

บทที่ 4

ภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์จวงจื๊อ

เกี่ยวกับจวงจื๊อและคัมภีร์จวงจื๊อ

จวงจื๊อเป็นนักปรัชญาลัทธิเต๋าอีกท่านหนึ่งที่เรารู้ข้อมูลประวัติชีวิตของท่านเพียงเล็กน้อยเท่านั้น แม้แต่ในคัมภีร์จวงจื๊อที่มีบางบทกล่าวถึงนามจวงจื๊อ ก็ไม่อาจบอกรายละเอียดเกี่ยวกับชีวิตของท่านในแง่ประวัติศาสตร์ได้อย่างชัดเจนและน่าเชื่อถือ เนื่องจากลีลาการประพันธ์โดยรวมของคัมภีร์มีลักษณะเป็นงานเขียนแนวบันเทิงคดี ทำให้เรื่องราวเกี่ยวกับจวงจื๊อที่ได้จากข้อเขียนบางบท ไม่อาจเชื่อถือได้อย่างแน่ชัดว่าจะเป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นกับจวงจื๊อจริงๆ¹ อย่างไรก็ตามเราพอจะทราบข้อมูลชีวิตของจวงจื๊อได้บ้าง จากบันทึกทางประวัติศาสตร์ของสุมาเจียน (145?-89? B.C.) บันทึกได้บอกไว้ว่าจวงจื๊อมีชื่อว่า “โจว” (Chou) มีถิ่นกำเนิดอยู่ในเมืองเหมิง (Meng) ซึ่งปัจจุบันอยู่ในบริเวณพรมแดนระหว่างมณฑลซานตงกับโฮนาน จวงจื๊อมีชีวิตอยู่ในรัชสมัยของกษัตริย์ฮู่อ๋องแห่งรัฐเหลียง หรือเว่ย (370-319 ก่อนคริสต์ศักราช) และเซวียนอ๋องแห่งรัฐฉี (319-301 ก่อนคริสต์ศักราช) ดังนั้นจวงจื๊อจึงเป็นคนร่วมสมัยเดียวกับเม้งจื๊อ (Mencius) แต่ทั้งคู่ไม่ได้รู้จักกันและกัน อาจเป็นเพราะความแตกต่างของที่อยู่ทางภูมิศาสตร์² นอกจากนี้จวงจื๊อน่าจะอยู่ร่วมสมัยเดียวกับฮู่จื๊อ (Hui Tzu) ซึ่งเป็นนักตรรกวิทยา ดังจะเห็นได้จากคัมภีร์ว่าฮู่จื๊อเป็นเพื่อนที่จวงจื๊อปะทะคารมและประลองความคิดอยู่เสมอ บันทึกของสุมาเจียนยังบอกไว้อีกว่า จวงจื๊อเคยเป็นคนดูแลสวนคันรัก³ เว่ยอ๋องแห่งรัฐฉีเคยส่งราชทูตพร้อมของกำนัล ไปให้จวงจื๊อเพื่อทาบทามจวงจื๊อให้ไปดำรงตำแหน่งเป็นเสนาบดีเอก

¹ Burton Watson, tr, The complete works of Chuang Tzu (New York: Columbia University Press, 1968), p. 1.

² Wing – tsit Chan, ed and tr, A source book in Chinese philosophy (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1970), p. 179.

³ A. C. Graham, tr, Chuang Tzu: The inner chapters (London: Unwin Paperback, 1989), p. 3.

แต่จงจื่อกลับหัวเราะและปฏิเสธไปว่า “...ขอเชิญท่านกลับไปเกิด อย่าทำให้เรามีมลทินเลย...เราขอมีความสุขกับชีวิตอิสระของเราดีกว่า”^{*}

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างจงจื่อกับเหลาจื๋อ นั้น เดิมเชื่อกันว่าจงจื่อเป็นศิษย์เอกของเหลาจื๋อ เนื่องจากพื้นฐานความเชื่อที่ว่าเหลาจื๋อเป็นคนร่วมสมัยเดียวกับจงจื่อ (ศตวรรษที่ 6 ก่อนคริสต์ศักราช) อย่างไรก็ตามดังที่ได้กล่าวไว้แล้วในบทที่สามว่าความรู้เกี่ยวกับยุคสมัยที่เหลาจื๋อมีชีวิตอยู่และอายุของคัมภีร์เต๋าต่ออิงนั้น ยังมีความคลุมเครือ ทำให้ความเชื่อในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเหลาจื๋อกับจงจื่อดังกล่าวยังไม่ชัดเจน ตามหลักฐานการตีพิมพ์ของนักวิชาการในปัจจุบันเท่าที่มีอยู่ ถ้าหากคัมภีร์เต๋าต่ออิงถูกนิพนธ์ขึ้นในช่วงปีประมาณ 250 ก่อนคริสต์ศักราชจริง และถ้าคัมภีร์จงจื่ออย่างน้อยเจ็ดบทแรกซึ่งเชื่อกันว่าเป็นส่วนที่จงจื่อนิพนธ์ขึ้นเอง ถูกเขียนขึ้นในช่วงปีประมาณ 320 ก่อนคริสต์ศักราชจริง⁴ เราย่อมไม่อาจจะเชื่อแบบเดิมได้ว่าจงจื่อเป็นลูกศิษย์ของเหลาจื๋อและพัฒนาเนื้อหาคำสอนของลัทธิเต๋าดังกล่าวจากเหลาจื๋ออีกที อย่างไรก็ตามนี้เป็นเพียงข้อสังเกตและสมมติฐานของนักวิชาการในปัจจุบันเท่านั้น หากข้อเท็จจริงที่แน่ชัดไม่ ดังนั้นการศึกษาคัมภีร์ทั้งสองจึงไม่ควรยึดติดกับระยะเวลา แต่ควรพิจารณาที่เนื้อหาคำสอนในคัมภีร์ เราจะเห็นได้ว่าแม้คัมภีร์ทั้งสองจะจัดว่าเป็นคัมภีร์หลักของลัทธิเต๋า แต่ต่างมีลักษณะพื้นฐานทางปรัชญาในบางส่วนที่แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด วิง – ซิต ชาน (Wing – tsit Chan) กล่าวถึงความแตกต่างระหว่างเหลาจื๋อกับจงจื่อไว้ว่า “เต๋าสำหรับเหลาจื๋อนั้นยังอยู่ในโลก (worldly) แต่สำหรับจงจื่อเต๋ายู่อเหนือโลก (transcendental) เหลาจื๋อเน้นความแตกต่างระหว่าง ชัยชนะ และความพ่ายแพ้, ความแข็ง และความอ่อน หรือภาวะตรงข้ามต่างๆ รวมทั้งยังแนะนำการปฏิบัติอย่างระมัดระวังต่อคุณค่าเหล่านี้ แต่จงจื่อทำให้คุณค่าเหล่านี้เป็นอันเดียวกัน นอกจากนี้เหลาจื๋อมีจุดมุ่งหมายที่จะปฏิรูป แต่จงจื่อชอบที่จะ ‘ท่องเที่ยวไปบนโลกแห่งนี้’ มากกว่า”⁵

คัมภีร์จงจื่อฉบับที่ตกทอดถึงเราและเป็นที่ยุ้จักกันในปัจจุบันนี้ เป็นฉบับที่รวบรวมโดยเกาเซียง (Kuo Hsiang, ถึงแก่กรรมประมาณ ค. ศ. 313) ซึ่งได้ตัดส่วนที่แปลกปลอมอย่างแน่ชัดออกไปแล้ว เหลืออยู่ทั้งหมด 33 บท จากการศึกษาคัมภีร์จงจื่อของ เอ. ซี. แกรม (A. C. Graham) จงจื่อไม่ได้เป็นผู้รจนาเนื้อหาทั้งหมดในคัมภีร์ แต่มีการเขียนเพิ่มเติมภายหลัง ส่วนที่จงจื่อน่าจะ

^{*} Fung Yu – Lan, A short history of Chinese philosophy. (New York: Free Press, 1966), p. 104. โปรดดูรายละเอียดเรื่องเล่าเกี่ยวกับจงจื่อเพิ่มเติมได้ใน A. C. Graham, Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China (Illinois: Open Court, 1989), p. 174-176.

⁴ A. C. Graham, Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China, p. 170-174.

⁵ Wing – tsit Chan, A source book in Chinese philosophy, p. 178.

เป็นผู้รจนารั้งเองก็คือ ช่วงเจ็คบทแรก ส่วนในบทอื่่นๆ นั้นน่าจะเป็นลูกศิษย์ของจวงจื๊อ และพวกกลุ่มแนวคิออื่่นๆ ที่เขียนเพิ่มเติมค้ต่อมา แกรมได้ให้ภาพส่วนประกอบในคัมภีร์จวงจื๊อออกเป็น 5 ส่วน ตามสมมติฐานว่าคัมภีร์จวงจื๊อประกอบด้วยส่วนที่เพิ่มเติมจากข้อเขียนของผู้อื่นดังค้ต่อไปนี้

- 1) ส่วนที่เป็นข้อเขียนของจวงจื๊อเอง (นิพนธ์ขึ้นราวปี 320 ก่อนคริสตศักราช)
- 2) ส่วนที่เป็นข้อเขียนของ “สำนักจวงจื๊อ” (School of Chuang Tzu)
- 3) ส่วนที่เป็นข้อเขียนของนักคิอที่เรื่อกว่ากลุ่ม “บรรพนิยม” (Primitivist) ซึ่งเขียนขึ้นในช่วงปีระหว่่างการล่มสลายของอาณาจักรฉินต้อเนื่องกับการสถาปนาราชวงศ์ฮั่น ซึ่งอยู่ในระยะเวลาประมาณ 209-202 ก่อนคริสตศักราช
- 4) ส่วนที่เป็นบทต่างๆ ของนักคิอสำนัก “หยางจู” (Yangist Chapters) ซึ่งเขียนขึ้นในสมัยที่ใกล้เคียงกับส่วนที่สาม
- 5) ส่วนที่เป็นบทผสมผสาน (Syncretist Chapters) ซึ่งเขียนขึ้นในราวศตวรรษที่ 2 ก่อนคริสตศักราช

นอกจากนี้แกรมยังได้จัดแบ่งบทคัมภีร์จวงจื๊อฉบับที่รวบรวมโดยเกาเจียงทั้ง 33 บท ออกเป็น 3 ส่วน เพื่อง่ายในการอ่านดังค้ต่อไปนี้

- 1) “กลุ่มบทแกน” หรือ “Inner Chapters” (บทที่ 1-7) เป็นกลุ่มบทที่จวงจื๊อนิพนธ์ขึ้นเอง ประกอบไปด้วยบทสนทนา บทกวี เรื่องเล่าและบทความสั้นๆ
- 2) “กลุ่มบทประกอบ” หรือ “Outer Chapters” (บทที่ 8-22) ประกอบไปด้วยข้อเขียนของพวกนักคิอกลุ่ม “บรรพนิยม” ตั้งแต่บทที่ 8 ถึงบทที่ 11 ส่วนบทที่เหลือเป็นข้อเขียนของ “สำนักจวงจื๊อ” และ นักคิอแบบผสมผสาน (Syncretist)
- 3) “กลุ่มบทผสมผสาน” หรือ “Mixed Chapters” (บทที่ 23-33) ในบทที่ 28-33 เป็นข้อเขียนของสำนักหยางจู ส่วนบทอื่่นๆ บางบทก็เชื่อว่าเป็นบทบันทึกของจวงจื๊อเอง แต่อาจจะสั้นเกินไป ผู้เรียบเรียงจึงไม่ได้รวมไว้ใน “กลุ่มบทแกน”⁶

เมื่อพิจารณาเนื้อหาในส่วน “กลุ่มบทประกอบ” กับ “กลุ่มบทผสมผสาน” จะเห็นได้ว่ามีเนื้อหาปรัชญาที่ยังคงความคิดพื้นฐานจาก “กลุ่มบทแกน” ดังนั้นในงานวิจัยชิ้นนี้การพิจารณาประเด็นภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์จวงจื๊อ จึงเน้นพิจารณาที่เนื้อหาปรัชญาจาก “กลุ่มบทแกน” ซึ่งเชื่อว่า

⁶ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*, p. 172-173.

จวงจื๊อเป็นผู้นิพนธ์ขึ้นเองเป็นหลัก* อย่างไรก็ตามเกรงมองว่ามีเรื่องเล่าบางเรื่องใน “กลุ่มบทผสม ผสาน” (บทที่ 23-27 และ 32) ที่เกี่ยวข้องกับ “กลุ่มบทแกน” แต่ไม่ได้ถูกรวบรวมไว้⁷ ส่วน เบอร์ตัน วัตสัน (Burton Watson) มองว่าแม้บทอื่นๆ ที่ไม่ได้อยู่ในกลุ่มบทแกน จะมีการขยายเนื้อหาปรัชญาเพิ่มเติม โดยส่วนที่เพิ่มเติมมานั้น เป็นส่วนที่แตกต่างและก่อให้เกิดความสับสนต่อการเข้าใจเนื้อหาปรัชญาในกลุ่มบทแกนก็ตาม แต่มีบางบทใน “กลุ่มบทประกอบ” (บทที่ 17-19) และ “กลุ่มบทผสม ผสาน” (บทที่ 26) ที่มีเนื้อหาน่าสนใจ และไม่ได้เป็นเรื่องราวซ้ำกับบทอื่นๆ⁸ ด้วยเหตุนี้นอกจากผู้วิจัยจะเน้นศึกษาคัมภีร์จวงจื๊อในกลุ่มบทแกนแล้ว ผู้วิจัยยังพิจารณาบทดังกล่าวตามการรวบรวมของแกรมและวัตสันเพิ่มเติมด้วย เพื่อการเข้าใจเนื้อหาปรัชญากลุ่มบทแกนมากขึ้น

อาจกล่าวได้ว่าคัมภีร์จวงจื๊อเป็นคัมภีร์ที่มีเสน่ห์และแปลกประหลาดที่สุด เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับคัมภีร์อื่นๆ ที่เกิดขึ้นในปรัชญาจีนยุคคลาสสิก ผู้ที่อ่านคัมภีร์จวงจื๊อนอกจากจะได้รับเนื้อหาคำสอนที่ลึกซึ้งแล้ว ยังได้ความบันเทิงและอรรถรสในเชิงวรรณคดีอย่างยิ่งอีกด้วย ซึ่งต่างจากคัมภีร์อื่นๆ อย่างคัมภีร์ขงจื๊อ หรือคัมภีร์เต๋นตออิงที่แม้จะสื่อเนื้อหาคำสอนที่ลึกซึ้งเช่นกัน แต่ก็มีทำที่เคร่งขรึมจริงจัง ตามความเข้าใจของผู้อ่านทั่วไปเมื่อนึกถึงความเป็น “คัมภีร์” อาเธอร์ แวลลี (Arthur Waley) ถึงกับกล่าวไว้ว่าคัมภีร์จวงจื๊อ “เป็นคัมภีร์ที่ลึกซึ้งที่สุด และให้ความบันเทิงมากที่สุดในโลกเล่มหนึ่ง”⁹ ส่วน วิง – ซิต ชาน กล่าวถึงความสำคัญของข้อเสนอทางปรัชญาของจวงจื๊อต่อปรัชญาจีนไว้ว่า “การมองเห็นการเปลี่ยนแปลง (transformation) เป็นจุดมุ่งหมายของชีวิต แน่หนอนว่าเป็นเนื้อหาที่แปลกใหม่ในปรัชญาจีน”¹⁰ ส่วนปรกรณ์ ลิมปนูสรณ์ กล่าวถึงความสำคัญ และยกย่องคัมภีร์จวงจื๊อไว้ว่า “ไม่เป็นการเกินเลยที่จะกล่าวว่า หากไม่มีคัมภีร์จวงจื๊อเล่มนี้อุบัติขึ้นในแผ่นดินจีนแล้ว ความคิด ความเชื่อ ความบันเทิงใจ ตลอดจนวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวจีนจะต้องไม่เป็นมาและเป็นไปดังที่เห็นอยู่แน่นอน และแม้จะไม่ใช่ปรัชญานิพนธ์จีนที่สำคัญที่สุด แต่ถ้าผู้ใดยังไม่เคยได้อ่านได้สัมผัสกับสาระเนื้อความในคัมภีร์เล่มนี้มาก่อน ก็ย่อมมีอาจอ้างตนได้เลยว่ามี ความเข้าใจในจิต

* ในงานวิจัยชิ้นนี้ผู้วิจัยเลือกใช้คัมภีร์จวงจื๊อตำนวนแปลภาษาไทยของ ปรกรณ์ ลิมปนูสรณ์ เนื่องจากมีการใช้ภาษาที่สวยงาม และแปลจากคัมภีร์อักษรจีนโบราณโดยตรง อย่างไรก็ตามผู้วิจัยได้ศึกษาเทียบเคียงกับตำนวนแปลภาษาอังกฤษของ Burton Watson กับ A. C. Graham ด้วย

⁷ A. C. Graham, *Chuang Tzu: The inner chapters*, p. 100.

⁸ Burton Watson, tr, *Chuang Tzu: Basic writings* (New York: Columbia University Press, 1964), pp. 14-15.

⁹ A. C. Graham, *Chuang – tzu: The inner chapters*, p. 3.

¹⁰ Wing – tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy*, p. 178.

วิญญาณแห่งความเป็นจีนอย่างถ่องแท้”¹¹ อย่างไรก็ตามแม้คัมภีร์จวงจื๊อจะได้รับการยกย่องและมีผู้ศึกษาคัมภีร์นี้มากขึ้นในปัจจุบัน แต่ในบริบทประวัติศาสตร์จีนเอง การศึกษาและการทำความเข้าใจเนื้อหาในคัมภีร์นี้กลับมีความคลาดเคลื่อน จนทำให้คัมภีร์นี้ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากโดยเฉพาะนักคิดของสำนักขงจื๊อว่าเป็นคัมภีร์ที่ “ไร้สาระและไร้ประโยชน์” สาเหตุส่วนหนึ่งอาจมาจากคัมภีร์กล่าวถึงเรื่องราวเชิงจินตนาการหาข้อเท็จจริงรองรับไม่ได้ และดูเหมือนไม่ได้ให้คำตอบต่อผู้ปกครองในการจัดระเบียบสังคม แต่การที่นักคิดสำนักขงจื๊อหรือผู้ศึกษาคัมภีร์จวงจื๊อ ตัดสินคัมภีร์ว่าไม่ได้ให้ข้อเสนอเรื่องการปกครองและการจัดระเบียบสังคม ก็เพราะตัดสินจากกรอบความคิดว่าข้อเสนอเรื่องการจัดระเบียบสังคม ควรเป็นข้อเสนอที่ให้กับผู้ปกครองในแง่การปฏิรูปสังคม การเมือง และจริยธรรม ผู้วิจัยคิดว่าแม้ว่าคัมภีร์จวงจื๊อจะไม่ได้พูดถึงผู้ปกครองและการเป็นราชาปราชญ์โดยตรงอย่างที่คัมภีร์เต๋าต้องอิงทำ (โดยทั่วไปผู้ศึกษาปรัชญาลัทธิเต๋ามักเข้าใจว่าคัมภีร์เต๋าต้องอิงเป็นคัมภีร์ที่พูดถึงหลักการปกครอง ส่วนคัมภีร์จวงจื๊อไม่ได้สนใจที่จะกล่าวถึงหลักการปกครองหรือพูดถึงผู้ปกครอง หากแต่มุ่งเน้นให้ข้อเสนอต่อปัจเจกบุคคล) แต่การที่คัมภีร์วิพากษ์วิจารณ์ขนบจารีตของสังคมอย่างรุนแรง และกระตุ้นให้ผู้อ่านตระหนักถึงข้อจำกัดของแต่ละข้อกำหนดของสังคม ก็คือการปลดปล่อยพันธนาการขนบจารีตที่มาจากอำนาจรัฐ ซึ่งก้าวท้าววิถีดำเนินชีวิตตามธรรมชาติของปัจเจกบุคคลให้หลุดออกไปนั่นเอง ในแง่นี้การที่จวงจื๊อมุ่งเน้นให้ข้อเสนอต่อปัจเจกบุคคลในแง่ของการปลดปล่อยอิสรภาพทางปัญญาและจิตวิญญาณ คงแฝงความเข้าใจไว้ว่าการที่สังคมจะเป็นปกติสุข บางทีอาจมาจากอิสรภาพของปัจเจกบุคคลเป็นพื้นฐานก็เป็นได้^{**}

¹¹ ปกรณ์ ลิ้มปยุตธรรม, แปลและเรียบเรียง, คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2540), หน้า (8).

* โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับการเข้าใจคัมภีร์จวงจื๊อที่คลาดเคลื่อนในประเด็นต่างๆ ได้จาก Kuang – ming Wu, Chuang Tzu: World philosopher at play (New York: The Crossroad Publishing Company & Scholar Press, 1992), pp. 1-25.

** มีนักวิชาการจีนหลายท่านที่มองว่าคัมภีร์จวงจื๊อให้ข้อเสนอเรื่องการปกครอง โปรดดูรายละเอียดการศึกษาคัมภีร์จวงจื๊อในแง่การปกครองเพิ่มเติมได้จาก Fung Yu – Lan, A short history of Chinese philosophy, pp. 106-107. หรือ Russel D. Legge, “Chuang Tzu and the free man,” Philosophy East & West 29, No. 1 (January 1979): 11-20. หรือ Kuang – ming Wu, Chuang Tzu: World philosopher at play, pp. 115-137. หรือ Roger T. Ames, The art of rulership: A study in ancient Chinese political thought (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 33-46.

ลักษณะพื้นฐานข้อเสนอทางปรัชญาในคัมภีร์จวงจื่อ

เบอร์ตัน วัตสัน ได้แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับข้อเสนอทางปรัชญาของจวงจื่อเอาไว้ว่า การที่จวงจื่อไม่ได้มุ่งหาแนวทางการปฏิรูปสังคม การเมือง และจริยธรรม เช่นเดียวกับนักคิดท่านอื่นๆ อย่างขงจื่อหรือโมจื่อ ไม่ได้หมายความว่าจวงจื่อไม่ได้ตอบคำถามที่ว่า ทำอย่างไรมนุษย์จึงจะดำรงอยู่ในโลกที่วุ่นวายสับสนได้ อันเป็นคำถามที่นักปรัชญาจีนโบราณต่างมุ่งแสวงหาคำตอบกัน เพียงแต่ “คำตอบของจวงจื่อแตกต่างจากของนักคิดเหล่านั้นอย่างถอนรากถอนโคน และมีพื้นฐานมาจากวิถีคิดที่แตกต่างออกไปอย่างสิ้นเชิง คำตอบของจวงจื่อนั้นก็คือ ‘ปลดปล่อยตัวท่านเองให้เป็นอิสระจากโลก’¹² ส่วนโรเบิร์ต อี. อัลลิสัน (Robert E. Allinson) มองว่าแก่นหลักของคัมภีร์จวงจื่อ คือการทำให้ผู้อ่านเกิดการเปลี่ยนแปลงทางจิตวิญญาณ (spiritual transformation) นั่นเอง¹³ จากข้อตั้งเถกของวัตสันและอัลลิสัน คำถามสำคัญที่ตามมาคือ จวงจื่อมีพื้นฐานวิถีคิดที่แตกต่างจากขงจื่ออย่างสิ้นเชิงอย่างไร การที่วัตสันกล่าวสรุปแก่นหลักของคัมภีร์จวงจื่อเอาไว้ด้วยคำๆ เดียวว่า ก็คือ “อิสรภาพ” (freedom) นั้น จวงจื่อต้องการให้มี “อิสรภาพ” จากอะไร แล้วมี “อิสรภาพ” ไปสู่ที่ไหน และที่ว่าจวงจื่อทำให้ผู้อ่านเกิดการเปลี่ยนแปลงทางจิตวิญญาณนั้น จวงจื่อทำอย่างไร การจะตอบคำถามดังกล่าวได้ ผู้วิจัยคิดว่าส่วนสำคัญอยู่ที่การพิจารณาบทเปิดเรื่องและเรื่องราวอื่นๆ ในบทที่หนึ่ง คัมภีร์จวงจื่อเปิดเรื่องด้วยเรื่องราวที่แปลกพิสดารเกินจริงดังนี้

“ณ มหาศาลย์เบื้องทิศอุดร (เบ็ชหมิง) มีพญามังฉานามว่า “คุน” ความมึนเมาของ “คุน” มีทราบว่ามีขนาดถึงกัพันสี่ ครั้นพญามังฉาพถันกลายร่างเป็นมหาปิกษี ก็มีนามว่า “ผิง” แผ่นหลังของ “ผิง” มีทราบว่ามีขนาดถึงกัพันสี่ เมื่อผิงผาดขึ้นบิน ปีกของ “ผิง” ก็เป็นดังหนึ่งผืนเมฆที่คบบังนภาภาคพื้น อันพญานกนี้ เมื่อทะเลกลุ่ม ก็จะบินเคลื่อนไปยังมหาสมุทรแดนทักษิณ (หนันหมิง) อันเป็นสระสนามของแดนสวรรค์ (เทียนฉือ)

คำรับ “ฉีเสี่ย” อันบันทึกเรื่องราวพิสดาร มีข้อความพรรณนาไว้ว่า ยามพญา “ผิง” ไผ่ผินสู่ทักษิณสมุทร ลมปิกก็ลงฟาดพองน้ำกระเซ็นสูงถึงสามพันสี่ ตีขึ้นเป็นมหาวาโยเกรี้ยวอยู่เหนือถึงเก้าหมื่นสี่ บันป่วนตรลอบอยู่ถึงหกเดือนกว่าจะสงบ ค้างฝูงอาชาเถื่อนถั่นตะบึง ค้างฝูงผิงคลิฐิตินที่ฟูฟุ้ง ชีวิตทั้งปวงก็ถูกสะบัดพัดโบยโดยสิ้น สึครามเข้มของนภาภาศกว้างนั้น เป็นสี่อันแท้ อยู่ในตัวหรือ ถ้าจะเป็นเพราะความไกลไร้ขอบเขตจนยากจะหยั่งเห็นได้ โดยการเล็งแสงของพญานก จึงมองเห็นเป็นดังเช่นนั้น”¹⁴

¹² Burton Watson, The complete works of Chuang Tzu, p. 3.

¹³ Robert E. Allinson, Chuang-Tzu for spiritual transformation: An analysis of the inner chapters (New York: State University of New York Press, 1989), p. 6.

¹⁴ ปกรณัม ลิมปบุสรณ, คัมภีร์เต๋าของจวงจื่อ, บทที่ 1, หน้า 1-4.

การที่จงจี้ตั้งใจเปิดเรื่องด้วยเรื่องราวที่เกินจริงของขนาดที่ใหญ่สุดจะหยั่งถึงของพญามังดาที่แปรร่างเป็นนกยักษ์ และผลกระทบอันมหาศาลแห่งอาการเคลื่อนไหวของนก “เผิง” ก็เพื่อชักชวนให้เราใช้พลังแห่งจินตนาการ ราวกับจงจี้จะบอกว่าเนื้อหาปรัชญาของคนนั้นกว้างใหญ่ไร้ขอบเขต และการใช้เหตุผลตามประสาทสัมผัสอาจไม่เพียงพอ ที่จะ “โยยบิน” ไปกับคน เพื่อร่วมเดินทางแสวงหา “วิถีที่แท้” อาจกล่าวอีกอย่างได้ว่า หากเราซึ่งเป็นผู้อ่านยังใช้กรอบความคิดและมาตรฐานเดิมที่ใช้อย่างเคร่งครัดจนเคยชิน มาพิจารณาคุณค่าของจงจี้ เราย่อมเกิดความสงสัยและไม่เชื่อทันทีว่าจงจี้จะกล่าวถึงความจริง การจะเปิดใจคล้อยตามกับสิ่งที่จงจี้ตั้งใจจะสื่อ ย่อมเกิดอุปสรรค ดูเหมือนว่าจงจี้จะเข้าใจท่าทีของผู้อ่านในลักษณะดังกล่าวเช่นกัน เพราะในบทต่อมา จงจี้กล่าวถึงอาการหัวเราะเขะเขะนกยักษ์ของจักจั่นและนกกระจาบเมื่อ ได้ยินเรื่องราวอันสุดจะเหลือเชื่อของนกยักษ์ บทนั้นมีอยู่ว่า

“น้ำในมหาสมุทรหากมิได้ตั้งสมจนตึกพอ ก็ย่อมจักขาดกำลังในการอุ้มขนาวาใหญ่ คังตองรินน้ำจากจอกลงข้างในรอยหลุมบนพื้น ก็อาจใช้ฟางหญ้าประคองเรือลอยบนน้ำในหลุมนั้นได้ แต่หากวางจอกลงบนน้ำนั้นแทน ก็จักคิดเกิดขึ้นอยู่ไม่อาจเคลื่อนไปได้ ด้วยเป็นขนาวาใหญ่บนน้ำน้อยนั้นแล ลมในอากาศหากมิได้ตั้งสมจนหนักพอ ก็ย่อมจักขาดกำลังในการหนุนยกปีกอันใหญ่คังเมื่อทะยานขึ้นไปถึงเก้าหมื่นลี้ จำต้องมีหาวาโยรรองรับอยู่เบื้องใต้ จึงจักตะบັดปีกอยู่เหนือลมได้ คังเมื่อจักแบกฟากฟ้าใส จำต้องไว้อุปสรรคขวางกั้น จึงจักมุงมันตุ่แดนทักษิณได้

จักจั่นน้อยชวบนกกระจาบหัวร่อขึ้นว่า ประสาพวกเรานี้แม้รวบรวมกำลังโผบินขึ้นอย่างเต็มที่ก็แรงพอแค่ว่าจะไปหยุดอยู่เพียงยอดต้นจันทร์ต้นปรัก แม้บางครั้งยังบินขึ้นไปไม่ถึงด้วยอ่อนแรงเสียก่อน ก็เพียงร่อนหยุดลงกลางดินระหว่างทางเท่านั้น แล้วมันจะสามารถไปทางใต้ได้ถึงเก้าหมื่นลี้ได้อย่างไร! ผู้เดินทางสู่ป่าเขียวเขตแดนไกล อาจกลับมาได้โดยกระเพาะยังอิมอยู่เป็นปกติ ด้วยการมีเสบียงแค่เพียงสามมือ ส่วนผู้เดินทางไกลสักร้อยลี้ ก็อาจจะต้องบดแป้งเตรียมเสบียงไว้ตั้งแต่คืนก่อนหน้า แลผู้จักเดินทางไกลถึงพันลี้ก็อาจต้องเตรียมหาเสบียงกรังไว้สักสามเดือนแล้วเตรียมถนายน้อยๆ ทั้งสองนี้จะมีภูมิปัญญารู้ได้อย่างไร!”*

คนที่ยังยึดติดอย่างเคร่งครัดกับกรอบความคิดอันคับแคบเดิมของตน ย่อมเหมือนจักจั่นและนกกระจาบที่หัวเราะเขะเขะนกยักษ์ว่าทำไมนกเผิงจะต้องบินไปทางใต้ และสงสัยว่านกเผิงจะบินไปไกลถึงเพียงนั้นได้อย่างไร เพราะจักจั่นและนกกระจาบเอาธรรมชาติและมาตรฐานของตัวเองเป็น

* เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 4-6. ส่วนที่เป็นตัวอักษรเอียง ผู้วิจัยเลือกสำนวนแปลของวัดสัน เนื่องจากแสดงนัยสำคัญของบทเปิดเรื่องได้ชัดเจนกว่า กล่าวคือ การที่จักจั่นและนกกระจาบกล่าวคำพูดนั้น แสดงว่าสัตว์ทั้งสองไม่ได้สงสัยว่านกยักษ์อย่างเผิงจะไม่มีจริง แต่สงสัยว่านกเผิงจะบินไปไกลถึงเพียงนั้นได้อย่างไร ซึ่งสอดคล้องกับข้อความต่อมาที่บอกให้ผู้จะเดินทางไปกับจงจี้ต้องเตรียมตัว

เกณฑ์ไปตัดสินสิ่งที่นักชกทำว่าเป็นไปไม่ได้ โดยที่ทั้งจักจั่นและนก กระเจาบหาตระหนักผู้ไม่ถึง โลกทัศน์ที่คับแคบของคน คนที่จะเข้าไปเยี่ยมชมเนื้อหาปรัชญาของจวงจื๊อก็เช่นกันจะต้องก้าวข้าม หรือถอดวางความเคร่งครัดในกรอบความคิดเดิมของตน แล้วหันมาใช้พลังแห่งจินตนาการและปัญญา เปิดใจให้กว้าง เพื่อจะได้ท่องเที่ยวได้อย่างเพลิดเพลินกับปรัชญาของจวงจื๊อ

นอกจากจวงจื๊อจะทำทนายเชิญชวนให้เราใช้พลังแห่งจินตนาการก้าวพ้นจากโลกทัศน์เดิมแล้ว จวงจื๊อยังต้องการให้เราตระหนักอีกด้วยว่า จริงๆ แล้วจวงจื๊อไม่ได้กำลังบอกว่าการตัดสินระหว่างของจักจั่นและนกกระทา กับของนักชก ของใคร “ผิด” หรือ “ถูก” กันแน่ หากแต่ธรรมชาติของแต่ละสรรพสิ่งนั้นมีความแตกต่างและมีข้อจำกัด ทำให้เกณฑ์ตัดสินในแต่ละกรอบความคิดย่อมมีข้อจำกัดด้วย การที่ผู้คนไม่ตระหนักถึงข้อจำกัดและความสัมพันธ์ของแต่ละเกณฑ์ ดังนั้นจึงได้เกิดการใช้กรอบความคิดใดความคิดหนึ่งไปเป็นเกณฑ์ในการเข้าใจหรือตัดสินสรรพสิ่ง อย่างที่จักจั่นกับนกกระเจาบทำ จวงจื๊อกล่าวถึงความแตกต่างในธรรมชาติของแต่ละกรอบความคิดในบทต่อมาว่า

“วิชาอันน้อยย่อมเปรียบไม่ได้กับปัญญาอันใหญ่หลวง อายุขัยอันน้อยย่อมเทียบไม่ได้กับ พรรษาอันยาวนาน จักรู้ว่าเป็นเช่นนี้ได้ฉับใดเล่า ก็เห็ดขามเข้ามีรู้จักว่าสัตว์สารทเป็นเพียงใด นี้ แลเรียกว่าอายุขัยอันน้อย แลเช่นเบื่องทิสได้แห่งนครรัฐผู้มีเต่ากายสิทธิ์อยู่ตัวหนึ่ง ถือเอาเวลาห้าร้อยปีเป็นหนึ่งฤดูใบไม้ผลิ และอีกห้าร้อยปีเป็นหนึ่งฤดูใบไม้ร่วง หรือเช่นมีดินขุนใหญ่โบราณ อยู่ดินหนึ่ง ถือเอาแปดพันปีเป็นหนึ่งวสันตฤดู และอีกแปดพันปีเป็นหนึ่งฤดูสารท นี้แลคือ พรรษาอันยาวนาน ในกาลปัจจุบันเผิงจู่เป็นบุรุษผู้เลื่องชื่อว่ามีชีวิตยืนยาวยิ่งนัก เมื่อฝูงชนคิดใคร่ จะเลียนตามแบบ ไยมิใช่เรื่องอันน่าเศร้าสมเพชยิ่ง”¹⁵

หนึ่งในบทต่อมาจวงจื๊อกล่าวถึงเรื่องราวของปลาที่กลายเป็นนกชกซึ่งคล้ายๆ กับเรื่อง ในตอนแรก แต่จวงจื๊อได้กล่าวเพิ่มเติมถึงกษัตริย์ ผู้ปกครอง และขุนนางที่วางท่าเย่อหยิ่งในเกียรติยศ ชื่อเสียงและปัญญาความสามารถของคนว่า ก็เหมือนอาการหัวเราะนกชกของนกกระทา ที่ไม่ได้ สำคัญถึงโลกทัศน์อันคับแคบของคนและความสัมพันธ์ในกรอบความคิดของแต่ละสรรพสิ่ง¹⁶ การกล่าวเปรียบเทียบกับผู้ปกครองและขุนนางดังกล่าวแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า คัมภีร์ จวงจื๊อไม่ได้ละเลยเรื่องการเมืองการปกครองอย่างที่เข้าใจกัน เพราะถือได้ว่าในบทนี้จวงจื๊อได้เชิญผู้อ่านโดยเฉพาะที่เป็นผู้ปกครองให้ก้าวพ้นกรอบความคิดเดิม แล้ว “โบยบิน” ไปกับจวงจื๊อเพื่อ เปลี่ยนแปลงตัวเอง อันแสดงให้เห็นว่าคัมภีร์จวงจื๊ออาจกำลังกล่าวกับผู้ปกครอง (ในสถานะเป็นผู้ อ่าน) โดยตลอดทั้งคัมภีร์ก็เป็นได้

¹⁵ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 6-7.

¹⁶ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 10-11.

