

แนวคิดเรื่อง ฐู่ ในหลุนอี่ว



นายวิสิทธิ์ ตออำนาจ

ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

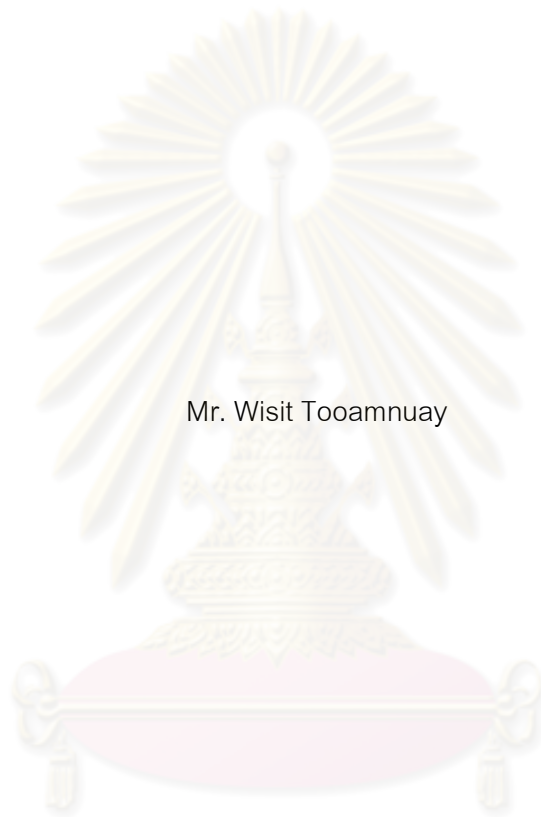
สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2553

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

THE CONCEPT OF *SHU* IN THE *ANALECTS*



Mr. Wisit Tooamnuay

ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Master of Arts Program in Philosophy

Department of Philosophy

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2010

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์

แนวคิดเรื่อง ชู ในหลุนฮิว

โดย

นายวิสิทธิ์ ตออำนาจ


สาขาวิชา

ปรัชญา

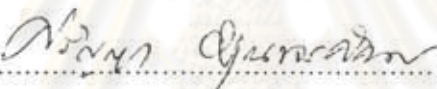
อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก


รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณฯ สถาอานันท์


คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้หัวข้อวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่ง
ของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาโทบัณฑิต


..... คณบดีคณะอักษรศาสตร์
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประพนธ์ อัครวิรุฬหาร)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์


..... ประธานกรรมการ
(ดร. ศรีัญญา อรุณขจรศักดิ์)


..... อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก
(รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณฯ สถาอานันท์)


..... กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย
(รองศาสตราจารย์ ปกรณ์ ลิ้มปณฺสรณ์)

ศูนย์วิจัยทรัพยากรชีวภาพ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วิสิทธิ์ ตออำนาจ : แนวคิดเรื่อง ชู ในหลุนอิว. (THE CONCEPT OF SHU IN THE ANALECTS) อ. ที่ปริกษาวิทยานิพนธ์หลัก : รศ. ดร. สุวรรณฯ สถาอนันท์. 112 หน้า.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มุ่งศึกษามโนทัศน์ ชู ที่ปรากฏในหลุนอิวว่ามีแนวคิดอย่างไร และมีบทบาทในจริยศาสตร์ของขงจื้ออย่างไร จากการศึกษาพบว่า ชู หมายถึง "สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น" อันเป็นหลักปฏิบัติที่อาศัย "ความไม่ปรารถนา" ของตนเป็นรากฐานในการพิจารณาที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่น การที่ ชู มีนัยยะเชิงลบ (ไม่ปรารถนา, ไม่ทำ) ทำให้ผู้ที่นำหลักการ ชู มาปฏิบัติเกิดความอ่อนน้อม กล่าวคือไม่อ้างว่าตนรู้ความต้องการของผู้อื่น หลีกเลี่ยงการกระทำที่อาจนำไปสู่การละเมิดผู้อื่น โดยไม่คาดหวังการต่างตอบแทน ก่อให้เกิดความรักความอาทรระหว่างมนุษย์ เป็นการขัดเกลาและแก้ไขข้อบกพร่องของตนเอง จนสามารถตั้งหลักมั่นคงในมนุษยธรรมได้สำเร็จ กระบวนการที่เกิดขึ้นเริ่มต้นจากความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรมจนนำไปสู่ความปรารถนามนุษยธรรม การมีมนุษยธรรมกำกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ ทำให้ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากลายเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรม ชู จึงสามารถหลีกเลี่ยงปัญหาเรื่อง "การทำตามอำเภอใจ" ของบุคคลได้

ชู มีบทบาทในการเสริมระบบจริยศาสตร์ทั้งในและนอกความสัมพันธ์ทั้งห้าได้ ในกรณีที่เกิดความขัดแย้งขึ้นในความสัมพันธ์ทั้งห้า ชู ช่วยให้หลักการที่เสนอว่าพึงตรวจสอบตนเองว่าสิ่งใดตนไม่ปรารถนาก็หลีกเลี่ยงที่จะไม่กระทำสิ่งนั้น ซึ่งอาจก่อให้เกิดความเสียหายต่อผู้อื่นก่อนเป็นเบื้องต้น แล้วจึงทบทวนบริบทที่เกี่ยวข้องในความสัมพันธ์ดังกล่าวอย่างถี่ถ้วน เพื่อค้นหาทางเลือกที่เหมาะสมที่สุดสำหรับความสัมพันธ์นั้นๆ นอกจากนี้ ชู ยังสามารถใช้เป็นหลักปฏิบัติต่อผู้อื่นในกรณีที่อยู่นอกความสัมพันธ์ทั้งห้าได้อีกด้วย กล่าวคือบุคคลนอกความสัมพันธ์ทั้งห้า ซึ่งอาจเป็นบุคคลแปลกหน้าหรือเป็นบุคคลใดก็ได้ เป็นบุคคลที่ยังไม่มีโอกาสเรียนรู้ซึ่งกันและกันอย่างเพียงพอ ชู จะช่วยหลีกเลี่ยงการละเมิดมนุษยธรรมต่อผู้อื่นนอกความสัมพันธ์ได้ เพราะชูมิได้เริ่มต้นจากการอ้างว่ามีความรู้ว่าผู้อื่นต้องการสิ่งใด เพียงแต่หลีกเลี่ยงการกระทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาเท่านั้น

ภาควิชา.....ปรัชญา..... ลายมือชื่อนิสิต..... วิสิทธิ์ ตออำนาจ
สาขาวิชา.....ปรัชญา..... ลายมือชื่อ อ.ที่ปริกษาวิทยานิพนธ์หลัก.....
ปีการศึกษา.....2553.....

5080210022 : MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORDS : CONFUSIANISM / CONFUCIAN ETHICS / SHU / GOLDEN RULE /
DESIRE

WISIT TOOAMNUAY : THE CONCEPT OF SHU IN THE ANALECTS. ADVISOR
: ASSOC. PROF. SUWANNA SATHA-ANAND, Ph.D., 112 pp.

This thesis offers an analysis of the concept "shu," as discussed in *The Analects*, as well as its role in Confucian ethics. "Shu" means "What one does not desire, do not do to others." This is a moral principle of using "what one does not desire" as a basis for not-doing. The negative implication of "shu" (not desiring, not doing) would lead to epistemic humility of not claiming to know the desires of others, as well as moral humility of not doing anything which might violate other people. "Shu" does not imply an expectation of reciprocity, and could lead to a sense of caring for the welfare of others. Confucius also proposes a long process of moral self-cultivation and overcoming of one's short-comings. This process would lead to a secure establishment of ren or humaneness. The desire not to violate ren could ultimately lead to the desire to cultivate ren. Ren as a guide of desires and non-desires would become a solid moral foundation. Ultimately, "shu" can avoid the problem of human desires being arbitrary.

"Shu" helps provide additional insights for performing roles within and outside the Confucian ethics of the Five Relationships. When there is a conflict among the roles in the different sets of relationship, "shu" would provide a guideline for self-reflection of the role performer, who would avoid doing things which would cause harm to others. Then it helps generate moral discernment in selecting the best options in each situation and relationship. Moreover, outside the Five Relationships, "shu" could serve as a moral guidance in interaction with strangers or anyone who is not part of any of the Five Relationships. This is possible because "shu" operates in cases of not knowing the other people. A well-cultivated use of "shu" would avoid violating ren to any person. This is because "shu" does not assume that one knows the desires of others. "Shu" helps avoid doing things one does not desire to others or any others.

Department : Philosophy.....

Student's Signature

Wisit Taramnuay

Field of Study : Philosophy.....

Advisor's Signature

S. Satha-Anand

Academic Year : 2010.....

กิตติกรรมประกาศ

ผู้วิจัยขอกราบขอบพระคุณ รศ.ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ ที่ให้การสนับสนุนแก่ผู้วิจัยอย่างเต็มที่ ในทุกขั้นตอนของการทำวิทยานิพนธ์ ด้วยความเมตตากรุณาและอุตสาหะ ผู้วิจัยซาบซึ้งในความปรารถนาดีของอาจารย์เป็นอย่างยิ่ง

ขอขอบคุณ ดร.ศิริญญา อรุณขจรศักดิ์ ประธานกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ ผู้เปรียบเสมือนที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม และ รศ.ปกรณ ติมปญฺสรณ์ กรรมการสอบวิทยานิพนธ์ที่ได้สละเวลาตรวจแก้วิทยานิพนธ์และให้ข้อเสนอแนะอันเป็นประโยชน์ต่อวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

ขอขอบพระคุณคณาจารย์ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่ให้ความเมตตาผู้วิจัยตั้งแต่แรกเข้าศึกษา จนถึงวันที่สำเร็จการศึกษา

ขอขอบพระคุณคณาจารย์ภาควิชาสังคมศาสตร์การพัฒนาศาสตร์ และภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากรที่ปูพื้นฐานความรู้และจุดประกายความสนใจใคร่รู้ทางวิชาการแก่ผู้วิจัย จนตัดสินใจต่อยอดความรู้ในระดับปริญญาโท

ขอขอบพระคุณคุณพ่อคุณแม่ ที่ให้การสนับสนุนผู้วิจัยตลอดมา แม้จะเลือกเรียนในสาขาที่ท่านไม่เคยรู้จักมาก่อนก็ตาม ขอขอบคุณพี่ชาย สำหรับทุนการศึกษาจำนวน 4 เทอมแรก

ขอขอบพระคุณพี่แอมที่ให้ความช่วยเหลือและกระตุ้นเตือนในทุกกระบวนการที่เกี่ยวข้องกับทางราชการ ขอขอบพระคุณพี่ป๊อบสำหรับการสืบค้นเอกสารประกอบการวิจัย

ขอขอบพระคุณเพื่อนๆ พี่ๆ ในสังคมการเรียนปริญญาโท อาทิ เหล่านิสิตผู้สนใจปรัชญาจีนที่ทำให้การทำวิทยานิพนธ์ครั้งนี้มีเพื่อนร่วมถกเถียงเสมอ เพื่อนร่วมรุ่นปี 2550 สำหรับกำลังใจที่มีให้กันตลอดตั้งแต่อยู่ในชั้นเรียนจนถึงช่วงการเขียนวิทยานิพนธ์ รุ่นพี่ทั้งที่ทันรุ่นกันและจบไปก่อนแล้วที่คอยให้คำปรึกษา และเป็นแบบอย่างที่ดีเสมอมา

ขอขอบพระคุณเครือข่ายวิชาชีพเภสัชกรรมเพื่อการควบคุมยาสูบ ที่ให้โอกาสได้ทำงานในระหว่างศึกษา จนมีทุนการศึกษาสำหรับ 4 เทอมหลัง ขอขอบคุณคณะกรรมการเครือข่ายที่แสดงความห่วงใยไต่ถามและกระตุ้นเตือนถึงวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เสมอ

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย.....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
สารบัญ.....	ช
บทที่ 1 บทนำ.....	1
บทที่ 2 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อ.....	4
2.1 ท่าทีต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อ.....	5
2.1.1 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจำแนกตามลักษณะ.....	5
2.1.2 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจำแนกตามบุคคล.....	7
2.1.3 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับอารมณ์ของมนุษย์.....	14
2.2 ความสัมพันธ์ของความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับจริยศาสตร์ของขงจื้อ.....	18
2.2.1 ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อกับความสัมพันธ์ทั้งห้า.....	18
2.2.2 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับเหริน.....	27
2.2.3 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับหลี่.....	34
2.2.4 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับอี้.....	40
2.2.5 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับความรื่นรมย์ของมนุษย์.....	46
2.2.6 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับซู.....	49
บทที่ 3 มโนทัศน์ ซู ในจริยศาสตร์ของขงจื้อ.....	55
3.1 ความหมายของ ซู ใน หลุนอี่ว.....	55
3.2 ความหมายของ กฎทอง.....	61
3.3 ซู มีนัยยะเชิงบวก ?.....	67
3.4 ซู กับมโนทัศน์ จง.....	70
3.5 ความเป็นสากลของกฎ ปัญหาของ ซู ?.....	79
บทที่ 4 บทบาทของ ซู กับในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ.....	86
4.1 ซู ในฐานะที่เป็นรูปแบบหนึ่งของการแสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาที่ไม่ละเมิด คุณธรรม.....	86
4.2 ซู ในฐานะที่เป็นแบบฝึกหัดเพื่อการขัดเกลาตนเอง.....	91
4.3 ซู ในฐานะที่เป็นมโนทัศน์หนึ่งซึ่งช่วยตัดสินความถูกต้อง.....	96
4.4 ซู ในฐานะที่เป็นมโนทัศน์ที่ใช้เสริมระบบจริยศาสตร์ในความสัมพันธ์ทั้งห้า.....	99

บทที่ 5 บทสรุป.....	105
5.1 ภาพรวมของ ฐู ในจริยศาสตร์ของขงจื้อ.....	105
5.2 ประเด็นที่สามารถค้นคว้าเพิ่มเติม.....	107
รายการอ้างอิง.....	109
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์.....	112



ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ปัญหา ที่มา และความสำคัญของปัญหา

ในวงวิชาการปรัชญาจีนที่ผ่านมา มักมีความเห็นว่า ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ เน้นแต่การทำตามบทบาทที่กำหนดไว้ในความสัมพันธ์ทั้งห้า อันได้แก่ความสัมพันธ์ระหว่าง บิดา-บุตร พี่-น้อง สามี-ภรรยา เพื่อน-เพื่อน และ ผู้ปกครอง-ผู้ใต้ปกครอง แต่ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา นักวิชาการได้ให้ความสำคัญแก่การถกเถียงแนวคิดเรื่อง 恕 (สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น) มากขึ้น 恕 เป็นการอาศัย “ความไม่ปรารถนา” ของมนุษย์ในฐานะตนเองเป็นรากฐานการพิจารณา “ไม่กระทำ” การบางอย่างต่อผู้อื่น โดยขงจื้อกล่าวว่า 恕 สามารถใช้เป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต น่าสนใจว่าภายใต้ความสัมพันธ์ทั้งห้าซึ่งประกอบด้วยบทบาทหน้าที่อันพึงปฏิบัติของแต่ละคู่ความสัมพันธ์นั้นจะใช้ 恕 เมื่อใด หรือ 恕 เป็นหลักปฏิบัติที่ใช้กับบุคคลที่อยู่นอกความสัมพันธ์ทั้งห้า หรือสามารถใช้ได้ในทั้งสองกรณี

恕 มีลักษณะคล้ายกฎทอง (ทำต่อผู้อื่น ในสิ่งที่ตนต้องการให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง) กล่าวคือ ใช้ความปรารถนาของตน (desire / wish) เป็นหลักในการตัดสินใจที่จะกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น ซึ่งก่อให้เกิดการเทียบเคียงความปรารถนาของตนกับผู้อื่น ทั้งยังเกิดการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันในฐานะผู้กระทำ (agent) กับผู้รับการกระทำ (recipient) สิ่งนี้ 恕 ต่างจากกฎทองก็คือ 恕 ของขงจื้อมีนัยยะเชิงลบ ในขณะที่กฎทองมีนัยยะเชิงบวก การที่ 恕 มีนัยยะเชิงลบ จึงสามารถหลีกเลี่ยงข้อจำกัดบางประการของกฎทองเชิงบวกได้ เช่น ปัญหาช่องว่างระหว่างความปรารถนากับความถูกต้อง ปัญหาความรู้เกี่ยวกับความต้องการของผู้อื่น เป็นต้น

อย่างไรก็ดี นักวิชาการจำนวนมากเห็นว่า 恕 คือกฎทองเชิงลบ (อย่าทำต่อผู้อื่น ในสิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อตนเอง)¹ ความเข้าใจดังกล่าวยังขยายไปถึงกฎทองของขงจื้อในเชิงบวก บ้างก็ว่าเป็น 恕 ที่มีนัยยะเชิงบวก บ้างก็ว่าเป็น จง (ชื่อสัตย์ภักดี)² ซึ่งเป็นคุณธรรมที่

* หลุนอิว เล่มที่ 15 บทที่ 23 บทต่างๆในหลุนอิวที่อ้างอิงในวิทยานิพนธ์เล่มนี้ อ้างจาก สุวรรณฯ สถา อานันท์, หลุนอิว: ขงจื้อสนทนา (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551).

¹ Allinson, R. E. The Confucian Golden Rule : A Negative Formulation, *Journal of Chinese Philosophy* 12 (1985)

² Chan, S. Y. Disputes on the One Thread of *Chung-Shu*, *Journal of Chinese Philosophy* 26, 2 (June 1999)

มีลูกศิษย์คนหนึ่งของขงจื๊อนำไปใช้ขยายความพร้อมกับ *ซู* ว่าเป็น “หนึ่งซึ่งเรียงร้อยสรรพสิ่ง”³ ที่ขงจื๊อ กล่าวถึง คำอธิบายต่อยอดจากการเข้าใจ *ซู* ว่าเป็นกฎของเชิงลบนี้อเอง ทำให้เกิดความเข้าใจระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อที่คลาดเคลื่อนและขัดแย้งไปจากตัวบทไม่มากนักน้อย ซึ่งจะพิจารณาต่อไป

น่าสนใจว่าขงจื๊อเสนอให้ใช้หลักความไม่ปรารถนา ในการตัดสินใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่น และสามารถหลีกเลี่ยงปัญหาที่กฎทองต้องเผชิญจากการใช้ความปรารถนาเป็นเครื่องชี้้นำเพื่อกระทำต่อผู้อื่น แต่ขงจื๊อกลับกล่าวว่า “เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง”⁴ ทั้งนี้แสดงให้เห็นว่า แม้ความปรารถนาอาจก่อให้เกิดปัญหาต่อการกระทำทางศีลธรรม อันเป็นการละเมิดครรลอง แต่ปลายทางที่ขงจื๊อคาดหวัง กลับกลายเป็นความสามารถที่จะใช้ความปรารถนาของตนได้โดยไม่ละเมิดครรลอง ขงจื๊อให้ความสำคัญแก่การขัดเกลาตนเอง การปฏิบัติ *ซู* ที่เริ่มจากความไม่ปรารถนาถูกอธิบายว่าเป็นการแสดงออกซึ่งการขัดเกลาตนเองในรูปแบบหนึ่ง ที่จะนำผู้ปฏิบัติไปสู่ *เหริน* (รักมนุษย์ / มนุษยธรรม) ซึ่งถือเป็นครรลองที่ควรจะเป็น เพื่อนำไปสู่ “ชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นงดงาม” ถ้าเช่นนั้น การปฏิบัติ *ซู* ที่เริ่มจากความไม่ปรารถนา นำไปสู่การใช้ความปรารถนาโดยไม่ละเมิดครรลองได้อย่างไร

ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาเรื่อง *ซู* ว่ามีบทบาทอย่างไรในจริยศาสตร์ของขงจื๊อ โดยพิจารณา *ซู* เชื่อมโยงกับมโนทัศน์อื่นๆในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อ เพื่อแสดงให้เห็นว่า *ซู* ร้อยเรียงอยู่ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊ออย่างไร

1.2 แนวเหตุผล ทฤษฎีสำคัญ และสมมติฐาน

ในปรัชญาของขงจื๊อ มโนทัศน์ *ซู* เป็นหลักจริยศาสตร์ที่เสริมระบบจริยศาสตร์ในความสัมพันธ์ทั้งห้า ทำให้เห็นว่า *ซู* ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อใน *หลุนอี่ว* สามารถครอบคลุมมิติต่างๆของความสัมพันธ์ของมนุษย์ ทั้งที่ปรากฏในและนอกความสัมพันธ์ทั้งห้า

1.3 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

- 1) เพื่ออธิบายแนวคิดเรื่อง *ซู* ในปรัชญาขงจื๊อ
- 2) เพื่อวิเคราะห์ความสำคัญของแนวคิดเรื่อง *ซู* ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อ

³ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 15

⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 4

1.4 ขอบเขตและวิธีการวิจัย

ในการทำวิจัยนี้ ผู้วิจัยอาศัยการค้นคว้าจากเอกสารภาษาไทยและภาษาอังกฤษ โดยกำหนดขอบเขตของการวิจัยอยู่ที่การศึกษามโนทัศน์เรื่อง *ซู่* ในปรัชญาของขงจื้อ จากเอกสารระดับปริญญามุขี คือ *หลุนอี่ว* (The Analects) และอาศัยเอกสารระดับทุติยภูมิ คือบทความต่างๆที่เกี่ยวข้องกับประเด็นที่จะทำการศึกษา ผู้วิจัยได้แบ่งเนื้อหาเพื่อนำเสนอออกเป็น 5 บท โดยมีรายละเอียดดังนี้

บทที่ 1 คือ บทนำ เสนอความเป็นมาของปัญหา และแนวทางการวิจัย

บทที่ 2 ศึกษาเกี่ยวกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อ โดยเริ่มจากการพิจารณาความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่ปรากฏใน *หลุนอี่ว* ว่ามีกี่ลักษณะ แต่ละลักษณะมีความแตกต่างกันอย่างไร ความปรารถนาและความไม่ปรารถนามีความสัมพันธ์ต่อระบบจริยศาสตร์ของขงจื้ออย่างไร

บทที่ 3 ศึกษา มโนทัศน์ *ซู่* ในจริยศาสตร์ของขงจื้อ โดยเริ่มจากการศึกษาความหมายของมโนทัศน์ *ซู่* ที่ปรากฏใน *หลุนอี่ว* แล้วจึงเทียบเคียงกับมโนทัศน์เรื่องกฎทองที่มีลักษณะคล้ายคลึงกัน ผู้วิจัยเลือกสำรวจประเด็นการถกเถียงระหว่าง *ซู่* กับกฎทอง ในสามประเด็น คือ *ซู่* มีนัยเชิงบวกหรือไม่, ความสัมพันธ์ระหว่าง *ซู่* กับ จง และ *ซู่* กับความเป็นสากล เพื่ออธิบาย *ซู่* ให้ชัดเจนและแสดงให้เห็นข้อแตกต่างระหว่าง *ซู่* ใน *หลุนอี่ว* และสิ่งซึ่งวงวิชาการเรียกว่ากฎทองของขงจื้อ

บทที่ 4 ศึกษาว่า มโนทัศน์ *ซู่* ที่ใช้ความไม่ปรารถนามาเป็นกรอบในการกำหนดรูปแบบการไม่กระทำต่อผู้อื่นนั้น มีความหมายและความสำคัญอย่างไรในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ โดยแสดงให้เห็นบทบาทและความสัมพันธ์ของ *ซู่* กับมโนทัศน์ทางจริยศาสตร์ของขงจื้อ

บทที่ 5 สรุปเนื้อหา และเสนอประเด็นที่สามารถพิจารณาเพื่อค้นคว้าเพิ่มเติม

1.5 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- 1) มีความเข้าใจบทบาทของ *ซู่* ในปรัชญาขงจื้อ
- 2) เพื่อใช้เป็นแนวทางในการศึกษาข้อโต้แย้งเรื่อง *ซู่* ในปรัชญาขงจื้อต่อไป

บทที่ 2

ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อ

ปรัชญาของขงจื้อเป็นปรัชญาที่ให้ความสำคัญกับมนุษย์ มนุษย์เป็นสัตว์สังคมจึงมีการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันทั้งในระดับบุคคลและระดับของสังคม ชีวิตที่ดีในทัศนะของขงจื้อ เริ่มต้นจากระดับบุคคลคือมนุษย์แต่ละคนหมั่นฝึกฝนขัดเกลาทางจริยธรรมจนกลายเป็นวิญญูชนผู้มีคุณธรรม เมื่อบุคคลที่หมั่นขัดเกลาตนเองมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน ย่อมส่งผลถึงชีวิตที่ดีในระดับสังคมคือเกิดชุมชนที่มีความเป็นระเบียบกลมกลืนไปกับมนุษยธรรม

มนุษย์แต่ละคนมีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาแตกต่างกัน เมื่อต้องมาปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน จึงมีความเป็นไปได้ที่จะเกิดการกระทบกระทั่งกันในความสัมพันธ์ จนอาจเกิดการละเมิดจริยธรรมต่อกัน ระบบจริยศาสตร์มีกฎเกณฑ์บางอย่าง เพื่อใช้ในการพิจารณาว่าการกระทำใดของมนุษย์จะเป็นการกระทำที่ถูกต้องหรือเหมาะสมทางศีลธรรม ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อที่ให้ความสำคัญกับมนุษย์ ไม่ได้หลีกเลี่ยงที่จะกล่าวถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ ว่าความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาใดที่ก่อให้เกิดความงอกเงยทางศีลธรรม และความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาใดที่พึงหลีกเลี่ยงระหว่างการขัดเกลาทางจริยธรรม

ภายใต้ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อที่ประกอบด้วยมโนทัศน์ต่างๆมากมาย เช่น เหวิน (มนุษยธรรม) อี้ (ความถูกต้องเหมาะสม) หลี่ (จารีต) เสี่ยว (ความกตัญญู) เหวอ (ความกลมเกลียวสอดคล้อง) จง (ซื่อสัตย์ภักดี แน่วแน่มั่นคง) ชู (สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น) ล้วนเป็นมโนทัศน์ที่ต้องอาศัยการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ภายใต้บทบาทในความสัมพันธ์ทั้งห้า เมื่อผู้ใดขัดเกลาจริยธรรมผ่านมโนทัศน์เหล่านี้อย่างสม่ำเสมอก็จะสามารถพัฒนาตนเองให้กลายเป็น จวินจื่อ (วิญญูชนหรือผู้มีมนุษยธรรม) ผู้มีคุณธรรมกำกับอยู่ในทุกการกระทำ กระบวนการนี้ จำเป็นที่จะต้องอาศัยเวลาในการเรียนรู้บ่มเพาะในสังคม ท่ามกลางมนุษย์แต่ละคนที่มีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่แตกต่างกันหลากหลาย ขงจื้อร้อยเรียงสิ่งเหล่านี้เพื่อนำไปสู่เป้าหมายคือชุมชนที่มีมนุษยธรรมได้อย่างไร ผู้วิจัยจะพยายามตอบคำถามนี้โดยวิเคราะห์ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์เป็นหลักตั้งต้น

บทนี้ผู้วิจัย ต้องการตอบคำถามสองประการที่สำคัญคือ

1) ขงจื้อมีท่าทีต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์อย่างไร

2) ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ มีความสัมพันธ์กับ *ชู้* และ มโนทัศน์ทางจริยศาสตร์อื่นๆของขงจื้ออย่างไร

2.1 ทำที่ต่อความปรารถนา และความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อ

การทำความเข้าใจว่าขงจื้อมีทำที่ต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์อย่างไร ต้องเริ่มต้นด้วยการพิจารณาวิธีจำแนกความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ในทัศนะของขงจื้อ

2.1.1 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจำแนกตามลักษณะ

คำถามแรกที่จะพิจารณาคือในทัศนะของขงจื้อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ที่ปรากฏในหลุนอี่วมีลักษณะอย่างไร

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 5

4 : 5 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “ความมั่งมีและเกียรติยศคือสิ่งที่ผู้คนปรารถนา แต่ถ้าได้มาด้วยวิธีที่ไม่ชอบธรรม ก็ไม่พึงครอบครอง ความยากจนด้อยศักดิ์คือสิ่งที่ผู้คนเกลียดชัง แต่ถ้าหลีกเลี่ยงด้วยวิธีที่ไม่ชอบธรรม ก็ไม่พึงหลีกเลี่ยง”

ความมั่งมีและเกียรติยศ เป็นสิ่งที่ผู้คนปรารถนา ต้องขวนขวายให้ได้มา ในขณะที่ความยากจนด้อยศักดิ์ เป็นสิ่งที่ผู้คนไม่ปรารถนา ต้องขจัดปัดให้พ้นตัว ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาดังกล่าวมีมิติทางวัฒนธรรมเข้ามาเกี่ยวข้อง กล่าวคือฐานะทางเศรษฐกิจเป็นสิ่งที่เกิดจากการปฏิสัมพันธ์เพื่อการแลกเปลี่ยนสิ่งต่างๆระหว่างคนในสังคม ในขณะที่เกียรติยศชื่อเสียง เป็นสิ่งที่คนในสังคมร่วมกันกำหนดคุณค่า ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทั้งสองจะเกิดขึ้นเมื่อผู้ปรารถนาและผู้ไม่ปรารถนายอมรับตนเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของสังคมที่ตนดำรงอยู่ จึงยอมรับความหมายของการกระทำที่ปรากฏในมิติเชิงวัฒนธรรมของสังคมนั้นด้วย

หลุนอี่ว เล่มที่ 9 บทที่ 17

อาจารย์กล่าวว่า “เรายังไม่เคยพบผู้รักคุณธรรมเทียมเท่ารักกามารมณ์”^{*}

^{*} หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 12 ขงจื้อกล่าวถึงประโยคเดียวกันนี้ในอารมณที่ต่างออกไป

คำว่ากามารมณีนี้นี้แปลจากภาษาจีน ซึ่งมีความหมายตรงตัวอักษรว่ารักสีสัน แต่สีในที่นี้หมายถึงอารมณ์ทางเพศ จึงเป็นคำกล่าวเชิงตำหนิว่าเป็นผู้หลงใหลในกามราคะ กามารมณีนี้นี้อาจหมายถึงวัตถุสิ่งของ ผู้หญิง ความต้องการทางเพศ กามตัณหา ราคะจิตได้อีกด้วย¹ ราคะจิตหมายถึงพฤติกรรมของคนที่มีความรักเป็นปกติ ซึ่งราคะหมายถึงความกำหนัดยินดี ความพอใจ ความติดใจในเรื่องต่างๆ เช่น ต้องการกินอาหารที่มีรสชาติอร่อยถูกใจ ต้องการที่พักอาศัยที่อบอุ่นสบาย ทำงานที่มีเกียรติ มีเงินใช้จ่าย ห่มกายด้วยอาภรณ์ที่สะอาดสวยงาม เป็นต้น (ความไม่ปรารถนาก็เป็นในลักษณะตรงข้าม เช่น กินไม่อร่อย อยู่ไม่สบาย ด้อยศักดิ์ ยากจน และห่มกายด้วยผ้าเนื้อหยาบ เป็นต้น)

ไม่ว่าจะแปลคำว่ากามารมณีนี้นี้ด้วยความหมายใดก็แสดงให้เห็นว่าความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อหมายถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทั่วไปที่มนุษย์พึงมี ซึ่งแบ่งได้เป็น 2 รูปแบบคือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เป็นไปตามสัญชาตญาณทั้งทางด้านทางร่างกายอันได้แก่ข้อจำกัดตามธรรมชาติของมนุษย์ เช่น ต้องการอาหารเพื่อดำรงชีวิต ต้องการการพักผ่อน ต้องการมีเพศสัมพันธ์เพื่อการสืบทอดดำรงเผ่าพันธุ์ และอีกรูปแบบหนึ่งคือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีมิติทางวัฒนธรรม เช่น ความปลอดภัยในการอยู่ร่วมกันกับมนุษย์ผู้อื่น ปรารถนาการได้รับการยอมรับจากผู้คนในสังคม (ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มเล็กหรือกลุ่มใหญ่) เพื่อให้เกิดความรู้สึกมั่นคงปลอดภัย เป็นต้น

“ไม่เคยพบผู้รักคุณธรรมเทียมเท่ารักกามารมณีนี” ข้อความนี้หมายความว่าอย่างไร ขงจื้อใช้ผู้รักกามารมณีนี้นี้เป็นตัวตั้ง แล้วนำผู้รักคุณธรรมมาเปรียบเทียบกับผู้รักกามารมณีนี้นี้เป็นการยอมรับว่ากามารมณีนี้นี้หรือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เป็นไปตามสัญชาตญาณของมนุษย์เป็นส่วนหนึ่งและเป็นสิ่งธรรมดาสำหรับมนุษย์อยู่แล้ว ขงจื้อไม่ได้กล่าวให้ระงับความปรารถนาหรือเผชิญหน้ากับความไม่ปรารถนา ขงจื้อกล่าวเพียงว่าหากจะปรารถนาหรือไม่ปรารถนาสิ่งใดแล้วควรประกอบด้วยความชอบธรรม ขงจื้อจึงให้ความสำคัญกับผู้รักกามารมณีนี้นี้ที่รักคุณธรรม แสดงให้เห็นว่ากามารมณีนี้นี้ของมนุษย์สามารถอยู่ร่วมกับคุณธรรมได้ แต่ต้องระวังไม่ให้กามารมณีนี้นี้ละเมิดคุณธรรม กล่าวคือเพื่อให้คุณธรรมกำกับการแสดงออกของกามารมณีนี้นี้ คำถามคือคุณธรรมในที่นี้สัมพันธ์กับกามารมณีนี้นี้อย่างไร คำถามนี้จะพิจารณาต่อไปในหัวข้อ “ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับอารมณ์ของมนุษย์”

กล่าวโดยสรุป ในทัศนะของขงจื้อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตามที่ปรากฏในหลุนอี่วี่มี 2 ลักษณะ ลักษณะแรกคือความปรารถนาและความไม่ปรารถนา

¹ สุวรรณ สถาอานันท์, หลุนอี่วี่ : ขงจื้อสนทนา, หน้า 340. เจริญบรรณพิมพ์ที่ 166

ที่เป็นส่วนหนึ่งและเป็นสิ่งธรรมดาของมนุษย์ ได้แก่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาตามสัญชาตญาณ และความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในมิติวัฒนธรรม มิติวัฒนธรรมสามารถกำหนดลักษณะการตอบสนองต่อสัญชาตญาณทางร่างกายได้ เช่น สัญชาตญาณทางร่างกายบอกว่ากำลังหิว ความหิวตามธรรมชาตินี้อาจจะยังไม่มีมิติทางวัฒนธรรม แต่เมื่อบุคคลที่กำลังหิวนั้นอยู่ในกลุ่มสังคมหนึ่ง แล้วบังเอิญสังคมนั้นไม่ให้ค่ากับการกินเนื้อสัตว์บางประเภท เช่น เนื้อวัว บุคคลนั้นก็อาจจะพัฒนาความไม่ปรารถนาที่จะกินเนื้อวัวด้วย แม้ว่าร่างกายจะกำลังหิวก็ตาม ความไม่ปรารถนาจากตัวอย่างนี้เป็นมิติเชิงวัฒนธรรมที่บุคคลที่กำลังหิวนั้นปรารถนาการยอมรับจากสังคมที่ตนเข้าไปเกี่ยวข้องอยู่ด้วย หากบุคคลผู้นั้นฝ่าฝืนสิ่งที่สังคมให้คุณค่า คือหากบุคคลดังกล่าวเลือกที่จะกินเนื้อวัว บุคคลนั้นก็อาจจะเกิดความรู้สึกไม่ปลอดภัยเพราะจะถูกสังคมตำหนิซึ่งอาจส่งผลที่ไม่ดีกับบุคคลนั้นได้ เช่น เมื่อสังคมไม่ยอมรับตัวเขา เขาก็จะไม่ได้รับการช่วยเหลือเกื้อกูลจากสังคม เป็นต้น ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในลักษณะแรกนี้ปรากฏในมนุษย์ทุกคน ไม่เว้นแม้กระทั่งตัวของขงจื้อเองและบุคคลผู้มีมนุษยธรรมที่ขงจื้อเรียกว่าจวินจื่อ ส่วนความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในลักษณะที่สองก็คือ ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีคุณธรรมกำกับ ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในลักษณะนี้ เกี่ยวข้องกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของวิญญาณ ดังจะได้กล่าวต่อไป

2.1.2 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจำแนกตามบุคคล

นอกจากการแบ่งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาตามลักษณะที่ปรากฏในหลุนอี่วแล้ว เรายังสามารถจำแนกความปรารถนาและความไม่ปรารถนาด้วยลักษณะของบุคคลที่ปรากฏในหลุนอี่วได้อีกด้วย โดยสามารถแบ่งออกได้เป็น 3 กลุ่มกว้างๆ ได้แก่กลุ่มของวิญญาณชนกลุ่มของเสี่ยวเหริน และกลุ่มผู้หลักสี่สังคม

หลุนอี่ว เล่มที่ 6 บทที่ 28

6 : 28 : 2 “เมื่อผู้ที่มีมนุษยธรรมเองปรารถนาจะตั้งหลักได้มั่นคงคนอื่นก็ตั้งหลักได้มั่นคง เมื่อปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายเอง คนอื่นก็บรรลุเป้าหมายได้”

วิญญาณหรือจวินจื่อ เดิมหมายถึงบุตรของผู้ปกครอง ขงจื้อให้ความหมายทางจริยธรรมแก่คำนี้เสียใหม่ คือหมายถึงผู้ได้รับการขัดเกลาทางศีลธรรมมาอย่างดีจนเปี่ยมด้วยคุณธรรม² วิญญาณในความหมายดังกล่าวสามารถทำให้เกิดชุมชนที่มีมนุษยธรรมขึ้นได้ ชุมชนที่มีมนุษยธรรมนี้เองคือเป้าหมายของวิญญาณ การสร้างชีวิตที่ดีในระดับปัจเจกซึ่งก็คือการพัฒนา

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 59.

บุคคลให้กลายเป็นวิญญาณชน และการสร้างชีวิตที่ดีในระดับสังคมซึ่งก็คือการพัฒนาชุมชนของมนุษยชาติให้กลายเป็นชุมชนที่มีมนุษยธรรมนั้นคือโครงการทางปรัชญาของขงจื๊อ³ มนุษย์ทุกคนไม่ได้มีคุณธรรมมาตั้งแต่เกิด แต่มนุษย์ทุกคนสามารถที่จะเป็นจวินจื่อได้เท่าเทียมกันหากศึกษาขัดเกลาและเรียนรู้จากผู้อื่นอยู่เป็นนิจ ขงจื๊อจึงไม่ปฏิเสธการสั่งสอนใครก็ตามที่สมัครใจนำมาแม้เนื้อแห้งห่อเดียวมาเป็นค่าครู⁴ เพราะการสอนไม่แบ่งชนชั้น⁵ และขงจื๊อไม่เบียดเบียนที่จะสอน⁶ หลักใหญ่ของวิญญาณชนคือการมีความเคารพอ่อนน้อมโดยแสดงออกผ่านหลี่⁷ วิญญาณใส่ใจในรากฐาน รากฐานแห่งมนุษยธรรมคือความกตัญญูและเชื่อฟัง⁸ ซึ่งเป็นความสัมพันธ์พื้นฐานแรกเริ่มของมนุษย์ จนนำไปสู่ความรักมนุษย์ หรือ เหวิน วิญญาณรักการเรียนรู้และขัดเกลาตนเองอยู่เสมอ⁹ มีความยึดมั่นในมนุษยธรรมในทุกสถานการณ์ กล่าวคือไม่กระทำสิ่งที่ขัดกับมนุษยธรรมแม้เพียงช่วงเวลาอาหารมื้อเดียว¹⁰ วิญญาณหรือผู้ที่มีมนุษยธรรมจึงปรารถนาให้ตนเองตั้งหลักมั่นคง ซึ่งหมายถึงการยึดหลักคุณธรรมอย่างมั่นคงแน่วแน่ไม่หวั่นไหว และไม่ปรารถนาที่จะละเมิดหรือไม่ยอมให้มีสิ่งใดอยู่เหนือคุณธรรมและมนุษยธรรม¹¹ ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีคุณธรรมกำกับนั้นเป็นคุณสมบัติของวิญญาณ ทำให้วิญญาณสามารถแยกแยะและตัดสินใจคุณค่าทางศีลธรรม (moral choice) ในการกระทำต่างๆได้ด้วยตนเอง ผู้ที่มีคุณธรรมจะเปรียบได้กับดาวเหนือซึ่งแม้จะอยู่กับที่แต่ก็มีหมู่ดาวทั้งปวงมาออบน้อม¹² เพราะคุณธรรมจะดึงดูดให้เหล่าประชาราษฎร์เข้ามาอยู่ด้วยด้วยความสมัครใจ ความปรารถนาของวิญญาณที่จะตั้งหลักมั่นคงจึงส่งผลให้ผู้อื่นตั้งหลักมั่นคงได้ เพราะทำให้ผู้อื่นมีคุณธรรมเพื่อจะได้บรรลุเป้าหมายเดียวกันคือการแสวงหาและช่วยกันจัดตั้งชุมชนที่มีมนุษยธรรม ผู้ที่ไม่มีคุณสมบัติดังที่กล่าวมา แม้เป็นผู้ปกครองก็ไม่ควรใช้คำว่าจวินจื่อ เพราะผู้ปกครองไม่เป็นผู้ปกครองก็จะไม่สมนาม¹³

³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 17. โปรดดูหัวข้อ “โครงการทางปรัชญาของขงจื๊อ : ชุมชนที่มีมนุษยธรรมนั้นงดงาม

⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 7 บทที่ 7

⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 38

⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 7 บทที่ 2

⁷ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 17

⁸ หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 2

⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 14

¹⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 5 : 3

¹¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 6

¹² หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 1

¹³ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 11 โปรดดูสุวรรณา สถาอานันท์ หลุนอี่ว : ขงจื๊อสนทนา, หน้า 83-92.

หัวข้อ “การปกครองกับการทำ (นาม) ให้เที่ยง”

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 16

อาจารย์กล่าวว่า “วิญญาณชนผูกพันกับความถูกต้องเที่ยงธรรม *เสี่ยวเหริน* ผูกพันกับผลประโยชน์”

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 11

อาจารย์กล่าวว่า “วิญญาณชนพะวงถึงแต่คุณธรรม *เสี่ยวเหริน* พะวงแต่การ เลี้ยงชีพ วิญญาณชนพะวงถึงการลงทัณฑ์ *เสี่ยวเหริน* พะวงแต่การได้รับความปรานี”

การกล่าวถึงวิญญาณชนขงจื้อมักเปรียบเทียบกับ*เสี่ยวเหริน*ซึ่งหมายถึงผู้ที่มีลักษณะ ตรงข้ามกับวิญญาณ คือเป็นผู้ที่ไม่มีมนุษยธรรม¹⁴ ความปรารถนาของ*เสี่ยวเหริน*อยู่ที่ผลประโยชน์ และการเลี้ยงชีพ แม้ว่าผลประโยชน์และการเลี้ยงชีพที่ได้มาจะไม่ถูกต้องก็ตาม ในขณะที่วิญญาณ จะไม่มุ่งหมายการกินอยู่ ไม่กังวลเรื่องความยากจน¹⁵ ดังที่ขงจื้อกล่าวว่า “ถ้าแสวงหาความร่ำรวย ได้โดยไม่ผิด แม้เป็นผู้ถือแค้นมาก็ยอม”¹⁶ ผู้ถือแค้นมาเป็นงานที่ต่ำที่สุดในระบบราชการในยุคสมัย ของขงจื้อ หากขงจื้อต้องการแสวงหาความร่ำรวยอย่างถูกต้องทำนองคลองธรรม ขงจื้อยอมที่จะ ทำงานที่สุจริต และ “ต่ำต้อย” ที่สุด

วิญญาณเมื่อผิดพลาดจะพะวงแต่การลงทัณฑ์ และคิดที่จะแก้ไขข้อผิดพลาด เพราะความผิดพลาดของวิญญาณเปรียบเสมือนสุริยคราส จันทรคราส ผู้คนล้วนมองเห็น เมื่อ ปรับเปลี่ยนแก้ไขผู้คนล้วนชื่นชม¹⁷ นอกจากวิญญาณจะตรวจสอบตนเองอยู่แล้ว ยังได้รับการ ตรวจสอบจากผู้อื่น และไม่กลัวที่จะแก้ไข เนื่องจากกังวลว่าตนจะไร้ความสามารถ¹⁸ *เสี่ยวเหริน*เมื่อ ผิดพลาดไม่คิดที่จะขัดเกลาดตนเอง มีแต่จะเรียกร้องเอาจากผู้อื่น¹⁹ พะวงแต่การได้รับความปรานี จากผู้อื่น *เสี่ยวเหริน*จะไม่สร้างความกลมเกลียว²⁰ เพราะไม่เกื้อกูลคุณสมบัติที่ดั่งงามของคน ทั้ง ยังส่งเสริมคุณสมบัติที่เลวทรามของผู้อื่น²¹ *เสี่ยวเหริน*ปฏิบัติต่อผู้อื่นไม่เสมอภาค เล่นพรรคเล่น

¹⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 14 บทที่ 7

¹⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 31

¹⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 7 บทที่ 11 โปรดดูเชิงอรรถของตัวบทประกอบ เรื่องเดียวกัน, หน้า 330-331.

¹⁷ หลุนอี่ว บทที่ 19 เล่มที่ 21

¹⁸ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 18

¹⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 20

²⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 23

²¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 16

พวกเพื่อผลประโยชน์ของตน²² ในขณะที่วิญญาณชนไม่สนใจที่จะแย่งชิงผลประโยชน์²³ จึงเข้าร่วมสมาคมกับผู้อื่นเพื่อสร้างความกลมเกลียว *เต๋า* หรือคุณธรรมเป็นเรื่องใหญ่ ที่วิญญาณชนให้ความสนใจเรียนรู้ ในขณะที่ *เสี่ยวเหริน* ไม่สามารถเรียนรู้ *เต๋า* ได้²⁴ จึงไม่เห็นความสำคัญของวาจาปราศรัยผู้ยิ่งใหญ่²⁵ *เสี่ยวเหริน* จึงจำเป็นจะต้องขัดเกลา²⁶

กล่าวโดยสรุป ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของ *เสี่ยวเหริน* ปรากฏในลักษณะแรกคือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เป็นส่วนหนึ่งและเป็นสิ่งธรรมดาของมนุษย์ ในขณะที่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของ *จิวจื่อ* ปรากฏในลักษณะที่สอง คือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีคุณธรรมกำกับ หากวิญญาณชนเข้มข้นเบิกบานกับคุณธรรม ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในลักษณะแรกก็จะมีผลน้อยลง เพราะความรื่นรมย์ในคุณธรรมสามารถทดแทนได้ ประเด็นนี้จะกล่าวโดยละเอียดอีกครั้งในหัวข้อ “ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับความรื่นรมย์ของมนุษย์”

หลุนอี่ว เล่มที่ 18 บทที่ 6

18 : 6 : 3 เจียนี้กล่าวกับจื่อลู่ว่า “ความสับสนวุ่นวายมีอยู่ทั่วแผ่นดินเป็นธรรมดาอยู่ จะอาศัยใครกันที่เปลี่ยนแปลงโลก แทนที่จะติดตามคนที่เลี้ยงคน ไยไม่ติดตามคนที่ละทิ้งโลก” กล่าวดังนั้นแล้ว เจียนี้ก็พรรณาดินต่อไปโดยไม่พูดอะไรอีก

ความปรารถนาของผู้หลีกสิ่งสังคมที่ชัดเจนคือการละทิ้งโลก เนื่องจากเชื่อว่าคุณธรรมที่เสื่อมโทรมนั้นไม่สามารถแก้ไขได้ ขงจื่อเห็นว่าการที่บุคคลผู้มีความสามารถควรได้รับราชการเพราะเป็นหนทางหนึ่งที่สามารถแก้ไขปัญหาสังคมที่ดำรงอยู่ในขณะนั้นได้ แต่ผู้หลีกสิ่งไม่ปรารถนาจะรับราชการเพื่อรักษาความบริสุทธิ์ส่วนตัว²⁷

ผู้หลีกสิ่งสังคมเป็นผู้ที่ละทิ้งความหวังที่จะเปลี่ยนแปลงสังคมให้ดีขึ้น พวกเขาเลือกที่จะไม่ยุ่งเกี่ยวกับความวุ่นวาย ปลีกตัวออกมาใช้ชีวิตโดยสงบ มีเพียงครอบครัวหรือสังคม

²² หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 14

²³ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 21

²⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 33

²⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 16 บทที่ 8

²⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 19 บทที่ 8

²⁷ หลุนอี่ว เล่มที่ 18 บทที่ 7

เล็กๆที่คิดเห็นเหมือนกันมาอยู่ร่วมกัน ซึ่งไม่อาจกล่าวได้ว่าผู้หลักสี่สังคมปราศจากคุณธรรม เพราะคุณธรรมเป็นลักษณะภายในตัวบุคคลที่เกิดจากการขัดเกลาตนเอง ผู้หลักสี่สังคมอาจมีคุณธรรมต่อมิตรสหายใกล้เคียงก็เป็นได้ แต่ขงจื้อคิดว่าการมีคุณธรรมต่อบุคคลเพียงกลุ่มเล็กๆนั้นยังไม่เพียงพอ เพราะผู้หลักสี่สังคมต้องตระหนักถึงบุคคลที่ยังอยู่ในวังวนแห่งสังคมที่วุ่นวายไม่ว่าบุคคลเหล่านั้นจะเลือกที่จะละทิ้งโลกเช่นเดียวกันหรือไม่ แต่ในฐานะของมนุษย์ที่ควรอยู่ร่วมกันเป็นสังคม เพราะว่ามีธรรมชาติแบบเดียวกัน แม้ว่าการปฏิบัติห่างไกลกัน²⁸ แต่ก็ยังสามารถเข้าใจความรู้สึกของกันและกันได้ ทำให้เกิดความห่วงใยอาทรกัน จึงอาจกล่าวได้ว่าผู้หลักสี่สังคมแม้จะมีคุณธรรมแต่ยังขาดความกล้าหาญเพราะเห็นสิ่งที่ถูกต้องแล้วไม่ทำ²⁹ กล่าวคือแม้ว่าบุคคลจะมีคุณธรรม แต่หากคุณธรรมเหล่านั้นไม่ได้แสดงออกอย่างเหมาะสม ก็จะทำให้คุณธรรมไม่ถูกเผยแพร่หรือได้รับการยืนยันคุณค่า ประโยชน์ของคุณธรรมก็จะส่งผลน้อย ทำให้ไม่สามารถสร้างสังคมที่มนุษย์อยู่ร่วมกันอย่างเป็นสุขมีมนุษยธรรมได้ การแสดงออก เช่น ผ่านความรักในมนุษยธรรมและเกลียดความไร้มนุษยธรรม รักมนุษย์ผู้มีมนุษยธรรม และเกลียดมนุษย์ผู้ไร้มนุษยธรรมได้³⁰ อารมณ์เหล่านี้เป็นอารมณ์ทางศีลธรรมเพื่อตอกย้ำคุณค่าของคุณธรรม เพื่อคุณธรรมแล้ววิญญูชนถึงขั้นสละชีวิตเพื่อรักษาไว้ซึ่งคุณค่าของคุณธรรมเหล่านั้นให้ยังคงอยู่ต่อไปได้³¹ วิญญูชนไม่วิตกกังวลและไม่กลัว³²ว่าการทำตามหรือรักษาไว้ซึ่งคุณธรรมจะนำมาซึ่งผลกระทบต่อนตนเองอย่างไร ดังเช่นที่ขงจื้อพยายามเผยแพร่ความคิดของตนโดยเดินทางไปยังแคว้นต่างๆ ระหว่างทางแสนยากลำบาก ต้องเผชิญกับความผิดหวังซ้ำแล้วซ้ำเล่าที่ผู้ปกครองไม่เห็นคุณค่าของตน ไม่เรียกใช้ให้รับราชการ ปล่อยให้เป็นน้ำเต้าที่แขวนทิ้งไว้โดยไม่มีผู้ดื่มกิน³³ แม้จะมีผู้กล่าวว่าขงจื้อคือ “คนที่รู้ว่าทำไม่ได้แต่ก็ยังจะทำได้”³⁴ แต่ขงจื้อก็ยังคงแน่วแน่มั่นคงที่จะเผยแพร่คุณธรรมต่อไป โดยใช้ตนเองเป็นเครื่องยืนยันคุณค่าของคุณธรรมนั้น เพื่อยืนยันว่ามนุษย์ไม่ควรหลักสี่สังคม เพื่อยืนยันว่าคุณธรรมของสังคมที่เสื่อมโทรมสามารถเปลี่ยนแปลงแก้ไขได้ เพราะขงจื้อเชื่อว่าคุณธรรมไม่โดดเดี่ยว ย่อมมีเพื่อน³⁵ ขงจื้อจึงมีคุณธรรมเป็นความหวังโดยเป็นทั้งความหวังของตนเองว่าความปรารถนาที่มุ่งหวังมีโอกาสที่จะสำเร็จและเป็นทั้งความหวังของผู้คน

²⁸ หลุนอี่ว เล่มที่ 17 บทที่ 2

²⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 24

³⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 3

³¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 8

³² หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 4

³³ หลุนอี่ว เล่มที่ 17 บทที่ 7

³⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 14 บทที่ 41

³⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 25

ในสังคมอีกด้วย ดังที่นายด่านแห่งเมืองอีกกล่าวกับเหล่าศิษย์หลังจากที่ได้เข้าพบขงจื้อว่า “ท่านทั้งหลาย เหตุใดพวกท่านกังวลกับการสูญเสีย นานมาแล้วที่แผ่นดินไร้เต๋า สวรรค์จะใช้อาจารย์ของพวกท่านเป็นไม้ตีระฆัง”³⁶ คำกล่าวอันเป็นการให้กำลังใจแก่เหล่าศิษย์นี้สามารถยืนยันได้เป็นอย่างดีว่า คุณธรรมนั้นไม่โดดเดี่ยวจริงๆ

ในหลุนอิว ยังมีการกล่าวถึงความปรารถนาของขงจื้อเอง ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า ขงจื้อใช้ตนเองเป็นเครื่องยืนยันคุณธรรม วิธีที่ขงจื้อยึดถือปฏิบัติจึงอาจเรียกได้ว่าเป็นความปรารถนาของขงจื้อ ดังเช่นบทต่อไปนี้

หลุนอิว เล่มที่ 14 บทที่ 30

14 : 30 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “วิธีแห่งวิญญูชนมีสามประการ แต่เรายังไม่สามารถเท่าเทียมได้ ผู้มีมนุษยธรรมไม่วิตกกังวล ผู้มีปัญญาไม่สับสน ผู้มีความกล้าไม่กลัว”

14 : 30 : 2 จื้อกั๊งกล่าวว่า “นี่คือวิธีของอาจารย์เอง”

ประสบการณ์ชีวิตของขงจื้อเป็นสิ่งยืนยันได้อย่างดีว่า ขงจื้อสามารถปฏิบัติวิธีแห่งวิญญูชนทั้งสามประการนี้ได้สำเร็จ แต่ขงจื้อมีความอ่อนน้อมถ่อมตนในการแสดงออก เพราะตระหนักดีว่าความผิดพลาดเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้เสมอ ขงจื้อจึงไม่ได้ปฏิบัติวิธีแห่งวิญญูชนได้อย่างสมบูรณ์พร้อม เช่นเดียวกับที่ขงจื้อก็ไม่ได้ให้คุณค่าแก่วิญญูชนในลักษณะที่สมบูรณ์ปราศจากความผิดพลาด ขงจื้อกล่าวยอมรับว่าวิญญูชนขาดมนุษยธรรมมีอยู่บ้าง³⁷ หรือแม้แต่ศิษย์ของขงจื้อที่ชื่อเหยียนหุย ซึ่งเป็นผู้ปฏิบัติตามคำสอนของขงจื้อให้เกิดเป็นรูปธรรม และมีความเข้มแข็งเบิกบานในคำสอนนั้นเสมอ ขงจื้อยังกล่าวว่าหุยมีจิตใจที่ไม่ละเมิดมนุษยธรรมได้ต่อเนื่องถึงสามเดือน ในขณะที่คนอื่นบ้างก็ได้เพียงวันเดียว และบ้างก็ได้เพียงเดือนเดียว³⁸ แสดงให้เห็นว่าวิญญูชนเป็นเพียงมนุษย์ปุถุชนที่หมั่นขัดเกลาทางจริยธรรมอยู่เสมอ และแม้จะขัดเกลาเพียงใด ก็ยังคงอาจเกิดความพลั้งเผลอได้เป็นเรื่องธรรมดา สิ่งทีวิญญูชนมีจึงเป็นความแน่วแน่มั่นคงที่จะอยู่กับมนุษยธรรมให้ได้มากที่สุด

³⁶ หลุนอิว เล่มที่ 3 บทที่ 24

³⁷ หลุนอิว เล่มที่ 14 บทที่ 7

³⁸ หลุนอิว เล่มที่ 6 บทที่ 5

เพราะวิญญาณสามารถผิดพลาดได้ ขงจื้อเองก็ย่อมต้องมีโอกาสพลาดพลั้งได้เช่นกัน การกล่าวถ่อมตนของขงจื้อจึงถือเป็นการกระตุ้นเตือนตนเองไปด้วยพร้อมกันว่า จำเป็นที่จะต้องขัดเกลาดนเองอยู่เสมอเพื่อให้วิถีวิญญาณของตนเองสมนาม³⁹ วิญญาณที่สมนามต้องไม่ละทิ้งมนุษยธรรมไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์ใดก็ตาม นั่นย่อมหมายความว่าไม่ว่าวิญญาณจะมีความปรารถนาหรือไม่ปรารถนาสิ่งใดก็แล้วแต่ ฟังมีได้ หากยังไม่ละทิ้งมนุษยธรรม

คำกล่าวของจื๊อกังเป็นเครื่องยืนยันได้อย่างดีว่า แม้แต่ศิษย์เองยังตระหนักว่าขงจื้อขัดเกลาดนเองตามวิถีเหล่านั้นเสมอ ซึ่งสอดคล้องกับการที่กล่าวว่าวิญญาณปรารถนาที่จะตั้งหลักมั่นคง จึงสรุปได้ว่าความปรารถนาของขงจื้อนั้นสะท้อนความปรารถนาของวิญญาณ

ยังมีอีกบทหนึ่งในหลุนอี่วที่ขงจื้อกล่าวถึงช่วงชีวิตและความปรารถนาของตนเอง

หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 4

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่ออายุ 15 เราตั้งใจมั่นกับการรำเรียน”

“เมื่ออายุ 30 เราตั้งหลักมั่นคงได้”

“เมื่ออายุ 40 เราไม่พะวงสงสัย”

“เมื่ออายุ 50 เรารู้บัญญัติสวรรค์”

“เมื่ออายุ 60 หูของเราฟังโดยไม่หวั่นไหว”

“เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง”

ขงจื้อพยายามขัดเกลาดนเองให้เป็นวิญญาณผู้ปรารถนามนุษยธรรมและไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรม ผู้รักมนุษยธรรมย่อมไม่ให้มีสิ่งใด (เช่น ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาใดๆ) อยู่เหนือมนุษยธรรม ผู้เกลียดความไร้มนุษยธรรม จะปฏิบัติมนุษยธรรมโดยไม่ยอมให้ความไร้มนุษยธรรม (เช่นความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาที่ไร้มนุษยธรรม) เข้าใกล้ตน⁴⁰ ในทางกลับกันจิตใจที่ตั้งมั่นในมนุษยธรรม ไม่มีการกระทำใด (เช่น การกระทำที่เกิดจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนา) ที่เลวร้าย⁴¹ ขงจื้อจึงกล่าวว่า เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจ

³⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 5 : 2

⁴⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 6 ในวงเล็บเพิ่มโดยผู้วิจัย

⁴¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 4 ในวงเล็บเพิ่มโดยผู้วิจัย

ปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง ซึ่งหมายถึงการไม่ละเมิดมนุษยธรรม มนุษยธรรมคือครรลองหรือแนวทางที่จะนำไปสู่การสร้างชุมชนที่มีมนุษยธรรมนี้เอง

อย่างไรก็ดี น่าสนใจที่ว่าขงจื๊อสามารถทำตามใจปรารถนาโดยไม่ละเมิดครรลองได้อย่างไร หากการอธิบายระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อโดยตั้งต้นจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ ผู้วิจัยจะตอบคำถามนี้ในบทที่ 5

2.1.3 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับอารมณ์ของมนุษย์

สิ่งที่จะต้องพิจารณาต่อไปก็คือ ความรักมีความหมายเท่ากับความปรารถนาหรือไม่ กล่าวคือความรักเป็นอารมณ์ชนิดหนึ่ง หากกล่าวว่าความรักคือความปรารถนาหมายความว่าความปรารถนาคืออารมณ์ชนิดหนึ่งด้วยหรือไม่ เหตุใดขงจื๊อจึงกล่าวว่ารักกามารมณ์ ไม่กล่าวว่าปรารถนากามารมณ์ แล้วรักคุณธรรม ต่างจากปรารถนาคุณธรรมหรือไม่

ศาคุน ภัคดีคำ ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างมโนทัศน์เรื่องอารมณ์กับมโนทัศน์อื่นๆที่มีความคาบเกี่ยวกับกับมโนทัศน์เรื่องอารมณ์ เช่น มโนทัศน์เรื่อง “ผัสสะหรือผัสสะทางกาย” (sensations / bodily sensations) “ความต้องการทางกาย” (bodily appetites) และ “ความรู้สึก” (feeling)⁴² โดยกล่าวว่า ผัสสะหรือผัสสะทางกายเป็นความรู้สึกที่เกิดขึ้นทางร่างกายหรือสรีระของมนุษย์ เช่นความรู้สึกหนาว ร้อน หรือเจ็บปวด ส่วนความต้องการทางกายเป็นความต้องการพื้นฐานตามสัญชาตญาณของมนุษย์ เช่น ความหิว กระหาย ในขณะที่ความรู้สึกนั้นเกี่ยวข้องกับร่างกายหรือไม่ก็ได้ เช่นความรู้สึกเหนื่อยล้า อาจแสดงออกหรือเกิดจากทางร่างกายเช่น อ่อนเพลียหมดเรี่ยวแรง หรืออาจไม่แสดงออกหรือไม่เกิดจากทางร่างกายแต่แสดงออกผ่านทางอารมณ์ เช่น ท้อแท้ หรือสิ้นหวัง ก็เป็นไปได้

อารมณ์เกี่ยวข้องกับความสามารถในการคิดของมนุษย์ จึงมีการตระหนักรู้และประเมินค่า การตระหนักรู้คือมนุษย์สามารถควบคุมอารมณ์ได้ (ต่างจากผัสสะและความต้องการทางร่างกาย ที่ไม่สามารถควบคุมได้ เช่นเมื่ออยู่ท่ามกลางแสงแดด เราไม่สามารถควบคุมร่างกายไม่ให้รู้สึกร้อน หรือกระหายได้ แต่สามารถควบคุมอารมณ์ให้สงบได้ เป็นต้น) ส่วนการประเมินค่านั้นจะมีเรื่องของเจตนา (intent) ความเชื่อ (belief) และคุณค่า (value) เข้ามาเกี่ยวข้อง กล่าวคืออารมณ์จะผูกโยงการตีความโดยบุคคลที่เป็นเจ้าของอารมณ์นั้นเข้ากับวัตถุของอารมณ์

⁴² ศาคุน ภัคดีคำ, “บทบาทของอารมณ์ในจริยศาสตร์ของขงจื๊อ,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549), หน้า 41-44.

จากนิยามอารมณ์ดังกล่าว ทำให้สามารถกล่าวได้ว่าผัสสะหรือผัสสะทางกาย และความต้องการทางกาย อาจไม่ใช่สิ่งที่สามารถประเมินค่าได้ เนื่องจากสิ่งที่เกิดขึ้นตาม สัญชาตญาณไม่ได้เกิดขึ้นโดยมีเจตนา ความเชื่อ หรือคุณค่ารองรับจากบุคคลเจ้าของอารมณ์ที่มี ต่อวัตถุของอารมณ์ เช่น เราไม่สามารถประเมินค่าได้ว่า ความหิวของใครมีสถานะที่ “เหนือกว่า” ความหิวของผู้อื่น กรณีนี้ทำได้เพียงวัดว่าใครหิวมากกว่าหรือหิวน้อยกว่าผู้อื่นเท่านั้น ซึ่งเป็นการ ประเมินค่าเชิงปริมาณ เพราะผัสสะหรือผัสสะทางกายและความต้องการทางกายจะลดลงหรือ หายไปเมื่อร่างกายได้รับการตอบสนองตามความต้องการ เช่นความหิวจะหายไปเมื่อได้กินอาหาร เพียงพอกับที่ร่างกายต้องการซึ่งน่าจะใกล้เคียงกันในมนุษย์ จึงไม่อาจกล่าวได้ว่าผัสสะหรือผัสสะ ทางกายและความต้องการทางกายของผู้ใดมีสถานะ “เหนือกว่า” มนุษย์ผู้อื่น

ในขณะที่อารมณ์จะเปลี่ยนแปลงเมื่อเจตนา ความเชื่อ หรือคุณค่าของบุคคล เจ้าของอารมณ์ที่มีต่อวัตถุของอารมณ์เปลี่ยน ดังนั้นเมื่อผัสสะหรือผัสสะทางกายและความต้องการ ทางกายมีองค์ประกอบของอารมณ์เข้ามาเกี่ยวข้องกับความต้องการในระดับสัญชาตญาณก็ จะสามารถประเมินค่าได้ วิธีที่จะตอบสนองต่อผัสสะหรือผัสสะทางกายและความต้องการทางกาย นั้นก็จะต้องมีองค์ประกอบของอารมณ์เข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอ เช่น เมื่อร่างกายหิว วิธีที่จะ ตอบสนองความต้องการดังกล่าวแก่ร่างกายก็คือการหาอาหารมารับประทาน สิ่งที่ประเมินค่าว่า ความหิวของใครมีสถานะเหนือกว่าผู้อื่นคืออารมณ์ หากอาหารที่หามาได้นั้นมาจากการลักขโมย อาหารของผู้อื่น ก็สามารถประเมินค่าได้ว่าการตอบสนองความต้องการดังกล่าวเป็นเรื่องที่ผิด แต่ เมื่อเห็นคนที่ยากจนเกิดความหิว ก็สามารถประเมินค่าได้เมื่อเปรียบเทียบกับคนที่เกิดความหิวโดย ไม่ขัดสน แสดงให้เห็นว่าความหิวของคนยากจนมีคุณค่าที่น่าเห็นใจกว่าความหิวของคนที่ไม่ขัดสน หากคนยากจนขโมยอาหาร ก็น่าจะได้รับการอภัยมากกว่าคนที่ไม่ขัดสนแต่ขโมยอาหาร โดยวัด คุณค่าจากเจตนาที่มีความเชื่อบางอย่างรองรับ ในกรณีนี้เจ้าของอารมณ์กำลังประเมินค่าวัตถุของ อารมณ์คืออาหารว่ามีที่มาอย่างไร และผู้ที่กำลังหิวทั้งสองคนเปรียบเทียบกัน โดยประเมินผ่าน เครื่องมือต่างๆที่มนุษย์กำหนดขึ้นเพื่อใช้ในการตัดสินคุณค่าของการกระทำเช่นกฎหมายหรือจารีต กฎคือมนุษย์อยู่ร่วมกันเป็นสิ่งคม ความขัดแย้งระหว่างมนุษย์จึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้เป็นธรรมดา มนุษย์จึงสร้างกรอบกติกาและให้คุณค่าผ่านการแสดงออกในลักษณะต่างๆ เพื่อเป็นแนวทางให้ มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกันโดยไม่ละเมิดผู้อื่น

แม้จะแบ่งการนิยามความปรารถนากับอารมณ์ออกจากกันได้ชัดเจนในแง่ของ ความสามารถในการประเมินค่า แต่ก็ยังคงเป็นการยากที่จะพิจารณาอารมณ์กับความปรารถนา แยกออกจากกัน เช่นในกรณีที่เมื่อพบเห็นอาหารที่ตนเองชอบหรือน่ารับประทาน สามารถกล่าวได้ ว่าความหิวที่เกิดขึ้นนั้นอาจมาจากความต้องการทางกายที่ยังได้รับอาหารไม่เพียงพอร่างกายจึง

ต้องการได้รับอาหารเพิ่มเติม หรือมาจากอารมณ์ที่อยากกินอาหารนั้นขึ้นมาก็ได้ แม้ว่าร่างกายจะได้รับอาหารเพียงพอแล้วก็ตาม หรืออาจจะเกิดทั้งความต้องการทางกายและอารมณ์ขึ้นพร้อมกันก็ได้ แสดงให้เห็นว่าความต้องการทางกายไม่จำเป็นต้องแยกขาดจากอารมณ์ อย่างไรก็ตามก็ไม่ต้องไม่ลืมว่าการประเมินค่าอาหารที่ตนชอบหรือนำมารับประทานนั้นยังคงเกิดจากการให้คุณค่าของเจ้าของอารมณ์ที่มีต่อวัตถุของอารมณ์ ไม่ได้เกิดจากความต้องการทางกายแต่เพียงอย่างเดียว

ดังนั้นคำว่า “รัก” จึงมีส่วนใกล้เคียงกับ “ความปรารถนา” อย่างมาก กล่าวคือทั้งสองคำสามารถที่จะประเมินค่าได้ แต่ความปรารถนามีบางระดับที่หลุดออกไปจากการประเมินค่าคือระดับของความต้องการที่เป็นไปตามสัญชาตญาณตามธรรมชาติของร่างกายมนุษย์ ซึ่งหมายความว่าความปรารถนาในระดับสัญชาตญาณยังไม่มีองค์ประกอบของอารมณ์เข้ามาเกี่ยวข้อง ในขณะที่ความปรารถนาที่สามารถประเมินค่าได้นั้นมีมิติทางวัฒนธรรมปรากฏซ้อนกันอยู่ กล่าวคือต้องตีความผ่านกรอบกติกาของสังคม ซึ่งมีเรื่องเจตนา ความเชื่อและคุณค่าที่เป็นองค์ประกอบของอารมณ์เข้ามาเกี่ยวข้อง จึงสามารถกล่าวได้ว่าความปรารถนาในมิติทางวัฒนธรรมนั้นเป็นอารมณ์ประเภทหนึ่งเพราะสามารถประเมินค่าได้เสมอ

“รักกามารมณ์” จึงมีความหมายต่างกับ “ปรารถนากามารมณ์” อันเนื่องมาจากคำว่า “รัก” เป็นคำที่แฝงการประเมินค่าอยู่แล้วในตัวเอง สื่อให้เห็นว่ากามารมณ์ในที่นี้ขงจื้อใช้ในความหมายของความปรารถนาที่สามารถประเมินค่าได้ คำถามคือขงจื้อกำลังประเมินค่ากามารมณ์ด้วยสิ่งใด ขงจื้อกล่าวว่า “ไม่เคยพบผู้รักคุณธรรมเทียมเท่ารักกามารมณ์” แสดงให้เห็นว่าขงจื้อกำลังเทียบเคียงกามารมณ์กับคุณธรรมอยู่ การเทียบเคียงเช่นนี้มีนัยยะของสิ่งที่นำมาเทียบเคียงกันว่าเป็นคนละสิ่ง กล่าวคือผู้รักคุณธรรมไม่เท่ากับผู้รักกามารมณ์ แต่จากเล่มที่ 4 บทที่ 5 ขงจื้อได้กล่าวยอมรับกามารมณ์ในแง่ของเป็นความปรารถนาที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์ หากความปรารถนานั้นไม่ขัดกับความชอบธรรม ซึ่งต้องอาศัยคุณธรรมเป็นตัวชี้วัด เท่ากับขงจื้อยอมรับว่าคุณธรรมสามารถอยู่ร่วมกับกามารมณ์ได้ ผู้ที่มีคุณธรรมจึงสามารถมีกามารมณ์ได้โดยไม่ขัดแย้งในตัวเอง ถ้าเช่นนั้นผู้รักกามารมณ์ที่ไม่เท่ากับผู้รักคุณธรรมก็จะหมายถึงผู้ที่มีกามารมณ์โดยกามารมณ์นั้นขาดคุณธรรมกำกับ หรือหากมองในแง่ที่ว่าผู้ที่มีคุณธรรมนั้นมีกามารมณ์เป็นองค์ประกอบอยู่แล้ว ผู้รักกามารมณ์ก็จะหมายถึงผู้ที่ขาดคุณธรรมนั่นเอง

ขงจื้อกำลังประเมินค่ากามารมณ์ด้วยคุณธรรม โดยให้ค่ากับกามารมณ์ที่ประกอบด้วยคุณธรรมมากกว่ากามารมณ์ที่ปราศจากคุณธรรมกำกับ ดูเหมือนว่าขงจื้อไม่ได้กล่าวถึงหรือไม่ได้ให้ความสนใจแก่ผัสสะหรือผัสสะทางกายและความต้องการทางกายของมนุษย์ เนื่องจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนาดังกล่าวเป็นสัญชาตญาณซึ่งยังไม่นำมาประเมิน

ค่าหรือตัดสินว่ามีคุณธรรมหรือไม่ การกล่าวถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่ไม่อาจให้ค่าทางจริยธรรม ไม่ได้ส่งผลต่อการแสวงหาชีวิตที่ดีและชุมชนที่มีมนุษยธรรมนี้ในงามของมนุษย์ในทัศนะของขงจื้อ

กล่าวโดยสรุป ความรักไม่ได้มีความหมายเท่ากับความปรารถนา อันเนื่องมาจากความรักเป็นอารมณ์ชนิดหนึ่ง ซึ่งสามารถประเมินค่าได้ ในขณะที่ความปรารถนานั้นมีความหมายใน 2 ระดับ คือระดับที่เกิดจากสัญชาตญาณทางร่างกายของมนุษย์ตามธรรมชาติ ซึ่งความหมายในระดับนี้ไม่นำมาประเมินค่า ในขณะที่ความหมายของความปรารถนาในอีกระดับหนึ่งที่มีมิติวัฒนธรรมเข้ามาเกี่ยวข้องสามารถประเมินค่าได้ และความปรารถนาในระดับนี้เองสามารถกล่าวได้ว่าเป็นอารมณ์ประเภทหนึ่งเช่นเดียวกับความรัก ส่วนคำถามที่ว่าทำไมขงจื้อจึงกล่าวถึงรักกามารมณ์ ไม่กล่าวว่าปรารถนากามารมณ์ ก็เนื่องจากขงจื้อต้องการจะกล่าวถึงกามารมณ์ที่สามารถประเมินค่าได้ การใช้คำว่าปรารถนากามารมณ์อาจทำให้ผู้ฟังเข้าใจผิดว่าหมายถึงความปรารถนาในระดับสัญชาตญาณที่ไม่นำมาประเมินค่า ซึ่งจะทำให้ไม่สามารถนำกามารมณ์ในความหมายดังกล่าวไปเปรียบเทียบกับคุณธรรมที่สามารถประเมินค่าได้ เพราะกามารมณ์ในความหมายนั้นเป็นความปรารถนาในระดับสัญชาตญาณไม่ใช่อารมณ์ ในขณะที่คุณธรรมเป็นเรื่องของอารมณ์เพราะสามารถประเมินค่าได้ คุณธรรมกับกามารมณ์ในแง่จึงเป็นคนละประเภทกันไม่สามารถนำมาเปรียบเทียบกันได้ เมื่อคุณธรรมสามารถประเมินค่าได้ แม้จะกล่าวว่า “ปรารถนาคุณธรรม” แทน “รักคุณธรรม” ทั้งสองก็ยังคงมีความหมายเหมือนกัน เพราะความปรารถนาคุณธรรมต้องเป็นความปรารถนาในระดับมิติทางวัฒนธรรมเท่านั้นจึงจะสามารถประเมินค่าคุณธรรมได้

เหตุใดขงจื้อจึงให้ค่าแก่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์แต่ละลักษณะไม่เท่ากัน เนื่องจากจุดมุ่งหมายของขงจื้อคือการแสวงหาชีวิตที่ดีทั้งในระดับบุคคลและระดับสังคม บุคคลที่มีชีวิตที่ดีในทัศนะของขงจื้อคือบุคคลที่ขัดเกลาตนเองจนมีมนุษยธรรม และเกิดความรื่นรมย์ในมนุษยธรรมนั้น ส่วนการมีชีวิตที่ดีในระดับสังคมคือการที่สังคมมีความกลมเกลียวกันระหว่างมนุษย์ ซึ่งจะเกิดขึ้นได้จากการที่บุคคลปฏิบัติต่อกันด้วยมนุษยธรรม ดังนั้นความปรารถนาและความไม่ปรารถนาใดก็ตามที่ไม่ส่งเสริมให้เกิดชีวิตที่ดีก็จำเป็นต้องแก้ไข

วิถีทางที่จะทำให้มนุษยธรรมไปสู่การมีชีวิตที่ดีในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อมีมากมายประกอบด้วยหลากหลายมโนทัศน์หรือยัดกันอยู่ คำถามคือความปรารถนา และความไม่ปรารถนาของมนุษย์มีความสัมพันธ์กับจริยศาสตร์ของขงจื้ออย่างไร

2.2 ความสัมพันธ์ของความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับจริยศาสตร์ของขงจื้อ

หัวข้อนี้จะเป็นการเชื่อมโยงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์กับมโนทัศน์ที่สำคัญในจริยศาสตร์ของขงจื้อว่ามีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างไร ผู้วิจัยจะกล่าวถึงภาพรวมของระบบจริยศาสตร์โดยสังเขปก่อน แล้วจึงค่อยแบ่งเป็นหัวข้อย่อยต่อไป

2.2.1 ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อกับความสัมพันธ์ทั้งห้า

ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อไม่ได้พยายามหากฎสากลแบบปรัชญาตะวันตกบางสำนักเช่นสำนักคิดแบบค่านิยมที่พยายามหาเกณฑ์ตัดสิน การกระทำที่ถือว่าถูกต้องทางศีลธรรมในทุกกรณี แต่เนื่องจากสังคมมนุษย์ในทัศนะของขงจื้อนั้นตั้งอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ทั้งห้า มนุษย์แต่ละคนไม่อาจจะหลุดจากบทบาทใดก็ตามในความสัมพันธ์เหล่านี้ บ่อยครั้งที่มนุษย์ต้องเผชิญกับความขัดแย้งระหว่างความถูกต้องทางศีลธรรมกับบทบาทในความสัมพันธ์ต่างชุดของตนเอง ขงจื้อสนใจที่จะหาว่าการกระทำใดที่ถือว่าเหมาะสมสำหรับสถานการณ์ต่างๆ อันเป็นเหตุให้มนุษย์ควรพิจารณาบริบทต่างๆ ให้ถี่ถ้วนก่อนที่จะตัดสินใจกระทำ

มนุษย์เกิดมาในบริบทที่แตกต่างกัน แม้ว่าจะยังอยู่ในชุดความสัมพันธ์ที่เหมือนกัน บริบทที่ต่างกันจะเป็นตัวกำหนดว่าการกระทำแบบใดจึงจะทำให้ความสัมพันธ์นั้นสามารถดำเนินต่อไปได้อย่างเหมาะสม หากใช้การกระทำที่ถูกต้องทางศีลธรรมแบบตะวันตกบางสำนักที่มีลักษณะแข็งนิงตายตัว ขงจื้อเห็นว่าการกระทำดังกล่าวไม่สามารถใช้ได้กับทุกสถานการณ์ เพราะมีความเป็นไปได้ว่าบางสถานการณ์หากกระทำสิ่งใดโดยไม่คิดถึงความสัมพันธ์แล้ว จะทำให้ความสัมพันธ์นั้นขาดสะบั้นลง ยากที่จะเยียวยาให้กลับมาเป็นเหมือนเดิมได้อีก

ปรัชญาของขงจื้อเกิดขึ้นในยุคสมัยที่นครรัฐต่างรบพุ่งเพื่อขยายอำนาจและแย่งชิงความเป็นใหญ่อยู่ตลอดเวลา สังคมไม่สงบสุข ประชาชนเป็นทุกข์เนื่องจากผลกระทบของสงคราม ขงจื้อจึงตั้งคำถามถึงชีวิตที่ดีของมนุษย์ ทั้งในระดับปัจเจกและระดับสังคมว่าควรจะเป็นเช่นไร คำตอบของขงจื้อก็คือในระดับปัจเจก มนุษย์ควรได้รับการขัดเกลาศีลธรรมจนกลายเป็นวิญญูชน และในระดับสังคมก็คือชุมชนที่มีมนุษยธรรม หากผู้ที่เป็นวิญญูชนอาศัยอยู่ร่วมกันแล้ว ก็ จะกลายเป็นสังคมที่ดีในที่สุด

ขงจื้อเห็นว่าการจะเป็นวิญญูชนที่สมบูรณ์นั้นจะต้องเป็นผู้ประกอบด้วยคุณธรรมพื้นฐาน 3 ประการ คือ เหวิน หมายถึง คุณธรรมทั้งปวงที่ทำให้เป็นมนุษย์ที่ดี เพื่อปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความรักความอาทร หลี่ หมายถึง จารีตประเพณี มีไว้เพื่อแสดงออกซึ่งบทบาทหน้าที่ในสังคม

อย่างเป็นทางการและเป็นบรรทัดฐานในการประพฤติปฏิบัติของมนุษย์ในสังคม ^๕ หมายถึง ความถูกต้องชอบธรรมมีไว้เพื่อตรวจสอบการกระทำ วิญญูชนจะนำหลักพื้นฐานทั้ง 3 ประการนี้ไปปรับใช้ ภายใต้ชุดความสัมพันธ์พื้นฐานทั้งห้าของมนุษย์ อันประกอบด้วย ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตร พี่-น้อง สามี-ภรรยา ผู้ปกครอง-ผู้ใต้ปกครอง เพื่อน-เพื่อน ภายใต้ความสัมพันธ์ทั้งห้านี้จะเป็นบทเรียนที่สำคัญเพื่อให้มนุษย์มีโอกาสขัดเกลาตนเอง และสามารถปฏิบัติต่อมนุษย์ทุกคนอย่างมีศีลธรรมได้อย่างเสมอภาคและเท่าเทียม อย่างไรก็ตาม แม้ว่าการวิจัยศาสตร์ของขงจื๊อจะให้ความสำคัญกับบทบาทของมนุษย์ในความสัมพันธ์ทั้งห้า แต่ขงจื๊อไม่ได้ละเลยบทบาทของมนุษย์ที่มีต่อบุคคลที่อยู่นอกความสัมพันธ์ชุดต่างๆ

จริยศาสตร์ของขงจื๊อวางอยู่บนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ชีวิตที่ดี คือความสัมพันธ์ที่ดี คำถามคือมนุษย์ควรจะมีความสัมพันธ์อย่างไร คำตอบคือ หลี่ สิ่งที่ขงจื๊อเห็นว่าเป็นบรรทัดฐานการประพฤติปฏิบัติของมนุษย์ในสังคม ได้แก่จารีตประเพณีซึ่งสะท้อนรูปแบบความสัมพันธ์ของมนุษย์ การยอมรับจารีตร่วมกันของคนในสังคม แสดงให้เห็นว่าคนในสังคมยอมรับรูปแบบความสัมพันธ์ที่พึงปฏิบัติต่อผู้อื่นร่วมกัน ทำให้ความสัมพันธ์ในสังคมเกิดความสอดคล้องและราบรื่น

ครอบครัวเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์แรกที่กล่อมเกลามนุษย์ให้มีความสัมพันธ์กับมนุษย์คนอื่น เมื่อแรกเกิดมนุษย์ก็ได้รับการเอาใจใส่เลี้ยงดูจากบิดามารดาผู้ให้กำเนิด หากครอบครัวนั้นมีบุตรมากกว่าหนึ่งคน บุตรก็จะได้เรียนรู้การใช้ชีวิตร่วมกับผู้อื่นในความสัมพันธ์ชุดใหม่ ซึ่งเป็นบุคคลที่มีอายุไล่เลี่ยกัน และเมื่อถึงวัยที่เหมาะสม การครองชีวิตคู่กับคู่ครองของตนเป็นความสัมพันธ์ชุดสุดท้ายในครอบครัว ซึ่งเป็นการปูทางไปสู่การเปลี่ยนสถานะจากบุตร เป็นบิดามารดาในอนาคต

สิ่งที่ได้เรียนรู้จากความสัมพันธ์ของคนในครอบครัวที่สำคัญ ก็คือความอ่อนโยนในการแสดงออกต่อบุคคลอันที่รัก ซึ่งเกิดจากสำนึกในความปรารถนาดี ความเมตตาปรานีที่ผู้อื่นมีต่อตน ด้วยความดีที่ผู้อื่นกระทำให้ก่อน ความอ่อนโยนของมนุษย์ที่มีต่อคนในครอบครัว เป็นฐานให้เกิดความอ่อนโยนต่อผู้อื่นในพื้นที่ความสัมพันธ์นอกเหนือไปจากครอบครัว ถ้ามนุษย์คนใดไม่สามารถมอบความอ่อนโยนให้แก่คนในครอบครัว ก็ยากที่มนุษย์ผู้นั้นจะมอบความอ่อนโยนต่อผู้อื่นที่มีความสัมพันธ์สนิทแนบแน่นน้อยกว่าบุคคลในครอบครัว^{*}

^{*} อาจมีบุคคลที่มีความสัมพันธ์ในครอบครัวไม่ราบรื่นแต่ยังสามารถแสดงความอ่อนโยนต่อผู้อื่นได้ โดยเรียนรู้จากความอ่อนโยนของมนุษย์ที่มีต่อคนในครอบครัวจากความสัมพันธ์ของผู้อื่น หรือเรียนรู้ความอ่อนโยนที่

ในพื้นที่ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา - บุตร ในคัมภีร์หลุนอี่ว ขงจื๊อกล่าวว่าผู้เป็นลูกควรมีความกตัญญูต่อพ่อแม่ (เสี่ยว) อยู่หลายบท แต่ไม่ได้กล่าวถึงหน้าที่ของพ่อแม่โดยตรง การที่ขงจื๊อให้ความสำคัญกับหน้าที่ของลูกมากกว่าพ่อแม่ เพราะโดยสามัญสำนึก พ่อแม่มีโอกาสรักลูกมากกว่าที่ลูกจะกตัญญูต่อพ่อแม่ ความกตัญญูที่ขงจื๊อเรียกร้องจากผู้เป็นบุตรให้ปฏิบัตินั้นมีลักษณะอย่างไร

หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 6

เมื่อบิดามารดาถามเรื่องความกตัญญู อาจารย์ตอบว่า “บิดามารดาเป็นห่วงเป็นใยเพียงเรื่องความป่วยไข้เท่านั้น”

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 19

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ ไม่เดินทางไกล ถ้าเดินทางต้องบอกหลักแหล่ง”

ความอ่อนโยนที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ระหว่าง บิดา - บุตร จะเกิดขึ้นและแสดงออกผ่านความกตัญญูต่อบิดามารดา การกล่าวว่า ควรให้พ่อแม่เป็นห่วงเป็นใยเพียงเรื่องความป่วยไข้เท่านั้น ก็คือการไม่ทำให้พ่อแม่ต้องเป็นห่วงกังวลในเรื่องอื่นๆ ซึ่งเป็นเรื่องที่สามารถควบคุมได้มากกว่าอาการเจ็บป่วยที่อาจจะเกิดขึ้นโดยที่เราไม่รู้ตัว เช่นหากต้องเดินทางไกล บุตรก็ควรที่จะต้องระบุสถานที่ที่จะไปให้ชัดเจน และส่งข่าวให้พ่อแม่ทราบอยู่เป็นระยะ เพื่อไม่ให้ท่านต้องห่วงกังวล ในกรณีตัวอย่างนี้ ความอ่อนโยนนั้น เกิดจากการที่เมื่อบุตรครั้งยังเป็นเด็ก ได้รับการเอาใจใส่ดูแลจากบิดามารดา โดยอยู่ร่วมกับบุตรเพื่อคอยเป็นที่พึ่งเสมอ ยามที่บุตรต้องการความช่วยเหลือ เมื่อบิดามารดาแก่ชราลงไป พวกท่านกลับต้องได้รับการดูแลจากบุตรมากขึ้นเป็นลำดับ จึงไม่ควรเดินทางไกล เพราะจะทำให้ไม่ได้ดูแลท่านได้อย่างที่ท่านเคยมอบการดูแลให้แก่เราในยามที่เป็นเด็ก และแม้ว่าบุตรจะดูแลตัวเองได้มากขึ้น แต่ความห่วงกังวลของบิดามารดาก็ไม่ได้ลดน้อยลงไป การเดินทางไกลย่อมสร้างความห่วงกังวลต่อบิดามารดาให้เกิดขึ้นในใจของบุตรด้วยเช่นกัน เนื่องจากการที่บุตรอยู่ไกลอาจทำให้ไม่สามารถกลับไปดูแลได้อย่างทันที่

บุคคลนอกครอบครัวที่มอบให้กับตนก็ได้ และน่าเชื่อว่าบุคคลผู้นั้นก็จะกลับไปมอบความอ่อนโยนให้แก่คนในครอบครัวด้วย

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 21

อาจารย์กล่าวว่า “อายุของบิดามารดาไม่รู้ไม่ได้ ในแง่หนึ่งเป็นเหตุแห่งความปิติ ในอีกแง่หนึ่งเป็นเหตุแห่งความหวั่นเกรง”

เมื่อบิดามารดาอายุมากขึ้น เหตุที่บุตรควรเกิดความปิติ เนื่องจากอายุของบิดามารดาเป็นมาตรวัดช่วงเวลาที่บุตรได้มีโอกาสใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันกับบิดามารดา ยิ่งอายุของพวกเขาเท่านั้น การสำนึกในคุณค่าของช่วงเวลาที่จะใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันกับบิดามารดา ก็น่าจะมากขึ้นตามไปด้วย หากมองย้อนกลับไป บิดามารดาไม่ลืมอายุของบุตร เนื่องจากได้พุ่มพักเลี้ยงดูมาแต่เล็กแต่น้อย ความใส่ใจของบิดามารดา สามารถถ่ายทอดไปสู่ความรู้สึกของบุตรได้ การไม่รู้อายุของบิดามารดา อาจทำให้บุตรหลงลืมช่วงเวลาที่สำคัญนี้ แม้ว่าการรู้อายุของบิดามารดา จะทำให้เกิดความหวั่นเกรงที่เห็นว่าท่านได้แก่ชราลงไปตามกาลเวลา แต่การตระหนักรู้ถึงสภาวะที่เสื่อมถอยของท่าน ยิ่งทำให้บุตรใช้โอกาสในการได้อยู่ร่วมกับบิดามารดาอย่างเต็มที่

ในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่างพี่ - น้องนั้นจะเน้นไปที่การเชื่อฟังพี่ของผู้ที่เป็นน้อง⁴³ ในหลุนอี่วไม่ได้มีบทอธิบายขยายความเรื่องนี้ อาจตีความว่าพี่เป็นผู้ที่เกิดก่อน และได้รับการเลี้ยงดูอบรมสั่งสอนมาแล้วระดับหนึ่ง จึงสามารถช่วยพ่อแม่ดูแลน้องได้ และด้วยความใกล้ชิดทางวุฒิภาวะ ทำให้น้องสามารถนำประสบการณ์ของพี่เป็นแบบอย่างได้ การเชื่อฟังพี่จึงเป็นประโยชน์แก่ผู้เป็นน้อง และแสดงถึงความเคารพนอบน้อมต่อผู้พี่ ทำให้เกิดความสัมพันธ์ที่ดี มีความเอื้ออาทรต่อกัน พ่อแม่ก็จะได้ไม่เป็นกังวลด้วย

ความกตัญญูและเชื่อฟังพี่ที่ขงจื้อเน้นให้ปฏิบัติ ในชุดความสัมพันธ์ระหว่างบิดา - บุตร และระหว่างพี่ - น้อง ก่อให้เกิดประโยชน์ต่อสังคมด้วย

หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 2

1 : 2 : 1 อาจารย์ไหยวกกล่าวว่า “ผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟังพี่น้องนั้นก็ จะขัดขึ้นผู้บังคับบัญชา ผู้ที่ไม่ขัดขึ้นผู้บังคับบัญชาไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวาย”

⁴³ หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 6

หลุนอิว เล่มที่ 1 บทที่ 9

อาจารย์เจิงกล่าวว่า “พึงใส่ใจต่อการประกอบพิธีศพของบิดามารดา พึ่งประกอบพิธีเช่นไหว้บรรพชน เมื่อนั้นคุณธรรมของประชากราษฎรจะดำเนินไปตามครรลอง”

นอกจากการปฏิบัติตามหน้าที่ในความสัมพันธ์ทั้งสองชุดจะทำให้เกิดความอ่อนโยน เอื้ออาทรต่อผู้ที่อยู่นอกความสัมพันธ์ในครอบครัวดังที่ได้กล่าวไปแล้ว บุคคลผู้นั้นจะไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชา ผู้ที่ไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชา จะไม่ก่อความวุ่นวาย สังคมย่อมสงบสุข ผู้บังคับบัญชาในที่นี้ อาจหมายถึงผู้ปกครอง เนื่องจากบุคคลผู้นั้นเป็นผู้มีความอ่อนโยน จนเกิดความรักต่อผู้อื่น ทำให้เกิดความรู้สึกซื่อสัตย์และเคารพต่อบุคคลอื่น จึงให้ความร่วมมือกับผู้บังคับบัญชา ซึ่งเป็นผู้ดูแลรักษาความสงบสุขของบ้านเมือง เพราะการให้ความร่วมมือจะช่วยให้สังคมดำเนินไปได้อย่างเรียบร้อย ผู้อื่นในสังคมย่อมได้รับความสงบสุขไปด้วย ความกตัญญูและเชื่อฟังจึงเป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรมของบุคคล เมื่อประชากราษฎรปฏิบัติตามครรลอง สังคมก็จะดำเนินไปตามครรลองด้วย จนนำไปสู่การเกิดขึ้นของชุมชนมีมนุษยธรรมในที่สุด

จะเห็นได้ว่าการที่ผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟัง ไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชานั้น เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ที่สำคัญอีกชุดหนึ่ง นั่นคือความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง - ผู้ใต้ปกครอง การไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชาเป็นข้อปฏิบัติสำหรับผู้ใต้ปกครองประการหนึ่งและยังมีข้อปฏิบัติอื่นๆอีกในฐานะผู้ใต้ปกครอง เช่น ต้องแสดงออกซึ่งความเคารพยำเกรงด้วยท่าทีสำรวมเคร่งขรึม⁴⁴ และรับใช้ผู้ปกครองด้วยความซื่อสัตย์ภักดี⁴⁵ แต่ความสัมพันธ์ชุดนี้ ต่างกับความสัมพันธ์ระหว่างบิดา - บุตร กล่าวคือ ในคัมภีร์หลุนอิวมีการกล่าวถึงบทบาทของผู้ปกครองที่พึงปฏิบัติต่อผู้ใต้ปกครองเป็นจำนวนมาก

หลุนอิว เล่มที่ 1 บทที่ 5

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อปกครองรัฐขนาดพันรถม้าศึก เคารพต่อหน้าที่และมีสัจจะ ประหยัดการใช้จ่าย รักมนุษย ใช้ประชากราษฎรตามกาล”

⁴⁴ หลุนอิว เล่มที่ 10 บทที่ 2

⁴⁵ หลุนอิว เล่มที่ 3 บทที่ 19

หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 6

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อผู้ปกครองนั่นเองเที่ยงธรรม ไม่ออกคำสั่งต่างๆสิ่งต่างๆก็ตาม แต่ถ้าผู้ปกครองนั่นเองไม่เที่ยงธรรม แม้ออกคำสั่งก็ไม่มีใครปฏิบัติตาม”

ผู้ปกครองจำเป็นต้องปฏิบัติต่อผู้ใต้ปกครองด้วยความเที่ยงธรรม ความเที่ยงธรรมจะเกิดขึ้นได้ ก็ต้องมีรากฐานทางศีลธรรมที่ถูกขัดเกลาบ่มเพาะมาตั้งแต่อดีต คือในระบบความสัมพันธ์ของครอบครัวที่ผู้ปกครองเติบโตมา ทำให้เกิดความรู้สึกรักภักดีนอกความสัมพันธ์ซึ่งก็คือผู้ใต้ปกครองที่มีความสัมพันธ์ในลักษณะที่ไม่ได้แนบชิดสนิทเท่ากับบุคคลในครอบครัว เมื่อผู้ปกครองรักประชาราษฎร์ก็จะนำมาซึ่งการเคารพต่อหน้าที่ของผู้ปกครองคือการปกครองด้วยคุณธรรม มีสัจจะต่อผู้ใต้ปกครองคือปฏิบัติหน้าที่ให้สมนาม ประหยัดการใช้จ่ายโดยตระหนักเสมอว่าทรัพย์สินที่ใช้บริหารบ้านเมืองนั้นมาจากราษฎร และใช้ประชาราษฎร์ตามกาลหมายถึงรู้จักใช้หรือลดการใช้จ่ายแรงงานผู้ใต้ปกครองให้สอดคล้องกับวิถีชีวิตของพวกเขาตามช่วงเวลาต่างๆ หรือในอีกความหมายหนึ่งคือการให้ผู้ใต้ปกครองตามสถานการณ์ที่เหมาะสมสมควร เมื่อประชาราษฎร์รู้สึกถึงความรักที่ผู้ปกครองมีให้กับตน ผู้ปกครองย่อมได้รับความไว้วางใจให้บริหารบ้านเมือง ผู้ปกครองที่รักภักดีจะทำให้สังคมนั้นเกิดหลักการปกครองที่ดี เนื่องจากใช้ความรักเป็นองค์ประกอบในการสร้างสังคมที่ดี หลักปกครองที่ดีหมายถึงการปกครองที่ “แม้ไม่ออกคำสั่ง สิ่งต่างๆก็ตาม” ความเที่ยงธรรมของผู้ปกครองเป็นอย่างไร

หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 3

2 : 3 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “ถ้านำประชาราษฎร์โดยใช้กลไกรัฐ สร้างระเบียบโดยใช้บทลงโทษ ประชาราษฎร์จะทำตาม แต่จะไร้ความละเอียด”

2 : 3 : 2 “ถ้านำประชาราษฎร์ด้วยคุณธรรม สร้างระเบียบด้วยหลักประชาราษฎร์จะมีความละเอียดแล้วยังจะอยู่ในกรอบอีกด้วย”

การควบคุมประชาราษฎร์ด้วยหลัก เป็นการกล่อมเกลาระชาชนด้วยหลักปฏิบัติที่เป็นการแสดงออกซึ่งแผ่ไปด้วยความรักที่มีต่อบุคคลอื่น เมื่อผู้ใต้ปกครองมีความรักที่มอบให้แก่บุคคลอื่นที่อยู่ร่วมกันในสังคม ผู้ปกครองแม้ไม่ออกกฎระเบียบที่เคร่งครัด สังคมก็อาจเป็นระเบียบเรียบร้อยได้เพราะประชาราษฎร์จะเกิดความละเอียดในการกระทำที่ขัดบรรทัดฐานทางจารีตที่

สังคมยอมรับร่วมกัน เมื่อผู้ปกครองรักจารีต ปวงประชาราษฎร์ก็ง่ายต่อการปกครอง⁴⁶ แน่แน่นอนว่าผู้ปกครองก็จำเป็นจะต้องปฏิบัติตามหลักด้วย หากผู้ปกครองไร้หลัก ประชากรราษฎรจะไม่ยอมรับผู้ปกครองเพราะเมื่อผู้ปกครองไม่ทำตัวให้เป็นแบบอย่างแก่ประชาราษฎร์ ก็ไม่อาจเรียกร้องต่อประชาราษฎร์เช่นกัน ดังที่ขงจื๊อกล่าวว่า “หากทำตัวให้เที่ยงธรรม การช่วยปกครองบ้านเมืองจะลำบากอะไร หากไม่สามารถทำตัวเองให้เที่ยงธรรมแล้ว จะไปทำให้ผู้อื่นเที่ยงธรรมได้อย่างไร”⁴⁷ ดังนั้นผู้ปกครองจำเป็นที่จะต้องเรียกร้องจากตนเองมากกว่าเรียกร้องเอาจากประชาราษฎร์ การตำหนิตนเองมากทำให้ตระหนักว่าตนเองต้องขัดเกลา และไม่แคร์เคื่องกล่าวโทษว่าความผิดพลาดมาจากผู้อื่นหรือสิ่งอื่น⁴⁸ แม้ว่าผู้ปกครองจะมีความเที่ยงธรรมและสร้างระเบียบแล้วก็ตาม ก็อาจยังมีผู้ได้ปกครองที่ไม่เกิดความละอาย ดังนั้นผู้ปกครองจะต้องเชิดชูผู้ได้ปกครองที่มีความเที่ยงธรรมและซัจผู้ซื่อซล ไม่เช่นนั้นแล้วประชาราษฎร์ก็จะไม่ยอมรับ⁴⁹

หากเกิดเหตุการณ์ที่ผู้ปกครองขาดความเที่ยงธรรมประชาราษฎร์ยังควรที่จะรับใช้ผู้ปกครองได้อย่างไร

หลุนอิว เล่ม 14 บทที่ 23

จื่อลู่ถามเกี่ยวกับการรับใช้เจ้า อาจารย์กล่าวว่า “อย่าหลอกลวง และให้คัดค้าน”

การคัดค้านผู้ปกครองเป็นการแสดงความรักในสองลักษณะ คือความรักที่มีต่อตัวผู้ปกครองหมายถึงความห่วงใยต่อมนุษยธรรมในตัวของผู้ปกครอง ซึ่งจะส่งผลต่อผู้คนในสังคมที่อยู่ภายใต้ผู้ปกครองคนเดียวกัน หากผู้ปกครองไร้มนุษยธรรม ผู้คนร่วมสังคมก็จะเกิดความเดือดร้อน การเตือนผู้ปกครองจึงแสดงออกซึ่งความรักต่อผู้อื่นในสังคมด้วย หากไม่คัดค้านเมื่อเห็นว่าผู้ปกครองกระทำผิดจึงเปรียบได้กับการหลอกลวงทั้งตัวผู้ปกครองว่าได้ปฏิบัติตนดีอยู่แล้ว การหลอกลวงเป็นพฤติกรรมที่จะปฏิบัติได้ง่ายหากปราศจากความรักที่มีให้แก่กัน ดังนั้นการคัดค้านจึงเป็นการขัดเกลาความรักความอ่อนโยนในตัวของผู้คัดค้านด้วย

การคัดค้านที่แสดงออกซึ่งความรักนั้นแท้จริงแล้วก็มีรากฐานมาจากความสัมพันธ์ในระดับครอบครัวเช่นเดียวกัน

⁴⁶ หลุนอิว เล่มที่ 14 บทที่ 44

⁴⁷ หลุนอิว เล่มที่ 13 บทที่ 3

⁴⁸ หลุนอิว เล่มที่ 15 บทที่ 14

⁴⁹ หลุนอิว เล่มที่ 2 บทที่ 19

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 18

อาจารย์กล่าวว่า “รับใช้บิดามารดา ทัดทานได้อย่างสุภาพ เมื่อเห็นว่าไม่ทำตามความประสงค์ ยังคงความเคารพไว้ ไม่ขัดขวาง พากเพียรต่อไป แต่ไม่บริปากบ่น”

แม้ว่าบุตรควรจะมี ความกตัญญูต่อบิดามารดา แต่ไม่ได้หมายความว่าต้องเชื่อฟังพ่อแม่ในทุกกรณี ห้ามทัดทาน แม้ว่าสิ่งที่พ่อแม่กระทำอาจไม่ถูกต้อง ซึ่งความพลาดหลงก็เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้ ดังนั้นบุตรจึงต้องทัดทานพ่อแม่ เพื่อแสดงความรักความห่วงใยในมนุษยธรรมของบิดามารดา แต่การทัดทานนั้นควรมีท่าทีที่สุภาพ คงความเคารพนอบน้อมไว้ แม้พ่อแม่จะยังไม่เปลี่ยนท่าทีแต่ต้องพากเพียรต่อไป โดยไม่บริปากบ่น การบริปากบ่นแสดงถึงความไม่เคารพบิดามารดา บิดามารดาเป็นบุคคลที่ควรเคารพเนื่องจากให้ความรักแก่บุตรมาตั้งแต่ให้กำเนิด ส่วนความพากเพียรคือการไม่หลอกลวง จริงใจซื่อสัตย์ต่อบิดามารดา สิ่งเหล่านี้เป็นจารีตหรือหลักที่ควรประพฤติปฏิบัติต่อบิดามารดา ดังที่ขงจื้อกล่าวถึงความกตัญญูไว้ว่า “อย่าขัดขืน” ซึ่งหมายถึงการรับใช้บิดามารดาตามขนบจารีต และเมื่อท่านสิ้นแล้วก็ทำพิธีศพตามธรรมเนียม และฝังเช่นให้วตามประเพณี⁵⁰

ในความสัมพันธ์ระหว่างบิดา - บุตร ขงจื้อต้องการให้บุตรปฏิบัติต่อบิดามารดาตามขนบจารีต คำว่าขนบจารีตหรือ หลัก นี้ไม่ได้หมายถึงพิธีกรรมตามธรรมเนียมเช่นการทำพิธีศพและเช่นให้วยามเมื่อพวกท่านสิ้นลมหายใจเท่านั้น ความกตัญญูถือเป็นคุณค่าที่สังคมยึดถือเป็นประเพณีที่สืบต่อกันมา การเล็งดูบิดามารดานั้นเป็นข้อพึงปฏิบัติที่สำคัญของบุตร แต่หากแม่จะเรียกได้ว่าปฏิบัติแล้ว แต่ขงจื้อเห็นถึง “คุณภาพ” ของการปฏิบัติว่ามีความสำคัญ เนื่องจากคุณภาพดังกล่าว เป็นมาตรวัดคุณค่าที่เกิดจากการปฏิบัติพฤติกรรมนั้น ในแง่นี้คุณภาพของการเล็งดูบิดามารดาก็คือการให้ความเคารพนอบน้อม หากขาดความเคารพนอบน้อม การเล็งดูบิดามารดาจะต่างอะไรกับการเล็งสัตว์⁵¹ ที่แสดงให้เห็นระดับของความเอาใจใส่ดูแลที่ต่างกัน ขงจื้อเห็นว่าการเล็งดูบิดามารดา หากขาดความรักความเอาใจใส่ ซึ่งสามารถแสดงออกผ่านการมีความเคารพนอบน้อมแล้ว คงไม่อาจเรียกว่าบุตรมีความกตัญญูได้โดยสมบูรณ์

การคัดค้านผู้ปกครองที่ดีหรือการทัดทานบิดามารดาที่ดี ไม่มีสิ่งใดการันตีได้ว่าเมื่อได้กระทำลงไปแล้วผู้ปกครองและบิดามารดาจะเข้าใจในสิ่งที่ได้กล่าวเตือนไปหรือไม่ แต่ก็ควร

⁵⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 5

⁵¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 7

จะตัดทานต่อไป เนื่องจากการตัดทานเป็นการแสดงออกซึ่งความรักต่อผู้ปกครอง ต่อบิดามารดา ต่อผู้คนที่อยู่ร่วมสังคมอย่างเหมาะสมที่สุดแล้ว เพราะถึงแม้สิ่งที่ตัดทานจะไม่ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลง แต่การตัดทานแสดงให้เห็นถึงจิตใจที่แน่วแน่มั่นคงในคุณธรรม มีความมุ่งมั่นที่จะแสดงความซื่อสัตย์ภักดีและจริงใจต่อบุคคลอื่นเป็นที่รัก การขัดเกลาตนเองไม่ใช่สิ่งที่จะกระทำได้ง่าย ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า “รักแล้วสามารถไม่ทำงานหนักได้ด้วยหรือ ภักดีแล้วสามารถไม่ตักเตือนได้ด้วยหรือ”⁵² ความรักในที่นี้เป็นทั้งความรักมนุษย์ และรักมนุษยธรรม

ในความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อน - เพื่อนั้นกว้างไกลที่สุดในชุดความสัมพันธ์ทั้งห้า กล่าวคือเพื่อนสามารถเป็นมนุษย์คนใดก็ได้ที่สนิทชิดเชื้อ หรืออาจหมายถึงผู้อื่นที่อยู่ร่วมสังคม หรืออาจหมายถึงบุคคลผู้เป็นมนุษย์ร่วมกันที่อยู่ในโลกใบเดียวกันก็ได้ แม้เพื่อนอาจจะเป็นบุคคลที่ไม่เคยรู้จักมักคุ้น แต่สิ่งที่ควรปฏิบัติต่อเพื่อนคือสัจจะวาจา⁵³ และความจริงใจ ความจริงใจนี้ครอบคลุมไปถึงเผ่าอนารยชน⁵⁴ ซึ่งหมายถึงสังคมที่ยังขาดมนุษยธรรม ในแง่หนึ่งการไม่ทิ้งคุณสมบัติเหล่านี้เมื่ออยู่กับผู้ขาดมนุษยธรรมนั้นเป็นไปเพื่อการขัดเกลาตนเอง และเนื่องจากความจริงใจหมายรวมถึงการตัดทานเพื่อน เมื่อเพื่อนกำลังอยู่ในหนทางที่ไม่ถูกต้อง หากตัดทานสำเร็จ จะทำให้เขาได้เรียนรู้มนุษยธรรม เพราะเมื่อผู้ที่มีมนุษยธรรมอยู่ร่วมกัน สังคมจะสอดคล้องราบรื่นกว่าสังคมของอนารยชน เท่ากับว่าพวกเขามีชีวิตที่ดีขึ้น

หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 23

จื๊อถามถึงมิตรภาพ อาจารย์กล่าวว่า “บอกอย่างจริงใจ ซื่อทางด้วยความถูกต้อง ถ้าพบว่ายังไม่ได้ผล จงหยุด อย่าทำให้ตนเองต้องอับอาย”

อย่างไรก็ดี เนื่องจากความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อน - เพื่อน นับว่าเป็นความสัมพันธ์ที่มีความสนิทแนบแน่นน้อยกว่าความสัมพันธ์ชุดอื่นๆ การตัดทานเพื่อนจึงมีระดับของความเพียรพยายามที่น้อยลงกว่าการตัดทานบุคคลใกล้ชิด เหตุที่ต้องมีความพยายามในการตัดทานบุคคลที่ใกล้ชิด เพราะมนุษย์ต้องอยู่กับความสัมพันธ์ที่แนบสนิทตลอด เวลา หากความสัมพันธ์ที่ต้องพบตลอดเวลาขาดความสอดคล้อง ย่อมทำให้เกิดผลดีกับทั้งสองฝ่าย หากเห็นว่าพวกเขาดำเนินไปในทางที่ไม่ถูกต้อง จึงมีความจำเป็นอย่างมากที่จะต้องชกแจงหรือปรับทัศนคติให้ตรงกัน

⁵² หลุนอี่ว เล่มที่ 14 บทที่ 8

^{*} หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 5 คำว่าพี่น้องในบทนี้ สื่อถึงชุดความสัมพันธ์ เพื่อน-เพื่อน หาใช่พี่น้องร่วมสายเลือด

⁵³ หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 7

⁵⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 19

มนุษย์จึงควรอยู่ร่วมกับมนุษย์ ยิ่งมนุษย์ที่มีสัมพันธ์อันแนบแน่นก็ยิ่งมีคุณค่าควรที่จะอยู่ด้วย มนุษย์จึงไม่ควรหลีกเลี่ยงจากความสัมพันธ์ที่แนบชิดเหล่านั้น และไม่ควรถูกหลีกเลี่ยงสังคมเพราะเป็นการลดโอกาสในการสร้างความสัมพันธ์ที่แนบชิดกับผู้อื่น

แต่กับเพื่อนนั้นต่างออกไป เพราะเป็นความสัมพันธ์ที่มีระยะห่าง ทำให้คุณค่าของการอยู่ร่วมกันนั้นลดระดับลงมา เพื่อนบางคนที่อยู่กับเรามานาน ก็อาจต้องตัดทอนให้มาก เพื่อที่จะได้รักษาความสัมพันธ์เอาไว้ ทั้งนี้ด้วยความรักที่ให้อภัยให้กับเพื่อนคนนั้น อยากให้เพื่อนอยู่ในวิถีที่ถูกต้อง แต่กับเพื่อนที่ห่างกันในลักษณะที่เป็น “ผู้อื่น” ก็อาจเลือกที่จะหลีกเลี่ยงจากความสัมพันธ์ หากการคงความสัมพันธ์นั้นทำให้เกิดผลเสียมากกว่าผลดีก็จงหยุด ในอีกแง่หนึ่ง อาจไม่จำเป็นต้องหลีกเลี่ยง แต่เนื่องจากความสัมพันธ์ที่ไม่แน่นแฟ้น ทำให้การตัดทอนต้องใช้เวลา ยิ่งมีความสนิทสนมมากขึ้น การตัดทอนก็เป็นไปได้มากขึ้น จึงไม่จำเป็นต้องพยายามว่ากล่าวบ่อยๆ อย่างเร่งร้อน เพราะอาจทำให้มิตรภาพห่างเหิน⁵⁵ แต่ค่อยเป็นค่อยไปไม่หวังผลในทันที

