปลามีความสุขจริงๆ หรือไม่ และความรู้ที่ว่าจวงจื๊อรู้หรือไม่ว่าปลามีความสุข) อาจไม่สำคัญเท่ากับความรู้อันสัมพันธ์กับสรรพสิ่งตามกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์ ความรู้แบบนี้ต่างหากที่สำคัญในการดำเนินชีวิตได้อย่างรื่นรมย์⁵²

นอกจากบทสนทนาระหว่างจวงจื๊อกับฮุ่ยจื๊อริมแม่น้ำหวาจะสะท้อน “ความรู้” ในทัศนะของจวงจื๊อแล้ว บทเกี่ยวกับความฝันของผีเสื้อ เป็นบทสำคัญอีกบทหนึ่งที่สะท้อนประเด็น ความรู้ ความจริง และความเป็นจริง ซึ่งเป็นที่ถกเถียงกันอย่างมากมาย ข้อเสนอมหาปรัชญาในบทนี้คืออะไร เรื่องราวมีอยู่ว่า

“ครั้งหนึ่งจวงจื๊อฝันว่าเป็นผีเสื้อ รื่นเริงลอยร่อนด้วยจิตวิญญาณแห่งผีเสื้อ
อันแท้ จะรู้ว่ามีตัวตนของความเป็นจวงจื๊ออยู่ก็หาไม่ และโดยพลันทันใดนั้น ก็ตื่น
ตื่นขึ้นมา พบว่ามีจวงจื๊อเป็นตัวตนอยู่จริง จึงไม่แน่ใจว่าจวงจื๊อฝันเป็นผีเสื้อ หรือ
ผีเสื้อฝันว่าเป็นจวงจื๊อกันแน่ จวงจื๊อกับผีเสื้อนั้นย่อมมีตัวตนแยกต่างหากกัน นี่แล
จึงกล่าวว่าสรรพสิ่งย่อมเปลี่ยนแปลงภาวะ”⁵³

โดยทั่วไป ผู้ที่ตีความว่าจวงจื๊อเป็นวิมตินิยม มักใช้บทนี้อ้างเหตุผลสนับสนุนความคิดดังกล่าว อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาอย่างผิวเผินย่อมทำให้เข้าใจได้ว่าจวงจื๊อ กำลังยืนยันถึงการไร้ความสามารถ

⁵² อย่างไรก็ตาม หากฮุ่ยจื๊อกล่าวตอบได้ว่า ปลาที่มีความทุกข์มากกว่ามีความสุข จวงจื๊อจะยอมรับกับกรอบความคิดที่แตกต่างนี้หรือไม่ อย่างไร ผู้เขียนคิดว่าการตอบของจวงจื๊อน่าจะตอบได้สองทาง ทางแรก หากฮุ่ยจื๊อกล่าวตอบได้เพื่อแย้งว่าจวงจื๊อตีความผิด แสดงว่าการโต้แย้งของฮุ่ยจื๊อก็ยังไม่พ้นไปจากการถกเถียงในระดับข้อเท็จจริง ซึ่งอย่างที่วิเคราะห์ไว้แล้วว่า ความรู้ที่เราสัมพันธ์กับสรรพสิ่งตามกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์สำคัญกว่า ความรู้เชิงข้อเท็จจริงที่ว่าปลามีความสุขหรือทุกข์กันแน่ ทางที่สองหากฮุ่ยจื๊อกล่าวเพื่อแสดงให้เห็นว่ากำลังใช้จินตนาการเชื่อมโยงโลกของปลากับโลกของจวงจื๊อ จวงจื๊อก็ยอมรับกับกรอบความคิดที่แตกต่างนี้ได้และรวมหลอมรวมไปกับสถานการณ์เดียวกันแต่คนละกรอบความคิด

⁵³ ปกรณ์ ลิ้มปญฺสรณ์, *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ*, บทที่ 2, หน้า 59.

ที่จะรู้ว่าอะไรเป็นโลกแห่งความจริงและโลกแห่งความฝัน แต่หากพิจารณาอย่างละเอียดเราจะเห็นว่าบทดังกล่าว ไม่ได้แสดงท่าทีวิมุตินิยมเลย เราจะเห็นได้ว่าในบทนี้ประกอบไปด้วยสามส่วนที่แสดงถึงการมีสภาวะที่สัมพันธ์กับโลก ส่วนแรกคือสภาวะที่จวงจื๊อบอกว่าตัวเองฝันว่าเป็นผีเสื้อ อันเป็นการแบ่งแยกอย่างชัดเจนว่าจวงจื๊อเป็นผู้ฝัน และผีเสื้อคือสิ่งที่ฝันถึง ส่วนที่สองคือสภาวะที่จวงจื๊อตื่นแต่ไม่แน่ใจว่าผู้ฝันกับสิ่งที่ฝันถึงคืออะไรกันแน่ ระหว่างจวงจื๊อฝันเป็นผีเสื้อ หรือผีเสื้อฝันว่าเป็นจวงจื๊อ ส่วนที่สามคือสภาวะที่เห็นว่าทั้งผีเสื้อและจวงจื๊อมีตัวตนที่แยกต่างหากกันจริงและเห็นว่าสรรพสิ่งแปรเปลี่ยนสภาวะเสมอ (transformation of things) ผู้เขียนเห็นด้วยกับ โรเบิร์ต กาสกินส์ (Robert W. Gaskins) ที่ตีความความสัมพันธ์ระหว่างทั้งสามส่วนว่า ในส่วนแรก จวงจื๊อบอกว่าตัวเองฝันว่าเป็นผีเสื้อ แสดงว่าสามารถแบ่งแยกได้ระหว่างจวงจื๊อกับผีเสื้อเป็นสิ่งที่แตกต่างแยกออกจากกัน แต่เป็นเพราะในขณะที่ฝันจวงจื๊อย่อมไม่รู้ว่าตัวเองกำลังฝันว่าเป็นผีเสื้อ พอตื่นขึ้นมาเห็นว่ามียูปร่างเป็นจวงจื๊อจึงไม่แน่ใจว่าใครเป็นผู้ฝัน และอะไรเป็นสิ่งที่ฝันถึง สภาวะนี้เป็นสภาวะที่จวงจื๊อไม่มีการรับรู้ตัวเองเป็นตัวเอง ซึ่งต่างจากในความฝันที่จวงจื๊อคิดว่าตัวเองเป็นผีเสื้อจริงๆ จนเมื่อตื่นจึงไม่แน่ใจกับตัวตนของตัวเอง การที่จวงจื๊อเห็นว่าทั้งจวงจื๊อและผีเสื้อต่างก็แตกต่างแยกออกจากกันได้ แต่พอตื่นแล้วกลับยังไม่แน่ใจ ตรงนี้เองที่เป็นการตื่นอย่างแท้จริง เพราะทำให้จวงจื๊อเข้าใจว่าสรรพสิ่งไม่สามารถแบ่งแยกความแตกต่างและความหมายได้อย่างชัดเจน แม้กระทั่งตัวตนของเราเมื่อสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ ในแต่ละสถานการณ์ ธรรมชาติและจักรวาลเป็นการคละกั้นระหว่าง "การมีสภาวะ" (Being) กับ "การไร้สภาวะ" (Non-being) ซึ่งทำให้สรรพสิ่งมีความแตกต่างมีลักษณะเฉพาะของมัน แต่ก็อยู่ร่วมกันสัมพันธ์เป็นหนึ่งเดียว⁵⁴ การที่มนุษย์แบ่งแยกและให้ความหมายแก่โลกได้เป็นเพราะข้อกำหนดของมนุษย์เอง แต่มนุษย์มักคิดว่าในทัศนะผ่านกระบวนการทางภาษาเป็นสิ่งที่โลกเป็น ด้วยเหตุนี้ เมื่อมนุษย์กระทำต่อโลกในแต่ละสถานการณ์ จึงทำไปโดยตอบสนองต่อมโนทัศน์เหล่านี้ แทนที่จะกระทำโดยสิ้นไหลไปตามสถานการณ์ที่เป็นอยู่⁵⁵ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนอยากจะเสริมการตีความของกาสกินส์อีกว่า แม้จะเป็นที่ชัดเจนว่าจวงจื๊อเองก็ไม่รู้ว่าใครเป็นผู้ฝันหรือไม่รู้ว่าโลกของใครจริงกันแน่ก็ตาม แต่ความไม่รู้ข้อเท็จจริงนั้นก็ได้ทำให้เราไม่มีความรู้ เพราะหากเราจำบทริมแม่น้ำหวาได้ จวงจื๊อสนใจความรู้เชิงปฏิบัติที่เรากลอมรวมกับสิ่งต่างๆ ในแต่ละสถานการณ์มากกว่า เมื่อจวงจื๊อตื่นขึ้นแทนที่จะนั่งบคิดว่าจริงแล้วใครเป็นผู้ฝันกันแน่ ในกรอบความคิดที่สงสัยไม่แน่ใจ สู้ "ลืม" การแบ่งแยกว่าใครเป็นผู้ฝันและสิ่งที่ถูกฝันจะดีกว่า นี่เองจึงเป็นความรู้ที่แท้ ที่เห็นว่าสรรพสิ่งย่อมแปรเปลี่ยนสภาวะ อย่างไรก็ตาม ความรู้ที่แท้ที่หลอมรวมกับสรรพสิ่งในแต่ละสถานการณ์ จะต้องเป็นการปฏิบัติในชีวิตจริง และต้องใช้การฝึกฝนจน "ลืม" การแยกแยะยึดติดอย่างตายตัวกับกรอบความคิดใดความคิดหนึ่ง เราจะเข้าใจลักษณะ "ความรู้" ที่แท้ในทัศนะของจวงจื๊อดังกล่าวได้มากขึ้นจากเรื่อง

⁵⁴ Robert W. Gaskins, "The Transformation of Things: A Reanalysis of Chuang Tzu's Butterfly Dream," *Journal of Chinese Philosophy* 24 No. 1 (March 1997): 114-115.

⁵⁵ *Ibid.*, 116.

ราวของตัวละครต่างๆ ที่แสดงถึงทักษะความสามารถทางศิลปะ เช่นเรื่องราวของพ่อครัวดิงที่อยู่ในกลุ่ม บทกวี หรือนักยิงธนู ช่างแกะสลัก คนจับจิ้งจก และคนแจวเรือ เป็นต้น (ซึ่งอยู่ในกลุ่มบทนอก)⁵⁶

จะเห็นได้ว่าจงจื่อมองความรู้เป็นสองลักษณะ ความรู้อย่างแรกคือความรู้เชิงทฤษฎี หรือข้อเท็จจริง (knowing that) ซึ่งเป็นความรู้ธรรมดาในชีวิตประจำวันที่เราได้จากการสื่อสารด้วยภาษา ความรู้และความจริงที่ได้จากภาษานี้จึงเป็นความจริงที่ผ่านการแยกแยะความหมายตามที่สังคมกำหนด ความรู้ อย่างที่สองคือความรู้เชิงปฏิบัติ (knowing how) ในการดำเนินชีวิต สาเหตุหลักที่**คัมภีร์จงจื่อ**ถูกมองว่า เป็นวิมตินิยมทางภาษา ก็เพราะเข้าใจว่าคัมภีร์กำลังเสนอว่าความรู้ที่ได้จากภาษาหรือความรู้เชิงทฤษฎี ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งหรือเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้เชิงปฏิบัติซึ่งเป็นความรู้ที่แท้⁵⁷ ซึ่งในหัวข้อต่อไป ผู้เขียนจะแสดงการอ้างเหตุผลโต้แย้งทัศนะดังกล่าว แต่ก่อนอื่น เราจำเป็นต้องสังเกตและระมัดระวังการ แบ่งความรู้เป็นสองลักษณะดังกล่าวว่าแตกต่างจากมโนทัศน์ความรู้ของทางตะวันตกอยู่สองประการด้วยกัน ประการแรก จะเห็นได้ว่าความรู้ที่แท้ในทัศนะของจงจื่อแตกต่างจากความรู้ตามความเข้าใจของนัก ปรัชญาตะวันตกที่มองว่าความรู้คือประพจน์ความเชื่อที่พิจารณาตัดสินแล้วว่าจริง การยืนยันว่าความ เชื่อใดจริงหรือเท็จเป็นการยืนยันด้วยว่ามีความรู้ แต่สำหรับจงจื่อไม่ได้มุ่งสนใจที่จะตัดสินว่าประพจน์ใด จริงหรือเท็จในทุกสถานการณ์ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าความรู้ที่แท้ในทัศนะของจงจื่อ (จริง ๆ รวมทั้งนัก ปรัชญาจีนยุคคลาสสิกท่านอื่นๆ ด้วย) จะไม่ใช่การตัดสินประพจน์ความเชื่อ แต่ในปรัชญาจีนยุคคลาสสิกก็ มีมโนทัศน์เรื่องประพจน์และความเชื่อ เพียงแต่การไข่มโนทัศน์เหล่านี้และการสื่อสารออกมาของนักปรัชญา จีนมีรูปแบบที่แตกต่างจากที่ตะวันตกใช้กัน⁵⁸ ที่เป็นเช่นนี้เพราะในปรัชญาจีนยุคคลาสสิกไม่มีคำนามที่ ป่งถึง “ความเชื่อ” (belief) หรือ “ความรู้” (knowledge) ดังนั้น คำพูดที่ว่า “ความเชื่อว่าเป็น p” หรือ “ความรู้ ว่าเป็น p” จึงไม่ปรากฏในระบบการใช้ภาษาของยุคนั้น มีแต่คำว่า “การรู้” (knowing) เท่านั้นที่ใกล้เคียง

⁵⁶ จากการศึกษา**คัมภีร์จงจื่อ**ของ เอ ซี แกรม (A. C. Graham) จงจื่อไม่ได้เป็นผู้รจนาเนื้อหาทั้ง หมดในคัมภีร์ (**คัมภีร์จงจื่อ**มีทั้งหมด 33 บท) แต่มีการเขียนเพิ่มเติมภายหลัง ส่วนที่จงจื่อน่าจะเป็นผู้รจนา ขึ้นเองก็คือ ช่วงเจ็ดบทแรก (กลุ่มบทใน) ส่วนในบทอื่นๆ นั้นน่าจะเป็นลูกศิษย์ของจงจื่อ และพวกกลุ่มแนวคิด อื่นๆ ที่เขียนเพิ่มเติมทีหลัง A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, pp. 172-173. เมื่อพิจารณาเนื้อหาในส่วน “กลุ่มบทประกอบ” กับ “กลุ่มบทผสมผสาน” จะเห็นได้ว่ามี เนื้อหาปรัชญาที่ยังคงความคิดพื้นฐานจาก “กลุ่มบทแกน” ดังนั้น บทความนี้จึงเน้นพิจารณาประเด็นภาษาและ ความเป็นจริงใน “กลุ่มบทแกน” เป็นหลัก

⁵⁷ Robert Eno, “Cook Ding’s Dao and the Limits of Philosophy,” in Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996), pp. 127-151.

⁵⁸ Christoph Harbsmeier, “Marginalia Sino-Logica,” in *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, pp. 125-166.

มากที่สุด⁵⁹ เพราะฉะนั้น ผู้เขียนจึงคิดว่าความรู้เชิงทฤษฎีหรือข้อเท็จจริงในทัศนะของจวงจื๊อที่กล่าวถึงข้างต้นอาจรวมถึงความรู้ที่เป็นการพิจารณาตัดสินประพจน์ด้วย แต่ไม่ใช่ทุกประพจน์ที่เราจะต้องพิจารณาตัดสิน ประพจน์ใดที่ไม่เกี่ยวข้องกับตัวเราในสถานการณ์ที่เราปฏิสัมพันธ์ด้วย เช่นการพิจารณาว่า “ในห้องข้างๆ มีโต๊ะมากกว่าหนึ่งตัว” หรือไม่ หรือประพจน์ใดที่ไม่อาจตัดสินได้อย่างชัดเจน (เพราะข้อจำกัดทางญาณวิทยา) ย่อมสำคัญน้อยกว่าการพิจารณาข้อเท็จจริงนั้นแล้วหลอมรวมเข้ามามีกับสถานการณ์ที่เผชิญ

ประการที่สอง คำว่า “knowing how” ไม่ใช่การรู้วิธีปฏิบัติเท่านั้น ในชีวิตประจำวันเรารู้วิธีการปฏิบัติต่อสิ่งต่างๆ มากมาย เช่นเรารู้ว่าต้องข้ามถนนอย่างไรไม่ให้รถชน หรือเรารู้วิธีการใช้คอมพิวเตอร์ที่ถูกต้อง แต่ “knowing how” หมายถึง การรู้วิธีการดำเนินชีวิตให้สอดคล้องกับธรรมชาติหรือหลอมรวมกับความเป็นจริงหรือ “เต๋า” ด้วยการไม่ยึดติดกับการแบ่งแยกตัวตนกับสิ่งต่างๆ ในแต่ละสถานการณ์ ซึ่งต้องฝึกฝนด้วยการปฏิบัติจริงจนกลายเป็นทักษะ เราไม่สามารถหลอมรวมกับ “เต๋า” ได้ หากเพียงอ่านหนังสือ หรือฟังจากผู้อื่นอีกที แต่จะต้องปฏิบัติในชีวิตประจำวันจนกลายเป็นทักษะเฉกเช่นความสามารถทางศิลปะ

มโนทัศน์ “ลิมถ้อยคำ” กับการไม่เป็นวิมตินิยมทางภาษา

อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่าสาเหตุหลักที่ *คัมภีร์จวงจื๊อ* ถูกมองว่าเป็นวิมตินิยมทางภาษา ก็เพราะเข้าใจว่าคัมภีร์กำลังเสนอว่าความรู้ที่ได้จากภาษาหรือความรู้เชิงทฤษฎี ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งหรือเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้เชิงปฏิบัติซึ่งเป็นความรู้ที่แท้ ผู้เขียนคิดว่า การตีความดังกล่าวเป็นการเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความรู้และความจริงที่คลาดเคลื่อน เพราะแม้ภาษาจะไม่สามารถทำให้เราหลอมรวมกับความเป็นจริงหรือ “เต๋า” ได้ทันทีโดยการอ่านหนังสือหรือได้ฟังข้อมูลมา หากแต่จะต้องหยั่งรู้ (intuition) “เต๋า” โดยตรงจากประสบการณ์การฝึกฝนจนถึงการยึดติดแยกแยะ โดยไม่ผ่านมโนทัศน์การยึดติดแยกแยะทางภาษาก็ตาม แต่ถ้าหากฝึกฝนการใช้ภาษาอย่างสร้างสรรค์และเป็นประโยชน์ในการบำบัดผู้อื่นโดยอิสระจากข้อจำกัดและกับดักของภาษา ภาษาก็ย่อมเป็นเครื่องมือที่เราไปสู่ความรู้และความเป็นจริงได้ การที่ *คัมภีร์จวงจื๊อ* ช่วยปลดปล่อยพันธนาการให้เราและให้แนวทางในการดำเนินชีวิตเพื่อนำไปสู่การฝึกฝนทักษะจนหลอมรวมกับ “เต๋า” อีกที จึงถือได้ว่าภาษาเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่วิถีที่แท้ได้ นอกจากนี้ ผู้เขียนคิดว่าจวงจื๊อไม่ได้บอกว่ามนุษย์มีความรู้ที่หยั่งรู้โดยตรงติดมาแต่กำเนิด (innate) หากแต่มนุษย์มีการแยกแยะสิ่งต่างๆ ก่อน แล้วจึงค่อยฝึกฝนปฏิบัติจน “ลิม” การแยกแยะนั้น กล่าวคือ

⁵⁹ Christoph Harbsmeier, “Conception of Knowledge in Ancient China,” in Hans Lenk and Gregor Paul (ed.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1993), p. 11.

ความรู้เชิงข้อเท็จจริงที่ได้จากภาษาช่วยให้เราได้อะไรเกี่ยวกับโลก แต่เราจะรู้ว่าเป็นอย่างไรอย่างแท้จริงและเราจะสัมพันธ์กับโลกได้จะต้องใช้การฝึกฝนจนถึงการแยกแยะ ตัวอย่างเช่น เมื่อเราเรียนวิชาศิลปะ ครูสอนวิธีการจับพู่กันและการผสมสี ซึ่งเป็นข้อมูลเชิงทฤษฎี แต่เมื่อเราฝึกฝนวาดภาพได้จนชำนาญ เราสามารถจับพู่กันวาดพู่กันได้อย่างไม่ลำบากยากเย็นและเป็นธรรมชาติ โดยไม่ต้องแยกแยะว่าจะต้องจับพู่กันลงเส้นหนักเบาอย่างไร และจะต้องผสมสีอัตราส่วนเท่าใดอย่างที่เคยเรียนในตอนแรก เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงคิดว่าการแยกแยะผ่านกระบวนการทางภาษา นอกจากจะเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้แล้ว ภาษายังเป็นส่วนหนึ่งของการมีความรู้และวิถีที่แท้ด้วย อย่างที่ผู้เขียนได้กล่าวไว้แล้วในหัวข้อก่อนหน้านี้ว่า จวงจื๊อไม่ได้ห้ามให้เราแยกแยะตัดสินว่าอะไรคือสิ่งที่เหมาะสมกับวิถีการดำเนินชีวิตของเรา เราสามารถแยกแยะตัดสินโลกผ่านภาษาตามกรอบความคิดที่เรามองได้ เพียงแต่เราไม่ควรยึดกับการแยกแยะนั้นว่าจะแน่แท้ไม่เปลี่ยนแปลง แล้วนำการแยกแยะนั้นไปตัดสินการแยกแยะของผู้อื่น ดังนั้น จวงจื๊อจึงไม่ได้ปฏิเสธการใช้ภาษาเพื่อสื่อสารในชีวิตประจำวัน เพียงแต่ผู้ใช้ภาษาจะต้องรู้ว่าข้อจำกัดของภาษาเป็นอย่างไร รวมทั้งฝึกฝนการใช้ภาษาจน "ลื่น" การยึดติดแยกแยะความหมายที่ภาษาสื่อ ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงคิดว่าภาษาเป็นทั้งเครื่องมือที่นำไปสู่ความรู้กับวิถีที่แท้ และเป็นส่วนหนึ่งของการเป็นความรู้และวิถีที่แท่นั่นด้วย เพราะความรู้เชิงปฏิบัติรวมถึงการฝึกฝนการใช้ภาษา และการจะมีความรู้เชิงปฏิบัติได้จะต้องได้อะไรเกี่ยวกับโลกหรือมีการแบ่งแยกมาก่อน จนเมื่อได้ฝึกฝนปฏิบัติ การ "ลื่น" การแยกแยะจึงได้เกิดขึ้น อีกทั้งเมื่อฝึกฝนภาษาได้อย่างชำนาญแล้ว ก็สามารถใช้ภาษาเพื่อเป็นเครื่องมือทำให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้อีกด้วย ในการโต้แย้งที่คณะที่ตีความจวงจื๊อเป็นวิมตินิยมทางภาษา ผู้เขียนได้โต้แย้งจากการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ และความเป็นจริง ในสองท่าที่ดังกล่าว คือ ภาษาเป็นทั้งเครื่องมือ และเป็นส่วนหนึ่งของความรู้และวิถีที่แท้

เพื่อให้เข้าใจว่าทำไมภาษาจึงเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้ จะขอพิจารณามโนทัศน์เรื่อง "การลื่น" ก่อน เราจะเห็นได้ว่าข้อเสนองเรื่อง "การลื่น" ของจวงจื๊อเป็นประเด็นที่สำคัญต่อการเข้าใจความรู้เชิงปฏิบัติและการฝึกฝนทักษะการใช้ภาษา ในคัมภีร์จวงจื๊อเราจะพบหลายบทที่กล่าวถึง "การลื่น" "การลื่น" (wang) ในที่นี้ไม่ใช่การสูญเสียความทรงจำ หรือความสามารถในการกระทำบางอย่าง หากแต่คือการละทิ้งจิตที่จะใส่ใจต่อการแบ่งแยกความแตกต่างในกรอบความคิดใดความคิดหนึ่งนั่นเอง⁶⁰ อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอของจวงจื๊อเรื่องการละทิ้งจิตที่จะใส่ใจต่อการแบ่งแยกนี้ เป็นการให้ท่าที่แห่งผู้ที่มีประสบการณ์แห่งเต๋า (tao-attitude) ไม่ได้ให้ทฤษฎีที่อธิบายแจ่มแจ้งได้ว่า "การลื่น" ควรจะทำได้หรือไม่⁶¹ ตามข้อเสนอของลัทธิเต๋าดำเนินชีวิตโดยไม่ขัดกับธรรมชาติ ถือว่าเป็นวิถีชีวิตที่เหมาะสมการได้ดำเนินชีวิตอย่างเด๋านี้ ถือว่าเป็นประสบการณ์ที่บริสุทธิ์ (pure experience) การลื่นความแตกต่าง

⁶⁰ Antonio S. Cua, "Forgetting Morality: Reflections on a Theme in Chuang Tzu," *Journal of Chinese Philosophy* 4 (1977): 315.

⁶¹ *Ibid.*, 307.

จึงเป็นหนทางหรือวิธีการที่จะได้มาซึ่งประสบการณ์แห่งเต๋า (tao-experience)⁶² การละทิ้งจิตที่จะเอาใจใส่การแบ่งแยกนี้ ไม่ใช่หมายความว่าให้นิ่งเฉยไม่ตอบสนองกับสิ่งใด หรือว่าให้ทำอะไรได้ตามอำเภอใจ หากแต่เราเราสามารถตอบสนองมีอารมณ์กับสิ่งรอบข้างได้ เพียงแต่เราควรตอบสนองด้วยใจที่เหมือนกระจก⁶³ ที่ทั้งสะท้อนและรับโดยไม่ยึดติดกับสิ่งใด เมื่อสิ่งรอบข้างที่ตอบสนองแปรเปลี่ยนภาพที่กระจกสะท้อนก็แปรเปลี่ยนไปด้วย การที่จงจื๊อกล่าวว่า “มนุษย์ไม่ลืมในสิ่งที่ควรลืม และลืมในสิ่งที่ไม่ควรลืม นั้นแลเรียกว่าการลืมที่แท้”⁶⁴ ย่อมหมายความว่ามีการแบ่งแยกว่ามีสิ่งที่ควรลืมและไม่ควรลืม ไม่ใช่จะทำให้ลืมการแบ่งแยกทุกอย่างจนไม่เหลืออะไรเลย จากคัมภีร์จะเห็นได้ว่าสิ่งที่จงจื๊อเห็นว่าควรลืม น่าจะมีสามประการด้วยกัน

ประการแรก คือ ข้อกำหนดและค่านิยมของสังคมบางประการ เช่น ท่าทีต่อความตาย และประโยชน์ในความไร้ประโยชน์

ประการที่สอง คือ ตัวตนที่เป็นจิตคิดว่าตัวเราเป็นเรา โดยเฉพาะทางร่างกาย ดังจะเห็นได้จากตัวละครที่เป็นปราชญ์ แต่ไม่ยึดติดกับการมีร่างกายพิการ หรือตัวละครที่ลืมไปว่ามีตัวตนอยู่ เช่น “หนัน กัวจื่อฉินั่งเอนกายพิงคั่ง แหงนหน้ามองฟ้าพลาญสุดลมหายใจ ละวางคั่งหนึ่งลืมไปว่ามีตัวตนอยู่”⁶⁵ หรือเหยียนหฺยที่ “ไม่รู้สึกรว่ามีตัวตนเป็นเหยียนหฺยอีกต่อไป”⁶⁶ เป็นต้น

ประการที่สาม คือ ถ้อยคำที่สังคมบัญญัติขึ้น จงจื๊อกล่าวถึงอาการของผู้เป็นปราชญ์ไว้ว่า “มนุษย์ที่แท้ในเบื้องบูรพกาล... วาจาชวนให้ดูเหมือนเป็นผู้ที่ระงับอายตนิมิตหรือได้สิ้น จิตชวนให้ดูเหมือนเป็นผู้ลืมในสิ่งที่กำลังจะเอื้อนเอ่ยออกมา”⁶⁷ อาการลืมถ้อยคำนั้นเราต้องทำความเข้าใจทั้งจากแง่มุมของผู้ที่เอ่ยถ้อยคำและผู้รับสาร กล่าวคือ ทั้งผู้พูดและผู้ฟังจะต้องตระหนักรู้ว่าภาษามีข้อจำกัดในการสะท้อนความเป็นจริง อีกทั้งภาษายังเป็นกับดักที่ทำให้เรามองโลกไม่เป็นอย่างที่มีมันเป็นด้วย เมื่อผู้พูดเอ่ยถ้อยคำย่อมมีสิ่งที่ต้องการจะสื่อ ผู้ฟังย่อมเข้าใจสารที่สื่อได้จากการเรียนรู้ขอบเขตข้อกำหนดความหมายที่เรียนรู้จากสังคม เมื่อได้รับความหมายมาแล้ว ทั้งผู้พูดและผู้ฟังควรจะละทิ้งจิตที่จะใส่ใจในถ้อยคำว่าจะสื่อความหมายหรือความจริงที่แน่นอนตายตัวโดยตลอด ไม่ใช่ให้ลืมสารที่สื่อหรือได้รับ หากแต่ไม่ยึดติดกับถ้อยคำว่าจะสื่อความหมายกับความจริงอย่างที่มีมันเป็นไปตลอด เพราะภาษาเป็นเพียง “อาคันตุกะ” ของความเป็นจริง จะเห็นได้ว่าหากอาการลืมคืออาการของการมีประสบการณ์แห่งเต๋า การใช้ภาษาโดยลืม

⁶² Ibid., 306.

⁶³ ปกรณัม ลินปุนสูตร, คัมภีร์เต๋าของจงจื๊อ, บทที่ 7, หน้า 167.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 5, หน้า 114.

⁶⁵ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 2, หน้า 23.

⁶⁶ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 4, หน้า 78.

⁶⁷ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 6, หน้า 123-124.

ถ้อยคำก็ย่อมเป็นอาการของการหลอมรวมกับคำด้วย ด้วยเหตุนี้ ความรู้และวิถีที่แท้ในทัศนะของจวงจื๊อ จึงไม่ได้ติดการใช้ภาษาหรือความรู้ที่เป็นการแยกแยะทางภาษาออกไป หากแต่เป็นส่วนหนึ่งของความรู้ และวิถีที่แท้ด้วย

จากข้อเสนอเรื่อง "การลืมห้อยคำ" ของจวงจื๊อดังกล่าว ทำให้เข้าใจได้ว่าภาษาเป็นเครื่องมือ นำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้อย่างไรด้วย กล่าวคือ แม้ด้วยการเหยียดยถ้อยคำธรรมดา ภาษาจะทำให้เรามี ประสบการณ์แห่งคำไม่ได้ในทันที แต่การฝึกฝนการใช้ภาษาอย่างมีศิลปะโดยเข้าใจว่าธรรมชาติของ ภาษาเป็นอย่างไร ย่อมทำให้สามารถใช้ภาษาสื่อความหมายได้อย่างไม่ตายตัวและสร้างสรรค์จนสามารถ ทำให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านนำประสบการณ์ชีวิตเข้าไปมีส่วนร่วมในการเข้าใจสาร ทำให้ผู้รับสารไปสู่สภาวะที่ เข้าใจโลกและชีวิตในมุมมองที่ไม่ยึดติดกับกรอบความคิดใด อันจะนำไปสู่การฝึกฝนวิถีชีวิตโดยหลอม รวมกับ "คำ" ในที่สุด เราจะเข้าใจภาษาในฐานะเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ในลักษณะดัง กล่าวได้ด้วยการพิจารณาการใช้ภาษาของจวงจื๊อใน *คัมภีร์จวงจื๊อ*

วิธีการใช้ภาษาของจวงจื๊อ

อาจกล่าวได้ว่าจวงจื๊อเป็นผู้ที่ฝึกฝนการใช้ภาษาจนหลอมรวมกับ "คำ" ได้อย่างแท้จริง เพราะ จวงจื๊อรู้ภาษาเป็นเพียงอาคันตุกะของความเป็นจริง การใช้ภาษาเพื่อยืนยันหรือบอกกล่าวเชิงทฤษฎี จึงเป็นการตกหลุมพรางทางภาษาที่ตัวเองใช้ แล้วยังไม่สามารถสื่อสารตามจุดมุ่งหมายได้ด้วย เราจะ เห็นได้ว่าการใช้ภาษาของจวงจื๊อไม่ได้เป็นการใช้ภาษาในลักษณะยืนยันเชิงทฤษฎีแต่เป็นการใช้ภาษา เชิงวรรณคดี ซึ่งจวงจื๊อตั้งใจใช้ภาษาโดยไม่จำกัดจินตนาการและอารมณ์ผู้อ่าน จวงจื๊อกล่าวถึงการ ใช้ภาษาของตัวเองว่าเหมือนถ้วยน้ำที่เมื่อเต็มก็ถ่ายเทออก เมื่อว่างก็ใส่เต็มเข้าไปใหม่⁶⁸ กล่าวคือ เมื่อถ้วย เต็มก็ไม่กักเก็บไว้ หากแต่ถ่ายเทออก เปรียบเสมือนการไม่ยึดติดกับความหมายและความจริงที่ภาษาสื่อ แต่เมื่อถ้วยว่าง ก็ใส่เต็มเข้าไปใหม่ เปรียบเสมือนการใช้คำพูดเพื่อสื่อความหมายธรรมดา หากสลับเปลี่ยน หมุนเวียนเช่นนี้ไปตลอดย่อมสามารถใช้ภาษาได้ตลอดอายุขัยโดยที่เหมือนไม่ได้พูดอะไรเลย

หากจุดมุ่งหมายของการใช้ภาษาคือเพื่อ "อิสรภาพ" หรือ การมีวิถีชีวิตที่กลมกลืนกับธรรมชาติ หรือ "คำ" ได้อย่างไร้ نرمยตามอายุขัย เราจึงเห็นได้ว่าการใช้ภาษาของจวงจื๊อ เป็นไปในลักษณะของการ เสียสละประชดประชันทำให้ผู้อ่านขบขัน และมองโลกกับชีวิตที่แปรเปลี่ยนในแง่ดีและน่ารื่นรมย์ ซึ่งต่าง จาก *คัมภีร์ขงจื๊อ* ที่ผู้อ่านจะได้พบจารีตระเบียบวิธีปฏิบัติที่เคร่งครัดเข้มงวดและ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ที่ผู้ อ่านจะพบกับความลึกซึ้งเคร่งขมจริงจังของสัจภาวะ จวงจื๊อจับเอาความคิดความเชื่อที่คนทั่วไปยึดถือ อย่างเคร่งครัดมา "เล่น" ด้วยวิธีการต่างๆ ทางวรรณศิลป์อย่างสนุกสนาน อีกทั้งลีลาปรัชญาของจวงจื๊อ

⁶⁸ Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, ch. 27, pp. 303-305.

ยังมีลักษณะที่สำคัญอีกอย่าง คือจวงจื๊อทำให้ผู้อ่านเกิดความงุนงงสงสัยกับคำถามที่จวงจื๊อตั้ง⁶⁹ ซึ่งมักเป็นคำถามเกี่ยวกับค่านิยมความเชื่อที่โดยทั่วไปผู้คนยึดถือ จนแทบจะไม่สงสัยกับความแน่นอนของมัน เช่นเรื่อง การหลับ กับ การฝัน และผู้ฝัน กับสิ่งที่ถูกฝัน เป็นต้น เพื่อทำให้ผู้อ่านเกิดการเปลี่ยนแปลงมุมมองที่มีต่อโลกและชีวิต และคลายความเคร่งครัดจริงจังในการแยกแยะความคิดความเชื่อต่างๆ ตัวอย่างเช่นท่าทีต่อการแปรเปลี่ยนรูปร่างทางกายภาพและความตาย เราจะพบว่าใน*คัมภีร์จวงจื๊อ* (กลุ่มบทแกน) ตัวละครหรือบุคคลที่เป็นปราชญ์ มักมีรูปร่างหน้าตาที่อัปลักษณ์ และอวัยวะต่างๆ พิกลพิการ มีทั้งที่พิการผิดรูปร่างมาแต่กำเนิด หรือด้วยการถูกลงโทษจากอำนาจรัฐ หรือจากอาการเจ็บป่วย แต่ตัวละครเหล่านั้นก็ไม่ได้แสดงอาการเศร้าโศกเสียใจหรือรังเกียจร่างกายที่ธรรมชาติเสกสรรคให้ แต่กลับเข้าใจและยินดีในความเปลี่ยนแปลงทางกายภาพของตนว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาและเงื่อนไขต่างๆ ที่มีอาจจะคาดเดาและหลีกเลี่ยงได้ จะเห็นได้จากเรื่องราวของ “จื๊ออี” ที่เมื่อล้มป่วยลง ร่างกายได้แปรเปลี่ยนผิดรูปร่างจนธรรมดาอย่างมาก จวงจื๊ออธิบายร่างกายของจื๊ออีเอาไว้ว่า “ร่างกายของเขารวมกระดูกสันหลังปูดโปน เป็นค่อม อวัยวะสำคัญทั้งห้าล้วนอยู่เบื่องบนร่างกาย คางลงไปซุกอยู่ที่ระดับสะดือ และสองไหล่ชี้ขึ้นสูงเหนือร่าง มุ่นมวดยมมหันขึ้นสู่ฟ้า เห็นได้ชัดว่าการประกอบธาตุของอิน-หยั่งเกิดวิปริตขึ้น”⁷⁰ จื๊อจื๊อซึ่งเป็นเพื่อนสนิทได้ไปเยี่ยมอาการ เห็นร่างกายของจื๊ออีเป็นเช่นนั้น จึงถามจื๊ออีว่าไม่รังเกียจที่มีรูปร่างเช่นนั้นหรือ จื๊ออีไม่ได้แสดงอาการเศร้าเสียใจกับร่างกายที่แปรเปลี่ยนของตนเอง กลับชื่นชมที่ธรรมชาติช่างเสกสรรคให้ร่างกายวิปริตได้มากมายเช่นนั้น และกล่าวตอบจื๊อจื๊อว่า

“หาмиได้ ข้าจะเด็ดฉันท์ไปโยกัน เพราะถ้า मैं แขนซ้ายของข้าจะถูกเปลี่ยนจนกลายเป็นไก่ ข้าก็จะใช้เป็นเครื่องเฝ้ารักษารাত্রีกาล ถ้า मैं แขนขวาของข้าจะถูกเปลี่ยนจนกลายเป็นกระสุนหน้าไม้ ข้าก็จะใช้เป็นเครื่องล่ายิงนกเค้าแมวมาอย่างกิน ถ้า मैं บั้นท้ายของข้าจะถูกเปลี่ยนจนกลายเป็นวงล้อ จิตวิญญาณถูกเปลี่ยนกลายเป็นม้า ข้าก็จะขึ้นไปควบขี่ โดยมีจำเป็นต้องปรารถนาในตัวประทุนรถเลย อันการได้มาซึ่งสิ่งทั้งหลายก็เพราะเป็นไปตามกาลเวลา การสูญเสียสิ่งทั้งปวงก็เพราะเป็นไปตามการลำดับ หากเฝ้าตามกาลเวลา และดำรงอยู่ตามการลำดับ ความสุขหรือความโศกก็จะมีจากล้ากรายเข้ามาได้ นี่แลที่โบราณเรียกว่าหลุดพ้นจากการรั้ง ราษฎรผู้มีสามารถหลุดพ้นจากตัวตนได้ ก็ถูกรั้ดรั้งจากวัตถุนั้นเอง แต่ถึงกระนั้น ก็ยังมีมีวัตถุใดจะสถาปนาว่าฟ้าได้ แล้วเหตุใดข้าจึงต้องเด็ดฉันท์อันใดด้วยเล่า”⁷¹

⁶⁹ ท่าทีดังกล่าวเป็นเพียงการยืมวิธีการของพวกรั้ดรั้งในจินตนิยาย ไม่ใช่เป็นจินตนิยายในเชิงเนื้อหาที่สงสัยแล้ว ปฏิเสธการมีความรู้ทุกอย่าง

⁷⁰ ปกรณ์ ลิ้มปุนสรณ์, *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ*, บทที่ 6, หน้า 134-136.

⁷¹ *เรื่องเดียวกัน*, บทที่ 6, หน้า 136-137.

มีนักวิชาการหลายท่านที่พยายามวิเคราะห์ลักษณะการใช้ภาษาของจวงจื๊อเช่น มาร์ค เบิร์คสัน (Mark Berkson) เรียกการใช้ภาษาของจวงจื๊อว่าเป็น “apophatic language” กล่าวคือ เป็นการใช้ภาษาที่ตระหนักว่าสิ่งที่กล่าวถึงไม่สามารถกล่าวได้บ้างถึงโดยตรง ดังนั้น จึงต้องใช้ภาษาในเชิงลบ หรือโดยทางอ้อม กล่าวอีกอย่างก็คือ เป็นการใช้ภาษาที่พยายามจะพูดบางสิ่งโดยไม่พูดสิ่งนั้นตรงๆ นั่นเอง การใช้ภาษาเชิง “apophatic” มีหลายลักษณะ แต่ลักษณะที่พบใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* คือ ประการแรก เป็นการสร้างข้อดกกลางระหว่างผู้เขียนกับผู้อ่านว่า เป็นเพราะไม่อาจหลีกเลี่ยงการใช้ภาษาได้ เมื่อจำเป็นต้องใช้ จึงขอไม่ให้ในลักษณะของการให้นิยามหรือยืนยัน ประการที่สอง เป็นการใช้ภาษาเพื่อทำลายการแบ่งแยกทางตรรกะ ทั้งที่เป็นการใช้สัญลักษณ์ อุปมาอุปไมย ปฏิพจน์ เรื่องขำขัน การเสียดสีประชดประชัน เป็นต้น⁷² ส่วน โรเบิร์ต อี อัลลินสัน เชื่อว่า *คัมภีร์จวงจื๊อ* ไม่ได้มีทำที่เป็นสัมพัทธนิยม เพราะคัมภีร์สื่อความจริงออกมา แต่เป็นความจริงในแง่การเปลี่ยนแปลงจิตวิญญาณของผู้อ่าน ดังนั้น อัลลินสันจึงมองว่าการใช้ภาษาของจวงจื๊อจึงเป็นไปเพื่อจุดประสงค์ดังกล่าวเป็นหลัก โดยจวงจื๊อใช้สัญลักษณ์และบทอุปมาเพื่อสื่อความรู้ความจริงในการเปลี่ยนแปลงจิตวิญญาณนั้น เช่น จวงจื๊อใช้ผีเสื้อเป็นสัญลักษณ์แทนการแปรเปลี่ยนทางจิตวิญญาณ ความฝันเป็นสัญลักษณ์แทนสภาวะของผู้ที่ยังไม่บรรลุ การตื่นแทนการบรรลุความรู้ที่แท้ เป็นต้น⁷³ ส่วนเจมส์ ดี เซลล์มานน์ (James D. Sellman) มองว่าการใช้ภาษาสร้างเรื่องราวให้ผู้อ่านใช้จินตนาการเพื่อความบันเทิงขำขัน เป็นการปลดปล่อยผู้อ่านให้เป็นอิสระ อีกทั้งอาการขำขันเป็นอาการของผู้มีจิตวิญญาณที่เป็นอิสระด้วย⁷⁴ จากตัวอย่างการวิเคราะห์การใช้ภาษาของจวงจื๊อดังกล่าว จะเห็นได้ว่าจวงจื๊อต้องการให้ผู้อ่านใช้จินตนาการตีความสิ่งที่จวงจื๊อต้องการจะสื่อ ผู้อ่านจะเข้าใจว่าสิ่งที่คัมภีร์สื่อเป็นอย่างไรขึ้นอยู่กับประสบการณ์ในชีวิตจริงที่ผู้อ่านนำมาใช้ประกอบการตีความ มองในแง่นี้ จวงจื๊อต้องการให้ผู้อ่านนำตัวเองมาสัมพันธ์กับเรื่องราวที่จวงจื๊อสร้างนั่นเอง อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่าความจริงในทัศนะของจวงจื๊อไม่ใช่เป็นภาวีสัญหรืออัตวิสัยในลักษณะที่แยกจากกัน ดังนั้น หากถามว่า *คัมภีร์จวงจื๊อ* สื่อความจริงด้วยภาษาหรือไม่ และสื่ออย่างไร ก็อาจตอบได้ว่าจวงจื๊อมีประสบการณ์แห่งคำ เมื่อจวงจื๊อใช้ภาษาปลดปล่อยพันธุนาการให้แก่ผู้อ่าน ความจริงจึงไม่ใช่ขึ้นอยู่กับจวงจื๊ออย่างเดียว หากแต่ขึ้นอยู่กับผู้อ่านจะหลอมรวมกับตัวบทได้เพียงใด หากผู้อ่านสามารถมีจิตวิญญาณในการมองและมีชีวิตที่เป็นอิสระ และฝึกฝนตนตามวิถีชีวิตที่ตนเป็นต่อไป แสดงว่าจวงจื๊อได้สัมพันธ์กับผู้อ่าน และนั่นเองคือความจริงที่จวงจื๊อต้องการแสดง อาจกล่าวได้อีกนัยหนึ่งว่า ตัวบทจะสื่อหรือนำไปสู่ความรู้และความเป็นจริงไม่

⁷² Mark Berkson, “Language: The Guest of Reality – Zhuangzi and Derrida on Language, Reality, and Skillfulness,” in Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York, 1996), p. 110.

⁷³ โปรดดูรายละเอียดการวิเคราะห์ภาษาของจวงจื๊อเพื่อเปลี่ยนแปลงจิตวิญญาณผู้อ่านได้ใน Robert E. Allinson, *Chuang Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*.

⁷⁴ James D. Sellmann, “Transformational Humor in the *Zhuangzi*,” in Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (New York: State University of New York, 1998), pp. 163-174.

ได้ถ้าไม่มีผู้อ่าน ในขณะที่ผู้อ่านเองก็ต้องพึ่งคัมภีร์ (หรือปราชญ์) ในการมีชีวิตที่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติ ความจริงจึงเป็นความสัมพันธ์ระหว่างจวงจื๊อ ตัวบท และผู้อ่านคัมภีร์ ที่สามารถแปรเปลี่ยนได้ในความสัมพันธ์ต่อกัน เพราะจวงจื๊อและผู้อ่านคัมภีร์ต่างลืมนัดยคำ แล้วหันมาใช้จินตนาการแทน

บทสรุป

คงไม่มีใครปฏิเสธว่าภาษาเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่งสำหรับมนุษย์ แต่มนุษย์มักเข้าใจว่าหน้าที่ของภาษามีเพียงแค่การถ่ายทอดเรื่องราว สื่อความหมายและอารมณ์ความรู้สึกเท่านั้น กล่าวอีกอย่างคือ มนุษย์มักคิดว่าตัวเองเป็น “นาย” และภาษาเป็น “ผู้รับใช้” ที่เชื่อฟังพร้อมที่จะทำหน้าที่สื่อความหมาย ความจริงได้ครบถ้วนตามต้องการเท่านั้น แต่การศึกษาประเด็นภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงและคัมภีร์จวงจื๊อ ทำให้เราต้องหันมาตรวจสอบสังคมของเราเองว่า ปัญหาทั้งหลายที่เกิดขึ้นจริงๆ อาจเกิดจากการมีโลกทัศน์ที่คับแคบ และไม่เข้าใจธรรมชาติของภาษาและความเป็นจริงก็เป็นได้ ในปัจจุบัน นักปรัชญาตะวันตกเริ่มเล็งเห็นเช่นเดียวกันว่าบทบาทหน้าที่ของภาษาไม่ได้มีเพียงการสื่อสารถ่ายทอดเรื่องราวเท่านั้น หากแต่ภาษาทำหน้าที่ “กำหนด” และ “จำกัด” สารด้วย ปัญหาความขัดแย้งทั้งหลายในสังคมน่าจะเกิดจากกระบวนการของภาษาที่มีผลต่อการกำหนดโลกทัศน์ของมนุษย์ ได้มีนักวิชาการวิเคราะห์และถกเถียงกันอย่างจริงจังในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความหมาย ความเป็นจริง จนกลายเป็นทฤษฎีอย่างชัดเจน เช่น แนวคิดเรื่อง “เกมภาษา” ของ ลุดวิก วิท겐สไตน์ แนวคิดแบบ “โครงสร้างนิยม” (Structuralism) ของ แฟร์ดินองด์ เดอ โซซูร์ (Ferdinand de Saussure) ที่มองว่าเบื้องหลังของทุกภาษามีระบบภาษาสากลแฝงอยู่ ซึ่งมีอิทธิพลต่อสังคมและวัฒนธรรม หรือแนวคิด “หลังโครงสร้างนิยม” (Poststructuralism) ของฌาคส์ แดริดา (Jacques Derrida) ที่มองว่าภาษามีลักษณะของความไม่แน่นอน ความหมายที่สื่อสามารถแปรเปลี่ยนได้ตามบริบท เพราะฉะนั้น การหาโครงสร้างสากลที่บ่งบอกได้อย่างชัดเจนว่าอะไรคือความจริงจึงเป็นไปไม่ได้⁷⁵ เป็นต้น ดังนั้น การหันมาศึกษาคัมภีร์โบราณใช้ว่าจะได้ประโยชน์เพียงรู้เรื่องราววิถีชีวิตและวัฒนธรรมของคนในสมัยนั้นเท่านั้น ที่สำคัญเรายังได้ข้อเสนอทางปรัชญาที่อาจเป็นแง่บวกในการแก้ปัญหาสังคมปัจจุบันก็เป็นได้⁷⁶

⁷⁵ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับแนวคิดดังกล่าวได้ใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, *สัตยวิทยา, โครงสร้างนิยม, หลังโครงสร้างนิยม กับการศึกษาปรัชญาศาสตร์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2545). และ จันทนี เจริญศรี, *โพสตรุกเจอร์นิซึมและสังคมวิทยา* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2544).

⁷⁶ ผู้เขียนขอขอบคุณ รศ.ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ ที่กรุณาช่วยตรวจทานเนื้อหาและแก้ไขภาษาตั้งแต่ต้นฉบับวิทยานิพนธ์จนกระทั่งเป็นบทความที่เสร็จสมบูรณ์นี้ ขอขอบคุณความคิดเห็น ข้อวิพากษ์วิจารณ์และคำแนะนำเพิ่มเติมจากอาจารย์และเพื่อนๆ ในภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย รวมทั้งจากผู้เข้าร่วมประชุมสัมมนาทางวิชาการประจำปี 2546 ของสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย ที่ทำให้บทความนี้มีเนื้อหาที่สมบูรณ์มากยิ่งขึ้น

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- จันทน์ เจริญศรี. *โพสโตโมเดิร์นและสังคมวิทยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2544.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. *สัญวิทยา, โครงสร้างนิยม, หลังโครงสร้างนิยม กับการศึกษาประวัติศาสตร์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2545.
- ปกรณ์ ลิ้มปนฺสรณ์ (แปลและเรียบเรียง). *คัมภีร์เต๋าของจวงจื่อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2540.
- พจนา จันทรสันติ (แปลและเรียบเรียง). *วิถีแห่งเต๋า*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2539.
- ศรียุญา อรุณขจรศักดิ์. *ภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าค่งจิงและคัมภีร์จวงจื่อ*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542.
- สุวรรณา สถาอานันท์. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.
- สุวรรณา สถาอานันท์. *มนุษย์ทัศนในปรัชญาตะวันออก*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533.

ภาษาอังกฤษ

- Allinson, Robert E. *Chuang – Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Ames, Roger T. "Knowing in the *Zhuangzi*: 'From here, on the bridge, over the river Hao'." In Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, pp. 219-230. New York: State University of New York Press, 1998.
- Ames, Roger T. "Putting the *Te* back into Taoism.. In J. Baird Callicott and Roger T. Ames (eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, pp. 113-144. New York: State University of New York Press, 1989.
- Berkson, Mark. "Language: The Guest of Reality - Zhuangzi and Derrida on Language, Reality, and Skillfulness." In Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, pp. 97-126. New York: State University of New York Press, 1996.
- Chan, Wing – tsit. (ed and trans.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Ch'en, Ku – ying. *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*. Translated and adapted by Rhett Y. W. Young and Roger T. Ames. San Francisco: Chinese Materials Center, 1977.

- Cheng, Chung – ying. "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights into the Nature of Reality." In Robert E. Allinson (ed.), *Understanding Chinese Mind: The Philosophical Roots*, pp. 167-208. New York: Oxford University Press, 1990.
- Chinn, Ewing Y. "Zhuangzi and Relativistic Scepticism." *Asian Philosophy* 7, No. 3 (1997): 207-220.
- Cua, Antonio S. "Forgetting Morality: Reflections on a Theme in *Chuang Tzu*." *Journal of Chinese Philosophy* 4 (1977): 305-328.
- Cua, Antonio S. "Opposites as Complements: Reflections on the Significance of *Tao*." *Philosophy East & West* 31, No. 2 (April 1981): 123-140.
- Eno, Robert. "Cook Ding's Dao and the Limits of Philosophy." In Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, pp. 127-151. New York: State University of New York Press, 1996.
- Fung, Yu – Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Free Press, 1966.
- Gaskins, Robert W. "The Transformation of Things a Reanalysis of Chuang Tzu's Butterfly Dreams." *Journal of Chinese Philosophy* 24, No. 1 (March 1997): 107-121.
- Graham, A. C. *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. London: Unwin Paperbacks, 1989.
- Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Illinois: Open Court, 1991.
- Graham, A. C. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. New York: State University of New York Press, 1990.
- Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Hansen, Chad. "Term – Belief in Action: Sentences and Terms in Early Chinese Philosophy." In Hans Lenk and Gregor Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, pp. 45-68. New York: State University of New York Press, 1993.
- Harbsmeier, Christoph. "Conceptions of Knowledge in Ancient China." In Hans Lenk and Gregor Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, pp. 11-30. New York: State University of New York Press, 1993.
- Harbsmeier, Christoph. "Marginalia Sino – Logica." In Robert E. Allinson (ed.), *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, pp. 125-166. New York: Oxford University Press, 1990.

- Ivanhoe, Philip J. "Was Zhuangzi a Relativist?" In Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, pp. 196-214. New York: State University of New York Press, 1996.
- Lee, Jung H. "Disputers of the Tao: Putnam and Chuang – Tzu on Meaning, Truth, and Reality." *Journal of Chinese Philosophy* 25, No. 4 (December 1998): 447-470.
- Lewy, C., ed. *Kant: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Loy, David. "Wei – wu – wei: Nondual Action." *Philosophy East & West* 35, No. 1 (January 1985): 73-86.
- Loy, David. "Zhuangzi and Nagarjuna on the Truth of No Truth." In Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, pp. 50-67. New York: State University of New York Press, 1996.
- Lunberg, Brian. "A Meditation on Friendship." In Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, pp. 211-218. New York: State University of New York Press, 1998.
- Sellmann, James D. "Transformational Humor in the *Zhuangzi*." In Roger T. Ames (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, pp. 163-174. New York: State University of New York Press, 1998.
- Wang, Qingjie. '*It – self – so – ing*' and '*Other – ing*' in Lao Zi's Concept of *Zi Ran*. pp. 1-32. (unpublished manuscript).
- Watson, Burton (trans.). *The Complete Work of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 1968.

Abstracts

Title: New Perspectives on Buddhist Councils: Remedial Measures for Current Conflicts among Thai Buddhist Community

Author: Channarong Bunnun, Ph.D. (Philosophy)

Lecturer, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Silpakorn University.

This paper investigates and analyzes the processes of the Buddhist Councils in Theravada history. It consists of three parts. Part 1 covers the meetings of the first to the third Buddhist Councils. Impacts from these events are studied in order to find out significant implications of scriptural revision and authentication by the Theravada school in India.

Part 2 focuses on a situation that poses problems to the Thai ecclesiastic administration (the Thai Sangha). That is, the Dhamakaya temple raised a controversial issue of suspicion over authenticity and completeness of the Pali Canons, and proposed criteria for validation of interpretation which are in conflict with those of the traditional Thai Sangha.

In Part 3, possible solutions to the problems discussed in the second part are proposed on the basis of ideas derived from the study about the Buddhist Councils' process of scriptural revision and authentication.

The author points out that what took place in the first to the third meetings of the Buddhist Councils was not only a process whereby the doctrines and disciplines were compiled and categorized to facilitate the preservation and transmission through memorization, but also the one in which agreements were sought in face of problematic situations in each period. The process therefore aimed at preserving, and formulating new criteria for interpreting the doctrines and the disciplines.

Moreover, the current issue of proper exegetical criteria raised by the Dhamakaya temple's interpretation of "nirvana" is also considered. It is suggested that the "Agreement Principle," through which an agreement is achieved in a Buddhist Council's meeting, is the most suitable remedial measure.

Title: Theravada Buddhist Hermeneutics

Author: Navachai Kiartkorkuaa

M.A. (Philosophy), Chulalongkorn University

Religious textual interpretation is a major topic in Philosophy of Religion. Even though Theravada Buddhism regards its texts, namely the *Tripitaka*, as the most crucial, a study of texts without practice would not be sufficient for the attainment of Dhamma. In this paper, I propose to study the Buddhist textual interpretation which explicates the conditions of interpretation and its assessment, conditions pertaining to the text and the reader. These conditions are external to the text but developed from the text. Textual interpretation in Theravada Buddhism is not only internally assessed by its text, but also needs assessment from the Truth of Dhamma, which can be achieved through a study of the texts together with correct practice according to Buddhist teachings.

Title: Moral Dilemma in Bodhisattva Ideal: A Re-reading of Vessantara Jataka Tale

Author: Suwanna Satha-Anand, Ph.D. (Philosophy)

Associate Professor, Department of Philosophy,

Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

This article offers an analysis of various situations of moral dilemma generated by the Bodhisattva ideal of extreme self-sacrifice, with special reference to the career of Vessantara. The analysis focuses on the dilemmas resulted from his marvelous giving of gifts (*dana*), as a prince of a kingdom, as a royal son to his parents, as a husband and as a father. Emphasis will be directed to the various lines of reasoning, both supportive and oppositional to the gift giving, voiced by the people around him who are directly effected by his generosity. Finally, some possibilities for reconciliation will be explored.

Title: Basic Conceptions in Confucius' Ethics

Author: Sangsawang Kittisiam

B.A. Student (Philosophy), Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

The purpose of this article is to investigate the idea of ethics in Confucius' philosophy. The study shows that Confucius uses humanity (Ren) principle as the most important ethical criterion. This ethical reservoir is expressed in the observance of rite (Li). A comparison of this humanity principle with two main western ethical systems, namely Utilitarianism and Kantian, will be conducted. The humanity principle is different from those two ethical systems in the sense that both Utilitarianism and Kantian do not aim to develop human virtues whereas in this humanity principle – which is expressed in terms of respect, broad-mindedness, sincerity, determinedness, and mercy – the development of human virtue is paramount. Moreover, it aims to transform human being into a “noble man” as the highest goal of Confucius' ethics. Another key feature of Confucius' ethics is the emphasis on ethics within the family as a basis for social ethics. In case of moral conflicts between the family and society, a choice of the family is encouraged. In this sense, it reflects the practical wisdom of Confucius over those ethical systems which try to establish an abstract universal rule, applicable to all as if they were equally the same as a moral agent.

Title: The Gentleman's Compassion: Ethics of Care in Confucius' Thoughts

Author: Muanmard Mookpradit

M.A. Student (Philosophy), Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

This paper is an attempt to understand Confucius' moral philosophy from a standpoint of Care Ethics. It points to the basic assumption of Confucius philosophy that human beings are born of and live in networks of relationships. I argue that this assumption leads Confucius to emphasize the importance of convention and rites, which make possible communications and relationships among human beings. I try to offer an alternative reading of Confucius, the one that gives emotions, feelings, and relationships their due respect. I hope this will be a good addition to traditional understanding of Confucius, which sees him as a defender of convention and rites in and of itself. I try to show that a Care Ethics interpretation of Confucius could be a promising alternative, because it can give a coherent picture of Confucius' moral philosophy while shedding some light on problems such as the contradiction between

relational and autonomous self in Confucius' moral philosophy. I suggest that because Care ethics is critical of mainstream binary assumption in western philosophy, it could bridge the gap between western scholarship and Confucius' moral philosophy.

Title: Ethics of Sorrow in Confucius

Author: Rachod Satrawut

Ph.D. Candidate, Université Paris 8.

Sorrow, especially in the loss of one's parents, is an important emotion in Confucius' philosophy. This article addresses the question whether and how it is possible to "transmit" sorrow from one generation to the next. My analysis confirms that sorrow can be transmitted through a process of, first, inciting emotions and feelings through the *Book of Songs*, then they are properly cultivated and expressed in a symbolic system through rites (*li*). In this sense human beings feel sad in a "historical" environment which includes a sorrowful remembrance of the loss of one's origin, nurtured through the years with caring love by one's parents. Beyond the family, sorrow and its ritual expressions also indicate the moral and political dimensions of human life as a member of a socio-political entity.

Title: Rights and Confucius' Philosophy

Author: Puttawit Bunnag

Lecturer, Department of Philosophy and Religion,

Faculty of Humanities, Srinakharintwirot University.

This paper argues that Confucius rejects the idea of "rights", both in the sense of liberal individual rights and in the broader sense of "human rights". It begins with a general examination of relevant controversies surrounding the conception of rights. Then an emphasis is put on the question whether Confucius' thoughts could accommodate a concept of rights into its system. Limitations of different standpoints are revealed in the course of these examinations. The paper concludes with an argument intended to shed new lights on the controversies.

Title: Justice in Confucius' Philosophy

Author: Piyaudee Chaiyaporn

Ph.D. Candidate (Philosophy), Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

This article attempts at a detailed study of Confucius' moral teaching and its constitutive moral concepts with a view to (1) identify and make evident the inherent conception of "Justice" which the author believes to underly Confucius' doctrine and to (2) compare such conception with different conceptions of justice prevalent in western political thoughts so as to highlight their similarities and differences, thus providing an opportunity for dialogues between these two different cultures. Western conceptions of justice considered herein are justice as (1) distributive equality, (2) impartiality, (3) mutual advantages, (4) reciprocity and (5) giving one's his due. It is concluded in this paper that Confucius' conception of justice is apparently similar to the conception of justice as giving one's his due which was first proposed by Aristotle.

Title: Unequal Equality in Confucius' Thoughts

Author: Supicha Phungsoontorn

B.A. Student (Philosophy), Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

The purpose of this article is to investigate the idea of equality in Confucius' philosophy. The study shows that humans are all equal regarding to their humanness. What makes human beings different is their potentials and behaviors. These differences bring about inequality among human beings. Confucius also treated them unequally according to their different potentials and behaviors. In addition, the concept of equality may be understood from two viewpoints, namely, "subjective" equality and "objective" equality. Confucius' concept of equality is viewed as subjective equality, which brings people more benefits. Based on the five relationships in society, people are not equal due to their social status. In each pair of the relationships, one party acts as a guide while the other is guided. These relationships create social harmony which is the main purpose of Confucius' philosophy.

Title: Language and Reality in the *Tao Te Ching* and the *Chuang Tzu*

Author: Sarinya Arunkachornsak

Ph.D. Candidate (Philosophy), Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

This essay proposes arguments against the prevalent interpretation of *Tao Te Ching* and *Chuang Tzu* as advocating linguistic skepticism. Taoism critically examines the Confucian theory of language rather than abandoning the use of language. In the *Tao Te Ching* language is not able to mirror reality, the name "Tao" is just a makeshift indicator. It does not mean that language can not be a means through which knowledge can be acquired to the extent that language use must be abandoned. Language can be used to communicate the truth, but it must be used in harmony with the natural way of people in society. In the *Chuang Tzu*, language can point to reality but it is not permanent because reality is a continuous process of change and language is like a "guest" of reality. It just shows up and then slips away from reality. However, in the *Chuang Tzu* language also can be used to communicate knowledge and reality, but we need to realize the limit of language and we must practice until we can achieve a state of "verbal forgetfulness."