อาจกล่าวได้ว่าจงจื่อตั้งใจใช้ “ปลา” ที่อยู่ในน้ำ แล้วแปรร่างกลายเป็น “นกยักษ์” โบยบินไปสู่นอกอากาศ ให้เป็นสัญลักษณ์สื่อถึงการแปรเปลี่ยนทางจิตวิญญาณ ส่วนอาการ “โอบบิน” นั้น สื่อถึงการมีอิสรภาพที่มองเห็นความเป็นไปของสรรพสิ่งและสามารถแหวกเวียนท่องเที่ยวไปยังที่ต่างๆ ทางความคิดโดยไม่ติดกับดัก การใช้วิธีการแต่งเรื่องราวให้เกินจริงบวกกับการใช้สัญลักษณ์ดังกล่าว แสดงให้เห็นว่าจงจื่อใช้วิธีการทางวรรณศิลป์แทนที่จะใช้หลักตรรกะเหตุผลที่ใช้กันทั่วไปเมื่อต้องการพิสูจน์สิ่งที่ตัวเองยืนยัน เพื่อเชิญชวนให้ผู้อ่านไม่ว่าจะเป็นผู้ปกครอง หรือมีสถานภาพใดก็ตาม “โอบบิน” ไปสู่อิสรภาพเหมือน “กุน” ที่แปลงร่างเป็นนก “ผิง” แล้วบินไปสู่ “สระสนามของแดนสวรรค์” เราจะเข้าใจว่าอาการ “โอบบิน” ท่องเที่ยวไปบนนภา เป็นอาการของการมี “อิสรภาพ” ทางจิตวิญญาณมากขึ้น เมื่อพิจารณาในบทต่อมา โดยจงจื่อกล่าวถึง “เสี่ยวจื่อ” ผู้ซึ่งสามารถขี้มเที่ยวสัญจรไปบนอากาศได้อย่างโปร่งสบาย (ต่อไปเราจะเห็นได้ชัดเจนมากขึ้นว่า จงจื่อกล่าวถึงอาการที่สามารถเคลื่อนไหวบนอากาศได้อย่างโปร่งสบาย เพื่อสื่อถึงการหลุดเป็นอิสระจากพันธนาการบางอย่างโดยตลอด) บทนั้นมีอยู่ว่า

“อันเสี่ยวจื่อเป็นผู้สามารถขี้มเที่ยวสัญจรไป ละถวิลอยด้วยความโปร่งเบาสบาย ครั้นผ่านไป ได้สิบห้าวันก็หวนคืนกลับมา มีคิดคืนรนไขว่คว้ากามสุขทั้งปวงบนโลกอีกต่อไป ถึงแม้จะเสียดพันได้จากทุกแห่งการต้องเดินเห็น ก็ยังคงต้องพึงพิงอาศัยของสิ่งอยู่ หากแน้มเขาขึ้นไปดำรงอยู่เหนือความเที่ยงแห่งฟ้าดิน ละโลกอยู่เหนือความเปลี่ยนแปลงของพลังปราณทั้งหก ท่องไปในแดนอันไร้ขอบเขตไซ้ไร ไยยังจะต้องพึ่งพาอันใดอยู่อีกเล่า ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่ามนุษย์ที่แท้ (จื่อเหญิน) ย่อมไร้อัตตาตัวตน เทวามนุษย์ (เสินเหญิน) ย่อมไร้ผลบำเพ็ญ และอริยมมนุษย์ (เจ็งเหญิน) ย่อมไร้นาม”¹⁷

แต่จงจื่อได้เตือนเราว่า ผู้ที่ต้องการจะมีอิสรภาพร่วมเดินทางไปกับจงจื่อ โดยการเปิดใจให้กว้าง ก้าวข้ามโลกทัศน์อันคับแคบของตน แล้วสามารถ “ขี้ม” หรือ “โอบบิน” ท่องไปในดินแดนที่ไร้ขอบเขตได้นั้น เมื่อจะถอดวางกรอบมาตรฐานอันเคร่งครัดของตน จะต้องพบกับอุปสรรคที่คอยขวางกั้นไม่ให้เราถอดวางกรอบมาตรฐาน อุปสรรคที่สำคัญนั้น ก็คือการติดขัดกับการแยกแยะทางตรรกะที่เราใช้ในชีวิตประจำวันอย่างเคยชินนั่นเอง จงจื่อแสดงให้เห็นอุปสรรคดังกล่าวไว้ในการปะทะคารมกับฮู่จื่อซึ่งเป็นนักตรรกวิทยา เรื่องของน้ำเต้ายักษ์ และชาวนครรัฐซ่งที่รู้สุทธยาหาป้องกันมือแตกดังนี้

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 11-12.

“ช่วยซอกกล่าวแก่จงจื่อว่า เว่ยอ้องได้ประทานเมล็ดพันธุ์น้ำเต้ายักษ์แก่ข้าพเจ้า เมื่อข้าพเจ้านำไปปลูกจนต้นเติบโตใหญ่ ได้ออกผลเป็นน้ำเต้าผลโตขนาดดวงได้ถึงห้าทะนาน ครั้นจะนำมาบรรจุน้ำ เปลือกน้ำเต้าก็มีอาจอุ้มน้ำหนักไว้ได้ ครั้นจะผ่าครึ่งทำเป็นกระจำ ก็ใหญ่โตเกินจะไปจ้วงตักจากภาชนะใดๆ ได้ ข้าพเจ้าเห็นว่ามันโตใหญ่แต่ไร้ประโยชน์ จึงทุบทิ้งเสีย

จงจื่อจึงกล่าวว่าคุณเองนั่นแหละที่เป็นผู้ที่ไม่ถนัดใช้สิ่งอันใหญ่โต ดังมีชาวนครรัฐซ่งผู้หนึ่งเป็นผู้ชำนาญในการผสมยาสำหรับทาป้องกันมือแตก โดยที่ตระกูลของคณสู่นั้นประกอบอาชีพในทางฟอกไหมสืบทอดกันมา ครั้นอยู่มา มีผู้เดินทางผ่านไป และได้ยินกิตติศัพท์สรรพคุณของยาชนิดนั้น จึงเสนอทองคำร้อยแท่งเพื่อแลกซื้อเอาสูตรผสมยานั้น ชาวซ่งผู้นั้นนำข้อเสนอไปหารือกันในหมู่ครอบครัว จึงเห็นพ้องกันว่า ตระกูลของตนรับจ้างฟอกไหมมานานหลายชั่วคน มาบัดนี้เพียงวันเดียวก็จักได้ทองถึงร้อย จึงขายสูตรผสมยานั้นไปเสียเถิด ผู้เดินทางผ่านไปเมื่อได้สูตรยาแล้ว ก็เดินทางต่อไปยังนครรัฐอู่ ในช่วงนั้น นครรัฐอู่กำลังถูกรบกวานจากทัพของนครรัฐเยว่ ผู้เดินทางจึงนำสูตรยานี้ไปเสนอกับกษัตริย์แห่งนครรัฐอู่ และได้รับการแต่งตั้งให้เป็นแม่ทัพออกรบทางน้ำสู้ศึกกับกองทัพเยว่ในฤดูหนาว และเนื่องจากมียาทาป้องกันมือแตก จึงส่งผลให้มีชัยชนะในที่สุด ได้กินเมืองรับปุ่นบำเหน็จความชอบใหญ่หลวง ยาทาป้องกันมือแตกขนานเดียวกัน บางคนใช้ไปจนได้ครองเมือง บางคนก็ใช้เพียงแต่ฟอกไหมยังชีพไปวันๆ นี่เป็นเพราะวิธีและช่องทางการใช้ต่างกันนั่นเอง บัดนี้ ท่านมีน้ำเต้าใส่จุได้ถึงห้าทะนาน เหตุใดจึงไม่คิดนำไปสร้างเป็นเรือลำน้อย ล่องเที่ยวไปตามหัวหนองคลองบึงให้ตำราญ กลับมาทุกข์รำคาญใจว่าทรัพย์ของตนไร้ประโยชน์ จิตของท่านช่างปล่อยให้ผู้หน้อผัวผองคลี มาคลุมให้หมองอยู่เปล่าโดยแท้”

จงจื่อแสดงให้ดูจื่อเห็นว่าสิ่งใดจะมีประโยชน์หรือไม่อยู่ที่ผู้ใช้จะมองเห็นประโยชน์ของสิ่งนั้นหรือไม่ หากอยู่ที่การแยกแยะและปัดคิดกับตรรกะ “ความมีประโยชน์” หรือ “ไร้ประโยชน์” ที่มนุษย์กำหนดขึ้น การที่มนุษย์ติดอยู่กับความหมาย “ความมีประโยชน์” ที่ตนสร้างขึ้นอย่างเคร่งครัดจนเคยชิน การปัดคิดนั้นจะทำให้เราขาดความคิดสร้างสรรค์ และมองไม่เห็นประโยชน์ของสิ่งที่ “ไร้ประโยชน์” เรื่องราวของชาวซ่งที่มีสูตรยาทามือแตก แสดงให้เห็นชัดเจนว่า ของสิ่งเดียวกันสามารถนำไปใช้ประโยชน์ได้มากมาย ขึ้นอยู่กับความคิดสร้างสรรค์ของผู้ใช้ หากสูตรยานี้ยังอยู่กับ

* เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 17-20. ช่วงที่ผู้เดินทางผ่านนำสูตรยาไปเสนอกับกษัตริย์แห่งนครรัฐอู่ ผู้วิจัยเลือกใช้ตำนานแปลของวัดสัน เนื่องจากการที่ผู้เดินทางเห็น “ประโยชน์” ของสูตรยาทามือนี้นในการช่วยเหลือรัฐอู่ มีนัยสำคัญต่อการตีความข้อเสนอทางปรัชญาของจงจื่อ ซึ่งตำนานแปลของวัดสันให้รายละเอียดการเห็น “ประโยชน์” ในสูตรยานี้ของผู้เดินทางผ่านได้ชัดเจนกว่าตำนานแปลของ ปกรณ์ สิมปยุตต

ชาวซ่ง ประโยชน์ก็จะอยู่เพียงการช่วยครอบครัวของชาวซ่งในการดำรงชีพเท่านั้น แต่เมื่อผู้ผ่านทางซื้อไปแล้วนำไปใช้ช่วยบ้านเมือง ประโยชน์กลับมีผลกว้างใหญ่มากขึ้น การที่ผู้ซื้อเชื่อมชากับความหมายที่ว่า “ประโยชน์” ของน้ำเต้าคือเอาไว้ใส่น้ำ กับผ่าครึ่งทำงักคักข้าวกับน้ำ ทำให้ผู้ซื้อติดอยู่กับตรรกะ “ความมีประโยชน์” ของน้ำเต้าที่ตนเองหรือสังคมกำหนด จนคิดว่าผลน้ำเต้ายักคักที่ตนได้มานั้น หามี “ประโยชน์” ต่อคนและผู้อื่นไม่ ในที่สุดจึงทุบทิ้ง ซึ่งเป็นเรื่องน่าเสียดาย การที่จงจื่อเล่าเรื่องของชาวซ่ง ก็เพื่อให้ผู้ซื้อเห็นข้อจำกัดของการแยกแยะและการคิดแบบตรรกะ ซึ่งผู้ซื้อใช้จนเชื่อมชาน (ผู้ซื้อเป็นนักครรภวิทยา) และเชื่อเชิญให้ผู้ซื้อก้าวพ้นวิถีคิดที่แยกแยะนั้น แล้วหันมาใช้พลังจินตนาการและการสร้างสรรค์ เพื่อชีวิตจะได้สัมผัสกับความรื่นรมย์ แทนที่จะมานั่งทุกข์พรับกับ การยึดติดความหมาย “ไร้ประโยชน์” ในทรัพย์สินของตน จงจื่อต้องช่วยแสดงให้เห็น “ประโยชน์ในความไร้ประโยชน์” ว่าสามารถนำมาทำเป็นเรือลำน้อยพายเล่นอย่างสำราญใจได้

นอกจากการผูกติดกับตรรกะจะเป็นอุปสรรคสำคัญที่ทำให้มนุษย์ติดในกรอบความคิดจนขาดการสัมผัสกับความรื่นรมย์แห่งชีวิตแล้ว การที่จงจื่อเลือกกล่าวถึงการยึดติดกับตรรกะ “ความมีประโยชน์” และ “ความไร้ประโยชน์” นี้ในบทที่หนึ่ง อาจเป็นไปได้ว่าจงจื่อ ตั้งใจจะแฝงนัยไว้ว่า หากผู้อ่านเกิดความสงสัยไม่เชื่อในสิ่งที่จงจื่อกล่าว แล้วรีบตัดสินใจว่า คัมภีร์นี้ “ไร้ประโยชน์” โดยเอามาตรฐาน “ความมีประโยชน์” ที่ตนเข้าใจ มาตัดสินค่ากล่าวของจงจื่อ อาจเหมือนผู้ซื้อที่มองไม่เห็น “ประโยชน์ในความไร้ประโยชน์” อย่างอื่นของน้ำเต้ายักคัก เช่นเดียวกับผู้อ่านที่ยังติดอยู่กับตรรกะ “ความมีประโยชน์” โดยไม่เปิดใจกว้างมองคัมภีร์จงจื่อว่า เป็นคัมภีร์ที่ “มีประโยชน์ในความไร้ประโยชน์” ย่อมพลาด “ประโยชน์” ที่ยิ่งใหญ่และนำไปสู่ความรื่นรมย์และความสุขมากกว่าเท่าที่ผู้อ่านหรือผู้ที่ฟังเนื้อหาปรัชญาของจงจื่อที่ติดกับตรรกะ “ความมีประโยชน์” ดังกล่าว สะท้อนออกมาจากคำพูดของผู้ซื้อ ในการปะทะคารมกับจงจื่ออีกครั้ง บทสนทนานั้นมีอยู่ว่า

“ผู้ซื้อกล่าวแก่จงจื่อว่า ข้าพเจ้ามีไม้ใหญ่อยู่ต้นหนึ่ง ผู้คนพากันให้ชื่อเรียกกันว่า “จู” ลำต้นของมันเป็นตะปุ่มตะป่ำ ผิดรูปลักษณะอันควร กิ่งก้านนั้นเล่าก็คดเคี้ยวเกี่ยวก่าย มีอยู่ในร่องรอยอันเหมาะ มันเติบโตตระหง่านอยู่กลางทาง ทว่าแม้แต่ช่างไม้ก็ไม่ยอมเหลือบเล่ เปรียบได้ดั่งวาจาของท่านอันสถับอยู่บัดนี้ ฟังดูยิ่งใหญ่แต่ไร้ประโยชน์ ผู้คนได้ยินก็พร้อมกันไม่นำพาเสียสิ้น

จงจื่อจึงกล่าวว่า ท่านไม่เคยได้เห็นแมวป่าแลพวกเสือดาวหรือ มันชอบตัวหมอบราบลง ฝ้าคอยจะจับเหยื่อ มันขยับไปข้างทิศซ้ายย้ายไปทางทิศขวา มีระว่างเสียงทิศบนต่าง จึงในที่สุดก็เหยียบพลาดลงสู่กับดักพราน ชีวิตต้องปลิดปลงลงท่ามกลางบ่วงเร็ว อนึ่งตัวจามรีนั้นเล่า มีรูปร่างสูงใหญ่ดังหนึ่งจะเทียมเมฆ ก็จักดูเด่นอยู่แต่ในความโตใหญ่ของสังขารแห่งตนเท่านั้น จะให้จับหนุตัวน้อยสักตัวก็ยังมิสามารถกระทำได้ ก็บัดนี้ท่านมีต้นไม้ที่ใหญ่โตถึงเพียงนั้น ไฉนยังมาร่ำพันว่าไร้ประโยชน์ เหตุใดจึงไม่นำไปปลูกยังดินแดนอันไร้สรรพสิ่ง หรือไปปลูกยังกลางไพรกว้างอันไร้ขอบเขต เพื่อจักได้อาศัยได้ร่มไม้ที่นั่นประกอบ “นิรกรรม” ดำเนินหรือนอนอย่างอิสระ

สุข เมื่อปราศจากคมขหวานมานานแล้ว เมื่อกลาดเคล็ดแล้วจากการรบกวนของสรรพสิ่งเช่นนี้ ยังจะมีอะไรมาก่อนให้เกิดความรำคาญกังวลได้อีกเล่า”¹⁸

การที่ขู่ขี้ยังคือดึงใช้การแยกแยะทางตรรกะ มาโต้แย้งเรื่อง “ความมีประโยชน์” ในปรัชญาของจวงจื้อว่า ปรัชญาของจวงจื้อนั้น “ยิ่งใหญ่แต่ไร้ประโยชน์” ก็เหมือนกับคัน “ชู” ที่หาประโยชน์อะไรมิได้ ในที่สุดขู่ขี้ก็ต้องติดอยู่กับวิธีทางตรรกะที่ตนยึดถือเอง จะสังเกตได้ว่าจวงจื้อไม่ได้โต้แย้งด้วยเหตุผลการแยกแยะทางตรรกะเช่นเดียวกับวิธีของขู่ขี้ ว่าปรัชญาของคนนั้นไม่ได้ “ไร้ประโยชน์” อย่างที่ขู่ขี้มอง แต่จวงจื้อโต้แย้งโดยแสดงให้เห็นข้อจำกัดของการแยกแยะเป็นตรรกะ การที่จวงจื้อกล่าวถึงแมวป่า และเสือปลาที่มันคอยจะจับเหยื่อโดยไม่ระวังที่คนอื่นจนเหยียบกับดักของนายพรานนั้น จวงจื้อหมายถึงนักตรรกวิทยาอย่างขู่ขี้ที่คอยจะจับผิดในคำพูดของผู้อื่นว่า สมเหตุสมผลและมี “ประโยชน์” ตามระเบียบวิธีคิดและเกณฑ์ตัดสินของคนหรือไม่ ซึ่งในที่สุดก็ต้องติดอยู่กับกับดักกรอบความคิดที่ตัวเองยึดถืออยู่ เพราะจวงจื้อแสดงให้เห็นอีกว่า คัน “ชู” ที่ขู่ขี้ว่าไร้ประโยชน์นั้น ความ “ไร้ประโยชน์” ทำให้ไม่ถูกตัดมาใช้ตามกรอบความคิดของคนทั่วไป กลับ “มีประโยชน์” สำหรับคันไม้ เพราะทำให้คันไม้มีอายุยืนตามอายุขัยเป็นคันไม้ที่ใหญ่โตให้ร่มเงา ส่วน “ประโยชน์” สำหรับเราคือ เราสามารถไปนอนเล่นหรือทำกิจกรรมอื่นๆ ได้ร่มเงานั้นได้อย่างอิสระสุข การที่ขู่ขี้อ้างเหตุผลเปรียบเทียบปรัชญาของจวงจื้อกับคัน “ชู” จึงไม่อาจกล่าวได้ว่า “ไร้ประโยชน์” ได้ ในเมื่อคัน “ชู” “มีประโยชน์ในความไร้ประโยชน์”

จากการพิจารณาบทเปิดเรื่องและบทอื่นๆ ในบทที่หนึ่ง เราพอจะมองเห็นลักษณะพื้นฐานเนื้อหาปรัชญาของจวงจื้อได้ชัดเจนมากขึ้นดังนี้

ประการแรก จวงจื้อต้องการให้เราตระหนักรู้ความเป็นจริงในวิถีเป็นไปของธรรมชาติ หรือ “เต๋า” นั่นเอง ว่าสรรพสิ่งมีการเปลี่ยนแปลงและอิงอาศัยสัมพันธ์ซึ่งกันและกันจนเป็นกระแสการแปรเปลี่ยนที่ถี่ไหลไม่สามารถแบ่งแยกจำกัดขอบเขตได้ว่า “เต๋า” มีจุดเริ่มต้น หรือจุดสิ้นสุดอยู่ที่ใด จะสังเกตได้ว่า “เต๋า” ในทัศนะของจวงจื้อกับเหลาจื๋อ นั้น มีลักษณะที่เน้นและมองต่างกันในบางประการ กล่าวคือ สำหรับเหลาจื๋อ “เต๋า” หมายถึงกฎเกณฑ์ธรรมชาติ ที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างคู่ภาวะตรงข้าม ไซ้ว่าจะเน้นเฉพาะชั่วภาวะแข็งเปลี่ยนไปสู่ภาวะอ่อนเท่านั้น แต่เน้นที่การย้อนกลับจากภาวะอ่อนไปแข็งด้วย ในขณะที่จวงจื้อไม่สนใจที่จะเน้นการย้อนกลับของภาวะตรงข้าม แต่กลับมองว่าชั่วภาวะตรงข้ามเท่าเทียมกัน *คัมภีร์เต๋า* เตอจิงกล่าวถึง “เต๋า” ในแง่อภิปรัชญาว่าเป็นที่ก่อกำเนิดเป็นที่รวมและจุดจบของสรรพสิ่ง ในขณะที่ *คัมภีร์จวงจื้อ* มองว่าสรรพสิ่งมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา

¹⁸ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 20-22.

เวลา¹⁹ จวงจื๊อมองว่าการจะมีชีวิตอย่างมีความสุข ไปจวบจนครบอายุขัยอันเป็นจุดมุ่งหมายหลักของลัทธิเต๋า อยู่ที่ว่ามนุษย์จะดำเนินชีวิตตามวิถีเป็นไปของคนอย่างหลอมรวมกลมกลืนกับกระแสเคลื่อนไหวของเต๋ามากน้อยแค่ไหน ความเป็นจริงในทัศนะของจวงจื๊อจึงไม่ใช่ “เต๋า” ในแง่อภิปรัชญาเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงมรรควิธี (The Way) ในการหลอมรวมกับสรรพสิ่งที่แปรเปลี่ยนอย่างริ้นรมย์ ซึ่งเป็นสิ่งที่จวงจื๊อเน้นเสนอให้มนุษย์ได้ตระหนักรู้ถึงมรรควิธีนี้

ประการที่สอง นอกจากมนุษย์จะไม่ตระหนักรู้ในความเป็นจริงของธรรมชาติ และพยายามดำเนินตามวิถีที่แท้แล้ว จวงจื๊อยังมองเห็นปัญหาพื้นฐานของมนุษย์อีกอย่าง ก็คือเหตุที่มนุษย์มองไม่เห็นหรือไม่ตระหนักถึงวิถีแห่งเต๋า ก็เพราะมนุษย์ยังติดอยู่กับพันธนาการการแยกแยะที่ใช้ตัวเองเป็นศูนย์กลาง ดังนั้นจึงต้องปลดปล่อยให้มนุษย์เป็นอิสระจากพันธนาการกรอบความคิดที่ผูกติดอยู่กับตรรกะอันคับแคบเสียก่อน เพื่อที่จะได้มีชีวิตที่กลมกลืนกับธรรมชาติ เพราะเมื่อมนุษย์เป็นอิสระจากพันธนาการเหนียวรั้งไม่ให้มนุษย์ดำเนินชีวิตตามวิถีเป็นไปของคนแล้ว ย่อมมองโลกและชีวิตโดยไม่ติดขัดกับกรอบความคิดเดิมหรือกรอบความคิดอันใดอันหนึ่ง ทำให้สามารถเรียนรู้และฝึกฝนวิถีชีวิตที่ตนอยากเป็น ได้อย่างสร้างสรรค์และกลมกลืนกับ “เต๋า” ในที่สุด

ประการที่สาม เราจะเห็นวิถีคิดในการหาคำตอบเนื้อหาทางปรัชญาของจวงจื๊อว่าแตกต่างกับขงจื๊ออย่างเห็นได้ชัด กล่าวคือ ในขณะที่ขงจื๊อพิจารณามนุษย์เป็นศูนย์กลางของการแสวงหาคำตอบ (anthropocentricism) แต่จวงจื๊อกลับถอดถอนความคิดที่ให้มนุษย์เป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่งนั้นออกไป (de-anthropocentricism) จวงจื๊อเห็นว่า ปัญหาทั้งหลายที่เกิดขึ้นกับมนุษย์และสังคม มาจากการที่มนุษย์สร้างและกำหนดความหมาย เกณฑ์ตัดสิน คุณค่า มาตรฐาน ระบบวิถีคิด ระบบสัญลักษณ์ และวัฒนธรรมต่างๆ มากมาย โดยใช้ตัวเองเป็นศูนย์กลาง แล้วมนุษย์ก็ยึดติดกับ “โลกสมมติ” ที่ตัวเองแยกแยะสร้างขึ้น จนมองไม่เห็นว่เกณฑ์ตัดสินที่ตัวเองสร้างนั้นมีข้อจำกัดและสัมพัทธ์ หากไร้เป็นความจริงแท้แน่นอนที่สุดไม่ การวิวาทะระหว่างขงจื๊อกับโมจื๊อเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของการไม่ตระหนักในข้อจำกัดและความสัมพัทธ์ของทุกเกณฑ์ แล้วเอาเกณฑ์ตัดสินของตัวเองเป็นศูนย์กลางไปตัดสินเกณฑ์อื่น มองในแง่นี้จวงจื๊อก็เห็นข้อจำกัดในข้อโต้แย้งของคนเช่นกัน เพียงแต่ข้อโต้แย้งของจวงจื๊อไม่ใช่แสดงการอ้างเหตุผลแข่งกับโมจื๊อและขงจื๊อ หากแต่เป็นข้อโต้แย้งที่แสดงให้เห็นข้อจำกัดของทุกเกณฑ์

การที่จวงจื๊อถอดถอนมนุษย์ออกจากความเป็นศูนย์กลาง ไม่ได้หมายความว่าจวงจื๊อเสนอให้หาคำตอบจากอำนาจสถิตกลับที่อยู่เหนือโลก จวงจื๊อก็เหมือนเหลาจื๊อตรงที่มองว่ามนุษย์เป็นส่วนหนึ่งที่เล็กน้อยของธรรมชาติและจักรวาล ดังนั้นคำตอบของจวงจื๊อจึงเหมือนเหลาจื๊อที่มนุษย์จะต้องตระหนักรู้ในความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาล แล้วกลับเข้าสู่วิถีเป็นไปนั้น โดยใช้ชีวิตให้กลม

¹⁹ Donald J. Munro, *The concept of man in early China* (California: Stanford University Press, 1969), p. 115-121.

กลืนกับธรรมชาติ เพียงแต่ในขณะที่เหลาจื๋อให้คำตอบที่เป็นแนวทางหรือเป้าหมายสำหรับการปฏิบัติสังคม โดยแสดงให้เห็นว่าธรรมชาติและจักรวาลดำเนินไปตามกฎเกณฑ์แห่งการหวนคืนสู่ภาวะตรงข้าม ดังนั้นเราจึงไม่ควรเหนียวรั้งหรือหลีกเลี่ยงการเคลื่อนไหวนั้นด้วยการเข้าไปก้าวก่ายจัดการธรรมชาติ แต่ควรตระหนักถึงกฎเกณฑ์เหล่านั้น เพื่อจะได้มีชีวิตที่กลมกลืนกับธรรมชาติอันยิ่งใหญ่ แต่จงจื๋อแสดงให้เห็นความเป็นจริงของธรรมชาติอีกอย่างว่ามนุษย์ไม่ควรไปก้าวก่ายวิถีชีวิตของสิ่งอื่นก็เพราะสรรพสิ่งทั้งหมดเท่าเทียมกันและแปรเปลี่ยนตลอดเวลา ไซ้ว่าทุกสิ่งไม่มีความแตกต่าง หากแต่สรรพชีวิตมีธรรมชาติและเงื่อนไขในการมองโลก และการดำเนินชีวิตที่ต่างกันและแปรเปลี่ยนได้เสมอ เราซึ่งเป็นมนุษย์ไม่ได้มีจุดยืนทางญาณวิทยาที่เข้าถึงความเป็นจริงหรือรู้ดีกว่าสรรพชีวิตอื่น รวมทั้งมนุษย์ด้วยกันเองด้วย ดังนั้นมนุษย์จึงไม่ควรยึดตัวเองเป็นศูนย์กลางแล้วตั้งกฎเกณฑ์มาตรฐานตายตัวเข้าไปตัดสินจัดการธรรมชาติที่แปรเปลี่ยนและหลากหลายนั้น

ปรัชญาของจงจื๋อไม่เหมือนข้อเสนอทางปรัชญาของขงจื๋อที่เสนอทฤษฎีหรือกฎระเบียบวิธีปฏิบัติสำหรับมนุษย์ในแง่การจัดการเขตทางจริยธรรม และไม่เหมือนข้อเสนอทางปรัชญาของเหลาจื๋อที่ให้แนวทางในการเปลี่ยนแปลงสังคมสำหรับผู้ปกครอง โดยมีสังคมในอุดมคติที่ชีวิตของประชาชนมีความเป็นอยู่อย่างเรียบง่ายกลมกลืนกับธรรมชาติเป็นเป้าหมาย หากแต่จงจื๋อแสดงให้เห็นต้นเหตุของปัญหาที่มาจากการศึกษาและการแยกแยะของตัวมนุษย์เองเป็นศูนย์กลาง และพยายามกระตุ้นผู้อ่านคัมภีร์ให้เห็นข้อจำกัดของวิถีคิดที่แยกแยะเป็นตรรกะ และความสัมพัทธ์ของเกณฑ์ทุกเกณฑ์ที่มนุษย์สร้างขึ้น เพื่อที่มนุษย์จะได้หยุดให้ตัวเองเป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่ง แล้วสามารถก้าวพ้นเป็นอิสระจากกรอบความคิดอันคับแคบเดิมของตน พร้อมทั้งมีชีวิตที่กลมกลืนกับความเปลี่ยนแปลงและหลากหลายในโลกได้อย่างมีความสุข

ประการที่สี่ จงจื๋อใช้วิธีการทางวรรณคดีเพื่อแสดงข้อเสนอทางปรัชญาของตน และปลดปล่อยผู้อ่าน จากบทเปิดเรื่องและบทอื่นๆ ในบทที่หนึ่งเราจะเห็นได้ว่าจงจื๋อไม่ได้ใช้วิธีการทางตรรกะเพื่ออ้างเหตุผลสนับสนุนปรัชญาของตนเอง หากแต่ใช้วิธีการทางวรรณคดีเพื่อแสดงข้อเสนอทางปรัชญาแทน ราวกับจะกล่าวว่าเนื้อหาปรัชญาของคัมภีร์นั้นผู้อ่านจะต้องใช้จินตนาการบวกับปัญญา ซึ่งวิธีการทางตรรกะยังไม่เพียงพอที่จะใช้เข้าใจเนื้อหาปรัชญาของจงจื๋อได้ การที่จงจื๋อไม่ใช้วิธีการทางตรรกะเพื่ออ้างเหตุผลพิสูจน์ข้อเสนอทางปรัชญาของตนเอง ไซ้ว่าเนื้อหาปรัชญาของจงจื๋อนั้น จะไม่สมเหตุสมผล (irrational) กวาง – หมิง อู๋ (Kuang – ming Wu) แสดงความคิดเห็นว่า “ความสมเหตุสมผลของจงจื๋อก็คือ การสร้างพลังให้อารมณ์ความรู้สึกผู้อ่านคำคิด และดึงอารมณ์ความรู้สึกนั้นสู่ชีวิต เหตุผลของจงจื๋อไม่ใช่เหตุผลตามขนบ แต่เป็นเหตุผลแห่งจิตใจ (heart)”²⁰ ส่วน เอ. ซี. แกรม (A. C. Graham) แสดงความคิดเห็นคล้ายกันว่า จงจื๋อมีเหตุผลที่จะปฏิเสธการใช้เหตุผล แกรมมองว่าจงจื๋อไม่ได้เป็นพวก irrationalism ที่อ้างเหตุผลโดยใช้อารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์เป็น

²⁰Kuang – ming Wu, *Chuang Tzu: World philosopher at play*, p. 30.

หลักอย่างพวกโรแมนติก (Romantic) ของทางตะวันตก แต่เป็นนักปฏิเสธเหตุผล (anti – rationalist) ที่ไม่ได้ปฏิเสธการใช้เหตุผล แต่มองว่าเหตุผลทางตรรกะอย่างเดียวไม่เพียงพอที่จะเข้าใจความจริงเกี่ยวกับโลกที่ลึกซึ้งได้* การจะใช้วิธีการทางตรรกะไปตัดสินการอ้างเหตุผลของจวงจื๊อจึงไม่ยุติธรรมสำหรับจวงจื๊อ นอกจากนี้แม้จวงจื๊อจะไม่ได้ใช้ตรรกะในการอ้างเหตุผลของตนก็ตาม แต่จวงจื๊อไม่ได้เสนอให้เราละทิ้งการใช้ตรรกะในชีวิตประจำวัน เพียงแต่จวงจื๊อต้องการให้เราเห็นข้อจำกัดของกรอบวิธีคิดที่แยกแยะและไม่ต้องการให้เรายึดติดกับมัน แล้วนำมาใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินเกณฑ์อื่น เราจะเห็นได้ว่าจวงจื๊อเองก็ใช้วิธีทางตรรกะเช่นกัน แต่จวงจื๊อใช้ในการแสดงให้เห็นว่าวิธีการทางตรรกะมีข้อจำกัดของมันเอง ดังเช่นบทสนทนาที่ยกมาข้างต้นระหว่างจวงจื๊อกับฮู่จื๊อเรื่อง “ความมีประโยชน์ในสิ่งไร้ประโยชน์” อันแสดงให้เห็นว่า จวงจื๊อก็เห็น “ประโยชน์” ของตรรกะในการใช้เพื่อวัตถุประสงค์ของจวงจื๊อเองเช่นกัน

ทักษะและข้อวิจารณ์ของจวงจื๊อเกี่ยวกับการใช้ภาษาของมนุษย์

เราได้ทราบแล้วว่าสำหรับเหล่าข้อปัญหาของมนุษย์และสังคมก็คือ การที่มนุษย์ไม่ตระหนักรู้ในความเป็นจริงของธรรมชาติ แล้วเข้าไปก้าวก่ายจัดการควบคุมสรรพสิ่งด้วยวิธีการต่างๆ ภาษาก็เป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งที่มนุษย์กำหนดจารีตหรือใช้ควบคุมจำกัดความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ อันเป็นการกระทำที่ไม่สอดคล้องกับธรรมชาติ แต่สำหรับจวงจื๊อปัญหาพื้นฐานที่สุดของมนุษย์คือการผูกติดอยู่กับการแยกแยะที่มนุษย์สร้างและกำหนดขึ้นโดยใช้ตัวเองเป็นศูนย์กลางในการตัดสินจวงจื๊อมองว่าสาเหตุสำคัญที่มนุษย์ต้องติดอยู่กับพันธนาการที่เป็นโลกสมมตินั้นจนเกิดความขัดแย้งในระดับต่างๆ ของสังคม ก็คือการที่มนุษย์ไม่ตระหนักรู้ถึงธรรมชาติและข้อจำกัดของภาษาซึ่งเป็นระบบสัญลักษณ์อันซับซ้อนที่มนุษย์สร้างขึ้นเอง เป็นธรรมชาติที่เมื่ออยู่ร่วมกันเป็นสังคม ย่อมสร้างภาษาขึ้นมาเพื่อใช้สื่อความคิดที่มีต่อโลก แต่จวงจื๊อมองเห็นว่ามนุษย์มักคิดว่าตัวเองเป็นสิ่งมีชีวิตที่ฉลาดและเข้าถึงความรู้กับความจริงได้ดีกว่าสรรพชีวิตอื่น (หรือคิดว่าสิ่งมีชีวิตอื่นไม่สามารถเข้าถึงความรู้กับความจริงได้เลยนอกจากมนุษย์) แม้แต่ในหมู่สังคมมนุษย์ด้วยกันเอง แต่ละบุคคลและกลุ่ม

* A. C. Graham, Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China, pp. 176-178. อย่างไรก็ตาม ชัด แฮนเสน (Chad Hansen) ได้แย้งว่าจวงจื๊อ ไม่ได้เป็นนักปฏิเสธเหตุผล เพราะจวงจื๊อไม่ได้ปฏิเสธข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์ และไม่ได้ปฏิเสธ วิธีการ หรือ เต๋า (dao) ทางวิทยาศาสตร์ ดังนั้นจวงจื๊อจึงไม่ได้ปฏิเสธเหตุผล โปรดดูรายละเอียดการอ้างเหตุผลเพิ่มเติมได้ใน Chad Hansen, A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 296-299.

สังคมต่างมีการ ใช้อ็วคปัญญาและภูมิรู้ว่ามีมากหรือดีกว่าผู้อื่น มนุษย์จึงใช้ภาษาเพื่อสื่อทำที่ดังกล่าว และพยายามใช้ภาษาเพื่อให้ผู้อื่นเชื่อและคล้อยตามความคิดตน ดังเช่นขงจื้อที่พยายามเผยแพร่หลัก “การแก้ไขนามให้ถูกต้อง” แก่ผู้ปกครอง จวงจื้อมองว่าเป็นเพราะการใช้ภาษาตามชนบ แฝงความเข้าใจว่าภาษาสามารถจับข้อเท็จจริงได้อย่างชัดเจนและแน่นอน ดังนั้นจึงแฝงความเชื่อมั่นด้วยว่าภาษาสามารถเป็นเครื่องมือบ่งบอกความคิดที่มีต่อโลกและบ่งบอกความคิด-ถูกสำหรับผู้อื่นได้ จวงจื้อวิจารณ์ทำที่การ ใช้อ็วคความรู้และการใช้ภาษาในลักษณะดังกล่าวไว้ว่า

“ภูมิปัญญาอันยิ่งใหญ่ย่อมแผ่ไปอย่างไพศาล ภูมิปัญญาอันเล็กน้อยก็มักพดุงพถ่านร่านโลกไปทั่ว วณะอันยิ่งใหญ่ย่อมกระจะกระจ่างแจ้ง วณะอันเล็กน้อยก็มักเที่ยวกระทุ้งฟุ้งอยู่ผู้มีหุคหยอน พวกเหล่านั้นในยามนอบนิจใจก็ฟุ้งซ่านสับสน ในยามตื่นร่างกายก็โศดเด็นเป็นอลวน โดยพันระภาวะที่มีต่อสรรพสิ่งภายนอก คอยผูกมัดคอยตรึงใจไว้ตลอดวันวาร บางครั้งก็เปล่งถ้อยคำด้วยความระมัดระวัง บางครั้งก็เผลอลงด้วยถ้อยคำลึกลับซึ่งซ่อนเงื่อน แลบางครั้งก็สาธยายเป็นวาทะอันละเอียดสมบุรณ์ ความหวาดระแวงภายในใจเล่า ขนาดน้อยก็เกิดเป็นความกังวลหวั่นไหว ขนาดหนักก็ถึงกับวิตกกอกสั่นขวัญแขวน ยามเมื่อเผลออ้างว้าง ก็เฉิบพลันตั้งธนูพุ่งออกจากแหล่ง รุกโถมอย่างมั่นใจว่าสามารถจับข้อเท็จจริงจุดเด่นจุดด้อยได้ ยามเมื่อสงบเสียงนิ่งเฉยเล่า ก็อคทนตั้งยามผู้เฝ้าเชิงเทินกำแพงเมืองอยู่ หมายมุคยโอกาสแห่งชัยชนะที่ย่อมจะกรายเข้ามา กิจของเขาเหล่านั้น เหมือนฤดูสารทและเหมันต์ที่คอยบันทอนพลังวิญญาณ ชาติแห่งธรรมชาติอันบริสุทธิ์ภายในตัวตน ก็ถูกทำร้ายให้อ่อนกำลังลงตามลำดับ ความอ่อนแอก็จักพาให้จอมจมลงสู่กิจประจำมืออาจถอนตัวคืนกลับได้ ต้องโค่นจงจ่าดังถูกผนึกแน่นด้วยตราครั้งแห่งขราภาพ แลเมื่อจุดจบแห่งอายุขัยเคลื่อนใกล้เข้ามา จิตของผู้นั้น ย่อมมีอาจเฝียวยาให้เห็นแสงสว่างได้เลย”²¹

อาจกล่าวได้ว่าทั้งเหลาจื้อและจวงจื้อต่างวิพากษ์วิจารณ์การใช้ภาษาตามชนบที่สังคมเชื่อและใช้กัน กล่าวคือทั้งสองต่างวิพากษ์วิจารณ์ชนบการใช้ภาษาแบบขงจื้อ (การแก้ไขนามให้ถูกต้อง) ที่แฝงความเชื่อไว้ว่าภาษาสามารถสะท้อนโลกและความจริงที่เป็นข้อกำหนดของสังคมได้ เพียงแต่เหลาจื้อได้แย้งแนวความคิดการแก้ไขนามให้ถูกต้อง ด้วยการชี้ให้เห็นว่าแนวการใช้ภาษาดังกล่าวมีพื้นฐานวิธีคิดในแง่การปกครองที่ต้องการเข้าไปก้าวก่ายจัดการธรรมชาติของประชาชน อันเป็นการกระทำที่ไม่สอดคล้องกับธรรมชาติ ส่วนจวงจื้อได้แย้งว่าแนวคิดดังกล่าว เป็นแนวคิดที่เชื่อมั่นมากเกินไปว่าภาษาสามารถสะท้อนความจริงได้ ดังที่เราได้ทราบแล้วในบทที่สองว่าขงจื้อเชื่อมั่นในพลังของภาษาอย่างมาก จนคิดว่าภาษาเป็นแหล่งความรู้ และใช้ในการจัดระเบียบสังคมได้ บทที่ขงจื้อข้างต้นเป็นบทที่จวงจื้อมุ่งวิพากษ์วิจารณ์ชนบการใช้ภาษาแบบขงจื้อ และการโต้แย้งกันระหว่างขงจื้อกับไม่จื้อ ที่

²¹ ปกรณ์ ลิ้มปยุตธรรม, คัมภีร์เต๋าของจวงจื้อ, บทที่ 2, หน้า 27-28.

