



บทที่ 2

จักรวาลวิทยาในหลุนอี่ว

โดยทั่วไปมักมองกันว่าหลุนอี่วเป็นบันทึกคำสอนของขงจื้อที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับจริยธรรมและหลักการปกครองโดยยึดถือกรอบของจารีตและคุณธรรม อันเป็นวิถี (道 เต๋า) * แห่งความเป็นมนุษย์เป็นหลัก ทั้งนี้เพราะเข้าใจกันว่า ขงจื้อมองมนุษย์เป็นศูนย์กลางของการหาคำตอบ (Anthropocentric) สามารถจัดการกับชีวิตและสังคมได้โดยไม่ต้องพึ่งพิงพลังอำนาจสูงสุดภายนอก (Transcendence) ขงจื้อจึงพิจารณาคำตอบต่อมรรควิธีในการจัดระเบียบสังคม และการมีชีวิตที่ดีจากโลกวัฒนธรรมที่มนุษย์สร้างขึ้นเอง โดยไม่สนใจร่นคิดถึงมรรควิธีอื่นนอกกรอบของจารีตและสังคมมนุษย์ ในบทนี้ผู้วิจัยมุ่งตอบปัญหาสำคัญเบื้องต้นสามข้อคือ

- 1) หลุนอี่วมีการกล่าวถึงโลกธรรมชาติหรือไม่ และมีวิธีการกล่าวถึงโลกธรรมชาติอย่างไร
- 2) ขงจื้อมีทัศนคติต่อโลกธรรมชาติ และมองความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติอย่างไร
- 3) โลกธรรมชาตมีความสำคัญอย่างไรต่อปรัชญาของขงจื้อ

ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่การปรับเปลี่ยนความเข้าใจข้างต้นเสียใหม่ว่า ขงจื้อให้ความสำคัญกับวิถีมนุษย์ก็จริง แต่เป็นการให้ความสำคัญและเริ่มต้นจากวิถีของมนุษย์ที่สัมพันธ์สอดคล้องกับวิถีแห่งจักรวาลหรือโลกธรรมชาติด้วย กล่าวคือ ปรัชญาของขงจื้อมีโซ่มนุษย์นิยม (Humanism) ที่มองว่ามนุษย์จะต้องจัดเกลาจารีตและคุณธรรมเพื่อดำรงความสัมพันธ์ที่กลมเกลียว (和 เหวอ) ภายในสังคมเท่านั้น หากแต่ต้องกลมกลืนกับโลกธรรมชาติด้วย นักวิชาการปรัชญาจีนเรียกการมีโลกทัศน์เช่นนี้ว่า “anthropocosmic”¹ อย่างไรก็ตาม ผู้ศึกษาหลุนอี่วต่างลงความเห็นว่า ในหลุนอี่วไม่ปรากฏประเด็นจักรวาลวิทยาอย่างเด่นชัดและเป็นระบบ แม้จะมีบางบท เช่น 2:1 ที่น่าจะสะท้อนท่าทีการมองความเป็นไปของจักรวาล

* 道 ควรถอดเสียงว่า “เต๋า” แต่เนื่องจากการถอดเสียงว่า “เต๋า” เป็นที่ยอมรับและใช้เป็นคำหนึ่งในภาษาไทยแล้ว จึงคงการถอดเสียงว่า “เต๋า” ไว้ ในกรณีที่เป็นชื่อคัมภีร์เต๋าต่อจึงและสำนักเต๋า ก็เช่นเดียวกัน ยกเว้น 道 จะปรากฏคู่กับคำจีนอื่นๆ เช่น 天道 จะถอดเสียงเป็น “เต๋า”

¹ Tu Wei-ming, “Beyond the enlightenment mentality,” in Confucianism and ecology: The interrelation of heaven, earth, and humans, eds. Mary Evelyn Tucker and John Berthrong (Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions Publications, 1998), p. 17.

และสังคมมนุษย์ในเชิงกระบวนการเดียวกันหรือสะท้อนซึ่งกันและกัน (correlative thinking) ก็ตาม* ในบทนี้ผู้วิจัยจึงมุ่งโต้แย้งด้วยว่า แม้หลุนอี่จะไม่ได้เน้นถกเถียงหรือให้รายละเอียดเกี่ยวกับจักรวาลวิทยาโดยตรงและอย่างเป็นทางการ แต่เราสามารถศึกษาได้ว่าขงจื้อมองวิถีจักรวาลหรือธรรมชาติเป็นอย่างไร และโลกธรรมชาติดีความสำคัญอย่างไรต่อปรัชญาของขงจื้อได้จากบทสนทนาต่างๆ ที่มีนัยเกี่ยวกับโลกธรรมชาติ

เนื้อหาในบทนี้แบ่งออกเป็นสองส่วนหลัก ส่วนแรกเป็นการกำหนดขอบเขตความหมายของ “จักรวาลวิทยา” รวมทั้งศึกษาลักษณะพื้นฐานจักรวาลวิทยาของปรัชญาจีนโดยรวม และจักรวาลวิทยาในยุคสมัยก่อนขงจื้อ ส่วนที่สองเป็นการศึกษาว่าในหลุนอี่มีวิธีการกล่าวถึงโลกธรรมชาติดังไร และวิธีการดังกล่าวทำให้เข้าใจทัศนะและท่าทีของขงจื้อต่อโลกธรรมชาติดังไร รวมทั้งมีความสำคัญอย่างไรต่อปรัชญาของขงจื้อ

2.1. ขอบเขตความหมายของ “จักรวาลวิทยา” และ “การคิดในเชิงกระบวนการเดียวกัน” (correlative thinking)

โดยทั่วไป “จักรวาลวิทยา” (cosmology) เป็นการศึกษาเกี่ยวกับโลกธรรมชาติ และระบบระเบียบของจักรวาล (cosmos)² ในปัจจุบัน “จักรวาลวิทยา” ยังใช้หมายถึงสาขาหนึ่งในวิทยาศาสตร์ที่ศึกษาดาราศาสตร์และฟิสิกส์ดาราศาสตร์ โดยอาศัยกฎทางวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์เป็นเครื่องมือในการให้คำอธิบาย ในยุคก่อนสมัยใหม่ จักรวาลวิทยามีได้เจาะจงที่วิทยาศาสตร์สาขาใดสาขาหนึ่ง แต่เป็นการมีโลกทัศน์ต่อส่วนประกอบต่างๆ ของโลกในเชิงมีระบบระเบียบ โดยส่วนประกอบต่าง ๆ นั้นมิได้หมายถึงเฉพาะดวงดาว หรือสิ่งทางกายภาพเท่านั้น แต่รวมถึงทุกอาณาเขตของสิ่งที่มีอยู่³

* John B. Henderson, “Cosmology,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (2003): 187. นักวิชาการเชื่อกันว่าการสร้างระบบความสัมพันธ์ระหว่างจักรวาลและจริยศาสตร์ในเชิงกระบวนการเดียวกันอย่างเป็นทางการครั้งแรกในยุคราชวงศ์ฮั่น (202 ปีก่อนคริสตกาล – คริสตกาลที่ 200) ดังจ้งชู (董仲舒) เป็นนักปรัชญาสำนักขงจื้อในยุคสมัยนั้น ที่อธิบายปรัชญาสำนักขงจื้อในกรอบของวิถีจักรวาลอย่างเป็นระบบ โดยผสมผสานปรัชญาสำนักฮินฮางเข้าไว้ด้วยกัน ทั้งนี้เพื่อเป็นการให้หลักอ้างอิงกับระบบการปกครองและสังคมที่สร้างขึ้นใหม่ในสมัยราชวงศ์ฮั่น โปรดดู Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy* (New York: The Free Press, 1966), pp. 191-203.

² David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the narratives of Chinese and Western culture* (New York: State University of New York Press, 1995), p. 184.

³ John B. Henderson, “Cosmology,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy*: 187.

นอกจากนี้ การศึกษาจักรวาลวิทยาอาจรวมถึงการอธิบายส่วนประกอบของจักรวาล และต้นกำเนิดจักรวาล (cosmogony) ด้วย แต่ทั้งนี้ไม่จำเป็นต้องตอบคำถามดังกล่าวเสมอไป ผู้ที่เสนอมุมมองเกี่ยวกับความเป็นไปของจักรวาล อาจเป็นผู้ที่ไม่เชื่อว่าจักรวาลมีต้นกำเนิด (acosmogonic) ในทางกลับกัน อาจมีผู้ที่มองว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะอธิบายระบบระเบียบของจักรวาล (acosmological) ทั้งนี้อาจเพราะเชื่อว่าจักรวาลดำเนินไปอย่างไร้ระเบียบ หรือไม่อาจมองว่าโลกมิได้ดำเนินไปด้วยระบบใดเฉพาะเจาะจง⁴ เดวิด ฮอลล์ และ โรเจอร์ เอ็มส์ (David L. Hall and Roger T. Ames) ตั้งข้อสังเกตว่า นักปรัชญาจีนยุคคลาสสิกอาจจัดได้ว่าเป็น “acosmotic thinker” ทั้งนี้เพราะปรัชญาจีนยุคคลาสสิกไม่ได้มองจักรวาลในลักษณะที่มีต้นกำเนิดมาจากอำนาจของผู้สร้าง (creation *ex nihilo*) และทุกสิ่งทุกอย่างดำรงอยู่และดำเนินภายในกฎเดียว (single-ordered world) หากแต่มองว่าธรรมชาติรวมทุกสรรพสิ่ง (萬物 萬物) โดยไม่แยกออกจากกัน และมีกระบวนการเคลื่อนไหวที่เป็นไปเอง (自然 自然) โดยไม่ต้องมีกฎสากลหรือผู้กระทำภายนอกเป็นตัวกำหนด⁵ อย่างไรก็ตาม การกล่าวว่ นักปรัชญาจีนไม่ได้มองจักรวาลในลักษณะที่มีต้นกำเนิด มิได้หมายความว่าพวกเขาไม่ได้สนใจประเด็นต้นกำเนิดจักรวาล หรือไม่มีวิธีอธิบายการเกิดขึ้นของสรรพสิ่ง เช่น ในคัมภีร์เต๋าต่ออิง บทที่ 42 บันทึกไว้ว่า “ธรรมวิถี (道) ก่อกำเนิดหนึ่ง หนึ่งก่อกำเนิดสอง สองก่อกำเนิดสาม สามก่อกำเนิด สกกลสิ่ง สกกลสิ่งล้วนแยกไว้ซึ่ง ‘อิน’ (陰) และกอดไว้ซึ่ง ‘หยัง’ (陽) ประกอบด้วย ‘ปราณ’ (氣) จนเกิด ‘ดุลยภาพ’ (和)”⁶ หรือแม้กระทั่งปรัชญาสำนักขงจื้อเอง ก็มีวิธีการอธิบายการเกิดขึ้นของสรรพสิ่งในแบบของตนผ่านมโนทัศน์เหอ (和) เป็นต้น เพียงแต่พวกเขาต้องการเกิดขึ้นของสรรพสิ่งเป็นกระบวนการสร้างสรรค์ที่ต่อเนื่องจากจุดกำเนิด โดยจุดกำเนิดนั้นก็เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างสรรค์ อีกทั้งมองว่าสภาพที่สรรพสิ่งสร้างสรรค์ตัวเองอย่างต่อเนื่องนั้น เป็นจริงโดยตัวมันเอง โดยไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นมาอธิบาย ซึ่งต่างจากการสร้างด้วยอำนาจของผู้สร้างภายนอกที่สร้างสรรพสิ่งจากความว่างเปล่า และต้องอธิบายการดำเนินไปของโลกโดยผู้สร้างด้วยเช่นกัน ด้วยเหตุที่ปรัชญาจีนอธิบายต้นกำเนิดจักรวาลโดยไม่แยกออกจากการอธิบายวิถีเป็นไปของจักรวาล ผู้วิจัยจึงไม่ตัดประเด็นเรื่องต้นกำเนิดของจักรวาลออกจากการศึกษาจักรวาลวิทยาในปรัชญาสำนักขงจื้อ เพียงแต่จะเน้นในส่วนของการหาคำอธิบายวิถีแห่งจักรวาลมากกว่า ส่วนประเด็นเรื่องส่วนประกอบของ

⁴ David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the narratives of Chinese and Western culture*. p. 184.

⁵ Ibid., pp. 184-185.

⁶ ปกรณ์ ลิ้มปยุตธรรม, *คัมภีร์เต๋าของเหลาจื้อ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์บุ๊คส์, 2547), บทที่ 42, หน้า 84.

จักรวาล (เช่น ชี (氣) จะพิจารณาด้วยเช่นกัน แต่ในเมิ่งจื่อได้กล่าวถึงประเด็นนี้ชัดเจนกว่าหลุนอี่ว ดังนั้นผู้วิจัยจะอภิปรายรายละเอียดในบทที่สี่และห้า

คำถามที่ต้องพิจารณาต่อไปคือ หากนักปรัชญาจีนมิได้มองเหมือนนักวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ที่มองระบบระเบียบของจักรวาลในเชิงกฎทางวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์ แล้วพวกเขามองวิถีจักรวาลเป็นอย่างไร จอห์น เฮนเดอร์สัน (John B. Henderson) มองว่ากุญแจสำคัญที่ไขความเข้าใจในจักรวาลวิทยาของจีน รวมทั้งในอารยธรรมอื่นๆ ก่อนยุคสมัยใหม่ คือ การเข้าใจวิถีจักรวาลในเชิงกระบวนการเดียวกัน (correlative thinking)⁷ ซึ่งเป็นวิธีคิดที่ “ใช้การเชื่อมโยงภาพหรือกลุ่มมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกันโดยแนวโน้มที่มีนัยสำคัญ มากกว่าความเป็นสาเหตุทางกายภาพ”⁸ กล่าวคือ มองความเป็นจริงหรืออาณาเขตของสิ่งต่างๆ ในลักษณะที่มีความสอดคล้องกัน (correspondences) เช่น ร่างกายของมนุษย์ โครงสร้างของสังคม และระบบการปกครอง เป็นต้น โดยเชื่อว่าสิ่งหรืออาณาเขตเหล่านี้ต่างมีระบบระเบียบที่สอดคล้องกันและกัน อาจเป็นในรูปของจำนวน โครงสร้าง ชนิด หรือลักษณะพื้นฐานบางประการ เป็นต้น⁹ ตัวอย่างเช่น การที่คนจีนโบราณมองว่า ทุกสรรพชีวิตเป็นผลมา

⁷ John B. Henderson, “Cosmology,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy*: 187. การนำเสนอความหมายของการคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันในที่นี้ เพื่อให้เข้าใจเบื้องต้นว่า การเป็นกระบวนการเดียวกันอาจรวมถึงการสะท้อนซึ่งกันและกันอย่างเป็นระบบ มีรูปแบบ และเป็นกลไก เช่น สี ทิศ รสชาติของอาหาร จะต้องประกอบด้วย 5 จำนวนตามองค์ประกอบของจักรวาลที่มี 5 ธาตุ เป็นต้น แต่การคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันที่เสนอในวิทยานิพนธ์นี้ หมายถึงทั้งขงจื้อและเมิ่งจื่อเห็นว่า การตอบคำถามเกี่ยวกับวิถีจริยธรรม จะต้องใคร่ครวญหาคำตอบจากความเป็นจริงในโลกธรรมชาติด้วย วิถีธรรมชาติดำเนินหรือเป็นไปอย่างไร มนุษย์ก็ควรกำหนดหรือสร้างกฎเกณฑ์ แบบแผน จารีต และศีลธรรม ให้สะท้อนหรือสอดคล้องในเชิงสุนทรีย์ – จริยธรรมกับความเป็นจริงของวิถีธรรมชาตินั้น นอกจากนี้ การมองจักรวาลวิทยาและจริยศาสตร์เป็นกระบวนการเดียวกันดังกล่าว อาจทำให้เข้าใจได้ว่า สำนักขงจื้อกำลังมองว่าจริยศาสตร์เกิดขึ้นก่อนแนวคิดเกี่ยวกับจักรวาลวิทยา แล้วใช้จักรวาลวิทยาเป็นเหตุผลรองรับ แต่วิทยานิพนธ์นี้แสดงให้เห็นว่า สำนักขงจื้อมองว่าจริยศาสตร์เกิดขึ้นควบคู่หรือไปพร้อมกับจักรวาลวิทยา คำถามที่ว่า สำนักขงจื้อมองอะไรเกิดขึ้นก่อนหลังระหว่างจริยศาสตร์หรือจักรวาลวิทยา จึงไม่อาจตอบได้ในกรอบความคิดของสำนักขงจื้อที่ว่าจริยศาสตร์เกิดขึ้นในบริบทของจักรวาลวิทยา

⁸ David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the narratives of Chinese and Western culture*, p. 125. “Correlative thinking involves the association of image- or concept-clusters related by meaningful disposition rather than physical causation.”

⁹ John B. Henderson, “Cosmology,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy*: 187.

จากการปฏิสัมพันธ์กันขององค์ประกอบพื้นฐาน 5 อย่าง (五行 *อู่สิง*)¹⁰ คือ ผืนดิน ต้นไม้ (กำเนิดมาจากผืนดิน) เหล็กหรือโลหะ (ตัดไม้) ไฟ (หลอมเหล็ก) และ น้ำ (ดับไฟ และดินถมน้ำ) ทำให้คนจีนโบราณมีความเข้าใจโครงสร้างสังคมในระบบความสัมพันธ์ทั้งห้า (พ่อ-ลูก พี่-น้อง สามี-ภรรยา เพื่อน-เพื่อน ผู้ปกครอง-ผู้ใต้ปกครอง) เป็นต้น *

การมองวิถีจักรวาลในเชิงกระบวนการเดียวกันนี้ ทำให้นักปรัชญาจีนโบราณพยายามเข้าใจวิถีธรรมชาติเพื่อที่จะเรียนรู้รูปแบบการจัดการมนุษย์และสังคม มากกว่าที่จะพยายามเข้าใจธรรมชาติในฐานะที่เป็นความรู้ในตัวของมันเอง นี่จึงเป็นเหตุผลส่วนหนึ่งด้วยว่าทำไมวิทยาศาสตร์จึงเริ่มต้นในอารยธรรมจีน แต่กลับไม่ได้พัฒนาอย่างเป็นระบบเจกเช่นในตะวันตก¹¹ นักวิชาการบางกลุ่มวิเคราะห์ว่า การคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันนี้ตรงข้ามกับการคิดในเชิงสาเหตุ และวิธีคิดเชิงตรรกะ เพราะใช้การเชื่อมโยงในเชิงเปรียบเทียบ¹² ดังนั้น จึงเป็นวิธีคิดที่เป็นวิทยาศาสตร์เทียม (pseudoscience) อย่างไรก็ตาม การเข้าใจว่าจักรวาลวิทยาของจีนมีลักษณะกระบวนการเดียวกันนี้

¹⁰ คำว่า “สิง” (行) แปลว่า ปฏิบัติ หรือ ทำ เพราะฉะนั้นอู่สิงมีองค์ประกอบที่มีสถานะหนึ่ง หากแต่เป็นภาวะที่มีอิทธิพลซึ่งกันและกันในภาวะเคลื่อนไหว 5 อย่าง Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy*, p. 131.

* นอกจากนี้ ยังมีตัวอย่างอาณาเขตของสิ่งอื่นๆ เช่น โน้ตดนตรี (C=กษัตริย์-D=ขุนนาง-E=ประชาชน-G=รัฐ-A=สรรพสิ่ง) สี (คราม-แดง-เหลือง-ขาว-ดำ) รส (เปรี้ยว-ขม-หวาน-เผ็ด-เค็ม) กลิ่น (กลิ่นสาบสัตว์-กลิ่นเผาไหม้-กลิ่นหอม-เหม็น-กลิ่นน้ำเปื้อน) ทิศ (ออก-ใต้-กลาง-ตก-เหนือ) สัตว์ (แกะหรือแพะ-นก-วัว-หมา-หมู) ธัญญาหาร (ข้าวสาลี-ถั่ว-ข้างฟาง-ป่าน-ลูกเดือย) อวัยวะ (ม้าม-ปอด-หัวใจ-ตับ-ไต) และ ตัวเลข (8-7-5-9-6) เป็นต้น Siu-Chi Huang, “Musical art in early Confucian philosophy,” *Philosophy East and West* 13, 1 (April 1963): 52-53. นอกจากนี้ อธิบายการเปลี่ยนแปลงของประวัติศาสตร์ด้วย โจวเถียน (鄉衍 305-240 ก่อนคริสตกาล) นักปรัชญาของสำนักหยินหยาง มองว่าแต่ละราชวงศ์มีธาตุๆ หนึ่งบ่งการ ความรุ่งเรืองและความล่มสลายของแต่ละราชวงศ์มาจากการเคลื่อนย้ายธาตุ เช่น ราชวงศ์โจวซีกครองราชวงศ์ซ่ง เพราะราชวงศ์โจวมียธาตุไฟสนับสนุน ส่วนราชวงศ์ซ่งมีธาตุโลหะสนับสนุน เป็นต้น

¹¹ Fung Yu-Lan, *A history of Chinese philosophy vol. I*, trans. Derk Bodde (Princeton: Princeton UP, 1983), p. 3. อย่างไรก็ตามมีงานวิจัยจำนวนหนึ่งที่ได้แย้งทัศนะดังกล่าว และได้ศึกษาความรู้ที่เป็นวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในอารยธรรมจีน เช่น Joseph Needham, *Science and civilization in China* (London: Cambridge UP, 1977) Derk Bodde, *Chinese thought, society, and science: The intellectual and social background of science and technology in Pre-modern China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991) เป็นต้น

¹² David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the narratives of Chinese and Western Culture*, p. 124.

นักวิชาการมิได้มีความเข้าใจที่ตรงกันและต่างใช้คำนี้โดยมีทัศนคติแตกต่างกันไปด้วย เช่น โจเซฟ นีดแฮม (Joseph Needham) อธิบายจักรวาลวิทยาของจีนว่าเป็นการคิดเชิงกระบวนการเดียวกันเชิงสัญลักษณ์ (symbolic correlation) โดยภาพเล็กจะสะท้อนภาพใหญ่ทั้งหมด ทั้งนี้ภาพเล็กเองก็มีอาจหลีกเลี่ยงการเป็นส่วนหนึ่งของระบบทั้งหมดได้ เพราะมีเช่นนั้นจะกลายเป็นสิ่งอื่นที่มีของตัวเอง การคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันเช่นนี้ นีดแฮมมองว่ามีความเป็นวิทยาศาสตร์ และเป็นการมองธรรมชาติแบบ “organism”¹³ ในขณะที่เอซี แกรม (A. C. Graham) มองว่า ใ้ว่าการคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันจะไม่มีความเป็นเหตุเป็นผลในระบบที่ซับซ้อน แต่แกรมจำกัดความหมายของการคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันว่าจะต้องมีความเป็นระบบและเป็นทฤษฎี* เขามองว่าความคิดนี้มิได้มีในปรัชญาจีนยุคคลาสสิกตั้งแต่ขงจื้อถึงฮานเฟยจื้อ หากแต่เริ่มเกิดขึ้นในยุคสมัยราชวงศ์ฮั่น¹⁴ ส่วนจอห์น เฮนเดอร์สัน มองเช่นเดียวกันว่า ตัวบทมากมายในยุคคลาสสิกมิได้แสดงการคิดในเชิงกระบวนการเดียวกัน แม้ว่าในหลุนอี่วจะมีการเปรียบเทียบคุณธรรมของผู้ปกครองกับดาวเหนือ (2:1) แต่บรรณาธิการที่รวบรวมบทสนทนา ก็มีได้พัฒนาอุปมาดังกล่าวให้ชัดเจนว่าสะท้อนซึ่งกันและกันอย่างเป็นระบบอย่างไร¹⁵ อย่างไรก็ตาม เฮนเดอร์สันยอมรับว่าการคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันในสมัยราชวงศ์ฮั่นได้แรงบันดาลใจและพัฒนามาจากอภิปรัชญาในยุคคลาสสิก เช่น การที่สำนักเต๋า มองว่าวิถีในการดำเนินชีวิตจะต้องสอดคล้องกับวิถีแห่งธรรมชาติ หรือบท 2:1 ในหลุนอี่ว เป็นแรงบันดาลใจให้สร้างระบบการจัดการรัฐโดยสอดคล้องกับวิถีแห่งจักรวาล เป็นต้น¹⁶ สำหรับประเด็นนี้เบนจามิน ชวาร์ตซ์ (Benjamin I. Schwartz) แสดงความคิดเห็นใกล้เคียงกันว่าเป็นไปได้ที่ในยุคก่อนขงจื้อจะมี

¹³ Joseph Needham, *Science and civilization in China* vol. 2 (London: Cambridge UP, 1977), p. 281.

* การคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันอย่างเป็นระบบและเป็นทฤษฎี หมายความว่าปรากฏการณ์ทางธรรมชาติและปรากฏการณ์ในสังคมมีโครงสร้างและรูปแบบบางประการที่เหมือนกัน และมีความสัมพันธ์ที่ส่งผลซึ่งกันได้ เช่น การอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ตามทฤษฎีเรื่องอู่สิงหรือธาตุทั้งห้า หรือการมองว่าปรากฏการณ์ตามธรรมชาติ 5 อย่าง คือ ฝน แสงแดด ความร้อน ความหนาว และลม เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติของผู้ปกครอง หากผู้ปกครองเคร่งครัด มีระเบียบ มีความปราดเปรื่อง มีเขาว์ปฏิภาณ และมีปัญญา ปรากฏการณ์ทางธรรมชาติทั้งห้าก็จะปรากฏอย่างพอเหมาะพอดี แต่ถ้าผู้ปกครองบ้าคลั่ง ก็จะทำให้ฝนตกหนัก หากทำผิดจารีต แสงแดดจะแผดจ้าตลอดเวลา เป็นต้น Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy*. p. 137.

¹⁴ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China* (Illinois: Open Court, 1991), pp. 315-319.

¹⁵ John B. Henderson, *The development and decline of Chinese cosmology* (New York: Columbia UP, 1984), p. 2.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

มุมมองเกี่ยวกับจักรวาลวิทยา สังกัดได้จากใน *หลุนอี่ว่* บท 5:12 ที่จื่อก้งกล่าวว่าไม่ได้ยินขงจื่อกล่าวถึงเรื่องมรรควิธีแห่ง *เทียน* (天) แสดงให้เห็นว่าขงจื่อน่าจะยอมรับความเป็นจริงดังกล่าว แต่ต้องการให้ใส่ใจกับการขัดเกลาจริยธรรมมากกว่า จึงไม่ได้กล่าวถึงวิถีแห่ง *เทียน* จักรวาลวิทยาที่ขงจื่อยอมรับน่าจะใกล้เคียงกับสำนักเต๋าที่มองโลกธรรมชาติอย่างเป็นองค์รวมและทุกสิ่งสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน มากกว่าจะมองในเชิงกระบวนการเดียวกัน¹⁷

อย่างไรก็ตาม การศึกษาจักรวาลวิทยาของจีนในเชิงกระบวนการเดียวกัน ส่วนใหญ่มักใช้กรอบความเข้าใจของแแกรม ดังนั้น จึงไม่ค่อยมีการศึกษาประเด็นนี้ในงานยุคคลาสสิก ผู้วิจัยเห็นด้วยกับเควิด ฮอลล์ และร็อบเจอร์ เอมส์ ที่ไม่จำกัดความหมายของการคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันว่า จะต้องเป็นระบบหรือเป็นทฤษฎีเท่านั้น ทั้งคู่วิจารณ์ว่าแแกรมมองข้ามบริบทลักษณะจักรวาลวิทยาของจีนที่มีได้กำหนดว่าทุกสิ่งทุกอย่างดำรงอยู่และดำเนินไปภายใต้กฎเดียว ซึ่งจะสามารถอธิบายรายละเอียดต่างๆ ได้เป็นรูปแบบที่สม่ำเสมอ ทักษะของแแกรมเป็นการสร้างตรรกะหรือความเป็นเหตุเป็นผลให้การคิดในเชิงกระบวนการเดียวกัน¹⁸ ฮอลล์และเอมส์เสนอว่า จักรวาลวิทยาของจีนมีลักษณะที่จะต้องอธิบายจากสภาพจริงของสิ่งเฉพาะต่างๆ โดยให้รายละเอียดส่วนประกอบของสิ่งนั้น ซึ่งอยู่ในกระบวนการเดียวกันมีใช้อธิบายในรูปของกฎเกณฑ์ ดังนั้น จึงต้องอธิบายความสัมพันธ์ในเชิงสุนทรีย์ (aesthetic order) มากกว่าความสัมพันธ์ในเชิงตรรกะ¹⁹ ทั้งนี้เพราะ “ภาษาเชิงสาเหตุเป็นวาทกรรมของสิ่งที่เป็นสารัตถะ (substances) ส่วนภาษาเชิงกระบวนการเดียวกันแสดงลักษณะสิ่งที่เป็นกระบวนการ (processes)”²⁰ ด้วยเหตุนี้ หากเราไม่จำกัดกรอบการคิดในเชิงกระบวนการเดียวกันว่า จะต้องเป็นระบบ และมีความเป็นตรรกะอย่างทักษะของแแกรม เราก็สามารถใช้คำ “การคิดในเชิงกระบวนการเดียวกัน” อธิบายจักรวาลวิทยาใน *หลุนอี่ว่* และ *เมิ่งจื่อ* ได้

งานวิจัยนี้กำหนดขอบเขต “จักรวาลวิทยา” ว่าเป็นการศึกษาและหาคำอธิบายวิถีของจักรวาลหรือโลกธรรมชาติโดยสัมพันธ์กับมนุษย์ หรือมนุษย์มีบทบาทในบริบทของวิถีจักรวาลนั้น ทั้งนี้จะพิจารณาจากตัวบทที่เกี่ยวข้องกับจักรวาลหรือโลกธรรมชาติว่าได้แฝงนัยที่ทำให้เข้าใจลักษณะวิถี

¹⁷ Benjamin I. Schwartz, *The world of thought in ancient China* (Cambridge: Harvard UP, 1985), p. 353-354.

¹⁸ David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the narratives of Chinese and Western Culture*, p. 133.

¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

²⁰ *Ibid.*, p. 134. “Causal language is the discourse of substances; correlative language characterizes processes.”