การรักษาความสัมพันธ์แบบค่อยเป็นค่อยไป แม้จะยังไม่สนิทสนมกันมาก แต่หากพวกเขาเกิดความเดือดร้อน ผู้รักมนุษย์และปรารถนามนุษยธรรมย่อมต้องแสดงน้ำใจช่วยเหลือ ดังที่ซ่งจื่อกล่าวไว้ว่า “เราจะฝึงเขาเอง” หากมิตรสหายคนใดเสียชีวิตโดยขาดที่พึ่ง⁵⁶ เพราะไม่เคยลิ้มช่วงเวลาที่เคยสัมพันธ์กันมาแม้จะเป็นช่วงเวลาไม่มากแต่ความรักก็ได้ก่อตัวขึ้นแล้ว เมื่อมนุษย์มีน้ำใจให้แก่กันในสังคมแม้แต่กับบุคคลที่ไม่รู้จักมักคุ้นหรือเคยเป็นเพื่อนเก่า เมื่อได้รู้จักกันแล้วก็จะไม่ทอดทิ้ง ประชากราก็จะไม่ใจจัด⁵⁷

2.2.2 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนา กับ เหริน

เหรินมีความหมายสองประการ ได้แก่ 1) รักมนุษย์ 2) มีมนุษยธรรม⁵⁸ ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของซ่งจื่อมีบทบาทและความสัมพันธ์ต่อมโนทัศน์เหรินอย่างไร

1) ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์เป็นรูปแบบหนึ่งในการแสดงออกซึ่งอารมณ์ทางศีลธรรม เช่นความรัก ความเกลียด ความละอาย ความโศกเศร้า โดยมนุษยธรรมเป็นเงื่อนไขและให้แนวทางที่ทำให้มนุษย์สามารถมีอารมณ์ทางศีลธรรมอย่างถูกต้อง

⁵⁵ หลุนอิว เล่มที่ 4 บทที่ 26

⁵⁶ หลุนอิว เล่มที่ 10 บทที่ 15

⁵⁷ หลุนอิว เล่มที่ 8 บทที่ 2

⁵⁸ โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 36-46. ในหัวข้อ มนุษยธรรม (เหริน)

วิญญาณสามารถใช้อารมณ์ความรู้สึกของตนตัดสินคุณค่าของการกระทำที่มีหรือไม่มีจริยธรรมได้ แต่อารมณ์นั้นต้องผ่านการขัดเกลามาอย่างดีจนกลายเป็นอารมณ์ทางศีลธรรม เหมินทำให้เกิดอารมณ์ทางศีลธรรมที่ถูกต้อง เช่น ความรักที่มีต่อพ่อแม่นำไปสู่การห่วงใยใส่ใจผู้อื่น และสามารถเลือกปฏิบัติต่อบุคคลอื่นเป็นที่รักได้โดยไม่ขัดกับหลักคุณธรรมต่างๆ เนื่องจาก อี และการพัฒนาอารมณ์ทางศีลธรรมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นพร้อมๆกัน ดังที่ขงจื๊อกล่าวว่า “เมื่ออายุ 70 สามารถทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง”⁵⁹ เมื่อขงจื๊ออายุ 70 ซึ่งได้ผ่านการเรียนรู้มาตั้งแต่อายุน้อย ทำให้มีความมั่นคงทางคุณธรรม การตัดสินคุณค่าของการกระทำและเลือกกระทำสิ่งต่างๆที่มีคุณค่าทางจริยธรรม คือ ดีและถูกต้อง โดยไม่ก้าวล่วงครรลองหรือเต้าอันเป็นวิถีทางจริยธรรม จิตใจตั้งมั่นเป็นหนึ่งเดียวกับมนุษยธรรมและความถูกต้อง อาจกล่าวได้ว่า ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่ตั้งมั่นเป็นหนึ่งเดียวกับมนุษยธรรมนี้เป็นอารมณ์อย่างหนึ่ง และเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมด้วย เพราะความปรารถนาและความไม่ปรารถนาสามารถหลอมรวมเป็นสิ่งเดียวกับความถูกต้อง เป็นอารมณ์ที่ถูกต้องในตัวเองและแสดงออกได้อย่างเหมาะสมในทุกสถานการณ์

หลุนอี่ว์ เล่มที่ 12 บทที่ 22

12 : 22 : 1 ผ่านฉื่อถามถึงมนุษยธรรม อาจารย์กล่าวว่า “รักมนุษย์” ผ่านฉื่อถามถึงความรู้ อาจารย์กล่าวว่า “รู้จักมนุษย์”

หลุนอี่ว์ เล่มที่ 4 บทที่ 3

อาจารย์กล่าวว่า “มีแต่ผู้มีมนุษยธรรมเท่านั้น สามารถรักมนุษย์ สามารถเกลียดคนมนุษย์”

รักมนุษย์ ไม่ได้เป็นเพียงความรักความผูกพันของคนใกล้ชิดเท่านั้น แต่เป็นความรักมนุษย์ที่แผ่ขยายไปสู่มนุษย์คนอื่นๆในสังคม จนเกิดการเรียนรู้ผู้อื่น เพื่อเสริมสร้างการมีชีวิตที่ดีของผู้อื่นด้วย การปฏิบัติคุณธรรมในความสัมพันธ์ต่างๆดังที่ได้กล่าวไปแล้วนั้น แสดงถึงแง่มุมของความรักเสมอ เช่นกตัญญู เชื่อฟัง สัตย์ซื่อถือสัจจะ จริงใจ หากความรักมนุษย์คือการเอื้ออาทรคือการแสดงความรู้สึกที่อ่อนโยนของมนุษย์สู่ผู้อื่น การปฏิบัติคุณธรรม ก็แฝงความอ่อนโยนนี้ด้วยความรักมนุษย์มีฐานจากรักบุคคลที่ใกล้ชิด ไปสู่มวลมนุษย์ โดยมีครอบครัวเป็นรากฐานที่สำคัญในการเรียนรู้เรื่องความรัก ซึ่งสามารถขัดเกลาให้กลายเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมได้ ความรัก

⁵⁹ หลุนอี่ว์ เล่มที่ 2 บทที่ 4

เป็นอารมณ์ที่คนในสังคมพึงมีร่วมกัน สังคมที่มีความรักให้แกกันทำให้สามารถระบุได้ว่าสังคมนั้น เป็นสังคมที่ดี เป็นชุมชนที่มีมนุษยธรรม

ส่วนความเกลียดนั้น สำหรับวิญญาณไม่ได้ถือว่าความเกลียดเป็นอารมณ์ที่ต้อง ขจัดให้หมดสิ้นไป แต่เป็นอารมณ์ทางศีลธรรมแบบหนึ่ง และมีบทบาททางจริยศาสตร์ไม่น้อย โดยทั่วไปความเกลียดถูกมองว่าตรงข้ามกับความรัก ความรักเป็นอารมณ์ที่ปรารถนาสิ่งต่างๆ ที่ ช่วยนำไปสู่ชีวิตที่ดีและสมบูรณ์ แต่ความเกลียดเป็นอารมณ์ในแง่ปฏิเสธหรือความไม่พึงปรารถนา สิ่งนี้อาจขัดแย้งกับความต้องการที่นำไปสู่ชีวิตที่ดี ในแง่หนึ่งผู้ที่มีมนุษยธรรมสามารถรู้ได้ว่า สิ่งที่มี มนุษยธรรมควรรัก และสิ่งที่ไร้มนุษยธรรมควรเกลียด ดังนั้นผู้ที่มีมนุษยธรรมจึงสามารถรักมนุษย์ และสามารถเกลียดมนุษย์ โดยใช้มนุษยธรรมของตนประเมินการกระทำของผู้อื่น เพื่อที่จะได้ แสดงออกซึ่งอารมณ์รักและอารมณ์เกลียดได้อย่างถูกต้องเหมาะสม หากปราศจากมนุษยธรรมมา คอยกำหนดอารมณ์เกลียดให้ประกอบด้วยคุณธรรมแล้ว มนุษย์อาจเกลียดกันเพียงเพราะขัด ผลประโยชน์ซึ่งกันและกัน ซึ่งการอยู่ร่วมกันในสังคมนั้นเป็นเรื่องธรรมดาที่การเลี้ยงชีพดำรงชีวิต ของแต่ละคนอาจส่งผลกระทบต่อผู้อื่น สิ่งที่มีมนุษย์ควรสนใจจึงอยู่ที่การกระทำต่างๆ ละเมิด มนุษยธรรมหรือไม่ หากการกระทำของผู้อื่นไม่ละเมิดคุณธรรมแต่ส่งผลกระทบต่อผลประโยชน์ของ ตนอยู่บ้าง ก็เป็นเรื่องที่ผู้ที่มีมนุษยธรรมไม่พึงเกลียดและไม่พึงกังวลที่ต้องสูญเสียผลประโยชน์อันดู จะมีความเพียงเล็กน้อย เมื่อแลกมาด้วยมนุษยธรรม แต่สิ่งที่ผู้ที่มีมนุษยธรรมควรเกลียด คือการกระทำ ที่ขัดแย้งกับคุณธรรม ความเกลียดจึงเป็นอารมณ์ที่ใช้ตัดสินคุณค่าทางจริยะด้วยเช่นเดียวกัน ทั้งนี้ พึงต้องขัดเกลามาอย่างดี เพราะอารมณ์เกลียดเป็นพลังเชิงลบ ที่ผลักดันให้เกิดการปฏิบัติต่อผู้อื่น ในทางที่ไม่ดี แต่ความเกลียดที่ถูกควบคุมอย่างเหมาะสม สามารถแปรเปลี่ยนเป็นพลังเชิงบวกได้ เช่นการเกลียดความไร้มนุษยธรรม ปฏิบัติมนุษยธรรมโดยไม่ยอมให้ความไร้มนุษยธรรมเข้าใกล้ ตน⁶⁰

ความอายและความละอายเป็นอารมณ์ที่มีลักษณะคล้ายคลึงกัน แต่ก็มี ความแตกต่างกันอยู่บางประการทำให้สามารถจำแนกทั้งสองอารมณ์นี้ออกจากกันได้ไม่ยากนัก กล่าวคือความอายเป็นอารมณ์ที่เกิดจากการที่ถูกผู้อื่นจ้องมองในสถานการณ์ที่ตนเองไม่พร้อมที่ จะถูกจ้องมองเพราะรู้สึกไม่มั่นใจในตนเอง ความไม่มั่นใจนี้อาจเกี่ยวข้องกับสิ่งที่สังคมให้คุณค่า แล้วสิ่งนั้นมีผลต่อการกำหนดความรู้สึกของเรา เช่น ฐานะทางเศรษฐกิจหรือสังคม หรือ พฤติกรรมที่สังคมต้องการให้แสดงออกในที่ลับตาคน เป็นต้น ความอายนั้นแม้จะเกี่ยวข้องกับมิตติ ทางวัฒนธรรม แต่ไม่จำเป็นที่จะต้องเกี่ยวข้องกับมิตติทางจริยธรรม ส่วนความละอายเป็นอารมณ์ที่

⁶⁰ หลุนฮิว เล่มที่ 4 บทที่ 6

เกิดขึ้นจากความรู้สึกผิดต่อสิ่งที่ตนเองได้กระทำลงไป ซึ่งไม่จำเป็นที่จะต้องมีการรับรู้การกระทำดังกล่าว ความละเอียดสามารถเกิดขึ้นภายในจิตใจของตนเองได้ เพราะความละเอียดนอกจากจะเป็นอารมณ์ที่เกี่ยวข้องกับมิติทางวัฒนธรรมแล้ว ยังเกี่ยวข้องกับมิติทางจริยธรรมอีกด้วย

หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 24

อาจารย์กล่าวว่า “คำพูดที่ไพเราะ สีหน้าสอพลอ ที่ท่านอบน้อม จั้วชิว หมิงรู้สึกละเอียดที่จะทำ เราเองก็รู้สึกละเอียดเช่นกัน ปิดบังความแค้นเคือง แสร้งทำเป็นมิตร จั้วชิวหมิงรู้สึกละเอียด เราเองก็รู้สึกละเอียดเช่นกัน”

คำพูดที่ไพเราะ ที่ท่านอบน้อม สิ่งเหล่านี้เกี่ยวข้องกับมิติทางวัฒนธรรม กล่าวคือ เป็นสิ่งที่สังคมให้คุณค่าว่าเป็นสิ่งดีที่ควรปฏิบัติต่อผู้อื่น สังคมไหนไม่ได้ให้ค่ากับสิ่งเหล่านี้ ก็ไม่จำเป็นที่จะต้องพูดจาไพเราะหรือมีที่ท่านอบน้อมก็ได้ การพูดจาไม่ไพเราะ ทำที่ไม่นอบน้อมในสังคมที่ให้คุณค่ากับสิ่งเหล่านี้ อาจก่อให้เกิดความอายต่อบุคคลที่กระทำได้ เช่น ผู้ที่มีฐานะทางสังคมบางประเภทที่ถูกคาดหวังว่าจะต้องพูดจาไพเราะและมีที่ท่านอบน้อมต่อบิดามารดา เช่น ผู้ปกครอง, ครู หากบุคคลเหล่านี้พูดจาไม่ไพเราะและมีที่ท่านอบน้อมต่อบิดามารดาแล้วกลับถูกผู้พบเห็นก็จะเกิดความอายขึ้นได้ แต่นอกจากจะเกิดความอายขึ้นแล้ว ยังอาจก่อให้เกิดความละเอียดได้อีกด้วย หากผู้กระทำตระหนักว่าสิ่งที่ตนกระทำไปนั้นเป็นเรื่องที่ขัดกับจริยธรรม เช่น การไม่ใช้ทำที่ที่นอบน้อมต่อบิดามารดาซึ่งเป็นผู้มีพระคุณ เท่ากับเป็นการไม่เคารพบุคคลที่ควรได้รับความเคารพ สิ่งที่ทำนั้นขัดกับความกตัญญูซึ่งเป็นคุณธรรมหนึ่ง เมื่อตระหนักเช่นนี้ก็จะทำให้บุคคลนั้นเกิดความละเอียดขึ้นได้

ถ้าเช่นนั้นการพูดจาดูด้วยคำพูดที่ไพเราะและที่ท่านอบน้อมเหตุใดจึงจ้องจิ้งกล่าวว่าตนรู้สึกละเอียด ชงจื่อจะละเอียดหากการพูดจาไพเราะและมีที่ท่านอบน้อมนั้นประกอบด้วยสีหน้าที่สอพลอ ซึ่งหมายถึงความไม่จริงใจที่จะปฏิบัติพฤติกรรมเหล่านั้น เช่นเดียวกับการแสดงท่าทีที่เป็นมิตร แต่เบื้องหลังปิดบังความเคืองแค้นที่มีต่อมิตรผู้หนึ่งไว้ นั่นถือเป็นการแสร้งทำที่นำละเอียดอย่างยิ่ง เพราะความไม่จริงใจ ความไม่ซื่อสัตย์เป็นคุณธรรมหนึ่งที่วิญญูชนควรยึดถือ หากไม่สามารถปฏิบัติคุณธรรมด้วยความจริงใจ ก็ยากที่จะถึงมณุษยธรรม

อารมณ์โศกเศร้าเป็นอารมณ์ที่เกิดขึ้นจากความรู้สึกสูญเสียบางสิ่งบางอย่าง เช่น บุคคลอันเป็นที่รักหรือสิ่งมีค่าที่ตนให้ความสำคัญ เป็นต้น ความโศกเศร้าที่เป็นอารมณ์ทางศีลธรรมย่อมเป็นอารมณ์โศกเศร้าที่มีมนุษยธรรมกำกับ เช่น เข้าใจความรู้สึกถึงการสูญเสียของ

ผู้อื่น ดังที่ขงจื้อไม่เคยกินจนอิ่มเมื่อกินข้างๆคนที่กำลังไว้ทุกข์⁶¹ เข้าใจคุณธรรมที่แฝงอยู่ในตัวของบุคคลที่สูญเสีย เช่นความโศกเศร้าของขงจื้อต่อการจากไปก่อนวัยอันควรของศิษย์สองคนคือเหยียนหุยและปัวหนิว^{*} เข้าใจกระบวนการเรียนรู้ขัดเกลาคุณธรรมทั้งต่อตัวของเขาและต่อตัวของเราที่ต้องสิ้นสุดลงเมื่อบุคคลนั้นจากไป ความโศกเศร้าเมื่อต้องสูญเสียคุณธรรมซึ่งเป็นสิ่งมีค่าที่ตนให้ความสำคัญ เช่นที่ขงจื้อไม่สามารถทนเห็นจี้ซื่อจัดการร้ายรำระบำแปดแถว ซึ่งเป็นกรร่าร้ายรำสงวนเฉพาะของคักษัตริย์เท่านั้นได้⁶² หรือการที่ขงจื้อแสดงให้เห็นถึงภาพของการแตกสลายของหลี่และดนตรี ผ่านการอพยพโยกย้ายของเหล่าคีตาจารย์ที่แต่ละคนหนีกระจัดกระจายไปคนละทิศละทาง⁶³ เป็นความโศกเศร้าที่มีมนุษยธรรมถูกละเมิดและสามารถมองเห็นถึงสภาพสังคมที่เสื่อมทรามก่อให้เกิดการร่วมทุกข์ต่อบุคคลร่วมสังคม จึงกล่าวได้ว่าความโศกเศร้ามักกล่าวเป็นความโศกเศร้าที่มีมนุษยธรรมกำกับอยู่

จะเห็นว่าอารมณ์ทั้งสี่ชนิดนี้ สามารถพัฒนากลายเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมได้เมื่อกำกับการแสดงออกของอารมณ์ด้วยมนุษยธรรม^{*} และจากตัวอย่างของการแสดงออกซึ่งอารมณ์ทางศีลธรรมทั้งสี่ชนิด สามารถกล่าวได้ว่าความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเป็นรูปแบบการแสดงออกอย่างหนึ่งซึ่งอารมณ์ที่มีศีลธรรม เช่น การแสดงออกของความรักในฐานะที่เป็นอารมณ์ทางศีลธรรม สามารถแสดงออกผ่านความไม่ปรารถนาที่จะขบข้องในวันที่ผู้อื่นโศกเศร้า การแสดงออกของความโศกเศร้าในฐานะที่เป็นอารมณ์ทางศีลธรรม สามารถแสดงออกผ่านความปรารถนาที่จะไว้ทุกข์ให้แก่บิดามารดาอย่างน้อย 3 ปี การแสดงออกของความเกลียดในฐานะที่เป็นอารมณ์ทางศีลธรรม สามารถแสดงออกผ่านความไม่ปรารถนาสิ่งทีละเมิดคุณธรรม การ

⁶¹ หลุนอิว เล่มที่ 7 บทที่ 9

^{*} การจากไปของปัวหนิว เล่มที่ 6 บทที่ 8 ส่วนการจากไปของเหยียนหุยมีกล่าวถึงอยู่หลายบท โปรดดูเล่มที่ 11 บทที่ 8,9 และ 10 ซึ่งเป็นบทที่แสดงอารมณ์โศกเศร้าของขงจื้อ ผู้ที่สนใจศึกษาเรื่องอารมณ์โศกเศร้าในปรัชญาขงจื้อ โปรดดู Olberding, A. "Consummation of Sorrow: An Analysis of Confucius' Grief for Yan Hui," *Philosophy East and West* 54, 3 (July 2004) : 279-301. และ รัชฎ สาทรรารุฑ, "จริยศาสตร์แห่งความโศกเศร้าในปรัชญาขงจื้อ," ในความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก, สุวรรณฯ สถาบันฯ, บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 243-302

⁶² หลุนอิว เล่มที่ 3 บทที่ 1

⁶³ หลุนอิว เล่มที่ 18 บทที่ 9

^{*} อารมณ์ทางศีลธรรมทั้งสี่ชนิดนี้ต่างก็มีบทบาทในระบบจริยศาสตร์ที่แตกต่างกัน ในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้กล่าวถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนา (ทั้งในฐานะที่เป็นอารมณ์และไม่เป็น) เท่านั้น ผู้ที่สนใจศึกษาเรื่องอารมณ์ในปรัชญาขงจื้อ โปรดดู ศาคุน ภัคดีคำ, "บทบาทของอารมณ์ในจริยศาสตร์ของขงจื้อ,"

แสดงออกของความละเอียดในฐานที่เป็นอารมณ์ทางศีลธรรม สามารถแสดงออกผ่านความปรารถนาที่จะได้รับการลงทัณฑ์ เพื่อแสดงความรับผิดชอบทางศีลธรรมเมื่อตนได้กระทำผิด

กล่าวโดยสรุป ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์สามารถพัฒนา กลายเป็นรูปแบบหนึ่งในการแสดงออกซึ่งอารมณ์ทางศีลธรรมได้เมื่อกำกับการแสดงออกซึ่งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาด้วยมนุษยธรรม

2) ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์เป็นเงื่อนไขเบื้องต้นในการเกิดมนุษยธรรม

หลุนอิว เล่มที่ 7 บทที่ 29

อาจารย์กล่าวว่า “มนุษยธรรมอยู่ไกลตัวภะนั้นหรือ เราปรารถนามนุษยธรรม มนุษยธรรมก็อยู่แค่เอื้อม!”

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า *เสี่ยวเหริน* ไม่สนใจในมนุษยธรรม สนใจแต่ผลประโยชน์ซึ่งเป็นความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่ตอบสนองต่อสัญชาตญาณของมนุษย์ เนื่องจากขงจื้อไม่ได้กล่าวถึงสภาวะของมนุษย์เช่นเดียวกับเมิ่งจื่อ ที่กล่าวว่ามนุษย์นั้นมีเชื้อหน่อทางศีลธรรมติดตัวมาแต่กำเนิด ทำให้ความปรารถนาที่จะมีมนุษยธรรม (รวมถึงความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรม) นั้นไม่ได้เกิดขึ้นโดยง่าย หากแต่เกิดขึ้นจากการเรียนรู้ความรักระหว่างมนุษย์ในความสัมพันธ์ การที่มนุษย์อยู่ในบทบาทของความสัมพันธ์ทั้งห้า ทำให้มนุษย์เล็งเห็นถึงสิ่งที่เรียกว่ามนุษยธรรมอยู่ตรงหน้า แต่การปฏิบัติมนุษยธรรมนั้นไม่ได้กระทำได้ง่าย ต้องอาศัยการขัดเกลาที่แน่วแน่มั่นคง การปรารถนาสิ่งซึ่งเป็นสัญชาตญาณจึงทำได้ง่ายกว่า เมื่อเกิดความรักแล้วเราจะคิดถึงผู้อื่นเป็นเบื้องต้น ผลประโยชน์ต่อตนเองเป็นเบื้องหลัง ดังนั้นหากปราศจากความปรารถนาต่อมนุษยธรรมก็จะขาดแรงจูงใจที่จะขัดเกลามนุษยธรรม แม้มนุษยธรรมจะอยู่แค่เอื้อมเมื่อเราเรียนรู้ความรักจากความสัมพันธ์ แต่ถ้าไม่ปรารถนาที่จะปฏิบัติมนุษยธรรม ก็ยากที่มนุษยธรรมจะเกิดขึ้นได้

นอกจากนี้ความปรารถนาในมนุษยธรรม ยังกระตุ้นให้เกิดการอยากอยู่ร่วมกันของมนุษย์ในความสัมพันธ์ เพราะมนุษยธรรมจะเกิดไม่ได้หากอยู่แยกตัวออกไปจากสังคม ในกรณีของผู้หลีกเลี่ยงสังคม แม้จะสามารถกล่าวได้ว่าผู้หลีกเลี่ยงสังคมเป็นผู้มีคุณธรรม แต่การมีคุณธรรมของผู้หลีกเลี่ยงสังคม เป็นการมีคุณธรรมในวงที่จำกัดอย่างยิ่ง เพราะอยู่ในวงของสังคมที่ตนพอใจเท่านั้น จึงหาใช่ความปรารถนาในมนุษยธรรมอย่างแท้จริง เนื่องจากมนุษยธรรมนั้นหมายถึงรักมนุษย์ ซึ่งเราสามารถตระหนักรู้ถึงการดำรงอยู่ของมนุษย์คนอื่นที่อยู่นอกไปจากสังคมของเรา การ

มีมนุษยธรรมจึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องปฏิบัติต่อมนุษย์ที่อยู่นอกความสัมพันธ์เหล่านั้นด้วย การที่ขงจื๊อกล่าวว่าการที่จะเข้าไปอยู่ในเผ่าอารยชนทั้งเก้าเผ่า⁶⁴ การเพียรพยายามที่จะพูดคุยกับผู้หลีกหนีสังคม⁶⁵ หรือแม้แต่ในประวัติศาสตร์ของขงจื๊อเองที่เดินทางรอนแรมไปยังแคว้นแคว้นต่างๆ แสดงให้เห็นว่าขงจื๊อใส่ใจกับมนุษย์นอกเหนือไปจากคนในครอบครัวหรือลูกศิษย์ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับตน ทั้งนี้สืบเนื่องมาจากความสัมพันธ์ทั้งห้าในสองคู่ คือความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง - ผู้ใต้ปกครอง และความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อน - เพื่อน ช่วยกระตุ้นเตือนให้คิดถึงมนุษย์ผู้อื่นที่ห่างไกลจากความสัมพันธ์ของเราอยู่ในที่ กล่าวคือ ในความสัมพันธ์ของผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครอง ในแง่ของผู้ปกครองซึ่งจำเป็นต้องดูแลรักษาความสงบเรียบร้อยของอาณาประชาราษฎร์ที่ตนเองไม่สามารถรู้จักได้หมดทุกคนนั้น เป็นหน้าที่สำคัญที่จะต้องดูแลอย่างเสมอภาคกัน ผู้ปกครองจึงจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องมียุติธรรมของวิญญูชน รัฐเปรียบเสมือนครอบครัวขนาดใหญ่ สมาชิกแต่ละคนต่างมีความสำคัญ กล่าวคือบิดาเป็นผู้หาเลี้ยงครอบครัว มารดาเป็นผู้ดูแลการบ้านการเรือน บุตรในจารีตโบราณนั้นพึงได้รับความรักและการเอาใจใส่ ในความสัมพันธ์ระหว่างพี่ - น้อง และระหว่างสามี - ภรรยา ก็มีมีส่วนช่วยส่งเสริมความสัมพันธ์ภายในครอบครัวให้เข้มแข็ง ซึ่งท้ายที่สุด ผลตอบแทนก็จะหวนกลับคืนสู่บิดามารดาอย่างที่ควรจะเป็น กล่าวคือในอนาคตยามที่พ่อแม่แก่เฒ่าก็สามารถพึ่งพาบุตรในยามยากได้ ขงจื๊อจึงกล่าวในความกตัญญูและความเป็นมิตรกับพี่น้อง ก็คือการบริหารบ้านเมืองแล้ว⁶⁶ ในแง่นี้ผู้ปกครองเปรียบเสมือนบิดามารดา ซึ่งคอยให้ความรักและเอาใจใส่ราษฎรที่เปรียบเสมือนบุตร โดยราษฎรก็จะประกอบหน้าที่การงานอันหลากหลาย เปรียบได้กับบุตรซึ่งมีบทบาทในความความสัมพันธ์ระหว่างพี่ - น้อง ระหว่างสามี - ภรรยา และระหว่างเพื่อน - เพื่อนไปด้วยพร้อมกัน เมื่อประชาราษฎร์เกิดความปิติสุขก็จะปฏิบัติหน้าที่ของตนตามครรลอง ก็ย่อมส่งผลถึงผู้ปกครองด้วยความจงรักภักดี เช่นเดียวกับที่บุตรจะดูแลบิดามารดาตามแก่เฒ่า และไม่คิดที่จะหลีกหนีไปจากสังคมของตน

เมื่อมนุษย์อาจจะไม่ได้มีมนุษยธรรมติดตัวมาแต่กำเนิด เมื่อมนุษย์เริ่มทำความรู้จักกับมนุษยธรรมในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ เมื่อการอยู่ร่วมกันของมนุษย์เป็นเงื่อนไขหนึ่งในการเกิดขึ้นของมนุษยธรรม เมื่อความปรารถนาในมนุษยธรรมสามารถกระตุ้นให้เกิดการอยากอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์ได้ ความปรารถนาที่จะมีมนุษยธรรมจึงเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นของการเกิดมนุษยธรรม

⁶⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 9 บทที่ 13

⁶⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 18 บทที่ 5

⁶⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 21

2.2.3 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับผล

ผลหรือจารีตในหลุนอี่วมีสองความหมาย 1) พิธีกรรม 2) บรรทัดฐานในการประพฤติและปฏิบัติตนของมนุษย์ในสังคม⁶⁷

ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อมีบทบาทและความสัมพันธ์ต่อมโนทัศน์ผลอย่างไร

1) ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้เกิดจารีตขึ้นในสังคม เพื่อให้จารีตเป็นเครื่องมือในการกำกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของคนในสังคมให้แสดงออกในทิศทางที่ถูกต้องเหมาะสม

ในพิธีกรรมต่างๆที่มนุษย์คิดขึ้น ประกอบไปด้วยขั้นตอนหรือรูปแบบและวัตถุประสงค์ของต่างๆเข้ามาเกี่ยวข้อง ซึ่งถูกใช้เป็นสัญลักษณ์แทนความหมายเพื่อให้เกิดการสื่อสารระหว่างมนุษย์ด้วยกันเอง เหตุใดจึงต้องสื่อความหมายผ่านสัญลักษณ์ ทำไมไม่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันโดยตรง เนื่องจากสังคมมนุษย์เป็นสังคมที่มีสมาชิกจำนวนมาก การที่จะมีปฏิสัมพันธ์ให้ครบทุกคนเพื่อจะสื่อความหมายใดความหมายหนึ่งให้เป็นที่รับรู้ นั่นจึงเป็นไปได้ยาก และเมื่อไม่มีผู้มาปฏิสัมพันธ์กับเราโดยตรง ก็เป็นการยากที่ตัวเราจะเข้าใจผู้อื่นเช่นกัน การกำหนดความหมายให้กับสัญลักษณ์ในรูปแบบต่างๆไม่ว่าจะเป็นขั้นตอนของการประกอบพิธีกรรมหรือสิ่งของต่างๆ จึงช่วยให้สามารถสื่อสารถึงผู้รับจำนวนมากได้ โดยไม่จำเป็นต้องรู้จักมักคุ้นกัน เพียงแค่สังคมยอมรับความหมายของสัญลักษณ์ต่างๆร่วมกัน แล้วนำสัญลักษณ์ต่างๆนั้นไปสืบทอดโดยปฏิบัติร่วมกัน

ความหมายของสัญลักษณ์หนึ่งๆ อาจมาจากการยึดความรู้เก่า หรือนำความรู้เก่ามาปรับใช้ตามความเหมาะสมของสถานการณ์ เช่นพิธีกรรมโบราณ หรืออาจเป็นการกำหนดขึ้นใหม่เองเลยก็ได้ ในทัศนะของขงจื้อ ขงจื้อเลือกที่จะยึดตามผลที่ใช้ในราชวงศ์โจว โดยขงจื้อเชื่อว่าจารีตในราชวงศ์โจวนั้นดีงามโดยสมบูรณ์อยู่แล้ว⁶⁸ ในแง่ของการกำหนดรูปแบบพฤติกรรมให้คนในสังคมได้นำไปปฏิบัติตามโดยไม่ละเมิดคุณธรรมและส่งเสริมให้เกิดมนุษยธรรมในสังคม เพราะบุรพกษัตริย์ในราชวงศ์โจวเป็นตัวอย่างของผู้ปกครองที่เป็นวิญญูชน ปกครองประชาราษฎร์โดยธรรม อย่างไรก็ตามขงจื้อไม่ได้นำผลของราชวงศ์โจวมาใช้ในลักษณะที่แข็งนึ่งตายตัว แต่สามารถ

⁶⁷ โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 52-58. ในหัวข้อ ขนบจารีต (ผล)

⁶⁸ หลุนอี่ว เล่มที่ 3 บทที่ 14

ปรับใช้ได้ตามสถานการณ์เพื่อให้เกิดความเหมาะสมกับสภาพสังคมที่เป็นอยู่ในขณะนั้น เช่นคนร่วมสมัยของขงจื๊อหันไปใช้หมวกใหม่ดิบแทนจารีตดั้งเดิมเพราะประหยัดกว่า ขงจื๊อก็สนับสนุน⁶⁹

มนุษย์มีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่แตกต่างกันไปในแต่ละบุคคล ขึ้นอยู่กับประสบการณ์ที่แต่ละคนเติบโตมา การจะสื่อสารให้บุคคลอื่นเข้าใจความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของตนนั้นจึงไม่ใช่เรื่องง่าย สัญลักษณ์ต่างๆที่แสดงออกผ่านจารีตจึงมีบทบาทอย่างมากในการแปรเปลี่ยนความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของแต่ละคนที่มีรายละเอียดต่างๆกัน ให้สามารถแสดงออกในรูปแบบที่คนทุกคนในสังคมสามารถเข้าใจได้ตรงกัน ความหมายของสัญลักษณ์ที่ทุกคนในสังคมยอมรับร่วมกันอาจเกิดจากการพิจารณาความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของคนในสังคม ที่แต่ละคนแม้จะแสดงออกในลักษณะที่แตกต่างกัน แต่มีจุดร่วมกันบางประการที่เหมือนกัน แล้วนำจุดร่วมนั้นมาเป็นความหมายในการกำหนดรูปแบบต่างๆให้แก่พิธีกรรมหรือบรรทัดฐานในการประพฤติและปฏิบัติตนของคนในสังคม

ตัวอย่างเช่นจารีตเกี่ยวกับการไว้ทุกข์สามปีให้แก่บิดามารดา พิธีกรรมต่างๆเกิดขึ้นเพื่อให้ผู้คนในสังคมที่ปรารถนาจะแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดาเป็นครั้งสุดท้าย ได้มีช่องทางในการแสดงออกที่เหมาะสมและเป็นระเบียบแบบแผนเดียวกัน ทั้งนี้เพื่อคนในสังคมเข้าใจความหมายของการไว้ทุกข์เหมือนกัน เมื่อยามที่ต้องเป็นเจ้าภาพงานศพบิดามารดาของตนเองก็จะได้ระลึกถึงความรักของพ่อแม่ที่จากไปและแสดงความกตัญญูด้วยความเศร้าโศก เมื่อยามที่บุคคลพบเห็นงานศพบิดามารดาของผู้อื่นจะได้วางตัวให้เหมาะสมและยังการแสดงออกซึ่งความเห็นอกเห็นใจแก่ผู้ไว้ทุกข์อีกด้วย เช่น ไม่ขบร้องดนตรีในยามนั้น หรือไม่กินจวนอิม เมื่อนั่งกินข้าวข้างๆคนที่ไว้ทุกข์ เพราะหากนึกถึงช่วงเวลาที่คุณไว้ทุกข์บ้าง คงไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นมาขบร้องดนตรีอยู่ใกล้ๆกับพิธีศพบิดามารดาของตนเอง และการไม่กินจวนอิมเป็นการแสดงออกที่ผู้ไว้ทุกข์สามารถสังเกตเห็นได้ง่ายว่าผู้อื่นได้ให้ความสำคัญกับความโศกเศร้าต่อผู้จากไปมากกว่าความสุขจากการที่ได้กินจวนอิม ทำให้ผู้ไว้ทุกข์รับรู้ถึงการร่วมทุกข์จากบุคคลรอบข้าง จนทำให้ผู้ไว้ทุกข์และผู้ร่วมทุกข์เกิดการเรียนรู้ที่จะเห็นอกเห็นใจผู้อื่นในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์

⁶⁹ หลุนอิว เล่มที่ 9 บทที่ 3

* เม้งจื๊อ (Mencius) ซึ่งเป็นนักคิดที่อธิบายเพิ่มเติมต่อจากคำสอนของขงจื๊อ ได้เสนอประเด็นเรื่อง commiserable หรือความสามารถในการร่วมทุกข์กับผู้อื่นของมนุษย์ ทำให้ประเด็นเรื่องการร่วมทุกข์ในปรัชญาของขงจื๊อขยายขอบเขตการถกเถียงออกไปอย่างมาก แต่ในที่นี้จะไม่พิจารณาแนวคิดของเม้งจื๊อ ผู้สนใจสามารถศึกษาแนวคิดของเม้งจื๊อเพิ่มเติมได้ เช่น Shun, K. *Mencius and Early Chinese Thought in Ancient China*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1997.

ความปรารถนาที่จะแสดงความโศกเศร้าต่อการจากไปของบิดามารดา และความไม่ปรารถนาที่จะปฏิบัติตนไม่เหมาะสมในงานศพของผู้อื่น ทำให้เกิดจารีตเรื่องการไว้ทุกข์ขึ้น และจารีตการไว้ทุกข์นี้เองจะกลายเป็นเครื่องมือในการกำกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของคนในสังคมกรณีที่มีผู้ไว้ทุกข์แก่บิดามารดา ให้แสดงออกอย่างถูกต้องเหมาะสม

ส่วนที่ว่ากำหนดช่วงเวลาไว้ทุกข์ที่จำนวนสามปี ก็เพื่อให้บุคคลผู้สูญเสียนั้น ได้มีโอกาสแสดงความรู้สึกเสียใจต่อการจากไปของบิดามารดาต่อเนื่องไปได้อีก จนกว่าจะโศกเศร้าถึงที่สุดแล้วก็หยุดได้⁷⁰ มีบทหนึ่งในหลุนอี่ว⁷¹ ที่กล่าวถึงลูกศิษย์คนหนึ่งของขงจื้อที่ชื่อว่าไฉ่หว่าอ ไฉ่หว่าอกล่าวต่อรองจารีตการไว้ทุกข์กับขงจื้อเหลือเพียงหนึ่งปี⁷¹ ขงจื้อกล่าวว่าวิญญูชนไม่ถือหฺลี่สามปี หฺลี่ย่อมเสื่อม ขงจื้อจึงถามไฉ่หว่าอว่าเมื่อผ่านไปหนึ่งปี เจ้าสามารถกินข้าวดี ๆ ใส่อาภรณ์งามได้อย่างสบายใจหรือ ไฉ่หว่าอตอบว่าสบายใจ ขงจื้อจึงยอมอ่อนท้าวที่ต่อไฉ่หว่าอ แต่ขงจื้อกล่าวว่าหากเป็นวิญญูชนที่กำลังไว้ทุกข์ กินก็จะไม่อร่อย ฟังดนตรีก็จะไม่ไพเราะ นอนก็จะไม่สบายใจ จึงนำไปสู่ข้อสรุปว่าไฉ่หว่าอไร้มนุษยธรรม

ความปรารถนาของไฉ่หว่าอที่จะไว้ทุกข์หนึ่งปีนั้น สำหรับขงจื้อถือว่าเป็นการแสดงออกที่ไม่เหมาะสม ในแง่ของเหรินสามารถกล่าวได้ว่าไฉ่หว่าอไร้มนุษยธรรมเนื่องจากไฉ่หว่าอขาดการขัดเกลาอารมณ์ทางศีลธรรมในส่วนของความโศกเศร้าและความรัก แม้ขงจื้อจะกล่าวถึงท้ายไว้ว่าไฉ่หว่าอได้รับความรักสามปีจากบิดามารดาหรือไม่ หากคำตอบคือใช่ ขงจื้อเพียงแต่สามารถเข้าใจที่มาของการต่อรองการไว้ทุกข์จากไฉ่หว่าอได้ แต่กระบวนการเรียนรู้ขัดเกลาที่เริ่มจากความสัมพันธ์ในครอบครัวของไฉ่หว่าอก็จะขาดช่วงไป ไฉ่หว่าอต้องใส่ใจในการขัดเกลามากกว่านี้ จึงจะสามารถเรียนรู้มนุษยธรรมได้ หากไม่แล้วไฉ่หว่าอก็ยังคงเป็นผู้ขาดมนุษยธรรมอยู่นั่นเอง

ในแง่ของหฺลี่ การแสดงออกของไฉ่หว่าอไม่เหมาะสมอย่างไร ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าจารีตเป็นสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายเป็นอันเข้าใจตรงกันในหมู่คนทั้งสังคม ดังนั้นผู้คนในสังคมอาจจะไม่เข้าใจในสิ่งที่ไฉ่หว่าอกระทำ เพราะไม่ใช่ทุกคนที่จะไม่เดาล่วงหน้าและไม่ปักใจตายตัว⁷² อย่างที่ขงจื้อซึ่งใจก่อนที่จะด่วนตัดสินว่าไฉ่หว่าอไร้มนุษยธรรมโดยปราศจากที่มา เมื่อคนในสังคมไม่เข้าใจไฉ่หว่าอ ก็จะทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างไฉ่หว่าอกับคนในสังคมมีระยะห่าง ภายใต้อภิปรัชญาของขงจื้อที่ต้องการให้มนุษย์อยู่ร่วมกับมนุษย์และเรียนรู้ขัดเกลาจากความสัมพันธ์ สภาวะดังกล่าวจึงไม่เพียงปรารถนาอย่างยิ่ง ในการกลับกันบุคคลที่อยู่ในระหว่างการเรียนรู้หฺลี่ เมื่อเห็นไฉ่

⁷⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 19 บทที่ 14

⁷¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 17 บทที่ 21

⁷² หลุนอี่ว เล่มที่ 9 บทที่ 4

ห่อประพจน์ปฏิบัติผิดจารีตเช่นนี้ย่อมทำให้เกิดความสับสน หากไม่แน่วแน่มั่นคงเพียงพอ ขงจื้อจึงกล่าวว่า “ไม่ใช่หลื้ออย่ามอง ไม่ใช่หลื้ออย่าฟัง ไม่ใช่หลื้ออย่าพูด ไม่ใช่หลื้ออย่าทำ”⁷³ ในกรณีของใจห่อ ขงจื้อต้องการให้ใจห่ออย่าทำในสิ่งที่ไม่ใช่หลื้อ คือการไว้ทุกข์หนึ่งปี และอย่าพูดสิ่งที่ไม่ใช่หลื้อ คือการต่อรอง การกล่าวว่าสบายใจเมื่อบิดามารดาจากไปครบหนึ่งปี เพราะอาจจะทำให้ผู้อื่นเข้าใจจารีตผิดได้ ในกรณีของผู้อื่นที่อาจมาพบเห็นบุคคลที่กำลังกระทำในสิ่งที่ไม่ใช่หลื้อ และพูดในสิ่งที่ไม่ใช่หลื้อ ขงจื้อปรารถนาให้พวกเขาอย่ามองและอย่าฟังในสิ่งที่ไม่ใช่หลื้อเหล่านั้น เพราะนอกจากจะไม่เกิดประโยชน์ใดๆแล้ว ยังเป็นตัวผลักดันให้บุคคลออกห่างจากมนุษยธรรมอีกด้วย

2) ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาช่วยให้คนในสังคมเกิดความกลมเกลียว (เหอ) โดยเรียนรู้ว่าการใช้ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาแบบใดช่วยสร้างความกลมเกลียวให้เกิดขึ้นกับผู้อื่นผ่านจารีต

หลื้อกับเหอมีความสัมพันธ์กันอย่างมาก ดังปรากฏในหลุนอี่ว

หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 12

1 : 12 : 1 อาจารย์โยยวกล่าวว่า “ในการใช้หลื้อ ความกลมเกลียวสมดุลงานเป็นสิ่งสำคัญ วัตถุแห่งบุรุษภักษัตริย์งดงามดีแล้ว เราปฏิบัติตามได้ทั้งเรื่องเล็กและเรื่องใหญ่”

1 : 12 : 2 “ในกรณีที่ปฏิบัติไม่ได้ รู้ความกลมเกลียวสมดุลงาน และสร้างความกลมเกลียวสมดุลงาน โดยไม่ใช่หลื้อเป็นเกณฑ์ ก็จะปฏิบัติไม่ได้เหมือนกัน”

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่ามนุษย์นั้นมีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาตามสัญชาตญาณเป็นพื้นฐาน แต่มนุษย์มีศักยภาพที่จะพัฒนาให้มีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาดังกล่าวเป็นความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีศีลธรรม การจะขัดเกลาดตนเองให้ไปถึงจุดนั้นได้ จำเป็นที่จะต้องผ่านการเรียนรู้จากการปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นในสังคมโดยเริ่มจากครอบครัวเป็นอันดับแรก การได้รับความรักความเอาใจใส่จากบิดามารดา พี่น้องและสามีภรรยา ทำให้รากฐานแห่งมนุษยธรรมบังเกิดขึ้นแก่ตน โดยเกิดความรู้สึกรักภักษัตริย์ เห็นอกเห็นใจอาทรต่อผู้อื่น จนความรู้สึกดังกล่าวถูกพัฒนาจนกลายเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมซึ่งรวมไปถึงการแสดงออกซึ่งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีศีลธรรมได้ แต่แม้ว่าอารมณ์หรือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาตามสัญชาตญาณจะได้รับการพัฒนาจนกลายเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมหรือ

⁷³ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 1

ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมแล้วก็ตาม ก็ยังคงจำเป็นที่จะต้องมีช่องทางในการแสดงออกที่เหมาะสม เพื่อให้อารมณ์ทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นสามารถสื่อความหมายออกไปสู่บุคคลอื่น ๆ ในสังคมได้ง่ายและเป็นระเบียบแบบแผนเดียวกัน หลีหรือจารีตจึงเกิดขึ้นเพื่อทำหน้าที่ดังกล่าว การแสดงออกซึ่งอารมณ์ความรู้สึกหรือความปรารถนาความไม่ปรารถนาผ่านหลีเป็นรูปแบบหนึ่งของการขัดเกลาตนเองที่แผ่ขยายจากการเรียนรู้บุคคลในความสัมพันธ์ระดับใกล้ชิดสู่ระดับที่กว้างไกลขึ้น กล่าวคือหลีทำให้การแสดงออกซึ่งความรู้สึกและอารมณ์ต่างๆต่อบุคคลในครอบครัวถูกเผยแสดงออกมาอย่างชัดเจนเป็นรูปธรรม ทำให้บุคคลอื่นสามารถเรียนรู้กระบวนการขัดเกลาทางศีลธรรมนอกเหนือจากการเรียนรู้ภายใต้ความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดของตนเองเพียงช่องทางเดียว ประโยชน์ของการเรียนรู้ทั้งจากประสบการณ์ตรงภายในครอบครัวของตนเองกับการเรียนรู้จากประสบการณ์การเรียนรู้ของครอบครัวอื่น ๆ ในสังคมผ่านหลี ทำให้สามารถเปรียบเทียบการกระทำต่างๆได้ง่ายว่าการกระทำในลักษณะใดที่ประกอบด้วยคุณธรรม และการกระทำใดบ้างที่ไม่ใช่ หรือเปรียบเทียบว่าการแสดงออกในรูปแบบใดเหมาะสมหรือไม่เหมาะสมในสถานการณ์ต่างๆ เพื่อกระตุ้นให้เกิดการตรวจสอบและขัดเกลาตนเองอยู่เสมอ โดยเรียนรู้จากสถานการณ์ใหม่ในบริบทที่ประกอบด้วยผู้คนที่มีความแตกต่างหลากหลาย เพื่อนำประสบการณ์ที่ได้ไปเป็นตัวอย่างในการแก้ไขข้อบกพร่องและพัฒนาทางเลือกในการแสดงออกที่เหมาะสมยิ่งขึ้น

ในทางกลับกันแม้จะยังไม่เกิดอารมณ์ทางศีลธรรมหรือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมขึ้นในความสัมพันธ์ระดับครอบครัว ก็สามารถเรียนรู้เกี่ยวกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมหรืออารมณ์ทางศีลธรรมผ่านการขัดเกลาโดยจารีตก่อนเป็นเบื้องต้นก็ได้ เพราะจารีตให้ความหมายแก่การกระทำผ่านสัญลักษณ์ ทำให้บุคคลสามารถเทียบเคียงการกระทำและการแสดงออกแล้วพิจารณาว่าเหมาะสมหรือไม่เหมาะสมในแต่ละชุดความสัมพันธ์ที่ต่างกันของผู้อื่น เมื่อเกิดความเข้าใจในสิ่งที่ผู้อื่นเผยแสดงต่อกันในรูปแบบต่างๆก็สามารถนำความเข้าใจนั้นมาเทียบเคียงกับชุดความสัมพันธ์ที่ตนเองเข้าไปเกี่ยวข้องเพื่อเลือกและพัฒนาการแสดงออกที่เหมาะสมกับชุดความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกับตนเองต่อไป กล่าวได้ว่าการเกิดและพัฒนาขึ้นของอารมณ์ทางศีลธรรมหรือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรม จะต้องประกอบกันขึ้นอย่างสอดคล้องกันระหว่างการเรียนรู้อารมณ์หรือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ในความสัมพันธ์ทั้งห้า การเข้าถึงมนุษย์ธรรมและความรักในเหริน และการเข้าใจความหมายของรูปแบบการกระทำในจารีตแล้วเลือกแสดงออกต่อผู้อื่นอย่างเหมาะสม

เมื่อเกิดการเรียนรู้ว่าการกระทำและการแสดงออกในลักษณะใดไม่เหมาะสม สิ่งที่จะทำให้บุคคลเลือกที่จะไม่กระทำหรือแสดงออกต่อผู้อื่นอย่างไม่เหมาะสมนั้นก็คือเหรินหรือการ

ตระหนักว่าควรมีมนุษยธรรมด้วยความรักที่มีต่อมนุษย์ผู้อื่น แต่หากบุคคลยังไม่เกิดการเรียนรู้เหวินในลักษณะดังกล่าว หลี่หรือจารีตก็สามารถป้องกันมิให้บุคคลแสดงออกซึ่งการกระทำที่ไม่เหมาะสมได้ ผ่านความอาย กล่าวคือการทำที่บุคคลไม่ทำตามจารีตที่สังคมให้คุณค่าว่าดี บุคคลนั้นก็อาจถูกบทลงโทษทางสังคม เช่น ถูกคนในสังคมตำหนิ ไม่คบหาสมาคมด้วย เป็นต้น บุคคลที่สังคมไม่ให้คุณค่าก็อาจเกิดความอายจนไม่กล้าที่จะทำในสิ่งที่ไม่เหมาะสม แต่แน่นอนว่ากระบวนการนี้เป็นเพียงจุดเริ่มต้นของการเรียนรู้มนุษยธรรม เพราะหากใช้บทลงโทษในการควบคุมความประพฤติ บุคคลนั้นก็จะไม่เกิดความละอาย⁷⁴ จารีตนอกจากจะทำให้บุคคลเกิดความอายในสิ่งที่ตนกระทำหรือแสดงออกอย่างไม่เหมาะสมแล้ว โดยลักษณะของจารีตยังสามารถพัฒนาความรู้สึกอายนั้นให้เกิดเป็นความละอายได้ด้วย กล่าวคือจารีตเองเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงผลลัพธ์ที่พึงามของการแสดงออกซึ่งการกระทำที่เหมาะสม และแสดงออกซึ่งผลเสียที่เป็นรูปธรรมของการแสดงออกซึ่งการกระทำที่ไม่เหมาะสม เช่นการไว้ทุกข์ให้แก่บิดามารดาถึงสามปีด้วยความโศกเศร้าอาดูรอย่างจริงใจจะทำให้เกิดผลลัพธ์ที่พึงามคือผู้คนในสังคมจะตระหนักถึงคุณธรรมของผู้ที่ไว้ทุกข์คือความกตัญญู คุณธรรมดังกล่าวเป็นคุณค่าที่สังคมมอบให้ ส่งผลให้คนในสังคมต่างเคารพและแสดงออกต่อบุคคลนั้นด้วยท่าทีที่นอบน้อม ตรงกันข้ามหากบุคคลผู้นั้นไม่ไว้ทุกข์ให้แก่บิดามารดาหรือไว้ทุกข์โดยไม่โศกเศร้าอาดูรอย่างจริงใจ สังคมก็จะติฉินนินทาและปราศจากความเคารพ การเปรียบเทียบผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นในสองลักษณะดังกล่าว ทำให้บุคคลเกิดการเรียนรู้ถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทั้งของสังคมและของตนเอง กล่าวคือสังคมต้องการบุคคลที่มีความกลมกลืนระหว่างสิ่งที่แสดงออกและอารมณ์ภายใน หากโศกเศร้าก็ขอให้รู้สึกอย่างจริงใจหาใช่แสดงออกผ่านเพียงเปลือกของรูปแบบการกระทำ ส่วนบุคคลก็จะตระหนักถึงคุณค่าของความจริงใจที่ผู้อื่นปฏิบัติต่อตนเอง จุดนี้ทำให้บุคคลที่แสดงออกไม่เหมาะสมเกิดความละอายในสิ่งผิดที่ตนกระทำ และจะสามารถละอายที่จะกระทำการสิ่งเดียวกันนี้ในครั้งต่อไป

กล่าวโดยสรุป จารีตก่อให้เกิดความกลมกลืนยวสมดุลงานความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ความกลมกลืนยวสมดุลงานไม่แสดงออกผ่านหลี่ก็ยากที่จะปฏิบัติให้เห็นเป็นรูปธรรมได้ ความกลมกลืนยวสมดุลงานจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของบุคคลและสังคมเกิดความสอดคล้อง การเรียนรู้และใช้ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาผ่านจารีตซึ่งเป็นรูปแบบการแสดงออกของบุคคลและการแสดงออกดังกล่าวเป็นที่ปรารถนาของผู้คนในสังคมร่วมกัน จึงก่อให้เกิดความกลมกลืนยวสมดุลงาน

⁷⁴ หลุนอิว เล่มที่ 2 บทที่ 3

3) จารีตเป็นรูปแบบหนึ่งของการแสดงออกซึ่งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรม

ขงจื้อสนใจความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่สามารถประเมินค่าทางศีลธรรมได้ และยอมรับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่ไม่ละเมิดคุณธรรม จารีตเป็นเครื่องมือในการกำกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของคนในสังคมให้แสดงออกในทิศทางที่ถูกต้องเหมาะสม และจารีตยังสามารถเป็นจุดตั้งต้นของการขัดเกลาและพัฒนาความปรารถนาและความปรารถนาตามสัญญาตัญญาณให้เกิดเป็นความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีศีลธรรม โดยเทียบเคียงการแสดงออกในความสัมพันธ์ของผู้อื่นสู่การเรียนรู้ในชุดความสัมพันธ์ของตนเอง เมื่อบุคคลสามารถพัฒนาความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมขึ้นมาได้แล้ว ก็ยังคงต้องแสดงออกผ่านจารีต แต่เป็นการแสดงออกด้วยท่าทีที่เปลี่ยนไป กล่าวคือเป็นการแสดงออกที่จริงใจ สามารถปฏิบัติหลัดด้วยความรู้สึกที่เป็นอิสระไม่ได้รู้สึกฝืนหรือเกิดคำถามต่างๆ มากมายที่ยังไม่เข้าใจเมื่อครั้งที่อยู่ในช่วงของการเรียนรู้ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของหลัด หลังจากที่เกิดความเข้าใจที่มาของการกระทำทั้งหลายแล้ว การปฏิบัติจารีตจะเป็นการปฏิบัติด้วยความปรารถนาของตนเอง เป็นความปรารถนาที่จะแสดงออกต่อผู้อื่นผ่านการกระทำที่อุดมด้วยความหมายที่ลึกซึ้งและเหมาะสมในแต่ละสถานการณ์ การปฏิบัติจารีตเป็นไปด้วยความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดคุณธรรมทั้งต่อตนเองและผู้อื่น กล่าวคือการละเลยต่อการปฏิบัติตามจารีตเป็นการละเลยต่อตนเองในแง่ของการไม่ขัดเกลาและขาดความแน่วแน่นคงในมนุษยธรรม และการไม่ปฏิบัติตามจารีตเป็นการละเลยต่อพันธะทางจริยธรรมในความสัมพันธ์ที่มีต่อผู้อื่นในสังคม รวมไปถึงการละเลยวิถีทางแห่งคุณธรรมหรือเต๋าที่มนุษย์มีส่วนร่วม จารีตจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของการแสดงออกซึ่งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีศีลธรรม

2.2.4 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับอี

อี หรือความถูกต้องเที่ยงธรรมในคัมภีร์หลุนอี⁷⁵ นั้น มีอยู่ 3 ความหมาย 1) ถูกต้องเหมาะสม 2) ความถูกต้องชอบธรรม และ 3) ความเที่ยงธรรมหรือความยุติธรรม⁷⁵

ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทัศนะของขงจื้อมีบทบาทและความสัมพันธ์ต่อมโนทัศน์อื่นอย่างไร

⁷⁵ สุวรรณา สถาอนันท์, หลุนอี: ขงจื้อสนทนา, หน้า 322 เชียงธรรมที่ 60

1) อี้เป็นแนวทางอย่างหนึ่งที่ช่วยทำให้บุคคลมีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เหมาะสมและสอดคล้องกับบริบทต่างๆ

เนื่องจากอี้มีถึง 3 ความหมาย จึงจำเป็นที่จะต้องพิจารณาอี้ที่ละความหมายว่าแต่ละความหมายช่วยให้บุคคลมีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เหมาะสมและสอดคล้องกับบริบทที่แตกต่างกันได้อย่างไร

ความถูกต้องเหมาะสม หมายถึง การมีความประพฤติปฏิบัติเหมาะสมกับสถานภาพ บทบาทของตนในความสัมพันธ์ชุดต่างๆ เช่น

หลุนอิว เล่มที่ 2 บทที่ 8

จื่อเซี่ยถามเรื่องความกตัญญู อาจารย์ตอบว่า “ความยากอยู่ที่การแสดงออกที่เหมาะสม เมื่อมีเรื่องราว ผู้เยาว์ก็รับภาระแทน เมื่อมีอาหารและเครื่องดื่มก็จัดเรียงไว้ต่อหน้าผู้ใหญ่ เจ้าคิดว่าเป็นความกตัญญูหรือไม่?”

หลุนอิว เล่มที่ 13 บทที่ 18

13 : 18 : 1 เซอกกงกล่าวแก่ขงจื่อว่า “ในแคว้นของเรามีคนตรง เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรไปเป็นพยาน”

13 : 18 : 2 ขงจื่อกล่าวว่า “ในแคว้นของข้า คนตรงจะต่างออกไป บิดาจะซ่อนความผิดของบุตร บุตรจะซ่อนความผิดของบิดา ความตรงดำรงอยู่ ณ ใจกลางพฤติกรรมนั้นแล้ว”

บทแรกที่ยกมาขงจื่อกล่าวว่า ความยากของความกตัญญูอยู่ที่การแสดงออกให้เหมาะสม ขงจื่อตั้งคำถามว่าเมื่อมีเรื่องราว ผู้เยาว์ก็รับภาระแทนนั้นถือได้ว่าเป็นกตัญญูหรือมีความถูกต้องเหมาะสมแล้วหรือไม่ ด้วยสามัญสำนึกอาจตอบได้ทันทีว่าการออกรับแทนของบุตรในความผิดของบิดามารดา เป็นเรื่องที่ถูกต้องเหมาะสมแล้ว แต่ในบทต่อมา การกล่าวว่าบุตรซ่อนความผิดของบิดาที่ขโมยแกะนั้น ทำให้บุตรผิดต่อเพื่อนบ้าน และผู้ปกครองที่ไม่ช่วยกันบริหารบ้านเมืองให้เป็นไปตามครรลองที่ควรจะเป็น แต่ที่ผ่านมาได้อภิปรายไปแล้วว่า ความกตัญญูเป็นรากฐานของมนุษยธรรม หากบุตรละทิ้งความกตัญญูที่มีต่อบิดาในกรณีนี้ แม้สังคมจะเป็นไปตามครรลองของจารีตประเพณีที่ผู้ทำผิดควรจะได้รับโทษ แต่เมื่อบุตรเป็นพยาน เท่ากับว่าบุตรขาดความตรงต่อบิดา ความสัมพันธ์ก็อาจสิ้นคลอน บุตรอาจไม่สามารถที่จะเรียนรู้จากความสัมพันธ์ที่เสียหายนี้ได้อีก บิดาต้องโทษ และเกิดความเศร้าโศกเสียใจจากการกระทำของบุตรที่ขาดความ

กตัญญู ซึ่งก็จึงเห็นว่าสำหรับกรณีนี้ บุตรไม่ควรเป็นพยานเพื่อเอาผิดกับบิดา เพราะเท่ากับทำให้สังคมขาดรากฐานทางมนุษยธรรม

อย่างไรก็ดี กรณีบิดาขโมยแกะในที่นี่ หากบุตรขอรับความผิดแทนบิดาจะถือเป็นเรื่องที่ถูกต้องเหมาะสมหรือไม่ ซึ่งก็ไม่ได้เสนอให้บุตรออกมารับแทนบิดาในกรณีนี้ เนื่องจากบิดาทำ ความผิดจริง แม้บุตรจะมีหน้าที่กตัญญูต่อบิดามารดา แต่ไม่ใช่ทุกเรื่องที่บุตรจะออกมารับแทนบิดา แล้วถูกต้องเหมาะสม เพราะบุตรยังอยู่ในชุดของความสัมพันธ์อื่นๆ ด้วย คือความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนกับความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง - ผู้ใต้ปกครอง กล่าวคือบุตรมีสถานะเป็นเพื่อนร่วมสังคม กับเพื่อนบ้านผู้เสียหาย บุตรจึงไม่อาจละเลยต่อความยุติธรรมของเพื่อนบ้านได้ ในขณะเดียวกัน บุตรก็อยู่ในฐานะของผู้ใต้ปกครองด้วย จึงไม่อาจละทิ้งความยุติธรรมทางการปกครองไปได้ เมื่อ บุตรมีพันธะทางจริยธรรมต่อความสัมพันธ์พร้อมกันหลายชุด ⁷⁶ จึงเข้ามาเกี่ยวข้องกับ การตัดสินใจ ในสถานการณ์ที่กลืนไม่เข้าคายไม่ออกนี้ (dilemma) ในแง่ของความถูกต้องเหมาะสม บุตรจึงไม่ควร ออกรับความผิดแทนบิดา แม้ว่าบุตรจะมีความปรารถนาที่จะแสดงออกซึ่งความกตัญญู และไม่ ปรารถนาที่จะให้บิดาต้องได้รับความลำบากจากบทลงโทษก็ตาม เพราะในกรณีนี้บิดามีความผิด จริงต้องได้รับโทษ (ทั้งนี้ความถูกต้องความเหมาะสมของบทลงโทษอาจต้องพิจารณาถึงเจตนา ของบิดาเป็นสำคัญ) ซึ่งแม้ว่าบุตรจะเห็นเหตุการณ์แต่ก็ไม่ควรมาเป็นพยานด้วยตนเองในระหว่าง การไต่สวนของศาล เพราะเมื่อมีผู้อื่นรับรู้ถึงการพิจารณาคดีที่บุตรมาเป็นพยานเอาผิดบิดา จะทำ ให้สังคมเกิดความสับสนระหว่างหน้าที่ที่ควรจะปฏิบัติตามจารีตในความสัมพันธ์ กับความ ยุติธรรมในสังคมว่าควรเลือกสิ่งใดจึงจะถูกต้องเหมาะสม

ความถูกต้องชอบธรรม หมายถึง ความชอบธรรมในการได้รับผลประโยชน์ใน ลักษณะต่างๆ เช่น การได้รับตำแหน่งทางการปกครอง ซึ่งเสี่ยงเกียรติยศและความมั่งคั่งทาง เศรษฐกิจ ซึ่งก็ย่อมไม่ยอมรับความมั่งคั่งเกียรติยศที่ได้มาโดยไม่ชอบธรรม⁷⁶ ในกรณีบิดาขโมยแกะ การที่บุตรไม่สมควรรับผิดแทนบิดาก็เป็นเพราะบิดาก่อความผิดจริงจึงไม่มีความชอบธรรมที่จะ ได้รับการละเว้นโทษ โดยให้บุตรรับความผิดแทนทั้งที่บุตรไม่ได้เป็นผู้กระทำความผิด หากบุตร ออกมารับแทนจะทำให้สังคมเกิดความสับสนในเรื่องของความถูกต้องชอบธรรมอีกด้วย บุตรจึงควรที่จะ แน่วแน่มั่นคงต่อคุณธรรม ในกรณีนี้การปรารถนาความถูกต้องชอบธรรมจึงจะเหมาะสมกว่า การปรารถนาที่จะรับผิดแทนบิดาเพื่อแสดงความกตัญญู

ความเที่ยงธรรมหรือความยุติธรรม ดังที่ได้ยกตัวอย่างเรื่องบิดาขโมยแกะ แม้ว่า บุตรจะมีความกตัญญูต่อบิดา หรือบิดาอาจจะมีเจตนาก่อเหตุที่น่าเห็นใจ แต่สังคมต้องมีความ

⁷⁶ หลุนอิว เล่มที่ 7 บทที่ 15

ยุติธรรมต่อเพื่อนบ้านที่ถูกขโมยแกะ ผู้ปกครองจึงควรตัดสินเอาผิดบิดาอย่างเที่ยงธรรม คือมีบทลงโทษที่เหมาะสมแก่ความผิด และใช้กฎหมายอย่างเท่าเทียมเสมอภาค โดยไม่นำเอาความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของตนมาเป็นอคติในการตัดสินคดี

ในกรณีของการปกครอง จำเป็นต้องใช้ความเที่ยงธรรมหรือความยุติธรรมในลักษณะนี้เสมอ ดังตัวอย่างที่ปรากฏในหลุนอี่ว

หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 9

12 : 9 : 1 โถงถามโหยววี่วว่า “ปีนี้ปีที่อดอยากขาดแคลน ภาษีไม่พอค่าใช้จ่าย จะทำอย่างไรดี”

12 : 9 : 2 โหยววี่วตอบว่า “ทำไมไม่ลดภาษีพระราชารัฐเหลือเพียงหนึ่งในสิบส่วน”

12 : 9 : 3 โถงกล่าวว่า “เก็บสองในสิบส่วนยังไม่พอ แล้วจะเก็บเพียงหนึ่งในสิบส่วนได้อย่างไร”

12 : 9 : 4 โหยววี่วตอบว่า “ถ้าพระราชารัฐมีพอเพียง ผู้ปกครองจะพอได้อย่างไร ถ้าพระราชารัฐไม่พอ ผู้ปกครองจะพอได้อย่างไร”

การที่บ้านเมืองจะอดอยากขาดแคลนในบางปีนั้น หาใช่ความผิดของราชรัฐไม่ พระราชารัฐจึงไม่ควรได้รับเคราะห์จากความแร้นแค้นที่ไม่อาจควบคุมได้เพียงลำพัง ผู้ปกครองควรแบกรับความเสียหายนี้อย่างยุติธรรม กล่าวคือเลือกที่จะลดภาระค่าใช้จ่ายในการบริหารราชการเพื่อหลีกเลี่ยงการเก็บภาษีเพิ่มเติม จึงจะถูกต้องเหมาะสมต่อสถานการณ์ แม้สภาวะทางธรรมชาติจะแห้งแล้งขาดสน ก็ไม่ใช่ข้ออ้างที่ชอบธรรมในการเก็บภาษีราชรัฐเพิ่มเติม เมื่อราชรัฐได้รับการบรรเทาความเดือดร้อน ผู้ปกครองก็จะสามารถเรียกเก็บภาษีได้ตามปกติ เพราะพระราชารัฐยอมรับในความเที่ยงธรรมของผู้ปกครอง

จะเห็นว่า อี้ ช่วยให้มีมนุษย์มีเกณฑ์ในการเลือกความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่ขัดแย้งกันอยู่ภายในออกมาแสดงได้อย่างถูกต้องเหมาะสมกับบริบท โดยยึดความถูกต้องที่ปรากฏใน 3 ลักษณะเป็นเกณฑ์ ได้แก่ 1) ความถูกต้องเหมาะสม เกี่ยวข้องกับหลักคือการปฏิบัติให้เหมาะสมกับหน้าที่ของตน 2) ความชอบธรรมเกี่ยวข้องกับวิญญูชน ในการตั้งมั่นและแน่วแน่ในการปฏิบัติมนุษยธรรม และ 3) ความเที่ยงธรรมเกี่ยวข้องกับเหวินคือความรักความเอื้อ

อาหารต่อผู้อื่น ก่อให้เกิดการปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างยุติธรรม บนพื้นฐานของหน้าที่ในชุดความสัมพันธ์ที่ตนดำรงอยู่ สังเกตว่าอ้อไม่อาจแยกออกจากมโนทัศน์อื่นๆ ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ

2) ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมเป็นองค์ประกอบหนึ่งของอ้อในการใช้วัดความถูกต้องเหมาะสมของการกระทำได้

ดังที่ได้กล่าวถึงกรณีบิดาขโมยแกะไปเมื่อหัวซ้อที่แล้วนั้น จะเห็นว่าบุตรมีสภาวะที่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจำนวนมากเกิดความขัดแย้งขึ้นมา โดยความขัดแย้งดังกล่าวอาจเป็นได้ทั้งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางสัญชาตญาณของมนุษย์ โดยทั่วไป หรือมาจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจากมิติทางวัฒนธรรม ในกรณีที่เป็นความขัดแย้งตามสัญชาตญาณก็เป็นกร่างายที่จะเลือกในสิ่งที่ตนปรารถนามากที่สุดหรือเลือกหลีกเลี่ยงสิ่งที่ตนไม่พึงปรารถนามากที่สุด แต่หากเป็นความขัดแย้งในเรื่องของคุณค่ารวมถึงคุณธรรมด้วยกันเอง ก็จำเป็นที่จะต้องพิจารณาตามสถานการณ์ว่าคุณธรรมใดเหมาะสมที่จะยึดไว้มากที่สุด ในบริบทดังกล่าว ซึ่งอาจต้องใช้มโนทัศน์อื่นเข้ามาช่วยในการวิเคราะห์ถึงผลได้ผลเสียเพื่อการตัดสินใจ เช่น เหวิน หลี่ จุดนี้เองที่มโนทัศน์ทั้งหลายในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อสามารถนำมาช่วยในการวิเคราะห์ได้ทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นความกลมเกลียว ความกตัญญู ความซื่อสัตย์ภักดี จริงใจ ซู่ อารมณ์ทางศีลธรรม เป็นต้น รวมถึง ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีศีลธรรมก็ล้วนแต่เป็นองค์ประกอบหนึ่งของอ้อ ในการใช้วัดความถูกต้องเหมาะสมของการกระทำในแต่ละสถานการณ์ทั้งสิ้น

ในหลุนอ้อวิมบพที่กล่าวว่า ขงจื้อเวลาตกปลาไม่ใช่แห เวลายิงนกไม่ยิงนกที่เกาะนั่งบนกิ่งไม้⁷⁷ ซึ่งทำให้อาจตีความว่าขงจื้อไม่คิดจะจับปลาจำนวนมาก และนกที่เกาะนั่งอยู่บนกิ่งไม้อาจจะกำลังหลับ กำลังป่วยหรือกำลังกินอาหารไม่ทันได้ระวังตัว ขงจื้อก็จะไม่ยิงซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเมตตาที่มีต่อสัตว์ แต่เมื่อจ้อก้งอยากให้ยกเลิกการบูชายัญแกะในพิธีบวงสรวง⁷⁸ ขงจื้อกลับตอบจ้อก้งว่า เจ้ารักแกะ เรารักหลี่ ซึ่งแสดงให้เห็นว่าในกรณีดังกล่าวขงจื้อให้ความสำคัญกับหลี่มากกว่าชีวิตของแกะ หรือในเหตุการณ์ที่เกิดไฟไหม้ที่โรงม้า ขงจื้อกลับกล่าวถามว่ามีคนบาดเจ็บหรือไม่ ไม่ถามถึงม้า⁷⁹ แสดงให้เห็นว่าขงจื้อประเมินความถูกต้องเหมาะสมในแต่ละบริบทที่แตกต่างกัน ความเมตตาเป็นความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมอย่างหนึ่ง กล่าวคือไม่ต้องการให้ผู้อื่นเป็นทุกข์ ในกรณีของโรงม้าอาจกล่าวได้ว่าขงจื้อให้ความสำคัญกับมนุษย์มากกว่าสัตว์ เพราะ

⁷⁷ หลุนอ้อวิ เล่มที่ 7 บทที่ 26

⁷⁸ หลุนอ้อวิ เล่มที่ 3 บทที่ 17

⁷⁹ หลุนอ้อวิ เล่มที่ 10 บทที่ 12

ขงจื้อเชื่อว่ามนุษย์ควรอยู่ร่วมกันเพราะสามารถเข้าใจซึ่งกันและกันได้ ในขณะที่แม่สัตว์กับมนุษย์จะอยู่ร่วมกัน แต่ทั้งสัตว์และมนุษย์จะสามารถเข้าใจกันได้อย่างไร โดยเฉพาะในระดับของการเข้าใจคุณธรรมด้วยแล้วยิ่งเป็นไปได้เลย ดังนั้นเมื่อมนุษย์สามารถเข้าใจมนุษย์ด้วยตนเองมากกว่าสัตว์ จึงเกิดความผูกพันมากกว่าสัตว์ ขงจื้อจึงกล่าวถึงคนมากกว่าม้า เพื่อแสดงความอาทรที่มนุษย์สามารถเข้าใจได้ตรงกัน ในขณะที่ม้าไม่อาจเข้าใจได้ การถามถึงความปลอดภัยของมนุษย์ก่อน จึงถูกต้องเหมาะสมกว่า ในกรณีของการบูชาัญญาแกะ ชัดเจนมากกว่าขงจื้อแลความเมตตาที่มีต่อสัตว์กับคุณค่าบางอย่างที่แฝงอยู่ในจารีต หากการบูชาัญญาแกะเป็นสัญลักษณ์ที่มีความหมายในจารีตดังกล่าว และมีอาจเปลี่ยนสัญลักษณ์ได้หากทำให้ความหมายที่แฝงอยู่ในจารีตเปลี่ยนไป อีกทั้งจารีตที่ดำรงอยู่มานานจะพิจารณาปรับเปลี่ยนความหมายนั้นไม่สามารถกระทำได้โดยง่าย เพราะอาจทำให้เกิดความสับสนขึ้นในสังคมได้ จากตัวอย่างทั้งสามที่ยกมานี้แสดงให้เห็นว่าความเมตตาต่อสัตว์ไม่ได้เป็นคุณธรรมที่เหมาะสมในทุกสถานการณ์ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าคุณธรรมดังกล่าวไม่มีความสำคัญหรือมีความสำคัญน้อยกว่าบางคุณธรรม อาจกล่าวได้ว่าคุณธรรมมีระดับชั้นเมื่อต้องพิจารณาในบริบทที่แตกต่างกันไป

ในกรณีของกวนจิ้งก็เช่นกัน กล่าวคือ เดิมกวนจิ้งเป็นลูกน้องของกงจื้อจิว วันหนึ่งหวนกงฆ่ากงจื้อจิวตาย เจาฮูซึ่งเป็นลูกน้องอีกคนหนึ่งของกงจื้อจิวฆ่าตัวตายพร้อมเจ้านาย แต่กวนจิ้งไม่ทำเช่นนั้น อีกทั้งยังยอมเป็นอำมาตย์ให้แก่หวนกงอีกด้วย ทั้งจื่อหลู่และจื่อกั๋งต่างเข้าใจว่ากวนจิ้งเป็นผู้ขาดมนุษยธรรม ขงจื้อกลับกล่าวว่าเพราะความสามารถของกวนจิ้ง ทำให้หวนกงสามารถประสานแคว้นต่างๆให้เป็นแผ่นดินเดียวโดยไม่ต้องใช้กำลัง ประชากราษฎรต่างได้ประโยชน์กันถ้วนหน้าจนถึงบัดนี้ นี่คือนุชยธรรมของกวนจิ้ง ขงจื้อไม่เห็นด้วยถ้ากวนจิ้งจะถือศีลสัตย์เล็กน้อยแล้วพร้อมจะฆ่าตัวตายตามเจ้านายโดยไม่ยั้งคิด ซึ่งเป็นการตายที่เสียเปล่า⁸⁰ จะเห็นว่ากรณีของกวนจิ้งเป็นความขัดแย้งระหว่างคุณธรรมสองชุด ชุดแรกคือความซื่อสัตย์ภักดีต่อเจ้านาย ส่วนอีกชุดหนึ่งคือประโยชน์ต่อประชากรราษฎรส่วนใหญ่ที่ไม่ต้องเดือดร้อนจากสงคราม ซึ่งเป็นสิ่งที่ขงจื้อก็ปรารถนาเช่นเดียวกับคุณธรรมความภักดี ขงจื้อเลือกอย่างหลัง เหตุใดขงจื้อจึงกล่าวชื่นชมกวนจิ้งว่ามีมนุษยธรรมทั้งๆที่กวนจิ้งละทิ้งคุณธรรมบางอย่างไป ขงจื้อไม่ใช่บุคคลที่ใส่ใจเป้าหมายโดยไม่สนใจวิถีทางที่นำไปสู่เป้าหมาย ดังที่ขงจื้อเข้าใจความปรารถนาของมนุษย์ที่แสวงหาความมั่งคั่งและเกียรติยศได้ แต่ขงจื้อไม่เห็นพ้องหากสิ่งเหล่านั้นได้มาโดยขาดความชอบธรรม ในกรณีบิดาขโมยแกะขงจื้อคาดหวังถึงการรักษาความสัมพันธ์ในครอบครัวซึ่งเป็นรากฐานของมนุษยธรรมให้คงอยู่ แทนที่จะยึดหลักความยุติธรรมอย่างเด็ดขาดตายตัว ในกรณีดังกล่าวยังมีทางออกอื่นที่สามารถรักษาไว้ได้ทั้งความกตัญญูและความเที่ยงธรรม แต่ในกรณีของกวนจิ้ง

⁸⁰ หลุนอิว เล่มที่ 14 บทที่ 17 และ บทที่ 18

กลับไม่เห็นทางออกอื่นที่ก่วงจึงจะรักษาความซื่อสัตย์ภักดีต่อกงจื่อจิวไว้ได้หากไม่ฆ่าตัวตาย อาจพิจารณาได้ว่าขงจื่อเห็นความซื่อสัตย์ภักดีในลักษณะนี้เป็นเรื่องเสียเปล่า ขงจื่อไม่ให้คุณค่ากับความกล้าหาญที่ไม่ใช่เหตุผลแยกแยะเรื่องราวต่างๆ⁸¹ ขงจื่อเห็นว่าในกรณีก่วงจึงการมีชีวิตต่อไป อาจทำประโยชน์ให้แก่มนุษย์ผู้อื่นได้มากกว่า ซึ่งแสดงให้เห็นว่าแม้แต่คุณธรรมในบางบริบทก็อาจเป็นสิ่งที่ต้องอาศัย *อู้* ในการพิจารณาเพื่อหาความเหมาะสม

ในหลุนอี่วมีบทที่กล่าวว่า มนุษย์ผู้มีมนุษยธรรมไม่รักษาชีวิตไว้โดยทำลายมนุษยธรรม มีแต่จะสละชีวิตเพื่อให้มนุษยธรรมสัมฤทธิ์⁸² ความกล้าหาญของวิญญูชนที่ยืนดีจะสละชีวิตเพื่อปกป้องมนุษยธรรมนั้นไม่เป็นที่กังขา แต่กรณีของก่วงจึงอาจตั้งคำถามปลายเปิดได้ว่า การรักษาชีวิตของก่วงจึงเป็นการทำลายมนุษยธรรมหรือไม่ และการสละชีวิตของเฉาฮูเป็นไปเพื่อให้มนุษยธรรมสัมฤทธิ์หรือไม่

2.2.5 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับความรื่นรมย์ของมนุษย์

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์มีสองลักษณะคือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เป็นไปตามสัญชาตญาณทางธรรมชาติ กับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่มีมิติทางวัฒนธรรม *เสี่ยวเหริน* จะพึงพอใจอยู่กับการหาเลี้ยงชีพ กล่าวคือการได้รับตอบสนองความต้องการที่เป็นปัจจัยพื้นฐานในการใช้ชีวิตที่สุขสบาย ซึ่งเป็นความปรารถนาที่เกี่ยวข้องกับผลประโยชน์ของตนเองเท่านั้น ซึ่งแม้จะได้ปัจจัยเหล่านั้นมาด้วยความไม่ชอบธรรมก็ไม่ใช่ปัญหาสำหรับ *เสี่ยวเหริน* แต่อย่างใด

ในขณะที่วิญญูชนจะปรารถนามนุษยธรรม แม้ว่ามนุษยธรรมนั้นเบื้องต้นจะเป็นคุณสมบัติเฉพาะตัวบุคคลซึ่งจำเป็นที่จะต้องขัดเกลาตนเอง แต่ไม่ได้หมายความว่าผู้มีเป้าหมายอยู่ที่มนุษยธรรมจะอยู่ตัวคนเดียว เพราะกระบวนการขัดเกลาตนเองนั้นจำเป็นที่จะต้องปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น เรียนรู้คุณธรรมที่อยู่ในความสัมพันธ์ต่างๆของมนุษย์ ความผูกพันยอมทำให้ผู้มีมนุษยธรรมไม่ลืมมนุษย์ที่เคยผ่านเข้ามาในชีวิต รวมถึงมีความยินดีที่จะได้เรียนรู้ขัดเกลา กับมนุษย์ที่กำลังจะได้พบในภายภาคหน้า เมื่อผู้มีมนุษยธรรมจะบรรลุเป้าหมาย เป้าหมายดังกล่าวเป็นไปเพื่อที่จะได้อยู่ร่วมกับมนุษย์ทุกคนด้วย เมื่อนั้นผู้มีมนุษยธรรมก็ยอมบรรลุความปรารถนาในมนุษยธรรมและสามารถใช้ประโยชน์จากมนุษยธรรมได้เพื่อการอยู่ร่วมกับมนุษย์ไปด้วยพร้อมกัน

⁸¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 6

⁸² หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 8

กล่าวคือเมื่อการที่ผู้ปรารถนามนุษยธรรมสามารถตั้งหลักมั่นคงได้ ด้วยคุณสมบัติของมนุษยธรรมที่เกิดขึ้นสามารถดึงดูดให้ผู้อื่นเข้าหามนุษยธรรม จึงกล่าวได้ว่าผู้ที่มีมนุษยธรรมอยู่ร่วมกับมนุษย์

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 2

อาจารย์กล่าวว่า “ผู้ไร้มนุษยธรรมไม่อาจดำรงอยู่ได้นาน ไม่ว่าในสภาพยากจนข้นแค้นหรือสภาพสุขสบาย ผู้ที่มีมนุษยธรรม สงบอยู่ในมนุษยธรรม ผู้ทรงปัญญาใช้ประโยชน์จากมนุษยธรรม”

ที่กล่าวข้างต้นเป็นการใช้ประโยชน์จากมนุษยธรรมประการหนึ่ง อาจารย์กล่าวว่า ผลประโยชน์ที่วิญญูชนยึดถือ คือผลประโยชน์ที่เป็นไปเพื่อความมั่นคงไม่หวั่นไหวต่อศีลธรรม การรักษามนุษยธรรมไว้กับตัวอย่างสม่ำเสมอ ไม่ใช่สิ่งที่จะกระทำได้ง่าย ในยุคสมัยที่ขงจื้อดำรงชีวิตอยู่นั้น คือยุคขุนศึก-จันกั๋ว ซึ่งเกิดสงครามแย่งชิงดินแดนไปทั่ว ภาวะที่แร้นแค้นไม่เหมาะกับการใช้ชีวิตอย่างสงบสุข ยากที่จะดำรงสภาวะของมนุษยธรรมไว้ได้ เพราะต้องต่อสู้เพื่อให้มีชีวิตอยู่รอด แต่ในขณะเดียวกัน ผู้ที่อยู่สุขสบายในยุคดังกล่าว ก็เชื่อว่าดำรงสภาวะของมนุษยธรรมได้ง่ายๆ เนื่องจากความสุขสบายที่เกิดขึ้น ในขณะที่คนส่วนใหญ่เดือดร้อน ย่อมพลาดหลงต่อความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่น ดังนั้นบุคคลผู้ที่จะรักษามนุษยธรรมไว้ได้ตลอดเวลา จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องใช้ประโยชน์จากมนุษยธรรมอีกประการหนึ่ง เพื่อให้สามารถสงบอยู่ในมนุษยธรรมไม่ว่าในสภาวะที่ยากจนข้นแค้นหรือว่าสุขสบาย

หลุนอี่ว เล่มที่ 6 บทที่ 9

อาจารย์กล่าวว่า “หุยมีปัญญา! มีข้าวเพียงขามเดียว มีน้ำเพียงกระบอกรเดียว อาศัยอยู่ในตรอกแคบๆ ถ้าเป็นผู้อื่นจะรู้สึกทุกข์ยากจนทนไม่ไหว แต่หุยไม่ปล่อยให้ความยากจนขาดแคลนมาทำลายความเข้มแข็งเบิกบานของตน หุยช่างมีปัญญาเหลือเกิน!”

จากสภาพสังคมที่ได้กล่าวไปแล้วนั้น ทำให้ผู้ที่ไม่ละเมิดมนุษยธรรมนั้น บ้างก็ทำได้เพียงวันเดียว บ้างก็ทำได้เพียงเดือนเดียว แต่ขงจื้อกล่าวว่า เหยียนหุยมีจิตใจไม่ละเมิดมนุษยธรรมได้ต่อเนื่องถึงสามเดือน⁸³ เหตุใดเหยียนหุยจึงสามารถดำรงตนอยู่ในมนุษยธรรมได้นาน นั่นเป็นเพราะหุยไม่ปล่อยให้สภาพแวดล้อมมาทำลายความเข้มแข็งเบิกบานของตน ความเข้มแข็งเบิก

⁸³ หลุนอี่ว เล่มที่ 6 บทที่ 5

บานนี้ เกิดขึ้นจากอะไร เหยียนหุยได้รับการยกย่องว่าเป็นศิษย์ที่รักการเรียนรู้⁸⁴ ในขณะที่ขงจื้อเคยกล่าวว่่า “ร่ำเรียนอยู่เป็นนิจ มิน่ายินดีหรือหรือ?”⁸⁵ ความเข้มข้นเบิกบานดังกล่าวจึงสอดคล้องกับการเรียนรู้ตัวเอง คำถามคือ การเรียนรู้ทำให้เกิดความเข้มข้นเบิกบานได้อย่างไร

คำตอบอาจอยู่ในลักษณะนิสัยของเหยียนหุยผู้รักการเรียนรู้ อาจารย์เจิงกล่าวถึงเหยียนหุยว่่า “แม้จะมีความสามารถแต่ยังไ่ถามจากผู้ไร้ความสามารถ มีมากแต่ยังไ่ถามจากผู้น้อย มี แต่ประพุดิราวกับไม่มี เต็มเปี่ยมแต่ยังถือว่่าตนว่างเปล่า มีคนมาละเมิดลวงเกิน แต่ก็ไ่ถือสาตอบได้”⁸⁶ ขงจื้อกล่าวว่่า หุยไ่ดูตายในคำสอน⁸⁷ เพราะเวลาที่เหยียนหุยร่ำเรียนกับขงจื้อเหยียนหุยไ่แย่งอะไร แต่ขงจื้อกลับพบว่่า เหยียนหุยสามารถทำให้คำสอนออกเงยได้⁸⁸ เนื่องจากเมื่อหุยได้ฟังหนึ่ง เขารู้ถึงสิบ⁸⁹ ขงจื้อสอนเรื่องมนุษยธรรม และจุดมุ่งหมายของการมีมนุษยธรรมนั้นก็เป็นไปเพื่อให้เกิดชุมชนมีมนุษยธรรมที่งดงาม ความหวังของขงจื้อนี้ เหยียนหุยยอมตระหนักว่่า สามารถทำให้เกิดเป็นจริงได้ เพราะเหยียนหุยสามารถนำคำสอนไปปฏิบัติได้จริง การมีความหวังว่่าจะเกิดสังคมที่ดีขึ้นมาได้ในยุคสมัยที่บ้านเมืองวุ่นวายเช่นนี้ ทำให้ไม่ว่่าขงจื้อจะสอนสิ่งใด หุยก็ไ่มีอะไรที่ไ่ยินดี⁹⁰ จุดนี้จึงสอดคล้องกับเล่มที่ 4 บทที่ 2 ที่ได้ยกมาแล้วข้างต้น กล่าวได้ว่า เหยียนหุยใช้ประโยชน์จากมนุษยธรรม เพื่อให้ชีวิตสงบ ท่ามกลางสภาพแวดล้อมคือสังคมที่เสื่อมทราม

การเรียนรู้ ยังก่อให้เกิดความรื่นรมย์ในอีกยังลักษณะหนึ่ง นั่นคือ สิ่งที่ขงจื้อกล่าวว่่า “มีมิตรสหายมาจากแดนไกล มิน่ารื่นรมย์หรือหรือ?”⁹¹ เนื่องจากวิญญูชน อาศัยมิตรเพื่อเรียนรู้และเกื้อกูลมนุษยธรรม⁹² ขงจื้อจึงแยกแยะการคบมิตรในลักษณะที่เป็นประโยชน์ และการคบมิตรในลักษณะที่นำไปสู่ความเสื่อมอย่างชัดเจน⁹³ เพราะการคบมิตรที่ดีทำให้สองฝ่ายได้มีโอกาสขัดเกลาคุณธรรมซึ่งกันและกัน ในแง่นี้จึงไ่ควรคบมิตรที่ไ่เหมือนตน⁹⁴ ซึ่งหมายถึงมิตรที่มีความ

⁸⁴ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 6 บทที่ 2

⁸⁵ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 1 บทที่ 1

⁸⁶ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 8 บทที่ 5

⁸⁷ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 9 บทที่ 19

⁸⁸ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 2 บทที่ 9

⁸⁹ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 5 บทที่ 8

⁹⁰ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 11 บทที่ 3

⁹¹ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 1 บทที่ 1

⁹² หลุนอี่วี่ เล่มที่ 12 บทที่ 24

⁹³ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 16 บทที่ 4

⁹⁴ หลุนอี่วี่ เล่มที่ 1 บทที่ 8 และ เล่มที่ 9 บทที่ 24

แตกต่างกันในเชิงคุณธรรม เพราะไม่เกิดประโยชน์ในแง่ของการขัดเกลาศีลธรรมของทั้งสองฝ่ายอย่างเท่าเทียม แต่วิญญาณก็ยังสามารถถามและเรียนรู้จากมิตรสหายทุกผู้ทุกนามที่ผ่านเข้ามาในชีวิตได้ โดยเลือกข้อดีแล้วทำตาม แยกแยะข้อเสียแล้วแก้ไข⁹⁵ ไม่เกี่ยงว่าจะเป็นผู้ใหญ่หรือผู้น้อย⁹⁶ ดังนั้นแม้จะมีมิตรสหายในบางลักษณะที่ไม่เหมาะแก่การคบหาเพื่อพัฒนาเป็นความสัมพันธ์ที่สนิทชิดใกล้ แต่วิญญาณก็ยังสามารถเรียนรู้การได้พบเจอมิตรใหม่ๆ ได้เสมอ เพื่อที่จะได้ศึกษาการเรียนรู้มนุษยธรรมจากมนุษย์คนอื่นต่อไป

กล่าวโดยสรุป ความปรารถนาในมนุษยธรรมและความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรมก่อให้เกิดความรื่นรมย์ในชีวิต เพราะนอกจากมนุษยธรรมจะเป็นสิ่งที่น่ารื่นรมย์ในตัวของมันแล้ว มนุษยธรรมยังเผยให้เห็นว่าการได้เรียนรู้มนุษย์ผู้อื่นก็เป็นสิ่งที่น่ารื่นรมย์ ดังนั้นมนุษย์ที่อยู่ร่วมกับมนุษย์จึงเป็นชีวิตที่ดี และสังคมที่มนุษย์อยู่ร่วมกันจึงเป็นสังคมที่ดีด้วย หากมนุษย์รื่นรมย์ในการมีมนุษยธรรม ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์จะสับสนหรือพลาดหลงไปได้อย่างไรหรือ

2.2.6 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับ ฐู

หลักการเรื่อง ฐู มีอยู่ว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น”⁹⁷ เป็นหลักการที่อาศัยความไม่ปรารถนาของตนเป็นหลักในการตัดสินใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่น เหตุใดความไม่ปรารถนาจึงเป็นฐานของ ฐู สามีญ์สำนึกของมนุษย์โดยทั่วไป มนุษย์จะพึงกระทำในสิ่งที่น่าปรารถนา และพึงหลีกเลี่ยงในสิ่งที่ไม่น่าปรารถนา เมื่อ “สิ่งนั้น” เป็นสิ่งที่น่าปรารถนา ก็ไม่มีเหตุที่มนุษย์จะต้องพึงหลีกเลี่ยงแม้จะเป็นการกระทำต่อผู้อื่น ตรงกันข้ามเมื่อ “สิ่งนั้น” ไม่น่าปรารถนา ก็ไม่มีเหตุที่มนุษย์จะพึงกระทำสิ่งที่ตนไม่ปรารถนานั้นกับผู้อื่น เช่น ในร้านอาหาร หากเราปรารถนาที่จะกินต้มยำกุ้ง เราก็จะสั่งต้มยำกุ้งมากิน แต่หากเราไม่ปรารถนาที่จะกินต้มยำกุ้ง เราก็จะไม่สั่งต้มยำกุ้งมากิน แม้จะอยู่ในกรณีที่ต้องสั่งอาหารมากินร่วมกันกับผู้อื่นก็ตาม ดังนั้นเมื่อ ฐู เป็นหลักเพื่อการ “ไม่กระทำ” ต่อผู้อื่น จึงมีฐานจากความไม่ปรารถนา เพราะความไม่ปรารถนาเป็นสิ่งที่พึงหลีกเลี่ยง

กรณีตัวอย่างดังกล่าว อาจตั้งคำถามต่อไปได้ว่า เป็นไปได้เช่นกันที่แม้จะเป็นสิ่งที่น่าปรารถนา แต่มนุษย์ก็อาจหลีกเลี่ยงที่จะ “ไม่กระทำ” สิ่งที่น่าปรารถนานั้นกับผู้อื่น เช่น หากเรารู้ว่าผู้อื่นที่ร่วมโต๊ะอาหารไม่ปรารถนาที่จะกินต้มยำกุ้ง เราก็อาจเลือกที่จะสั่งอาหารชนิดอื่นเพื่อให้

⁹⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 7 บทที่ 21

⁹⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 14

⁹⁷ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 23

สามารถรับประทานได้ทั้งคู่ ในทางกลับกัน หากเรารู้ว่าผู้อื่นปรารถนาที่จะกินตั้มยำกุ้ง ทั้งๆที่เราไม่ปรารถนาที่จะกินตั้มยำกุ้ง เราก็สามารถที่จะสั่งตั้มยำกุ้งเพื่อผู้อื่น (หรือเพื่อวัตถุประสงค์อื่นๆ) ก็เป็นไปได้เช่นเดียวกัน ความเป็นไปได้นี้จะเกิดขึ้นได้ง่ายขึ้น ก็ต่อเมื่อเราทราบความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่นตั้งแต่ต้น

ในกรณีที่จะต้องตัดสินใจที่จะปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น โดยที่ไม่รู้ว่าผู้อื่นมีความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาสิ่งใด หากเลือกที่จะกระทำต่อผู้อื่น ก็อาจจะเป็นการละเมิดผู้อื่นได้ ถ้าผู้อื่นนั้นมีความปรารถนาที่ไม่ตรงกับตนเอง ดังนั้นการเลือกที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นจึงป้องกันการละเมิดความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาต่อผู้อื่นตั้งแต่ต้น ในกรณีการสั่งอาหาร หากว่าตนเองไม่รู้ว่าผู้อื่นปรารถนาที่จะกินตั้มยำกุ้งหรือไม่ การแสดงออกโดยการไม่สั่งตั้มยำกุ้งมากเกินไป จึงป้องกันการละเมิดต่อผู้อื่นได้ดีที่สุด แม้ว่าตนเองจะปรารถนาที่จะกินตั้มยำกุ้งหรือไม่ก็ตาม

จะเห็นว่าหากเลือกที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่น จะมีความเป็นไปได้อยู่ 2 กรณี ก็คือกรณีที่ตนเองมีความปรารถนาแต่เลือกไม่กระทำต่อผู้อื่น และกรณีที่ตนเองมีความไม่ปรารถนาจึงไม่กระทำต่อผู้อื่น กรณีทั้งสองนี้มีนัยยะที่ต่างกันอยู่ กล่าวคือกรณีแรกจำเป็นที่จะต้องละทิ้งความปรารถนาของตนเองเพื่อผู้อื่น แต่ในกรณีหลังนั้นง่ายกว่า เพราะที่สิ่งไม่กระทำต่อผู้อื่นก็เป็นสิ่งเดียวกับที่ตนไม่ปรารถนาอยู่แล้ว หลักการ ฐู มีลักษณะตรงตามกรณีหลัง แสดงให้เห็นว่า ฐู ให้ความสำคัญกับแรงจูงใจที่ง่ายในการนำหลักการนี้ไปใช้ จึงสอดคล้องกันกับการที่ขงจื้อให้ยึด ฐู เป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต⁹⁸ เพราะคำว่าตลอดชีวิตนั้นครอบคลุมทุกระดับอายุที่สามารถเข้าใจความหมายของหลักการ ฐู แม้ในช่วงอายุน้อยที่ยังอยู่ในขั้นต้นของการเรียนรู้มนุษยธรรม แต่ก็สามารถนำหลักการ ฐู ไปปฏิบัติได้ เพื่อป้องกันการละเมิดผู้อื่นโดยอาศัยหลักการไม่กระทำจากสิ่งที่ตนเองไม่ปรารถนาอยู่แล้ว จึงทำตามหลักการ ฐู ได้ง่าย ระดับนี้จะเป็นการใช้ความไม่ปรารถนา นำไปสู่ความจงใจที่จะไม่กระทำบางอย่างต่อผู้อื่น ตามนิยามของ ฐู ที่ปรากฏในเนื้อความ ซึ่งเป็นการจงใจไม่กระทำต่อผู้อื่นเสมือนปฏิบัติตามกฎศีลธรรมบางอย่างที่เมื่อทำตามแล้วให้ผลลัพธ์ที่ดีคือไม่เป็นการละเมิดผู้อื่น ในสิ่งที่ผู้อื่นอาจมีความปรารถนาหรือไม่ปรารถนาที่ต่างจากเรา ซึ่งในระดับนี้อาจยังไม่เข้าใจถึงรากฐานของมนุษยธรรมซึ่งเป็นแก่นของระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อที่อยู่เบื้องหลังหลักการ ฐู (เทียบเคียงกับการปฏิบัติตามศีล 5 ในทางพระพุทธศาสนาเสมือนกฎศีลธรรม ซึ่งทำให้ไม่เป็นการละเมิดชีวิตของสัตว์อื่น ไม่ละเมิดทรัพย์ของผู้อื่น เป็นต้น โดยที่อาจยังไม่เข้าใจหลักการหลุดพ้นจากความทุกข์ที่เป็นแก่นของพุทธศาสนา)

⁹⁸ เรื่องเดียวกัน

ในกรณีของผู้ที่อยู่ในช่วงอายุที่ได้ใช้เวลาในการเรียนรู้มนุษยธรรมมาแล้วในระดับหนึ่ง หลักการ ฐ จะแสดงให้เห็นถึงการเทียบเคียงความรู้สึกของตนเองในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาไปสู่ผู้อื่น สิ่งที่คุณรู้สึกเมื่อไม่ปรารถนาสิ่งใด หากผู้อื่นที่ไม่ปรารถนาในสิ่งเดียวกับตนก็น่าจะมีความรู้สึกในแบบเดียวกัน ทำให้การทำตามหลักการ ฐ นำไปสู่การเห็นอกเห็นใจผู้อื่น การเห็นอกเห็นใจผู้อื่นจะทำให้การเลือกที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นสามารถพัฒนาให้กลายเป็นในระดับที่ละทิ้งความปรารถนาของตนเองเพื่อผู้อื่นได้ แม้ว่าจะไม่ได้เริ่มต้นจากสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาก็ตาม เพราะเมื่อได้ฝึกหัดการเทียบเคียงความรู้สึกของตนเองในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาไปสู่ผู้อื่น ก็จะสามารถเทียบเคียงความรู้สึกจากสิ่งที่ผู้อื่นไม่ปรารถนากลับมาสู่ตนเองได้ กล่าวคือได้พยายามเข้าใจความรู้สึกของผู้อื่นในสิ่งที่พวกเขาไม่ปรารถนา โดยจินตนาการเทียบเคียงกับความรู้สึกของตนเอง ในกรณีนี้สิ่งนั้นกลายเป็นสิ่งที่ตนเองไม่ปรารถนา ระดับนี้เป็นการจงใจไม่กระทำต่อผู้อื่น ผ่านการเรียนรู้มนุษยธรรมมาแล้วในระดับหนึ่ง

สำหรับผู้ที่เรียนรู้มนุษยธรรมจนถึงระดับที่เกิดเป็นความปรารถนาในมนุษยธรรมและความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรม บุคคลผู้นั้นจะทำตามหลักการ ฐ โดยตระหนักว่าการไม่ละเมิดความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของผู้อื่น มาจากความไม่ปรารถนาของตนที่จะละเมิดมนุษยธรรม การไม่ละเมิดมนุษยธรรมสอดคล้องกับความปรารถนาในมนุษยธรรม แสดงให้เห็นว่าทำยที่สุดแล้ว หลักการ ฐ ที่อธิบายผ่านแก่นของระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อที่ให้ค่ากับมนุษยธรรม ยังคงเป็นหลักที่เกี่ยวข้องกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของเรา การจงใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นในระดับนี้ พัฒนามาจากความปรารถนาในมนุษยธรรมของตนเอง เมื่อเรียนรู้ที่จะเทียบเคียงความรู้สึกของตนและของผู้อื่นไปสู่การเห็นอกเห็นใจผู้อื่นจากความไม่ปรารถนาของตนเองและผู้อื่น ประสบการณ์ที่มีมากเพียงพอจะทำให้ผู้ที่เรียนรู้มนุษยธรรมในระดับนี้สามารถทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดใครลง กล่าวคือจะตระหนักเสมอว่าความปรารถนาของตนในระดับใดจะเป็นการละเมิดมนุษยธรรม ในกรณีนี้จะพัฒนาจากการละเมิดผู้อื่น เพราะมีความเป็นไปได้ที่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่นจะเป็นการละเมิดมนุษยธรรม หากเป็นเช่นนั้นแล้ว ผู้ที่ปรารถนาในมนุษยธรรม ย่อมเลือกมนุษยธรรมเป็นที่ตั้ง และใช้คุณธรรมอื่นในการโน้มน้าวให้ผู้อื่นหันมาปรารถนาในมนุษยธรรมเช่นเดียวกับตน เพราะหากยังคงยึดหลักการ ฐ ตามข้อความที่ปรากฏ การไม่ละเมิดความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่น แม้ว่าผู้อื่นไม่ได้ปรารถนาในมนุษยธรรม ก็ถือเป็นการเพิกเฉยและปล่อยให้มนุษยธรรมถูกละเมิด ทั้งยังก่อให้เกิดความขัดแย้งต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในมนุษยธรรมของตนเอง โดยที่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในมนุษยธรรมของตนเองนั้น หาใช่ความ

ปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เกิดขึ้นตามอำเภอใจของตนไม่ แต่เป็นความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของตนเองที่มีมนุษยธรรมกำกับอยู่ด้วยเสมอ

กล่าวโดยสรุป *ซู* ที่ยังไม่ได้อธิบายผ่านระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ จะเป็นหลักที่เกี่ยวข้องกับความไม่ปรารถนาของมนุษย์เท่านั้น ในขณะที่หากอธิบาย *ซู* ด้วยมนุษยธรรม จะทำให้เห็นความเกี่ยวข้องของหลักการ *ซู* กับความปรารถนาในมนุษยธรรมที่สอดคล้องกับความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรม ดังนั้นการใช้ความไม่ปรารถนาเป็นตัวตั้ง จึงสามารถเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรมได้ใน 2 ระดับ กล่าวคือ เมื่อเกิดความไม่ปรารถนาขึ้น สิ่งที่ไม่ปรารถนานั้นเป็นสิ่งที่พึงหลีกเลี่ยง การใช้ความไม่ปรารถนาเป็นตัวตั้งจึงนำไปสู่การไม่กระทำสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาทั้งต่อตนเองและผู้อื่น การไม่กระทำสิ่งที่ไม่พึงปรารถนาต่อผู้อื่น นำไปสู่การไม่ละเมิดความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่น ซึ่งเป็นคุณค่าทางศีลธรรมในระดับพื้นฐาน ต่อมาหากการไม่ละเมิดผู้อื่นจากสิ่งที่ไม่พึงปรารถนาพัฒนาจนกลายเป็นการเห็นอกเห็นใจผู้อื่น และตระหนักรู้ว่าความอาทรที่เกิดขึ้นเป็นหลักแห่งมนุษยธรรมแล้ว ความไม่ปรารถนาก็จะกลายเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรมโดยสมบูรณ์ เพราะเมื่อจงใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนา จะเป็นความจงใจที่จะไม่ละเมิดมนุษยธรรมต่อผู้อื่น เมื่อนั้นความไม่ปรารถนาของตนก็จะพัฒนากลายเป็นความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรม ซึ่งมีพื้นฐานจากความปรารถนาในมนุษยธรรม เมื่อนั้นความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้มีมนุษยธรรมก็จะสอดคล้องกับศีลธรรม

สิ่งที่ตนไม่ปรารถนาของหลักการ *ซู* ที่เชื่อมโยงกับมนุษยธรรมแล้วนั้น ไม่จำเป็นที่จะต้องละทิ้งความปรารถนาของตนเพื่อจะได้ไม่ละเมิดผู้อื่น ในเมื่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเป็นสิ่งติดตัวตามธรรมชาติของมนุษย์ ขงจื้อเลือกที่จะส่งเสริมให้มนุษย์ปรารถนาในมนุษยธรรมให้เป็นเนื้อเดียวกันกับธรรมชาตินั้น เพราะหากมนุษย์เลือกที่จะไม่อยู่กับมนุษยธรรม จะมีปัญหาได้อย่างไร?⁹⁹ เมื่อมนุษย์มีปัญญาที่จะรู้จักกับมนุษยธรรม ชุมชนที่มีมนุษยธรรมจึงเป็นเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาอย่างยิ่ง การกล่าวเช่นนี้อาจทำให้เข้าใจว่าความปรารถนาดังกล่าวเป็นการละเมิดผู้ที่ต้องการหลีกเลี่ยงสิ่งสังคม แต่สิ่งที่ขงจื้อปรารถนาที่จะกระทำต่อผู้หลีกเลี่ยงสังคม ก็คือการเชิญชวนให้ผู้หลีกเลี่ยงสังคมเหล่านั้น เข้ามาอยู่ร่วมกับชุมชนที่น่าพึงปรารถนา เพื่อจะได้ใช้ปัญญาในฐานะมนุษย์อย่างเต็มที่

⁹⁹ หลุนอิว เล่มที่ 4 บทที่ 1

เนื้อหาที่กล่าวมาทั้งหมด กล่าวได้ว่าความปรารถนาในมนุษยธรรมและความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรมเป็นเงื่อนไขสำคัญในการขัดเกลาจริยธรรม เพื่อนำไปสู่การมีชีวิตที่ดีทั้งในระดับปัจเจกและระดับสังคม แต่ในแง่นี้อาจเกิดคำถามขึ้นได้ว่าแล้วจะอย่างไรความปรารถนาในมนุษยธรรมและความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรมจึงจะเกิดขึ้นได้ ขงจื้อเพียงแต่เชื่อมั่นในหนทางที่ตนเสนอนั้นคือความเป็นไปได้ของชุมชนที่มีมนุษยธรรม โดยมีตัวแบบของชุมชนดังกล่าวที่เคยเกิดขึ้นแล้วในอดีต ซึ่งจะทำให้มนุษย์ทุกคนสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างงดงาม ไม่จำเป็นที่จะต้องละทิ้งโลกต่างคนต่างอยู่กันเป็นกลุ่มเล็กๆ ซึ่งไม่เอื้อให้เกิดการพัฒนาชีวิตที่ดีในระดับปัจเจก คือเป็นชีวิตที่ไม่งอกเงยทางจริยธรรมอย่างเต็มที่

ท่ามกลางมนุษย์แต่ละคนที่มีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่หลากหลาย ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเหล่านี้กำหนดการกระทำของมนุษย์ การกระทำของมนุษย์ที่เกิดจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่แตกต่างกันเมื่อต้องมาปฏิสัมพันธ์ก็ย่อมมีโอกาสเกิดความขัดแย้งขึ้นได้ ในสถานการณ์ที่เกิดความขัดแย้งจำเป็นต้องมีหลักในการตัดสินข้อพิพาทที่เกิดขึ้นว่าการกระทำใดจึงจะเป็นการกระทำที่ถูกต้องเหมาะสมกว่ากัน หลักหนึ่งที่ยอมรับใช้ในการประเมินคุณค่าของการกระทำของมนุษย์ก็คือเกณฑ์ทางศีลธรรม

ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการใช้เกณฑ์ทางศีลธรรมมาประเมินคุณค่าความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ก็คือ ลักษณะที่ขัดแย้งกันระหว่างศีลธรรมกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนา กล่าวคือศีลธรรมเป็นมิติทางวัฒนธรรมของสังคมที่ต้องมีการกำหนดความหมายร่วมกัน แต่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเป็นมิติทางสัญชาตญาณซึ่งผู้ที่จะกำหนดความหมายของความปรารถนาและความไม่ปรารถนาดังกล่าวเป็นหน้าที่ของปัจเจกบุคคลแต่ละคน การประเมินคุณค่าความปรารถนาและความไม่ปรารถนาด้วยเกณฑ์ทางศีลธรรมก็จะพบปัญหาในเรื่องของการ “ทำตามอำเภอใจ” (Arbitrary)

แม้ศีลธรรมจะไม่ใช่อะไรที่เกิดขึ้นตามอำเภอใจ แต่มนุษย์ก็มีศักยภาพในการขัดเกลาจริยธรรม เมื่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเป็นสิ่งที่ติดตัวมนุษย์มาโดยธรรมชาติ การขัดเกลาจริยธรรมจึงต้องทำควบคู่กับการพัฒนาความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ให้นำไปสู่การก่อความงอกเงยทางจริยธรรม มโนทัศน์ต่างๆ ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อได้ผูกโยงเข้ากับความปรารถนาและความไม่ปรารถนา เพื่อให้ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์สามารถเผยแสดงพลังทางจริยธรรมของมนุษย์ออกมา

เหรินทำให้มนุษย์มีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาบนพื้นฐานของความรัก ความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น ความปรารถนาและความไม่ปรารถนายังสามารถแสดงออกซึ่งความรัก

ผ่านอารมณ์ทางศีลธรรมในลักษณะต่างๆ *หฺลี* หรือจารีตเป็นช่องทางในการสื่อสารและกำหนดการกระทำที่เกิดจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ *อี* มอบแนวทางในการกระทำตามความปรารถนาและความไม่ปรารถนาอย่างเหมาะสมแก่มนุษย์ ซึ่งก็ไม่ได้มองว่าการที่มนุษย์ทำตามความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจะต้องมาจากการทำตามอำเภอใจ เพราะคุณธรรมต่างๆจะช่วยกำหนดการกระทำให้แก่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาให้ดำเนินไปในทางที่ถูกต้องเหมาะสม ระหว่างที่ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ถูกกำหนด มนุษย์ก็จะค่อยๆเกิดการเรียนรู้ขัดเกลา จนในที่สุดมนุษย์ก็จะทำตามความปรารถนาและความไม่ปรารถนาด้วยความเอาใจใส่ในการเลือกรูปแบบการกระทำที่สอดคล้องกับคุณธรรม ท้ายที่สุดบุคคลผู้นั้นก็จะปรารถนามนุษยธรรมและไม่ปรารถนาสิ่งที่จะละเมิดมนุษยธรรม



ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ 3

มโนทัศน์ ๗ ในจริยศาสตร์ของขงจื๊อ

บทนี้ผู้วิจัยจะอธิบายมโนทัศน์ ๗ ที่ปรากฏในหลุนอี่ว โดยวิเคราะห์เทียบเคียงกับมโนทัศน์กฎทองในลักษณะต่างๆ เนื่องจากในวงวิชาการได้กล่าวถึง ๗ ในลักษณะที่เป็นกฎทองเชิงลบของขงจื๊อ ซึ่งความเข้าใจดังกล่าวขัดแย้งกับความหมายของ ๗ ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อ ผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นว่า ๗ ควรที่จะใช้ในความหมายใด

นอกจากนี้มโนทัศน์ ๗ ยังถูกกล่าวถึงพร้อมกับมโนทัศน์ จง ผู้วิจัยจึงยกการวิเคราะห์ความหมายของ จง มาไว้ในบทนี้พร้อมกับชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างสองมโนทัศน์นี้ว่ามีบทบาทสำคัญอย่างไรในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อ

3.1 ความหมายของ ๗ ใน หลุนอี่ว

หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 23

จื๊อตั้งถามว่า “มีคำเดียวไหม สามารถเป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต” อาจารย์กล่าวว่า “คือ๗หรือมิใช่หรือ ? สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น”

๗ เป็นมโนทัศน์หนึ่งที่ขงจื๊อกล่าวถึง ในสำนวนแปลของสุวรรณา สถาอานันท์ ใช้วลีว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” (What you do not desire for yourself, do not do to others) ซึ่งนอกจากความหมายข้างต้นแล้ว สุวรรณายังแปลความหมายว่า “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” อีกด้วย โดยให้คำอธิบายไว้ว่า “เป็นการยืนยันหลักแห่งการตอบสนองทางศีลธรรมระหว่างมนุษย์ (moral reciprocity) ซึ่งถือได้ว่าเป็นรากฐานทางจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองของขงจื๊อ”¹

¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 15 แต่ในขณะเดียวกัน สุวรรณาก็ได้แจกแจงไว้ด้วยว่า ๗ มิใช่หลัก “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” เสียทีเดียว งานวิจัยชิ้นนี้จะใช้ ๗ แทนแนวคิดของขงจื๊อทั้งหมด และใช้ “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” ในกรณีที่จะหมายความตามสำนวนไทย เพื่อไม่ให้เกิดความสับสน

¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 322. เจริญธรรมบทแปลที่ 59

“เอาใจเขามาใส่ใจเรา” เป็นสำนวนไทย หมายถึงให้รู้จักเห็นอกเห็นใจผู้อื่น ซึ่งเป็นคุณธรรมพื้นฐานสำหรับการอยู่ร่วมกันในสังคม² จากความหมายและรูปสำนวนที่ว่า “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” นั้น ผู้วิจัยเห็นว่ามีความหมายที่แตกต่างจาก *ซู่* บางประการ กล่าวคือ 1) ความหมายของสำนวนที่ว่า “ให้รู้จักเห็นอกเห็นใจผู้อื่น” นั้น เมื่อเห็นใจผู้อื่นแล้ว ไม่ได้ระบุว่าจำเป็นต้องปฏิบัติสิ่งใดต่อผู้อื่น นั้นหมายความว่า เมื่อเกิดความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่นแล้ว ก็จบกระบวนการ ไม่ต้องทำสิ่งใดต่อผู้อื่นก็ได้ ในขณะที่ *ซู่* มีนัยของการปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมอ คือตั้งใจที่จะไม่ทำสิ่งที่ตนไม่ต้องการต่อผู้อื่น³ 2) การเอา “ใจเขา” มาใส่ “ใจเรา” เป็นการเริ่มต้นจาก “ผู้อื่น” เป็นตัวตั้ง ไม่ใช่ที่ “ตัวเรา” เป็นตัวตั้ง คือเทียบเคียงความรู้สึกของผู้อื่นมาสู่เรา ทำให้เกิดความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่น ในขณะที่ *ซู่* ของขงจื้อกล่าวว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา” เป็นการเริ่มต้นจาก “ตัวเรา” เป็นตัวตั้ง คือเทียบเคียงความรู้สึกของเราไปสู่การไม่กระทำต่อผู้อื่น อย่างไรก็ตาม ทั้ง *ซู่* และ เอาใจเขาใส่ใจเรา ต่างก็เป็นการตอบสนองทางศีลธรรมระหว่างมนุษย์ด้วยกันทั้งคู่ กล่าวคือต้องมีมนุษย์ผู้อื่นให้ได้เทียบเคียงความรู้สึก เพียงแต่มีระดับการตอบสนองต่อเพื่อนมนุษย์ที่แตกต่างกัน ซึ่งจะกล่าวต่อไป

สิ่งที่ขงจื้อกล่าวนี้มีลักษณะที่ใกล้เคียงกับแนวคิดเรื่องกฎทอง ซึ่งหมายถึง “ทำต่อผู้อื่น ในสิ่งที่ตนต้องการให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง” (Do unto others what you want others to do to you.)⁴ ทำให้ โรเบิร์ต ฮี อัลลินสัน กล่าวว่า *ซู่* เป็นกฎทองของขงจื้อ ซึ่งมีนัยเชิงลบ (The Confucian Golden Rule : A Negative Formulation)⁵ โดย “นัยเชิงลบ” คือการไม่ปรารถนา และไม่กระทำต่อผู้อื่น ซึ่งตรงข้ามกับนัยเชิงบวกของกฎทอง แต่อัลลินสันแปล *ซู่* ว่าหมายถึง “Do not do to others what you do not want others to do to you.” ซึ่งแปลว่า “อย่าทำต่อผู้อื่น ในสิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อตนเอง” สังเกตว่า *ซู่* ที่อัลลินสันอ้างมีความหมายต่างจาก *ซู่* ที่ได้กล่าวไว้ในตอนต้น กล่าวคือ สิ่งที่ตนไม่ปรารถนา ใน *ซู่* ของอัลลินสันต้องเป็นสิ่งซึ่งผู้อื่นกระทำต่อตน

² ภาชิต คำพิงเพย สำนวนไทย , (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, 2540). หน้า 103.

³ จุดนี้อาจเกิดความสับสนในนิยามของ *ซู่* ที่กล่าวว่า จะไม่ทำต่อผู้อื่น (ซึ่งมีนัยเชิงลบ) กับนัยยะของ *ซู่* ที่มีการปฏิบัติต่อผู้อื่นอยู่เสมอ (ซึ่งมีนัยเชิงบวก) ผู้วิจัยใช้คำว่า ตั้งใจที่จะไม่ทำต่อผู้อื่น เนื่องจากผู้วิจัยเห็นว่า *ซู่* เป็นการไม่กระทำต่อผู้อื่นอย่างมีเจตนา คือตั้งใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นผ่านเงื่อนไขหนึ่ง เพื่อแสดงให้เห็นว่าการไม่ทำต่อผู้อื่นของ *ซู่* มีเงื่อนไขประกอบการพิจารณา หากเป็นเพียงแค่การอยู่เฉยๆไม่ทำอะไรเลย

⁴ ความหมายของกฎทองที่ยกมานี้ เป็นนิยามพื้นฐาน ซึ่งแนวคิดดังกล่าวมีประวัติศาสตร์อันยาวนาน พบได้หลายรูปแบบ แตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม ผู้สนใจโปรดดู Wattles, J. *The Golden Rule*, (Oxford: Oxford University Press 1996).

⁵ Allinson, R. E. “The Confucian Golden Rule : A Negative Formulation,” *Journal of Chinese Philosophy* 12 (1985) : 305-315.

ด้วย ในขณะที่ ฐู่ ในความหมายที่ยกไว้ข้างต้น ไม่ได้ระบุไว้ชัดเช่นนั้น ผู้วิจัยเห็นว่า การแปลความหมายของ ฐู่ ที่ต่างกันนั้นมีนัยยะสำคัญที่จำเป็นต้องตอบว่า ทำยที่สุดแล้ว ฐู่ ควรใช้ในความหมายใด

คำตอบของคำถามข้างต้น อยู่ที่บทสนทนาหนึ่งระหว่างจื่อกั๋ง ศิษย์ผู้หนึ่งของขงจื่อ กับขงจื่อซึ่งได้ตอบสิ่งที่จื่อกั๋งเสนอ โดยสิ่งที่จื่อกั๋งเสนอนั้นอัลลินสันเห็นว่าคือตัวอย่างหนึ่งของ ฐู่^{*}

หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 11

จื่อกั๋งกล่าวว่า “ศิษย์ไม่ยอมทำให้ผู้อื่นทำสิ่งใดต่อศิษย์ ศิษย์ก็อยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน” อาจารย์กล่าวว่า “ชื่อ นี่ไม่ใช่จุดที่เจ้าไปถึงได้”

แต่สิ่งที่จื่อกั๋งเสนอในบทนี้กลับโดนขงจื่อตำหนิว่า “ชื่อ นี่ไม่ใช่จุดที่เจ้าไปถึงได้” ทำให้น่าเชื่อได้ว่า สิ่งที่จื่อกั๋งกล่าว ไม่ใช่ ฐู่ ในความหมายที่ขงจื่อเสนอ ดังนั้นการที่ อัลลินสัน อ้างว่าคำกล่าวของจื่อกั๋งคือ ฐู่ ในความหมายของอัลลินสัน จึงเป็นความเข้าใจผิด เพราะคำกล่าวของจื่อกั๋ง ย่อมไม่ตรงกับ ฐู่ ที่ขงจื่อเสนอไว้ในบทอื่นๆ สิ่งที่จะต้องวิเคราะห์ต่อไปก็คือ คำกล่าวของจื่อกั๋ง แท้จริงแล้วมีความหมายว่าอย่างไร และเหตุใดขงจื่อจึงตำหนิคำกล่าวนั้น

จากลักษณะของจื่อกั๋งซึ่งชอบประเมินผู้คน และจัดลำดับสิ่งต่างๆ ประกอบกับผู้คนร่วมสมัยชื่นชมจื่อกั๋ง ถึงขนาดมีผู้เอ่ยว่า จื่อกั๋งทรงปัญญากว่าขงจื่อ⁴ รวมทั้งจื่อกั๋งยังได้รับคำชมจากขงจื่อเองอยู่เสมอ เช่น ขงจื่อกล่าวว่าสามารถคุยกวีนิพนธ์กับจื่อกั๋งได้แล้ว⁵ หรือเปรียบจื่อกั๋งเป็นดัง“ภาชนะหยกในพิธีบวงสรวง”⁶ ผู้วิจัยจึงเห็นว่า จื่อกั๋งประเมินตนเองไว้ในระดับดี และประเมินตำแหน่งของตนเองกับขงจื่ออยู่เสมอ โดยมักใช้วาทศิลป์ในการตั้งคำถามหรือตอบคำถามต่อขงจื่อ เพื่อให้ขงจื่อรับรู้ถึงความเฉลียวฉลาดของตน และสามารถเท่าทันความคิดของอาจารย์ได้ แต่จื่อกั๋งก็ยังคงมีจุดให้ขงจื่อตำหนิได้อีก⁷

^{*} Ibid, p. 305 เฉิงอรรถที่ 1 อัลลินสันยกตัวอย่างบทที่มี ฐู่ ในความหมายของเขา ซึ่งประกอบด้วย หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 23 , เล่มที่ 12 บทที่ 2 และ เล่มที่ 5 บทที่ 11 โดย ฐู่ ที่จื่อกั๋งกล่าวถึงอยู่ใน เล่มที่ 5 บทที่ 11

⁴ สุวรรณฯ สถาอานันท์, หลุนอี่ว : ขงจื่อสนทนา (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551). หน้า 4.

⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 15

⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 3

^{*} บทที่สนับสนุนนัยนี้ของผู้วิจัย เช่น หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 20 , เล่มที่ 17 บทที่ 24 , เล่มที่ 9 บทที่ 12 , เล่มที่ 15 บทที่ 2

กลับไปตีค่ากล่าวของจื่อกั๋ง ผู้อ่านอาจจะรู้สึกถึงความมั่นใจของจื่อกั๋งต่อข้อความของตนเอง แต่ขงจื่อกลับกล่าวว่า “ชื่อ นี้ไม่ใช่จุดที่เจ้าจะไปถึงได้” เหตุไฉนขงจื่อจึงกล่าวเช่นนั้น หากมองผิวเผินจะเห็นว่าจื่อกั๋งกล่าวถึง ฐู ธรรมดา แต่พึงสังเกตว่า ฐู ที่ขงจื่อตอบจื่อกั๋งในเล่มที่ 15 บทที่ 23 ต่างจากข้อความของจื่อกั๋งในบทนี้ ดังนั้น หากขงจื่อแสดงออกซึ่งการยอมรับข้อความดังกล่าว แสดงว่าจื่อกั๋งเข้าใจ “ฐู” และสามารถขยายความได้ถูกต้อง แต่ขงจื่อกลับตำหนิ คำตำหนิ น่าจะแสดงให้เห็นว่าจื่อกั๋งเข้าใจโมทัศน์ ฐู ผิดไปจากที่ขงจื่อเสนอ และเมื่อเข้าใจผิด การที่ขงจื่อกล่าวว่า “ชื่อ นี้ไม่ใช่จุดที่เจ้าไปถึงได้” จึงอาจหมายความว่าจื่อกั๋งยังไม่สามารถทำตาม ฐู ของขงจื่อได้

น่าสังเกตว่าคำพูดของจื่อกั๋งนั้นแตกต่างจากคำกล่าวของขงจื่อที่พูดถึง ฐู ในแง่ที่ว่าจื่อกั๋งกล่าวถึงทั้งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาไปพร้อมๆกัน ซึ่งตามหลักของ ฐู นั้น จะต้องกล่าวถึงความไม่ปรารถนาเพียงอย่างเดียว จื่อกั๋งดูเหมือนจะตั้งใจที่จะปรับเปลี่ยน ฐู ของขงจื่อให้มีทั้งนัยยะเชิงบวกและนัยยะเชิงลบไปพร้อมๆกัน เพื่อให้ขงจื่อลองพิจารณา อาจเป็นไปได้ว่าขงจื่อไม่ต้องการให้ ฐู มีนัยยะเชิงบวก จึงสอนลูกศิษย์จากนัยยะเชิงลบเท่านั้น ขงจื่อจึงปฏิเสธคำกล่าวนี้ของจื่อกั๋ง คำถามคือเหตุใดขงจื่อจึงต้องปฏิเสธวลีนี้ของจื่อกั๋ง โดยในที่นี้จะเปรียบเทียบข้อความของจื่อกั๋งกับ ฐู ในสำนวนแปลของสุวรรณาก่อน

จื่อกั๋งกล่าวข้อความส่วนแรกว่า “ศิษย์ไม่ยอมให้ผู้อื่นทำสิ่งใดต่อศิษย์” ข้อความนี้ต่างจาก ฐู ของขงจื่อในส่วนแรกที่ว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา” ตรงที่ “สิ่งที่ไม่ปรารถนา” ของขงจื่อ นั้นไม่จำเป็นที่จะต้องให้ผู้อื่นมากระทำแก่เรา ในขณะที่ขงจื่อกั๋งนั้นระบุลงไปแล้วว่า “สิ่งที่ไม่ต้องการ” ต้องเป็นสิ่งที่ผู้อื่นมากระทำแก่เราด้วย ตัวอย่างเช่น ไม่ต้องการคำหยาบ นัยของจื่อกั๋งคือไม่ต้องการได้ยินคำหยาบที่มีผู้อื่นมาพูดกับเรา แต่นัยของขงจื่อสามารถหมายความว่าไม่ปรารถนาที่จะได้ยินคำหยาบ แม้เพียงว่าเราจะได้ยินผู้อื่นพูดคำหยาบต่อกันก็ตาม

จื่อกั๋งกล่าวข้อความในส่วนที่สองว่า “ศิษย์ก็อยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน” ข้อความนี้ต่างจาก ฐู ของขงจื่อส่วนที่สองที่ว่า “สิ่งนั้นอย่าทำต่อผู้อื่น” ตรงที่จื่อกั๋งระบุเจตนาลงไปด้วยเลยว่า “อยากไม่ทำ” เมื่อนำไปผนวกกับข้อความส่วนแรกจะได้ว่า จื่อกั๋งจะอยากไม่ทำสิ่งนั้น

⁷ หลุนอี่ว เล่มที่ 14 บทที่ 31 , เล่มที่ 3 บทที่ 17

* “อยากไม่ทำ” ในแง่ของความหมาย ไม่ต่างกับ “ไม่อยากทำ” เช่นเดียวกับ “ปรารถนาให้ผู้อื่นไม่กระทำต่อเรา” ในแง่ของความหมาย ก็ไม่ต่างกับ “ไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อเรา” เป็นความหมายเชิงลบ (negative formulation) ไม่ต่างกัน ดังที่ Marcus Singer ให้รูปประโยคว่า [A ปรารถนาให้ X เกิด = A ไม่ปรารถนาให้ X ไม่เกิด] และ [A ไม่ปรารถนาให้ X เกิด = A ปรารถนาให้ X ไม่เกิด] โปรดดู Huang, Y. “A Copper Rule versus

ต่อผู้อื่นก็ต่อเมื่อตนเองมีความต้องการที่จะให้ผู้อื่นต่างตอบแทนสิ่งซึ่งตนไม่ต้องการกลับมาสู่ตน จากตัวอย่างเดิม สำหรับจื่อกั๊งแล้ว ความ “อยากจะไม่พูดคำหยาบต่อผู้อื่น” นั้น จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อ “ไม่ยากให้ผู้อื่นพูดคำหยาบต่อเขา (ต่อตัวจื่อกั๊งเอง)” ดังนั้นจะเห็นว่าข้อความที่จื่อกั๊งเสนอจะมีลักษณะของการต่างตอบแทนอยู่

เมื่อวิเคราะห์มาถึงตรงนี้ หากกลับไปพิจารณา ๓ ในความหมายที่อัลลินสันเสนอ จะพบว่า ๓ ในความเข้าใจของอัลลินสันก็มีลักษณะของการต่างตอบแทนอยู่เช่นเดียวกัน คือไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นทำในสิ่งที่ตนไม่พึงปรารถนาต่อตนเอง เมื่อนำนัยยะการต่างตอบแทนของทั้งจื่อกั๊งและอัลลินสันมาเทียบเคียงกันแล้ว จะพบว่าทั้งคู่มีโครงสร้างการต่างตอบแทนชุดเดียวกัน ดังต่อไปนี้

ไม่ต้องการให้ผู้อื่นทำ X ต่อตนเอง

ดังนั้น จะไม่ทำ X ต่อผู้อื่น

(X หมายถึง สิ่งที่ตนไม่ปรารถนา)

ดังนั้น หากขงจื่อปฏิเสธนัยยะของการต่างตอบแทนแล้ว ๓ ตามนิยามของอัลลินสันจึงไม่น่าจะถูกต้อง ทั้งนี้เนื่องจากข้อขัดแย้งระหว่างจื่อกั๊งกับขงจื่อในเล่มที่ 5 บทที่ 11 จะสอดคล้องกันกับเล่มที่ 15 บทที่ 23 หากอธิบายด้วย ๓ ตามความหมายของอาจารย์สุวรรณ และจะขัดแย้งกัน หากอธิบายด้วย ๓ ตามความหมายของอัลลินสันงานวิจัยชิ้นนี้จึงยึดความหมายของ ๓ ตามสำนวนแปลของอาจารย์สุวรรณ และผู้วิจัยจะใช้คำว่า “กฎทองเชิงลบ” แทนนิยามของอัลลินสัน เนื่องจาก ๓ ที่อัลลินสันเสนอก็คือกฎทองเชิงปฏิเสธนั่นเอง

พึงสังเกตว่า ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาที่กฎทองใช้ในการตัดสินว่าสิ่งใดควรกระทำหรือไม่ควร เป็นความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาที่เกิดจากสิ่งที่ผู้อื่นปฏิบัติต่อเรา ส่วน ๓ ใช้ความไม่ปรารถนาซึ่งไม่ได้เฉพาะเจาะจงลงไปว่าเกิดจากสิ่งที่ผู้อื่นปฏิบัติต่อเรา ในแง่นี้ ๓ ของขงจื่อจึงคิดถึงประโยชน์ต่อผู้อื่นมากกว่าข้อความของจื่อกั๊งหรือกฎทองเชิงลบ เพราะ ๓ ของขงจื่อเรียกร้องให้ปฏิบัติต่อผู้อื่นได้ทันที แม้ว่าตนเองจะได้รับหรือไม่ได้รับผลต่างตอบแทนจากผู้อื่นหรือไม่ก็ตาม ดังต่อไปนี้

Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics,” *Philosophy East & West* 55,3 (July 2005): 417 เฉียงอรรถที่ 4

* หมายถึง มีความตั้งใจที่จะไม่ทำบางสิ่งบางอย่างต่อผู้อื่น

ตนไม่ปรารถนา X (ซึ่ง X นั้นไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นกับตนเองก็ได้)

ดังนั้น จะไม่ทำ X ต่อผู้อื่น

(X หมายถึง สิ่งที่ตนไม่ปรารถนา)

ในขณะที่ข้อความของจื่อกั๊งเน้นไปที่การต่างตอบแทนกลับสู่ตนเอง แล้วค่อยปฏิบัติต่อผู้อื่นตามมา แม้ว่า การหวังผลการต่างตอบแทนสู่ตนเองนั้นจะส่งผลทางอ้อมจนกลายเป็นประโยชน์ต่อผู้อื่นในภายหลังด้วยก็ตาม คือการไม่ปฏิบัติสิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น เช่น การที่เราไม่พูดคำหยาบเพราะไม่ต้องทำให้ผู้อื่นพูดคำหยาบต่อเรา ทำให้ผู้อื่นได้ประโยชน์จากเรา เพราะเราจะไม่พูดคำหยาบต่อผู้อื่น แต่การคิดถึงการต่างตอบแทนกลับสู่ตนเองก่อนเช่นนี้ เมื่อตกอยู่ในสถานการณ์ที่มั่นใจว่าตนเองจะไม่ได้รับการต่างตอบแทนแล้ว ก็อาจไม่มีความจำเป็นที่จะต้องไม่ปฏิบัติสิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น เช่น ในกรณีที่ตนเองไม่ได้เป็นคู่ขัดแย้ง เมื่อเราเป็นบุคคลที่สาม ซึ่งพูดพาดพิงถึงผู้อื่น ก็สามารถกล่าววาทจ้อว่าร้ายผู้อื่นด้วยคำหยาบคายได้ เพราะไม่มีผู้ใดจะมากล่าววาทจ้อแบบเดียวกันกลับสู่ตน แต่หากยึดหลัก ฐู ของขงจื่อ แม้ตนเองจะเป็นบุคคลที่สาม ก็จะไม่พูดพาดพิงถึงผู้อื่นด้วยถ้อยคำที่หยาบคายเสมอ

อย่างไรก็ดี แม้ว่าข้อความของจื่อกั๊งจะมีโครงสร้างการต่างตอบแทนไม่ต่างไปจากกฎทองเชิงลบ แต่ในแง่ของ “ที่มาหรือเหตุผล” ในการตัดสินใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่น คำกล่าวของจื่อกั๊งยังมีความแตกต่างกับกฎทองเชิงลบ เนื่องจากจื่อกั๊งกล่าวว่า “ศิษย์ก็อยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน” ซึ่งคำกล่าวนี้ มีนัยยะที่ต่างจาก “ไม่ทำต่อผู้อื่น” ของกฎทองเชิงลบ กล่าวคือ การทำกฎทองเชิงลบ ไม่จำเป็นต้อง “เน้น” การต่างตอบแทนกลับสู่ตนเองเป็นที่ตั้งเสมอไป ซึ่งประเด็นนี้จะกล่าวต่อไปในหัวข้อ ความหมายของกฎทอง แต่หากพิจารณาว่าทำไมจื่อกั๊งผู้ซึ่งมีวาทศิลป์เป็นเลิศ ใช้คำว่า “อยากไม่ทำ” อาจเป็นความตั้งใจรับข้อความเรื่อง “ฐู” ของขงจื่อเสียใหม่ โดยเน้นย้ำให้ขงจื่อเห็นถึงที่มาซึ่งก็คือแรงจูงใจในการปฏิบัติตามหลัก “ฐู” ของตนเองให้ชัดเจนขึ้น

กล่าวโดยสรุป ฐู ในหลุนอี่วี่มีความหมายว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” เพราะหาก ฐู มีความหมายตามที่อัลลินสันเสนอซึ่งมีนัยยะของการต่างตอบแทน จะทำให้เกิดความขัดแย้งในเล่มที่ 5 บทที่ 11 ซึ่งขงจื่อได้กล่าวตำหนิคำกล่าวของจื่อกั๊งที่มีนัยยะของการต่างตอบแทนอย่างชัดเจน โดยหากปฏิบัติตามข้อความของจื่อกั๊ง เราจะไม่กระทำในสิ่งที่เราไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น ก็ต่อเมื่อมีสถานการณ์ที่เกิดความกังวลว่า ผู้อื่นจะกระทำสิ่งที่เราไม่ต้องการต่อตัวเราเท่านั้น ในขณะที่หากใช้ ฐู ของขงจื่อ เราจะไม่กระทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่เราไม่ปรารถนาได้ในทุกๆเมื่อ แม้ผู้อื่นจะไม่กระทำสิ่งนั้นเป็นการต่างตอบแทนสู่ตัวเรากก็ตาม

ทั้งนี้ แม้ความหมายของ *ซู* ที่อัลลินสันเสนอ จะไม่ถูกต้อง แต่อัลลินสันยังกล่าว ถูกที่ว่า *ซู* ต้องมีนัยยะเชิงลบเท่านั้น (จากการวิเคราะห์ข้อความของจื่อกั๋ง ทำให้ทราบแล้วว่า *ซู* ของจื่อกั๋งไม่ต้องการให้มีนัยยะเชิงบวก) แม้ว่าอัลลินสันจะกล่าวเช่นนั้น แต่ก็ยังมีการถกเถียงว่า *ซู* ของจื่อกั๋งมีนัยยะเชิงบวกด้วย ซึ่งเป็นข้อถกเถียงที่จะพิจารณาต่อไป ทั้งนี้ จำเป็นที่จะต้องพิจารณานัยยะที่ปรากฏในกฎทองเสียก่อน

3.2 ความหมายของกฎทอง

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า กฎทอง หมายถึง “จงทำต่อผู้อื่น ในสิ่งที่ตนต้องการให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง” หัวข้อ 3.2 นี้ จะพิจารณาว่า กฎทองมีนัยยะที่สำคัญอย่างไรบ้าง^๕

จากหัวข้อ 3.1 ที่กล่าวว่า ข้อความของจื่อกั๋งมีนัยยะของ “ที่มาหรือเหตุผล” ในการตัดสินใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นแตกต่างไปจากกฎทองเชิงลบนั้น เป็นการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างสองมโนทัศน์ที่มีนัยยะเชิงลบเหมือนกัน แต่อันที่จริงแล้วไม่ว่าจะจะเป็นกฎทองหรือกฎทองเชิงลบ ก็ล้วนแต่มีโครงสร้างของ “ที่มาหรือเหตุผล” ในการตัดสินใจที่เป็นลักษณะเดียวกัน คือไม่จำเป็นที่จะต้อง “เน้น” การต่างตอบแทนกลับสู่ตนเองเป็นที่ตั้งเสมอ ก่อนที่จะตัดสินใจกระทำหรือไม่กระทำต่อผู้อื่น เนื่องจากกฎทองโดยเนื้อความแล้ว เป็นแนวปฏิบัติที่สามารถตีความได้ 2 ลักษณะ คือ 1) ทำเพื่อหวังการต่างตอบแทนกลับสู่ตนเอง ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว และ 2) คือ เลือปฏิบัติตามกฎทองเพราะเชื่อว่า สิ่งปฏิบัติต่อผู้อื่นนั้น เป็นสิ่งที่ดีต่อผู้อื่นด้วย การตีความในลักษณะที่สองนี้ เป็นอย่างไร

กฎทองมีพื้นฐานมาจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนา กล่าวคือ เมื่อวัดจากความรู้สึกของตนเองว่า สิ่งใดน่าปรารถนาหรือไม่น่าปรารถนาแล้ว นำเชื่อได้ว่า ผู้อื่นซึ่งมีมนุษยธรรมเหมือนกับเรา จะรู้สึกเหมือนหรือต่างจากเราไม่มาก เช่น เมื่อเรามีความปรารถนาที่จะกินอาหารเพราะความหิว หรือเมื่อเราไม่ปรารถนาที่จะได้รับความเจ็บปวดทางร่างกาย ความปรารถนาและไม่ปรารถนาดังกล่าว ก็ย่อมจะมีในมนุษย์คนอื่นเหมือนกัน

ในแง่ของกฎทอง การตรวจสอบว่า สิ่งใดควรหรือไม่ควรกระทำต่อผู้อื่น ให้ใช้ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของเราที่เกิดขึ้นจากการเทียบเคียงความต้องการหรือความ

^๕ มโนทัศน์เรื่องกฎทองมีความหลากหลายมาก แตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม งานวิจัยชิ้นนี้ จะกล่าวถึงการถกเถียงทางวิชาการที่เปรียบเทียบ มโนทัศน์ *ซู* ของจื่อกั๋งกับกฎทองตามนิยามแบบคริสต์ศาสนา ที่ว่า “ทำต่อผู้อื่น ในสิ่งที่ตนต้องการให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง” เป็นหลัก

ไม่ต้องการในสถานการณ์ที่ผู้อื่นจะกระทำต่อเราเป็นพื้นฐาน หากเราปรารถนาให้ผู้อื่นมีน้ำใจต่อเรา / ไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นแค้นน้ำใจต่อเรา เราก็ควรมีน้ำใจต่อผู้อื่น / ไม่ควรแค้นน้ำใจต่อผู้อื่น เช่นเดียวกัน แต่การตีความในลักษณะนี้ ไม่ได้มีความจำเป็นต้องต่างตอบแทนสู่ผู้กระทำเสมอไป เนื่องจากฐานคิดที่ว่า การที่เราได้รับการตอบสนองต่อสิ่งที่ปรารถนาและสิ่งที่ไม่ปรารถนาอย่างเหมาะสมกับตัวเราเป็นสิ่งที่ดี เราจึงควรที่จะกระทำสิ่งที่คาดว่าจะตอบสนองต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาต่อผู้อื่นโดยที่ตระหนักว่าน่าจะเหมาะสมสำหรับผู้อื่นด้วย เพราะผ่านการเทียบเคียงความรู้สึกของเรามาแล้ว

จะเห็นได้ว่าการตีความกฎทองในลักษณะที่สอง แม้ว่ากฎทองจะมีโครงสร้างของการต่างตอบแทนปรากฏอยู่ แต่เมื่อที่มาของการปฏิบัติคือทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่นเป็นพื้นฐาน จึงสามารถกระทำได้ทันทีโดยไม่ต้องคาดหวังการต่างตอบแทนจากผู้อื่น เพียงแต่นำหลักการต่างตอบแทนมาเป็นวิธีตรวจสอบว่าสิ่งใดดีสำหรับผู้อื่น โดยเทียบเคียงจากความรู้สึกของตนเองเวลาที่ได้รับการต่างตอบแทนที่เหมาะสม ดังนั้นข้อความของจ็อกังจึงมีความหมายตรงกับการตีความกฎทองเชิงลบในลักษณะแรกคือมุ่งหวังการต่างตอบแทนกลับสู่ตนเองเป็นที่ตั้ง แต่มีความหมายไม่ตรงกับการตีความกฎทองเชิงลบในลักษณะที่สองเพราะจ็อกังอาจไม่ได้คิดถึงประโยชน์ของผู้อื่น และหากตนเองไม่ได้รับการต่างตอบแทนก็จะไม่เกิดความปรารถนาที่จะไม่ปฏิบัติสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น

เพื่อให้ความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้น จะยกตัวอย่างเชิงรูปธรรมถึงข้อจำกัดของกฎทองในสอง ลักษณะที่กล่าวมา กล่าวคือแม้ว่ากฎทองจะสามารถเข้าใจได้ง่าย เช่น หากต้องการให้ผู้อื่นพูดจาไพเราะกับตน ก็ต้องพูดจาไพเราะกับผู้อื่น แต่มนุษย์ก็มีความต้องการบางประเภทที่จำเป็นต้องมีผู้อื่นเป็นปัจจัยเพื่อให้ได้สิ่งที่ตนต้องการ เช่นความปรารถนาแบบ masochist หมายถึงตัวเรามีความสุขในความเจ็บปวดที่ผู้อื่นกระทำแก่เรา หรือความเป็น sadist หมายถึงตัวเรามีความสุขเมื่อกระทำให้ผู้อื่นได้รับความเจ็บปวด ความต้องการประเภทนี้ทำให้ความสัมพันธ์ที่เรามีต่อผู้อื่น เกิดความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น จนกฎทองไม่สามารถใช้อธิบายกรณีเหล่านี้ได้โดยตรง เพราะจะทำให้เกิดความขัดแย้งในตนเอง แต่สามารถปรับรูปแบบการแสดงออกซึ่งความปรารถนาหรือไม่ปรารถนา เพื่อให้ได้ผลลัพธ์ที่ยังตรงกรณีได้ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

หากเราเป็น masochist เราต้องการให้ผู้อื่นทำร้ายเราให้เกิดความเจ็บปวด เราจะไม่สามารถกระทำความต้องการนี้ต่อผู้อื่นได้โดยตรง เพราะเงื่อนไขของความปรารถนานี้ มีความสัมพันธ์ทางเดียว คือต้องการให้ผู้อื่นกระทำต่อตน จึงไม่มีสิ่งใดที่ต้องกระทำต่อผู้อื่น เมื่อไม่ทำสิ่งใดต่อผู้อื่น ก็ไม่ได้ถือว่าทำกฎทองแต่แรก แต่เราอาจจินตนาการได้ว่าหากเราต้องการให้ผู้อื่น

ทำร้ายตัวเอง เราอาจจะต้องทำร้ายผู้อื่นก่อน เพื่อที่ผู้อื่นจะได้เกิดโทสะจนทำร้ายเรากลับมา แต่การที่เราไปทำร้ายผู้อื่นให้ได้รับบาดเจ็บนั้น เป็นการกระทำที่ไม่ตรงกับความต้องการของเราแต่แรก คือตัวเราเองต่างหากที่ต้องการความเจ็บปวด ไม่ได้ต้องการทำให้ผู้อื่นเจ็บปวด กรณีนี้จึงเป็นความขัดแย้งระหว่างความต้องการของเรากับเนื้อหาของตัวกฎทองในลักษณะที่หนึ่ง คือเราต้องทำสิ่งที่ตนไม่ได้ปรารถนา เพื่อผลประโยชน์ของตนเอง แต่ masochist สามารถทำตามกฎทองในลักษณะที่สองได้ กล่าวคือ หากเราเป็น masochist สิ่งที่เราต้องทำต่อผู้อื่น ก็ยังคงเป็นการทำร้ายผู้อื่นอยู่นั่นเอง แต่การทำร้ายผู้อื่นนั้นไม่ได้เป็นการกระทำเพราะต้องการให้ผู้อื่นเจ็บปวด แต่ที่ทำร้ายผู้อื่นนั้น เพราะคิดว่าผู้อื่นคงต้องการที่จะได้รับความเจ็บปวดเหมือนกับที่เราปรารถนา

ส่วนในกรณีของ sadist ก็เช่นเดียวกัน คือเป็นความสัมพันธ์ทางเดียว แต่เป็นในทางกลับกันกับ masochist คือเราต้องการกระทำต่อผู้อื่น จึงไม่มีสิ่งใดที่ผู้อื่นต้องกระทำกลับสู่ตน เมื่อเราต้องการทำร้ายผู้อื่น เราก็จะทำร้ายผู้อื่น แต่เราไม่อาจหลีกเลี่ยงเหตุการณ์ที่ผู้อื่นอาจจะทำร้ายเราตอบกลับมา ซึ่งผู้ที่เป็น sadist ไม่ได้ต้องการความเจ็บปวดที่ผู้อื่นทำต่อเรา (คือต้องการทำร้ายผู้อื่นเพียงฝ่ายเดียว) ดังนั้นสำหรับผู้ที่เป็น sadist ซึ่งไม่ต้องการการต่างตอบแทน ก็จะทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างความต้องการของเรากับเนื้อหาของตัวกฎทองในลักษณะที่หนึ่ง คือทำสิ่งที่ตนปรารถนา เพื่อหวังผลประโยชน์ของตนเอง แต่อาจได้รับสิ่งที่ตนไม่เพียงปรารถนาตอบแทนกลับมาด้วย ส่วนกฎทองในลักษณะที่สอง ผู้ที่เป็น sadist สามารถทำตามได้ กล่าวคืออาจตีความว่า เมื่อตนเองปรารถนาที่จะทำให้อื่นได้รับความเจ็บปวด จึงทำต่อผู้อื่นด้วยการสนับสนุนให้อื่นเป็น sadist เช่นเดียวกับเรา หรือให้ความชอบธรรมแก่ผู้ซึ่งปรารถนาที่จะทำให้อื่นได้รับความเจ็บปวดเหมือนกันเรา สิ่งที่จะได้ตอบแทนกลับสู่ตัวเรา คือเราจะได้รับการสนับสนุนหรือให้ความชอบธรรมในการทำตามความปรารถนาของตนเองจากผู้ครอบข้าง

จากตัวอย่างที่กล่าวมา จะพบว่า กฎทองยังสามารถอธิบายกรณีที่ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของเรา ก่อให้เกิดความสัมพันธ์ต่อผู้อื่นในลักษณะที่ซับซ้อน ความหมายที่สองได้ แม้จะปรับเปลี่ยนวิธีการใช้ไปบ้างก็ตาม แต่ไม่สามารถใช้ในความหมายที่หนึ่งได้เลย เพราะเกิดความขัดแย้งขึ้นในผลประโยชน์ของตนเอง

ถ้าเช่นนั้น ฐ จะแตกต่างจาก การตีความกฎทองเชิงลบในลักษณะที่สองอย่างไร คำตอบคือ ฐ ไม่ได้มีฐานคิดที่ว่า การไม่กระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น จะเป็นสิ่งที่ดีสำหรับพวกเขา เนื่องจาก ความไม่ปรารถนาของ ฐ ไม่ได้มาจากการเทียบเคียงความรู้สึกต่อความไม่ปรารถนาของตนที่ผู้อื่นกระทำต่อตนเอง ความไม่ปรารถนาที่ ฐ ใช้เป็นแนวทางในการปฏิบัติ มาจากความรู้สึกของตนล้วนๆ ไม่ต้องมีผู้อื่นเป็นปัจจัย การเทียบเคียงความรู้สึกไปสู่ผู้อื่น ไม่สามารถให้

คำว่าสิ่งที่ตนไม่กระทำต่อผู้อื่นนั้น จะดีสำหรับผู้อื่นด้วย เพราะเรารู้ได้มากที่สุดเพียงว่าสิ่งนั้นไม่ดีสำหรับตนเองเท่านั้น แต่สามารถอาศัยหลักความเป็นมนุษย์เหมือนกัน คาดเดาว่าอย่างน้อย ความไม่ปรารถนาของมนุษย์ก็น่าจะมีร่วมกัน ซึ่งทำให้การไม่กระทำสิ่งใดต่อผู้อื่นเป็นการป้องกันไม่ให้ผู้อื่นเป็นทุกข์จากความไม่ปรารถนาที่อาจเกิดขึ้นจากเราเท่านั้น สำหรับขงจื้อ ความปรารถนา และความไม่ปรารถนาของมนุษย์เป็นสิ่งที่แปรเปลี่ยนไปตามบริบทของแต่ละสถานการณ์ การที่เราจะตอบสนองต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่นอย่างเหมาะสมนั้นเป็นสิ่งที่คาดคะเนได้ยาก หรืออย่างน้อยก็มีโอกาสที่จะเกิดการผิดพลาดขึ้นได้ ดังนั้นสำหรับขงจื้อ การป้องกันไม่ให้เรากระทำในสิ่งที่อาจก่อให้เกิดความผิดพลาดต่อผู้อื่น ก็ถือว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุดเท่าที่เราจะสามารถมอบให้แก่ผู้อื่น ภายใต้อำนาจจำกัดของการรับรู้ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของผู้อื่น ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับบริบทความสัมพันธ์ของเรากับผู้อื่นซึ่งแตกต่างกันไปตามแต่ละบุคคลด้วย

จะสังเกตว่าเมื่อกล่าวถึง *ซู* ต้องหมายถึงสิ่งที่ตนไม่ปรารถนา และไม่กระทำสิ่งใดต่อผู้อื่นเท่านั้น (ในขณะที่กฎทอง สามารถกล่าวถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาได้พร้อมกัน) เนื่องจากหากเปลี่ยน *ซู* เป็นความหมายเชิงบวก แม้ความปรารถนาจะมาจากฐานคิดที่ไม่ต้องเทียบเคียงการต่างตอบแทนจากผู้อื่นมาสู่ตัวเราเช่นเดียวกับความไม่ปรารถนา แต่การกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น มีเนื้อหาที่อาจส่งผลกระทบต่อผู้ถูกกระทำได้เสมอ ขงจื้อจึงเลือกที่จะไม่กระทำเสียแต่เพียงอย่างเดียว เพื่อป้องกันไม่ให้เกิดความผิดพลาดตั้งแต่ต้น *ซู* ของขงจื้อไม่มีนัยเชิงบวก

จากตัวอย่างเรื่อง masochist ที่ทำตามกฎทองที่ว่าทำให้ผู้อื่นได้รับความเจ็บปวด เพราะคิดว่าผู้อื่นคงปรารถนาที่จะได้รับความเจ็บปวดเหมือนกับที่เราปรารถนา ทำให้เห็นข้อจำกัดของกฎทอง กล่าวคือ ทำให้เราเกิดการตีความได้ว่าผู้อื่นคงมีความต้องการแบบเดียวกับเรา จนอาจนำไปสู่ความเข้าใจที่เกินเลยว่สิ่งที่เราต้องการนั้นจะต้องเป็นสิ่งที่ดีสำหรับผู้อื่นด้วย น่าเชื่อได้ว่าปัญหาจากการตีความดังกล่าวอาจเกิดขึ้นได้ทุกบริบทความปรารถนาและความไม่ปรารถนาอื่น ๆ

ความเข้าใจที่เกินเลยว่ “สิ่งที่เราต้องการนั้นจะต้องเป็นสิ่งที่ดีสำหรับผู้อื่นด้วย” ยังสามารถตีความต่อไปได้อีกว่า 1) ความต้องการของเรานั้นสามารถใช้เป็นเหตุผลในการแยกแยะได้ว่าสิ่งใดเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่ดี กล่าวคือ สิ่งใดที่เราไม่ต้องการถือได้ว่าเป็นสิ่งที่ไม่ดี 2) ความต้องการของเรานั้นเป็นสิ่งที่ดีและทุกคนต้องการสิ่งที่ดี ดังนั้นเราจึงต้องทำตามกฎทอง เพื่อให้ทุกคนได้รับสิ่งที่ดี การคิดตามตรรกะเช่นนี้ทำให้ผู้ทำกฎทอง หลงลืมที่จะคิดถึงความต้องการของผู้รับการกระทำ ซึ่งถือว่เป็นการกระทำที่ขาดความอ่อนน้อม ในกรณีของ “เอาใจเขา มาใส่ใจเรา” ก็เป็นการเทียบเคียงฐานความรู้สึกของผู้อื่นมาสู่ตัวเรา ซึ่งขงจื้อเห็นว่าการเทียบเคียงโดยตั้งต้นจาก

ความรู้สึกของผู้หนึ่งนั้น เป็นการเดาล่วงหน้าว่าผู้อื่นคิดเช่นไร ซึ่งมีความเป็นไปได้ว่าการเทียบเคียงความรู้สึกที่เกิดขึ้น อาจเข้าใจความรู้สึกของผู้หนึ่งผิด บั๊กใจเชื่อว่าการเทียบเคียงจากความรู้สึกของผู้อื่นมาสู่ตัวเรานั้นเป็นการเทียบเคียงที่ถูกต้องตายตัว ยึดถือถือมั่น ก็คือขาดความอ่อนน้อมเช่นเดียวกัน

ประเด็นนี้อัลลินสันเห็นว่ากฎทองเชิงลบมีความอ่อนน้อมมากกว่า กล่าวคือกฎทองเชิงลบมีความอ่อนน้อมในสองลักษณะได้แก่ modesty และ humility⁸ โดย modesty มีความหมายในเชิงญาณวิทยา คือมีความอ่อนน้อมที่จะไม่อ้างว่าสิ่งใดเป็นความรู้ที่แท้จริง ส่วน humility มีความหมายในเชิงจริยศาสตร์ คือมีความอ่อนน้อมที่จะไม่อ้างว่าอะไรคือความดีและสิ่งใดเป็นสิ่งที่ดี ประโยชน์ของการที่เราไม่รู้ว่าคุณค่าดีคืออะไร ทำให้เรามีความอ่อนน้อมถ่อมตน เพราะเราไม่อาจยืนยันได้ว่าสิ่งใดดีสำหรับผู้อื่นนั้น สิ่งที่จะตามมาก็คือ เราจะหลีกเลี่ยงจากความชั่วหรือสิ่งไม่ดีไปเอง ซึ่งถือได้ว่าเป็นการทำความดีโดยอ้อม เช่น เราจะไม่ด่วนตัดสินว่าความต้องการของเราเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับผู้อื่น แม้เราจะชอบความเจ็บปวดที่ผู้อื่นกระทำให้แก่เรา แต่เราจะทำให้ผู้อื่นเจ็บปวดโดยไม่สอบถามว่าผู้อื่นต้องการหรือไม่ เพราะจะเป็นการขาดความอ่อนน้อม ดังที่ปรากฏในหลุนอี่วว่า “อาจารย์ดลืออย่าง ไม่เดาล่วงหน้า ไม่บั๊กใจตายตัว ไม่ยึดถือถือมั่น และไม่ถือตนเป็นใหญ่”⁹ ดังนั้นการแสดงออกในเบื้องต้นโดยไม่กระทำในสิ่งที่ไม่แน่ใจว่าจะเป็นสิ่งดีหรือไม่แก่ผู้อื่นจึงเป็นการกระทำที่อ่อนน้อม

อาจเกิดคำถามขึ้นได้ว่า ผู้ที่เป็น masochist และ sadist สามารถใช้หลักการ ชู่ ได้หรือไม่ ในที่นี้ต้องเข้าใจว่า masochist และ sadist เป็นลักษณะนิสัยที่บ่งบอกถึงความปรารถนาบางอย่าง ผู้ที่เป็น masochist ปรารถนาที่จะให้ผู้อื่นทำให้ตนเองได้รับความเจ็บปวด ผู้ที่เป็น sadist ปรารถนาที่จะทำให้อื่นได้รับความเจ็บปวด หากจะให้คนกลุ่มนี้ใช้หลักการ ชู่ ก็จำเป็นที่จะต้องดูว่า ผู้ที่เป็น masochist และ sadist นั้นไม่ปรารถนาสิ่งใด และไม่ปรารถนาที่ใช้เป็นหลักในการทำตามหลักการ ชู่ จะต้องไม่ขัดแย้งกับความปรารถนาของพวกเขา ในที่นี้จะยกกรณีของ masochist ขึ้นมาเป็นตัวอย่าง หากอธิบายว่าผู้ที่เป็น masochist จะ “ไม่ปรารถนาให้ตนเองไม่ได้รับความเจ็บปวด จึงไม่ทำให้อื่นไม่ได้รับความเจ็บปวด” เพราะฉะนั้นถ้าผู้ที่เป็น masochist เห็นผู้อื่นกำลังทำร้ายตัวเองอยู่ก็จะไม่เข้าไปห้าม หรือพบเห็นผู้อื่นทำร้ายกันก็จะไม่เข้าไปยุ่ง เป็นลักษณะของการไม่กระทำต่อผู้อื่น แต่ในกรณีที่ข้อความเชิงปฏิเสธซ้อนกัน 2 ข้อความ (ไม่ .. ที่จะไม่ ..) จะทำให้ข้อความนั้นกลายเป็นข้อความเชิงยอมรับ นัยยะของข้อความนี้จึงหมายถึง ผู้ที่เป็น

⁸ Allinson, R. E. “The Confucian Golden Rule : A Negative Formulation”: 305-310.

⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 9 บทที่ 4

masochist “ปรารถนาที่จะให้ตนได้รับความเจ็บปวด จึงทำให้ผู้อื่นได้รับความเจ็บปวด” นัยยะดังกล่าวจึงยังคงเป็นการเริ่มต้นจากความปรารถนาของผู้ที่เป็น masochist อยู่นั่นเอง* เช่นนี้แล้ว การที่ผู้เป็น masochist เพิกเฉยต่อการเห็นผู้อื่นทำร้ายตนเอง หรือเพิกเฉยต่อการเห็นผู้อื่นทำร้ายกัน สามารถมองได้ว่าเป็นการส่งเสริมให้ผู้อื่นทำร้ายกันเพื่อที่จะได้รับความเจ็บปวด หรือมองว่าเป็นการจงใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นอย่างมีเงื่อนไขก็ได้ แต่การจงใจไม่กระทำในกรณีนี้เป็นความจงใจไม่กระทำที่เริ่มมาจากความปรารถนา (ซึ่งต่างกับ ฐู ที่จงใจไม่กระทำจากความไม่ปรารถนา) เมื่อบุคคลกลุ่มนี้ไม่ได้เริ่มจากความไม่ปรารถนา จึงไม่เห็นถึงความจำเป็นที่ผู้ที่เป็น masochist และ sadist จะทำตามหลักการ ฐู

อีกกรณีหนึ่ง หากการทำตามหลักการ ฐู เป็นไปเพื่อหลีกเลี่ยงการละเมิดต่อผู้อื่น ในกรณีของผู้ที่เป็น masochist และ sadist นั้น ความปรารถนาของพวกเขา เป็นปัจจัยทำให้เกิดการละเมิดต่อผู้อื่นอยู่แล้ว ผู้ที่เป็น masochist และ sadist จึงไม่อาจทำตามหลักการ ฐู ได้ หากความไม่ปรารถนาของพวกเขาไม่สอดคล้องกับความปรารถนาของตนเอง เพราะเมื่อพวกเขาทำตามหลักการ ฐู พวกเขาจะต้องละเลยความปรารถนาของพวกเขาเอง ดังนั้นแม้ว่าผู้ที่เป็น masochist และ sadist จะไม่สามารถทำตามหลักการ ฐู ที่มีพื้นฐานจากความไม่ปรารถนาที่ขัดแย้งกับความปรารถนาของตนเอง แต่พวกเขายังสามารถทำตามหลักการ ฐู จากความไม่ปรารถนาในเรื่องอื่น ๆ ได้ ทั้งนี้ต้องเป็นความไม่ปรารถนาที่เกิดขึ้นนั้นควรเป็นความไม่ปรารถนาที่เกิดขึ้นจากความรู้สึกที่แท้จริง ดังเช่นที่ผู้มีมนุษยธรรมที่น่าหลักการ ฐู ไปใช้ ผู้ที่มีมนุษยธรรมจะใช้ความไม่ปรารถนาที่จะไม่ละเมิดมนุษยธรรมต่อผู้อื่นเป็นหลักตั้งต้นในการพิจารณาที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่น ความไม่ปรารถนานี้สอดคล้องกับความปรารถนาในมนุษยธรรมของพวกเขา ผู้ที่มีมนุษยธรรมจึงทำตามหลักการ ฐู ด้วยความไม่ปรารถนาจากความรู้สึกของผู้ที่มีมนุษยธรรมที่แท้จริง หากลองย้อนกลับไปพิจารณาตัวอย่างที่เคยได้ยกไปแล้วว่า ผู้ที่ปรารถนาจะกินตั้มยำกุ้งอาจจะไม่สั่งตั้มยำกุ้งมากิน เพราะเกิดความกังวลว่าผู้อื่นจะชอบกินตั้มยำกุ้งเหมือนกับตนเองหรือไม่ หากว่าบุคคลผู้นี้ไม่เกิดความกังวลว่าจะละเมิดผู้อื่น ก็ไม่มีความจำเป็นที่จะต้องระงับความปรารถนาของตนเอง (ในกรณีดังกล่าวคือไม่สั่งตั้มยำกุ้งมากินทั้งๆที่มีความปรารถนาอยู่ในใจ) เมื่อนั้นบุคคลดังกล่าวก็ไม่จำเป็นที่จะต้องใช้ ฐู ดังนั้นจึงสรุปได้ว่า ผู้ที่น่าหลักการ ฐู ไปใช้ จะต้องตั้งต้นจากความไม่ปรารถนาที่แท้จริงของผู้กระทำ หากไม่เป็นเช่นนั้น ก็จะทำให้เกิดแรงจูงใจที่จะกระทำตามหลักการ ฐู ได้ยาก การทำตามหลักการ ฐู เพื่อขัดเกลิตตนเอง ก็เป็นการพยายามบ่มเพาะความไม่ปรารถนาที่จะไม่ละเมิดผู้อื่นให้เกิดขึ้นในจิตใจนั่นเอง (ประเด็นเรื่องการขัดเกลิต จะกล่าวถึงรายละเอียดเพิ่มเติมในหัวข้อที่ 4.1 ฐู ในฐานะที่เป็นแบบฝึกหัดเพื่อการขัดเกลิตตนเอง)

* ดังที่ได้กล่าวไปแล้วในเชิงอรรถที่ 12 ของบทนี้

3.3 ฐู๋ มีนัยยะเชิงบวก ?

บทที่กล่าวถึงนิยามของ ฐู๋ อย่างชัดเจนที่สุด ก็คือ เล่มที่ 15 บทที่ 23 ซึ่งระบุว่า ฐู๋ มีนัยยะเชิงลบ แต่ในวงวิชาการ กลับมีอ้างถึง ฐู๋ ที่มีนัยยะเชิงบวก โดยยกเล่มที่ 6 บทที่ 28 มาพิจารณา

หลุนอี่ว เล่มที่ 6 บทที่ 28

6 : 28 : 2 “เมื่อผู้ที่มีมนุษยธรรมเองปรารถนาจะตั้งหลักได้มั่นคง คนอื่นก็ตั้งหลักมั่นคงได้ เมื่อปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายเอง คนอื่นก็บรรลุเป้าหมายได้”

บทนี้กล่าวถึงบทบาทของผู้ที่มีมนุษยธรรมซึ่งก็คือวิญญาณหรือ จิวินจื่อ ซึ่งเป็นส่วนสำคัญในจริยศาสตร์ของขงจื่อ จุดที่จะพิจารณาในหัวข้อนี้ คือแง่มุมเชิงบวกของ ฐู๋ ที่วงวิชาการจำนวนหนึ่งอ้างว่ามีปรากฏในบทนี้ ว่ามีลักษณะและข้อถกเถียงอย่างไร และคำอธิบายดังกล่าวสอดคล้องกับระบบจริยศาสตร์ของขงจื่อหรือไม่อย่างไร

ข้อพิจารณาเบื้องต้น เมื่อลองเทียบเคียงบทนี้กับมโนทัศน์ ฐู๋ จะพบว่า นัยยะเชิงบวกที่ปรากฏในตัวบทไม่ได้มีลักษณะที่ตรงกับ ฐู๋ ในเชิงบวกซึ่งได้แก่ “สิ่งใดตนปรารถนา สิ่งนั้นทำต่อผู้อื่น” เนื่องจากความปรารถนาที่กล่าวถึงในบทนี้ ไม่ได้นำไปใช้เป็นหลักในการกระทำต่อผู้อื่น มีแต่เพียงกระทำต่อตนเอง คือขัดเกลาร่างกายเพื่อให้ตนเองบรรลุเป้าหมายเท่านั้น

การกล่าวถึงนัยยะเชิงบวกของบทนี้ จำเป็นต้องย้อนกลับไปทีลักษณะของกฎทอง กล่าวคือกฎทองเป็นวิถีคิดเกี่ยวกับศีลธรรมในลักษณะของการคิดเชิงเปรียบเทียบ (analogical thinking) ซึ่งหมายถึงการใช้ตนเองเป็นมาตรวัดเมื่อจะตัดสินใจกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น ซึ่ง ฐู๋ ก็มีลักษณะเป็นการคิดเชิงเปรียบเทียบเช่นกัน¹⁰

การนิยามการคิดเชิงเปรียบเทียบข้างต้นนั้น สามารถตีความได้หลากหลายมากว่าสิ่งใดที่ตนเองจะใช้เป็นมาตรวัด เวลาที่ตนเองจะตัดสินใจกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น รูปแบบหนึ่งซึ่งใช้ในการอธิบายก็คือ การคิดเชิงเปรียบเทียบที่มีนัยยะเชิงบวก (positive analogical thinking) หมายถึงการเทียบเคียงเชิงยอมรับเพื่อทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งต่อผู้อื่น และนัยยะเชิงลบ (negative analogical thinking) ซึ่งหมายถึงการเทียบเคียงเชิงปฏิเสธเพื่อไม่ทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งต่อผู้อื่น แน่นอน

¹⁰ Chan, Sin Yee. “Can Shu be the One Word that Serves as the Guiding Principle of Caring Action?,” *Philosophy East & West* 50, 4 (October 2000): 507.

ว่า *ซู* ที่พบในเล่มที่ 15 บทที่ 23 แสดงนัยยะเชิงลบอย่างชัดเจนคือระบุว่าไม่ทำต่อผู้อื่น โดยใช้การเทียบเคียงเชิงปฏิเสธเป็นมาตรวัด (การเทียบเคียงเชิงปฏิเสธ = สิ่งใดตนเองไม่ปรารถนา, สิ่งซึ่งตนเองไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง) *ซู* จึงเป็นการเปรียบเทียบที่มีนัยยะเชิงลบ ส่วนเล่มที่ 6 บทที่ 28 นั้น แม้จะมีการเปรียบเทียบเชิงยอมรับอยู่ (ตนปรารถนาจะตั้งหลักมั่นคง / ตนปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมาย) แต่ในตัวเองกลับไม่ได้กล่าวว่าต้องทำอะไรต่อผู้อื่น ถ้าเช่นนั้นคำอธิบายที่ว่า เล่มที่ 6 บทที่ 28 เป็น *ซู* ที่มีนัยเชิงบวกนั้น น่าเชื่อถือเพียงใด

มีนักวิชาการที่เสนอการตีความบทนี้เสียใหม่ เพื่อให้สอดคล้องกับสมมติฐานที่ว่า การทำให้ผู้อื่นตั้งหลักมั่นคงได้เป็นบทบาทโดยตรงของ *ซู*¹¹ โดยให้คำอธิบายว่า การทำให้ผู้อื่นตั้งหลักมั่นคงด้วยความปรารถนาที่จะให้ตนเองตั้งหลักมั่นคงได้ หมายถึง “ทำต่อผู้อื่น ในทางที่ตนปรารถนาให้ตนกระทำต่อตนเอง” (Do unto others the way you would desire yourself to do unto yourself.) ประโยคนี้ถูกอธิบายว่าเป็นหลักคิดเกี่ยวกับการยืดขยายของกฎทอง (The principle of extensibility of the Golden Rule) ซึ่งหมายความว่าผู้กระทำได้ขยายการกระทำของตนไปสู่ผู้รับ ในสิ่งเดียวกับที่ตนเองได้จินตนาการว่าตนเองได้กระทำต่อตนเอง^{*} ข้อเสนอนี้อาจอธิบายด้วยตัวอย่างง่ายๆว่า เมื่อเราปรารถนาที่จะทำให้ตัวเองมีความสุข ผลที่ได้จากความปรารถนานั้นก็คือ เราจะลงมือทำให้ผู้อื่นมีความสุข เพราะเราต้องการหาความสุขให้แก่ตนเอง กล่าวคือเมื่อผู้อื่นมีความสุข ก็จะส่งผลให้เราเกิดความสุขไปด้วย ดังนั้น การทำความดีอะไรอย่างหนึ่งนั้น เมื่อหวังสิ่งดีสำหรับตนเองแล้วจะครอบคลุมถึงการแสวงหาสิ่งที่ดีแก่ผู้อื่นด้วยเสมอ จึงเป็นไปได้หากอธิบายว่า เล่มที่ 6 บทที่ 28 มีนัยยะเชิงบวกด้วยหลักการยืดขยายของกฎทอง เพราะโดยความหมายของการนิยาม ได้ถือว่าสิ่งซึ่งเราได้ “ขยาย” การกระทำของเราไปสู่ผู้อื่น เช่น การที่ผู้มีมนุษยธรรมสามารถตั้งหลักมั่นคงเองแล้ว สามารถยืดขยายไปสู่การที่ผู้อื่นตั้งหลักมั่นคง

¹¹ Mou, B. “A Reexamination of the Structure and Content of Confucius’ Version of the Golden rule,” *Philosophy East & West* 54 (April 2004): 225.

^{*} Ibid: 223-224 จุดนี้ Bo Mou ไม่ได้ใช้นิยามนี้ อธิบาย เล่มที่ 6 บทที่ 28 แต่ผู้วิจัยเห็นว่า นิยามของเขา สามารถใช้อธิบายบทดังกล่าวได้เด่นชัด จึงนำนิยามของเขามาวิเคราะห์เพิ่มเติม ในขณะที่ Chan, S. Y. “Can Shu be the One Word that Serves as the Guiding Principle of Caring Action?” : 507. อธิบายถึงบทดังกล่าวว่า ว่าเป็น *ซู* ที่มีนัยยะเชิงบวก โดยขยายความว่า เป็นการปรากฏความต้องการที่คัดสรรแล้วของบุคคลหนึ่งสู่ผู้อื่น โดยไม่ต้องจินตนาการตนเองในฐานะผู้รับการกระทำ (Positive analogical thinking means projecting one’s own selected preferences onto others, without imagining oneself in the recipient’s position.) ซึ่งก็สอดคล้องกับนิยามของ Bo Mou โปรดดูเชิงอรรถที่ 21 ประกอบด้วย

ถือว่าเป็นการกระทำรูปแบบหนึ่งที่ได้กระทำต่อผู้อื่นแล้ว (ประเด็นที่ว่าทำไมผู้อื่นจึงตั้งหลักมั่นคงได้ ทั้งๆที่ผู้มีมนุษยธรรมเพียงแต่ขัดเกลาดตนเองเท่านั้น จะอธิบายต่อไปในบทที่ 4)

การอธิบายข้างต้น เป็นความพยายามที่จะทำให้ใจความของเล่มที่ 6 บทที่ 28 เป็นการคิดเชิงเปรียบเทียบที่มีนัยยะเชิงบวก โดยอธิบายให้สิ่งซึ่งจวินจื่อไม่ได้ทำต่อผู้อื่น จวินจื่อเพียงขัดเกลาดตนเอง กลายเป็นการกระทำต่อผู้อื่นเชิงโดยนัย แต่การอธิบายในแง่นี้ ทำให้เกิดความสับสนกับนิยามของหลักการยึดขยายของกฎทองที่มีนัยยะเชิงลบ ที่มีรูปแบบว่า Do not do unto others what you would not desire yourself to do unto yourself. กล่าวคือ ไม่ทำต่อผู้อื่น ซึ่งหมายถึงการไม่ขยายการกระทำของตนไปสู่ผู้รับ ในสิ่งซึ่งตนไม่ได้ปรารถนาให้ตนเองกระทำต่อตนเอง หากใช้ใจความของเล่มที่ 6 บทที่ 28 ในกรณีที่มีมนุษยธรรมขัดเกลาดตนเองแล้ว แต่กลับมีผู้อื่นที่ไม่สามารถหรือไม่คิดที่จะตั้งหลักมั่นคง จะถือว่าผู้มีมนุษยธรรม ไม่ได้ขยายการกระทำของตนไปสู่ผู้รับหรือไม่ หากคำตอบคือใช่ เท่ากับว่า ผู้มีมนุษยธรรมก็ “ไม่ทำต่อผู้อื่น” เช่นเดียวกัน แม้จะด้วยสิ่งซึ่งตนปรารถนาให้ตนเองกระทำต่อตนเองก็ตาม ในกรณีนี้ก็จะเกิดนัยยะเชิงลบขึ้น*

แต่หากคำตอบคือไม่ โดยอธิบายว่า ได้เกิดกระบวนการที่ผู้มีมนุษยธรรมได้ขยายการกระทำของตนไปสู่ผู้รับแล้ว ส่วนผู้รับจะเกิดผลจากการกระทำนั้นหรือไม่ เป็นคนละส่วนกัน หากเป็นเช่นนั้น เท่ากับว่า ผู้มีมนุษยธรรม ไม่จำเป็นที่จะต้องมุ่งหมายให้การกระทำหรือไม่กระทำของตนขยายไปสู่ผู้อื่นก็ได้ เมื่อไม่ได้หวังให้การกระทำหรือไม่กระทำของตนเกิดแก่ผู้อื่น ก็จะไม่ใช้การคิดเชิงเปรียบเทียบ

อย่างไรก็ตาม แม้การตีความใหม่ข้างต้นจะกล่าวถึงการกระทำต่อผู้อื่น แต่ก็ทำให้การตีความนี้ขัดแย้งกับตัวบทที่ 6 :28 เอง เพราะตัวบทนั้นไม่ได้เสนอให้กระทำต่อผู้อื่นแต่อย่างใด (ความปรารถนาที่จะขัดเกลาดตนเองนั้น ไม่สามารถกระทำความต้องการนี้ต่อผู้อื่นได้โดยตรง เพราะเงื่อนไขของความปรารถนานี้ มีความสัมพันธ์ทางเดียว คือต้องการให้ตนเองกระทำต่อตนเอง จึงไม่มีสิ่งใดที่ต้องกระทำต่อผู้อื่น ดังนั้น หากต้องการกระทำต่อผู้อื่นด้วยความปรารถนานี้

* จุดนี้อาจมีลักษณะคล้ายกับหลัก ทำโดยไม่กระทำ หรืออยู่เฉย ของเหล่าจื่อ

* Mou, B. “A Reexamination of the Structure and Content of Confucius’ Version of the Golden rule”: 223. จุดนี้ Bo Mou อ้างว่า จำนวนแปล ฐ ของ Jame Legge ที่ว่า “What you do not want done to yourself, do not do to others.” มีลักษณะดังกล่าวปรากฏอยู่ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า จำนวนแปลของ Legge ไม่ได้ระบุว่า สิ่งซึ่งไม่ปรารถนาให้ทำต่อตนเองนั้น มีใครเป็นผู้กระทำ ทำให้มีความหมายกว้างกว่าหลักการยึดขยายของกฎทองที่มีนัยยะเชิงลบ

* ในทางกลับกันก็สามารถเกิดกรณีเช่นนี้กับรูปแบบนัยยะเชิงลบได้เช่นเดียวกัน คือไม่ได้กระทำ แต่กลับส่งผลต่อผู้อื่น

อาจตีความในลักษณะเดียวกับ กรณีที่ตนเองเป็น Sadist โดยการส่งเสริมให้ผู้อื่นขัดเกลากตนเอง แต่ก็ยังคงเป็นการตีความเกินไปจากตัวบทอยู่นั่นเอง) แต่ได้ชี้ให้เห็นว่า เมื่อทำในสิ่งที่ตนต้องการแล้ว หากสิ่งนั้นเป็นความดี ผลของมันจะครอบคลุมไปสู่คนรอบข้างโดยอัตโนมัติ จึงไม่ได้หมายถึงว่าจิตใจจะทำต่อผู้อื่น แต่การกระทำนั้นส่งผลเองเมื่อเราได้ทำตามสิ่งที่ตนปรารถนา คือทำตนเองให้เที่ยงธรรม หรือทำให้ตนเองตั้งหลักมั่นคงได้ ตรงจุดนี้ดูเหมือนว่าสิ่งที่ตนปรารถนาจะเป็นสิ่งที่ดีไปด้วยพร้อมกัน เพราะอาจทำให้เข้าใจไปได้ว่า การทำสิ่งที่ตนปรารถนานั้นเป็นสิ่งที่ดีสำหรับผู้อื่น ซึ่งมีนัยของการไม่อ่อนน้อม แต่แท้จริงแล้ว ความปรารถนาดังกล่าวเกิดจากความต้องการ “ขัดเกลากตนเอง” ของผู้ปรารถนา เพราะผู้ปรารถนาเชื่อว่าการขัดเกลากนี้เป็นสิ่งที่ดีสำหรับตนเอง ไม่ได้ทักท้วงเอาว่าการขัดเกลากนั้นดีสำหรับผู้อื่นด้วย ขงจื้อจึงกล่าวว่าเพียงขัดเกลากตนเอง (โดยไม่จำเป็นต้องทำต่อผู้อื่น) คนอื่นก็ตั้งหลักมั่นคงได้

จะเห็นว่าการตีความใหม่นี้ พยายามที่จะเสนอว่าความสามารถในการเปลี่ยนแปลงคนรอบข้างนั้น ยังเป็นเรื่องของ ฐู่ โดยมองว่าเป็น positive analogical thinking ของ ฐู่ ซึ่งความคิดนี้มาจากฐานความเข้าใจว่า ฐู่ เป็น การคิดเทียบเคียงจากตัวเราไปสู่ผู้อื่น โดยอาจลืมไปว่า ฐู่ ที่ขงจื้อเสนอนี้นัยเชิงลบ (negative implication) เท่านั้น คือเริ่มจากความไม่ปรารถนาของตนเอง และได้ปฏิเสธนัยเชิงบวกผ่านการดำเนินใจอังกั ซึ่งเสนอการปฏิบัติ ฐู่ โดยเริ่มจากความปรารถนาของตนเอง ฉะนั้นการมองหลุนอื่อว์ บทที่ 6 : 28 ว่าเป็นเรื่องของ ฐู่ โดยตีความใหม่ต่างไปจากที่ขงจื้อเสนอนั้น จะทำให้ปรัชญาของขงจื้อขัดแย้งในตนเอง ผู้วิจัยจึงไม่เห็นด้วยกับวิธีการอธิบายใหม่ข้างต้น

3.4 ฐู่ กับมโนทัศน์ จง

ในหลุนอื่อว์มีบทที่ถกเถียงเรื่อง ฐู่ ตามที่ได้พิจารณาแล้ว นอกจากนี้ยังมีบทที่กล่าวถึง ฐู่ โดยกล่าวถึงคุณธรรมแห่งความซื่อสัตย์ภักดี (จง)

หลุนอื่อว์ เล่มที่ 4 บทที่ 15

4 : 15 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “เซิน คำสอนของเราเรียบง่ายเป็นหนึ่ง”

อาจารย์จึงตอบว่า “ใช่แล้วอาจารย์”

4 : 15 : 2 เมื่ออาจารย์ออกไปข้างนอก ศิษย์คนอื่นๆถามว่า “คำพูดของอาจารย์หมายความว่าอย่างไร” อาจารย์จึงตอบว่า “คำสอนอาจารย์ของเราคือชื่อสัตย์ภักดี เอาใจเขามาใส่ใจเรา* มีเท่านี้เอง”

อาจารย์จึงคิดว่า คำสอนของขงจื้อที่เรียบง่ายเป็นหนึ่งใน คือ มโนทัศน์ จง ซึ่งหมายถึงชื่อสัตย์ภักดี (loyalty) และ ฐู ซึ่งหมายถึงเอาใจเขามาใส่ใจเรา (reciprocity , consideration) แต่ก็มีนักวิชาการที่ไม่เห็นด้วย และได้เสนอว่า “หนึ่งใช้ร้อยเรียงสรรพสิ่ง” นั้นน่าจะหมายถึง “ชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นงดงาม” มากกว่า¹² อีกทั้งความน่าเชื่อถือของอาจารย์จึงในฐานะที่เป็นลูกศิษย์ของขงจื้อ ยังไม่โดดเด่นพอในเรื่องของการเข้าใจคำสอนของขงจื้อ¹³ เช่น การที่ไม่มีบทที่บ่งถึงว่าขงจื้อสามารถคุยเรื่องคัมภีร์กวีนิพนธ์กับอาจารย์ได้ เนื่องจากแนวคิดเรื่อง ฐู และ จง นั้น ปรากฏน้อยกว่าแนวคิดเรื่อง เหวิน หลี่ จวินจื้อ ซึ่งเป็นแนวคิดหลักในปรัชญาขงจื้ออย่างเห็นได้ชัด จึงอาจตีความได้ว่า อาจารย์จึงเข้าใจคำสอนที่ร้อยเรียงเป็นหนึ่งในขงจื้อไม่ถูกต้อง หรือไม่ก็เป็นความเข้าใจของอาจารย์เองว่า “หนึ่งใช้ร้อยเรียงสรรพสิ่ง” นั่นคือ จง กับ ฐู

หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 18

5 : 18 : 1 จื่อจ้งถามว่า “เจ้าเมืองจื่อเหวินได้ดำรงตำแหน่งถึงสามครั้งก็มิได้แสดงอาการยินดี เมื่อออกจากตำแหน่ง 3 ครั้งก็ไม่แสดงอาการไม่พอใจ คอยชี้แนะให้เจ้าเมืองคนใหม่ได้รู้แนวการปกครองของเก่า อาจารย์เห็นอย่างไร” อาจารย์ตอบว่า “ชื่อสัตย์ภักดี” จื่อจ้งถามต่อไปว่า “เขามีมนุษยธรรมหรือไม่” อาจารย์ตอบว่า “เราไม่รู้ว่าเขามีมนุษยธรรมหรือไม่”

* สุวรรณ สถาอานันท์ จงใจแปล ฐู ในบทนี้ว่า “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” แต่ขอให้เข้าใจว่า ฐู มีนัยที่ต่างจาก “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” ในฐานะที่เป็นสำนวนไทย ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว

* วลีนี้ยังปรากฏในหลุนอี่วเล่มที่ 15 บทที่ 2 อีกด้วย

¹² สุวรรณ สถาอานันท์, หลุนอี่ว: ขงจื้อสนทนา, หน้า 17-36 หัวข้อ “โครงการทางปรัชญาของขงจื้อ”

¹³ เป็นข้อสังเกตของแวน นอร์ดัน โปรดดู Van Norden, B. W. “Unweaving the “One Thread” of Analects 4:15,” *Confucius and the Analects : New Essays* Edited by Bryan W. Van Norden (2002) : 216-236.

* คัมภีร์กวีนิพนธ์มีความสำคัญสำหรับขงจื้อ ดังปรากฏในเล่มที่ 17 บทที่ 9 ขงจื้อกล่าวว่า สามารถคุยเรื่องคัมภีร์กวีนิพนธ์กับศิษย์ได้หลายคน เช่น จื่อกั๋ง (เล่มที่ 1 บทที่ 15) จื่อเซี่ย (เล่มที่ 3 บทที่ 8) ในความหมายที่ว่า ศิษย์คนนั้นสามารถดึงเอาความหมายจากสิ่งที่ขงจื้อพูดออกมาได้

จะเห็นได้ว่า การมี จง เพียงอย่างเดียว ไม่สามารถยืนยันได้ว่าคนผู้นั้นมีมนุษยธรรมหรือไม่ ทำให้น่าเชื่อได้ว่า จง กับ ชู ไม่น่าจะใช้ “หนึ่งร้อยเรียงสรรพสิ่ง” แต่เมื่อคำสอนของขงจื้อร้อยเรียงเป็นหนึ่งใน ทั้ง ชู และ จง ก็จะต้องมีความสำคัญในปรัชญาของขงจื้อ เท่ากับว่า ชู และ จง ต้องมีบทบาทในการสร้าง “ชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นงดงาม”

เนื่องจากบทที่เกี่ยวข้อกับมโนทัศน์ ชู ในหลุนอิว ที่ปรากฏชัดเจนที่สุด มีเพียง 4 บท เท่านั้น ดังที่ได้ยกมาแล้ว แต่มีนักวิชาการหลายท่านเสนอความเชื่อมโยงระหว่างมโนทัศน์ ชู กับ จง ในหลายรูปแบบ ซึ่งก็น่าสนใจที่ว่า เหตุใดอาจารย์เจิ้งจึงยก ชู กับ จง คู่กันในฐานะ “หนึ่งร้อยเรียงสรรพสิ่ง” อย่างน้อยอาจารย์เจิ้งน่าจะคิดว่าทั้งสองมโนทัศน์มีความสัมพันธ์กัน อาจเป็นแนวคิดที่เป็นคู่ตรงข้ามกัน หรือเป็นแนวคิดที่เสริมข้อจำกัดซึ่งกันและกัน เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ การพิจารณา จง อาจช่วยให้เข้าใจมโนทัศน์ ชู ได้แจ่มชัดมากขึ้น จึงเห็นสมควรที่จะต้องพิจารณา จง ไปด้วยพร้อมกัน

แม้ในภาษาอังกฤษจะแปลคำว่า จง ด้วยคำว่า loyalty ซึ่งหมายถึงชื่อสัตย์ภักดี แต่ตามความหมายที่ปรากฏในหลุนอิว พบว่ามีอยู่ 4 ความหมายด้วยกันคือ ชื่อสัตย์ภักดี มีสัจจะจริงใจ และแน่วแน่มั่นคง¹⁴ แม้ในความหมายว่า ชื่อสัตย์ภักดี จะมีลักษณะที่แสดงถึงคุณธรรมระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครองเป็นหลัก¹⁵ แต่ก็ยังพบว่าขงจื้อกล่าวถึงการใช้ความสัตย์ชื่อภักดีแก่ผู้อื่น¹⁶ และจากความหมายอื่นๆ อีก 3 ความหมาย จะพบว่า จง ถูกใช้ในบริบทที่กว้างกว่านั้นมาก กล่าวคือสามารถใช้ได้แม้กระทั่งกับบุคคลที่อยู่นอกความสัมพันธ์ทั้งห้า

หลุนอิว เล่มที่ 9 บทที่ 24

อาจารย์กล่าวว่า “หลักปฏิบัติที่สำคัญที่สุดคือ มีความชื่อถือสัจจะ อย่าคบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน หากมีข้อผิดพลาดอย่ากลัวที่จะแก้ไข”

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

¹⁴ สุวรรณสา สถาอานันท์, หลุนอิว: ขงจื้อสนทนา, หน้า 322, 341, 350, 353 เจริญธรรมที่ 59, 172, 223 และ 247 ตามลำดับ

¹⁵ หลุนอิว เล่มที่ 3 บทที่ 19

¹⁶ หลุนอิว เล่มที่ 1 บทที่ 4

* บทที่มีใจความคล้ายกันคือหลุนอิว เล่มที่ 1 บทที่ 8

หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 19

ผานฉือถามถึงมนุษยธรรม อาจารย์กล่าวว่า “เมื่ออยู่บ้านทำตนให้เป็นที่เคารพ เมื่อปฏิบัติงานก็เคารพผู้อื่น เมื่อสัมพันธ์กับผู้อื่นก็จริงใจ เมื่ออยู่กับชนเผ่าอนารยชน ก็ทิ้งคุณสมบัติเหล่านี้ไม่ได้”

คำว่า “หลักปฏิบัติ” ไม่ได้ระบุว่าเป็นหลักปฏิบัติในความสัมพันธ์ระดับใด ประกอบกับ คำว่า “ผู้อื่น” ไม่ได้เจาะจงถึงความสัมพันธ์ในลักษณะใดเป็นพิเศษ อีกทั้งคำว่า “ชนเผ่าอนารยชน” ซึ่งสื่อถึงถึงกลุ่มบุคคลที่มีสถานะต่ำทางวัฒนธรรม ซึ่งอยู่นอกพื้นที่สังคมปกติของศูนย์กลางอารยธรรมจีนโบราณเช่นบริเวณรัฐหลู่ ก็ยังบ่งชี้ได้ว่า จง ในความหมายที่ว่า มีสัจจะและความจริงใจ สามารถใช้เป็นหลักปฏิบัติทั่วไปในชีวิตประจำวัน เมื่อต้องปฏิสัมพันธ์กับมนุษย์ทุกคนทั้งในและนอกพื้นที่สังคมที่ตนอยู่ได้เช่นเดียวกับ ฐู่ ในส่วนของความแน่วแน่มั่นคงนั้น แม้ตัวบทจะกล่าวถึงกรณีที่ใช้ในการปกครอง¹⁷ แต่โดยความหมายของคำ หมายถึงการปฏิบัติหน้าที่ของตนเองในแต่ละชุดความสัมพันธ์ในสังคมอย่างมุ่งมั่น ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่พึงมีของวิญญูชน

หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 4

อาจารย์เจิงกล่าวว่า “ทุกๆ วันเราตรวจสอบตัวเองในสามเรื่อง เมื่อทำเพื่อผู้อื่น ได้ทำด้วยความซื่อสัตย์ภักดีหรือไม่ เมื่อคบมิตรสหาย ขาดสัจจะหรือไม่ เมื่อรับสืบทอดความรู้มา มิได้นำไปปฏิบัติหรือไม่”

จง เป็นหนึ่งในคุณธรรมที่วิญญูชน จำเป็นที่จะต้องปฏิบัติอย่างหนักแน่น เพื่อให้การเรียนรู้ของวิญญูชนเสียเปล่าหรือสูญหาย สิ่งที่จะช่วยให้วิญญูชนคงความหนักแน่นไว้ได้ก็คือการหมั่นตรวจสอบตนเองเวลาที่มีปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นอยู่เสมอว่าได้ปฏิบัติ จง ต่อผู้อื่นหรือไม่

หลุนอี่ว เล่มที่ 14 บทที่ 8

อาจารย์กล่าวว่า “รักแล้วสามารถไม่ทำงานหนักได้ด้วยหรือ ภักดีแล้วสามารถไม่ตักเตือนได้ด้วยหรือ”

การแสดงออกซึ่งความซื่อสัตย์ภักดีนั้น หมายถึงรวมถึงการตักเตือนผู้อื่น ให้อยู่ในวิถีแห่งความถูกต้อง แม้การทัดทานผู้อื่น บ่อยครั้งทำได้ยาก ต้องอาศัยความอดทนและ

¹⁷ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 14

ขยันหมั่นเพียร แต่เมื่อรักแล้ว ก็สามารถทำได้ จง จึงเป็นคุณธรรมหนึ่งในการแสดงออกซึ่งความรัก การปฏิบัติ จง อยู่เสมอทำให้ความรักยิ่งเบ่งบานกลายเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมได้ในที่สุด

ในภาษาอังกฤษ นอกจาก จง จะแปลว่า loyalty แล้ว ยังหมายถึง doing one's best ซึ่งหมายถึง “ทำให้ดีที่สุด” คำแปลนี้ก็สอดคล้องกับความหมายว่า “แน่วแน่มั่นคง” คือปฏิบัติหน้าที่ในทุกๆ ความสัมพันธ์อย่างดีที่สุด จึงกล่าวโดยสรุปได้ว่า จง กินความกว้างกว่าเพียงแค่ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง แต่หมายถึงความซื่อสัตย์ต่อหน้าที่ของชุมชน ต่อบุคคลที่ตนสังกัดหรือบทบาทของตนก็ได้

การศึกษาแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่าง ๗ กับ จง นั้นสามารถมีหลากหลายมุมมอง มีทั้งทัศนะที่อธิบายว่าทั้งสองมโนทัศน์มีลักษณะที่แตกต่างแยกออกจากกัน และทัศนะที่เห็นว่าทั้งสองมโนทัศน์มีส่วนส่งเสริมซึ่งกันและกัน จะขอยกตัวอย่างต่อไปนี้

นักวิชาการคนสำคัญอย่างฟุงยูหลานมีความคิดว่า ๗ เป็น negative analogical thinking คือการคิดเทียบเคียงความรู้สึกไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น ในขณะที่ จง เป็น positive analogical thinking คือ การคิดเทียบเคียงความรู้สึกปรารถนาต่อผู้อื่น¹⁸ การนิยามเช่นนี้ เป็นการให้ความหมายกลางๆ คือไม่ได้ระบุว่าเมื่อเทียบเคียงแล้วต้องกระทำสิ่งใดต่อไป แนวคิดเรื่อง ๗ มีความชัดเจนว่าเป็น analogical thinking แต่ จง นั้นไม่ได้แสดงความหมายที่บ่งชัดว่าเป็นการเทียบเคียงความรู้สึก แต่ขงจื๊อมุ่งเน้นไปที่ความรักความอาทรของมนุษย์ที่มีต่อผู้อื่น โดยเรียนรู้จากความสัมพันธ์ในครอบครัว การเรียนรู้ในกระบวนการนี้ มีลักษณะเลียนแบบพฤติกรรมต้นแบบ ซึ่งหากต้นแบบเป็นผู้มีศีลธรรม เช่นพ่อแม่ ที่เอาใจใส่เลี้ยงดูบุตรอย่างดี ก็เป็นการง่ายที่การเรียนรู้เรื่องความรักมนุษย์จะสัมฤทธิ์ผล การเลียนแบบทำให้สามารถเข้าใจความรู้สึกรักที่ผู้อื่นมอบให้แก่ตนเองได้ เมื่อเข้าใจความรู้สึกรัก และปรารถนาที่จะมอบความรักแก่ผู้อื่น ความปรารถนานั้นสามารถเกิดจากแรงผลักดันของการเทียบเคียงความรู้สึกอบอุ่นปลอดภัย ซึ่งเกิดจากรักที่ตน

* คำานแปลของ D.C.Lau ในที่นี้อ้างจาก Goldin, P. R. “When Zhong Does Not Mean “Loyalty,” *Dao : A Journal of Comparative Philosophy* 7 (2008) : 169. ทั้งนี้ผู้เขียนบทความได้เสนอ นิยามของ จง ว่า “being honest with oneself in dealing with others” อันหมายถึง “ซื่อสัตย์ต่อตนเองในการปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่น” ซึ่งเน้นนัยยะว่า จง เป็นคุณธรรมที่ต้องมาจากตัวเราอย่างเต็มใจ ซึ่งสอดคล้องกับตัวอักษรจีนที่แทนคำว่า จง ที่มาจากการผสมระหว่างตัวอักษรที่แปลว่า “กลาง” (center) และ “ใจ” (heart / mind) โปรดดู Wang, Q. J. “The Golden Rule and Interpersonal Care from a Confucian Perspective,” *Philosophy East & West* 49 (April 2004) : 420.

¹⁸ ความคิดนี้เป็นของ Fung Yu-lan โปรดดู Chan, S.Y. “Disputes on the One Thread of Chung-Shu,” *Journal of Chinese Philosophy* 26 (June 1999) :166-167.

ได้รับจากผู้อื่น ไปสู่ความปรารถนาที่จะมอบความอบอุ่นปลอดภัยนั้นแก่ผู้อื่น ในแง่นี้ คุณธรรมที่นำไปสู่การขัดเกลาให้เกิดความรักมนุษย์ สามารถนำไปสู่วิถีคิดแบบ analogical thinking ได้ เช่น ความกตัญญู ดังนั้น เมื่อ จง สามารถแสดงออกซึ่งความรักได้ จง ก็นำไปสู่วิถีคิดแบบ analogical thinking ได้เช่นเดียวกัน แต่ด้วยตัวคุณธรรมนั่นเองไม่ได้มีลักษณะเป็น analogical thinking โดยตรง

แต่หากให้ความหมายว่าแนวคิดทั้งสองนี้เป็นการคิดเทียบเคียงการกระทำในกรอบวิธีของกฎทองจะเกิดปัญหา กล่าวคือ จง จะกลายเป็นกฎทอง และ ชู จะกลายเป็นกฎทองเชิงลบ ซึ่งจะทำให้การทำตาม ชู และ จง ขาดมิติของความรัก และเน้นไปที่การแสวงหาผลประโยชน์แห่งตนจากความสัมพันธ์

มีแนวคิดที่ว่า ชู คือหลักของคนในสถานะทางสังคมที่สูงกว่า (social superior) คือให้คนกลุ่มนี้จินตนาการว่าตนเองเป็นคนที่อยู่ในสถานะต่ำกว่าตน เช่น หากเปรียบผู้ที่อยู่ในสถานะสูงคือผู้ปกครองและผู้ที่อยู่ในสถานะต่ำกว่าคือผู้ใต้ปกครอง ผู้ปกครองก็จะใช้ ชู เพื่อจินตนาการว่าตนเองเป็นผู้ใต้ปกครอง จะได้เข้าใจว่าผู้ใต้ปกครองต้องการให้ผ่อนปรนกฎเกณฑ์ต่างๆทางสังคมที่เข้มงวดอย่างไร ส่วน จง คือหลักของคนในสถานะทางสังคมที่ต่ำกว่า (social subordinates) หากใช้การแทนค่าตัวแปรเดียวกันคือตัวอย่างความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง ผู้ใต้ปกครองก็จะใช้ จง เพื่อจินตนาการว่าตนเองเป็นผู้ปกครอง จะได้เข้าใจถึงความต้องการของผู้ปกครองที่ต้องการให้ผู้ใต้ปกครองตระหนักถึงภาระหน้าที่และระเบียบวินัยของสังคม อันจะนำไปสู่การแก้ไขความวุ่นวายของบ้านเมือง* การจินตนาการข้ามสถานะทางสังคมสามารถทำได้จากการเรียนรู้จากประสบการณ์ต่างๆที่เคยผ่านเข้ามาในชีวิต ทั้งจากประสบการณ์ตรงและประสบการณ์โดยอ้อม กล่าวคือมนุษย์เกิดมาก็อยู่ภายใต้ความสัมพันธ์ในครอบครัว คือความสัมพันธ์ระหว่างบิดา/มารดากับบุตร และ/หรือความสัมพันธ์ระหว่างพี่กับน้อง ซึ่งประสบการณ์ตรงจะได้รับก็ต่อเมื่อตนเองเคยอยู่ในสถานะดังกล่าวมาก่อน เช่นผู้ปกครองเคยอยู่ในสถานะลูกของพ่อแม่ของตนเองมาก่อน ทำให้เกิดประสบการณ์ตรงในสถานะทางสังคมที่ต่ำกว่าของตนในฐานะบุตรต่อบิดามารดาที่มีสถานะทางสังคมที่สูงกว่าตนเอง หรือการที่ผู้ใต้ปกครองได้มีโอกาสอยู่ในสถานะทางสังคมสูงมาแล้ว เช่นเป็นพ่อแม่คน เป็นพี่ของน้อง เป็นต้น แต่แม้ว่าจะไม่เคยผ่านประสบการณ์ตรงมาก่อน การสังเกตผู้อื่นในความสัมพันธ์ทั้งหลายก็ก่อให้เกิดการเรียนรู้

* Ibid. p 167-172. ความคิดนี้เป็นของ David Nivison แต่ตัวอย่างความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง เป็นของผู้วิจัย

สถานะของคนในสังคมได้ เช่นการสังเกตสิ่งที่พ่อแม่ปฏิบัติต่อลูก พี่ปฏิบัติต่อน้อง หรือผู้ปกครองปฏิบัติต่อผู้ใต้ปกครอง เป็นต้น

จากบทต่างๆของ ฐู ที่ยกมา ซึ่งมีเพียง 4 บทเท่านั้น ไม่ได้กล่าวถึงการใช้ฐูในระบบความสัมพันธ์แบบใดแบบหนึ่งที่เฉพาะเจาะจง แต่กล่าวถึงเพียงว่า ใช้เป็นหลักในการดำเนินชีวิต ซึ่งจากนิยามความหมายของ ฐู ก็สามารถใช้ได้ทั้งกับผู้ที่อยู่ในสถานะสูงกว่าหรือต่ำกว่าก็ได้ เพราะความไม่ปรารถนานั้นเทียบเคียงได้ง่าย และเมื่อเทียบเคียงแล้วขงจื่อเพียงเสนอให้อย่ากระทำ จึงเป็นการกล่าวเกินไปจากตัวบท ส่วน จง นั้น เมื่อมองผิวเผิน อาจเข้าใจด้วยสามัญสำนึกทั่วไปว่า ชื่อสัตย์ภักดี ต้องใช้กับผู้มีสถานะทางสังคมสูงกว่าเรา โดยเฉพาะในความสัมพันธ์ทั้งห้า แต่ก็มีบทที่กล่าวว่า การใช้ จง นั้น สามารถใช้ได้ตลอด แม้จะไปอยู่กับเผ่าอนารยชนก็ตาม ซึ่งเผ่าอนารยชนมีนัยทางความหมายบ่งถึงผู้มีสถานะต่ำกว่าตน (อย่างน้อยก็ในเชิงวัฒนธรรม) แนวคิดนี้จึงไม่น่าจะถูกต้อง

นอกเหนือไปจากการเข้าใจ ฐู และ จง ในแบบของสถานะสูงต่ำทางสังคมแล้ว ยังมีผู้เสนอในมุมมองกลับว่า การเทียบเคียงความรู้สึกเพื่อให้เกิดความมั่นคง จำเป็นต้องอยู่ในสถานะทางสังคมที่เท่าเทียมกัน¹⁹ หากอธิบายเช่นนี้แล้ว เท่ากับว่า มนุษย์ จะไม่สามารถใช้ ฐู และ จง ในความสัมพันธ์อื่นๆได้เลย นอกจาก ความสัมพันธ์ เพื่อน - เพื่อน ทั้งนี้ยังไม่กล่าวถึงบุคคลที่อยู่นอกความสัมพันธ์ ที่ล้วนแต่สวมบทบาทในความสัมพันธ์แต่ละชุดอย่างทับซ้อนกัน คนเหล่านี้จะถือว่าเท่าเทียมหรือไม่ ทั้งๆที่มีความอาวุโสที่แตกต่างกัน

ความสัมพันธ์ระหว่าง ฐู และ จง ที่ได้กล่าวไปข้างต้น มีลักษณะเปรียบเทียบทั้งสองมโนทัศน์ เพื่อให้เห็นว่าทั้งสองมโนทัศน์มีความหมายในเชิงตรงกันข้าม โดยไม่ได้กล่าวว่าทั้ง 2 มโนทัศน์มีความเชื่อมโยงกันหรือไม่อย่างไร จึงขอยกตัวอย่างแนวคิดที่เสนอว่า มโนทัศน์ทั้งสองนั้นเชื่อมโยงกัน ในลักษณะที่ว่า ต้องนำคุณธรรมทั้งสองนี้มาใช้ร่วมกัน เพื่อให้แต่ละมโนทัศน์เต็มเต็ม ส่วนที่บกพร่องของกันและกัน

แนวคิดหนึ่งเสนอว่า ฐู เป็นการเปรียบเทียบความรู้สึกปรารถนาหรือไม่ปรารถนาของตนไปสู่ผู้อื่น และ จง เป็นเครื่องยืนยันการทำตามหลัก²⁰ โดย ฐู กับ จง เป็นตัวเสริมซึ่งกันและกัน เนื่องจาก ฐู เป็นการเทียบเคียงความรู้สึกของตนไปสู่ผู้อื่น ซึ่งอาจหลงลืมความรู้สึกของผู้ที่ถูกเปรียบเทียบ ทำให้ผลลัพธ์ที่ได้เสมือนหนึ่งเป็นการเทียบเคียงความรู้สึกของตนเองต่อผู้อื่นตาม

¹⁹ Ibid. p. 174-175. ความคิดนี้เป็นของ Heiner Roetz

²⁰ Ibid. p. 172-174. ความคิดนี้เป็นของ Herbert Fingarett

อำเภอใจ และไม่เหมาะที่จะเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรม จง จึงเสริม ฐู โดยเป็นพื้นฐานและนำพาความรู้สึกของผู้กระทำให้แน่วแน่นคงอยู่ในความถูกต้องเหมาะสมเป็นไปตามจารีต แต่หากเข้าใจ จง ในลักษณะที่ให้ความหมายที่ผูกติดกับหลี่ ข้อเสียของจงก็มาจากลักษณะของหลี่ หลี่เป็นมากกว่าพิธีกรรม ซึ่งรวมถึงจารีตที่คนในสังคมเห็นว่าเหมาะสมควรที่จะปฏิบัติตาม ในแง่นี้หลี่จึงเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรมที่ค่อนข้างแข็งไม่ยืดหยุ่นต่อสถานการณ์ ในบางครั้งจึงจำเป็นต้องมีหลี่ที่จะช่วยให้เราใช้หลี่อย่างรอบคอบเพื่อทำให้การใช้หลี่เหมาะสม จุดนี้สามารถใช้ฐูช่วยได้ ในกรณีที่หลี่นำเราไปสู่ความขัดแย้ง ฐู จึงเสริม จง ด้วย โดย ฐู ทำให้คนมีความเห็นอกเห็นใจ และเข้าใจบริบทของผู้อื่น และป้องกันจงที่พลาดหลง เช่น ลูกควรเชื่อฟังพ่อแม่ แต่ผลของการเชื่อฟังนั้น อาจไม่ใช่สิ่งที่ถูกต้องก็ได้ ฐู จะเข้ามาช่วยตรงส่วนนี้ ทำให้พ่อแม่ไม่บังคับลูกในสิ่งที่ลูกไม่ปรารถนา เป็นต้น

แต่หากอธิบายเช่นนั้น อาจกล่าวได้ว่า ธรรมชาติของฐูและหลี่กับจงจะขัดแย้งกัน กล่าวคือ หลี่กับจงเป็นคุณค่าที่ใช้กำหนดการกระทำของผู้กระทำจากภายนอกตัวผู้กระทำเอง ผู้กระทำไม่สามารถกระทำนอกตัวแบบของหลี่กับจงได้มากนัก แต่ฐูนั้นกำหนดจากภายในของตัวผู้กระทำ ให้อิสระแก่ผู้กระทำมากกว่า อย่างไรก็ตาม ปัญหานี้จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อเรามองว่าหลี่กับจงเป็นเครื่องกีดขวางความอิสระของผู้กระทำ และมองว่าฐูเป็นเครื่องมือสนับสนุนความอิสระของผู้กระทำอย่างเต็มที่ ซึ่งก็ไม่ได้มีมโนทัศน์เรื่องอัตตัตถิในความหมายที่ว่าปัจเจกบุคคลมีอิสระในการตัดสินใจทำบางอย่างโดยสมบูรณ์ หลี่กับจงช่วยให้ธรรมชาติของทัศนคติเรื่องความรับผิดชอบและการขัดเกลาเกิดขึ้น เช่นเดียวกันกับที่ฐู ทำให้เกิดความเอาใจใส่และการเห็นอกเห็นใจ ซึ่งแต่ละคุณค่าก็ส่งเสริมกันและกัน และเมื่อขัดเกลาจนสำเร็จเป็นวิญญูชนแล้ว วิญญูชนสามารถเลือกปฏิบัติตามหลี่กับจงด้วยความปรารถนาของตนเอง ซึ่งถือว่าตนเองได้กำหนดการกระทำนั้นแล้ว

มีนักวิชาการเสนออีกทัศนะหนึ่งว่า ฐู เป็นการเทียบเคียงความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของตนไปสู่ผู้อื่นเช่นเดียวกัน แต่มีการอธิบาย จง ที่ต่างออกไป จึงมีลักษณะที่ทั้งสองมโนทัศน์ส่งเสริมซึ่งกันและกันต่างออกไปด้วย กล่าวคือ จง จะทำให้เราพยายามทำต่อผู้อื่นอย่างดีที่สุด แต่ดีที่สุดในฐานะของเรา และไม่จำเป็นต้องถูกต้องที่สุด เนื่องจากการปฏิบัติ จง ไม่ได้หมายความว่าเป็นผู้มีมนุษยธรรม ดังนั้นหากผู้ปฏิบัติ จง ไร้มนุษยธรรม การทำต่อผู้อื่นอย่างดีที่สุดในฐานะของเรา อาจไม่ดีสำหรับผู้อื่นก็เป็นได้ ในแง่นี้ ฐู ซึ่งมีพื้นฐานอยู่ที่การเอาใจเขาใส่ใจเรา สามารถช่วยให้ จง ประกอบด้วยการคำนึงถึงผู้อื่น ฐู จึงเป็นเสมือนเครื่องชี้นำศีลธรรม

¹ สอดคล้องกับความคิดของ Bo Mou ที่ระบุว่า จง เป็นการทำตามหน้าที่และความรับผิดชอบในสังคมของตนอย่างเต็มที่ โดยอาศัย หลี่ เป็นหลักปฏิบัติ โปรดดู Mou, B. "A Reexamination of the Structure and Content of Confucius' Version of the Golden rule" : 237.

(moral directive) ในขณะที่ จง เป็นเสมือน แรงกระตุ้นทางศีลธรรม (moral motivation) ให้เกิดความต้องการที่จะนำคุณธรรมไปปฏิบัติ (ซึ่งต่างจาก ชู ที่โดยเนื้อแท้ ไม่ได้ระบุว่าต้องปฏิบัติอย่างไรต่อผู้อื่น เพียงแค่บอกว่าเราไม่ควรปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยหลักคิดอย่างไร) โดยมี ชู คอยกำกับไม่ให้ จง พลาดหลง ก่อนนำไปปฏิบัติ²¹

สิ่งที่เป็นปัญหาในการวิเคราะห์ทั้งสองแบบนี้ คือ 1) เชื่อว่า ชู มีฐานคิดเชิงบวกซึ่งไม่ตรงกับแนวคิดของขงจื๊อ 2) แม้ทั้ง ชู และ จง อาจเกิดปัญหาขึ้นได้ในช่วงที่นำไปปฏิบัติ แต่สิ่งที่เป็นคำตอบสำหรับการแก้ปัญหา ไม่จำเป็นที่ทั้งสองมโนทัศน์จะต้องส่งเสริมซึ่งกันและกันก็ได้ กล่าวคือสามารถแก้ไขข้อบกพร่องของแต่ละมโนทัศน์จากเหวินหรืออู่แทนก็ได้ จึงสามารถใช้แต่ละมโนทัศน์แยกจากกันได้

จากที่ได้ยกตัวอย่างมาข้างต้น ไม่ได้มีข้อสรุปที่ตายตัวเกี่ยวกับมโนทัศน์ ชู และ จง ว่ามีความสัมพันธ์กันอย่างไร แต่ผู้วิจัยเห็นว่า มโนทัศน์ ชู กับ จง สามารถมองแยกจากกันได้ ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงคู่กัน ความสัมพันธ์ของทั้งสองมโนทัศน์ย่อมร้อยเรียงเป็นหนึ่งภายใต้มนุษยธรรมอยู่แล้ว ดังนั้นผู้วิจัยจึงสรุปว่าควรทำความเข้าใจ ชู และ จง ตามความหมาย กล่าวคือ ชู มีหัวใจอยู่ที่การใคร่ครวญว่า ตัวเราเองในฐานะมนุษย์คนหนึ่งในสังคม ไม่ปรารถนาสิ่งใด ก็ไม่ควรปฏิบัติสิ่งนั้นต่อผู้อื่น บนความเข้าใจว่าคนอื่นในฐานะความเป็นมนุษย์เช่นเดียวกับเราน่าจะมีความไม่ปรารถนาแบบเดียวกัน เมื่อความเข้าใจดังนี้แล้ว ก็จะทำให้เกิดความรักใคร่ใยดีและให้ความเคารพแก่ผู้อื่นอย่างเหมาะสม ซึ่งสอดคล้องกับคำนิยามของวิญญูชนที่ว่า “รักมนุษย” เมื่อเป็นเช่นนี้ผู้ที่มีมนุษยธรรมจึงไม่ใช่เพียงแค่ปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างเหมาะสมเท่านั้น หากต้องกระทำด้วยความรู้สึกเอื้ออาทรและเห็นอกเห็นใจคนเหล่านั้นในฐานะเพื่อนมนุษย์คนหนึ่งเหมือนกับตน ส่วน จง เป็นการปฏิบัติที่เหมาะสมต่อผู้อื่นอย่างแน่วแน่มั่นคง ตามพันธะหน้าที่ทางศีลธรรมที่บุคคลมีต่อสมาชิกคนอื่นในสังคม

กล่าวโดยสรุป การกล่าวถึง ชู กับ จง พร้อมกัน มีเพียงอาจารย์เจิงผู้เดียวที่กล่าวเช่นนี้ อีกทั้งความหมายของมโนทัศน์ทั้งสองก็มีที่ทางอธิบายของตนเองที่ชัดเจน จึงมีความเป็นไปได้ว่า มโนทัศน์ทั้งสองไม่ได้เป็นมโนทัศน์ที่ต้องใช้คู่กัน หรือส่งเสริมซึ่งกันและกัน แต่ทั้งสองคุณธรรมนี้ เป็นแบบฝึกเพื่อขัดเกลาวิญญูชนให้เกิดความรัก และใช้ในความสัมพันธ์ระดับกว้างเหมือนกัน เพียงแค่มีหลักการปฏิบัติที่แตกต่างกัน

²¹ Chan, S. Y. “Disputes on the One Thread of *Chung-Shu*” :176-178. ความคิดนี้เป็นของ

3.5 ความเป็นสากลของกฎ ปัญหาของ ชู ?

กฎทองภายใต้แนวคิดของคริสต์ศาสนา นิยามว่า “จงปฏิบัติต่อผู้อื่นเหมือนอย่างที่ท่านปรารถนาให้เขาปฏิบัติต่อท่าน” (Do to others as you would have them do to you.)^{*} การที่กฎนี้ถูกเรียกว่าเป็น “ทอง” เพราะว่ากฎดังกล่าวสามารถใช้เป็นหลักพื้นฐานแรก ในการกำหนดการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ แต่ความเป็น “ทอง” ของกฎนี้ก็มักจะถูกท้าทายจากนักปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่มากมาย ดังเช่นแนวคิดสำคัญของ ค้านท์ (Immanuel Kant) เรื่อง กฎคำสั่งเด็ดขาด (Universal Law Imperative) และ มิลล์ (John Stuart Mill) ที่เสนอหลักความสุข (Greatest Happiness Principle) หลักทั้งสองต่างก็ทำหน้าที่เป็นพื้นฐานแรกในการกำหนดการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ทั้งสิ้น การอธิบายโลกด้วยเหตุผลแบบปรัชญาสมัยใหม่ ทำให้การอธิบายกฎทองของคริสต์ศาสนาผ่านการดำรงอยู่ของพระเจ้า (God) ที่อธิบายความสัมพันธ์ระหว่าง ความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล (universal impartiality) กับ ความรักความห่วงใยระหว่างบุคคล (interpersonal care/love) ผ่านความรักอันศักดิ์สิทธิ์ (divine benevolent love) ของพระเจ้า ขาดความน่าเชื่อถือด้วยเหตุผล²²

สิ่งที่ปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่วิพากษ์วิจารณ์กฎทองของคริสต์ศาสนาก็คือ ความเหมาะสมของการใช้ความพึงพอใจหรือความปรารถนา (wishes or desires) มาเป็นเครื่องชี้แนะทางศีลธรรมในการกระทำต่อผู้อื่น ข้อถกเถียงต่อปัญหานี้ที่สำคัญมีอยู่ สองประการ ประการแรกคือ ความปรารถนาเป็นเครื่องมือที่ขาดความเสถียร กล่าวคือความปรารถนาของคนแต่ละคน ล้วนต่างกัน แม้จะอยู่ในสถานการณ์เดียวกันก็ตาม และประการที่สองคือ ความปรารถนานั้นอาจขัดกับสิ่งที่เรียกว่าศีลธรรมก็ได้ เช่น ปรารถนาที่จะโกหกผู้อื่นเพื่อความสุข อย่างนิทานเรื่องเด็กเลี้ยงแกะ เป็นต้น²³

นักปรัชญาสมัยใหม่สนใจประเด็นเรื่องความไม่เสถียรของการใช้ความปรารถนา เป็นเครื่องชี้แนะทางศีลธรรม เนื่องจากปัญหานี้เกี่ยวข้องกับคุณสมบัติของเครื่องชี้แนะทางศีลธรรม ซึ่งจำเป็นที่จะต้องปราศจากอคติของผู้ใช้และเป็นหลักทั่วไปที่ทุกคนใช้ได้เหมือนกัน เพื่อป้องกันความผิดพลาดดังที่กฎทองประสบปัญหาอยู่ สิ่งที่ค้านท์และมิลล์คิดขึ้นมาเพื่อแก้ปัญหานี้ อีกทั้ง

^{*} ปรากฏใน ลูกา 6 :21 อ้างจาก ปกรณัม ดิงห์สุริยา, สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของ ปอล ริเกอร์, บทความวิจัยในโครงการวิจัย “อารมณและจริยศาสตร์”, เอกสารยังไม่ตีพิมพ์, 2553.

²² Wang, Q. J. “The Golden Rule and Interpersonal Care from a Confucian Perspective” : 415.

²³ Ibid. p.416.

การคิดเรื่องเครื่องชีวิตทางศีลธรรมให้รัดกุม ก็เพื่อเป็นการหลีกเลี่ยงประเด็นที่สองไปด้วยพร้อมกัน กล่าวคือเครื่องชีวิตทางศีลธรรมควรเป็นสิ่งเดียวกันกับศีลธรรมด้วย

R.M.Hare ได้พยายามตอบคำถามที่ว่า เมื่อใดที่เราต้องตัดสินใจว่า “สิ่งใดที่เราควรทำ” (What we ought to do) เราควรจะใช้อะไรเป็นมาตรฐานในการตัดสินใจ แฮร์คิดว่าสิ่งที่เราควรทำนั้นต้องเป็นการกระทำที่เราสามารถควบคุมตนเองให้ปฏิบัติตามได้ (prescriptivity) และก็มีความเป็นสากลเพียงพอที่จะนำไปใช้ในทุกสถานการณ์ ไม่ว่าจะผู้ใช้เป็นใครก็สามารถใช้ได้เหมือนกัน (universalizability)²⁴ หากยึดตามนิยามนี้ ผู้ใช้กฎของ รวมทั้ง ผู้ ของขงจื้อ สามารถควบคุมตนเองให้ปฏิบัติตามความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของตนเองได้ แต่จะมีความเป็นสากลเพียงพอหรือไม่ เป็นสิ่งที่ต้องตั้งคำถาม

อย่างไรก็ดี กฎของก็ไม่ได้ถูกปฏิเสธโดยสิ้นเชิง เพราะแม้จะยังไม่กระจ่างในแง่ความเป็นสากลของกฎ แต่ก็ยังเป็นที่ยอมรับในลักษณะของการให้ทางเลือกที่หลากหลาย ในการตัดสินใจทางศีลธรรม แต่การกล่าวเช่นนี้เหมือนกับว่ากฎของเน้นไปที่ความลำเอียงและอัตวิสัย (partiality & subjectivity) ในที่นี้จะพิจารณาคำอธิบายเกี่ยวกับความเป็นสากลของกฎของแบบคริสต์ศาสนาเป็นสำคัญ เพื่อนำไปเปรียบเทียบกับ ผู้ ของขงจื้อต่อไป

E.W.Hirst กล่าวว่า²⁵ แท้จริงแล้ว แม้ว่าข้อถกเถียงเรื่องศีลธรรมในยุคสมัยใหม่ จะมีรูปแบบการนำเสนอที่ต่างกัน แต่ก็ยังมีสิ่งหนึ่งที่ร่วมกันอยู่ นั่นคือ จิตวิญญาณแท้ของศีลธรรม (true spirit of morality) ซึ่งจำเป็นต้องอธิบายผ่านบุคคลพิเศษ (extrapersonal) ซึ่งบ่อยครั้งเป็น มโนทัศน์เชิงนามธรรม (abstract moral unit) หรือความไม่ลำเอียง แต่กฎของกล่าวว่าเป็นรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล (interpersonal formula) ก็เป็นเพราะเกี่ยวข้องกับความปรารถนาของมนุษย์ ซึ่งมีตัวตนอยู่จริงมากกว่าสิ่งซึ่งเป็นนามธรรม เขาจึงเสนอว่า กฎของควรเกี่ยวกับบุคคลที่มีอยู่จริง โดยโยงเข้ากับความคิดเรื่องความเป็นหนึ่งเดียว (unity)

กฎของที่มีความเป็นหนึ่งเดียวของแฮร์ส มีลักษณะอย่างไร เขาไม่คิดว่ากฎของปฏิเสธหลักสากล เพราะกฎของเป็นความสัมพันธ์ทางศีลธรรมระหว่างตัวบุคคล ซึ่งบุคคลผู้มีศีลธรรมนั้นจะไม่แยกแยะแตกต่างออกจากกัน (undifferentiated moral person) คือมีสิ่งๆ ที่เรียกว่าความไม่ลำเอียงของการเอาใจใส่ (impartiality of regard) อยู่ในบุคคลผู้มีศีลธรรมทุกคน สิ่งนี้เองที่มีความสากล แฮร์สจึงเลือกใช้คำว่า “ความเป็นหนึ่งเดียว” ซึ่งหมายถึงความเป็นสากลที่

²⁴ Ibid. p.426. ดูเชิงอรรถที่ 60

²⁵ Ibid. p.418-419.

รวมเป็นหนึ่งในบุคคลผู้มีศีลธรรม แทนคำว่าสิ่งสากล (universality) ที่สื่อความหมายถึงการดำรงอยู่ของสิ่งสากลแบบโดดๆ ที่พ้นไปจากมนุษย์ ความเป็นหนึ่งเดี่ยวนี้อเองคือสิ่งซึ่งมีลักษณะเป็นความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล (universal impartiality)

ดังนั้นเฮิร์สจึงมองว่า กฎทองที่มีสององค์ประกอบคือความรักความเอาใจใส่ระหว่างบุคคลกับความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล ไม่ได้ขัดแย้งกัน ทั้งยังสอดคล้องกันอีกด้วยในตัว ของมนุษย์ ปัญหาคือ อะไรสามารถยืนยันได้ว่ามนุษย์ผู้มีศีลธรรมนั้นไม่แตกต่างกัน เฮิร์สไม่ได้แก้ปัญหานี้ เพียงแค่เสนอว่า มนุษย์แต่ละคนมีความสอดคล้องกันภายใต้มนต์เสน่ห์เรื่องความรักอันศักดิ์สิทธิ์ของพระเจ้า (divine love of God)

เมื่อเฮิร์สนำมนต์เสน่ห์ของพระเจ้าเข้ามาเกี่ยวข้อง ทำให้เกิดคำถามว่าอะไรคือสิ่งซึ่งทำหน้าที่สื่อความรักระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ ให้บรรจบกับบนโลกใบนี้ หากคำตอบคือศรัทธา จะทำให้ความเป็นสากลของกฎทองในนิยามของเฮิร์สได้รับผลกระทบ กล่าวคือ ไม่ใช่ทุกคนที่สามารถจะเข้าถึงความรักของพระเจ้าได้ ในกรณีของผู้ที่มีศีลธรรมที่ไม่ได้ศรัทธาในพระเจ้า จะมีสิ่ง ที่เรียกว่า ความไม่ลำเอียงของการเอาใจใส่ เช่นเดียวกับผู้มีศีลธรรมที่ศรัทธาในพระเจ้าเช่นนั้นหรือ ในแง่กฎทองจะสามารถเป็นหลักสากลสำหรับมนุษย์ทุกคนได้อย่างไร อีกทั้งความเป็นหนึ่งเดียวที่เฮิร์สเสนอ เมื่อต้องอธิบายผ่านความรักของพระเจ้า จะต่างอะไรกับสิ่งสากลที่มีลักษณะเป็นนามธรรม

ความศรัทธาต่อพระเจ้านั้น ต้องแสดงออกอย่างไร หากกล่าวว่าผ่านบัญญัติ 10 ประการ คำตอบก็คือต้องแสดงออกผ่านการให้ความรักแก่ผู้อื่น เช่นรักเพื่อนบ้าน หรือรักศัตรูของตนเอง ความรักในมุมมองของคริสต์ศาสนา ถือเป็นสิ่งซึ่งควรทำ เมื่อต้องตัดสินใจที่จะกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น คำถามที่เกิดขึ้นคือ ความรักเป็นการกระทำที่มีลักษณะของความเป็นสากลเพียงพอที่จะนำไปใช้ในทุกสถานการณ์ ไม่ว่าผู้ใช้จะเป็นใครก็สามารถใช้ได้เหมือนกัน ได้หรือไม่ ดังคำถามที่ริเกอร์ตั้งไว้ว่า ความรักเป็นมาตรฐานเชิงศีลธรรมได้หรือไม่

ริเกอร์พยายามตอบปัญหานี้²⁶ เพื่อแสดงให้เห็นว่า ความรักสามารถใช้เป็นมาตรฐานในการตัดสินใจที่จะกระทำต่อผู้อื่นได้ ความรักนี้สามารถแสดงออกได้หลายรูปแบบ หนึ่งในนั้นคือกฎทอง นอกจากนี้คำอธิบายของริเกอร์ ยังส่งผลต่อการอธิบายกฎทอง ที่ยังคงคุณค่าดั้งเดิมได้

²⁶ ผู้วิจัยอ้างอิงแนวคิดของริเกอร์ ผ่านงานของปรภรณ์ สิงห์สุริยา, สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์.

โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยมุมมองทางศาสนาเข้ามาอธิบาย และทำให้มนุษย์ทุกคนสามารถใช้กฎทองได้ แม้จะไม่ได้ศรัทธาในพระเจ้าหรือสมาทานตนเป็นคริสต์ศาสนิกชน

ในพระคัมภีร์ ความรักถือเป็นคำสั่ง เช่น จงรักองค์พระผู้เป็นเจ้า ผู้เป็นพระเจ้าของเจ้า, จงรักเพื่อนบ้านเหมือนรักตนเอง หรือ จงรักศัตรูของท่าน ซึ่งคำสั่งที่เกี่ยวกับความรัก คุณจะขัดแย้งกับคำสั่งของกฎทองที่ว่า “จงปฏิบัติต่อผู้อื่น อย่างที่ท่านปรารถนาให้เขาปฏิบัติต่อท่าน” ซึ่งอยู่บนพื้นฐานของการต่างตอบแทน (reciprocity) เหตุที่ขัดแย้งกันเนื่องจากปรากฏคำสั่งสอนที่ว่า

“ถ้าท่านทั้งหลายทำดีแก่ผู้ที่ทำดีแก่ท่าน จะทรงนับว่าเป็นคุณอะไรแก่ท่าน เพราะว่าคนบาปก็กระทำเหมือนกัน ถ้าท่านทั้งหลายให้ยืมเฉพาะแต่ผู้ที่ท่านหวังจะได้คืนจากเขาอีก จะทรงนับว่าเป็นคุณอะไรแก่ท่าน ถึงแม้คนบาปก็ยังให้คนบาปยืม โดยหวังว่าจะได้รับคืนจากเขาเท่านั้น แต่จงรักศัตรูของท่านทั้งหลาย และทำการดีต่อเขา จงให้เขายืมโดยไม่หวังที่จะได้รับคืนอีก”²⁷

ริเกอร์เห็นว่าคำสั่งทั้งสอง อาจเกิดความวิปริตขึ้นได้ทั้งคู่ กล่าวคือ ผู้ใช้กฎทองมีโอกาสที่จะกระทำบางอย่างต่อผู้อื่น เพื่อให้ผู้อื่นกระทำบางอย่างที่เราต้องการกลับคืนสู่ตน คือ “ฉันให้เพื่อที่เธอจะให้” (I give so that you will give.) ในขณะที่คำสั่งให้รักนั้นไม่หวังสิ่งใดตอบแทน จึงต้องรักศัตรูด้วยความรักเท่านั้น ไม่มีการเอาคืนแม้ว่าจะถูกกระทำก็ตาม

ปัญหาต่อไปคือทำอย่างไรจึงจะป้องกันความวิปริตของคำสั่งทั้งสองได้ ริเกอร์เห็นว่าทั้งความรักและกฎทองต้องพึ่งพาซึ่งกันและกัน กล่าวคือ สำหรับกฎทอง จำเป็นต้องพิจารณาความรักอันอุดมล้ำของพระเจ้า เช่น พระเจ้าในฐานะที่ทรงมอบชีวิต พระเยซูในฐานะที่ทรงสละพระองค์เพื่อไถ่บาปให้แก่มนุษย์บนไม้กางเขน เป็นต้น ความรักความเมตตาที่พระเจ้ามอบต่อมนุษย์นั้น ล้วนแต่เป็นของขวัญคือการให้เปล่าและให้ด้วยความมากล้นจากพระเจ้า จึงเกิดความรู้สึกบางอย่างที่ผลักดันให้กระทำต่อโลกและมนุษย์ในบางลักษณะ เช่นการตอบแทนความรักอันอุดมล้ำนั้นด้วยการทำตามคำสั่งให้รักเหล่านั้นโดยมิได้รู้สึกว่าการต่างตอบแทนนั้นเป็นภาระ เป็นการให้ความรักแก่ผู้อื่นเพราะว่าได้รับความรักจากพระเจ้า ทำให้การต่างตอบแทนที่เกิดขึ้นมีจุดเน้นอยู่ที่ผู้อื่น มิใช่จุดเน้นอยู่ที่ตนเองที่รอจะได้รับ การต่างตอบแทนจากผู้อื่น

ในทางกลับกัน ความรัก จำเป็นที่จะต้องพึ่งพามโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมที่ปรากฏในกฎทอง กล่าวคือการต่างตอบแทน แสดงถึงความเสมอภาค (equality) ระหว่างผู้กระทำ

²⁷ ปรากฏใน ลูคา 6 :31 อ้างจาก ปกรณัม สิงห์สุริยา, สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์.

กับผู้รับการกระทำ เพราะมีความเป็นไปได้ที่ผู้รองรับการกระทำของเราจะเป็นผู้กระทำเช่นกัน (The receiver of your action is also an agent) กฎทองจึงขอให้ผู้กระทำจินตนาการถึงผลการกระทำที่มีต่อผู้รับการกระทำ โดยสมมติตนเองเข้าแทนที่ เมื่อเราตระหนักถึงความเสมอภาคระหว่างกัน การให้ความรักในรูปแบบที่สุุดโต่งอย่างการหันแก้มอีกข้างให้ศัตรูตบจะไม่เกิดขึ้น

จะเห็นว่าความเป็นสากลของกฎทองและความรักแบบคริสต์ศาสนา จำเป็นต้องอ้างอิงถึงประสบการณ์ที่มีต่อความรักอันอุดมล้ำของพระเจ้า แต่การอ้างอิงความเป็นสากลของพระเจ้านั้นต่างกับการนิยามศีลธรรมที่เป็นสากลอื่นๆของนักปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ เช่นกฎคำสั่งเด็ดขาด (Universal Law Imperative) ของคานท์ หรือหลักความสุข (Greatest Happiness Principle) ของมิลล์ เนื่องจากการดำรงอยู่ของพระเจ้าเป็นสิ่งนามธรรมที่พ้นไปจากตัวมนุษย์ จึงต้องอาศัยศรัทธาเป็นพื้นฐาน ในขณะที่การนิยามสิ่งสากลของปรัชญาสมัยใหม่อิงอยู่กับเหตุผลของมนุษย์ กฎทองแบบคริสต์ศาสนาจึงถูกตั้งคำถามว่าจะเป็นหลักสำหรับมนุษย์ทุกคนได้อย่างไร หากว่ามนุษย์ผู้นั้นไม่ได้มีศรัทธาต่อความรักของพระเจ้า หรือไม่ได้มีจริยปฏิบัติที่อิงอยู่กับบัญญัติ 10 ประการ จะสามารถใช้กฎทองโดยปราศจากการตีความที่วิปริตได้อย่างไร เมื่อแก้ปัญหาการตีความอันวิปริตไม่ได้ ความปรารถนาจึงยังคงไม่เหมาะสมที่จะเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรมเช่นเดิม

หากพิจารณาตามเนื้อความกฎทอง โดยไม่ได้อธิบายผ่านมุมมองทางศาสนา ที่ว่าจงปฏิบัติต่อผู้อื่น อย่างที่ท่านปรารถนาให้เขาปฏิบัติต่อท่าน แม้จะสามารถตีความรูปแบบที่วิปริตคือ ทำเพื่อผลประโยชน์ของตนเองคือมุ่งหวังการตอบแทนกลับสู่ตน แต่ก็ยังสามารถตีความในอีกลักษณะว่า ความปรารถนาดังกล่าวถูกใช้เป็นเพียงหลักเพื่อตัดสินการกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่นเท่านั้น ไม่ได้มุ่งหวังสิ่งนั้นกลับสู่ตน ในแง่นี้ คำกล่าวของจื่อกั๊งลูกศิษย์ของขงจื้อ ยังแสดงถึงเนื้อหาที่มุ่งหวังการตอบแทน จึงอยากที่จะกระทำต่อผู้อื่นได้ชัดเจนกว่า ดังนั้นการตีความกฎทองในเชิงวิปริตอย่างเดียว อาจไม่เป็นธรรมนัก

กลับมาที่คำถามว่า ความเป็นสากลของกฎ เป็นปัญหาของ ฐู หรือไม่ คำถามเรื่องความเป็นสากล ไม่เคยเป็นคำถามที่แท้จริงสำหรับขงจื้อ สิ่งที่ขงจื้อเกี่ยวข้องมากกว่า อาจเป็นประเด็นการสร้างความเป็นชุมชนหรือไม่ (communalizability)²⁸ ความเป็นสากลแสดงถึงสิ่งซึ่งศักดิ์สิทธิ์ ในวัฒนธรรมทางศีลธรรมของตะวันตก แต่ความเป็นชุมชนเผยแสดงซึ่งลักษณะของมนุษย์ในจริยศาสตร์ขงจื้อ ดังนั้น ฐู ของขงจื้อจึงไม่ได้เป็นกฎที่มาจากสิ่งซึ่งอยู่นอกธรรมชาติ แต่

²⁸ Wang, Q. J. "The Golden Rule and Interpersonal Care from a Confucian Perspective" :

เป็นวิถีของมนุษย์ โดยเริ่มจากหัวใจของมนุษย์แต่ละคน ไปสู่การการตัดสินใจในสถานการณ์เฉพาะ

ในภูมิปัญญาจีนจะใช้คำว่า *เต๋า* แทนคำในภาษาอังกฤษระดับเดียวกับกฎ กฎทองเป็น “หนทางหรือมรรควิธี” ของมนุษย์ปัจเจกบุคคล และสำหรับชุมชนของมนุษย์ เราควรตาม *เต๋า* เพราะเราเป็นส่วนหนึ่งในการสร้าง *เต๋า* ดังบทใน *หลุนอวี่* ที่ว่า “มนุษย์สามารถทำให้ *เต๋า* ยิ่งใหญ่ ไม่ใช่ *เต๋า* ทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่”²⁹ ในกระบวนการสร้าง *เต๋า* ความเป็นมนุษย์ของเราใกล้กับบุคคลอื่น ๆ มาก ขงจื้อไม่ถามถึงความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล เพราะวิธีคิดแบบนี้อาจลดทอนความเป็นมนุษย์ให้กลายเป็นคนที่ทำตามศีลธรรมอย่างไร้ความรู้สึก หรือทำให้มนุษย์ กลายเป็น personless divine creature สำหรับขงจื้อ ความไม่ลำเอียงนั้นอยู่บนประสบการณ์ของมนุษย์ในชุมชน³⁰

จากที่กล่าวมาจะพบว่า กฎทองเป็นเพียงหลักการทางศีลธรรมรูปแบบหนึ่งซึ่งช่วยในการตัดสินใจของมนุษย์ว่าควรหรือไม่ควรที่จะกระทำการใด หากใช้กฎทางศีลธรรม (moral rule) ที่ตัดสินว่าอะไรถูกหรือผิดโดยเด็ดขาดสมบูรณ์ไม่ เพราะสิ่งที่ควรหรือไม่ควรกระทำในเงื่อนไขของกฎทอง วางอยู่บนหลักของความปรารถนาและความไม่ปรารถนา ซึ่งแม้มนุษย์จะมีสิ่งเหล่านี้ร่วมกัน แต่ก็ไม่ได้มีส่วนร่วมกันอย่างตายตัว ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์แต่ละคน อาจแตกต่างกันได้ ตามแต่บริบทที่แตกต่างกันของแต่ละบุคคล แต่สิ่งสำคัญที่กฎทองเลือกใช้หลักความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเป็นฐานในการตัดสินใจเลือกที่จะกระทำหรือไม่กระทำการใด เนื่องจากมนุษย์สามารถเทียบเคียงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่นได้ โดยวัดจากความรู้สึกตอบสนองต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เกิดขึ้นกับตัวเรา ทำให้กฎทองเป็นหลักที่ทุกคนสามารถกระทำต่อผู้อื่นด้วยมาตรฐานเดียวกันได้ แม้จะมีข้อจำกัดจากการที่แต่ละบุคคลใช้กฎทองแตกต่างกันไปตามแต่บริบททางสังคมและวัฒนธรรมของตนเอง แต่เพราะมนุษย์มีความแตกต่างกัน การเรียนรู้ย่อมแตกต่างกันด้วย ดังเช่นที่ขงจื้อได้เรียนรู้ และเลือกที่จะปรับใช้ความไม่ปรารถนาของตนเท่านั้น เป็นหลักในการปฏิบัติต่อผู้อื่นไปตลอดชีวิต จึงมีคำกล่าวที่ว่า กฎทองมีลักษณะเป็นจริยศาสตร์วัฒนธรรม (cultural ethic)³¹

ตู้ ของขงจื้อเป็นการสร้างเสริมให้เกิดความรักในระดับของความสัมพันธ์ที่มนุษย์ยึดโยงอยู่ เป็นความรักแบบมีระดับขั้น (graded love) ส่วนกฎทอง โดยเฉพาะในมุมมองของ

²⁹ หลุนอวี่ เล่มที่ 25 บทที่ 28

³⁰ Ibid. p.426 - 427.

³¹ Gould, J. A. “Clarifying Singer’s Golden Rule,” *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 2 (September 1968) : 97.

ศาสนาคริสต์ เป็นความรักที่ไม่มีระดับชั้นคือมอบความรักให้แก่ทุกคน ซึ่งอัลลินสัน³² เห็นว่ามีความเหมือนกันบางประการ คือ ๓ ของขงจื้อก็สามารถมองเป็นความรักแบบสากลได้เช่นเดียวกัน เมื่อมองจากพื้นฐานวัฒนธรรมที่ต่างกัน กล่าวคือการอธิบายว่ารักมนุษย์ เริ่มต้นเรียนรู้จากความกตัญญู ซึ่งเป็นมุมมองแบบธรรมชาติของมนุษย์ ความกตัญญู หรือ ๓ ก็ล้วนไม่ใช่คุณค่าสูงสุดและไม่ได้เป็นเป้าหมายในตัวของมันเอง คุณธรรมต่างๆ เป็นไปเพื่อการแสดงออกทางศีลธรรม ซึ่งรวมเรียกว่าเหวินอันหมายถึงอุดมคติทางจริยศาสตร์ ที่บรรลุแล้วซึ่งคุณธรรมหลายประการ เช่น ความกล้าหาญ ความเฉลียวฉลาด ซื่อสัตย์ รับผิดชอบ ทั้งนี้เพื่อเป้าหมายของการมีชีวิตและสังคมที่ดี ๓ จึงเป็นหลักทางจริยศาสตร์อันสำคัญ (central ethical principle) แต่กฎทองในมุมมองของศาสนาคริสต์ จะอธิบายผ่านความรักของพระเจ้า จะต้องรักพระเจ้าก่อน จึงต้องรักเพื่อนบ้านด้วยความรักมนุษย์จึงเกิดจากพระเจ้าเป็นฐาน ต่างจาก ๓ ของขงจื้อ ซึ่งเกิดจากมนุษย์เป็นฐาน โดยพิจารณาบุคคลแล้วจึงไตร่ตรองบริบทต่างๆก่อนที่จะปฏิบัติสิ่งใดต่อผู้อื่น จึงไม่มีลักษณะการปฏิบัติที่ตายตัวแบบกฎทอง

กล่าวโดยสรุป ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อไม่ได้มองความไม่ลำเอียงทางศีลธรรมว่าเป็นสิ่งที่สมบูรณ์เด็ดขาดหรือเป็นสิ่งสากลแต่มีลักษณะเป็นความไม่ลำเอียงอันสัมพัทธ์ (relative impartiality) ซึ่งแปรเปลี่ยนไปตามบริบทปัจจัยแวดล้อมต่างๆ อันเป็นเครื่องมือตัดสินทางศีลธรรมของมนุษย์และเป็นรากฐานของ ๓ ซึ่งเป็นกรอบของความรักความห่วงใยระหว่างบุคคลในขณะที่ความไม่ลำเอียงทางศีลธรรมของกฎทองทางศาสนาคริสต์เป็นความไม่ลำเอียงอันเป็นสากลภายใต้ความรักอันศักดิ์สิทธิ์ ส่วนขงจื้ออยู่บนฐานของจิตใจมนุษย์ไม่อิงกับกฎอันศักดิ์สิทธิ์จึงสอดคล้องกับความเป็นมนุษย์และชุมชนของมนุษย์

การปฏิบัติตาม ๓ สำหรับขงจื้อจึงเกิดจากความรักระหว่างมนุษย์เป็นพื้นฐาน ซึ่งความรักของมนุษย์จะแบ่งบานได้เมื่อมนุษย์อาศัยอยู่ร่วมกัน ในขณะที่กฎทองเป็นกฎสากลที่ต้องปฏิบัติตาม เมื่อมนุษย์อยู่ร่วมกันภายใต้ความรักของพระเจ้า

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

³² โปรดดู Allinson, R. E. "The Golden Rule as the Core Value in Confucianism & Christianity : Ethical Similarities and Differences," *Asian Philosophy* 2 (1992) : 173-185

บทที่ 4

บทบาทของ ฐู่ ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ

ฐู่ สามารถเข้าใจได้ทันที หากอธิบายผ่าน เหวิน ว่าคือการรักมนุษย์และเอาใจใส่ซึ่งกันและกัน แต่การเข้าใจ ฐู่ เพียงเท่านั้น เป็นการเข้าใจเพียงผิวเผิน ผู้เขียนเห็นว่า ฐู่ มีบทบาทสำคัญหลายประการ ทั้งนี้บทบาททั้งหมดของ ฐู่ จะนำไปสู่ค้ำถั่วที่ว่าขงจื้อ อายุ 70 แล้วทำตามความปรารถนาโดยไม่ละเมิดครรลองได้อย่างไร บทที่ 4 เขียนขึ้นเพื่อตอบคำถามนี้

มโนทัศน์ ฐู่ มีบทบาทในระบบจริยศาสตร์ดังต่อไปนี้

1. ฐู่ ในฐานะที่เป็นรูปแบบหนึ่งของการแสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาที่ไม่ละเมิดคุณธรรม
2. ฐู่ ในฐานะที่เป็นแบบฝึกหัดเพื่อการขัดเกลาตนเอง
3. ฐู่ ในฐานะที่เป็นมโนทัศน์หนึ่งที่จะช่วยตัดสินความถูกต้อง
4. ฐู่ ในฐานะที่เป็นมโนทัศน์ที่ใช้เสริมระบบจริยศาสตร์ในความสัมพันธ์ทั้งห้า

4.1 ฐู่ ในฐานะที่เป็นรูปแบบหนึ่งของการแสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาที่ไม่ละเมิดคุณธรรม

“สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” ขงจื้อกล่าวว่าเป็นหลักในการปฏิบัติไปตลอดชีวิต คำกล่าวนี้มีความหมายว่าอย่างไร

“สิ่งใดตนไม่ปรารถนา” หมายถึงสิ่งที่ผู้นำวลีนี้ไปใช้ไม่ปรารถนา ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าความไม่ปรารถนาของมนุษย์มีอยู่สองลักษณะคือความไม่ปรารถนาตามสัญชาตญาณของร่างกายและความไม่ปรารถนาในมิติทางวัฒนธรรม เมื่อ ฐู่ ไม่ได้ให้คำจำกัดความของสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาเอาไว้ จึงหมายความว่าสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาใน ฐู่ สามารถเป็นความไม่ปรารถนาของมนุษย์ได้ทั้งสองลักษณะ ฐู่ ที่ใช้ความไม่ปรารถนาในลักษณะที่ต่างกัน ทำให้ผลลัพธ์ของการใช้หลักการ ฐู่ ต่างกันหรือไม่อย่างไร และจะนำไปสู่การขัดเกลาตนเองได้ทั้งสองลักษณะหรือไม่

ส่วนนี้เริ่มด้วยการอธิบายการใช้หลักการ ๗ ด้วยความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตาม สัญชาตญาณทางร่างกาย ความไม่ปรารถนาในลักษณะนี้ไม่สามารถประเมินคุณค่าได้ เมื่อเป็น เช่นนั้นการใช้หลักการ ๗ ในลักษณะนี้จะสามารถประเมินคุณค่าได้หรือไม่ โปรดพิจารณาตัวอย่าง

“ไม่ปรารถนาให้ตนเองได้รับความเจ็บปวด จึงไม่ทำให้ผู้อื่นได้รับความเจ็บปวด”

“ไม่ปรารถนาให้ตนเองหิว จึงไม่ทำให้ผู้อื่นหิว”

“ไม่ปรารถนาให้ตัวเองง่วง จึงไม่ทำให้ผู้อื่นง่วง”

จากตัวอย่างการใช้หลักการ ๗ โดยเริ่มจากความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตาม สัญชาตญาณทางร่างกาย เช่น ความเจ็บปวด, ความหิว, ความง่วงของมนุษย์ มนุษย์ทุกคนมี ความไม่ปรารถนาเช่นนี้อยู่เป็นธรรมดา แต่ความไม่ปรารถนาสิ่งเหล่านี้ของแต่ละคนไม่สามารถ ประเมินค่าได้ว่าความเจ็บปวด, ความหิว, ความง่วงของใครอยู่เหนือกว่าหรืออยู่ต่ำกว่าของผู้อื่น ดังนั้นการกล่าวเพียงวลีแรกที่ว่าตนไม่ปรารถนาในสิ่งที่เป็นความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตาม สัญชาตญาณทางร่างกาย จึงไม่สามารถประเมินคุณค่าใดๆได้ จำเป็นต้องพิจารณาวลีที่ตามหลัง

วลีที่ตามหลังกล่าวว่า จึงไม่ทำในสิ่งซึ่งเป็นความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตาม สัญชาตญาณทางร่างกายต่อผู้อื่น วลีนี้สามารถประเมินค่าได้ เพราะข้อความนี้ประกอบด้วย เจตนาที่จะไม่กระทำการที่เป็นความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตามสัญชาตญาณทางร่างกายต่อผู้อื่น สิ่งที่เป็นความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตามสัญชาตญาณทางร่างกายนั้นไม่มีทั้งเจตนา ความเชื่อ และคุณค่า¹ อยู่ในนั้น แต่การ “ไม่ทำ” เป็นคำที่แฝงด้วยเจตนาอยู่ในที่ เมื่อสิ่งที่ไม่ทำเป็นสิ่งที่ มนุษย์ทุกคนมีความไม่ปรารถนาเช่นนี้อยู่เป็นธรรมดา แสดงว่าการใช้หลักการ ๗ ด้วยความไม่ ปรารถนาของมนุษย์ตามสัญชาตญาณทางร่างกายสามารถประเมินค่าได้ ซึ่งเป็นคุณค่าในเชิงบวก เพราะสิ่งที่ไม่ทำนั้นเป็นสิ่งที่ไม่พึงปรารถนาสำหรับมนุษย์ เมื่อสิ่งของตนเองไม่ปรารถนาเช่นความ เจ็บปวด, ความหิว, ความง่วงไม่เกิดขึ้นแก่ตัวเรา เราจะรู้สึกเป็นปกติ ดังนั้นเมื่อสิ่งที่ไม่พึงปรารถนา เหล่านี้ไม่เกิดขึ้นแก่ผู้อื่น ผู้อื่นจึงรู้สึกเป็นปกติด้วย

สิ่งที่ต้องกล่าวซ้ำเพื่อป้องกันความสับสนก็คือ ความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตาม สัญชาตญาณทางร่างกายต่อผู้อื่น ที่ไม่สามารถประเมินค่าได้ก็เนื่องมาจากไม่ได้ประกอบด้วย เจตนา ความเชื่อ และคุณค่า หากว่าความไม่ปรารถนาของมนุษย์ตามสัญชาตญาณทางร่างกาย ต่อผู้อื่นแฝงมาด้วยองค์ประกอบอย่างใดอย่างหนึ่งในสามประการนี้ จะถือได้ว่าความไม่ปรารถนา

¹ ศาคุน ภัคดีคำ, บทบาทของอารมณ์ในจริยศาสตร์ของขงจื้อ, หน้า 40

ของมนุษย์ตามสัญญาตาญาณทางร่างกายต่อผู้อื่นนั้นสามารถประเมินค่าได้ เช่น ความเจ็บปวดที่ประกอบด้วยความเชื่อที่ว่าจะสามารถค้นพบทางแห่งความหลุดพ้น หรือความเจ็บปวดที่ประกอบด้วยคุณค่าทางรสนิยมบางอย่างทำให้ความเจ็บปวดเป็นที่พึงปรารถนา เป็นต้น

ต่อมาจะได้อธิบายถึงการใช้หลักการ *ซู* ด้วยความไม่ปรารถนาที่มีมิติทางวัฒนธรรม ความปรารถนาในลักษณะนี้สามารถประเมินค่าได้ ดังนั้นการใช้หลักการ *ซู* ในลักษณะนี้จึงสามารถประเมินค่าได้อย่างแน่นอน เพียงแต่ว่าการประเมินค่าของ *ซู* ในลักษณะนี้สามารถประเมินค่าในรูปแบบใดได้บ้าง ในวลีแรก “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา” สามารถประเมินค่าได้ตามแนวคิดของผู้ประเมิน เช่น ใจห่อกล่าวว่า “(ตน)ไม่ปรารถนาที่จะไว้ทุกข์ 3 ปี” หรือจื่อกั๋งกล่าวว่า “(ตน)ไม่ปรารถนาการบูชาขัณฑ์แะในวันสารท” หากมองจากฐานคิดในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อสามารถประเมินค่าเบื้องต้นได้ทันทีว่าไม่เหมาะสม ดังนั้นหาก “สิ่งที่ตนไม่ปรารถนา” เป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสม ไม่ถูกต้อง หรือละเมิดคุณธรรม สามารถกล่าวได้ว่า ไม่ควรใช้หลักการ *ซู* จากความไม่ปรารถนาในลักษณะดังกล่าว

ส่วนวลีที่ตามหลังคือ “สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” ในกรณีของใจห่อกับจื่อกั๋งจะได้ว่า

“ไม่ปรารถนาที่จะไว้ทุกข์สามปี จึงไม่ทำให้ผู้อื่นไว้ทุกข์สามปี”

“ไม่ปรารถนาที่จะบูชาขัณฑ์แะในวันสารท จึงไม่ทำให้ผู้อื่นบูชาขัณฑ์แะในวันสารท”

หากใจห่อและจื่อกั๋งใช้หลักการ *ซู* ด้วยความไม่ปรารถนาดังกล่าว ก็จะนำไปสู่การที่ไม่ทำให้ผู้อื่นต้องประสบพบเจอกับสิ่งที่ตนเองไม่ปรารถนา ในแง่นี้แม้ใจห่อกับจื่อกั๋งจะปฏิบัติตามหลักการ *ซู* ได้ถูกต้อง แต่การประเมินค่าในข้อความส่วนที่สองนี้ยังคงอิงอยู่กับการประเมินค่าในส่วนที่หนึ่ง กล่าวคือ หากความไม่ปรารถนาที่ปรากฏในข้อความส่วนแรกไม่ใช่ความไม่ปรารถนาที่เหมาะสม (เช่น ไม่เหมาะสมเพราะไม่สอดคล้องกับมนุษยธรรม ทั้งนี้แล้วแต่ผู้ประเมินค่า) ก็กล่าวได้ว่าการกระทำต่อผู้อื่นด้วยความปรารถนาที่ไม่เหมาะสมนั้น เป็นการกระทำที่ไม่เหมาะสมด้วย

* กรณีของใจห่อ ได้อภิปรายไปแล้วในหัวข้อที่ 2.2.3 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับหลักโปรตดูหน้า 35-37 กรณีของจื่อกั๋ง ได้อภิปรายไปแล้วในหัวข้อที่ 2.2.4 ความปรารถนาและความไม่ปรารถนากับอี โปรตดูหน้า 44-45

อย่างไรก็ดี วลีที่ว่า “จึงไม่ทำให้ผู้อื่นไว้ทุกข์สามปี” และ “จึงไม่ทำให้ผู้อื่นบุญช้ายัญแกะในวันเสาร์” ไม่ได้หมายความว่าใจห่อและจืดกั๋ง “ทำให้ผู้อื่นไม่ปรารถนาในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนา” คือต้องทำให้ผู้อื่นไม่ไว้ทุกข์สามปี หรือทำให้ผู้อื่นไม่บุญช้ายัญแกะในวันเสาร์ (คือทำให้ผู้อื่นไม่ปฏิบัติตามหลักแบบเดียวกับที่ตนไม่ปรารถนา) การเข้าใจตามความหมายนี้ เป็นการเข้าใจที่ผิด เนื่องจาก ผู้เสนอให้ “ไม่ทำ” แต่ก็อาจเกิดความสับสนขึ้นได้อีกว่าทั้งสองวลีนั้นหมายถึง “ไม่ทำให้ผู้อื่นปรารถนาในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนา” ซึ่งในกรณีนี้อาจไม่ผิดไปจากสามัญสำนึกโดยทั่วไปของเรา กล่าวคือเมื่อเราไม่ปรารถนาสิ่งใดแล้ว เราจะไปสนับสนุนให้ผู้อื่นปรารถนาสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาเพื่ออะไร เช่น หากเราไม่ชอบกินต้มยำกั๋ง เราก็ไม่มีเหตุที่จะต้องสนับสนุนให้ผู้อื่นชอบกินต้มยำกั๋ง ในกรณีของใจห่อ เมื่อเขาไม่ปรารถนาที่จะไว้ทุกข์สามปี ก็ไม่มีเหตุให้เขาต้องสนับสนุนให้ผู้อื่นปรารถนาที่จะไว้ทุกข์สามปี จืดกั๋งที่ไม่ปรารถนาการบุญช้ายัญแกะในวันเสาร์ ก็ไม่มีเหตุที่จะต้องสนับสนุนให้ผู้อื่นปรารถนาที่จะบุญช้ายัญแกะในวันเสาร์เช่นเดียวกัน การกล่าวเช่นนี้แม้ว่าจะสอดคล้องกับสามัญสำนึกโดยทั่วไปของบุคคลที่ไม่ปรารถนาในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง แต่ก็ยังคงกล่าวเกินไปจาก ผู้ เพราะการ “ไม่ทำ” ในความเข้าใจดังกล่าวยังคงเกี่ยวข้องกับความปรารถนาของผู้อื่น

ผู้ เพียงแต่เสนอว่า “ไม่ทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนา” เท่านั้น ซึ่งหมายความว่า ผู้ เพียงใช้ “ความไม่ปรารถนาของตนเอง” เป็นหลักในการ “ไม่ทำ” ต่อผู้อื่น การทำตามหลักการ ผู้ ไม่สนใจว่าผู้อื่นจะปรารถนาหรือไม่ปรารถนาสิ่งใด นัยยะที่สามารถตีความได้มากที่สุดสำหรับ ผู้ คือ สิ่งใดที่ตนไม่ปรารถนานั้น ผู้อื่นก็อาจจะไม่ปรารถนาสิ่งนั้นเช่นกัน ดังนั้นจึงป้องกันไว้ตั้งแต่แรกว่าเราอาจจะพลั้งเผลอกระทำในสิ่งซึ่งไม่น่าพึงปรารถนาต่อผู้อื่น ซึ่งเราไม่มีทางที่จะทราบความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทั้งหมดของผู้อื่น (ในกรณีที่ทราบความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่น ก็สามารถกระทำในสิ่งที่สอดคล้องกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของผู้อื่นได้ทันที) จึงต้องใช้ความไม่ปรารถนาของตัวเองเป็นเกณฑ์ตั้งต้นในการทำความเข้าใจ “สิ่งที่ไม่น่าพึงปรารถนา” ดังนั้นการอ่านวลี “จึงไม่ทำให้ผู้อื่นไว้ทุกข์สามปี” และ “จึงไม่ทำให้ผู้อื่นบุญช้ายัญแกะในวันเสาร์” จึงควรเข้าใจว่าใจห่อและจืดกั๋งจะไม่ทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่เป็นการบังคับให้ผู้อื่นต้องปฏิบัติตามหลักในลักษณะเดียวกับที่พวกเขาไม่ปรารถนา ซึ่งจะเป็นการป้องกันการละเมิดคุณธรรมต่อผู้อื่นในกรณีที่บุคคลผู้นั้นอาจไม่ปรารถนาที่จะไว้ทุกข์สามปีและบุญช้ายัญแกะในวัน

* แน่แน่นอนว่าต้องมีบางกรณีที่ต่างออกไป เช่น อาจเกิดการสนับสนุนให้ผู้อื่นปรารถนาในสิ่งที่ตนไม่พึงปรารถนา เพื่อเป้าหมายบางอย่างก็เป็นได้ ผู้วิจยคิดว่ากรณียกเว้นเช่นนี้ ไม่ได้ตรงกับสามัญสำนึกโดยทั่วไปของบุคคลที่ไม่ปรารถนาในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง

สารทเช่นเดียวกับพวกเขา แต่หากเป็นบุคคลที่ปรารถนาจะใช้ทุกข์สามปีและบุญช้ายัญแกะในวัน สารท ใจห่อและจื่อกั๊งก็ไม่ได้กระทำสิ่งใดที่เป็นการละเมิดต่อบุคคลกลุ่มนี้

แต่เนื่องจาก ฐู่ เป็นแนวคิดทางจริยศาสตร์ของขงจื่อ ซึ่งขงจื่อเน้นเรื่องของ มนุษยธรรม การประเมินค่าการกระทำของขงจื่อจึงวางอยู่บนฐานที่ว่าการกระทำต่างๆได้มาซึ่ง มนุษยธรรมหรือไม่ ฐู่ เป็นการกระทำที่เกี่ยวข้องกับความไม่ปรารถนา ความไม่ปรารถนาที่จะ นำมาใช้ในการใช้หลักการ ฐู่ จะต้องได้มาซึ่งมนุษยธรรม คือรวมไปถึงการเกิดความรักความอาทร และการให้ความเคารพอย่างเหมาะสมแก่ผู้อื่น ผ่านการเทียบเคียงความรู้สึกไม่ปรารถนาของตน ไปสู่ผู้อื่น หรืออย่างน้อยก็ต้องไม่ละเมิดคุณธรรม ทั้งนี้สิ่งที่ต้องเน้นย้ำก็คือ การที่ ฐู่ เป็นการ แสดงออก “รูปแบบหนึ่ง” ของความไม่ปรารถนาที่ได้มาซึ่งมนุษยธรรมหรือไม่ละเมิดคุณธรรมนั้น เป็นการใช้หลักการ ฐู่ โดยอาศัยการประเมินค่าตามระบบการให้คุณค่าแบบจริยศาสตร์ของขงจื่อ ผู้ที่ใช้หลักการ ฐู่ ไม่จำเป็นต้องใช้การประเมินค่าความไม่ปรารถนาเช่นนั้นเสมอไป ดังที่ขงจื่อกล่าว กับจื่อกั๊งว่า ฐู่ สามารถใช้เป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต ขงจื่อไม่ได้ระบุว่าใครคือผู้ที่ควรจะใช้ ฐู่ เป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต จึงมีความเป็นไปได้ที่ผู้ใช้ ฐู่ จะเป็นบุคคลทุกระดับของการขัดเกลา ทางศีลธรรม ผู้ที่ขัดเกลาทางศีลธรรมมาดี ก็จะใช้หลักการ ฐู่ ด้วยความไม่ปรารถนาที่ได้มาซึ่ง มนุษยธรรม ในขณะที่มนุษย์ที่ยังไม่ได้ผ่านการขัดเกลาตนเองอย่างเสี่ยวเหวินก็สามารถใช้หลักการ ฐู่ ได้เช่นกัน แต่อาจเป็นการใช้ ฐู่ ในฐานะที่เป็นหลักปฏิบัติทั่วไป ซึ่งโดยเนื้อหาของหลักการ ฐู่ เอง นั้นสามารถป้องกันการละเมิดคุณธรรมต่อผู้อื่นได้อยู่แล้วเป็นอย่างน้อย ซึ่งการใช้ ฐู่ ในระดับนี้ยังไม่จำเป็นต้องเข้าใจถึงหลักคิดที่เป็นพื้นฐานของการสร้างมนุษยธรรมในเบื้องต้น เช่น การตระหนัก ว่าการกระทำของตนอาจเป็นการละเมิดคุณธรรมต่อผู้อื่น จึงใช้หลักการ ฐู่ เพื่อหลีกเลี่ยง ข้อบกพร่องดังกล่าว การใช้ ฐู่ โดยไม่ได้ตระหนักถึงผู้อื่น เป็นการใช้ ฐู่ โดยที่ยังไม่แสดงออกซึ่งการ มีมนุษยธรรม เพราะ ฐู่ โดยนิยามที่ว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” หากพิจารณา เพียงเนื้อความที่ปรากฏ จะพบว่า ฐู่ เป็นหลักที่เกี่ยวข้องกับตนเองเท่านั้น กล่าวคือจะพิจารณา เพียงว่าสิ่งใดที่ตนไม่ปรารถนาแล้วนำสิ่งที่ตนไม่ปรารถนานั้นมาใช้เป็นหลักในการปฏิสัมพันธ์กับ ผู้อื่น โดยไม่จำเป็นที่จะต้องพิจารณาว่าการที่ตนปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นเช่นนั้นจะส่งผลกระทบต่อผู้อื่น อย่างไร การใช้ ฐู่ จึงควรอธิบายผ่านระบบจริยศาสตร์ของขงจื่อ เพื่อให้ ฐู่ เป็นหลักที่นำไปสู่การมี มนุษยธรรม แต่หากใช้ ฐู่ เป็นประจำก็น่าเชื่อได้ว่าผู้ใช้หลักการ ฐู่ จะตระหนักถึงมนุษยธรรมที่มา กับการเห็นอกเห็นใจผู้อื่นผ่านการไม่ละเมิดคุณธรรมต่อผู้อื่น ฐู่ จึงถือเป็นหลักปฏิบัติเพื่อการขัด เกลามนุษยธรรมในตนเองอีกด้วย (ซึ่งจะกล่าวถึงรายละเอียดในหัวข้อต่อไป) ดังนั้นจึงสามารถ กล่าวได้ว่า ฐู่ เป็นการแสดงออกรูปแบบหนึ่งของความไม่ปรารถนาที่ไม่ละเมิดคุณธรรม

ฐู เป็นเพียงรูปแบบหนึ่งของการแสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดคุณธรรม ทั้งนี้เพราะการแสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดคุณธรรม สามารถเผยแพร่ผ่านมโนทัศน์รูปแบบอื่นๆ ได้อีกมากมายที่นอกเหนือไปจาก ฐู เช่น การแสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดคุณธรรมผ่านอารมณ์ทางศีลธรรมหรือหลี่ คือความละเอียดที่จะไม่ปรารถนาในสิ่งที่ละเมิดคุณธรรม

4.2 ฐู ในฐานะที่เป็นแบบฝึกหัดเพื่อการขัดเกลาตนเอง

ในคัมภีร์หลุนอี่วได้กล่าวตำหนิผู้ที่ไม่คิดที่จะขัดเกลาตนเองอยู่มากมายหลายบท เช่น

หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 29

อาจารย์กล่าวว่า “มีข้อบกพร่องแล้วไม่แก้ไข นี่แหละคือข้อบกพร่อง”

หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 15

อาจารย์กล่าวว่า “คนซึ่งไม่ถามว่า ‘จะอย่างไร จะอย่างไร’ เราไม่มีอะไรจะยุ่งเกี่ยวกับ”

หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 9

5 : 9 : 1 ใจห่วนอนตอนกลางวัน อาจารย์กล่าวว่า “ไม่ผู้ไม่อาจแกะสลักได้ กำแพงดินสกปรกไม่อาจตกแต่งให้งามได้ นี่คือฐู มีประโยชน์อันใดที่จะขัดเกลาเขาอีกเล่า”

จาก 3 บท ข้างต้นแสดงให้เห็นถึงลักษณะของการไม่พัฒนาตนเอง โดยเฉพาะบทที่พูดถึงใจห่วนั้นแสดงให้เห็นว่าผู้ที่ไม่คิดจะขัดเกลาตนเอง (ถึงขั้นที่นอนตอนกลางวันซึ่งเป็นเวลาที่ควรจะใช้ในการดำรงชีวิต) ขงจื่อถือว่านำไปสู่ความสิ้นหวังที่จะแก้ไขความเสื่อมทรามของสังคมและไม่สามารถพัฒนาไปสู่ชุมชนมีมนุษย์ธรรมนั้นงดงามได้ หากคนในสังคมไม่ขัดเกลาตนเองดังที่ขงจื่อกล่าวว่า “เห็นทีจะสิ้นหวังแล้ว ! เรายังไม่เคยเห็นใครที่สามารถมองเห็นข้อผิดพลาดของตนแล้วตำหนิตนเองในใจได้”²

² หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 26

ขงจี้อย่างได้กล่าวอีกว่า “ปัญญาถึง มนุษยธรรมสามารถอ้างไว้ได้ แต่หากไม่ปกครองอย่างสมเกียรติจริงจั่ง เหล่าประชาราษฎร์จะไม่นับถือ”³ บทนี้แสดงให้เห็นถึงผู้มีปัญญาแต่ไม่ได้ลงมือทำอะไรให้เกิดประโยชน์แก่สังคม แสดงให้เห็นว่าการลงมือทำมีความสำคัญในแง่ของการแสดงออกซึ่งการขัดเกลาตนเอง อาจพูดได้ว่าหากไม่ได้ลงมือทำก็ไม่อาจเรียกว่าเป็นผู้ขัดเกลาตนเองมาแล้ว แม้ว่าจะเป็นผู้มีปัญญาก็ตาม

การขัดเกลาตนเองด้วย ฐู นั้นมีลักษณะอย่างไร ลองพิจารณาบทต่อไปนี้

หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 20

อาจารย์กล่าวว่า “วิญญูชนเรียกร่องจากตนเอง เสี่ยวเหรินเรียกร่องจากผู้อื่น”

หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 21

12 : 21 : 1 ขณะที่ผ่านฉือกำลังเดินเล่นกับอาจารย์ใกล้แท่นระบำขอฝน ก็ถามขึ้นว่า “ขอถามอาจารย์เกี่ยวกับการสั่งสมคุณธรรม สลัดพ้นจากความชั่ว แยกแยะความหลง”

12 : 21 : 2 อาจารย์กล่าวว่า “ช่างเป็นคำถามที่วิเศษยิ่ง!”

12 : 21 : 3 “ทำซึ่งต้องทำก่อน ความสำเร็จเป็นเรื่องมาทีหลัง นี่ไม่ใช่การสั่งสมคุณธรรมดอกหรือ ดำหนิความชั่วร้ายในตนเอง ไม่ดำหนิความชั่วร้ายของผู้อื่น นี่ไม่ใช่สลัดพ้นจากความชั่วดอกหรือ เพียงเพราะโทษะชั่ววูบในชั่วเดียวถึงกับลืมตัวตนและญาติพี่น้อง นี่มิใช่ความหลงดอกหรือ”

หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 14

อาจารย์กล่าวว่า “การเรียกร่องจากตนเองมาก แต่ดำหนิคนอื่นน้อย จะทำให้อยู่ห่างจากความเคืองแค้น”

ฐู นั้นเป็นกระบวนการที่เริ่มจากตัวเราไปสู่ผู้อื่น ทั้งนี้เนื่องจากผู้อื่นเป็นปัจจัยที่ควบคุมได้ยากกว่าการควบคุมตนเอง เช่นหากเราไม่ต้องการให้ผู้อื่นพุดจาหยาบคายกับเรา เราจะไม่พุดจาหยาบคายกับผู้อื่น แต่การปฏิบัติตามขั้นตอนนี้ไม่สามารถยืนยันได้เลยว่าฝ่ายตรงข้ามจะ

³ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 32

รู้สึกเช่นเดียวกับเรา จนต่างตอบแทนกลับสู่ตัวเราหรือไม่ เพราะ “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” เป็นข้อความที่จบในตัวแล้ว เท่ากับว่าแม้ว่าเราจะรู้อยู่แล้วว่ามีความเป็นไปได้ที่ผู้อื่นจะไม่ตอบสนองต่อเราเช่นเดียวกับที่เราได้ทำให้ผู้อื่นไปแล้ว เราก็ยังควรที่จะไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นต่อไปเช่นเดิม โดยไม่สามารถอ้างได้ว่า ก็ในเมื่อคนอื่นไม่ทำ (หรือคนอื่น ๆ เขาก็ทำกัน) ดังนั้นฉันก็มีสิทธิที่จะไม่ทำด้วย (หรือฉันก็สามารถทำได้แบบที่คนอื่น ๆ เขาก็ทำกัน) เช่น ในเมื่อขุนนางฉ้อฉล อย่ากระนั้นเลยเราก็ฉ้อฉลต่อคนรอบข้างบ้าง การอ้างเช่นนี้มีน้ำหนักของเหตุผลน้อยเกินไปสำหรับขงจื้อ สิ่งที่ดีควรทำคือขัดเกลาความปรารถนาของตนเองเพื่อแสดงออกถึงการต่อต้านสภาพสังคมที่ไม่เป็นธรรม มิใช่ทำตามสังคมที่เสื่อมทราม หรือหลีกเลี่ยงสังคมไปโดยไม่คิดหาทางแก้ไข (ก็คือยังไม่ทันได้ลงมือทำอะไรให้เกิดประโยชน์) ซึ่งเท่ากับเป็นการสยบยอมต่อสังคมที่เสื่อมทรามนั้น การเรียกร้องเอาจากผู้อื่นทำได้ยาก อีกทั้งยังทำให้เรามองข้ามพฤติกรรมของตนเอง หากเราเริ่มจากการขัดเกลาตนเอง จะทำให้มีสติรู้ตัวตน สลัดพ้นจากความชั่ว (โหดหรือความเคืองแค้น และโมหะหรือความหลงผิด) และมีเวลาคิดถึงผู้อื่นมากขึ้นอีกด้วย

ปัญหาก็คือ *ซู* ไม่สามารถตีความตามที่กล่าวไว้เมื่อซักรู้ได้อย่างสมบูรณ์ กล่าวคือ สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น สามารถเลือกทางออกได้หลากหลาย เช่น เราไม่ชอบผู้ปกครองที่ฉ้อฉล ดังนั้น เราก็จะไม่ฉ้อฉลในรัฐของผู้ปกครอง (แม้ขณะนั้นผู้ปกครองจะยังฉ้อฉลอยู่ก็ตาม) แต่ทำอย่างไรจึงจะไม่ฉ้อฉล การขัดเกลาตนเองเป็นทางออกหนึ่ง คือเลือกที่จะต่อสู้กับสภาพสังคมขณะนั้น แต่การหลีกเลี่ยงสังคมก็ทำให้เราไม่มีโอกาสที่จะไปฉ้อฉลในรัฐนั้นได้เช่นกัน อย่างไรก็ตามการหลีกเลี่ยงสังคมเป็นการกระทำที่ขงจื้อไม่สามารถยอมรับได้ เนื่องจากทำให้มนุษย์ไม่อยู่รวมกันเป็นสังคม การขาดปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นเท่ากับเป็นการละทิ้งจารีตหรือ *หลี่* ซึ่งเป็นเครื่องแสดงออกซึ่งคุณธรรมและมนุษยธรรมต่อเพื่อนมนุษย์ที่ตกอยู่ในสภาพสังคมที่เลวร้าย จึงเป็นการทิ้งปัญหาและขาดการร่วมทุกข์กับผู้อื่น ขงจื้อจึงเสนอว่ามนุษย์ควรที่จะขัดเกลาตนเองมากกว่าที่จะตัดสินใจหลีกเลี่ยงสังคม ดังนั้นการใช้ *ซู* ในกรณีดังกล่าว แม้จะเริ่มต้นที่ความไม่ปรารถนาที่จะฉ้อฉล แต่หากผู้ใช้หลักการ *ซู* ได้ผ่านการขัดเกลาจนเข้าใจในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อแล้ว การทำตามหลักการ *ซู* จะต้องนำไปสู่การมีมนุษยธรรม กล่าวคือจะต้องมีความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรมด้วย (กรณีนี้ต่างกับการไม่ละเมิดคุณธรรมในหัวข้อที่ 4.1 เนื่องจากผู้หลีกเลี่ยงสังคมก็สามารถมีคุณธรรมส่วนบุคคลต่อบุคคลที่เลือกที่จะหลีกเลี่ยงสังคมร่วมกับเขาก็เป็นได้ แต่กรณีดังกล่าวนี้ยังถือได้ว่าขาดมนุษยธรรม เพราะเป็นการทอดทิ้งเพื่อนมนุษย์คนอื่นที่ยังอยู่ในสภาพสังคมที่เลวร้าย โดยไม่คิดที่จะช่วยกันแก้ปัญหา) เช่น ไม่ปรารถนาที่จะละทิ้ง *หลี่* ไม่ปรารถนาที่จะทอดทิ้งมนุษยธรรมต่อเพื่อนมนุษย์ที่ตกอยู่ในสภาพสังคมที่เลวร้าย ความไม่ปรารถนาดังกล่าวนำไปสู่การไม่ละทิ้ง *หลี่* ต่อผู้อื่นและการไม่ละทิ้งมนุษยธรรมต่อผู้อื่น การไม่หลีกเลี่ยง

สังคมจึงเป็นการแสดงออกซึ่งการไม่ทำในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาต่อผู้อื่นอย่างมีมนุษยธรรม แต่หากยังคงเลือกที่จะหลีกหนีสังคม เท่ากับเป็นการใช้หลักการ *ซู* ที่ยังไม่แสดงออกซึ่งการมีมนุษยธรรม

ปัญหาคือ *ซู* ไม่สามารถแก้ปัญหาที่เกิดมาจากผู้อื่นได้เลยหรือ (เช่น ไม่สามารถนำ *ซู* ไปแก้ให้ผู้ปกครองเลิกขอลได้) สำหรับประเด็นดังกล่าวขอให้พิจารณาบทต่อไปนี้

หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 13

อาจารย์กล่าวว่า “หากทำตัวให้เที่ยงธรรม การช่วยปกครองบ้านเมืองจะลำบากอะไร หากไม่สามารถทำตัวเองให้เที่ยงธรรมแล้ว จะไปทำให้ผู้อื่นเที่ยงธรรมได้อย่างไร”

หลุนอี่ว เล่มที่ 6 บทที่ 28

6 : 28 : 2 “เมื่อผู้ที่มีมนุษยธรรมเองปรารถนาจะตั้งหลักได้มั่นคง คนอื่นก็ตั้งหลักมั่นคงได้ เมื่อปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายเอง คนอื่นก็บรรลุเป้าหมายได้”

แม้ว่าการอธิบาย บทที่ 6 : 28 ด้วย *ซู* ไม่สามารถทำได้ (ดังที่ได้กล่าวไปแล้วในบทที่ 3) แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า *ซู* จะไม่สามารถแก้ปัญหาที่เกิดมาจากผู้อื่นได้ เพียงแต่ *ซู* นั้นไม่ได้มีบทบาทในการแก้ไขปัญหาโดยตรง *ซู* มีบทบาททางอ้อมในการแก้ปัญหาที่เกิดมาจากผู้อื่น กล่าวคือเมื่อบุคคลขัดเกลาตนเองมาอย่างดี (โดย *ซู* เป็นปัจจัยหนึ่งทำให้เกิดการขัดเกลาตนเอง ดังที่ได้เสนอมมาแล้ว) จนสามารถทำให้ตนเองเป็นผู้มีความเที่ยงธรรมได้แล้ว บุคคลผู้นั้นจะเกิดพลังดึงดูดให้ผู้อื่นเข้าหาด้วยเสน่ห์ทางศีลธรรม (moral charisma) ซึ่งคำในภาษาจีนแทนด้วย *เตอ** ผู้ที่มีเสน่ห์ทางศีลธรรมนี้ถือได้ว่าเป็นตัวแบบทางศีลธรรม เปรียบได้กับ “ดาวเหนือซึ่งอยู่กับที่ และหมู่ดาวทั้งมวลต่างมานอบน้อม”⁴ ดาวเหนือคือตัวแบบทางศีลธรรม และหมู่ดาวคือผู้คนที่เข้าหาตัวแบบนั้น ซึ่งตัวแบบทางศีลธรรมนี้เอง คือคุณสมบัติของบุคคลที่ขงจื้อเรียกว่าเป็น จวินจื่อ หรือ วิทยุชนและขงจื้อก็เสนอว่าผู้ที่จะมาทำหน้าที่ปกครอง ควรจะเป็น จวินจื่อ ด้วย

* ประเด็นนี้เป็นข้อเสนอของ Philip J. Ivahoe ซึ่งต้องการเปรียบเทียบโน้ตส์ *เตอ* ในคัมภีร์หลุนอี่ว กับ *เตอ* ในคัมภีร์เต๋าต่อจิงของเหลาจื่อ ในที่นี้จะกล่าวถึง *เตอ* ในหลุนอี่วเท่านั้น โปรดดู Ivahoe, P. J. “The Concept of *de* (“Virtue”) in the Laozi , *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*,” (Albany: State University of New York Press, 1999) : 239-257.

⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 1

เต๋อ นอกจากจะสามารถดึงดูดให้ผู้อื่นเข้ามาแล้ว ยังส่งผลต่อผู้คนรอบข้างให้ทำตามได้อีกด้วย เปรียบได้กับ “สายลมอยู่บนยอดหญ้า ยอดหญ้าย่อมลู่ตาม”⁵ ดังที่ขงจื้ออยากจะไปอยู่ท่ามกลางอนารยชน

หลุนอี่ว เล่มที่ 9 บทที่ 13

9 : 13 : 1 อาจารย์อยากจะไปอยู่ท่ามกลางอนารยชนทั้งเก้าเผ่า

9 : 13 : 2 มีคนกล่าวว่า “พวกนั้นแสนจะป่าเถื่อน จะไปอยู่กับพวกเขาได้อย่างไร” อาจารย์ตอบว่า “หากมีวิญญูชนไปอยู่กับพวกเขา ยังจะมีความป่าเถื่อนหลงเหลืออยู่หรือ ?”