ต่างเชื่อมั่นและไว้วางใจในความสามารถของภาษาว่าสามารถจับข้อเท็จจริงได้ ดังนั้นจึงทำให้ติดอยู่กับกระบวนการทางภาษาที่แบ่งแยกโลกเป็นส่วนๆ และความหมายสมมติที่ตัวเองสร้างขึ้นเองอย่างขบถย้อน การที่ขงจื้อและไม่ขงจื้อต่างถกเถียงกัน ก็เพราะเชื่อมั่นในหน้าที่และพลังของภาษาในการรองรับความหมายที่เป็นเกณฑ์การตัดสินความจริงมากเกินไป ทำให้เกิดการวิวาทะ จับผิดผู้อื่น แล้วนำเกณฑ์ตัดสินของตนไปตัดสิน โดยใช้ภาษาและการแยกแยะทางตรรกะเป็นเครื่องมือในการโต้แย้งและถล่มล้างความคิดกันและกัน หากมนุษย์ยังเชื่อมั่นในความสามารถของภาษาตามข้อเสนอของขงจื้อและยึดตัวเองเป็นศูนย์กลาง ความขัดแย้งดังกล่าวย่อมอาจนำไปสู่หายนะอันเป็นอันตรายต่อการดำเนินชีวิตตามอายุขัยได้ จวงจื้อมองว่าหากไม่ปลดปล่อยพันธนาการทางภาษาให้มนุษย์ตราบนานอายุขัย ย่อมถูกจองจำด้วยพันธนาการดังกล่าว และสายเสียแล้วที่จะช่วยเหลือเปลี่ยนแปลง

นอกจากนี้การกำหนดนามและความหมายให้กับโลกอย่างที่ขงจื้อทำ เป็นกระบวนการที่มองโลกผ่านภาษาโดยแบ่งแยกโลกเป็นส่วนๆ แต่เป็นเพราะไม่ตระหนักถึงข้อจำกัดของภาษา จึงทำให้คิดยึดว่าสรรพสิ่งในโลกแบ่งแยกอย่างชัดเจนและไม่สัมพันธ์กัน ทั้งที่จริงๆ แล้วสรรพสิ่งในโลกนั้นล้วนแปรเปลี่ยนและสัมพันธ์เป็นหนึ่งเดียวจนไม่อาจจะแยกจากกันได้อย่างเด็ดขาด การมองโลกผ่านกระบวนการทางภาษาซึ่งทำให้เรามองโลกอย่างแยกแยะและคงที่ จึงอาจทำให้ดำเนินชีวิตโดยขาดความสุขและความกลมกลืนกับธรรมชาติ ดังเช่นผู้คนในสังคมมักไม่เข้าใจการแปรเปลี่ยนสภาวะทางกายภาพ ทำให้ยึดติดกับการแบ่งแยกระหว่าง “ความเป็น” กับ “ความตาย” “ความพิการ” กับ “ความสมบูรณ์” และการกำหนดความหมายและเหตุผลทางตรรกะให้กับ “ความมีประโยชน์” และ “ความไร้ประโยชน์” จนทำให้ติดอยู่ในกับดักเหตุผลของตัวเอง ขาดความคิดสร้างสรรค์ที่จะทำให้ชีวิตได้สัมผัสกับความสุข

การที่จวงจื้อวิพากษ์วิจารณ์การใช้ภาษาตามขนบอย่างรุนแรง และดูเหมือนจะให้ข้อเสนอต่อปัจเจกบุคคลในลักษณะของการดำเนินชีวิตโดยไม่สนใจเรื่องราวความเป็นไปของสังคมและการเมืองการปกครอง (จะสังเกตได้จากมีหลายบทที่กล่าวถึงบุคคลที่เป็นปราชญ์ แต่บุคคลเหล่านั้นไม่ได้สนใจจะยุ่งเกี่ยวกับการปกครอง แม้ว่าจะมีผู้มาเชิญเชิญให้ไปบริหารประเทศ) ไม่ได้หมายความว่าจวงจื้อเสนอให้ปฏิเสธการใช้ภาษา หรือหลีกเลี่ยงสังคมไปเป็นนักพรต จวงจื้อมีทัศนะเหมือนเหลาจื้อที่ไม่ได้ปฏิเสธการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม และการใช้ภาษาของมนุษย์ เพียงแต่เหลาจื้อปฏิเสธจารีตหรือแนวทางการใช้ภาษาของผู้ปกครองที่ก้าวก่ายวิถีเป็นไปของประชาชน และเสนอแนวทางการใช้ที่กลมกลืนกับธรรมชาติ ส่วนจวงจื้อพยายามปลดโซ่ตรวนพันธนาการทางภาษาให้กับมนุษย์ ด้วยการแสดงให้เห็นว่าเกณฑ์การตัดสินทั้งปวงและการใช้ภาษาของมนุษย์นั้นมีข้อจำกัด และเสนอให้ปรับเปลี่ยนการมองหน้าที่ของภาษาและแนวทางการใช้ภาษาเสียใหม่ เพื่อให้มนุษย์ใช้ภาษาได้อย่างอิสระโดยไม่ติดอยู่ในกับดักของภาษา ในคัมภีร์อวงจื้อบทที่สอง ถือได้ว่าเป็นบทที่แสดงเนื้อหาปรัชญาเกี่ยวกับภาษา ความหมาย ความจริง ไว้อย่างชัดเจนที่สุด เราจึงสามารถเห็นเหตุผลและข้อโต้แย้งที่จวงจื้อใช้

คล้ายความเชื่อมั่นของมนุษย์ที่มีต่อความสามารถของภาษาได้ ข้อโต้แย้งและเหตุผลต่างๆ นั้นสามารถรวบรวมได้ดังนี้

ประการแรก เป็นเพราะเกณฑ์ตัดสินทั้งปวงมีข้อจำกัดตามธรรมชาติและสถานการณ์ของวิถีชีวิตนั้นๆ ที่สัมพันธ์กับโลก จวงจื้อชี้ให้เห็นว่าเกณฑ์การตัดสินทั้งหลายไม่ว่าจะในกลุ่มมนุษย์ด้วยกันเองหรือของสรรพชีวิตอื่น ต่างมีข้อจำกัดภายในกรอบความคิดตามธรรมชาติของสิ่งนั้นๆ จวงจื้อตั้งคำถามทางญาณวิทยาต่อประเด็นดังกล่าวว่า

“เนียเซวียตั้งคำถามแก่หวังหนีว่า ท่านทราบหรือไม่ว่าอะไรที่สรรพสิ่งมีพ้องกันอยู่ หวังหนีตอบว่า ข้าจะรู้ได้อย่างไร เนียเซวียถามอีกว่า ท่านรู้ในสิ่งที่ท่านไม่รู้หรือไม่ หวังหนีตอบว่า ข้าจะรู้ได้อย่างไร เนียเซวียถามต่ออีกว่า ถ้าเช่นนั้นสรรพสิ่งไม่มีการรู้หรือ? หวังหนีตอบว่า ข้าจะรู้ได้อย่างไร แต่เอาเถิดข้าจะลองพุดดู จะรู้ได้อย่างไรว่าสิ่งที่ข้าบอกว่ารู้นั้นจะไม่ใช่ความรู้ และจะรู้ได้อย่างไรว่าสิ่งที่ข้าบอกว่ารู้นั้นจะไม่ใช่ความรู้ ข้าซักลองถามท่านดู

เมื่อมนุษย์ลงนอนบนที่ขึ้นแฉะ ก็จะเกิดอาการเสียดเอวหรือปวดขาอาการดังกล่าวถึงอัมพาต แต่ปลาที่ซุกโคลนตมอยู่ เป็นเช่นนั้นหรือไม่เล่า เมื่อมนุษย์ปีนไต่ขึ้นบนต้นไม้สูง ก็จะเกิดความรู้สึกกริ่งกร้าวและหวาดเสียวมิเป็นสุขได้เลย แต่หมูวนารที่ห้อยโหนอยู่ เป็นเช่นนั้นหรือไม่เล่า สัตว์โลกทั้งสามประเภทนี้ ใครเล่าคือผู้รู้ในการแสวงหาที่อยู่ที่ถูกต้อง มนุษย์ถือแพะหมาโคสุกรเป็นอาหาร เก้งกวางกินใบหญ้ายังชีพ ตะขาบเพ็ดเพลินในรตของงูเล็ก นกเค้าแมวและกาชอบกินหนู สัตว์โลกทั้งสี่ประเภทนี้ ใครกันเล่าคือผู้รู้ในการแสวงหาอาหารที่ถูกต้อง ถึงยอมสมสู่กันในหมู่ถึงแก้งกวางยอมสมาคมกันในหมู่แก้งกวาง เหล่ามัจฉาก็ยอมว่ายเวียนกันในหมู่มัจฉา เหมาเซียงและสัจจีได้ชื่อว่าเป็นหญิงงามล้ำเลิศในหมู่มนุษย์ แต่ครั้งมัจฉาเห็นรูปโฉม ก็มุดจมตงสู่ใต้น้ำ ครั้งเหล่าปีกษาเหลือบมาพบก็บินหลบขึ้นสู่ฟ้าสูง ครั้งหมู่นี้อุทรายแลมาเห็น ก็โลดเด็นเร้นหลีกเข้าสู่พงพี สัตว์โลกทั้งสี่ประเภทนี้ใครเล่าคือผู้รู้ในการแสวงหาความงามที่ถูกต้อง ในความเห็นของข้ามาตรฐานของคุณธรรมนานา มรรคาของความผิดชอบชั่วดี ล้วนเป็นสิ่งสับสนพันเพี้ยน ข้าจะรู้วิเคราะห์ได้อย่างไร”*

* เรื่องเดียวกัน, บทที่ 2, หน้า 48-50. ในตำนานแปลของแกรมและวัตสัน แปลชื่อ “เนียเซวีย” ว่า “ช่องว่างระหว่างฟัน” หรือ “Gaptooth” นักวิชาการจีนบางท่านแปลชื่อ “หวังหนี” ด้วยว่าเป็น “เจ้าแห่งความเป็นสัมพัทธนิยม” เพราะคิดว่าความหมายของชื่อตัวละคร แฝงนัยในการเข้าใจบทสนทนาดังกล่าว โปรดดูรายละเอียดการแปลชื่อของ “เนียเซวีย” และ “หวังหนี” ได้ใน Paul Kjellberg, “Sextus Empiricus, Zhuangzi, and Xunzi on ‘Why be skeptical?’,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), p. 23. Footnote no. 9.

มนุษย์มักคิดว่าตนเป็นสิ่งมีชีวิตที่ฉลาดกว่าสิ่งมีชีวิตอื่น จึงใช้ตัวเองเป็นศูนย์กลางในการกำหนดความหมายและเกณฑ์ตัดสินให้กับสรรพสิ่งในโลก โดยไม่ได้ตระหนักถึงเงื่อนไขวิถีเป็นไปที่แต่ละสรรพสิ่งต่างมีไม่เหมือนกัน จวงจื้อตั้งคำถามทางญาณวิทยาว่า หากสิ่งที่มีมนุษย์มองว่า “งาม” “ดี” “ถูกต้อง” เป็นเช่นนั้นอย่างแท้จริง แล้วเหตุใดไม่ว่าปลา นก กวาง ลิง ต่างมีปฏิกิริยาที่แตกต่างจากพฤติกรรมของมนุษย์เมื่อมองสิ่งเหล่านั้น แล้วถ้าหากสรรพชีวิตมีเกณฑ์การตัดสินที่แตกต่างไปตามเงื่อนไขธรรมชาติของสิ่งนั้นๆ เราจะถือว่าเกณฑ์ของวิถีชีวิตใดเป็นเกณฑ์ที่ตัดสินได้ดีที่สุด จวงจื้อมองว่าในที่สุดแล้วไม่มีเกณฑ์ใดใช้ตัดสินสรรพสิ่งได้ แม้แต่เกณฑ์ที่มนุษย์กำหนดขึ้นเองต่างก็มีข้อจำกัด เพราะมนุษย์ไม่ได้มีฐานทางญาณวิทยาดีกว่าสรรพชีวิตอื่น จะเห็นได้ว่าจวงจื้อถอดถอนมนุษย์ออกจากความเป็นศูนย์กลางในการกำหนดความหมายและเกณฑ์ตัดสิน โดยทำให้มนุษย์เท่าเทียมกับสรรพชีวิตอื่นหรือแม้แต่ในหมู่มนุษย์ด้วยกันเอง ความเท่าเทียมกันตรงนี้ ไม่ได้หมายความว่าสรรพสิ่งจะไม่มีวิถีเป็นไปตามธรรมชาติที่หลากหลาย แต่หมายความว่าสรรพสิ่งเท่าเทียมกัน ในแง่การเป็นสิ่งมีชีวิตหนึ่งอันเล็กน้อยในธรรมชาติอันยิ่งใหญ่ และแต่ละชีวิตรวมทั้งแต่ละสังคมของมนุษย์ มีฐานทางญาณวิทยาที่ไม่ได้ดีหรือด้อยกว่าสิ่งมีชีวิตและสังคมอื่น การที่มนุษย์ไม่ได้มีฐานทางญาณวิทยาดีกว่าเงื่อนไขชีวิตอื่น ดังนั้นภาษาที่รองรับเกณฑ์การตัดสินแยกแยะ “ถูก” “ผิด” จึงไม่อาจเป็นเกณฑ์การตัดสินที่สมบูรณ์แท้แน่นอน การวิวาทะทางภาษาในสังคมว่าเกณฑ์ใด “ถูก” เกณฑ์ใด “ผิด” จึงเป็นการโต้แย้งที่สูญเปล่า เพราะทุกเกณฑ์ต่างมีข้อจำกัดในการตัดสินเฉพาะบริบทของแต่ละเกณฑ์นั้นๆ

อย่างไรก็ตามการที่จวงจื้อตั้งคำถามทางญาณวิทยา ทำให้เป็นที่ถกเถียงกันอย่างมากกว่าจวงจื้อเป็นสัมพัทธนิยม (relativism) หรือไม่* ตามความคิดเห็นของผู้วิจัยจวงจื้อไม่น่าจะเป็นสัมพัทธนิยมเชิงกรอบความคิด (perspectival relativism) ที่เชื่อว่าทุกกรอบความคิดต่างเท่าเทียมกันหมด ผู้วิจัยคิดว่าหากมองในแง่ข้อจำกัดของกรอบความคิด ทุกกรอบความคิดย่อมเท่าเทียมกัน เราไม่อาจกล่าวได้ว่ากรอบการตัดสินของมนุษย์จะดีกว่าของจักจั่นหรือนกกระทา เพราะกรอบการตัดสินของมนุษย์มีข้อจำกัด ไม่สามารถนำไปเป็นเกณฑ์ตัดสินสรรพสิ่งได้เช่นเดียวกับกรอบความคิดอื่น แต่ถ้าหากมองในแง่การฝึกฝนทักษะความสามารถในการดำเนินชีวิตได้อย่างกลมกลืนกับธรรมชาติ การมองโลกและชีวิตได้อย่างมีอิสระโดยตระหนักรู้ถึงข้อจำกัดของเกณฑ์ตัดสินทั้งปวง การไม่ยึดติดว่ากรอบความคิดของตนถูกต้องที่สุดและพร้อมที่จะเปลี่ยนหรือเทียวท่องไปยังกรอบความคิดอื่นๆ รวมทั้งการไม่แบ่งแยกตัวตนและสรรพสิ่งรอบข้างออกจากกัน ก็ย่อมสามารถบอกได้ว่ากรอบความคิดหรือวิถีชีวิตแบบใดสูงกว่าหรือสอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติมากกว่ากัน มองในแง่นี้จวงจื้อไม่ได้ปฏิเสธว่าไม่ให้มีการตัดสินภายในกรอบความคิด ทุกชีวิตสามารถมีเกณฑ์ตัดสินได้ว่าอะไรเป็นสิ่งที่ดีที่สุดใน

* โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับประเด็นสัมพัทธนิยมในคัมภีร์จวงจื้อได้ใน Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for spiritual transformation: An analysis of the inner chapters*, pp. 111-126.

การดำเนินชีวิตของคน เพียงแต่ไม่ควรนำเกณฑ์นั้นไปใช้ตัดสินเกณฑ์อื่น และไม่ควรยึดติดกับกรอบความคิดใดความคิดหนึ่ง กรอบความคิดที่ถูก-ผิด หรือจริงแท้สมบูรณ์จึงไม่มี ทุกกรอบความคิดไม่ว่าจะเป็นของนกกระทา จักจั่น ม้า หรือปลา ต่างสามารถที่จะหลอมรวมกับธรรมชาติ หรือได้มาซึ่งความรู้และความจริงที่แท้ตามโลกที่ตัวเองสัมพันธ์อยู่ด้วยนั้นได้ สำหรับมนุษย์การหลอมรวมกลมกลืนกับกระแสการแปรเปลี่ยนของธรรมชาติตามที่ตัวเองสัมพันธ์อยู่น้อยแค่นั้น ขึ้นอยู่กับการฝึกฝนทักษะความสามารถในการดำเนินชีวิตได้อย่างมีอิสระและสร้างสรรค์ อย่างไรก็ตามการที่จงจื้อยอมรับความเป็นไปได้ที่กรอบความคิดอื่นนอกเหนือจากมนุษย์ สามารถเข้าถึงความจริงและความรู้ได้ ไม่ใช่เพราะจงจื้อยืนยันว่าตัวเองรู้ว่าการอบความคิดของชีวิตอื่นๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์เป็นอย่างไร จะสังเกตได้ว่าเรื่องราวต่างๆ ในคัมภีร์ที่สิ่งต่างๆ สามารถพูดได้ เป็นเพียงวิธีการหนึ่งทางวรรณคดี หรือไม่ก็เป็นเพียงความฝันเท่านั้น การใช้จินตนาการว่ากรอบความคิดอื่นมองโลกอย่างไร (อย่างที่จงจื้อจินตนาการสร้างเรื่องราวต่างๆ ในคัมภีร์) จึงเป็นวิธีการที่ฉลาดและเคารพในวิถีเป็นไปของสรรพชีวิตอื่น อีกทั้งยังเป็นวิธีที่ทำให้เราหลอมรวมกับสภาวะแวดล้อมในแต่ละสถานการณ์ได้ง่ายขึ้นอีกด้วย (ซึ่งผู้วิจัยจะกล่าวถึงประเด็นนี้อีกครั้งในตอนต่อไป) ในการพิจารณาว่ากรอบความคิดหรือวิถีการดำเนินชีวิตแบบใดสอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติมากน้อยกว่ากัน จงจื้อจึงพิจารณาได้เพียงในบริบทสังคมมนุษย์เท่านั้น สิ่งที่จงจื้อเสนอไม่ใช่ให้เราละทิ้งกรอบความคิดเดิม แล้วหันไปยึดกรอบความคิดใหม่ที่เป็นมุมมองแห่งสวรรค์ เราสามารถตัดสินเลือกวิถีชีวิตที่สอดคล้องกับธรรมชาติของตนได้ และในขณะที่เดียวกันในสภาวะที่เราต้องสัมพันธ์กับสภาวะรอบข้างตามสถานการณ์ที่เราต้องเผชิญแทนที่เราจะยึดติดกับเกณฑ์ตัดสินตัวเอง เราควรทำหลายขอบเขตที่เราแบ่งแยกเอง แล้วหันไปยอมรับความเป็นไปได้ของเกณฑ์ตัดสินอื่น โดยใช้จินตนาการท่องเที่ยวไปพร้อมกับกรอบความคิดอื่นๆ การที่จงจื้อกล่าวถึง “แสงสว่างแห่งสวรรค์” หรือ “รู่องช่องโพรงแห่งสวรรค์” เป็นการใช้นุมมองแห่งสวรรค์เพื่อเตือนเราว่าในขณะที่เรามีเกณฑ์ตัดสินวิถีชีวิตของเรา แต่เราก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งที่เล็กน้อยในกระแสการแปรเปลี่ยนของธรรมชาติและจักรวาลเท่านั้น สำหรับตัวจงจื้อเองก็มีวิถีชีวิตที่จงจื้อเลือก การที่จงจื้อชอบสนทนากับผู้จื้อ หรือเลือกที่จะแสดงข้อเสนอทางปรัชญาของตนทางคัมภีร์ ก็เป็นการตัดสินใจของจงจื้อ แต่เมื่ออยู่ในแต่ละสถานการณ์นั้น จงจื้อก็สามารถหลอมรวมกับเงื่อนไขในสถานการณ์ต่างๆ นั้นได้

อย่างไรก็ตามหากจงจื้อเชื่อว่ามีกรอบความคิดที่แตกต่างกัน คำถามสำคัญที่ตามมาคือ จงจื้อสามารถวิพากษ์วิจารณ์วิถีชีวิตของขงจื้อ หรือไม่จื้อได้อย่างไร ในเมื่อกฎทางญาณวิทยาของจงจื้อก็มีข้อจำกัด ผู้วิจัยคิดว่าเหตุที่จงจื้อสามารถวิพากษ์วิจารณ์ขงจื้อหรือไม่จื้อได้ ก็เพราะจงจื้อไม่ได้ตัดสินว่ากรอบความคิดใดถูกหรือผิด หากแต่แสดงให้เห็นว่าหากวิถีชีวิตแบบใดไม่คำนึงถึงข้อจำกัดในกรอบความคิดของตนและผู้อื่น แล้วเข้าไปก้าวก่ายจัดการผู้อื่นให้เชื่อหรือมีวิถีชีวิตอย่างตน

เช่น การดำเนินชีวิตของขงจื้อที่เชี่ยวชาญแพร่ปรัชญาแห่งจารีตกับผู้ปกครอง²² วิธีชีวิตหรือกรอบความคิดนั้น ย่อมไม่สอดคล้องกับความสัมพันธ์ของตนกับความเป็นจริงของธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ขงจื้อจึงสามารถวิพากษ์วิจารณ์ขงจื้อได้โดยไม่ขัดแย้งในตัวเอง

ประการที่สอง *สิ่งที่บ่งถึง หรือความหมายในภาษา มีความไม่แน่นอนตายตัว* ขงจื้อตั้งคำถามต่อความเชื่อมั่นว่าภาษาสะท้อนความจริงได้ ดังนี้

“อันถ้อยคำมีไว้เพียงลมปาก คำพูดบ่งบอกอะไรบางอย่าง แต่ถ้าสิ่งที่คำพูดบ่งบอกมิใช่สิ่งที่ตายตัว เช่นนั้นจะหมายความว่าคำพูดบ่งบอกอะไรจริงๆ หรือไม่? หรือคำพูดมิได้บ่งบอกอะไรเลย? ผู้คนเข้าใจกันว่าคำพูดของมนุษย์แตกต่างจากเสียงร้องของนก แต่จริงๆ แล้วแตกต่างกันหรือไม่? มรรควิธี (Way) นั้นเป็นอย่างไรเราจึงมีความจริงกับเท็จ? คำพูดของมนุษย์เป็นอย่างไรเราจึงมีความถูกต้องกับผิด? เป็นไปได้อย่างไรที่มรรควิธีจะสูญหายไป? เป็นไปได้อย่างไรที่มีคำพูดของมนุษย์แต่ไม่เป็นที่ยอมรับ? เมื่อมรรควิธีตั้งอยู่บนความสำเร็จอันเล็กน้อย และคำพูดตั้งอยู่บนการแสดงตนอันไร้แก่นสาร เมื่อนั้นเราก็มีความถูกต้องและผิดของพวกขงจื้อและโมจื้อ สิ่งทีกลุ่มหนึ่งบอกว่าถูกต้องอีกกลุ่มหนึ่งบอกว่าผิด”^{*}

มนุษย์มักคิดว่าภาษาสามารถบ่งบอกความจริงได้ ทำให้ยึดติดความหมายของภาษาว่ามีความคงที่แน่นอน ดังที่ขงจื้อเสนอจารีตการใช้ภาษาตามหลัก “การแก้ไขนามให้ถูกต้อง” ซึ่งข้อเสนอดังกล่าวแฝงความเชื่อมั่นว่าภาษาบ่งถึงความจริงได้ และเป็นข้อเสนอที่พยายามทำให้ความหมายของภาษาคงที่ด้วยการปฏิบัติตามข้อกำหนดของนาม ขงจื้อตั้งคำถามเพื่อให้เราสงสัยความเชื่อมั่นที่มีต่อภาษาในลักษณะดังกล่าวว่า หากความจริงมีความคงที่ชัดเจนและภาษาสามารถสะท้อนความแน่นอนของความจริงได้ แล้วเหตุใดจึงมีการวิวาทะระหว่างขงจื้อกับโมจื้อ โดยสิ่งที่กลุ่มหนึ่งบอกว่า “ถูก” อีกกลุ่มหนึ่งกลับบอกว่า “ผิด” สิ่งทีกลุ่มหนึ่งบอกว่า “ผิด” อีกกลุ่มหนึ่งกลับบอกว่า “ถูก” นอกจากนี้หากเกณฑ์การตัดสินของคนกลุ่มหนึ่งไม่ได้ดีกว่าเกณฑ์ตัดสินของอีกกลุ่มหรือกลุ่มอื่น เนื่องจากแต่

²² ปกรณ ลิมปบุตรณ์, *คัมภีร์เต๋าของขงจื้อ*, บทที่ 4, หน้า 94-96.

^{*} Burton Watson, *Chuang Tzu: Basic writings*, ch. 2, p. 34. เนื้อหาในบทนี้เป็นบทที่สำคัญต่อการเข้าใจประเด็นภาษาและความเป็นจริง ในแต่ละตำนานแปลผู้แปลย่อมแฝงความเข้าใจในประเด็นดังกล่าวเอาไว้ทำให้คำที่ใช้มีความแตกต่างกัน ผู้วิจัยเลือกใช้ตำนานแปลของวัตสันเนื่องจากเป็นตำนานแปลที่ใกล้เคียงกับข้อเสนอของผู้วิจัย ที่มองว่าขงจื้อไม่ได้เป็นวิมตินิยม ในขณะที่ตำนานแปลของ แกรมนั้นสามารถนำไปสู่การเข้าใจได้ว่าขงจื้อเป็นวิมตินิยม โปรดดูรายละเอียดความแตกต่างในตำนานแปลทั้งสองกับประเด็นวิมตินิยมได้ใน Robert E. Allinson, *Chuang Tzu for spiritual transformation: An analysis of the inner chapters*, pp. 15-18.

ละชีวิตย่อมมีฐานทางญาณวิทยาที่จำกัด แล้วเหตุใดจึงเกิดความคิดว่าภาษาในกลุ่มของตนจะสะท้อนความจริงได้ดีกว่าของกลุ่มอื่น ทั้งที่จริงๆ แล้วภาษาของทั้งสองกลุ่มและกลุ่มอื่นๆ ต่างก็สะท้อนความจริงที่ไม่คงที่ด้วยกันทั้งสิ้น ถ้าหากความ “ถูก” กับ “ผิด” จะต้องขึ้นอยู่กับกรอบรับเกณฑ์ตัดสินใดเกณฑ์หนึ่ง เราจะยังถือว่ามีความแตกต่างระหว่าง “ถูก” กับ “ผิด” อยู่จริงหรือ จงจ้อมองว่าสรรพสิ่งเคลื่อนไหวแปรเปลี่ยนไปตามวิถีเป็นไป ความจริงจึงสามารถแปรเปลี่ยนได้และไม่แน่นอนตายตัว ความจริงของประโยคเดียวกัน สามารถแปรเปลี่ยนได้ตามการเอ่ยประโยคเดียวกันในระยะเวลาหรือสถานที่ต่างกัน การที่มนุษย์ยึดติดกับความหมายและความจริงราวกับว่าเป็นสิ่งคงที่ แล้ววิวาทะโต้แย้งกับเกณฑ์การแยกแยะของกลุ่มอื่น จงจ้อมองว่าในที่สุดแล้วไม่อาจหาข้อยุติได้ว่าของใครถูกของใครผิด ดังข้อโต้แย้งที่จงจ้อแสดงความสูญเปล่าในการวิวาทะกันว่า

“สมมติว่าข้าพเจ้ากับท่านได้ประลองวาทะกัน ท่านชนะข้าพเจ้าโดยที่ข้าพเจ้าไม่ได้ชนะท่าน เช่นนี้แล้วมติของท่านจะถือว่าถูกต้องแน่แท้แล้วหรือ ถ้าข้าพเจ้าได้ชนะท่านโดยที่ท่านไม่ได้ชนะข้าพเจ้าแล้ว มติของข้าพเจ้าจะถือว่าถูกต้องแน่แท้แล้วหรือ มติของท่านจะถือว่าผิดแน่แท้แล้วหรือ แน่แล้วหรือที่เราทั้งสองต่างก็ผิดด้วยกันทั้งคู่ นี้ย่อมเป็นเรื่องที่เราผู้เป็นคู่กรณีไม่สามารถจะรู้จักได้ เพราะคนเราข่มถ่วงกบฏด้วยอวิชา ครั้นจะเชิญใครสักคนมาเป็นผู้ตัดสินเถา หากเชิญผู้ที่มีความเห็นพ้องกับท่านมาตัดสิน ก็เป็นฝ่ายของท่านเสียแล้ว หากเชิญผู้ที่มีความเห็นพ้องกับข้าพเจ้ามาตัดสิน ก็เป็นฝ่ายของข้าพเจ้าเสียแล้ว จะมาตัดสินได้นั้นใด และหากเชิญผู้ที่มีความเห็นพ้องกับท่านและข้าพเจ้ามาตัดสินแล้ว ก็เป็นฝ่ายที่พ้องกับเราอยู่ จะมาตัดสินได้อย่างไร ในเมื่อท่านและข้าพเจ้าและบุคคลที่สามต่างก็ไม่รู้จักว่าอันใดผิดอันใดถูกเช่นนี้แล้ว ยังจะตั้งหน้าคอยใครอยู่ได้อีกเถา สรรพสิ่งที่ผันแปร มีสัมพันธภาวะซึ่งกันและกัน เลกเช่นเดียวกับไม่มีสัมพันธภาวะต่อกัน ประสานเข้ากับกลไกแห่งฟ้า ปล่อยให้เป็นไปตามธรรมดา จึงจักทำให้คืนวันเป็นอนันตกาลได้อย่างไรเล่าจึงจะเรียกว่าประสานเข้ากับกลไกของฟ้า วิถีชนาว่า “ใช่” ก็คือ “ไม่ใช่” “เป็นเช่นนั้น” ก็คือ “ไม่เป็นเช่นนั้น” เพราะถ้า “ใช่” ก็คือ “ใช่” แล้ว ความแตกต่างของ “ใช่” กับ “ไม่ใช่” ก็ย่อมต้องชัดเจนจนไม่จำเป็นต้องมีวิวาทะโต้แย้ง และถ้าหากว่า “เป็นเช่นนั้น” ก็คือ “เป็นเช่นนั้น” แล้ว ความแตกต่างระหว่าง “เป็นเช่นนั้น” กับ “ไม่เป็นเช่นนั้น” ก็ย่อมต้องแจ่มแจ้งจนไม่ต้องโต้เถียงแยกแยะ สัมภวาลิมเหตุ เพื่อเข้าสู่แดนอันไร้ขอบเขต ดังนี้จึงจักได้พำนักอยู่ในแดนนั้น”²³

มนุษย์มักเชื่อมั่นว่าการโต้แย้งด้วยภาษาและการแยกแยะเหตุผลทางตรรกะ ย่อมนำไปสู่การตัดสินถูกผิดได้ แต่จงจ้อตั้งคำถามว่าการโต้แย้งด้วยเหตุผลและภาษาดังกล่าวจริงๆ แล้วนำไปสู่การตัดสินแบ่งแยกที่แน่ชัดได้จริงๆ หรือ หากยังไม่แน่ชัด เราข่อมอาจถามได้อีกว่า การนำคนที่สามมา

²³ ปกรณ์ ติมปบุตรณ์, คัมภีร์เต๋าของจงจ้อ, บทที่ 2, หน้า 55-57.

ตัดสิน คนที่มาตัดสินนั้นจะตัดสินโดยไม่เข้าข้างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งหรือเปล่า แล้วเราจะรู้ได้อย่างไรว่า คนที่มาตัดสินนั้นรู้ว่าอะไรผิดอะไรถูกแน่แท้หรือไม่ จงจ้อโต้แย้งด้วยการแสดงให้เห็นข้อจำกัดทาง ญาณวิทยาของมนุษย์ ที่ทำให้เราไม่อาจแน่ใจได้ว่าเรารู้อะไรผิดและอะไรถูกแน่แท้หรือไม่ เพราะ หากมีความแตกต่างอย่างแน่แท้อยู่จริง เราย่อมรู้ความแตกต่างนั้นและคงไม่ต้องมาโต้แย้งกัน จงจ้อ มองว่าในเมื่อเราไม่อาจแน่ใจได้ว่าการวิวาทะกันใครถูกและใครผิด ดังนั้นผู้ยุติการโต้แย้ง สัมการ แยกแยะ และรองรับความเป็นไปได้ที่ “ใช่” อาจจะเป็น “ไม่ใช่” “เป็นเช่นนั้น” อาจจะเป็น “ไม่เป็นเช่นนั้น” เพื่อที่เราจะได้ไม่ถูกจำกัดด้วยขอบเขตแห่งการแยกแยะและความหมายสมมติของตนเอง

การที่จงจ้อเสนอให้เรารองรับภาวะตรงข้าม โดยมองภาวะตรงข้ามอย่างเท่าเทียมกัน ก็เพราะจงจ้อมองเห็นว่ามนุษย์มักไม่ตระหนักถึงความเป็นจริงที่เป็นกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ หรือ “เต๋า” ว่า สรรพสิ่งมีคู่ภาวะตรงข้ามที่อิงอาศัยซึ่งกันและกัน หาใช่เป็นภาวะที่ตรงข้ามและขัดแย้งกัน ไม่ จงจ้อแสดงข้อโต้แย้งเรื่องการอิงอาศัยของขั้วภาวะตรงข้ามเอาไว้ว่า

“ทุกสิ่งมีด้าน “นั่น” ทุกสิ่งมีด้าน “นี้” จากแง่มุมของด้าน “นั่น” ท่านไม่อาจมองเห็นมันได้แต่ท่าน รู้จักเข้าใจมันได้ ดังนั้นเราจึงกล่าวว่าด้าน “นั่น” งอกเงยจากด้าน “นี้” และด้าน “นี้” งอกเงยจาก ด้าน “นั่น” ซึ่งเท่ากับกล่าวว่าด้าน “นี้” และด้าน “นั่น” ให้กำเนิดซึ่งกันและกัน แต่ที่ใดมีการเกิดที่ นั้นย่อมมีการดับ ที่ใดมีการดับที่นั้นย่อมมีการเกิด ที่ใดมีการยอมรับที่นั้นย่อมมีการไม่ยอมรับ ที่ใดมีผู้เห็นว่าถูก ที่นั้นย่อมมีผู้เห็นว่าผิด ที่ใดมีผู้เห็นว่าผิดที่นั้นย่อมมีผู้เห็นว่าถูก ดังนั้นปราชญ์ ย่อมไม่คิดจากด้านใดด้านเดียว แต่ทำให้ทุกสิ่งกระจ่างชัดด้วยแสงสว่างแห่งสวรรค์ (ธรรมชาติ หรือมรรควิถี) เมื่อปราชญ์ตระหนักถึงด้าน “นี้” แต่ด้าน “นี้” ก็คือด้าน “นั่น” ส่วนด้าน “นั่น” ก็ คือด้าน “นี้” การตระหนักถึงด้าน “นั่น” มีทั้งที่ถูกและผิดในดานนั้น การตระหนักถึงด้าน “นี้” ก็มี ถูกและผิดในดานนี้ ดังนั้นจะถือว่ามี การแบ่งแยกระหว่าง “นี้” และ “นั่น” อยู่หรือ? หรือว่าไม่มี การแบ่งแยก “นี้” กับ “นั่น” ใดนาน? ในสภาวะซึ่งด้าน “นี้” และด้าน “นั่น” มิใช่สิ่งตรงข้ามอีก ต่อไป เราอาจเรียกสภาวะนี้ว่าเป็นแก่นแกนของมรรควิถี เมื่อแก่นแกนสถิตอยู่ในวง ก็อาจสนอง ต่อสรรพสิ่งได้โดยไร้ขอบเขต ความถูกต้องก็เป็นกระบวนการเดียวอันต่อเนื่อง ความผิดก็เป็น กระบวนการเดียวกันต่อเนื่องไม่รู้จบ ด้วยเหตุนี้เราจึงกล่าวว่า การใช้ความกระจ่างเป็นวิธีที่ดีที่สุด”*

* Burton Watson, *Chuang Tzu: Basic writings*, Ch. 2, pp. 34-35. ผู้วิจัยเลือกใช้สำนวน แปลของวัดสัน เนื่องจากมีการแปลที่ชัดเจนกว่าของ ปกรณ์ ติมปบุตรณ์ ยกเว้นคำว่า “the hinge of the Way” ผู้วิจัยเลือกแปลตามปกรณ์ และแกรม ซึ่งต่างแปลเหมือนกันว่าเป็น “แก่นแกนของ มรรควิถี” หรือ “axis of the Way”

จงจ้อมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริง เหมือนอย่างที่เราจ้อมองว่า “สรรพสิ่งมีขึ้นได้ก็เพราะการขานเรียก”²⁴ การที่มนุษย์กำหนดคุณค่าเช่น “ถูกต้อง” “ดี” และ “งาม” แล้วกำหนดนามเรียก ก็ถือได้ว่าทำให้คุณค่าเหล่านั้นมีสถานะขึ้นมา แต่มนุษย์มักกำหนดคุณค่าโดยมองจากด้านเดียว ทั้งที่จริงๆ แล้วสรรพสิ่งมีด้าน “นี้” และด้าน “นั่น” ที่เป็นภาวะตรงข้ามที่อิงอาศัยซึ่งกันและกัน การที่มนุษย์กำหนดคุณลักษณะว่ามี “ถูกต้อง” “ดี” และ “งาม” ก็ย่อมเป็นการกำหนด “ผิด” “ชั่ว” และ “ชั่วเหว” ไปพร้อมกันด้วย จงจ้อมองว่า “ถูก” กับ “ผิด” เป็นภาวะที่อิงอาศัยกัน ที่เมื่อมี “ถูก” ก็ย่อมมี “ผิด” หากเป็นภาวะที่ขัดแย้งกัน การที่มนุษย์ยึดข้างใดข้างหนึ่งเป็นเกณฑ์ตัดสินอย่างตายตัว ย่อมเป็นการไม่เชื่อตรงต่อความเป็นจริง แทนที่มนุษย์จะถกเถียงโต้แย้งเพื่อหาว่าเกณฑ์ตัดสินใดเป็นเกณฑ์ที่ดีหรือถูกต้องที่สุด มนุษย์ควรจะหยุดการโต้แย้งที่ยึดติดกับการมองด้านใดด้านเดียวนั้น แล้วหันมารองรับภาวะตรงข้ามที่เกิดขึ้นทุกครั้งเมื่อกำหนดนามและความหมายให้กับโลก โดยมองว่าชั่วตรงข้ามที่เกิดขึ้นเท่าเทียมกับชั่วที่ตนยึดถืออยู่ และมองว่าการแบ่งแยกทางตรรกะของมนุษย์ เป็นการแบ่งแยกที่จำกัด เพราะมองจากด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น

นอกจากนี้ผู้วิจัยคิดว่าบทดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าสิ่งที่คิดว่าเป็น “นี้” ไม่ได้เป็น “นี้” จริงๆ เสมอไปเพราะ “นี้” ย่อมอาจเป็น “นั่น” ได้ในอีกมุมมองหนึ่ง การยึดติดในการแบ่งขอบเขต หรือจัดประเภทว่า สิ่งนั้นเป็น “นี้” สิ่งนี้เป็น “นั่น” อย่างตายตัว จึงเป็นการติดอยู่ในกับดักทางภาษาที่มนุษย์กำหนดแบ่งแยกเอง การที่จงจ้อกล่าวไว้ในมุมมองที่ต่างกันสามารถมองสิ่งๆ หนึ่งต่างกันได้ เป็นการใช้ความเป็นสัมพัทธ์ของนาม เพื่อแสดงให้เห็นว่าการให้ความหมายของภาษาไม่ได้แน่แท้ตายตัวอย่างที่เข้าใจกัน สัมพัทธนิยมในบทนี้จึงเป็นเพียงเครื่องมือที่ทำให้เราตระหนักถึงข้อจำกัดของภาษา และไม่ยึดติดว่าสิ่งที่ภาษาบ่งถึงเป็นสิ่งที่แบ่งแยกอย่างชัดเจนตายตัว อย่างไรก็ตามเมื่อเราตระหนักในข้อจำกัดของภาษาดังกล่าวแล้ว จงจ้อไม่ได้บอกว่าเราควรจะหยุดแบ่งแยก หรือหยุดกำหนดนาม เพียงแต่เราควรอยู่ในสถานะที่เป็น “แก่นแกนแห่งมรรควิธี” ที่สามารถรองรับทุกสรรพสิ่งได้โดยไร้ขอบเขต ในสถานะนั้นทุกครั้งที่เรากำหนดนามแบ่งแยกให้แก่สิ่งต่างๆ เราสามารถโอบอุ้มภาวะตรงข้ามที่เกิดจากภาษาว่า “นี้” ย่อมเป็น “นั่น” และ “นั่น” ย่อมเป็น “นี้” ได้ และเมื่อเราไม่ยึดติดกับการแบ่งขอบเขตใดๆ เราย่อมใช้ภาษากล่าวถึง “นั่น” หรือ “นี้” ได้โดยไม่ติดกับดักของภาษา

อนึ่งการที่จงจ้อมองภาวะตรงข้ามเป็นภาวะที่เท่าเทียมกันนั้น เป็นการมองความสัมพันธ์ระหว่างคู่ตรงข้ามที่แตกต่างจากเหล่าจื่อ กล่าวคือเราได้ทราบแล้วว่านอกจากเหล่าจื่อจะมองว่าสรรพสิ่งมีภาวะตรงข้ามที่อิงอาศัยซึ่งกันและกันแล้ว ภาวะตรงข้ามยังเคลื่อนไหวกลับไปสู่อีกภาวะหนึ่งด้วย (reverse to the opposites) ดังเช่นที่คัมภีร์เต๋าต่ออิงบันทึกไว้ว่า “ผู้ที่ถูกกลทอน จะต้องมามากมาก่อน ผู้ที่อ่อนแอ จะต้องเข้มแข็งมาก่อน ผู้ที่ตกต่ำ จะต้องยิ่งใหญ่มาก่อน ผู้ที่ได้รับ จะต้องให้

²⁴ ปกรณ์ ลิมปนูสรณ์, คัมภีร์เต๋าของจงจื่อ, บทที่ 2, หน้า 36.

มาก่อน”²⁵ ในขณะที่เหล่านักมองการณ์ไกลของสรรพสิ่งเป็นการเคลื่อนไหวจากภาวะหนึ่งไปสู่อีกภาวะหนึ่ง โดยยังคงมองว่าทั้งสองภาวะมีความแตกต่าง แต่จงจ้องมองเพิ่มเติมว่าสรรพสิ่งเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงโดยตลอด ภาวะ “A” กับ “~A” เป็นภาวะตรงข้ามที่เท่าเทียมกันและอิงอาศัยซึ่งกันและกันจนไม่สามารถจะแบ่งแยกได้ การแบ่งแยกเป็นเพียงข้อกำหนดของมนุษย์เท่านั้น อย่างไรก็ตาม ใช่ว่าสรรพสิ่งในธรรมชาติจะเป็นหนึ่งโดยไม่มีความแตกต่างอยู่เลย การที่จงจ้องกล่าวถึงความเป็นหนึ่งเดียวของธรรมชาตินั้น หมายความว่าสรรพสิ่งมีความสัมพันธ์กันจนเราไม่อาจจะแบ่งแยกได้แน่ชัดว่าสิ่งใดแตกต่างจากสิ่งใดอย่างชัดเจนตายตัว ไม่ใช่สรรพสิ่งไม่มีความแตกต่างกันเลย

ประการที่สาม นอกจากความเป็นจริงจะแปรเปลี่ยนได้แล้ว ตัวภาษาเองก็ไม่คงที่แน่นอน ในบางครั้งภาษาทำให้เราเข้าใจอย่างสับสนว่าสิ่งที่บ่งถึงมีอยู่จริง หรือมีความแตกต่างอย่างที่ความหมายของภาษาแสดงไว้ ทั้งที่จริงๆ แล้วสิ่งนั้นอาจไม่ได้มีอยู่หรือมีความแตกต่างอย่างที่เรารู้จากภาษา จงจ้องแสดงข้อโต้แย้งด้วยการแสดงให้เห็นความขบถของภาษา ที่สามารถเป็นกับดักให้เราคิดได้ว่า ภาษากำถึงสิ่งบางอย่างอย่างแท้จริง อาจไม่ได้สื่ออะไรเลย ข้อโต้แย้งนั้นมีอยู่ว่า

“บัดนี้จักบอกคำไว้ ณ ที่นี้ ซึ่งยังมีทราบว่าจะสามารถจัดเข้าประเภทได้ หรือมีอาจจัดเข้าประเภทได้ แต่ไม่ว่าจะเข้าประเภทได้หรือไม่ ก็ย่อมสามารถจัดเข้า เป็นประเภทใดประเภทหนึ่งได้อย่างแน่นอน จึงย่อมไม่มีความแตกต่างจากประเภทอื่นแต่อย่างใด อย่างไรก็ตามก็จักขอลองบอกกล่าวคำไว้ (ดังนี้)

ยังมีการเริ่มต้น มีการมิได้เริ่มการเริ่มต้น และยังมีการที่ยังมิได้เริ่มของการมิได้เริ่มการเริ่มต้น ยังมีความมีอยู่ มีความไม่มีอยู่ มีการยังมีได้เริ่มมีความไม่มีอยู่ และยังมีการที่ยังมิได้เริ่มการมิได้เริ่มมีความมีอยู่

ความมีอยู่และความไม่มีอยู่เกิดขึ้นโดยฉับพลัน และก็ยังไม่รู้แจ้งว่า ผลของความมีอยู่และความไม่มีอยู่ดังกล่าวนี้ ทำให้อะไรมีอยู่จริงและอะไรไม่มีอยู่จริง บัดนี้ข้าพเจ้าได้มีวาจากล่าวออกไป แต่ก็ยังมิอาจรู้ได้ว่า ที่ได้กล่าวออกไปนั้นจะมีผลเท่ากับได้เอ่ยออกไป หรือเท่ากับมิได้เอ่ยออกไป

ไม่มีอะไรในได้หัดที่มีขนาดใหญ่กว่าปลายขนในฤดูสารท จึงแม้มหาบรรพตไท่ซันก็ยังคงเล็ก ไม่มีอะไรที่มีอายุวัฒนากว่าทารกที่ตายแต่แรกเกิด จึงแม้เค็งจู่ก็ยังไม่ถึงแก่กาลแต่ยังเยาว์ ฟ้าดินนั้นก่อเกิดมาพร้อมกับตัวข้า สรรพสิ่งนานากับตัวข้าก็เป็นหนึ่งเดียวกัน ในเมื่อเป็นหนึ่งเดียวกันแล้ว การเอ่ยวาจาแก่กันจะมีได้ฉับใด ในเมื่อได้เอ่ยวาจากล่าวว่าเป็นหนึ่งเดียวกันไปแล้ว การมิได้เอ่ยวาจาจะเป็นได้ฉับใด

²⁵ พงนา จันทรัตนดิ, แปลและเรียบเรียง, วิถีแห่งเต๋า (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เศกสิทธิ์ไทย, 2539), บทที่ 36, หน้า 108.

จำนวนหนึ่ง กับการกล่าววาทรวมกันได้เป็นสอง สองรวมกับหนึ่งย่อมกลายเป็นสาม จากจุดนี้หากสืบสาวคำนิยามไปเรื่อยๆ แม้แต่คณิตกรผู้ปริชาก็ยังมิอาจคำนวณถึงจุดจบได้ อย่างว่าแต่สามมีอนุชนเช่นเราเลย ในเมื่อนับจากความไม่มีไปสู่ความมีอยู่ ก็ยังได้จำนวนเป็นถึงสามเช่นนี้ การนับจากความมีอยู่ไปสู่ความมีอยู่ ก็ยังมีต้องเอ่ยถึง จึงสมควรดำเนินการใดๆ ปล่อยให้ไปตามครรลองธรรมชาติ²⁶

จงจ้อคิดว่าการจัดแบ่งประเภทความหมายนั้นสามารถจัดอยู่ในกลุ่มใดก็ได้ขึ้นอยู่กับว่าเราจะกำหนดความหมายให้กับแต่ละประเภทอย่างไร ดังนั้นไม่ว่าจะจัดสิ่งใดเข้าประเภทใดก็ย่อมจัดเข้าได้หมด ภาษาจึงไม่มีความแน่นอนเพราะสังคมสามารถจัดประเภทและกำหนดนามเรียกได้ แต่การจัดประเภทนั้นเป็นเพียงการจัดความหมายให้กับภาษาในแง่โนทัศน์เท่านั้น แต่บางครั้งภาษาอาจไม่ได้บ่งบอกว่ามีอะไรอยู่จริงในแง่ภววิทยา (ontology) ก็ได้ มนุษย์อาจติดกับดักที่เชื่อว่าภาษาได้สะท้อนความเป็นจริง การที่จงจ้อกล่าวด้วยคำเกี่ยวกับ “มีการเริ่มต้น” “มีความมีอยู่” “มีการไม่เริ่มต้น” และ “มีความไม่มีอยู่” ในลักษณะของการแบ่งแยก “A” และ “nonA” นั้น จงจ้อมองว่าการแบ่งแยกดังกล่าวด้วยการใส่ “non” ลงไปก็ถือได้ว่าทำให้เกิดความมีอยู่แล้ว ทั้งๆ ที่ผู้พูดตั้งใจให้ “nonA” สื่อว่าไม่มีสิ่งที่เป็น A แต่ภาษาทำให้ “nonA” มีอยู่ จงจ้อมองว่าการแบ่งแยกดังกล่าวเป็นการขัดแย้งในตัวเอง เพราะการกล่าวว่า “มีการไม่มีการเริ่มต้น” แสดงว่ามี “การมีอยู่” เกิดขึ้นก่อน “การเริ่มต้น” แล้ว ไม่ว่าจะกล่าวซ้ำโดยเอา “non” หรือ “มีการยังมีได้มีการเริ่ม” ใสเพิ่มเติมเข้าไปอีก แต่ก็ยังขัดแย้งในตัวเองอยู่ดีและนำไปสู่การเป็น infinite regress ในที่สุด การพยายามแบ่งแยกระหว่าง “ความมีอยู่” กับ “ความไม่มีอยู่” แล้วนำ “ความไม่มีอยู่” ไปใส่ให้ “A” เพื่อแสดงความไม่มีอยู่ของ A สามารถทำให้เกิดความหมายที่สับสนได้ว่า “A” มีหรือไม่มีกันแน่ การกล่าวซ้ำเพราะคิดว่าความหมายจะเปลี่ยน จึงเป็นถ้อยคำที่ไม่ได้เปลี่ยนแปลงความสับสนกับความหมายเดิมได้ ด้วยเหตุนี้จงจ้อจึงได้กล่าวว่า สิ่งที่ตนกล่าวนั้นคือการแบ่งแยกระหว่างความมีอยู่กับความไม่มีอยู่ แต่คำกล่าวนั้นอาจไม่ได้บ่งบอกว่าอะไรมีอยู่หรือไม่มีอยู่จริง นอกจากนี้จงจ้อ มองว่าการกำหนดนามให้กับแต่ละสิ่งก็ถือได้ว่าเป็นการแบ่งแยกให้ความหมายหรือสิ่งที่นามบ่งถึงนั้นเปลี่ยนไปจากที่มันเป็น การที่จงจ้อกล่าวว่า “จำนวนหนึ่ง กับการกล่าววาทรวมกันได้เป็นสอง” นั้น เป็นการแสดงให้เห็นว่าภาษาไม่ได้สื่อความเป็น “หนึ่ง” จริงๆ ของมัน การกล่าวคำพูดว่า “เป็นหนึ่งเดียว” ไม่ได้แสดงถึงความเป็น “หนึ่ง” จริงๆ ของมันเสียแล้ว เพราะภาษาทำให้มันกลายเป็น จำนวนหนึ่ง บวกกับ คำว่า “หนึ่ง” ด้วยเหตุนี้จงจ้อจึงมองว่าการแยกแยะโลกออกเป็นส่วนๆ ด้วยภาษา แล้วนำคำหรือส่วนที่แบ่งนั้นมารวมกันอีกที ไม่ได้ทำให้โลกเป็นหนึ่งเดียวอย่างที่มันเป็นจริง เพราะภาษาทำให้เกิดความสับสนว่า สิ่งที่

²⁶ ปกรณ์ ลิมปบุตรณ์, คัมภีร์เต๋าของจงจ้อ, บทที่ 2, หน้า 42-44.

กล่าวถึงมืออยู่และเป็นอย่างนั้น ทั้งๆ ที่สิ่งที่กล่าวถึงนั้นไม่ได้มีอยู่หรือเป็นอย่างที่เราแบ่งแยกจัดประเภทความหมายให้ภาษาไว้

นอกจากนี้จงข้อวิพากษ์วิจารณ์ความเชื่อมั่นในภาษาของมนุษย์ ด้วยกรณีของ “เช้าสาม” เพื่อแสดงให้เห็นว่าหากเรายึดติดกับความหมายของภาษา การพลิกแพลงคำพูดเพียงเล็กน้อย อาจทำให้เรามองว่าภาษาสะท้อนความจริงที่เปลี่ยนไปด้วย ทั้งที่จริงๆ แล้วความจริงไม่ได้แปรเปลี่ยนไปเลย เรื่องราวของกรณี “เช้าสาม” นั้นมีอยู่ว่า

“ผู้เพียรเค้นสติปัญญาเพื่อพยายามรวมสรรพสิ่งเป็นหนึ่ง โดยมีสำเนียงรู้ว่าทุกสิ่งล้วนเป็นส่วนหนึ่งอยู่แล้ว ก็เปรียบได้กับกรณี “เช้าสาม” นั่นเอง กรณี “เช้าสาม” เป็นฉันทิโกเล่า สาธยายได้ดังนี้ ผู้ฝึกวาระบิณแจกถูกเกลียดได้กล่าวขึ้นว่า “ตอนเช้าจะให้สามลูก ตอนเย็นให้สี่ลูก” หมูวานรก็ล้วนพากันโกรธซึ่งไม่พึงพอใจ ผู้ฝึกจึงกล่าวแก่ว่า “ถ้าเช่นนั้น ตอนเช้าจะให้สี่ลูก ตอนเย็นให้สามลูก” ฟังถึงนั้นได้ฟังต่างก็ยินดีปรีดากันทั่ว ทั้งโดยนามและโดยรูปการณ์ ไม่มีอะไรที่เปลี่ยนแปลง แต่ก็บันดาลให้เกิดความโกรธหรืออารมณ์ยินดีต่างกันออกไปได้ ด้วยการพลิกผันไปตามเหตุปัจจัย โดยเขียงนี้ผู้เป็นปราชญ์จึงประมวลความคิดและความถูกเข้าด้วยกัน แล้วสงบอยู่ในดุลยภาพแห่งสวรรค์ นี่แหละที่เรียกว่า *การก้าวอย่างบนทางคู่*²⁷

การที่มนุษย์เชื่อมั่นภาษาว่าสามารถสะท้อนความจริงได้นั้น ก็เหมือนกับลิงที่แยกแยะให้ความหมายกับ “เช้าสาม เย็นสี่” กับ “เช้าสี่ เย็นสาม” ว่าสื่อความจริงที่แตกต่าง ทั้งที่จริงๆ แล้วความจริงเบื้องหลังคำพูดนั้นไม่ได้แปรเปลี่ยน เพราะลิงก็ยังได้ลูกเกลียดเจ็ดลูกเหมือนเดิม แม้ว่าการให้ลูกเกลียดในช่วงเช้ามากกว่าตอนเย็นจะแตกต่างจากการให้เช้าสามเย็นสี่ในแง่เงื่อนไขกาลเวลาที่แตกต่างกันก็ตาม แต่หากมองเห็นว่าอย่างไรตัวเองจะต้องได้อาหารเจ็ดลูกต่อวัน ก็ย่อมไม่ยึดติดกับการแยกแยะ แล้วแสดงอารมณ์โกรธผู้เลี้ยงที่ให้ลูกเกลียด “เช้าสาม เย็นสี่” การกระทำของผู้ฝึกวานรที่ยอมตามใจโดยให้ “เช้าสี่ เย็นสาม” ถือได้ว่าเป็นการกระทำที่เข้าใจว่า “การก้าวอย่างบนทางคู่” เป็นอย่างไรเพราะผู้เลี้ยงมองเห็นว่าการแบ่งแยกของลิงไม่ได้สื่อความจริงที่ว่าจะต้องให้เกลียดวันละเจ็ดลูกเปลี่ยนแปลงไปเลย การตามใจถึงจึงเป็นการไม่ยึดติดว่า จะต้องให้เช้าก็ลูก เย็นก็ลูก ลิงต่างหากที่ติดอยู่กับกับดักการแยกแยะทางภาษาของตัวเอง

ประการที่สี่ ภาษาไม่สามารถสะท้อนให้เห็นภาพหรือเข้าใจความเป็นจริงบางอย่างได้อย่างแท้จริง ในบทที่แล้วเราได้ทราบแล้วว่า*คัมภีร์เต๋าเตอ*จึงมองว่าภาษาไม่อาจชี้บ่ง “เต๋า” ได้ เพราะ “เต๋าที่กล่าวถึงได้ไม่ใช่เต๋ออันอมตะ” สำหรับจงข้อเราพบความสัมพันธ์ระหว่าง “เต๋า” กับภาษาใน

²⁷ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 2, หน้า 38-40.

ลักษณะดังกล่าวเช่นกัน ดังที่คัมภีร์อวสธอัมบิกไว้ว่า “เต้าอันยิ่งใหญ่ย่อมไม่เรียกขาน วิวาทะอันยิ่งใหญ่ย่อมไร้ถ้อยคำ...เต้าเมื่อสาธยายย่อมไม่ใช่เต้า ถ้อยคำเมื่อวิวาทะย่อมมีอาจบรรลุลผล”²⁸ ผู้วิจัยคิดว่าจงจ้อมองความสัมพันธ์ในแง่อภิปรัชญาระหว่าง “เต้า” กับภาษาเหมือนเหลาจื๊อ ที่ว่าไม่ใช่เป็นเพราะภาษาอย่างเดียวที่ไม่สามารถสะท้อน “เต้า” ได้ แต่เป็นเพราะความเป็นจริงหรือ “เต้า” นั้นไร้นามไร้สภาวะและไร้ขอบเขตด้วย ในเมื่อภาษาทำให้สิ่งที่บ่งถึงมีสภาวะและขอบเขตชัดเจน ภาษาจึงไม่สามารถสะท้อน “เต้า” อย่างที่มันเป็นได้ แต่อย่างไรก็ตามเชื่อว่าภาษาไม่สามารถเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ความรู้ความเข้าใจ “เต้า” ในแง่อภิปรัชญา และมรรควิธีในการดำเนินชีวิตได้เลย เพราะแม้ว่าจะไม่สามารถสื่อให้เข้าใจได้ด้วยนามโดยตรง แต่การใช้วิธีการทางวรรณคดีก็สามารถแสดงแนวทางที่จะนำไปสู่การเข้าใจใน “เต้า” และทำให้มนุษย์มีกรอบความคิดและจิตวิญญาณที่เป็นอิสระโดยไม่ยึดติดกับมุมมองใดที่ตายตัวได้ อันจะนำไปสู่การดำเนินชีวิตตามมรรควิธีที่หลอมรวมกับ “เต้า” ในที่สุด

นอกจาก “เต้า” จะเป็นความเป็นจริงประการหนึ่งที่ภาษาไม่สามารถสะท้อนได้แล้ว ทักษะความสามารถทางศิลปะที่แสดงถึงการมีวิถีชีวิตหลอมรวมกับ “เต้า” ก็เป็นความเป็นจริงและความรู้ อีกอย่างที่ไม่สามารถถ่ายทอดด้วยภาษา ครอบครัวยุคที่ผู้ฟังหรือผู้อ่านยังไม่ได้มีประสบการณ์ร่วมด้วย ดังเรื่องราวความสามารถทางศิลปะของพ่อครัวดังในการชำแหละเนื้อโค ที่คัมภีร์อวสธอัมบิกไว้ว่า

“ชีวิตของเรามีเป็นสิ่งที่มิชอบเขตจำกัด ส่วนวิชาทั้งปวงนั้นเป็นสิ่งที่ไร้ขอบเขตจำกัด การที่สิ่งอันจำกัดจะไปไล่ล่าไขว่คว้าสิ่งอันไม่จำกัด ย่อมเป็นอันตราย และเมื่อรู้ดังนี้แล้วยังคงพยายามเพื่อความรู้อยู่ ก็ย่อมต้องพบกับภัยอันตรายเป็นแน่แท้ เมื่อทำคือเข้าใกล้ชื่อเสียงสรรเสริญ เมื่อทำชั่วอย่าได้ใกล้โทษทัณฑ์อาญา สถิตอยู่หว่างกลางและประคองไว้เป็นนิจศีล จักสามารถปกป้องตน จักสามารถทำให้ตนสมบูรณ์ บำรุงดบะและทำกาลเวลาให้ผ่านไปโดยดี

พ่อครัวดังกำลังทำหน้าที่ชำแหละโคให้แก่เหวินฮู่ยงวิน ทุกๆ ทำจับต้องของสองมือ ทุกๆ ทำแบกสะบักของสองไหล่ ทุกๆ ทำยำเหยียบของสองเท้า ทุกๆ ทำถึบยันของสองเข่า ล้วนก่อให้เกิดเสียงกระดุกเนื้อหนังแยกจากกัน ยามเมื่อคมมีดกรีดลง ก็ก่อให้เกิดเสียงอันล้วนสอดคล้องกับจังหวะ เหมือนนาฏยลีลาแบบ “ซังหลิน” (ทำนองดนตรีโบราณสมัยพระเจ้าถัง) ซึ่งคล้องจองกับคีตลีลาแบบ “จิงโศว” (บทเพลงโบราณสมัยพระเจ้าเหยา) ฉะนั้น

เหวินฮู่ยงวินกล่าวชมว่า วิเศษแท้ ศิลปการอันเลิศล้ำเยี่ยงนี้ ท่านฝึกฝนมาได้อย่างไรกัน พ่อครัวดังวางมีดลง กล่าวตอบว่า ข้อที่ข้าพเจ้าใส่ใจอยู่ตลอดก็คือ “เต้า” อันควรนับอยู่เหนือพันกว่าศิลปการใดๆ เมื่อเริ่มที่ข้าพเจ้าหัดชำแหละโค สิ่งที่แลเห็นต่อตาก็มิใช่อะไรอื่นนอกจากร่างของโค ครั้นสามปีให้หลัง ก็มีเคยเห็นว่าเป็นโคเต็มร่างอีกเลย จนถึงบัดนี้ ข้าพเจ้าใช้แต่จิตวิญญาณพิจารณา หาได้ใช้ดาบเนื้อมาเพ่งพินิจแต่อย่างใด เมื่ออายุคนะทั้งหลายหยุดรับรู้จากผัสสะ คงอยู่แต่

²⁸ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 2, หน้า 46-47.

ธรรมารมณ์ที่ดำเนินไปตามครรลอง ข้าพเจ้าจึงอิงอาศัยลักษณะธรรมดา แหวกมิดลงตามร่อง กรีดผ่านไปตามช่อง ตามสรีระอันเป็นธรรมชาติอยู่ แม้แต่เอ็นเส้นเนื้อก็คั่งหนึ่งจักไม่ถูกต้องคมมิดเลย อย่างว่าแต่ข้อต่อกระดูกอันใหญ่ชัคนั้นเลย พอครัวที่มีมิดก็ จักเปลี่ยนมิดก็ต่อเมื่อครบปี เพราะรู้จักแต่ใช้มิดไปในทาง “ตัด” ขึ้นเนื้อ ส่วนพอครัวระดับธรรมดา เพียงเดือนเดียวก็จำต้องเปลี่ยนใบมิดใหม่ เพราะรู้จักแต่ใช้มิดไปในการ “หัน” โครงกระดูก สำหรับมิดในมือข้าพเจ้านี้ ได้ใช้มานานถึงสิบเก้าปีแล้ว ข้าแหละโคไปเป็นจำนวนพัน แต่คมมิดก็ยังดูราวกับเพิ่งผ่านหินลับมีดมา ทั้งนี้ก็เพราะโครงร่างของโคมีแนวร่องช่องสายอยู่ ทั้งคมมิดเองเล่าก็ไร้ซึ่งความหนา เมื่อนำคมซึ่งไม่มีส่วนหนาแหวกผ่านแนวร่องว่าง จึงยอมไปได้อย่างปลอดภัยไปรง ความเนื้อที่ว่างอันเหลือเพื่อนั้น มิดซึ่งใช้มาถึงสิบเก้าปี จึงมีคมดังเพิ่งผ่านหินลับมาฉะนี้ กระนั้นก็ดีบางครั้งเมื่อพบก้อนเนื้อที่ถูกเอ็นรัดไว้แน่น และที่ข้าพเจ้าเห็นอยู่ว่ายากต่อการทำ ก็ยังบังเกิดความระมัดมัน สายตาจ้องและกริยาการก็เข้มซ้าลงด้วยความประณีต เพื่อให้ก้อนเนื้อที่ข้าแหละหลุดออกโดยง่าย คั่งหนึ่งก้อน ดินถูกประมวลรวมตัวอยู่บนพื้นดินเช่นนั้น เมื่อถึงยามนั้น ข้าพเจ้าก็จักถ้อมมิดขึ้นขึ้น ส่งสายคาไปขังรอบด้านด้วยความภูมิจิตพอใจ แล้วนำมิด ไปล้างทำความสะอาดเก็บจำขึ้นมา

เหวินซู่จวินจึงกล่าวว่า วิเศษนัก! ข้าได้ยืมคำของพอครัวนี้แล้ว เหมือนหนึ่งได้สดับหลักแห่งการจำเรณูอัฐภาวะที่สมบูรณ์โดยแท้*

เมื่อเหวินซู่จวินถามพอครัวว่าฝึกฝนถือการฆ่าแหละโคที่น่าอัศจรรย์ใจนั้นได้อย่างไร พอครัวได้บอกกล่าวถึงวิธีการฝึกฝน แต่สิ่งที่เหวินซู่จวินได้นั้น ได้เพียงวิธีการที่เป็นข้อเท็จจริงเท่านั้น แต่ไม่ได้รับความรู้อย่างที่พอครัวตั้งรู้จริงๆ เพราะความรู้ของพอครัวต้องใช้การฝึกฝน อีกทั้งความรู้ดังกล่าวเป็นความรู้ในแง่ของการดำเนินชีวิต (know how) ไม่ใช่ในแง่ความรู้เชิงข้อเท็จจริงอย่างเดียว (know that) คั่งนั้นภาษาจึงไม่สามารถสื่อถึงความรู้ที่เป็นความสามารถทางศิลปะได้

อนึ่งเรื่องราวของพอครัวตั้ง นอกจากจะสื่อประเด็นภาษา และความรู้แล้ว ยังสื่อถึงแนวคิดเรื่อง “การกระทำโดยไม่กระทำ” สำหรับผู้ปกครองด้วย ความรู้ที่มีประสิทธิภาพบรรลุผลของพอครัวก็เปรียบได้กับการ “ปกครองโดยไม่ปกครอง” ที่เหวินซู่จวินสามารถดูเป็นแบบอย่างสำหรับเป็นแนวทางในการปกครองได้ กล่าวคือการปกครองที่ใช้วิธี “หัน” และ “ตัด” โดยไม่ได้ตระหนักรู้ถึงวิธีเป็นไปตามธรรมชาติของประชาชน ย่อมทำให้ชีวิตของประชาชนต้องบอบช้ำเหมือนกับพอครัวที่ไม่รู้ถึงเส้นร่องช่องสายในเนื้อโค อีกทั้งยังทำให้อำนาจรัฐต้องตั้งคลอนไฉ่ฉ่าย เนื่องจากต้องกระทบกระทั่งกับแรงต่อต้านของประชาชน การที่พอครัวดำเนินตามวิถีแห่งเด้า เหมือนมิดของพอครัวที่ได้ฆ่าแหละไปตามเส้นร่องช่องสายของเนื้อ ทำให้มิดไม่ต้องกระทบกับกระดูกและที่อง่าย จนต้องลับมีด

* เรื่องเดียวกัน, บทที่ 3, หน้า 60-64. ในสำนวนแปลของปกรณ์ ไม่ได้ใส่ชื่อพอครัว ผู้วิจัยจึงใส่เพิ่มเติมตามสำนวนแปลของวัดสันและแกรม

หรือเปลี่ยนมีดอยู่ตลอด การฝึกฝนตนจนสามารถเล่นเนื้อ โดยที่ทั้งมีดและเนื้อไม่ได้บอบช้ำจากการกระทบกระทั่ง ก็เปรียบได้กับการปกครองที่เข้าใจในวิถีเป็นไปตามธรรมชาติของประชาชน ที่ไม่จำเป็นต้อง “หัน” และ “ตัด” ประชาชนก็สามารถดำเนินชีวิตได้โดยสำเร็จเรียบร้อยด้วยตนเอง หากพิจารณาตามแบบอย่างความรู้ของพ่อครัวดิง จะเห็นได้ว่าความรู้สำหรับการปกครองย่อมต้องผ่านการฝึกฝนเช่นเดียวกับการชำแหละโคเช่นเดียวกัน ด้วยเหตุนี้จึงทำให้มีนักวิชาการจีนบางท่านวิพากษ์วิจารณ์ว่า เรื่องราวของพ่อครัวดิงเป็นตัวอย่างบทหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าจวงจื่อ (หรือลัทธิเต๋า) ไม่ได้ตั้งตนเป็นปฏิปักษ์ ได้แย้งไม่เห็นด้วยกับปรัชญาของขงจื่อไปเสียทุกเรื่อง เนื่องจากตามหลักการปกครองและจัดระเบียบสังคมของขงจื่อ การขัดเกลาจริยะและขนบจารีต ถือได้ว่าเป็นความรู้ชนิด “know how” ที่ใช้การฝึกฝนเป็นสำคัญ มากกว่าการรู้ข้อเท็จจริงที่เป็นข้อความ โรเบิร์ต เอโน (Robert Eno) เป็นนักวิชาการปรัชญาจีนท่านหนึ่งที่ตีความเรื่องราวของพ่อครัวดิงว่ามีเนื้อหาปรัชญาที่เป็นจุดร่วมกับปรัชญาแบบขงจื่อ เขากล่าวว่า “เช่นเดียวกับจวงจื่อ พวกลัทธิขงจื่อซึมซับในพลังของเต๋าที่เป็นการฝึกฝน (dao-practice) เพื่อที่จะสร้างสรรค์ความเป็นไปเองตามธรรมชาติ และการเข้าถึงสภาพแวดล้อมได้โดยตรง เพียงแต่สำหรับพวกลัทธิขงจื่อ สภาพแวดล้อมที่มนุษย์พยายามกระทำเพื่อให้สอดคล้อง (สำหรับมนุษย์) นั้นเป็นสภาพแวดล้อมทางสังคม และทักษะที่เป็นวิธีการฝึกฝนของมนุษย์ก็คือ ข้อกำหนดของสังคมนั่นเอง”*

จากที่รวบรวมเหตุผลและข้อโต้แย้งของขงจื่อมาทั้งหมด อาจกล่าวได้ว่าขงจื่อแสดงให้เห็นได้ชัดเจนว่าภาษามีข้อจำกัดอย่างไร ขงจื่อไม่ได้โต้แย้งด้วยการอ้างเหตุผลอีกชุดหนึ่งเพื่อแย้งกับขงจื่อและไม่จื่อ หากแต่ขงจื่อแสดงให้เห็นข้อจำกัดของเกณฑ์ทั้งปวงและระบบภาษาของทุกกลุ่ม แม้กระทั่งการใช้ภาษาของขงจื่อเอง อีกทั้งยังแสดงให้เห็นว่าภาษาสามารถเป็นกับดักที่ทำให้เราเข้าใจโลกและชีวิตคลาดเคลื่อนได้อย่างไรด้วย ทั้งนี้เพื่อให้มนุษย์คลายความเชื่อมั่นในพลังของภาษาว่าสามารถสะท้อนความเป็นจริง และรองรับความหมายที่แบ่งแยกสิ่งต่างๆ ได้จริง เพราะทั้งภาษาและความจริงมีความไม่แน่นอน เหตุที่ภาษาไม่แน่นอนก็เพราะสามารถแปรเปลี่ยนได้ตามการกำหนดความหมายและขอบเขตของมนุษย์ ส่วนความเป็นจริงไม่คงที่ก็เพราะสรรพสิ่งในธรรมชาติมีการแปรเปลี่ยนไปตามวิถีคิดเป็นไปของมัน เมื่อมนุษย์คลายความเชื่อมั่นในความสามารถของภาษาดังกล่าว การติดยึดกับการใช้ภาษาเพื่อโต้แย้งวิวาทะในเรื่องเกณฑ์ตัดสินต่างๆ อีกทั้งการใช้ภาษาเพื่อไ้

* Robert Eno, “Cook Dink’s Dao and the limits of philosophy,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), pp. 142-143. โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับการตีความเรื่องราวของพ่อครัวดิงกับปรัชญาลัทธิขงจื่อได้ใน Scott Cook, “Zhuang Zi and his carving of the Confucian ox,” *Philosophy East & West* 47, No. 4 (October 1997): 521-553.

ฮวดความรู้ บ่อมุติหรือลดน้อยลง ดังที่จงจื่อกล่าวถึงการวิวาทะของปราชญ์ว่าควรเป็น “การวิวาทะที่ไร้วิวาทะ” ไร้ว่า

“อัน “เต๋า” นั้นมีเคยมียอบเขต “คำพูด” ก็ไม่เคยมีความแน่นอน ครั้นกำหนดรู้ว่ามี “นี้” การแบ่งขอบเขตก็บังเกิดขึ้น จักขอกกล่าวถึงขอบเขตที่บังเกิดขึ้นว่า มีซ้ายมีขวา; มีทฤษฎี มีวิจารณ์; มีวิเคราะห์ มีวิวาทะ; มีการแข่งขัน มีการแย้งชิง เหล่านี้เรียกว่า “คุณลักษณะแปด” ภายในทิศทั้งหก ปราชญ์ย่อมสถิตอยู่ แต่ไม่ก่อทฤษฎี ภายนอกทิศทั้งหก ปราชญ์ย่อมสร้างทฤษฎีแต่ไม่วิจารณ์ เมื่อมีบันทึกพระราชกิจของนรพฤษัตริย์ และมีจารึกประวัติศาสตร์เกิดขึ้น ปราชญ์ย่อมวิจารณ์โดยไร้วิวาทะ ดังนี้ที่วิเคราะห์ก็ย่อมมีที่ไม่วิเคราะห์ มีวิวาทะก็ย่อมมีที่ไม่วิวาทะ โฉนจึงเป็นเช่นนี้เล่า ก็ด้วยเหตุที่ผู้เป็นปราชญ์ได้โอบสรรพสิ่งไว้ในอ้อมจิต ในขณะที่ปวงปวงชนต่างก็มีวิวาทะได้เถียงซึ่งกันและกัน จึงกล่าวว่า ผู้ที่วิวาทะอยู่ย่อมไม่อาจเห็นแจ้ง”²⁹

อย่างไรที่เราเข้าใจกันทั่วไปว่า กิจกรรมทางปรัชญาเป็นกิจกรรมที่วัดด้วยการโต้แย้งถกเถียงกัน เพื่อแสดงจุดยืนของตน และโต้แย้งทศนะหรือการอ้างเหตุผลที่ตนไม่เห็นด้วย แต่จากคำกล่าวของจงจื่อข้างต้นที่ว่า “วิวาทะที่ไร้วิวาทะ” นั้นดูเหมือนจะปฏิเสธไม่ให้ใช้ภาษาและ ไม่สนับสนุนให้เราโต้แย้งถกเถียงกัน ผู้วิจัยคิดว่าจงจื่อไม่ได้เสนอให้เรายกเลิกการใช้ภาษาเพื่อการโต้แย้งถกเถียงกัน อย่างเด็ดขาด เพียงแต่ให้ยกเลิกการโต้แย้งที่ไม่ได้ “โอบสรรพสิ่งไว้ในอ้อมจิต” กล่าวคือการโต้แย้งที่ไม่เห็นข้อจำกัดของตนแล้วยึดตัวเองเป็นศูนย์กลาง โดยไม่เคารพความเป็นไปได้ในความแตกต่างของเงื่อนไขเกณฑ์ตัดสินอื่น การวิวาทะของปราชญ์ควรเป็น “การวิวาทะที่ไร้ถ้อยคำ” เพราะการวิวาทะที่ยึดถ้อยคำเป็นหลัก แสดงว่ายึดตัวเองเป็นศูนย์กลาง และยังไม่เห็นข้อจำกัดของภาษาและเกณฑ์ตัดสินทั้งปวง การโต้แย้งจึงได้เกิดขึ้น การวิวาทะที่ไร้ถ้อยคำจึงหมายถึง “ไม่ได้พูดก็เหมือนได้พูด ได้พูดก็เหมือนไม่ได้พูด”³⁰ เพราะได้ “ลืม” และไม่ใส่ใจจะติดขัดกับความหมายของถ้อยคำเมื่อภาษาได้สื่อความหมายตามหน้าที่ของมันแล้ว³¹

อย่างไรก็ตามการที่จงจื่อวิพากษ์วิจารณ์ขบวนการใช้ภาษาแบบเดิม ไซ้ว่าจงจื่อจะไม่สนับสนุนให้ใช้ภาษาเพื่อสื่อสารกันในสังคม โยวฮู หวาง (Youru Wang) ได้ให้เหตุผลที่จงจื่อไม่ได้ปฏิเสธการใช้ภาษาไว้สี่เหตุผลด้วยกัน เหตุผลแรกก็คือ ทศนะเรื่อง “การลืมถ้อยคำ” (wangyan) แสดงว่าจงจื่อไม่ได้ปฏิเสธการใช้ภาษา หากแต่เมื่อใช้แล้วให้ลืมการยึดติดกับถ้อยคำ เหตุผลที่สองคือ จงจื่อกล่าวว่า ไม่ใช่การพูดอย่างเดียว หรือการไม่พูดเลย จะสามารถนำไปสู่ “เต๋า” ได้ อันแสดงว่า

²⁹ ปกรณ์ ลิมปบุตรณ์, คัมภีร์เต๋าของจงจื่อ, บทที่ 2, หน้า 45-46.

³⁰ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 2, หน้า 51.

³¹ Burton Watson, The complete works of Chuang Tzu, Ch. 26, p. 302.

จงจื่อไม่ได้เชื่อเหมือนพวกลัทธิอุปนิษัของทางฮินดู ที่เชื่อว่าสภาวะสูงสุดคือการหลับอย่างสงบ เหตุผลที่ตามคือ จงจื่อกล่าวว่าย่อยคำของคนเป็นเหมือนถ้วย (goblet – word) ที่เมื่อเต็มก็เทออก แต่เมื่อว่างก็ใส่เข้าไปใหม่ แสดงว่าจงจื่อยอมรับที่จะใช้ภาษาคามหน้าที่ของมัน อย่างที่จงจื่อเองใช้ภาษาในคัมภีร์ เหตุผลที่ดีที่สุดคือ “เต๋า” อยู่ในทุกสรรพสิ่ง ภาษาแห่ง “เต๋า” จึงแปรเปลี่ยนเป็นภาษาของสิ่งต่างๆ แม้ว่าจะต่างกันก็ตาม³²

นอกจากการให้เหตุผลของหวางแล้ว ผู้วิจัยคิดว่ายังมีเหตุผลอื่นอีก กล่าวคือ ในตอนต้นของบทที่สองจงจื่อกล่าวถึง สรรพสำเนียงต่างๆ เกิดขึ้นมาได้จากลมที่ออกมาตามรูร่องช่องโพรงต่างๆ สรรพสำเนียงของมนุษย์ก็เช่นเดียวกัน บทนั้นมีอยู่ว่า

“...เมื่อมหาปรูวิกถันพลังปราณออก ก็จะได้ชื่อว่า “วาโย” อันวาโยนี้ หากมิขยับก่ตัวก็มีเกิดเห็นเป็นอันใด แต่หากก่ตัวขยับขึ้น บรรดาทางปล่องร่องรูทั้งหลายในหล้าโลก ก็จักร้องกราดเกรี้ยวขึ้น หรือเจ้ามิเคยได้ยินเสียงคำรณของลมมาก่อน?

...ศัพท์สำเนียงของพศุขามาจากรูร่องช่องทางทั้งหลาย ศัพท์สำเนียงของมนุษย์ก็มาจากปี่อ้อซอไม้ทั้งปวง ขอบังอาจถามว่าแล้วศัพท์สำเนียงของฟ้าเล่า จักเป็นอันใด

จื่อจิกกล่าวว่า ที่โชยพัดออกมาเป็นลักษณะหมิ่นแสบอันมีละม้ายกัน ส่งให้เกิดเป็นตัวตนอันหลากหลาย แลต่างล้วนเลือกเอกลักษณ์เอาเอง แต่ใครเล่าคือผู้ที่ก่ขึ้น...”*

แม้จงจื่อจะกล่าวว่าสรรพสำเนียงของมนุษย์ ก็เป็นเพียงเสียงหนึ่งที่เหมือนกับเสียงอื่นที่ออกมาจากรูร่องช่องโพรงต่างๆ แต่การที่จงจื่อกล่าวต่อมาว่า “อันย่อยคำมิใช่เพียงลมปาก เพราะผู้ย่อยย่อยย่อมมีสิ่งที่ต้องการจะกล่าว” ย่อมเป็นการแสดงให้เห็นว่าจงจื่อมองภาษาของมนุษย์แตกต่างจากสรรพสำเนียงอื่นๆ และยังสามารถสื่อบางสิ่งบางอย่างได้ แม้จะเป็นลมที่ออกมาเหมือนกับเสียงอื่นๆ ก็ตาม เพราะถ้าหากจงจื่อมองว่าภาษาต่างๆ ไม่ได้แตกต่างจากสรรพสำเนียงอื่นๆ ที่เปล่งออกมาจากรูร่องช่องโพรงต่างๆ และหากภาษาเป็นเพียงลมปากไม่สามารถสื่อความหมายได้ การใช้ภาษาของจงจื่อเพื่อวิพากษ์วิจารณ์ขงจื่อและ โม่จื่อย่อมเป็นไปไม่ได้

นอกจากนี้แม้คัมภีร์จงจื่อจะเน้นกล่าวถึงวิถีที่แท้ในระดับปัจเจกบุคคล แต่อย่างที่ได้กล่าวไว้ในตอนต้นของบทแล้วว่าจงจื่อไม่ได้ปฏิเสธการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมของมนุษย์ หากแต่มองว่า

³² Youru Wang, “An inquiry into the liminology of language in the *Zhuangzi* and in Chan Buddhism,” *International Philosophical Quarterly* 37, No. 2, Issues no. 146 (June 1997): 167-168.

* ปกรณ์ ลิมปบุญธรรม, *คัมภีร์เต๋าของจงจื่อ*, บทที่ 2, หน้า 25-27. แกรมตีความบทนี้ว่าจงจื่อเปรียบเทียบเสียงต่างๆ ที่ออกมาจากลมว่าเหมือนย่อยคำของนักปรัชญาที่มีข้อเสนอแตกต่างกัน

A. C. Graham, *Chuang Tzu: The inner chapters*, p. 49.

การสัมพันธ์กับผู้คนกลับทำให้นำไปสู่การมีความรู้ที่แท้ด้วยซ้ำ³³ ซึ่งถ้าหากจงจื่อ มองพื้นฐานการดำเนินชีวิตของมนุษย์คือการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมอย่างที่คัมภีร์เต๋าต่ออิงเสนอ นั้นย่อมหมายความว่า จงจื่อยอมรับการแยกแยะกำหนดความหมาย เพราะภาษาเป็นส่วนประกอบสำคัญในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม ในคัมภีร์จวงจื่อบทที่สี่ ได้บันทึกถึงลึกลับสองประการที่แสดงว่าจงจื่อยอมรับการที่มนุษย์มีหน้าที่ในสังคม บทนั้นเป็นการสนทนาระหว่างจงจื่อกับเยียงจื่อเกา โดยเยียงจื่อเกาทุกข์ใจกับการได้รับมอบหมายหน้าที่ให้ต้อนรับทูตของนครรัฐฉี จึงมาขอคำปรึกษากับจงจื่อ เยียงจื่อเกากล่าวว่า

“ตัวข้าพเจ้ายังมิได้เริ่มเข้าสู่ภารกิจ ยังได้รับทุกข์ภัยจากอิน-หยังแล้ว และหากกิจที่ได้รับมอบหมายนี้มีสำเร็จ ก็ยังจะมีทุกข์ภัยจากมนุษย์ตามมาอีก นับว่าจะต้องรับโทษทั้งสองสถานเห็นอยู่ การเป็นอำมาตย์ข้าราชการนี้ ข้าพเจ้าคงไม่สามารถพอที่จะรับผิดชอบได้ ไม่ทราบที่ท่านอาจารย์จะมีคำอะไรบอกแก่ข้าพเจ้าบ้าง

จงจื่อกล่าวว่า ภายใต้อันตรายลึกลับสำคัญสองประการ หนึ่งนั้นเรียกว่าชะตา (มิ่ง) หนึ่งนั้นเรียกว่าหน้าที่ (อี) การที่บุตรรักบิดามารดานั้นคือชะตา เป็นสิ่งอันมิอาจหลีกเลี่ยงจากดวงจิตได้ การที่ข้าราชการรับใช้มูลนายนั้นคือหน้าที่ ไม่มีใครสามารถที่ปราศจากเจ้าขุนผู้ปกครอง ไม่มีช่องทางพิเศษใดที่สามารถหลีกเลี่ยงพ้นจากฟ้าหรือดินได้ นั้นเรียกว่ามหาลึกลับ (ต้าเจีย)

...ผู้เป็นข้าราชการรับใช้มูลนายย่อมต้องพบกับสิ่งอันมิอาจเลี่ยงได้ แต่หากจ้ออารมณ์อยู่ ณ กิจอันจะทำ และละวางสืมตัวตนของตนแล้ว จักว่างพอไปยินดีต่อชีวิตและชิงชังต่อความตายได้ไหน ท่านดำเนินไปตามนี้ก็จะเป็นไปด้วยดีเอง”³⁴

จากบทสนทนาที่ยกมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าจงจื่อยอมรับว่าหากมนุษย์อยู่ร่วมกันเป็นสังคม จะต้องมีเจ้าขุนผู้ปกครอง ดังนั้นนอกจากจะต้องอยู่ภายใต้ลึกลับแห่งฟ้าแล้ว จึงต้องมีหน้าที่ทางสังคมด้วย จงจื่อจึงให้ข้อเสนอในการปฏิบัติตนต่อหน้าที่ในสังคมว่าให้ละสืมตัวตน นอกจากนี้จงจื่อยังให้ข้อเสนอเรื่องการใช้ภาษาในสังคมด้วย ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าจงจื่อไม่ได้ปฏิเสธที่จะใช้ภาษาเพื่อสื่อสารข้อเท็จจริงในชีวิตประจำวัน แม้ภาษาจะมีข้อจำกัดก็ตาม บทสนทนาต่อมานั้นมีอยู่ว่า

“ข้าจะขอบอกท่านอีกถึงสิ่งที่ได้ยินมา ธรรมดาการคบหาสัมพันธ์กันนั้น หากใกล้กันก็จักต้องใช้สิ่งจะเป็นเครื่องผูกพัน หากอยู่ไกลกันก็จักต้องซื้อตรงต่อการใช้วาจา วณนะแสดงความยินดีหรือแสดงความขี้โกรธ ซึ่งสองฝ่ายมอบให้แก่กันและกันนั้น ถือเป็นเรื่องยากในได้ห้านี้ เพราะเมื่อ

³³ Brian Lundberg, “A meditation on friendship,” in *Wandering at ease in the Zhuangzi*, ed. Roger T. Ames (New York: State University of New York Press 1998), pp. 211-218.

³⁴ ปกรณ์ ติมปบุตรณ์, *คัมภีร์เต๋าของจงจื่อ*, บทที่ 4, หน้า 81-82.

ทั้งสองฝ่ายมีความยินดี ก็จะต้องเติมแต่งด้วยพรรณนาด้วยคำอันวิจิตร แลยามที่สองฝ่ายมีความ
 เคียดขี้งิงข้าง ก็จะต้องเติมแต่งด้วยถ้อยคำอันรุ่มร้อนรุนแรงกว่าปกติ อันธรรมชาติถ้อยคำที่ตกแต่ง
 ต่อเติมเข้าไปนี้ มักจะไร้ซึ่งสารัตถะ แลตั้งจะความน่าเชื่อถือจากถ้อยคำไร้สารัตถะ ย่อมไม่อาจ
 จะหาได้ ดังนั้นบุรุษผู้ทำการสื่อสารจะวางย้อมเปี่ยมด้วยอันตราย จึงมีคำบัญญัติไว้ว่า *ส่งต่อแต่
 จำเพาะสารที่เป็นข้อเท็จจริง อย่าส่งต่อวจนะอันขยายเติมเสริมแต่ง แล้วจึงจักอาจคุ้มคนให้พ้น
 ได้*³⁵

ข้อเสนอการใช้ภาษาของจวงจื้อข้างต้นมีส่วนที่คล้ายกับข้อเสนอเรื่องการ ใช้ภาษาของขงจื้อ
 ที่เน้นคุณธรรมความเที่ยงธรรม (uprightness) และความจริงใจ (sincerity) เวลาปฏิบัติตามจารีตและ
 เมื่อกกล่าวถ้อยคำ แต่ในขณะที่ขงจื้อเน้นการใช้ภาษาให้ตรงกับข้อเท็จจริง ก็เพื่อให้ภาษาทำหน้าที่เป็น
 แหล่งความรู้ในการรู้จักมนุษย์ และการจัดระเบียบสังคมได้ แต่จวงจื้อเสนอให้สื่อภาษาตามข้อเท็จ
 จริงเพื่อการดำเนินชีวิตโดยไม่เป็นภัยต่อการมีชีวิตครบตามอายุขัย เพราะการใช้ภาษาที่เสริมแต่งย้อม
 ก่อให้เกิดอคติและความโกรธเกรี้ยวได้ “อันวจีกรรมเปรียบเสมือนคลื่นลม ภาษกรรมก็เท่ากับการได้
 และการสูญเสีย คลื่นลมนั้นย้อมขยับเลื่อนเคลื่อนไหวได้โดยไว การได้และการสูญเสียย้อมนำไปสู่
 ภัยอันตรายโดยง่าย”³⁶ ด้วยเหตุนี้จวงจื้อจึงเสนอว่า “ควรปล่อยจิตท่องไปด้วยการเคลื่อนขยับไปพร้อม
 กับวัตถุ บำรุงเลี้ยงสิ่งที่อยู่ภายใน ด้วยการปลีกจากสิ่งอันมีอาจเที่ยง เช่นนี้ย่อมจะบรรลุผลได้ ยังมี
 สิ่งใดที่ท่านจะต้องกังวลคิดทำอีกด้วยเล่า มิใช่ปล่อยให้เป็นไปตามครรลองถกจริต ซึ่งย่อมเป็นเรื่องยาก
 อยู่”³⁷ อันเป็นข้อเสนอเรื่อง “การไม่กระทำ” ตามลัทธิเต๋า

อย่างไรก็ตามจากที่วิเคราะห์มาทั้งหมดเราพอจะเห็นคำถามสำคัญที่ตามมาคือ หากจวงจื้อ
 เห็นว่าฐานทางญาณวิทยาของมนุษย์มีข้อจำกัดและไม่ไว้ใจภาษาในการสื่อความรู้และความจริง แล้ว
 จวงจื้อใช้ภาษาเพื่อสื่อปรัชญาของคนได้อย่างไร หากในที่สุดแล้วจวงจื้อไม่ได้ปฏิเสธการใช้ภาษาเพื่อ
 นำไปสู่ความรู้และความจริงอย่างเด็ดขาด แล้วจวงจื้อมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้และ
 ความเป็นจริงเป็นอย่างไร เราจะใช้ภาษาโดยสอดคล้องกับสัมพันธ์กับความรู้และความเป็นจริงดัง
 กล่าวได้อย่างไร ผู้วิจัยคิดว่าเราจะตอบคำถามดังกล่าวได้อยู่ที่การทำความเข้าใจว่าจวงจื้อมองความรู้
 ความจริง และความเป็นจริงเป็นอย่างไร แต่ก่อนที่จะวิเคราะห์ประเด็นดังกล่าว ผู้วิจัยจะขอกล่าวถึง
 ทักษะที่ตีความว่าจวงจื้อเป็นวิมตินิยมทางภาษาก่อน เนื่องจากทักษะนี้ตีความว่าจวงจื้อปฏิเสธภาษา
 ในการเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ ซึ่งผู้วิจัยไม่เห็นด้วย หลังจากนั้นจึงค่อยเริ่มพิจารณา
 ทักษะของจวงจื้อที่มีต่อความรู้ ความจริง และความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริง เพื่อที่จะ

³⁵ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 4, หน้า 82-83.

³⁶ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 4, หน้า 84.

³⁷ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 4, หน้า 85.

ได้ว่าจงจื่อเสนอให้ปรับเปลี่ยนการใช้ภาษาอย่างไร และเป็นการโต้แย้งการตีความจงจื่อว่าเป็น
 วจิตนิยมทางภาษาคด้วย

การตีความคัมภีร์จงจื่อเป็นวจิตนิยมทางภาษา

ในบทที่สามที่ผ่านมา ผู้วิจัยได้แสดงความหมายและขอบเขตของวจิตนิยมทางภาษาไว้แล้ว
 ว่าเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธภาษาในการเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้ ความจริง และวิถีที่แท้ การที่คัมภีร์
 จงจื่อบทที่สองแสดงท่าทีสงสัยและวิพากษ์วิจารณ์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริง
 ความขบขันความเข้าใจเดิมอย่างรุนแรง จึงไม่น่าแปลกใจที่อาจมีผู้ตีความได้ว่าคัมภีร์จงจื่อมีท่าทีเป็น
 วจิตนิยมทางภาษาเหมือนอย่างคัมภีร์เต๋าต่อจึงถูกวิพากษ์วิจารณ์ จุดร่วมกันของทั้งสองคัมภีร์ที่ถูก
 นำมาตีความเป็นวจิตนิยมทางภาษา ก็คือการที่ “เต๋า” ไม่สามารถอธิบายหรือสะท้อนออกมาให้รู้ได้
 ด้วยภาษาอย่างโดยตรง ดังที่ เปา จี้หมิง (Bao Zhiming) กล่าวไว้ว่า “โดยทางโครงสร้าง ภาษาทำหน้าที่
 ที่สะท้อนโลก (isomorphic with the world) แต่กับ “เต๋า” ไซ่ว่าจะสะท้อนได้ นี่จึงเป็นสาเหตุที่พวก
 ลัทธิเต๋าเป็นวจิตนิยมเกี่ยวกับภาษา วจิตนิยมที่ถูกทำให้ชัดเจนขึ้นในคัมภีร์จงจื่อ”³⁶ อย่างไรก็ตามดัง
 ที่กล่าวไว้แล้วว่าการที่ “เต๋า” ไม่สามารถบ่งบอกได้ด้วยภาษา ก็เพราะ “เต๋า” นั้นไร้นามไร้สภาวะและ
 ไร้ขอบเขต ไม่ใช่เป็นเพราะข้อจำกัดของภาษาอย่างเดียว ดังนั้นผู้วิจัยจึงคิดว่าการอ้างถึง “เต๋า” ที่ไม่
 สามารถกล่าวได้ด้วยภาษา ยังไม่เพียงพอที่จะสรุปว่าทั้งเหลาจื่อและจงจื่อมีท่าทีปฏิเสธภาษาในการ
 เป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้อย่างเคร่งครัด (strong sense) เพราะนอกจากความเป็นจริงที่
 เป็น “เต๋า” แล้วภาษายังสามารถนำไปสู่ความเป็นจริงและความรู้อย่างอื่นที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการดำเนิน
 ชีวิตของมนุษย์อื่นๆ ที่ไม่ใช่ความเป็นจริงอย่าง “เต๋า” ได้หรือไม่ นอกจากนี้หากลัทธิเต๋าทันทีปฏิเสธภาษา
 ในการเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้จริง คัมภีร์ทั้งสองก็ย่อมต้องขัดแย้งในตัวเองทันที
 เพราะในขณะที่ปฏิเสธภาษาแต่ก็ใช้ภาษาแสดงเนื้อหาปรัชญาของตน ผู้วิจัยคิดว่าหากจงจื่อและ
 เหลาจื่อจะเป็นวจิตนิยมทางภาษา ก็คงเป็นไปได้เพียงแค่วิจิตนิยมทางภาษาในเชิงวิธีการเท่านั้น กล่าวคือ
 ทั้งสองไม่ได้เป็นวจิตนิยมทางภาษาโดยเนื้อหา แต่ใช้วิธีการของพวกวจิตนิยมที่ดั่งคำถามสงสัยความ
 สามารถของภาษา เพื่อให้เราไปสู่ความเข้าใจในการใช้ภาษาแบบใหม่ที่เราไม่ต้องติดกับดักของภาษา
 และสามารถใช้ภาษาได้อย่างสอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติ ไม่ใช่เป็นวจิตนิยมทางภาษาในเชิง
 เนื้อหาที่สงสัยแล้วปฏิเสธภาษาว่าเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ในทุกวิถีทาง อย่างไรก็ตาม

³⁶ Bao Zhiming, “Language and world view in ancient China,” *Philosophy East & West* 40,
 No. 2 (April 1990): 209.

ตามนอกจากจะมีผู้ที่ตีความว่าเหลาจื๋อเป็นวิมุตินิยมทางภาษาในเชิงเคร่งครัดอย่างที่ได้แสดงการอ้างเหตุผลโต้แย้งไปแล้วในบทที่สาม ยังมีผู้ที่ตีความจงจื๋อว่าเป็นวิมุตินิยมทางภาษาในเชิงเคร่งครัดเช่นเดียวกัน เพียงแต่มีรายละเอียดและการอ้างเหตุผลที่แตกต่างกับเหลาจื๋อ เพราะได้มีการนำประเด็นวิมุตินิยม (skepticism) สัมพัทธนิยม (relativism) และกรอบความคิดนิยม (perspectivalism) เข้ามาเป็นข้ออ้างในการตีความ เนื่องจากมีตัวบทในกลุ่มบทแกนโดยเฉพาะบทที่สองที่ดูเหมือนจะแฝงท่าทีตามทัศนะดังกล่าว นักวิชาการที่ผู้วิจัยคิดว่าตีความจงจื๋อเป็นวิมุตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัดอย่างชัดเจนก็คือ ชัด แฮนเสน (Chad Hansen) กับ โรเบิร์ต เอโน (Robert Eno) ซึ่งสามารถแบ่งแยกลักษณะการตีความวิมุตินิยมทางภาษาในคัมภีร์จงจื๋อของทั้งสองท่านได้เป็นสองลักษณะ คือ

ประการแรก การตีความที่มองว่าจงจื๋อไม่ได้ปฏิเสธความเป็นไปได้ของความรู้ จงจื๋อเชื่อว่ามนุษย์มีความรู้ได้ เพียงแต่ปฏิเสธความเป็นไปได้เฉพาะความรู้ที่มาจากภาษาเท่านั้น **ประการที่สอง** การตีความว่าจงจื๋อมองว่าความรู้คือความสามารถในการแยกแยะทางภาษา การที่จงจื๋อไม่ไว้ใจความสามารถของภาษาในการนำไปสู่ความรู้ใดๆ เลย เพราะญาณวิทยาของมนุษย์เป็นสัมพัทธนิยมเชิงกรอบความคิดที่ไม่หันไปจากกระบวนการเรียนรู้ทางภาษา ดังนั้นจงจื๋อจึงเป็นวิมุตินิยมเกี่ยวกับภาษาที่ปฏิเสธความสามารถในการรู้ว่าตัวเองรู้ แต่ก่อนที่จะพิจารณาการตีความของทั้งสอง ผู้วิจัยจะขอกล่าวถึงความหมายและขอบเขตของทัศนะวิมุตินิยม สัมพัทธนิยม และกรอบความคิดนิยมก่อน เนื่องจากทั้งสามทัศนะมีขอบเขตที่เกี่ยวเนื่องกันระหว่างความรู้ การตัดสิน (judgement) และความจริง ซึ่งอาจทำให้เข้าใจสับสนได้เมื่อนำมาใช้ตีความคัมภีร์จงจื๋อ

ในบทที่ผ่านมาผู้วิจัยได้แสดงถึงความหมายและประเภทของวิมุตินิยมไปบ้างแล้วว่า ความเคร่งครัดของวิมุตินิยมมีหลายระดับ และผู้ที่เป็นวิมุตินิยมไม่จำเป็นต้องปฏิเสธความเป็นไปได้ในความรู้ทั้งหมด อาจจะปฏิเสธเฉพาะความเป็นไปได้หรือความสามารถในการมีความรู้บางสาขาก็ได้ อย่างเช่นวิมุตินิยมทางภาษา ซึ่งปฏิเสธความเป็นไปได้ในความรู้ที่มาจากภาษา หรือสงสัยในความสามารถของภาษา เป็นต้น ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะแสดงรายละเอียดให้ชัดเจนขึ้นว่า ผู้ที่มีทัศนะเป็นวิมุตินิยมจะต้องยอมรับเงื่อนไขอะไรบ้าง

ผู้ที่เป็นวิมุตินิยม (ในความหมายเชิงปรัชญา ไม่ใช่เชิงวิธีการ) จะต้องยอมรับว่า (1) มีความจริงหรือความสุข (happiness) ที่ดำรงอยู่อย่างภววิสัย (objective truth) ซึ่งโดยส่วนมากพวกวิมุตินิยมมักมีความเข้าใจแฝงไว้แล้วว่าเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัย (correspondence theory of truth) (2) พวกวิมุตินิยมจะต้องยืนยันถึงการไร้ความสามารถที่จะรู้ความจริงที่เป็นภววิสัยนั้น เพราะนิยามของความรู้ก็คือ ความเชื่อที่ตัดสินแล้วว่าจริง การปฏิเสธว่าการมีความรู้เป็นไปไม่ได้ ก็คือปฏิเสธการมีความเชื่อที่เราตัดสินได้ว่าจริงแต่ในเมื่อเราไม่มีความสามารถในการตัดสินความจริงให้กับประพจน์ความเชื่อ ดังนั้นเราจึงไม่มีความรู้ หรือถ้ามีความเชื่อที่จริงก็ไม่อาจรู้ได้ว่ามี ในขณะที่พวกสัมพัทธนิยมปฏิเสธถึงความเป็นไปไม่ได้หรือการมีความหมายของการมีความจริงที่เป็นภววิสัยแยกออกจาก

กรอบความคิดหรือบริบท³⁹ ด้วยเหตุนี้คุณค่าทุกอย่างจึงเท่าเทียมกันหมด นอกจากนี้สัมพัทธนิยมไม่ได้ปฏิเสธความสามารถในการตัดสินความเชื่อ เราสามารถตัดสินได้ว่าประโยชน์ความเชื่อนี้จริง แต่อาจจริงเฉพาะในบริบทหรือภายในกรอบความคิดหนึ่ง ดังนั้นพวกสัมพัทธนิยมจึงไม่ได้ปฏิเสธความเป็นไปได้ในการมีความรู้ และความสามารถในการรู้ของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ผู้ที่เป็นวิมตินิยมจึงต้องเป็นสังนิยมเกี่ยวกับภาษาและความรู้ ที่เชื่อในความเป็นไปได้ของการบรรยายสรรพสิ่งอย่างที่มีนัยเป็นอย่างจริงแบบภววิสัย แต่ไม่อาจเป็นสัมพัทธนิยมเกี่ยวกับความจริงที่ปฏิเสธความจริงเชิงภววิสัยได้⁴⁰ (เพราะมีเช่นนั้นจะขัดแย้งในตัวเอง) ลิซ่า ราฟาลส์ (Lisa Raphals) แสดงความคิดเห็นว่า สาเหตุส่วนหนึ่งที่ทำให้การถกเถียงประเด็นวิมตินิยมใน*คัมภีร์จวงจื่อ*นั้น ยังคลุมเครือและไม่เป็นไปตามเป้าหมายก็เพราะการโต้แย้งบางทีคนไม่ได้เกี่ยวกับวิมตินิยม แต่เกี่ยวกับสัมพัทธนิยม หรือไม่ก็นำแนวคิดทั้งสองมาปนกันเช่นการตีความของแฮนเสนที่ตีความว่าจวงจื่อเป็น “สัมพัทธนิยมเชิงวิมตินิยม” (skeptical relativism)*

ส่วนทัศนะแบบกรอบความคิดนิยมซึ่งจริงๆ แล้วก็คือชนิดหนึ่งของสัมพัทธนิยมนั้น (นักวิชาการบางคนใช้คำว่า “กรอบความคิดนิยม” หมายถึงสัมพัทธนิยม) มีหลายความหมายที่ใช้กัน แต่ความหมายที่มักนำไปสับสนกับทัศนะวิมตินิยม ก็คือความหมายสองชนิด ระหว่างกรอบความคิดนิยมเกี่ยวกับการตัดสิน (perspectival treatments of judgement) และกรอบความคิดนิยมเกี่ยวกับความจริง (perspectival treatments of truth)*

³⁹ Ewing Y. Chinn, “Zhuangzi and relativistic scepticism,” *Asian Philosophy* 7, No. 3 (1997): 210-211.

⁴⁰ Ibid., p. 211.

* Lisa Raphals, “Skeptical strategies in the *Zhuangzi* and *Theaetetus*,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), p. 29. แฮนเสนแสดงทัศนะดังกล่าวไว้ในบทความ “A Tao of Tao in Chuang – tzu” ซึ่งถูกวิพากษ์วิจารณ์เป็นอย่างมากในการนำแนวคิดวิมตินิยมกับสัมพัทธนิยมมาใช้ตีความจวงจื่อปนกัน โปรดดูข้อวิจารณ์และโต้แย้งทัศนะดังกล่าวของแฮนเสนได้ใน Ewing Y. Chinn, “Zhuangzi and relativistic scepticism,” *Asian Philosophy*, 7: 207-211. และ Philip J. Ivanhoe, “Was Zhuangzi a relativist?,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), pp. 196-202.

* Deborah H. Soles and David E. Soles, “Fish traps and rabbit snares: Zhuangzi on judgement, truth and knowledge,” *Asian Philosophy* 8, No. 3 (1998): 150. ผู้วิจัยเห็นด้วยกับการให้ความหมายของทัศนะกรอบความคิดนิยมตามบทความนี้ และเห็นด้วยกับผู้เขียนที่ว่า จวงจื่อมี

ความหมายของกรอบความคิดนิยมเกี่ยวกับการตัดสิน (PJ) ก็คือทัศนคติที่ยืนยันว่า ทุกๆ การตัดสินเป็นการตัดสินที่เกิดขึ้นภายในกรอบความคิด เช่นในกรอบความคิดของหนู แมวข่อมเป็นสัตว์ที่ใหญ่ แต่ในกรอบความคิดของช้าง แมวข่อมเป็นสัตว์ที่เล็ก เมื่อมีกรอบความคิดที่แตกต่างกันก็ย่อมมีการตัดสินที่แตกต่างกันไปด้วย กรอบความคิดนิยมชนิดนี้สามารถนำไปสู่การเป็นอัตวิสัย (subjective) ได้ ถึงแม้ว่าขอบเขตของกรอบความคิดอาจจะไม่ใช่เพียงแค่เฉพาะตัวบุคคล แต่รวมถึงวัฒนธรรม สังคม เผ่าพันธุ์ได้ก็ตาม นอกจากนี้กรอบความคิดนิยมเกี่ยวกับการตัดสินไม่ได้ปฏิเสธว่าไม่มีความจริงที่เป็นภววิสัย (objective truth) หากแต่แฝงความเข้าใจไว้ว่าเห็นด้วยกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย กล่าวคือประโยคที่ว่า “หนูเป็นสัตว์ที่เล็ก” ข่อมจริงอย่างภววิสัยในกรอบความคิดของแมว และ “แมวเป็นสัตว์ที่ใหญ่” ข่อมเท็จอย่างภววิสัยในกรอบความคิดของช้าง เป็นต้น⁴¹

ส่วนความหมายของกรอบความคิดนิยมเกี่ยวกับความจริง (PT) ก็คือทัศนคติที่เหมือนสัมพัทธนิยมดังที่ได้กล่าวไว้แล้วข้างต้นนั่นเอง ก็คือกรอบความคิดนิยมเกี่ยวกับความจริง จะไม่เชื่อว่ามีความสอดคล้องกัน (correspond) ระหว่างสิ่งรูปธรรมทางจิตใจหรือทางภาษา กับความเป็นจริงที่อยู่นอกเหนือจิตใจ กล่าวคือเป็นพวกปฏิเสธสังนิยม (anti-realism) ที่ไม่เชื่อว่ามีความจริงที่เป็นภววิสัยแบบทฤษฎีสมนัยนั่นเอง⁴² ผู้ที่มีทัศนะเป็นวิมตินิยมข่อมไม่สามารถจะยอมรับ (PT) ไปพร้อมกันได้ เพราะวิมตินิยมต้องยอมรับว่ามีความจริงที่เป็นภววิสัยซึ่งมักเป็นความจริงแบบสมนัย วิมตินิยมจะเกิดขึ้นได้เฉพาะใน (PJ) เท่านั้น⁴³ กล่าวโดยสรุปถ้าเชื่อว่ามีความจริงเชิงภววิสัยหรือ (PJ) สามารถเป็น (ไม่จำเป็นต้องเป็น) วิมตินิยมเชิงปรัชญาที่ปฏิเสธความเป็นไปได้หรือความสามารถในการมีความรู้ได้ แต่ถ้าเชื่อว่าไม่มีความจริงที่เป็นภววิสัยหรือ (PT) ไม่สามารถเป็นวิมตินิยมได้เพราะวิมตินิยมเป็นทัศนคติที่สงสัยญาณวิทยาหรือการตัดสินของมนุษย์ ไม่ใช่สงสัยความมีอยู่ของความจริง

หลังจากพิจารณาความแตกต่างและขอบเขตที่เกี่ยวข้องกันของทัศนคติวิมตินิยม สัมพัทธนิยมหรือกรอบความคิดนิยมแล้ว ผู้วิจัยก็จะเริ่มพิจารณาทัศนคติที่มองว่าจงใจเป็นวิมตินิยมทางภาษาในสองลักษณะ ซึ่งมักอ้างถึงทัศนคติเกี่ยวกับความรู้ ความจริง และการตัดสินข้อความในทัศนคติดังกล่าวข้างต้น โดยมีรายละเอียดดังนี้

ทัศนคติเป็นกรอบความคิดนิยม แต่ไม่ได้เป็นวิมตินิยม อย่างไรก็ตามผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับข้อสรุปของบทความที่ว่าจงใจเป็น epistemological nihilism ที่ปฏิเสธการให้ความหมายกับมโนทัศน์ความจริง, ความเป็นจริง, และความรู้ เพราะถ้าหากจงใจปฏิเสธมโนทัศน์ดังกล่าวจริง จงจื่อก็ค่อมไม่อาจพูดถึงความรู้ ความจริงของผู้อื่นรวมทั้งของตนได้ แต่จากตัวบทเราจะเห็นได้ว่าจงจื่อก้าวถึงความรู้ และความจริง เอาไว้หลายบทแม้ว่าจะไม่ได้กล่าวอย่างโดยตรงก็ตาม

⁴¹ Ibid., pp. 150-152.

⁴² Ibid., p. 152.

⁴³ Ibid., pp. 152-153.

ประการแรก ลักษณะการตีความเช่นนี้ เป็นทัศนะของ โรเบิร์ต เอโน ที่ปรากฏในบทความ “Cook Ding’s Dao and the Limits of Philosophy”⁴⁴ แม้ว่าบทความนี้ เอโนจะไม่ได้ถกเถียงประเด็นวิเมตินิยมทางภาษาเป็นหลักเหมือนอย่างงานเขียนของแฮนเสน แต่การอ้างเหตุผลของเอโนในการสรุปว่าคัมภีร์จิวจิวมองความรู้ที่แท้คือความรู้เชิงปฏิบัติซึ่งเป็นจุดประสงค์หลักของบทความ มีส่วนที่วิพากษ์วิจารณ์ว่าจิวจิวปฏิเสธความรู้ที่มาจากภาษาซึ่งผู้วิจัยไม่เห็นด้วย เอโนเริ่มต้นการอ้างเหตุผลด้วยการแบ่งแยกลักษณะของความรู้เป็นสองประเภทคือ ความรู้เชิงปฏิบัติหรือทักษะ (practical or skill knowing) กับความรู้เชิงทฤษฎีหรือข้อเท็จจริง (theoretical or fact knowing) ความรู้เชิงทฤษฎีเป็นความรู้ที่อยู่บนพื้นฐานการใช้เหตุผลทางตรรกะและภาษา ซึ่งเป็นนิยามความรู้ของปรัชญากรีกโบราณ แต่พื้นฐานการเข้าใจโลกสำหรับปรัชญาจีนยุคคลาสสิกไม่ใช่อยู่ที่ความสมเหตุสมผลของความรู้เชิงทฤษฎี แต่เป็นการเข้าใจโลกในแง่เชิงปฏิบัติ เอโนกล่าวถึงลักษณะความแตกต่างดังกล่าวระหว่างมโนทัศน์ “ความรู้” ในปรัชญากรีกกับปรัชญาจีนว่า

“ในปรัชญากรีกการแสวงหาความรู้ คือการพยายามหาความรู้ในเชิงภาษา ส่วนสำหรับจีน ผู้เขียนคิดว่า ความรู้ที่ถือว่าสมเหตุสมผล เป็นความรู้ที่มาจากความร่วมมือกันของการกระทำที่เป็นความสามารถทางศิลปะหรือวิถีการดำเนินชีวิตต่างๆ (daos) อีกทั้งคำถามหลักที่อยู่เบื้องหลังกิจกรรมทางปรัชญาของจีนยุคคลาสสิก มักเกี่ยวกับการควบคุมการกระทำ (action) และสถานการณ์ (events) ต่างๆ มากกว่าที่จะมุ่งหาความเข้าใจในโครงสร้างของโลกทางกายภาพ และความคิดเชิงสมเหตุสมผลทางตรรกะ (discursive thought) คำพูดถูกประเมินคุณค่าอย่าง

เป็นหลักการว่าเป็นเหมือนเครื่องมือของการกระทำ มากกว่าเป็นเครื่องมือของความเข้าใจ กล่าวคือเป็นกฎเกณฑ์ในการเข้าใจวิถีการดำเนินชีวิตต่างๆ มากกว่าความเข้าใจในเชิงทฤษฎีนั่นเอง”⁴⁵

เอโนคิดว่าจิวจิวมองความรู้ที่แท้หรือความเกี่ยวกับ “เต๋า” ก็คือความรู้เชิงปฏิบัตินั่นเอง เพราะความรู้เชิงปฏิบัติเป็นความรู้ที่เป็นพลวัต อิสระ และไม่คงที่ตายตัว ในทางตรงกันข้ามความรู้เชิงทฤษฎีเป็นความรู้ที่พยายามทำให้คงที่ตายตัวและถูกจำกัดด้วยกฎเกณฑ์ของเหตุผลทางตรรกะ ซึ่งเป็นความรู้ที่ทำให้เราไม่เข้าใจในสิ่งที่ไม่สามารถอธิบายในเชิงทฤษฎีได้ ดังนั้นความรู้เกี่ยวกับเต๋าจึง

⁴⁴ Robert Eno, “Cook Ding’s Dao and the limits of philosophy,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, pp. 127-151.

⁴⁵ Ibid., p. 129.

เป็นความรู้เชิงปฏิบัติที่ไม่เกี่ยวข้องกับความรู้เชิงทฤษฎีซึ่งเป็นการยืนยันทางภาษา⁴⁶ จวงจื้อมองความรู้ที่แท้คือการฝึกฝนทักษะ ดังนั้นเอโนจึงตีความว่าจวงจื้อน่าจะโต้แย้งและวิพากษ์วิจารณ์พวกโมจื้อมากกว่าพวกขงจื้อ เพราะพื้นฐานวิธีคิดของพวกโมจื้อมีลักษณะคล้ายกับปรัชญากรีกที่เชื่อมั่นในภาษาและเหตุผลว่าเป็นพื้นฐานที่นำไปสู่ปัญญาความรู้และพฤติกรรมที่เหมาะสม ในขณะที่พวกลัทธิขงจื้อเชื่อในการฝึกฝนขัดเกลาจริยะและขนบจารีตจนปฏิบัติออกมาอย่างเป็นธรรมชาติ ไม่ใช่ฝืนใจทำหรือทำไปโดยไร้จิตวิญญาณ ซึ่งคล้ายกับจวงจื้อที่มองว่าความรู้เกี่ยวกับแท้คือความรู้เชิงปฏิบัติ⁴⁷ เพียงแต่ในขณะที่จวงจื้อเสนอให้ฝึกฝนการดำเนินชีวิตอย่างมีศิลปะ โดยเน้นความกลมกลืนกับธรรมชาติเป็นหลัก แต่ขงจื้อเน้นการฝึกฝนขัดเกลาจนบจารีตในบริบทสภาพแวดล้อมทางวัฒนธรรม⁴⁸ ด้วยเหตุนี้พวกขงจื้อกับโมจื้อจึงได้วิวาทะกัน และจวงจื้อน่าจะวิพากษ์วิจารณ์โมจื้อมากกว่าขงจื้อ แม้ว่าจวงจื้อจะไม่เห็นด้วยกับการวิวาทะกันของทั้งสองสำนักก็ตาม⁴⁹ ในการโต้แย้งพวกโมจื้อ เอโนคิดว่าจวงจื้อใช้สัมพัทธนิยมเป็นเครื่องมือในการแสดงว่า ในที่สุดแล้วความรู้เชิงทฤษฎีที่มาจากภาษาและเหตุผลย่อมนำไปสู่ปัญหาการเป็นสัมพัทธนิยมที่ไม่สามารถสรุปได้ว่ามีความจริงสูงสุด ด้วยเหตุนี้เขาจึงตีความว่านอกจากจวงจื้อจะไม่ได้เป็นวิมุตินิยมที่ปฏิเสธการมีความรู้ใดๆ อย่างสิ้นเชิงแล้ว ยังไม่ได้เป็นสัมพัทธนิยมในเชิงเนื้อหาที่ไม่เชื่อเรื่องความจริงที่เป็นความจริงสูงสุดเชิงวัตถุวิสัยด้วย แต่เป็นสัมพัทธนิยมในเชิงวิธีการที่ใช้สัมพัทธนิยมเป็นเครื่องมือในการแสดงว่าความรู้ที่ได้จากภาษาและเหตุผล เป็นความรู้ที่นำไปสู่ปัญหาการเป็นสัมพัทธนิยม⁵⁰ ในขณะที่การฝึกฝนทักษะจะนำไปสู่ระดับของความรู้ที่ไม่ได้เป็นสัมพัทธ์ (the level of nonrelativized knowing)⁵¹ ดังจะเห็นได้จากความรู้ของพ่อครัวดิงที่ฝึกฝนทักษะการชำแหละเนื้อ จนสามารถชำแหละได้อย่างชำนาญและมีศิลปะ ซึ่งเป็นการฝึกฝนวิถีชีวิตให้กลมกลืนกับธรรมชาติ

ข้ออ้างสำคัญที่ผู้วิจัยคิดว่าเอโนตีความจวงจื้อเป็นวิมุตินิยมทางภาษาในเชิงเคร่งครัดก็คือ การมองว่าความรู้ที่แท้ไม่เกี่ยวข้องกับความรู้เชิงทฤษฎีเลย เขามองว่าจวงจื้อไม่คิดว่าภาษาจะนำไปสู่ความรู้ที่แท้หรือความรู้เชิงปฏิบัติได้ เพราะถึงแม้ภาษาจะนำไปสู่ความรู้ แต่ก็ยังเป็นความรู้ในเชิงทฤษฎีเท่านั้น ด้วยเหตุนี้เขาจึงมองว่าจวงจื้อไม่ได้เป็นวิมุตินิยมที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ในการมีความรู้อย่างสิ้นเชิง แต่เป็นวิมุตินิยมทางภาษาที่ปฏิเสธเฉพาะความรู้ที่ได้จากภาษา หรือมีภาษาและเหตุผลเป็น

⁴⁶ Ibid., pp. 127-128.

⁴⁷ Ibid., p. 131.

⁴⁸ Ibid., p. 142.

⁴⁹ Ibid., p. 136.

⁵⁰ Ibid., p. 128.

⁵¹ Ibid., p. 135.

พื้นฐานนั่นเอง เขากล่าวไว้อย่างชัดเจนต่อการตีความจงจื่อเป็นวิมตินิยมทางภาษาในความหมายดังกล่าวว่า

“บทที่สองหรือฉิวจวนเป็นบทที่วิเคราะห์ถึงการฝึกฝนปฏิบัติและถ้อยคำ โดยยืนยันว่าในขณะที่การฝึกฝนนำไปสู่ความรู้ที่แท้ แต่ถ้อยคำไม่สามารถนำไปสู่ความรู้ดังกล่าวได้ คำพูดอาจจะเป็นเครื่องมือสำคัญสำหรับการดำรงชีวิต แต่ไม่ใช่สำหรับการนำไปสู่ความรู้ แก่นหลักของบทที่สอง ก็คือการเป็นวิมตินิยมทางภาษานั้นเอง เป็นการปูพื้นฐานความเข้าใจเพื่อนำไปสู่ความเข้าใจการฝึกฝนทักษะความสามารถในการควบคุมตน และความสัมพันธ์กับโลกทางธรรมชาติของพ่อครวติงซึ่งอยู่ในบทที่สาม”⁵²

และเขายังกล่าวถึงความไม่เกี่ยวเนื่องกันของความรู้เชิงทฤษฎีกับ ความรู้เชิงปฏิบัติว่า

“ข้อวิจารณ์ของจงจื่อก็คือ การฝึกฝนวิถีในการดำเนินชีวิต (dao-practice) ด้วยการทำให้สมเหตุสมผลเชิงทฤษฎี ทำให้ต้องสูญเสียความน่าเชื่อถือไป และไม่ใช่เพียงจะนำไปสู่ความเป็นสัมพัทธ์เท่านั้น แต่ยังเป็นความเข้าใจที่อยู่บนพื้นฐานที่ผิด ที่มองความเป็นไปได้ของภาษาว่าจะเปิดเผยสิ่งที่เป็นอย่างอยู่ด้วย ถ้านี่คือการอ้างเหตุผลของจงจื่อ เราก็สามารถกล่าวได้ว่าจงจื่อเป็นวิมตินิยมที่สงสัยความเป็นไปได้ในการเข้าถึงความรู้เชิงข้อเท็จจริง หรือทฤษฎี กล่าวคือไม่แน่ใจกับความเข้าใจอย่างแท้จริง ที่อยู่บนพื้นฐานในพลังของภาษาและเหตุผลนั่นเอง อย่างไรก็ตามจงจื่อได้เสนอทางเลือกอื่นที่แน่นอน ซึ่งความแน่นอนอยู่บนพื้นฐานความเป็นไปได้ของความรู้เชิงทักษะความสามารถแบบดั้งเดิมธรรมดา นี่น่าจะเป็น

ความรู้ที่ไม่ได้เกี่ยวเนื่องกับการยืนยันประโยชน์ข้อความ และไม่ได้นำไปสู่การบัญญัติหลักการทางภววิทยาที่ตายตัว แต่เป็นความรู้ที่นำไปสู่การแสดงพลัง ธรรมชาติของวิถีชีวิตดั้งเดิม”⁵³

จะเห็นได้ว่าเอโนตีความว่าความรู้ที่แท้ในทัศนะของจงจื่อ คือความรู้เชิงปฏิบัติที่ไม่ได้มีความรู้เชิงทฤษฎีหรือความรู้ที่มาจากภาษาเป็นส่วนหนึ่งของความรู้ที่แท้ นั่นจึงเป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัด ที่ปฏิเสธความรู้ที่มาจากภาษาเท่านั้น แต่ไม่ได้เป็นวิมตินิยมเชิงเคร่งครัดที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ในการมีความรู้ทั้งหมด

⁵² Ibid., p. 132.

⁵³ Ibid., pp. 134-135.

ประการที่สอง แสเนเสนคิดว่าจงจื่อเป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัดเช่นเดียวกับเหล่าจื่อ* เพียงแต่มีรายละเอียดที่แตกต่างกัน กล่าวคือในขณะที่เขาตีความว่าเหล่าจื่อเป็นวิมตินิยมทางภาษาที่ปฏิเสธเฉพาะความรู้หรือวิถีที่แท้ที่มาจากการขึ้นของภาษาเท่านั้น ไม่ได้เป็นวิมตินิยมที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ในการมีความรู้ทั้งหมด แต่เขาตีความจงจื่อว่าเป็นวิมตินิยมที่ปฏิเสธว่ามนุษย์ไม่สามารถรู้ได้ว่าตัวเองรู้ เพียงแต่วิมตินิยมของจงจื่อ “แตกต่างเป็นอย่างมากจากวิมตินิยมที่ผู้เริ่มศึกษาปรัชญาตะวันตกคุ้นเคยกัน รูปแบบกระบวนทัศน์ตามขนบเดิมของการเข้าใจวิมตินิยมมักเป็นวิมตินิยมเกี่ยวกับประสาทสัมผัส ไม่ใช่เกี่ยวกับภาษา”⁵⁴ อย่างของจงจื่อ ข้ออ้างหลักสำคัญของแสเนเสนก็คือ เขาตีความว่าจงจื่อมองภาษาทั้งหมดรวมถึงภาษาของมนุษย์เป็นธรรมชาติที่เหมือนเสียงนก ร้อง หรือเสียงอื่นๆ ที่สวรรค์สรรคสร้างออกมาตามรู่องช่องโพรงทั้งหลาย** เขากล่าวว่า “ทุกๆ เค้า (หลักการ) ที่เกี่ยวกับการแบ่งแยกและทางเลือก ต่างก็เป็นธรรมชาติและเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ อย่างเท่าเทียมกัน เค้าที่เป็นธรรมชาติจึงรวมถึงเค้าทางภาษาทั้งหมด พวกลัทธิเฝ้าดั้งเดิมอย่างเช่นเค้า (Shendao) และเหล่าจื่อ ต่างก็เป็นพวกที่ปฏิเสธภาษาอย่างชัดเจน (antilanguage) แต่จงจื่อมีทัศนะที่ตรงกันข้าม ภาษาไม่ใช่สิ่งที่ไม่เป็นธรรมชาติ หรือผิดโดยตัวมันเอง หรือเข้ากันไม่ได้กับจักรวาล ในทางตรงกันข้ามภาษาทั้งปวงต่างเป็นธรรมชาติที่เท่าเทียมกันหมด ทุกหลักการต่างก็เป็นรู่องช่องโพรงของสวรรค์เท่าเทียมกัน สวรรค์ไม่ได้เลือกว่าจะเป่าลมออกที่ช่องโพรงอันใดอันเดียว ไม่ว่าจะเป่าลมออกที่ช่องจื่อหรือไม้อื่อ”⁵⁵ แสเนเสนตีความจงจื่อว่าน่าจะเป็นพวกกรอบความคิดนิยมทางภาษา (linguistic perspectivalism) ที่เชื่อว่าสิ่งมีชีวิตแต่ละพันธุ์แต่ละสังคมต่างมีเกณฑ์การตัดสินแบ่งแยกระหว่าง “ใช่” กับ “ไม่ใช่” ตามกรอบการเรียนรู้ทางภาษาที่ต่างกัน การที่ภาษาเป็นกระบวนการทางธรรมชาติ เราจึงไม่อาจคิดหรือหาเกณฑ์ตัดสินที่หลุดไปจากกรอบการเรียนรู้ภาษาของตนได้ (โปรดอย่าลืมว่า แสเนเสนมองกระบวนการแบ่งแยกทุกอย่าง เป็นการเรียนรู้ทางภาษาในสังคม) ความรู้จึงประกอบไปด้วยระบบของภาษาต่างๆ ด้วย การที่เราไม่สามารถคิดโดยหลุดจากกรอบการเรียนรู้ทางภาษานี้เองที่ทำให้ในที่สุดจงจื่อต้องเป็นวิมตินิยมที่ปฏิเสธว่าเราสามารถรู้ได้ว่าเกณฑ์การตัดสินแบ่ง

* อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่าแสเนเสนแสดงการตีความจงจื่อว่าเป็นสัมพัทธนิยมเชิงวิมตินิยมก่อนหน้านี้ไว้ในบทความ “A Tao of Tao in Chuang-Tzu” แต่เนื่องจากดูเหมือนแสเนเสนจะแก้ไขการตีความในบางจุด ดังนั้นผู้วิจัยจึงยึดการอ้างเหตุผลจากหนังสือ “A Daoist Theory of Chinese Thought: A philosophical interpretation” ซึ่งเป็นงานเขียนที่มีเนื้อหาค่อนข้างลงตัวที่สุดของเขาเป็นหลัก

⁵⁴ Chad Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation*, pp. 292.

** โปรดอย่าลืมว่า แสเนเสนมองคำว่า “dao” ไม่ใช่ความเป็นจริงที่สมบูรณ์ทางอภิปรัชญา แต่เป็น “วาทกรรมแห่งการชี้นำ” หรือ “guiding discourse”

⁵⁵ Ibid., p. 274.

แยกของระบบภาษาหรือเต๋าใดที่เป็นเกณฑ์กลางหรือถูกต้องที่สุด* แชนเสนกล่าวถึงวิมตินิยมทางภาษาในความหมายดังกล่าวว่า “ข้อเสนอของจวงจื้อทำให้ชัดเจนในความแตกต่างระหว่างวิมตินิยมของท่านและของทางตะวันตก จวงจื้อไม่ได้สงสัยความเชื่อที่ว่าเราไม่รู้อะไรเลย หากแต่เขาดังคำถามแทนที่เราใช้ความรู้ในการแบ่งแยกเพื่อใช้แบ่งแยกได้อย่างถูกต้องหรือไม่ เรารู้อย่างไรว่าเราใช้ความรู้ในการแบ่งแยกระหว่างความรู้ กับความไม่รู้ได้อย่างถูกต้อง”⁵⁶ และเขากล่าวอีกว่า “มันเป็นไปไม่ได้ที่จะออกนอกกรอบความคิดเพื่อที่จะหาว่าเกณฑ์ใดถูกเกณฑ์ใดผิด...มาตรฐานของเขาเหล่านั้นต่างก็อยู่ในเต๋าของพวกเขา การวิวาทะก็คือการวิวาทะเกี่ยวกับการแบ่งแยก เราไม่มีทางที่จะหากรอบความคิดที่เป็นการตัดสินอย่างสมบูรณ์ในการวิวาทะกัน ถ้าเราอยู่ในกรอบความคิดอย่างสมบูรณ์เราก็จะเจ็บบ เราไม่มีทางหาได้ว่าใครถูกและใครผิด เราจะพบอยู่เสมอว่าเราอยู่ในจุดยืนที่เข้าข้างความชอบของตน แต่เราไม่เคยรู้เลยว่ากรอบความคิดนั้นเป็นกรอบที่ถูกต้องที่สุดแล้วหรือไม่”⁵⁷ แชนเสนมองว่าจวงจื้อก็รู้เช่นกันว่าการใช้ภาษาของตัวเองเป็นเพียงกรอบความคิดหนึ่ง เพียงแต่กรอบความคิดหรือภาษาของจวงจื้อเป็นกรอบที่เข้าใจว่าธรรมชาติของกรอบความคิดต่างๆ อยู่ที่การเรียนรู้การแบ่งแยกทางภาษา แต่ในเมื่อภาษาเป็น “indexicality” ที่ไม่ตายตัว⁵⁸ ภาษาและกรอบความคิดที่จวงจื้อใช้จึงเป็นการใช้ภาษาเพื่อพูดถึงภาษาอีกที (metaperspective) กรอบความคิดที่อธิบายกรอบความคิดอื่นๆ อีกทีนี้ ไซว่าจวงจื้อจะใช้กรอบความคิดนี้เพื่อบอกว่ากรอบความคิดของตนดีกว่ากรอบความคิดอื่น เพียงแต่จวงจื้อใช้ภาษาเพื่อแสดงให้เห็นว่ากรอบความคิดทางภาษาต่างๆ เป็นพหุนิยม⁵⁹

การที่แชนเสนตีความว่าจวงจื้อมีทัศนะเป็นกรอบความคิดนิยม ที่เชื่อว่ามิกรอบความคิดที่ถูกต้อง เพียงแต่เราไม่รู้เท่านั้นว่ากรอบตัดสินใดถูกต้องที่สุด ดังนั้นเขาจึงมองว่าจวงจื้อไม่ได้เป็นสัมพัทธนิยมเชิงปรัชญา (philosophical relativism) ที่ว่าการมีความจริงเชิงภววิสัยเป็นไปไม่ได้ หากแต่เป็นสัมพัทธนิยมในเชิงวิธีการ (methodological relativism) แชนเสนกล่าวว่าจวงจื้อไม่ได้ปฏิเสธสัมพัทธนิยมเชิงอภิปรัชญา (metaphysical realism) หากแต่สงสัยประโยชน์ของพวกสัมพัทธนิยมที่ยึดมั่นกับการให้คำตอบว่ากรอบความคิดใดที่ถูกต้อง⁶⁰ ดังนั้นแชนเสนจึงคิดว่าจวงจื้อไม่ได้ปฏิเสธที่เราจะใช้เต๋า

* ชินน์เรียกการตีความจวงจื้อเป็นวิมตินิยมเกี่ยวกับภาษาดังกล่าวว่าเป็น “สัมพัทธนิยมเชิงวิมตินิยม” หรือ “skeptical realism” Ewing Y. Chinn, “Zhuangzi and relativistic scepticism,” *Asian Philosophy*, 7: 211-213.

⁵⁶ Chad Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought: the philosophical interpretation*, p. 293.

⁵⁷ Ibid., p. 295.

⁵⁸ Ibid., p. 282.

⁵⁹ Ibid., pp. 283-284.

⁶⁰ Ibid., p. 297.

ตามกรอบความคิดของเราซึ่งนำวิถีชีวิต เพียงแต่เราไม่ควรคิดว่าคำของเราเป็นคำที่ถูกดัดองที่สุด อีกทั้งการที่เราไม่อาจออกนอกกรอบความคิดได้อาจช่วยให้เราบรรลุจุดมุ่งหมายซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกรอบความคิดที่เราไม่อาจออกนอกกรอบนั้นได้ เพราะบางทีเราอาจมีวิถีทางอื่นๆ ที่ใช้เลือกคำต่างๆ อีกรูปแบบ เช่นทฤษฎี “natural selection” ของคาร์วิน ถึงแม้จะเป็นกรอบความคิดหนึ่ง แต่ก็ยังเป็นกรอบความคิดที่มีเกณฑ์ตัดสินเลือกคำอื่นๆ อีกรูปแบบ⁶¹ แสตนเสนตีความทัศนะของจวงจื้อเรื่องการฝึกฝนทักษะความสามารถว่า ก็คือการฝึกฝนความรู้ภายในกรอบความคิดของตน จนสามารถเข้าใจว่ากรอบความคิดของตนไม่ใช่เป็นกรอบเดียวที่อาจจะถูกดัดอง แสตนเสนเรียกว่า นี่เป็นการฝึกฝนจนเป็น “ธรรมชาติที่สอง” (second nature)⁶²

เราจะเห็นได้ว่าตามการตีความของแสตนเสน เหล่าจื้อและจวงจื้อมองภาษาและความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความรู้ต่างกัน กล่าวคือแสตนเสนตีความว่าเหล่าจื้อมองภาษาเป็นวัฒนธรรมอย่างหนึ่งในสังคมที่มนุษย์สร้างขึ้นเพื่อกำหนดความคิด คำนิยาม กฎเกณฑ์ต่างๆ ในสังคม ดังนั้นภาษาจึงแปรเปลี่ยนได้ ทำให้ไม่อาจเป็นเครื่องมือที่เป็นกลางพอในการชี้นำวิถีชีวิต แสตนเสนมองว่าเหล่าจื้อเสนอให้เราละทิ้งภาษาไป โดยหันไปใช้วิธีการอื่นที่นำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ แต่เขาตีความว่าจวงจื้อมองภาษาเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งที่เป็นพื้นฐานของการตัดสินใจทุกครั้งภายในกรอบความคิด ดังนั้นจึงไม่สามารถละทิ้งหรือตัดภาษาออกไปจากวิถีการดำเนินชีวิตได้ ด้วยเหตุนี้การตีความของแสตนเสนจึงเป็นวิมตินิยมทางภาษาที่เคร่งครัดอย่างมาก เพราะเราไม่อาจหลีกเลี่ยงข้อจำกัดของกรอบความคิดที่สืบเนื่องจากภาษาได้เลย เราต้องใช้ภาษาเป็นส่วนหนึ่งในการดำเนินชีวิตอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แม้ว่าเราอาจมองกรอบความคิดอื่นว่าถูกต้องเหมือนของเราแล้วก็ตาม แต่เราก็ยังตัดสินภายในกรอบความคิดอยู่ดี เพราะอย่างน้อยเราได้ตัดสินแล้วว่าเราจะอยู่ในกรอบนี้แต่ไม่อยู่ในกรอบความคิดอื่น

จะเห็นได้ว่าข้ออ้างที่ใช้สนับสนุนการตีความของเอโนและแสตนเสนมีส่วนที่เหมือนและแตกต่างกันคือ ทั้งเอโนและแสตนเสนมองเหมือนกันว่า เราไม่อาจไว้วางใจความรู้ที่มีการยืนยันโดยการแบ่งแยกทางภาษาเป็นพื้นฐานได้ แต่เอโนเชื่อว่าเราฝึกฝนวิถีชีวิตไปสู่ความรู้ที่แท้ที่ได้โดยไม่เกี่ยวข้องกับภาษา ส่วนแสตนเสนมองว่าไม่มีความรู้ใด (ไม่ใช่ความรู้ที่แท้ แต่เป็นความรู้ตามกรอบความคิด) ที่ไม่มีกรอบของภาษาเข้ามาเกี่ยวข้องแม้แต่การฝึกฝนทักษะความสามารถ เพราะเราไม่สามารถคิดหรือตัดสินได้นอกกรอบความคิดที่มีภาษาเป็นพื้นฐาน แม้ว่าจะมีกรอบความคิดทางภาษาที่ตรงกับความเป็นจริง แต่เราก็ไม่สามารถรู้ได้ว่ามีความรู้นั้น เนื่องจากภาษามีข้อจำกัดและสัมพัทธ์

ผู้วิจัยเห็นด้วยกับเอโนที่ว่าจวงจื้อน่าจะมองความรู้เป็นสองลักษณะคือความรู้เชิงทฤษฎีและความรู้เชิงปฏิบัติ และมองว่าจวงจื้อไม่ได้เป็นวิมตินิยมเชิงปรัชญาที่ปฏิเสธว่าเราไม่สามารถมีความรู้

⁶¹ Ibid., p. 297.

⁶² Ibid., pp. 300-301.

ได้ แต่ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับเอโนที่มองว่า ความรู้เชิงทฤษฎีหรือข้อเท็จจริงซึ่งมีภาษาเป็นเครื่องมือไม่ได้เกี่ยวข้องกับหรือเป็นส่วนหนึ่ง ของการนำไปสู่การมีความรู้ที่แท้ ผู้วิจัยคิดว่าจงจื่อน่าจะมองว่าความรู้ที่แท้ควรจะประกอบด้วยความรู้เชิงทฤษฎีด้วย เพราะภาษาทำให้เราได้ข้อมูลเกี่ยวกับโลกซึ่งมีส่วนในการใช้ดำเนินชีวิต อีกทั้งเชื่อว่าความรู้ที่มาจากภาษาจะไม่เกี่ยวข้องกับการฝึกฝน เรื่องราวของพ่อครัวดังเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนว่า ก่อนที่พ่อครัวจะฝึกฝนจนชำนาญและหลอมรวมกับ “เต้า” พ่อครัวต้องผ่านการแบ่งแยกเชิงข้อเท็จจริงก่อน ครอบงำสามารถ “ลิ้ม” การแบ่งแยกส่วนต่างๆ ของโค จึงสามารถ “จำเรออุทกภาวะ” ได้ อย่างที่เหวินฮู่จวินเห็นถึงตาของพ่อครัว ดังนั้นผู้วิจัยคิดว่าจงจื่อไม่ได้มองว่าความรู้เชิงทฤษฎีหรือความรู้ที่มาจากภาษา ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งในการเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ความรู้หรือวิถีที่แท้ เพียงแต่จงจื่อเห็นว่าปัญหาของมนุษย์ก็คือ มนุษย์มักมองว่าความรู้ที่แท้เป็นเพียงความรู้ที่มาจากภาษาเท่านั้น เพราะติดกับดักของภาษา ดังนั้นจงจื่อจึงเสนอให้เราใช้ภาษาโดยตระหนักถึงข้อจำกัด เพื่อที่สามารถใช้ภาษาได้อย่างอิสระโดยไม่ติดอยู่ในกับดักของภาษา ทำให้นำไปสู่การฝึกฝนปฏิบัติจนได้ความรู้ที่แท้ทั้งในการใช้ภาษาและกิจกรรมอื่นๆ อันเป็นความรู้ที่หลอมรวมกลมกลืนกับสรรพสิ่งที่อย่างสร้างสรรค์ และทำให้ชีวิตได้สัมผัสกับความรื่นรมย์

ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับการตีความของแสนเสน เพราะถึงแม้เราไม่อาจตัดสินนอกรอบความคิดทางภาษาได้จริง แต่เราก็สามารถหลุดพ้นจากกับดักของภาษา และฝึกฝนจนถึงการแยกแยะทางภาษานั้น แล้วหลอมรวมกับสรรพสิ่งรอบข้างได้ การที่แสนเสนบอกว่าเรามีเกณฑ์ตัดสินการแบ่งแยกที่อาจตรงกับความเป็นจริง แต่เราไม่สามารถรู้ได้ว่าอันไหนที่ถูกต้อง จนนำไปสู่การเป็นวิมตินิยมนั้น ผู้วิจัยคิดว่าแสนเสนน่าจะเข้าใจจงจื่อคลาดเคลื่อน เพราะจงจื่อไม่ได้ยืนยันไว้ในตัวบทใด (เฉพาะกลุ่มบทแกน) เดียวมีความจริงดังกล่าวดำรงอยู่แต่เราไม่อาจรู้ได้ ผู้วิจัยคิดว่าจงจื่อมองความจริงเป็นลักษณะของสถานะที่ไม่มี การแบ่งแยกระหว่างสิ่งที่เป็นภววิสัยกับอัตวิสัย เป็นสถานะที่ตัวเรามองสรรพสิ่งผ่านกรอบความคิดแต่ไม่ได้แบ่งแยกจากสิ่งรอบข้างนั้น หากแต่สัมพันธ์ซึ่งกันและกัน โดยไม่จำกัดว่ากรอบความคิดใดที่ตรงกับความจริงหรือไม่ เพราะทุกกรอบความคิดสามารถรู้ความจริงได้ และรู้ว่าตัวเองรู้ หากไม่แบ่งแยกตนจากสิ่งรอบข้าง แล้วหลอมรวมกับสถานะแวดล้อมในแต่ละสถานการณ์นั้น ด้วยเหตุนี้ความจริงในทัศนะของจงจื่อจึงสัมพันธ์ไปตามกรอบความคิด และแปรเปลี่ยนได้ไปตามสถานการณ์ที่เข้าของกรอบความคิดหลอมรวมด้วย มากกว่าที่จะเชื่อว่ามีกรอบการตัดสินแบ่งแยกที่ถูกต้องกรอบใดกรอบหนึ่งหรือหลายกรอบอย่างที่แสนเสนตีความ ในเมื่อไม่มีความจริงที่เป็นภววิสัยในลักษณะดังกล่าว การที่แสนเสนบอกว่าเราไม่อาจรู้ได้กรอบความคิดใดที่ตรงกับความเป็นจริง จึงไม่ใช่เรื่องแปลก และไม่อาจนำไปสู่การสรุปว่าเป็นวิมตินิยมได้ เพราะอย่างที่ได้อธิบายท่าทีของผู้ที่เป็นวิมตินิยมไปแล้วว่า จะต้องยอมรับว่ามีความจริงที่เป็นภววิสัยดำรงอยู่ อีกทั้งหากเราไม่รู้ว่ามีเกณฑ์ใดเป็นเกณฑ์ตัดสินที่ถูกต้องที่สุดอย่างที่แสนเสนตีความความจริง แต่การรู้ว่าจริงไหนที่เราไม่รู้ก็คือความรู้ที่แท้แล้ว ดังที่คัมภีร์ขันทิกไว้อธิบายชัดเจนว่า “ดังนั้นเมื่อรู้ที่จะยังหยุด ณ จุด

ที่ไม่รู้ ก็จะบรรลุถึงได้”⁶³ หรือบทที่หกที่กล่าวถึงมนุษย์ที่แท้ ที่แม้จะมีบางสิ่งที่ไม่รู้ แต่ก็จัดการความไม่รู้นั้นได้ บทนั้นมีอยู่ว่า

“บุรุษผู้รู้ว่าอันใดคือการกระทำของฟ้า รู้ว่าอันใดคือการกระทำของมนุษย์ ก็ย่อมเป็นผู้บรรลุแล้ว ผู้รู้ว่าอันใดคือการกระทำของฟ้า คือผู้รู้ที่กำเนิดมาแต่ฟ้า ผู้รู้ว่าอันใดคือการกระทำของมนุษย์ ก็จักอาศัยความรู้ในสิ่งที่รู้ไปบำรุงความรู้ในสิ่งที่ไม่รู้ คำรงอายุขัยได้เท่าที่ฟ้ากำหนด โดยมีอุกบันทอนในระหว่างวิถี นั้นแล คือความสมบูรณ์แห่งปัญญา กระนั้นปัญหาก็ยังมีอยู่ ด้วยปัญญาความรู้ทั้งหลาย ยังจำเป็นต้องคอยบางสิ่งบางประเด็นมารับรอง และบางสิ่งบางประเด็นที่ดังคอยนั้นก็แสนจะไม่แน่นอน จะรู้ได้อย่างไรเล่าว่า สิ่งที่เราเรียกว่าฟ้านั้นแท้จริงจะมีไซ่มนุษย์ สิ่งที่เราเรียกว่ามนุษย์แท้จริงจะมีไซ่ฟ้า จึงจำต้องมีมนุษย์ที่แท้เสียก่อน จึงจะมีปัญญาความรู้ที่แท้ได้”⁶⁴

ผู้วิจัยคิดว่า การอ้างด้วยบทที่ดังกล่าวมาต่อความรู้ ก็ยังไม่ชัดเจนพอที่จะสรุปว่าจงจื่อเป็นวิมตินิยมเชิงปรัชญา เนื่องจากด้วยบทเหล่านั้นมักเป็นบทที่เต็มไปด้วยคำถามที่จงจื่อตั้งไว้ในลักษณะว่า “รู้อย่างไร” หรือ “รู้หรือไม่” แต่ไม่มีบทใดที่จงจื่อกล่าวตอบต่อคำถามเหล่านั้นในที่สุดว่า “เราไม่อาจรู้ได้ว่า...” การที่จงจื่อตั้งคำถามต่อความรู้ แต่ไม่ได้แสดงคำตอบจะถือว่าจงจื่อตอบแล้วหรือว่า “การมีความรู้เป็นไปไม่ได้” หรือ “เราไม่สามารถรู้ได้” การที่ผู้ที่ตีความจงจื่อเป็นวิมตินิยมบอกว่า จงจื่อไม่ได้ตอบคำถามเหล่านั้น แสดงว่าจงจื่อไม่รู้ และคิดว่าไม่สามารถตอบได้ด้วย⁶⁵ จึงเป็นการด่วนสรุปเกินไป ผู้วิจัยคิดว่าด้วยบทที่ดังกล่าวมาต่อความรู้ และความสามารถที่จะรู้ของมนุษย์นั้น เป็นเพียงการตั้งคำถามเพื่อให้ผู้อ่านค้นคว้าเกิดความสงสัยต่อความเชื่อมั่นในกรอบความคิดความเชื่อเดิมอันคับแคบของตน ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการยึดติดกับความตายว่าเป็นเรื่องที่น่าเศร้า หรือความรู้ตามขนบจารีตที่เราคิดว่าเป็นความรู้ที่แท้ หรือโลกแห่งความฝันคือโลกที่เป็นจริงเพียงโลกเดียวจริง เป็นต้น กาสกินส์ (Robert W. Gaskins) เรียกลักษณะวิธีการประพันธ์เช่นนี้ว่า เป็น “double-bind” โดย “จงจื่อตั้งคำถาม หรือสร้างคำพูดที่ท้าทายการยืนยันหรือการปฏิเสธ และกดดันให้ผู้อ่านก้าวข้ามความคิดแบบแบ่งแยกเป็นสองขั้ว (dualistic thinking)”⁶⁶ จงจื่อตั้งคำถามเกี่ยวกับความรู้ด้วยวิธีดัง

⁶³ ปกรณ์ ลิมปบุตรณ์, *คัมภีร์เต๋าของจงจื่อ*, บทที่ 2, หน้า 46-47.

⁶⁴ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 6, หน้า 118-119.

⁶⁵ Lee H. Yearley, “Zhuangzi’s understanding of skillfulness and the ultimate spiritual state,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), p. 158.

⁶⁶ Robert W. Gaskins, “The transformation of things a reanalysis of Chuang Tzu’s butterfly dream,” *Journal of Chinese Philosophy* 24, No. 1 (March 1997): 110.

กล่าว เพื่อทำลายกรอบการยึดติดกับการมองความเชื่อเหล่านี้อย่างตายตัว แม้ว่าโลกจะเป็นความเป็นจริงเชิงกรอบความคิด แต่การตั้งคำถามเกี่ยวกับความรู้ทำให้เราไม่ยึดติดกับกรอบความคิดของคนว่าถูกต้องที่สุด เราสามารถมองโลกและชีวิตได้อย่างอิสระไร้ขอบเขตจำกัดเฉพาะกรอบความคิดใดความคิดเดียว การตั้งคำถามเกี่ยวกับความรู้เป็นเพียงวิธีการทางวรรณคดีหรือเป็นเพียงเครื่องมือที่เมื่อทำลายการยึดติดกับกรอบความคิดแล้ว กลับนำไปสู่ความรู้ที่เท่าในการมองโลกและชีวิตอย่างมีอิสระ แม้ว่าเราจะยังอยู่ในกรอบความคิดของเราก็ตาม ข้อเสนอของผู้วิจัยตรงกับนักวิชาการหลายท่านที่มองว่าวิมตินิยมของจวงจื่อ ไม่ได้เป็นวิมตินิยมอย่างแท้จริง (radical) หรือเชิงปรัชญา (philosophical) ที่ปฏิเสธความเป็นไปได้และความสามารถในการมีความรู้ หากแต่เป็นวิมตินิยมเชิงบวก (positive) หรือเชิงวิธีการ (method) หรือเชิงบำบัด (therapeutic) เท่านั้น*

วิมตินิยมเชิงบวก ตรงข้ามกับวิมตินิยมเชิงลบที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ของการมีความรู้อย่างสิ้นเชิง แต่วิมตินิยมเชิงบวกเชื่อว่าความรู้และความจริงมีสองระดับ การสงสัยความรู้และความจริงในระดับต่ำสามารถนำไปสู่ความรู้ที่สูงกว่า ซึ่งเป็นความรู้และความจริงที่โอบอุ้มความรู้ในระดับต่ำไว้ด้วย ไม่ใช่ทิ้งความรู้ระดับนี้ไปเลย⁶⁷ ส่วนวิมตินิยมเชิงวิธีการ ซึ่งผู้วิจัยได้กล่าวไว้ข้างแล้วว่าเป็นการตีความของ ลิซ่า ราฟาเลส (Lisa Raphals) ที่แบ่งวิมตินิยมเป็นสามประเภทคือ วิมตินิยมที่เป็นหลักการ การแนะนำ (recommended) และวิธีการ⁶⁸ โดยราฟาเลสตีความว่า หากจวงจื่อจะเป็นวิมตินิยมก็ไม่ได้เพียงวิมตินิยมทางวิธีการ ที่ใช้วิธีการทางวรรณคดีเช่น การเล่าเรื่องซ้ำชั้น การใช้สัญลักษณ์หรือการเล่าเรื่องเถียงตลประชัน⁶⁹ ส่วนวิมตินิยมเชิงบำบัดเป็นทัศนะที่อยู่บนพื้นฐานความเชื่อว่าคัมภีร์จวงจื่อไม่ได้เป็นคัมภีร์ที่เพียงแค่ให้เนื้อหาเท่านั้น แต่ยังช่วยปลดปล่อยมนุษย์ให้เป็นอิสระ

* Chung – ying Cheng, “Nature and function of skepticism in Chinese philosophy,” *Philosophy East & West* 27, No. 2 (April 1977): 137-154. ; Lisa Raphals, “Skeptical strategies in the *Zhuangzi* and *Theaetetus*,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, p. 26-49. ; Eric Schwitzgebel, “Zhuangzi’s attitude toward language and his skepticism,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), pp. 68-96. และ Bryan W. Van Norden, “Competing interpretations of the inner chapters of the *Zhuangzi*,” *Philosophy East & West* 46, No. 2 (April 1996): 247-268.

⁶⁷ Chung – ying Cheng, “Nature and function of skepticism in Chinese philosophy,” *Philosophy East & West*, 27: 137.