จักรวาลหรือธรรมชาติอย่าง เวลา ความเปลี่ยนแปลง ความเป็นองค์รวม และความสัมพันธ์กับวิถีแห่งจริยธรรมอย่างไร กล่าวอีกนัยคือ เรามิอาจศึกษาจักรวาลวิทยาในปรัชญาสำนักขงจื้อได้โดยไม่อธิบายโยงความสัมพันธ์กับวิถีของมนุษย์ แมรี่ เอเวอรีน ทักเกอร์ (Mary Evelyn Tucker) กล่าวว่า การมองจักรวาลวิทยาในลักษณะที่มีได้เป็นการหาคำอธิบายเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ในจักรวาลว่ามีวิถีเป็นไปอย่างไรเท่านั้น แต่รวมถึงหาคำอธิบายเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ด้วยว่าควรจะดำเนินไปอย่างไร เป็นการทำให้ความหมายของจักรวาลวิทยามีมิติทางศาสนาและจริยศาสตร์ เพราะจักรวาลวิทยาทำให้เรารู้ทิศทางการจัดการจิตวิญญาณและจริยธรรม ด้วยเหตุนี้ การที่ปรัชญาสำนักขงจื้อเน้นให้ขัดเกลาทางจิตใจและศีลธรรม จึงสามารถเข้าใจได้ในบริบทของจักรวาลวิทยา²¹

กล่าวโดยสรุป การศึกษาจักรวาลวิทยาในวิทยานิพนธ์นี้ เป็นการศึกษาและหาคำอธิบายเกี่ยวกับส่วนประกอบ ต้นกำเนิด และวิถีของจักรวาล ทั้งในเชิงเป็นโลกทัศน์และในเชิงคำอธิบายลักษณะบางประการ เช่น เวลา ความเปลี่ยนแปลง และความเป็นองค์รวม เป็นต้น โดยมองว่าจักรวาลมีความสัมพันธ์กับวิถีมนุษย์ และมนุษย์มีบทบาทในบริบทของวิถีจักรวาลนั้น

2.2. ลักษณะพื้นฐานจักรวาลวิทยาของจีน

ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะศึกษาลักษณะพื้นฐานจักรวาลวิทยาของจีน เพื่อเป็นแนวทางในการวิเคราะห์จักรวาลวิทยาในหลุนอ๋วและเมิ่งจื่อ โดยจำเป็นต้องไม่ใช่กรอบความเข้าใจและภาษาที่ไม่เหมาะสมกับการตีความจักรวาลวิทยาในบริบทภูมิปัญญาจีนโบราณ เช่น การที่ปรัชญาจีนมองว่าจักรวาลดำเนินไปเอง โดยไม่ต้องอาศัยผู้สร้าง ทำให้เรามิอาจเข้าใจเทียน (天) ซึ่งเป็นมโนทัศน์ทางจักรวาลวิทยาที่สำคัญของสำนักขงจื่อ ว่าเป็นพระเจ้า แม้ว่าในตัวเองจะมีการใช้ภาษาว่าเทียนเป็นอำนาจที่มีเจตจำนง เป็นต้น

จักรวาลวิทยาของจีนตั้งอยู่บนพื้นฐานของการมองว่าจักรวาลดำเนินไปอย่างมีระเบียบรูปแบบ โดยรูปแบบนี้เรียกว่า “เต๋า” (道 มรรควิถี) อันเป็นที่มาของสรรพสิ่ง และเป็นตัวกำหนดความเปลี่ยนแปลงของสิ่งต่างๆ คำว่า “เต๋า” โดยทั่วไปใช้หมายถึง “วิถี” หรือถ้าเป็นกริยาจะหมายถึงการพูด โดยมีนัยว่าภาษาสามารถสะท้อนความจริงได้ การพูดความจริงคือการพูดมรรควิถินั่นเอง แต่เมื่อคำนี้ใช้ในเชิงอภิปรัชญาหรือจักรวาลวิทยา จะหมายถึงพลังที่ทำให้เกิดสรรพสิ่ง หรือวิถีเป็นไปของธรรมชาติ ซึ่งการใช้ในลักษณะนี้ปรากฏเด่นชัดในอี่จิงและเต๋าเต๋อจิง นอกจากนี้ การมองว่าสรรพสิ่งเป็นองค์รวม ทำให้มองว่าวิถีของจักรวาลกำหนดความเป็นไปในโลกมนุษย์ด้วย ดังนั้น เต๋าจึงใช้

²¹ Mary Evelyn Tucker, “Religious dimensions of Confucianism: Cosmology and cultivation,”

หมายถึงวิถีจริยธรรมที่ถูกต้องเหมาะสมด้วย ซึ่งแต่ในความหมายนี้จะปรากฏอย่างมีนัยสำคัญในคัมภีร์ของสำนักขงจื้อ²²

การมองว่าวิถีของจักรวาลเป็นทั้งที่มาและกำหนดการเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่ง ทำให้จักรวาลวิทยาของจีนมองว่าสรรพสิ่งมีกระบวนการสร้างสรรค์ที่เป็นไปเองอย่างต่อเนื่องโดยไม่ต้องมีผู้สร้าง* คำว่า “ผู้สร้าง” นี้ อาจเกิดข้อสงสัยได้ว่า การที่ภูมิปัญญาจีนโบราณมีความเชื่อเรื่องกุดผี (鬼 กุ่ย) และวิญญาณ (神 เซิน) รวมทั้งสวรรค์ (天 เทียน) จะถือว่าภูมิปัญญาจีนโบราณไม่อาศัยพระเจ้าอธิบาลโลกได้อย่างไร ก่อนอื่นเราต้องเข้าใจก่อนว่าจักรวาลวิทยาของจีนมองแต่หรือวิถีจักรวาลว่าเป็นการเคลื่อนไหวของพลังชี่ (氣)** หรือปราณ โดยพลังชี่นี้เป็นส่วนประกอบของจักรวาลที่มีทั้งสสารและอสสาร แต่เป็นพลังที่เคลื่อนไหวตลอดเวลา และมีความสำคัญเบื้องต้นกว่าวัตถุ พลังชี่นี้มีอยู่ในทุกสรรพสิ่งรวมทั้งมนุษย์ด้วย มนุษย์จะมีชี่ที่บริสุทธิ์ที่สุด ไม่สามารถมองเห็นได้ แต่สามารถมีประสบการณ์รับรู้ได้ ระดับความบริสุทธิ์ของชี่ที่มีอยู่ในแต่ละสิ่งจะเป็นตัววัดชี้ชัดขึ้นการดำรงอยู่ที่แตกต่างกัน²³ ดังนั้น ทุกสิ่งทุกอย่างจึงมีพลังชี่ซึ่งเป็นส่วนประกอบของจักรวาลร่วมกัน และไม่มีสิ่งใดเคลื่อนไหวภายนอกกระบวนการนี้ การกล่าวเช่นนี้มีได้หมายความว่าวิถีคิดแบบจีนไม่แยกวิญญาณออกจากวัตถุ แน่แน่นอนว่าย่อมมีความเข้าใจว่าวิญญาณจะกลายเป็นวัตถุไม่ได้ การแยกวิญญาณออกจากร่างกายหมายความว่า วิญญาณจะคงอยู่ในโลกหลังจากร่างกายไม่มีลมหายใจ (氣) แล้ว โดยเป็นการหวนกลับสู่ชี่หรือปราณซึ่งเป็นส่วนประกอบของจักรวาล มิใช่ในความหมายการแยกจิตกับกาย²⁴ ส่วนเซินในความหมายหนึ่งหมายถึงชี่ของพลังชี่ของมนุษย์ที่ประพฤติดีมีคุณธรรม และได้รับการเคารพยกย่องจากผู้คน เมื่อตายไปแล้วผู้คนที่ยังเคารพบูชา ต่างจากกุ่ยหรือกุดผีที่ผู้คนที่ทั่วไปไม่ได้เคารพกราบไหว้ นอกจากนี้ เซินยังเป็นวิญญาณของสิ่งธรรมชาติ ที่เข้าใจในเชิงบุคคลซึ่งมีพลังอำนาจด้วย เซินเป็นพลังที่อยู่ในทุกชีวิตในธรรมชาติ และเป็นพลังแห่งการจัดการ และปกป้องสิ่ง

²² JeeLoo Liu, *An introduction to Chinese philosophy: From ancient philosophy to Chinese Buddhism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), p. 5-6.

* นักวิชาการแต่ละท่านอาจใช้คำเรียกการมองโลกธรรมชาติเช่นนี้แตกต่างกัน เช่น ตูเว่ยหมิง (Tu Wei-ming) เรียกว่า “continuity of being” เฉิงจิงอิง (Chung-ying Cheng) เรียกว่า “organic naturalism” โจเซฟ นิคแฮม เรียกว่า “organism” เป็นต้น

** ชี่ (氣) โดยทั่วไปหมายถึง ไอ้ น้ำ หรือหมอกในอากาศ หากเป็นชี่ในมนุษย์ จะเกี่ยวข้องกับอารมณ์ตอบสนองด้วย

²³ Ibid., p. 6.

²⁴ Chung-ying Cheng, “Qi (Ch'i): Vital force,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (2003): 615.

Frederick W. Mote, *Intellectual foundations of China* (New York: Alfred A. Knopf, 1971), p. 11.

อื่นๆ จีนจึงมีพิธีกรรมเช่นไหว้วิญญาณแห่งขุนเขา เมื่อขยายเส้นไปสู่ระดับจักรวาลหรือโลกธรรมชาติทั้งหมด แนวคิดเกี่ยวกับมรรควิธีแห่งเทียนจึงได้ถูกพัฒนาขึ้น และมักกล่าวถึงในภาษาที่เป็นพลังแห่งการเกิด การดับ การทำให้คงอยู่²⁵ ด้วยเหตุนี้ ความเชื่อของจีนเรื่องภูตผี วิญญาณ และเทียนมิใช่พลังอำนาจที่อยู่ภายนอกที่คอยควบคุมโลกให้เป็นไปตามเจตนาของคน หากแต่เป็นพลังที่อธิบายได้ในเชิงธรรมชาติ (naturalistic conception) เพราะวิญญาณและสวรรค์ มีส่วนประกอบเดียวกับธรรมชาติทั้งหมด และอยู่ภายในกระบวนการที่สัมพันธ์กันทั้งหมด²⁶

ความสำคัญของชี่นอกจากทำให้สรรพสิ่งเป็นส่วนประกอบที่สัมพันธ์ซึ่งกันและกันแล้วยังเป็นตัวอธิบายการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งด้วย โดยแบ่งออกเป็นสองพลังคือ หยิน (陰)* กับ หยาง (陽) ทั้งคู่เป็นพลังที่ตอบสนองต่อกัน เช่น เมื่อหยางแข็ง หยินจะอ่อน เมื่อหยินเพิ่มพูน หยางจะลดลง เป็นต้น นอกจากนี้ เนื่องจากหยิน-หยางเป็นพลังชี่ ดังนั้น จึงอยู่ในทุกสรรพสิ่ง แต่มีไช้ในลักษณะเป็นแก่นแท้หรือลักษณะตายตัว ไม่มีสิ่งใดมีหยาง หรือหยินอย่างเดียว การเคลื่อนไหวในลักษณะตอบสนองต่อกันของหยิน-หยางอย่างต่อเนื่องและสม่ำเสมอ (和 へ) ทำให้สิ่งต่างๆ มีการเปลี่ยนแปลง เกิด เติบโต เสื่อม และดับ การเปลี่ยนแปลงของฤดูกาล เป็นภาพตัวอย่างที่ชัดเจนของการปฏิสัมพันธ์กันระหว่างหยิน-หยาง อย่างไรก็ตาม หยินกับหยางมิใช่พลังที่ตรงข้ามเพื่อจะเอาชนะกัน แต่มีลักษณะอิงอาศัยซึ่งกันและกัน เพราะหยินไม่อาจมีอยู่ได้โดยไม่มีหยาง ส่วนหยางก็เช่นกัน ในปรัชญาจีนการอธิบายหยิน-หยางอาจอยู่ในรูปสัญลักษณ์ ซึ่งในตำเต๋อจิงจะปรากฏเด่นชัดที่สุด เช่น ผู้หญิง น้ำ แม่น้ำ ความเย็น จะเป็นตัวแทนของหยิน ส่วนผู้ชาย ไฟ ภูเขา ความร้อน จะเป็นตัวแทนของหยาง เป็นต้น²⁷

จากความสำคัญและการเคลื่อนไหวของพลังชี่ในลักษณะดังกล่าว ทำให้จักรวาลวิทยาของจีนไม่มองการเกิดขึ้นและการดำเนินไปของสรรพสิ่งในลักษณะมีสาเหตุแรกหรือมีเป้าหมายสุดท้าย นอกกระบวนการดำเนินไปของสรรพสิ่ง สิ่งต่างๆ จะมีลักษณะและดำเนินเคลื่อนไหวไปเองอย่างไรอยู่ที่การปฏิสัมพันธ์ของชี่ในสิ่งนั้นกับชี่ภายนอก การเกิดหรือการมีคุณสมบัติเกิดขึ้นจากกระบวนการ

²⁵ Chung-ying Cheng, "Reality and divinity in Chinese philosophy," in *A companion to world philosophies*, eds. Eliot Deutsch and Ron Bontekoe (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), p. 195.

²⁶ Frederick W. Mote, *Intellectual foundations of China*, p. 11.

* 陰 ควรถอดเสียงว่า "อิน" แต่เนื่องจากการถอดเสียงว่า "หยิน" เป็นที่ยอมรับและใช้เป็นคำหนึ่งในภาษาไทยแล้ว จึงคงการถอดเสียงว่า "หยิน" ไว้

²⁷ JeeLoo Liu, *An introduction to Chinese philosophy: From ancient philosophy to Chinese Buddhism*, p. 7.

ของการกลาย การมีรูปร่างลักษณะมิใช่มีธรรมชาติแน่นอนตายตัว แต่เกิดขึ้นภายในเงื่อนไขสิ่งแวดล้อมหนึ่งๆ ส่วนการเปลี่ยนแปลงก็เป็นไปเอง (spontaneity) อย่างมีแนวโน้ม (disposition) ซึ่งมีอิทธิพลทั้งแนวโน้มที่เป็นธรรมชาติตายตัว และมีอิทธิพลที่คาดเดาไม่ได้ หากแต่เป็นแนวโน้มที่สืบเนื่องจากประวัติศาสตร์ที่เป็นกระบวนการต่อเนื่อง เช่น ต้นโอ๊กย่อมไม่กลายเป็นฮิราฟ การเปลี่ยนแปลงของต้นโอ๊กอาจจะผลิตดอกผลในฤดูใบไม้ผลิ และผลัดใบในฤดูใบไม้ร่วง แต่แนวโน้มนี้มีอิทธิพลเป็นธรรมชาติแก่นแท้ หรือเป้าหมายตายตัวของต้นโอ๊ก แต่เป็นแนวโน้มที่เป็นเช่นนั้นจากประวัติศาสตร์ของต้นโอ๊กต้นนี้ที่ผ่านมา ความต่อเนื่องในอนาคตไม่ได้มีรูปแบบเช่นนี้ตายตัว ในบางปีต้นโอ๊กต้นนี้อาจจะออกผลได้น้อย หรือผลัดใบช้า หรือในอนาคตอาจจะถูกตัดไปทำเป็นเครื่องเรือน เป็นต้น²⁸

การที่จักรวาลวิทยาของจีนมิได้อาศัยแนวคิดเรื่องพระเจ้าอธิบายความเป็นไปของโลกธรรมชาติ แต่ใช้พลังในธรรมชาตินั่นเองเป็นตัวอธิบาย นำไปสู่ความเข้าใจลักษณะสำคัญพื้นฐานสามประการคือโลกธรรมชาติดำเนินอย่างมีความต่อเนื่อง (continuity) มีความเป็นองค์รวม (wholeness) และมีความเป็นพลวัต (dynamics)²⁹ ความต่อเนื่องและความเป็นองค์รวม คือปรัชญาจีนมองภววิทยาของสิ่งต่างๆ เป็นกระบวนการของการกลายสภาพ (becoming) และสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน มากกว่าจะเป็นการดำรงอยู่ที่คงที่ โดยแยกสิ่งนี้สิ่งนั้นออกจากกัน ดังนั้น จึงทำให้ทุกสิ่งในทุกระดับแม้ว่าจะมีความแตกต่างกันก็ตาม ต่างสัมพันธ์กันและกันอย่างซับซ้อน ส่วนความเป็นพลวัตนั้น หมายความว่าสรรพสิ่งมิได้เปลี่ยนแปลง (change) ในลักษณะวนเวียน (cyclic) หรือก้าวหน้า หรือมีรูปแบบทางประวัติศาสตร์ที่จะต้องดำเนินไปอย่างหลีกเลี่ยงมิได้ หากแต่แปรเปลี่ยน (transformation) โดยไม่จำกัดแต่ความเป็นไปได้ต่างๆ ก็ขึ้นกับความเป็นมาและพลวัตของสิ่งนั้นในบริบทขององค์รวม

นอกจากลักษณะพื้นฐานสามประการข้างต้นแล้ว จักรวาลวิทยาของจีนยังมีลักษณะอื่นๆ อีก* ประการแรก จักรวาลวิทยาของจีนไม่ได้มองโลกว่าเป็นที่รวมของวัตถุที่สามารถระบุกาลและเทศะได้

²⁸ James Behuniak, Jr., *Mencius on becoming human* (New York: State University of New York Press, 2005), p. 9.

²⁹ Tu Wei-ming, "The continuity of being: Chinese vision of nature," in *Nature in Asian tradition of thought*, eds. J. B. Callicott and Roger T. Ames (New York: State University of New York Press, 1989), p. 69-71.

* ข้อมูลส่วนนี้ผู้วิจัยนำมาจากการศึกษาของเจมส์ เบฮูนียาค จูเนียร์ (James Behuniak Jr.) ซึ่งศึกษาบทความ "Exposition on the Unique Kind of Basic Spirit in Chinese Culture" หรือ *Zhongguo wenhua genju jingshen zhi yi jieshi* (1988) ของถังจวินอี้ (Tang Junyi 唐君毅 1909-1978) เกี่ยวกับลักษณะจักรวาลวิทยาของจีนเจ็ดประการ ซึ่งถังจวินอี้มองว่านักปรัชญาจีนทั้งหมดต่างมีแนวการมองจักรวาลวิทยาลักษณะดังกล่าว James Behuniak, Jr., *Mencius on becoming human*, pp. 17-21.

อย่างตรงๆ หากแต่โลกคือที่รวมของพลังที่เป็นเหตุการณ์ เป็นสภาวะของการกลายสภาพ เป็นกระบวนการของความแปรเปลี่ยน ดังนั้น ภายกับรูปแบบ จึงไม่ใช่สิ่งที่นิ่งตายตัว แต่เป็นสภาวะที่มีพลังแปรเปลี่ยนได้ตลอดเวลา

ประการที่สอง สรรพสิ่งมีลักษณะเคลื่อนไหวเชิงสองทาง (two-way) กล่าวคือ เป็นกระบวนการที่มีการสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน ซึ่งไม่ได้มองความเป็นสาเหตุในเชิงเส้นตรง (nonlinear causality) ที่แยกสิ่งที่เป็นสาเหตุและผลออกจากกัน ด้วยเหตุนี้ การที่สิ่งๆ หนึ่งจะมีคุณสมบัติอย่างไร เกี่ยวข้องกับการปฏิสัมพันธ์กับส่วนอื่นๆ หรือสิ่งแวดล้อมด้วย ทำให้คุณสมบัติของสิ่งหนึ่งเป็นผลมาจากข้อกำหนดซึ่งกันและกันของเหตุการณ์ต่างๆ การที่เต๋าต่อจึง กล่าวว่าสรรพสิ่งเคลื่อนไหวสู่ภาวะตรงข้าม ก็สะท้อนลักษณะประการที่สองนี้ เพราะการเคลื่อนไหวสู่ภาวะตรงข้าม เป็นการกำหนดคุณสมบัติของสิ่งหนึ่งด้วยสถานการณ์ที่กำลังเคลื่อนไหวแปรเปลี่ยน

ประการที่สาม การที่สรรพสิ่งมีรูปแบบและมีการทำหน้าที่ที่ไม่ตายตัว มาจากการไม่แยกการมี (有 โห่ว) กับการไม่มี (無 อู๋) ออกจากกัน กล่าวคือ การที่สิ่งๆ หนึ่งมีความสามารถที่จะทำหน้าที่บางอย่างได้ มิใช่เพราะมีคุณสมบัติเท่านั้น แต่เพราะขาดบางสิ่งด้วย เช่น ในเต๋าต่อจึง อธิบายว่าความว่างทำให้หม้อใส่น้ำได้ ทำให้ล้อหมุนได้ และทำให้เกิดเป็นห้องหับ³⁰ เป็นต้น ด้วยเหตุนี้จักรวาลวิทยาของจีนจึงไม่แยกกาลและเทศะออกจากรูปแบบและการทำงานของสิ่งนั้นๆ การที่จักรวาลวิทยาของจีนไม่แยกการมีกับการไม่มีออกจากกัน ทำให้มองการเคลื่อนไหว (動 คัง) และความสงบนิ่ง (靜 จิง) ว่าไม่แยกออกจากกันด้วย กล่าวคือ การเคลื่อนไหวทำให้เกิดความสงบนิ่ง และความสงบนิ่งทำให้เกิดความเคลื่อนไหว เช่น การที่กลางคืนเปลี่ยนมาเป็นกลางวัน หรือหนาวเป็นร้อน หรือการที่พืชเจริญเติบโต เป็นต้น เป็นการเคลื่อนไหวที่ทำให้เกิดการนิ่งหรือความสมดุลในเวลาหนึ่งๆ

ประการที่สี่ ผลจากลักษณะประการที่สามทำให้มองเห็นว่าความเป็นหนึ่งไม่แยกออกจากความหลากหลาย การเป็น “หนึ่ง” มิใช่การแยกต่างหาก แต่เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการก่อตัวใน “ความหลากหลาย”

ประการที่ห้า จักรวาลวิทยาของจีนทำให้นิยัตินิยม (determinism) ไม่ใช่แนวคิดที่สำคัญ เพราะนิยัตินิยมมีนัยของการเชื่อในความจำเป็น และความเป็นสาเหตุที่แยกสาเหตุและผลออกจากกัน แต่จักรวาลวิทยาของจีนมองโลกในเชิงกระบวนการที่เป็นไปเอง อย่างไม่รู้ก็ตาม มโนทัศน์นี้ (命)

³⁰ ปกรณ์ ลิ้มปยุตธรรม, คัมภีร์เต๋าของเหลาจื้อ, บทที่ 11, หน้า 22.

หรือโชคชะตาในปรัชญาสำนักขงจื้อ มักถูกเข้าใจว่าเป็นข้อเสนอแบบนิยัตินิยม อย่างที่มั่วจื่อ (墨子) ตีความและโต้แย้งสำนักขงจื้อ ซึ่งเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน*

ประการที่หก การที่โลกเคลื่อนไหวเป็นกระบวนการต่อเนื่องไม่สิ้นสุด ทำให้การมอง “สิ่งๆ หนึ่ง” ว่ามีคุณสมบัติแน่นอนตายตัว หรือมีเป้าหมายชัดเจน ไม่อาจเข้ากับพื้นฐานทางจักรวาลวิทยาของจีนได้

ประการที่เจ็ด แนวโน้มตามธรรมชาติ (性 ซึ่ง) มาจากเทียน (天) หมายความว่า แนวโน้มตามธรรมชาติมิใช่มียู่ในสิ่งหนึ่งอย่าง เป็นแก่นแท้ หรือเป็นเป้าหมายแฝง แต่เป็นแนวโน้มที่พัฒนาไปอย่างมีทิศทาง โดยต้องอาศัยตัวมันเองเพื่อเผยแนวโน้มนั้นออกมา แต่การพัฒนาแนวโน้มนี้ไม่แยกออกจากโลกที่เป็นกระบวนการ ดังนั้น จึงมีความเป็นไปได้ที่จะไม่เป็นไปตามแนวโน้มนั้น และต้องอาศัยการสร้างสรรค์ร่วมกัน

จากลักษณะจักรวาลวิทยาของจีนดังกล่าว ทำให้จีนมองว่าในธรรมชาติไม่มีความชั่วร้าย หากมีความไร้ระเบียบเกิดขึ้น หรือมีสัญญาณไม่ปกติจากธรรมชาติ เช่น น้ำท่วม การอพยพของสัตว์จำนวนมาก เป็นต้น นั่นเป็นเพราะความไร้ระเบียบในโลกมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ ทำให้เกิดความเข้าใจต่อมาว่า เพราะเหตุใดความกลมกลืน (和 谐) จึงเป็นมโนทัศน์ทางอภิปรัชญาที่สำคัญทั้งในปรัชญาสำนักขงจื้อและสำนักเต๋า เจิงจิงอิง (Chung-Ying Cheng)** อธิบายความหมายของความกลมกลืนและความขัดแย้ง (conflict) โดยรวมไว้ว่า

“ความกลมกลืนมีความหมายดังนี้ สำหรับสองสิ่งหรือกระบวนการหรือพลังใดๆ ที่ดำรงอยู่ด้วยกันหรือมีพลังเคลื่อนไหวที่มีลักษณะเฉพาะ หากระหว่างทั้งสองนั้นมีการเติมเต็มและส่งเสริมเกื้อหนุนกัน โดยอีกสิ่งขึ้นอยู่กับอีกสิ่งเพื่อคงพลัง สภาพเป็นจริง การสร้างสรรค์

* มั่วจื่อ (墨子) (479-381 ก่อนคริสตกาล) เป็นผู้ก่อตั้งสำนักมั่วจื่อ ในสมัยโบราณมีชื่อเสียงพอๆ กับขงจื้อ และอิทธิพลของปรัชญาสำนักมั่วจื่อก็มีได้ยิ่งหย่อนไปกว่าสำนักขงจื้อ มั่วจื่อวิพากษ์วิจารณ์สำนักขงจื้อสี่ประการ คือ 1) สำนักขงจื้อไม่เชื่อเรื่องเทพเจ้าและภูติผีว่ามีอยู่จริง ทำให้เทพเจ้าและภูติผีไม่พอใจ 2) สำนักขงจื้อส่งเสริมให้ประกอบพิธีศพอย่างฟุ่มเฟือย ให้ไว้ทุกข์แก่บิดามารดานาน 3 ปี ทำให้สิ้นเปลืองทรัพย์สินและกำลังกายอย่างเปล่าประโยชน์ 3) สำนักขงจื้อส่งเสริมคนตรี ทำให้สิ้นเปลืองทรัพย์สินและกำลังกายอย่างเปล่าประโยชน์ และ 4) สำนักขงจื้อเชื่อเรื่องโชคชะตา ทำให้ประชากรราษฎรเกียจคร้าน รอคอยแต่โชคชะตา Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy*, p. 52.

** ในการถอดเสียงจีนของชื่อนักวิชาการ จะระบุนามสกุลก่อน เพราะเป็นธรรมเนียมของการเรียกชื่อในภาษาจีน ยกเว้นชื่อนักวิชาการที่คุ้นเคยกับการเอ่ยชื่อก่อนนามสกุล ทั้งนี้ผู้วิจัยได้วงเล็บการถอดเสียงเป็นภาษาอังกฤษไว้โดยเอ่ยชื่อก่อนนามสกุล เพื่อสะดวกกับผู้อ่านในการค้นคว้าเอกสารต่อไป

และคุณค่า เราก็สามารถกล่าวได้ว่าสองสิ่งนั้นกลมกลืนกัน และมีองค์ประกอบเป็นหนึ่งเดียว ในทางตรงข้าม ความขัดแย้งคือ การขาดหายไปของความกลมกลืนระหว่างทั้งสองพลัง กระบวนการ หรือสิ่งที่มีลักษณะเฉพาะนั้น ซึ่งอาจจะแตกต่างหรือไม่แตกต่างกัน โดยที่แต่ละฝ่ายมักหยุดอีกฝ่ายหนึ่ง ขัดแย้งกับอีกฝ่ายหนึ่ง ทำร้ายอีกฝ่ายหนึ่ง และแม้กระทั่งอาจจะทำลายอีกฝ่าย ผลก็คือไม่มีความเป็นหนึ่งเดียวหรือความกลมกลืนแฝงภายในองค์ประกอบที่ขัดแย้ง”³¹

สำหรับสำนักขงจื้อ ความกลมกลืนเป็นสถานะพื้นฐานและแฝงอยู่ใน โครงสร้างหรือความเป็นจริง ในขณะที่ความขัดแย้งไม่ได้มีรากฐานอยู่ในความเป็นจริง หากแต่เป็นความไม่สมดุลที่ไม่เป็นธรรมชาติ หรือความไร้ระเบียบ ซึ่งมาจากการกระทำของมนุษย์³² ในขณะที่ในสำนักเต๋า ความกลมกลืนคือ ความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่งในธรรมชาติ และกระบวนการเปลี่ยนแปลงและแปรเปลี่ยนในธรรมชาติในลักษณะต่างๆ เช่น การหมุนวน หรือการกลับสู่จุดตรงข้าม³³

2.3. จักรวาลวิทยาในยุคสมัยก่อนขงจื้อ

นอกจากจะมีความเข้าใจลักษณะพื้นฐานทางจักรวาลวิทยาของปรัชญาจีนแล้ว ยังควรทำความเข้าใจโลกทัศน์ รวมทั้งจารีตและภาษาที่ใช้กล่าวถึงโลกธรรมชาติในยุคสมัยก่อนขงจื้อด้วย* ทั้งนี้เพื่อจะได้เข้าใจวิธีการกล่าวถึงโลกธรรมชาติในหลุนอี่ว รวมทั้งได้เห็นบทบาทของโลกธรรมชาติในทัศนะของขงจื้อมากยิ่งขึ้นว่า ขงจื้อได้คงจารีตและภาษา รวมทั้งโลกทัศน์ในยุคสมัยนั้น หรือปรับเปลี่ยน

³¹ “Harmony mean the following: For any two distinctive co-existing or succeeding forces, processes or entities, if there are mutual complementation and mutual support between the two, so that each depends on the other for strength, actuality, productiveness and value, then we can say that these two form a harmonious whole and an organic unity. In contrast, conflict means the absence of harmony between the two distinctive, different or not different, forces, processes of entities, to the extent that each tends to cancel out the other, contradict the other, harm the other, or even perhaps destroy the other. As a consequence, there is no unity nor harmony underlying the conflicting elements” Chung-Ying Cheng, *New dimensions of Confucian and Neo-Confucian philosophy* (New York: State University of New York Press, 1991), p. 187.

³² Ibid., p. 188.

³³ Ibid., p. 192.

* ขงจื้อเกิดในปี 551 ก่อนคริสตกักราช ซึ่งเป็นยุคสงครามระหว่างรัฐ ท่านเกิดในแคว้นหลู่ ซึ่งเป็นแคว้นที่ผู้ปกครองได้สืบทอดขนบจารีตของราชวงศ์โจวอย่างต่อเนื่อง ขงจื้อจึงได้ใกล้ชิดและซึมซับวัฒนธรรมของโจว และเลือกที่จะใช้จารีตของราชวงศ์โจวเป็นแบบแผน

เพื่อให้เหมาะสมกับปรัชญาของตนหรือไม่ ทั้งนี้เพราะมีผู้ที่ตีความว่า การที่ขงจื้อประกาศตนว่าเป็นผู้สืบทอด มิได้สร้างสิ่งใหม่ (7:1) จึงเป็นไปได้ที่ขงจื้อจะคงจักรวาลวิทยาในยุคสมัยนั้นไว้ด้วย³⁴

ในยุคก่อนสมัยขงจื้อนั้น มีสามราชวงศ์คือ เซี่ย (ประมาณ 2000 ปีก่อนคริสตศักราช) ชังหรืออิน (1751-1112 ปีก่อนคริสตศักราช) และโจว (1111-249 ปีก่อนคริสตศักราช) มีบันทึกลายลักษณ์อักษรที่พอจะศึกษาและยืนยันว่าเป็นความคิดของคนในสมัยนั้น ซึ่งสามารถสืบย้อนได้ถึงราชวงศ์ชังและโจว ได้แก่ *คัมภีร์ประวัติศาสตร์* และ *คัมภีร์กวีนิพนธ์*^{*} นอกนั้นเป็นหลักฐานทางโบราณคดี เช่น บันทึกบนภาชนะ หรือคำทำนายบนกระดูกงูเต่า เป็นต้น จากบันทึกและหลักฐานดังกล่าว สังคมในสมัยราชวงศ์ชังน่าจะเป็นสังคมเกษตรกรรม เพราะมีพิธีกรรมบูชาวิญญาณบรรพชนของราชวงศ์ชังที่เรียกว่า *ซ่งตี้* (上帝) ซึ่งเชื่อกันว่ามีพลังควบคุมสภาพดินฟ้าอากาศให้เป็นไปตามฤดูกาล และนำความอุดมสมบูรณ์ของพืชพันธุ์ธัญญาหารมาให้ ดังนั้น ถึงแม้ *ซ่งตี้* จะเป็นวิญญาณบรรพชน (神 森) แต่ก็ยังเป็นวิญญาณที่คอยดูแลธรรมชาติด้วย การที่มีพิธีบูชาวิญญาณบรรพชนกับพิธีบูชา *ซ่งตี้* อันไม่แตกต่างกัน จึงทำให้เข้าใจได้ว่า ในสมัยนั้นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลกธรรมชาติไม่ได้แยกออกจากกัน ทั้งนี้เพราะการบูชาด้วยอาหารเป็นเครื่องเช่นไหว้ แสดงให้เห็นว่าลูกหลานที่ยังมีชีวิตอยู่จะต้องแสดงความต่อเนื่องทางเชื้อสายหรือความสัมพันธ์ระหว่างคนตายกับคนเป็น บรรพชนแม้ตายไปแล้ว ก็ยังต้องการการดูแลเอาใจใส่ และสามารถปกป้องลูกหลานของตนได้ ชีวิตหลังความตายจึงไม่ได้ไปอยู่โลกอื่นแต่อย่างใด แต่อยู่ในโลกที่เป็นกระบวนการเดียวกันกับมนุษย์³⁵ การที่วัฒนธรรมจีน

³⁴ Benjamin I. Schwartz, *The world of thought in ancient China*, pp. 122-127. และ Ha Tai Kim, "Transcendence without and within: The concept of *Tien* in Confucianism," *International Journal for Philosophy of Religion* 3, 3 (September 1972): 146-160.

^{*} Benjamin I. Schwartz, *The world of thought in ancient China*, p. 40. *คัมภีร์ประวัติศาสตร์* หรือ *ซุจิง* (書經) เป็นหนึ่งในห้าคัมภีร์ที่ขงจื้อเป็นบรรณาธิการ เป็นคัมภีร์ที่บันทึกเหตุการณ์ต่างๆ ตั้งแต่ยุคราชราชประชาญ์เหยา (ประมาณ 3000 ปี ก่อนคริสตศักราช) จนถึงยุคราชวงศ์โจวตอนต้น แต่เชื่อกันว่ามี 25 บท จากทั้งหมด 58 บท ที่เป็นการปลอมลายมือในภายหลัง ส่วนบทที่เหลือเชื่อกันว่าเป็นลายมือที่บันทึกในช่วงราชวงศ์โจวอย่างแท้จริง ส่วน *คัมภีร์กวีนิพนธ์* หรือ *ซือจิง* (詩經) เป็นหนึ่งในห้าคัมภีร์ที่ขงจื้อเป็นบรรณาธิการเช่นกัน มีทั้งหมด 305 บท มีทั้งที่เป็นบทเพลงที่ใช้ในพิธีกรรมและบทเพลงพื้นบ้านในพื้นที่ต่างๆ ของยุคราชวงศ์โจว นอกจากนี้ ยังมีอยู่ 5 บทที่เป็นบทกวีจากยุคราชวงศ์ชัง Wing -Tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy* (Princeton: Princeton UP, 1973), p. 4, footnote no. 4 and 5.

³⁵ Sarah Allan, *The way of water and sprouts of virtue* (New York: State University of New York Press, 1997), pp. 19-20.

มีพิธีกรรมบูชาวิญญาณบรรพชนดังกล่าว จึงสะท้อนการมีโลกทัศน์ว่า สรรพสิ่งดำรงอยู่อย่างเป็นกระบวนการต่อเนื่อง และมีความเป็นองค์รวม

หลังจากราชวงศ์โจวตอนต้น (1045-771 ปีก่อนคริสตศักราช) เข้ายึดครองราชวงศ์ซัง และได้พัฒนาจนได้ชื่อว่าเป็นยุคทองที่มีแต่ความสงบสุข ทั้งนี้เพราะกษัตริย์ราชวงศ์โจวได้วางรากฐานทางการเมืองและสังคมไว้สามประการคือ สร้างสถาบันกษัตริย์ให้มั่นคง สร้างระบบศักดินา และรวมพลังทางศาสนาหรือเทียนไว้ที่กษัตริย์³⁶ โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องเทียน (天)* ราชวงศ์โจวได้นำมาใช้แทนชังตี้ เหตุผลประการหนึ่งคือเพื่ออธิบายความชอบธรรมของตนในการเข้ายึดครองราชวงศ์ซังว่าเป็นบัญชาแห่งเทียนหรือสวรรค์ (天命 เทียนมิ่ง)** การปรับเปลี่ยนนี้ทำให้โชคชะตาของมนุษย์ หรือความเจริญและความเสื่อมของราชวงศ์ไม่ได้ขึ้นอยู่กับวิญญาณของบรรพชนอย่างที่เชื่อกันในสมัยราชวงศ์ซัง หากแต่ขึ้นอยู่กับคุณธรรมหรือการกระทำของมนุษย์เอง การที่ราชวงศ์ซังล่มสลาย เป็นเพราะความรู้คุณธรรมและไม่ปฏิบัติตามหน้าที่ของผู้ปกครอง ราชวงศ์โจวซึ่งปกครองด้วยคุณธรรมจึงมีความชอบธรรมตามบัญชาแห่งเทียน และได้แทนตนว่าเป็นโอรสแห่งสวรรค์ (天子 เทียนจื่อ) กฎเกณฑ์และระบบต่างๆ ที่ราชวงศ์โจวสถาปนาไว้ จึงเป็นความรับผิดชอบและมีความชอบธรรม เพราะทำตามบัญญัติแห่งเทียนนั่นเอง อาจกล่าวได้ว่าการอธิบายโชคชะตาของมนุษย์ และราชวงศ์ด้วยคุณธรรม (德 เต๋อ)*** เป็นการปรับย้ายอำนาจจากวิญญาณบรรพชน มาไว้ที่ผู้ปกครอง การปรับ

³⁶ Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery* (New York: State University of New York Press, 1990), p. 21.

* เทียน (天) ประกอบด้วยคำว่า อี้ (一) (หนึ่ง) และ ต้า (大) (ยิ่งใหญ่) รวมกัน หมายถึง “หนึ่งเดียวผู้ยิ่งใหญ่” อย่างไรก็ตาม ที่มาของความหมายนี้ยังมีข้อโต้แย้ง และยังไม่มีความชัดเจนว่าก่อนหน้าที่โจวจะนำมาใช้มีความหมายและบทบาทอย่างไร แต่มีหลักฐานยืนยันว่าในช่วงเวลานั้น นอกจากคำนี้จะใช้หมายถึงเทพเจ้าแล้ว ยังหมายถึงผู้ปกครองท้องฟ้าที่ไม่อาจคาดเดาได้ว่าจะนำสิ่งที่ดีหรือเลวร้ายมาให้ ดูรายละเอียดการถกเถียงเกี่ยวกับต้นกำเนิดของ “เทียน” ได้ใน Ibid., pp. 181-189.

** มิ่ง (命) ประกอบด้วยคำว่า ลิ่ง (令) (ออกคำสั่ง) และ โขว่ (口) (ปาก) รวมกัน หมายถึง “บัญชา” หรือ “เป็นสาเหตุทำให้เกิดขึ้น”

*** คำว่า “เต๋อ” (德) มักแปลว่าคุณธรรมก็จริง แต่คำนี้มีพัฒนาการหลายความหมาย และกินความมากกว่า “virtue” ในภาษาอังกฤษ เพราะมีนัยทางจักรวาลวิทยา สามารถสืบค้นที่มาได้ตั้งแต่ราชวงศ์ฉิน โดยเดิมยังไม่มิตัวอักษร ซิน (心) จึงมีความหมายเดียวกับ 得 ที่แปลว่าได้รับ มักใช้คู่กับชังตี้และเทียน จึงมีความหมายว่า มนุษย์ได้รับเต๋อจากวิญญาณบรรพชน พอมายุคราชวงศ์โจว มีการใส่ซิน (心) ลงในตัวอักษร เต๋อจึงมีนัยว่าไม่ได้มาจากเทียนเท่านั้น แต่มาจากจิตใจของมนุษย์ด้วย อย่างไรก็ตาม แม้ชังจื่อได้แยกเต๋อออกจากเทียน แต่ชังจื่อก็ยังยอมรับบทบาทของเทียนต่อโลกมนุษย์ การแปรเปลี่ยนอย่างเต็มรูปแบบจากเต๋อที่ได้รับอิทธิพลภายนอกจากเทียน มาสู่เต๋อที่มาจาก

ย้ายนี้มีข้อน่าสังเกตบางประการคือ ในขณะที่กษัตริย์ของราชวงศ์ซ่ง ทำหน้าที่เหมือนพระหรือนักบวช เพื่อทำพิธีต่อซ่งตี้ แต่แนวคิดเรื่องบัญญัติแห่งเทียน ทำให้กษัตริย์ราชวงศ์โจวเป็นผู้กระทำแทนเทียน บนพื้นโลก เทียนกับผู้ปกครองจึงไม่แยกออกจากกัน มีเพียงแต่กษัตริย์และเชื้อพระวงศ์เท่านั้นที่ติดต่อ และขอพรจากเทียนได้ผ่านการประกอบพิธีกรรม เมื่อประชาชนพูดถึงเทียนจะหมายถึงกษัตริย์ด้วยการไม่แยกเทียนออกจากการทำงานของกษัตริย์เช่นนี้ ทำให้เห็นมิติทางจริยธรรมของเทียน ที่พัฒนาอย่างชัดเจนขึ้นในภายหลัง³⁷

จะเห็นได้ว่าในยุคสมัยราชวงศ์โจวตะวันตก ความหมายหลักของเทียนคือเทพเจ้าของกษัตริย์ การใช้ภาษาเกี่ยวกับเทียนจึงเป็นในเชิงมานุษยรูป ฟู่เพ็ชหรง (Pei-jung Fu) ได้สรุปบทบาทของเทียนในสมัยราชวงศ์โจวตะวันตกไว้ 5 ประการด้วยกัน โดยพิจารณาจากคัมภีร์กวีนิพนธ์และคัมภีร์ประวัติศาสตร์ ดังนี้ 1) เทียนเป็นผู้กำหนดความเป็นไปบนโลก 2) เทียนเป็นผู้สร้าง 3) เทียนทำหน้าที่ดูแล 4) เทียนเป็นผู้เปิดเผยกฎเกณฑ์และมาตรฐานของความคิด ซึ่งสามารถชี้นำการกระทำของมนุษย์ได้ 5) เทียนทำหน้าที่ตัดสินความเจริญและล่มสลายของบ้านเมืองและปัจเจกบุคคล รวมทั้งภัยพิบัติและปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ บทบาททั้งห้านี้จะปรากฏผ่านผู้ปกครองหรือโอรสสวรรค์ โดยโอรสสวรรค์จะต้องมีคุณธรรมเหริน (仁) เพื่อเป็นผู้สร้างและผู้ดูแลตามบัญญัติแห่งเทียน รวมทั้งจะต้องเป็นแบบอย่างให้กับประชาราษฎร์และตัดสินด้วยความยุติธรรม (義 อี้)³⁸ อย่างไรก็ตาม ในปี 771 ก่อนคริสตกักราช ซึ่งเป็นยุคที่มีสงครามระหว่างรัฐ ราชวงศ์โจวตะวันตกได้ล่มสลายและย้ายไปอยู่ด้านตะวันออกของแม่น้ำฮวงโห แนวคิดเรื่องเทียนเริ่มมีการเปลี่ยนแปลง เนื่องจากบ้านเมืองวุ่นวาย สับสน ผู้ปกครองซึ่งเป็นโอรสสวรรค์กลับไร้คุณธรรม อีกทั้งผู้คนเริ่มมองว่าเทียนไม่มีความยุติธรรม แนวคิดเรื่องเทียนได้เปลี่ยนแปลง จากเดิมเทียนเป็นที่มาของคุณธรรมของผู้ปกครอง ความหมายได้ค่อยๆ กลายเป็น “ธรรมชาติ” และจากที่เคยเป็นสัญลักษณ์แห่งความชอบธรรม ได้พัฒนาไปเป็นเรื่อง “โชคชะตา”³⁹ ทั้งสองความหมายนี้มีบทบาทสำคัญยิ่งในปรัชญาจีนยุคชุนชิวและจั้นกั๋ว ซึ่งเป็นยุครอยส่านัก ทั้งสำนักขงจื้อและเต๋าต่างปรับเปลี่ยนความหมายของเทียนให้เข้า

จิต/ใจภายใน ปรากฏเด่นชัดในปรัชญาของเมิ่งจื่อ โปรคดู Chao Fulin, “On the origin and development of the idea of ‘de’ in Pre-Qin times,” *Frontier of Philosophy in China* 1, 2 (June 2006): 161-184.

³⁷ Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery*, pp. 23-24.

³⁸ Pei-jung Fu, “Tian (T’ien): Heaven,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, (2003): 726-727.

³⁹ *Ibid.*, p. 727.

กับปรัชญาของตน ในขณะที่สำนักมั่วจื่ออรรถกษัความหมายเดิมไว้ เฟิงโหย่วหลาน (Fung Yu-Lan) ได้สรุปความหมายของ*เทียน*ที่ปรากฏในปรัชญาจีนไว้ 5 ความหมาย⁴⁰ คือ

- 1) *เทียน*ในเชิงกายภาพ หรือท้องฟ้า มักใช้คู่กับคำว่าผืนดิน (地 ตี้) มีความหมายโดยทั่วไปว่า โลกธรรมชาติ หรือจักรวาล
- 2) *เทียน*ในแง่เป็นผู้ยิ่งใหญ่ที่สุดและมีอำนาจกำหนดควบคุม เพราะมีความหมายเดียวกับ*ซ่งตี้* ดังนั้น จึงมีลักษณะมานุษยรูป *เทียน*ในความหมายนี้จะปรากฏใน*คัมภีร์ประวัติศาสตร์* และ*คัมภีร์กวีนิพนธ์*ซึ่งเป็นยุคก่อนขงจื่อ รวมทั้งใน*คัมภีร์มั่วจื่อ*
- 3) *เทียน*ในเชิงโชคชะตา มักใช้สลับกับคำว่า “มิ่ง” (命) หมายถึงเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชีวิตมนุษย์ ซึ่งตัวเองมีอาจควบคุมได้ *เทียน*ในความหมายนี้จะปรากฏใน*เมิ่งจื่อ*
- 4) *เทียน*ในเชิงธรรมชาติ มีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า “Nature” ในภาษาอังกฤษ *เทียน*ในความหมายนี้จะปรากฏใน*คัมภีร์สวินจื่อ*
- 5) *เทียน*ในเชิงจริยธรรม มีความหมายว่า หลักการทางจริยธรรมมาจากวิถีแห่งจักรวาล *เทียน*ในความหมายนี้จะปรากฏใน*คัมภีร์จ้งยง*

จะเห็นได้ว่าในยุคสมัยก่อนขงจื่อ คำที่ใช้กล่าวถึงจักรวาลและโลกธรรมชาติน่าจะเป็นคำว่า “*เทียน*” แม้ว่าจะมีความหมายและการใช้ภาษากล่าวถึง*เทียน*ในเชิงมานุษยรูป ซึ่งขงจื่อก็ได้รับอิทธิพลมาด้วยกัน แต่ทั้งนี้เราต้องไม่ลืมว่าความหมายเดิมของ*เทียน*ก็คือ*ซ่งตี้* ดังนั้น *เทียน*จึงเป็นพลังธรรมชาติที่มีอิทธิพลต่อโลกมนุษย์ มากกว่าที่จะเป็นเหมือนพระเจ้าแบบเอกเทวนิยมในประวัติศาสตร์ศาสนาตะวันตก ลักษณะมานุษยรูปของ*เทียน*ได้หมดไปอย่างสิ้นเชิงเมื่อสำนักเต๋าแทน*เทียน*ด้วยคำว่า “เต๋า” ก็จริง แต่อย่างไรก็ตาม ความหมายหลักของ “*เทียน*” และ “เต๋า” ที่เป็นพลังอำนาจสูงสุดก็ยังคงอยู่ แต่เป็น “พลังอำนาจสูงสุดที่ปราศจากเทววิทยา”⁴¹ จะเห็นได้ว่าในยุคก่อนขงจื่อ*เทียน*เป็นมโนทัศน์ทางจักรวาลวิทยาที่สำคัญ ซึ่งมีบทบาทและอิทธิพลต่อมนุษย์อย่างมาก เพราะการเปลี่ยนแปลงทั้งในโลกธรรมชาติและโลกมนุษย์ต่างอธิบายได้ด้วยแนวคิดบัญญัติแห่ง*เทียน*

⁴⁰ Fung Yu-Lan, A history of Chinese philosophy vol. 1, p. 31.

⁴¹ Chung-ying Cheng, “Reality and divinity in Chinese philosophy,” in A companion to world philosophies, p. 195.

ในยุคราชวงศ์โจวนอกจากแนวคิดเรื่องบัญญัติแห่งเทียนจะสะท้อนจักรวาลวิทยาในสมัยนั้นแล้ว การขีดถือคัมภีร์อี้จิง* หรือคัมภีร์แห่งความเปลี่ยนแปลง (*Book of Changes*) สำหรับทำนายโชคชะตาบ้านเมือง และช่วยป้องกันบุคคลในการตัดสินใจว่า ควรจะอย่างไรในสถานการณ์ต่างๆ ก็สะท้อนโลกทัศน์ของผู้คนในยุคนั้น ไตรลักษณ์และฉกัลักษณ์ทั้ง 64 ภาพ ในคัมภีร์อี้จิงประกอบไปด้วยลายสองชนิดคือ ลายเต็ม (—) และลายต่อ (- -) ลายต่อแทนหยิน ลายเต็มแทนหยาง หยิน-หยางเป็นพลังจักรวาล ความเปลี่ยนแปลงทั้งหลายมาจากการเคลื่อนที่ของสองพลังนี้ ไตรลักษณ์และฉกัลักษณ์ในอี้จิงทั้ง 64 ภาพที่แสดงความสัมพันธ์ของพลังหยิน-หยางที่แตกต่างกัน จึงเป็นคำอธิบายถึงความเปลี่ยนแปลงที่เป็นกระบวนการต่อเนื่อง แม้ว่าการตระหนักในความสำคัญของคัมภีร์อี้จิงของคนสมัยนั้นจะอยู่ในฐานะเป็นคัมภีร์เพื่อการเสี่ยงทายเท่านั้น แต่อี้จิงก็ได้แฝงโลกทัศน์ไว้ว่า ความเปลี่ยนแปลงของจักรวาลแยกไม่ออกกับการเปลี่ยนแปลงของชีวิตมนุษย์⁴² โลกทัศน์นี้มีอิทธิพล มิใช่เฉพาะต่อปรัชญาของสำนักเต๋าและสำนักขงจื้อในเวลาต่อมาเท่านั้น แต่ยังมีอิทธิพลต่อความเชื่อของชาวจีนทั้งหมด แม้กระทั่งขงจื้อก็น่าจะได้รับอิทธิพลด้วย สังเกตได้จากการที่อี้จิงเป็นหนึ่งในห้าคัมภีร์ที่ขงจื้อเป็นบรรณาธิการ และได้เขียนอรรถกถาไว้**

2.4. การกล่าวถึงโลกธรรมชาติในหลุนอี่ว

หากจะพิจารณาว่าหลุนอี่วกล่าวถึงโลกธรรมชาติหรือไม่ จากคำว่า “ธรรมชาติ” โดยตรงย่อมไม่สามารถทำได้ เนื่องจากคำว่า “ธรรมชาติ” ในภาษาจีนนั้น ใช้คำว่า 自然 (จื่อหฺวาน) ซึ่งเป็นคำโบราณของสำนักเต๋า แต่เป็นคำที่ในปลายศตวรรษที่ 19 ใช้แปลคำว่า “Nature” ในงานเขียนทาง

* คัมภีร์อี้จิงเขียนขึ้นในปีใด ยังไม่มีหลักฐานแน่ชัด แต่มีตำนานเล่าว่า กษัตริย์ฟูสึ (ca. 2000 ปีก่อนคริสตศักราช) เป็นผู้สร้างไตรลักษณ์แปดทิศ (八卦 ปากวี่) เพื่อใช้แทนการเสี่ยงทายโดยการเผากระดูกเต่าและกระดูกสัตว์ ไตรลักษณ์แปดทิศเป็นตัวแทนองค์ประกอบของธรรมชาติทั้งแปด คือฟ้า ผืนดิน สายฟ้า น้ำ ภูเขา ลม ไฟ และบึง JeeLoo Liu. *An introduction to Chinese philosophy: From ancient philosophy to Chinese Buddhism*. pp. 26-27.

⁴² Ibid., p. 4.

** นอกจากนี้ยังมีการอ้างหลุนอี่ว 7:16 ที่ขงจื้อกล่าวไว้ว่า “หากเราอายุยืนกว่านี้อีกหลายปี เราจะให้ 50 ปีแก่การศึกษา เราจะสามารถไร้ซึ่งความผิดพลาดข้อผิดพลาดจรรยา” ซึ่งสอดคล้องกับบันทึกของซือหม่าเชียนที่ว่าขงจื้อสนใจอี้จิงในช่วงท้ายของชีวิต แต่นักวิชาการต่างเชื่อว่า อี่ในบทนี้คือ 亦 มิใช่ 易 เพราะในยุคสมัยของขงจื้อ อี้จิงยังเป็นเพียงคัมภีร์เสี่ยงทาย Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius: A philosophical translation* (New York: Ballantine Books, 1998), p. 241, footnote no. 108.

วิทยาศาสตร์ ส่วนอีกคำคือ ชิง (性) ที่ถึงแม้จะแปลได้ว่า “ธรรมชาติ” และในหลุนอืวก็มีการกล่าวถึงสองครั้ง (5:12 และ 17:2) แต่เป็นธรรมชาติของสิ่ง ซึ่งในหลุนอืวใช้หมายถึงธรรมชาติของมนุษย์* นักวิชาการมองว่าคำจีนโบราณที่ใช้สื่อถึงจักรวาลและโลกธรรมชาติ ก็คือคำว่า “เทียน” (天) กับ “เทียนตี้” (天地 ฟ้าและแผ่นดิน)⁴³ รอเจอร์ เอ็มส์ และ เฮนรี โรสมอนต์ จูเนียร์ (Henry Rosemont, Jr.) อธิบายความหมายโดยทั่วไปของเทียนในยุคคลาสสิกว่า เทียนก็คือโลก เพราะมักใช้ควบคู่กับคำว่า เทียนตี้ ซึ่งเมื่อเทียบกับมโนทัศน์พระเจ้า พระเจ้าไม่อาจเป็นสิ่งเดียวกับสิ่งที่พระองค์สร้าง แต่เทียนไม่แยกออกจากโลก “เทียนจึงเป็นทั้งสิ่งที่โลกเป็นและความเป็นไปของโลก”⁴⁴ จากที่ได้กล่าวไว้ในหัวข้อ 2.3. แล้วว่า ในยุคสมัยก่อนขงจื้อ มีการใช้เทียนเพื่อสื่อถึงโลกธรรมชาติดังนั้นการวิเคราะห์ทศนะของขงจื้อต่อโลกธรรมชาติ จึงสามารถพิจารณาได้จากมโนทัศน์เทียนเป็นหลัก อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยคิดว่าการศึกษาจักรวาลวิทยาในหลุนอืว ไม่ควรพิจารณาจากคำทางจักรวาลวิทยาเท่านั้น ทั้งนี้เพราะหลุนอืวเป็นรวมบทสนทนา การตีความจึงต้องคำนึงถึงบริบทของผู้ร่วมสนทนาด้วย ดังนั้น บทสนทนาที่กล่าวถึงสิ่งธรรมชาติ หรือมีนัยต่อโลกธรรมชาติ จึงมีความสำคัญอย่างยิ่ง ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยได้รวบรวมวิธีการกล่าวถึงโลกธรรมชาติผ่านบทสนทนาต่างๆ ไว้ 4 วิธี ดังนี้

2.4.1. การกล่าวถึงโลกธรรมชาติผ่านคำทางจักรวาลวิทยา: เทียน (天) และ มิ่ง (命)

หลุนอืวปรากฏคำว่าเทียน 13 ครั้ง เทียนมิ่ง (天命) 3 ครั้ง เทียนเต้า (天道) 1 ครั้ง และ มิ่ง 2 ครั้ง แม้ไม่ปรากฏบ่อยเท่า หลี่ (禮) เหวิน (仁) และอี้ (義) แต่เทียน เทียนมิ่ง และมิ่ง ก็มีปรากฏให้ศึกษาอยู่ไม่น้อย เมื่อแบ่งตามความหมายที่ปรากฏ จะแบ่งได้ดังนี้

กลุ่มแรก เป็นบทที่ขงจื้อโยงว่าคุณธรรมและพันธกิจของตนมาจากเทียน เทียนใช้ขงจื้อสืบทอดวัฒนธรรมโจว และคุ้มครองขงจื้อจากอันตราย

* แม้ว่าการศึกษาจักรวาลจริยธรรมในปรัชญาสำนักขงจื้อ จะเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ เพราะในภายหลังขงจื้อได้โยงการรู้เทียนคือการรู้ธรรมชาติของมนุษย์ (7A:1) แต่เท่าที่ดังกล่าวไม่ปรากฏเด่นชัดในหลุนอืว การศึกษาจักรวาลวิทยาในหลุนอืว จึงเน้นพิจารณาเฉพาะ “ธรรมชาติ” ในความหมายที่เป็นวิถีจักรวาลหรือโลกธรรมชาติเท่านั้น

⁴³ Nathan Sivin, “State, cosmos, and body in the last three centuries B.C.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55, 1 (June 1995): 5, footnote no. 1.

⁴⁴ Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius: A philosophical translation*, pp. 46-47. “Tian is both *what* our world is and *how* it is”

นายค่านแห่งเมืองอี๋ขอเข้าพบอาจารย์กล่าวว่า “เมื่อใดวิญญาณมาถึงที่นี่ ข้าไม่เคยเลขที่ไม่ได้พบ” พวกศิษย์ก็นำนายค่านไปเข้าพบอาจารย์ เมื่อกลับออกมานายค่านกล่าวว่า “ท่านทั้งหลาย เหตุใดพวกท่านกังวลกับการสูญเสีย นานมาแล้วที่แผ่นดินนี้ไร้เด๋า สวรรค์จะใช้อาจารย์ของพวกท่านเป็นไม้ตีระฆัง” (3:24)

อาจารย์กล่าวว่า “สวรรค์ให้กำเนิดคุณธรรมที่อยู่ในตัวเรา หวนทวยจะทำอะไรเราได้” (7:22)

อาจารย์ถูกคุกคามที่รัฐควง อาจารย์กล่าวว่า “หลังจากที่โจวเหวินหวังสวรรคตแล้ว อารยธรรม (โจว) ก็ฝากฝังไว้ที่เรามิใช่หรือ” “หากสวรรค์ต้องการปล่อยให้อารยธรรมดังกล่าวสูญสลายไป คนที่ตายที่หลังคงไม่มีส่วนร่วมเชื่อมโยงกับอารยธรรมดังกล่าว หากสวรรค์ไม่ต้องการให้อารยธรรม (โจว) สูญสลาย ผู้คนจากควงจะทำอะไรเราได้” (9:5)

ขุนนางผู้ใหญ่ท่านหนึ่งถามจื่อกั๋งว่า “อาจารย์ของเจ้าคงเป็นปราชญ์ผู้รอบรู้กระมัง มีความสามารถมากมายเหลือเกิน!” จื่อกั๋งตอบว่า “แน่นอน เพราะสวรรค์กำหนดให้ท่านเป็นปราชญ์ และท่านก็มีความสามารถมากมาย” เมื่ออาจารย์รู้เรื่อง ก็กล่าวว่า “ขุนนางผู้ใหญ่นั้นรู้จักเราหรือเปล่า? สมัยยังเด็ก ฐานะเราลำบาก เราจึงทำงานชาวบ้านได้หลายอย่าง ถ้ามว่าวิญญาณต้องมีทักษะมากมายเหล่านั้นหรือ ไม่ต้องมากขนาดนั้น” (9:6)

กลุ่มที่สอง คือบทที่กล่าวถึงการที่วิญญาณควรรู้บัญญัติแห่งเทียน เพื่อใช้เทียนเป็นแบบอย่าง หรือเป็นแนวทางในการปฏิบัติจริยธรรม ดังที่กษัตริย์เหยาเคยปฏิบัติมาก่อน รวมทั้งควรรู้มิ่ง เพื่อจะได้เข้าใจว่าอะไรเป็นสิ่งที่ควบคุมเปลี่ยนแปลงได้ และไม่ได้

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่ออายุ 15 เราตั้งใจมั่นกับการร่ำเรียน” “เมื่ออายุ 30 เราตั้งหลักได้มั่นคง” “เมื่ออายุ 40 เราไม่พะวงสงสัย” “เมื่ออายุ 50 เรารู้บัญญัติสวรรค์” “เมื่ออายุ 60 หูของเราฟังโดยไม่หวั่นไหว” “เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง” (2:4)

หวังซุนเจี่ยถามว่า “คำกล่าวที่ว่า ‘ประจบเทพแห่งเตาไฟดีกว่าบูชาเจ้าที่’ นั้น หมายความว่าอย่างไร” อาจารย์ตอบว่า “ไม่ใช่เช่นนั้น ผู้ละเมิดสวรรค์ ไม่อาจขอพรได้” (3:13)

จื่อกั๋งกล่าวว่า “หลักการคำสอนต่างๆ ของอาจารย์อาจได้ยิน แต่คำพูดของอาจารย์เกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ หรือมรรควิธีแห่งสวรรค์ไม่อาจได้ยิน” (5:12)

อาจารย์กล่าวว่า “พระเจ้าเหยาทรงเป็นผู้นำที่ยิ่งใหญ่! สวรรค์สูงส่งที่สุด จะมีแต่พระเจ้าเหยาเท่านั้นที่สูงส่งเทียมสวรรค์ได้ คุณธรรมของพระองค์เกริกเกียรติเกรียงไกรเกินกว่าเหล่าไพร่ฟ้าประชาราษฎร์จะพรรณนาได้” “ความสำเร็จของพระองค์ยิ่งใหญ่มากเหลือประมาณ การจักรระบบระเบียบของพระองค์ ก็สว่างงามยิ่งนัก!” (8:19)

ขงจื้อกล่าวว่า “สำหรับวิญญาณ มีสามสิ่งที่เกรงกลัว กลัวลิจิตสวรรค์ กลัวผู้ยิ่งใหญ่ กลัววาจาของปราชญ์” “เสี่ยวเหรินไม่รู้ลิจิตสวรรค์ จึงไม่เกรงกลัว จึงดูเบาผู้ยิ่งใหญ่ จึงเหยียดเขาวาจาของปราชญ์” (16:8)

อาจารย์กล่าวว่า “เราอยากจะไม่ต้องพูด” จื้อกั๊งกล่าวว่า “แม้ว่าอาจารย์ไม่พูด เราหมุ่ศิษย์จะสืบทอดอะไร” อาจารย์กล่าวว่า “สวรรค์เอ๋ยเอื่อนอะไรหรือ ฤดูกาลทั้งสี่ก็ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องสรรพสิ่งล้วนก่อกำเนิดอย่างต่อเนื่อง สวรรค์เอ๋ยเอื่อนอะไรหรือ” (17:19)

พระเจ้าเหยา กล่าวว่า “โอ! ท่านซุ่น บัดนี้การสืบทอดตามบัญญัติสวรรค์ได้มาถึงท่านแล้ว จงยึดมั่นในคุณภาพ ตราบไคยังมีความทุกข์ยากขาดแคลนในสมุทรทั้งสี่ การสืบทอดแห่งสวรรค์จะดำรงอยู่ชั่วกาล...” (20:1)

อาจารย์กล่าวว่า “ไม่รู้ชะตา ไม่อาจเป็นวิญญาณได้” “ไม่รู้หลี่ ไม่อาจตั้งมั่นได้” “ไม่รู้คำพูด ไม่อาจรู้จักมนุษย์ได้” (20:3)

กลุ่มที่สาม คือบทที่เกี่ยวข้องกับโชคชะตาของบ้านเมือง และโชคชะตาของขงจื้อที่ต้องสูญเสียลูกศิษย์และผิดหวังในการเผยแพร่ปรัชญาของตนต่อผู้ปกครอง แต่ขงจื้อก็ยังยึดมั่นในปรัชญาของตนซึ่งได้แบบอย่างจากมรรควิธีแห่งเทียน แม้ว่าจะไม่มีใครเห็นคุณค่า แต่เทียนก็เป็นพยานรับรู้

อาจารย์ไปพบหนานจื่อ จื่อลูไม่พอใจ อาจารย์ถึงกับสวดสาบานว่า “หากข้าได้ทำอะไรไม่สมควร ขอให้สวรรค์ปฎิเสธข้า ขอให้สวรรค์ปฎิเสธข้า!” (6:26)

เมื่ออาจารย์ป่วยหนัก จื่อลูให้ลูกศิษย์บางคนไปทำหน้าที่เคหบดีให้ขงจื่อ เมื่ออาการดีขึ้นขงจื้อกล่าวว่า “โหยวหลอกหลวงอยู่ได้เป็นนาน ไม่มีเคหบดีแต่ทำที่เป็นมีเคหบดี เราจะหลอกใครหรือหรือจะหลอกสวรรค์” “หากเราต้องตายไปในมือของเคหบดี จะมิดีกว่าหรือหากเราตายไปในมือของพวกเขาเจ้าผู้เป็นศิษย์ ถึงแม้เราจะไม่มีพิธีศพอันยิ่งใหญ่ ก็รู้ว่าเราจะตายลงกลางถนน” (9:11)

เมื่อเหียนชวนตาย อาจารย์คร่ำครวญว่า “โอ! สวรรค์ทำลายข้า! สวรรค์ทำลายข้า!” (11:8)

ชื่อหม่าหนิวถามอาจารย์ด้วยความกังวลว่า “ใครๆ ล้วนมีพี่น้องกันทั้งนั้น มีแต่ศิษย์คนเดียวที่ไม่มีใครเลย” จื่อเจียบอกกับเขาว่า “ข้าได้ยินมาว่า “ชีวิตและความตายมีชะตากำหนด ความมั่งคั่งเกียรติยศอยู่ที่สวรรค์” เมื่อวิญญาณปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความเคารพและให้เกิดความคิดที่ดี เมื่อนั้นคนในโลกทั้งหมดก็ล้วนเป็นพี่น้องกัน แล้ววิญญาณจะวิคไปไหนที่ไม่มีพี่น้อง?” (12:5)

อาจารย์กล่าวว่า “ช่างไม่มีใครรู้จักเราเลย” จื้อกั๊งกล่าวว่า “หมายความว่าอย่างไรที่ไม่มีใครรู้จักอาจารย์” อาจารย์กล่าวว่า “ไม่กล่าวหาสวรรค์ ไม่ต่อว่ามนุษย์ เรียนรู้เบื้องล่าง แดกถานเบื้องบน ผู้รู้จักเรา คงมีแต่สวรรค์เท่านั้นกระมัง!” (14:37)

กงปิวเหลียวกล่าวหาจื่อลู่กับจี้ซุน จื่อผู้จึงปิวรายงานอาจารย์ทราบกล่าวว่า “เจ้านายข้าถูกกงปิวเหลียวทำให้เห็นผิด แต่ข้ายังสามารถพอที่จะเอาศพกงปิวเหลียวไปประจานที่ตลาด” อาจารย์กล่าวว่า “ถ้าเต๋าจะก้าวหน้า ชะตาก็เป็นเช่นนั้น ถ้าเต๋าจะล้มเหลว ชะตาก็เป็นเช่นนั้น กงปิวเหลียวจะกำหนดชะตาได้กระนั้นหรือ?” (14:38)

นักวิชาการต่างถกเถียงกันอย่างมากกว่าเขียนในหลุนอี่วี่มีความหมายว่าอย่างไร และสอดคล้องกันทั้งหมดหรือไม่ รวมทั้งมีความสำคัญต่อปรัชญาของขงจื่อหรือไม่ด้วย ทั้งนี้เพราะหากดูจากจำนวนบทและการปรากฏของคำ ทำให้เข้าใจได้ว่าเขียนเป็นได้ทั้งจิตวิญญาณในโลกธรรมชาติที่มีความรู้สึกนึกคิด ซึ่งกำหนดศีลธรรมและชะตากรรมของมนุษย์ เช่น บทที่ว่าเขียนให้กำเนิดคุณธรรมกับขงจื่อและคุ้มครองขงจื่อให้พ้นจากอันตรายได้ สามารถกำหนดได้ว่าจะให้อารยธรรมโจวคงอยู่หรือล่มสลาย สามารถรับรู้ความเป็นไปในโลกมนุษย์ได้ว่าจื่อลู่หลอกหลวงผู้อื่นทำตัวว่ามีเคหบดี และยอมรับหรือปฏิเสธการกระทำของมนุษย์ได้ เป็นต้น แต่ในบางบทเขียนน่าจะเป็นกระบวนการทางธรรมชาติซึ่งไม่มีลักษณะเชิงบุคคล เช่น บทที่ขงจื่อกล่าวว่าเขียนมิได้เอื้อนเอ่ยอะไร ปล่อยให้ฤดูกาลทั้งสี่และสรรพสิ่งดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง เป็นต้น การที่หลุนอี่วี่มีบทที่เกี่ยวกับเขียนและมิ่งไม่มากนัก ประกอบกับบันทึกคำพูดของจื่อกั๋งที่ว่า “หลักการคำสอนต่างๆ ของอาจารย์อาจได้ยิน แต่คำพูดของอาจารย์เกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ หรือมรรควิธีแห่งสวรรค์ไม่อาจได้ยิน” (5:12) ดังนั้นจึงทำให้เข้าใจกันว่าเหตุที่ขงจื่อไม่ค่อยกล่าวถึงเขียน และไม่ให้รายละเอียดเกี่ยวกับมรรควิธีแห่งเขียนก็เพราะความเป็นจริงนี้มิได้มีความสำคัญต่อปรัชญาของขงจื่อที่เน้นขัดเกลาจาริตและคุณธรรม อีกทั้งมิได้มีเนื้อหาทางอภิปรัชญาแต่อย่างใด ดังที่ฟิงกาเร็ต (Herbert Fingarette) กล่าวไว้ว่า “แม้ขงจื่อจะกล่าวถึงสวรรค์ (Heaven) แต่ในหลุนอี่วี่บทบาทหน้าที่ของสวรรค์ยังไม่ชัดเจนพอ และไม่มีการอธิบายรายละเอียดมากมาย... ขงจื่อไม่ได้ใส่ใจกับการครุ่นคิดถึงความเป็นไปได้ทางอภิปรัชญา และ “เทววิทยา” อย่างที่รู้จักกัน แต่ใส่ใจอย่างลึกซึ้งกับชีวิตมนุษย์บนดิน”⁴⁵

โรเบิร์ต เอโน (Robert Eno) มองว่าควรมีสองมุมมองในการทำความเข้าใจความหมายของเขียนในหลุนอี่วี่ กล่าวคือ พิจารณาเขียนในทัศนะของขงจื่อ และพิจารณาเขียนในความหมายของบรรณาธิการที่รวบรวมบทสนทนา ทั้งนี้เพราะบันทึกบทสนทนาในหลุนอี่วี่ได้ผ่านการรวบรวมโดยลูกศิษย์หลายคน

⁴⁵ Herbert Fingarette, *Confucius: The secular as sacred* (New York: Harper Torchbooks, 1972), p. 62-63. “Although Confucius did speak of Heaven, its role is not too clear and is unelaborated in the *Analects*....He was not impressed with the possibilities of metaphysical speculation and “theology”, as we know. But he was deeply concerned with man’s life on earth.”

ในหลายช่วงเวลา คังนัั้น จึงเป็นไปได้ว่า*เทียน*ในทัศนะของขงจื้ออาจจะแตกต่างจากมุมมองของบรรณาธิการ⁴⁶ เอนโนมองว่าหากพิจารณาความหมายของ*เทียน*ที่มาจากคำกำหนดบทบาทของ*เทียน* กรอบจุดประสงค์ของพวกหฺรู (Ruism)^{*} ที่เป็นบรรณาธิการรวบรวมบทสนทนา *เทียน*ใน*หลุนอี่ว*จะมีความหมายและบทบาทสองระดับ คือ *เทียน*ในเชิงเป็นการออกคำสั่ง (prescriptive) โดยทำหน้าที่ให้เหตุผลรองรับการปฏิบัติในอนาคต *เทียน*ในความหมายนี้จะทำหน้าที่คล้ายเกณฑ์กำหนดคุณค่า (เราควรทำ x เพราะ*เทียน*ต้องการให้เราทำ และ/หรือจะให้รางวัลเรา) อีกความหมายคือ *เทียน*ในเชิงพรรณนา (descriptive) โดยทำหน้าที่ให้เหตุผลรองรับว่าทำไมเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีตจึงเป็นเช่นนั้น⁴⁷ ในยุคสมัยขงจื้อ สำนักหฺรูต้องเผชิญกับปัญหาช่องว่างระหว่างสองความหมายนี้ กล่าวคือ ผู้มีคุณธรรมที่สมควรได้รับรางวัล กลับไม่ได้รับ เช่น ความล้มเหลวของขงจื้อในการเผยแพร่ปรัชญาของตนต่อผู้ปกครอง เป็นต้น สำหรับมั่วจื้อ เลือกที่จะละเลยช่องว่างนี้โดยยังคงยืนยันว่าความเที่ยงธรรมเป็นสิ่งที่ต้องยึดถือเพราะเป็นบัญญัติแห่ง*เทียน* และยืนยันว่า*เทียน*จะมอบรางวัลให้กับคนที่ปฏิบัติตาม⁴⁸ หากดูอย่างผิวเผินอาจดูเหมือน*หลุนอี่ว*ละเลยช่องว่างนี้เช่นเดียวกัน แต่เอนโนมองว่าพวกหฺรูซึ่งเป็นบรรณาธิการได้นำ*เทียน*มาอธิบายใหม่ โดยใช้*เทียน*อธิบายความยุติธรรมเมื่อคนดีไม่ได้รับรางวัลส่วนคนชั่วกลับไม่ถูกลงโทษว่า ภารกิจของขงจื้อที่เผยแพร่ปรัชญาของตนต่อผู้ปกครองต้องล้มเหลวเป็นเพราะ*เทียน*มีแผนการณ์ที่มีเป้าหมาย ให้ขงจื้อเป็นครูแทนที่จะประสบความสำเร็จทางการเมือง ทั้งนี้เพื่อไม่ให้ขัดแย้งกับคุณค่าปรัชญาแห่งจารีตของสำนักหฺรูซึ่งมี*เทียน*ในเชิงการออกคำสั่งเป็นเหตุผลสนับสนุนคุณค่าทางจริยธรรม⁴⁹ การแยกแยะ*เทียน*ในทัศนะของขงจื้อกับในทัศนะของบรรณาธิการเช่นนี้ ทำให้เอนโนมองว่า*เทียน*ที่ปรากฏในคำพูดของขงจื้อ มิได้มีเนื้อหาทางปรัชญาเสมอไป แม้ว่า*เทียน*ในบางบทที่ขงจื้อกล่าวถึงอาจมีนัยทางปรัชญา เช่น 2:4 และ 8:19 “แต่ในกรณีส่วนใหญ่ เมื่อพิจารณาในบริบทของเนื้อหาในบทสนทนาเหล่านั้น ปรากฏว่าข้อความ

⁴⁶ Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery*, pp. 80-81.

^{*} เอนโนมองสำนักหฺรู (Ruism) แตกต่างจากที่เราเข้าใจ เขามองว่าพวกหฺรูคือกลุ่มคนที่ศึกษาและฝึกฝนจารีตในการพัฒนาตน เป็นพวกที่ศึกษาศิลปะดนตรีและการรำรำ ไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อดำรงตำแหน่งทางการเมือง การเน้นรำเรียนทางศีลธรรมโดยยึดจารีตเป็นหลัก มิใช่เพื่อเป็นฐานให้กับภารกิจทางการเมือง แต่เพื่อสร้างเหตุผลหรือความชอบธรรมที่จะถอนตนจากการเมืองเพื่อศึกษาจารีตมากกว่า Ibid., p. 31. โปรดดูข้อวิจารณ์ที่มีต่อทัศนะของเอนในเรื่องการมองสำนักหฺรูเช่นนี้ได้ใน Kwong-loi Shun, “Review of the Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 52, 2 (December 1992): 739-756.

⁴⁷ Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery*, pp. 81-82.

⁴⁸ Ibid., p. 243, footnote ch.4, no. 8.

⁴⁹ Ibid., p. 82.

เหล่านั้น ไม่ได้สะท้อนอะไรมากไปกว่าความสามารถอันแยบยลของขงจื้อที่จะใช้โวหารทางศาสนาตามแนวขนบเพื่อพูดถึงสิ่งที่ไม่ใช่ *เทียน* คำพูดเหล่านั้นไม่อาจรับรองให้เราได้บทสรุปทัศนคติของขงจื้อเรื่อง *เทียน* สิ่งที่ทำให้บทสนทนาเหล่านั้นเป็นประเด็นวิเคราะห์ที่ลึกซึ้ง มิใช่เพราะเนื้อหา แต่เพราะเป็นการรวมบทสนทนาเหล่านั้นเข้ามาในดับทศัมภีร์⁵⁰ ด้วยเหตุนี้ เอโนจึงสรุปว่า “ดังนั้นข้าพเจ้าคิดว่า เราสามารถเสนอได้ว่า *เทียน* น่าจะแสดงหน้าที่ที่ไม่สำคัญในปรัชญาของขงจื้อได้โดยไม่ได้ทำร้ายจิตวิญญาณแห่ง *หลุนอี่ว* โดยไม่เป็นธรรม”⁵¹

ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับทัศนะข้างต้นที่มองว่า *เทียน* ใน *หลุนอี่ว* มิได้มีนัยทางอภิปรัชญาหรือเกี่ยวข้องกับประเด็นทางจักรวาลวิทยา และมีความสำคัญเพียงเป็นกลวิธีการใช้ภาษาและปรับความหมายเพื่อวัตถุประสงค์บางประการเท่านั้น เพราะมีบางบทที่ยืนยันชัดเจนว่า *เทียน* เป็นแหล่งที่มาของความจริงทางศีลธรรมที่อยู่ในวิถีจักรวาล ซึ่งใครก็ตามที่ต้องการจะเป็นวิญญูชนหรือจวินจื่อ (君子) จะต้องรู้และเข้าใจความเป็นจริงนั้น เช่น เล่มที่ 2:4 และ 17:19 เป็นต้น การอ้างเล่มที่ 5:12 ยังไม่นำหนักพอ เพราะการที่ขงจื้อไม่กล่าวถึง *เทียนเต้า* (天道) อย่างตรงๆ มิได้หมายความว่าขงจื้อไม่เชื่อหรือไม่เห็นความสำคัญในมรรควิธีแห่ง *เทียน* การอ่าน *หลุนอี่ว* ไม่ควรจะตีความตามตัวอักษรโดยพิจารณาแยกเป็นบทเดี่ยวๆ แต่ควรพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์และทฤษฎีประกอบด้วย ผู้วิจัยคิดว่าเล่มที่ 2:4 เป็นข้ออ้างหลักที่ทำให้เชื่อได้ว่าขงจื้อให้ความสำคัญกับความจริงในโลกธรรมชาติ และทำให้ไม่อาจเข้าใจ 5:12 ตรงตามตัวอักษรเท่านั้นได้ กล่าวคือ ในเล่มที่ 5:12 บันทึกไว้ว่า จื่อกั๊งเป็นคนยืนยันและระบุว่าเรื่องใดที่ขงจื้อไม่กล่าวถึง ซึ่งถ้าขงจื้อไม่เคยพูดหรือไม่ให้ความสำคัญกับธรรมชาติของมนุษย์ และวิถีแห่ง *เทียน* เลย จื่อกั๊งคงไม่สามารถระบุได้ว่าเป็นเรื่องใด แสดงว่าจื่อกั๊งคงเห็นนัยสำคัญของสองเรื่องนี้ การที่ขงจื้อไม่พูดคงไม่ใช่เป็นเพราะปิดบังคำสอนนี้กับลูกศิษย์ เพราะขงจื้อยืนยันอย่างชัดเจนว่า “พวกเจ้าคิดว่าเราปิดบังอะไรไว้หรือ? เปล่าเลย ไม่มีอะไรที่เราทำแล้วไม่เปิดเผยแก่พวกเจ้า นี่คือวิธีของเรา” (7:23) และคงไม่ใช่เพราะไม่รู้ หรือละเลยด้วย เพราะใน *หลุนอี่ว* เล่มที่ 2:4 บันทึกคำกล่าวของขงจื้อไว้ว่า “เมื่ออายุ 50 เรารู้บัญญัติสวรรค์” แสดงว่าขงจื้อรู้ความจริงนี้

⁵⁰ Ibid., p. 96. “But in the majority of cases, when taken in the context of their narrative content, the passages appear to reflect no more than Confucius’ skillful ability to employ traditional religious rhetoric in order to say something about matters other than *T’ien*. We would not be warranted in drawing conclusions about Confucius’ view of *T’ien* from such statements. What makes them subjects for deep analysis is not their content, but their inclusion in a canonical text.

⁵¹ Ibid., p. 98. “Therefore, I think that without doing unjust violence to the spirit of the *Analecets*, we can propose that *T’ien* probably performed no significant function in the philosophy of Confucius.”

และให้ความสำคัญอย่างยิ่งในการจัดเกลาตนเป็นวิญญูชน เฟิงโฮย่วหลานตีความว่าสามวรรคสุดท้ายของ 2:4 สะท้อนความรู้ของขงจื้อที่นอกเหนือจากโลกของวัฒนธรรมอย่างชัดเจน โดยวรรคต่อมา น่าจะแปลว่า “เมื่ออายุ 60 เราเชื่อฟังบัญญัติสวรรค์” มากกว่า และวรรคสุดท้าย “การทำตามใจโดยไม่ละเมิดความถูกต้อง” ก็มีความยินดีที่ได้กลมกลืนกับวิถีแห่งสวรรค์ (rejoicing heaven)⁵² กล่าวอีกอย่างคือ รู้ว่าจะทำตัวและจัดการสังคมอย่างไรให้เกิดความกลมกลืนระหว่างฟ้า มนุษย์ และผืนดินนั่นเอง* ดังนั้น หากเราเข้าใจปรัชญาขงจื้อโดยละเอียดการเชื่อมโยงระหว่างโลกจริยธรรมกับมรรควิธีแห่งเทียนหรือโลกธรรมชาติ ก็เหมือนเราละเลยความรู้หรือเนื้อหาปรัชญาอีกส่วนหนึ่งซึ่งกินเวลาอีกกว่าครึ่งชีวิตของขงจื้อ

อย่างไรก็ตาม ถ้าขงจื้อเห็นความสำคัญของการรู้บัญญัติแห่งเทียนดังกล่าวจริง เพราะเหตุใดจื่อกั๋ง จึงสรุปว่าไม่เคยได้ยินขงจื้อสอนเรื่องเทียนแต่่า ที่จริงแล้วคำว่า “ไม่อาจได้ยิน” (不可得而聞也) อาจตีความได้หลายความหมายนอกเหนือจากไม่เคยได้ยิน คืออาจหมายถึงไม่มีใครได้ยินหรือไม่สามารถได้ยิน หรือเฉพาะจื่อกั๋งที่ไม่ได้ยิน⁵³ เราอาจมองความหมายเหล่านี้ได้สองทางคือถ้ามองจากตัวขงจื้อที่เป็นผู้สอน ย่อมทำให้เข้าใจได้ว่าขงจื้อเป็นผู้ทำให้ลูกศิษย์ไม่ได้รับยิน คือไม่ได้พูดออกมา แต่ถ้ามองจากตัวลูกศิษย์ทั้งหมดหรือเฉพาะจื่อกั๋ง เป็นไปได้ที่ขงจื้อพูดแล้ว แต่ไม่มีใครเข้าใจหรือเฉพาะจื่อกั๋งที่ไม่เข้าใจ เพราะไม่มีความสามารถพอ หรือเป็นไปไม่ได้ทั้งสองทางว่าขงจื้อเองก็ไม่ได้สอนเป็นคำพูด และจื่อกั๋งกับลูกศิษย์ก็ไม่สามารถได้ยิน แต่ตระหนักว่าเทียนแต่่าเป็นเรื่องสำคัญ มีผู้ที่ตีความ 5:12 ว่าคำสอนของขงจื้อมีทั้งที่เข้าใจได้โดยใช้ภาษาสื่อสาร (exoteric) และมีอาจเข้าใจได้ด้วยภาษา (esoteric) โดยมรรควิธีแห่งเทียนกับธรรมชาติของมนุษย์จัดอยู่ในคำสอนที่เข้าใจยาก⁵⁴ ดังนั้น หากตีความจากตัวขงจื้อ เหตุที่ “ไม่อาจได้ยิน” อาจเป็นเพราะขงจื้อสอนลูกศิษย์เสมอ

⁵² Fung Yu-Lan, *The spirit of Chinese philosophy* (Boston: Beacon Press, 1967), pp. 22-23.

* แนวคิดเรื่องความกลมกลืนระหว่างฟ้า มนุษย์ และโลก หรือ เทียนเหรินเหออี (天人合一) เป็นแนวคิดสำคัญในสำนักขงจื้อ การทำความเข้าใจเกี่ยวกับฟ้าคือการมองที่พื้นฐานทางอภิปรัชญาเกี่ยวกับโลก ส่วนการเข้าใจโลกก็คือการเชื่อมโยงปัจจุบันกับอดีต และการเน้นพิจารณาความเป็นมนุษย์ก็คือการตระหนักในศักยภาพของมนุษย์ คำสอนต่างๆ จึงเป็นเรื่องที่จะนำหลักการของฟ้าและโลกมาใช้กับชีวิตอย่างไร และเราจะพบมรรควิธีที่จะใช้ชีวิตหรือสร้าง ความกลมกลืนในโลกได้อย่างไร Xinzhong Yao, *An introduction to Confucianism* (Cambridge: Cambridge UP, 2000), pp. 139-140.

⁵³ สุวรรณ สถาอาพันธ์, *หลุนอี่ว: ขงจื้อสนทนา*, เล่มที่ 5 บทที่ 12, เฉิงอรรถที่ 64. (เอกสารไม่ตีพิมพ์เผยแพร่)

⁵⁴ Philip J. Ivanhoe, “Whose Confucius? Which *Analects*?” in *Confucius and the Analects: New essays*, ed. Bryan W. Van Norden. (Oxford: Oxford UP, 2002), p. 119.

ให้ระมัดระวังคำพูด ขงจื้อจึงไม่กล่าวถึง*เทียนเต๋า*อย่างตรงๆ เพราะอาจเกรงว่าผู้คนจะมุ่งแต่หา มรรควิธีอื่นโดยไม่สนใจขัดเกลาจารีตและคุณธรรม แต่ความจริงนี้สามารถเข้าใจได้ เพียงแต่ไม่อาจ เข้าใจได้โดยง่ายหรือในทันที อาจต้องใช้เวลานานเหมือนอย่างที่ยังจื้อเองกว่าจะเข้าใจบัญญัติแห่ง *เทียน*ก็ต้องใช้เวลากว่า 50 ปี* ผู้วิจัยคิดว่าขงจื้อเองก็ไม่ได้คาดหวังว่าทุกคนจะต้องเข้าใจมรรควิธีนี้ เหมือนกับที่ไม่ได้คาดหวังว่าทุกคนจะต้องเป็นวิญญูชน (8:9) แต่คนที่จะต้องรู้คือผู้ปกครอง ผู้ปกครองผู้เป็นราชาปราชญ์ย่อมต้องรู้ว่าจะน้อมนำสังคมให้กลมกลืนสอดคล้องกับโลกธรรมชาติและ จักรวาลได้อย่างไร นอกจากนี้ เป็นไปได้ที่ขงจื้อไม่พูดเพราะขงจื้อใช้วิธีแห่ง*เทียน*เป็นแบบอย่าง คึงที่ขงจื้อกล่าวไว้ว่า “เราอยากจะไม่ต้องพูด” จื้อกึ่งกล่าวว่า “แม้ว่าอาจารย์ไม่พูด เราหมุ่ศิษย์จะสืบ ทอดอะไร” ขงจื้อกล่าวว่า “สวรรค์เอ๋ยเอื่อนอะไรหรือ ฤดูกาลทั้งสี่ก็ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง สรรพสิ่ง ล้วนก่อกำเนิดอย่างต่อเนื่อง สวรรค์เอ๋ยเอื่อนอะไรหรือ” (17:19)

หากมองในแง่ลูกศิษย์ อาจตีความ “ไม่อาจได้ยิน” ได้ว่า เป็นเพราะ*เทียนเต๋า*เป็นเรื่องที่ ลึกซึ้ง ในบรรดาลูกศิษย์ของขงจื้อจึงไม่มีใครมีความสามารถพอที่จะเข้าใจและได้ยินคำสอนอันลึกซึ้ง นี้ แม้ขงจื้อจะไม่ได้ปิดบัง อย่างไรก็ตาม มีข้อน่าสังเกตคือ หากในบรรดาลูกศิษย์ไม่มีใครเข้าใจและ ได้ยิน ทั้งๆ ที่ขงจื้อเองไม่ได้ปิดบัง แต่เพราะเหตุใดใน*หลุนอี่วี่*จึงปรากฏ *เทียนเต๋า*เฉพาะในบท 5:12 เพราะเหตุใดไม่มีลูกศิษย์คนใดถามเรื่องนี้กับขงจื้อ หากดูจากบริบททางประวัติศาสตร์แล้ว ในยุคสมัย ของขงจื้อ แนวคิดเรื่องบัญญัติแห่ง*เทียน* ซึ่งเป็นวัฒนธรรมที่มาจากราชวงศ์โจว กำลังตกอยู่ในภาวะ วิกฤติ ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่ลูกศิษย์น่าจะนำประเด็นนี้มาพูดคุยกับขงจื้อ แต่ใน*หลุนอี่วี่*ไม่ปรากฏ การตั้งคำถาม และการอธิบายเรื่อง*เทียน* คึงนั้น จึงเป็นไปได้มากกว่าที่ขงจื้อมีเหตุผลที่จะไม่เอ่ยถึง *เทียนเต๋า*อย่างตรงๆ และลูกศิษย์ต่างเข้าใจในเหตุผลนั้น จึงมิได้นำมาเป็นประเด็นสนทนา

จากการวิเคราะห์ข้างต้น จะเห็นได้ว่าไม่จำเป็นต้องตีความบท 5:12 ว่า ขงจื้อไม่เห็น ความสำคัญของวิธีแห่ง*เทียน*จึงไม่ได้เอ่ยออกมา การอ้างบท 5:12 จึงไม่มีน้ำหนักเพียงพอที่จะคว่น สรุปว่ากล่าวเกี่ยวกับ*เทียน*และมิ่งใน*หลุนอี่วี่*ไม่มีความสำคัญและไม่มีการตั้งคำถามทางจักรวาลวิทยา

* เฉิงเฮ่า (程顥 1032-85) ผู้อธิบายความหมายต่างๆใน*หลุนอี่วี่*ในสมัยราชวงศ์ซ่งมองว่าบท 5:12 สะท้อน กระบวนการเรียนรู้คำสอนของขงจื้อ โดยแยกเป็นคำสอนที่เรียนรู้จากคำพูดได้ กับที่ต้องเรียนรู้โดยใช้การหยั่งเห็นเอง *เทียนเต๋า*กับซึ่งเป็นเรื่องที่ไม่อาจได้ยินและเข้าใจได้จากคำพูด แต่ต้องเรียนรู้เอง การที่จื้อกึ่งกล่าวเช่นนั้นก็เพราะเริ่ม เข้าใจและเห็นความสำคัญในเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ และมรรควิธีแห่ง*เทียน*ที่ไม่อาจได้ยินจากการพูดสอนของ ขงจื้อ ในขณะที่เจิ้งอี้ (程頤 1033-1107) น้องชายมองว่า คำสอนของขงจื้อมีระดับความยากง่าย จึงเป็นไปได้ที่จื้อกึ่ง เป็นคนคนเดียวที่ได้ยินแล้วเข้าใจคำสอนเรื่อง*เทียนเต๋า*และจึง ได้เอ่ยคำพูดนั้นออกมาในเชิงชื่นชมคำสอนนั้น แต่กลับ ไม่มีศิษย์คนใดเข้าใจ Ibid., pp. 122-123.

อย่างไรก็ตาม การที่ขงจื้อถูกมองว่าเป็นนักปรัชญาจีนท่านแรกที่เป็นนักเหตุผลนิยม ซึ่งสงสัยต่อการมีอยู่ของสิ่งเหนือธรรมชาติ⁵⁵ จึงทำให้เข้าใจได้ว่าขงจื้อได้รวมเทียนอยู่ในสิ่งเหนือธรรมชาตินั้น และได้กันความสำคัญของเทียนออกจากปรัชญาของขงจื้อไปด้วย บทที่มักใช้ยืนยันเหตุผลดังกล่าวคือ “เรื่องที่อาจารย์ไม่พูดถึง ได้แก่ เรื่องประหลาด การใช้กำลัง ความวุ่นวาย และเรื่องภูตผี” (7:20) จื่อลู่ถามถึงการบูชาภูตผีเทพเจ้า อาจารย์ตอบว่า “ยังไม่รู้จักรับใช้มนุษย์ จะรับใช้ผีได้อย่างไร” จื่อลู่ถามต่อว่า “แล้วเรื่องความตายเล่า?” อาจารย์ตอบว่า “ยังไม่รู้จักชีวิต จะรู้จักความตายได้อย่างไร” (11:11) และ ฟานฉือถามถึงการมีปัญญา อาจารย์กล่าวว่า “ปฏิบัติหน้าที่ต่อประชากรตามทำนองธรรม เมื่อนับถือผีสางเทวดาให้รักษาระยะห่างไว้ นี้สามารถเรียกได้ว่ามีปัญญา” (6:20) เช่น ไหว่ บรรพชนราวกับบรรพชนอยู่ตรงหน้า เช่น ไหว่ เทพรากกับเทพอยู่ตรงหน้า อาจารย์กล่าวว่า “เราถือว่า ถ้าไม่ได้เข้าร่วมในพิธีก็เท่ากับไม่ได้เช่นไหว้” (3:12)

โรเบิร์ต เลาดีน (Robert B. Loudon) มองในทางกลับกันว่า บทดังกล่าวสื่อความหมายว่า ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งสูงสุดควรเป็นไปอย่างเหมาะสม มิได้สื่อว่าขงจื้อสงสัยและปฏิเสธความจริงทางศาสนาแต่อย่างใด ดังนั้น จึงมิได้กันความเชื่อและความศรัทธาในเทียนซึ่งเป็นความจริงทางศาสนาที่มีใช้แบบเทวนิยมออกไปด้วย⁵⁶ ผู้วิจัยมีความเห็นว่าจะต้องแยกทัศนะของขงจื้อเกี่ยวกับภูตผีเทพเจ้า ซึ่งเป็นความเชื่อทางศาสนา ออกจากเรื่องเทียน แม้ว่าโดยที่มาของคำจะเกี่ยวข้องกันก็ตาม กล่าวคือ ในขณะที่ขงจื้อไม่ยืนยันว่าเรื่องภูตผีมีจริงหรือไม่ และให้ความสำคัญกับเรื่องภูตผีเทวดา โดยเกี่ยวข้องกับจารีตพิธีกรรมเท่านั้น แต่สำหรับบรรควิธีแห่งเทียน ขงจื้อยอมรับความเป็นจริงนี้ และมีได้มองความสำคัญของเทียนว่าเป็นสิ่งที่ต้องเคารพบูชาเท่านั้น บทสนทนาที่ว่า หวังจุนเจี่ยถามว่า “คำกล่าวที่ว่า ‘ประจบเทพแห่งเตาไฟดีกว่าบูชาเจ้าที่’ นั้น หมายความว่าอย่างไร” อาจารย์ตอบว่า “ไม่ใช่เช่นนั้น ผู้ละเมิดสวรรค์ ไม่อาจขอพรได้” (3:13) เป็นตัวอย่างชัดเจนว่า ขงจื้อน่าจะมองเทียนเป็นบรรควิธีที่จะต้องยึดเป็นแนวปฏิบัติ การที่ขงจื้อตอบหวังจุนเจี่ยเช่นนั้น ก็เพราะขงจื้อไม่เห็นด้วยกับคำพูดดังกล่าว ซึ่งมองว่าการบูชาเทพเจ้าจะได้รับพรที่เป็นประโยชน์กว่าบูชาคนที่ตายไปแล้ว โดยขงจื้อปรับความหมายใหม่ว่า การขอพรจะสมหวังหรือไม่ มิได้อยู่ที่การเลือกสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่จะบูชา หากแต่อยู่ที่การกระทำของเราเองว่าได้ละเมิดวิถีปฏิบัติที่เหมาะสมหรือไม่ หากการกระทำมิได้ “ละเมิดเทียน” การทำพิธีบูชาขอพรอาจไม่จำเป็นต้องมี ดังที่มีอยู่ครั้งหนึ่งขงจื้อป่วยหนัก จื่อลู่ขอ

⁵⁵ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*, p. 15.

⁵⁶ Robert B. Loudon, “What does heaven say?: Christian Wolff and Western interpretations of Confucian ethics,” in *Confucius and the Analects: New essays*, ed. Bryan W. Van Norden (Oxford: Oxford UP, 2002), pp. 79-81.

ทำพิธีสะเดาะเคราะห์ให้ ขงจื้อถามว่า “มีวิธีเช่นนี้ด้วยหรือ?” จื่อลู่ตอบว่า “มี ในคัมภีร์สะเดาะเคราะห์ กล่าวไว้ว่า ‘มีการขอพรแก่ท่านต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์แห่งฟ้าและดิน’” ขงจื้อจึงกล่าวว่า “เราได้ขอมานานแล้ว” (7:34) อย่างไรก็ตาม ขงจื้อมิได้มองว่า การบูชาฤกษ์และเทพเจ้าเป็นพิธีกรรมที่ไม่สำคัญ เพียงแต่ไม่ควรมกมาย จนปล่อยปละไม่ใส่ใจเรียนรู้การปฏิบัติกับมนุษย์ด้วยกัน และเมื่อเวลาประกอบพิธี ความสำคัญอยู่ที่ภายในจิตใจของผู้ทำพิธีที่ต้องออกมาจากความจริงใจ และกระทำประหนึ่งว่าวิญญูณาบรรพชนกับเทพเจ้าปรากฏต่อหน้า

คำถามที่ต้องพิจารณาต่อไปคือ หากขงจื้อให้ความสำคัญกับมรรควิธีแห่งเทียน และบทที่กล่าวถึงเทียนมีนัยสำคัญต่อประเด็นจักรวาลวิทยา บทเหล่านั้นจะทำให้เราเข้าใจทัศนะของขงจื้อเกี่ยวกับโลกธรรมชาติได้อย่างไร การที่หลุนอี่ว์มีการกล่าวถึงเทียนในลักษณะมีเจตจำนงและสามารถกำหนดความเป็นไปบนโลกได้ หมายความว่าขงจื้อได้คงความหมายและบทบาทเดิมของเทียนตั้งแต่ราชวงศ์โจวตะวันตกไว้หรือไม่ หรือได้มีการปรับเปลี่ยนความหมายและบทบาทของเทียนอย่างไรบ้าง

เบนจามิน ชวาร์ทซ์ มองว่าความคิดเรื่องเทียนเป็นสิ่งที่มีความมาก่อนขงจื้ออยู่แล้ว ขงจื้อจึงทำหน้าที่เป็นผู้ถ่ายทอดมากกว่าจะค้นพบทฤษฎีความจริงใหม่ๆ เทียนในคัมภีร์กวินิพนธ์และคัมภีร์ประวัติศาสตร์ทำหน้าที่เป็นแหล่งที่มาทางศีลธรรม เป็นตัวแทนเจตจำนงของจักรวาลที่จะปกป้องและกำหนดศีลธรรมของมนุษย์ สามารถกำหนดเหตุการณ์ในโลกมนุษย์ นอกจากนี้ ยังมีข้อมูลบางส่วนว่าเทียนเป็นกระบวนการทางธรรมชาติ ทำที่ทั้งหมดนี้ต่างสะท้อนไว้ค่อนข้างครบถ้วนในหลุนอี่ว์⁵⁷ ส่วนฮาไทคิม (Ha tai Kim) เสนอว่า “การที่ขงจื้อเป็นผู้สืบทอด ไม่ใช่ผู้สร้างสรรค์ มีนัยสำคัญเกี่ยวกับลักษณะเชิงศาสนาของสำนักขงจื้อ หมายความว่าขงจื้อเพียงยอมรับความเชื่อทางศาสนาที่นิยมในหมู่ชาวจีนซึ่งยึดถือกันมาแต่โบราณกาล ดังนั้น จึงน่าจะไม่มีผิดที่จะกล่าวว่ามิติทางศาสนาของสำนักขงจื้อทั้งหมดอยู่บนพื้นฐานความศรัทธาพื้นบ้านของจีนโบราณ”⁵⁸

ปัญหาใหญ่ที่สุดของการตีความว่าขงจื้อคงความหมายของเทียนในยุคราชวงศ์โจวตะวันตกไว้คือ ก่อให้เกิดทำที่นิยัตินิยม (determinism) ซึ่งไม่อาจเข้ากันได้กับปรัชญาของขงจื้อ เพราะทำให้เกิดปัญหาต่อการเข้าใจเรื่องการกำหนดตนเอง (autonomy) รวมทั้งทำให้เกิดปัญหาว่า เราควรจะเข้าใจ

⁵⁷ Benjamin I. Schwartz, *The world of thought in ancient China*, p. 122.

⁵⁸ Ha Tai Kim, “Transcendence without and within: The concept of *Tien* in Confucianism,” *International Journal for Philosophy of Religion* 3: 148. “That Confucius was a transmitter not a creator has a particular significance in regard to the religious aspect of Confucianism. It means that Confucius simply accepted the current popular religious beliefs of the Chinese people, which had been handed down from antiquity. Therefore, it is safe to say that the religious aspect of Confucianism is entirely based upon the ancient Chinese folk faith.”

แนวคิดเรื่องความกลมกลืนระหว่าง*เทียน*กับมนุษย์ของสำนักขงจื้ออย่างไร เพราะในยุคราชวงศ์โจวตะวันตก การเชื่อมโยงระหว่าง*เทียน*กับมนุษย์อยู่ที่ผู้ปกครอง แต่ปรัชญาขงจื้อมุ่งเน้นให้ซัดเกล้าจริยธรรมด้วยความสามารถของมนุษย์เอง การที่ชะวาทซ์มองว่าขงจื้อไม่ได้ยืนยันชัดเจนว่าคนไม่เชื่อการมีอยู่ของจิตวิญญาณหรือเทพเจ้าซึ่งอยู่ในโลกนี้ ก็ย่อมทำให้อุดมคติไม่ได้ว่าจิตวิญญาณแห่ง*เทียน*ที่ชะวาทซ์ตีความจะสัมพันธ์กับการใช้ชีวิตของมนุษย์ในโลกจริยธรรมได้อย่างไร นอกจากนี้ หากขงจื้อคงความหมายเดิมของ*เทียน*ตั้งแต่ราชวงศ์โจวไว้ ก็น่าสงสัยว่าถ้า*เทียน*เป็นสิ่งที่เข้าใจกันโดยทั่วไปในยุคก่อนและสมัยขงจื้อ (แม้กระทั่งแม้ขงจื้อเองก็ยังเข้าใจและนำความหมายเดิมไปใช้กับปรัชญาของตน) แล้วเพราะเหตุใดขงจื้อจึงต้องใช้เวลาห้าสิบปีถึงจะยืนยันว่าคุณสมบัติแห่ง*เทียน*⁵⁹

นอกจากชะวาทซ์และฮาไทคิมแล้ว การตีความของดีซีเลา (D. C. Lau) ก็ประสบปัญหาทำนองเดียวกัน เลามองว่าในสมัยราชวงศ์โจวเชื่อกันว่าผู้ปกครองเป็นผู้รับคุณธรรมและบัญญัติจาก*เทียน* ถ้าเมื่อใดผู้ปกครองไม่มีคุณธรรม หรือปกครองด้วยกฎของตัวเอง ไม่ทำตาม*เทียนมิ่ง เทียน*ก็จะถดถอยแล้วตั้งคนใหม่ขึ้นมาแทน เมื่อขงจื้อกล่าวถึง*เทียนมิ่ง* จึงแฝงนัยข้อบังคับทางศีลธรรม (moral imperative) ไว้ ขงจื้อได้ปรับเปลี่ยนความหมายโดยไม่จำกัดเฉพาะสำหรับผู้ปกครองเท่านั้น แต่รวมถึงจุดยืนที่วามนุษย์ทุกคนสามารถรู้และทำตามข้อกำหนดทางศีลธรรมที่*เทียน*บัญญัติได้ แม้มนุษย์ทุกคนจะมีศักยภาพ แต่ไม่ใช่ทุกคนจะรู้ เพราะการรู้บัญญัติแห่ง*เทียน*เป็นเรื่องยาก⁶⁰ เลาวิเคราะห์ว่าขงจื้อใช้*มิ่ง*ในความหมายที่แตกต่างจาก*เทียนมิ่ง* โดย*มิ่ง*หมายถึงโชคชะตา ที่บางคนก็โชคดีเกิดมาร่ำรวย แต่บางคนกลับโชคร้ายตายก่อนเวลาอันควร เป็นต้น ดังนั้น

“การเข้าใจบัญญัติแห่งสวรรค์ คือการเข้าใจว่าทำไมสวรรค์จึงต้องบัญญัติเช่นนั้น แต่การเข้าใจโชคชะตา คือการรู้ว่ามียางสิ่งในชีวิตที่แปรเปลี่ยนไปตามโชคชะตา และรู้ว่าเป็นเรื่องไร้ประโยชน์ที่จะไปควบคุมเปลี่ยนแปลง... *เทียนมิ่ง*ในความหมายที่เป็นข้อกำหนดทางศีลธรรม เกี่ยวข้องกับสิ่งที่มนุษย์ควรปฏิบัติตาม ส่วน*มิ่ง*ในความหมายโชคชะตาเกี่ยวกับสิ่งที่ต้องทำกับสิ่งต่างๆ ที่ผ่านเข้ามาในชีวิต *เทียนมิ่ง*ยากที่จะเข้าใจอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่ก็เชื่อว่าเข้าใจไม่ได้ ส่วน*มิ่ง*เป็นสิ่งลึกลับโดยสิ้นเชิง สิ่งที่*เทียนมิ่ง*กำหนด เราควรปฏิบัติตาม ส่วนสิ่งที่*เป็นมิ่ง* เราควรปล่อยให้เป็นไป”⁶¹

⁵⁹ T'ang Chun-I, “The *T'ien Ming* [Heavenly Ordinance] in Pre-Ch'in China,” *Philosophy East and West* 11, 4 (January 1962): 211-212.

⁶⁰ D. C. Lau, *Confucius: The Analects* (London: Penguin Book, 1979), p. 28.

⁶¹ *Ibid.*, p. 29. “To understand Heaven’s Decree is to understand *why* Heaven should so decree, but to understand Destiny is to know *that* certain thing in life come under the sway of Destiny and *that* it is futile to pursue

เล่าสรุปว่าขงจื้อน่าจะใช้ *เทียน* ในสองนัยความหมายด้วยกัน คือ *เทียน* ที่หมายถึงโชคชะตา กับหมายถึงข้อกำหนดทางศีลธรรม โดยอ้างจากคัวบทที่ขงจื้อจะใช้ *เทียน* กับ *มิ่ง* สลับกัน⁶² จะเห็นได้ว่าการตีความของเขา ทำให้ดูเหมือนว่าเราต้องยอมรับชะตากรรม และเงื่อนไขที่ *เทียน* กำหนด โดยไม่อาจจัดการเปลี่ยนแปลงได้ ซึ่งดูไม่สอดคล้องกับปรัชญาของขงจื้อที่มุ่งให้เราเรียนรู้และพัฒนาตนตลอดเวลา อย่างเช่นเหยียนฮุยที่แม้จะยากจนและมีเงื่อนไขจำกัดทางสังคม แต่ก็พยายามเรียนรู้ขัดเกลาตนหรือจื่อกั๊งที่มีความสามารถทางวาทศิลป์ สามารถรับราชการได้ แต่จื่อกั๊งเลือกที่จะทำการค้า จนประสบความสำเร็จ (11:18) กล่าวคือ การตีความเหล่านี้นำไปสู่ทำที่นิยัตินิยม แม้จะเป็นนิยัตินิยมอย่างอ่อนก็ตาม

สาเหตุที่การตีความของนักวิชาการข้างต้นประสบปัญหาทำที่นิยัตินิยม ก็เพราะต่างมองว่า *เทียน* ใน *หลุนฮิว* ยังมีบทบาทต่อมนุษย์ในลักษณะที่กำหนดชะตากรรมและมอบศีลธรรมให้มนุษย์ รวมทั้งสามารถกำหนดความเป็นไปในโลกมนุษย์ได้ ผู้วิจัยคิดว่า *เทียน* ใน *หลุนฮิว* มีลักษณะกลางๆ ระหว่างจิตวิญญาณในโลกธรรมชาติที่มีความรู้สึกรู้คิด กับเป็นกระบวนการทางธรรมชาติ ซึ่งไม่มีลักษณะเชิงบุคคล กล่าวคือ ใน *หลุนฮิว* มิได้มีข้อมูลที่ชี้ชัดได้ว่า *เทียน* มีลักษณะเชิงธรรมชาติอย่างสมบูรณ์เหมือน *เทียน* ในทัศนะของสวินจื่อ หรือมีลักษณะเชิงบุคคลอย่างเดียวเหมือน *เทียน* ในทัศนะของมั่วจื่อ การจะสรุปว่า *เทียน* ใน *หลุนฮิว* คืออะไรระหว่างจิตวิญญาณที่มีลักษณะบุคคล กับกระบวนการธรรมชาติ จึงมีอาจทำได้ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าสิ่งที่ยืนยันได้อย่างแน่นอนคือ ขงจื้อได้ลดบทบาทของ *เทียน* ในเชิงบุคคล และเน้นน้ำหนักบทบาทของ *เทียน* ที่เป็นกระบวนการทางธรรมชาติมากกว่า ซึ่งทำให้ *เทียน* มีนัยทางอภิปรัชญาและมีความเป็นเหตุเป็นผล ขงจื้อได้ลดบทบาทของ *เทียน* ในเชิงบุคคล โดยการปรับเปลี่ยนจากเดิมที่ *เทียน* เป็นแหล่งที่มาของศีลธรรมโดยกำหนดให้ตัวบุคคลที่เป็นกษัตริย์เท่านั้น มาเป็นแบบอย่างทางศีลธรรมที่มนุษย์ทุกคนมีศักยภาพที่จะรู้และปฏิบัติได้ โดยผ่านการพิจารณาปรากฏการณ์และกระบวนการทางธรรมชาติ แล้วนำมาเป็นแบบอย่างในการปฏิบัติจริยธรรม การได้คุณธรรมจาก *เทียน* หรือได้รับการยอมรับจาก *เทียน* จึงขึ้นอยู่กับความพยายามของมนุษย์ มากกว่าได้จากการสืบทอดตำแหน่งหน้าที่และจากบรรพชน นอกจากนี้ ยังได้

them. ... *T'ien ming*, as moral imperative, is concerned with what man ought to do; *ming*, in the sense of Destiny, has to do with the bringing about of what comes to pass. *T'ien ming*, necessarily difficult to understand is, nevertheless, understandable; *ming* is a total mystery. What *t'ien ming* enjoys we ought to obey: what falls within the domain of *ming* we should leave alone."

⁶² Ibid., p. 30.

ปรับความสำคัญในบทบาทของ*เทียน*ที่สามารถแทรกแซงความเป็นไปของโลกมนุษย์ให้น้อยลง โดยปรับเปลี่ยนจากที่เข้าใจว่าเหตุการณ์ต่างๆ ที่แปรเปลี่ยนอย่างไม่เหมาะสมเป็นโทษชะตาที่*เทียน*กำหนด ซึ่งมนุษย์ไม่สามารถทำอะไรได้ ให้เป็นพันธกิจหรือหน้าที่ ซึ่งมาจากการตีความและความเข้าใจความกลมกลืนระหว่าง*เทียน*และมนุษย์ที่ขึ้นอยู่กับการจัดเกลาทางจริยธรรมของแต่ละบุคคล

เหตุผลที่ผู้วิจัยมองว่าขงจื้อให้นำหนักกับบทบาทของ*เทียน*ในเชิงธรรมชาติมากกว่า เพราะหากพิจารณาจากบทที่กล่าวถึง*เทียน*ทั้งหมด เป็นการพูดประกอบในบริบทเหตุการณ์ต่างๆ มิได้หยิบยก*เทียน*เป็นประเด็นการพูดคุยโดยตรง แต่มีเพียง 17:19 เท่านั้นที่มีนัยว่าขงจื้อรู้วิถีของ*เทียน*ได้อย่างไร และการทำตามมรรควิธีแห่ง*เทียน*นั้นทำได้อย่างไร กล่าวคือ ขงจื้อรู้วิถีของ*เทียน*จากการดูความเป็นไปของกระบวนการทางธรรมชาติที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง ดังที่ขงจื้อพูดว่า “สวรรค์เอ๋ย เอื่อนอะไรหรือ ฤดูกาลทั้งสี่ก็ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง สรรพสิ่งล้วนก่อกำเนิดอย่างต่อเนื่อง สวรรค์เอ๋ย เอื่อนอะไรหรือ” การเห็นความเป็นจริงนี้จึงทำให้ขงจื้อรู้ดีว่าการทำตามมรรควิธีแห่ง*เทียน*คือใช้วิถีธรรมชาติเป็นแบบอย่างทางศีลธรรม ดังที่ขงจื้อแสดงเจตจำนงกับจื่อกั๋งว่า “เราอยากจะไม่ต้องพูด” หมายความว่า การสืบทอดจารีตและคุณธรรมจะต้องเน้นที่การกระทำมากกว่าการพูด และการรู้วิถีจริยธรรมสามารถรู้ผ่านการเข้าใจวิถีธรรมชาติได้ โดยไม่จำเป็นต้องใช้คำพูดถ่ายทอดเสมอไป จะเห็นได้ว่าการใช้*เทียน*เป็นแบบอย่างนี้ ไม่เหมือนอย่างในยุคราชวงศ์โจวที่ผู้ปกครองจะต้องยุติธรรมและดูแลประชาชนตาม*เทียน*เชิงบุคคล ความสำคัญของบทนี้ทำให้เข้าใจต่อได้ว่า *เทียน*ในฐานะเป็นแหล่งที่มาทางศีลธรรม จึงมาจากการทำตามมรรควิธีแห่ง*เทียน*โดยการสั่งสมคุณธรรมของมนุษย์เอง ดังนั้น การที่ขงจื้อกล่าวว่า*เทียน*ให้กำเนิดคุณธรรมกับตน (7:22) คุณธรรมที่มาจาก*เทียน*ซึ่งใช้*เทียน*เป็นแบบอย่าง จึงเป็นความพยายามของขงจื้อเอง เหมือนอย่างขงจื้อปฏิเสธว่า*เทียน*ไม่ได้กำหนดให้ตนเป็นปราชญ์ เพราะไม่ได้รอบรู้และมีความสามารถมากมายเท่าปราชญ์อย่างที่ขุนนางผู้ใหญ่และจื่อกั๋งมอง ขงจื้อจึงอธิบายว่าที่ตนดูเหมือนมีความสามารถมากมายเป็นเพราะวัยเด็กลำบาก ทำให้ได้ฝึกทักษะอย่างที่บ้านมี แต่การเป็นวิญญูชนไม่จำเป็นต้องเลียนแบบทักษะอย่างขงจื้อมีก็ได้ (9:6) นอกจากนี้ การที่ขงจื้อยกย่องกษัตริย์เหยาและซุ่นว่าเป็นราชาปราชญ์เทียบเท่ากับ*เทียน*ก็เพราะปกครองด้วยคุณธรรมนั่นเอง มิใช่เพราะดำรงองค์ในฐานะกษัตริย์เท่านั้น (8:9 และ 20:1)

ส่วนเหตุผลที่ว่า ทำไมผู้วิจัยจึงมองว่าขงจื้อได้ลดบทบาทของ*เทียน*ในเชิงบุคคลลง ก็เพราะหากพิจารณาบทที่กล่าวถึง*เทียน*ในฐานะที่กำหนดโทษชะตา และสามารถแทรกแซงชีวิตมนุษย์ได้แล้ว ส่วนใหญ่จะเป็นการกล่าวถึง*เทียน*ในบริบทเหตุการณ์ที่ขงจื้อประสบในลักษณะต่างๆ โดยมีทั้งเหตุการณ์ที่ไม่อาจควบคุมได้อย่างความตายของเหยียนฮุย (11:8) หรือ การถูกลอบทำร้ายโดยหวนต๋วยและที่รัฐควง (7:22 และ 9:5) และเหตุการณ์ที่ควบคุมได้ อย่างเช่น จื่อลู่ดำเนินขงจื้อที่ไปพบมเหสี

หนานจื่อ (6:26) และจื่อลูให้ศิษย์บางคนปลอมเป็นเคหบดี (9:11) เป็นต้น การที่ขงจื่อให้ความสำคัญหรือตอบสนองต่อสถานการณ์เหล่านี้แตกต่างกัน จึงทำให้เข้าใจได้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างเทียนกับมนุษย์มิใช่เป็นไปในทางเดียว คือเทียนเป็นสาเหตุให้เกิดผลต่างๆ บนโลก หากแต่ทั้งเทียนและมนุษย์ต่างมีอิทธิพลและตอบสนองซึ่งกันและกัน กล่าวคือ เทียนมิ่ง (天命) และมิ่ง (命)* เป็นเหตุการณ์ต่อเนื่องที่เกิดขึ้นเป็นเงื่อนไขซึ่งอาจหลีกเลี่ยงไม่ได้หรือไม่อาจล่วงรู้ได้ โดยเรามีส่วนร่วมที่จะให้ความสำคัญ ให้ความหมาย กำหนด หรือเปลี่ยนแปลงแก้ไข** ฮอลล์และแฮมส์อธิบายการมองมิ่งเช่นนี้ว่า เมื่อวิญญูชนสัมพันธ์กับเทียน ย่อมเข้าใจและยอมรับบัญญัติแห่งเทียน ในระดับหนึ่งวิญญูชนจะตระหนักแล้วเข้าใจว่าเราไม่สามารถควบคุมบางอย่างได้ แต่ในอีกระดับวิญญูชนจะตระหนักถึงบทบาทหน้าที่ที่เราสามารถควบคุมเงื่อนไขความเป็นไปได้ได้นั้น กล่าวอีกอย่างคือ โลกกำหนดเรา แต่เราก็กำหนดความหมายให้กับโลกด้วย⁶³ ในแง่นี้มิ่งกับหลี่ (禮) มีลักษณะร่วมกัน กล่าวคือ หลี่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามการมองและการตีความของเรา มิ่งก็เช่นเดียวกัน เราสามารถเปลี่ยนแปลงโลกได้ ด้วยการเปลี่ยนความหมาย⁶⁴ ตัวอย่างในคัมภีร์ที่ชัดเจน คือบทที่ชื่อหมาหนิวกล่าวอย่างเสรีสร้อยว่าคนอื่นๆ มีที่นั่งแต่ตนกลับไม่มี (เพราะหวนดู่ซึ่งเป็นพี่ชายเป็นศัตรูกับขงจื่อ) จื่อเจี๋ยจึงกล่าวว่า “ข้าได้ขียนมาว่าชีวิตและความตายมีชะตากำหนด ความมั่งคั่งเกียรติยศอยู่ที่สวรรค์” เมื่อวิญญูชนปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความเคารพและให้เกียรติตามหลี่ เมื่อนั้นคนในโลกทั้งหมดก็ล้วนเป็นพี่น้องกัน แล้ววิญญูชนจะวิตกไปใยว่าไม่มีที่นั่ง?” (12:5) แม้ว่าชื่อหมาหนิวจะกำหนดให้เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นไม่ได้ แต่เขาก็สามารถตีความเหตุการณ์และให้ความหมายใหม่ ดังที่จื่อเจี๋ยกำหนดความหมายของการมีที่นั่งใหม่ว่า ถ้าคนเรามีคุณธรรม ก็ย่อมมีที่นั่งได้โดยไม่จำเป็นต้องเป็นพี่น้องตามสายเลือด หรือตอนที่เหยียนหุ่ยตาย ขงจื่อคร่ำครวญต่อการตายของเหยียนหุ่ยว่าเทียนทำลายตน และแสดงอาการโศกเศร้าอย่างมาก มิใช่เพราะขงจื่อทำอะไรผิดศีลธรรม เทียนจึงลงโทษ

* คำว่า “เทียนมิ่ง” และ “มิ่ง” แม้โดยทั่วไปจะใช้สลับกัน แต่มิ่งมีนัยเจาะจงปรากฏการณ์เฉพาะที่เกิดขึ้นกับบุคคล ในขณะที่เทียนมิ่งบ่งถึงความสัมพันธ์ระหว่างเทียนกับมนุษย์โดยรวม

** เมิ่งจื่อได้พัฒนาแนวคิดการสร้างมิ่ง เพื่อตอบโต้ข้อวิจารณ์ของมั่วจื่อที่มองว่าขงจื่อสอนให้คนยอมรับชะตากรรม (fatalism) เมิ่งจื่อกล่าวว่า “ไม่มีอะไรที่ปราศจากชะตาชีวิต (命) แต่ยอมรับตามก็จำเพาะลิขิตที่เที่ยง (宜) เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ผู้รู้จักชะตาชีวิตย่อมไม่จงใจยืนอยู่ใต้กำแพงที่กำลังจะทะลายลง ผู้มันอยู่ในธรรมวิถิจนเป็นเหตุให้ตัวตายนั่น คือลิขิตที่เที่ยง ผู้ต้องอาญาจนเป็นเหตุให้ตัวตายนั่น มิใช่ลิขิตที่เที่ยง” (7A:2) ปกรณ์ ลิมนุสรณ์, คัมภีร์เมิ่งจื่อ (เอกสาร ไม่ตีพิมพ์เผยแพร่).

⁶³ David L. Hall and Roger T. Ames, Thinking through Confucius (New York: State University of New York Press, 1987), p. 215.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 210-211.

แต่เพราะเหียนฮูยเป็นศิษย์ที่ขงจื้อทั้งชื่นชมและฉงนกับบุคลิก ซึ่งทำทาบให้ขงจื้อต้องรำเรียนมากขึ้น เมื่อเหียนฮูยตายก่อนเวลาอันควร ขงจื้อจึงเสียใจอย่างยิ่ง และมองว่าการสูญเสียครั้งนี้มีความหมาย ต่อตนอย่างมาก⁶⁵

การที่เหียนเซิงบุคคถูกลอบทบาทดังกล่าวดังกล่าวทำให้เราเข้าใจมากขึ้นว่า ทำไมขงจื้อจึงกล่าวถึง *เหียน* เมื่อแสดงจุดยืนว่าการยึดมั่นในคุณธรรมและจารีตในทุกสถานการณ์เป็นวิถีทางที่ถูกต้อง แม้ว่า จะเป็นเหตุการณ์ที่ไม่อาจล่วงรู้และกำหนดได้ หรือเป็นเหตุการณ์ที่ควบคุมไม่ได้ก็ตาม เช่น ตอนที่ ขงจื้อจะถูกทำร้าย แม้จะอยู่ในภาวะคับขัน ขงจื้อก็ได้แสดงจุดยืนว่าตนจะยึดมั่นในคุณธรรมและ จารีตราขวงส์โจว โดยกล่าวว่าเหียนจะต้องคุ้มครองตน เพราะขงจื้อเชื่อมั่นว่า “...ผู้เปี่ยมมนุษยธรรม อายุยืน” (6:21) และจะต้องประสบกับชะตากรรมหรือเหตุการณ์ที่เหมาะสม หรือตอนที่จื่อลู่ดำหนิ ขงจื้อ แล้วขงจื้อได้สวดสาบานว่าขอให้เหียนปฏิเสธตน เป็นเพราะขงจื้อมั่นใจว่าการที่ตนเข้าพบ มเหสีหนานจื่อคนได้ทำถูกต้องแล้ว ไม่น่าจะมีเหตุการณ์เลวร้ายตามมา หรือตอนที่ขงจื้อว่ากล่าวจื่อลู่ ที่หลอกลวงทำที่ว่ามีเคหบดี เป็นการหลอกลวงเหียน ก็มีลักษณะใกล้เคียงกัน คือขงจื้อให้ความสำคัญ กับการยึดมั่นในคุณธรรมอย่างมั่นคง แม้จะหลอกคนอื่นได้ แต่ก็หลอกตัวเองและเหียนไม่ได้ ส่วนคำพูดของขงจื้อที่ว่า “ไม่กล่าวหาสวรรค์ ไม่ต่อว่ามนุษย์ เรียนรู้เบื้องล่าง แดกฉานเบื้องบน ผู้รู้จัก เรา คงมีแต่สวรรค์เท่านั้นกระมัง!” (14:37) ก็มีความหมายเช่นเดียวกันว่า มนุษย์ไม่ควรกล่าวโทษ น้อยใจในโชคชะตาว่าเป็นเพราะเหียนโดยตนเองไม่ทำอะไร แต่ควรยึดมั่นในมรรควิธีและรำเรียน ต่อไปอย่างไม่เหน็ดเหนื่อย

นอกจากนี้ การเข้าใจเหียนมิ่งว่ามนุษย์มีส่วนร่วมในการให้ความสำคัญ ให้ความสำคัญ กำหนด หรือเปลี่ยนแปลงแก้ไขสถานการณ์ต่างๆ ทำให้เข้าใจด้วยการรู้บัญญัติแห่งเหียน (2:4) และ โชคชะตา (20:3) นอกจากจะหมายถึงว่ามนุษย์รู้ว่าอะไรที่ตนควบคุมได้และอะไรที่ควบคุมไม่ได้แล้ว ยังหมายถึงการตระหนักในหน้าที่ของตน โดยอาจเป็นหน้าที่ที่มาจากเงื่อนไขที่เราหลีกเลี่ยงไม่ได้ หรือมาจากสถานการณ์ที่เราเป็นผู้ให้ความสำคัญหรือให้ความหมาย เช่น การที่เราต้องกตัญญูต่อพ่อ แม่ ส่วนหนึ่งเพราะการที่พ่อแม่ให้กำเนิดเรา (ด้วยเหตุนี้ชาวจีนจึงมองว่าหน้าที่ที่ถูกต้องปรนนิบัติพ่อ แม่เป็นบัญญัติแห่งเหียน ซึ่งไม่ได้มีความรู้สึกว่าเป็นภาระหน้าที่ที่ต้องจำยอม⁶⁶) หรือการที่ขงจื้อมอง ว่าตนมีหน้าที่ที่จะต้องสืบทอดจารีตราขวงส์โจว และแม้ว่าขงจื้อจะล้มเหลวในการเผยแพร่ความคิด ของตนต่อผู้ปกครอง ขงจื้อก็มองว่าเป็นภารกิจที่จะต้องยึดถือปรัชญาของตนและเป็นครูสั่งสอนศิษย์

⁶⁵ Amy Olberding, “The consummation of sorrow: An analysis of Confucius’ grief for Yan Hui,” *Philosophy East and West* 54, 3 (July 2004): 279-301.

⁶⁶ Robert C. Solomon, “On fate and fatalism.” *Philosophy East and West* 53, 4 (October 2003): 452.

ต่อไป ดังที่คำพูดของนายค่านที่ว่า “นานมาแล้วที่แผ่นดินนี้ไร้เต้า สวรรค์จะใช้อาจารย์ของพวกท่าน เป็นไม้ตีระฆัง” (3:24)

อย่างไรก็ตาม แม้ขงจื้อจะลดบทบาทของเทียนโดยให้มนุษย์มีส่วนร่วมในการให้ความสำคัญให้ความหมาย กำหนด หรือเปลี่ยนแปลงแก้ไขสถานการณ์ต่างๆ ได้ก็ตาม แต่มิใช่จะตีความอย่างไรก็ได้ เพราะมีเช่นนั้นคนเลวอาจอ้างการกระทำของตนว่าเป็นบัญญัติแห่งเทียน การรู้บัญญัติแห่งเทียนและโชคชะตา รวมทั้งเข้าใจด้วยว่าจะสร้างความกลมกลืนระหว่างเทียนและมนุษย์อย่างไร ขึ้นอยู่กับการจัดเถลาทางจริยธรรมของแต่ละบุคคลด้วย ดังที่ขงจื้อกล่าวว่า “สำหรับวิญญูชน มีสามสิ่งที่เกรงกลัว กลัวลิขิตสวรรค์ กลัวผู้ยิ่งใหญ่ กลัววาจาของปราชญ์” “เสี่ยวเหรินไม่รู้ลิขิตสวรรค์ จึงไม่เกรงกลัว จึงคบหาผู้ยิ่งใหญ่ จึงเหยียดเขาวาจาของปราชญ์” (16:8) ขงจื้อใช้ “เสี่ยวเหริน” (小人) สื่อถึงบุคคลที่ใจแคบและนึกถึงแต่ผลประโยชน์ของตน ซึ่งมีลักษณะตรงข้ามกับ จวินจื่อ (君子) หรือวิญญูชน การที่เสี่ยวเหรินไม่เกรงกลัวและไม่รู้บัญญัติแห่งเทียน ก็เพราะเสี่ยวเหรินยังไม่ได้รับการจัดเถลาทางจริยธรรมอย่างเพียงพอ เสี่ยวเหรินจึงตีความและให้ความหมายกับสิ่งที่เข้าประโยชน์ตัวเองเท่านั้น ในขณะที่บุคคลผู้ยิ่งใหญ่และคำพูดของปราชญ์ซึ่งใช้ยึดถือเป็นแบบอย่างและหลักปฏิบัติได้ เสี่ยวเหรินกลับไม่ให้ความสำคัญ การที่ขงจื้อมองว่าการรู้บัญญัติแห่งเทียนและโชคชะตา รวมทั้งเข้าใจด้วยว่าจะสร้างความกลมกลืนระหว่างเทียนและมนุษย์อย่างไร ขึ้นอยู่กับการจัดเถลาทางจริยธรรมของแต่ละบุคคลด้วย จึงสอดคล้องกับจุดยืนของขงจื้อที่ว่าความรู้ความเป็นจริงเกี่ยวกับมรรควิธีแห่งเทียน จึงมิใช่เรียนรู้ได้โดยง่าย เพราะเกี่ยวข้องกับการจัดเถลาทางจริยธรรม ซึ่งเป็นความรู้ที่ใช้ช่วงเวลายาวนานกว่าก่อนชีวิต

กล่าวโดยสรุป เราสามารถรู้ทัศนะของขงจื้อเกี่ยวกับโลกธรรมชาติได้จากบทที่มีการกล่าวถึงเทียน แม้ว่าขงจื้อจะไม่ได้อธิบายความหมายอย่างชัดเจนก็ตาม แต่จากที่มาของคำซึ่งขงจื้อสืบทอดการกล่าวถึงในเชิงมนุษย์รูปจากราชวงศ์โจว รวมทั้งตัวบทหลักๆ ที่ขงจื้อให้ความสำคัญกับเทียนในปรัชญาของตน ทำให้เราเข้าใจได้ว่า ขงจื้อมิได้กล่าวถึงเทียนในเชิงมานุษยรูปเท่านั้น แต่ใช้สื่อถึงวิถีธรรมชาติว่าเป็นกระบวนการต่อเนื่อง ทั้งนี้ขงจื้อได้ให้ความสำคัญกับบทบาทของเทียนที่เป็นวิถีธรรมชาตินี้ โดยใช้เป็นแหล่งที่มาทางศีลธรรม ในลักษณะเป็นแบบอย่างต่อวิถีแห่งจริยธรรม นอกจากนี้ขงจื้อยังมองว่าความสัมพันธ์ระหว่างเทียนและมนุษย์ควรจะสนองตอบซึ่งกันและกัน มิใช่ปล่อยให้เทียนมีอิทธิพลต่อมนุษย์เพียงอย่างเดียว ขงจื้อจึงให้ความสำคัญกับกระบวนการทางจริยธรรมในการสร้างความกลมกลืนกับเทียน ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้เข้าใจได้ว่า เพราะเหตุใดขงจื้อจึงเน้นอธิบายวิถีแห่งจริยธรรมมากกว่าวิถีธรรมชาติ

2.4.2. การกล่าวถึงปรากฏการณ์และสิ่งธรรมชาติโดยตรง

แม้ว่าบทสนทนาใน *หลุนอี่วี่* มีเนื้อหาเกี่ยวกับประเด็นการปกครองและจริยธรรมมากที่สุด แต่ก็มี การเอ่ยถึงสิ่งธรรมชาติและปรากฏการณ์ทางธรรมชาติโดยตรง ซึ่งทำให้เข้าใจทัศนะของขงจื้อต่อ โลกธรรมชาติได้อย่างมีนัยสำคัญ ใน “*The Way of Water and Sprouts of Virtue*” ซาราห์ อัลลัน (Sarah Allan) เสนอว่าปราชญ์จีนโบราณไม่ว่าสำนักใดต่างมีสมมติฐานร่วมกันว่าการศึกษาความเป็นไปของ ธรรมชาติ สามารถทำให้เข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ได้ เพราะธรรมชาติและมนุษย์มีหลักการ พื้นฐานเดียวกัน สิ่งธรรมชาติที่ปราชญ์จีนเชื่อมโยงกับมนุษย์อย่างโดดเด่นมากที่สุด คือ น้ำ (水 *สฺยฺ*) และพืชพันธุ์ (萬物 *วันอู่*)* หากมองในแง่วรรณศิลป์แล้ว ตัวยกใน *หลุนอี่วี่* *เมิ่งจื่อ* *สวีนจื่อ* *เต้าเต๋อจิง* และ *จงจื่อ* ที่ใช้น้ำและพืชพันธุ์เป็นบทอุปมาอุปไมยจำนวนมาก อาจเข้าใจได้ว่าเป็นเพียง กลวิธีทางภาษาอย่างหนึ่งเท่านั้น แต่อัลลันมองว่าการกล่าวถึงน้ำและพืชพันธุ์ที่ปรากฏในคัมภีร์เหล่านี้ มิใช่เรื่องบังเอิญ หากแต่เป็นการใช้อุปมาอุปไมยเพื่อสื่อสมมติฐานข้างต้น และสื่อเนื้อหาความคิดที่ เป็นนามธรรม⁶⁷ ปราชญ์จีนได้นำภาพของน้ำ ซึ่งมีการเปลี่ยนแปลงรูปร่างลักษณะได้หลากหลาย รวมทั้งมีคุณสมบัติเฉพาะบางประการ มาใช้เป็นต้นแบบสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับพลังของธรรมชาติ จักรวาล และแบบแผนที่นำมาปรับใช้กับมนุษย์ได้⁶⁸ อย่างไรก็ตาม คำว่า “*สฺยฺ*” (水) แปลว่าน้ำก็จริง แต่มิได้มีความหมายเฉพาะสิ่งที่เป็น “น้ำ” เท่านั้น หากแต่รวมถึงปรากฏการณ์ทางธรรมชาติอย่าง แม่น้ำหรือน้ำท่วมด้วย ถึงแม่น้ำจะเป็นสิ่งธรรมชาติและเป็นปรากฏการณ์สากล แต่นักปรัชญาจีนก็ มิได้มองน้ำเหมือนอย่างในยุคปัจจุบัน เช่น มิได้มองความกว้างใหญ่ไพศาลของทะเลเหมือนอำนาจ ไร้กาลเวลา เป็นต้น แหล่งน้ำที่นักปรัชญาจีนสนใจ คือ แม่น้ำ ธารน้ำ ลูกดองร่องน้ำ (ชลประทาน) เพื่อการเกษตร ฝน และบึง⁶⁹

ใน *หลุนอี่วี่* ก็มีการกล่าวถึงน้ำไว้เช่นกัน บทนั้นมีอยู่ว่า *อาจารย์ฮั่นที่ริมฝั่งแม่น้ำปรารถนึ้นว่า “สรรพสิ่งไหลเรื่อยไปเช่นนี้ ไม่หยุดทั้งวันทั้งคืน”* (9:16) อัลลันวิเคราะห์บทนี้ว่าขงจื้อกำลังหมายถึง เวลาและชีวิตที่ “ผ่านไป” เพราะในภาษาจีนโบราณไม่มีคำแทน “เวลา” ในความหมายที่เป็นสิ่ง

* คำนี้ในภาษาจีนแปลว่า สรรพชีวิต ซึ่งรวมทั้งสัตว์และพืชพันธุ์ไว้ด้วยกัน ทั้งนี้อาจรวมมนุษย์ไว้ด้วยใน ฐานะที่เป็นสิ่งมีชีวิต และมีการเจริญเติบโตเฉกเช่นพืชพันธุ์

⁶⁷ อัลลันใช้คำว่า “root metaphor” หมายถึง แบบจำลองที่กำหนดขึ้น ซึ่งแบบจำลองนี้อยู่ในเนื้อหาของ กระบวนการสร้างความเข้าใจแนวคิดที่เป็นนามธรรม แนวคิดที่เป็นนามธรรมนี้มาจากกระบวนการอุปมาอุปไมยมากกว่าใช้อุปมาอุปไมยเพื่อสื่อแนวคิดนั้น Sarah Allan, *The way of water and sprouts of virtue*, p. 13.

⁶⁸ Ibid., pp. 3-18.

⁶⁹ Ibid., pp. 31-32.



นามธรรม หากแต่ใช้ฤดูกาล (時) แทน ภาษาจีนโบราณไม่มีคำใช้เรียกเวลาที่ล่วงเลยไปด้วย ขงจื๊อจึงใช้การไหลอย่างไม่หยุดทั้งวันทั้งคืนของสายน้ำแทน นอกจากนี้ในภาษาจีนคำว่า “ชือ” (逝) ยังใช้กับชีวิตที่ล่วงลับไปด้วย ทำให้บทนี้สื่อว่าขงจื๊อเข้าใจเวลาและชีวิตมนุษย์จากสายน้ำ⁷⁰ ผู้วิจัยคิดว่า แม่ 9:16 จะสื่อถึงเรื่องเวลาและชีวิตตามการตีความของอัลตัน แต่บทนี้ยังสะท้อนทัศนะของขงจื๊อต่อ โลกธรรมชาติไว้อีกด้วย เพราะ 9:16 มีลักษณะใกล้เคียงกับ 17:19 กล่าวคือ ขงจื๊อเข้าใจวิถีธรรมชาติ จากการพิจารณาปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ ในที่นี้คือแม่น้ำ (川 ชวน) ขงจื๊อน่าจะเห็นความแตกต่างของน้ำในแม่น้ำ และน้ำจากแหล่งน้ำอื่นๆ เพราะน้ำในแม่น้ำไหลอย่างต่อเนื่องไม่ขาดสาย ในขณะที่ น้ำในแหล่งน้ำอื่นๆ เช่น น้ำในบ่อจะมีลักษณะที่อยู่นิ่ง และอาจแห้งเหือดไปได้ หรือถ้าเป็นน้ำใน คลองชลประทาน ก็จะมีลักษณะของการควบคุมบังคับทิศทาง และมีไว้เพื่อแก้ปัญหาที่ท่วม เป็นต้น การที่ขงจื๊อเห็นสายน้ำแล้วกล่าวว่า “สรรพสิ่งไหลเรื่อยไปเช่นนี้ ไม่หยุดทั้งวันทั้งคืน” จึง น่าจะทำให้เข้าใจได้ว่าขงจื๊อมองวิถีธรรมชาติในลักษณะที่ดำเนินอย่างมีความต่อเนื่อง ความเป็นองค์รวม และมีความเป็นพลวัต เพราะลักษณะของน้ำในแม่น้ำที่ไหลอย่างไม่หยุดและไม่ขาดสาย อีกทั้งแม่น้ำเป็นที่รวมของธารน้ำเล็กๆ ไหลมารวมกันกลายเป็นปริมาณน้ำจำนวนมาก ซึ่งทำให้น้ำมี ลักษณะที่ไม่อาจแยกส่วนประกอบได้ว่ามาจากแหล่งใด การเคลื่อนไหวของทุกส่วนจึงประสานกัน อย่างเป็นองค์รวม ต่อเนื่อง และแปรเปลี่ยนได้

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าคำพูดของขงจื๊อใน 9:16 จะพูดถึงความเป็นจริงของสรรพสิ่งอย่างชัดเจน แต่มีการตีความบทนี้ในเชิงจริยธรรมว่า ขงจื๊อกำลังสื่อถึงการขัดเกลาคุณธรรมว่าจะต้องใช้ความ พยายามอย่างต่อเนื่อง⁷¹ นอกจากนี้ยังมีอีกสองบทที่ปรากฏในทำนองเดียวกัน โดยถูกตีความในเชิง จริยธรรมมากกว่านวัตวิถีธรรมชาติคือ อาจารย์กล่าวว่า “พืชที่แตกหน่อแต่ไม่ออกดอกก็มีอยู่ พืชที่ออก ดอกแต่ไร้ผลก็มีอยู่” (9:21) และ อาจารย์กล่าวว่า “เมื่ออากาศหนาว เราจึงจะรู้ว่าต้นสนเข็มและต้นสน แฉงจะเป็นไม้สุดท้ายที่ทิ้งใบ” (9:27) บทแรกถูกตีความว่า ขงจื๊อกำลังหมายถึงการตายก่อนเวลาอันควร ของเหยียนหยู⁷² ส่วนบทที่สองหมายถึงการดำรงอยู่ได้ด้วยตนเองอย่างมีศักดิ์ศรีของปัจเจกบุคคลใน

⁷⁰ Ibid., pp. 36-37.

⁷¹ Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Vintage Books, 1989), p. 142, footnote no. 3. และ E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, *The original Analects: Saying of Confucius and his successors* (New York: Columbia UP, 1998), 9:17, p. 54. ทั้งนี้เพราะวิเคราะห์จากเนื้อหาของบท 9:17 ต่อมา รวมทั้งอ้างอิงจากการ วิเคราะห์ของเมิ่งจื๊อด้วย (4B:18)

⁷² Arthur Waley, *The Analects of Confucius*. p. 143, footnote no. 2.

สภาวะแห่งความขัดแย้ง⁷³ การตีความในเชิงจริยธรรมดังกล่าวทำให้การเอ่ยถึงปรากฏการณ์ธรรมชาติ เป็นเพียงกลวิธีทางภาษาเท่านั้น แต่ผู้วิจัยคิดว่าบทดังกล่าวสะท้อนการเห็นความเป็นจริงของธรรมชาติ ที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างมีรูปแบบหรือวิถีเป็นไปของมัน ซึ่งช่วยทำให้เข้าใจความจริงของชีวิตมนุษย์ และความจริงทางศีลธรรมมากขึ้น

นอกจาก 9:16 แล้วยังมีอีกบทหนึ่งคือ อาจารย์กล่าวว่า “ผู้มีปัญญาชื่นชมในสายน้ำ ผู้มี มนุษยธรรมชื่นชมในขุนเขา ผู้มีปัญญามีพลวัต ผู้มีมนุษยธรรมสงบนิ่ง ผู้มีปัญญาเข้มแข็งเบิกบาน ผู้ เปี่ยมมนุษยธรรมอายุยืน” (6:21) บทนี้ต่างจาก 9:16 เพราะขงจื๊อกล่าวถึงสิ่งธรรมชาติโดยโยงกับการมี คุณธรรม และการมีชีวิตที่ดีอย่างชัดเจน แต่บทนี้มีการถกเถียงกันอย่างมากกว่า การชื่นชมใน ธรรมชาติอย่างสายน้ำและขุนเขา เกี่ยวข้องอย่างไรกับการมีปัญญาและคุณธรรม รวมทั้งลักษณะ ของผู้มีปัญญาที่เป็นพลวัตและความสงบนิ่งของผู้มีมนุษยธรรมเกี่ยวข้องอย่างไรกับการมีความเบิกบาน และอายุยืน โดยทั่วไปคนจีนมักเข้าใจว่าน้ำและภูเขาเป็นสิ่งที่คู่กัน สังเกตได้จากปราชญ์มักใช้ทั้ง คู่เพื่อสื่อถึงมโนทัศน์ทางจักรวาลวิทยาเรื่องกาลและเทศะ และภาพวาดจีนที่งดงามมักวาดภาพ สายน้ำคู่กับขุนเขา⁷⁴ นอกจากนี้ ภูเขาและแม่น้ำยังสื่อถึงขั้วตรงข้ามของพลังหยินและหยาง ดังนั้น บทนี้จึงทำให้เข้าใจได้ว่าบุคคลตัวอย่างควรจะมีทั้งปัญญาและมนุษยธรรมควบคู่กันที่ถึงแม้จะมีลักษณะ ตรงข้ามกันเหมือนหยิน-หยาง แต่จะขาดสิ่งใดสิ่งหนึ่งไปไม่ได้ ฮอลล์และแฮมส์เวิร์ทเรียกว่า “จื่อ” (智) หมายถึง ตระหนักรู้ และเข้าใจ ในความหมายที่มีใช้ความรู้เชิงทฤษฎี แต่เป็นการรู้ที่มาจาก การปฏิบัติจริง การมีความรู้กับการมีปัญญาไม่แยกออกจากกัน ผู้มีจื่อทำสิ่งใดย่อมมีพลวัต หมายความว่า มีลักษณะสร้างสรรค์ไม่ตายตัว เหมือนน้ำที่ไหลและให้กำเนิดหล่อเลี้ยงชีวิต ส่วนผู้มีเหรินหรือ มนุษยธรรมย่อมมีความสงบนิ่ง หมายถึง การคงคุณธรรมไว้เป็นแบบอย่างได้อย่างต่อเนื่อง เหมือน ความมั่นคงผ่านกาลเวลาของภูเขา⁷⁵

การเอ่ยถึงน้ำและขุนเขาในบทนี้มีประเด็นที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งคือ บทนี้สื่อว่าการ “ชื่นชม” (樂 เล่อ) ธรรมชาติ เป็นอาการหรือท่าทีของผู้มีปัญญาและมีมนุษยธรรม มิใช่การชื่นชม ธรรมชาติจะนำไปสู่การมีปัญญาและมนุษยธรรม สำหรับขงจื๊อ “เล่อ” หรือความเข้มแข็งเบิกบาน เป็น ตัววัดคุณวิद्याขั้นสูงสุด ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า “ผู้รู้ไม่เทียบเท่าผู้รัก ผู้รักไม่เทียบเท่าผู้ชื่นชม” (6:18) การมีความรู้ และการรักที่จะรู้ ยังไม่เท่ากับผู้ที่สามารถมีความปีติสุขและรื่นรมย์กับความจริงได้ เพราะ

⁷³ E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, *The original Analects: Saying of Confucius and his successors*, 9:28, p. 56.

⁷⁴ Sarah Allan, *The way of water and sprouts of virtue*, p. 54.

⁷⁵ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius*, pp. 50-53.

สำหรับขงจื้อ “ความรู้” มิใช่ในเชิงข้อเท็จจริงอย่างเดียว แต่เป็นการรู้ว่าจะสร้างและคงความสัมพันธ์อย่างกลมกลืนกับผู้คนอย่างไร ดังคำกล่าวของขงจื้อที่ว่าการมีมิตรสหายมาจากแคนไกลเป็นเรื่องน่ารื่นรมย์ยินดี (1:1) การที่เลอรวมถึงความรื่นรมย์กับโลกธรรมชาติด้วย จึงเข้าใจได้ว่า ขงจื้อมิได้มองขอบเขตปรัชญาของตนเพียงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์เท่านั้น แต่รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติด้วยทั้งในแง่ฉาณวิทยาและการมีชีวิตที่ดี การมองเห็นวิถีธรรมชาติหรือมรรควิธีแห่งเทียนว่าเป็นแบบอย่างกับวิถีแห่งจริยธรรม มิใช่ว่าใครๆ จะทำได้ แต่ต้องเป็นผู้ที่เรียนรู้จริยธรรมมาพอสมควร ในแง่ของการมีชีวิตที่ดี นอกจากการมีปัญญาและมนุษยธรรมจะทำให้มีความสุขและอายุยืนเพราะสังคมสงบสุขแล้ว ยังมีความสุขและอายุยืนเพราะได้ใช้ชีวิตอย่างสมดุลและกลมกลืนกับธรรมชาติด้วย ด้วยเหตุนี้ การที่ขงจื้อเน้นการขจัดเกลตาตามระบบจารีตและคุณธรรมมากกว่าจะถกเถียงเรื่องวิถีธรรมชาติ ก็เพราะความรู้ที่สำคัญต่อการมีชีวิตที่ดีและเป็นพื้นฐานในการเข้าใจมรรควิธีที่ยิ่งใหญ่ ดังที่ขงจื้อกล่าวไว้ว่า “สำหรับประชากรายภรรยา มนุษยธรรมยิ่งกว่าน้ำและไฟ เราเคยเห็นคนเสียชีวิตเพราะลุยน้ำลุยไฟ แต่เราไม่เคยเห็นคนเสียชีวิตเพราะดำเนินตามครรลองมนุษยธรรม” (15:34) สิ่งธรรมชาติอย่างน้ำและไฟย่อมเป็นปัจจัยพื้นฐานทางกายภาพในการดำรงชีวิตอย่างปกติสุขก็จริง แต่น้ำและไฟอาจมีโทษทำร้ายชีวิตมนุษย์ได้ ในขณะที่มนุษยธรรมไม่ทำให้มนุษย์ต้องตาย เพราะเหรินคือการรักมนุษย์ (爱人 ไร้อิเหนิน) (12:22) การมีชีวิตที่ดีทั้งของปัจเจกบุคคลและการอยู่ร่วมกันอย่างเป็นชุมชนที่มีความสุข การปกครองประชากรายภรรยาโดยใช้มนุษยธรรม และส่งเสริมให้ยึดถือคุณธรรมเป็นพื้นฐาน ย่อมทำให้สังคมอาทรเกื้อหนุนกัน ลดการทำร้ายต่อกัน

นอกจากการพิจารณาสายน้ำและขุนเขาจะทำให้เข้าใจความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติและชีวิตมนุษย์แล้ว ในหลุนอี่วี่ยังมีการให้ข้อมูลด้วยการเห็นปรากฏการณ์ทางธรรมชาติบางอย่างเป็นสัญญาณจากฟ้า ดังในบท 9:8 บันทึกลำพุดของขงจื้อไว้ว่า “หงษ์วิเศษก็ไม่มา แม่น้ำก็ไม่ปรากฏภาพวิเศษ เราจบสิ้นแล้ว!” (9:8)* การปรากฏหงษ์วิเศษและภาพวิเศษถือเป็นลางบ่งบอกว่าจะเป็ดยุคที่

* อาเธอร์ แวลี (Arthur Waley) ให้ข้อมูลไว้นำสนใจว่า ชาวจีนก็เหมือนกับชนชาติอื่นๆ ที่มักมีความเชื่อว่าการปรากฏตัวของราชาปราชญ์ หรือนุคคลผู้ยิ่งใหญ่ จะแสดงออกเป็นลางบอกเหตุจากปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ “หงษ์วิเศษ” ที่ขงจื้อกล่าวถึงในที่นี้ คือ สัตว์ครึ่งนกครึ่งงู ซึ่งเชื่อกันว่าเคยเป็นลางบอกการปรากฏตัวของพระเจ้าซุ่น ส่วนภาพวิเศษที่ปรากฏในแม่น้ำ มีตำนานเล่าไว้สองแบบ แต่ไม่แตกต่างกันมากนัก ตำนานหนึ่งบอกว่าแม่น้ำที่ปรากฏภาพวิเศษ คือแม่น้ำฮวงโห ภาพวิเศษนั้นคือ ภาพสัตว์ที่ผสมระหว่างม้าและมังกร อีกตำนานหนึ่งบอกว่า เป็นแม่น้ำลั่ว ภาพวิเศษนั้นคือ ภาพคำทำนายบนกระดองเต่า ลักษณะของ “ภาพวิเศษ” ที่ปรากฏได้มีการอธิบายไว้สองแบบ แบบแรก อธิบายว่าเป็นภาพปากวัว (八卦) หรือธรรมชาติทั้งแปดที่ประกอบเป็นรูปแปดเหลี่ยมตามคัมภีร์อี้จิง แบบที่สอง อธิบายว่าเป็นภาพวิเศษจัตุรัสมหัศจรรย์ (magic square)

มีปราชญ์ขึ้นเป็นผู้ปกครอง การที่ขงจื๊อกล่าวว่าตัวเอง “จบสิ้นแล้ว” เพราะไม่มีเคำกลางการปรากฏของหงษ์วิเศษและภาพวิเศษเลย ขงจื๊อจึงกล่าวออกมาอย่างกังวลใจว่าภารกิจที่เสนอปรัชญาของตนต่อผู้ปกครอง อาจจะไม่สำเร็จ นอกจากนี้ ยังมีอีกเหตุการณ์หนึ่งบันทึกไว้ว่า เมื่อเห็นพวกเขาเข้ามาใกล้ นกก็บินขึ้นฟ้า วนเวียนอยู่สักพักแล้วกลับสู่พื้นดิน อาจารย์กล่าวว่า “คุณหงษ์บนสะพานสูงนั่นสิ! เวลาช่างเหมาะเจาะเหลือเกิน! เวลาช่างเหมาะเจาะเหลือเกิน!” จื่อลู่เดินไปหานก นกจดจ้องจื่อลู่สามครั้ง แล้วบินจากไป (10:18) อาเธอร์ แวลี (Arthur Waley) ให้ข้อมูลที่น่าสนใจว่า ทั้งในวัฒนธรรมตะวันตกและในวัฒนธรรมตะวันออก มักมีความเชื่อที่ถือว่านกเป็นสัตว์ที่เชื่อมโยงระหว่างสวรรค์กับมนุษย์ การปรากฏตัวและการเคลื่อนไหวอย่างฉับพลันของนกจึงเป็นสัญญาณบอกเหตุบางอย่าง⁷⁶ ในบทนี้แวลีอธิบายว่า เป็นเหตุการณ์ที่ขงจื๊อเดินทางระหว่างรัฐ และกำลังตัดสินใจว่าจะกลับรัฐหลู่หรือไม่ ตามคำชวนของตระกูลจี้ผ่านจื่อลู่ผู้เป็นสื่อกลาง การปรากฏตัวของหงษ์จึงเข้าใจได้ว่าเป็นสัญญาณจากฟ้าบางอย่าง⁷⁷ ขงจื๊ออาจจะกำลังลังเลหรือไม่แน่ใจกับการตัดสินใจกลับรัฐหลู่ แต่การปรากฏตัวของหงษ์ในจังหวะนี้จึงเหมาะเจาะ อีกทั้งเมื่อจื่อลู่เดินเข้าไปใกล้ นกก็ไม่ได้บินหนีไปเสียทีเดียว แต่กลับจดจ้องอยู่สักพัก ทำให้เข้าใจได้ว่า นกไม่ได้ปฏิเสธจื่อลู่ที่เป็นสื่อกลาง ทั้งๆ ที่ก่อนหน้านี้เมื่อเห็นคน นกได้บินหนีขึ้นฟ้า ก่อนที่จะลงมาสู่พื้น สัญญาณจากเหตุการณ์นี้จึงช่วยทำให้ขงจื๊อมั่นใจมากขึ้นว่าตนได้ทำถูกต้องแล้ว จะเห็นได้ว่าทั้งความเชื่อเรื่องหงษ์และภาพวิเศษรวมทั้งการปรากฏของหงษ์อย่างกระทันหัน อาจดูเหมือนว่าเป็นการตีความธรรมชาติตามความหมายที่ขงจื๊อกำหนดขึ้นเองก็จริง แต่เหตุการณ์นี้สะท้อนโลกทัศน์ของขงจื๊อที่มีต่อโลกธรรมชาติได้ว่าปรากฏการณ์บนโลกมนุษย์เกี่ยวข้องเป็นกระบวนการเดียวกันกับความเป็นไปในธรรมชาติ ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้ในหัวข้อ 2.2. ว่า หากมีความไร้ระเบียบเกิดขึ้น หรือมีสัญญาณไม่ปกติจากธรรมชาติ นั้นเป็นเพราะความไร้ระเบียบในโลกมนุษย์ด้วย ในทางกลับกันก็เช่นเดียวกัน ความน่าสนใจของบทนี้ยังมีอีก

4 9 2

3 5 7

8 1 6

โดยไม่ว่าจะบวกเลขในแนวนอน ตั้ง หรือขวาง จะได้เท่ากับเลขสิบห้าตลอด แม้ว่าการเปิดเผยความมหัศจรรย์ของตัวเลขนี้จะปรากฏเป็นทฤษฎีในสมัยราชวงศ์ซ่ง แต่ประวัติศาสตร์ของภาพจักรัสมหัศจรรย์นี้มีมาอย่างยาวนาน โดยเชื่อกันว่าในยุคสองร้อยปีก่อนคริสตศักราช ความเชื่อเรื่องตัวเลขนี้มีอยู่ก่อนแล้ว เพราะมีการสร้างสถาปัตยกรรมตามจักรัสมหัศจรรย์นี้ แวลีจึงตีความว่าภาพวิเศษที่ขงจื๊อกล่าวถึง น่าจะเป็นภาพจักรัสมหัศจรรย์มากกว่าเป็นภาพปาฏิหาริย์

Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, pp. 47-49.

⁷⁶ Ibid., pp. 47-48.

⁷⁷ Ibid., p. 152, footnote no. 1.

ว่าข้อความใน 10:18 อาจสื่อถึงความสัมพันธ์อย่างระหว่งหลึกับโลกธรรมชาติ⁷⁸ เนื่องจากหลุนอิวเล่มที่ 10 ส่วนใหญ่มีเนื้อหาเกี่ยวกับกิจวัตรที่เต็มไปด้วยสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมตามกรอบของขงจื๊อ การทิ้งท้ายเล่มที่ 10 ด้วยบทที่เกี่ยวกับสัญญาจากธรรมชาตินี้ จึงน่าจะมีนัยสำคัญบางประการ ผู้วิจัยเห็นว่านัยดังกล่าวคือ เนื่องจากหลึเป็นรูปแบบพฤติกรรมที่เหมาะสมกับการแสดงออกของจิต/ใจภายใน รวมทั้งเป็นแบบแผนปฏิบัติที่เหมาะสม เพื่อสร้างความกลมเกลียวในสังคม หากในสังคมมีหลึเป็นหลักที่ยึดถือปฏิบัติอย่างไม่เสื่อมคลาย ความไร้ระเบียบในสังคมย่อมไม่เกิดขึ้น ภัยพิบัติทางธรรมชาติที่เป็นสัญญาจากฟ้าย่อมไม่เกิดขึ้นด้วย การกล่าวถึงสัญญาจากธรรมชาติเป็นบทสุดท้ายจึงต้องการสื่อว่า ความกลมกลืนในสังคมและระหว่งมนุษย์กับธรรมชาติจะเกิดขึ้นได้ ก็ด้วยการปฏิบัติตามหลึ หรือการปฏิบัติตามหลึจะนำสู่ความสัมพันธ์ที่ราบรื่นกลมเกลียวระหว่งมนุษย์กับธรรมชาติ

จะเห็นได้ว่า แม้ขงจื๊อจะมองมนุษย์โดยไม่แยกออกจากโลกธรรมชาติ แต่การเน้นจารีตและคุณธรรมเพื่อสร้างความกลมกลืนในโลกมนุษย์ก่อน รวมทั้งการตีความและให้คุณค่าธรรมชาติในความหมายของมนุษย์ อาจทำให้เข้าใจได้ว่าขงจื๊อกำลังใช้มนุษย์เป็นศูนย์กลาง (Anthropocentric) กำหนดคุณค่าให้กับธรรมชาติ ประกอบกับมีบางบทในหลุนอิวที่เอ่ยถึงสิ่งธรรมชาติในลักษณะที่ดูเหมือนขงจื๊อไม่ให้ความสำคัญหรือเห็นคุณค่าของสิ่งธรรมชาติจากมุมมองผลประโยชน์ของมนุษย์เท่านั้น ดังนั้น จึงทำให้สงสัยได้ว่าขอบเขตปรัชญาของขงจื๊อที่รวมการมีชีวิตที่ดีจะต้องกลมกลืนกับธรรมชาติด้วยนั้น เป็นภาพความสัมพันธ์อย่างไรงันแน่ บทเหล่านั้นมีอยู่ว่า จื่อกั๋งอยากให้เลิกพิธีบูชาัญแกะในวันสารท อาจารย์กล่าวว่า “จื่อ เจ้ารักแกะ เรารัก หลึ” (3:17) อาจารย์ดกปลาแต่ไม่ใช่แห อาจารย์ยิงนกแต่ไม่ยิงนกที่เกาะนั่งอยู่บนกิ่งไม้ (7:26) เกิดไฟไหม้ที่โรงม้า เมื่ออาจารย์กลับจากราชการถามว่า “มีคนบาดเจ็บหรือไม่?” ไม่ถามถึงม้า (10:12)

ฟิลิปปี ไอแวนโฮ (Philip J. Ivanhoe) ได้ให้ความหมายของ “anthropocentric” ไว้สามประการ⁷⁹ ประการแรก คือ “การมองมนุษย์เป็นศูนย์กลาง” ในแง่ญาณวิทยา หมายความว่า มนุษย์รับรู้และเข้าใจสิ่งต่างๆ จากมุมมองของมนุษย์ เพราะเราไม่สามารถมองโลกในมุมมองของสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ได้ แต่อย่างไรก็ตาม มนุษย์สามารถเรียนรู้ได้ว่า อะไรคือสิ่งจำเป็นในการดำรงชีวิตของ

⁷⁸ Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius: A philosophical translation*. p. 246, footnote no. 160.

⁷⁹ Philip J. Ivanhoe, “Early Confucianism and environmental ethics,” in *Confucianism and ecology: The interrelation of heaven, earth, and humans*, eds. Mary Evelyn Tucker and John Berthrong (Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions Publications, 1998), pp. 65-67.

สรรพชีวิต และสามารถค้นพบประสบการณ์ที่อาจคล้ายคลึงกัน ซึ่งนำไปสู่การเข้าใจกันได้ มองในแง่นี้ ทักษะของจงจื่อจึงสามารถเป็น anthropocentric ได้ ดังที่จงจื่อบอกว่าคุณรู้ว่าปลามีความสุขทั้งๆ ที่คนมิใช่ปลา⁸⁰ ดังนั้น การมองมนุษย์เป็นศูนย์กลางในแง่ญาณวิทยา จึงมิได้เลวร้ายหรือดีในตัวเอง แม้ว่าในหลุนอี่้อาจจะไม่มีบทใดที่สะท้อนทำที่นี้โดยตรงในบริบทมนุษย์กับสรรพชีวิต แต่การให้ความสำคัญแก่คุณธรรม “ชู่” (恕) อาจทำให้เข้าใจได้ว่า จงจื่อน่าจะยอมรับการมองมนุษย์เป็นศูนย์กลางในความหมายนี้ เพราะ ชู่ คือการเอาใจเขามาใส่ใจเราในเชิงลบ (4:15 และ 15:23) ในความหมายที่ว่า “สิ่งใดคนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” ซึ่งมีนัยว่าเราไม่อาจรู้ประสบการณ์ ความคิด ความรู้สึก ทั้งหมดของคนๆ หนึ่งได้ การจะรู้ว่าควรจะทำปฏิบัติต่อคนๆ นั้นอย่างไรในลักษณะที่อาทรมากที่สุด จึงต้องนำมุมมองประสบการณ์ และความรู้สึกของเราเข้าไปสวมแทนว่าอะไรที่เราไม่ชอบ คนอื่นก็น่าจะไม่ชอบด้วย โรเบิร์ต อัลลินสัน (Robert E. Allinson) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า การที่ชู่เชิงลบแสดงความอ่อนน้อมก็เพราะหากเรามีทำที่เชิงบวกแสดงว่าเรามองทุกคนเท่ากัน และมีความดีสากล อีกทั้งเราต้องรู้ด้วยว่าตัวเราและคนอื่นต้องการอะไร จึงจะรู้ว่าอะไรที่ดีสำหรับทุกคน แต่สำหรับกฎทองเชิงลบ เราไม่รู้แน่ว่าความดีเป็นอย่างไร ความดีเป็นสากลหรือไม่ ตัวเราเองดีหรือไม่เพียงใด และแต่ละคนมองความดีเหมือนกันหรือไม่ ดังนั้น การมีฐานคิดว่ามนุษย์โดยทั่วไปน่าจะรับรู้สิ่งที่คนไม่ชอบได้ใกล้เคียงกัน มากกว่าจะรู้ว่าอะไรที่คนชอบ จึงเป็นการอาทรต่อกันอย่างอ่อนน้อมมากกว่ากฎทองในเชิงบวกที่นำความดีสากลบางอย่างไปสวมให้คนอื่นซึ่งอาจเป็นการทำลายคนอื่นได้⁸¹ จะเห็นได้ว่า แม้กระทั่งในหมู่มนุษย์ด้วยกัน จงจื่อยังยอมรับและเคารพในข้อจำกัดของญาณวิทยาในแต่ละบุคคล อย่างไรก็ตาม จงจื่อกล่าวถึง “ชู่” ในบริบทมนุษย์กับมนุษย์ก็จริง แต่จงจื่อก็ไม่ได้ปิดกั้นว่า มนุษย์จะมีชู่กับสิ่งธรรมชาติไม่ได้ หมายความว่า การปฏิบัติต่อธรรมชาติก็ควรที่จะเคารพและอ่อนน้อมด้วย ดังที่จงจื่อก็ไม่ได้ปิดกั้นว่ามนุษย์จะมีเหรินกับสิ่งธรรมชาติไม่ได้ โดยทั่วไปเราจะเข้าใจว่าจงจื่อกำหนดขอบเขตอย่างชัดเจนว่าเหรินคือข้อควรปฏิบัติระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกัน แต่มิติของเหรินมิใช่เพียงการปฏิบัติเท่านั้น เหรินมีมิติของความรู้สึกภายในจิต/ใจด้วย ตัวอย่างบทที่ 6:21 ที่ว่าผู้มีเหรินชื่นชมขุนเขา น่าจะสะท้อนให้เห็นได้ว่าผู้มีมนุษยธรรมมิใช่เห็นคุณค่าและมีความรู้สึกภายในกับมนุษย์เท่านั้น หากแต่เป็นผู้มีอ่อนไหวต่อ

⁸⁰ Burton Watson, *The complete works of Chuang Tzu* (New York: Columbia UP, 1968), ch. 17, pp. 188-189.

⁸¹ Robert E. Allinson, “The Confucian golden rule: A negative formulation,” *Journal of Chinese Philosophy* 12 (1985): 305-315.

ธรรมชาติรอบข้างด้วย เพียงแต่การเคารพและอ่อนน้อมรวมทั้งการแสดงออกของผู้มีมนุษยธรรมต่อสิ่งธรรมชาติ จะต้องแตกต่างกับการปฏิบัติระหว่างมนุษย์ด้วยกัน

ประการที่สอง คือการมองมนุษย์เป็นศูนย์กลางในแง่อภิปรัชญา หมายความว่า มนุษย์ถูกสร้างมาให้อยู่เหนือ และแยกต่างหากจากสรรพสิ่งทั้งปวง ดังนั้น มนุษย์จะทำอะไรก็ได้กับธรรมชาติ แม้ว่าขงจื้อจะไม่ได้ถกเถียงเรื่องธรรมชาติของมนุษย์อย่างชัดเจน แต่ขงจื้อแยกความแตกต่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์ออกจากกัน และมีการมองสรรพสิ่งเป็นองค์รวมที่มีระดับขีดชั้น กล่าวคือ ขงจื้อไม่ได้มองทุกสรรพชีวิตมีคุณค่าเท่ากันหมดเหมือนอย่างทัศนคติของจวงจื่อ เพราะการกระทำอะไรก็ได้แล้วแต่ที่ขีดหรือทำลายชีวิตที่ดีของมนุษย์ ขงจื้อย่อมต้องเลือกผลกระทบที่เกิดกับมนุษย์ก่อน ดังที่ขงจื่อเลือกที่จะถามถึงสวัสดิภาพของคนแต่ไม่ถามถึงม้าเมื่อเกิดไฟไหม้ที่โรงนา รวมทั้งเลือกรักษาขนบจารีตไว้แต่ในการให้คุณค่าเป็นขีดชั้นนี้ ขงจื่อไม่ได้ให้เหตุผลว่าเป็นเพราะมนุษย์มีสถานะทางอภิปรัชญาที่เหนือกว่า หากแต่เป็นเพราะมนุษย์จะต้องอยู่กับมนุษย์ด้วยกัน (18:6) ดังนั้น การให้ความสำคัญกับมนุษย์ จึงอยู่บนพื้นฐานของการยอมรับความแตกต่าง มิใช่การมองว่าเหนือกว่า

ประการที่สาม คือการมองมนุษย์เป็นศูนย์กลางในแง่จริยศาสตร์ โดยเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องคุณค่าว่า สิ่งต่างๆ มีคุณค่าหรือไม่ ขงจื่อมองสรรพสิ่งเป็นองค์รวมที่มีระดับขีดชั้นก็จริง แต่มิใช่มนุษย์จะกระทำอย่างไรก็ได้กับธรรมชาติเพื่อประโยชน์ของตน หากแต่ต้องคำนึงถึงความเหมาะสม รวมทั้งต้องปฏิบัติกับธรรมชาติอย่างมีคุณธรรม ดังที่ขงจื่อมีขอบเขตในการตกปลาและยิงนก หากเพื่อเป็นอาหารขงจื่อจะไม่ใช้แห เพราะแหเป็นการลุ่มจับ เป็นการทำลายชีวิตอย่างพร่ำเพรื่อที่ละมากๆ โดยไม่จำเป็น หากเพื่อการกีฬาขงจื่อจะไม่ยิงนกที่เกาะกิ่งไม้ เพราะนกที่เกาะกิ่งไม้อาจกำลังพักผ่อน บาดเจ็บ หรือกำลังเลี้ยงลูก การยิงนกกำลังบินจึงยุติธรรมทั้งต่อตนเองและนก รวมทั้งยังเคารพต่อธรรมชาติ มิใช่คิดแต่จะเอาชนะทำลายชีวิตอย่างเดียว การปฏิบัติกับธรรมชาติอย่างมีคุณธรรมเช่นนี้ สะท้อนอย่างชัดเจนว่า ขงจื่อมองทุกชีวิตมีคุณค่า แต่มิใช่มีคุณค่าเท่ากัน เพราะถ้าหากมีคุณค่าเท่ากันหมด การปฏิบัติระหว่างมนุษย์และสัตว์ย่อมต้องเหมือนกัน แต่ขงจื่อกล่าวว่า “สมัยนี้ความกตัญญู หมายถึงการเลี้ยงดูพ่อแม่ แต่เราก็กินเนื้อสัตว์และสุนัขด้วยมิใช่หรือ ถ้าขาดความเคารพแล้วจะมีอะไรเพื่อแยกแยะการเลี้ยงดูแบบหนึ่งออกจากอีกแบบหนึ่งเล่า” (2:7) ดังนั้น แม้ขงจื่อจะมองสรรพสิ่งสัมพันธ์กันแบบองค์รวมก็จริง แต่ก็มีระดับขีดชั้นทางคุณค่าและการปฏิบัติ โดยการให้คุณค่าที่มีระดับขีดชั้นนั้นแม้จะเป็นมุมมองของมนุษย์ แต่เป็นมนุษย์ผู้มีคุณธรรม การมองความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติเช่นนี้ จึงมิใช่ “anthropocentric” แต่เป็น “anthropocosmic”

กล่าวโดยสรุป การกล่าวถึงสิ่งธรรมชาติโดยตรง ทำให้เราเข้าใจทัศนะของขงจื่อต่อโลกธรรมชาติได้ 3 ประการ ประการแรก โลกธรรมชาติมีความสำคัญทั้งในแง่ญาณวิทยา และการมีชีวิต

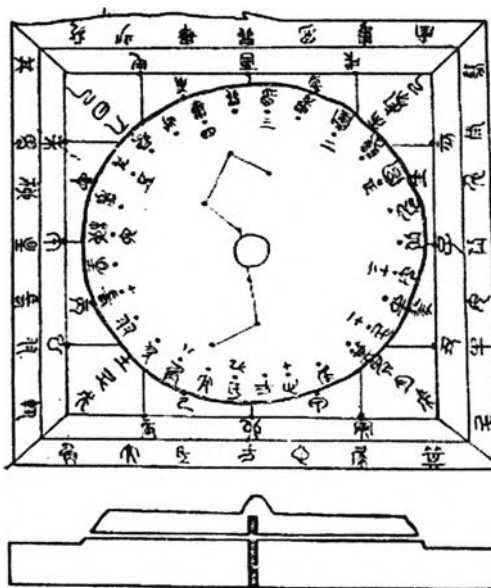
ที่ดี การที่ขงจื้อเห็นความแตกต่างของน้ำในแหล่งต่างๆ รวมทั้งเห็นปรากฏการณ์ต่างๆ ในธรรมชาติ อย่างมีรูปแบบ ทำให้ขงจื้อเข้าใจความจริงของชีวิตมนุษย์ และเห็นว่าวิถีธรรมชาติกับวิถีจริยธรรมมีความสอดคล้องกัน สามารถนำมาใช้เป็นแบบอย่างได้ แต่การจะเข้าใจมรรควิธีแห่งเทียน และเห็นความสอดคล้องกันกับวิถีของมนุษย์ได้ จะต้องผ่านการเรียนรู้ขนบจารีตและคุณธรรมมาพอสมควร เจื่อนไข่นี้เป็นการขยายขอบเขตปรัชญาขงจื้อให้รวมถึงการมีชีวิตที่ดีโดยกลมกลืนกับโลกธรรมชาติด้วย ประการที่สอง ขงจื้อมองว่าความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติไม่อาจแยกออกจากกันได้ เพราะการเกิดขึ้นของปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ สะท้อนความเป็นไปบนโลกมนุษย์ ดังนั้นหากสังคมมีหลัก ความกลมกลืนย่อมสะท้อนสู่ธรรมชาติด้วย ประการที่สาม การกลมกลืนกับธรรมชาตินี้มีใช้ความสัมพันธ์แบบองค์รวมที่มองคุณค่าของทุกสรรพชีวิตอย่างเท่าเทียมกัน จนมนุษย์ไม่อาจใช้ประโยชน์จากธรรมชาติได้ หากแต่เป็นองค์รวมที่มีระดับขีดขึ้น การสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติจึงมิใช่การเข้าป่าอยู่ร่วมกับสัตว์ แต่สัมพันธ์ผ่านระบบจารีตและคุณธรรม ซึ่งผู้วิจัยจะวิเคราะห์อย่างละเอียดในบทต่อไป

2.4.3. การกล่าวถึงโลกธรรมชาติในเชิงเปรียบเทียบ

ในหลุนอี่ว์มีบทจำนวนหนึ่งที่น่าความเป็นจริงในโลกธรรมชาติมาเปรียบเทียบกับลักษณะและคุณธรรมของมนุษย์ ผู้วิจัยจะแบ่งบทสนทนาเหล่านี้เป็นสองกลุ่ม กลุ่มแรกเป็นวิธีการอ้างเหตุผลโดยใช้ความจริงของธรรมชาติเป็นตัวเปรียบเทียบ เช่น ขงจื้อเปรียบเทียบความไม่แน่นอนของความมั่งคั่งและเกียรติยศ เหมือนเมฆที่เลื่อนลอยไปมา (7:15) จื่อกั๋งเปรียบเทียบขงจื้อเหมือนดวงอาทิตย์ ดวงจันทร์ และฟ้า จะป็นบันไดเพื่อไปทำร้ายให้บาดเจ็บยอมทำไม่ได้ (19:24 และ 19:25) แต่เชื่อว่าวิญญูชนจะทำผิดพลาดไม่ได้ เหมือนดวงอาทิตย์และดวงจันทร์ยอมเกิดสุริยคราสและจันทรคราสบดบังได้ ความดีของวิญญูชนทำให้ผู้คนให้ร้ายไม่ได้ก็จริง แต่ก็อยู่ในสายตาของผู้คน เมื่อทำผิดพลาดย่อมมีคนเห็น แต่ถ้าปรับเปลี่ยนแก้ไขผู้คนย่อมชื่นชม (19:21) เป็นต้น ส่วนอีกกลุ่มหนึ่ง เป็นการเปรียบเทียบพลังของธรรมชาติกับพลังของคุณธรรม ซึ่งมีใช้เป็นการเปรียบเทียบเพราะมีลักษณะคล้ายกันเพียงเท่านั้น แต่มีนัยว่าพลังคุณธรรมมีความสัมพันธ์บางอย่างกับพลังของธรรมชาติด้วย ตัวอย่างของบทเหล่านั้นได้แก่ อาจารย์กล่าวว่า “ผู้ปกครองโดยคุณธรรม (德 เต๋อ) อาจเปรียบได้กับดาวเหนือซึ่งอยู่กับที่ และหมู่ดาวทั้งปวงต่างมานอบน้อม” (2:1) และ จี้คังจื่อถามขงจื้อเกี่ยวกับการปกครอง “หากต้องประหารคนชั่วผลเพื่อปกป้องผู้อยู่ในทำนองคลองธรรม ท่านจะว่าอย่างไร” ขงจื้อตอบว่า “เหตุใดการปกครองจึงต้องใช้การประหารด้วยเล่า หากท่านต้องการสิ่งที่ดี ประชาชนก็จะ

คืออง คุนธรรม (德 เต๋อ) ของวิญญูชนเป็นเสมือนลม คุนธรรม (德 เต๋อ) ของเสี่ยวเหรินเสมือนยอดหญ้า สายลมอยู่บนยอดหญ้า ยอดหญ้าย่อมถูกลม” (12:19)

ในยุคจั้นกั้วการมองภาพความสัมพันธ์ระหว่างฟ้าซึ่งเป็นรูปร่างกลม และพื้นโลกเป็นรูปสี่เหลี่ยม โดยมีดาวเหนือ (Pole Star) เป็นแกนเชื่อมโยง เป็นภาพการมองโลกและจักรวาล (cosmograph) ที่เกิดขึ้นแล้วในยุคสมัยนั้น ซึ่งสะท้อนผ่านเครื่องมือชนิดหนึ่งเรียกว่า “ชือ” (式)*



ภาพที่ 1: ชือที่ค้นพบในสุสานฟูหยัง มณฑลอานฮุย (200 ปีก่อนคริสตศักราช) เป็นหลักฐานทางโบราณคดีที่ค้นพบล่าสุด⁸²

* “ชือ” เป็นเครื่องมือทางดาราศาสตร์ แสดงความคิดทางจักรวาลวิทยาเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงของเวลา มากกว่าจะแสดงความคิดเกี่ยวกับทะเลที่ระบอบอย่างแน่ชัด สังเกตได้จากดาวจรเข้ซึ่งทำหน้าที่เหมือนเข็มชี้ ทอดผ่านดาวเหนือที่อยู่ตรงกลาง (ดูภาพที่ 1) ในสมัยนั้นเป็นที่รู้กันว่าดาวจรเข้ไม่ได้อยู่ในลักษณะนั้นตลอด Sarah Allan, “The great one, water, and the Laozi: New light from Guodian,” *T'oung Pao* LXXXIX, (2003): 248. ยังไม่มีหลักฐานยืนยันชัดเจนทั้งในคัมภีร์และทางโบราณคดีว่าเริ่มมีการใช้ชือตั้งแต่ในสมัยใด มีเพียงหลักฐานที่ยืนยันได้เท่านั้นว่ามีการใช้ชือในสมัยใดแล้ว เช่น มีการพบลายดาวจรเข้และดาวทางจักรวาลทั้ง 28 (ตามภาพที่ 1) บนกล่องผ้าลินิน ซึ่งยืนยันได้ว่าการมองภาพจักรวาลดังกล่าวมีก่อน 300 ปีก่อนคริสตศักราช นอกจากนี้ การที่ลักษณะของชือที่ขุดค้นพบมีความแตกต่างกัน แสดงให้เห็นว่าในสมัยโบราณมีสำนักพยากรณ์ที่มีความคิดแตกต่างกันด้วย Ibid., pp. 248-249.

⁸² Ibid., p. 247.

การที่ “ดาวเหนือ” อยู่ตรงกลาง แล้วดาวอื่นๆ ต่างเคลื่อนที่ล้อมรอบอย่างเป็นไปเอง (spontaneous) มีนัยว่าดาวเหนือสามารถทำให้ดาวอื่นเคลื่อนไหวได้โดยที่ตัวเองอยู่นิ่งและไม่ต้องใช้พลังทางกายภาพควบคุมแต่อย่างใด⁸³ การที่ขงจื้อเปรียบเทียบพลังคุณธรรมหรือเต๋อของผู้ปกครองกับพลังของดาวเหนือ แสดงให้เห็นว่าขงจื้อมองว่าหากผู้ปกครองไม่ใช้กำลังหรือกฎหมายเป็นหลักในการควบคุมประชาชน แต่ใช้คุณธรรมน้อมนำแล้ว ประชาชนจะคล้อยตามเองเหมือนหม้าย้อมลูตามลม การที่ผู้ปกครองไม่ใช้กำลังนี้ ดูเหมือนอยู่นิ่งเหมือนดาวเหนือ แต่ในความเป็นจริงแล้วดาวเหนือมิได้เป็นแกนเชื่อมที่อยู่นิ่ง มีหลักฐานยืนยันว่า ในยุคจั้นกั่มองว่าดาวเหนือเคลื่อนที่ไปตามท้องฟ้า⁸⁴ ดังนั้น การอยู่นิ่งนี้มีไว้ว่าจะต้องมีคุณธรรมอย่างเดียว หากแต่ต้องมีการเพิ่มพูนปัญญาความรู้ด้วย ดังที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ไว้ในหัวข้อ 2.4.2 ว่าวิญญูชนจะต้องมีปัญญาควบคู่กับมนุษยธรรมหรือมีพลวัตและสงบนิ่งมั่นคงด้วย

ผู้ศึกษาหลุนอีว์มักมีข้อสงสัยว่าเพราะเหตุใดขงจื้อจึงเชื่อมั่นในพลังของคุณธรรมอย่างมาก ดังที่ขงจื้อกล่าวไว้ว่าผู้มี “คุณธรรมไม่โคดเคี้ยว ย่อมมีเพื่อน” (4:25) และ “...ถ้าผู้คนที่อยู่ห่างไกลไม่ยอมอ่อนน้อม ก็ให้พัฒนาวัฒนธรรมและคุณธรรมเพื่อดึงดูด และเมื่อดึงดูดได้แล้ว ก็ทำให้สงบ...” (16:1) และมีคำถามเสมอว่าพลังคุณธรรมสามารถดึงดูดผู้คนโดยไม่ต้องใช้กำลังได้อย่างไร มีแนวคิดหนึ่ง เรียกว่า “Mana Thesis” ซึ่งเป็นการมองในเชิงมานุษยวิทยา เสนอว่าในแต่ละวัฒนธรรมหรือชนเผ่าทั้งหลายต่างยอมรับพลังอำนาจลึกลับบางอย่างที่แฝงอยู่ทั้งในสิ่งธรรมชาติและมนุษย์ แต่อีกเช่นเดียวกัน เป็นพลังภายในที่ทุกสิ่งต่างก็มี เมื่อสิ่งธรรมชาติมีพลังลึกลับนี้ มนุษย์ก็มีเช่นเดียวกัน ดังนั้นเต๋อจึงเป็นพลังวิเศษ (magical power) ที่ดึงดูดผู้คนได้⁸⁵ หากแนวคิดนี้ถูกต้อง พลังคุณธรรมของผู้ปกครองที่ทำให้ผู้คนมานอบน้อมโดยไม่ต้องใช้กำลังนั้น ก็สามารถเข้าใจได้ว่าเป็นพลังเดียวกับพลังของดาวเหนือ อย่างไรก็ตาม โดแนลด์ มอนโร (Donald J. Munro) ได้แย้งว่าการอธิบายในเชิงมานุษยวิทยาที่ค่อนข้างมีปัญหา เพราะขงจื้อไม่ได้กล่าวถึงเต๋อไว้เพียงสองบทเท่านั้น อีกทั้งมีการใช้สลับความหมายกับคำว่า เหวิน (仁) ดังนั้น แนวคิดนี้จึงต้องอธิบายด้วยว่าเหวินเป็นพลังลึกลับได้

⁸³ Ibid., pp. 246-249.

⁸⁴ Ibid., p. 274.

⁸⁵ Donald J. Munro, *The concept of man in early China* (California: Stanford UP, 1969), p. 102.

อย่างไร⁸⁶ มอนโรอธิบายว่า “เต๋อ” ในยุคราชวงศ์โจว น่าจะหมายถึงคุณธรรมหรือลักษณะทางศีลธรรมที่เลียนแบบเต๋อของวิญญาณบรรพชน หรือเต๋อของเทียน⁸⁷ การที่เต๋อของผู้ปกครองคือคุณเต๋อของผู้คนได้ เป็นเพราะผู้คนมีแนวโน้มจะคล้อยตามผู้ที่ยึดตามวิถีแห่งความถูกต้องหรือเทียนเป็นแบบอย่างนั่นเอง⁸⁸

ผู้วิจัยคิดว่า การที่ขงจื้อเชื่อมั่นในพลังคุณธรรม มิใช่ว่าพลังคุณธรรมเลียนแบบวิถีแห่งเทียนเท่านั้น แต่น่าจะยอมรับว่ามีความสัมพันธ์บางอย่างระหว่างเต๋อของผู้ปกครองกับพลังจักรวาล กล่าวคือ ข้อเสนอของขงจื้อเรื่องการปกครองโดยไม่ใช้กำลัง และการเป็นส่วนเสริมกันและกันระหว่างการสงบนิ่งกับการเคลื่อนไหว สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องกระทำโดยไม่กระทำหรือ “อู่เหวย” (無爲) ของสำนักเต๋า แนวคิดนี้มีที่มาว่าการเปลี่ยนแปลงในสรรพสิ่งมาจากการกระทำของข้าวดรงข้ามหยิน-หยาง อู่เหวยเป็นแนวคิดที่ให้ค่ากับภาวะเชิงอ่อนเพื่อสร้างสมดุลระหว่างหยิน-หยางในแง่ของการกระทำของมนุษย์โดยเฉพาะการปกครอง ข้อเสนอของขงจื้อที่เน้นให้ผู้คนดำเนินชีวิตโดยยึดคุณธรรม และให้ปกครองโดยใช้มนุษยธรรม จึงมีฐานในทางจักรวาลวิทยาจากแนวคิดเรื่องพลังหยิน-หยาง การที่ขงจื้อเชื่อมั่นในพลังคุณธรรม น่าจะสะท้อนความคิดที่ว่าพลังคุณธรรมมีความสมดุลแบบเดียวกับพลังหยิน-หยางนั่นเอง

ความสอดคล้องกันระหว่างทัศนะของขงจื้อกับสำนักเต๋ามีใช่เรื่องบังเอิญหรือไรเหตุผล เพราะในปัจจุบันหลักฐานจากบันทึกกัวเตี้ยนส่วนที่เป็นเต๋าเต๋ออิง โดยเฉพาะบท *ไท้อีเจิงสุ่ย* ยืนยันได้อย่างหนักแน่นมากขึ้นว่าแนวคิดเกี่ยวกับคังกำเนิด และวิถีเป็นไปของจักรวาลมีอยู่ก่อนการเกิดขึ้นของสำนักขงจื้อและสำนักเต๋า โดยทั้งสองสำนักต่างคงฐานทางจักรวาลวิทยาในสมัยนั้นไว้ร่วมกัน บท *ไท้อีเจิงสุ่ย* มีเนื้อหาดังนี้

ต้าอี* ก่อกำเนิดน้ำ นำช่วยต้าอีกลับคืน สร้างท้องฟ้า ท้องฟ้าช่วยต้าอีกลับคืน
สร้างผืนดิน ทั้งท้องฟ้าและผืนดินต่างช่วยต้าอีสร้างจิตวิญญาณและแสงสว่าง จิตวิญญาณ

⁸⁶ Ibid., p. 103. อูการ์อ้างเหตุผลปกป้องแนวคิด Mana thesis เพิ่มเติมใน Vassili Kryukov, “Symbols of power and communication in Pre-Confucian China (On the anthropology of “de”): Preliminary assumptions,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 58, 2 (1995): 314-333.

⁸⁷ Ibid., pp. 100-101.

⁸⁸ Ibid., pp. 109-110.

* ในบันทึกกัวเตี้ยนไม่มีไฟใช้ตัวอักษร 大 แต่เนื่องจากคำว่า 太一 แปลได้ทั้ง “บรรพชน” และ “ยิ่งใหญ่” และมีความหมายไม่แยกออกจากกัน บรรณาธิการที่ชำระบันทึกจึงเรียกบท *ไท้อีเจิงสุ่ย* แทนที่จะใช้ *ต้าอีเจิงสุ่ย*
Sarah Allan, “The great one, water, and the Laozi: New light from Guodian,” *T'oung Pao* LXXXIX, (2003): 262.

และแสงสว่าง ต่างช่วยกันสร้างหยินกับหยาง หยินกับหยางต่างช่วยกันสร้างฤดูกาลทั้งสี่ ฤดูกาลทั้งสี่ช่วยกันสร้างเย็นและร้อน เย็นและร้อนต่างช่วยกันสร้างความชุ่มชื้นและความแห้งแล้ง ความชุ่มชื้นและความแห้งแล้งสร้างปี

ดังนั้น ปีจึงมาจากความชุ่มชื้นและความแห้งแล้ง ความชุ่มชื้นและความแห้งแล้ง มาจากเย็นและร้อน เย็นและร้อนมาจากฤดูกาลทั้งสี่ ฤดูกาลทั้งสี่มาจากหยินและหยาง หยินและหยางมาจากจิตวิญญาณและแสงสว่าง จิตวิญญาณและแสงสว่างมาจากท้องฟ้า และผืนดิน ท้องฟ้าและผืนดินมาจากต้าอี้

ด้วยเหตุนี้ ต้าอี้จึงแฝงกายในน้ำ และเคลื่อนไหวไปตามฤดูกาล หมุนเวียนและ เป็นมารดาของทุกสรรพสิ่ง การเพิ่มและลด เป็นแบบอย่างให้ทุกสรรพสิ่ง ท้องฟ้ามีอาจ ทำลายให้สิ้น ผืนดินมีอาจกลบฝัง หยินกับหยางมีอาจกำหนด ผู้รู้ความจริงนี้เรียกได้ว่า เป็นปราชญ์”⁸⁹

⁸⁹ Ibid., p. 261.

“The Great One produced water (大一生水). The water, on return, assisted the Great One, thus forming (成) the sky (天). The sky, returning, assisted the Great One, thus forming the earth (地). The sky and earth again assisted one another, thus forming the numinous and the luminous (神明). The numinous and the luminous again assisted one another, thus forming yin and yang (陰陽). Yin and yang again assisted one another, thus forming the four seasons (四時). The four season again assisted one another, thus forming cold and heat (倉然). Cold and heat again assisted one another, thus forming moisture and aridity (濕燥). Moisture and aridity again assisted one another, formed a year and that was all

Therefore, a year is that which moisture and aridity produced. Moisture and aridity are that which cold and heat produced. Cold and heat are that which the four seasons produced. The four seasons are that which yin and yang produced. Yin and yang are that which the numinous and the luminous produced. The numinous and the luminous are that which the sky and earth produced. Sky and earth are that which the Great One produced.

For this reason, the Great One hides in (藏) water and moves with the seasons. Circling and [beginning again, it takes itself as] the mother of the myriad living things. Waning and waxing, it takes itself as the guideline of the myriad living things. It is what the sky cannot exterminate, what the earth cannot bury, that which yin and yang cannot form. The gentleman who knows this is called [a sage].

ซาราห์ อัลตัน ได้ศึกษาบท**ไท่อิจิง**แล้วพบว่า ในยุคคลาสสิกมีการใช้ดาวเหนือเพื่อสื่อถึง**ไท่อิจิ** โดย**ไท่อิจิ**ก็คือจิตวิญญาณของดาวเหนือ ดาวเหนือที่เป็นแกนกลางของจักรวาลที่พลวัตนี้คือแหล่งกำเนิดของทางช้างเผือกที่เป็นสายน้ำ (น้ำที่**ไท่อิจิ**สร้าง) ซึ่งเป็นต้นกำเนิดของสรรพสิ่งในปรัชญาสำนักเต๋า คำว่า“เต๋า” (the Way) ซึ่งก่อกำเนิดสรรพสิ่งก็คือ**ไท่อิจิ** อัลตันจึงมองรากศัพท์ของ“เต๋า”ว่ามีใช้วิถีที่เป็นถนนหนทาง แต่คือทางน้ำที่ไหลอย่างต่อเนื่องจาก**ไท่อิจิ** ซึ่งเป็นแหล่งกำเนิด⁹⁰ นี่จึงเป็นเหตุผลที่อธิบายได้ว่าทำไมน้ำจึงเป็นอุปมาอุปไมยหลักที่พบใน**คัมภีร์เต๋วเต๋อ**จึง รวมทั้งมีบทบาทสำคัญในคัมภีร์อื่นๆ ของยุคคลาสสิก

กล่าวโดยสรุป การเอ่ยถึงดาวเหนือสะท้อนว่าขงจื้อยอมรับจักรวาลวิทยาเรื่องต้นกำเนิดเช่นเดียวกับสำนักเต๋า ทำให้การเปรียบเทียบพลังคุณธรรมของผู้ปกครองกับดาวเหนือ มิใช่การเปรียบเทียบเพื่อแสดงว่าผู้ปกครองเลียนแบบ**เต๋อ**จากวิถีแห่ง**เทียน**เท่านั้น แต่พลังคุณธรรมซึ่งปกครองโดยไม่ใช้กำลังอยู่หนึ่ง แต่มีพลังเคลื่อนไหว มีลักษณะการสร้างสมดุลระหว่าง**หยิน-หยาง** ซึ่งเป็นพลังแบบเดียวกับวิถีเป็นไปของจักรวาล ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าขงจื้อมองวิถีจักรวาลและวิถีแห่งมนุษย์ว่าเป็นกระบวนการเดียวกัน

2.4.4. การกล่าวถึงโลกธรรมชาติผ่านผู้หลักผู้ใหญ่

ใน**หลุนอิวี่**มีการเอ่ยถึงผู้ที่มีความสามารถแต่กลับไม่รับราชการ หลักผู้ใหญ่ โดยมีเหตุผลที่แตกต่างกัน ประการแรก อาจเป็นเพราะหลักหนีอันตราย เช่น **นิงอู้อี้** (5:20) **ฉีวี่อิวี่** (15:6) ประการที่สอง เพราะจงรักภักดีกับเจ้านายเดิม เมื่อผลัดเปลี่ยนผู้ปกครอง จึงไม่ยอมรับใช้ผู้ปกครองคนใหม่ (**ปั่วอี้** และ **ตูลี้**) ประการที่สาม เพราะยอมลดละปณิธาน (หลิวเซี่ยอู๋ และเซ่าเหลียน) ประการที่สี่ เพราะคิดว่าปัญหาความสับสนวุ่นวายในบ้านเมืองแก้ไขไม่ได้ จึงยอมจำนนต่อปัญหา ปลีกตัวจากการรับราชการ ไม่เสนอทางออกอะไร แล้วหันมาทำตัวเองให้บริสุทธิ์ (**อิวี่จ้ง** และ **อิวี่**) (18:8) ขงจื้อเรียกผู้หลักผู้ใหญ่ด้วยเหตุผลอย่างหลังว่า “**อินเจ่อ**” (隱者) เฟิงโหว่วหลานวิเคราะห์ว่า **อินเจ่อ** คือผู้ถือสันโดษซึ่งเป็น “พวกนักปัจเจกนิยมที่ต้องการรักษาความบริสุทธิ์ของตน”⁹¹ หรือเป็นพวกเดียวกับหยังจู (楊朱) นั่นเอง* **อินเจ่อ**จัดว่าเป็นพวกเต๋ายุคแรก เพราะส่วนใหญ่จะปลีกตัวจากชุมชน

⁹⁰ Ibid., pp. 282-283.

⁹¹ Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy*, p. 60.

* เชื่อกันว่าหยังจู (楊朱) มีชีวิตอยู่ในช่วงสมัยเดียวกับมั่วจื่อและเมิ่งจื่อ (ประมาณ 479-289 ปีก่อนคริสตกาล) ไม่มีการบันทึกความคิดของหยังจูไว้เป็นคัมภีร์ชัดเจน มีแต่ข้อมูลที่สืบค้นได้จากการเอ่ยถึงหยังจูในคัมภีร์และงานเขียนต่างๆ ซึ่งสามารถสรุปได้เป็นสองหลักการด้วยกัน คือ ทำเพื่อตนเอง และให้ความสำคัญกับชีวิตของตน

อยู่อย่างโคดเคี้ยวตามป่าเขา แต่ไม่ว่าจะมีความคิดเหมือนเหลาจื่อและจวงจื่อ เพราะในขณะที่เหลาจื่อและจวงจื่อ เสนอให้อยู่อย่างอิสระ กลมกลืนและใกล้ชิดกับธรรมชาติก็จริง แต่ได้ให้คำอธิบายต่อวิถีชีวิตที่อิสระและกลมกลืนกับธรรมชาตินั้น รวมทั้งเสนอทางแก้ให้กับสังคมด้วย ส่วนอื่นเจ๋อไม่ได้ให้เหตุผลชัดเจนกับการถือสันโดษของตน และไม่ได้ให้คำอธิบายต่อมรรควิธีแต่อย่างใด⁹² แม้ว่าในการพบกับผู้หลักสี่สังคมระหว่างการเดินทาง ขงจื่อไม่ได้มีโอกาสดำเนินสนทนาแลกเปลี่ยนความคิดเห็นกันโดยตรง แต่เรามีข้อมูลเกี่ยวกับท่าทีและคำพูดของขงจื่อต่อทัศนคติของผู้หลักสี่สังคมจากการสนทนากับลูกศิษย์แทน ทำให้เห็นได้ว่าขงจื่อวางปรัชญาของตนที่ให้ความสำคัญกับโลกธรรมชาติเช่นกัน แต่แตกต่างกับจุดยืนของผู้หลักสี่สังคมซึ่งใส่ใจแต่ตัวเองและหันไปอยู่กับธรรมชาติอย่างสุดโต่งไว้อย่างไร

ในหลุนอี่ว่เล่มที่ 18:6 บันทึกไว้ว่าระหว่างเดินทางขงจื่อกับจื่อลู่พบฉิ่งจิวและเจี้ยนนี่กำลังพรวนดินอยู่ในนา ขงจื่อจึงให้จื่อลู่เข้าไปถามทางไปทำน้ำ พอดีฉิ่งจิวรู้ว่าคนที่อยู่บนรถม้าคือขงจื่อแห่งรัฐหลู่ ก็ตอบว่า “*ขงจิวรู้ว่าทำข้ามอยู่ที่ไหน*” จื่อลู่จึงหันไปถามเจี้ยนนี่ แต่พอเจี้ยนนี่รู้ว่าจื่อลู่เป็นลูกศิษย์ของขงจื่อแห่งรัฐหลู่ ก็ได้พูดโน้มน้าวว่า “*ความสับสนวุ่นวายค้ำน้ำไหลบ่าท่วมทับทั่วแผ่นดิน จะอาศัยใครกันที่จะไปเปลี่ยนโลก แทนที่จะติดตามคนที่เลียงคน ไซ่ไม่ติดตามคนที่ละทิ้งโลก*”^{*} ทั้งฉิ่งจิวและเจี้ยนนี่ย่อมมิใช่เกษตรกรชาวบ้านธรรมดา แต่น่าจะเป็นผู้มีความรู้และสนใจปัญหาบ้านเมือง เพราะรู้ว่าขงจื่อเป็นใคร และรู้ว่าขงจื่อเดินทางไปยังรัฐต่างๆ เพื่ออะไร ทั้งคู่ได้มีทางเลือกของตนต่อปัญหาดังกล่าวโดยการเป็นเกษตรกรผู้หลักสี่ และวิจารณ์ทางเลือกของขงจื่อ คำพูดของฉิ่งจิวเป็นการถากถางว่า ในเมื่อขงจื่อคิดว่าตนมีความสามารถมากพอที่จะเปลี่ยนแปลงโลก ดังนั้น ย่อมรู้ว่าจะแก้ปัญหาและควรจะทำอย่างไร ส่วนคำพูดของเจี้ยนนี่สะท้อนให้เห็นทัศนคติของพวกเขาผู้หลักสี่สังคมว่าพวกนี้เป็นพวกขอมจ้านกับความเร็วร้ายในสังคม โดยมองว่าปัญหาที่แพร่กระจาย หนักหน่วงเกิน

มากกว่าวัตถุภายนอก Ibid., pp. 61-62. น่าสนใจว่ามีขงจื่อเท่านั้นที่ใช้ธรรมชาติของมนุษย์ตอบโต้พวกหย่งจิว ขงจื่อก็ใช้ความเป็นจริงของสัตว์และมนุษย์โต้แย้งอื่นเจ๋อที่อ้างการใช้ชีวิตในป่าเขา เป็นการทำให้ชีวิตบริสุทธิ์ด้วยเช่นกัน

⁹² Ibid., pp. 60-61.

* ประโยคที่ว่า “*ความสับสนวุ่นวายค้ำน้ำไหลบ่าท่วมทับทั่วแผ่นดิน*” ผู้วิจัยแปลต่างจากสำนวนแปลของอาจารย์สุวรรณ ที่แปลว่า “*ความสับสนวุ่นวายมีอยู่ทั่วแผ่นดิน เป็นธรรมดาอยู่*” เนื่องจากในภาษาจีนคำว่า “*滔滔*” แปลว่า กระแสน้ำไหลซัดซาด หรือคลื่นกระหน่ำ และในสำนวนแปลภาษาอังกฤษต่างเปรียบเทียบกับความสับสนวุ่นวายเหมือนน้ำท่วม ผู้วิจัยคิดว่าการแปล “*滔滔*” ว่าเป็นน้ำที่ไหลท่วมทับ มีนัยสำคัญต่อการอ้างผลของเจี้ยนนี่ ที่อ้างว่าความสับสนวุ่นวายเหมือนภัยพิบัติทางธรรมชาติที่ไม่อาจแก้ไขได้

กว่าที่จะเยียวยาแก้ไขได้ เป็นสภาพความเป็นจริงที่ต้องยอมรับ การค้นหุ้รังเปลี่ยนแปลง จึงเป็นการสูญเปล่า แทนที่จะทำแบบขงจื้อ คือเดินทางเลือกผู้ปกครองที่ยอมรับปรัชญาของตนและเลี้ยงผู้ปกครองที่ฉ้อฉล ควรที่จะละทิ้งโลกแล้วหันมาใส่ใจกับชีวิตและปากท้องของตัวเองอย่างเดียวนะ ดึกว่า ขงจื้อนำคำพูดของฉงจิวและเจียนไปบอกขงจื้อ ขงจื้อถอนใจแล้วกล่าวว่า “นกกับสัตว์ป่าไม่สามารถไปอยู่ร่วมได้ หากเราไม่อยู่ร่วมกับมนุษย์ แล้วจะให้เราไปอยู่ร่วมกับใคร หากได้ฟ้ามีเต๋า เราก็ไม่คิดจะเปลี่ยนแปลง” ขงจื้อไม่เห็นด้วยที่จะหลีกเลี่ยงปัญหาที่มนุษย์สร้างขึ้น เพราะถ้าจะหลีกเลี่ยงปัญหาจริงๆ ก็คงต้องไปอยู่กับสัตว์ป่า แต่ในเมื่อสัตว์อยู่ร่วมกับฝูงที่เป็นชนิดเดียวกับมัน มนุษย์เองก็เช่นกัน จะให้ไปอยู่กับสัตว์ชนิดอื่นไม่ได้ ขงจื้อยอมรับว่าความสับสนวุ่นวายของบ้านเมืองนั้นหนักหนาจริง แต่มีไขเป็นเรื่องปกติหรือเป็นสภาวะความเป็นจริงตามธรรมชาติ หากแต่เป็นเพราะมนุษย์สร้างปัญหาเอง และมนุษย์ยังไม่ได้นำวิถีทางที่ถูกต้องไปปฏิบัติอย่างแท้จริง คำพูดที่ว่า “หากได้ฟ้ามีเต๋า” หมายถึงหากผู้คนยึดถือวิถีทางจริยธรรมที่ถูกต้องเหมาะสมตามจารีตราชวงศ์โจว “เต๋า” สำหรับขงจื้อจึงมีวิถีธรรมชาติที่เป็นไปเองอย่างสำนึกเต๋า แต่เป็นเต๋าที่เป็นวิถีทางจริยธรรมที่มนุษย์ต้องเป็นผู้ก่อให้เกิดด้วย ดังที่ขงจื้อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “มนุษย์สามารถทำให้เต๋ายังใหญ่ ไม่ใช่เต๋าทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่” (15:28) อย่างไรก็ตาม การที่ขงจื้อกล่าวว่ามนุษย์ไม่อาจอยู่ร่วมกับสัตว์ป่าได้ มิได้หมายความว่า ขงจื้อเสนอให้มนุษย์ไม่สัมพันธ์กับโลกธรรมชาติ เพียงแต่ขงจื้อ มองว่ามนุษย์ต่างจากสัตว์ และการอยู่ร่วมกับโลกธรรมชาติจะต้องไม่ละทิ้งการสร้างสัมพันธ์กับมนุษย์อันเป็นธรรมชาติของตน

การเห็นแก่ตัวของผู้หลีกเลี่ยงสังคม ยังถูกวิพากษ์วิจารณ์อีกผ่านคำพูดของจื่อลูในหลุนอี่ว์เล่มที่ 18 บทที่ 7 เรื่องราวมีอยู่ว่า

จื่อลูเดินทางติดตามขงจื้อ แต่ถูกทิ้งห่างไว้เบื้องหลัง ได้พบชายชราคนหนึ่ง มีไม้คานพาดอยู่บนบ่า ตรงปลายไม้มีตะกร้าเมล็ดพืชแขวนห้อยอยู่ จื่อลูถามชายชราว่า “ท่านเห็นอาจารย์หรือไม่” ชายชราตอบว่า “แขนขาเจ้าไม่คุ้นเคยกับงานหนัก รัชพืชทั้ง 5 เจ้าก็ไม่รู้จัก ใครคืออาจารย์ของเจ้า” กล่าวคั้งนี้แล้ว ชายชราก็วางไม้ลงบนพื้น แล้วเริ่มจัดการกับวัชพืชบนดิน จื่อลูยื่นค้อนหน้าชายชราผู้นั้นแล้วประสานมือแสดงความเคารพ ชายชราเชิญจื่อลูให้ค้างคืนด้วย ฆ่าไก่เตรียมข้าวเลี้ยงจื่อลู แนะนำลูกชายทั้งสองให้จื่อลูรู้จัก วันรุ่งขึ้น จื่อลูออกเดินทางต่อไป ติดตามจนทันขงจื้อ แล้วเล่าเหตุการณ์ให้ขงจื้อฟัง ขงจื้อกล่าวว่า “นั่นคือผู้หลีกเลี่ยงสังคม (隱者 อินเจ้อ)” แล้วบอกจื่อลูให้กลับไปหาชายชราผู้นั้น แต่กว่าจื่อลูจะไปถึง ชายชรา ก็ไปแล้ว จื่อลูกล่าวว่า “การไม่เข้ารับราชการเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง สัมพันธภาพระหว่างผู้อาวุโสกับผู้เยาว์ยังไม่อาจละได้ โฉนจะละหน้าที่ระหว่าง

ผู้ปกครองกับข้าบริพาร ได้เล่า พยายามรักษาความบริสุทธิ์ส่วนตัว แต่กลับปล่อยให้
ความสัมพันธ์ยิ่งใหญ่สับสนวุ่นวาย วิญญาณเข้ารับราชการก็เพื่อดำเนินตามความ
ถูกต้อง ส่วนการที่เต๋ายังไม่ก้าวหน้านั้น ก็รู้คืออยู่แล้ว” (18:7)

เป็นที่น่าสังเกตว่า เพราะเหตุใดจงจื่อจึงให้จื่อถู่กลับไปพบชายชราผู้เป็นอื่นเจ้ออีก อาจเป็นเพราะ
อื่นเจ้อมักอยู่ไม่เป็นหลักแหล่งและหลีกเลี่ยงที่จะพบปะผู้คน การมีโอกาสดังกล่าวได้พบปะพูดคุยด้วยจึงมีโช
เรื่องง่าย จงจื่อจึงต้องการให้จื่อถู่ได้กลับไปพูดคุยอีกครั้ง อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญของบทนี้อยู่ที่
คำพูดของจื่อถู่ตอนที่ท้ายที่ถึงแม้จะมีโชงจื่อเป็นผู้พูดเอง” แต่ก็เป็นการวิจารณ์ที่อยู่บนพื้นฐานปรัชญา
ของจงจื่อ เพราะชายชราเพียงแต่หลีกเลี่ยงจากความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับข้าบริพาร แต่มิได้
หลีกเลี่ยงจากความสัมพันธ์ระหว่างบิดากับบุตรและผู้อาวุโสและผู้เยาว์ สังเกตได้จากชายชรารู้ว่าจะต้อง
ปฏิบัติกับจื่อถู่อย่างไร จื่อถู่จึงวิพากษ์วิจารณ์ว่าเป็นการกระทำที่ขัดแย้งในตัวเองและเห็นแก่ตัว”⁹³
อย่างไรก็ตาม การที่ชายชราไม่ได้หลีกเลี่ยงความสัมพันธ์ในครอบครัว เป็นคนละเหตุผลกับคำสอน
ของจงจื่อเล่มที่ 2:21 ที่มีคนถามจงจื่อว่า “อาจารย์ เหตุใดจึงไม่บริหารบ้านเมือง?” จงจื่อตอบว่า
“คัมภีร์ประวัติศาสตร์ กล่าวไว้ว่า ‘กตัญญูในเรื่องที่ควรกตัญญู เป็นมิตรกับพี่น้อง ปฏิบัติให้มีการ
บริหาร’ นี่คือการบริหารเช่นกัน แล้วยังต้องบริหารอะไรอีก” (2:21) เพราะคำสอนของจงจื่อบทนี้มีนัย
ว่า หากไม่มีโอกาสได้บริหารบ้านเมือง การทำตามนามของคู่สัมพันธ์ในครอบครัว และระหว่างเพื่อน
กับเพื่อน ก็ถือว่าช่วยบ้านเมืองได้เหมือนกัน แต่สำหรับผู้หลีกเลี่ยงสังคม ทั้งๆ ที่มีโอกาสรับราชการและ
ช่วยเหลือบ้านเมืองได้ด้วยวิถีทางที่วิญญาณควรทำ แต่กลับเลือกรักษาความบริสุทธิ์ของตัวเองมากกว่า

จงจื่อมองว่าทางเลือกของผู้หลีกเลี่ยงสังคมเป็นการละทิ้งปณิธานและเต๋า ด้วยเหตุผลเพียงว่ามี
อุปสรรคภัยอันตราย และไม่มีใครยอมรับ ซึ่งเป็นการหนีทางเลือกที่ยากไปสู่ทางเลือกที่ง่ายเกินไป
ดังที่มีอยู่ครั้งหนึ่งจงจื่อกำลังเล่นกังสดาลอยู่ในรัฐเว่ย มีชายถือตะกร้าเดินผ่านประตูบ้าน กล่าวขึ้นมา
“หัวใจช่างมุ่งมั่น ผู้เล่นกังสดาลห็นี่!” “น่าเวทนา เสียงอันดังคือ เมื่อ ไม่มีใครรู้จักก็เลิกเสียเลยดีกว่า!
‘เมื่อน้ำล้น ก็ล้นทั้งสี่ด้าน เมื่อน้ำตื้นต้องยกขาเสียขึ้น’” จงจื่อได้ยื่นจึงพูดออกมาว่า “เดี๋ยวก่อนสิ ถ้า
เช่นนั้นก็ไม่มีอะไรยากสิ!” (14:42) แม้เราจะไม่รู้ว่า ชายที่ถือตะกร้านี้หลีกเลี่ยงสังคมด้วยเหตุผลอะไร
แต่การวิจารณ์จงจื่อว่าเป็นคนคือดิ่งไม่รู้จักผ่อนปรน ทั้งๆ ที่ไม่มีใครรู้จักหรือยอมรับข้อเสนอของตน

⁹³ ตามการศึกษาหลุนอิวของบรู๊คส์และบรู๊คส์ พบว่าเหตุที่บุคลิกของจื่อถู่ในบทนี้ดูไม่สอดคล้องกับบทอื่นๆ
ที่เป็นคนมูทะลุ โง่งมงาย น่าจะเป็นเพราะ 18:7 เป็นส่วนที่บรรณาธิการเพิ่มเติมในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน E. Bruce
Brooks and A. Taeko Brooks, *The original Analects: Saving of Confucius and his successors*, 18:7, p. 175.

⁹⁴ สุวรรณมา สดาอาพันธ์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต* (กรุงเทพฯ:
สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), หน้า 36.

ก็สามารถสื่อได้ว่าชายผู้นี้มีมุมมองแบบยอมจำนนเหมือนผู้หลีกหนี นอกจากนี้ ยังมีอีกเหตุการณ์หนึ่งได้แก่ เมื่อเจ็ชอีว์คนบ้าแห่งฉู ร้องเพลงขณะเดินผ่านขงจื๊อว่า “เจ้าหงส์เอ๋ย เจ้าหงส์เอ๋ย คุณธรรมช่างเลื่อมโทรม อดีตไม่อาจแก้ไข อนาคตยังพอไล่ตามได้ เลิกเสียที เลิกเสียที ทุกวันนี้ รัฐบาลการมีแต่อันตราย” ขงจื๊อลงมาอยากสนทนาคำด้วย แต่เจ็ชอีว์เดินหนีไปแล้ว (18:5) เป็นไปได้ว่าเจ็ชอีว์แกล้งเป็นคนบ้า เพราะขงจื๊อคงไม่อยากลงมาคุยกับคนที่ไร้สติ อีกทั้งเจ็ชอีว์สามารถร้องเพลงกล่าวถึงขงจื๊อได้ในจังหวะที่ผ่านขงจื๊อพอดี และเนื้อหาในเพลงที่แทนขงจื๊อว่า “เจ้าหงส์” มีนัยว่ายอมรับว่าขงจื๊อเป็นปราชญ์ และรู้ว่าขงจื๊อเป็นใคร เป็นที่น่าสังเกตว่า เพราะเหตุใดผู้หลีกหนีสังคมที่กล่าวมา (ยกเว้นชายชราที่ให้ที่พักจื๊อลู) จึงเย็บคำพูดที่ทั้งวิพากษ์วิจารณ์ โน้มน้าว และเตือนสติขงจื๊อ เป็นไปได้หรือไม่ว่า ผู้หลีกหนีเหล่านี้มองว่า ผู้มีปัญญาจะต้องประเมินสถานการณ์และตัวเองว่าจะอะไรที่ทำได้และอะไรที่ทำได้ไม่ได้ หากแก้ไขไม่ได้จะต้องไหวตัวปลีกตัวเองจากสังคมอันเลวร้าย วุ่นวาย เต็มไปด้วยอำนาจอันฉ้อฉล และอันตรายต่อชีวิต ในเมื่อขงจื๊อเป็นปราชญ์ย่อม “มีปัญญา” รู้ว่าจะหาทางหลีกหนีได้ที่ไหน (“รู้ว่าทำข้ามอยู่ที่ไหน”) และยอมไม่ “เสียสติ” หาทางรับราชการต่อไป

แม้ว่าขงจื๊อเห็นด้วยกับการหลีกหนีสังคมด้วยเหตุผลเพื่อเลี่ยงอันตราย ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า “เชื่อมั่นในความรักการเรียนรู้ ยึดมั่นในเต๋าจนถึงวาระสุดท้าย” “ไม่เข้าไปในบ้านเมืองที่อันตราย ไม่ทำนักในบ้านเมืองที่วุ่นวาย เมื่อได้ฟ้ามีเต๋า ก็แสดงตน เมื่อไร้เต๋าก็หลีกเร้นซ่อนตน” “เมื่อบ้านเมืองมีเต๋ายังยากจนต่ำต้อย ก็นำอับอาย เมื่อบ้านเมืองไร้เต๋า แล้วร่ำรวยมีเกียรติ ก็นำอับอายเช่นกัน” (8:3) อีกทั้งขงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธว่าการรู้จักปลีกตัวเองจากโลกและสังคมที่เลวร้ายเป็นสัตว์บุรุษ (賢者 เสียชีวิต) (14:39) แต่ขงจื๊อไม่เห็นด้วยที่ผู้หลีกหนีสังคมตั้งล่วงหน้าไว้แล้วว่าอะไรที่ทำได้และไม่ได้ (18:8) เพราะวิญญูชนจะต้องมีปัญญาและมนุษยธรรมควบคู่กัน ผู้หลีกหนีสังคมอาจจะมีปัญญาก็จริง แต่ไม่ได้ยึดมั่นในมนุษยธรรม ผู้วิจยคิดว่าจุดยืนของขงจื๊อคือยึดมั่นในเต๋าและปณิธานนั่นเอง กล่าวคือ การที่ขงจื๊อเดินทางเผยแพร่ปรัชญาของตนต่อผู้ปกครอง มิใช่เป็นการตั้งไว้แล้วว่าเป้าหมายนี้จะต้องสำเร็จ เพียงแต่ขงจื๊อมองว่าในเมื่อมนุษย์แตกต่างจากสัตว์ และไม่อาจอยู่ร่วมกับสัตว์ป่าสัตว์เครื่องจானได้ มนุษย์จึงต้องยึดเต๋าหรือวิถีแห่งจริยธรรมเป็นมรรควิธีของมนุษย์เพื่อแก้ไขปัญหา แต่เพราะ “มนุษย์สามารถทำให้เต๋ายังใหญ่ ไม่ใช่เต๋าทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่” (15:28) ดังนั้น ขงจื๊อจึงมีอาจละทิ้งทางเลือกของตนได้ จะเห็นได้ว่าโลกธรรมชาติอาจเป็นที่ๆ มนุษย์ได้ใช้ชีวิตอย่างอิสระทั้งภายในจิตใจและภายนอกตามทัศนะของผู้หลีกหนี แต่สำหรับขงจื๊อ การมีชีวิตกับโลกธรรมชาติดังกล่าวโดยละทิ้งความสัมพันธ์และข้อผูกมัดทุกอย่างทางสังคม เป็นการละทิ้งวิถีแห่งความเป็นมนุษย์ไปด้วย อย่างไรก็ตาม ปรัชญาของขงจื๊อมิใช่เสนอให้ละทิ้งการมีชีวิตที่เป็นอิสระ และให้ตัดขาดความสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติ สำหรับขงจื๊อ การมีชีวิตที่เป็นอิสระอย่างแท้จริงจะต้องอยู่ในบริบทของจริยธรรม

ส่วนความสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติจะต้องเป็นไปในลักษณะที่เข้าใจว่าวิถีของมนุษย์แตกต่างจากวิถีของสัตว์และสิ่งมีชีวิตอื่นๆ แต่มนุษย์ก็สามารถอยู่ร่วมกับโลกธรรมชาติได้อย่างกลมกลืน (和 谐) เราจะเข้าใจจุดยืนนี้ของขงจื้อได้ชัดเจนมากขึ้น จากการพิจารณาปณิธาน (志 志) ของขงจื้อ และของลูกศิษย์

เหยียนชว่นและจื่อลู่อู่ข้างอาจารย์ อาจารย์กล่าวว่า “ไหนดูเข้าทั้งสองลองบอกปณิธานของเจ้าแต่ละคนให้เราฟังที” จื่อลู่อู่ตอบว่า “ปณิธานของศิษย์คือ มีรถม้า มีเสื้อผ้าขนสัตว์แพรพรรณ จะร่วมใช้กับมิตรสหาย หากของเหล่านั้นเสียหาย ก็จะไม่รู้สึกเสียดาย” เหยียนชว่นตอบว่า “ปณิธานของศิษย์คือ จะไม่โอ้อวดคุณความดี ไม่อวดอ้างผลงานของตน” จื่อลู่อู่ถามอาจารย์ว่า “อยากฟังปณิธานของอาจารย์บ้าง” อาจารย์ตอบว่า “ปณิธานของเราคือ ทำให้ผู้อาวุโสได้อยู่สงบ มิตรสหายไว้เนื้อเชื่อใจกัน ผู้เยาว์ห่วงใยอาทรกัน” (5:25)

และอีกบท 11:25 ขงจื้อถามลูกศิษย์สี่คนคือ จื่อลู่อู่ เจิ้งจี้ หรานโหย่ว และกงจีหว่าว่า “ขามปกติเจ้ากล่าวว่ ‘เราไม่เป็นที่รู้จัก’ สมมติว่ามีผู้รู้จักเจ้า เจ้าอยากทำอะไร” จื่อลู่อู่ตอบว่า “...ภายในสามปีก็จะสามารถทำให้ประชากรราษฎรมีความกล้าและรู้ทิศทาง” ส่วนหรานโหย่วตอบว่า “...ภายในสามปีก็จะสามารถทำให้ประชากรราษฎรพอเพียง ส่วนการสอนหลัหรือคนตรี คงต้องรอวิญญูชน” ส่วนกงจีหว่าตอบว่า “ศิษย์ไม่อ้างว่ามีความสามารถแต่ต้องการเรียนรู้ เรื่องพิธีกรรมในวิหารบรรพชน เรื่องพิธีการต้อนรับ เรื่องการแต่งตัวตามพิธีกรรม ประารถนาเป็นเพียงเจ้าหน้าที่ผู้น้อย” แต่พอเจิ้งจี้ กลับตอบในลักษณะที่แตกต่างออกไปว่า “ในเดือนสุดท้ายแห่งฤดูใบไม้ผลิเสื้อผ้าอาภรณ์สำหรับฤดูนี้ก็มีพร้อม ศิษย์ต้องการลงเล่นน้ำในแม่น้ำอี พร้อมกับหนุ่มน้อยห้าหกคน หรือเด็กน้อยสักหกเจ็ดคน รับสายลมบนแท่นพิธี และเดินร้องเพลงกลับบ้าน” ขงจื้อถอนใจกล่าวว่า “เราเห็นด้วยกับเตียน” (11:25) สองบทนี้แสดงให้เห็นว่าสังคมที่ขงจื้ออยากให้เป็นนั้น นอกจากผู้คนในสังคมจะต่างสร้างและดำรงความสัมพันธ์ไว้ด้วยจารีตและคุณธรรมซึ่งเป็นสภาพชุมชนมนุษย์ที่แท้จริงแล้ว ชีวิตที่ดียังรวมถึงการอยู่ในสภาพแวดล้อมที่สมดุลด้วย หลุนอี่วี่ไม่ได้บันทึกไว้ว่าเพราะเหตุใดขงจื้อจึงเห็นด้วยกับเจิ้งจี้ ทั้งๆ ที่ดูเหมือนจะตอบไม่ตรงคำถาม แต่น่าจะเข้าใจได้ว่า มนุษย์ยังจำเป็นต้องสัมพันธ์กับธรรมชาติ แต่การจะมีชีวิตอยู่ในสภาพแวดล้อมและสามารถชื่นชมกับธรรมชาติดังกล่าวได้ แสดงว่าผู้คนจะต้องมีคุณธรรมและบ้านเมืองจะต้องสงบด้วย

จะเห็นได้ว่าในหลุนอี่วี่มิได้ปรากฏคำสอนเกี่ยวกับการปกครองและจริยธรรมเท่านั้น แต่ยังแฝงประเด็นทางจักรวาลวิทยาไว้ในบทสนทนาต่างๆ ที่มีนัยต่อโลกธรรมชาติ โดยสามารถสรุปทัศนะของขงจื้อต่อโลกธรรมชาติ และความสำคัญของโลกธรรมชาติต่อปรัชญาของขงจื้อได้ดังนี้

ประการแรก ขงจื๊อมองโลกทรรศน์ชาติในลักษณะที่สอดคล้องกับลักษณะพื้นฐานจักรวาลวิทยาของภูมิปัญญาจีนโบราณ คือ มองว่าสรรพสิ่งเป็นส่วนประกอบที่สัมพันธ์กัน เนื่องจากขงจื๊อมีท่าทีว่ามนุษย์จะต้องสร้างความสัมพันธ์ระหว่างฟ้า มนุษย์ และผืนดิน แม้ว่าขงจื๊อได้ลบลบบาทของเทียนเชิงบุคคลให้น้อยลง แต่การเพิ่มน้ำหนักให้มนุษย์สามารถสังสมคุณธรรมและสร้างระบบจารีตโดยใช้มรรควิธีแห่งเทียนเป็นแบบอย่างหรือเป็นแนวทางเพื่อสร้างความกลมกลืนกับเทียน ก็เป็นการสะท้อนว่าขงจื๊อไม่ได้แยกเทียนออกจากวิถีมนุษย์ หรือมองว่าเทียนไม่มีบทบาทต่อโลกมนุษย์แต่อย่างใด เพียงแต่การสร้างความสัมพันธ์ที่กลมกลืนระหว่างมนุษย์กับเทียนนั้น ได้ย้ายการมองอำนาจผูกขาดไว้ที่ผู้เป็นกษัตริย์ มาสู่คุณธรรมของมนุษย์ผู้ใดก็ได้ที่ทำตามระบบจารีตและมีคุณธรรม นอกจากนี้ การที่ขงจื๊อยอมรับความเชื่อในเรื่องสัตญาณจากธรรมชาติ ยังสะท้อนโลกทัศน์ว่าโลกมนุษย์กับธรรมชาติไม่อาจแยกจากกันอีกด้วย การมองว่ามนุษย์มิใช่จะต้องสัมพันธ์กับมนุษย์อย่างเดียว หากแต่ต้องดำรงอยู่โดยสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติด้วย นับว่าเป็นการมองสรรพสิ่งเป็นองค์รวม แต่เป็นองค์รวมที่มีระดับขีดขั้นในการให้คุณค่าและการปฏิบัติจากการกำหนดของผู้มีคุณธรรม เนื่องจากวิถีของมนุษย์มีความแตกต่างจากสรรพชีวิตอื่น และมนุษย์ไม่อาจอยู่ร่วมกับสัตว์ได้ การปฏิบัติอย่างมีคุณธรรมระหว่างคนกับสัตว์ย่อมต้องต่างกัน นอกจากนี้ ขงจื๊อยังยอมรับด้วยว่าสรรพสิ่งดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง สืบเกิดได้จากการที่ขงจื๊อเข้าใจความเป็นจริงนี้จากการพิจารณาสายน้ำ และการเปลี่ยนแปลงของฤดูกาล

ประการที่สอง ขงจื๊อยอมรับจักรวาลวิทยาเรื่องพลังหยิน-หยาง แบบเดียวกับสำนักเต๋า เนื่องจากข้อเสนอเรื่องการปกครองด้วยพลังคุณธรรมแทนการใช้กำลังและกฎหมายบังคับ เป็นท่าทีที่สอดคล้องกับแนวคิดอู่เหวของสำนักเต๋า ประกอบกับลักษณะของวิญญูชนที่ต้องเป็นพลวัตและสงบนิ่ง ก็เข้าใจได้ว่าเป็นสร้างความสมดุลระหว่างหยิน-หยาง เพียงแต่ขงจื๊อนำความเป็นจริงของวิถีจักรวาลนี้ มาอธิบายผ่านคำทางจริยธรรมเท่านั้น นอกจากนี้ การเอ่ยถึงดาวเหนือที่เป็นแกนกลางแล้วดาวต่างๆ เคลื่อนไหวไปเองโดยรอบ ก็ยังสะท้อนด้วยว่าขงจื๊อน่าจะยอมรับการอธิบายเรื่องต้นกำเนิดอย่างเดียวกับสำนักเต๋า เพราะในสมัยขงจื๊อดาวเหนือเป็นคำที่ใช้แทนไท่อี้ ซึ่งจากบันทึกคิ้วไม้ไผ่กวีเตียนของสำนักเต๋า คำว่าไท่อี้ ชี้บ่งต้นกำเนิดของสรรพสิ่ง

ประการที่สาม ขงจื๊อให้ความสำคัญกับโลกธรรมชาติต่อปรัชญาของตนไว้ 3 ระดับ คือ ในระดับอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ ในระดับอภิปรัชญา ขงจื๊อใช้ความเป็นจริงที่ว่ามนุษย์ไม่อาจอยู่ร่วมกับฝูงสัตว์ได้ เป็นเหตุผลรองรับว่าวิถีของมนุษย์จำเป็นต้องมีข้อผูกมัดตามบทบาทจากนามตามสถานภาพอันซับซ้อน ดังนั้น การหลีกหนีไปใช้ชีวิตอยู่กับธรรมชาติ อาจมีความเป็นอิสระก็จริง แต่เป็นการปฏิเสธความเป็นมนุษย์ไปด้วย นอกจากนี้ ขงจื๊อยังใช้ความเป็นจริงนี้

เป็นเหตุผลรองรับระดับขีดขั้นในการให้คุณค่ากับการปฏิบัติระหว่างมนุษย์กับสรรพชีวิตว่าจะต้องแตกต่างกัน ในระดับญาณวิทยา ขงจื้อให้ความสำคัญกับการรู้*เทียนมิ่ง* และมิ่งเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการร่ำเรียนเป็นวิญญูชน เพราะความรู้คือการเข้าใจว่าโลกเป็นเหตุการณ์ต่อเนื่องที่เกิดขึ้นเป็นเงื่อนไขซึ่งอาจหลีกเลี่ยงได้หรือไม่ได้และไม่อาจล่วงรู้ได้ โดยเรามีส่วนร่วมที่จะให้ความสำคัญให้ความหมาย กำหนด หรือเปลี่ยนแปลงแก้ไขเหตุการณ์ที่ต่อเนื่องนั้น การเข้าใจความเป็นจริงนี้และความสามารถในการมีส่วนร่วมในลักษณะดังกล่าว จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อ ต้องผ่านการร่ำเรียนในระบบจารีตและคุณธรรมมาพอสมควร จึงจะสามารถรับมือกับความเปลี่ยนแปลงของโลก และชีวิตได้โดยไม่ละเมิดความถูกต้อง ความสำคัญของโลกธรรมชาติในแง่ญาณวิทยายังมีอีกว่า การพิจารณาโลกธรรมชาติ ทำให้มนุษย์เข้าใจความเป็นจริงของชีวิตมากยิ่งขึ้น อีกทั้งการชื่นชมในธรรมชาติ ยังเป็นตัววัดระดับญาณวิทยาขั้นสูงสุดอีกด้วย ในแง่จริยศาสตร์ ขงจื้อยอมรับว่า*เทียน*เป็นที่มาของวิถีจริยธรรม แต่เป็นที่มาในลักษณะว่า มนุษย์ใช้*เทียน*หรือวิถีธรรมชาติเป็นแบบอย่างหรือเป็นแนวทางในการปฏิบัติศีลธรรม เช่น การใช้คำพูด การปกครองโดยไม่ใช้กำลัง เป็นต้น นอกจากนี้ ในเรื่องชีวิตที่ดีทั้งในระดับปัจเจกบุคคล และสังคม ขงจื้อได้ขยายขอบเขตปรัชญาของตนที่ถือว่าการมีชีวิตที่ดีมิใช่เพียงสังคมมีความกลมเกลียวเท่านั้น แต่ชีวิตที่ดีจะต้องสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติอย่างกลมกลืนด้วย

คำถามที่จะต้องพิจารณาต่อไปคือ หากขงจื้อมองวิถีธรรมชาติกับวิถีจริยธรรมเป็นกระบวนการเดียวกัน ขงจื้อได้แสดงความเข้าใจในความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติ ผ่านมโนทัศน์ทางจริยธรรมอย่างไร อีกทั้ง หากเราอธิบายจริยศาสตร์ของขงจื้อในบริบทจักรวาลวิทยา จริยศาสตร์ของขงจื้อที่เราเคยเข้าใจจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร ซึ่งผู้วิจัยจะอภิปรายประเด็นเหล่านี้ในบทต่อไป