แม้เหล่าอนารยชนจะแสนป่าเถื่อน แต่เมื่อจวินจื่อเข้าไปอยู่ร่วมกับพวกเขาแล้ว ความป่าเถื่อนเหล่านั้นก็จะหมดไปได้ เพราะเหล่าอนารยชนจะเข้ามา และถูกดึงดูดให้ปฏิบัติคุณธรรมตามอย่างจริยวัตรที่จวินจื่อแสดงออกมา ดังที่สอดคล้องกับคำกล่าวที่ว่า “ตั้งคนตรงให้อยู่เหนือคนฉ้อฉล สามารถทำคนฉ้อฉลให้ตรงได้”⁶ ซึ่งจุดนี้ เป็นความหวังของขงจื้อที่ต้องการเปลี่ยนแปลงสภาพสังคมที่เลวร้ายในยุคนั้นให้ดีขึ้น จึงกล่าวได้ว่าจวินจื่อเมื่อมุ่งหวังสิ่งใดสำหรับตนเอง ก็ย่อมส่งผลต่อผู้อื่นอย่างนั้นด้วย

นอกจากนี้ เต๋อ ยังสัมพันธ์กับ *อู่เหวย* ซึ่งหมายถึงกระทำโดยไม่กระทำได้อีกด้วย ดังปรากฏในบทต่อไปนี้

หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 4

อาจารย์กล่าวว่า “ปกครองโดยไม่ต้องทำอะไรคงมีแต่พระเจ้าชุน ทำได้
อย่างไรหรือ เพียงแต่วางพระองค์ให้น่านับถือ โดยหันหน้าไปทางทิศใต้ให้เพียง
เท่านั้น”

⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 19

⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 22

วลี “หันหน้าไปทางทิศใต้” หมายถึง การเป็นกษัตริย์ เมื่อผู้ปกครองมีเส้นทางศีลธรรมก็สามารถปกครองโดยไม่ต้องกระทำ กล่าวคือ เพียงแค่ขัดเกลาดนเองอยู่เสมอ ประชากรราษฎรก็จะเข้าหา และปฏิบัติตามเอง บ้านเมืองก็จะสงบสุข

จากการขัดเกลาดนเองก่อให้เกิด *เตอ* ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่เหมาะสมอย่างยิ่งต่อการเป็นผู้ปกครอง ขงจื๊อยังกล่าวถึงการปกครองว่า “ควบคุมตนเองและกลับคืนสู่ *หลี่* คือมนุษยธรรม แม้แต่ในวันเดียวที่ควบคุมตนเองและกลับคืนสู่ *หลี่* ผู้คนทั้งมวลได้ฟ้าก็จะตอบสนองคุณธรรมของเขา การปฏิบัติมนุษยธรรมมาจากตนเองใช่มาจากผู้อื่น”⁷ และ “ดำรงหน้าที่อย่างไม่หน่าย ซบเคื่องอย่างแน่วแน่มั่นคง”⁸ ซึ่งแสดงให้เห็นว่า การขัดเกลาดนเองเมื่อแสดงออกควบคู่ไปกับ *หลี่* (ซึ่ง *หลี่* เป็นการแสดงออกซึ่ง *เหวิน* ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว) แม้เพียงวันเดียวก็จะก่อให้เกิด *เหวิน* หรือมนุษยธรรมขึ้นได้ การขัดเกลาดนเองจึงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการปกครอง และหากปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง ก็จะส่งผลต่อมนุษย์ทุกคน

การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง แน่วแน่มั่นคงไม่หวั่นไหวคือมนโฑศน์ จง ดังนั้นในแง่นี้ ตัวยกที่ 6 : 28 กลับเห็นความสอดคล้องกับมนโฑศน์ จง มากกว่า *ซู* แต่การอธิบายบทดังกล่าวพร้อมกันทั้งสองมนโฑศน์จะช่วยให้เราเห็นความร้อยเรียงของมนโฑศน์ต่างๆในปรัชญาขงจื๊อได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

4.3 *ซู* ในฐานะที่เป็นมนโฑศน์หนึ่งที่ช่วยตัดสินความถูกต้อง

จากที่ได้วิเคราะห์ไปแล้วว่า ขงจื๊อปฏิเสธวิถีของจื๊อกังเพราะจื๊อกังปรารถนาที่จะปฏิบัติต่อผู้อื่น เพื่อให้ได้รับผลประโยชน์จากการต่างตอบแทนกลับสู่ตนเอง คำถามคือ ผลประโยชน์และการต่างตอบแทนในลักษณะใดที่ขงจื๊อจะยอมรับ

* หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 4 ขงจื๊อกล่าวถึงการที่หมู่ประชากรราษฎรจากทั่วทุกสารทิศจะอ้อมลูกจูงหลาน มาสู่นครรัฐที่มีผู้ปกครองซึ่งตั้งมั่นในคุณธรรม มากกว่านครรัฐที่มีความมั่งคั่งอุดมสมบูรณ์เสียอีก

⁷ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 1

⁸ หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 14

ขงจื้อไม่ต้องการให้กระทำการต่างๆ ด้วยมุ่งหวังผลประโยชน์เฉพาะตน⁹ หรือหวังผลประโยชน์เล็กน้อยเฉพาะหน้า¹⁰ แต่ยอมรับผลประโยชน์ที่ตระหนักถึงความถูกต้องที่เที่ยงธรรม¹¹ คำถามคือ ผลประโยชน์ที่มีความถูกต้องเที่ยงธรรม มีลักษณะอย่างไร

จะเห็นได้ว่ากระบวนการเรียนรู้จากมิตรสหายนั้นเป็นเรื่องของการมีปฏิสัมพันธ์ แลกเปลี่ยนระหว่างกัน จึงเกิดการให้และการรับไปพร้อมๆกัน ขงจื้อกล่าวว่า “วิญญูชนคบมิตรด้วย วัฒนธรรม”¹² อันหมายถึงการปฏิบัติต่อมิตรด้วยหลักของสังคมที่ตนสังกัดอยู่ โดยหลักที่แท้ นั่นคือการ แสดงออกซึ่งมนุษยธรรมต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน เมื่อวิญญูชนมอบมนุษยธรรมให้แก่มิตร แต่หาก มิตรไม่ปฏิบัติด้วยมนุษยธรรมกลับมา วิญญูชนย่อมต้องปรับเปลี่ยนท่าที เพราะสิ่งที่วิญญูชนได้รับ ตอบกลับมาไม่เอื้อให้เกิดการดำรงมนุษยธรรมไว้

ลักษณะการปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ แสดงถึงการต่างตอบแทนของวิญญูชนที่มีต่อ มิตรสหาย การต่างตอบแทนนั้นสำหรับขงจื้อแล้วไม่ได้มีนัยของการปรารภณาที่จะได้รับสิ่งตอบ แทนจากผู้ที่เป็นปฏิสัมพันธ์ด้วย ขงจื้อกลับเสนอให้ปฏิบัติต่อผู้อื่นให้ดีที่สุดก่อน ซึ่งแม้ขาด ผลประโยชน์ของตน ก็ควรทำ เช่น การตัดทานพ่อแม่อย่างสุภาพ โดยไม่ปรีปากบ่น¹³ แต่หากการ ปฏิบัตินั้นได้รับผลตอบแทน ก็ถือว่าการต่างตอบแทนที่ได้รับนั้น เหมาะสมกับบทบาทหน้าที่ใน ความสัมพันธ์ของตนที่ได้ทำอย่างดีที่สุดแล้ว ดังที่ขงจื้อกล่าวว่า ปฏิบัติด้วยความเคารพก่อน แล้ว จึงรับผลตอบแทน¹⁴ การต่างตอบแทนในลักษณะนี้เองที่ขงจื้อยอมรับ ว่าเป็นผลประโยชน์ที่ถูกต้อง เที่ยงธรรม

การทำดีควรได้รับการตอบแทนด้วยความดีดูจะเดียวกัน แต่การกระทำที่ก่อให้เกิด การสูญเสียขึ้นกับอีกฝ่าย ก็ต้องได้รับบทลงโทษ ดังเช่น หากบิดาขโมยแกะของผู้อื่นจริง ก็ควรที่ บิดาจะได้รับโทษตามกฎหมาย แม้บุตรจะไม่ควรเป็นพยานในการเอาผิดต่อบิดาก็ตาม¹⁵ การทำ

⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 12

¹⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 17

¹¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 9 บทที่ 1 และเล่มที่ 14 บทที่ 13

¹² หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 24

¹³ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 18

¹⁴ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 37

¹⁵ หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 18

หน้าที่ของบุคคลต่อผู้อื่นอย่างซื่อสัตย์ก็คือความสำคัญของการให้ในสิ่งที่ผู้อื่นควรได้รับ ดังที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า “ภักดีแล้วสามารถไม่ตักเตือนได้ด้วยหรือ”¹⁶

จะเห็นว่าทั้งผลประโยชน์และการต่างตอบแทน เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เรื่องความถูกต้องของการตอบแทน ต้องตระหนักว่า ประโยชน์ที่ได้จากผู้อื่นนั้นคืออะไร มีความสำคัญอย่างไร การตอบแทนผู้อื่นอย่างเหมาะสมนั้นต้องอยู่บนฐานของการตระหนักว่าคุณค่าหรือความดีทางศีลธรรมซึ่งเรียกร้องการเคารพมากกว่าการให้ผลประโยชน์อย่างเดียว เช่นการตอบแทนพ่อแม่ด้วยการเลี้ยงดู ต้องให้ความเคารพใส่ใจด้วย ไม่ใช่เลี้ยงดูไม่ต่างกับเลี้ยงสัตว์¹⁷

หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 10

2 : 10 : 1 จื่อจ้งถามว่า “ทำอย่างไรจึงจะเชิดชูคุณธรรม ทำอย่างไรจึงจะแยกแยะความหลงให้ชัดเจนขึ้นได้” อาจารย์กล่าวว่า “ให้สัตย์ซื่อถือสัจจะเป็นหลักแห่งความถูกต้อง นี่คือการเชิดชูคุณธรรม”

จากบทที่ยกมาแสดงให้เห็นว่า จง สามารถใช้เป็นหลักแห่งความถูกต้อง หมายถึงเมื่อต้องการตรวจสอบว่าการกระทำใดเข้าข่ายอื้อหรือความถูกต้องหรือไม่ สามารถใช้ จง เป็นกรอบในการพิจารณาได้ ซึ่งแม้ว่า ฐู่ จะไม่มีบทกล่าวว่าเป็นหลักแห่งความถูกต้องโดยตรง แต่มีการเทียบเคียงความรู้สึกของผู้อื่นแบบเดียวกับ จง น่าเชื่อได้ว่า ฐู่ ก็สามารถใช้เป็นหลักตรวจสอบความถูกต้องได้เช่นกัน เพราะความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมเป็นองค์ประกอบหนึ่งของอี่ ในการใช้วัดความถูกต้องเหมาะสมของการกระทำได้ ฐู่ เป็นการแสดงออกรูปแบบหนึ่งของความไม่ปรารถนาทางศีลธรรม ฐู่ จึงสามารถใช้เป็นหลักแห่งความถูกต้องได้

กล่าวโดยสรุป แม้ขงจื๊อจะดำเนินจื่อกั๊ง ที่ปรับ ฐู่ ให้มีเรื่องของผลประโยชน์และการต่างตอบแทน แต่เราไม่ควรเข้าใจว่าปรัชญาขงจื๊อเห็นการมีผลประโยชน์และการต่างตอบแทนเป็นสิ่งไม่พึงปรารถนา ขงจื๊อยอมรับผลประโยชน์ชนิดที่ไม่ขัดแย้งกับศีลธรรมความถูกต้อง และยอมรับการต่างตอบแทนซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสมตามหลักหน้าที่ในความสัมพันธ์ อีกทั้ง ฐู่ ตามนิยามของขงจื๊อ ยังมีบทบาทในพื้นที่ของความสัมพันธ์ทั้งห้าได้ โดยผ่านอี่ ซึ่งเป็นหลักใช้ในการตัดสินความถูกต้องชอบธรรม เกี่ยวกับผลประโยชน์และการต่างตอบแทน ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว

¹⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 14 บทที่ 8

¹⁷ หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 7

4.4 ชู ในฐานะที่เป็นมโนทัศน์ที่ใช้เสริมระบบจริยศาสตร์ในความสัมพันธ์ทั้งห้า

ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในชุดความสัมพันธ์ทั้งห้า ซึ่งแต่ละคู่ความสัมพันธ์ก็มาพร้อมกับคุณธรรมและจารีตปฏิบัติที่สอดคล้องกับสถานภาพในแต่ละชุดความสัมพันธ์อยู่แล้ว แต่ถึงแม้ว่ามนุษย์จะทำตามชุดคุณธรรมเฉพาะเหล่านั้น มนุษย์แต่ละคนก็ยังคงมีความแตกต่างกันทั้งในแง่ของลักษณะนิสัยและบริบทชีวิตย่อมจะมีการกระทำในชุดความสัมพันธ์ดังกล่าวที่อยู่นอกเหนือจากที่หีลี้และบทบาทหน้าที่ตามสถานภาพกำหนดไว้ ชู จึงให้วิธีการทางศีลธรรมในการพิจารณาว่าจะปฏิบัติอย่างไรในกรณีดังกล่าว นั่นคือการใช้ความไม่ปรารถนาของตนเองเป็นกรอบในการไม่ปฏิบัติต่อผู้อื่น ความไม่ปรารถนาของเราเป็นฐานเดียวกับความไม่ปรารถนาของผู้อื่น เพราะ

“ท่าที่เชิงลบเป็นการแสดงความอ่อนน้อมทั้งในทางญาณวิทยาและการปฏิบัติทางศีลธรรมอย่างชัดเจน กฎทองเชิงบวกมีฐานคิดแฝงไว้ว่าเป็นการมองทุกคนเหมือนกัน เชื่อว่ามีความดีสากล และสิ่งที่ดีสำหรับเราดีสำหรับคนอื่นด้วย แสดงว่าเราต้องรู้ว่าตัวเองและคนอื่นต้องการอะไรและต้องรู้ด้วยว่าอะไรดีสำหรับเราและอะไรดีสำหรับคนอื่น แต่สำหรับ ชู จะมีฐานคิดที่เราไม่รู้แน่ว่าความดีเป็นอย่างไร ความดีเป็นสากลหรือไม่ ตัวเราเองดีหรือเปล่า และแต่ละคนมองความดีเหมือนกันหรือไม่ ดังนั้น การมีฐานคิดว่ามนุษย์โดยทั่วไป น่าจะรับรู้สิ่งที่คนไม่ชอบได้ใกล้เคียงกัน มากกว่าจะรู้ว่าอะไรที่คนทั่วไปชอบ จึงเป็นการอาทรต่อกันอย่างอ่อนน้อม มากกว่าในเชิงบวกที่นำความดีสากลบางอย่างไปสวมให้คนอื่น ซึ่งอาจเป็นการทำลายผู้อื่นได้”¹⁸

จะเห็นได้ว่า ชู เป็นมโนทัศน์ที่ใช้เสริมระบบจริยศาสตร์ในความสัมพันธ์ทั้งห้าได้ โดยการเติมเต็มความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในส่วนที่บทบาทหน้าที่ในความสัมพันธ์ไม่สามารถอธิบายได้ทั้งหมด เพราะแม้ขงจื้อต้องการให้มองมนุษย์ทุกคนในฐานะที่เป็นพี่น้องกัน แต่ในความสัมพันธ์ที่มีความสนิทชิดเชื้อที่แตกต่างกันไป อาจทำให้บุคคลที่ไม่สนิทกลายเป็น “ผู้อื่น” ไปได้ “คนอื่น” เหล่านี้ย่อมไม่อาจอยู่ในกลุ่ม “เพื่อน” ได้ทั้งหมด แม้ว่าจะสามารถอธิบายว่ามนุษย์ทุกคนอยู่ในชุดความสัมพันธ์เพื่อน-เพื่อนได้ก็ตาม จึงกล่าวได้ว่า ชู ทำให้ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อในหลุนอี่ว สามารถครอบคลุมมิติต่างๆของความสัมพันธ์ของมนุษย์ ทั้งที่ปรากฏในและนอกความสัมพันธ์ทั้งห้า

¹⁸ ศรีัญญา อรุณขจรศักดิ์, “จักรวาลวิทยาและจริยศาสตร์ในปรัชญาสำนักขงจื้อ,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาคุชฎบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2550). หน้า 77

เมื่อเกิดภาวะที่บทบาทหน้าที่ในความสัมพันธ์ไม่อาจเลือกการกระทำที่เหมาะสมในการปฏิบัติต่อผู้อื่นได้แล้ว เมื่อนั้นสามารถใช้ *ซู* เป็นหลักปฏิบัติได้ *ซู* เป็นการพิจารณาเลือกการกระทำที่เหมาะสมต่อผู้อื่นจากความไม่ปรารถนาของตนเอง ความไม่ปรารถนานั้นได้พิจารณาไปในบทก่อนหน้านี้อแล้ว ในที่นี้จะพิจารณาขยายความคำว่า “ผู้อื่น” ว่าการใช้หลักการ *ซู* นั้น “สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” หมายถึงอย่าทำกับใครบ้าง

หลุนอิว เล่มที่ 4 บทที่ 1

อาจารย์กล่าวว่า “ชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นงดงาม แต่เลือกไม่อยู่กับมนุษยธรรม จะมีปัญญาได้อย่างไร?”

คำวามมนุษยธรรมนั้นแปลตรงตัวหมายถึง “ธรรม” ของมนุษย์ ซึ่งขงจื้อเสนอว่าชุมชนที่มีมนุษยธรรมนั้นงดงาม ชุมชนที่จะมีมนุษยธรรมได้จะต้องเป็นชุมชนของมนุษย์ การเลือกไม่อยู่กับมนุษยธรรมคือการละทิ้งสังคมของมนุษย์ ซึ่งจะทำให้ไม่เกิดปัญญา ปัญญาที่ว่านี้ครอบคลุมการมีมนุษยธรรมในแง่การมี “ความรัก” ต่อมนุษย์ทั่วไปในหลุนอิว มีตัวอย่างการมีมนุษยธรรมดังกล่าวในหลายกรณี เช่น เมื่อโรงม้าเกิดไฟไหม้ ขงจื้อถามถึงคน ไม่ถามถึงม้า¹⁹ ขงจื้อใส่ใจกับเพื่อนมนุษย์ในสังคมมากกว่าม้า เพราะเป็นไปได้ว่าเพื่อนมนุษย์ที่เคราะห์ร้ายอาจเป็นบุคคลที่ขงจื้อรู้จักมักคุ้น หรือหากเป็นบุคคลขงจื้อไม่รู้จัก ความรักต่อเพื่อนมนุษย์ที่สามารถแสดงออกผ่านการร่วมทุกข์ไปกับพวกเขาที่ประสบเคราะห์กรรมในครั้งนี้ มีเพียงเพื่อนมนุษย์ด้วยกันเท่านั้นที่จะเข้าใจ ตัวอย่างการร่วมทุกข์ในอีกกรณีหนึ่งคือ เมื่ออาจารย์กินข้าวข้างๆ คนที่กำลังไ้ทุกข์ อาจารย์ไม่เคยกินจนอิ่ม²⁰ โปรดสังเกตว่าขงจื้อไม่เคยกินจนอิ่มเมื่อกำลังกินข้าวข้างๆ “คนที่กำลังไ้ทุกข์” ซึ่งในแง่ไม่ได้หมายถึงญาติพี่น้องหรือผู้ใกล้ชิดเท่านั้น แต่รวมไปถึง “ใครก็ตามที่กำลังไ้ทุกข์” ขงจื้อกินอิ่มไม่ลงเมื่อมีคนที่อยู่ใกล้ๆกำลังโศกเศร้า แม้ว่าขงจื้อจะไม่รู้จักผู้ตายหรือผู้ที่กำลังโศกเศร้า แต่ขงจื้อก็รู้สึกร่วมทุกข์ไปกับบุคคลแปลกหน้าที่กำลังไ้ทุกข์ได้ การร่วมทุกข์นี้เองเป็นคุณลักษณะหนึ่งของผู้มีมนุษยธรรมหรือ เหวิน ซึ่ง หลี่ ในกรณีของการไ้ทุกข์สามารถแสดงออกซึ่งมนุษยธรรมหรือความเป็นมนุษย์เมื่ออยู่ร่วมกันเป็นชุมชน

หากวิเคราะห์การร่วมทุกข์นี้จากแง่มุมของ *ซู* ของขงจื้อ จะพบว่าการร่วมทุกข์นำมาซึ่งความไม่ปรารถนาในหลายลักษณะ เช่น การไม่ปรารถนาที่จะนั่งดูตายต่อความทุกข์ของผู้อื่น ความไม่ปรารถนาที่จะปฏิบัติตนไม่เหมาะสมต่อความทุกข์ของผู้อื่น จึงนำไปสู่การแสดงออก

¹⁹ หลุนอิว เล่มที่ 10 บทที่ 12

²⁰ หลุนอิว เล่มที่ 7 บทที่ 9

ซึ่งการร่วมทุกข์ผ่านการไม่กระทำในสิ่งที่เป็นการละเมิดมนุษยธรรมต่อผู้อื่น การไม่กินจนอิ่มเป็นการไม่ละเมิดมนุษยธรรมของผู้ที่กำลังโศกเศร้าต่อการจากไปของบุคคลอันเป็นที่รัก การไม่กินจนอิ่มเป็นการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ที่เป็นรูปธรรม สามารถสื่อให้ผู้ที่กำลังโศกเศร้าเข้าใจได้ชัดเจนว่าผู้ที่ไม่กินจนอิ่มนั้นให้เกียรติต่อความโศกเศร้าของผู้ที่สูญเสียบุคคลอันเป็นที่รัก หากผู้ที่ไม่กินจนอิ่มได้ผ่านการขัดเกลามนุษยธรรมมาแล้วระยะหนึ่ง ก็น่าเชื่อได้ว่าผู้ที่ไม่กินจนอิ่มจะสามารถเทียบเคียงความรู้สึกโศกเศร้าของผู้อื่นมาสู่ตนเองได้ จนนำไปสู่การเห็นอกเห็นใจผู้อื่นและเป็นการปลูกฝังความรักความอาทรที่มีต่อผู้อื่น ซึ่งถือได้ว่าเป็นการขัดเกลามนุษยธรรมในระดับที่ลึกซึ้งมากยิ่งขึ้น ผู้โศกเศร้าเมื่อได้รับการให้เกียรติจากบุคคลรอบข้าง ก็จะเกิดเป็นสายสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างมนุษย์ จนเกิดเป็นชุมชนที่สนิทชิดใกล้ยิ่งขึ้น เมื่อคนในชุมชนมีความใกล้ชิดสนิทสนม ก็จะเกิดการเรียนรู้เรื่องของผู้อื่นเป็นการแสดงออกซึ่งบรรทัดฐานในการประพฤติปฏิบัติของคนในสังคมได้ง่ายยิ่งขึ้น จะเห็นได้ว่าการแสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาที่จะละเมิดมนุษยธรรมต่อผู้อื่นผ่านการร่วมทุกข์ เป็นการแสดงออกซึ่งมนุษยธรรมต่อเพื่อนมนุษย์อันเป็นการเติมเต็มความปรารถนาในมนุษยธรรมของผู้ปฏิบัติ และเป็นการแสดงออกเพื่อให้หลัหรือจารีตที่มีร่วมกันของคนในสังคมเกิดการเติมเต็มสมบูรณ์ด้วยอารมณความรู้สึกร่วมที่แท้จริงต่อจารีตเหล่านั้น เมื่อชุมชนที่ได้เรียนรู้เรื่องมนุษยธรรมโดยแสดงออกผ่านหลัก และขัดเกลาดด้วยความไม่ปรารถนาที่จะไม่ละเมิดมนุษยธรรมต่อผู้อื่น ก็จะทำให้ชุมชนเกิดการบ่มเพาะมนุษยธรรม ผู้คนในชุมชนต่างใช้ชีวิตและปฏิบัติตามหน้าที่และบทบาททางสังคมของตนอย่างกลมกลืนสอดคล้อง ทำให้ชุมชนนั้นงดงามน่าอยู่ และตั้งดูดีให้มีตรสหายจากแดนไกลเข้ามาร่วมอาศัย ชุมชนมีมนุษยธรรมก็จะแผ่ขยายออกไปไม่สิ้นสุด จะเห็นได้ว่าความไม่ปรารถนาที่จะไม่ละเมิดมนุษยธรรมต่อผู้อื่น ผู้อื่นในที่นี้ไม่จำเป็นที่จะต้องเป็นบุคคลที่อยู่ในชุดความสัมพันธ์ทั้งห้าของตนก็ได้ แต่สามารถแผ่ขยายมนุษยธรรมไปถึงมนุษย์ทั้งในและนอกความสัมพันธ์ได้ อีกทั้งยังช่วยยืนยันได้เป็นอย่างดีว่า หากปรารถนามนุษยธรรม มนุษยธรรมก็อยู่แค่เอื้อม

มนุษยธรรมเป็นพื้นฐานของจริยศาสตร์ของขงจื้อ โดยมีการปฏิบัติตามขนบจารีตเป็นเครื่องมือเพื่อดึงเอาความมีมนุษยธรรมออกมาเผยแสดงอย่างเป็นรูปธรรมต่อผู้อื่น ภายใต้ชุดความสัมพันธ์ระหว่างกันของมนุษย์ มนุษย์ผู้เปี่ยมไปด้วยมนุษยธรรมจะถูกเรียกว่าวิญญูชน วิญญูชนเป็นผู้รักมนุษย์ มีความรู้สึกเอื้ออาทรต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน บ่งถึงการมีความรู้สึกร่วมต่อผู้อื่น (Empathy) ขงจื้อพยายามขัดเกลารวมทั้งความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ให้เป็นไปอย่างถูกต้องถูกทาง จนกระทั่งความรู้สึกและสิ่งที่ถูกต้องเป็นไปในทิศทางเดียวกัน ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ มีความสอดคล้องประสานกัน วิญญูชนไม่สามารถเป็นวิญญูชนได้ ถ้าไม่มีชุมชน ความดีของวิญญูชนขึ้นอยู่กับความดีในบริบทของความสัมพันธ์ การทำความดีต้องกระทำ

ผ่านลักษณะความสัมพันธ์ที่ถูกต้อง ในความสัมพันธ์นั้น มนุษย์ต้องระวังไหวต่อความรู้สึกของมนุษย์ทุกคน ต้องแสวงหาสิ่งดีเพื่อผู้อื่น

มนุษย์ที่สมบูรณ์ต้องถูกขัดเกลามาแล้ว วิญญาณจนถึงจะรักและเกลียดมนุษย์²¹ ได้อย่างถูกต้อง การขัดเกลาคือเรื่องส่วนรวม มนุษย์ที่อยู่คนเดียวจะไม่สามารถขัดเกลาร่างกายตัวเองได้ดี และอาจขาดเป้าหมายที่จะมีจริยธรรมเพราะไม่มี “ผู้อื่น” อยู่ในชีวิตตน กระบวนการทางจิตวิทยา จริยศาสตร์ ตั้งอยู่บนการปฏิสัมพันธ์ระหว่างคน เริ่มแรกสุดคือการได้รับความรักจากบิดามารดา ผู้ให้กำเนิดแล้วเลี้ยงดู ความรักที่ท่านมอบให้ ทำให้เรารู้สึกซาบซึ้ง เราจึงมอบความกตัญญูกลับไป ที่ตัวท่าน ระหว่างที่ตอบแทนท่านด้วยความกตัญญู จิตใจของเราก็ได้รับการขัดเกลา ทำให้มีความอ่อนโยนมากขึ้น นำไปสู่การเทียบเคียงที่สำคัญ คือการได้รับความรักจากพ่อแม่เต็มไปด้วยความบริสุทธิ์เต็มต้น ความรู้สึกนี้เป็นความรู้สึกที่ดี จึงปรารถนาที่จะแบ่งปันให้ผู้อื่นบ้าง ความรู้สึกที่เกิดขึ้นนั้นคือความรักมนุษย์

ความรักในฐานะอารมณ์และความปรารถนาทางศีลธรรมไม่ใช่การทำตามความปรารถนาของตนเอง โดยไม่คำนึงถึงบุคคลที่เป็นเป้าหมายของความรัก *ซู* อยู่บนพื้นฐานหลักการนี้ ความรักที่มี *ซู* ซึ่งเป็นแนวทางในการปฏิบัติตามหลักมนุษยธรรม จะทำให้เรามีความรักความอาทรต่อผู้อื่น โดยที่ผู้อื่นได้รับประโยชน์และไม่ก่อให้เกิดผลเสียหายต่อพวกเขา ผู้ใช้หลักการ *ซู* จะคำนึงถึงผู้ที่ได้รับความรักจากเราว่าจะเกิดผลอย่างไร เพื่อให้ความรักกลายเป็นอารมณ์ความปรารถนาทางศีลธรรมและมีทิศทางที่เหมาะสม

รักมนุษย์ ให้ความสำคัญทั้งกับตนเองและผู้อื่นไปพร้อมกัน คือตรวจสอบความไม่ปรารถนาของตนเพื่อใช้เป็นหลักในการเลือกที่จะไม่กระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น และเรียนรู้ที่จะเทียบเคียงความรู้สึกของเรากับผู้อื่น จนเกิดการคำนึงถึงใจผู้อื่นเมื่อผู้อื่นพบเจอสิ่งที่ไม่ปรารถนา รักและปฏิบัติต่อผู้อื่นเท่าเทียมกันในฐานะมนุษย์ เลี่ยงความเสียหายทางศีลธรรม (moral harm) ดังเช่นที่เกิดจากกฎทอง อีกทั้งกฎทองยังขัดขวางการเติบโตทางศีลธรรม (moral growth) ผู้อื่นอีกด้วย กล่าวคือเมื่อใช้กฎทองต่อผู้อื่น หากเทียบเคียงความรู้สึกของเราไปสู่ผู้อื่นผิด คือผู้อื่นไม่ได้มีความต้องการตรงกับเรา จะทำให้ผู้อื่นเกิดความทุกข์ และผู้กระทำก็ไม่ได้แสดงออกถึงความรักที่มีต่อผู้รับ เพราะไม่ได้เกิดการเรียนรู้ความทุกข์ที่ผู้อื่นต้องแบกรับความปรารถนาของตน เนื่องจากมุ่งเน้นกระทำกฎทอง เพราะเชื่อว่าความปรารถนาของตนเองดีสำหรับผู้อื่นด้วย เมื่อผู้รับไม่ได้รับความรัก ทำให้ผู้รับไม่เกิดการเรียนรู้คุณค่าของความรักที่มีต่อมนุษย์ผู้อื่น *ซู* จึงดีกว่าเพราะนอกจากจะแสดงถึงความรักอาทรที่จวบจ้อมมีต่อผู้คนในสังคม และสามารถใช้ได้กับทุกคนในฐานะ

²¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 3

ที่เป็นมนุษย์อย่างเท่าเทียมอีกด้วย เมื่อความรัก สามารถแสดงออกได้ด้วยความรู้สึกไม่ปรารถนา ความรักที่มีต่อบุคคลในความสัมพันธ์ก็มีลักษณะของ *ชู* แฝงอยู่ได้ เช่น รักบิดามารดา จึงไม่ปรารถนาให้ท่านเป็นทุกข์ ก็จะไม่ทำให้ท่านเป็นกังวลในเรื่องอื่นๆ ยกเว้นเพียงป่วยไข้²² เป็นต้น

ความรักที่มนุษย์มีให้แก่กันแสดงออกด้วยท่าทีที่อ่อนโยนระว่างไหวต่อการกระทำต่างๆ ในความสัมพันธ์ สิ่งเหล่านี้เป็นท่าทีที่มีลักษณะเป็นพลังเชิงอ่อน *ชู* ก็เป็นวิธีปฏิบัติเชิงอ่อน ก่อให้เกิดการตอบสนองกลับทางศีลธรรมอย่างเต็มใจระหว่างกัน โดยไม่ต้องมุ่งหวังการต่างตอบแทนเป็นสำคัญแต่อย่างใด ดังที่กล่าวไปแล้วว่า *ชู* เป็นการแสดงออกที่ให้ความสำคัญทั้งกับตนเอง (ใช้ความไม่ปรารถนาของตนเองเป็นจุดตั้งต้นของการกระทำ) และผู้อื่น (การกระทำนั้นส่งผลต่อผู้อื่น) ลักษณะของ *ชู* เช่นนี้มีส่วนคล้ายกับวลีที่ว่า เอาตนเองไปใส่ในรองเท้าของผู้อื่น (Putting Oneself in Another's shoes) ซึ่งหมายถึง การที่ผู้กระทำ (agent) คิดจากตำแหน่งของผู้รับ (recipient) เสมือนหนึ่งการไปลองใส่รองเท้าของผู้อื่น เพราะ *ชู* แม้จะมีการปฏิบัติมาจากความไม่ปรารถนาของตนเอง แต่การห่วงใยใส่ใจผู้รับ ก็มีลักษณะที่คิดจากตำแหน่งของผู้รับนั่นเอง วิธีคิดแทนผู้อื่นด้วยการเอาตัวเองไปใส่รองเท้าคนอื่นนั้น มีอยู่ 3 ลักษณะ²³ แต่ละลักษณะแสดงถึงความเอาใจใส่ในระดับที่ต่างกัน ผู้ที่ซัดเกล้ามาอย่างดีแล้วก็จะยังมีแนวโน้มที่จะใช้หลักการ *ชู* ต่อผู้อื่นในลักษณะที่ละเอียดอ่อนและระว่างไหวมากขึ้นไปเรื่อยๆ

ลักษณะแรกคือ คิดแทนผู้อื่นด้วยการมองเพียงแค่วายละเอียดของสถานการณ์นั้นๆ เพียงอย่างเดียว โดยไม่จำเป็นต้องคิดถึงลักษณะนิสัย คุณค่า ความเชื่อ ความปรารถนา จุดยืน อารมณ์ หรืออรรถนัยของผู้ที่เราไปคิดแทน เช่น เวลาที่เพื่อนเราเดือดร้อน เราก็คิดเพียงว่าผู้ที่เดือดร้อนน่าจะต้องการความช่วยเหลือ จึงสรุปว่าตนเองควรเข้าไปช่วยเหลือ แต่หากคนที่เราจะเข้าไปช่วยมีนิสัยหยิ่งในศักดิ์ศรี ต้องการแก้ไขปัญหาด้วยตนเอง เขาก็จะไม่ต้องการให้เข้าไปช่วย การที่เราเข้าไปช่วยก็จะเกิดความขัดแย้งระหว่างผู้กระทำกับผู้รับการกระทำขึ้น เจตนาที่ต้องการช่วยเหลือ ก็จะกลายเป็นการทำร้ายไปแทนได้

ลักษณะที่สองนั้น มีเนื้อหาเช่นเดียวกับลักษณะแรก แต่เพิ่มการพิจารณาคุณลักษณะของผู้อื่นเข้าไปด้วย แล้วอธิบายเหตุการณ์จากมุมมองของเขา หากใช้ตัวอย่างเดียวกัน

²² หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 6

* คำอธิบายเรื่องความรักความอาทรความอ่อนโยนระว่างไหวว่าเป็นเรื่องของพลังเชิงอ่อน ใน ศริยญาอรุณขจรศักดิ์, "จักรวาลวิทยาและจริยศาสตร์ในปรัชญาสำนักขงจื้อ," หน้า 69-79.

²³ Chan, S.Y. "Can *Shu* be the One Word that Serves as the Guiding Principle of Caring Action?" : 510 - 511.

เมื่อพิจารณาว่าบุคคลผู้นั้นกำลังเดือดร้อนแล้ว ก็จำเป็นที่จะต้องพิจารณาว่าบุคคลผู้นั้นมีลักษณะนิสัยอย่างไร หากรู้ว่าเขาเป็นคนที่หยิ่งในศักดิ์ศรี และต้องการแก้ไขปัญหาด้วยตนเองแล้ว ก็ให้คิดจากจุดยืนของเขา นำมาสู่ผลสรุปในการตัดสินใจเลือกการกระทำของตนเอง ก็คือการไม่เข้าไปช่วยเหลือ เพื่อให้เขาได้แก้ไขปัญหาคด้วยตนเอง ซึ่งก็จะป้องกันไม่ให้เกิดความขัดแย้งระหว่างผู้กระทำกับผู้รับการกระทำขึ้นโดยไม่ตั้งใจ

แม้การคิดแทนผู้อื่นในลักษณะที่สอง จะแก้ปัญหที่พบในลักษณะที่หนึ่งได้ แต่การคิดจากจุดยืนของผู้ที่รับการกระทำ อาจทำให้เกิดข้อเสียขึ้นได้เช่นกัน กล่าวคือ จุดยืนของผู้รับกระทำอาจไม่ใช่ทางออกที่ดีที่สุด แม้ว่าผู้รับการกระทำอาจคิดว่าคำตอบนั้นเป็นสิ่งที่ดีที่สุดแล้วสำหรับตนเอง แต่เราที่อยู่ในฐานะของผู้มอง อาจคิดถึงคำตอบที่ดีกว่า อันเป็นคำตอบซึ่งพ้นไปจากลักษณะนิสัย คุณค่า ความเชื่อ ความปรารถนา จุดยืน อารมณ์ หรือรสนิยมของผู้รับการกระทำ ที่ทำให้ผู้กระทำไม่อาจก้าวข้ามไปได้ จึงเป็นที่มาของการคิดแทนผู้อื่นในลักษณะที่สาม ซึ่งมีเนื้อหาเช่นเดียวกับลักษณะสอง คือคิดแทนผู้อื่น แต่ทำให้ตัวตนของเรา พิจารณาความต้องการของผู้อื่นนั้นด้วยว่าเหมาะสมหรือไม่ เพื่อป้องกันความเชื่อที่ผิด ความปรารถนาที่นอกกลุ่มออกทางคุณธรรม และเพื่อให้การคิดแทนผู้อื่นนั้น เกิดประโยชน์ต่อผู้รับมากที่สุด หากใช้ตัวอย่างเดียวกัน แม้ผู้รับการกระทำจะไม่ต้องต้องการความช่วยเหลือ แต่หากปัญหาที่ผู้รับการกระทำเผชิญอยู่ เป็นปัญหาใหญ่เร่งด่วนที่ไม่สามารถแก้ไขได้ด้วยตัวของผู้กระทำเพียงคนเดียว และหากปล่อยให้ปัญหานั้นเกิดขึ้นต่อไป อาจส่งผลทั้งต่อผู้รับการกระทำเอง และบุคคลรอบข้าง ก็ควรที่จะต้องหาทางช่วยเหลือ แต่การช่วยเหลือนั้น หากใช้ละเลยความปรารถนาของผู้รับการกระทำไม่ กล่าวคือ หากผู้รับการกระทำไม่ต้องการให้ช่วยเหลือ และต้องการที่จะแก้ปัญหาเอง ก็ไม่ควรให้ผู้รับการกระทำเกิดความรู้สึกว่าความปรารถนาของตนเองไม่ได้รับการตอบสนอง เช่นไม่ได้รู้สึกว่าคุณเองเป็นผู้แก้ปัญหา หรือเกิดความรู้สึกว่าตนเองขอความช่วยเหลือจากผู้อื่น

กล่าวโดยสรุป การใช้หลักการ *ซู* มีแรงจูงใจจากความห่วงใยจนเกิดการเอาใจใส่ดูแลผู้อื่น จนเกิดเป็นความรักมนุษย์มีบทบาทสำคัญต่อวิญญูชน ผู้อื่นในที่นี้หมายถึงมนุษย์ทุกคน เพราะความรักเป็นอารมณ์ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรม ซึ่งเป็นองค์ประกอบของการกระทำที่มีมนุษยธรรม กระบวนการดังกล่าวจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อมนุษย์อยู่ภายใต้ความสัมพันธ์ร่วมกับมนุษย์ หากมนุษย์ไม่อยู่กับมนุษย์ ก็ยากที่มนุษย์จะพัฒนาการกระทำที่มีมนุษยธรรมเกิดขึ้นได้

บทที่ 5 สรุป

5.1 ภาพรวมของ ฐู่ ในจริยศาสตร์ของขงจื้อ

ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อให้ความสำคัญกับมโนทัศน์เรื่องความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์ ในฐานะที่เป็นคุณสมบัติทั่วไปของมนุษย์ ที่แม้แรกเริ่มเดิมทีจะความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์อาจนำมาซึ่งการละเมิดคุณธรรมจริยธรรม แต่เมื่อมนุษย์ได้ผ่านกระบวนการขัดเกลาทางศีลธรรมในรูปแบบต่างๆแล้ว ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาจะสามารถพัฒนาจนกลายเป็นมโนทัศน์หนึ่งที่น่าไปสู่มนุษยธรรมได้ โดยขงจื้อให้ความสำคัญของความปรารถนาและความไม่ปรารถนาแต่ละลักษณะที่แตกต่างกัน กล่าวคือขงจื้อให้คุณค่ากับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่กำกับด้วยคุณธรรมต่างๆเหนือกว่าความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์โดยทั่วไป เช่น ความปรารถนาในกามารมณ์เป็นความปรารถนาโดยทั่วไปของมนุษย์ตามสัญชาตญาณทางร่างกายเพื่อการสืบพันธุ์ ขงจื้อไม่ได้ให้คุณค่าแก่กามารมณ์ในลักษณะนี้ เนื่องจากกามารมณ์ในความหมายดังกล่าวอาจจะยังไม่ผ่านกระบวนการประเมินค่า หากแต่กามารมณ์ที่มีข้อพิจารณาเชิงคุณค่าเข้ามาเกี่ยวข้องก็ต้องพิจารณาให้ถี่ถ้วนว่ากามารมณ์ในลักษณะใดที่ส่งเสริมให้เกิดมนุษยธรรม การพัฒนาจนบจารีตการแต่งงานก็ถือได้ว่าเป็นวิธีหนึ่งที่จะช่วยให้กามารมณ์เชื่อมโยงกับการมีมนุษยธรรมได้ เพราะจารีตการแต่งงาน เป็นจารีตที่วางแนวปฏิบัติพื้นฐานเพื่อส่งเสริมให้เกิดการเรียนรู้ความหมายของความเป็นมนุษย์ในความสัมพันธ์แบบสามี-ภรรยา ในขอบข่ายเวลาที่เหมาะสมที่จะเรียนรู้และสามารถรับผิดชอบต่อพันธะหน้าที่ที่ติดมากับความสัมพันธ์ชุดดังกล่าว ในขณะที่หากเป็นกามารมณ์ที่ไม่ผ่านจารีตกามารมณ์นั้นอาจจะละเมิดมนุษยธรรมได้

ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาสามารถแสดงออกผ่านมโนทัศน์ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น เหวิน หลี อี้ เป็นต้น ฐู่ เป็นหลักที่ใช้แสดงออกซึ่งความไม่ปรารถนาในลักษณะหนึ่ง หลักการของ ฐู่ คือ เมื่อตนไม่ปรารถนาสิ่งใดแล้ว ก็อย่าทำสิ่งนั้นกับผู้อื่น ซึ่งสิ่งที่ตนไม่ปรารถนามักจะเป็นสิ่งที่ให้โทษแก่ตัวเราไม่เป็นคุณ เมื่อตระหนักว่าความไม่ปรารถนาต่างๆเป็นสิ่งไม่ดี การใช้หลักการ ฐู่ จึงเป็นการคิดเผื่อไปถึงผู้อื่นด้วยว่าพวกเขาซึ่งเป็นผู้ที่เรามีความสัมพันธ์ด้วยในระดับที่ต่างกันก็อาจไม่พึงปรารถนาในสิ่งที่ไม่ดีเหล่านี้ด้วย ทำให้ผู้ใช้หลักการ ฐู่ สามารถขัดเกลาความรักความอาทรของตนเองให้คิดถึงประโยชน์ของผู้อื่นควบคู่ไปกับการใส่ใจความไม่ปรารถนาของตนเองไปพร้อมกัน ซึ่งทำให้ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาตามสัญชาตญาณของมนุษย์

สามารถถูกกล่อมเกล่าให้มีคุณธรรมได้ จนกลายเป็นความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรมในที่สุด ซึ่งกระบวนการนี้สามารถเกิดขึ้นในสองลักษณะคือ 1) เรียนรู้เรื่องความรักความอาทรจากความสัมพันธ์ในครอบครัว ผ่านหลัก จนเกิดความเข้าใจต่อความรักที่เป็นอารมณ์ทางศีลธรรมจนนำไปสู่การรักมนุษย์ หรือ 2) เรียนรู้ความรักความอาทรจากกระบวนการต่างๆ เช่น เรียนรู้ความรักความอาทรที่แฝงอยู่ในหลักที่ปฏิบัติต่อบุคคลทั่วไปที่ไม่รู้จักมักคุ้น หรือการใช้หลักการ ๗ เพื่อให้เกิดการเทียบเคียงความรู้สึกของเราไปสู่ผู้อื่นจนเกิดการเรียนรู้ความรักความอาทร จนสามารถนำไปใช้ต่อยอดในความสัมพันธ์อื่นๆที่เกี่ยวข้องกับชีวิตต่อไป

วลีที่ว่าอายุ 70 ทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง คำว่าครรลองในที่นี้หมายถึงมนุษยธรรม มนุษยธรรมเป็นมโนทัศน์หลักที่ร้อยเรียงคุณธรรมต่างๆเข้าไว้ด้วยกันเป็นหนึ่งมโนทัศน์เช่น หลัก อี้ เชี่ยว จง ๗ อารมณ์ทางศีลธรรม หรือความปรารถนาและความไม่ปรารถนาทางศีลธรรม ต่างก็อยู่ภายใต้สิ่งที่เรียกว่าครรลองหรือมนุษยธรรมนี้ มโนทัศน์เหล่านี้ต่างมีหลักเกณฑ์หรือรูปแบบในการแสดงออกที่แตกต่างกันไป ในนิยามของแต่ละรูปแบบ ยังไม่รัดกุมจนอาจเปิดช่องให้กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษยธรรมได้ เช่น หลักที่ไว้ความรู้สึก อี้ที่ตายตัว เชี่ยวและจงที่ไร้การตัดทาน ๗ กับความไม่ปรารถนาที่ละเมิดคุณธรรม อารมณ์ที่ยังไม่ได้ขัดเกล่า ดังนั้นการจะทำในสิ่งที่ตนปรารถนาโดยไม่ละเมิดครรลองได้ จำเป็นที่จะต้องเรียนรู้รูปแบบและเข้าใจที่มาของมโนทัศน์ต่างๆทั้งหมดที่สอดคล้องกับมนุษยธรรม เพื่อสามารถตรวจสอบได้ว่า สิ่งที่ตนปรารถนานั้นละเมิดมนุษยธรรมในลักษณะใดได้หรือไม่ สมมติว่าขงจื้อต้องการเล่นดนตรีอย่างมาก ขงจื้อต้องพิจารณาว่าการเล่นดนตรีของตนละเมิดมนุษยธรรมได้หรือไม่อย่างไร เช่น ต้องพิจารณาว่ามีผู้ที่กำลังโศกเศร้าเสียใจอยู่ใกล้ๆหรือไม่ ไม่เช่นนั้นความปรารถนาของตนอาจจะละเมิดมนุษยธรรมได้ อันเป็นการแสดงออกซึ่งการขาดการขัดเกลารักความอาทรต่อเพื่อนมนุษย์, การจะ “เล่นดนตรี” หรือไม่ต้องพิจารณาว่ามีผู้ที่กำลังไวทุกข์อยู่ใกล้ๆหรือไม่ ไม่เช่นนั้นความปรารถนาของตนจะละเมิดมนุษยธรรมเพราะขาดการขัดเกลาลหลัก

กล่าวโดยสรุป การที่ขงจื้อจะสามารถทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลองเมื่ออายุ 70 ปีนั้น จำเป็นที่จะต้องเรียนรู้และขัดเกล่าทุกๆมโนทัศน์ในระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ เพื่อจะได้ทราบว่าทำสิ่งที่ตนปรารถนาอย่างไรจะไม่ละเมิดมนุษยธรรม โดย ๗ ทำให้เกิดการเรียนรู้เรื่องความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่ซ่อนอยู่ในทุกๆมโนทัศน์ของระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ เมื่อตระหนักถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาในทุกมโนทัศน์ที่เรียนรู้ ก็ย่อมส่งผลให้เกิดความเข้าใจว่าการใช้มโนทัศน์ต่างๆจะต้องแสดงออกซึ่งความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาในลักษณะใดจึงจะไม่ละเมิดมนุษยธรรม

5.2 ประเด็นที่สามารถค้นคว้าเพิ่มเติม

เมิ่งจื่อ ผู้พัฒนาต่อแนวคิดของขงจื้อได้กล่าวถึงบทที่มีลักษณะที่คล้ายคลึง ฐู่ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“Do not do to others what others would not choose to have done to them. Do not desire for oneself what others do not desire for themselves. That is all” (Mencius 7A:17)¹

“ไม่ทำต่อผู้อื่น ในสิ่งซึ่งผู้อื่นไม่ได้เลือกที่จะกระทำต่อพวกเขาเอง ไม่ปรารถนาในสิ่งซึ่งผู้อื่นไม่ปรารถนา” คำกล่าวนี้ต่างกับ ฐู่ ของขงจื้ออย่างไรบ้าง ขงจื้อปฏิบัติ ฐู่ จากความไม่ปรารถนาของตนเอง แต่แนวคิดของเมิ่งจื่อจำเป็นที่จะต้องทราบถึงสิ่งซึ่งผู้อื่นไม่ปรารถนา โดยสิ่งซึ่งผู้อื่นไม่ปรารถนานั้นต้องเป็นสิ่งที่พวกเขาไม่ได้เลือกที่จะกระทำต่อพวกเขาเอง ซึ่งหากเทียบเคียงกับการใส่รองเท้าของผู้อื่น แนวคิดนี้จะอยู่ในลักษณะที่สอง คือคิดจากจุดยืนของผู้รับการกระทำเป็นหลัก ซึ่งก็จะพบกับข้อเสียของการใส่รองเท้าของผู้อื่นในลักษณะที่สองด้วย นั่นคือ การกระทำในสิ่งซึ่งสอดคล้องกับผู้รับเพียงอย่างเดียวนั้น อาจไม่ใช่สิ่งที่ดีที่สุดต่อผู้รับการกระทำก็เป็นได้ แต่แนวคิดของเมิ่งจื่อจะต่างจากแนวคิดเรื่องการใส่รองเท้าในลักษณะที่สองนี้อยู่เล็กน้อย เนื่องจากเมิ่งจื่อเรียนรู้จากความไม่ปรารถนาของผู้อื่น เพื่อที่จะไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่น ในขณะที่แนวคิดเรื่องการใส่รองเท้า มีฐานคิดมาจากกฎทองที่เมื่อรู้ความปรารถนาของผู้อื่นแล้ว ต้องปฏิบัติสิ่งต่างๆให้สอดคล้องกับสิ่งซึ่งผู้อื่นพึงปรารถนา เมิ่งจื่อจึงได้รับข้อดีของการไม่กระทำต่อผู้อื่น คือป้องกันความผิดพลาดที่อาจเกิดจากการเข้าใจหรือเรียนรู้ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของผู้อื่นผิด

วลีตัวอย่างดังกล่าวต่างกับ ฐู่ เพียงประเด็นเดียวเท่านั้นคือการคิดจากความไม่ปรารถนาของผู้อื่นเป็นตัวตั้ง การเริ่มต้นจากความไม่ปรารถนาของตนเองนั้นมีข้อดีอยู่ตรงที่ว่าความไม่ปรารถนานั้นเป็นสิ่งที่ตนเท่านั้นไม่ปรารถนา และไม่แน่ใจว่าผู้อื่นไม่ปรารถนาเหมือนกับเราหรือไม่ จึงทำได้เพียงแค่เทียบเคียงความรู้สึกของเราไปสู่ผู้อื่นเท่านั้น ในขณะที่เมิ่งจื่อเสนอว่าความไม่ปรารถนาของตนเองนั้น เป็นสิ่งซึ่งผู้อื่นไม่ปรารถนา ปัญหาที่เกิดขึ้นคือเมิ่งจื่อจะทราบได้อย่างไรว่ามนุษย์ผู้อื่นไม่ปรารถนาสิ่งใด ซึ่งต้องอาศัยความสัมพันธที่ใกล้ชิดในระดับหนึ่งจึงจะสามารถรู้ได้ ทำให้ในแง่นี้ ฐู่ ของขงจื่อสามารถใช้ได้ในวงที่กว้างขวางกว่า กล่าวคือไม่ว่าจะเป็นใครก็สามารถใช้ความไม่ปรารถนาของตนเป็นหลักในการไม่ปฏิบัติต่อผู้อื่นได้ทั้งสิ้น และเมิ่งจื่อกำลัง

¹ Michael Nylan, with Harrison Huang, “Mencius on Pleasure” , *Polishing the Chinese Mirror Essay in Honor of Henry Rosemont, Jr.* Marthe Chandler and Ronnie Littlejohn. (Ed.) (NY : Global Scholarly Publications , 2008) , P.266

ละเลยความไม่ปรารถนาของตนเองเพราะ หากสิ่งที่มีผู้อื่นไม่ปรารถนา กลับกลายเป็นสิ่งที่ตนปรารถนา เท่ากับว่าตนเองต้องทำให้สิ่งที่ตนปรารถนาให้กลายเป็นสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาไปโดยปริยาย ไม่เช่นนั้นบุคคลผู้นั้นจะขัดแย้งกับหลักการของเม้งจื่อ

อย่างไรก็ดี ในแง่ของการแปล บทที่ 7A:17 ยังมีการถกเถียงอยู่ว่าควรแปลอย่างไร ซึ่งแต่ละสำนวนก็มีการแปลที่ต่างกัน ทำให้ความหมายต่างกันออกไปอย่างสิ้นเชิง² การกล่าวเปรียบเทียบ ฐู่ กับเม้งจื่อในลักษณะนี้เป็นการเปรียบเทียบจากสำนวนแปลหนึ่งเท่านั้น ซึ่งไม่เป็นธรรมเนียมนักหากจะตัดสินคุณค่าว่า ฐู่ ของขงจื่อดีกว่าแนวทางของเม้งจื่อหรือไม่ เพราะการทำความเข้าใจแนวคิดเรื่องความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของเม้งจื่อ จำเป็นที่จะต้องศึกษาแนวคิดของเม้งจื่อทั้งระบบ การวิเคราะห์ข้างต้น เป็นตัวอย่างหนึ่งที่ผู้วิจัยยกมาเพื่อแสดงให้เห็นว่าเม้งจื่อมีแนวคิดที่เกี่ยวกับความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเช่นเดียวกับขงจื่อ เพราะแนวคิดของเม้งจื่อมีรากฐานและพัฒนาต่อมาจากแนวคิดของขงจื่อ ผู้ที่สนใจสามารถศึกษาแนวคิดดังกล่าวต่อไปได้

ศูนย์วิทยพัทธยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

² โปรดดู David S. Nivison , *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Carus Publishing Company, 1996 : p.167-173

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

ปกรณ สึงห์สุริยา. สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์. บทความวิจัยใน

โครงการวิจัย “อารมณและจริยศาสตร์” , เอกสารยังไม่ได้ตีพิมพ์ ,2553.

ปิยฤดี ไชยพร. แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาขงจื้อ. ในสุวรรณา สถาอานันท์

(บรรณาธิการ), ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก, หน้า 339-408.

กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

ภาษิต คำพึงเพย สำนวนไทย , กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน 2540.

รชฎ สาดราวุธ. จริยศาสตร์แห่งความโศกเศร้าในปรัชญาขงจื้อ. ในสุวรรณา สถาอานันท์

(บรรณาธิการ), ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก, หน้า 243-302.

กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

สุวรรณา สถาอานันท์. กระแสธารปรัชญาจีน : ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจและจารีต. พิมพ์

ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

สุวรรณา สถาอานันท์. รอยยิ้มและน้ำตาของขงจื้อ : ความยินดีและความโศกเศร้าในชีวิตทาง

จริยธรรม. บทความวิจัยในโครงการวิจัย “อารมณและจริยศาสตร์” , เอกสารยังไม่ได้

ตีพิมพ์ , 2553.

สุวรรณา สถาอานันท์. หลุนอี่ว: ขงจื้อสนทนา. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์

มหาวิทยาลัย, 2551.

ศริญญา อรุณขจรศักดิ์. จักรวาลวิทยาและจริยศาสตร์ในปรัชญาสำนักขงจื้อ, วิทยานิพนธ์ดุสิต

บัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2550.

ศากุน ภัคดีคำ. บทบาทของอารมณในจริยศาสตร์ของขงจื้อ, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต

สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549.

เหมือนมาด มุกข์ประดิษฐ์. น้ำใจวิญญาณชน : จริยศาสตร์ความอาทรในปรัชญาขงจื้อ. ในสุวรรณา

สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก, หน้า 207-242.

กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

ภาษาอังกฤษ

Allinson, R. E. The Confucian Golden Rule : A Negative Formulation. Journal of Chinese

Philosophy 12 (1985) : 305-315.

- Allinson, R. E. The Golden Rule as the Core Value in Confucianism & Christianity : Ethical Similarities and Differences. Asian Philosophy 2 (1992) : 173-185.
- Chan, S. Y. Disputes on the One Thread of *Chung-Shu*. Journal of Chinese Philosophy 26, 2 (June 1999) : 165-186.
- Chan, S. Y. Can *Shu* be the One Word that Serves as the Guiding Principle of Caring Action?. Philosophy East & West 50 (October 2000) : 507-524.
- Gould, J. A. Clarifying Singer's Golden Rule. Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofia 2 (September 1968) : 95-101.
- Goldin, P. R. When Zhong Does Not Mean " Loyalty". Dao : A Journal of Comparative Philosophy 7 (2008) : 165-174.
- Huang, Y. A Copper Rule versus Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics. Philosophy East & West 55 (July 2005) : 394-425.
- Ivanhoe, P. J. Reweaving the "One Thread" of the Analect. Philosophy East & West 40 (January 1990) : 17-33.
- Ivanhoe, P. J. The Concept of *de* ("Virtue") in the Laozi. Edited by Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe, Religious and Philosophical Aspects of the Laozi, 239-257. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Mou, B. A Reexamination of the Structure and Content of Confucius' Version of the Golden rule. Philosophy East & West 54 (April 2004) : 218-248.
- Nivison, D. S. Golden Rule Arguments in Chinese Moral Philosophy. The Ways of Confucianism Investigations in Chinese Philosophy, 59-76. Chicago and La Salle, Illinois : Open Court, 1996.
- Nivison, D. S. The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy, Chicago: Open Court, 1996.
- Nylan, M. with Huang, H. Mencius on Pleasure. Edited by Marthe Chandler and Ronnie Littlejohn, Polishing the Chinese Mirror Essay in Honor of Henry Rosemont, Jr., 244-269. NY: Global Scholarly Publications, 2008.
- Olberding, A. Consummation of Sorrow: An Analysis of Confucius' Grief for Yan Hui. Philosophy East and West 54 (July 2004) : 279-301.
- Shun, K. Mencius and Early Chinese Thought in Ancient China. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1997.

Van Norden, B. W. Unweaving the “One Thread” of Analects 4:15. Edited by Bryan W.

Van Norden, Confucius and the Analects : New Essays, 216-236. Oxford: Oxford University, 2002.

Wang, Q. J. The Golden Rule and Interpersonal Care from a Confucian Perspective.

Philosophy East & West 49 (April 2004) : 218-248.

Wattles, J. A Confucian Path from Conscientiousness to Spontaneity. The Golden Rule,

15-26. NY : Oxford University Press, 1996.



ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นายวิสิทธิ์ ตออำนาจ เกิดเมื่อวันที่ 25 สิงหาคม พ.ศ. 2527 ที่กรุงเทพมหานคร สำเร็จ การศึกษาระดับปริญญาตรี โดยได้รับปริญญาอักษรศาสตรบัณฑิต วิชาเอกสังคมศาสตร์การ พัฒนา วิชาโทปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร ในปีการศึกษา 2549 และเข้า ศึกษาต่อระดับปริญญาโทที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ในปี การศึกษา 2550



ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย