

บทที่ 3

จักรวาลจริยธรรมในหลุนอี่ว

จากบทที่แล้วจะเห็นได้ว่าการมีชีวิตที่ดีทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและสังคมในทัศนะของขงจื้อ มิใช่เป็นเพียงพัฒนาตนและจัดระเบียบสังคมเพื่อความกลมเกลียวในชุมชนมนุษย์เท่านั้น หากแต่จะต้องเชื่อมโยงตัวตนและสังคมกับโลกธรรมชาติด้วย อย่างไรก็ตาม การสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติ มิใช่การหลีกเลี่ยงไปอยู่กับสัตว์ป่า หากแต่ต้องสัมพันธ์ผ่านวิถีจริยธรรม ขงจื้อมองความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมองวิถีธรรมชาติกับวิถีจริยธรรมเป็นกระบวนการเดียวกัน กล่าวคือ มนุษย์สามารถกำหนดหรือสร้างกฎเกณฑ์ แบบแผน จาริต และศีลธรรม ซึ่งเป็นโครงสร้างในระดับจุลภาค (microcosm) ให้สะท้อนหรือสอดคล้องในเชิงสุนทรีย์ – จริยธรรมกับความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติซึ่งเป็นระดับมหภาค (macrocosm) ได้ “ความสอดคล้องในเชิงสุนทรีย์ – จริยธรรม” ในที่นี้ เป็นการเชื่อมโยงโลกธรรมชาติดกับมนุษย์ตามการตีความและความเข้าใจของปราชญ์ มิใช่การสอดคล้องอย่างเป็นกลไก ดังที่ได้วิเคราะห์ในบทที่แล้วว่าขงจื้อเชื่อมโยงโลกธรรมชาติดกับโลกจริยธรรมด้วยการใช้วิถีธรรมชาติเป็นแบบอย่าง หรือเป็นแนวทางในการกำหนดควิถีจริยธรรม การกล่าวเช่นนี้จึงมีนัยตามมาว่า มโนทัศน์หลักในจริยศาสตร์ของขงจื้อ เช่น เหริน (仁) หลี่ (禮) อี้ (義) เหว (和) เจี้ยว (孝) ชู่ (恕) เป็นต้น แฝงความเข้าใจของขงจื้อเรื่องความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติไว้ด้วย ด้วยเหตุนี้จริยศาสตร์ของขงจื้อจึงเรียกได้ว่าเป็น “จักรวาลจริยธรรม” กล่าวคือ เป็นจริยศาสตร์ที่มองว่าชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคลและสังคมจะต้องสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติหรือจักรวาล และวิถีจริยธรรมมี “ที่มา” จากวิถีธรรมชาติ*

*คำว่า “ที่มา” หากพิจารณาจากจักรวาลจริยธรรมของขงจื้อ ผู้วิจัยหมายความว่า ขงจื้อเห็นความเป็นจริงบางประการของวิถีธรรมชาติ และได้นำความเป็นจริงนั้นมาเป็นแนวทางในการกำหนดควิถีปฏิบัติทางจริยธรรม ดังนั้นธรรมชาติซึ่งเป็น “ที่มา” ของจริยธรรม จึงต้องผ่านการตีความของปราชญ์และกระบวนการทางวัฒนธรรมของมนุษย์ในประวัติศาสตร์ ในขณะที่หากพิจารณาจากจักรวาลจริยธรรมของเมิ่งจื้อ วิถีธรรมชาติเป็น “ที่มา” ของศีลธรรมผ่านธรรมชาติของมนุษย์ (人性 เหรินซึ่ง) โดยตรง โดยเชื่อมโยงว่าธรรมชาติของมนุษย์มาจากเทียนหรือฟ้า การพัฒนาเชื้อหน่อของคุณธรรมทั้งสี่ (ความรู้สึกละเมตตา - เหริน (仁), ความรู้สึกละอายใจ - อี้ (義), ความรู้สึกต่อตนเองและความสุภาพ - หลี่ (禮), ความมีใจรู้สึกถูกผิด - ปัญญา (智) (ฮู) (2A:6) ซึ่งเป็นธรรมชาติของมนุษย์ จึงเป็นการรู้และทำตามวิถีแห่งเทียน (7A:1) จักรวาลจริยธรรมของเมิ่งจื้อ จึงเป็นการทำให้ศีลธรรม กับความเป็นจริงของธรรมชาติเป็นเรื่องเดียวกันอย่างชัดเจน

บทนี้เป็นการศึกษาจริยศาสตร์ของขงจื้อด้วยวิธีการและมุมมองใหม่จากฐานทางจักรวาลวิทยา ในทัศนะของขงจื้อว่า หากขงจื้อมองวิถีธรรมชาติและวิถีจริยธรรมเป็นกระบวนการเดียวกัน ขงจื้อได้ แสดงความเข้าใจในความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติผ่านมโนทัศน์ทางจริยธรรมอย่างไร ขงจื้อได้สร้าง กระบวนการจริยธรรมจากฐานทางจักรวาลวิทยาอย่างไร และมโนทัศน์ทางจริยธรรมดังกล่าวสามารถ เชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลกธรรมชาติได้อย่างไร ทั้งนี้ผู้วิจัยได้แบ่งการวิเคราะห์ ออกเป็น 3 ส่วน โดยแบ่งตามจักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนความเข้าใจในความเป็นจริงของวิถี ธรรมชาติในลักษณะต่างๆ ดังนี้ 1) จักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนความเข้าใจเรื่องหยิน-หยาง (陰陽) และการให้ค่ากับภาวะเชิงอ่อน 2) จักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนความเข้าใจเรื่องการสร้างสรรคและความ สัมพันธ์เป็นองค์รวม 3) จักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนความเข้าใจเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลง

3.1. จักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนความเข้าใจเรื่องหยิน-หยาง (陰陽) และการให้ค่ากับภาวะเชิงอ่อน

จากบทที่แล้จะเห็นได้ว่าขงจื้อยอมรับจักรวาลวิทยาเรื่องหยิน-หยาง และการให้ค่ากับพลัง เชิงอ่อน ข้อเสนอเรื่องการปกครองด้วยพลังคุณธรรม (德 徳) แทนการใช้กำลังและกฎหมายบังคับ ประกอบกับลักษณะของวิญญูชนที่ต้องเป็นพลวัตและสงบนิ่ง สามารถเข้าใจได้ว่าเป็นการสร้าง ความสมดุลระหว่างหยิน-หยาง เพียงแต่ขงจื้อแสดงความเข้าใจในความเป็นจริงของวิถีจักรวาลดังกล่าว ผ่านบุคลิกลักษณะของวิญญูชนและมโนทัศน์ทางจริยธรรมอย่างเหริน นอกจากนี้ การเอ่ยถึงดาว เหนือที่เป็นแกนกลางโดยมีดาวต่างๆ เคลื่อนไหวไปเองโดยรอบ (2:1) ก็ยังสะท้อนด้วยว่าขงจื้อน่าจะ ยอมรับการอธิบายเรื่องค้ำกำเนิดจักรวาลอย่างเดียวกับสำนักเต๋า เพราะในสมัยขงจื้อ ดาวเหนือเป็นคำ ที่ใช้แทนไท่ฮี้ จากบันทึกตัวไม้ไผ่กวีเตียนของสำนักเต๋า ไท่ฮี้สร้างน้ำซึ่งเป็นค้ำกำเนิดสรรพสิ่ง เมื่อ ขงจื้อเปรียบเทียบพลังคุณธรรมของผู้ปกครองกับดาวเหนือ จึงสันนิษฐานว่าพลังคุณธรรมมีลักษณะเชิง อ่อนเหมือนการสร้างของไท่ฮี้ ในส่วนนี้ผู้วิจัยจะอภิปรายในประเด็นดังกล่าวให้ชัดเจนยิ่งขึ้นว่าขงจื้อ มองความสมดุลระหว่างหยิน-หยางผ่านบุคลิกลักษณะของวิญญูชนและมโนทัศน์ทางจริยธรรมอย่างไร และเหรินหรือมนุษยธรรม ซึ่งเป็นมโนทัศน์รากฐานในจริยศาสตร์ขงจื้อมีลักษณะเป็นพลังเชิงอ่อน อย่างไร

3.1.1. หยิน-หยางในบริบทจริยธรรมและสังคมการเมือง

การที่ผู้วิจัยเห็นว่าขงจื้อยอมรับจักรวาลวิทยาเรื่องหยิน-หยางนั้นหมายความว่าขงจื้อน่าจะ ยอมรับภาวะคู่ขนาน (polarity) ซึ่งมีลักษณะตรงข้ามกัน แต่พึ่งพาและส่งเสริมซึ่งกันและกัน หาก ภาวะคู่ขนานมีความสมดุลกลมกลืน ก็จะเกิดพลังสร้างสรรค์ตามมา เมื่อนำแนวคิดดังกล่าวมาอธิบาย

ในบริบทจริยธรรมและสังคมการเมือง เช่น นำมาอธิบายลักษณะของวิญญูชนว่าต้องมีปัญญาความรู้ (智 จื่อ) ควบคู่กับการมีมนุษยธรรม ขงจื้อจึงเน้นการสร้างความสมดุลของภาวะคู่ขนานในแง่ของการคงลักษณะทั้งคู่ไว้โดยให้เกิดการส่งเสริมกันและกันจนเกิดการสร้างสรรค์ นอกจากนี้ ถึงแม้ขงจื้อจะยอมรับจักรวาลวิทยาเรื่องหยิน-หยาง แต่มิได้หมายความว่ามองภาวะใดภาวะหนึ่งเป็นภาวะคู่ขนานเหมือนอย่างที่สำนักเต๋า มอง เพราะในทัศนะของขงจื้อเมื่อหยิน-หยางอยู่ในบริบทของประสบการณ์ทางจริยธรรมและสังคมการเมือง ภาวะตรงข้ามนั้นอาจเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาทั้งคู่เพียงแต่ต้องสร้างสมดุลให้ภาวะทั้งสองส่งเสริมกัน เช่น ความถูกต้อง (義) – ผลประโยชน์ (利) ความถูกต้อง – มนุษยธรรม จารีต (禮) – ความถูกต้อง เนื้อแท้ (質) – การขัดเกลาด้วยวัฒนธรรม (文) กฎหมาย (法) – จารีต ฟ้า (天) – มนุษย์ (人) เป็นต้น¹ ในขณะที่ภาวะตรงข้ามในทัศนะของสำนักเต๋ออาจมีข้างหนึ่งไม่ใช่สิ่งที่น่าปรารถนา เช่น ความชนะ-ความพ่ายแพ้ ดี-ชั่ว สงคราม-สันติภาพ เป็นต้น

เราจะเข้าใจประเด็นดังกล่าวได้ชัดเจนมากขึ้นหากพิจารณาตัวอย่างการสร้างสมดุลของภาวะคู่ขนานระหว่างจื่อกับเหวิน ซึ่งเป็นคุณสมบัติหลักของการเป็นวิญญูชน จื่อ (智) หมายถึง การมีปัญญาความรู้ แต่ “ความรู้” ในที่นี้มีได้มีการแบ่งแยกความรู้ที่เป็นข้อเท็จจริงหรือทฤษฎีออกจากความรู้เชิงคุณค่าหรือเชิงปฏิบัติ เพราะ “ความรู้” ในทัศนะของขงจื้อมีนัยของการตระหนักรู้จากการปฏิบัติให้เป็นจริง หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ เป็นความรู้ที่มาจากความสัมพันธ์กับมนุษย์ นอกจากนี้ ผู้ที่มีจื่อยังเป็นผู้ที่สามารถทำนาย คำวณ ประเมินผลที่ตามมาจากการเข้าไปมีส่วนร่วมในบริบทสถานการณ์ต่างๆ ในหลุนอี่วี่บันทึกไว้ว่าผู้ที่รู้จักประเมินสถานการณ์บ้านเมืองได้ว่าเมื่อไรควรรับราชการ เมื่อไรควรหลีกเลี่ยงคน ถือได้ว่ามีปัญญา (5:20) อย่างไรก็ตาม ความสามารถประเมินผลที่ตามมาจากสถานการณ์ ยังไม่เพียงพอที่จะเรียกได้ว่ามีปัญญาความรู้ที่สมบูรณ์ ในหลุนอี่วี่บันทึกไว้ว่าอาจารย์กล่าวว่า “ผู้รู้ไม่เทียบเท่าผู้รัก ผู้รักไม่เทียบเท่าผู้ร่ำรวย” (6:18) แสดงว่าการมีปัญญาความรู้มิใช่เพียงตระหนักรู้ถึงผลที่ตามมาจากการประเมินสถานการณ์เท่านั้น แต่ต้องตระหนักถึงผลของการเข้าไปมีส่วนร่วมร่ำรวยปฏิบัติต่อความจริงด้วย² ผู้ที่มีปัญญาจึงมีลักษณะเป็นพลวัต มีลักษณะสร้างสรรค์ไม่ตายตัว เพราะเข้าใจการกระทำที่สัมพันธ์ในบริบทต่างๆ และสามารถประเมินและนำตัวเองเข้าไปมีส่วนร่วมในบริบทสถานการณ์ต่างๆ ได้อย่างสร้างสรรค์ อย่างไรก็ตาม ผู้มีปัญญาไม่ได้หมายความว่า

¹ เฉิงจิงได้แบ่งโครงสร้างภาวะคู่ขนานหลักๆ ในปรัชญาสำนักขงจื้อและสำนักขงจื่อใหม่ไว้ 18 ประการ โปรดดูเพิ่มเติมใน Chung-ying Cheng, *New dimensions of Confucian and Neo-Confucian philosophy* (New York: State University of New York Press, 1991), pp. 200-201.

² David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius* (New York: State University of New York Press, 1987), pp. 51-53.

ว่าเป็นคนเจ้าเล่ห์เพทุบาย (17:24) ที่ก่อกองกำลังไปตามสถานการณ์ ในหลุนอีวี่มีบันทึกไว้ว่า อาจารย์กล่าวไว้ว่า “มีแต่ผู้มีปัญญาชั้นสูงสุดและผู้โหดเหี้ยมที่สุด ที่ไม่เปลี่ยนแปลง” (17:3) ผู้โหดเหี้ยมที่สุดย่อมไม่เปลี่ยนแปลงเพราะไม่รู้ว่าตัวเองมีข้อผิดพลาดที่จะต้องเปลี่ยน ส่วนผู้มีปัญญาชั้นสูงสุดไม่ได้หมายความว่า “ไม่เปลี่ยนแปลง” ในแง่การพัฒนาตน แต่ไม่เปลี่ยนแปลงในแง่ของปณิธานและวิถีปฏิบัติ เพราะผู้มีปัญญาย่อมเข้าใจและตระหนักว่าการกระทำของตนมีผลต่อการกำหนดความหมายและคุณค่าบางอย่างในสังคม แม้ว่าผู้มีปัญญาจะมีความเป็นพลวัตแต่ก็ต้อง “ไม่มุ่งงงสับสน” (9:28 และ 14:30) และมีความต่อเนื่องมั่นคงทางศีลธรรมในเวลาเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ ขงจื้อจึงมองว่าจื่อไม่อาจแยกออกจากเหรินได้ เพราะผู้มีเหรินหรือนุชชธรรมมีความสงบนิ่ง หมายถึง การคงคุณธรรมไว้เป็นแบบอย่างได้อย่างต่อเนื่อง ไม่ว่าจะอยู่ในสภาพยากจนขึ้นแค้นหรือสุขสบาย (4:2) หรืออยู่ในเวลารีบเร่งหรือถูกบีบบังคับ (4:5) หรือจำเป็นต้องเกรงใจครูบาอาจารย์ (15:35) เมื่อจะมีมุนุชชธรรมย่อมไม่จำเป็นต้องเลี้ยวใคร ผู้มีมุนุชชธรรมย่อมอุทิศตนแม้กระทั่งชีวิตเพื่อมุนุชชธรรม (15:8) และไม่ทำสิ่งขัดกับมุนุชชธรรมแม้เพียงอาหารมื้อเดียว (4:5) เหรินจึงเป็นหลักให้กับจื่อได้ เพราะหาก “จิตใจตั้งมั่นในมุนุชชธรรม ไม่มีการกระทำที่เลวร้าย” (4:4) ไม่ว่าจะรีบเร่งของการกระทำจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร ผู้มีทั้งปัญญาและมุนุชชธรรมย่อมทำในสิ่งที่ถูกต้องและสร้างสรรค์ในเวลาเดียวกัน อย่างไรก็ตาม การมีมุนุชชธรรมอย่างเดียวย่อมไม่เพียงพอเช่นเดียวกัน หากไม่มีปัญญาความรู้ควบคู่ด้วย ผู้มีมุนุชชธรรมอาจถูกหลอกได้ (6:24) และไม่รู้จักใช้มุนุชชธรรมให้เกิดผล ดังที่ขงจื้อกล่าวไว้ว่า “ผู้รู้มุนุชชธรรมไม่อาจดำรงอยู่ได้นาน ไม่ว่าในสภาพยากจนขึ้นแค้นหรือสภาพสุขสบาย ผู้มีมุนุชชธรรมสงบอยู่ในมุนุชชธรรม ผู้ทรงปัญญาใช้ประโยชน์จากมุนุชชธรรม” (4:2) เราจะเห็นความสำคัญควบคู่กันของเหรินกับจื่อได้อีกบทหนึ่งคือ อาจารย์กล่าวไว้ว่า “ปัญญาถึง แต่มุนุชชธรรมไม่สามารถดำรงไว้ได้ ถึงแม้ว่าจะได้มาย่อมจะเสียไปเป็นแน่แท้” “ปัญญาถึง มุนุชชธรรมสามารถดำรงไว้ได้ แต่หากไม่ปกครองอย่างสมเกียรติจริงจริง เหล่าประชาราษฎร์จะไม่นับถือ” “ปัญญาถึง มุนุชชธรรมสามารถดำรงไว้ได้ ปกครองก็จริงจึงสมเกียรติ แต่ถ้าจับเคลื่อนอย่างไม่ต้องตามหลัก ก็ยังไม่ดี” (15:32) การมีปัญญาความรู้คือ “ปฏิบัติหน้าที่ต่อประชาราษฎร์ตามทำนองธรรม” (6:20) ซึ่งทำให้บริหารบ้านเมืองได้อย่างมีประสิทธิภาพก็จริง แต่ถ้าไม่ได้ปกครองด้วยมุนุชชธรรมเป็นพื้นฐาน การอยู่ในฐานะผู้ปกครองยังไม่มี ความชอบธรรม การใช้ปัญญาความรู้นั้นย่อมไม่ก่อเกิดการยอมรับ และอาจไม่ได้เอื้อต่อประชาชนอย่างแท้จริง ถึงแม้จะได้เป็นผู้ปกครองแต่สักวันหนึ่งย่อมสูญเสียไป สิ่งที่น่าสังเกตเพิ่มเติมของบทนี้คือ ถึงแม้จะต้องมีจื่อกับเหรินเป็นพื้นฐานสำหรับวิญญูชนหรือผู้ปกครอง แต่ก็จำเป็นต้องมีหลักเป็นแบบแผนปฏิบัติเพื่อให้เกิดความเคารพน่านับถือ และเป็นเครื่องมือในการ

จับเคลื่อนสังคม บทนี้จึงเป็นการตอกย้ำคำกล่าวของขงจื๊อที่ว่า “เป็นมนุษย์แต่ไร้มนุษยธรรม มีอะไรเกี่ยวข้องกับหลี่ได้เล่า เป็นมนุษย์แต่ไร้มนุษยธรรม มีอะไรเกี่ยวข้องกับคนตรีได้เล่า” (3:3)

จะเห็นได้ว่าการมีปัญญาทำให้บุคคลนั้นมีความเป็นพลวัต ในขณะที่มนุษยธรรมทำให้มีความสงบนิ่งมั่นคงในแง่ของความต่อเนื่องของการมีคุณธรรม* ทั้งสองเป็นลักษณะที่คู่เหมือนตรงข้ามกัน แต่การสร้างสมดุลโดยให้ทั้งสองเกื้อหนุนส่งเสริมกันและกัน ย่อมก่อให้เกิดผลที่สร้างสรรค์ตามมา อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าขงจื๊อมีได้อธิบายสภาวะหยิน-หยางผ่านมโนทัศน์ทางจริยธรรมเท่านั้น แต่ยังอธิบายผ่านบุคลิกลักษณะภายนอกของวิญญูชน หรือบุคคลที่ผ่านการขัดเกลาอย่างดีแล้วด้วย ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนคือบุคลิกลักษณะของขงจื๊อและเหยียนฮุย ในหลุนอี้ว่าบันทึกไว้ว่า อาจารย์อ่อนโยนแต่เข้มงวด นำกรงขามแต่ไม่ดุร้าย มีความอ่อนน้อมแต่วางตัวสบายๆ (7:37) จะเห็นได้ว่าบุคคลที่ผ่านการขัดเกลามาแล้วอย่างขงจื๊อ เมื่อแสดงออกผ่านบุคลิกภายนอกจะมีลักษณะของความสมดุลระหว่างความอ่อนกับความแข็ง ข้อที่น่าสังเกตคือบันทึกดังกล่าวเป็นการแสดงความรู้สึกและการประเมินบุคลิกลักษณะของขงจื๊อจากมุมมองของลูกศิษย์ แสดงว่าบุคลิกลักษณะของวิญญูชนมีนัยสำคัญต่อการสร้างความสัมพันธ์กับผู้คน เพราะการอ่อนโยนเกินไปจนไม่เกรงขาม การเข้มงวดเกินจนกลายเป็นความดุร้าย และความอ่อนน้อมที่แข็งเกร็ง ย่อมทำให้ผู้คนรอบข้างเกิดความอึดอัดและไม่สบายใจ สิ่งที่น่าสังเกตอีกประการหนึ่งคือ การแสดงออกอย่างสมดุลดังกล่าว มิใช่มาจากการฝืนบังคับ แต่เป็นการแสดงออกอย่างเป็นธรรมชาติจากภายในที่ผ่านการขัดเกลาจนมีมนุษยธรรมแล้ว เพราะการแสดงออกอะไรก็ตามที่ไม่ตรงกับจิต/ใจภายใน ย่อมห่างไกลจากการมีมนุษยธรรม ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “คำพูดที่ไพเราะ สีหน้าที่สอพลอ น้อยนักจะเกี่ยวกับมนุษยธรรม” (1:3) และ “วาตะที่สวยงาม หุ่นที่เสแสร้ง ขานักที่จะเกี่ยวกับมนุษยธรรม” (17:7) กระบวนการขัดเกลาจนบุคลิกอยู่ในภาวะสมดุลกลมกลืนดังกล่าว ต้องอาศัยหลี่เป็นเครื่องกล่อมเกลา ซึ่งผู้วิจัยจะกล่าวถึงในหัวข้อ 3.2. ต่อไป

นอกจากบทดังกล่าวแล้ว ยังมีบันทึกที่กล่าวถึงลักษณะของเหยียนฮุยไว้ว่า อาจารย์กล่าวว่า “คูหูลี! เขาเกือบบรรลุแล้ว บ่อยครั้งเขาไม่มีอะไรเลย” (11:18) และ อาจารย์เจิงกล่าวว่า “มีความสามารถ แต่ยังไม่ถามจากผู้ที่มีความสามารถ มีมาก แต่ยังไม่ถามจากผู้มีน้อย มีแต่ประพุดคิดินราวกับไม่มี เต็มเปี่ยมแต่ยังถือว่าตนว่างเปล่า มีคนมาละเมียดลวงเกิน แต่ก็ไม่ได้ถือสาตอบโต้ เมื่อก่อนเรา

* การที่ขงจื๊อเปรียบเทียบว่าผู้ที่มีมนุษยธรรมสงบนิ่งมั่นคงเหมือนภูผานั้น มิได้ขัดแย้งกับข้อเสนอของผู้วิจัยที่ว่าพรหมเป็นพลังเชิงอ่อน เพราะความสงบนิ่งมั่นคงที่ขงจื๊อเปรียบเทียบนั้น เน้นในแง่การยึดมั่นในมนุษยธรรมอย่างไม่หวั่นไหว แต่ในแง่ของท่าทีและวิถีปฏิบัติของมนุษยธรรมนั้น จะมีลักษณะเชิงอ่อนคือมีความอ่อนน้อม อ่อนโยน โอนอ่อน ไม่ใช่กำลังบังคับ ซึ่งผู้วิจัยจะอธิบายในหัวข้อต่อไป

เคยมีเพื่อนที่มีวิถีชีวิตเช่นนี้” (8:5) เขียนหุ่ยเป็นศิษย์ของขงจื้อที่เป็นเลิศในการมีมนุษยธรรม (6:5) และการรักการเรียนรู้ คำพูดชื่นชมเขียนหุ่ยข้างต้นจึงน่าจะอธิบายได้ว่าผู้รักมนุษยธรรมและการเรียนรู้จะสร้างสมดุลให้กับคนเสมอระหว่าง “มี” กับ “ไม่มี” แม้ว่าคนจะมีความรู้และเกือบจะบรรลุแล้ว แต่ก็ยังดำรงตนเหมือนไม่มี คำกล่าวของขงจื้อที่ว่า “ไม่มีอะไรเลย” นอกจากจะหมายถึงการไม่ยึดติดกับทรัพย์สินยศศักดิ์แล้วยังอาจหมายถึงความรู้สึกเบาโล่งโปร่งสบายจากการไม่ยึดติดไม่อหังการว่าตนใกล้จะบรรลุ³ และยังอาจหมายถึงความรู้สึก “เป็นไปเอง” ในการปฏิบัติความจารีตและคุณธรรมมองในแง่ดี การสร้างสมดุลของบุคลิกลักษณะของวิญญูชนซึ่งมาจากการขัดเกลาจารีตและมนุษยธรรมจึงส่งผลถึงความโปร่งสบายทั้งของตนเอง และของผู้ที่อยู่ใกล้ชิดด้วย

นอกจากขงจื้อจะยอมรับจักรวาลวิทยาเรื่องหยิน-หยางเหมือนสำนักเต๋าแล้ว ยังยอมรับเรื่องต้นกำเนิดจักรวาลเหมือนกันด้วย การที่ขงจื้อเปรียบเทียบกับพลังคุณธรรมของผู้ปกครองเหมือนดาวเหนือแสดงว่าขงจื้อยอมรับพลังเชิงอ่อนซึ่งเป็นพลังสร้างสรรค์ของธรรมชาติ และได้นำพลังนั้นมาเป็นแบบอย่างในกำหนดท่าทีและวิถีปฏิบัติของมนุษยธรรม ซึ่งถือได้ว่าเป็นรากฐานของจริยศาสตร์ขงจื้อในหัวข้อต่อไปผู้วิจัยจะอธิบายว่าพลังเชิงอ่อนของมนุษยธรรมนั้นเป็นอย่างไร

3.1.2. เหริน (仁) กับการเป็นพลังเชิงอ่อน

เหริน (仁) หรือมนุษยธรรม เป็นมโนทัศน์ที่เป็นรากฐานและแก่นแกนของจริยศาสตร์ขงจื้อ สังเกตได้ว่าใน *หลุนอี่วี่* มีการเอ่ยถึงเหรินบ่อยมาก โดยปรากฏถึง 105 ครั้งใน 58 บท จากจำนวนทั้งหมด 499 บท ในคัมภีร์โบราณยุคชุนชิวมีคำว่าเหรินปรากฏเช่นกัน แต่มิได้มีนัยเป็นมโนทัศน์พื้นฐานทางจริยศาสตร์แต่อย่างใด จึงอาจกล่าวได้ว่าขงจื้อเป็นคนแรกที่พัฒนา “เหริน” ให้เป็นมโนทัศน์พื้นฐานทางจริยศาสตร์⁴ รากศัพท์อักษรจีนของเหริน มาจากคำว่า “มนุษย์” (人 เหริน) และ “สอง” (二 เออร์) ซึ่งสื่อว่ามนุษย์ที่มีเพียงหนึ่งคนไม่อาจเรียกว่ามนุษย์ได้ ความเป็นมนุษย์เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน เมื่อขงจื้อนำเหรินมาใช้เป็นมโนทัศน์ทางจริยศาสตร์จึงมีนัยเป็นเครื่องบ่งชี้หรือกำหนดลักษณะของความเป็นมนุษย์และเป็นวิถีปฏิบัติที่นำไปสู่การสร้างชุมชนมนุษย์ที่งดงาม วิง – ชิตซาน (Wing-Tsit Chan) วิเคราะห์ว่า เหรินใน *หลุนอี่วี่* ทั้งที่เป็นคุณธรรมเฉพาะ เช่น ความกตัญญู ความกล้าหาญ ความมีสติจะเป็นต้น และมีทั้งที่เป็นคุณธรรมทั่วไปซึ่งเป็นที่มาของคุณธรรม

³ สุวรรณา สถาอานันท์, *หลุนอี่วี่: ขงจื้อสนทนา*, เล่มที่ 11 บทที่ 18, เชียงธรรมที่ 207. (เอกสาร ไม่ตีพิมพ์ เผยแพร่)

⁴ Wing-Tsit Chan, “Chinese and Western interpretations of Jen (humanity),” *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975): 107.

เฉพาะต่าง ๆ⁵ ในความหมายแคบเหรินจึงหมายถึง คุณสมบัติประการหนึ่งที่มนุษย์พึงมี เหมือน คุณสมบัติอื่นๆ อย่างความมีปัญญา ความกล้าหาญ ความจริงใจ เป็นต้น ในความหมายกว้างเหริน หมายถึงคุณธรรมอันเป็นพื้นฐานที่มนุษย์พึงมีเพื่อบ่งบอกความเป็นมนุษย์และเพื่อนำไปสู่การสร้าง ชุมชนมนุษย์ที่งดงาม ในหลุนอี่วี่ไม่ปรากฏการนิยามความหมายของเหรินอย่างแน่ชัด รวมถึง มโนทัศน์อื่นๆ ด้วย ขงจื้อไม่เน้นสร้างระบบจริยศาสตร์จากการให้นิยาม หรือเริ่มจากการพิจารณา มโนทัศน์ในเชิงนามธรรม ขงจื้ออธิบายมโนทัศน์ทางจริยธรรมจากการนำไปปฏิบัติในสถานการณ์ ต่างๆ⁶ อย่างไรก็ตาม มีอยู่บทหนึ่งที่อยู่จะใกล้เคียงกับการให้นิยามเหรินคือ ฝานฉื่อถามถึง มนุษยธรรม อาจารย์กล่าวว่า “รักมนุษย์” (12:22) ในความหมายที่เจาะจงและแคบกว่าการเป็น คุณธรรมเฉพาะ เหรินจึงหมายถึงการมีความรักความอาทรต่อผู้อื่น

ความหมายดั้งเดิมของเหรินมีอยู่สองความหมายด้วยกัน ประการแรก เหรินเป็นคุณสมบัติที่ ทำให้บุคคลเป็นสมาชิกแห่งตระกูลศักดิ์นา ประการที่สอง เหรินคือความรักของผู้ปกครองที่มีต่อผู้ได้ ปกครองในแง่ของการมีเมตตา นักวิชาการที่ศึกษาประเด็นนี้ต่างถกเถียงกันว่าความหมายใดกันแน่ที่ เป็นความหมายดั้งเดิมของเหริน⁷ แต่ไม่ว่าจะหมายถึงอะไร ขงจื้อได้คงความหมายทั้งสองไว้ และ เมื่อพัฒนาเหรินให้เป็นมโนทัศน์พื้นฐานทางจริยศาสตร์ ขงจื้อได้ปรับเปลี่ยนความหมายและบทบาท ของเหรินสองประการด้วยกัน⁸ ประการแรก ขงจื้อมิได้จำกัดให้เหรินเป็นคุณสมบัติเฉพาะชนชั้น ศักดินาหรือความรักที่ผู้ปกครองมีต่อผู้ได้ปกครองเท่านั้น แต่ได้ขยายสู่คุณสมบัติที่บุคคลทั่วไปพึงมี เพื่อการเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ รวมถึงได้ขยายสู่ความรักความอาทรที่มนุษย์ในความสัมพันธ์อื่นๆ พึงมีต่อกันด้วย ประการที่สอง ขงจื้อได้เชื่อมโยงเหรินเข้ากับหลี่ ทำให้การทำตามจารีตซึ่งเป็นแบบแผนปฏิบัติที่เคยชินในชีวิตประจำวัน มีเหตุผลรองรับในแง่ที่จารีตเป็นรูปแบบการแสดงออกของ ความเป็นมนุษย์และชุมชนมนุษย์ที่งดงาม นอกจากนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าขงจื้อยังได้ปรับเปลี่ยนและ พัฒนาเหรินในอีกประเด็นหนึ่ง คือขงจื้อได้เชื่อมโยงเต๋อ (德) กับเหรินไว้ด้วยกัน อันส่งผลให้พลัง คุณธรรมมาจากการพัฒนาจริยธรรมภายใน มิใช่ได้มาจากอำนาจของเทียน การเป็นจวินจื่อ* จึงไม่ จำเป็นต้องมีเชื้อสายราชวงศ์ แต่เป็นใครก็ตามที่มีการพัฒนาจริยธรรมภายในอย่างถึงพร้อม ในยุค สมัยก่อนขงจื้อมีความเข้าใจว่าผู้ปกครองได้รับคุณธรรมหรือเต๋อจากวิญญาณบรรพชนหรือซ่งตี้

⁵ Ibid.

⁶ Kim-Chong Chong, “The practice of Jen,” *Philosophy East and West* 49, 3 (July 1999): 298.

⁷ Kwong-loi Shun, “Jen and Li in the *Analects*,” *Philosophy East and West* 43, 3 (July 1993): 457.

⁸ สุวรรณ สดาอานันท์, หลุนอี่วี่: ขงจื้อสนทนา, หน้า 22.

* คำนี้เดิมหมายถึงขุนหรือขุนนาง แต่ขงจื้อปรับเปลี่ยนความหมายเป็นผู้ที่ถึงพร้อมด้วยคุณธรรมอันสมบูรณ์

ตัวอักษรโบราณของคำนี้จึงตรงกับ 得 ที่แปลว่าได้รับ โดยไม่มีตัวอักษร ซิน (心) ที่แปลว่าจิต/ใจ (heart/mind)* แต่ในยุคสมัยราชวงศ์โจว มีการใส่ซินลงในตัวอักษร แต่จึงมีนัยว่าไม่ได้มาจากเทียบเท่านั้น แต่มาจากจิต/ใจหรือการพัฒนาภายในของมนุษย์เองด้วย⁹ ถึงแม้ขงจื๊อจะพัฒนาแนวคิดเรื่องเต๋อที่มาจากการพัฒนาจริยธรรมภายในของมนุษย์ให้เป็นรูปธรรมชัดเจนขึ้นด้วยมโนทัศน์เหริน แต่ก็ไม่ได้ตัดความสำคัญและอิทธิพลของความเป็นจริงภายนอกออกไปจากบริบทชีวิตของมนุษย์อย่างสิ้นเชิง เพราะขงจื๊อนำความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติเรื่องพลังเชิงอ่อนของควาเหนื่อหรือ ไท้อีมาเป็นแนวทางในการกำหนดท่าทีและวิธีปฏิบัติเหริน

มีผู้ศึกษาหลุนอี่วที่มองว่าขงจื๊อยอมรับฐานทางอภิปรัชญาเรื่องธรรมชาติของมนุษย์นั้นดี และเมิ่งจื่อเป็นผู้พัฒนาให้รายละเอียดในภายหลัง¹⁰ เมื่อใช้แนวคิดของเมิ่งจื่อเรื่องธรรมชาติของมนุษย์นั้นดีที่มองว่าความรู้สึกมีใจสงสารกรุณาเป็นเชื้อหน่อของเหริน ประกอบกับการที่ขงจื๊อมองว่าเหรินคือการรักมนุษย์ ทำให้เข้าใจได้ว่าขงจื๊อยอมรับว่าเหรินพัฒนามาจากอารมณ์ความรู้สึกที่เป็นธรรมชาติบางอย่างของมนุษย์ ผู้วิจัยเห็นว่า ถึงแม้การนำแนวคิดของเมิ่งจื่อมาอธิบายปรัชญาของขงจื๊อ อาจจะทำให้ได้ในบางประเด็น แต่สำหรับเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ดีหรือชั่วนั้น เราไม่อาจยืนยันได้แน่ชัดจากหลุนอี่ว นอกจากเรื่องที่ว่าธรรมชาติของมนุษย์นั้นใกล้เคียงกัน และไม่ว่าธรรมชาติของมนุษย์จะเป็นอย่างไร หากการการเรียนรู้ย่อมสามารถพัฒนาบุคคลกลายเป็นผู้มีจริยธรรมได้ (17:2) นอกจากนี้ ถึงแม้ว่าความรักจะเป็นอารมณ์ที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์จริง แต่การมีท่าทีและวิธีปฏิบัติแสดงความรักที่เรียกว่ามีมนุษยธรรมไม่ได้มาจากธรรมชาติล้วนๆ ผู้วิจัยคิดว่า ฐานทางอภิปรัชญาของเหรินในปรัชญาของขงจื๊อน่าจะเป็นการเลียนแบบพลังเชิงอ่อนของคั่นก้านิคของจักรวาล มากกว่าจะเป็นประเด็นว่าธรรมชาติของมนุษย์นั้นดี อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่าขงจื๊อกับสำนักเต๋ายอมรับเรื่องคั่นก้านิค

* คำว่า “ซิน” (心) ในที่นี้ มิได้มีความหมายอย่างเดียวกับจิตของทางตะวันตกสมัยใหม่ สำนักขงจื๊อไม่ได้แยกจิตกับกายเช่นเดียวกับวิธีคิดแบบทวินิยม กล่าวคือ แม้ว่าสำนักขงจื๊อจะแยกจิต/ใจออกจากส่วนต่างๆ ของร่างกาย แต่การแยกนั้นมีได้แยกที่เนื้อแท้ว่าเป็นสสารหรืออสสาร หากแต่แยกแยะโดยดูจากหน้าที่การทำงานซึ่งสัมพันธ์กับส่วนอื่นๆ ของร่างกาย คำว่า ซิน จึงรวมถึงหัวใจซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของร่างกาย และจิตที่คิดและรู้สึก ซึ่งทำหน้าที่ไตร่ตรอง ตรวจสอบตัวเอง ชี้นำการกระทำให้เหมาะสม และกำหนดความเป็นบุคคลของทุกๆ คนนั้นทั้งหมด การแปลโดยใช้คำว่า “จิต/ใจ” ก็เพื่อไม่ให้เกิดการแบ่งแยกเป็นทวินิยม และให้มีความหมายครอบคลุมทั้งหมด

⁹ 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.

¹⁰ Homer H. Dubs, “‘Nature’ in the teaching of Confucius,” *Journal of the American Oriental Society* 50 (1930): 233. Maurizio Scarpari, “The debate on human nature in early Confucian literature,” *Philosophy East and West* 53, 3 (July 2003): 325.

จักรวาลเดียวกัน คือมองว่าไท้อีสรางน้ำซึ่งเป็นต้นกำเนิดและหล่อเลี้ยงสรรพสิ่ง เมื่อขงจื้อเปรียบเทียบผู้ปกครองเหมือนดาวเหนือซึ่งเป็นตัวแทนของไท้อี จึงน่าจะเชื่อได้ว่าขงจื้อเห็นว่าผู้ปกครองควรเลียนแบบพลังเชิงอ่อนด้วยการยึดถือเหรินเป็นพื้นฐานในการปกครอง เพราะเหรินอาศัยพลังเชิงอ่อนของไท้อีเป็นแบบอย่าง สามารถโอบอุ้มและหล่อเลี้ยงประชาชนให้สมบูรณ์พูนสุขได้โดยไม่ต้องใช้กำลังบังคับ เหมือนที่สรรพสิ่งก่อกำเนิดและดำเนินไปเองจากการสร้างน้ำของไท้อี

อาจกล่าวได้ว่าขงจื้อมีแนวคิดเรื่องการกระทำเพื่อให้เกิดพลังเชิงอ่อน อันมาจากการใช้พลังต้นกำเนิดของสรรพสิ่งเป็นแบบอย่าง เพื่อให้เกิดการดำเนินไปเอง เช่นเดียวกับสำนักเต๋า แน่แน่นอนว่าในทัศนะของขงจื้อ การที่ผู้ปกครองจะมีพลังคุณธรรมที่สามารถน้อมนำประชาชนเหมือนดาวเหนือได้ ต้องผ่านการพัฒนาขัดเกลาตนตลอดชีวิต (8:7) อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ทั้งขงจื้อและสำนักเต๋าจะยอมรับแนวคิดเรื่องการกระทำเพื่อให้เกิดพลังเชิงอ่อนเหมือนกัน แต่สำนักเต๋าไม่ได้มองว่าการทำตามคุณธรรมเป็นการใช้พลังเชิงอ่อน ในทางตรงข้าม สำนักเต๋าได้วิพากษ์วิจารณ์ขงจื้อที่เน้นสั่งสอนให้ผู้คนมีคุณธรรมว่าเป็นการแสดงความสำเร็จของวิถีแห่งเต๋า มากกว่าจะเป็นมรรควิธี ในเต๋าเต๋อจิง บันทึกไว้ว่า “เมื่ออริยวิถีโทรมเสื่อม จึงบังเกิดสิ่งซึ่งเรียกว่าจริมมนุษยธรรม (仁義) เมื่อปัญญาความฉลาด (智) ปรากฏ จึงบังเกิดสิ่งซึ่งเรียกว่ามารยาสาโดย เมื่อเชื่อใจสายญาติขาดความสามาน (和) จึงบังเกิดสิ่งซึ่งเรียกว่ากตัญญูตา (孝) ปรานี เมื่อบ้านเมืองเป็นกลางลุ่นวาย จึงบังเกิดสิ่งซึ่งเรียกว่าอำมาตย์ใจภักดิ์”¹¹ และ “ตัดขาดคุณิยมิธรรม (聖) ละทิ้งปัญญา (智) ชาวประชาจักพูนผลเป็นร้อยเท่า ตัดขาดคนมนุษยธรรม (仁) ละทิ้งจรรยา (義) เหล่าประชาจักฟื้นฟูสู่กตัญญูตาปรานี ตัดขาดปฏิภาณละทิ้งโภชนผล (利) ขโมยโจรปล้นก็จักไม่มี ถ้อยวาจาทั้งสามข้อนี้ จักถือเป็นหลักก็คงยังไม่เพียงพอ จึงประมวลงไว้เป็นแนวถือครองว่า ให้เห็นสันโดยเรียบง่าย ลดอัตตา ทอนปรารถนา ตัดการเรียนรู้ มุ่งสู่ความไร้กังวล”¹² สำนักเต๋ามองว่าหากวิถีแห่งเต๋ายังไม่เสื่อม ก็ไม่จำเป็นต้องเรียกร้องหรือให้ค่ากับการมีมนุษยธรรม ปัญญา ความภักดีของขุนนาง บุตรกตัญญู และบิดาใจดี ในทางกลับกัน หากผู้ปกครองกระทำโดยไม่กระทำด้วยการละทิ้ง เหริน จื่อ และอี วิถีแห่งเต๋าก็จะกลับมา ด้วยเหตุนี้ การให้ค่ากับพลังเชิงอ่อนของขงจื้อและสำนักเต๋า จึงเหมือนกันเฉพาะในแง่ของที่มาของแนวคิด ซึ่งมาจากการใช้พลังต้นกำเนิดของสรรพสิ่งเป็นแบบอย่าง และในแง่ยอมรับว่าพลังเชิงอ่อนเป็นพลังสร้างสรรค์ แต่ในแง่ของการปฏิบัติมีข้อเสนอที่แตกต่างกัน กล่าวคือ ในขณะที่สำนักเต๋ามองว่าการ

¹¹ ปกรณ์ ลิ้มปนูสรณ์, คัมภีร์เต๋าของเหลาจื้อ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์บุ๊คส์, 2547), บทที่ 18, หน้า 36. เหตุที่ต้องใส่ตัวจีนไว้ เนื่องจากคำเหล่านี้เป็นคำสำคัญในปรัชญาสำนักขงจื้อ อีกทั้งอาจารย์ปกรณ์แปลบางคำแตกต่างจากการแปลของอาจารย์สุวรรณา

¹² เรื่องเดียวกัน, บทที่ 19, หน้า 38.

กระทำที่เป็นพลังเชิงอ่อน คือ การลดการกระทำที่ทำลายสมดุลระหว่าง *หยิน-หยาง* และเป็นการกระทำที่ย้อนคืนสู่ธรรมชาติต้นกำเนิด การให้คำกับจารีตและคุณธรรมจึงยังเป็นการแยกมนุษย์ออกจากธรรมชาติ แต่ขงจื๊อมองว่าการปฏิบัติตามคุณธรรมซึ่งเป็นพลังเชิงอ่อน เป็นการสร้างความกลมกลืนกับธรรมชาติ

คำถามที่จะต้องพิจารณาต่อไปคือ ลักษณะพลังเชิงอ่อนของ *เหริน* เป็นอย่างไร เราจะสังเกตเห็นพลังเชิงอ่อนของ *เหริน* ได้จากท่าทีและวิธีการปฏิบัติของ *เหริน* เมื่อ *เหริน* เป็นคุณธรรมเฉพาะระหว่างคู่ความสัมพันธ์ กล่าวคือ ผู้ที่มี *เหริน* เมื่อปฏิบัติตามความสัมพันธ์ทั้งห้า (บิดามารดา – บุตร, สามิ – ภรรยา, พี่ – น้อง, เพื่อน – เพื่อน, ผู้ปกครอง – ผู้ใต้ปกครอง) จะมีท่าทีอ่อนน้อม โอนอ่อนอ่อนโยน อารมณ์ระงับไหว และไม่ใช่กำลังหรือความรุนแรงบังคับ ตัวอย่างเช่น ในความสัมพันธ์ระหว่างบุตรกับบิดามารดา บุตรที่กตัญญูจะต้องอ่อนน้อมและเคารพเชื่อฟังบิดามารดา แม้ว่าจะต้องทักทวนในบางเรื่อง ก็จะทักทวนอย่างมีความเคารพอ่อนน้อมและสุภาพ (4:18) อีกทั้งบุตรที่กตัญญูจะต้องมีความระงับไหวต่อความรักความอาทรของบิดามารดา เช่น หากมีเหตุจำเป็นต้องเดินทางไปไหน ควรจะบอกหลักแหล่ง (4:19) และควรทำตัวให้บิดามารดาไม่ต้องห่วงใยเรื่องอื่นนอกจากเรื่องป่วยไข้เท่านั้น (2:6) เพราะการบอกหลักแหล่งที่จะไป และการสำนึกเสมอว่าตนได้ทำสิ่งใดให้บิดามารดาต้องเป็นห่วงหรือไม่ เป็นความระงับไหวต่อความรู้สึกของกันและกัน การเรียนรู้ท่าทีและวิธีการปฏิบัติของ *เหริน* จากความสัมพันธ์ระหว่างบุตรกับบิดามารดาดังกล่าว ถือได้ว่าเป็นรากฐานของการปฏิบัติมนุษยธรรม ดังที่ *หลุนฮิว* บันทึกไว้ว่า “ผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟังที่ น้อยนักที่จะขัดขืนผู้บังคับบัญชา ผู้ที่ไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชาไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวาย” “วิญญูชนใส่ใจในรากฐานเมื่อรากฐานตั้งมั่นแล้ว เค้าก็เกิด ความกตัญญูและความเชื่อฟังที่ เป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรมแน่แท้กระมัง?” (1:2) เพราะความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นความสัมพันธ์แรกที่มีมนุษย์จะได้เรียนรู้ที่จะรัก “มนุษย์” และตอบสนองความรักอย่างมีมนุษยธรรมหรือในฐานะที่เป็นมนุษย์ อาจกล่าวได้ว่ามนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตชนิดเดียวที่รู้จักและแสดงความกตัญญูต่อบุพการี แม้ว่าการสำนึกและแสดงความกตัญญูนั้นส่วนหนึ่งจะมาจากสายสัมพันธ์ตามธรรมชาติ แต่การเรียนรู้ที่จะแสดงความกตัญญูที่เป็นท่าทีเชิงอ่อนดังกล่าว ต้องอาศัยการเรียนรู้และขัดเกลาทางวัฒนธรรมเป็นหลัก และเมื่อเรียนรู้ท่าทีและวิธีการปฏิบัติของ *เหริน* จากความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นพื้นฐานแล้ว การเรียนรู้วิธีปฏิบัติในความสัมพันธ์อื่นๆ ย่อมมิใช่เรื่องยาก ใน *หลุนฮิว* มีบทหนึ่งบันทึกไว้ว่า จื่อฉินถามจื่อกั๋ง “เมื่ออาจารย์ของเราเดินทางไปยังแคว้นแคว้นใดก็ตาม แน่แน่นอนว่าจะได้รับฟังเรื่องการปกครองของแคว้นแคว้นนั้นเสมอ อาจารย์ถามถึงเรื่องราวต่างๆ หรือมีคนบอก” จื่อกั๋งตอบว่า “อาจารย์ของเราอ่อนโยน ใจดี มีสัมมาคารวะ เรียบง่าย ผ่อนปรน ให้เกียรติ อาจารย์จึงได้ความรู้มากมาย วิเคราะห์ความรู้ของอาจารย์ช่วง

ต่างจากวิธีของคนอื่นมิใช่หรือ” (1:10) ความรู้ในทัศนะของขงจื๊อคือการรู้จักมนุษย์ ซึ่งเป็นความรู้ที่มาจากการสร้างความสัมพันธ์ วิธีการหาความรู้ของขงจื๊อ จึงมิใช่การถามแต่เป็นการแสดงท่าทีเชิงอ่อน เพราะท่าทีดังกล่าวสามารถสร้างและคงความสัมพันธ์กับผู้อื่นได้แม้ว่าจะเป็นคนแปลกหน้า หากสร้างความสัมพันธ์กับผู้อื่นได้แล้ว ความรู้ที่เป็นข้อมูลอื่นๆ ย่อมได้มาเองจากมิตรภาพที่เกิดขึ้นแล้ว

อย่างไรก็ตาม ท่าทีและวิธีปฏิบัติเชิงอ่อนของเหรินจากความสัมพันธ์ในครอบครัวดังกล่าว อาจเข้าใจได้ว่าเป็นเพราะการแบ่งระดับชั้นของกลุ่มสัมพันธ์ที่ต้องมีผู้ที่เหนือและต่ำกว่า ทำให้การเรียนรู้และการแสดงมนุษยธรรมของผู้ที่อยู่ในสถานภาพต่ำกว่า จึงต้องมีท่าทีเชิงอ่อน แต่เราจะเห็นได้ว่า แม้กระทั่งในความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนกับเพื่อน หรือการปฏิบัติที่ผู้ปกครองมีต่อผู้ใต้ปกครอง ก็ต้องมีท่าทีเชิงอ่อนเช่นกัน อย่างความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนกับเพื่อน ขงจื๊อมองว่าคุณธรรมพื้นฐานของการสร้างมิตรภาพ คือความจริงใจและการให้เกียรติเคารพซึ่งกันและกัน เพราะเมื่อมีความจริงใจและให้เกียรติกัน เพื่อนจะดักเตือนและชักจูงกันและกันในสิ่งที่ถูกต้อง แต่ในขณะที่เดียวกันก็จะไม่บังคับขยี้คความคิดให้อีกฝ่ายจนสูญเสียความเป็นตัวของตัวเอง เมื่อดักเตือนด้วยความจริงใจแล้วเพื่อนยังไม่ปรับเปลี่ยน ก็ต้องโอนอ่อนยอมรับการตัดสินใจของเพื่อน ส่วนผู้ปกครองก็ต้องแสดงเหรินผ่านการ “ให้เกียรติ ใจกว้าง จริงใจ มุ่งมั่น เมตตา” เพราะ “เมื่อให้เกียรติ ผู้คนจะไม่ดูแคลน เมื่อใจกว้าง จะได้มวลชน เมื่อจริงใจ ผู้คนจะเชื่อถือ เมื่อมุ่งมั่น จะมีผลงาน เมื่อเมตตา จะใช้คนได้” (17:6) และ “เมื่อวิญญูชนดูแลญาติพี่น้องอย่างดี ประชากรายฎร์จะไฝ่หามนุษยธรรม เมื่อไม่ทอดทิ้งเพื่อนเก่า ประชากรายฎร์จะไม่ใจจืด” (8:2)

จะเห็นได้ว่าการที่เหรินสามารถดึงศักยภาพทางศีลธรรมออกมา หรือสามารถพัฒนาให้อีกฝ่ายหนึ่งตอบสนองทางศีลธรรมได้ โดยเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง ก็เพราะฝ่ายหนึ่งกระตุ้นให้อีกฝ่ายหนึ่งรู้จักที่จะตอบสนอง หรือปฏิบัติตนอย่างมีมนุษยธรรมเช่นกัน เพราะคนๆ หนึ่งย่อมอยู่ในหลายบทบาทหรือหลายคู่ความสัมพันธ์ เช่น บางคนอาจเป็นทั้งบิดา น้องชาย ลูกน้องและผู้บังคับบัญชาในเวลาเดียวกัน การเรียนรู้ที่จะตอบสนองกันและกันตามสถานภาพที่ตนดำรงอยู่ในปัจจุบันย่อมนำไปสู่การมีเหรินและการตอบสนองกลับในอนาคตของคู่ความสัมพันธ์ ข้างหน้าที่ตนเองจะดำรงอยู่ด้วย ตัวอย่างเช่น การที่บุตรพึงแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดา ก็เพราะในวันข้างหน้าเมื่อตนต้องเป็นบิดาหรือมารดาบ้าง ตนย่อมอยากให้นุทรทำเช่นนั้นเหมือนกัน การที่เราคบเพื่อนอย่างจริงใจ เพราะเราก็คต้องการความจริงใจจากเพื่อน การอยากให้รายฎร์เป็นคนดีมีมนุษยธรรม ผู้ปกครองก็ต้องทำตนให้เป็นแบบอย่าง เป็นต้น จะเห็นได้ว่าการที่เหรินสามารถดึงศักยภาพทางศีลธรรมระหว่างมนุษย์ออกมาได้ ก็เพราะท่าทีและวิธีปฏิบัติเชิงอ่อนระหว่างกันของ

มนุษย์ หากทุกความสัมพันธ์ไม่ได้อยู่บนพื้นฐานของความอ่อนน้อม โอนอ่อน อ่อนโยน อاطر ระวาง ไหว และไม่ใช่กำลังหรือความรุนแรงบังคับ การแตกหักของความสัมพันธ์ย่อมเกิดขึ้นได้ง่าย อีกทั้งความรู้สึกลึกซึ้งที่อยากจะตอบสนองกลับทางศีลธรรมอย่างเต็มใจย่อมเกิดขึ้นได้ยากกว่า การที่เหรินสามารถสร้างและคงความสัมพันธ์ได้อย่างต่อเนื่อง เป็นอิสระ และเป็นไปเองดังกล่าว ก็เหมือนการสร้างสรรคของไทอันนั่นเอง

3.1.3. ชู่ (恕): วิธีปฏิบัติเชิงอ่อนของเหริน

จะเห็นได้ว่าเราสามารถเข้าใจพลังเชิงอ่อนของเหรินได้จากการแสดงคุณธรรมเฉพาะในแต่ละคู่สัมพันธ์แล้ว เรายังสามารถเข้าใจบทบาทของพลังเชิงอ่อนได้จากคำสอนเรื่อง ชู่ (恕) หรือการเอาใจเขามาใส่ใจเรา ซึ่งมักเข้าใจกันว่าเป็นคำสอนที่ขงจื้อ กล่าวถึงวิธีปฏิบัติเหริน ถึงแม้ขงจื้อจะไม่ได้กล่าวอย่างตรงๆ ว่าชู่คือวิธีปฏิบัติของเหริน แต่การเอาใจเขามาใส่ใจเราก็เป็นวิธีการแสดงความรักความอาทรต่อกัน ซึ่งสอดคล้องกับความหมายของเหรินที่ว่าคือการรักมนุษย์¹³ ในหลุนฮิว่ขงจื้อได้อธิบายชู่ไว้ดังนี้ ขงจื้อถามว่า “มีคำคำเดียวไหม สามารถเป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต” อาจารย์ก็กล่าวว่า “คือชู่หรือมิใช่? สิ่งใดคนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” (15:23) ขงจื้อถามถึงมนุษยธรรม อาจารย์ก็กล่าวว่า “เมื่อออกข้างนอก ก็ปฏิบัติต่อผู้คนประหนึ่งว่ากำลังต้อนรับแขกสำคัญ เมื่อใช้พระราชารัฐ ก็ให้ทำประหนึ่งว่ากำลังช่วยประกอบพิธีเช่นสรวงอันยิ่งใหญ่ สิ่งที่ไม่ต้องการ อย่าทำต่อผู้อื่น (恕) ทำตนให้ไม่มีการกล่าวร้ายทั้งในครอบครัวและในแผ่นดิน...” (12:2) บทดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าถึงแม้การทำตามชุดคุณธรรมเฉพาะในคู่ความสัมพันธ์ทั้งห้า จะเป็นการปฏิบัติมนุษยธรรม แต่เนื่องจากมนุษย์แต่ละคนมีความแตกต่างกันทั้งในแง่อุปนิสัยและบริบทชีวิต การสร้างความสัมพันธ์และการปฏิบัติอย่างมีมนุษยธรรมกับผู้คนทั้งที่รู้จักกันอย่างสนิทซึ่งและบุคคลแปลกหน้า จึงไม่มีรูปแบบที่ตายตัว คำสอนเรื่องชู่ จึงเป็นการให้วิธีการทางศีลธรรมเมื่อจะต้องพิจารณาว่าจะปฏิบัติกับผู้อื่นอย่างไรในกรณีนอกเหนือจากที่หวั่นและบทบาทหน้าที่ที่นามตามสถานภาพกำหนดไว้ อีกทั้งยังรวมถึงกรณีที่จะต้องแสดงคุณธรรมเฉพาะตามบริบทชีวิตและสถานการณ์ที่แปรเปลี่ยนไปไม่เหมือนกันของแต่ละคน แต่การมีชู่อย่างเดียวไม่ได้หมายความว่าเหริน ชู่มิได้มีความหมายเพียงว่าเป็นวิธีปฏิบัติของชู่มีเหรินในกรณีที่ต้องพิจารณาในบริบทสถานการณ์เฉพาะ แต่มีนัยว่าเป็นวิธีที่

¹³ Qingjie James Wang, “The golden rule and interpersonal care: From a Confucian perspective,”

Philosophy East and West 49, 4 (October 1999): 421. อย่างไรก็ตาม นักวิชาการที่ศึกษาเรื่องกฎทองแบบขงจื้อ มักตีความหลุนฮิว่บท 6:28 ที่ว่า “...สามารถเอาสิ่งใกล้เป็นข้อเปรียบเทียบ สามารถเรียกได้ว่าหนทางแห่งมนุษยธรรม” เป็นการกล่าวว่าชู่คือวิธีการของเหรินด้วย

นำไปสู่การมีมนุษยธรรมด้วย ความสำคัญของชู่อีกประการหนึ่งคือ มักมีความเข้าใจกันว่า ชู่เป็นกฎทองในจริยศาสตร์ขงจื้อ เพราะจากการที่ขงจื้อมองว่าชู่คือคำที่ขี้ดเป็นวิธีปฏิบัติได้ตลอดชีวิต ประกอบกับเจิ้งจื่อซึ่งเป็นลูกศิษย์ของขงจื้อก็ได้ตีความคำพูดของขงจื้อที่ว่า “คำสอนของเราร้อยเรียงเป็นหนึ่ง” คือ จง (忠) หรือชื่อสัตว์กั๊กตี และ ชู่*

จากคำกล่าวของขงจื้อที่อธิบายชู่ว่า “สิ่งใดคนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” สิ่งที่จะต้องพิจารณาต่อไปมีสองประเด็นคือ การเอาใจเขามาใส่ใจเราดังกล่าวหมายความว่าอย่างไร และการที่ขงจื้อเน้นทำที่เชิงลบมีนัยของการเป็นทำที่เชิงอ่อนอย่างไร ประเด็นแรก เจินซินอี (Sin Yee Chan) เสนอว่าเมื่อนำชู่ไปปฏิบัติอาจเข้าใจได้สามทาง¹⁴ ประการแรก เราพิจารณาโดยนำตัวเราเข้าไปอยู่ในบริบทสถานการณ์ที่เป็นภววิสัยที่เกิดขึ้นกับ A ว่า ถ้าเป็นเราอยู่ในสถานการณ์ที่ A ประสบเราไม่

*มีการถกเถียงกันว่า คำสอนเรื่องจงกับชู่เป็น “หนึ่งที่ใช้ร้อยเรียง” คำสอนของขงจื้อทั้งหมดใช่หรือไม่ นักวิชาการบางท่านได้แย้งว่าบท 4:15 เป็นบทที่สำนักขงจื้อจำนวนหนึ่งสอดแทรกเข้ามาในภายหลัง เพื่อต้องการยกย่องเจิ้งจื่อ เพราะหากดูจากประวัติของเจิ้งจื่อแล้ว เจิ้งจื่อเป็นลูกศิษย์ที่อายุน้อยกว่าขงจื่อ และมีบันทึกใน 11:17 ด้วยว่าเจิ้งจื่อหรือเจินเป็นคนทึบหรือเชิงงู (隳 หลู) ศิษย์คนอื่นๆ ไม่น่าจะเข้าไปถามและยอมรับคำตอบของเจิ้งจื่อ นอกจากนี้คำอธิบายของเจิ้งจื่อก็ไม่น่าเชื่อถือ เพราะขงจื้อบอกว่ามี “หนึ่ง” ที่ร้อยเรียงทั้งหมด แต่เจิ้งจื่อกลับตอบเป็น “สอง” หากดูจากจำนวนคำที่ปรากฏ และเนื้อหาปรัชญาในหลุนอิวแล้ว เหรินน่าจะเป็น “หนึ่ง” ที่ร้อยเรียงคำสอนทั้งหมดของขงจื่อมากกว่าขงจื่อ เจิ้งจื่อจึงน่าจะตอบว่าคือเหรินมากกว่า Bryan W. Van Norden, “Unweaving the ‘One Thread’ of *Analects* 4.15,” in *Confucius and the Analects: New essays*, ed. Bryan W. Van Norden (Oxford: Oxford UP, 2002), pp. 216-236. และ Bryan W. Van Norden, *Virtue ethics and consequentialism in early Chinese philosophy* (New York: Cambridge UP 2007), p. 75. อย่างไรก็ตาม นักวิชาการส่วนใหญ่ได้ยึดตามการตีความของอาจารย์เจิง และได้เรียกคำสอนนี้ว่าเป็นกฎทองของจริยศาสตร์ขงจื้อ อีกทั้งมีความพยายามที่จะแก้ปัญหาดังกล่าว โดยอธิบายคำตอบของเจิ้งจื่อว่าเจิ้งจื่อกำลังพูดถึงสองลักษณะของเหริน หรือ ไม่ก็มองว่าเหตุที่เจิ้งจื่อตอบว่าขงจื่อก็เพื่ออธิบายเหรินให้เข้าใจมากขึ้นโดยแจกแจงรายละเอียด นอกจากนี้ยังมีนักวิชาการอีกกลุ่มที่พยายามอธิบายความหมายและความสัมพันธ์ระหว่างจงกับชู่ในฐานะที่เป็นกฎทอง โปรคดู Bo Mou, “A reexamination of the structure and content of Confucius’ version of the golden rule,” *Philosophy East and West* 54, 2 (April 2004): 218-248. สำหรับงานวิจัยนี้จะขอเน้นวิเคราะห์เฉพาะชู่เท่านั้น โดยถือว่า ชู่เป็นวิธีการปฏิบัติเหริน และเป็นวิธีที่นำไปสู่การมีเหรินหมายความว่าผู้มีเหรินจะใช้ชู่เมื่อพิจารณาว่าจะปฏิบัติกับผู้อื่นอย่างไรในกรณีนอกเหนือจากที่หวั่นและบทบาทหน้าที่ที่นามตามสถานภาพกำหนดไว้ รวมถึงกรณีที่จะต้องแสดงคุณธรรมเฉพาะตามบริบทชีวิตและสถานการณ์ที่แปรเปลี่ยนไปไม่เหมือนกันของแต่ละคน แต่สำหรับผู้ที่ยังไม่มีเหรินการปฏิบัติชู่ก็เป็นวิธีหนึ่งที่ขจัดเกลียดใจและพฤติกรรมให้มียุทธธรรม

¹⁴ Sin Yee Chan, “Can *shu* be the one word that serves as the guiding principle of caring actions?,”

ปรารถนาอะไร แบบแรกนี้จะไม่นำลักษณะอุปนิสัยของ A และของเราเข้ามาพิจารณาด้วย ประการที่สอง เราพิจารณาโดยสมมติ “ตัวเอง” ว่าถ้าเราเป็น A เราจะรู้สึกอย่างไร และไม่ปรารถนาอะไรในสถานการณ์ที่เป็นภววิสัยนั้น แบบที่สองนี้เราจะต้องรู้จักอุปนิสัยของ A พอสมควรและใช้มุมมองของ A เข้ามาสวมในตัวเราแล้วจึงประเมินตามมุมมองของ A ประการที่สาม คล้ายกับแบบที่สองแต่นำมุมมองของเราพิจารณาด้วย กล่าวคือ เราสมมติว่าถ้าตัวเราเองเป็น A เราจะรู้สึกอย่างไร และไม่ปรารถนาอะไร ในขณะที่เดียวกันก็ใช้มุมมองของเราเองเป็นหลักในการวิพากษ์วิจารณ์และประเมินตัวตนสมมตินั้น ในกรณีแบบแรกมีข้อดีคือป้องกันไม่ให้ความเชื่อที่ผิดๆ หรือความปรารถนาที่ไม่ดีของเรา ไปทำร้ายผู้อื่น แต่มีข้อเสียที่รับไม่ได้คือ การละทิ้งลักษณะอัตวิสัยของผู้ที่เราต้องเอาใจใส่ไป ด้วย ในกรณีแบบที่สองมีข้อดี คือ การใส่ใจกับความรู้สึกและตัวตนของบุคคลที่เราเอาใจใส่ด้วย แต่มีข้อเสียที่สำคัญคือการใส่ใจมากเกินไป หาก A มีอุปนิสัยหรือมีแนวโน้มปรารถนาในสิ่งที่ผิด เราอาจทำในสิ่งที่ A ชอบก็จริง แต่อาจเป็นสิ่งที่ทำร้าย A หรือผู้อื่นได้ ในกรณีแบบที่สาม จึงเป็นการเอาใจเขามาใส่ใจเรา โดยไม่ทำลายการกำหนดตน (autonomy) ทั้งของเราเองและผู้อื่น ในขณะเดียวกันก็เป็นการเอาใจใส่ผู้อื่นไปด้วย การเข้าใจการเอาใจเขามาใส่ใจเราในแบบที่สามนี้ สื่อนัยท่าทีเชิงอ่อนมากกว่าการเอาใจเขามาใส่ใจเราในแบบที่หนึ่งและแบบที่สองด้วย

ประเด็นที่สอง การที่ขงจื้อเน้นท่าทีเชิงลบดังกล่าวเป็นการแสดงความอ่อนน้อมทั้งในทางญาณวิทยาและการปฏิบัติทางศีลธรรมอย่างชัดเจน เพราะกฎทองเชิงบวก (สิ่งใดที่ตนปรารถนา ให้ทำสิ่งนั้นกับผู้อื่น) มีฐานคติแฝงไว้ว่าเป็นการมองทุกคนเหมือนกัน เชื่อว่ามีความดีสากล และสิ่งที่ดีสำหรับเราดีสำหรับคนอื่นด้วย แสดงว่าเราจะต้องรู้ว่าตัวเราและคนอื่นต้องการอะไร และต้องรู้ด้วยว่าอะไรดีสำหรับเราและอะไรดีสำหรับคนอื่น แต่สำหรับกฎทองเชิงลบ จะมีฐานคติว่าเราไม่รู้แน่ว่าความดีเป็นอย่างไร ความดีเป็นสากลหรือไม่ ตัวเราเองดีหรือเปล่า และแต่ละคนมองความดีเหมือนกันหรือไม่ ดังนั้น การมีฐานคติว่ามนุษย์โดยทั่วไปน่าจะรับรู้สิ่งที่คนไม่ชอบได้ใกล้เคียงกันมากกว่าจะรู้ว่าอะไรที่คนทั่วไปชอบ จึงเป็นการเอาใจต่อกันอย่างอ่อนน้อมมากกว่าในเชิงบวกที่นำความดีสากลบางอย่างไปสวมให้คนอื่นซึ่งอาจเป็นการทำลายคนอื่นได้¹⁵ อย่างไรก็ตาม นักวิชาการปรัชญาจีนที่ศึกษากฎทองแบบขงจื้อ ต่างยอมรับว่าในหลุนอี่วมีการเสนอข้อที่เป็นเชิงบวกด้วยเช่นกัน โดยตีความจากบทที่ว่า จื่อกั๋งถามว่า “สมมติว่ามีผู้ก่อประโยชน์กว้างขวางแก่ประชาราษฎร์ อีกทั้งช่วยเหลือทุกผู้นาม อาจารย์ว่าอย่างไร สามารถบอกได้ไหมว่าเรามีมนุษยธรรม” อาจารย์กล่าวว่า “เหตุใดจึงพูดถึงมนุษยธรรมเท่านั้น เขาต้องเป็นปราชญ์อย่างแน่นอน แม้แต่พระเจ้าเหยาและพระเจ้าซุ่นก็ยัง

¹⁵ Robert E. Allinson, “The Confucian golden rule: A negative formulation,” *Journal of Chinese Philosophy* 12 (1985): 305-315.

ปฏิบัติให้สมบูรณ์ไม่ได้ เมื่อผู้มีมนุษยธรรมเองปรารถนาจะตั้งหลักได้มั่นคง คนอื่นก็ตั้งหลักมั่นคงได้ เมื่อปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายเอง คนอื่นก็บรรลุเป้าหมายได้ สามารถเอาสิ่งใกล้เป็นข้อเปรียบเทียบ สามารถเรียกได้ว่าหนทางแห่งมนุษยธรรม” (6:28) การที่ผู้มีเหรินอยากจะช่วยให้ผู้อื่นตั้งหลักได้มั่นคงด้วย มิใช่การครอบงำผู้อื่นโดยนำความจริงสากลบางอย่างไปเป็นหลักในการตัดสินว่าคนอื่นน่าจะชอบหรือยึดถือเช่นกัน หากแต่เป็นการเกื้อกูลต่อกันโดยมิได้ก้าวก่ายและทำร้ายอีกฝ่าย ทั้งนี้เพราะลักษณะจริยศาสตร์ขงจื้อมิใช่จริยศาสตร์ที่เน้นกฎสากล หากแต่เน้นการกระทำที่มาจากการทำตามคุณธรรมและจารีต ซึ่งถูกปลูกฝังบ่มเพาะจนกลายเป็นอุปนิสัยของคนๆ นั้น การกระทำที่ถูกต้องจึงมิใช่การฝืนหรือบังคับคนให้ทำตามกฎ แต่เป็นการกระทำที่ออกมาจากการขัดเกลาตัวคนมาอย่างดีแล้ว จริยศาสตร์ขงจื้อเน้นบุคคลตัวอย่างในอดีตเป็นแบบอย่าง มากกว่าจะกำหนดสร้างระบบแบบแผนปฏิบัติที่เป็นกฎตายตัวชัดเจน การพิจารณาว่าอะไรที่คนอื่นน่าจะปรารถนา และเราควรจะปฏิบัติต่อเขาอย่างไร จึงพิจารณาจากตัวอย่างในอดีต และอาศัยรากฐานทางจริยธรรมที่มีใจรักและอาทรต่อมนุษย์ซึ่งผ่านการบ่มเพาะมาบ้างแล้ว (เช่น ความกตัญญู) เป็นพื้นฐาน¹⁶ ด้วยเหตุนี้ การมีชูอย่างเดียวย่อมไม่อาจเรียกได้ว่ามีเหริน แต่ต้องมีคุณธรรมอื่นๆ ตามนามคู่ความสัมพันธ์ด้วย ด้วยเหตุนี้จึงจึงคู่กับชู เพราะงมีความหมายอีกอย่างหนึ่งว่า การทำตามหน้าที่และความรับผิดชอบของตนอย่างจริงจังและเต็มความสามารถโดยอาศัยหลักนี้เป็นหลักปฏิบัติ¹⁷

กล่าวโดยสรุป ทั้งเหรินและชูต่างมีท่าทีและวิธีปฏิบัติที่เป็นลักษณะเชิงอ่อน คือ มีลักษณะของความอ่อนน้อม โอนอ่อน อ่อนโยน อาทร ระวังไหว และไม่ใช่กำลังหรือความรุนแรง ท่าทีและวิธีปฏิบัติดังกล่าว มาจากการเลียนแบบพลังสร้างสรรค์ซึ่งเป็นพลังเชิงอ่อนของต้นกำเนิดจักรวาล ทำให้สรรพสิ่งก่อเกิด เติบโต และดำเนินไปเองอย่างสมบูรณ์ได้ ขงจื้อมองว่าพลังคุณธรรมที่มีเหรินเป็นพื้นฐาน ก็สามารถก่อให้เกิดผลดังกล่าวได้เช่นเดียวกันในบริบทของสังคมมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ถึงแม้เหรินจะเป็นมโนทัศน์พื้นฐานทางจริยศาสตร์ของขงจื้อ แต่เหรินจะต้องมีควบคู่กับหลักี่ด้วย ดังที่ขงจื้อกล่าวไว้ว่า “เป็นมนุษยแต่ไร้มนุษยธรรม มีอะไรเกี่ยวข้องกับหลักี่ได้เล่า เป็นมนุษยแต่ไร้มนุษยธรรม มีอะไรเกี่ยวข้องกับคนตรีได้เล่า” (3:3) เพราะหลักี่จะช่วยในการขัดเกลาจิตใจภายในให้มีเหรินในขณะเดียวกันก็เป็นรูปแบบการแสดงออกของเหรินอย่างเหมาะสมงดงาม ดังนั้น หลักี่จึงเป็นอีกมโนทัศน์หนึ่งที่สำคัญของจริยศาสตร์ขงจื้อ แต่การที่ขงจื้อยึดถือจารีตของราชวงศ์โจว อาจทำให้

¹⁶ Qingjie James Wang, “The golden rule and interpersonal care: From a Confucian perspective,” *Philosophy East and West* 49: 426-427.

¹⁷ Bo Mou, “A reexamination of the structure and content of Confucius’ version of the golden rule,” *Philosophy East and West* 54: 237.

เข้าใจคลาดเคลื่อนและไม่ครบถ้วนได้ว่า ที่มาของหลี่คือการสืบทอดจารีตของราชวงศ์โจวเท่านั้น ทำให้เข้าใจได้ว่าปรัชญาของขงจื๊อมีลักษณะอนุรักษนิยม¹⁸ หากหลี่มีลักษณะตายตัวดังกล่าวจริง ย่อมไม่สอดคล้องกับพลังของเหวิน ที่เอื้อต่อการดำเนินไปเองอย่างเป็นพลวัต ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นว่า หลี่มิได้มีลักษณะตายตัว หากแต่สัมพันธ์กับมโนทัศน์เหออย่างแนบแน่น ทำให้หลี่มีลักษณะของการสร้างสรรค์ในแง่เป็นกระบวนการ อีกทั้งที่มาของหลี่มิใช่การสืบทอดจารีตเท่านั้น แต่มาจากวิถีธรรมชาติเป็นแบบอย่าง การปฏิบัติตามหลี่จึงมิได้เป็นเพียงการสร้างกลมกลืนในสังคมมนุษย์เท่านั้น แต่ยังสร้างความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติด้วย

3.2. จักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนความเข้าใจเรื่องการสร้างสรรค์และความสัมพันธ์เป็นองค์รวม

ในบทที่แล้วผู้วิจัยได้อภิปรายลักษณะจักรวาลวิทยาของจีนไว้ว่านักปรัชญาจีนยุคคลาสสิกมองว่าในธรรมชาติไม่มีความชั่วร้ายทางอภิปราย แต่ความไร้ระเบียบหรือความไม่สมดุลเกิดขึ้นจากการกระทำของมนุษย์ การมีโลกทัศน์เช่นนี้ทำให้นักปรัชญาจีนมองความไร้ระเบียบในสังคมว่าเกี่ยวข้องกับการขาดความสัมพันธ์ที่สมดุล หรือไม่เหมาะสมระหว่างมนุษย์ด้วยกันเองและระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ นักปรัชญาจีนจึงให้คำตอบแตกต่างกันต่อปัญหาว่ามนุษย์ควรจะสัมพันธ์กับสรรพสิ่งอย่างไร สำหรับสำนักขงจื๊อแนวคิดหลักของการตอบปัญหานี้ คือเรื่อง *เทียนเหวินเหออี* (天人合一) หรือความกลมกลืนเป็นหนึ่งระหว่างฟ้ากับมนุษย์ คำว่า “เทียน” ในที่นี้คือ “เทียนตี้” (天地) หมายถึงสรรพสิ่งหรือปรากฏการณ์ต่างๆ กล่าวอีกอย่างคือโลกนั่นเอง¹⁹ การรู้ว่ามีมนุษย์ควรสัมพันธ์กับสรรพสิ่งอย่างไรจึงอยู่ที่การเข้าใจมโนทัศน์ “เหอ” (和) สำหรับสำนักขงจื๊อ เหอเป็นทั้งมโนทัศน์ทางอภิปรายที่อธิบายว่าโลกสัมพันธ์กันอย่างไร และเป็นมโนทัศน์ทางจริยศาสตร์ที่อธิบายว่ามนุษย์ควรจะปฏิบัติอย่างไร²⁰ เหอมักแปลว่าการประสานกันอย่างกลมกลืน แต่มิได้หมายถึงการรวมกันจน

¹⁸ ทวีป วรคิด, *ประวัติศาสตร์จีน* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, 2547), หน้า 117. ฟิงการีตมองว่า “เต๋า” ในทัศนะของขงจื๊อคือ หลี่หรือจารีต ภาพวิถีที่แท้จริงเป็นเหมือนถนนที่ไม่มีทางแยก Herbert Fingarette, *Confucius: The secular as sacred* (New York: Harper Torchbooks, 1972), pp. 19-20. นอกจากนี้ การไม่แบ่งแยกปรัชญาขงจื๊อออกจากลัทธิขงจื๊อ อาจทำให้น่าลักษณะอนุรักษนิยมแบบเคร่งจารีตในลัทธิขงจื๊อ ซึ่งถูกตีความและนำไปใช้สร้างอุดมการณ์แห่งรัฐรวมศูนย์ในสมัยราชวงศ์ฮั่น มาเข้าใจสับสนกับการยึดถือขนบจารีตราชวงศ์โจวของขงจื๊อได้ โปรดดูพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และความแตกต่างระหว่างปรัชญาขงจื๊อ กับลัทธิขงจื๊อในฐานะเป็นศาสนา และลัทธิอุดมการณ์ของรัฐได้ใน D. H. Smith, *Confucius and Confucianism* (London: Paladin Books, 1985)

¹⁹ Ralph Weber, “Oneness and particularity in Chinese natural cosmology: The notion *tianrenheyi*,” *Asian Philosophy* 15, 2 (July 2005): 195-196.

²⁰ Chenyang Li, “The Confucian ideal of harmony,” *Philosophy East and West* 56, 4 (October 2006): 589.

เหมือนกันหมด หากแต่เป็นความสัมพันธ์ที่สรรพสิ่งต่างสัมพันธ์ซึ่งกันและกันโดยไม่อาจดำรงอยู่โดยแยกออกจากกัน ถึงแม้แต่ละภาคส่วนจะมีความแตกต่าง แต่ก็ส่งเสริมสนับสนุนและร่วมกันสร้างสรรค์อย่างเป็นกระบวนการต่อเนื่อง โดยแต่ละภาคส่วนนั้นยังคงลักษณะเฉพาะของคนได้อย่างไม่กลืนหายไปกับส่วนอื่นๆ ทั้งหมด ภาพความสัมพันธ์ของเหอจึงไม่ใช่การทำให้เหมือนกัน แต่คือการประสานโดยดำรงความแตกต่างไว้ได้อย่างสมดุล

แม้ว่าใน *หลุนอี่* จะไม่ปรากฏวลีว่า *เทียนเหรินเหออี* เหนือที่ขงจื้อกล่าวถึง สื่อภาพอุดมคติทางจริยธรรมและสังคมการเมือง มากกว่าความเป็นจริงทางอภิปรัชญา แต่ผู้วิจัยเห็นว่า ขงจื้อมีแนวคิด *เทียนเหรินเหออี* เป็นฐานคติสำคัญ สังเกตได้จากการที่ขงจื้อเสนอปรัชญาของตนมิใช่เพื่อตอบปัญหาว่ามนุษย์ควรจะสัมพันธ์กับมนุษย์อย่างไรเท่านั้น หากแต่ขงจื้อใส่ใจว่ามนุษย์ควรจะสัมพันธ์กับโลกอย่างไรเพื่อให้เกิดความสมดุลโดยไม่ทิ้งหรือคงวิถีหรือความเป็นมนุษย์ไว้ได้ อาจกล่าวได้ว่า การที่ขงจื้อเน้นเหอในเชิงอุดมคติทางจริยธรรมและสังคม เป็นการสร้างความกลมกลืนระหว่างธรรมชาติและมนุษย์ด้วยเช่นกัน เพราะการจะบรรลุเหอในระดับความสัมพันธ์ของภาพใหญ่ระหว่างฟ้าและมนุษย์ได้ จะต้องสร้างความกลมกลืนในระดับย่อยคือเริ่มจากภายในปัจเจกบุคคลก่อน ในขณะที่เดียวกันก็สร้างความกลมกลืนกับภายนอกโดยเริ่มจากระดับครอบครัว ชุมชน และรัฐ ไช่จงฉี (Zong-qi Cai) อธิบายเหอในทัศนะของขงจื้อว่ามีลักษณะเป็นแนวนอน (horizontal harmony) และเป็นกระบวนการในเชิงการดำรงอยู่ (existential process) ไช่จงฉีเปรียบเทียบความกลมกลืนในทัศนะของขงจื้อกับของเพลโตได้ว่า เพลโตมองความกลมกลืนเป็นกระบวนการทางญาณวิทยา (epistemological process) เป็นวิธีการเข้าถึงความจริง โดยมีลักษณะแนวตั้ง (vertical harmony) กล่าวคือ มนุษย์จะต้องมีความกลมกลืนระหว่างความคิด อารมณ์ และร่างกาย การศึกษาบทกวีเป็นพื้นฐาน แล้วจึงเล่นยิมนาสติก ศึกษาคณิตศาสตร์ เลขาคณิต คาราศาสตร์ และตรรกวิทยาตามลำดับ ก็เพื่อเข้าสู่ความจริงสูงสุดในขณะที่ขงจื้อมองว่าการเข้าใจเต๋าหรือวิถีที่แท้เริ่มจากการสร้างความกลมกลืนภายใน ในขณะที่เดียวกันก็สร้างความกลมกลืนกับมนุษย์โดยเริ่มจากครอบครัว และผู้อื่นตามสถานภาพทางสังคม²¹

“สำหรับขงจื้อ การขยายวงที่มีศูนย์กลางของความกลมกลืน หมายถึง การดำเนินชีวิตโดยมีชีวิตส่วนตัวทางศีลธรรม มีการขัดเกลาคุณธรรมความกตัญญูและคุณธรรมอื่นๆ ในครอบครัว ประพฤติตนในบทบาททางสังคมและการเมืองอย่างเหมาะสม ด้วยวิธีนี้ ก็จะ

²¹ Zong-qi Cai, "In quest of harmony: Plato and Confucius on poetry," *Philosophy East & West* 49, 3 (July 1999): 335.

นำระเบียบและความสงบสู่โลก ภายในรูปแบบความกลมกลืนตามแนวนอนนี้ การแสวงหาทางญาณาภิธานมีความสำคัญรองลงไป”²²

อาจกล่าวได้ว่า เหนือที่ขงจื้อเน้น จึงเป็นความพยายามทำให้ภาพความสัมพันธ์ของมนุษย์ในระดับปัจเจกบุคคล ครอบครัว และสังคมซึ่งเป็นระดับย่อย สอดคล้องกับภาพความสัมพันธ์ในระดับใหญ่ อย่างเป็นองค์รวม ดังนั้น ถึงแม้เหนือในหลุนอี่วจะเป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรมที่จริง แต่ก็ เป็นมโนทัศน์ที่แฝงความเข้าใจในจักรวาลวิทยาของขงจื้อเรื่องความสัมพันธ์อย่างเป็นองค์รวมไว้

มโนทัศน์เหนือนอกจากจะแฝงจักรวาลวิทยาเรื่องความสัมพันธ์เป็นองค์รวมระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติแล้ว ยังสะท้อนจักรวาลวิทยาเรื่องการสร้างสรรค์อีกด้วย รอเจอร์ เอมีส (Roger T. Ames) มองว่ามโนทัศน์เหนือของสำนักขงจื้อ เป็นตัวอย่างหนึ่งของการกล่าวถึงจักรวาลวิทยาผ่านมโนทัศน์ทางจริยธรรม เขามองว่ามโนทัศน์เหนือเป็นจักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนเรื่องการสร้างสรรค์ เนื่องจากจักรวาลวิทยาของจีนไม่ได้มีพระเจ้าหรือสิ่งสูงสุดเป็นผู้สร้าง (creation *ex nihilo*) หากแต่การสร้างมาจากความสัมพันธ์ที่ต่อเนื่องของเหตุการณ์ ซึ่งเปลี่ยนไปตามบริบทและมีความเป็นพลวัต โดยผู้สร้างหรือผู้กระทำไม่ได้แยกออกจากสถานการณ์ที่ต่อเนื่องนั้น (creation *in situ*) การสร้างแบบนี้จึงให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์และคุณค่าของประสบการณ์ทั้งหมด ต่างจากจักรวาลวิทยาที่อิงอยู่กับพระเจ้า ซึ่งแยกผู้สร้างกับสิ่งสร้างออกจากกัน และใช้ภาษาอธิบายต้นกำเนิดของสรรพสิ่งในเชิงเป็น “อมตะ” “ไร้กาลเวลา”²³ เอมีสมองว่าทั้งสำนักเต๋าและสำนักขงจื้อต่างยึดถือทัศนะเกี่ยวกับต้นกำเนิดจักรวาลดังกล่าว เพียงแต่สำนักเต๋ออธิบายผ่านมโนทัศน์ทางอภิปรัชญาอย่าง “เต๋า” ส่วนสำนักขงจื้อ

²² Ibid., p. 336. “For Confucius, to expand the concentric circles of harmony means to live a moral private life, to practice filiality and other virtues in one’s family, to conduct social and political affairs properly, and thereby to bring order to the state and peace to the world. Within this horizontal pattern of harmony, epistemological pursuit is of secondary importance.”

²³ Roger T. Ames, “Confucian harmony (he) as *creatio in situ*,” in *The harmony and prosperity of civilizations: Selected papers of Beijing forum (2004)* (Peking: Peking UP, 2005), pp. 318-320. ความแตกต่างระหว่าง creation *ex nihilo* กับ creation *in situ* คือ 1) สิ่งสร้างกับผู้สร้างแยกออกจากกัน/ เหตุการณ์อยู่เหนือผู้กระทำ สิ่งสร้างกับผู้สร้างจึงไม่แยกออกจากกัน 2) คุณค่าของสิ่งขึ้นอยู่กับต้นกำเนิด / ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นสำคัญกว่าและเป็นตัวกำหนดความหมาย 3) สิ่งสร้างกำเนิดมาจากความว่างเปล่า/ กำเนิดจากความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนไปตามบริบทและมีความเป็นพลวัต 4) ไม่สนใจประวัติศาสตร์ของมนุษย์ การพัฒนา และกระบวนการ ในแง่เป็นคำอธิบายต้นกำเนิด การพัฒนา และกระบวนการ / ให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์ และพัฒนาการ 5) ให้ความสำคัญกับความว่างเปล่าอยู่เหนือประสบการณ์ทั้งหมด/ การสร้างสรรค์เป็นในรูปของประสบการณ์ทั้งหมด ดังนั้นจึงไม่อาจกำหนดได้ และเป็น การสร้างที่มีบริบท

อธิบายผ่านมโนทัศน์ทางจริยธรรมอย่าง “หลี่” และ “เหอ” (“ในการใช้หลี่ ต้องยึดเหอเป็นเรื่องสำคัญ...” (1:12)) กล่าวคือ การสร้างความกลมกลืนผ่านจารีตนั้นมีลักษณะของการคงความเป็นลักษณะเฉพาะของสิ่งปัจเจก เป็นความสัมพันธ์ที่มีกาลเวลา หรือมาจากสถานการณ์จริงที่เกิดขึ้นในโลก มีการปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน ไม่ใช่กระทำเพียงฝ่ายเดียว ทำให้ผลของการสร้างสรรค์ที่ได้จากการประสานสัมพันธ์กันเช่นนี้ไม่อาจกำหนดอย่างแน่นอนได้ ภาพความสัมพันธ์แบบนี้สะท้อนมาจากการมีจักรวาลวิทยาในลักษณะดังกล่าวร่วมกับสำนักเต๋า ด้วยเหตุนี้ จริยศาสตร์ของขงจื้อจึงไม่ใช่การสร้างแนวคิดใหม่ล้วนๆ แต่เป็นระบบที่สืบทอดมาจากคนสมัยก่อน และให้วิถีทางในการนำไปใช้ในสถานการณ์จริง²⁴

ผู้วิจัยเห็นด้วยกับเอมส์ที่มองว่ามโนทัศน์เหอเป็นจักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนการสร้างสรรค์ในแง่การเป็นกระบวนการต่อเนื่อง แต่ความสัมพันธ์ระหว่างเหอกับหลี่ในแง่ของการสร้างสรรค์ในบริบทปรัชญาของขงจื้อก็ยังเป็นประเด็นที่ต้องอภิปราย นอกจากนี้ ยังเข้าใจกันว่าขงจื้อเปรียบเทียบภาพของเหอเหมือนการบรรเลงสอคประสานอย่างกลมกลืนของเสียงดนตรี อีกทั้งหากดูจากรากศัพท์และการใช้คำ เหอยังใช้ในบริบทของการทำอาหารด้วย การวิเคราะห์หับทอุปมาอุปไมยเกี่ยวกับดนตรีและการทำอาหารจึงมีนัยสำคัญต่อการเข้าใจเหอในทัศนะของขงจื้อ ผู้วิจัยเห็นว่าเหอเป็นมโนทัศน์ที่อธิบายภาพความสัมพันธ์ได้ในหลายระดับ ตั้งแต่ระดับภาพใหญ่คือความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ รองลงมาเป็นระดับโลก (天下 เทียนเซี่ย)* รัฐ ชุมชน ครอบครัว และปัจเจกบุคคล การสร้างสรรค์ของเหอในระดับปัจเจกบุคคล ครอบครัว และสังคม ซึ่งเป็นระดับที่ขงจื้อให้ความสำคัญ ก็จำเป็นต้องอธิบายอย่างชัดเจน ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจะอภิปรายประเด็นดังกล่าว โดยเริ่มจากความหมายของมโนทัศน์เหอก่อน

²⁴ Zhao Dunhua, “Remark on Roger Ames’ paper: A genetic approach to philosophy,” in *The harmony and prosperity of civilizations: Selected papers of Beijing Forum (2004)* (Peking: Peking UP, 2005), pp. 323.

* เทียนเซี่ย หรือได้ฟ้า หรือได้หล้า เข้าใจได้ว่าเป็น “โลก” ก็จริง แต่คำนี้เป็นคำเรียกของคนจีนโบราณที่มองโลกนี้ว่ามีแต่ประเทศจีนเท่านั้น โดยพื้นที่ครอบคลุมเทือกเขาคุนหลุนทางตะวันตก จรดทะเลด้านตะวันออก ทางเหนือคือทะเลทรายในมองโกเลีย จรดพื้นที่ทางใต้คือเวียดนามในปัจจุบัน เทียนเซี่ยยังมีนัยทางการเมืองและจักรวาลวิทยาด้วย นอกเหนือจากในแง่ภูมิศาสตร์และการแบ่งภาคส่วนทางพื้นที่ โปรดดู Liu Junping, “The evolution of tianxia cosmology and its philosophical implications,” *Frontier of Philosophy in China* 4, (2006): 517-538.

3.2.1. ความหมายของมโนทัศน์ห่อ (和): วิเคราะห์จากอุปมาอุปไมยเกี่ยวกับดนตรีและการทำอาหาร

ห่อ (和) (harmony, harmonization) เป็นคำที่ใช้กันตั้งแต่สมัยราชวงศ์ซังและโจว มักใช้เป็นกริยาบ่งถึงเสียงในธรรมชาติของสัตว์และมนุษย์ รวมทั้งเสียงของเครื่องดนตรีที่ “สอดคล้องประสานกัน” อย่างไพเราะเหมาะสม²⁵ แต่ในบางบริบท มีการใช้ห่อเป็นคำนาม มักใช้บ่งถึงสภาวะที่สอดคล้องประสานกันอย่างไพเราะของเสียงดนตรี²⁶ ในสภาวะ “ห่อ” หรือการสร้าง “ห่อ” ไม่อาจมีเพียงเสียงๆ เดียว หากแต่จะต้องมีหลายเสียง มีเครื่องดนตรีหลายชนิดที่ประสานสอดคล้องกันจนเกิดจังหวะเป็นพลวัต สมดุล และไพเราะ²⁷ นอกจากห่อจะใช้ในบริบทของเสียงดนตรีแล้ว ยังมีการใช้ในบริบทของการทำอาหารด้วย หากดูจากรากศัพท์ ห่อประกอบด้วยอักษร “ตันข้าว” 禾 และคำว่า “ปาก” 口 รวมกัน ห่อในบริบทของการทำอาหาร หมายถึงศิลปะของการผสมผสานปรุงแต่งส่วนประกอบของอาหารตั้งแต่สองอย่างขึ้นไป เพื่อให้ส่วนประกอบทั้งหมดเข้ากันอย่างกลมกล่อม โดยยังคงเอกลักษณ์รสชาติอันโดดเด่นของแต่ละส่วนไว้ได้โดยไม่ปร่า²⁸

จากความหมายและรากศัพท์ของห่อดังกล่าว ทำให้เราเข้าใจมากขึ้นว่าทำไมสำนักขงจื้อจึงนำภาพความประสานกลมกลืนของการบรรเลงดนตรี และความกลมกล่อมของรสชาติอาหาร มาเป็นบทอุปมาอุปไมยเปรียบเทียบภาพความสัมพันธ์ของมนุษย์ในแต่ละระดับ การเข้าใจห่อในฐานะที่เป็นอุดมคติทางจริยธรรมและสังคมในทัศนะของขงจื้อ พัฒนามาจากความเข้าใจลักษณะความกลมกลืนของเสียงดนตรีและความกลมกล่อมของอาหาร อย่างไรก็ตาม มีนักวิชาการปรัชญาจีนแสดงความคิดเห็นว่า รูปแบบของห่อในทั้งสองบริบทมีความแตกต่างกัน เมื่อนำไปเป็นบทอุปมาอุปไมยเปรียบเทียบความสัมพันธ์ของมนุษย์ ทำให้ได้ภาพความสัมพันธ์ในลักษณะที่แตกต่างกันไปด้วย กล่าวคือ ห่อ ในบริบทของเสียงดนตรีมีนัยว่า ในแต่ละภาคส่วนจะต้องมีความสัมพันธ์ที่ไม่เสมอกัน แต่ละเสียงจะต้องเป็นระดับชั้น โดยมีเสียงหนึ่งนำ อีกเสียงหนึ่งตาม หากมองในภาพรวมทั้งหมด ห่อในบริบทของเสียงดนตรี มีสมมติฐานล่วงหน้าไว้แล้วว่า ความสัมพันธ์แต่ละภาคส่วนจะต้องมีระดับชั้นและมีรูปแบบที่แน่นอน เปรียบเหมือนความสัมพันธ์ทั้งห้า (บิดามารดา – บุตร, สามี – ภรรยา,

²⁵ Chenyang Li, “The Confucian ideal of harmony,” *Philosophy East and West* 56: 583.

²⁶ Alan K. L. Chan, “Harmony as a contested metaphor in Chinese philosophy,” Paper presented at the Korean Philosophical Association, Conference on Rethinking Philosophy in Asia, Seoul, Korea, 2 June 2007. (Unpublished Manuscript)

²⁷ Chenyang Li, “The Confucian ideal of harmony,” *Philosophy East and West* 56: 584.

²⁸ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, truth, and transcendence in Chinese and Western culture* (New York: State University of New York Press, 1998), pp. 180-181.

ที่ – น้อง, เพื่อน – เพื่อน, ผู้ปกครอง – ผู้ได้ปกครอง) ที่จะต้องมีฝ่ายหนึ่งนำหรืออยู่เหนือกว่า ส่วนอีกฝ่ายหนึ่งต้องยอมและอ่อนน้อม บทอุปมาอุปไมยเหอในบริบทดนตรี จึงทำให้เข้าใจได้ว่า โครงสร้างของสังคมจะต้องมีระดับชั้นที่ชัดเจน มีผู้ที่อยู่เหนือกว่า และผู้ที่อยู่ต่ำกว่า นอกจากนี้ คนตริยังมีทฤษฎีที่ชัดเจนว่า มีบางเสียงหรือตัวโน้ตบางตัวไม่อาจเข้ากันได้ เช่น เสียงร้องที่โหยหวนย่อมไม่อาจเข้ากับคนตริหรือจังหวะที่สื่อความรู้สึกอบอุ่น เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้เข้าใจได้ว่าเหตุที่ขงจื้อปฏิเสธคนตริของรัฐเจิ้ง และชื่นชมคนตริเสาก็เพราะคนตริเสางดงามสมคูล การยอมรับว่ามีบางวัฒนธรรมที่งดงามและควรจะแผ่ขยายวัฒนธรรมนั้นให้กับอารยชนอื่นๆ (“...ด้วยเหตุนี้ ถ้าผู้คนที่อยู่ห่างไกลไม่ยอมอ่อนน้อม ก็ให้พัฒนาวัฒนธรรมและคุณธรรมเพื่อดึงดูด เมื่อดึงดูดได้แล้ว ก็ทำให้สงบ...” (16:1)) แสดงว่าความแตกต่างระหว่างกลุ่มชนสามารถประสานกันได้ แต่ต้องยอมรับวัฒนธรรมที่งดงามบางอย่างร่วมกัน

ในขณะที่เหอในบริบทของการทำอาหาร มีลักษณะของการสร้างความสมคูลของส่วนประกอบที่มีใช้แตกต่างกันเท่านั้น แต่มีความขัดแย้งกันด้วยโดยไม่จำเป็นต้องตัดส่วนที่ขัดแย้งนั้นออก เช่น ส่วนประกอบที่มีรสหวานสามารถปรุงให้เข้าส่วนประกอบที่มีรสขมได้ หรือรสเปรี้ยวสามารถปรุงให้เข้ากับรสเผ็ดได้ หรือส่วนประกอบที่มีกลิ่นแรงอย่างทุเรียนก็สามารถนำไปปรุงเป็นอาหารและขนมได้หลากหลาย เป็นต้น นอกจากนี้ เหอในบริบทของการทำอาหารไม่ได้มองว่าแต่ละส่วนประกอบมีลำดับชั้น หรือมีการนำ หรือยอมตามเหมือนเสียงคนตริ ความกลมกล่อมของอาหารมาจากการดึงลักษณะโดดเด่นของแต่ละส่วนประกอบให้เกิดการผสมผสานอย่างสมคูล²⁹

หากเหอทั้งสองบริบทมีความแตกต่างกันดังกล่าวจริง การที่ขงจื้อเน้นเหอในความหมายของความกลมกลืนของเสียงคนตริ ย่อมมีนัยสำคัญ ผู้วิจัยมองว่า ความแตกต่างของเหอทั้งสองบริบทที่มีนัยสำคัญต่อการนำไปใช้เปรียบเทียบ คือ ความแตกต่างในธรรมชาติของศิลปะทั้งสอง และความเหมาะสมของการนำไปใช้เปรียบเทียบเหอในแต่ละระดับ มิใช่ความแตกต่างของการมีรูปแบบมีระดับชั้น เพราะอันที่จริงแล้ว การปรุงอาหารจำเป็นต้องมีรูปแบบและมีการกำหนดความไม่เท่ากันในแต่ละภาคส่วนด้วยเช่นกัน พ่อครัวหรือแม่ครัวจะต้องเข้าใจธรรมชาติของเครื่องปรุงและรูปแบบการประกอบอาหารแต่ละอย่าง แล้วเลือกวิธีการปรุงและกำหนดสัดส่วนของเครื่องปรุงให้มากขึ้นน้อยต่างกัน เพื่อขบเน้นหรือลดทอนบางรสชาติได้อย่างพอดี ดังนั้น น่าเชื่อได้ว่ามิใช่คนตริเท่านั้นที่มีรูปแบบ และมีส่วนประกอบบางส่วนที่นำหรือยอมตามอีกส่วน การปรุงอาหารก็เช่นกัน นอกจากนี้ ถึงแม้คนตริจะมีหลักการหรือทฤษฎีที่แน่นอน แต่ก็ไม่ได้เป็นเสมอไปว่าจะทำให้ส่วนที่ขัดแย้งไม่อาจเข้ามาร่วมบรรเลงได้ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับปรับเปลี่ยนให้ส่วนอื่นๆ เปิดพื้นที่ให้ส่วนที่

²⁹ Alan K. L. Chan, “Harmony as a contested metaphor in Chinese philosophy.”

ขัดแย้งนั้นเข้าร่วมบรรเลงได้หรือไม่ ความแตกต่างของเหอทั้งสองบริบทที่มีนัยสำคัญต่อการนำไปใช้เปรียบเทียบ จึงน่าจะเป็นความเหมาะสมของการนำไปใช้สร้างความเข้าใจเหอในแต่ละระดับ เช่น หากเป็นเหอซึ่งเป็นการขัดเกลาดนในระดับปัจเจกบุคคล มักเปรียบเทียบกับรสชาติอาหาร³⁰ ในขณะที่เหอในระดับสังคม มักใช้ดนตรีเป็นบทเปรียบเทียบ* ทั้งนี้อาจเป็นเพราะเจ้าของชีวิตเพียงคนเดียวเป็นผู้สรรหาและกำหนดสัดส่วนเครื่องปรุง แล้วปรุงแต่งชีวิตตัวเองให้ออกมามีรูป รส อย่างไรก็ได้ ในขณะที่ดนตรีต้องมีผู้ร่วมกันบรรเลงเพลงหลายคนเหมือนสังคมที่ประกอบไปด้วยบุคคลที่หลากหลายบทบาทหน้าที่ มองในแง่นี้ จึงเข้าใจได้ว่า ถึงแม้ขงจื๊อจะให้ความสำคัญกับการสร้างความกลมกลืนภายในกระบวนการขัดเกลาริขธรรมของปัจเจกบุคคล แต่ก็ได้นำหนักเป็นพิเศษกับการอธิบายภาพความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ เช่น ระหว่างผู้ปกครอง กับผู้ใต้ปกครอง บุตรกับบิดามารดา เพื่อนกับเพื่อน เป็นต้น โดยอธิบายภาพความกลมกลืนในสังคมเหมือนความบรรสานสอดคล้องของเสียงดนตรี

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าเหอทั้งสองบริบทจะมีความแตกต่าง แต่ก็มีลักษณะบางประการที่เหมือนกัน ลักษณะที่เหมือนกันนี้ช่วยทำให้เข้าใจภาพความสมดุลของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ประการแรก เหอเป็นความสัมพันธ์ของส่วนประกอบตั้งแต่สองอย่างขึ้นไป และยังคงมีความแตกต่างหรือตรงข้ามกัน เพราะการสร้างความกลมกลืนไม่ใช่การทำให้เหมือน (同 同) ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า “*วิญญูชนสร้างเหอ แต่ไม่เหมือน (同) เสี่ยวเหอรินเหมือนกัน แต่ไม่สร้างเหอ*” (13:23) แต่เป็นการทำให้แต่ละส่วนส่งเสริม สนับสนุนกันและกัน จนเกิดการสร้างสรรค์ ทุกส่วนจึงมีความสำคัญและไม่อาจดำรงอยู่โดยแยกออกจากกันได้ นอกจากนี้เหอเป็นความสัมพันธ์ที่ให้แต่ละส่วนยังคงลักษณะเฉพาะตนไว้ได้อย่างเป็นอิสระ โดยไม่ทำลายความสมดุลทั้งหมด เหมือนการปรุงอาหารหากมีส่วนประกอบเดียวย่อมไร้รสชาติ และไม่สามารถสร้างอาหารที่แปลกใหม่ได้ หรือถึงแม้

³⁰ มีนักวิชาการแสดงความคิดเห็นว่า ลักษณะบุคลิกภาพของปราชญ์ทั้งสำนักเต๋าและขงจื๊อ จะต้องมี ความจิตซัด เหมือนรสชาติอาหาร โปรดดู Francois Jullien, “The Chinese notion of ‘blandness’ as a virtue: A preliminary outline,” trans. Graham Parks *Philosophy East and West* 43, 1 (January 1993): 107-111.

* ทั้งนี้ผู้วิจัยมิได้หมายความว่า อุปมาอุปไมยการทำอาหารไม่สามารถอธิบายความกลมกลืนในสังคมได้ ส่วนอุปมาอุปไมยดนตรีก็เช่นเดียวกัน มิได้หมายความว่า จะนำไปอธิบายความกลมกลืนในระดับปัจเจกบุคคลไม่ได้ เพียงแต่ในแง่การสร้างเข้าใจเหอในแต่ละระดับ การใช้อุปมาอุปไมยที่ต่างกันช่วยให้เข้าใจได้ง่ายขึ้น นักวิชาการปรัชญาจีนอย่างฮอลล์และเอมส์ ก็ตีความเหอใน *หลุนอี่ว* ซึ่งสื่อความเป็นเลิศและความงดงามทางวัฒนธรรมว่า มีลักษณะเหมือนความกลมกล่อมของรสชาติอาหาร โปรดดู David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, truth, and transcendence in Chinese and Western culture*. p. 181.

จะมีส่วนประกอบหลายส่วน แต่ถ้าถูกกลมหมคนเหลือรสชาติเคี้ยว อาหารงานนั้นย่อมไม่ร่อย
วงดนตรีก็เช่นเดียวกันถ้ามีเครื่องดนตรีชิ้นเดียวอาจน่าเบื่อ หรือถ้ามีเสียงของเครื่องดนตรีบางชิ้นดัง
มากเกินไปจนกลบเสียงอื่น เพลงนั้นก็ไม่ใช่เพราะ เปรียบได้กับความสัมพันธ์ทั้งห้าก็เช่นกัน บุตรที่
เห็นเรื่องผิดศีลธรรมหรือพฤติกรรมที่ไม่เหมาะสมของบิดามารดา แต่ไม่ทักท้วงอย่างสุภาพ ย่อมทำ
ให้วงศ์ตระกูลหม่นหมองและเกิดการเลียนแบบพฤติกรรมที่ผิดๆ หากไม่มีผู้ได้ปกครองคนใดกล้า
แสดงความคิดเห็นแตกต่างกับผู้ปกครอง บ้านเมืองนั้นย่อมตกสู่ภาวะอันตราย สังคมที่เห็นคล้อยตาม
กันหมดย่อมไม่มีการพัฒนา เป็นต้น จะเห็นได้ว่าในกรณีของคู่สัมพันธ์ทั้งห้า หรือในแง่ภาพรวม
ของสังคม มนุษย์แต่ละคนก็คือส่วนหนึ่งของความกลมกลืนที่สามารถแสดงความคิดเห็นแตกต่าง
เป็นอิสระ และดำรงความเป็นตัวเองไว้ได้ แม้ว่าจะต้องอยู่ในบทบาทตามนามในสถานภาพก็ตาม
เพียงแต่การแสดงออกนั้นจะต้องมีจารีต จารีตจะเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้การแสดงความคิดเห็นแตกต่างของ
แต่ละบุคคลไม่มากเกินไป สำหรับกรณีของปัจเจกบุคคลความกลมกลืนคือ การขัดเกลาอารมณ์
ความปรารถนา และความคิดภายในจิต/ใจจน “ไม่ละเมิดครรลอง” (2:4) เมื่อแสดงออกผ่าน
บุคลิกภาพหรือพฤติกรรมภายนอกก็ต้องพอดีเหมาะสม เป็นอิสระ มีความเป็นธรรมชาติ³¹ ไม่มี
ความรู้สึกลิ้น ขัดเขิน แม้ว่าจะต้องแสดงออกผ่านจารีตก็ตาม จะเห็นได้ว่าหลักเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้
เกิดความกลมกลืนในทุกระดับ สำหรับประเด็นความสัมพันธ์ระหว่าง *หลี่กับเหอ* ผู้วิจัยจะอภิปราย
ในหัวข้อต่อไป

แม้ว่าลักษณะของเหอจะไม่ใช้การทำให้ทุกภาคส่วนเหมือนกันหมด แต่มิใช่ว่าการสร้างความ
กลมกลืนจะต้องไม่ให้ความเหมือนเกิดขึ้นเลย หลี่เจินหย่ง (Chenyang Li) แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับ
ประเด็นนี้ไว้ว่า ขงจื้อไม่ได้ปฏิเสธความเหมือนในตัวของตัวเอง ในบางบริบทขงจื้อก็ยอมรับความ
เหมือนเป็นเงื่อนไขสำคัญ เช่น ความเหมือนในแง่ยึดถือวิถีปฏิบัติที่ถูกต้องตามครรลอง ดังที่ขงจื้อ
กล่าวไว้ว่า “แต่ไม่เหมือนกัน ไม่อาจคิดวางแผนร่วมกันได้” (15:39) ความเหมือนที่ขงจื้อปฏิเสธคือ
“ความเหมือนที่แสดงออกมากเกินไป” (over-presence sameness) เช่น ผู้ปกครองที่ใช้อำนาจบังคับให้ทุก
คนคิดเห็นเหมือนคน หรือลูกน้องที่ทำตัวแบบนายว่าข้าพพลอย เป็นต้น³² นอกจากขงจื้อจะยอมรับ

³¹ ด้วยเหตุนี้ บางคนจึงแปลเหอว่า “ความเป็นธรรมชาติ” (naturalness) เพื่ออธิบายลักษณะของจวินจื่อ
และหลี่ ที่ถึงแม้จะเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น แต่ถ้าทำอย่างถูกต้องเหมาะสม ก็สามารถแสดง “ความเป็นธรรมชาติ”
ของพฤติกรรมออกมาได้ โปรดดู Joel J. Kupperman, “Naturalness revisited: Why western philosophers should
study Confucius,” in *Confucius and the Analects: New essays*, ed. Bryan W. Van Norden (Oxford: Oxford UP,
2002), pp. 43-44.

³² Chenyang Li, “The Confucian ideal of harmony,” *Philosophy East and West* 56: 590.

ความเหมือนในบางบริบทแล้ว มโนทัศน์เหอมีไซ่จะตรงข้ามกับความขัดแย้งเสมอไป ในบางบริบท ความขัดแย้งเป็นเงื่อนไขทำให้เกิดความสมดุลได้ ลิแบ่งแยกความขัดแย้งเป็นสองแบบ แบบแรกเป็น ความขัดแย้งเพราะมีลักษณะหรือจุดยืนที่ตรงข้ามกัน ความขัดแย้งแบบนี้ไม่ได้ทำลายความกลมกลืน แบบที่สองเป็นความขัดแย้งจนทำลายล้างกัน ความขัดแย้งแบบนี้สามารถทำลายความกลมกลืนได้ หากการทำลายล้างขยายวง การสร้างความกลมกลืนมิใช่การยอมจำนน หลีกหนี หรือตัดส่วนที่ ขัดแย้งนั้นออก หากแต่ต้องควบคุมให้ความขัดแย้งแบบที่สองเป็นแบบที่หนึ่ง หรือทำให้การทำลาย ล้างกันนั้นไม่มากเกินไป เช่น หม่าป๋าและแกเป็นอาหาร ถ้าจำนวนหม่าป๋ามีมากเกินไป แกย่อมลด น้อยลงและมีไม่พอสอดความต้องการ ทำให้หม่าป๋าต้องไปล่าสัตว์อื่น การควบคุมประชากรหม่าป๋าและ แกให้พอดี จึงเป็นการสร้างสมดุลให้กับระบบทั้งหมดได้ ถึงแม้ทั้งสองจะมีความขัดแย้งจนทำลาย อีกฝ่ายหนึ่ง³³

ประการที่สอง โดยทั่วไปมักเข้าใจว่ากฎเกณฑ์มีไว้บังคับให้ทำเหมือนกัน แต่เหอไม่ใช้ ความสัมพันธ์ที่ไม่มีรูปแบบหรือไร้กฎเกณฑ์เสียทีเดียว กฎเกณฑ์ที่นำไปสู่ความกลมกลืน เป็นกฎที่ ควบคุมโดยพื้นฐานไม่ให้แต่ละส่วนแข่งขันกันเองหรือคดทับกัน แต่ในขณะที่เดียวกันก็เปิดพื้นที่ให้ ส่วนต่างๆ สามารถแสดงความเป็นตัวเองและดำรงตนอยู่ได้ ซึ่งนำไปสู่การสร้างสรรค์ได้อย่างเป็น อิสระ ในบริบทของดนตรี ไม่ใช่ทุกเสียงเป็นเสียงดนตรี เสียงที่เป็นเสียงดนตรีจะต้องผ่านการ ควบคุมตามหลักการที่แน่นอน เพราะโทนเสียงที่แตกต่างกัน เกิดจากระดับความตึงหรือหนาของ ส่วนที่ทำให้เกิดเสียงของเครื่องดนตรี สำหรับทฤษฎีดนตรีของจีน ความกลมกลืนมิใช่การประสาน ของเสียงเบส โซปราโน หรือเทเนอร์ เหมือนทฤษฎีดนตรีตะวันตก หากแต่คือการกลมกลืน ระหว่างโทนเสียงด้วยกัน และระหว่างโทนเสียงกับอารมณ์ความรู้สึก³⁴ ดนตรีจึงเป็นการแสดงอารมณ์ ความรู้สึกออกมาอย่างมีรูปแบบ โดยต้องประกอบด้วยโทนเสียง 5 โทน (C D E G A)³⁵ ดังที่ขงจื้อกล่าว กับมหาบิดาจารย์แห่งรัฐหลู่ว่า “ดนตรีเป็นเรื่องที่รู้ได้ เมื่อเริ่มให้เน้นความพร้อมเพรียง จากนั้นให้มี ลูกเล่นที่ชัดเจนคล่องจอง และต่อเนื่องจนจบเพลง” (3:23) ในบริบทของการทำอาหาร ก็มีรูปแบบ กฎเกณฑ์เช่นกัน การทำอาหารไม่ใช่การนำทุกส่วนมาผสมกัน แต่ต้องกำหนดสัดส่วนและผ่านการ ประกอบอาหารด้วยการนึ่ง ต้ม ทอด ย่าง อบ เป็นต้น ซึ่งล้วนมีรูปแบบที่แตกต่างกัน เช่น การ

³³ Ibid., p. 591.

³⁴ Siu-Chi Huang, “Musical art in early Confucian philosophy,” *Philosophy East and West* 13, 1 (April 1963): 54.

³⁵ Ibid., p. 52.

นี้จะต้องใช้ไอน้ำ การทอดต้องใช้น้ำมัน การอบต้องใช้ไอร้อนให้อาหารสุกอย่างทั่วถึง เป็นต้น ผู้ที่เป็นพ่อครัวและแม่ครัวจำเป็นต้องรู้หลักการเหล่านี้เป็นพื้นฐาน เพื่อสร้างสรรค์อาหารได้หลากหลาย เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ปรัชญาของจื่อไม่เชื่อในการปล่อยให้แก่ละคนต่างคิดต่างทำโดยไม่มีรูปแบบหรือกฎเกณฑ์ การสร้างความสัมพันธ์จึงจำเป็นต้องมีจารีตเป็นแบบแผนปฏิบัติ อย่างไรก็ตาม รูปแบบกับกฎเกณฑ์ที่ก่อให้เกิดความกลมกลืน ไม่ได้นิ่งตายตัวเปลี่ยนแปลงไม่ได้ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับองค์ประกอบแต่ละภาคส่วนที่แปรเปลี่ยนไปตามเป้าหมายและสถานการณ์ที่หลากหลาย ด้วยเหตุนี้ เหนอจึงเป็นสภาวะความสัมพันธ์ที่เป็นพลวัต และเป็นการสร้างสรรคเชิงกระบวนการ

ประการที่สาม เหนอในทัศนะของขงจื่อมิใช่สภาวะที่จะเกิดขึ้นได้เองโดยไม่ต้องทำอะไร เหนอเกิดจากกระบวนการสร้างหรือการกระทำ รูปแบบ กฎเกณฑ์ หรือหลักการที่อธิบายไปก่อนหน้านี้ มิใช่กฎเกณฑ์ที่ทำให้แต่ละสิ่งดำเนินไปเอง หากแต่มีผู้เชี่ยวชาญทางดนตรีและผู้รู้ทางอาหารเป็นผู้ค้นพบหรือเรียนรู้สืบทอดกันมา แล้วนำมาเป็นหลักการพื้นฐานเพื่อสร้างสรรค์บทเพลงและตำรับอาหารที่แปลกใหม่ต่อไป มองในแง่นี้ ผู้เรียบเรียงเสียงประสาน หรือพ่อครัวกับแม่ครัวที่เชี่ยวชาญเป็นเงื่อนไขสำคัญของการสร้างความกลมกลืน เพราะทั้งการได้ยินเสียงและการกินอาหารล้วนเป็นสิ่งที่ทุกคนคุ้นชินในชีวิตประจำวัน แต่การมีไสตประสาทหรือลิ้นสัมผัสเป็นเลิศ อีกทั้งมีการฝึกฝนจนชำนาญในศาสตร์และศิลป์นั้น จนเข้าใจธรรมชาติในศิลปะที่ตนถนัด อาจอยู่ในคนบางคนเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ เพลงกับอาหารที่ผู้เชี่ยวชาญเหล่านี้สร้างสรรค์จึงใช้เป็นมาตรวัดหรือเป็นแบบอย่างสืบทอดต่อไปได้ เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับจริยศาสตร์ขงจื่อ มนุษย์ไม่ได้เพียงทำตามหลักเท่านั้น หากแต่เป็นผู้สร้างหลักด้วย ปราชญ์หรือจวินจื่อก็เปรียบเสมือนผู้เรียบเรียงเสียงประสานบทเพลงหรือพ่อครัวและแม่ครัวที่สืบทอดความรู้จากอดีตหรือคิดค้นความรู้ใหม่ๆ อีกทั้งปราชญ์หรือจวินจื่อเป็นผู้ที่เข้าใจในวิถีธรรมชาติหรือเตียนเต๋า และวิถีของมนุษย์ทั้งในเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ จารีตและคุณธรรม รวมทั้งเป็นผู้ที่เข้าใจในรสอันสุนทรีย์ เพราะผ่านการรำเรียนบทกวีและดนตรีมา หลักที่ปราชญ์หรือจวินจื่อเลือกสืบทอดหรือกำหนดขึ้นใหม่จึงสอดคล้องกับวิถีธรรมชาติและเสริมสร้างชุมชนมนุษย์ให้งดงามอย่างมีสุนทรีย์ หลิวอวี่ลี่ (Yuli Liu) มองว่าบทอุปมาอุปไมยเกี่ยวกับดนตรีช่วยให้เข้าใจมากขึ้นว่าหลิวอวี่ลี่มีใช้ผลงานประดิษฐ์ของปราชญ์ แต่มีความเป็นภววิสัยเพราะสอดคล้องกับวิถีธรรมชาติ อีกทั้งไม่ได้กีดกันความเป็นอิสระของปัจเจก เพราะการเรียบเรียงดนตรีมิใช่เรียบเรียงได้รูปแบบเดียว³⁶ มองในแง่นี้ เหตุที่ขงจื่อยึดถือจารีตราชวงศ์โจว เป็นเพราะจารีตราชวงศ์โจวสร้างความกลมกลืนไว้ใน

³⁶ Yuli Liu, "The Self and *Li* in Confucianism." *Journal of Chinese Philosophy* 31, No. 3 (September 2004): 369:371.

สังคมและสร้างความกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติได้อย่างงดงาม เปรียบเหมือนเป็นเพลงที่เรียบเรียงได้ไพเราะงดงามที่สุดในสมัยของงงจื้อนั่นเอง จะเห็นได้ว่าการจะสร้างความกลมกลืนในเสียงดนตรีและความกลมกล่อมของรสชาติอาหารได้อย่างสร้างสรรค์ จะต้องเข้าใจธรรมชาติของเสียงและส่วนประกอบของเครื่องปรุง และจะต้องเรียนรู้แบบแผนดนตรีและตำรับอาหารที่สืบทอดกันมารวมทั้งฝึกฝนการเล่นดนตรีและการปรุงอาหารจนชำนาญ ภาพความสัมพันธ์ดังกล่าว ทำให้เข้าใจได้ว่าการที่ปรัชญาขงจื้อให้ความสำคัญกับเหอเป็นเป้าหมายของการมีชีวิตที่ดี เป็นการมองว่ากระบวนการสร้างเหอมีความต่อเนื่องและเชื่อมโยงระหว่างธรรมชาติ วัฒนธรรม และจริยธรรม การสร้างเหอมืออาจเป็นไปได้หากไม่เข้าใจธรรมชาติด้วย เปรียบเหมือนผู้ประพันธ์เพลงและพ่อครัวกับแม่ครัวที่ต้องรู้ธรรมชาติของเสียงและเครื่องปรุง จึงจะสร้างเพลงที่กลมกลืนและอาหารที่กลมกล่อมได้

3.2.2. ความสัมพันธ์ของหลี่ (禮) กับเหอ

จะเห็นได้ว่าเหอเป็นทั้งเป้าหมายและมาตรวัดความสำเร็จหรือความล้มเหลวของชุมชนมนุษย์ แต่การบรรลุหรือการสร้างเหอจะเกิดขึ้นได้ ต้องใช้หลี่เป็นเกณฑ์ ส่วนหลี่จะเป็นแบบแผนที่ควรยึดถือปฏิบัติตามหรือไม่ ก็ต้องเป็นหลี่ที่ก่อให้เกิดความกลมเกลียวสมดุล ความสัมพันธ์ระหว่างหลี่กับเหอจึงขาดสิ่งใดสิ่งหนึ่งไปไม่ได้ ดังในหลุนอี่วั้นทีกไว้ว่า อาจารย์โหวกกล่าวว่ “ในการใช้หลี่ ต้องยึดเหอเป็นเรื่องสำคัญ วิธีแห่งบูรพกษัตริย์คงมาดีแล้ว เราปฏิบัติตามได้ทั้งเรื่องเล็กและเรื่องใหญ่” “ในกรณีที่ไม่ปฏิบัติตามได้ รู้เหอและสร้างเหอ โดยไม่ใช้หลี่เป็นเกณฑ์ ก็จะปฏิบัติไม่ได้เหมือนกัน” (1:12) การที่หลี่และเหอสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่นเช่นนี้ หลี่จึงมิได้มีมิติความเป็นมาตรฐานหรือแบบแผนของการแสดงออกพฤติกรรมเพียงมิติเดียว* แต่ยังมีมิติของการเป็นเครื่องมือในกระบวนการสร้างสรรค์ และการเชื่อมโยงมนุษย์กับธรรมชาติไว้ด้วย ในส่วนนี้ผู้วิจัยจะพิจารณาว่า หลี่ก่อให้เกิดการสร้างสรรค์ของเหอในแต่ละระดับอย่างไร โดยจะเริ่มพิจารณาจากเหอในระดับปัจเจกบุคคล และคู่ความสัมพันธ์ตามลำดับ

* ความหมายของหลี่ครอบคลุมรูปแบบพฤติกรรม 4 ความหมายด้วยกัน คือ 1) พิธีกรรมทั้งในระดับรัฐพิธีและสามัญชน เช่น พิธีบวงสรวงฟ้าดิน พิธีเซ่นไหว้บรรพชน พิธีศพ 2) มารยาท เช่น การคำนับก่อนขึ้นประลองแข่งขัน (3:7) การลุกขึ้นยืนเมื่อเห็นคนไว้ทุกข์ หรือคนแต่งชุดพิธีทางการ หรือคนตาบอด แม้ว่าคนๆ นั้นจะอายุน้อยกว่าก็ตาม (9:9) 3) ความประพฤติอันเหมาะสมหรือมีจริยธรรม เช่น บุตรควรทักทวนบิดามารดาอย่างสุภาพ (4:18) ไม่เซ่นไหว้ผีที่ไม่ใช่บรรพชนของตน (2:24) และ 4) วัฒนธรรมอันเหมาะสมงดงาม (文 เหวิน) เช่น จารีตราขวงศ์โจว (3:14) ดนตรีแห่งเสา ปฏิทินราชวงศ์เซี่ย ยานพาหนะราชวงศ์อิน (15:10) เป็นต้น

จริยศาสตร์ของขงจื๊อมิได้เริ่มต้นจากการแสวงหาแก่นแท้หรือตัวตนของมนุษย์ว่าเป็นสัตว์ที่มีเหตุผล การทำตามศีลธรรมในกรอบจริยศาสตร์แบบขงจื๊อ ไม่เหมือนขนบจริยศาสตร์ตะวันตกอย่างหนึ่งที่นิยมของค่านิยมที่มองว่าการกระทำที่ถูกศีลธรรม คือการทำตามกฎสากลที่รู้ได้โดยใช้เหตุผล หากแต่การทำตามศีลธรรมจะต้องมาจากอุปนิสัย อารมณ์ความรู้สึก ความปรารถนา และความคิด ที่ผ่านการขัดเกลาอย่างดีแล้ว³⁷ สำหรับขงจื๊อกระบวนการขัดเกลาภายในจิต/ใจ มิใช่การใช้เหตุผลควบคุมความปรารถนาและอารมณ์ความรู้สึก แต่คือการสร้างสมดุลและความเหมาะสมขององค์ประกอบดังกล่าว ทั้งนี้เพราะขงจื๊อเห็นความสำคัญขององค์ประกอบเหล่านี้ ซึ่งบ่งบอกความเป็นมนุษย์ที่มีเลือดเนื้ออย่างแท้จริงและเป็นเงื่อนไขสำหรับการสร้างตัวตนที่ต้องอยู่ในบริบทเครือข่ายความสัมพันธ์ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนของการสร้างความสมดุลและเหมาะสมของการขัดเกลาภายในจิต/ใจดังกล่าว คือการมีความรักและความเกลียดอย่างมีมนุษยธรรม ในหลุนอี่วมีบทหนึ่งบันทึกไว้ว่า อาจารย์กล่าวว่า “มีแต่ผู้มีมนุษยธรรมเท่านั้น สามารถรักมนุษย์ สามารถเกลียดมนุษย์” (4:3) ถึงแม้มนุษยธรรมหรือเหริน ซึ่งเป็นรากฐานจริยศาสตร์ขงจื๊อ จะหมายถึงการ“รักมนุษย์” (12:22) แต่เป็นความรักที่มาจากการสร้างและดำรงความสัมพันธ์อย่างมีความผูกพันและความห่วงใยอาทรกัน มิใช่ความรักที่เป็นอารมณ์ความรู้สึกตามสัญชาตญาณล้วนๆ ความรักและความเกลียดที่มีมนุษยธรรมเป็นพื้นฐานจึงต้องได้รับการบ่มเพาะ ขัดเกลา และกำกับอย่างเหมาะสม มิฉะนั้นจะกลายเป็นความรักและความเกลียดตามสัญชาตญาณและแรงปรารถนาที่ไร้การกำกับ เช่น รักในกามารมณ์ รักในผลประโยชน์ เกลียดเพราะอาฆาตแค้น เกลียดเพราะอิจฉาริษยา เป็นต้น ซึ่งนำไปสู่การทำลายคู่ความสัมพันธ์และชุมชน จะเห็นได้ว่าขงจื๊อไม่ได้ให้ระงับอารมณ์ความรู้สึกทั้งหมด ผู้มีมนุษยธรรมสามารถรัก อาหาร เกลียด โกรธ กังวล กลัว เสรีโสภณ ยินดี เบิกบานได้ เพียงแต่ต้องผ่านกระบวนการบ่มเพาะและขัดเกลา หลีหรือจาร์ตจะเข้ามามีบทบาทสำคัญในกระบวนการนี้ เพราะการมีมนุษยธรรมมีอาจเกิดขึ้นได้เอง ดังที่เหยียนยวนถามถึงมนุษยธรรม ขงจื๊อตอบว่า “ควบคุมตนเองและกลับคืนสู่ที่ดีคือมนุษยธรรม แม้แต่ในวันเดียวที่ควบคุมตนเอง และกลับคืนสู่หลี ผู้คนทั้งมวลได้ฟ้าก็จะตอบสนองมนุษยธรรมของเขา การปฏิบัติมนุษยธรรมมาจากตนเองใช้ว่ามาจากผู้อื่น” เหยียนยวนกล่าวว่า “ขอให้อาจารย์ช่วยแจกแจงโดยละเอียด” อาจารย์กล่าวว่า “ไม่ใช่หลีอย่างมอง ไม่ใช่หลีอย่างฟัง ไม่ใช่หลีอย่างพูด ไม่ใช่หลีอย่างทำ...” (12:1) ตัวอย่างในชีวิตประจำวัน เช่น การสอนลูกหลานให้รู้จักกล่าวคำ “ขอ

³⁷ มีนักวิชาการจำนวนหนึ่งมองว่าจริยศาสตร์ขงจื๊อมีลักษณะใกล้เคียงกับจริยศาสตร์คุณธรรม โปรตุคการศึกษจริยศาสตร์ขงจื๊อในกรอบของจริยศาสตร์คุณธรรมได้ใน Bryan W. Van Norden, *Virtue ethics and consequentialism in early Chinese philosophy* (New York: Cambridge UP 2007) และ Wong Wai-Ying, “Confucian ethics and virtue ethics,” *Journal of Chinese Philosophy* 28, 3 (September 2001): 285-300.

โทษ” เมื่อทำความผิดหรือทำความเดือดร้อนให้ผู้อื่น เป็นการฝึกฝนให้รู้สึกเสียใจและเกิดสำนึกถึงความผิดที่ตนกระทำอย่างแท้จริง นอกจากนี้ หลียังมีบทบาทต่อการสร้างความกลมกลืนระหว่างสิ่งที่อยู่ภายในจิต/ใจและการแสดงออกไปพร้อมๆ กันด้วย เพราะถึงแม้จะเกิดความสำนึกผิดในสิ่งที่ทำจริง แต่ถ้าไม่แสดงออก หรือแสดงออกอย่างไม่เหมาะสม อีกฝ่ายหนึ่งก็ยังคงถือโทษโกรธอยู่ จะเห็นได้ว่า ในขั้นเริ่มต้น การควบคุมตนให้อยู่ในจารีตเป็นสิ่งสำคัญ แต่เมื่อขัดกลางจนถึงภาวะที่ทั้งจิต/ใจและการแสดงออกมีความกลมกลืน การกระทำตามหลียังจะเป็นอิสระ ไม่รู้สึกฝืนหรือขัดใจ และไม่ละเมิดความถูกต้อง ดังที่ขงจื้อกล่าวถึงกระบวนการขัดกลางเรียนรู้ในช่วงท้ายชีวิตของตนไว้ว่า “เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง” (2:4)

อย่างไรก็ตาม การที่หลียทำหน้าที่จำกัดหรือกำหนดรูปแบบพฤติกรรมว่าอย่างไรเหมาะสมหรือไม่เหมาะสม อาจทำให้เข้าใจได้ว่า หลียทำให้ผู้คนมีบุคลิกภาพหรืออุปนิสัยแข็งทื่อเหมือนกัน โดยละเลยลักษณะเฉพาะส่วนบุคคล ที่จริงแล้วหลียมิใช่สิ่งกำหนดตัวตนของคนๆ นั้นว่าจะเป็นอย่างไรมาก่อน แต่เป็นเครื่องมือสร้างสรรค์ตัวตนของปัจเจกบุคคลในบริบทเครือข่ายความสัมพันธ์ ขงจื้อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “เมื่อเนื้อแท้ของเนื้อการขัดกลาง ก็จะได้คนดี เมื่อการขัดกลางอยู่เหนือเนื้อแท้ ก็จะได้ทำทางแข็งทื่อเป็นทางการ เมื่อการขัดกลางและเนื้อแท้ผสมผสาน ได้อย่างกลมกลืน ก็จะได้วิญญูชน” (6:16) คำว่า “เนื้อแท้” (ซื่อ จื่อ) ในที่นี้มีใช้ธรรมชาติของมนุษย์ ขงจื้อมองว่าเนื้อแท้ของแต่ละคนควรได้รับการขัดกลาง แต่มีใช้ขัดกลางจนเนื้อแท้ถูกกลืนหายไป กลายเป็นทำทางที่แข็งทื่อเหมือนกัน จนไม่อาจแยกความแตกต่างได้ ทั้งการขัดกลางและเนื้อแท้ควรจะผสมผสานอย่างกลมกลืน เพราะมิฉะนั้น “...หนังสือ โคร่งหรือเสือดาว จะต่างอะไรจากหนังสือสุนัขหรือหนังสือแพะ” (12:8) เราอาจดูการสั่งสอนลูกศิษย์ของขงจื้อเป็นตัวอย่าง ลูกศิษย์ของขงจื้อแต่ละคนมีลักษณะนิสัยและความถนัดแตกต่างกัน แต่ขงจื้อมิได้พยายามขัดกลางให้ลักษณะนิสัยนั้นหายไป เช่น จื่อลู่เป็นคนมูทะลุโผงผาง ขงจื้อจึงมักขัดกลางให้จื่อลู่คิดก่อนที่จะพูดหรือทำ เพื่อมิให้ “...ความกล้าหาญที่ไร้หลียเป็นความวุ่นวาย ความตรงไปตรงมาที่ไร้หลีย เป็นความหยาบคาย...” (8:2) จื่อกึ่งเก่งในทางวาทศิลป์ ขงจื้อจึงเน้นให้ระมัดระวังในคำพูดและ “ลงมือทำก่อนพูด หลังจากนั้นจึงพูดตามที่ทำได้ทำไปแล้ว” (2:13) เป็นต้น

นอกจากนี้ หากพิจารณาโน้ตศัพท์ตัวตนในทัศนะของขงจื้อ ตัวตนของแต่ละคนจะเป็นอย่างไรขึ้นอยู่กับบริบทการสร้างความสัมพันธ์กับผู้คน ประสบการณ์ สิ่งแวดล้อม และเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในชีวิตบุคคลนั้น หลียเป็นเพียงเครื่องมือช่วยสร้างและให้ความสัมพันธ์เหล่านี้ดำเนินไปอย่างเหมาะสมในฐานะที่มนุษย์ไม่อาจหลีกเลี่ยงหนีจากเครือข่ายความสัมพันธ์ได้ แต่มิได้ทำให้เอกลักษณ์ของตัวตนหายไป ดังที่ขงจื้อ กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “วิญญูชนสร้างเหอแต่ไม่เหมือน เลี้ยวเหรินเหมือนกันแต่ไม่สร้าง

เหอ” (13:23) และ “วิญญูชนปฏิบัติต่อผู้อื่นโดยเสมอภาค แต่ไม่เล่นพรรคเล่นพวก เสี่ยวเหรินเล่นพรรคเล่นพวก แต่ไม่ปฏิบัติต่อผู้อื่นโดยเสมอภาค” (2:14) เสี่ยวเหรินแม้ภายนอกสีหน้าท่าทางดูเข้มแข็ง แต่จิตใจอ่อนแอยังไม่ได้รับการขัดเกลา (17:12) จิตใจจึงคับแคบและถูกชักจูงด้วยผลประโยชน์ (利 ลี่) ได้ง่าย เสี่ยวเหรินจึงมักถ้อยตามพรรคพวกและสนใจแต่ผลประโยชน์ของตนและกลุ่มของตนมากกว่าความถูกต้อง การสร้างความสัมพันธ์อย่างวิญญูชนจะต้องสร้างความกลมเกลียวกับผู้คนแต่ในขณะที่เดียวกันก็ต้องดำรงความเป็นตัวเองไว้ได้ ความเหมือนที่วิญญูชนยอมรับ คือ การปฏิบัติกับผู้อื่นอย่างเที่ยงธรรม (義 อี้) โดยไม่ละเว้น (4:16) เราจะเข้าใจประเด็นนี้มากขึ้นเมื่อพิจารณาพฤติกรรมการสร้างสรรค์ของหลี่ในระหว่างคู่ความสัมพันธ์อื่นๆ ในที่นี้จะพิจารณาระหว่างเพื่อนกับเพื่อน และผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง

ขงจื๊อมองว่าการคบมิตรช่วยในการขัดเกลามนุษยธรรมระหว่างกันและกัน เพราะคำว่า “เพื่อน” (友 โหย่ว) สำหรับขงจื๊อมีระดับชั้น หมายความว่าไม่ควรคบคนที่มีลักษณะเหมือนกันหรือมีคุณธรรมด้อยกว่า ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่าวิญญูชน “... ไม่คบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน...” (1:8) การคบมิตรจะต้องตระหนักในความแตกต่างแล้วเรียนรู้ซึ่งกันและกัน การขัดเกลาเหรินจากคู่สัมพันธ์ระหว่างเพื่อนจึงมาจากการเรียนรู้ที่จะให้ความเคารพและเรียนรู้ที่จะโอนอ่อน (deference) ยอมรับคุณธรรมของเพื่อนเป็นแบบอย่าง³⁸ ขงจื๊อยอมรับว่าในบางครั้งเราไม่อาจหาเพื่อนที่สมบูรณ์พร้อมได้ในคนเดียว การมีกัลยาณมิตรที่มีคุณธรรมเป็นจำนวนมาก จึงเป็นเรื่องน่ายินรมย์ (16:4 และ 16:5) เพราะช่วยเติมเต็มสร้างสมดุลให้กับตัวตนของเรา มิตรภาพระหว่างเพื่อนจึงเป็นความสัมพันธ์ที่ไม่อาจกำหนดคະເຄຣດໄດ້ เป็นความสัมพันธ์ที่ร่วมสร้างสรรค์ระหว่างกัน อย่างไรก็ตาม การสร้างและสานความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนจะต้องอาศัย หลี่หรือวัฒนธรรม (12:24) มิใช่เหมือนเสี่ยวเหรินที่สานสัมพันธ์โดยใช้ผลประโยชน์เป็นหลัก สิ่งที่ขงจื๊อเน้นคือการให้ความรักและความอาทรต่อกันระหว่างเพื่อน แต่ก็ต้องรักษาระยะห่าง มิใช่ถ้อยตามกันจนดูเหมือนประจบสอพลอ เช่น ในหลุนอี่วเล่มที่ 10 บทที่ 5 บันทึกไว้ว่า “หากมีมิตรสหายคนใดเสียชีวิตโดยขาดที่ฝัง อาจารย์กล่าวว่า ‘เราจะฝังเขาเอง’ แต่ถ้าหากมีมิตรสหายส่งของกำนัลมาให้ ถึงจะเป็นม้าหรือรถม้า หากไม่ใช่เนื้อที่ใช้เช่น จะไม่ค้ำับ” (10:15) บทนี้สื่อว่าความรักและความผูกพันระหว่างเพื่อนทำให้ขงจื๊อยินดีที่จะจัดงานศพให้ แต่ต่อให้มีความรักต่อกันแค่ไหนก็ต้องรู้จักรักษาระยะห่าง การค้ำับของกำนัลที่เพื่อนให้ซึ่งไม่ใช่ของเช่น ไหว้จึงเป็นการแสดงความสอพลอ นอกจากนี้ในแง่ของการแนะนำว่ากล่าวก็เช่นกัน ถึงแม้เพื่อนจะหวังดีต่อกัน แต่ก็ไม่ควรขัดเขียด

³⁸ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, truth, and transcendence in Chinese and Western culture*, pp. 260-261.

ความคิดบางอย่างจนเพื่อนไม่มีความเป็นอิสระและไม่สามารถดำรงความเป็นตัวของตัวเองไว้ ดังที่ จี๋กั๋งถามถึงมิตรภาพ ขงจื๊อตอบว่า “บอกอย่างจริงใจ ชี้หนทางด้วยความถูกต้อง ถ้าพบว่ายังไม่ได้ผล จงหยุด อย่าทำให้ตนเองต้องอับอาย” (12:23) และจื๊อโหยวกกล่าวว่า “...ในหมู่เพื่อน การว่ากล่าว บ่อยๆ ทำให้มิตรภาพห่างเหิน” (4:26) ในแง่ของคู่ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครองก็ เช่นเดียวกัน ผู้ใต้ปกครองจะต้องคำนึงถึงความถูกต้องมิใช่คล้อยตามผู้ปกครองในทุกๆ เรื่อง ถ้าเจ้านายสั่งให้ทำในเรื่องที่ผิดศีลธรรม ก็ไม่ควรทำตาม ดังที่จื๊อหฺรานถามขงจื๊อถึงจั้งโหยวและหฺราน ฉิวว่าเป็นอำมาตย์ที่ตามคำสั่งเจ้านายทุกอย่างหรือไม่ ขงจื๊อตอบว่า “ถ้าเป็นเรื่องการฆ่าบิดาหรือการสังหารเจ้า ก็ไม่ทำตามเหมือนกัน” (11:23) นอกจากนี้ หากเห็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง ก็ต้องบอกความจริง และกล่าวพูดคัดค้านแสดงความคิดเห็นที่แตกต่าง (14:23)

จะเห็นได้ว่า การสร้างความกลมกลืนภายในของปัจเจกบุคคล และระหว่างคู่ความสัมพันธ์ ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นนำไปสู่ความกลมกลืนในสังคม จำเป็นจะต้องอาศัยหลักที่เป็นเครื่องล้อมกลืนเพื่อให้เกิดการสร้างสรรคที่เป็นกระบวนการต่อเนื่องโดยไม่ทำลายความสัมพันธ์ขององค์รวมทั้งหมด แต่หลักยังมีความสำคัญในแง่เป็นเครื่องมือสร้างสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติด้วย ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจะอภิปรายบทบาทของหลักในแง่นี้

3.2.3. หลักกับการสร้างความกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ

นอกจากหลักจะสร้างความกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติในแง่ที่ทำให้ในแต่ละภาคส่วนเกิดความกลมกลืนจากระดับย่อยไปสู่ภาพรวมแล้ว ในแง่ที่มาหรือการกำหนดหลัก ก็เป็นเหตุผลที่ทำให้คำอธิบายได้ว่าทำไมการทำตามจารีตจึงเป็นการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลกธรรมชาติได้ ทั้งๆ ที่จารีตเป็นสิ่งที่มนุษย์กำหนดขึ้น เหตุผลเป็นเพราะที่มาของหลักไม่ใช่มาจากการประดิษฐ์สร้างของปราชญ์ล้วนๆ แต่มาจากการที่ปราชญ์เห็นความเป็นจริงในวิถีธรรมชาติ และได้กำหนดแบบแผนปฏิบัติสำหรับสังคมโดยเลียนแบบหรือใช้วิถีธรรมชาตินั้นเป็นแบบอย่าง สังเกตได้จากรากศัพท์และความหมายของคำว่า “ปราชญ์” (聖人 *เซ็งเหริน*) ซึ่งทั้งสำนักขงจื๊อและเต๋ามองว่าเป็นเป้าหมายสูงสุดของการพัฒนาตัวตน ตัวอักษรเซ็ง ประกอบด้วยคำว่า “หู” (耳 *เออร์*) และคำว่า “ทำให้ปรากฏ” หรือ “ยื่น” หรือ “มอบให้” (呈 *เฉิง*) เซ็งจึงหมายถึงผู้ที่สามารถฟังและแยกแยะว่าอะไรคือความจริง และสามารถสื่อสารความจริงนั้นออกมาให้ปรากฏ³⁹ เซ็งเหรินจึงเป็นทั้งผู้ที่มีจริยธรรมเพียบพร้อมสมบูรณ์ และเป็นทั้งผู้ที่สามารถประสานความเป็นจริงในโลกนี้ (หรือ โลกียะ this-worldliness) และ

³⁹ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius*, pp. 257-258.

โลกอื่น (หรือโลกุตระ other-worldliness) ทั้งในทางทฤษฎีและปฏิบัติ⁴⁰ ใน *หลุนอิว* เล่มที่ 2 บทที่ 4 ขงจื๊อกล่าวถึงตัวเองไว้ว่า “เมื่ออายุ 60 เราพึ่งโดยไม่วุ่นไหว” คำกล่าวนี้น่าจะสื่อถึงลักษณะดังกล่าวของปราชญ์ เพียงแต่ขงจื๊อมักถ่อมตัวว่าตนยังไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นปราชญ์ แต่พยายามจะเป็นเท่านั้น (7:33) เพราะปราชญ์เท่านั้นที่จะสร้างสิ่งใหม่ได้ ด้วยเหตุนี้ ขงจื๊อจึงกล่าวอย่างถ่อมตนว่า “เป็นผู้สืบทอด มิได้สร้างสิ่งใหม่ (作)...” (7:1) ทั้งที่จริงๆ แล้วหากดูใน *หลุนอิว* จะเห็นตัวอย่างการ “สร้าง” หลักของขงจื๊อในแง่การตัดสินใจว่าจะปรับเปลี่ยนหรือจะคงรูปแบบเดิมไว้

มิคาเอล ปูเอ็ตต์ (Michael Puett) ได้ศึกษาประเด็นนี้จากคำว่า “จิว” (作) และเห็นความแตกต่างของการใช้คำนี้ในสำนักมั่วจื่อและสำนักขงจื๊อ ข้อวิจารณ์ของสำนักมั่วจื่อในเรื่องการ “สร้าง” นี้ได้นำไปสู่การพัฒนาคำสอนเรื่องที่มาของจารีตโดยสวินจื่อในภายหลัง สำนักมั่วจื่อมองว่าการสร้างที่มีคุณค่าคือการสร้างในแง่สร้างสิ่งประดิษฐ์ที่เป็นนวัตกรรมหรือเทคโนโลยีที่เป็นประโยชน์ สำนักมั่วจื่อใช้ความเข้าใจนี้ได้แย้งสำนักขงจื๊อที่ยกย่องการตามของเก่าว่า หากการยึดถือจารีตคือวิถีของวิญญูชน คนที่เป็นช่างไม้ ช่างทำธนู ช่างปั้นก็ได้เป็นวิญญูชนเช่นนั้นหรือ ในขณะที่ผู้คิดค้นวิธีสร้างเรือ ธนู และหม้อเป็นผู้ที่ไร้ค่า⁴¹ ประเด็นสำคัญในที่นี้คือสำนักมั่วจื่อเข้าใจว่า สำนักขงจื๊อให้ค่ากับการยึดถือจารีตมากเกินไปจนไม่ให้ค่ากับการสร้างสิ่งประดิษฐ์หรือสร้างเทคโนโลยีใหม่ๆ ปูเอ็ตต์มองว่าเราไม่อาจยืนยันได้ชัดเจนว่านักปรัชญาสำนักขงจื๊อทั้งหมดปฏิเสธการสร้างของปราชญ์ในแง่ที่สำนักมั่วจื่อมอง แต่ที่เห็นได้ชัดเจนคือใน *หลุนอิว* ขงจื๊อยอมรับว่าปราชญ์เท่านั้นที่จะ “จิว” ได้ แต่ในความหมายว่า ปราชญ์เห็นความเป็นจริงของมรรควิธีแห่งเทียน แล้วจึงนำความเป็นจริงนั้นเป็นแบบอย่างในการสร้างวัฒนธรรม ดังที่ขงจื๊อยกย่องคุณธรรมของพระเจ้าเหยาและสิ่งที่พระเจ้าเหยาจัดระบบระเบียบไว้ว่างดงามสูงส่งเทียมเท่าเทียน (8:19) ด้วยเหตุนี้ สำหรับขงจื๊อ วัฒนธรรมจึงไม่เหมือนการสร้างสิ่งประดิษฐ์หรือเทคโนโลยี แต่คือการ “สร้าง” จารีตโดยเลียนแบบหรือใช้ธรรมชาติเป็นแบบอย่าง⁴²

ใน *หลุนอิว* มีตัวอย่างหนึ่งที่อธิบายการสร้างจารีตในความหมายดังกล่าว คือ เมื่อเหยียนชวนถามถึงการปกครอง ขงจื๊อกล่าวว่า “ดำเนินตามปฏิทินแห่งราชวงศ์เซี่ย...” (15:10) ในสมัยโบราณ นอกจากปฏิทินของราชวงศ์เซี่ยแล้ว ยังมีของราชวงศ์โจว ปฏิทินของราชวงศ์เซี่ยจะเริ่มนับเดือน 2 ตามปฏิทินเก่าเป็นเดือนแรกของปี ซึ่งสอดคล้องกับฤดูกาลทั้งสี่และการกสิกรรมของประชาชน เพราะเดือนสอง

⁴⁰ Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy* (New York: The Free Press, 1966), p. 8.

⁴¹ Michael Puett, “Nature and artifice: Debates in late Warring State China concerning the creation of culture,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57, 2 (December 1997): 474-475.

⁴² *Ibid.*, pp. 478-480.

เป็นเดือนเริ่มต้นของฤดูใบไม้ผลิ ส่วนของโจวจะนับเดือน 11 ของปฏิทินเก่าเป็นเดือนเริ่มต้น โดยนับวันเหมาฮั่น (ประมาณวันที่ 22 ธันวาคม) ซึ่งเป็นวันที่ในฤดูหนาวมีช่วงกลางวันยาวนานกว่ากลางคืน เป็นวันเริ่มต้นของปี ปฏิทินของโจวจึงมีความเหมาะสมและสะดวกสำหรับการดูดาว แต่ไม่สอดคล้องกับการกสิกรรม⁴³ จะเห็นได้ว่าการกำหนดปฏิทินทั้งสองแบบล้วนคำนึงถึงความสอดคล้องกับความเป็นจริงในธรรมชาติ แต่เหตุผลที่ขงจื้อเลือกของเซี่ยเพราะของเซี่ยสอดคล้องกับวิถีชีวิตของผู้คนพลเมือง ซึ่งทำการกสิกรรมเป็นอาชีพหลัก การกำหนดปฏิทินให้สอดคล้องกับฤดูกาลจึงเป็นการช่วยประชาชนประเมินได้ว่าควรจะทำอะไรในช่วงไหนให้เหมาะสมกับความเปลี่ยนแปลงของฤดูกาล อีกทั้งการกำหนดพิธีกรรมในวันสำคัญต่างๆ จะได้สอดคล้องกับอาชีพและสภาพความเป็นอยู่ของผู้คน เช่น หากวันปีใหม่ตรงกับฤดูหนาว การเฉลิมฉลองคงไม่เหมาะ เพราะเป็นช่วงที่ทำการกสิกรรมไม่ได้ พิษพันธุ์ธัญญาหารจึงมาจากการใช้ของที่เก็บสำรองไว้ เป็นต้น จะเห็นได้ว่าถึงแม้ขงจื้อจะไม่ใช้คนประดิษฐ์สร้างปฏิทินในความหมายของสำนักมั่วจื่อ แต่การ “สร้าง” หลีของขงจื้อมิใช่ตามของเก่าโดยไม่มีเหตุผล ขงจื้อ “สร้าง” หลีตามวิถีของปราชญ์คือประสานความจริงในโลกมนุษย์กับธรรมชาติ

การสร้างแบบแผนปฏิบัติของมนุษย์โดยคำนึงถึงความจริงในโลกธรรมชาติ ยังสะท้อนผ่านแนวคิดเรื่องการทำนามให้เที่ยงด้วย (正名 เจิ้งหมิง) แนวคิดนี้เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้จาริตไม่บิดเบี้ยวผิดเพี้ยนและสามารถดำเนินต่อไปได้อย่างต่อเนื่อง เพราะมิใช่เพียงการใช้ภาษาให้ตรงกับความเป็นจริงเท่านั้น หากแต่จะต้องปฏิบัติตามจาริตของนามในแต่ละสถานภาพให้ตรงกับภาษาคด้วย เมย์ ซิม (May Sim) ได้วิเคราะห์ประเด็นนี้ไว้ว่า มักมีความเข้าใจว่าเจิ้งหมิง คือการแก้ไขให้ผู้คนปฏิบัติ สอดกับนามตามสถานภาพของกลุ่มสัมพันธ์ เป็นการใช้ภาษาให้มีผลในเชิงแสดงหรือปฏิบัติมากกว่าที่จะให้นิยาม ซึ่งบ่งถึงความจริงในโลก แต่ซิมมองว่าความจริงที่นามบ่งถึงไม่ใช่เพียงจาริตหรือหลักปฏิบัติตามนามในสถานภาพ หากแต่บ่งถึงความจริงของผู้ที่กระทำสมนามตามสถานภาพ และบ่งถึงนิยามที่มาจากกระทำจริงๆ ของผู้ที่อยู่ในสถานภาพนั้นๆ ด้วย เมื่อการทำนามให้เที่ยงขยายไปสู่ นามอื่นๆ นอกเหนือจากสถานภาพของมนุษย์ในสังคม เช่น คำเรียกดวงดาว พิษพันธุ์ เป็นต้น การเรียนรู้ที่จะใช้คำให้ตรงกับความเป็นจริงภายนอก เช่น ศึกษาวินิพนธ์เพื่อให้รู้ชื่อสัตว์และพิษพันธุ์ หรือ การแพทย์ของจีนที่อธิบายส่วนประกอบของร่างกายโดยสอดคล้องกับ โครงสร้างของจักรวาล เป็นต้น

⁴³ อมร ทองสุก, คัมภีร์ทงนอวี่: คัมภีร์แห่งแดนมังกร (ปฐมธานี: สำนักพิมพ์จันทรวี, 2549), หน้า 302, เจริญรอดที่ 8.

ล้วนสะท้อนว่าจารีตไม่ใช่ค่านึงผลในแง่ปฏิบัติเท่านั้น แต่ต้องสอดคล้องกับความจริงในโลกภายนอกด้วย ดังนั้น การทำตามจารีตจึงเป็นการสร้างความสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติด้วย⁴⁴

กล่าวโดยสรุป การที่หลี่สัมพันธ์กับเหออย่างแนบแน่นทำให้จารีตมิได้มีลักษณะตายตัว หากแต่ก่อให้เกิดการสร้างสรรคเป็นกระบวนการต่อเนื่อง นอกจากนี้ การปฏิบัติตามหลี่ยังมีได้มีนัยของการสร้างความกลมเกลียวในสังคมเท่านั้น แต่ยังสร้างความกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับโลกธรรมชาติด้วย เพราะที่มาของหลี่มิใช่การสืบทอดจารีตเท่านั้น แต่มนุษย์สามารถ “สร้าง” หลี่ได้โดยปราศจากผู้เลือกหรือปรับเปลี่ยนจารีตโดยค่านึงถึงความสอดคล้องกับวิถีธรรมชาติ ถึงแม้ว่าหลี่จะเป็นแบบแผนปฏิบัติที่ควรยึดถือ เพราะหลี่มีบทบาทสำคัญในการจัดเวลาและแสดงออกมโนธรรมอย่างเหมาะสมงดงาม แต่หลี่มิได้ครอบคลุมทุกบริบทชีวิตของมนุษย์ทุกคน ในบางสถานการณ์อาจจะอยู่นอกขอบเขตที่หลี่กำหนดไว้ การมีเหรินกับหลี่ จึงยังไม่เพียงพอต่อการปฏิบัติจริยธรรม ต้องอาศัยอี (義) หรือความถูกต้องเหมาะสมในการพิจารณาด้วย เพราะอีเป็นความสามารถที่จะประเมินและตัดสินใจเลือกได้ว่าจะปฏิบัติอย่างไรในกรณีนอกเหนือจากที่จารีตกำหนดไว้ในบริบทสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลง ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจะเสนอว่าความสำคัญและบทบาทดังกล่าวของอี มีพื้นฐานมาจากขงจื้อยอมรับจักรวาลวิทยาเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลง ทำให้อีได้มีขอบเขตเพียงความถูกต้องเหมาะสมในเชิงศีลธรรมเท่านั้น

3.3. จักรวาลจริยธรรมที่สะท้อนความเข้าใจเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลง

จากบทที่แล้วจะเห็นได้ว่าขงจื้อเข้าใจเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลงจากการสังเกตปรากฏการณ์ทางธรรมชาติอย่างการไหลของสายน้ำ (9:16)⁴⁵ แต่การเข้าใจ “เวลา” ของขงจื้อในที่นี้มีใช่ “เวลา” อย่างในทัศนะของนิวตัน ซึ่งมองว่ามี “เวลา” ที่จริงแท้ในตัวเอง (absolute time) คนจีนโบราณเข้าใจเวลาโดยไม่แยกออกจากปรากฏการณ์หรือสถานการณ์ การไม่มีคติความเชื่อเรื่องการสร้างโลกจากความว่างเปล่า หรือจุดกำเนิดของเวลา ทำให้จีนโบราณไม่มีการนับเวลาเชิงนามธรรม หากแต่ใช้เหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์อย่างการเกิดหรือการล่มสลายของราชวงศ์ ซึ่งเกิดขึ้นอย่าง

⁴⁴ May Sim, “Ritual and realism in early Chinese science,” *Journal of Chinese Philosophy* 29, 4 (December 2002): 506-514.

⁴⁵ อย่างไรก็ตาม มักมีความเข้าใจกันด้วยว่า ขงจื้อเห็นความเป็นจริงเรื่องความเปลี่ยนแปลงจากการได้ศึกษาคัมภีร์อี้จิงในช่วงท้ายของชีวิต แต่มีนักวิชาการแสดงความคิดเห็นว่าการอ้าง *ฮุนอี่* 7:17 ยังไม่เพียงพอที่จะยืนยันได้ว่าขงจื้อสนใจศึกษาคัมภีร์อี้จิงจริง เพราะบท 2:4 และบท 13:22 ขงจื้อกล่าวไว้ว่าไม่ให้เสี่ยงทาย Bryan W. Van Norden, *Virtue ethics and consequentialism in early Chinese philosophy*, p. 98.

ต่อเนื่องเป็นตัวกำหนดเวลา หากมองในแง่ปัจเจกบุคคล คือการใช้ความต่อเนื่องของบรรพชนในตระกูลซึ่งมีการเกิดและตายรุ่นแล้วรุ่นเล่าเป็นตัวกำหนดระยะเวลา การมองเวลาไม่แยกออกจากปรากฏการณ์หรือสถานการณ์ที่เกิดขึ้นบนโลกดังกล่าว ทำให้คนจีนโบราณไม่มีคำเรียก “เวลา” ในลักษณะที่เป็นภาชนะนามธรรม แต่ใช้การไหลของน้ำ และฤดูกาล (時) เพื่อสื่อถึงเวลา⁴⁶ นอกจากนี้ยังทำให้แนวคิดเรื่องการเป็นอมตะ (immortal) ไม่ใช่ประเด็นที่นักปรัชญาจีนสนใจ การหาความเป็นจริงที่อยู่เหนือกาลเวลาอย่างที่เพลโตหาโลกของแบบ จึงไม่ปรากฏในปรัชญาจีนยุคคลาสสิก⁴⁷ เจิ้งยงอิง (Chung-ying Cheng) อธิบายประเด็นนี้ไว้ว่า

“ในประวัติศาสตร์จีนรวมทั้งในปรัชญาจีน เข้าใจเวลาว่าเป็นความเป็นจริงที่มีอาจแยกต่างหากจากกระบวนการเปลี่ยนแปลง การเติบโต และพัฒนาการของสิ่งต่างๆ กล่าวอีกอย่างคือ ไม่ได้เข้าใจเวลาว่าเป็นสิ่งนามธรรม มโนทัศน์ หรือแบบ แต่มักมองเวลาเป็นคุณสมบัติของกิจกรรมในชีวิต การสร้างสรรค์ การเติบโต และการแปรเปลี่ยนของสิ่งเฉพาะต่างๆ ที่จริงแล้วเวลาคือความเปลี่ยนแปลงและความแปรเปลี่ยนของสรรพสิ่งนั่นเอง ดังนั้นการมีประสบการณ์เกี่ยวกับเวลาก็คือการมีประสบการณ์กับเหตุการณ์ รูปธรรมที่เปลี่ยนแปลง การสังเกตเวลาก็คือการสังเกตปรากฏการณ์ที่สำคัญต่างๆ ที่เกิดขึ้นในโลก”⁴⁸

ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่อยู่ในเวลากับสิ่งที่ไร้กาลเวลา จึงไม่ปรากฏในปรัชญาจีน การอยู่เหนือเวลา (transcendence) สำหรับสำนักเต๋าและสำนักขงจื้อ ไม่ใช่ทำตัวให้อยู่ไร้กาลเวลา หากแต่คือ

⁴⁶ Sarah Allan, *The way of water and sprouts of virtue* (New York: State University of New York Press, 1997), pp. 10-13. *สื่อ* (時) แปลว่าเวลาในภาษาจีนปัจจุบันก็จริง แต่ความหมายดั้งเดิมแปลว่า ฤดูกาล และบ่งถึงเวลาที่เหมาะสม (timeliness) *สื่อ* จึงหมายถึงเวลาที่เกี่ยวข้องกับกฎธรรมชาติ

⁴⁷ Shu-hsien Liu, “Time and temporality: The Chinese perspective,” *Philosophy East and West* 24, 2 (April 1974): 145.

⁴⁸ Chung-ying Cheng, “Greek and Chinese views on time and the timeless,” *Philosophy East and West* 24, No. 2 (April 1974): 156. “In Chinese history as well as Chinese philosophy, time is regarded as a concrete reality not to be separable from the changing, growing, and developing processes of things. In other words, time is never treated as an abstraction, a concept, or a form, but is always considered a property of life activity, creativity, generation, and transformation of individual things. Time is indeed to be identified with change and transformation of things. Thus to experience time is to experience concrete events of change. To observe time is to observe substantial happenings of the world.”

การหลอมรวมกับพลังและที่มาของความเปลี่ยนแปลง สำนักเต๋าจะพูดในทำนองว่าเป็นการหวนคืนสู่ต้นกำเนิดและความสงบ ในขณะที่สำนักขงจื๊อจะพูดในทำนองว่าการเป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการสร้างสรรค์ของฟ้าและโลก⁴⁹

แม้ทั้งสำนักเต๋าและสำนักขงจื๊อจะมีฐานทางอภิปรัชญาเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลงเหมือนกัน แต่ก็เสนอความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับเวลาแตกต่างกัน สำนักเต๋ามองว่าสรรพสิ่งแปรเปลี่ยนเคลื่อนไหวอย่างต่อเนื่องไม่อาจแยกความแตกต่างระหว่าง “มีอยู่” กับ “ไม่มีอยู่” จึงเสนอท่าทีของการไม่แบ่งแยก การลืมน และการรื่นรมย์ ในขณะที่สำนักขงจื๊อเห็นความสำคัญของการเปลี่ยนแปลง และมองเวลามีบทบาทสำคัญต่อการดำเนินชีวิต⁵⁰ สังเกตได้จากภารกิจที่ขงจื๊อมองว่าความเหมาะสมของเวลา (timeliness) เป็นเงื่อนไขสำคัญในการขัดเกลาจริยธรรม และตัดสินคุณค่าทางจริยธรรม อีกทั้งยังมองว่าเงื่อนไขที่แปรเปลี่ยนไปตามสถานการณ์และบริบทชีวิตของปัจเจกบุคคลทำให้การปฏิบัติจริยธรรมไม่ใช่การทำตามกฎเกณฑ์อย่างเคร่งครัดตายตัว จนมีคำว่ากล่าวว่จริยศาสตร์ขงจื๊อเป็น “จริยศาสตร์แห่งสถานการณ์” (ethics of situations)⁵¹ การกล่าวเช่นนี้มีได้หมายความว่าจริยศาสตร์ขงจื๊อเป็นสัมพัทธนิยมที่ไม่มีหลักใช้ยึดถือร่วมกัน หรือเห็นความสำคัญของผลประโยชน์ที่แปรเปลี่ยนได้ ทั้งเหรินและหลี่ซึ่งเป็นมโนทัศน์พื้นฐานในจริยศาสตร์ขงจื๊อ ล้วนเป็นหลักที่ต้องยึดถือเป็นแนวทางปฏิบัติ รวมถึงคุณธรรมที่สำคัญอื่นๆ แต่การปฏิบัติตามเหรินและหลี่ไม่จำเป็นต้องเหมือนกันในทุกครั้งและในทุกคน เพราะบริบทชีวิตของแต่ละคนมีความแตกต่าง การทำความเข้าใจความเหมาะสมของเวลาและความเปลี่ยนแปลงในชีวิตของตนและโลก รวมทั้งเรียนรู้การปรับเปลี่ยนตามสถานการณ์ในบริบทต่างๆ โดยอาศัยความถูกต้อง (義 อี้) ถือได้ว่าเป็นกระบวนการเรียนรู้ขัดเกลาจริยธรรมที่สำคัญประการหนึ่งในจริยศาสตร์ขงจื๊อ ดังที่เมิ่งจื๊อยกย่องขงจื๊อไว้ว่าเป็นปราชญ์ที่เข้าใจและตระหนักในความสำคัญของเวลาจึงทำในสิ่งที่ถูกกาลเทศะเสมอ (timely sage) (5B:1)

⁴⁹ Ibid., pp. 157-158. ในแง่นี้มนุษย์จึงถูกทำให้กลายเป็นอมตะได้ (immortalized) ด้วยการพัฒนาขัดเกลาตน (เรียกว่า intrinsic immortality) ความเป็นอมตะในแง่ที่ขึ้นอยู่กับความต่อเนื่องของการหวนคืนและการเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างสรรค์นั้น นอกจากนี้ยังมีการทำให้มนุษย์กลายเป็นสิ่งไร้กาลเวลาอีกแบบคือ การเป็นอมตะในเชิงประวัติศาสตร์ (historical immortality) หมายความว่ามนุษย์สามารถเป็นอมตะได้ตราบไคที่ยังคงคุณค่าและความสำคัญต่อสังคมมนุษย์อย่างต่อเนื่องไว้ได้

⁵⁰ Wing-Tsit Chan, “Syntheses in Chinese metaphysics,” in *The Chinese mind: Essentials of Chinese philosophy and culture*, ed. Charles A. Moore (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977), pp. 135-136.

⁵¹ Chung-ying Cheng, “Time and timeliness,” *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (2003): 728.

ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจะพิจารณาว่าขงจื้อได้พัฒนาจริยศาสตร์จากฐานทางจักรวาลวิทยาเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวอย่างไร โดยจะอภิปรายถึงบทบาทและความสำคัญของเวลาและความเปลี่ยนแปลงในจริยศาสตร์ขงจื้อ และคำสอนเรื่อง อี้ (義) ซึ่งมักเข้าใจว่าเป็นความถูกต้องเหมาะสมตามบริบทสถานการณ์ โดยอี้เป็นได้ทั้งคุณสมบัติของการเป็นจวินจื้อ และเป็นคุณสมบัติของการกระทำในบริบทของการปกครองและความสัมพันธ์ของผู้คนโดยอาศัยหลี่เป็นหลักเกณฑ์ตัดสิน⁵² แต่ผู้วิจัยจะเสนอว่า อี้เป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรมที่อยู่บนพื้นฐานของการเห็นความเป็นจริง คุณค่า และความสำคัญของเวลาและความเปลี่ยนแปลง อี้จึงหมายถึงความถูกต้องเหมาะสมในเชิงกาลและเทศะด้วย

3.3.1. บทบาทของเวลาและความเปลี่ยนแปลงในจริยศาสตร์ขงจื้อ

ขงจื้อมิได้สนใจเพียงว่ามนุษย์จะสัมพันธ์กับสรรพสิ่งอย่างกลมกลืนและสร้างสรรค์ได้อย่างไร โดยคงวิถีของมนุษย์ไว้ได้เท่านั้น หากแต่ยังสนใจด้วยว่า ในกระแสความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติ โลกมนุษย์ และปัจเจกบุคคล มนุษย์ควรจะดำรงอยู่ร่วมกันอย่างไร และควรจะสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงนั้นอย่างไร ในยุคสมัยของขงจื้อ ความสับสนวุ่นวายของบ้านเมือง และการสู้รบกันระหว่างรัฐ เป็นช่วงเวลาแห่งความเปลี่ยนแปลงในโลกมนุษย์ที่หนักหนาสาหัสที่สุด มีผู้ให้คำตอบที่แตกต่างกันต่อปัญหาว่ามนุษย์ควรจะดำรงอยู่ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของโลกดังกล่าวอย่างไร ผู้หลักสี่สัจคมซึ่งเป็นสำนักเต๋าแรกเริ่ม มองว่าความเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นเหมือนปรากฏการณ์ทางธรรมชาติอย่างน้ำที่ไหลบ่าท่วมแผ่นดิน มนุษย์จึงไม่อาจฝืนกระแสการเปลี่ยนแปลงนั้นได้ ควรปล่อยให้ดำเนินไป แล้วหลีกเร้นตน ส่วนนักปรัชญาสำนักเต๋าอย่างเหลาจื๋อ มองว่าสรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงสลับวนระหว่างชั่วตรงข้าม ความวุ่นวายที่เกิดขึ้นเป็นเพราะมนุษย์ไม่เข้าใจความเป็นจริงเรื่องหยิน-หยาง มนุษย์จึงควรให้ค่าเชิงอ่อนเพื่อให้ความเปลี่ยนแปลงเป็นไปอย่างสมดุล แต่สำหรับขงจื้อมองว่าความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลกมิใช่เป็นไปในทางเดียว ทั้งโลกและมนุษย์ต่างมีอิทธิพลและตอบสนองซึ่งกันและกัน กล่าวคือ แม้มนุษย์จะไม่สามารถหลุดออกจากกระบวนการเปลี่ยนแปลงได้ แต่การดำรงอยู่ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลง ก็มีใฝ่ค้นความเปลี่ยนแปลงแบบสุดโต่งโดยยึดถือถีมัน (9:4) และมีใฝ่อยู่นิ่งเฉยมองความเป็นไปของโลกโดยไม่ทำอะไร ขงจื้อมองว่าการจะมีชีวิตที่ดีจะต้องทำความเข้าใจกับเวลาและความเปลี่ยนแปลงในบริบทของวิถีธรรมชาติ โลกมนุษย์ และชีวิตของตน และจะต้องทำตัวให้เป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการเปลี่ยนแปลงในบริบทต่างๆ นั้น ด้วยการสร้างความสัมพันธ์ที่กลมกลืนและสร้างสรรค์ ขงจื้อมองว่าความเปลี่ยนแปลงมีทั้งที่เป็นไปตามธรรมชาติ

⁵² Bryan W. Van Norden (ed.), *Confucius and the Analects: New essays* (Oxford: Oxford UP, 2002), pp.

ซึ่งบางอย่างมนุษย์ก็ไม่อาจควบคุมได้ เช่น ความตาย อุบัติเหตุ เป็นต้น และมีที่เป็นไปเพราะการกระทำของมนุษย์ มนุษย์สามารถสัมพันธ์กับกระแสความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวได้โดยการมีส่วนร่วมที่จะให้ความสำคัญ ให้ความหมาย กำหนด หรือเปลี่ยนแปลงแก้ไขให้ดำเนินไปตามมรรควิธี ดังที่ขงจื้อ กล่าวตอบได้ผู้หลักผู้ใหญ่ว่า เหตุที่ตนต้องเดินทางเผยแพร่ปรัชญาของตนต่อผู้ปกครองก็เพราะมนุษย์ไม่อาจอยู่ร่วมกับสัตว์ป่าได้ และเพราะ “...หากได้ฟ้ามีเต้า เราก็ไม่คิดจะเปลี่ยนแปลง” (18:6) ขงจื้อยังกล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงของรัฐและกล่าวว่าหากรัฐทั้งสองปกครองด้วยจารีตและมนุษยธรรม “การเปลี่ยนแปลงเพียงครั้งเดียวจะทำให้รัฐดีไปถึงระดับรัฐหลู่ได้ การเปลี่ยนแปลงเพียงครั้งเดียวจะทำให้รัฐหลู่ไปถึงเต้าได้” (6:22) “การเปลี่ยนแปลงเพียงครั้งเดียว” นั้นอาจหมายถึง การยอมรับปรัชญาของขงจื้อ ดังที่ขงจื้อกล่าวประเมินตนเองไว้ว่า “หากว่ามีผู้ปกครองคนใดจะใช้เราภายในครบรอบปี เราจะทำอะไร ได้พอควร ภายในสามปี เราจะปกครองได้เห็นผล” (13:10)

อย่างไรก็ตาม ปัญหาสำคัญที่ตามมาคือ เราจะแยกแยะได้อย่างไรว่า การกระทำของเราเป็นการฝืนกระแสความเปลี่ยนแปลง หรือเป็นการปล่อยปละนิ่งเฉยเกินไป ขงจื้อแก้ปัญหานี้ด้วยแนวคิดเรื่องความเหมาะสมของเวลา (時中 สื่อจง) (timeliness)* จูรู่ย (Rui Zhu) วิเคราะห์ว่า การที่ขงจื้อไม่ประสบความสำเร็จในการโน้มน้าวผู้ปกครอง เป็นความขัดแย้งเชิงปฏิทรรศน์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับความเปลี่ยนแปลงของโลก กล่าวคือ ในเมื่อขงจื้อเป็นคนไม่ยึดถือถ้อยมั่น และเห็นว่าวิญญูชนควรรู้จักเวลาอันเหมาะสมของตนในการรับราชการ แต่เหตุใดทั้งๆ ที่รู้ว่าตนล้มเหลว ขงจื้อยังพยายามต่อไปอย่างไม่ลดละ และดูเหมือนวางตนอย่างไม่ถูกกาลละ⁵³ กล่าวอีกอย่างคือ หากอุดมการณ์หรือเป้าหมายชีวิตของตน กับช่วงเวลาในประวัติศาสตร์ที่ตนอยู่ไม่ไปด้วยกัน จะแก้ปัญหานี้ได้อย่างไร จูมองว่าขงจื้อใช้แนวคิดเรื่องความเหมาะสมของเวลาแก้ปัญหานี้ โดยแทนที่จะหลักผู้ใหญ่ ขงจื้อกลับมองว่าเป็นเวลา

* คำว่า “สื่อจง” ปรากฏในคัมภีร์จงยง (中庸) แต่บทบาทของแนวคิดเรื่องความเหมาะสมของเวลาในจริยศาสตร์ขงจื้อ ปรากฏในคัมภีร์ของสำนักขงจื้อทั้งหลุนอี่วและเมิ่งจื่อ คำว่า “จง” (中) เมื่อเป็นคำนามจะหมายถึงตรงกลาง และเหมาะสม เมื่อใช้เป็นกริยาหมายถึง เข้ากลางเป้า มักใช้ในบริบทของการยิงธนู สำนักขงจื้อใช้จงในสองนัยคือ ความพอเหมาะระหว่างมากเกินไปและน้อยเกินไป กับความพอเหมาะที่เป็นความถูกต้องเหมาะสม Jiyuan Yu, “The Aristotelian mean and Confucian mean,” *Journal of Chinese Philosophy* 29, 3 (September 2002): 342-346.

⁵³ Rui Zhu, “Kairos between cosmic order and human agency: A comparative study of Aurelius and Confucius,” *Journal of Religious Ethics* 33, 1 (March 2006): 115. นอกจากนี้ยังมีความขัดแย้งระหว่างมนุษย์และเวลาซึ่งปรากฏในจริยศาสตร์แบบสโตอิกของออเรลิอุส (Aurelius) คือ 1) หากเรามองว่าชีวิตนี้สั้นนัก เพราะเหตุใดเราจึงต้องใส่ใจหรือคิรันเพื่อตัวเองหรือสิ่งต่างๆ 2) ความเป็นปัจเจกชนนิยม (individualism) ของมนุษย์ในฐานะที่เป็นสัตว์สังคม กับความเป็นประวัติศาสตร์นิยม (historicism) ในฐานะที่เป็นสิ่งที่เล็กน้อยในระดับจักรวาล อาจไม่ไปด้วยกัน Ibid., p. 116.

ที่เหมาะสมสำหรับคนที่จะทำในสิ่งที่ไม่เหมาะสมกับเวลา⁵⁴ ผู้วิจัยเห็นว่า การที่ปรัชญาจีนมองเวลา สถานการณ์ และความเปลี่ยนแปลงไม่แยกออกจากกัน ทำให้สามารถเข้าใจบทบาทของเวลาและความเปลี่ยนแปลงในจริยศาสตร์ขงจื้อ ได้สองความหมาย ประการแรก คือเวลาและความเปลี่ยนแปลงที่เป็นไปตามธรรมชาติและบริบทเชิงประวัติศาสตร์ในโลกมนุษย์ ประการที่สอง คือเวลาและความเปลี่ยนแปลงที่เป็นไปตามบริบทชีวิตและสถานการณ์เฉพาะของปัจเจกบุคคลในฐานะที่เป็นจวินจื่อ ซึ่งสามารถตระหนักได้ว่าเวลาและความเปลี่ยนแปลงทั้งสองความหมาย มิได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด ความเปลี่ยนแปลงในระดับปัจเจกบุคคลย่อมก่อให้เกิดและขึ้นอยู่กับบริบทความเปลี่ยนแปลงของโลก ส่วนความเปลี่ยนแปลงของโลกย่อมก่อให้เกิดและขึ้นอยู่กับความเปลี่ยนแปลงของปัจเจกบุคคลด้วยเช่นกัน ผู้วิจัยคิดว่าขงจื้อในฐานะที่เป็นจวินจื่อ เข้าใจความเป็นจริงข้อนี้ จึงทำให้มองว่าบริบทชีวิตและสถานการณ์ความล้มเหลวที่ตนต้องประสบ เป็นส่วนหนึ่งของกระแสความเปลี่ยนแปลงของโลก แต่บริบทชีวิตและสถานการณ์ในชีวิตของตนก็ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงของโลกได้ด้วย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ การให้ความสำคัญและให้ความหมายโดยตัวของขงจื้อเอง ขงจื้อจึงมองว่าเป็นเวลาที่เหมาะสมสำหรับคนในแง่ “ความถูกต้อง” ที่จะพยายามต่อไป แม้ว่าจะไม่เหมาะสมกับเวลาในแง่ของ “ความสำเร็จ” และในแง่ความเข้าใจของสังคมที่ไม่รู้และไม่ยอมรับว่าความพยายามของขงจื้อเป็นการดำเนินตามมรรควิธี จากบทบาทของเวลาและความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ทำให้เราเข้าใจมากขึ้นว่าทำไมขงจื้อจึงกล่าวว่าวิญญูชนจะต้องรู้มิ่ง (命) (20:3) และเทียนมิ่ง (天命) เพราะการรู้มิ่ง มิใช่การรู้ล่วงหน้าว่าจะอะไรจะเกิดขึ้น แต่คือการเข้าใจสถานการณ์หนึ่งหรือสถานการณ์ต่อเนื่องที่เกิดขึ้นในบริบทชีวิตตนเองว่าเป็นเงื่อนไขซึ่งอาจหลีกเลี่ยงไม่ได้หรือไม่อาจล่วงรู้ได้ ในขณะที่เดียวกันก็สามารถตระหนักถึงบทบาทหน้าที่ของคนที่สามารถควบคุมหรือกำหนดเงื่อนไขความเป็นไปได้และข้อจำกัดนั้น โดยอาศัยจริยธรรมเป็นเครื่องชี้นำ การรู้มิ่งคือการเข้าใจบริบทสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงของตนเอง ส่วนการรู้เทียนมิ่ง คือการเข้าใจว่าบริบทสถานการณ์ในชีวิตตนไม่อาจแยกออกจากเทียนที่เป็นแหล่งที่มา หรือก็คือกระบวนการเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าขงจื้อมิได้นำแนวคิดเรื่องสื่อจงแก้ปัญหาคความขัดแย้งระหว่างเป้าหมายของจวินจื่อกับช่วงเวลาในประวัติศาสตร์เท่านั้น แต่ได้นำสื่อจงมาอธิบายกระบวนการขัดเกลาตน เพื่อประสานระหว่างความเปลี่ยนแปลงของวัยที่เป็นไปตามธรรมชาติ กับความเปลี่ยนแปลงทางปัญญาและจริยธรรมที่ต้องเหมาะสมกับช่วงวัยและบริบทชีวิตของแต่ละคน อีกทั้งยังนำสื่อจงเป็นพื้นฐานของการให้คุณค่าทางจริยธรรม เพื่อประสานระหว่างความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติ โลกมนุษย์ และบริบทสถานการณ์ที่แตกต่างกันในแต่ละบุคคล กับการทำตามจารีตและคุณธรรมที่มีใช้การ

⁵⁴ Ibid., p. 130.

ทำตามกฎตายตัว กล่าวอีกอย่างคือ ขงจื้อใช้สื่อของสร้างความสัมพันธ์ที่เหมาะสมระหว่างมนุษย์กับ กระแสความเปลี่ยนแปลงในแต่ละระดับ ทั้งในแง่การเปลี่ยนแปลงของปัจเจกบุคคล สังคม และโลก เพื่อมิให้เป็นการฝืนความเปลี่ยนแปลง หรือความการเปลี่ยนแปลงนั้นมากเกินไป อีกทั้งยังมองความเหมาะสมของเวลาเป็นส่วนหนึ่งของจริยธรรม เวลาจึงเป็นตัววัดคุณค่าทางศีลธรรมและกำหนดแนวทางการปฏิบัติได้ ในหลุนอี่วี่ไม่ปรากฏคำว่า “สื่อจง” ก็จริง แต่ขงจื้อก็ได้แฝงแนวคิดนี้ไว้ โดยผู้วิจัยจะอภิปรายประเด็นสื่อจงกับกระบวนการขัดเกลาตนก่อน และประเด็นเรื่องสื่อจงกับการทำตามจารีตและคุณธรรม

ขงจื้อมองความเปลี่ยนแปลงในมนุษย์เป็นเรื่องปกติ ทั้งในแง่ร่างกายที่ต้องเปลี่ยนไปตามวัย รวมทั้งสติปัญญาและจริยธรรม การเปลี่ยนแปลงของร่างกายย่อมเกิดขึ้นกับทุกๆ คนตามธรรมชาติ แต่การเปลี่ยนแปลงทางปัญญาและจริยธรรม อาจไม่ได้เกิดขึ้นกับทุกคน เพราะอาจมีคนที่โชคเขลาที่สุดที่ไม่รู้ว่าตนต้องเปลี่ยนแปลง หรือคนที่ไม่เห็นความสำคัญของการเรียนรู้ หรือคนที่ไม่เคยตรวจสอบและไม่ถามตัวเองอยู่เสมอว่า “ทุกวันรู้ว่ายังขาดอะไร ทุกเดือนไม่ลืมน่าสามารถทำอะไรได้...” (19:5) ขงจื้อจึงเน้นสร้างความเปลี่ยนแปลงทางปัญญาและจริยธรรม มากกว่าความเปลี่ยนแปลงทางร่างกาย* ด้วยเหตุนี้ ขงจื้อจึงนำแนวคิดเรื่องสื่อจงมาใช้ในการขัดเกลาจริยธรรม โดยขงจื้อมองว่าการขัดเกลาตนจะต้องเป็นกระบวนการต่อเนื่องและเป็นขั้นตอน โดยแต่ละขั้นควรจะเปลี่ยนแปลงอย่างมีพัฒนาการไปตามวัย เริ่มต้นตั้งแต่วัยเด็กถึงวัยชรา ในหลุนอี่วี่ เล่มที่ 7 บทที่ 6 ขงจื้อกล่าวถึงขั้นตอน

* “ร่างกาย” ในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึง การดูแลสุขภาพให้แข็งแรง และการควบคุมพลังชี่ ซึ่งในภายหลังสำนักขงจื้อมองว่าการควบคุมพลังชี่เกี่ยวข้องกับภารกิจจริยธรรม เช่น เมื่งจื้อมองว่าพลังชี่เกี่ยวข้องกับควบคุมจิต/ใจและการมีคุณธรรมความกล้าหาญ (2A:2) การที่เมื่งจื้อสนใจประเด็นเรื่องร่างกายและจิต/ใจ ก็เพราะการให้ความสำคัญกับร่างกายเป็นประเด็นหนึ่งในปรัชญาจีนที่ถกเถียงกันในช่วง 400 ปีก่อนคริสตกาล โดยสำนักหย่งจูเป็นผู้เปิดประเด็นอย่างไรก็ตาม ในหลุนอี่วี่มีอยู่บทเดียวที่ขงจื้อพูดถึงการเปลี่ยนแปลงของชี่ในร่างกาย บทนั้นมีอยู่ว่า ขงจื้อกล่าวไว้ว่า “สำหรับวิญญูชน มีสามสิ่งที่พึงระวัง เมื่อวัยเยาว์ เลือดลม (氣) พุ่งพล่าน พึงระวังการารมณ์ เมื่อวัยฉกรรจ์ เลือดลม (氣) แข็งแกร่ง พึงระวังการต่อสู้แย่งชิง เมื่อวัยชรา เลือดลม (氣) ถดถอย พึงระวังการยึดถือครอบครอง” (16:7) แต่การเอ่ยถึง ชี่ ในบทนี้ มิได้อธิบายว่าการพัฒนาจริยธรรมจะต้องควบคุมพลังชี่อย่างไร เพียงแต่ชี้ให้เห็นว่าความเปลี่ยนแปลงของร่างกายมีผลต่อการกระทำ จึงควรจะต้องระมัดระวัง อย่างไรก็ตาม สำหรับขงจื้อ ถ้าหากการขัดเกลาจริยธรรมรวมถึงการควบคุม “ร่างกาย” คงจะหมายถึงเฉพาะในแง่การฝึกฝนควบคุมร่างกายให้เหมาะสมกับการแสดงออกของจารีต เช่น การแสดงสีหน้า การวางท่าทาง มากกว่าควบคุมพลังชี่ โปรดดูการถกเถียงประเด็นเรื่องร่างกายในปรัชญาจีนจาก Mark Edward Lewis, *The construction of space in early China* (New York: State University of New York Press, 2006), pp. 14-16.

การพัฒนาจริยธรรมไว้ว่า เมื่อเริ่มต้นให้ “ตั้งปณิธานในเต่า” คือให้ตั้งมั่นในมรรควิธีที่ถูกต้องแล้ว ขับเคลื่อนด้วยการ “ยึดตามคุณธรรม” เป็นแนวทาง และ “อาศัยมนุษยธรรมเป็นสรณะ” ก็ยึดถือมนุษยธรรมเป็นหัวใจหลักของการปฏิบัติในทุกขณะ หลังจากผ่านการขัดเกลาจริยธรรมแล้วจึงสามารถ “ชื่นชมศิลปะ” ได้อย่างรื่นรมย์ (7:6) ขั้นตอนเหล่านี้มิใช่จะปฏิบัติตามได้อย่างรวดเร็ว หากแต่ควรจะไปตามช่วงอายุเวลาที่เหมาะสม ดังที่ขงจื๊อกล่าวถึงขั้นตอนและการพัฒนาทางจริยธรรมและปัญญาความรู้ของตัวเองไว้ว่า “เมื่ออายุ 15 เราตั้งใจมั่นกับการร่ำเรียน เมื่ออายุ 30 เราตั้งหลักได้มั่นคง เมื่ออายุ 40 เราไม่พะวงสงสัย เมื่ออายุ 50 เรารู้บัญญัติสวรรค์ เมื่ออายุ 60 หูของเราฟังโดยไม่หวั่นไหว เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง” (2:4) คำกล่าวนี้แม้ว่าจะเป็นการมองพัฒนาการของตัวเองก็จริง แต่ก็สามารถใช้เป็นแนวทางในการขัดเกลาตนได้ว่า ควรจะเป็นไปอย่างไร และควรอยู่ในช่วงเวลาใด เพื่อช่วยในการประเมินศักยภาพของตนเอง และเป็นแรงกระตุ้นขับเคลื่อนให้ต้องพัฒนาตนเพื่อสมวัย อย่างไรก็ตาม ตัวเลขของช่วงอายุดังกล่าวเป็นเพียงแนวทางเท่านั้น มิใช่ทุกคนจำเป็นจะต้องทำให้ได้ตามขงจื๊อ ทั้งนี้เพราะเงื่อนไขความสามารถและบริบทชีวิตของแต่ละคนแตกต่างกัน ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า “คนซึ่งเกิดมามีความรู้เอง อยู่สูงสุด คนซึ่งเรียนรู้แล้วมีความรู้ อยู่ถัดมา คนซึ่งถูกบีบบังคับแต่ร่ำเรียน อยู่ถัดลงไปอีก คนซึ่งถูกบีบบังคับแต่ไม่ร่ำเรียน อยู่ต่ำสุด” (16:9) แสดงว่าความเหมาะสมของเวลาหรือสื่อองในการขัดเกลาตน มิได้หมายถึงความเหมาะสมในแง่วัยเท่านั้น แต่รวมถึงในแง่ศักยภาพและบริบทชีวิตของแต่ละคนด้วย ดังเช่นเมื่อขงจื๊อสั่งสอนจื่อลู่อูและหรานโฮ่ยวเรื่องความพอเหมาะของเวลาในการตัดสินใจปฏิบัติตามสิ่งที่ได้ยิน ขงจื๊อพิจารณาจากบริบทชีวิตของลูกศิษย์ที่แตกต่างกัน คือ ในขณะที่จื่อลู่อูซึ่งเป็นคนศึกกักเกินควร ขงจื๊อให้ปรึกษาพ่อกับพี่ชายก่อน แต่สำหรับหรานโฮ่ยว ซึ่งเป็นคนเชิงซ้า ขงจื๊อจึงกระตุ้น โดยแนะนำให้ปฏิบัติในสิ่งที่ได้ยินทันที (11:21) เป็นต้น การเข้าใจความแตกต่างของแต่ละบุคคลเช่นนี้ จึงทำให้ขงจื๊อเน้นความรักในการเรียนรู้และความไม่เหน็ดเหนื่อยที่จะขัดเกลาตนมากกว่าจะเน้นคาดหวังผลสำเร็จ เพราะขงจื๊อเชื่อว่าหากมีความตั้งใจจริง (“ตั้งปณิธานในเต่า”) และมีใจอ้างว่ามีกำลังไม่พอ (6:10) การมีมนุษยธรรมยอมไม่ใส่ใจเรื่องไกลเกินเอื้อม (7:29)

นอกจากขงจื๊อจะใช้สื่อองที่ต้องเหมาะสมตามวัยและบริบทชีวิตของแต่ละคนเป็นแรงกระตุ้นขับเคลื่อนให้มีการพัฒนาจริยธรรมและใช้เป็นแนวทางแล้ว ขงจื๊อยังใช้สื่อองเป็นตัววัดความก้าวหน้าทางจริยธรรมของคนๆ นั้นด้วย ในหลุนอี่วบันทึกไว้ว่า มีคนถามขงจื๊อว่าเด็กหนุ่มจากเมืองเซวีย ซึ่งทำหน้าที่เป็นเด็กนำสาร เขาก้าวหน้าหรือไม่ ขงจื๊อตอบว่า “เราเห็นเขาชอบนั่งที่ของผู้ใหญ่ เห็นเขาชอบเดินเคียงบ่าเคียงไหล่กับผู้อาวุโสกว่า เขาไม่ชวนไฟ้ก้าวหน้าในการเรียนรู้ แต่อยากเป็นผู้ใหญ่โดยเร็วมากกว่า” (14:47) คนที่ตามขงจื๊อคงจะหมายถึง “ความก้าวหน้า” ในหน้าที่การงาน เพราะอาจจะเห็น

เด็กหนุ่มจากเมืองเชวียใกล้ชิดสนิทสนมกับผู้หลักผู้ใหญ่ แต่ขงจื้อมองว่า “ความก้าวหน้า” ของเด็กหนุ่มคนนี้ไม่เหมาะสม เพราะเป็นความก้าวหน้าที่เลียนแบบความเป็นผู้ใหญ่โดยเร็ว ทั้งๆ ที่วัยหนุ่มควรเน้นความก้าวหน้าในการร่ำเรียนจารีตและคุณธรรมมากกว่า การนั่งในที่ของผู้ใหญ่ และเดินเคียงบ่าเคียงไหล่กับผู้อาวุโส เป็นการกระทำที่แสดงว่า เด็กหนุ่มคนนี้ไม่รู้จารีตและความเหมาะสมตามวัย จึงยังไม่ “ก้าวหน้า” ในทางจริยธรรม แต่อาจต้องการ “ก้าวหน้า” โดยการอยู่ใกล้ชิดกับผู้ใหญ่ผู้มีอำนาจมากกว่า

นอกจากนี้ขงจื้อยังใช้สื่อจงเป็นตัววัดคุณค่าทางจริยธรรมของคนๆ นั้นด้วย ในหลุนอี่วบันทึกคำพูดของขงจื้อไว้ว่า “อนุชนรุ่นหลังควรแก่การนับถือ เราไม่รู้ได้อย่างไรว่าอนาคตจะไม่เทียบเท่ากับปัจจุบัน หากเขาอายุได้สี่สิบหรือห้าสิบปีแล้ว ยังไม่ได้สร้างชื่อเสียงในเรื่องใดเลย นั่นจึงไม่มีค่าควรแก่การเคารพ” (9:22) “การมีชื่อเสียง” ในที่นี้คงมิใช่เพียงสร้างผลงานที่เป็นคุณประโยชน์ต่อสังคมเท่านั้น อาจรวมถึงชื่อเสียงที่เป็นคุณงามความดีด้วย ในช่วงวัยเด็กจนถึงวัยสามสิบปี การเน้นสร้างดอกผลให้กับตนเองด้วยการร่ำเรียนและการตั้งหลักได้มั่นคงก่อนแทนที่จะเน้นการสร้างคุณประโยชน์ต่อประเทศชาติ จึงไม่ใช่เรื่องผิดแปลกไม่เหมาะสมแต่อย่างใด อีกทั้งการสั่งสมประสบการณ์และคุณงามความดีอาจยังไม่เป็นที่ปรากฏเด่นชัดในสายตาผู้คน แต่สำหรับวัย 40-50 ปี ซึ่งเป็นวัยที่ผ่านการขัดเกลาเรียนรู้มาพอสมควรแล้ว และน่าจะมีปัญญาแล้วว่าอะไรถูกต้องเหมาะสมโดยไม่พะวงสงสัย อีกทั้งมีระยะเวลาที่สั่งสมประสบการณ์และผลงานให้เป็นที่ประจักษ์แก่ผู้คน ถ้าหากในช่วงวัยนี้ยังไม่ได้สร้างชื่อเสียงในแง่ผลงานหรือคุณงามความดีในเรื่องใดเลย ก็ย่อมไม่มีค่าควรแก่การเคารพ ทั้งๆ ที่ด้วยวัยวุฒิสมควรแก่การเคารพ ดังที่ขงจื้อกล่าวถึงเพื่อนในวัยเด็กชื่อหยวนรุ้งที่เมื่อเห็นขงจื้อยังนั่งยองๆ อย่างไม่รู้กาลเทศะว่า “เมื่ออายุยังน้อยก็ไม่นอบน้อม เมื่อเติบโตใหญ่ก็ไม่ทำอะไรควรค่าแก่การสืบทอด เมื่อแก่ชราก็ไม่ตาย นี่เป็นเหมือนโจรบ่อนทำลาย” ว่าแล้วก็ตีหน้าแข็งด้วยไม้เท้า (14:46) บทนี้แสดงให้เห็นว่าการขัดเกลาจริยธรรมมีอาจเริ่มในวัยกลางคนหรือวัยชรา แต่จะต้องเริ่มตั้งแต่เด็ก หากเป็นผู้ใหญ่แล้วยังไม่เปลี่ยนแปลงตน ย่อมสิ้นหวังแล้วกับคนๆ นั้น อย่างไรก็ตาม ขงจื้อได้กำหนดช่วงวัยอย่างชัดเจนที่จะตัดสินคุณค่าทางจริยธรรมของคนๆ นั้นว่า เมื่อไรจึงเป็นกรณีที่สิ้นหวังแล้ว ขงจื้อ กล่าวว่า “เมื่ออายุ 40 แล้วยังถูกเกลียด ก็เท่ากับถึงจุดจบแล้ว” (17:26) หากใครก็ตามในช่วงอายุสี่สิบ มิใช่ไม่เพียงสร้างผลงานเท่านั้น หากยังทำตัวให้ผู้คน “เกลียด” ด้วย ถือได้ว่า “ถึงจุดจบแล้ว” การ “ถูกเกลียด” ในที่นี้ คงมิใช่หมายถึงถูกคนเลวเกลียด (13:24) หรือเป็นความเกลียดของมวลชนที่ต้องตรวจสอบ (15:27) แต่น่าจะหมายถึงการถูกผู้คนทั่วไปเกลียดเพราะความฉ้อฉลและความไร้จริยธรรม การไม่สร้างผลงานอาจไม่ได้บ่งบอกว่าคนๆ นั้นไม่มีจริยธรรม อาจบ่งบอกเพียงว่าคนๆ นั้นไม่ใส่ใจที่จะทำคุณประโยชน์ต่อสังคม หรือไม่ได้สั่งสมคุณงามความดีมากพอ แต่ในช่วงอายุสี่สิบ

ซึ่งเป็นวัยที่ควรจะผ่านการขัดเกลาจริยธรรมมาแล้วและน่าจะรู้ว่าอะไรถูกต้องเหมาะสม หากยังถูก “เกลียด” แสดงว่า คนนั้นไม่สนใจที่จะขัดเกลาตน ไม่ทำสิ่งที่ถูกต้องทำนองคลองธรรม และทำความเดือดร้อนให้ผู้อื่นจน “ถูกเกลียด” การจะให้เปลี่ยนแปลงตนคงจะไม่อาจคาดหวังได้กับคนวัยสี่สิบที่เป็นเช่นนี้

ดูเหมือนงจื่อไม่ได้มองอายุและช่วงวัยเป็นเงื่อนไขกำหนดกระบวนการพัฒนาทางปัญญาและจริยธรรมเท่านั้น แต่การพัฒนาจริยธรรมเองก็เป็นเงื่อนไขให้อายุขัยดำเนินไปตามที่ควรจะเป็นด้วย ในหลุนอี่วี่มีอยู่บทหนึ่งงจื่อกล่าวไว้ว่า “ผู้มีปัญญาชื่นชมในสายน้ำ ผู้มีมโนธรรมชื่นชมในขุนเขา ผู้มีปัญญามีพลวัต ผู้มีมโนธรรมสงบนิ่ง ผู้มีปัญญาเข้มแข็งเบิกบาน ผู้เปี่ยมมโนธรรมอายุยืน” (6:21) การมีมโนธรรมทำให้อายุยืนเพราะรู้จักใช้ชีวิตอย่างสมดุล มีความสงบระงับ เกื้อหนุนผู้อื่น⁵⁵ และทำให้ประสบกับชะตากรรมที่เหมาะสม อย่างไรก็ตาม หากเราได้ควบคุมความเปลี่ยนแปลงทางปัญญาและจริยธรรมให้เป็นไปตามกระบวนการขัดเกลาที่เหมาะสมแล้วแต่ร่างกายและอายุขัยไม่สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงนั้น เช่นการตายด้วยโรคภัย หรืออุบัติเหตุ งจื่อจะตัดสินคุณค่าทางจริยธรรมของคนๆ นั้นอย่างไร การตายของเหยียนหุยน่าจะเป็นตัวอย่างในกรณีนี้ได้อย่างชัดเจน งจื่อเองก็ยอมรับว่าเหยียนหุยน่าจะไม่ควรประสบกับชะตากรรมเช่นนี้ แต่โรคภัยไข้เจ็บเป็นสิ่งที่ไม่อาจควบคุมได้ งจื่อจึงมองว่าการตายของเหยียนหุยน่าจะเป็นการตายก่อนวัยอันควร และเป็นกรณีเหมือน “พืชที่แตกหน่อแต่ไม่ออกดอกก็มีอยู่ พืชที่ออกดอกแต่ไร้ผลก็มีอยู่” (9:21) งจื่อจึงรู้สึกเสียดายและเสียใจต่อเหตุการณ์นี้อย่างมาก

นอกจากบทบาทและความสำคัญของสื่อจง จะใช้เพื่อประสานความเปลี่ยนแปลงตามธรรมชาติของวัยและบริบทชีวิต กับการขัดเกลาปัญญาและจริยธรรมแล้ว งจื่อยังใช้สื่อจงประสานระหว่างความเปลี่ยนแปลงในธรรมชาติ โลกมนุษย์ และบริบทสถานการณ์ที่แตกต่างกันในแต่ละบุคคล กับการทำตามจารีตและคุณธรรม กล่าวคือ งจื่อมองว่าการทำตามจารีตและคุณธรรมมิใช่การทำตามกฎเกณฑ์อย่างเคร่งครัดตายตัว หากแต่จะต้องพิจารณาความเหมาะสมของเวลาและบริบทสถานการณ์ที่เปลี่ยนไปด้วย เราจะเห็นบทบาทของสื่อจงในแง่นี้ได้ชัดเจนขึ้น จากหลุนอี่วี่เล่มที่ 9 บทที่ 3 ซึ่งเป็นบทที่ว่าด้วยการปรับเปลี่ยนจารีตที่งจื่อเห็นด้วยและไม่เห็นด้วย อาจารย์กล่าวว่า “การใช้หมวกลินินถูกต้องตามจารีต แต่เดี๋ยวนี้ใช้หมวกไหมดิบ ประหยัดกว่า เราทำตามคนทั่วไป” “การค้ำบ ฆ เบื้องล่างท้องพระโรงถูกต้องตามจารีต แต่เดี๋ยวนี้ขึ้นไปค้ำบบนท้องพระโรงก่อน นี่เป็นอาการโส แม้จะขัดกับคนทั่วไป เรายังค้ำบ ฆ เบื้องล่างท้องพระโรง” (9:3) งจื่อเห็นด้วยกับการปฏิบัติของคนทั่วไป

⁵⁵ สุวรรณ สดาดานันท์, หลุนอี่วี่: ขงจื่อสนทนา เล่มที่ 6 บทที่ 21, เชียงธรรมที่ 92.

ที่เปลี่ยนจากใช้หมวกลินินมาเป็นหมวกไหมดิบ เพราะการเปลี่ยนแปลงจารีตเรื่องวัสดุของหมวกที่ใช้ในพิธีกรรมนี้สอดคล้องกับสภาพเศรษฐกิจของผู้คนที่ยึดอาชีพเกษตรกรรมเป็นหลัก อีกทั้งมิได้ทำให้หัวใจหลักของพิธีกรรมและความหมายที่สื่อแผ่ขยายไป ขงจื๊อเห็นว่าการปรับจารีตนี้เหมาะสมกับสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงของธรรมชาติและโลกภายนอกโดยไม่ทำให้หัวใจหลักของพิธีกรรมเปลี่ยนไป แต่สำหรับการคำนับหลังจากขึ้นไปบนท้องพระโรง ขงจื๊อไม่เห็นด้วยกับคนทั่วไป เพราะการกระทำความดีเป็นการหยิ่งโง่ การกระทำที่ถูกต้องตามจารีตคือ จะต้องคำนับ ณ เบื้องล่างท้องพระโรงก่อน การปรับจารีตนี้แม้ว่าจะจะเป็นไปตามความต้องการของคนในสังคม แต่ขงจื๊อไม่เห็นด้วย เพราะทำให้หัวใจหลักของจารีตคือการแสดงออกที่เหมาะสมและการขัดเกลาภายในจิตใจต้องแผ่ขยาย จะเห็นได้ว่าความเหมาะสมกับเวลาและสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลง มิใช่การฝืนหรือปล่อยไปตามโลก หากจารีตนั้นไม่ถูกต้องเหมาะสม ก็จะต้องช่วยกัน “เปลี่ยน” ดังที่ขงจื๊อเลือกที่จะไม่ปฏิบัติตามคนทั่วไป นอกจากนี้ ระยะเวลาที่เหมาะสมก็เป็นเงื่อนไขกำหนดการสร้างจารีตด้วยเช่นกัน ดังเช่นกรณีไหว้ขอขมาการไว้ทุกข์จากสามปีเป็นหนึ่งปี ซึ่งผู้วิจัยจะอธิบายประเด็นนี้ในช่วงท้าย

ในแง่ของการทำคุณธรรมก็เช่นกัน ก็ต้องพิจารณาความเหมาะสมของเวลาและสถานการณ์ ตัวอย่างเช่น เมื่อเมิ่งอี้จื่อถามถึงความกตัญญู ขงจื๊อกล่าวว่า “อย่าขัดขืน” หมายความว่า “เมื่อบิดามารดา ยังมีชีวิตอยู่ ก็รับใช้ท่านตามขนบจารีต เมื่อท่านสิ้นแล้ว ก็ทำพิธีตามธรรมเนียม และพึงเช่นไหว้ตามประเพณีด้วย” (2:5) แต่ “การไม่ขัดขืน” มิใช่ถ้อยตามบิดามารดาไปเสียทุกอย่าง หากเห็นสิ่งใดละเมิดความถูกต้อง บุตรควรที่จะ “ขัดขืน” ด้วยการ “รับใช้บิดามารดา ทักทวนได้อย่างสุภาพ เมื่อเห็นว่าไม่ทำตามความประสงค์ ยังคงความเคารพไว้ ไม่ขัดขวาง หากเพียรต่อไป แต่ไม่ปรปักษ์” (4:18)

อย่างไรก็ตาม การพิจารณาและประเมินความเหมาะสมของเวลาและสถานการณ์ มิใช่ว่าจะประเมินได้ตามใจชอบ ขงจื๊อจึงให้ความสำคัญกับอี (義) หรือความถูกต้องเหมาะสม ซึ่งมองได้ว่าเป็นทั้งคุณสมบัติภายในของผู้กระทำ และคุณสมบัติของการกระทำ ในหัวข้อต่อไปผู้วิจัยจะอภิปรายความหมายและความสำคัญของอี รวมทั้งจะเสนอว่าอีเป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรมที่อยู่บนพื้นฐานของการเห็นความเป็นจริง คุณค่า และความสำคัญของเวลาและความเปลี่ยนแปลง

3.3.2. อี (義) กับการเป็นปราชญ์แห่งเวลา

อี (義) เป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรมที่สำคัญมโนทัศน์หนึ่งในจริยศาสตร์ขงจื๊อ สังเกตได้จากคำกล่าวของขงจื๊อที่ว่า “วิญญูชนให้ค่าสูงสุดแก่ อี...” (17:23) แต่เนื่องจากหลุนอีปรากฏคำว่า “อี” เพียง 24 ครั้ง โดยไม่มีบทใดกล่าวถึงความหมายหรืออธิบายคำนี้อย่างชัดเจน ทำให้อีเป็นอีกมโนทัศน์หนึ่งที่มีการถกเถียงกันว่าหมายถึงอะไร และมีบทบาทอย่างไรในจริยศาสตร์ขงจื๊อ นักวิชาการปรัชญาจีนต่าง

ตีความและแปลก็แตกต่างกัน แต่ส่วนใหญ่มักแปลว่าความถูกต้อง ซึ่งแฝงนัยว่าเป็นความถูกต้องเชิงศีลธรรม หรือตามบทบาทหน้าที่⁵⁶ แต่มีบ้างที่แปลตามการใช้ของคำซึ่งมักใช้คู่กับคำว่า 宜 (อี) ที่แปลว่า ความเหมาะสม เหมาะเจาะ และสมควร หากดูจากรากศัพท์ของตัวอักษรแล้ว อี้ ประกอบด้วยอักษร 羊 (หยาง) ที่แปลว่า “แกะ” หรือ “แพะ” อยู่เหนือคำว่า 我 (หวู่) แปลว่า “ฉัน” “พวกเรา” ซึ่งประกอบด้วยอักษรภาพคนกำลังถือขวาน (戈) อี้จึงหมายถึงตัว “ฉัน” ที่ไม่อาจแยกออกจากชุมชน และหมายถึงท่าทีของการตระหนักถึงการเตรียมสัตว์เป็นเครื่องเซ่นไหว้ในพิธีกรรมอย่างเหมาะสม ดังนั้น การเข้าใจอี้ว่าคือการกระทำที่เหมาะสมกับสถานการณ์เฉพาะ จึงน่าจะใกล้เคียงกับรากศัพท์มากกว่า⁵⁷ อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาจากบริบทของการเอ่ยถึงอี้ในหลุนอิวแล้ว น่าจะใช้ในบริบทสามความหมายด้วยกัน⁵⁸ คือ 1) ความถูกต้องเหมาะสมของการกระทำตามจารีตและคุณธรรมต่างๆ เช่น “เมื่อสังจะอยู่ใกล้อี้ คำพูดก็เชื่อถือได้...” (1:13) “เห็นอี้ แล้วไม่ทำเป็นการขาดความกล้าหาญ” (2:24) เป็นต้น 2) ความถูกต้องชอบธรรมที่มาจากการปฏิบัติตนสมกับนามในฐานะของผู้มีอำนาจ เช่น อาจารย์กล่าวว่า “กินข้าวหวานและดื่มน้ำเปล่า จอแขนต่างหมอนหนุน เป็นสุขอยู่ได้ ความมั่งคั่งและเกียรติยศที่ได้มาโดยไม่ใช่อี้ เป็นเหมือนเมฆที่เลื่อนลอยไปมาสำหรับเรา” (7:15) เป็นต้น และ 3) ความเที่ยงธรรมหรือความยุติธรรมในการปกครอง เช่น อาจารย์กล่าวถึงจื่อฉานว่า “มีคุณสมบัติสี่ประการของวิญญูชน ในความประพฤติส่วนตัว เขาอ่อนน้อมถ่อมตน ในการรับใช้เจ้าเหนือหัว เขาเปี่ยมด้วยความเคารพนบอบ ในการบำรุงประชาราษฎร์ เขามีใจกรุณา ในการบังคับบัญชาประชาราษฎร์ เขามีอี้” (5:15) “หากผู้นำรักหลี่ หมู่ประชาราษฎร์ย่อมไม่มีใครกล้าไม่เคารพ หากผู้นำรักอี้ หมู่ประชาราษฎร์ย่อมไม่มีใครกล้าไม่สยบยอม หากผู้นำรักสังจะ หมู่ประชาราษฎร์ย่อมไม่มีใครกล้าไม่จริงใจ...” (13:4) เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าจะหมายถึงความถูกต้องเหมาะสมในแง่การทำตามหลี่และคุณธรรม หรือในแง่การปฏิบัติตนสมนามในฐานะผู้มีอำนาจ หรือในแง่ความเที่ยงธรรมของผู้ปกครอง หัวใจหลักของอี้คือ ทำให้ผู้ปฏิบัติไม่เกิดการยึดถือมั่นอย่างตายตัว และสามารถปฏิบัติจริยธรรมได้อย่างยืดหยุ่นกับสถานการณ์ต่างๆ ดังที่จงจื่อกล่าวไว้ว่า “บรรดาเรื่องราวทั้งหลายในโลกนี้ วิญญูชนไม่คว่นัดคตินล่วงหน้าว่าเห็นด้วยกับสิ่งนี้ ไม่เห็นด้วยกับสิ่งนั้น วิญญูชนดำเนินตามอี้” (4:10)

⁵⁶ Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius: A philosophical translation* (New York: Ballantine Books, 1998), p. 53.

⁵⁷ Ibid., p. 54.

⁵⁸ สุวรรณ สदानันท์, *หลุนอิว: ขงจื่อสนทนา*, เล่มที่ 4 บทที่ 16, เจริญธรรมที่ 60. สำนักแปลของอาจารย์ สุวรรณแปลอี้ไว้ว่าเป็น “ความถูกต้องเหมาะสม” “ความชอบธรรม” “ความถูกต้องเที่ยงธรรม” แต่เนื่องจากเป็นคำที่ เปิดกว้างให้อภิปรายถกเถียงได้ ผู้วิจัยจึงขอคงเสียงอ่านภาษาจีนไว้

ทั้งนี้เพราะหลักและเหรินมีอาจให้รูปแบบการกระทำที่ครอบคลุมทุกบริบทชีวิตและในทุกสถานการณ์ได้ครบถ้วน ความสามารถในการประเมินและตัดสินใจเลือกทำในสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสมอย่างยืดหยุ่น จึงเป็นคุณสมบัติที่สำคัญของผู้เป็นวิญญูชน

อย่างไรก็ตาม ปัญหาหลักของการเข้าใจในหลุนอี่วคือ อี่ที่หมายถึง ความถูกต้องเหมาะสม ความถูกต้องชอบธรรม และถูกต้องเที่ยงธรรมดังกล่าว เป็นคุณสมบัติของการกระทำและเป้าหมายของการกระทำโดยอิงกับหลักการทางศีลธรรมบางอย่าง เช่น หลัก หรือว่าเป็นคุณสมบัติของผู้กระทำที่สามารถประเมินและตัดสินใจเองว่าจะอะไรเหมาะสมหรือไม่เหมาะสมที่จะทำ กล่าวอีกอย่างคือ เราควรเข้าใจอี่คือ ความเหมาะสมของการกระทำที่มาจากพิจารณาคุณค่าทางศีลธรรมจากหลักการภายนอกหรือเป็นความสามารถภายในของผู้กระทำที่สามารถตัดสินใจและประเมินความเหมาะสมได้เอง* ทั้งนี้การเข้าใจอี่ได้ทั้งสองมิติต่างมีตัวบทในหลุนอี่วที่ยืนยันได้ เช่น อาจารย์กล่าวว่า “มีคุณธรรมแต่ไม่ได้กล่อมเกลา ร่ำเรียนแต่ไม่ได้ถกเถียง ได้ยินอี่ แต่ไม่สามารถทำตามได้ รู้ว่าไม่ดี แต่แก้ไขไม่ได้ สิ่งเหล่านี้ทำให้เรากังวลใจ” (7:3) คำว่า “ได้ยินอี่” ทำให้เข้าใจได้ว่าอี่เป็นหลักการบางอย่างภายนอกที่บ่งถึงหรืออธิบายได้ หรือบทที่ว่า จื่อจิงกล่าวว่า “ขุนนางบัณฑิตเมื่อเห็นอันตรายพร้อมสละชีวิตเมื่อเห็นผลประโยชน์ตระหนักถึงอี่...” (19:1) เป็นต้น ในขณะที่เล่มที่ 15 บทที่ 17 ขงจื่อกล่าวถึงอี่ไว้ว่า “วิญญูชนมีอี่เป็นเนื้อแท้ (質) ใช้หลักเป็นแนวปฏิบัติ ใช้ความอ่อนน้อมถ่อมตนในการแสดงออก ใช้ความจริงใจทำให้สมบูรณ์ นี่แหละคือวิญญูชน” (15:17)** คำว่า “เนื้อแท้” (質 จื่อ) สื่อว่าการปฏิบัติอี่ต้องมาจากเนื้อแท้ภายในของคนๆ นั้น โดยใช้หลักเป็นแนวปฏิบัติในการแสดงอี่

ดิซีเลา (D. C. Lau) มองว่า อี่เป็นคำที่ใช้ได้ทั้งกับบุคคลและการกระทำ เมื่อใช้ในความหมายทั่วไปจะหมายถึงศีลธรรมหรือการมีศีลธรรม (morality) แต่อี่ต่างจากมโนทัศน์ทางจริยธรรมอื่นๆ เช่น เหริน ตรงที่เหรินเป็นคุณสมบัติหรืออุปนิสัยของผู้กระทำ การกระทำที่เป็นเหรินจะต้องออกมาจากแนวโน้มนิสัยของคนๆ นั้น มากกว่ามาจากบริบทสถานการณ์ที่เป็นภววิสัย แต่อี่คือความถูกต้องที่เป็นคุณลักษณะของการกระทำ บุคคลที่เรียกได้ว่ามีอี่ คือคนที่ปฏิบัติในสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสมกับ

* ประเด็นเรื่องภายในและภายนอกของอี่ ได้กลายเป็นประเด็นถกเถียงระหว่างเมิ่งจื่อกับเก้าจื่อในภายหลัง เก้าจื่อมองว่าเหรินอยู่ภายในแต่อี่อยู่ภายนอก ส่วนเมิ่งจื่อได้แย้งว่าอี่อยู่ภายในและพัฒนาจากอารมณ์ละเอียดซึ่งเป็นเชื้อหน่อทางศีลธรรม (6A:4-6)

** ประโยคที่ว่า “วิญญูชนมีอี่เป็นเนื้อแท้” (君子義以為質) ผู้วิจัยแปลต่างจากอาจารย์สุวรรณฯ ซึ่งแปลว่า “วิญญูชนใช้อี่เป็นฐาน” คำว่า “以” แปลว่า “ใช้” หรือ “ถือว่า” ก็ได้ บทนี้ขงจื่อน่าจะสื่อว่าวิญญูชนขัดเกลาบุคลิกลักษณะจนมีอี่เป็นคั้งเนื้อแท้ของวิญญูชน ผู้วิจัยจึงแปลว่า “วิญญูชนมีอี่เป็นเนื้อแท้”

สถานการณ์ จริยศาสตร์ของขงจื้อเป็นจริยศาสตร์ที่อยู่บนพื้นฐานของการกระทำที่มาจากคุณธรรมของบุคคล แต่จากการพิจารณาบทบาทของอีดังกล่าวแสดงว่าขงจื้อยอมรับว่าการตัดสินใจถูกต้องมาจากมาตรฐานทางศีลธรรม สังเกตได้จากขงจื้อแบ่งแยกอีออกจากผลประโยชน์ (4:16) และอธิบายว่าความกล้าหาญที่มีคุณค่าทางจริยธรรมจะต้องทำตามอี (17:23) จะเห็นได้ว่าการกระทำที่ถูกต้องจะต้องมีอีเป็นหลักในการตัดสินใจ แม้กระทั่งเหรินและหลี่ก็ยังคงอยู่บนพื้นฐานของการมีอี แต่ตัวอีไม่ต้องถูกตัดสินโดยสิ่งใด ดังนั้น จึงมีนักวิชาการบางคนกล่าวว่าสำหรับจริยศาสตร์ของขงจื้อ อีเป็นมโนทัศน์ที่พื้นฐานกว่าเหริน⁵⁹

ส่วนเจิ้งจิงมองอีในทิศทางเดียวกับเลว่า อีคือหลักการพื้นฐานทางศีลธรรมที่เป็นสากลซึ่งกำหนดคุณสมบัติถูกและผิดของการกระทำของมนุษย์ เขากล่าวว่า “...เป็นที่แน่ชัดว่าอีคือหลักการสากลและรวมทั้งหมดซึ่งใช้ประยุกต์กับทุกกรณีเฉพาะของการตัดสินใจที่มีคุณค่าหรือไม่มีคุณค่าของการกระทำ”⁶⁰ สังเกตได้จากการที่ขงจื้อใช้อีเพื่อตัดสินว่าหากความมั่งคั่งและเกียรติยศได้มาโดยไม่ถูกต้อง ก็เปรียบเหมือนเมฆที่ลอยไปมา (7:15) นอกจากนี้ เจิ้งยังมองว่าขงจื้อใช้อีเป็นพื้นฐานของการคงคุณธรรมทั้งหมดไว้ แม้ว่าการทำตามคุณธรรมอาจแปรเปลี่ยนให้เหมาะสมตามสถานการณ์ แต่การมีอีเป็นพื้นฐานทำให้การปรับเปลี่ยนการกระทำตามสถานการณ์นั้นไม่ละเมิดคุณธรรม กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ หากการทำตามคุณธรรมใดไม่มีอี ก็ไม่อาจเรียกได้ว่ามีคุณธรรมนั้นนั่นเอง เช่น ความกล้าหาญของวิญญูชนหากไม่มีอียอมกลายเป็นการก่อความวุ่นวาย (17:23) เป็นต้น⁶¹

จะเห็นได้ว่าทั้งเลาและเจิ้งต่างมองอีเป็นความถูกต้องเหมาะสมจากการใช้หลักการภายนอกตัดสินใจการกระทำในสถานการณ์ต่างๆ แต่ปัญหาของการมองอีเช่นนี้คือ การละเลยอีในมิติที่เป็นคุณสมบัติภายในของบุคคล ซึ่งในหลุนอีมีบันทึกไว้อย่างชัดเจนว่า ขงจื้อมองอีเป็น “ฐาน” หรือ “เนื้อแท้” นอกจากนี้ หากอีคือหลักการพื้นฐานทางศีลธรรมและมีความสำคัญมากกว่าเหรินอย่างที่เลาเข้าใจแล้วเพราะเหตุใดขงจื้อจึงเอ่ยถึงอีน้อยกว่าเหรินมาก อีกทั้งทำไมไม่มีลูกศิษย์คนใดถามถึงเรื่องอีเลย เจิ้งให้เหตุผลไว้ว่า เป็นเพราะอีมีความเป็นสากลและมีบทบาทเป็นมาตรการตัดสินใจการกระทำและเป้าหมายของการกระทำของมนุษย์ ทำให้เป็นเรื่องที่เข้าใจอยู่แล้วในบรรดาลูกศิษย์โดยไม่จำเป็นต้อง

⁵⁹ D. C. Lau, *Confucius: The Analects* (London: Penguin Book, 1979), pp. 26-27.

⁶⁰ Chung-ying Cheng, *New dimensions of Confucian and Neo-Confucian philosophy*, p. 234. “...it is clear that yi is a universal and total principle which applies to every particular case of judging the worthiness or unworthiness of an action.”

⁶¹ Ibid., pp. 233-237.



อธิบาย⁶² แต่เหตุผลของเจิงทำให้เกิดคำถามที่มีอาจหลีกเลี่ยงได้ว่า หากนี่คือหลักการทางศีลธรรมจริง หลักการนั้นคืออะไร และเราจะรู้หลักการนั้นได้อย่างไร จริยศาสตร์ที่ให้หลักการทางศีลธรรมอย่างเช่น ประโยชน์นิยม ยังระบุหลักการนั้นไว้ว่าเป็นหลักความสุข หรือหน้าที่นิยมของคานท์ ก็ได้ให้กฎศีลธรรมไว้คือการจงใจให้หลักการของตนเป็นกฎสากลได้ และไม่ทำให้มนุษย์ผู้อื่นเป็นเครื่องมือ ให้ปฏิบัติต่อผู้อื่นโดยถือว่าเขาเป็นจุดหมายในตัวเอง เราได้ให้คำอธิบายไว้ว่า หลักการนั้นคือ *หลี่* เพราะอีกกับหลี่มีความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก อี้จำเป็นต้องมีหลี่ เพราะมิฉะนั้นจะมีปัญหาว่าเราจะรู้ได้อย่างไร ส่วนหลี่ก็จำเป็นต้องมีอี้ เพราะมิฉะนั้นการทำตามจารีตจะไม่มีความเป็นภาวีสัย และเป็นได้เพียงการทำตามอดีตเท่านั้น⁶³ ชัด แฮนเสน (Chad Hansen) มองว่าการที่ขงจื๊อไม่แยกอี้ออกจากหลี่ แสดงว่าขงจื๊อมองศีลธรรมกับวัฒนธรรมเป็นอย่างเดียวกัน พิจารณาได้จากหลุนอิว เล่มที่ 13 บทที่ 18 ที่ว่า *เซ่อกง* กล่าวแก่ขงจื๊อว่า “ในแคว้นของเรา มีคนตรง เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรไปเป็นพยาน” ขงจื๊อกล่าวว่า “ในแคว้นของข้า คนตรงจะต่างออกไป บิดาจะซ่อนความผิดของบุตร บุตรจะซ่อนความผิดของบิดา ความตรงดำรงอยู่ ใจกลางพฤติกรรมเหล่านี้แล้ว” (13:18) คำพูดที่ว่า “ในแคว้นของข้า” แสดงให้เห็นว่าขงจื๊อมองอี้อีกคือการทำตามวัฒนธรรม มากกว่าเป็นการใช้เหตุผลทางศีลธรรม⁶⁴ จะเห็นได้ว่า คำอธิบายของเขาและแฮนเสนทำให้การทำตามอี้อีกกลายเป็นการทำตามหลี่เท่านั้น แต่เราจะเห็นได้ว่าการกระทำที่ถูกต้องเหมาะสมมิใช่เพียงเพราะทำตามหลี่ได้อย่างครบถ้วน เพราะหลี่มีอาจให้แนวปฏิบัติที่ครอบคลุมทุกบริบทของชีวิตมนุษย์ทุกคน ในบางสถานการณ์วิญญูชนอาจทำในสิ่งที่นอกเหนือจากที่จารีตกำหนดไว้ แต่ก็สามารถเรียกได้ว่าปฏิบัติในสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสมกับสถานการณ์ เช่น เมื่อขงจื๊อป่วย เข้าเมืองมาเยี่ยม การฟืนสภากาพย์ออกไปต้อนรับ ก็ย่อมไม่เหมาะสม แต่จะไม่ปฏิบัติอะไรเลยเพื่อแสดงความเคารพ ก็ไม่เหมาะสมเช่นกัน ขงจื๊อจึงแสดงออกด้วยการหันศีรษะไปทางทิศตะวันออก เอาชุดเข้าเฝ้ามาคลุมกาย แล้วผูกสายรัดเอาไว้ (10:13) เป็นต้น นอกจากนี้ หากพิจารณาเนื้อหาของ เล่มที่ 13 บทที่ 18 ให้ครบถ้วนแล้ว ขงจื๊อมีได้มุ่งที่จะแสดงว่า “ความตรง” เป็นลักษณะที่แตกต่างกันทางวัฒนธรรม ประเด็นคือ ขงจื๊อต้องการแสดงว่า “ความตรง” ที่ถูกต้องมิใช่ “ความตรง” ต่ออำนาจรัฐจนละทิ้งบทบาทหน้าที่และความสัมพันธ์ของความเป็นบิดาและบุตร

ผู้วิจัยเห็นว่าอี้อี้เป็นได้ทั้งสองมิติและมีความสัมพันธ์กัน เพียงแต่เราควรให้น้ำหนักกับอี้อี้ที่เป็นคุณสมบัติภายในมากกว่า เพราะการจะตัดสินว่าการกระทำใดที่ถูกต้องเหมาะสมกับสถานการณ์ ขึ้นอยู่

⁶² Ibid., p. 233.

⁶³ D. C. Lau, *Confucius: The Analects*, pp. 49-50.

⁶⁴ Chad Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation* (New York: Oxford UP, 1992), p. 82.

กับการพัฒนาอีกภายในของคนๆ นั้น ซึ่งเป็นความสามารถทางปัญญาที่จะประเมินและตัดสินใจเลือกได้ว่า จะปรับเปลี่ยนจารีตอย่างไร จะปฏิบัติอย่างไรในกรณีนอกเหนือจากที่จารีตกำหนดไว้ และจะแสดงออกซึ่งการมีคุณธรรมต่างๆ ได้อย่างไรในบริบทสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลง การพัฒนาอีกซึ่งเป็นคุณสมบัติภายในของบุคคล จำเป็นต้องพัฒนาควบคู่ไปกับการร่ำเรียนหนังสือและเหริน เพราะหนังสือและเหรินเป็นแนวทางในการปฏิบัติที่จะกระตุ้นให้เกิดการพัฒนาอีกและเป็นรูปแบบการแสดงออกอีกอย่างเป็นทางการ ที่สำคัญยังทำให้เกิดความเข้าใจว่าวิถีมนุษย์เป็นอย่างไร ทำให้การประเมินและตัดสินใจไม่ละเมิดหรือทำลายวิถีมนุษย์ การพัฒนาอีกสามารถศึกษาได้จากบุคคลที่มีอีกเป็นแบบอย่าง โดยศึกษาจากการประเมินและตัดสินใจของผู้ที่มีอีกในบริบทสถานการณ์ต่างๆ ทั้งนี้มีใช้เพื่อเลียนแบบแต่ใช้เป็นแนวทาง สังเกตได้จากการที่ขงจื๊อมักเป็นแบบอย่างให้ลูกศิษย์ไม่คว่นตัดสินใจล่วงหน้า แต่จะประเมินบริบทสถานการณ์ ก่อนที่จะตัดสินใจกระทำหรือบุคคลว่าเป็นอย่างไร

นอกจากนี้การที่อีกต้องเกี่ยวข้องกับความสามารถในการประเมินสถานการณ์และใช้เหตุผลตัดสินใจเลือก อีกจึงเกี่ยวข้องกับการมีปัญญาความรู้ (智 智) ด้วย 智 ในทัศนะของขงจื๊อมีได้หมายถึงความรู้ในเชิงทฤษฎีเท่านั้น แต่รวมถึงความรู้ในเชิงปฏิบัติ การประเมินและตัดสินใจกระทำในสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสม จำเป็นต้องอาศัยความรู้ทั้งในแง่รู้ข้อเท็จจริง รู้รายละเอียดวิธีปฏิบัติของจารีต รู้ในแง่เจตนาพื้นฐานของการปฏิบัติจารีตนั้นๆ หากไม่มีปัญญาความรู้ดังกล่าว การกระทำตามจารีตและคุณธรรมก็อาจไม่ถูกต้องเหมาะสมได้ในบางสถานการณ์ เช่น ความกล้าหาญของวีรบุรุษ ถึงแม้วีรบุรุษอาจจะไม่ทำในสิ่งที่ทำลายมนุษยธรรม แต่หากขาดอีก ซึ่งช่วยในการประเมินสถานการณ์ ความกล้าหาญของวีรบุรุษอาจนำไปสู่ความวุ่นวายได้ ส่วนเสี่ยวเหรินเป็นผู้คำนึงถึงแต่ผลประโยชน์ของตน หากไม่มีอีก ความกล้าหาญนั้นอาจนำไปสู่การกล้าทำเรื่องผิดศีลธรรม (17:23) เป็นต้น การที่อีกต้องเกี่ยวข้องกับความสามารถในการประเมินสถานการณ์และใช้เหตุผลตัดสินใจเลือกดังกล่าว จึงมีนักวิชาการบางท่านมองอีกว่าทำหน้าที่คล้ายการมีปัญญาเชิงปฏิบัติ (practical wisdom) ตามจริยศาสตร์คุณธรรมของอริสโตเติล⁶⁵ อี้วี่จี้หยวน (Jiyuan Yu) มองว่าอีกเป็นคุณธรรมของความสามารถเชิงเหตุผล ซึ่งต่างจากความสามารถในการใช้เหตุผลทั่วไป เพราะการใช้เหตุผลทั่วไปอาจเป็นการใช้เพื่อจุดมุ่งหมายที่ผิดศีลธรรม แต่อีกเป็นการใช้เหตุผลโดยมีเป้าหมายเชิงศีลธรรม⁶⁶ ขงจื๊อจึงน่าจะมองเหมือนอริสโตเติลว่าการกระทำที่มีคุณธรรมจะต้องประกอบไปด้วยเงื่อนไขสามประการ คือ 1) ผู้กระทำจะต้องมีความรู้ 2) ผู้กระทำจะต้องเลือกที่จะปฏิบัติ และเลือกเพราะการกระทำนั้นมีค่าในตัวเอง และ

⁶⁵ Jiyuan Yu, "Yi: Practical wisdom in Confucius's *Analects*," *Journal of Chinese Philosophy* 33, 3 (September 2006): 335-348.

⁶⁶ *Ibid.*, 338-340.

3) การกระทำนั้นต้องออกมาจากอุปนิสัยที่ชัดเจน ความสัมพันธ์ระหว่างอีกกับจื่อ จึงเป็นไปตามเงื่อนไขข้างต้นคือ จื่อทำให้มีรูปร่างจะทำอะไร ส่วนอีกทำหน้าที่ในการเลือกที่จะทำ⁶⁷

แม้ผู้วิจัยจะมองว่าไม่มีมิติของการเป็นความถูกต้องเหมาะสมที่อิงกับหลักบางอย่าง แต่ก็ไม่เห็นด้วยว่าหลักดังกล่าวนั้นเป็นกฎหรือหลักการทางศีลธรรมอย่างทัศนะของเลาและเจิง ผู้วิจัยเห็นว่าเราควรเข้าใจเป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรม ที่มีฐานทางจักรวาลวิทยาเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลง ในแง่ที่ว่ามนุษย์ไม่อาจแยกออกจากบริบทสถานการณ์ที่เป็นความเปลี่ยนแปลงทั้งในแง่ที่เป็นไปตามธรรมชาติ และแง่ที่เป็นประวัติศาสตร์ของโลกมนุษย์ รวมทั้งแง่ที่เป็นไปตามบริบทชีวิตและสถานการณ์เฉพาะของปัจเจกบุคคล ความเปลี่ยนแปลงในระดับปัจเจกบุคคลขึ้นอยู่กับและก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงของโลกได้ด้วย ขงจื่อมองว่าการปฏิบัติจริยธรรมจะต้องสอดคล้องกับความเป็นจริงดังกล่าว คือ ต้องมีความยืดหยุ่นและในขณะเดียวกันก็ต้องสร้างความสัมพันธ์ที่กลมกลืนระหว่างวิถีมนุษย์กับวิถีธรรมชาติด้วย ผู้วิจัยเห็นว่าหลักพื้นฐานสำหรับการประเมินความถูกต้องเหมาะสม ก็คือความเป็นจริงดังกล่าวนั่นเอง

ในหลุนอี่ว์มีบทหนึ่งบันทึกคำพูดของขงจื่อไว้ว่า “ใช้ชีวิตหลักเร็นเพื่อแสวงหาอุดมการณ์ปฏิบัติเพื่อบรรลุด๋า’ เราเคยได้ยินวาทะแบบนี้มาแล้ว แต่ไม่เคยพบคนแบบนี้” (16:11) “ด๋า” ในหลุนอี่ว์ปรากฏอยู่ประมาณ 90 ครั้ง หากใช้เป็นคำนามและที่มีนัยต่อการเข้าใจปรัชญาของขงจื่อจะแบ่งออกเป็น 3 กลุ่ม⁶⁸ คือ 1) ด๋าในความหมายของวิถีมนุษย์โดยรวม 2) ด๋าในความหมายของวิถีจริยธรรมหรือวิถีของการเป็นจวินจื่อ และ 3) ด๋าในความหมายเป็นอุดมคติทางการเมือง แม้ว่าประโยค “ปฏิบัติเพื่อบรรลุด๋า” อาจหมายถึงด๋าได้ทั้งสามความหมายก็จริง แต่จากที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์และอภิปรายมาแล้วว่าขงจื่อไม่แยกกระบวนการทางจริยธรรมออกจากวิถีธรรมชาติ ย่อมทำให้ด๋าที่หมายถึงวิถีมนุษย์ วิถีจริยธรรม และอุดมคติทางการเมือง จะต้องสัมพันธ์ในบริบทของโลกธรรมชาติหรือจักรวาลด้วย การตีความความสัมพันธ์ของอีกกับด๋าในบทนี้จึงสามารถขยายสู่บริบทของโลกธรรมชาติได้ด้วย การที่ขงจื่อยังไม่เคยพบคนที่ “ปฏิบัติเพื่อบรรลุด๋า” เพราะการปฏิบัติดังกล่าวอาจเรียกได้ว่า

⁶⁷ Ibid., p. 342.

⁶⁸ Leo K. C. Cheung, “The unification of *dao* and *ren* in the *Analects*,” *Journal of Chinese Philosophy* 31, 3 (September 2004): 318-319. ส่วนอีกสองกลุ่มคือ ด๋าที่ใช้ตรงตัวคือเป็นวิถีหรือทาง กับที่ใช้คู่กับคำนามอื่น เช่น วิถีของบุรพกษัตริย์ วิถีของกษัตริย์เหวิน เป็นต้น

เป็นคุณสมบัติของผู้เป็นปราชญ์* แต่ในยุคสมัยของขงจื้อซึ่งเป็นยุคที่สังคมเสื่อมทราม ขงจื้อไม่ได้คาดหวังว่าจะพบปราชญ์ คนที่มีอีในยุคสมัยของขงจื้ออาจทำไม่ได้ถึงขั้นบรรลุเต๋า หมายความว่าอาจมิได้ปฏิบัติอีโดยคำนึงถึงความเหมาะสมกับความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติ และคำนึงถึงการสร้างความกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ แต่ขงจื้อขอเพียงคนที่เมื่อเห็นผลประโยชน์สามารถดำรงความถูกต้องเหมาะสมในแง่ที่ไม่เห็นแก่ตัวไว้ได้ก็พอ ดังที่ขงจื้อ กล่าวไว้ว่า “*ในเวลานี้ มนุษย์ที่สมบูรณ์ต้องมีคุณสมบัติครบถ้วนดังกล่าวหรือ*” ผู้เห็นผลประโยชน์แล้วคิดถึงอี เห็นอันตรายแล้วยอมสละชีวิต *ไม่ถือคำสัญญาแม้กล่าวไว้นานแล้ว คนเช่นนี้ก็สามารถถือว่าเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ได้แล้ว*” (14:13) ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่าอีเป็นคุณสมบัติสำคัญของการเป็นปราชญ์แห่งเวลา เพราะการประเมินและตัดสินใจปฏิบัติสิ่งใดก็ตาม จำเป็นต้องคำนึงถึงความเป็นจริงดังกล่าวเสมอ ความหมายของอีจึงมิใช่มีเพียงความถูกต้อง ความชอบธรรม และความเที่ยงธรรมเท่านั้น แต่รวมถึงความเหมาะสมกับกาละ (時中 สี่จง) ด้วย ผู้ที่มีอีจึงเป็นผู้ที่กระทำในสิ่งที่ถูกกาละเสมอ หมายความว่า เป็นผู้ที่สร้างความสัมพันธ์ที่เหมาะสมระหว่างมนุษย์กับกระแสความเปลี่ยนแปลงในแต่ละระดับ ทั้งในแง่การเปลี่ยนแปลงของปัจเจกบุคคล สังคม และโลก เพื่อมิให้เป็นการฝืนความเปลี่ยนแปลง หรือตามการเปลี่ยนแปลงนั้นมากเกินไป

จากการที่อีอยู่บนฐานทางจักรวาลวิทยาเรื่องเวลาและความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ทำให้เห็นอีกบทบาทหนึ่งของอี นอกเหนือจากเป็นความสามารถในการประเมินและตัดสินใจเลือกกระทำที่ถูกต้องเหมาะสมเมื่ออยู่บริบทสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลง กล่าวคือ อีเป็นแนวโน้มของปัจเจกบุคคลที่สามารถตระหนักว่าตัวเองเป็นบุคคลที่อยู่ในบริบทที่เปลี่ยนแปลง เป็นความสามารถในการกำหนดความหมาย และให้ความสำคัญกับการกระทำของตนจากบริบทสถานการณ์ได้อย่างสร้างสรรค์ ด้วยเหตุนี้ เดวิด ฮอลล์ (David L. Hall) และ รอเจอร์ เอ็มส์ จึงนิยามอีเป็นความเหมาะสมในแง่ของการให้ความหมายและให้ความสำคัญ แทนที่จะแปลว่าความถูกต้อง⁶⁹ แต่ผู้วิจัยมองต่างจากฮอลล์และเอมส์ในบางประเด็น ตรงที่ในขณะที่ทั้งฮอลล์และเอมส์มองอีเป็นความสามารถในการกำหนดความหมายและให้ความสำคัญกับการกระทำของตนจากบริบทสถานการณ์เท่านั้น แต่ผู้วิจัยเห็นว่าอีเป็นความสามารถในการกำหนดความหมายและให้ความสำคัญกับสถานการณ์และสิ่งแวดล้อมด้วย เพราะจะเห็นได้ว่า

* อย่างไรก็ตาม คำพูดดังกล่าวของขงจื้อเป็นการประเมินผู้อื่น หากประเมินจากตัวขงจื้อ ก็อาจกล่าวได้ว่าขงจื้อมีคุณสมบัติของความเป็นปราชญ์ ซึ่งรวมถึงเป็นผู้ที่ปฏิบัติตามอีเพื่อบรรลุเต๋าได้สำเร็จด้วย เพียงแต่ขงจื้อมักถ่อมตัวว่าตนยังไม่มีคุณสมบัติถึงพร้อมที่จะเรียกได้ว่าเป็น “ปราชญ์”

⁶⁹ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius*, p. 95.

มนุษย์อยู่ในบริบทสถานการณ์ที่เป็นโครงข่ายซับซ้อนและหลากหลายในคราวเดียว ความสามารถในการเลือกกว่าบริบทใดสำคัญกับตัวตนและการปฏิบัติจริยธรรม จึงเป็นอีกบทบาทหนึ่งของอี

จากที่ได้อภิปรายและอ้างเหตุผลมาทั้งหมด จะเห็นได้ว่าการประเมินและตัดสินใจความถูกต้องเหมาะสมของการกระทำและเป้าหมายของการกระทำในสถานการณ์ต่างๆ จะต้องคำนึงถึงความเป็นจริงที่ว่ามนุษย์ไม่อาจแยกออกจากบริบทสถานการณ์ที่เป็นความเปลี่ยนแปลงทั้งในแง่ที่เป็นไปตามธรรมชาติ แ่งที่เป็นประวัติศาสตร์ของโลกมนุษย์ และที่เป็นไปตามบริบทชีวิตและสถานการณ์เฉพาะของปัจเจกบุคคล อีกทั้งยังต้องคำนึงถึงการสร้างความสัมพันธ์ที่กลมกลืนระหว่างวิถีมุขีกับวิถีธรรมชาติด้วย การมีปัญญาความรู้ จึงมิใช่มีความรู้เกี่ยวกับหฺลีและเหรินเท่านั้น แต่รวมถึงรู้ความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติและรู้ความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ (รู้เทียมนึงและมึง) ด้วย เราจะเข้าใจความสำคัญและบทบาทของอีดังกล่าวชัดเจนมากขึ้น หากพิจารณาตัวอย่างการประเมินความเหมาะสมของขงจื้อในสถานการณ์ต่างๆ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนที่สุด คือกรณีของโจหว่อขอลดการไ้ทุกข์จากสามปีเป็นหนึ่งปี

โจหว่อถามว่าการไ้ทุกข์สามปีนั้น ปีเดียวก็นานพอแล้ว

“วิญญูชนไม่ถือหฺลีสามปี หฺลี่ย่อมเสื่อม ไม่ฝึคนครีสามปี นครีย่อมเสียหาย”

“ข้าวเก่าก็หมดไป ข้าวใหม่ก็ออกมาแล้ว ไ้ที่ไ้ใช้สิดีไฟก็เปลี่ยน ปีเดียวก็นานพอแล้ว”

อาจารย์กล่าวว่า “(เมื่อหนึ่งปีผ่านไป) เข้ากินข้าวคึๆ สวมใส่อาภรณ์งามได้อย่างสบายใจหรือ” โจหว่อกล่าวว่า “สบายใจ”

“หากเข้าสบายใจ ก็จงทำเถิด แต่ว่าวิญญูชนเมื่อกำลังไ้ทุกข์ กินก็ไม่อร่อย ฟังคนครีก็ไม่ไพเราะ แม้จะนั่งจะนอนก็ไม่สบายใจ ดังนั้น จึงไม่ทำ บัดนี้เข้าสบายใจก็จงทำเถิด”

โจหว่อออกไปแล้ว อาจารย์กล่าวว่า “โจหว่อไ้มนุชยธรรม เด็กเกิดมาจนสามขวบปี จึงห่างจากอ้อมอกของบิดามารดา การไ้ทุกข์สามปีเป็นการไ้ทุกข์ที่ปฏิบัติกันทั่วแผ่นดิน โจหว่อไ้ความรักสามปีจากบิดามารดาหรือไม่” (17:21)

โจหว่ออยากให้ลดระยะเวลาการไ้ทุกข์เป็นหนึ่งปี โดยอ้างความเหมาะสมของฤดูกาลที่เป็นวิถีธรรมชาติ และอ้างความเปลี่ยนแปลงของหฺลีและคนครีที่อาจเสื่อมได้หากไม่ทำอย่างต่อเนื่อง จะเห็นได้ว่าโจหว่อใช้เหตุผลเดียวกับขงจื้อในการปรับจารีตบางอย่างให้เหมาะสมกับเวลาและความเปลี่ยนแปลงของสภาพแวดล้อมภายนอก อย่างเช่นกรณีของการปรับเปลี่ยนมาใช้หมวกใหม่ดิบแทนหมวกลินินซึ่งประหยัดและสอดคล้องกับสภาพความเป็นอยู่ของผู้คน โจหว่อจึงนำเหตุผลนั้นมาอ้าง

เช่นกัน แต่การพิจารณาความถูกต้องเหมาะสมมิใช่พิจารณาจากความเปลี่ยนแปลงภายนอกเท่านั้น หากแต่จะต้องเหมาะสมกับวิถีของมนุษย์ด้วย ขงจื้อเห็นด้วยกับคนทั่วไปที่ปรับเปลี่ยนจารีตเป็นหมวกใหม่ดิบในการประกอบพิธีกรรมเพราะไม่ได้ทำลายหัวใจสำคัญของพิธีกรรม แต่ขงจื้อไม่เห็นด้วยกับการลดระยะเวลาไว้ทุกข์เป็นหนึ่งปี เพราะไม่เหมาะสมกับวิถีของมนุษย์ ที่ให้ความสำคัญกับการคงความสัมพันธ์ของครอบครัวซึ่งเป็นพื้นฐานของการสร้างชุมชนที่มีมนุษยธรรม มนุษย์ไม่เหมือนกับสัตว์ตรงที่มนุษย์มีความกตัญญู การไว้ทุกข์เป็นการแสดงความกตัญญูและความรักความผูกพันที่บุตรมีต่อบุพการี ซึ่งกว่าบุตรจะสามารถห่างจากอ้อมอกของบิดามารดาได้ ต้องใช้เวลากว่าสามปี การลดระยะเวลาไว้ทุกข์เหลือปีเดียวจึงไม่เหมาะสม อีกทั้งยังไม่เหมาะสมกับการแสดงออกซึ่งความทุกข์ ความโศกเศร้า ความไม่สบายใจที่บุตรต้องสูญเสียบิดาหรือมารดา การที่ขงจื้อถามใจหว่านว่า เมื่อผ่านไปหนึ่งปีแล้วยังกินอิมกับอาหารดีๆ ใส่อาภรณ์งดงามได้หรือ เพราะขงจื้อเชื่อว่าบริบทชีวิตของใจหว่านน่าจะเหมือนเด็กทารกโดยทั่วไปที่ย่อมอยู่ในอ้อมอกพ่อแม่อย่างน้อยสามปี ความผูกพันของพ่อแม่ลูกทำให้ระยะเวลาหนึ่งปี น้อยไปที่จะทำให้ความทุกข์ความโศกเศร้าที่ต้องสูญเสียพ่อแม่จางหายไป แต่ในเมื่อใจหว่านตอบว่าสบายใจ ขงจื้อก็มีได้บังคับ และก็อดสงสัยมิได้ว่าใจหว่านได้รับความรักสามปีจากพ่อแม่หรือไม่

บท 17:21 เป็นการถกเถียงเรื่องการปรับเปลี่ยนสิ่งที่ต้องเหมาะสมกับเหรินก็จริง แต่การพิจารณาว่าหีแบบใดที่เหมาะสมกับการแสดงออกและจัดเวลาเหริน จะต้องอาศัยอะไรเพื่อประเมินความเหมาะสมกับความเปลี่ยนแปลงและระยะเวลาด้วย คั้งที่ขงจื้อพิจารณาว่าเป็นความเหมาะสมของระยะเวลา คือระยะเวลาสามปีที่ลูกต้องอยู่ในอ้อมอกของพ่อแม่ จะต้องสัมพันธ์กับระยะเวลาการไว้ทุกข์ มิใช่พิจารณาเพียงความเปลี่ยนแปลงของสถานการณ์ภายนอกอย่างที่ใจหว่านเสนอเท่านั้น เวลาและความเปลี่ยนแปลงจึงมิได้เป็นฐานทางจักรวาลวิทยาให้กับอีเท่านั้น แต่เวลาเป็นส่วนหนึ่งของการกำหนดวิถีจริยธรรม

จะเห็นได้ว่า จริยศาสตร์ของขงจื้อเป็นจักรวาลจริยธรรม ที่มองว่าชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคลและสังคมจะต้องสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติหรือจักรวาล และวิถีจริยธรรมมีที่มาจากวิถีธรรมชาติ มโนทัศน์หลักในจริยศาสตร์ขงจื้อทั้งเหริน หี และอี จึงมิใช่วิถีปฏิบัติในบริบทของสังคมมนุษย์เท่านั้น แต่สามารถอธิบายได้ว่าเป็นวิถีปฏิบัติที่เชื่อมโยงมนุษย์กับโลกธรรมชาติด้วย นอกจากนี้ มโนทัศน์ทั้งสามยังเข้าใจได้ว่ามีที่มาจากวิถีธรรมชาติเป็นแบบอย่างและเป็นแนวทาง อย่างไรก็ตาม แม้ว่าจริยศาสตร์ของขงจื้อเป็นจักรวาลจริยธรรมก็จริง แต่ขงจื้อมิได้สร้างจักรวาลจริยธรรมของตนอย่างเป็นระบบที่สมบูรณ์ เพราะมีบางประเด็นที่ขงจื้อมิได้ให้คำอธิบายไว้อย่างชัดเจน ประการแรก ขงจื้อมิได้อธิบายอย่างชัดเจนว่ามนุษย์เราจะรู้วิถีแห่งเทียนได้อย่างไร อีกทั้งขงจื้อจำกัดการเชื่อมโยง

เขียนในฐานะเป็นที่มาของวิถีจริยธรรมไว้เฉพาะจงใจและปราชญ์เท่านั้น นอกจากนี้ ผู้ที่สามารถเชื่อมโยงดังกล่าวได้ จำเป็นต้องผ่านกระบวนการขัดเกลาทางจริยธรรมและวัฒนธรรมอย่างเพียงพอ ก่อน เพราะการรู้ความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติโดยไม่ได้เชื่อมโยงกับโลกวัฒนธรรม ย่อมไม่มีคุณค่า ในทัศนะของขงจื้อ ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้บุคคลทั่วไป ไม่จำเป็นต้องรู้วิธีแห่งเขียนหรือไม่ต้องรู้ว่าการทำตาม เหวิน หลี และอี เป็นการสร้างสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติอย่างไร ทั้งๆ ที่ความรู้ดังกล่าวควรเป็นเงื่อนไขและแรงขับเคลื่อนที่สำคัญในการขัดเกลาตนและทำตามศีลธรรม ผู้วิจัยมองว่าเมิ่งจื่อได้ขยายปรัชญาของขงจื้อเพื่อแก้ไขปัญหานี้ ด้วยการอธิบายว่าการรู้วิธีแห่งเขียน จะรู้ได้อย่างไร และทำให้เห็นว่ามนุษย์ทุกคนสามารถเข้าใจความเป็นจริงนี้ได้ มิได้จำกัดความสามารถไว้เฉพาะจงใจและปราชญ์เท่านั้น

ประการที่สอง การที่ขงจื่อมองว่าเขียนคือวิถีธรรมชาติ อีกทั้งยังให้ความสำคัญกับการสร้างความสัมพันธ์อย่างกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับเขียน ดังนั้น เขียนย่อมเกี่ยวข้องกับที่มาของมนุษย์ในแง่เป็นคำอธิบายถึงธรรมชาติของมนุษย์ด้วย การที่กระบวนการทางจริยธรรมจะต้องสร้างความกลมกลืนกับเขียน ทำให้เกิดคำถามสำคัญตามมาว่า มนุษย์ควรเข้าใจเขียนที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติของมนุษย์อย่างไร มนุษย์ควรจะทำอย่างไรหรือไม่กับธรรมชาติของตน การสร้างความกลมกลืนกับเขียน รวมถึงการสร้างความกลมกลืนกับวิถีธรรมชาติที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์หรือไม่ ถ้าการสร้างความกลมกลืนกับวิถีธรรมชาติรวมถึงธรรมชาติของมนุษย์ด้วย ธรรมชาติของมนุษย์นั้นเป็นอย่างไรและสัมพันธ์อย่างไรกับการมีจริยธรรม จะเห็นได้ว่าขงจื่อ กล่าวถึงเขียนในแง่ของวิถีธรรมชาติที่เป็นโลกภายนอกโดยรวมเท่านั้น แต่มิได้อธิบายประเด็นธรรมชาติของมนุษย์ไว้อย่างชัดเจน เหตุผลที่ขงจื่อไม่ได้ให้รายละเอียดเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ อาจเป็นเพราะในยุคสมัยของขงจื่อ มีความเชื่ออยู่ก่อนแล้วว่าธรรมชาติของมนุษย์เป็นอย่างไร และยังไม่มีการเสนอทัศนะที่เชื่อมโยงเขียนกับธรรมชาติของมนุษย์ในลักษณะที่แตกต่างออกไป จนกลายเป็นประเด็นถกเถียงว่าธรรมชาติของมนุษย์มีบทบาทในการกำหนดศีลธรรมหรือไม่ การอธิบายถึงธรรมชาติมนุษย์ จึงไม่ใช่ประเด็นสำคัญ เท่ากับประเด็นการขัดเกลาจริยธรรม แต่เมื่อในภายหลังมีสำนักแนวคิดต่างๆ ได้เสนอทฤษฎีธรรมชาติของมนุษย์อย่างชัดเจน และมีข้ออ้างด้วยว่าเขียนเป็นที่มาของธรรมชาติของมนุษย์ ทำให้ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างธรรมชาติมนุษย์กับการมีจริยธรรมจำเป็นต้องได้รับการอธิบาย และมีนัยสำคัญกับการมองวิถีธรรมชาติกับศีลธรรมเป็นกระบวนการเดียวกัน

ความไม่ชัดเจนในประเด็นดังกล่าวในหลุนอิว ทำให้การศึกษาจักรวาลจริยธรรมในปรัชญาสำนักขงจื่อจำเป็นต้องพิจารณาในเมิ่งจื่อด้วย เพราะถือกันว่าเมิ่งจื่อเป็นผู้ที่ขยายและอธิบายปรัชญาของขงจื่อให้มีความชัดเจนมากขึ้น รวมถึงการมองวิถีธรรมชาติและวิถีจริยธรรมเป็นกระบวนการ

เดียวกัน การศึกษาเมืองจ้อในบทที่สี่และห้า จึงทำให้เกิดความเข้าใจเพิ่มเติมได้ว่าเมืองจ้อได้พัฒนาและ
ทำให้จักรวาลจริยธรรมในปรัชญาสำนักขงจื้อมีความเป็นระบบที่ชัดเจนขึ้นอย่างไร