⁶⁸ Lisa Raphals, “Skeptical strategies in the *Zhuangzi* and *Theaetetus*,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, p. 28.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 39-40.

หรือช่วยรักษาบำบัดอาการป่วยทางจิตวิญญาณของมนุษย์นั่นเอง ด้วยเหตุนี้เนื้อหาและการใช้ภาษาภายในตัวบทจึงเป็นไปเพื่อจุดประสงค์ดังกล่าว การที่จงจื้อตั้งคำถามกับความรู้จึงเป็นการใช้ภาษาแบบวิมตินิยม หรือขอขมวิธีการทางวิมตินิยม มาใช้ปลดปล่อยหรือนำบำบัดรักษาจิตวิญญาณของมนุษย์ที่ต้องติดอยู่กับกิจที่คอยบันทึกทลงวิญญาณ⁷⁰

การพยายามหาคำอธิบายตัวบทที่ดูเหมือนเป็นวิมตินิยมดังกล่าว สอดคล้องกับข้อเสนอของผู้วิจัยที่มองว่าจงจื้อไม่ได้เป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัด ที่ปฏิเสธความรู้และวิถีที่แท้ที่มาจากภาษาอย่างสิ้นเชิง หากจะเป็นวิมตินิยมทางภาษาก็เป็นได้เพียงแค่วิธีการเท่านั้น ความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ และความเป็นจริงในคัมภีร์จงจื้อ

ความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ และความเป็นจริงในคัมภีร์จงจื้อ

ก่อนที่จะพิจารณาว่าจงจื้อมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงเป็นอย่างไร เราควรพิจารณาก่อนว่าจงจื้อมอง “ความรู้” และ “ความจริง” เป็นอย่างไร ตามความคิดเห็นของผู้วิจัยแม้จะมีหลายบทที่ค่อนข้างชัดเจนว่าจงจื้อมองฐานทางญาณวิทยาของแต่ละสรรพชีวิตอยู่ในกรอบความคิดที่แตกต่างไปตามธรรมชาติและสถานการณ์นั้นๆ ที่แต่ละชีวิตสัมพันธ์ด้วย และไม่อาจตัดสินได้ว่ากรอบความคิดอันใดถูกหรือผิด เช่นบทเปิดเรื่องที่ชักจูงกับนภกระจาบหัวเราะนกลึงหรือบทสนทนาของเนี่ยเซวียและหวังหนี ที่หวังหนีกล่าวถึงนกและปลากลับเตลิดหนีเมื่อเห็นเหมาเซียงและสิ่งซึ่งเป็นหญิงงามในสายตามนุษย์ เป็นต้น แต่อย่างไรก็ตามผู้วิจัยคิดว่าจงจื้อเชื่อว่าการดำเนินชีวิตที่ไม่สอดคล้องกลมกลืนกับวิถีเป็นไปของธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้จึงทำให้จงจื้อสามารถวิพากษ์วิจารณ์วิถีชีวิตของขงจื้อและไม่จื้อได้ จงจื้อมองเห็นว่ามนุษย์และสรรพชีวิตต่างมองโลกและชีวิตผ่านกรอบความคิดตามธรรมชาติและสถานการณ์ที่ตนสัมพันธ์ด้วย แต่มนุษย์มักคิดว่าเกณฑ์การตัดสินความหมายตามกรอบความคิดของตนเป็นเกณฑ์ที่ถูกต้องที่สุดและสามารถใช้ตัดสินสรรพสิ่งได้ การวิวาทะโต้แย้งและการกระทำที่เข้าไปก้าวท้าววิถีชีวิตของผู้อื่นจึงได้เกิดขึ้น ด้วยเหตุนี้จงจื้อจึงตั้งคำถามทางญาณวิทยาขึ้น เพื่อให้มนุษย์หยุดตั้งตัวเองเป็นศูนย์กลางในการให้ความหมายแก่โลก จงจื้อไม่ได้กำลังตัดสินว่ากรอบความคิดใดถูกหรือผิด หากแต่จงจื้อแสดงให้เห็นข้อจำกัดของทุกกรอบความคิด เมื่อแต่ละกรอบความคิดตัดสินเลือกการดำเนินชีวิตที่สอดคล้องกับตน

⁷⁰ Eric Schwitzgebel, “Zhuangzi’s attitude toward language and his skepticism,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, pp. 84-92. และ Bryan W. Van Norden, “Competing interpretations of the inner chapters of the *Zhuangzi*,” *Philosophy East & West*, 46: 258.

ในแต่ละสถานการณ์แล้ว ก็ไม่ควรนำเกณฑ์นั้น ไปตัดสินเกณฑ์อื่น หากแต่ให้โอบอุ้มความเป็นไปได้ของกรอบการตัดสินทั้งปวง ด้วยใจที่พร้อมจะท่องเที่ยวไปตามกรอบความคิดต่างๆ นั้น ไม่ใช่คิดว่าเกณฑ์การตัดสินของคนถูกต้องที่สุด และปฏิเสธความเป็นไปได้ของเกณฑ์ตัดสินอื่นๆ

อย่างไรก็ตามแม้จงจื่อจะยอมรับว่าสรรพชีวิตมองโลกผ่านกรอบความคิด แต่เชื่อว่าเรารู้ความเป็นจริงอย่างที่มีนัยเป็นจริงๆ ไม่ได้เลย เหมือนค่าน้ำที่เชื่อว่าเรารู้แต่ปรากฏการณ์ (phenomena) เท่านั้น หรืออย่างทีนักปรัชญาอื่นๆ เชื่อว่าไม่มีความเป็นจริงอย่างที่มีนัยเป็นจริงๆ หรือสิ่งต่างๆ จะดำรงอยู่ได้เพราะมีจิตไปรับรู้อย่างพวกจิตนิยม (idealism) หากแต่โลกที่ผ่านกรอบความคิดก็คือความเป็นจริงตามธรรมชาติของกรอบความคิดนั้นที่สัมพันธ์ด้วย (perspectival realism)⁷¹ “ความเป็นจริงไม่ใช่สิ่งที่สมบูรณ์ด้วยตัวมันเอง หรือเป็นมโนทัศน์อื่น หรือต้องขึ้นอยู่กับกรอบความคิด ความเป็นจริงไม่ได้เป็นอะไรอย่างอื่นนอกจากคือโลกที่เราสัมพันธ์ด้วยนั่นเอง”⁷² ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงคิดว่าจงจื่อไม่ได้มีทัศนคติเป็นกรอบความคิดนิยมเกี่ยวกับความจริงที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ในการมีความจริงเชิงภววิสัย ผู้วิจัยคิดว่าจงจื่อไม่ได้ปฏิเสธว่าไม่มีความจริงที่เป็นภววิสัยเพียงแต่เป็นภววิสัยที่สิ่งที่ถูกรู้จะต้องมีอภิวสัยหรือผู้รู้สัมพันธ์อยู่ด้วย ไม่ได้หมายความว่าความจริงเป็นอภิวสัยที่แปรเปลี่ยนได้ตามใจหรือเป็นภววิสัยที่แยกต่างหากแล้วเราต้องเข้าถึง แต่หมายความว่าสรรพสิ่งรวมถึงมนุษย์ด้วย มีตัวตนดำรงอยู่จริงๆ แต่การดำรงอยู่นั้นไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด หากแต่อิงอาศัยสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน โลกไม่ใช่แหล่งรวมหรือแหล่งสะสมของสิ่งต่างๆ ที่แยกเป็นหน่วยย่อย (the world as a collection of separate things)⁷³ หากแต่เป็นโลกที่ประกอบด้วยสถานการณ์ที่ต่อเนื่อง และสรรพสิ่งในแต่ละสถานการณ์ต่างสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกันหมด สิ่งๆ หนึ่งจะดำรงตนดำเนินไปตามวิถีธรรมชาติ

* อาจกล่าวได้ว่าการตีความของผู้วิจัยทำให้ทัศนคติของจงจื่อในเรื่องความเป็นจริง เหมือนแนวคิด “สังนิยมเชิงภายใน” (internal realism) ของทางตะวันตก โดยเฉพาะแนวคิดของ ฮิลลารี พัทนัม (Hilary Putnam) ที่เชื่อว่าความเป็นจริง เป็นสิ่งที่อยู่ภายใน (internal) กรอบความคิด แต่จงจื่อเป็นสังนิยมเชิงภายในที่ต่างจากพัทนัม ตรงที่จงจื่อมองว่าเราสามารถหยั่งรู้ความเป็นจริงอย่างที่มีนัยเป็นจริงๆ (reality-as-it-is-in-itself) ได้ โดยจิตที่ “ลิ้ม” การยึดติดกับการแบ่งแยก และฝึกฝนตนจนสามารถลื่นไหลไปตามการเปลี่ยนแปลงของโลก ซึ่งไม่ต้องผ่านกรอบมโนทัศน์ทางภาษา ดังที่จงจื่อกล่าวถึงสภาวะนั้นไว้ว่า เป็นการเข้าถึง “แก่นแกนแห่งมรรควิธี” โปรดดูรายละเอียดประเด็นดังกล่าวเพิ่มเติมใน Jung H. Lee, “Disputers of the Tao: Putnam and Chuang-Tzu on meaning, truth, and reality,” *Journal of Chinese Philosophy* 25, No. 4 (December 1998): 447-470.

⁷¹ Ewing Y. Chinn, “Zhuangzi and relativistic scepticism,” *Asian philosophy*, 7: 218.

⁷² David Loy, “Zhuangzi and Nagarjuna on the truth of no truth,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), p. 53.

ของมันได้ไม่ใช่เพราะตัวของมันเองอย่างเดียว แต่ต้องรวมถึงสรรพสิ่งรอบข้างที่สัมพันธ์กับสิ่งนั้นด้วย บทสนทนาระหว่างสุริยะคราสกับเงาคำในคัมภีร์จวงจื่อ สะท้อนถึงการมองความเป็นจริงดังกล่าวได้อย่างชัดเจน บทสนทนานั้นมีอยู่ว่า

“สุริยะคราสถามเงาคำว่า เมื่อครู่นี้ท่านเคลื่อนไหว บัดนี้ท่านหยุดนิ่ง เมื่อครู่นี้ท่านนั่งลง บัดนี้ท่านลุกขึ้น โฉนจึงปราศจากความคงที่แน่นอนเลยเล่า

เงาคำตอบว่า หรือเป็นเพราะข้าคอยขึ้นอยู่กับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง หรือสิ่งที่ข้าคอยก็ขึ้นอยู่กับบางสิ่งบางอย่างด้วย หรือข้ากำลังคอยคราบงูและคราบปีกจ๊กจั้น จะรู้ได้อย่างไรว่าเหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น จะรู้ได้อย่างไรว่าเหตุใดจึงไม่เป็นเช่นนั้น”^{*}

สุริยะคราสมีตัวตนอยู่ แต่การดำรงอยู่ของมันก็ต้องอาศัยเงา ส่วนเงาเองก็ต้องอาศัยสิ่งๆ อื่นด้วยเพื่อที่เงาจะได้เกิดขึ้น แต่สิ่งอื่นๆ ที่เงาต้องคอยขึ้นอยู่ด้วยนั้น ก็ต้องอาศัยเงาเพื่อให้ความชัดลึกและความเป็นรูปธรรมกับสิ่งนั้นด้วยเช่นกัน ทั้งจ๊กจั้นและงูจะดำรงคนเป็นจ๊กจั้นและงูได้ก็ต้องรอคอยให้มีคราบปีกจ๊กจั้นและคราบงู ด้วยเหตุนี้ความจริงของสิ่งหนึ่งจึงต้องอิงอาศัยการดำรงอยู่ของสิ่งอื่นๆ เสมอ ในกรณีของมนุษย์ก็เช่นเดียวกัน เราไม่ได้ดำรงคนอย่างเป็นเอกเทศโดยไม่สัมพันธ์กับสิ่งใด เราสัมพันธ์กับโลกโดยการมองโลกและชีวิตผ่านกรอบความคิดการตัดสินใจของเราในแต่ละสถานการณ์ สรรพสิ่งที่เรามองเป็นความจริงที่ดำรงอยู่อย่างเป็นกระแสสัมพันธ์โดยไม่ได้แยกออกจากตัวเราอย่างเด็ดขาด เราเป็นส่วนหนึ่งที่ต้องอิงอาศัยโลกที่เรามองผ่านกรอบนั้นด้วย ด้วยเหตุนี้ทุกครั้งที่เราต้องการรู้ความจริงหรือตัดสินใจความจริง จึงต้องมีอวัยวะเข้าไปเกี่ยวข้องกับด้วย มองในแง่นี้ความจริงจึงไม่ได้เป็นอวัยวะที่แปรเปลี่ยนหรือขึ้นอยู่กับผู้รับรู้อย่างแท้จริง และไม่ได้เป็นภววิสัยที่ดำรงอยู่ได้โดยไม่สัมพันธ์กับสิ่งใด ความจริงในทัศนะของจวงจื่อจึงเป็นความจริงที่เป็นกระแสสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องโยงใยถึงกันหมด เมื่อสภาพแวดล้อมและสถานการณ์เปลี่ยนไปตามเงื่อนไขในกระแสความสัมพันธ์ การตัดสินใจความจริงผ่านกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์ ย่อมแปรเปลี่ยนไปด้วย⁷⁴ เรื่องราวของลีจีเป็นตัวอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นชัดเจนว่า ในสภาพแวดล้อมและสถานการณ์ก่อนที่ลีจีจะเข้าวังไปอยู่กับกษัตริย์จั้น ลีจีมีการตัดสินใจตามสถานการณ์และสภาวะของตัวเองที่สัมพันธ์ในสถานการณ์นั้นเป็นอย่างหนึ่ง จนกระทั่งสภาพแวดล้อมภายนอกและสภาวะของลีจีได้แปรเปลี่ยนไปเมื่อเข้าไปอยู่ในวัง การตัดสินใจจึงเปลี่ยนแปลงไปด้วย จวงจื่อไม่ได้กำลังบอกว่าการ

^{*} ปกรณ์ ทิมปบุญธรรม, คัมภีร์เต๋าของจวงจื่อ, บทที่ 2, หน้า 57. ผู้วิจัยเปลี่ยนคำว่า “แสงสลับ” เป็น “สุริยะคราส” ตามสำนวนแปลของวัดสัน และแกรม

⁷⁴ David Loy, “Zhuangzi and Nagarjuna on the truth of no truth,” in Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi, p. 57.

ตัดสินใจของลี้จื่อก่อนเข้าวังเป็นการตัดสินใจต่อสถานการณ์ที่ผิด (ยกเว้นลี้จื่อจะคิดเองว่าตัวเองตัดสินใจผิด) หากแต่ในสถานะที่ยังไม่รู้ว่าจะเกิดอะไรขึ้นต่อไป ลี้จื่อย่อมมีเกณฑ์ตัดสินใจที่สอดคล้องกับสถานการณ์ที่กรอบความคิดของคนสัมพันธ์อยู่ เมื่อเงื่อนไขตามสถานการณ์ที่ลี้จื่อเผชิญเปลี่ยนแปลงไป การตัดสินใจย่อมสอดคล้องกับสถานการณ์และสถานะของคนที่เปลี่ยนแปลงไปด้วย การที่เงื่อนไขและสถานการณ์ต่างๆ ที่เราต้องเผชิญแปรเปลี่ยนตลอด จนเราไม่สามารถคาดเดาได้ว่าอะไรจะเกิดขึ้นด้วยเหตุนี้จึงขอเสนอว่าแทนที่จะยึดติดกับสถานะสถานการณ์ที่ตนเป็น หรือพยายามหาว่าสรรพสิ่งแปรเปลี่ยนไปเป็นอะไร หรือพยายามทำให้สิ่งต่างๆ ดายตัว ด้วยการให้ความหมายเชิงภาษา เราควรทำตัวสั้นไหลไปพร้อมกับสถานการณ์ซึ่งแปรเปลี่ยนตลอดตามที่เรเผชิญจะดีกว่า

การเข้าใจว่าการตัดสินใจจริงเป็นการตัดสินใจผ่านกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์จะช่วยทำให้เราเข้าใจทัศนะของจวงจื่อเกี่ยวกับ “ความรู้” ได้มากขึ้น ดังที่โรเจอร์ ที. เอมีส (Roger T. Ames) ได้แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับ “ความรู้” ในทัศนะของจวงจื่อว่า จวงจื่อไม่แบ่งแยกสิ่งที่ถูกรู้ออกจากผู้รู้ หรือจวงจื่อไม่ได้มองว่าความรู้เป็นภววิสัยนั่นเอง (objective knowledge) ความรู้ คือการกระทำหรือการแสดง (performative) หรือการทำให้เป็นจริง (making it real) ที่มาจากการตระหนักรู้ตัวตนของผู้รู้ในการสัมพันธ์กับสรรพสิ่งรอบข้างในแต่ละกรอบความคิดตามสถานการณ์ต่างๆ⁷⁵ ความรู้จึงเป็นประสบการณ์ตามสถานการณ์ที่ไม่มีการแบ่งแยกระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ออกเป็นสิ่งที่ตรงข้ามที่ไม่สัมพันธ์กัน หากแต่ทั้งผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ต่างอิงอาศัยซึ่งกันและกันโดยตลอด เมื่อเราต้องการรู้ความเป็นจริงนั้น เราไม่สามารถรู้โดยแยกสิ่งที่รู้ออกจากตัวตนของเราได้ เพราะเราเป็นส่วนหนึ่งในบริบทที่สัมพันธ์อิงอาศัยกับสิ่งที่ถูกรู้ในสถานการณ์นั้นๆ⁷⁶ ด้วยเหตุนี้จวงจื่อจึงเน้นว่าความรู้ที่แท้คือความรู้ในการหลอมรวมกับสภาพแวดล้อมต่างๆ ได้อย่างไร มากกว่าความรู้ที่ว่าความจริงเกี่ยวกับโลกคืออะไร เพราะข้อเท็จจริงบางอย่างเราไม่สามารถรู้ได้ (ไม่ใช่ไม่รู้อะไรเลย) การรู้ว่าจะปฏิบัติตัวอย่างไรในแต่ละสถานการณ์จึงเป็นความรู้ที่แท้กว่า บทสนทนาระหว่างจวงจื่อกับฮู่จื่อบนสะพานริมแม่น้ำหวา แม้จะเป็นบทที่อยู่ในกลุ่มบทนอก แต่ก็ยังเป็นบทที่สะท้อนทัศนะ “ความรู้” ของจวงจื่อดังกล่าวได้ชัดเจน บทสนทนานั้นมีอยู่ว่า

“จวงจื่อกับฮู่จื่อกำลังเดินเล่นริมฝั่งแม่น้ำหวา จวงจื่อกล่าวขึ้นมาว่า “ดูปลาชิวโน่นซิ มันแหวกว่ายไปมาตามใจชอบ นี่คือนิสัยที่ปลาชอบจริงๆ”

ฮู่จื่อได้ตอบว่า “ท่านมิใช่ปลา ท่านรู้ได้อย่างไรว่าปลาชอบอะไร”

⁷⁵ Roger T. Ames, “Knowing in the *Zhuangzi*: ‘From here, on the bridge, over the river Hao,’” in *Wandering at ease in the Zhuangzi*, ed. Roger T. Ames (New York: State University of New York Press, 1998), p. 220.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 227.

จวงจื๊อตอบกลับว่า “ท่านมิใช่เรา ท่านรู้ได้อย่างไรว่าเราไม่รู้ว่าปลาชอบอะไร”

ฮู่จื๊อตอบกลับว่า “เรามีใช่ท่าน เราข่อมไม่รู้ว่าท่านรู้อะไร แต่ในขณะที่เดียวกันท่านก็มีใช่ปลาอย่างแน่นอน ซึ่งข่อมพิสูจน์ว่าท่านก็ไม่รู้ว่าปลาชอบอะไร”

จวงจื๊อจึงตอบกลับไปว่า “เรากลับไปที่คำถามเดิมของท่านดีกว่า ท่านถามเราว่าเรารู้ได้อย่างไรว่าปลาชอบอะไร ดังนั้นแสดงว่าท่านรู้อยู่แล้วว่าเรารู้ เมื่อท่านตั้งคำถามนั้น เรารู้ได้โดยการยืนอยู่ที่นี้ ที่ริมฝั่งแม่น้ำหาว”⁷⁷

โดยทั่วไปผู้ศึกษาคัมภีร์จวงจื๊อมักตีความบทนี้ว่า เป็นเรื่องของ การแสดงให้เห็นข้อจำกัดของวิธีการทางตรรกะที่ฮู่จื๊อใช้ได้แย้งจวงจื๊อว่า ในที่สุดแล้วการใช้วิธีการทางตรรกะไม่ได้ไปไกลจากการคิดอยู่ในกับดักการแยกแยะของตัวเอง อย่างไรก็ตามบทดังกล่าวยังสะท้อนให้เห็นทัศนะของจวงจื๊อเกี่ยวกับ “ความรู้” ด้วย กล่าวคือจวงจื๊อรู้ว่าปลามีความสุขจากที่นี่ ริมฝั่งแม่น้ำหาว ซึ่งทั้งจวงจื๊อ ปลา และ ฮู่จื๊อ ต่างเป็นส่วนหนึ่งในสถานการณ์ริมฝั่งแม่น้ำหาว ความรู้ “จากที่นี่” เป็นความรู้ที่จวงจื๊อ “ลิ้ม” การแบ่งแยกสิ่งที่ถูกรู้ ก็คือปลา กับผู้รู้คือตัวจวงจื๊อ อันเป็นการเชื่อมโยงโลกของปลา เข้ากับโลกของจวงจื๊อที่มีกรอบความคิดในการมองโลกตรงริมแม่น้ำหาว ฉะนั้นกรอบความคิดในการมองโลกริมแม่น้ำหาว จวงจื๊อตีความหรือใช้จินตนาการสรุปว่าอากาศแหวกว่ายของปลาแสดงว่าปลากำลังมีความสุข โดยจวงจื๊อหลอมรวมความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่กำลังถูกรู้ กับผู้รู้จนไม่มีการแบ่งแยกว่าจวงจื๊อเป็นจวงจื๊อ และปลาเป็นปลา ทำให้โลกของจวงจื๊อกับโลกของปลาสัมพันธ์กันได้ จวงจื๊อจึงได้รื่นรมย์ไปพร้อมกับความสุขของปลาคด้วย แม้ตามข้อเท็จจริงปลาก็มีความสุขจริงๆ หรือไม่ก็ตาม การที่ฮู่จื๊อถามว่าท่านรู้ได้อย่างไรว่าปลามีความสุขจริงหรือ แล้วจวงจื๊อตอบว่ารู้จากที่นี่ ริมแม่น้ำหาว จึงเป็นการบอกว่าความรู้เชิงข้อเท็จจริงบางอย่างข่อมไม่สำคัญ ความรู้ที่เราสัมพันธ์กับสรรพสิ่งตามกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์ต่างหากที่สำคัญในการดำเนินชีวิตได้อย่างรื่นรมย์ แม้แต่สำหรับฮู่จื๊อเอง ที่จวงจื๊อปะทะคารมโต้แย้งอยู่เสมอ แต่ทุกครั้งที่จวงจื๊อสนทนากับฮู่จื๊อ จวงจื๊อจะคิดเสมอว่าตัวเองและฮู่จื๊อมีความสัมพันธ์ที่ต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกันตลอด* เราจะเข้าใจมิตรภาพระหว่างจวงจื๊อกับฮู่จื๊อดังกล่าวได้จากคำพูดที่จวงจื๊อกล่าวถึงฮู่จื๊อเมื่อฮู่จื๊อได้สิ้นชีวิตไปแล้วว่า

“จวงจื๊ออยู่ในขบวนศพที่เดินผ่านหลุมฝังศพของฮู่จื๊อ จวงจื๊อหันกลับไปกล่าวแก่ผู้ติดตามว่า

⁷⁷ Burton Watson, *The complete works of Chuang Tzu*, ch. 17, pp. 188-189.

* โปรดดูรายละเอียดประเด็นมิตรภาพความสัมพันธ์ระหว่างจวงจื๊อกับฮู่จื๊อกับข้อเสนอทางปรัชญาของจวงจื๊อได้ใน Brian Lundberg, “A meditation on friendship,” in *Wandering at ease in the Zhuangzi*, pp. 211-218.

“มีชายคนหนึ่งแห่งแคว้นหิง ชายผู้นี้จะขอให้ช่างไม้ใช้ขวานจามคราบสกปรกของเท้าปีกแมลงวันบนปลายงมูกของคนอยู่เสมอ ช่างไม้จะเหวี่ยงขวานขึ้นกลางอากาศ รอจังหวะ และฟันฉับลงบนปลายงมูก คราบสกปรกก็จะหลุดหายไปจนหมดสิ้นโดยไม่กระทบถูกงมูกแม้แต่น้อย ในขณะที่ชายแห่งแคว้นหิงจะขึ้นนั่งไม้ไผ่ดิ่งเลย เจ้าหวนแห่งนครสึงได้ยินเรื่องนี้เข้า จึงเรียกให้ช่างไม้เข้าเฝ้า แล้วบอกให้ช่างไม้แสดงให้ดูต่อหน้า ช่างไม้จึงตอบว่า “ข้าพเจ้ายังฟันฉับบนปลายงมูกได้อยู่หรอก แต่คู่แข่งของข้าพเจ้าได้ล้มหายตายจากไปเป็นเวลานานแล้ว” ตั้งแต่ท่านอาจารย์สิ้นไป (ผู้จ้อ) เราก็มิมีใครเป็นคู่แข่ง ไม่มีใครจะคุยเรื่องต่างๆ ด้วยได้อีก”⁷⁸

นอกจากบทสนทนาระหว่างจวงจ้อกับผู้จ้อริมแม่น้ำหาวจะสะท้อน “ความรู้” ในทัศนะของจวงจ้อแล้ว บทเกี่ยวกับความฝันของผีเสื้อ เป็นบทสำคัญอีกบทหนึ่งที่สะท้อนประเด็น ความรู้ ความจริง และความเป็นจริง ซึ่งเป็นที่ถกเถียงกันอย่างมากกว่า ข้อเสนอทางปรัชญาในบทนี้คืออะไร เรื่องราวนี้มีอยู่ว่า

“ครั้งหนึ่งจวงจ้อฝันว่าเป็นผีเสื้อ รื่นระเริงลอยร่อนด้วยจิตวิญญาณแห่งผีเสื้ออันแท้ จะรู้ว่ามีตัวตนของความเป็นจวงจ้ออยู่ที่หาไม่ และโดยพลันทันใดนั้น ก็ตื่นตื่นขึ้นมา พบว่ามีจวงจ้อเป็นตัวตนอยู่จริง จึงไม่แน่ใจว่า จวงจ้อฝันเป็นผีเสื้อ หรือผีเสื้อฝันว่าเป็นจวงจ้อกันแน่ จวงจ้อกับผีเสื้อนั้นย่อมมีตัวตนแตกต่างกัน นี่แลจึงกล่าวว่สรรพสิ่งย่อมเปลี่ยนแปลง”⁷⁹

โดยทั่วไปผู้ที่ตีความว่าจวงจ้อเป็นวิมตินิยม มักใช้บทนี้อ้างเหตุผลสนับสนุน อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาอย่างผิวเผินย่อมทำให้เข้าใจได้ว่าจวงจ้อ กำลังยืนยันถึงการไร้ความสามารถที่รู้ว่อะไรเป็นโลกแห่งความจริงและโลกแห่งความฝัน แต่หากพิจารณาอย่างละเอียดเราจะเห็นว่าบทดังกล่าวไม่ได้แสดงท่าทีวิมตินิยมเลย เราจะเห็นได้ว่าในบทนี้ประกอบไปด้วยสามส่วนที่แสดงถึงการมีสถานะที่สัมพันธ์กับโลก ส่วนแรกคือสถานะที่จวงจ้อบอกว่าตัวเองฝันว่าเป็นผีเสื้อ อันเป็นการแบ่งแยกอย่างชัดเจนว่า จวงจ้อเป็นผู้ฝัน และผีเสื้อคือสิ่งที่ฝันถึง ส่วนที่สองคือ สถานะที่จวงจ้อตื่นแต่ไม่แน่ใจว่า ผู้ฝัน กับสิ่งที่ฝันถึง คืออะไรกันแน่ระหว่างจวงจ้อฝันเป็นผีเสื้อ หรือผีเสื้อฝันว่าเป็นจวงจ้อ ส่วนที่สามคือ สถานะที่เห็นว่า ทั้งผีเสื้อและจวงจ้อมีตัวตนที่แตกต่างจากกันจริง และเห็นว่าสรรพสิ่งแปรเปลี่ยนสถานะเสมอ (transformation of things) ผู้วิจัยเห็นด้วยกับ กาสกินส์ (Robert W. Gaskins) ที่ตีความความสัมพันธ์ระหว่างทั้งสามส่วนว่า ในส่วนแรกจวงจ้อบอกว่าตัวเองฝันว่าเป็นผีเสื้อ แสดงว่าสามารถแบ่งแยกได้ ระหว่างจวงจ้อ กับผีเสื้อเป็นสิ่งที่แตกต่างแยกออกจากกัน แต่เป็นเพราะในขณะที่ฝันจวงจ้อย่อมไม่รู้ว่ตัวเองฝันว่าเป็นผีเสื้อ พอตื่นขึ้นมาเห็นว่ามิรูปร่างเป็นจวงจ้อจึงไม่แน่ใจว่า

⁷⁸ Burton Watson, *The complete works of Chuang Tzu*, ch. 24, p. 269.

⁷⁹ ปกรณ์ ลิ้มปยุตธรรม, *คัมภีร์เต๋าของจวงจ้อ*, บทที่ 2, หน้า 59.

ใครเป็นผู้ฝัน และอะไรเป็นสิ่งที่ฝันถึง สถานะนี้เป็นสถานะที่จงจื่อไม่มีการรับรู้ว่าเป็นตัวเอง ซึ่งต่างจากตอนที่ฝันที่จงจื่อคิดว่าตัวเองเป็นผู้ตื่นจริงๆ จนเมื่อตื่นจึงไม่แน่ใจกับตัวตนของตัวเอง การที่จงจื่อเห็นว่าทั้งจงจื่อและผู้ตื่นต่างก็แตกต่างกัน แต่พอตื่นแล้วกลับยังไม่แน่ใจ ตรงนี้เองที่เป็นการตื่นอย่างแท้จริง เพราะทำให้จงจื่อเข้าใจว่าสรรพสิ่งไม่สามารถแบ่งแยกความแตกต่างและความหมายได้อย่างชัดเจน แม้กระทั่งตัวตนของเราเมื่อสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ ในแต่ละสถานการณ์ ธรรมชาติและจักรวาลเป็นการคละกันระหว่าง “การมีสถานะ” (Being) กับ “การไร้สถานะ” (Non-being) ซึ่งทำให้สรรพสิ่งมีความแตกต่างมีลักษณะเฉพาะของมัน แต่ก็อยู่ร่วมกันสัมพันธ์เป็นหนึ่งเดียว⁸⁰ การที่มนุษย์แบ่งแยกและให้ความหมายแก่โลกได้ เป็นเพราะข้อกำหนดของมนุษย์เอง แต่มนุษย์มักคิดว่า มโนทัศน์ผ่านกระบวนการทางภาษา เป็นสิ่งที่โลกเป็น ด้วยเหตุนี้เมื่อมนุษย์กระทำต่อโลกในแต่ละสถานการณ์ จึงทำไปโดยตอบสนองต่อมโนทัศน์เหล่านี้ แทนที่จะกระทำโดยสิ้นไหลไปตามสถานการณ์ที่เป็น⁸¹ อย่างไรก็ตามผู้วิจัยอยากจะเสริมการตีความของ กาสคินส์อีกว่า แม้จะเป็นที่ชัดเจนว่าจงจื่อเองก็ไม่รู้ว่าใครเป็นผู้ฝัน หรือไม่รู้ว่าเป็นใครจริงกันแน่ก็ตาม แต่ความไม่รู้ข้อเท็จจริงนั้นก็ไม่ได้ทำให้เราไม่มีความรู้ เพราะหากเราจำบทริมแม่น้ำหวาได้ จงจื่อสนใจความรู้เชิงปฏิบัติที่เรากลอมรวมกับสิ่งต่างๆ ในแต่ละสถานการณ์มากกว่า เมื่อจงจื่อตื่นแทนที่จะนั่งขบคิดว่าจริงๆ ใครเป็นผู้ฝันกันแน่ ในกรอบความคิดที่สงสัยไม่แน่ใจ ผู้ “ลืม” การแบ่งแยกว่าใครเป็นผู้ฝันและสิ่งที่ถูกฝันจะคิดว่า นี่เองจึงเป็นความรู้ที่แท้ ที่เห็นว่าสรรพสิ่งย่อมแปรเปลี่ยนสถานะ ด้วยการกลมกลืนกับการแปรเปลี่ยนสถานะนั้น

อย่างไรก็ตามความรู้ที่แท้ที่หลอมรวมกับสรรพสิ่งในแต่ละสถานการณ์ จะต้องเป็นการปฏิบัติในชีวิตจริง และต้องใช้การฝึกฝนจน “ลืม” การแยกแยะยึดติดอย่างตายตัวกับกรอบความคิดใดความคิดหนึ่ง เราจะเข้าใจลักษณะ “ความรู้” ที่แท้ในทัศนะของจงจื่อดังกล่าวได้มากขึ้นจากเรื่องราวของตัวละครต่างๆ ที่แสดงถึงทักษะความสามารถทางศิลปะ เช่นเรื่องราวของพ่อครัวดิงที่อยู่ในกลุ่ม บทแกน หรือนักยิงธนู ช่างแกะสลัก คนจับจิ้งจก และคนแจวเรือ เป็นต้น ซึ่งอยู่ในกลุ่มบทนอก

จะเห็นได้ว่าจงจื่อมองความรู้และความจริงเป็นสองลักษณะ ความรู้และความจริงอย่างแรก คือความรู้เชิงทฤษฎี หรือข้อเท็จจริง (know that) ซึ่งเป็นความรู้ธรรมดาในชีวิตประจำวันที่เราได้จากการสื่อสารด้วยภาษา ความรู้และความจริงที่ได้จากภาษานี้จึงเป็นความจริงที่ผ่านการแยกแยะความหมายตามที่สังคมกำหนด ความรู้และความจริงอย่างที่สองคือความรู้เชิงปฏิบัติ (know how) ในการดำเนินชีวิต การจะรู้หรือหลอมรวมกับความเป็นจริงหรือ “เต๋า” ได้ ก็ด้วยการไม่ยึดติดกับการแบ่งแยกตัวตนกับสิ่งต่างๆ ในแต่ละสถานการณ์ การจะ “ลืม” แยกแยะตัวตนกับสิ่งที่สัมพันธ์ด้วยได้ จะต้อง

⁸⁰ Robert W. Gaskins, “The transformation of things a reanalysis of Chuang Tzu’s butterfly dream,” *Journal of Chinese Philosophy*, 24: 114-115.

⁸¹ Ibid., p. 116.

ฝึกฝนการดำเนินชีวิตด้วยการปฏิบัติจริง เราไม่สามารถหลอมรวมกับ “เต๋า” ได้ หากเพียงอ่านหนังสือ หรือฟังจากผู้อื่นอีกที หากแต่จะต้องปฏิบัติในชีวิตประจำวันจริงๆ จนกลายเป็นทักษะความสามารถทางศิลปะ อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่าผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับเอโนที่คิดว่าความรู้ที่ได้จากภาษาหรือความรู้เชิงทฤษฎี ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งหรือนำไปสู่ความรู้เชิงปฏิบัติซึ่งเป็นความรู้ที่แท้ได้ ดังนั้นการแบ่งแยกความรู้ทั้งสองอย่างออกจากกันเช่นนี้ จึงทำให้เข้าใจว่าจงจื้อปฏิเสธภาษาในการเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้ที่แท้ด้วย ผู้วิจัยคิดว่าการข้อเสนอดังกล่าวของเอโนเป็นการเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความรู้ ที่คลาดเคลื่อน เพราะแม้ภาษาจะไม่สามารถทำให้เราหลอมรวมกับความเป็นจริงหรือ “เต๋า” ได้ทันที โดยการอ่านหนังสือ หรือได้ฟังข้อมูลมา หากแต่จะต้องหยั่งรู้ (intuition) “เต๋า” โดยตรงจากประสบการณ์การฝึกฝนจนถึงการยึดคิดแยกแยะ โดยไม่ผ่านมโนทัศน์การยึดคิดแยกแยะทางภาษาก็ตาม แต่ถ้าหากฝึกฝนการใช้ภาษาอย่างสร้างสรรค์และเป็นประโยชน์ในการบำบัดผู้อื่นโดยอิสระจากข้อจำกัดและกับดักของภาษา ภาษาก็ย่อมเป็นเครื่องมือนำเราไปสู่ความรู้และความเป็นจริงได้ การที่ *คัมภีร์จวงจื้อ* ช่วยปลดปล่อยพันธนาการให้เราและให้แนวทางในการดำเนินชีวิตเพื่อนำไปสู่การฝึกฝนทักษะจนหลอมรวมกับ “เต๋า” อีกที จึงถือได้ว่าภาษาเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่วิถีที่แท้ได้ นอกจากนี้ผู้วิจัยคิดว่าจงจื้อไม่ได้บอกว่าคุณสมบัติความรู้ที่หยั่งรู้โดยตรงติดมาแต่กำเนิด (innate) หากแต่มนุษย์มีการแยกแยะสิ่งต่างๆ ก่อน แล้วจึงค่อยฝึกฝนปฏิบัติจน “ลึ้ม” การแยกแยะนั้น กล่าวคือความรู้เชิงข้อเท็จจริงที่ได้จากภาษาช่วยให้เราได้ข้อมูลเกี่ยวกับโลก แต่เราจะรู้ว่าเป็นอย่างไรอย่างแท้จริงและเราจะสัมพันธ์กับโลกได้จะต้องใช้การฝึกฝนจนถึงการแยกแยะ ตัวอย่างเช่น เมื่อเราเรียนวิชาศิลปะ ครูสอนวิธีการจับพู่กัน และการผสมสี ซึ่งเป็นข้อมูลเชิงทฤษฎี แต่เมื่อเราฝึกฝนวาดภาพได้จนชำนาญ เราสามารถจุ่มสีควัดพู่กันได้โดยไม่ลำบากยากเย็น และเป็นธรรมชาติ โดยไม่ต้องแยกแยะว่าจะต้องจับพู่กัน ลงเส้นหนักเบาอย่างไร และจะต้องผสมสีอัตราส่วนเท่าไร อย่างที่เคยเรียนในตอนแรก เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงคิดว่าการแยกแยะผ่านกระบวนการทางภาษา นอกจากจะเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้ และวิถีที่แท้ได้แล้ว ภาษายังเป็นส่วนหนึ่งของการมีความรู้และวิถีที่แท้ด้วย อย่างที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้แล้วในหัวข้อก่อนหน้านี้ว่า จงจื้อไม่ได้ห้ามให้เราแยกแยะตัดสินว่าอะไรคือสิ่งที่เหมาะสมกับวิถีการดำเนินชีวิตของเรา เราสามารถแยกแยะตัดสินโลกผ่านภาษาตามกรอบความคิดที่เรามองได้ เพียงแต่เราไม่ควรยึดกับการแยกแะนั้นว่าจะแน่แท้ไม่เปลี่ยนแปลง แล้วนำการแยกแะนั้นไปตัดสินการแยกแยะของผู้อื่น ดังนั้นจงจื้อจึงไม่ได้ปฏิเสธการใช้ภาษาเพื่อสื่อสารในชีวิตประจำวัน เพียงแต่ผู้ใช้ภาษาจะต้องรู้ว่าข้อจำกัดของภาษาเป็นอย่างไร รวมทั้งฝึกฝนการใช้ภาษาจน “ลึ้ม” การยึดคิดแยกแยะความหมายที่ภาษาสื่อ ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงคิดว่าภาษาเป็นทั้ง เครื่องมือ ที่นำไปสู่ความรู้กับวิถีที่แท้ และเป็น ส่วนหนึ่ง ของการเป็นความรู้และวิถีที่แท่นั้นด้วย เพราะความรู้เชิงปฏิบัติ รวมถึงการฝึกฝนการใช้ภาษา และการจะมีความรู้เชิงปฏิบัติได้จะต้องได้ข้อมูลเกี่ยวกับโลกหรือมีการแบ่งแยกมาก่อน จนเมื่อได้ฝึกฝนปฏิบัติ การ “ลึ้ม” การแยกแยะจึงได้เกิดขึ้น อีกทั้งเมื่อฝึกฝนภาษาได้อย่างชำนาญแล้ว ก็สามารถใช้ภาษาเพื่อเป็นเครื่องมือทำให้ผู้ฟังหรือผู้อ่าน ไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้

อีกด้วย ในการโต้แย้งทัศนคติที่ความจวงจือเป็นวิมตินิยมทางภาษา ผู้วิจัยได้โต้แย้งจากการพิจารณา ความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ และความเป็นจริง ในสองท่าที่ดังกล่าว คือ ภาษาเป็นทั้งเครื่องมือ และเป็นส่วนหนึ่งของความรู้และวิถีที่แท้

เพื่อให้เข้าใจว่าทำไมภาษาจึงเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้ จะขอกล่าวถึง ภาษาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความรู้ก่อน จวงจือมองว่าภาษามีข้อจำกัด อยู่คู่ประการด้วยกัน คือ (1) เกณฑ์การตัดสินแบ่งแยกของมนุษย์มีข้อจำกัด (2) สิ่งที่ภาษาบ่งถึง และความหมายของภาษาไม่แน่นอนตายตัว (3) ภาษาสามารถแปรเปลี่ยนได้ (4) ความเป็นจริงอย่าง “เต๋า” และประสบการณ์ทาง ศิลปะภาษาไม่สามารถถ่ายทอดให้เข้าใจได้ทันที ข้อโต้แย้งประเด็นการใช้ภาษาของมนุษย์เหล่านี้ จวงจือได้แฝงทัศนคติเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงเอาไว้ กล่าวคือการที่ความเป็นจริงคือสถานการณ์ที่แปรเปลี่ยนไปตามความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่ง อีกทั้งภาษาของมนุษย์ยังไม่มี ความแน่นอนเพราะแปรเปลี่ยนได้ตามการกำหนดความหมายของแต่ละกรอบความคิดของสังคม ดังที่จวงจือกล่าวไว้ว่า “อัน ‘เต๋า’ นั้นมิเคยมีขอบเขต ‘คำพูด’ ก็ไม่เคยมีความแน่นอน” ดังนั้นจวงจือ จึงมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงว่า “ภาษาก็เป็นเพียงอาคันตุกะของสัจภาวะ”⁸² การที่จวงจือกล่าวเปรียบเทียบว่าภาษาเป็นเหมือน “อาคันตุกะ” ผู้มาเยือนความเป็นจริง ย่อมแฝงนัย ไว้ว่า ใ้ว่าภาษาจะสะท้อนความเป็นจริงไม่ได้เลย เมื่อภาษาเป็นแขกมาเยี่ยมเยือน ความเป็นจริงย่อม ต้องต้อนรับ แต่ภาษาเมื่อเป็นอาคันตุกะย่อมอยู่ได้ไม่นาน ก็ต้องจากไป อันเป็นการแสดงให้เห็นว่า จวงจือมองภาษาสามารถสื่อความหมายและสะท้อนความจริงตามหน้าที่ของมันได้ เพียงแต่ได้ไม่นาน และไม่คงที่แน่นอนตลอด เพราะภาษาเพียงแค่แวะเวียนมาเยี่ยมความเป็นจริงเท่านั้น ดังนั้นการที่ ภาษาไม่ได้อยู่กับความเป็นจริงตลอด แต่มนุษย์กลับมองว่าภาษาสามารถสะท้อนความเป็นจริงได้ ตลอดอย่างชัดเจนแน่นอน จึงเป็นการมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาความเป็นจริงที่ไม่รู้ใน ธรรมชาติของภาษา และความเป็นจริงของโลก ทำให้ไว้วางใจในความสามารถของภาษามากเกินไป และ ติดกับดักแห่งภาษาในที่สุด อย่างไรก็ตามการที่จวงจือมองว่าภาษาสามารถสื่อความหมายและความ จริงได้ (แต่ได้ไม่นานหรือไม่แน่นอนตลอดไป) ย่อมแสดงว่าเราใช้ภาษาในชีวิตประจำวันได้ แต่จวงจือให้ข้อเสนอที่สำคัญในการใช้ภาษาว่า เมื่อใช้ภาษาสื่อความหมายแล้ว ให้ “ลืม” การยึดติด กับคำพูดนั้น ดังที่คัมภีร์จวงจือบทที่ 26 บันทึกไว้ว่า

“แหดักจับปลาจารย์อยู่ได้ ก็เพราะปลา เมื่อท่านได้ปลาแล้ว ท่านก็สามารถลืมแหดักจับปลานั้นได้ บ่วงเร็วฉักจับกระต่ายจารย์อยู่ได้ ก็เพราะกระต่าย เมื่อท่านจับกระต่ายได้แล้ว ท่านก็สามารถลืม บ่วงเร็วได้ ถ้อยคำฉักจับความหมายจารย์อยู่ได้ก็เพราะความหมาย เมื่อท่านได้รับความหมาย

⁸² ปกรณ์ ลิ้มปยุตต์, คัมภีร์เต๋าของจวงจือ, บทที่ 1, หน้า 13.

แล้ว ท่านก็สามารถลืมด้อยค่าได้ ข้าพเจ้าจะหาผู้ที่ลืมด้อยค่า แล้วข้าพเจ้าสามารถสนทนาด้อยค่ากับเขาได้ที่ไหน?”⁸³

แม้ว่าบทนี้จะ เป็นบทที่อยู่ในกลุ่มบทผสมผสาน แต่ก็สะท้อนท่าทีของจวงจื๊อต่อการใช้ภาษาได้อย่างชัดเจน เราจะเห็นได้ว่า ข้อเสนอเรื่อง “การลืม” ของจวงจื๊อเป็นประเด็นที่สำคัญต่อการเข้าใจความรู้เชิงปฏิบัติ และการฝึกฝนทักษะการใช้ภาษา ในคัมภีร์จวงจื๊อเราจะพบหลายบทที่กล่าวถึงการลืม การลืม (wang) ในที่นี้ไม่ใช่การสูญเสียความทรงจำ หรือความสามารถในการกระทำบางอย่าง หากแต่คือการละทิ้งจิตที่จะใส่ใจต่อการแบ่งแยกความแตกต่างในกรอบความคิดใดความคิดหนึ่งนั่นเอง⁸⁴ อย่างไรก็ตามข้อเสนอของจวงจื๊อเรื่องการละทิ้งจิตที่จะใส่ใจต่อการแบ่งแยกนี้ เป็นการให้ท่าทีแก่ผู้ที่มีประสบการณ์แห่งเต๋า (tao-attitude) ไม่ได้ให้ทฤษฎีที่อธิบายแจ่มแจ้งได้ว่า “การลืม” ควรจะทำอย่างไร⁸⁵ ตามข้อเสนอของลัทธิเต๋าคำดำเนินชีวิตโดยไม่ขัดกับธรรมชาติ ถือว่าเป็นวิถีชีวิตที่เหมาะสม การได้ดำเนินชีวิตอย่างเด๋านี้ ถือว่าเป็นประสบการณ์ที่บริสุทธิ์ (pure experience) การลืมความแตกต่าง จึงเป็นหนทางหรือวิธีการที่จะได้มาซึ่งประสบการณ์แห่งเต๋า (tao - experience)⁸⁶ การละทิ้งจิตที่จะเอาใจใส่การแบ่งแยกนี้ ไม่ใช่หมายความว่าให้เฉยไม่ตอบสนองกับสิ่งใด หรือว่าให้ทำอะไรก็ได้ตามอำเภอใจ หากแต่หมายความว่า “มิได้ปล่อยให้ความคิดหรือความชั่ว มากระทบทำร้ายต่อตัวตน โดยเห็นธรรมชาติสรรพสิ่งว่าเป็นธรรมดา มีนำมาแต่งเติมให้แก่ชีวิต”⁸⁷ เราสามารถตอบสนองมีอารมณ์กับสิ่งรอบข้างได้ เพียงแต่เราควรตอบสนองด้วยใจที่เหมือนกระจก⁸⁸ ที่ทั้งสะท้อนและรับโดยไม่ยึดติดกับสิ่งใด เมื่อสิ่งรอบข้างที่รับตอบสนองแปรเปลี่ยน ภาพที่กระจกสะท้อนก็แปรเปลี่ยนไปด้วย การที่จวงจื๊อกล่าวว่า “มนุษย์ไม่ลืมในสิ่งที่ควรลืม และลืมในสิ่งที่ควรลืม นั่นแลเรียกว่าการลืมที่แท้” ช่อมหมายความว่า มีการแบ่งแยกว่ามีสิ่งที่ควรลืมและไม่ควรลืม ซึ่งไม่ใช่จะทำให้ลืมการแบ่งแยกทุกอย่างจนไม่เหลืออะไรเลย

เราจะเห็นได้จากคัมภีร์ว่าสิ่งที่จวงจื๊อเห็นว่าควรลืม น่าจะมีสามประการ ประการแรกคือข้อกำหนดและค่านิยมของสังคมบางประการ เช่นที่จวงจื๊อกล่าวว่า “เมื่อธารน้ำเหือดแห้ง หมู่มัจฉาต้องกระเสือกกระสนอยู่บนผืนบก ต่างกระหืดกระหอบเป่าความชื้นให้แก่กันและกัน ต่างกระงกกระเงน

⁸³ Burton Watson, *The complete works of Chuang Tzu*, ch. 26, p. 302.

⁸⁴ Antonio S. Cua, “Forgetting morality: Reflections on a theme in Chuang Tzu,” *Journal of Chinese Philosophy* 4 (1977): 315.

⁸⁵ Ibid., p. 307.

⁸⁶ Ibid., p. 306.

⁸⁷ ปกรณ์ ลิมปบุญธรรม, *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ*, บทที่ 5, หน้า 117.

⁸⁸ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 7, หน้า 167.

พันความแปลกให้แกกันและกัน แต่จะมีดีกว่าหรือ หากมันจะพากันลืมว่าตนเองกำลังอยู่ในกระแสน้ำ
ถ้ำธาร แทนที่จะมีวุ่นวายซึ่งสรรพเรียวของคัมภีร์วิเศษ และมั่วสาปแช่งนินทาทรราชเจ็ย จะมีดีกว่า
หรือหากจะละลืมหืมทั้งสอง แล้วกลืนกายสลายสู่บรรพตวิหังค์เจ้า”⁸⁹ นอกจากนี้ที่เห็นได้ชัดคือ ท่าที่
ต่อความตาย และประโยชน์ในความไร้ประโยชน์

ประการที่สองคือ ตัวคนที่เป็นจิตคิดที่ว่าเราเป็นเรา โดยเฉพาะทางร่างกาย ดังจะเห็นได้จาก
ตัวละครที่เป็นปราชญ์ แต่ไม่ยึดติดกับการมีร่างกายพิการ หรือตัวละครที่ลืมไปว่ามีตัวตนอยู่ เช่น
“หนั้นกัวจื่อฉิ่งเอนกายพิงคั่ง แหงนหน้ามองฟ้าพลางสุดลมหายใจ ละวางคั่งหนึ่งลืมไปว่ามีตัวตน
อยู่” หรือเหยียนหุยที่ “ไม่รู้สึกรู้ว่ามีตัวตนเป็นเหยียนหุยอีกต่อไป” เป็นต้น

ประการที่สาม ก็คือถ้อยคำนั่นเอง จวงจื่อกล่าวถึงอาการของผู้เป็นปราชญ์ไว้ว่า “มนุษย์ที่แท้
ในเบื้องบูรพกาล... วาจาชวนให้ดูเหมือนเป็นผู้ที่ระงับอายตมึนทรียได้สิ้น จิตชวนให้ดูเสมือนเป็นผู้
ลืมในสิ่งที่กำลังจะเอื้อนเอ่ยออกมา”⁹⁰ อาการลืมในสิ่งที่ควรลืมสองประการแรกนั้น ผู้วิจัยได้กล่าวไว้
บ้างพอสมควรแล้วว่าเป็นอย่างไร ส่วนอาการลืมถ้อยคำนั้น เราต้องทำความเข้าใจทั้งผู้ที่เอ่ยถ้อยคำ
และผู้ที่ได้รับสาร กล่าวคือทั้งผู้พูดและผู้ฟังจะต้องตระหนักรู้ว่าภาษามีข้อจำกัดในการสะท้อนความเป็น
จริง อีกทั้งภาษายังเป็นกับคักที่ทำให้เรามองโลกไม่เป็นอย่างที่มันเป็นด้วย เมื่อผู้พูดเอ่ยถ้อยคำ ย่อมมี
สิ่งที่ต้องการจะสื่อ ผู้ฟังย่อมเข้าใจสารที่สื่อได้จากการเรียนรู้ขอบเขตข้อกำหนดความหมายที่เรียนรู้
จากสังคม เมื่อได้รับความหมายมาแล้ว ทั้งผู้พูดและผู้ฟังควรจะละทิ้งจิตที่จะใส่ใจในถ้อยคำว่าจะสื่อ
ความหมายหรือความจริงที่แน่นอนตายตัวโดยตลอด ไม่ใช่ให้ลืมสารที่สื่อหรือได้รับ หากแต่ไม่ยึด
ติดกับถ้อยคำว่าจะสื่อความหมายกับความจริงอย่างที่เป็นไม่ตลอด เพราะภาษาเป็นเพียง
“อาคันตุกะ” ของความเป็นจริงเมื่อภาษาสื่อความหมายแล้ว ก็จากความเป็นจริงไป จะเห็นได้ว่าหาก
อาการลืมคือ อาการของการมีประสบการณ์แห่งเด้า การใช้ภาษาโดยลืมถ้อยคำก็ย่อมเป็นอาการของ
การหลอมรวมกับเด้าด้วย ด้วยเหตุนี้ ความรู้และวิถีที่แท้ในทัศนะของจวงจื่อจึงไม่ได้จัดการใช้ภาษา
หรือความรู้ที่เป็นการแยกแยะทางภาษาออกไป หากแต่เป็นส่วนหนึ่งของความรู้และวิถีที่แท้ด้วย

จากข้อเสนอเรื่อง “การลืมถ้อยคำ” ของจวงจื่อดังกล่าว ทำให้เข้าใจด้วยว่าภาษาเป็นเครื่องมือ
นำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้อย่างไรด้วย กล่าวคือ แม้ด้วยการเอ่ยถ้อยคำธรรมดา ภาษาจะทำให้เรามี
ประสบการณ์แห่งเด้าไม่ได้ในทันที แต่การฝึกฝนการใช้ภาษาอย่างมีศิลปะโดยเข้าใจว่าธรรมชาติ
ของภาษาเป็นอย่างไร ย่อมทำให้สามารถใช้ภาษาสื่อความหมายได้อย่างไม่ตายตัวและสร้างสรรค์
จนสามารถทำให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านนำประสบการณ์ชีวิตเข้าไปมีส่วนร่วมในการเข้าใจสาร ทำให้ผู้รับ
สาร ไปสู่สภาวะที่เข้าใจโลกและชีวิตในมุมมองที่ไม่ยึดติดกับกรอบความคิดใด อันจะทำให้ไปสู่การ

⁸⁹ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 6, หน้า 126.

⁹⁰ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 6, หน้า 123-124.

ฝึกฝนวิถีชีวิตโดยหลอมรวมกับ “เต๋า” ในที่สุด เราจะเข้าใจภาษาในฐานะเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ในลักษณะดังกล่าว ได้ด้วยการพิจารณาการใช้ภาษาของจวงจื๊อในคัมภีร์

อาจกล่าวได้ว่าจวงจื๊อเป็นผู้ที่ฝึกฝนการใช้ภาษาจนหลอมรวมกับ “เต๋า” ได้อย่างแท้จริง เพราะจวงจื๊อรู้ว่าภาษาเป็นเพียงอาคันตุกะของความเป็นจริง การใช้ภาษาเพื่อยืนยันหรือบอกกล่าวเชิงทฤษฎีจึงเป็นการตกหลุมพรางทางภาษาที่ตัวเองใช้ แล้วยังไม่สามารถสื่อสารตามจุดมุ่งหมายได้ด้วยการที่จวงจื๊อปลดปล่อยพันธนาการทางภาษาให้มนุษย์มีอิสระทางจิตวิญญาณด้วยภาษา ย่อมแสดงให้เห็นชัดเจนว่า จวงจื๊อรู้ว่าภาษามีข้อจำกัด และธรรมชาติเป็นอย่างไร เราจะเห็นได้ว่าการใช้ภาษาของจวงจื๊อในการปลดปล่อยพันธนาการให้มนุษย์ไม่ได้เป็นการใช้ภาษาในลักษณะยืนยันเชิงทฤษฎี หากแต่เป็นการใช้ภาษาเชิงวรรณคดี ซึ่งจวงจื๊อตั้งใจใช้ภาษาโดยไม่จำกัดจินตนาการและอารมณ์ผู้อ่าน จวงจื๊อกล่าวถึงการใช้ภาษาของตัวเองว่าเหมือนด้วยน้ำที่เมื่อเต็มก็ถ่ายเทออก เมื่อว่างก็ใต้เติมเข้าไปใหม่ ดังนี้

“ด้วยถ้อยคำที่เหมือนด้วย ซึ่งเอ่ยออกมาได้วันแล้ววันเล่า ข้าพเจ้าหลอมรวมกับสรรพสิ่งในความเป็นหนึ่งเดียวแห่งสวรรค์ ซึ่งทำให้ถ้อยคำแปรเปลี่ยนไม่หยุดยั้ง และถึงไหลมาได้ตลอด แม้ว่าข้าพเจ้าไม่เอ่ยถ้อยคำใด สรรพสิ่งก็ยังรวมกันเป็นหนึ่ง แต่ความเป็นหนึ่งกับสิ่งที่ข้าพเจ้าพูดเกี่ยวกับมัน ทำให้มันหยุดความเป็นหนึ่ง ดังนั้นเมื่อพูดย่อมต้องไม่มีคำพูด ด้วยถ้อยคำที่ไม่มีถ้อยคำ ทำให้ท่านพูดได้ตลอดชั่วชีวิตและไม่ได้พูดอะไรเลยด้วย หรือท่านอาจดำเนินชีวิตตลอดอายุขัยโดยปราศจากการพูด ทั้งๆ ที่ท่านไม่ได้หยุดพูดเลย”⁹¹

การที่จวงจื๊อเปรียบเทียบคำพูดของตัวเองเหมือนด้วยนั้น ก็เพราะเมื่อด้วยเต็ม ก็ไม่กักเก็บไว้ หากแต่ถ่ายเทออก ก็เปรียบเสมือนการไม่ยึดติดกับความหมายและความจริงที่ภาษาสื่อ แต่เมื่อด้วยว่างก็ใต้เติมเข้าไปใหม่ เปรียบเสมือนการใช้คำพูดเพื่อสื่อความหมายธรรมดา หากสลับเปลี่ยนหมุนเวียนเช่นนี้ไปตลอด ย่อมสามารถใช้ภาษาได้ตลอดอายุขัยโดยที่เหมือนไม่ได้พูดอะไรเลย

หากจุดมุ่งหมายของการใช้ภาษาคือเพื่อ “อิสรภาพ” หรือ การมีวิถีชีวิตที่กลมกลืนกับธรรมชาติหรือ “เต๋า” ได้อย่างรื่นรมย์ตามอายุขัย เราจึงเห็นได้ว่าการใช้ภาษาของจวงจื๊อ เป็นไปในลักษณะของการเสียดสีประชดประชันทำให้ผู้อ่านขบขัน และมองโลกกับชีวิตที่แปรเปลี่ยนในแง่ดี

⁹¹ Burton Watson, *The complete works of Chuang Tzu*, ch. 27, pp. 303-305.

และนำรึนรมย์ ซึ่งต่างจากคัมภีร์ขงจื้อที่ผู้อ่านจะได้ขนบจารีตระเบียบวิธีปฏิบัติที่เคร่งครัดเข้มงวด* และคัมภีร์เต๋าเตือนที่ผู้อ่านจะพบกับความลึกซึ้งซึ่งเคร่งขรึมจริงจังของสัจภาวะ จวงจื้อจับเอาความคิด ความเชื่อที่คนทั่วไปยึดถืออย่างเคร่งครัดมา “เล่น” ด้วยวิธีการต่างๆ ทางวรรณศิลป์ อย่างสนุกสนาน อีกทั้งลีลาปรัชญาของจวงจื้อยังมีลักษณะที่ลึกลับอีกอย่าง คือจวงจื้อทำให้ผู้อ่านเกิดความงุนงงสงสัย กับคำถามที่จวงจื้อตั้ง ซึ่งมักเป็นคำถามเกี่ยวกับค่านิยมความเชื่อที่โดยทั่วไปผู้คนยึดถือ จนแทบจะไม่สงสัยกับความแน่นอนของมัน เช่นเรื่อง การหลับ กับ การฝัน และผู้ฝัน กับสิ่งที่ถูกฝัน เป็นต้น เพื่อให้ผู้อ่านเกิดการเปลี่ยนแปลงมุมมองที่มีต่อโลกและชีวิต และคลายความเคร่งครัดจริงจังในการแยกแยะความคิดความเชื่อต่างๆ เนื่องจากสรรพสิ่งมีการเปลี่ยนแปลงโดยตลอด การมองโลกและชีวิตอย่างจริงจังเคร่งครัดตายตัว ย่อมทำให้ไม่เข้าใจและ โศกเศร้าทุกข์ใจกับความเปลี่ยนแปลงนั้น

ตัวอย่างค่านิยมความเชื่อที่จวงจื้อจับมาเล่น เช่นท่าทีต่อการแปรเปลี่ยนรูปร่างทางกายภาพ และความตาย โดยทั่วไปมนุษย์มักรังเกียจและ โศกเศร้าต่อการเปลี่ยนแปลงรูปร่างทางกายภาพ และความตาย จวงจื้อจับเอาความคิดความเชื่อนั้น มาตั้งคำถามและ “เล่น” จนกลายเป็นท่าทีที่มอง การแปรเปลี่ยนทางรูปร่างภายนอกและความตาย ว่าเป็นการสร้างสรรค์ของธรรมชาติที่งดงามน่าอัศจรรย์ใจและนำรึนรมย์ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าท่าทีเช่นนี้ไม่เคยปรากฏมาก่อนในประวัติศาสตร์ทางความคิดของจีน²² จวงจื้อไม่ได้มองว่าการเปลี่ยนแปลงทางกายภาพของมนุษย์และของสรรพสิ่ง เป็นเรื่องของการสูญเสียที่ต้องเศร้าโศกเสียใจ เพราะสรรพสิ่งเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา การเปลี่ยนแปลงทางสังขารร่างกายและความตาย ก็เป็นเพียงการเปลี่ยนแปลงอย่างหนึ่งของธรรมชาติ ที่เสกสรรค์ให้มนุษย์เป็น ไปซึ่งมนุษย์ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เราไม่สามารถแยกแยะ “จุดเริ่มต้น” “จุดสิ้น

* จริงๆ แล้วไม่ว่า คัมภีร์ขงจื้อจะไม่มีส่วนที่เป็นเรื่องขบขันเลย อย่างน้อยผู้วิจัยก็คิดว่า การที่ คัมภีร์กล่าวถึงลักษณะนิสัยของ “จื่อตู” ที่โง่งม ขี้บ่น ต้องการเอาใจขงจื้อผู้เป็นอาจารย์ และมักถูกกล่าวถึงให้เป็นแบบอย่างของบุคคลที่ยังไม่ได้รับการขัดเกลาเสมอ ทั้งๆ ที่จื่อตูมีอายุมาก และเป็นศิษย์ติดตามขงจื้อมานานแล้ว ก็อาจถือได้ว่าเป็นส่วนที่สร้างความบันเทิงให้ผู้อ่านได้เช่นกัน เพียงแต่เป็นอารมณ์ขันที่ทำให้ผู้อ่านต้องรีบหันมาสนใจเรียนรู้จารีต และขัดเกลาจริยธรรม มิเช่นนั้นอาจจะถูกหัวเราะเยาะอย่างที่จื่อตูเป็น ซึ่งต่างจากอารมณ์ขันในคัมภีร์อวงจื้อที่ทำให้ผู้อ่านเกิดอิสรภาพและการเปลี่ยนแปลงทางปัญญาและจิตวิญญาณ โปรดดูรายละเอียดประเด็นอารมณ์ขันในคัมภีร์อวงจื้อเพิ่มเติมได้จาก Christoph Harbsmeier, “Humor in ancient Chinese philosophy,” *Philosophy East & West* 39, No. 3 (July 1989): 289-310. หรือ James D. Scilmann, “Transformational humor in the *Zhuangzi*,” in *Wandering at ease in the Zhuangzi*, ed. Roger T. Ames (New York: State University of New York Press, 1998), pp. 163-174.

²² A. C. Graham, *Chuang – Tzu: The inner chapters*, p. 23.

สุด” หรือ “การได้รับ” กับ “การสูญเสีย” ได้ หากแยกแยะได้ นั่นก็คือการกำหนดของมนุษย์เอง เหตุที่จวงจื๊อต้องการให้มนุษย์หลุดเป็นอิสระจากการแยกแยะเรื่องความเป็นกับความตาย การได้และการเสีย ก็เพราะการยึดติดกับวัตถุและรูปร่างภายนอก เป็นการยึดติดที่ใกล้ชิดกับอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์มากที่สุด ความกลัวการสูญเสีย “ความเป็นปกติ” ของร่างกาย และชีวิต เป็นความคิดและอารมณ์ความรู้สึกที่เกิดขึ้นกับมนุษย์แทบทุกคน พันธนาการกรอบความคิดที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงรูปร่างทางกายภาพดังกล่าว จึงเป็นพันธนาการที่แน่นหนาที่สุดสำหรับมนุษย์ การแสดงท่าทีที่ยินดีรื่นรมย์กับความเปลี่ยนแปลงรูปร่างภายนอกและความตาย จึงถือได้ว่าเป็นอาการของผู้เป็นปราชญ์ที่เข้าใจในความเป็นจริงของธรรมชาติว่ามีการแปรเปลี่ยนเสมอ เราจะพบว่าในคัมภีร์จวงจื๊อ (กลุ่มบทแกน) ตัวละครหรือบุคคลที่เป็นปราชญ์ มักมีรูปร่างหน้าตาที่อัปลักษณ์ และอวัยวะต่างๆ พิกลพิการ มีทั้งที่พิการผิครูปร่างมาแต่กำเนิด หรือด้วยการถูกลงโทษจากอำนาจรัฐ หรือจากอาการเจ็บป่วย แต่ตัวละครเหล่านั้นก็ไม่ได้แสดงอาการเศร้าโศกเสียใจหรือรังเกียจกับรูปร่างที่ธรรมชาติเสกสรรค์ให้ แต่กลับเข้าใจและยินดีในความเปลี่ยนแปลงทางกายภาพของตนว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาและเงื่อนไขต่างๆ ที่มีอาจจะคาดเดาและหลีกเลี่ยงได้

โดยทั่วไปมนุษย์มักแยกแยะระหว่าง “ความเป็นปกติ” กับ “ความคิดปกติ” โดยใช้ร่างกายที่สมบูรณ์ประกอบของมนุษย์ทั่วไปเป็นเกณฑ์ตัดสินว่า การมีรูปร่างที่พิกลพิการ เป็น “ความคิดปกติ” เป็นสิ่งที่น่ารังเกียจ ไม่น่าพึงปรารถนา และเป็น “การสูญเสีย” จวงจื๊อจับเอาการแยกแยะดังกล่าวมา “เล่น” อย่างสนุกสนาน เพื่อให้เห็นว่า การมีรูปร่างหน้าตาที่อัปลักษณ์ เป็นการแปรเปลี่ยนทางธรรมชาติอย่างหนึ่ง ที่เราควรจะยินดีกับความเปลี่ยนแปลงนั้น การเศร้าเสียใจกับการสูญเสีย “ความเป็นปกติ” เป็นเพียงการแยกแยะระหว่าง “ความเป็นปกติ” กับ “ความคิดปกติ” ของสังคมเท่านั้น ดังจะเห็นได้จากเรื่องราวของ “จื่ออวี” ที่เมื่อล้มป่วยลง ร่างกายได้แปรเปลี่ยนผิครูปร่างคนธรรมดาอย่างมาก จวงจื๊ออธิบายร่างกายของจื่ออวีเอาไว้ว่า “ร่างกายของเขางอแง กระตุกสันหลังปูดโปน เป็นค่อม อวัยวะสำคัญทั้งห้าส่วนอยู่เบื่องบนร่างกาย คางลงไปซุกอยู่ที่ระดับสะดือ และสองไหล่ชี้ขึ้นสูงเหนือร่าง มุ่นมวยผมหันขึ้นสู่ฟ้า เห็นได้ชัดว่าการประกอบธาตุของอิน-หยั่งเกิดวิปริตขึ้น” จื่ออวีซึ่งเป็นเพื่อนสนิทได้ไปเยี่ยมอาการ เห็นร่างกายของจื่ออวีเป็นเช่นนั้น จึงถามจื่ออวีว่าไม่รังเกียจที่มีรูปร่างเช่นนั้น หรือ จื่ออวีไม่ได้แสดงอาการเศร้าเสียใจกับร่างกายที่แปรเปลี่ยนของตนเลย กลับชื่นชมที่ธรรมชาติช่างเสกสรรค์ให้ร่างกายวิปริตได้มากมายเช่นนั้น และกล่าวตอบจื่ออวีว่า

“หากมีได้ ข้าจะเด็ดฉันทันทีไปโยกมัน เพราะถ้ามันแขนซ้ายของข้าจะถูกเปลี่ยนจนกลายเป็นไม้ ข้าก็จะใช้เป็นเครื่องเฝ้ารักษาปราสาท ถ้ามันแขนขวาของข้าจะถูกเปลี่ยนจนกลายเป็นกระตุนหน้าไม้ ข้าก็จะใช้เป็นเครื่องล่ายิงนกเค้าแมวอย่างกิน ถ้ามันบั้นท้ายของข้าจะถูกเปลี่ยนจนกลายเป็นวงล้อ จิตวิญญาณถูกเปลี่ยนกลายเป็นม้า ข้าก็จะขึ้นไปควมขี่ โดยมีจำเป็นต้องปรารถนาในตัวประทุนรถเลย อันการได้มาซึ่งสิ่งทั้งหลายก็เพราะเป็นไปตามกาลเวลา การสูญเสียสิ่งทั้งปวงก็

เพราะเป็นไปตามการลำดับ หากเอื้อตามกาลเวลา และดำรงอยู่ตามการลำดับ ความสุขหรือความ
 โศกก็จะมิอาจกล่าวกรายเข้ามาได้ นี่แท้ที่โบราณเรียกว่า หุดหันจากการรักรัง บุรุษผู้สามารถ
 หุดหันจากตัวคนได้ ก็ถูกรังจากตัวคนนั่นเอง แต่ถึงกระนั้น ก็ยังมีวิหคฤโศกจะสถาพรกว่าฟ้าได้
 แล้วเหตุโศกจึงต้องเคียดฉันทอันใดด้วยเล่า”⁹³

มีนักวิชาการหลายท่านที่พยายามวิเคราะห์ลักษณะการใช้ภาษาของจวงจื้อเช่นมาร์ค เบิร์คสัน
 (Mark Berkson) เรียกการใช้ภาษาของจวงจื้อว่าเป็น “apophatic language” กล่าวคือเป็นการใช้ภาษา
 ที่ตระหนักว่าสิ่งที่กล่าวถึงไม่สามารถกล่าวได้บังถึงโดยตรง ดังนั้นจึงต้องใช้ภาษาในเชิงลบ หรือโดย
 ทางอ้อม กล่าวอีกอย่างก็คือเป็นการใช้ภาษาที่พยายามจะพูดบางสิ่งโดยไม่พูดสิ่งนั้นตรงๆ นั่นเอง
 การใช้ภาษาเชิง “apophatic” มีหลายลักษณะ แต่ลักษณะที่พบในคัมภีร์จวงจื้อคือ ประการแรกเป็น
 การสร้างข้อคดกตรงระหว่างผู้เขียนกับผู้อ่านว่า เป็นเพราะไม่อาจหลีกเลี่ยงการใช้ภาษาได้ เมื่อจำเป็น
 ต้องใช้ จึงขอไม่ใช้ในลักษณะของการให้นิยามหรือยืนยัน ประการที่สองเป็นการใช้ภาษาเพื่อทำลาย
 การแบ่งแยกทางตรรกะ ทั้งที่เป็นการใช้สัญลักษณ์ อุปมาอุปมัย ปฏิทรรศน์ (paradox) เรื่องขำขัน
 การเทียบเคียงประชดประชัน เป็นต้น⁹⁴ ส่วน โรเบิร์ต อี. อัทลินสัน เชื่อว่าคัมภีร์จวงจื้อไม่ได้มีท่าที่เป็น
 สัมพัทธนิยม เพราะคัมภีร์สื่อความจริงออกมา แต่เป็นความจริงในแง่การเปลี่ยนแปลงจิตวิญญาณของ
 ผู้อ่าน ดังนั้นอัทลินสันจึงมองว่า การใช้ภาษาของจวงจื้อจึงเป็นไปเพื่อจุดประสงค์ดังกล่าวเป็นหลัก
 โดยจวงจื้อใช้สัญลักษณ์ และอุปมาเพื่อสื่อถึงความรู้ความจริงในการเปลี่ยนแปลงจิตวิญญาณนั้น เช่น
 จวงจื้อใช้ผีเสื้อเป็นสัญลักษณ์ แทนการแปรเปลี่ยนทางจิตวิญญาณ ความฝันเป็นสัญลักษณ์แทน
 สภาวะของผู้ที่ยังไม่บรรลุ ส่วนการตื่นแทนการบรรลุความรู้ที่แท้ เป็นต้น⁹⁵ ส่วนเจมส์ ดี. เซลล์มานน์
 (James D. Sellman) มองว่าการใช้ภาษาสร้างเรื่องราวให้ผู้อ่านใช้จินตนาการเพื่อความบันเทิงขำขัน
 เป็นการปลดปล่อยผู้อ่านให้เป็นอิสระ อีกทั้งอาการขำขันเป็นอาการของผู้มีจิตวิญญาณที่เป็นอิสระ
 ด้วย⁹⁵ จากตัวอย่างการวิเคราะห์การใช้ภาษาของจวงจื้อดังกล่าว จะเห็นได้ว่าจวงจื้อต้องการให้ผู้อ่าน

⁹³ ปกรณ์ ติมปบุตรณ์, คัมภีร์เต๋าของจวงจื้อ, บทที่ 6, หน้า 136-137.

⁹⁴ Mark Berkson, “Language: The guest of reality – Zhuangzi and Derrida on language, reality, and skillfulness,” in Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), p. 110.

* โปรดดูรายละเอียดการวิเคราะห์ภาษาของจวงจื้อเพื่อเปลี่ยนแปลงจิตวิญญาณผู้อ่านได้ใน
 หนังสือของอัทลินสันเรื่อง “Chuang Tzu for spiritual transformation: An analysis of the inner
 chapters”

⁹⁵ James D. Sellmann, “Transformational humor in the Zhuangzi,” in Wandering at ease in the Zhuangzi, pp. 163-174.

ใช้จินตนาการตีความสิ่งที่จงจื้อต้องการจะสื่อ ผู้อ่านจะเข้าใจสิ่งที่คัมภีร์สื่อเป็นอย่างไรขึ้นอยู่กับประสบการณ์ในชีวิตจริงที่ผู้อ่านนำมาใช้ประกอบการตีความ มองในแง่นี้จงจื้อต้องการให้ผู้อ่านนำตัวเองมาสัมพันธ์กับเรื่องราวที่จงจื้อสร้างนั่นเอง อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่าความจริงในทัศนะของจงจื้อไม่ใช่เป็นภววิสัยหรืออภววิสัยในลักษณะที่แยกจากกัน ดังนั้นหากถามว่าความจริงที่คัมภีร์จงจื้อสื่อด้วยภาษามีหรือไม่ และเป็นอย่างไร ก็อาจตอบได้ว่า จงจื้อมีประสบการณ์แห่งเต๋า เมื่อกำลังใช้ภาษาปลดปล่อยพันธนาการให้ผู้อ่าน ความจริงจึงไม่ใช่ขึ้นอยู่กับจงจื้ออย่างเดียว หากแต่ขึ้นอยู่กับผู้อ่านจะหลอมรวมกับตัวบทได้เพียงใด หากผู้อ่านสามารถมีจิตวิญญาณในการมองและชีวิตที่เป็นอิสระ และฝึกฝนตนตามวิถีชีวิตที่ตนเป็นต่อไป แสดงว่าจงจื้อได้สัมพันธ์กับผู้อ่าน และนั่นเองคือความจริงที่จงจื้อแสดง อาจกล่าวได้อีกอย่างว่า ตัวบทจะสื่อหรือนำไปสู่ความรู้และความเป็นจริงไม่ได้ ถ้าไม่มีผู้อ่าน ในขณะที่ผู้อ่านเองก็ต้องพึ่งคัมภีร์ (หรือปราชญ์) ในการมีชีวิตที่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติ ความจริงจึงเป็นความสัมพันธ์ระหว่างจงจื้อ ตัวบท และผู้อ่านคัมภีร์ ที่สามารถแปรเปลี่ยนได้ เพราะจงจื้อและผู้อ่านคัมภีร์ ต่างสัมพันธ์กันแล้วหันมาใช้จินตนาการแทน



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย