

บทที่ 4

จักรวาลวิทยาและธรรมชาติของมนุษย์ในเมิ่งจื่อ

มักมีความเข้าใจกันว่าเมิ่งจื่อเป็นนักปรัชญาคนแรกที่สร้างฐานทางอภิปรัชญาให้กับปรัชญาสำนักขงจื่อ แต่จากการศึกษาประเด็นจักรวาลวิทยาและจักรวาลจริยธรรมใน *หลุนอี่* ที่ผ่านมา ทำให้ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับจักรวาลหรือโลกธรรมชาติ และเนื้อหาทางจักรวาลวิทยาที่ปรากฏใน *เมิ่งจื่อ* มิใช่เป็นการเปิดประเด็นและสร้างความคิดใหม่ทั้งหมด หากแต่เป็นการคงท่าทีและขยายบทบาทของโลกธรรมชาติ ในการกำหนดกระบวนการทางจริยธรรมให้มีความชัดเจนมากขึ้น เมิ่งจื่อได้ให้น้ำหนักและอธิบายบทบาทของ *เทียน* ในฐานะเป็นที่มาของวิถีจริยธรรมผ่านแนวคิดเรื่อง *เหรินซิง* (人性) หรือธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์* และได้พัฒนาปรัชญาของขงจื่อจากฐานดังกล่าว จนกลายเป็นจักรวาลจริยธรรมอย่างเป็นระบบมากขึ้น

บทนี้เป็นการศึกษาว่า เมิ่งจื่อได้พัฒนาจักรวาลวิทยาต่อจากขงจื่ออย่างไร โดยเน้นศึกษามโนทัศน์เรื่อง *เทียน* (天) *มิ่ง* (命) และ *เหรินซิง* เป็นหลัก แต่ก่อนที่จะพิจารณา มโนทัศน์ดังกล่าว ผู้วิจัยจะอธิบายลักษณะของ *เมิ่งจื่อ* บริบททางประวัติศาสตร์ และแนวคิดของสำนักมั่วจื่อและหย่งจูที่เมิ่งจื่อมุ่งโต้แย้งก่อนโดยสังเขป เนื่องจากหัวใจหลักของ *เมิ่งจื่อ* คือการสร้างการอ้างเหตุผล และได้แย้งปกป้องปรัชญาสำนักขงจื่อ จากแนวคิดทางเลือกอื่นๆ ในยุคสมัยเดียวกัน¹ การเข้าใจบริบทดังกล่าวจึงเกี่ยวข้องกับการสร้างความเข้าใจทัศนะของเมิ่งจื่อในประเด็นต่างๆ ด้วย

* “*เหรินซิง*” หรือ “*ซิง*” (ซึ่งอาจใช้กับสิ่งมีชีวิตหรือไม่มีชีวิตก็ได้ แต่เมื่อนำมาใช้ถกเถียงในทางปรัชญา มักหมายถึง *ซิง* ของมนุษย์เป็นหลัก) เป็นอีกมโนทัศน์หนึ่งในปรัชญาจีนที่มีปัญหาในการแปล เพราะถ้าหากแปล *เหรินซิง* ว่า “ธรรมชาติของมนุษย์” (human nature) อาจทำให้เข้าใจได้ว่าเป็นธรรมชาติที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด (innate) หรือเป็นธรรมชาติที่เป็นแก่นแท้ (essence) ซึ่งไม่มีนัยของความเป็นพลวัต ทั้งๆ ที่ “*ซิง*” (性) มีที่มาจากคำว่า “*เซิง*” (生) ที่แปลว่า กำเนิด มีชีวิต เติบโต จึงทำให้ *ซิง* มีนัยของการเป็นกระบวนการกลายเป็นมนุษย์ด้วย ปัญหาการแปล *เหรินซิง* เกี่ยวโยงกับการเข้าใจ *เหรินซิง* ในทัศนะของเมิ่งจื่อ เพราะใน *เมิ่งจื่อ* มีบทที่ทำให้เข้าใจ *ซิง* ได้ว่าเป็นทั้ง “ธรรมชาติ” ของมนุษย์ที่เป็น *เซิง* ชีววิทยา และเป็น “แนวโน้ม” ของการกลายเป็นมนุษย์ที่ผ่านกระบวนการทางสังคมและวัฒนธรรม ผู้วิจัยจึงแปล *เหรินซิง* ว่า “ธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์” เพื่อให้สอดคล้องกับข้อเสนอของผู้วิจัยว่า “*ซิง*” เป็นคำที่ไม่ควรแบ่งแยกว่าเป็นธรรมชาติของมนุษย์ทางชีววิทยา หรือเป็นแนวโน้มที่เกิดจากสังคมและวัฒนธรรมในภายหลัง

¹ Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery* (New York: State University of New York Press, 1990), p. 109.

4.1. ความเข้าใจเบื้องต้นเกี่ยวกับเมิ่งจื่อ

เมิ่งจื่อ (孟子) (372?-289? ปีก่อนคริสตศักราช) ได้ชื่อว่าเป็นนักปรัชญาคนสำคัญของสำนักขงจื่อรองจากขงจื่อ เนื่องจากเป็นผู้พัฒนาคำสอนและอธิบายถกเถียงประเด็นปัญหาที่ขงจื่อไม่ได้อธิบายไว้ ประกอบกับเมิ่งจื่อ ซึ่งเป็นบัณฑิตกบตสนทนาระหว่างเมิ่งจื่อกับลูกศิษย์ และเจ้าเมืองผู้ครองแคว้นต่างๆ ได้ให้ข้อมูลบริบทของบทสนทนาและมีการอธิบายเนื้อหาที่ยาวกว่าใน *หลุนอี่ว* การศึกษาเมิ่งจื่อเทียบเคียงควบคู่กับ *หลุนอี่ว* จึงช่วยทำให้เข้าใจปรัชญาสำนักขงจื่อมากยิ่งขึ้น ในขณะที่สวินจื่อ (荀子 เกิดประมาณปี 310 ก่อนคริสตศักราช) ซึ่งเป็นนักปรัชญาสำนักขงจื่ออีกท่านหนึ่ง มีชีวิตอยู่ในช่วงหลังจากเมิ่งจื่อถึงแก่กรรมไม่นาน ได้พัฒนาปรัชญาของขงจื่อแตกต่างจากเมิ่งจื่อในประเด็นเรื่อง *เหริน* ซึ่งเช่นกัน แต่ความคิดของสวินจื่อมีอิทธิพลต่อสำนักขงจื่อในภายหลังน้อยกว่าเมิ่งจื่อ เป็นเพราะเมิ่งจื่อได้รับการยกย่องว่าเป็นนักเขียนที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในบรรดาปราชญ์จีนโบราณ อีกทั้งในสมัยราชวงศ์ซ่งได้มีการยกย่องปรัชญาของเมิ่งจื่อให้เป็นแนวคิดหลักของสำนักขงจื่อ เมิ่งจื่อจึงถูกจัดให้เป็นหนึ่งในสี่คัมภีร์หลักของสำนักขงจื่อ² ดีซีเลา (D. C. Lau) กล่าวไว้ว่า “ไม่เป็นการกล่าวเกินจริงเลย หากจะกล่าวว่าแนวคิดที่เรียกว่าสำนักขงจื่อในภายหลังมีเนื้อหาความคิดของเมิ่งจื่อมากกว่า ขงจื่อ”³

เรามีข้อมูลชีวประวัติของเมิ่งจื่อไม่มากนัก รู้เพียงว่าเมิ่งจื่อมีชื่อว่า “เตอ” (鮑) เป็นคนรัฐโจว ได้ศึกษาเล่าเรียนปรัชญาสำนักขงจื่อกับลูกศิษย์ของจื่อจื่อ ซึ่งเป็นหลานของขงจื่อ และน่าจะจะมีชีวิตอยู่ในช่วง 370 – 290 ปีก่อนคริสตศักราช ซึ่งร่วมสมัยเดียวกับสวินจื่อ จวงจื่อ และเพลโต⁴ นอกจากนี้ ยังมีบันทึกเรื่องเล่าความเชื่อเกี่ยวกับมารดาของเมิ่งจื่อในเรื่องการอบรมเลี้ยงดูบุตรว่า เป็นผู้ที่มีสติปัญญาและมีความละเอียดรอบคอบในการเลือกสิ่งแวดล้อมที่ดีให้กับบุตร โดยย้ายบ้านถึงสามครั้ง ครั้งสุดท้ายอยู่ใกล้โรงเรียน ทำให้เมิ่งจื่อได้เรียนรู้แบบอย่างที่ดีจากผู้มีการศึกษา อีกทั้งมารดาของเมิ่งจื่อยังเป็นแบบอย่างให้กับบุตรเรื่องความซื่อตรง สั่งสอนจรรยาบรรณ และปลูกฝังให้บุตรรักการศึกษา เรื่องเล่าดังกล่าวทำให้เห็นความผูกพันและชีวิตในวัยเด็กระหว่างมารดาและเมิ่งจื่อ ซึ่งเชื่อกันว่ามีอิทธิพลต่อความคิดและลักษณะนิสัยของเมิ่งจื่อในภายหลัง⁵

² D. C. Lau, *Mencius* (London: Penguin Book, 1970), p. 8.

³ Ibid., p. 7. “It is not an exaggeration to say that what is called Confucianism in subsequent times contains as much of the thought of Mencius as of Confucius.”

⁴ Wing -Tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy* (Princeton: Princeton UP, 1973), p. 49.

⁵ ดูรายละเอียดเรื่องเล่าเกี่ยวกับมารดาของเมิ่งจื่อได้ใน D. C. Lau, *Mencius*. Appendix 2, pp. 214-219. หรือ ฉายเมิ่งกวง, *เมิ่งจื่อ*, แปลโดย บุญศักดิ์ แสงระวี (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ธรรมชาติ, 2529), หน้า 15-20.

อันที่จริงแล้วบันทึกที่ทำให้รู้ชีวิตของเมิ่งจื่อได้ดีที่สุด คือ *เมิ่งจื่อ* นั่นเอง เพราะเป็นบันทึกบทสนทนาระหว่างเมิ่งจื่อกับลูกศิษย์ และเจ้าเมืองผู้ครองแคว้นต่างๆ ในบางบทเป็นช่วงที่เมิ่งจื่อเดินทางเผยแพร่ปรัชญาสำนักขงจื่อ ทำให้เรารู้ว่าเมิ่งจื่อมีการกิจและการใช้ชีวิตหลายอย่างคล้ายขงจื่อ อาทิเช่น เมิ่งจื่อเป็นบุตรกตัญญูเหมือนขงจื่อ ในช่วงที่ทำงานเป็นขุนนางนักวิชาการในศูนย์ “จีเซี่ย” ของรัฐฉี⁶ เคยเดินทางไปจัดพิธีศพให้มารดา และไว้ทุกข์เป็นเวลาสามปี เมิ่งจื่อเป็นครูผู้ยิ่งใหญ่และสั่งสอนลูกศิษย์ไว้มากมายเหมือนขงจื่อ รวมทั้งยังยกย่องราชาปราชญ์โบราณและมีความรู้เกี่ยวกับบุคคลสำคัญทางประวัติศาสตร์เป็นอย่างดีรวมถึงเรื่องราวเกี่ยวกับขงจื่อด้วย ใน*เมิ่งจื่อ* มักมีการกล่าวอ้างเรื่องราวและคำพูดของขงจื่ออยู่บ่อยครั้ง นอกจากนี้ เมิ่งจื่อยังอยู่ในยุคสมัยที่สังคมวุ่นวายสู้รบกัน และมีความเสื่อมถอยทางศีลธรรมเหมือนในยุคสมัยของขงจื่อ เพียงแต่มีความรุนแรงมากกว่าที่เรียกว่ายุคจั้นกั๋ว ในยุคนี้แผ่นดินจีนแตกแยก รัฐต่างๆ ทำสงครามสู้รบขยายอำนาจและดินแดน แคว้นใหญ่กลืนแคว้นเล็ก แคว้นต่างๆ จึงป้องกันตนด้วยการสร้างแสนยานุภาพทางทหารและอาวุธ ประชาชนจำนวนมากถูกเกณฑ์ไปเป็นทหาร มีการเรียกเก็บภาษีอย่างหนักเข้าท้องพระคลัง เพื่อใช้ในการสงคราม แนวคิดทางการเมืองการปกครองที่มีอิทธิพลอย่างมากในสมัยนั้นคือหลักนิตินิยม (Legalism) ซึ่งเน้นการใช้อำนาจกฎหมายและกำลังทหารควบคุม เมิ่งจื่อมองเหมือนขงจื่อว่า การเผยแพร่ความคิดของสำนักขงจื่อและการโน้มน้าวผู้ปกครองให้หันมาใช้หลักการปกครองด้วยจิต/ใจแห่งมนุษยธรรม (仁政 เหรินเจ็ง) เพื่อให้เป็นรัฐอาทรเป็นพันธกิจหลักที่จะทำให้ได้ฟ้ามีเด้า ใน*หลุนอี่วี่* มีผู้ถามขงจื่อเสมอว่าทำอะไรให้ประชาราษฎร์เคารพเชื่อฟัง แต่สำหรับเมิ่งจื่อมักถูกเจ้าผู้ครองแคว้นถามเสมอว่าจะครอบครองแคว้นคืนได้อย่างไร หลักการปกครองด้วย*เหรินเจ็ง* จะป้องกันการโจมตีจากแคว้นอื่นได้อย่างไร การตอบประเด็นคำถามนี้ นอกจากจะเป็นการเชื่อมโยงปรัชญาขงจื่อในการแก้ไขสถานการณ์เร่งด่วนในยุคนั้นแล้ว ยังเป็นการขยายคำสอนเรื่องการปกครองของขงจื่ออีกด้วย สิ่งที่เมิ่งจื่อพัฒนาเพิ่มเติมจากคำสอนของขงจื่อ คือ การพัฒนาจริยธรรมของคนจะต้องควบคู่กับการพัฒนาเศรษฐกิจและการให้การศึกษา เพราะหากสิ่งแวดล้อมและชีวิตความเป็นอยู่เป็นไปอย่างอโคจร การจะให้คนใส่ใจพัฒนาจริยธรรมคงจะสำเร็จได้ยาก ใน*เมิ่งจื่อ* เราจะพบทัศนะของเมิ่งจื่อเรื่องการจัดสรรที่ดิน และการเก็บภาษี (1B:5, 2A:5, 2B:10, 3A:3, 7A:23, 7B:27) ซึ่งไม่ปรากฏใน*หลุนอี่วี่* สิ่งที่เมิ่งจื่อเหมือนขงจื่อประการหนึ่งคือ เมิ่งจื่อ

⁶ Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy* (New York: The Free Press, 1966), p. 68. ในสมัยนั้น รัฐฉีซึ่งเป็นรัฐขนาดใหญ่ เจ้าเมืองมักไปครีวิชากร จึงได้ก่อตั้งศูนย์กลางทางวิชาการเรียกว่า “จีเซี่ย” อยู่ใกล้กับประตู “จีเหมิน” เจ้าเมืองฉีทรงให้เกิดริและยกย่องปัญญาชน “จีเซี่ย” มาก โดยแต่งตั้งให้เป็นขุนนางและสร้างคฤหาสน์ให้อยู่ นักคิดและผู้รู้มากมายจึงหลั่งไหลไปรวมที่ศูนย์นี้ เมิ่งจื่อก็เคยเป็นนักวิชาการอยู่ในศูนย์นี้เช่นกัน ดังใน*เมิ่งจื่อ* จะพบบทสนทนาระหว่างเมิ่งจื่อกับฉีชวนอ้อ

มองว่าภารกิจที่คนทำเป็นพันธกิจที่มาจาก*เทียน* เพราะเมิ่งจื่อเชื่อว่าในทุกๆ ห้าร้อยปีจะต้องมีราชาปราชญ์ปรากฏขึ้น แต่ในยุคของเมิ่งจื่อได้เกินกำหนดมาสองร้อยปีแล้ว แต่โลกก็ยังไม่สงบ เมิ่งจื่อจึงมองว่า*เทียน* ได้มอบพันธกิจให้คนทำให้โลกสงบต่อไป (2B:13) ในช่วงท้ายของชีวิต เมิ่งจื่อมีชีวิตคล้ายกับขงจื่อ คือไม่ประสบความสำเร็จในการเผยแพร่ความคิดของตนต่อผู้ปกครอง หลังจากใช้เวลาเดินทางไปยังเมืองต่างๆ อยู่เกือบสี่สิบปี จึงได้ตัดสินใจกลับรัฐโจว และสั่งสอนลูกศิษย์ต่อไป

แม้ว่าเหตุการณ์ที่ปรากฏใน*เมิ่งจื่อ*หลายเหตุการณ์ จะไม่สามารถระบุช่วงปีทางประวัติศาสตร์ที่แน่ชัดได้ (นอกจากเหตุการณ์ที่เมิ่งจื่ออยู่ในเมืองเหลียงและฉี) ทำให้ช่วงอายุของเมิ่งจื่อที่ปรากฏในเหตุการณ์เหล่านั้นไม่แน่ชัดไปด้วย⁷ แต่ก็สามารถระบุได้อย่างคร่าวๆ ว่า เหตุการณ์ที่ปรากฏใน*เมิ่งจื่อ* น่าจะเป็นช่วงที่เมิ่งจื่อมีอายุมากแล้ว เพราะกษัตริย์ผู้ซึ่งมีอายุราวๆ 70 ปี ใช้คำว่า 叟 (โสว) ที่แปลว่าผู้เฒ่า เรียกเมิ่งจื่อสองครั้งในการสนทนากัน น่าเชื่อว่าเมิ่งจื่อเต็มไปด้วยผลพวงทางความคิดและทักษะการใช้วรรณศิลป์ของเมิ่งจื่อที่สุกงอมแล้ว⁸

อย่างไรก็ตาม เช่นเดียวกับคัมภีร์โบราณอื่นๆ ของจีน มีการถกเถียงกันเรื่องผู้แต่งว่า *เมิ่งจื่อ* เป็นงานเขียนของเมิ่งจื่อเองทั้งหมดหรือไม่ หรือว่าเป็นงานที่ลูกศิษย์ของเมิ่งจื่อหรือลูกศิษย์ของลูกศิษย์ของเมิ่งจื่อเป็นผู้รวบรวมบันทึกบทสนทนาอีกชั้นหนึ่ง ทฤษฎีหลังนี้จะมีเหตุผลรองรับหนักแน่นที่สุด เพราะปรากฏชื่อบุคคลที่มีชีวิตหลังจากเมิ่งจื่อเสียชีวิตแล้ว ดังนั้น น่าเชื่อว่าใน*เมิ่งจื่อ*มีเนื้อหาบางส่วนที่ลูกศิษย์ใส่เพิ่มเติมภายหลัง นอกจากนี้ ชื่อลูกศิษย์ส่วนใหญ่ที่ปรากฏมักลงท้ายด้วย “จื่อ” (子) ยกเว้นวันจิ้งและกงซุนโจ้ว หากเมิ่งจื่อเป็นผู้เขียนและรวบรวมเนื้อหาทั้งหมดจริง คงเป็นเรื่องแปลกที่จะเรียกลูกศิษย์ตัวเองว่าอาจารย์ และไม่มีเหตุผลที่อธิบายได้ว่าทำไมต้องยกเว้นวันจิ้งกับกงซุนโจ้ว มีความเป็นไปได้สูงว่า *เมิ่งจื่อ* จะเป็นการรวบรวมบันทึกบทสนทนา ที่ลูกศิษย์เป็นผู้จดบันทึก หลังการมรณกรรมของเมิ่งจื่อ มากกว่าเป็นการรวบรวมบันทึกที่เมิ่งจื่อจดไว้เอง ทั้งนี้เพราะมีบางบทที่เอ่ยซ้ำสองครั้ง และมีบางบทที่เป็นประโยคเดียวกันอยู่ในบริบทเดียวกันแต่ใช้บางคำต่างกัน ซึ่งถ้าเข้าใจว่าเป็นลูกศิษย์ที่บันทึกบทสนทนาไว้แตกต่างกัน ย่อมเป็นที่เข้าใจได้ว่าจะมีการจดบันทึกผิดพลาดหรือตกหล่น⁹ แม้ว่า*เมิ่งจื่อ*จะเป็นคัมภีร์ที่ลูกศิษย์รวบรวมบันทึกบทสนทนาไว้ก็จริง แต่ยังคงกล่าวได้ว่า*เมิ่งจื่อ* เป็นตัวแทนความคิดของเมิ่งจื่อ เพราะหากมีบทที่ปรากฏซ้ำที่กัน ก็มีจุดที่แตกต่างจากกันน้อยมาก ประกอบกับลูกศิษย์ย่อมต้องระมัดระวังการจดบันทึกคำพูดของตนพอๆ กับของอาจารย์ ดังนั้น

⁷ โปรดดูการศึกษาของดิซีเลาเรื่องความขัดแย้งของข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่ปรากฏใน*เมิ่งจื่อ* และบันทึกทางประวัติศาสตร์อื่นๆ ใน D. C. Lau, *Mencius*, p. 8-10 and Appendix 1, pp. 203-213.

⁸ Ibid., p. 10.

⁹ Ibid., Appendix 3, pp. 220-221.

ประเด็นที่ว่าเมิ่งจื่อเป็นผู้รวบรวมเองหรือไม่จึงอาจไม่สำคัญที่สุด* เพราะน่าเชื่อว่าบทสนทนาที่ปรากฏ เป็นคำพูดของเมิ่งจื่อเอง แม้ว่าจะมีบางส่วนในเมิ่งจื่อที่อาจถูกนำมาเพิ่มเติมในภายหลัง แต่ก็อาจกล่าวได้ว่าเมิ่งจื่อเป็นหนึ่งในคัมภีร์ยุคจั้นกั๋วที่ถูกแทรกแซงเพิ่มเติมไว้น้อยมาก จึงรักษาความเป็นต้นฉบับไว้ได้ดีที่สุดอีกคัมภีร์หนึ่ง¹⁰

4.2. อิทธิพลทางความคิดของสำนักมั่วจื่อและหยังจู

นอกจากเมิ่งจื่อจะมองว่าคนมีภารกิจหลักที่จะต้องเผยแพร่ปรัชญาสำนักขงจื่อ และโน้มน้าวผู้ปกครองแล้ว เมิ่งจื่อมองว่าคนยังมีภารกิจประการหนึ่ง คือ การโต้แย้งปกป้องปรัชญาขงจื่อจากแนวคิดที่แตกต่างในยุคสมัยนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งปรัชญาสำนักมั่วจื่อกับหยังจู ดังที่ก่งตงจื่อผู้เป็นศิษย์ถามเมิ่งจื่อว่า “ผู้คนข้างนอกต่างเล่าขานกันว่าท่านอาจารย์โปรดปรานการวิวาทะ ขอเรียนถามว่าเป็นเพราะเหตุอันใด” เมิ่งจื่อตอบว่า “เรานี้หรือเป็นผู้ชอบในการวิวาทะ เราไม่มีทางเลี้ยวต่างหาก...” (3B:9)** ทั้งนี้เพราะในยุคจั้นกั๋ว นอกจากแคว้นต่างๆ จะป้องกันตนด้วยการสร้างกองกำลังทหารและยุทธโศปกรณ์แล้ว ยังแสวงหานักคิดและผู้มีความสามารถในด้านต่างๆ เพื่อเป็นที่ปรึกษาในการบริหารบ้านเมืองด้วย เงินในท้องพระคลังจึงนำไปสร้างศูนย์วิชาการ และเลี้ยงดูปัญญาชนเหล่านี้ ดังเช่นในแคว้นฉีมีการสร้างศูนย์วิจัย แคว้นเยียนสร้างหอหวงจิน¹¹ การที่เจ้าผู้ครองแคว้นต่างๆ ต้องการ

* อย่างไรก็ตาม เมื่อไม่นานมานี้บรู๊คส์และบรู๊คส์ได้เสนอทฤษฎี “accretional Mencius theory” เพื่อโต้แย้งความคิดที่ว่าเมิ่งจื่อเป็นคัมภีร์ที่สื่อความคิดของเมิ่งจื่อคนเดียวทั้งหมด โดยอ้างเหตุผลเชิงภาษาศาสตร์ว่า บทสนทนาที่เป็นของเมิ่งจื่ออย่างแท้จริงคือ เล่มที่ 1 และ 2A:2 โดยมีบางส่วนในบทดังกล่าว ผสมกับบทสนทนาที่เป็นจินตนาการโปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, “The nature and historical context of the Mencius,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), pp. 242-281. สำหรับการศึกษาวิจัยในวิทยานิพนธ์นี้ ส่วนของเมิ่งจื่อจะเหมือนกับหลุนอี่ว คือผู้วิจัยใช้คำว่าขงจื่อและเมิ่งจื่อ เพื่อสื่อถึงทัศนะของขงจื่อและเมิ่งจื่อโดยรวม มากกว่าที่จะเจาะจงว่าเป็นคำพูดและความคิดของนักปรัชญาทั้งสองอย่างแท้จริงหรือไม่ตามการศึกษาของบรู๊คส์และบรู๊คส์

¹⁰ D. C. Lau, *Mencius*, pp. 221-222. อย่างไรก็ตาม เมิ่งจื่อที่เราได้อ่านในปัจจุบัน ไม่ใช่ฉบับที่สมบูรณ์เสียทีเดียว เพราะเป็นฉบับที่ผ่านการศึกษาทงอรรถถาจากจ้าวฉี (Chao Ch'i) ซึ่งได้คงบทในไว้ 7 บท และตัดบทนอกอีก 4 บทออก เนื่องจากมีเนื้อหาที่ไม่ลึกซึ้งและแตกต่างจากบทใน

** เมิ่งจื่อฉบับภาษาไทย ผู้วิจัยใช้สำนวนแปลของอาจารย์ ปกรณ์ ลิ้มปนูสรณ์, *คัมภีร์เมิ่งจื่อ* (เอกสารไม่ตีพิมพ์เผยแพร่). โดยเทียบเคียงกับสำนวนแปลภาษาอังกฤษของคิชิเลา และ เจมส์ เล็กเก็ค ส่วนการอ้างอิงตัวเลขเล่มและบทใช้แบบเดียวกับของคิชิเลา

¹¹ ฉ่ายเมิ่งกวาง, *เมธิเมิ่งจื่อ*, แปลโดย บุญศักดิ์ แสงระวี, หน้า 13.

ปัญญาชนเป็นที่ปรึกษา การแข่งขันและโต้แย้งทางความคิด จึงเกิดขึ้นมากมายในยุคนี้ เรียกอีกอย่างว่า ยุคร้อยสำนัก สำนักขงจื้อเป็นหนึ่งในที่จะต้องแข่งขันกับปัญญาชนสำนักต่างๆ เมิ่งจื้อจึงมองว่าเป็นภารกิจหลักที่จะต้องโต้แย้งกับแนวคิดเหล่านั้น โดยเฉพาะของสำนักมั่วจื้อและหย่งจู่ ทั้งนี้มีใช้เพราะชอบสร้างข้อโต้แย้งเพื่อแข่งขัน แต่เป็นเพราะหลักการ (言 เหียน) ของแนวคิดทั้งสองเป็นอันตราย ดังที่เมิ่งจื้อกล่าวไว้ว่า

“...เมื่ออริยภักดิ์ริยาราชไม่บังเกิด เหล่าเจ้าครองนครแคว้นทั้งหลายก็กำเริบ ใช้อำนาจตามอำเภอใจ เหล่าผู้วิชาวาทองถิ่นก็เที่ยววิพากษ์ประกาศลัทธิ ลัทธิของมั่วตี้และหย่งจู่ก็แผ่ขยายกลบหล้ำ คำสอนทั้งหลาย หากมิสมพ้องด้วยคำของหย่งจู่ก็มักจะต้องตรงตามคำของมั่วตี้ หย่งจู่สอนลัทธิรักตนเอง นั่นก็คือให้เป็นผู้ไร้ซึ่งมูลนาย มั่วตี้สอนเรื่องการใส่ใจอย่างเท่าเทียม (兼 愛)* นั่นก็คือให้เป็นผู้ไร้ซึ่งบิดา การไร้บิดาไร้มูลนาย ก็คือเครื่องฉานนั่นเอง ...หากวิถีแห่งหย่งจู่และมั่วตี้ไม่มอดมลาย หากวิถีของขงจื้อไม่ได้รับการเผยแพร่ย่อมเท่ากับว่า คำสอนอุบาทว์กำลังมอมเมาเหล่าประชา...” (3B:9)

“...ผู้ที่คิดว่าทิวาทะกับหย่งจู่หรือมั่วจื้อในปัจจุบันนี้ ก็เหมือนหนึ่งเที่ยวไล่จับหมูที่หลุดจากเล้า ไม่เพียงแต่นำส่งกลับสู่เล้าเท่านั้น ยังต้องผูกมัดเขาเอาไว้ด้วย” (7B:26)

ความคิดหลักของสำนักมั่วจื้อ คือ การใส่ใจอย่างเท่าเทียม (หรือความรักสากล) (仁 เหริน) และความถูกต้องชอบธรรม (義 อี้) ถึงแม้จะใช้คำเหมือนกับสำนักขงจื้อ แต่มีความหมายแตกต่างกันมากสำหรับขงจื้อ เहरินคือการรักมนุษย และเป็นคุณธรรมอันเป็นพื้นฐานที่มนุษยพึงมี เพื่อปกป้องความเป็นมนุษย์ และเพื่อนำไปสู่การสร้างชุมชนมนุษย์ที่งดงาม แต่การรักมนุษยและการปฏิบัติเหรินจะต้องมีระดับขีดขั้น โดยจะต้องให้ความสำคัญกับความกตัญญูต่อพ่อแม่เป็นรากฐาน แต่สำหรับพวกมั่วตี้เหริน คือ เจียนไ้ (兼 愛) หรือการใส่ใจในแต่ละคน ครอบคลุม และรัฐโดยไม่เลือกที่รักมักที่ชัง เมื่อปฏิบัติต่อพ่อแม่ของตนเช่นใด ก็ควรจะแผ่ขยายการปฏิบัติไปสู่พ่อแม่ของผู้อื่นด้วยอย่างไม่แบ่งแยก เหตุที่สำนักมั่วจื้อให้ความสำคัญกับความใส่ใจอย่างเท่าเทียมนี้ เพราะมองว่าปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคมมาจากการเห็นแก่พวกพ้องพี่น้องและรัฐของตน การแก้ปัญหาที่จะต้องไม่ให้เกิดการแบ่งแยก ส่วนคำว่า

* อาจารย์ปรกรณ์แปลเจียนไ้ว่า ความรักสากล แต่ผู้วิจัยแปลว่าการใส่ใจอย่างเท่าเทียม เพราะสำหรับสำนักมั่วจื้อ “ไ้” เป็นเจตจำนงที่ไม่มีเงื่อนไขของอารมณ เป็นเจตจำนงที่มุ่งให้ประโยชน์หรือไม่ทำให้ผู้อื่นได้รับความทุกข์ ส่วน “เจียน” มีความหมายว่า แต่ละคน ครอบคลุม รัฐ มากกว่าแปลว่าทุกคน การแปลเจียนไ้ที่ใกล้เคียงที่สุด คือ การใส่ใจในแต่ละคน ครอบคลุม และรัฐอย่างเท่าเทียม หรือมิได้เลือกที่รักมักที่ชัง Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 31-32.

อันนั้น สำนักขงจื้อแยกความถูกต้องชอบธรรมออกจากผลประโยชน์ (利 利) อย่างชัดเจน และมักผูกโยงอิ
 ไว้กับหลี่ แต่สำนักมั่วจื้อแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างอิกับสุ (俗) หรือชนบประเพณี เพราะ
 ความถูกต้องควรมาจากการยึดถือเกณฑ์และแนวทางปฏิบัติเพียงเกณฑ์เดียว ตัวอย่างเช่น พิธีศพในแต่ละ
 ละท้องถิ่น จะมีพิธีการและระยะเวลาไว้ทุกข์ที่ไม่เหมือนกัน ความถูกต้องชอบธรรมจึงไม่ควรผูกโยง
 กับหลี่ซึ่งสัมพันธ์ ทั้งเหรินและอีควรจะผูกพันกับประโยชน์มากกว่า หมายความว่าเหรินและอีไม่ได้มี
 คุณค่าในตัวเอง แต่เป็นเพราะเหรินและอีนำไปสู่ประโยชน์สูงสุดในสังคม คำว่า “ประโยชน์” ในที่นี้คือ
 ประโยชน์ในแง่ปัจเจกชน มากกว่าเป็นความร่มเย็นในเชิงสุนทรียะ¹² โรเบิร์ต เอนโน (Robert Eno)
 มองว่าการที่สำนักมั่วจื้อยึดประโยชน์ กับการเน้นฝึกฝนศิลปะการต่อสู้และเรียนรู้การสร้างสิ่งประดิษฐ์
 เป็นการวิพากษ์วิจารณ์สำนักหฺวูเรื่องการทำค่ากับจารีต เพราะสำนักมั่วจื้อมองว่าการร่ำเรียนฝึกฝน
 จารีตเป็นกิจที่ไม่ก่อให้เกิดประโยชน์ โดยเฉพาะพิธีศพเป็นพิธีกรรมที่ฟุ่มเฟือยอย่างยิ่ง อีกทั้งการทำ
 ตามจารีตก็ไม่ควรมีค่าเท่ากับเป็นการทำตามศีลธรรม แต่สำนักหฺวูกำลังทำให้ศีลธรรมเป็นสิ่งสัมพันธ์
 และเกิดการให้ค่าอย่างมีอคติต่อวัฒนธรรมใจ¹³ เอนโนมองว่าเมิ่งจื้อได้แย้งด้วยการสร้างหลี่ให้มีความ
 เป็นสากล โดยให้จิตแห่งความคารวะนอบน้อม เป็นหนึ่งในมูลบทหรือเชื้อหน่อ (端 端) ในจิต/ใจที่
 พัฒนาไปเป็นจารีตธรรม นอกจากนี้ เมิ่งจื้อยังขยายบทบาทของอีให้มีความหมายเท่ากับหลี่ และเน้น
 อธิบายความหมายและบทบาทของอีพอๆ กับเหริน นี่จึงเป็นเหตุผลอธิบายได้ว่าเพราะเหตุใดในเมิ่งจื้อ
 ไม่มีการเน้นถกเถียงเรื่องหลี่ ทั้งๆ ที่การฝึกฝนขัดกลางจารีตเป็นกิจกรรมหลักของพวกเขา¹⁴ การที่
 สำนักมั่วจื้อมองเหรินคือความใส่ใจอย่างเท่าเทียม และมองอีคือความชอบธรรมที่ตัดสินจากหลักการ
 ภายนอกตามเกณฑ์ประโยชน์นี้ ทำให้เมิ่งจื้อเน้นการอธิบายเรื่องแรงขับเคลื่อนทางศีลธรรมว่ามาจาก
 จิต/ใจ มิใช่ทำตามหลักการภายนอก รวมทั้งเรื่องความรักซิดซัน และการขยาย (推 推) ความรักและ
 ความเมตตาไปสู่ผู้อื่น

นอกจากนี้ แม้ว่าสำนักมั่วจื้อจะวิพากษ์วิจารณ์สำนักขงจื้อ เรื่องที่ส่งเสริมให้ผู้คนเชื่อเรื่องมิ่ง
 แต่สำนักมั่วจื้อก็ให้ความสำคัญกับเทียน และมองว่าเทียนมีบทบาทหลักตรงที่เป็นเหตุผลอธิบายว่า
 ทำไมมนุษย์จึงต้องปฏิบัติตามหลักการใส่ใจอย่างเท่าเทียม เป็นที่ทราบกันว่าสำนักมั่วจื้อเข้าใจสำนัก
 ขงจื้อผิดเรื่องมิ่ง เพราะขงจื้อไม่ได้มองมิ่งคือ โชคชะตาที่เทียนกำหนดไว้แล้วโดยที่ไม่ต้องทำอะไร
 สำหรับขงจื้อการรู้มิ่งคือการเข้าใจว่าอะไรที่มนุษย์ไม่อาจรู้หรือไม่อาจควบคุมได้ และมนุษย์ควรจะมี

¹² Ibid., pp. 29-30.

¹³ Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery*, pp. 110-112.

¹⁴ Ibid., pp. 112-113.

ท่าทีหรือทำอะไรกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้น ความเข้าใจผิดนี้ ทำให้สำนักมั่วจื่อโจมตีการรอคอย โชคชะตาที่เทียนกำหนด แต่เน้นบทบาทของเทียนเฉพาะในแง่ที่เทียนมีจุดประสงค์บางอย่างและไม่ใช่ว่าการออกคำสั่ง และถ้ามนุษย์ทำตามจุดประสงค์นั้น เทียนจะประทานรางวัลให้ จุดประสงค์ของเทียน นั่นคือ การทำตามหลักความใส่ใจอย่างเท่าเทียมนั่นเอง การเน้นบทบาทของเทียนดังกล่าว เป็นการคงเทียนในความหมายเดียวกับที่ปรากฏในคัมภีร์ประวัติศาสตร์และคัมภีร์กวีนิพนธ์ และเป็นการแบ่งแยกบทบาทหน้าที่ของเทียนกับมนุษย์ออกจากกัน เพราะเทียนไม่ได้มีบทบาทในการกำหนดการกระทำของมนุษย์ มนุษย์จะกระทำหรือได้รับผลอย่างไร ขึ้นอยู่กับตัวเอง เทียนเป็นเพียงผู้เฝ้าดูและให้รางวัลหรือลงโทษเท่านั้น¹⁵ เทียนมีงสำหรับสำนักมั่วจื่อจึงเป็นหลักศีลธรรมที่มาจากภายนอกคือมาจากเจตจำนงของเทียน และมีลักษณะเชิงบุคคลมากกว่าเทียนในหลุนอี่วและเมิ่งจื่อ จากการอ้างเหตุผลดังกล่าว ทำให้เมิ่งจื่อต้องพัฒนาความคิดของขงจื่อเรื่องมิ่งว่ามนุษย์สามารถสร้างมิ่งได้ ไม่ใช่จะรอคอยโชคชะตา และสร้างทัศนคติเรื่องเหรินซึ่ง เพื่อโต้แย้งว่าเทียนให้ “รากฐานเดียว” แก่มนุษย์ คือจิตใจที่มีแนวโน้มทางศีลธรรม ด้วยเหตุนี้ เราจึงไม่อาจรักบิดามารดาคนอื่นเท่ากับของตนได้ เพราะเป็นการฝืนความรู้สึกในจิตใจที่เป็นธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ อีกทั้งเทียนมีใช้หลักศีลธรรมที่ค้นพบจากสิ่งภายนอก แต่สามารถค้นพบได้จากจิตใจภายในของมนุษย์

นอกจากสำนักมั่วจื่อแล้ว ยังมีพวกหย่งจู่ที่เมิ่งจื่อมองว่าเป็นแนวคิดที่อันตราย เรามีข้อมูลเกี่ยวกับอตินิยมของพวกหย่งจู่ไม่น้อยมาก เพราะไม่มีคัมภีร์ของสำนักคิดนี้หลงเหลือไว้ให้ศึกษา เรารู้ได้จากข้อมูลที่ปรากฏในคัมภีร์อื่น เช่น ในเมิ่งจื่อบันทึกไว้ว่า “หย่งจื่อถือคติอติคติานิยม แม้อ่อนจนเพียงหนึ่งเส้น แล้วให้ประโยชน์แก่โลกหล้า ก็จักไม่กระทำ มั่วจื่อยึดถือความใส่ใจอย่างเท่าเทียม ต่อให้ต้องโกนหัวเปลือยเท้า แล้วให้ประโยชน์แก่หล้าโลก ก็ยอมกระทำ...” (7A:26) นอกจากนี้ การวิเคราะห์ของเอซี แกรม (A. C. Graham) เสนอว่าเมิ่งจื่อสร้างทฤษฎีว่าซึ่งของมนุษย์นั้นดี เพื่อโต้แย้งพวกหย่งจู่เป็นหลัก เพราะคำว่า “ซึ่ง” (性) เป็นคำที่ใช้ทั่วไปในยุคสมัยก่อนเมิ่งจื่อ หมายถึงการมีสุขภาพดี เป็นไปตามอายุขัย จนกระทั่งช่วง 400 ปีก่อนคริสตกาล คำนี้จึงมีนัยทางปรัชญาโดยพวกหย่งจู่ ซึ่งมองว่าการปกป้องและบำรุงดูแลร่างกาย เป็นการรักษาซึ่งของมนุษย์ ซึ่งเทียนเป็นผู้ประทานให้ การมีชีวิตที่ดีจึงต้องดูแลสุขภาพ และตอบสนองความสุขทางผัสสะ¹⁶ เมิ่งจื่อตระหนักว่าหากซึ่งของมนุษย์เป็นอย่างที่หย่งจู่อ้าง การทำตามศีลธรรมอย่างเหริน หลี่ อี้ ข่มขัดแย้งกับซึ่งของมนุษย์ เพราะสำนักงจื่อเองก็

¹⁵ T'ang Chun-I, "The T'ien Ming [Heavenly Ordinance] in Pre-Ch'in China-II," *Philosophy East and West* 12, 1 (April 1962): 29-31.

¹⁶ A. C. Graham, "The background of the Mencian theory of human nature," in *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature* (New York: State University of New York Press, 1990), pp. 13-14.

ยอมรับว่ามนุษย์มีอาจเปลี่ยนแปลงสิ่งที่เป็นบทบาทของ*เทียน*ได้ ด้วยเหตุนี้ แกรมจึงมองว่าเม็งจื่อสร้างทฤษฎี*เหรินซิ่ง*เพื่อตอบโต้พวกหยั่งจูเป็นหลัก¹⁷

4.3. *เทียน* (天) และ *มิ่ง* (命) ในเม็งจื่อ

เราได้ทราบแล้วว่า *เทียน* เป็นคำใช้เรียกพื้นที่และสิ่งที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของมนุษย์ อีกทั้งยังมีบทบาทในการกำหนดวิถีและความเป็นไปของสิ่งต่างๆ และกำหนดวิถีที่ควรจะเป็น ไม่ใช่เฉพาะในบริบทของโลกธรรมชาติเท่านั้น แต่รวมถึงบริบทของสังคมการเมือง และชีวิตมนุษย์ การที่ลักษณะจักรวาลวิทยาของจีนไม่ได้แยกมนุษย์ออกจากจักรวาลหรือโลกธรรมชาติอย่างเด็ดขาด ทำให้เกิดประเด็นว่ากระบวนการทางจริยธรรมหรือวิถีของมนุษย์ซึ่งเป็นพื้นที่ที่มนุษย์ควบคุมได้ ควรจะเป็นอย่างไร และจะดำเนินไปได้อย่างไรโดยไม่ขัดแย้งกับ*เทียน* ในเมื่อ*เทียน*มีอิทธิพลต่อมนุษย์ในลักษณะดังกล่าว เราได้ทราบแล้วว่าขงจื่อตระหนักถึงปัญหานี้ และยังให้ความสำคัญกับ*เทียน* โดยไม่ได้แยก*เทียน*กับมนุษย์ออกจากกันอย่างเด็ดขาด เพียงแต่ขงจื่อได้ลดบทบาทของ*เทียน*ที่เป็นจิตวิญญาณในโลกธรรมชาติที่มีความรู้สึกรู้คิด แล้วเน้นบทบาทของ*เทียน*ที่เป็นวิถีธรรมชาติ และที่เป็นสถานการณ์หรือปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นโดยไม่อาจล่วงรู้ได้ ส่วนบทบาทในการกำหนดวิถีที่ควรปฏิบัติในแง่ของวิถีจริยธรรม ขงจื่อให้น้ำหนักกับมนุษย์โดยเฉพาะ *จวินจื่อ* (君子) และปราชญ์ในการกำหนดกระบวนการทางจริยธรรมได้เอง โดยการกำหนดคนนั้นอยู่บนโลกทัศน์ว่า วิถีจริยธรรมเป็นกระบวนการเดียวกันกับวิถีธรรมชาติ โดยใช้วิถีธรรมชาติเป็นแบบอย่าง การทำตาม*เหริน หลี่ อี้* จึงเป็นการสร้างความกลมกลืนกับ*เทียน*ผ่านกระบวนการทางจริยธรรม นอกจากนี้ แม้ว่า*เทียน*จะทำให้เกิดโชคชะตาที่ไม่อาจคาดเดาได้ว่าอะไรจะเกิดขึ้นทั้งในแง่โชคชะตาของบ้านเมืองและของบุคคล (*เทียน*ในความหมายนี้คือสถานการณ์หรือปรากฏการณ์ที่เป็นเงื่อนไข) แต่การพัฒนาทางจริยธรรมจะเป็นเครื่องชี้ นำ ทำให้มีท่าทีและรู้วิธีจัดการกับชะตาที่ไม่สามารถควบคุมได้ และที่สามารถควบคุมได้อย่างถูกต้องเหมาะสม

อย่างไรก็ตาม ในเวลาต่อมา*เทียน*มิได้มีบทบาทเฉพาะในพื้นที่ของโลกธรรมชาติ และกำหนดโชคชะตาที่เป็นสถานการณ์ต่างๆ ในชีวิตมนุษย์เท่านั้น แต่ได้ขยายสู่เป็นที่มาของธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ด้วย การที่สำนักความคิดทั้งหลาย ต่างใช้*เทียน*อย่างเหตุผลสนับสนุนความคิด และเสนอทฤษฎี*เหรินซิ่ง*ที่หลากหลายที่สนะหลังขงจื่อ ปรัชญาสำนักขงจื่อจึงต้องประสบปัญหาว่า หากบทบาทของ*เทียน*ครอบคลุมถึงการกำหนดวิถีเป็นไปของสรรพสิ่ง และกำหนดว่าสรรพสิ่งควรจะเป็นไปอย่างไร รวมถึงธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ด้วย การทำตามจารีตและคุณธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อจะขัดแย้งกับธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์หรือไม่ เพราะธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์เป็นทั้งความ

¹⁷ Ibid., p. 16.

เป็นจริงและเป็นบรรทัดฐานในเวลาเดียวกัน ในขณะที่สวินจื่อซึ่งเสนอทฤษฎีว่าซึ่งของมนุษย์นั้นแล้ว (惡 เฮ้อ) หลีกเลียงปัญหาด้วยการแบ่งแยกอย่างชัดเจนว่า *เทียน* คือ โลกธรรมชาติและพื้นที่ของ *เทียน* ครอบคลุมเฉพาะการอธิบายข้อเท็จจริงที่เป็นปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ รวมทั้งซึ่งของมนุษย์ด้วย ส่วนพื้นที่กำหนดเรื่องศีลธรรมเป็นของมนุษย์และวัฒนธรรม กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สวินจื่อแยกความแตกต่างระหว่างธรรมชาติ (nature) กับการอบรมบ่มเพาะ (nurture) ออกจากกัน โดยศีลธรรมมาจาก วัฒนธรรมซึ่งเป็นสิ่งประดิษฐ์สร้าง (artificial) ของมนุษย์ล้วนๆ การพัฒนาจริยธรรมจึงเกิดจากการอบรมขัดเกลา ในขณะที่ธรรมชาติของมนุษย์มีใจที่มหาหรือมีแนวโน้มไปสู่ศีลธรรมได้¹⁸ แต่เมิ่งจื่อได้คงท่าทีและพัฒนาจักรวาลวิทยาต่อจากขงจื่อ โดยยังคงมองว่า *เทียน* เป็นที่มาของวิถีจริยธรรม สิ่งที่เมิ่งจื่อพัฒนาจึงมีสองประการคือ สร้างทัศนคติว่าซึ่งของมนุษย์นั้นดี (善 ช่าน) โดยให้ศีลธรรมมีที่มาจากธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ และขยายบทบาทของ *เทียน* โดยไม่ใช่ว่าเพียงเป็นแบบอย่างในการสร้างวิถีจริยธรรมเท่านั้น แต่ทำให้ *เทียน* กับศีลธรรมเป็นกระบวนการเดียวกัน โดยพัฒนาความเข้าใจที่ว่า การเข้าใจ *เหริน* ซึ่งคือการเข้าใจ *เทียน* ด้วย เพราะหลักจริยธรรมของมนุษย์ ก็คือหลักการของ *เทียน* *เทียน* ในทัศนคติของเมิ่งจื่อจึงมีใจจักรวาล หรือ โลกธรรมชาติ ที่เป็นแบบอย่างและแนวทางให้มนุษย์กำหนดสร้างแบบแผนทางศีลธรรมเท่านั้น หากแต่เป็น “จักรวาลเชิงศีลธรรม” (moral universe) โดยตัวมันเอง¹⁹ การขยายและพัฒนาสองประเด็นนี้นอกจากจะเพื่อโต้แย้งความคิดของสำนักอื่นแล้ว ยังแก้ปัญหาคความไม่ชัดเจนจากประเด็นที่ขงจื่อไม่ได้อธิบายไว้ คือ ทำให้รู้ว่ามีมนุษย์จะเข้าใจวิถีแห่ง *เทียน* ได้อย่างไร และการเข้าใจ *เทียน* มีใจเรื่องยากหรือไกลตัว เพราะทุกคนมีความสามารถที่จะเข้าใจได้ไม่ว่าจะเป็นปราชญ์หรือนุคคลทั่วไป ในส่วนนี้จะพิจารณาก่อนว่าเมิ่งจื่อได้ขยายบทบาทของ *เทียน* ให้เป็นกระบวนการเดียวกับศีลธรรมอย่างไร

4.3.1. *เทียน* และเมิ่งจื่อในบริบทสังคมการเมือง

ผู้ศึกษาเมิ่งจื่อมักมีคำถามว่า *เทียน* ในเมิ่งจื่อมีความหมายว่าอย่างไร เป็นจิตวิญญาณสูงสุดที่มีความรู้สึกนึกคิด หรือเป็นอำนาจบางอย่างที่ไม่มีลักษณะบุคคล²⁰ มโนทัศน์ทั้งสองมีความสอดคล้องกันทั้งหมดหรือไม่ และมีบทบาทอย่างไรต่อปรัชญาสำนักขงจื่อ หากใช้กรอบการแบ่งความหมายของ *เทียน* ในปรัชญาจีนตามทัศนะของเฟิง โห่ฮั่วหลาน (ดูหัวข้อ 2.3.) *เทียน* ในเมิ่งจื่อ น่าจะปรากฏในสี่ลักษณะคือ

- 1) *เทียน* ในความหมายจักรวาลที่มีพลังซึ่งเป็นส่วนประกอบ (2A:2)
- 2) *เทียน* ในแง่เป็นผู้ยิ่งใหญ่สูงสุด

¹⁸ Ibid., p. 54.

¹⁹ Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese philosophy*, p. 77

²⁰ Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, p. 207.

และมีอำนาจกำหนดควบคุม (ruling Heaven) การให้รางวัลหรือการลงโทษ หรือกำหนดความเป็นไปของราชวงศ์และบ้านเมือง *เทียน* ในความหมายนี้ใช้ภาษากล่าวถึงในลักษณะเป็นจิตวิญญาณที่มีความรู้สึกนึกคิด หรือมีลักษณะเชิงมานุษยรูป ซึ่งเป็นความหมายที่ได้รับอิทธิพลจากสมัยราชวงศ์โจว (1B:3, 1B:10, 1B:14, 2A:4, 2A:5, 2B:1, 2B:8, 2B:13, 3A:3, 4A:7, 4A:8, 5A:5, 5A:6, 5A:7, 5B:1 และ 5B:3) 3) *เทียน* ในฐานะพลังกำหนดโชคชะตา (fatalistic Heaven) เป็นพลังอำนาจบางอย่าง ซึ่งกำหนดโชคชะตาของมนุษย์ส่วนบุคคล (1B:14, 1B:16, 2B:13, 4A:4, 5A:1, 5A:5, 5A:6, 5A:8, 6B:15, 7A:1, 7A:2, 7A:3, 7B:24 และ 7B:33) และ 4) *เทียน* ในเชิงจริยธรรม (ethical Heaven) เป็นที่มาของวิถีจริยธรรม (2A:7, 3A:5, 4A:12, 6A:6, 6A:7, 6A:15, 6A:16, 6B:15, 7A:1, 7A:13, 7A:19, 7A:20, 7A:38 และ 7B:24) เบนจามิน ชะวาร์ทซ์ (Benjamin Schwartz) ให้ข้อสังเกตว่า *เมิ่งจื่อ* และ *หลุนอี่วี่* มีลักษณะที่เหมือนกันอยู่ประการหนึ่งคือ ไม่สามารถตัดสินได้อย่างแน่ชัดว่า *เทียน* ใน *เมิ่งจื่อ* และ *หลุนอี่วี่* มีความหมายใดกันแน่ แต่สิ่งที่ *เมิ่งจื่อ* แตกต่างจาก *หลุนอี่วี่* ในเรื่อง *เทียน* คือ *เมิ่งจื่อ* ทำให้ *เทียน* ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ห่างไกลจากมนุษย์ หากแต่มีอยู่ทุกหนทุกแห่ง แม้กระทั่งในตัวมนุษย์เอง ภาษาที่ *เมิ่งจื่อ* ใช้มีลักษณะ “กึ่งเทพ”²¹ ส่วนกวงลอยซุ่น (Kwong-loi Shun) กับเอโนมองว่า *เทียน* ใน *เมิ่งจื่อ* และ *หลุนอี่วี่* มีบทบาทเหมือนกันสองประการ²² คือ 1) ทำหน้าที่ในเชิงออกคำสั่ง หรือกำหนดว่าสิ่งต่างๆ ควรจะเป็น หรือดำเนิน หรือควรจะทำปฏิบัติอย่างไรในอนาคต (prescriptive หรือ normative) *เทียน* ในความหมายนี้จะทำหน้าที่คล้ายเกณฑ์กำหนดคุณค่า (เราควรทำ x เพราะ *เทียน* ต้องการให้เราทำ และ/หรือจะให้รางวัลเรา) 2) ทำหน้าที่ในเชิงพรรณนา (descriptive) โดยให้เหตุผลรองรับว่าทำไมเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นไปแล้วในอดีตจึงเป็นเช่นนั้น และอธิบายว่าบางสิ่งไม่ได้เกิดจากความสามารถของมนุษย์ หรือมนุษย์ไม่สามารถกำหนดควบคุมได้ทั้งหมด

ผู้วิจัยมองว่า แม้ว่า *เมิ่งจื่อ* จะใช้ *เทียน* ในหลายความหมายดังกล่าว แต่ถ้าหากระบุว่า *เมิ่งจื่อ* ใช้ *เทียน* ในความหมายเดียวกับราชวงศ์โจว หรือ *เทียน* ที่เป็นจิตวิญญาณที่มีความรู้สึกนึกคิด ย่อมไม่สอดคล้องกับข้อเสนอของ *เมิ่งจื่อ* เรื่องการสร้างมิ่ง และท่าทีของ *เมิ่งจื่อ* ที่แย้งสำนักมั่วจื่อ เพราะสำนักมั่วจื่อใช้ *เทียน* ในเชิงจิตวิญญาณที่มีความนึกคิด และเอื้อนเอ่ยวาจาแสดงเจตจำนงออกมา ในขณะที่ *เมิ่งจื่อ* กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า *เทียน* มิได้เอ่ยวาจาแต่อย่างใด แต่จะแสดงออกผ่านปรากฏการณ์ (5A:5) อาจกล่าวได้ว่า *เมิ่งจื่อ* เหมือน *หลุนอี่วี่* ตรงที่มีการใช้ภาษากล่าวถึง *เทียน* ในเชิงมานุษยรูปก็จริง ดังที่ *เมิ่งจื่อ*

²¹ Benjamin I. Schwartz, *The world of thought in ancient China* (Cambridge: Harvard UP, 1985), pp. 288-289.

²² Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 15-21. Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery*, pp. 99-130.

มักยกตัวบทในช้อจิงและชุงจิงมาอ้างอิงอยู่บ่อยครั้ง แต่เมิ่งจื่อมิได้ยกตัวบทดังกล่าวเพื่อคงความหมายตามตัวบทนั้นทุกประการ ความแตกต่างอยู่ที่ในเมิ่งจื่อมีการใช้ภาษาในลักษณะมานุษยรูปในจำนวนบทที่มากกว่าในหลุนอี่วเท่านั้น ผู้วิจัยมองว่าเมิ่งจื่อมีทัศนะเรื่องเตียนและมิ่งมิได้แตกต่างจากช้อจื่อแต่อย่างใด เตียนก็คือโลกซึ่งเป็นที่รวมของปรากฏการณ์ทั้งที่เป็นวิถีธรรมชาติ สังคม วัฒนธรรม และที่เกิดขึ้นในชีวิตของปัจเจกบุคคล มิ่งคือสถานการณ์ที่เกิดขึ้นทั้งในบริบทสังคมการเมืองและปัจเจกบุคคล ส่วนเตียนมิ่งคือ การที่โลกและบริบททางสังคมการเมืองและปัจเจกบุคคลไม่อาจแยกออกจากได้อย่างเด็ดขาด หากแต่ต่างขึ้นอยู่กับและส่งผลซึ่งกันและกัน ความแตกต่างระหว่างเมิ่งจื่อกับช้อจื่อ น่าจะอยู่ที่ในขณะที่ช้อจื่อให้ความสำคัญกับเตียน ในแง่เป็นปรากฏการณ์ที่เป็นวิถีธรรมชาติเพื่อเป็นแบบอย่างให้กับปราชญ์และจวินจื่อในการกำหนดวิถีจริยธรรม แต่เมิ่งจื่อเน้นในแง่เป็นปรากฏการณ์ทางประวัติศาสตร์ สังคม และยุคสมัย เจมส์ เบฮิวเนียค จูเนียร์ (James Behuniak, Jr) มองเช่นเดียวกันว่า เตียนในเมิ่งจื่อแสดงออกในรูปของเงื่อนไขทั่วไปในช่วงเวลาหรือในยุคสมัยนั้น เช่น เงื่อนไขของสังคม การเมือง เศรษฐกิจ เป็นต้น²³ ข้อสังเกตอีกประการหนึ่งคือ เมิ่งจื่อใช้เตียนและมิ่งในสองระดับคือในบริบทสังคมการเมือง และในบริบทการใช้ชีวิตส่วนบุคคล และการพัฒนาจริยธรรม²⁴ การใช้เตียนและมิ่งในแต่ละระดับมีบทบาทที่แตกต่างกัน การศึกษาเตียนและมิ่งในเมิ่งจื่อ โดยใช้กรอบการแบ่งเป็นสองบริบทดังกล่าว น่าจะช่วยให้เข้าใจได้ชัดเจนขึ้นว่าเมิ่งจื่อเชื่อมโยงศีลธรรมกับเตียนเป็นกระบวนการเดียวกันอย่างไร

อย่างไรก็ตาม โรเบิร์ต เอโน มองว่าเมิ่งจื่อให้ความสำคัญกับการสร้างเนื้อหาทางอภิปรัชญาของเตียนในบริบทของปัจเจกบุคคลมากกว่าเตียนในบริบทสังคมการเมือง ซึ่งเมิ่งจื่อใช้อย่างไม่มีความหมายคงเส้นคงวา และไม่ได้แฝงนัยสำคัญต่อปรัชญาสังคมการเมืองของเมิ่งจื่อแต่อย่างใด บทบาทและความหมายของเตียนในระดับนี้ แปรเปลี่ยนไปตามบริบทของกลุ่มชนและความเป็นจริงทางการเมืองในสมัยนั้น ทั้งนี้เพราะเมิ่งจื่อใช้เตียนเพื่อการโน้มน้าวผู้ปกครอง และเพื่อเป้าหมายทางการเมืองมากกว่าการให้หลักการทางอภิปรัชญา²⁵ เอโนอ้างเหตุผลจากบท 1B:3 ที่ว่า

²³ James Behuniak, Jr., Mencius on becoming human (New York: State University of New York Press, 2005), pp. 102-104.

²⁴ Ning Chen, "The concept of fate in *Mencius*," Philosophy East and West 47, 4 (October 1997): 506-513. Robert Eno, The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery, pp. 99-130.

²⁵ Robert Eno, The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery, pp. 101-106.

“...ผู้ทรงมนูสธรรม (仁) เท่านั้นที่จะสามารถนำความใหญ่โต ไปปรับใช้สิ่งที่เล็กน้อย โดยเหตุนี้ พระเจ้าทั้งจึงขอมมอบน้อมต่อเมืองเก๋อ และพระเจ้าโจวเหวินหวังจึงขอมมอบน้อม ต่ออนารยชนเผ่าคุณอี่ ผู้ทรงปัญญา (智) เท่านั้นที่จะสามารถนำเอาความเล็กน้อยไปปรับใช้สิ่งที่ใหญ่โต โดยเหตุนี้ องค์บูรพกษัตริย์โจวจึงขอมต่ออนารยชนชวินอี่และราชาโกวเจี้ยนจึง ขอมกล้ากลืนนอบน้อมต่อรัฐอู่ ผู้นำความใหญ่โตไปปรับใช้สิ่งที่เล็กน้อยคือผู้อภิรมย์ต่อฟ้า (天) ผู้นำเอาความเล็กน้อยไปปรับใช้สิ่งที่ใหญ่โตคือผู้ยำเกรงต่อฟ้า ผู้อภิรมย์ต่อฟ้าคือผู้พิทักษ์ โลกหล้า ผู้ยำเกรงต่อฟ้าคือผู้รู้จักพิทักษ์เขตแดนวันของตน...”* (1B:3)

ในบทสนทนานี้ราชาฉีเวียนหวังถามถึงวิธีสร้างความสัมพันธ์กับแคว้นรอบข้าง เมิ่งจื่อจึง แนะนำให้ใช้หลักเหรินเจ็ง เพราะกษัตริย์ที่มีมนุษยธรรมเท่านั้นที่สามารถปกครองรัฐเล็กโดยไม่เข้าไป ยึดครอง แต่จะเข้าไปปรับใช้ ในกรณีนี้เมิ่งจื่อเห็นว่ารัฐฉีเป็นรัฐใหญ่ จึงตั้งความหวังกับการ โนม่น้ำว ราชาฉีให้ยึดหลักเหรินเจ็งเพื่อใช้ในการรวมแผ่นดิน เมิ่งจื่อจึงใช้ *เทียน* ในเชิงออกคำสั่งหรือกำหนด เงื่อนไขให้ปฏิบัติในอนาคต (prescriptive) โนม่น้ำวราชาฉี เพื่อให้ลองใช้หลักเหรินเจ็งโดยอ้างว่าเป็น หลักแห่ง *เทียน* แต่สำหรับรัฐที่เล็กและอ่อนแอกว่า เมิ่งจื่อไม่แนะนำให้ใช้หลักเหรินเจ็ง แต่กลับเปลี่ยน *เทียน* เป็นในเชิงพรรณนา (descriptive) ว่าการยอมรับรัฐใหญ่เป็นการยำเกรงต่อ *เทียน* ดังที่ในอดีตราชา โกวเจี้ยนขอมกล้ากลืนนอบน้อมต่อรัฐอู่ การใช้ *เทียน* ในเชิงพรรณนาสำหรับรัฐเล็กปรากฏในบทที่ 1B:14 ด้วยเช่นกัน รัฐฉีเป็นรัฐเล็ก เมิ่งจื่อจึงแนะนำให้พระยาเถิงเหวินกง ยึดมั่นในหลักคุณธรรม แต่ไม่ ยืนยันว่า *เทียน* จะทำให้บ้านเมืองอยู่รอดหรือไม่ในยุคสมัยของพระยาเถิงเหวินกง ซึ่งต่างจากการ โนม่น้ำวราชาฉีที่เมิ่งจื่อจะยืนยันด้วยว่า *เทียน* จะประทานรางวัลให้ หากทำตามหลักเหรินเจ็ง เอนมองว่า การใช้ *เทียน* ในลักษณะดังกล่าว แสดงว่าเมิ่งจื่อยอมรับความเป็นจริงทางการเมืองในสมัยนั้นที่รัฐเล็กไม่ อาจต้านทานรัฐใหญ่ได้ จึงใช้ *เทียน* โดยแปรเปลี่ยนไปตามสถานการณ์และจุดประสงค์ของตน²⁶

ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับเอน และมองในทางตรงข้ามว่า เมิ่งจื่อใช้ *เทียน* และ *มิ่ง* เพื่อสนับสนุน ปรัชญาสังคมการเมืองของคนอย่างมีเหตุผลและมีนัยทางอภิปรัชญา *เทียน* ในบริบทสังคมการเมือง สามารถเชื่อมโยงกับ *เทียน* ในบริบทส่วนบุคคล และการพัฒนาจริยธรรม ที่มีเหรินซึ่งเป็นฐานทาง อภิปรัชญา ถึงแม้ *เทียน* ในบริบทสังคมการเมือง จะใช้ภาษาในเชิงมานุษยรูป ซึ่งได้รับอิทธิพลจากยุค

* เนื่องจากอาจารย์ปรกรณ์แปลคำบางคำที่เป็นมโนทัศน์หลักในปรัชญาสำนักงจื่อ แตกต่างจากของอาจารย์ สุวรรณ ดังนั้น เพื่อให้ไม่สับสน ในบางครั้งผู้วิจัยจะใส่วงเล็บคำจีนกำกับไว้ หรืออาจจะใช้คำจีนทับศัพท์ในกรณีที่ คำนั้นมีกรณการดกเถียงเรื่องความหมาย เช่น คำว่า “เหรินซึ่ง” “ซึ่ง”

²⁶ Ibid., pp. 103-104.

ราชวงศ์โจวกี่จริง คือสามารถบันดาลอุปัทวภัย ให้รางวัลหรือลงโทษ หรือกำหนดความเจริญและล่มสลายของบ้านเมือง แต่เมิ่งจื่อเลี้ยงท่าที่นิยัตินิยม (determinism) และสร้างความเข้าใจเรื่องการกำหนดตนเอง ต่อจากขงจื่อโดยให้โชคชะตาของบ้านเมืองขึ้นอยู่กับกระทำของมนุษย์หรือตัวผู้ปกครองเอง มากกว่าจะมีเทียนเป็นเครื่องกำหนดชะตาอย่างมืดบอด (blind fate) ผู้ปกครองจึงต้องปฏิบัติตามวิถีแห่งเทียน เทียนจึงจะประทานรางวัลให้ หรือกล่าวอีกอย่างคือปรากฏการณ์แห่งความเจริญและสงบสุข ก็จะเกิดขึ้นในบ้านเมือง วิถีการปกครองแห่งเทียนคือ การปกครองด้วยจิต/ใจที่มีมนุษยธรรมนั่นเอง ดังที่เมิ่งจื่อ กล่าวไว้ว่า “...อันว่ามนุษยธรรมนั้นคือฐานันดรมีค่าสูงที่ฟ้าประทานมา คือที่พำนักอันสุขสงบของปวงมนุษย์...” (2A:7) หากทำได้ดังกล่าวประชาชนและแคว้นอื่นย่อมสยบยอมเอง ผู้ที่เป็นธรรมราชาปกครองจนทั่วหล้าปราศจากศัตรู จึงถือได้ว่า “ได้รับอาณัติเป็นขุนนางแห่งฟ้า” (2A:5)* แม้ว่าเทียนจะสามารถกำหนดชะตาให้บ้านเมืองประสบอุปัทวภัย ซึ่งไม่อาจล่วงรู้ได้ เช่น ภัยทางธรรมชาติ หรือสภาพอากาศที่แปรปรวน แต่ภัยที่น่ากลัวกว่าคือ ความวิบัติที่มาจากน้ำมือมนุษย์ เพราะหากเทียนบันดาลให้เกิดภัยพิบัติ ในบางครั้งยังสามารถหลีกเลี่ยงได้ หรือถ้าหลีกเลี่ยงไม่ได้ก็สามารถจัดการได้ด้วยมนุษย์เอง แต่ถ้าหากภัยพิบัติมาจากมนุษย์ ย่อมไม่อาจหลีกเลี่ยงหรือดำรงอยู่ได้อย่างสงบสุข ดังที่เมิ่งจื่อยกคำกล่าวในชื่ออิงว่า “แม้ันอาณัติสวรรค์พันผูกอยู่ ก็สู้แสวงสุขเสริมด้วยตนเอง” (2A:4) และในซูจิงว่า “ฟ้าทำความวิบัติ ยังอาจหลบเลี่ยงได้ แต่คนทำความวิบัติแก่คน ย่อมมิอาจธำรงตนอยู่ได้” (4A:8) “เมื่อฟ้าบันดาลอุปัทวเคราะห์ ยังพอเสาะหาทางเลี่ยงทางหลบได้ แต่ตนเองหากบันดาลอุปัทวภัย ย่อมไม่อาจดำรงทรงอยู่เลย” (2A:4)

ผู้วิจัยมองว่าบท 1B:3 และ 1B:14 เป็นการขยายปรัชญาการเมืองของขงจื่อ ที่เชื่อมั่นในพลังของคุณธรรมว่าจะน้อมนำผู้คนให้คล้อยตามและเคารพเชื่อฟังได้เองโดยไม่ต้องใช้กำลังบังคับ จะเห็นได้ว่าการให้รัฐเล็กยอมรับใช้รัฐใหญ่ ไม่ใช่เพราะถูกกำลังบังคับ หรือคล้อยตามผู้ปกครองรัฐที่ฉ้อฉล หากแต่เพราะว่ารัฐใหญ่ปกครองด้วยมนุษยธรรม การยอมอ่อนข้อให้รัฐใหญ่จึงเป็นสิ่งที่สมควรกระทำ ในบท 4A:7 เมิ่งจื่อกล่าวถึงประเด็นนี้ไว้อีกว่า

“ในยามที่โลกหล้ามีธรรมวิถี (道) ผู้มีจรรยาน้อยย่อมอยู่ใต้การบรรณาการของผู้มีจรรยายิ่งใหญ่ ผู้ทรงปัญญาน้อยก็อยู่ภายใต้การบรรณาการของผู้ทรงปัญญามาก แต่ในยามที่

* ภาษาจีนใช้คำว่า “天吏” 吏 (ลี้) แปลว่าขุนนาง ฉบับแปลของคิซึเลาใช้คำว่า “Heaven appointed officer” และของเล็กเก็คใช้คำว่า “minister of Heaven” ส่วนอาจารย์ปรกรณ์แปลว่า “ผู้ไม่มีศัตรูทั่วทั้งหล้าย่อมเสมือนได้รับอาณัติจากฟ้า” คำว่า “อาณัติจากฟ้า” อาจสื่อความหมายที่กว้างกว่าการได้รับอาณัติให้เป็นผู้ปฏิบัติแทนเทียน ผู้วิจัยจึงแปลตามเลาและเล็กเก็ค เพื่อให้เห็นนัยเจาะจงของบทนี้ว่ามนุษย์เป็นผู้ปฏิบัติแทนเทียน

โลกหล้าปราศจากกรรมวิธี ผู้ที่มีร่างเล็กจะฟังการบรรหารของผู้ที่มีร่างใหญ่ ผู้ที่อ่อนแอจะฟังการบรรหารของผู้ที่แข็งแรง สภาวะการณ์สองลักษณะนี้เป็นเพราะฟ้านั่นเอง ผู้ตามครรลองฟ้าย่อมดำรงยั่งยืน ผู้ฝืนครรลองฟ้าย่อมวินาศดับสูญ ราชาธิจึงกงเคยกล่าวไว้ว่า ‘ทั้งไม่สามารถบัญชาประกาศิต ทั้งไม่ยอมอ่อนน้อมรับประกาศิต นั่นเท่ากับสิ่งซึ่งสิ้นหวังแล้ว’ จึงยอมหลังน้ำเนตรส่งมอบริคาให้แก่อาณาจักรอู๋ บัดนี้แคว้นเล็กเลียนตามแคว้นใหญ่แต่นี้ก็ละอายที่จะน้อมรับการประกาศิต โดยแคว้นใหญ่ จึงเปรียบเสมือนผู้เป็นลูกศิษย์มีความละอายต่อการรับคำสั่งสอนจากบูรพาจารย์นั่นเอง...” (4A:7)

ในบทนี้ไม่ได้ระบุว่าเมิ่งจื่อสนทนากับใคร แต่เมิ่งจื่อต้องการชี้ให้เห็นว่าปรากฏการณ์ที่มาจากเทียนมีความเป็นเหตุเป็นผล เพราะเป็นความจริงที่ผู้ที่อ่อนแอทางร่างกายย่อมสู้ผู้ที่แข็งแรงกว่าไม่ได้ รัฐเล็กมีกำลังทหารน้อยย่อมสู้รัฐใหญ่ที่มีกำลังทหารมากกว่าไม่ได้ แต่การยอมรับเพราะกำลังด้อยกว่า ย่อมสู้ยอมรับเพราะมีจริยธรรมยิ่งใหญ่กว่าไม่ได้ เพราะการยอมอ่อนข้อเพราะด้อยกำลัง จะเต็มไปด้วยความละอายใจและต้องทนกล้ำกลืน เหมือนที่ราชาธิจึงกงต้องยอมยกบุตรสาวให้อาณาจักรอู๋ ซึ่งเป็นดินแดนอนารยชนทางเหนือ เมิ่งจื่อจึงไม่ได้สนับสนุนให้รัฐเล็กสร้างเสริมกำลังให้มากขึ้นเพื่อตอบโต้รัฐที่ใหญ่กว่า แต่ให้ทำตามพระเจ้าเหวินหวังหรือใช้หลักมนุษยธรรม ซึ่งต้องใช้เวลากว่า 5-7 ปีจึงจะเป็นที่ยอมรับในโลกหล้า การเป็น “ผู้ไร้เทียมทาน” ที่แท้จริงไม่ใช่การใช้แสนยานุภาพทางทหารบังคับให้คนอยู่ในคำสั่งโดยเน้นปริมาณคนที่สวมมิถักดี และอาณาเขตที่เพิ่มขึ้น แต่ต้องใช้นุชยธรรมเพื่อให้เกิดการยินยอมด้วยใจ ผู้ที่อยากไร้เทียมทานแต่ไม่ใช้นุชยธรรมก็ “เปรียบเสมือนคังผู้ถือของร้อนแล้วไม่ยอมรินหลังความเย็นลงสู่มือ” (4A:7)

อย่างที่ได้อธิบายไว้แล้วว่า เมิ่งจื่อขยายหลักการปกครองของขงจื่อ เรื่องการพัฒนาเศรษฐกิจควบคู่กับการให้การศึกษา ผู้ปกครองจึงมิใช่เพียงต้องพัฒนาจิตใจให้มีมนุษยธรรม แต่ต้องสร้างนโยบายที่สอดคล้องตามด้วย โดยลดการทำสงคราม สร้างรัฐสวัสดิการ ปฏิรูปการศึกษา การจัดสรรที่ดิน และการเก็บภาษี หัวใจสำคัญของปรัชญาการปกครองของเมิ่งจื่อ คือผู้ปกครองจะต้องสนองความต้องการและสวัสดิภาพของประชาชนเป็นหลัก ดังในเมิ่งจื่อบทที่ 3A:3 เมิ่งจื่อแนะนำหลักการบริหารบ้านเมืองกับพระเจ้าเหวินกงว่า “โดยวิถีของมวลประชา ผู้มีผลิตผลอันยั่งยืนจึงจะมีจิตอันมั่นคง ผู้ไม่มีผลิตผลอันยั่งยืน ย่อมขาดจิตอันมั่นคง หากขาดจิตที่มั่นคง ก็จะไม่ประพฤติเป็นนอกลงตามกิเลสอารมณ์วิปริต ทำให้ทุกเรื่องอย่างขาดความยับยั้ง หากปล่อยปรองจนถึงขั้นทำผิดบาป แล้วจึงลงทัณฑ์อาญา นั้นย่อมเสมือนกับการวางกับดักประชาชน มีหรือที่ผู้ทรงมนุษยธรรมจะทำลงไปได้อย่างไร

ในตำแหน่งปกครอง...” (3A:3) เมืองจึงแนะนำให้ใช้การจัดสรรที่ดินและเก็บภาษีชักข้าวแบบรัฐ* ซึ่งเป็นระบบที่ใช้ในสมัยราชวงศ์โจว ระบบรัฐเป็นระบบเดียวที่ให้มีที่นาหลวงเป็นของกลาง ซึ่งจัดรูปแบบที่นาเป็นตัวอักษรจิ่งหรือบ่อน้ำ 井 โดยให้ที่ดินตรงกลางเป็นที่นาหลวง ครอบครัวยุคที่มีที่ดินรอบที่นาหลวงจะต้องมาดูแลแปลงหลวงก่อน แล้วจึงค่อยไปดูแลที่นาในส่วนของตน ส่วนทางเข้าออกให้เข้าออกได้ทุกแปลง โดยถือเป็นสหาค่อกัน คอยช่วยเหลือดูแลกัน ด้วยวิธีนี้ “ดินแดนแคว้นโจวแม้เก่าแก่แต่มีงันใหม่” (3A:3) เมืองในบั้นนี้จึงมิใช่ชะตาที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ แต่หมายถึงชะตาบ้านเมืองที่มนุษย์กำหนดสร้างเอง โดยคำนึงถึงสวัสดิภาพของประชาชนเป็นหลัก นอกจากนี้ มีข้อสังเกตว่า การที่เมืองถือระบบภาษีและการจัดสรรที่ดินตามโจวดังกล่าว มิใช่เหตุผลเพียงเพราะเอื้อต่อสวัสดิภาพการกินคืออยู่ดีของประชาชนเท่านั้น แต่เพราะระบบการจัดสรรที่ดินดังกล่าวมีนัยของการสร้างความอาหาร และเอื้อต่อการสร้างชุมชนแห่งมนุษยธรรมให้เกิดขึ้นด้วย

การที่เมืองจ้องมองว่าผู้ปกครองจะต้องใส่ใจกับสวัสดิภาพของประชาชน ก็เพราะเมืองจ้องมองผู้ปกครองเหมือน “บิดามารดาของปวงชน” พ่อแม่มีจิตใจห่วงใยความเป็นอยู่ของลูกอย่างไร ผู้ปกครองก็ควรจะมีจิตใจที่ห่วงใยประชาชนเหมือนกัน สำหรับสำนักขงจื้อมนุษยธรรมเริ่มต้นจากความรักในครอบครัว ถ้าผู้ปกครองขยายความรักในครอบครัวสู่ประชาชน ประชาชนย่อมรักผู้ปกครองเหมือนบิดามารดาของตน และยอมแม้กระทั่งตายเพื่อผู้ปกครอง ด้วยเหตุนี้ เมืองจ้องจึงมองว่า วิธีการป้องกันการโจมตีจากแคว้นอื่นได้ดีที่สุดคือ “...มิใช่ด้วยการปิดค่านกั้นแดนกักขังไว้ การทำบ้านเมืองให้เกิดเสถียรภาพมั่นคง มิใช่ด้วยการมีภูเขาหุบเหวกันดารล้อมอยู่ การสร้างความเกรงขามไปทั่วโลกหล้า มิใช่ด้วยการมีกองกำลังยุทธโปกรณ์อันเกรียงไกร...” (2B:1) เป็นการยึด “มรรควิธี” (“เต๋า”) หรือหลักการปกครองด้วยมนุษยธรรมซึ่งคำนึงถึงสวัสดิภาพของราษฎรเป็นหลักนั่นเอง เพราะแม้กระทั่ง “ฤกษ์งามของฟ้าเทียบไม่ได้กับความสมบูรณ์ของดิน ความสมบูรณ์ของดินเทียบไม่ได้กับความสมานของคน...” (2B:1) อาจกล่าวได้ว่า การที่เมืองจ้องเรียกร้องให้ผู้ปกครองรักประชาชนดังบุตรหลาน เป็นข้อเสนอเรื่องการปกครองที่เป็นทางสายกลางระหว่างมัวจื้อและหย่งจื้อ เพราะเมืองจ้องเสนอให้ผู้ปกครองรักและใส่ใจประชาชนอย่างมีระดับขั้น โดยเริ่มต้นจากครอบครัวของตนแล้วขยายความรักสู่ประชาชน การให้ผู้ปกครองรักประชาชนดังบุตรหลาน จึงมิได้จำกัดเฉพาะความต้องการของตัวเองอย่างที่หย่งจื้อเสนอแต่ในขณะเดียวกัน ก็มีได้รักและใส่ใจทุกคน โดยไม่แบ่งแยกความแตกต่าง อย่างที่สนะของมัวจื้อขอเสนอเรื่องการปกครองดังกล่าวของเมืองจ้อง พัฒนามาจากแนวคิดเรื่องการทำนามให้เที่ยง (正名 เจิ้ง

* ภาษีชักข้าวแบบกั๋ง รัฐ เซอ ต่างเป็นแบบร้อยชักสิบ แต่ระบบกั๋งซึ่งเป็นระบบในราชวงศ์ฉิน จะกำหนดอัตราภาษีแน่นอน โดยเฉลี่ยจากผลผลิตรวมในหลายๆ ปีมากำหนดอัตราภาษี ในปีที่แล้ง ได้ผลผลิตน้อย การเก็บภาษีแบบกั๋งโดยไม่ปรับเปลี่ยนตามสภาพ จึงสร้างความอศอกยากให้ประชาชน

หมิง) แต่เมิ่งจื่อได้พัฒนาต่อจากขงจื่อว่า การจะปฏิบัติตนให้สมกับนามผู้ปกครองได้ จะต้องปฏิบัติตนให้สมกับนามตามสถานภาพในครอบครัวก่อน เพราะหลักการปกครองมีรากฐานจากความสัมพันธ์ในครอบครัว

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้เมิ่งจื่อจะไม่สนับสนุนให้ทำสงครามรุกรานผู้อื่น แต่ถ้าหากเป็นสงครามที่ชอบธรรม (just war) เมิ่งจื่อก็สนับสนุน ทั้งนี้สงครามที่ชอบธรรมมิใช่เพื่อเอื้อต่อรัฐและประชาชนของคน หากแต่เพื่อประชาชนของฝ่ายตรงข้าม นอกจากนี้ ความชอบธรรมต้องขึ้นอยู่กับว่าตนได้รับอาณัติจากเทียนหรือไม่ หรือกล่าวอีกอย่างคือตนได้ปกครองด้วยหลักเหิงหรือไม่ว่าง (2B:8) หากผู้ปกครองรัฐอื่นปล่อยให้ประชาชนอดอยาก การทำสงครามยึดครองเพื่อให้ประชาชนของรัฐอื่นได้รับสวัสดิการที่เหมาะสมก็ย่อมสมควรทำ ดังในบทที่ 1B:10 แคว้นฉียกพลเข้าตีแคว้นเยียนจนได้รับชัยชนะ ราชินีเซวียนหวังจึงถามเมิ่งจื่อว่า “มีบางคนบอกเราไม่ให้เข้าครอง และมีบางคนบอกเราให้เข้าครอง การที่แคว้นฉีซึ่งมีขนาดรศีกหมื่นคันยกทัพเข้าตีแคว้นฉีซึ่งมีขนาดรศีกหมื่นคันเทียมกัน แล้วได้ชัยชนะภายในเวลาเพียงห้าสิบวัน ลำพังเพียงน้ำมือหรือแรงมนุษย์ย่อมไม่อาจทำการบรรลุผลได้ถึงเพียงนี้ พิจารณาเช่นนี้ หากไม่เข้าไปครอง คงจะเกิดภัยพิบัติจากฟ้าเป็นแน่ เราจึงเข้าไปครองเสียจะเป็นการดีหรือไม่” จะเห็นได้ว่าราชินีเซวียนหวังไม่แน่ใจและกำลังคิดใคร่ครวญอยู่ว่าจะเข้ายึดครองแคว้นเยียนหรือไม่ ทั้งๆ ที่รบชนะแล้ว แต่ราชินีเห็นว่าควรจะไปครองเพราะการที่รัฐขนาดเท่ากันใช้เวลายึดครองได้ภายในห้าสิบวัน ถือว่าเป็นเรื่องยาก การทำได้สำเร็จ แสดงว่าเป็นเจตจำนงของเทียนที่จะให้ฉียึดครองเยียน “การยึดครอง” อย่างชอบธรรมในความคิดของราชินีจึงเป็นในแง่การใช้กำลังเอาชนะยึดครองเท่านั้น แต่เมิ่งจื่อมองว่าผู้ที่จะได้รับอาณัติจากฟ้าเพื่อยึดครองดินแดนใด ความชอบธรรมอยู่ที่ประชาชนแคว้นเยียนอินดีหรือไม่ มิใช่ยินยอม เมิ่งจื่อกล่าวว่า “หากเข้าไปครองแล้ว ชาวนครเยียนเกิดความยินดี ก็จงเข้าไปครองเถิด... แคว้นใหญ่ขนาดรศีกหมื่นคัน ยกทัพเข้าตีแคว้นฉีซึ่งมีขนาดรศีกหมื่นคันเทียมกัน แล้วมีประชาชนในแคว้นนั้นเตรียมสำหรับสุราอาหารมาต้อนรับกองทัพของพระองค์ นั่นจะแสดงเจตนาเป็นอื่นได้ไฉน เพียงเพราะต้องการพ้นจากความเดือดร้อนของกองไฟ พ้นจากสารพัดภัยของกระแสน้ำเกรี้ยวมันเอง ถ้าหากภัยของน้ำล้นลึกกว่า ภัยของไฟรุ่มร้อนกว่า ก็คงจะเหลือทางเพียงโยกย้ายตัวเองออกไปจากแผ่นดินเท่านั้น” (1B:10) เมิ่งจื่อมองว่า การที่แคว้นขนาดเท่ากันรบชนะอีกแคว้น แล้วมีประชาชนนำอาหารและสุรามาด้อนรับกองทัพ นั่นเป็นเพราะประชาชนคาดหวังว่าตนจะพ้นจากความเดือดร้อนของการปกครองของเจ้าครองแคว้นเดิม ซึ่งเหมือนกองไฟและกระแสน้ำเกรี้ยว แต่ถ้าหากการเข้ายึดครองของแคว้นฉี มิได้ทำให้ประชาชนพ้นจากความทุกข์ยาก การเข้าไปครองนั้นก็เหมือนการนำภัยที่เดือดร้อนกว่ากองไฟและกระแสน้ำเกรี้ยวเข้าไป ประชาชนย่อมไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากย้ายถิ่นฐาน ในบทนี้เมิ่งจื่อจึงทั้งวิจารณ์และขำเตือนราชินีถึงความชอบธรรมของการยึดครอง

ที่แท้จริงว่า อยู่ที่ยศกรอนั้นได้สร้างความยินดีให้กับประชาชน และคำนึงถึงสวัสดิภาพของประชาชนหรือไม่

จะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อให้ความสำคัญกับการตัดสินใจและการยอมรับของประชาชน เพราะ“ฟ้าบันดาลให้มีทวยราษฎร์” (1B:3, 5A:7, 5B:1) ประชาชนจึงเป็นเทียนหมิน (天民) หรือราษฎรแห่งฟ้า การได้รับการยอมรับจากราษฎรย่อมได้รับอานิสงส์จากฟ้าด้วย เราจะเห็นประเด็นนี้ได้ชัดเจนมากขึ้นจากบท 5A:5 ในบทนี้วันจิงผู้เป็นศิษย์ถามเมิ่งจื่อว่า การที่พระเจ้าเหยาขอบแผ่นดินให้ซุ่น ซึ่งไม่ใช่เลือดเนื้อเชื้อไขของคนเป็นเรื่องจริงหรือไม่ เมิ่งจื่ออธิบายถึงความชอบธรรมของการเปลี่ยนผ่านผู้ปกครองหรือการสละบัลลังก์ว่า เจ้าแผ่นดินไม่อาจมอบแผ่นดินให้แก่ผู้ใดได้ หากแต่เทียนจะเป็นผู้มอบให้ โดยเจ้าแผ่นดินจะเสนอผู้ที่เหมาะสม การที่เทียนยอมรับ ไม่ได้แสดงผ่านการเอื้อนเอ่ยวาจา แต่แสดงผ่านปรากฏการณ์และเรื่องราว ดังเรื่องราวของซุ่นที่หลังจากไวทุกข์ให้พระเจ้าเหยาครบสามปีแล้ว ซุ่นได้หลีกเร้นตนจากราชบุตรของพระเจ้าเหยา แต่แทนที่ราษฎรจะไปหาราชบุตร กลับไปหาซุ่นสรรเสริญและเรียกร้องให้ซุ่นเป็นผู้ปกครอง เมิ่งจื่อมองว่าเหตุการณ์เรื่องราวเหล่านี้ เป็นการแสดงออกของเทียนว่ายอมรับให้ซุ่นเป็นผู้ครองแผ่นดิน เมิ่งจื่อกล่าวว่า “...เจ้าแผ่นดินอาจจะเสนอแนะบุคคลให้พิจารณา แต่ไม่อาจบงการให้ฟ้ามอบแผ่นดินให้ บรรดาผู้ครองแคว้น อาจจะเสนอแนะบุคคลให้เจ้าแผ่นดินพิจารณา แต่ไม่อาจบงการให้เจ้าแผ่นดินมอบตำแหน่งผู้ครองแคว้นให้ เสนาบดีอาจจะเสนอแนะบุคคลให้ผู้ครองแคว้นพิจารณา แต่ไม่อาจบงการให้ผู้ครองแคว้นมอบตำแหน่งเสนาบดีให้ เมื่อครั้งกระโน้น พระเจ้าเหยาเสนอแนะซุ่นต่อฟ้า ฟ้าก็ยอมรับ และเมื่อเสนอต่อประชากรราษฎร เหล่าประชากรราษฎรก็ยอมรับ จึงกล่าวว่า ฟ้าไม่เอื้อนเอ่ยวาจา แต่แสดงออกโดยอาศัยเหตุการณ์และเรื่องราว ...” (5A:5) การครองราชย์ของซุ่นจึงมีความชอบธรรมและไม่ใช่วางชิงบัลลังก์ เพราะไม่ได้เข้าไปในวังของพระเจ้าเหยาแล้วบีบบังคับราชบุตร

ข้อน่าสังเกตประการหนึ่งคือ ถึงแม้เมิ่งจื่อจะให้ความสำคัญกับความชอบธรรมที่มาจากการตัดสินใจของประชาชน แต่ก็ไม่ถึงระดับที่ประชาชนจะสามารถสร้างมวลชนเพื่อปฏิวัติได้ หากแต่จะต้องเป็นไปตามระเบียบวิธีการที่ชอบธรรมด้วย อีกทั้งดูเหมือนแนวคิดเรื่องความชอบธรรมที่มาจากการตัดสินใจจากประชาชนนี้ จะไม่ให้ความสำคัญกับการเป็นสายเลือดเชื้อพระวงศ์ แต่ที่จริงแล้วเมิ่งจื่อยังมองว่าเป็นเงื่อนไขประการหนึ่งแห่งความชอบธรรม เพราะการที่สามัญชนจะเป็นเจ้าแผ่นดินได้ต้องมีคุณธรรมสูงส่งเท่าซุ่นกับอี้ว หากไม่มีบุคคลที่เทียมเท่า ก็จำเป็นต้องให้บุตรสืบทอดต่อ ดังในบทที่ 5A:6 วันจิงถามเมิ่งจื่อว่า “มีคนกล่าวว่า เมื่อถึงสมัยของอี้ว จรรยาธรรมเสื่อมลง จึงไม่สืบทอดแผ่นดินแก่ผู้มีปัญญา แต่สืบทอดให้แก่บุตร เป็นเช่นนั้นจริงหรือ” เมิ่งจื่ออธิบายกรณีของพระเจ้าอี้วว่า พระเจ้าอี้วเสนอแนะอี้ต่อฟ้า เมื่อพระเจ้าอี้วสิ้นพระชนม์แล้ว อี้ก็หลีกเร้นตนจากราชบุตร แต่แทนที่ผู้คนจะไปหาอี้ กลับไปหาผู้เป็นราชบุตร เมิ่งจื่อมองว่าการที่ซุ่นกับอี้วไม่ได้สืบสายเลือดแต่ได้เป็นผู้ครอง

แผ่นดิน ก็เพราะมีโอกาสสั่งสมผลงานให้เป็นที่ประจักษ์ในระยะที่นานกว่าอิ ในขณะที่ยื่นออกจากเป็นผู้ สืบเชื้อสายโดยตรงแล้วยังเป็นผู้มีปัญญาด้วย จึงเหมาะสมที่จะครองราชย์ สามัญชนจะได้ครอง แผ่นดินจึงต้องสั่งสมผลงานและคุณธรรมอย่างยาวนานเหมือนชุ่นกับอิว อีกทั้งยังต้องได้รับโอกาสการ เสนอแนะต่อฟ้าด้วย นี่จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมขงจื้อจึงไม่ได้เป็นเจ้าของแผ่นดิน ทั้งๆ ที่มีคุณสมบัติ เพียงพร้อม เมิ่งจื่อมองว่าเรื่องราวทั้งหมด มิใช่เพราะความเสื่อมถอยของจริยธรรม หรือเพราะการ กระทำของมนุษย์เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นเพราะฟ้าและชะตาลิขิตด้วย เมิ่งจื่อกล่าวว่า "...มีบุตรทรง ปัญญาหรือไม่เหมาะสมอย่างไร ล้วนขึ้นอยู่กับฟ้าทั้งสิ้น มิใช่กระทำด้วยน้ำมือมนุษย์แต่อย่างไร ไม่มีใคร กระทำอะไรแต่ก็มีอะไรที่ได้กระทำ นั่นก็คือฟ้า ไม่มีใครทำอะไรให้บรรลุแต่ก็มีอะไร ได้บรรลุ นั่นก็คือ ชะตาลิขิต..." (SA:6) หากเข้าใจมิ่งในบทนี้ว่าเป็นมิ่งในบริบทของโชคชะตาบ้านเมือง ก็จะไม่ สอดคล้องกับการวิเคราะห์ที่ผ่านมามีทั้งหมดของผู้วิจัย เพราะผู้วิจัยเห็นว่าเมิ่งจื่อมีทัศนะที่ชัดเจนว่ามิ่งที่ เป็นโชคชะตาบ้านเมืองขึ้นอยู่กับกรกระทำของมนุษย์หรือผู้ปกครอง มิ่งในคำกล่าวนี้ของเมิ่งจื่อจึงเป็น โชคชะตาส่วนบุคคลมากกว่า ในเมื่ออิเป็นมนุษย์คนหนึ่ง ย่อมไม่อาจหลุดพ้นจากโชคชะตาส่วนตัว ที่มาจากการคลันดาลอย่างมีขอบเขตจากเทียนได้ ด้วยเหตุนี้ เมิ่งจื่อจึงมองว่าอิไม่ได้ครองราชย์ ก็เพราะ โชคชะตาทำให้อยู่ในตำแหน่งได้ไม่นาน พระเจ้าอิวก็สิ้นพระชนม์ ทำให้ผลงานไม่เป็นที่ประจักษ์ ส่วนการที่จะมีบุตรที่มีสติปัญญาหรือคุณสมบัติเหมาะสมจะครองราชย์ต่อหรือไม่ ก็ไม่อาจล่วงรู้ได้ หรือการที่ขงจื่อไม่ได้เป็นเจ้าของเมือง ก็เพราะโชคชะตาที่ไม่มีคนเห็นความสามารถของขงจื่อ จึงไม่ มีใครเชิญให้ขงจื่อบริหารบ้านเมือง อย่างไรก็ตาม ในบทเดียวกัน เมิ่งจื่อได้ยกตัวอย่าง อีอื่นที่แม้ ไม่ได้เป็นเจ้าของผู้ครองแคว้น เพราะเทียนไม่ยอมรับ แต่อีอื่นก็รับราชการช่วยพระเจ้าทั้ง และช่วยขัดเกลา จริยธรรมให้โทษยาผู้สืบบัลลังก์ต่อจนกลับตัวเป็นผู้ปกครองที่ดี ตัวอย่างนี้ทำให้เห็นได้ว่าเมิ่งจื่อมอง เหมือนขงจื่อว่า แม้มนุษย์จะประสบชะตากรรมที่เป็นสถานการณ์แปรเปลี่ยนไม่แน่นอนในชีวิต แต่ มนุษย์ก็มีส่วนร่วมที่จะให้ความสำคัญ ให้ความหมาย กำหนด หรือเปลี่ยนแปลงแก้ไขชีวิตตนรวมทั้ง ชะตาบ้านเมืองได้ เหมือนอย่างทีอีอื่น บริหารบ้านเมืองได้โดยไม่จำเป็นต้องเป็นเจ้าของแผ่นดิน

ข้อน่าสังเกตของประการหนึ่งคือ เมิ่งจื่อกำลังมองว่า โชคชะตาของบ้านเมืองผูกพันกับโชค ชะตาส่วนบุคคล หมายความว่า โชคชะตาส่วนบุคคลขึ้นอยู่กับและส่งผลต่อโชคชะตาบ้านเมือง ในทาง กลับ โชคชะตาบ้านเมืองก็ขึ้นอยู่กับและส่งผลต่อโชคชะตาส่วนบุคคลด้วยเช่นกัน ทำให้เช่นนี้ได้รับมา จากขงจื่ออย่างชัดเจน (ดูหัวข้อ 3.3.1.) ดังที่ปรากฏในบท 2B:13 ด้วยเช่นกัน ในบทนี้เมิ่งจื่อกล่าวไว้ว่า ทุกๆ 500 ปีจะมีธรรมราชาปรากฏ ในยุคสมัยของเมิ่งจื่อได้เกินกำหนดมากกว่าสองร้อยปีแล้ว แต่เทียน ก็ยังไม่ได้ทำให้โลกสงบ เมิ่งจื่อจึงถือเป็นพันธกิจที่จะต้องเดินทางไปยังแคว้นต่างๆ เพื่อโน้มน้าว ผู้ปกครอง แต่ในเมื่อชะตาทำให้ไม่ประสบความสำเร็จ เมิ่งจื่อก็ยังพยายามต่อโดยไม่พ่ายแพ้ จะเห็นได้

ว่าชะตาบ้านเมืองส่งผลต่อชะตาของเมืองจื้อ แต่ชะตาของเมืองจื้อก็ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่อโลกด้วยเช่นกัน

4.3.2. เทียนและมิ่ง ในบริบทโชคชะตาส่วนบุคคล

เมืองจื้อมองว่าสามารถสร้างหรือเปลี่ยนแปลงชะตาของบ้านเมืองได้ แต่สำหรับโชคชะตาส่วนบุคคล เมืองจื้อมองว่ามีทั้งที่โชคร้ายและโชคดี และมีทั้งที่เปลี่ยนแปลงได้และไม่ได้ ดังในบทที่ 1B:16 พระยาหลู่ฝิงกิง กำลังจะออกเดินทางไปหาเมืองจื้อ จึงขังผู้เป็นองครักษ์คนสนิทบอกว่าไม่ควรไปพบ เพราะเมืองจื้อจัดงานศพให้มารดาบริบูรณ์กว่าของบิดาซึ่งถือเป็นการขัดกับจารีต เย่วเจิ้งจื้อศิษย์ของเมืองจื้อ ทราบดังนั้นก็ชี้แจงกับพระยาหลู่ฝิงกิงว่า ตอนจัดงานศพให้มารดา เมืองจื้อมียศศักดิ์และฐานะทางทรัพย์สินดีกว่าตอนจัดพิธีให้บิดา เย่วเจิ้งจื้อนำความไปเล่าให้เมืองจื้อฟังว่า เป็นเพราะองครักษ์ขัดขวางทำให้พระยาหลู่ฝิงกิงไม่มาพบเมืองจื้อ แต่เมืองจื้อกล่าวว่า “เมื่อจะก้าวเดินไป บางครั้งก็มีบางสิ่งบางอย่างผลักดันให้เดินหน้าไป เมื่อจะหยุดจะยัง บางครั้งก็มีบางสิ่งบางอย่างคอยเหนี่ยวรั้งไว้ การจะไปหรือการจะหยุด หาใช้คนจะสามารถกำหนดได้ การที่เราไม่ได้พบกับพระยาแห่งแคว้นหลู่ ก็เพราะฟ้ากำหนดผู้น้อยแซ่จิงคนนั้นจะเป็นเหตุให้มิได้พบกันได้อย่างไรกัน” (1B:16) เมืองจื้อมองว่าในบางครั้งความสำเร็จหรือความล้มเหลวไม่ได้เกิดขึ้นเพราะมนุษย์เพียงอย่างเดียว การมีอุปสรรคขัดขวาง หรือมีสิ่งผลักดันให้ก้าวไปข้างหน้า อาจขึ้นอยู่กับฟ้ากำหนดความโชคดีหรือโชคร้ายด้วย ในกรณีของพระยาหลู่ฝิงกิง หากพระยาหลู่เห็นคุณค่าของการไปพบเมืองจื้อและตั้งใจจะไปพบจริงๆ คำพูดของผู้น้อยแซ่จิงหรือคำอธิบายแก้ต่างของเย่วเจิ้งจื้อ ย่อมมีอาจเป็นอุปสรรคขัดขวางหรือแรงผลักดันพระยาหลู่ได้ เมืองจื้อจึงมองว่าการไม่ได้พบพระยาหลู่ฝิงกิงเป็นเพราะโชคชะตา มิใช่เพราะคำพูดขององครักษ์

นอกจากนี้ เมืองจื้อต้องการสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับมิ่งที่เป็นโชคชะตาส่วนบุคคลให้ชัดเจนมากขึ้นว่าไม่ใช่การรอกอยโชคชะตาโดยไม่ทำอะไร อย่างที่สำนักมั่วจื้อเข้าใจผิด เมืองจื้อมองเหมือนขงจื้อว่า มนุษย์ควรสร้างมิ่งเอง โดยมีจริยธรรมเป็นเครื่องชี้นำ ดังที่เมืองจื้อกล่าวไว้ว่า “ไม่มีอะไรที่ปราศจากมิ่ง แต่ยอมรับตามก็จำเพาะมิ่งที่เที่ยง (IE 命) เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ผู้รู้จักมิ่งย่อมไม่จงใจยื่นอยู่ได้กำแพงที่กำลังจะทะลายลง ผู้มันอยู่ในธรรมวิถีจนเป็นเหตุให้ตัวตายนั้น คือมิ่งที่เที่ยง ผู้ต้องอาชญาจนเป็นเหตุให้ตัวตายนั้น มิใช่มิ่งที่เที่ยง” (7A:2) ผู้ที่รู้จักมิ่งจึงไม่ใช่รู้เหตุการณ์ล่วงหน้า แต่คือผู้ที่รู้ว่าโชคชะตาที่เหมาะสมและไม่เหมาะสมเป็นอย่างไร และทำอย่างไรจึงจะประสบกับโชคชะตาที่เหมาะสม และทำอย่างไรจึงจะหลีกเลี่ยงชะตาที่ไม่เหมาะสม หากเราต้องการประสบกับชะตาที่เหมาะสม ก็ต้องสร้างชะตาของตนโดยใช้จริยธรรมเป็นเครื่องชี้นำ และมีใจเข้าไปอยู่ในสถานการณ์ที่เสี่ยงต่อการเสียชีวิตอย่างไร้ค่า เช่น ไปยืนใต้กำแพงที่กำลังจะพังทะลาย

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าเราจะต้องสร้างชะตาที่เหมาะสมด้วยตัวเอง แต่เม็งจื่อยอมรับว่ามนุษย์อาจประสบโชคและเคราะห์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้น เม็งจื่อจึงไม่ยืนยันว่าผลของการยึดจริยธรรมเป็นเครื่องชี้นำ จะทำให้เราโชคดีเสมอไป อีกทั้งเราไม่ควรหวังผลหรือตั้งเป้าหมายจากการทำศีลธรรมว่า จะต้องได้รับผลประโยชน์ที่เป็นทรัพย์สินและยศศักดิ์ ซึ่งเป็นสิ่งภายนอก เม็งจื่อยกเหตุการณ์ที่ขงจื่อถูกกล่าวหาว่าไปพักบ้านขุนนางที่ฉ้อฉลว่า “ท่านขงจื่อ ในยามเช้าก็ใช้จารีตธรรม ในยามออกก็มีจรรยาธรรม ส่วนจักได้หรือไม่ได้อะไร ก็กล่าวเพียงว่า มีมิ่งกำหนดอยู่ หากไปพำนักในเคหะของขงจื่อหรือชั้นที่จี๋หวน ก็เท่ากับไร้จรรยา ไร้มิ่ง...” (5A:8) และบทที่ 7B:33 “...การร้องให้อาครต่อผู้วายปราณ หาใช่กระทำเพื่อผู้ที่ยังอยู่ไม่ การดำเนินตามจรรยาธรรมโดยไม่บิดพลิ้ว หาใช่การกระทำเพื่อแสวงหายศศักดิ์ไม่ การเอ่ยวาจาอันเป็นสัตย์ หาใช่กระทำเพื่อต้องการได้ชื่อว่าเที่ยงธรรมไม่ วิญญาณย่อมดำเนินไปตามบัญญัติ และรอคอยมิ่ง” (7B:33) เม็งจื่อไม่เห็นด้วยกับการรอคอยโชคชะตาโดยไม่ทำอะไร และไม่เห็นด้วยกับการทำเพื่อหวังชื่อเสียงเงินทอง ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนและขึ้นอยู่กับโชคช่วย แต่ควรจะแสวงหาคุณธรรมจากสิ่งที่ใกล้ตัว คือพัฒนาเชื่อหน่อทางศีลธรรมภายในจิต/ใจของเราและรักษามันไว้ ดังที่เม็งจื่อกล่าวไว้ว่า “แสวงหาก็จักได้มา ทอดทิ้งก็จักสูญไป เยี่ยงนี้คือการแสวงอันเป็นคุณต่อการได้มา ด้วยเป็นการแสวงจากตัวเราเอง แสวงหาอย่างมีวิธี ได้มาด้วยมิ่ง เยี่ยงนี้คือการแสวงอันไม่เป็นคุณต่อการได้มา ด้วยเป็นการแสวงจากสิ่งภายนอก” (7A:3)

สาเหตุที่เม็งจื่อให้เราแสวงหาคุณธรรมจากตัวเราเองนั้น ก็เพราะการจะรู้วิธีการปกครองและวิถีจริยธรรม จะต้องรู้วิถีแห่งเทียนว่าเป็นอย่างไร เทียนในบริบทนี้จึงเป็นที่มาของวิถีจริยธรรม (ในเม็งจื่อบันทึกไว้ว่าเหรินและอี่เป็นยศศักดิ์แห่งเทียน (2A:7, 6A:16) เทียนคือที่มาของจิต/ใจและมูลบทหรือเชื่อหน่อแห่งจิตที่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรม (3A:5, 6A:15) ความจริงใจคือวิถีแห่งเทียน (4A:12) การพัฒนาตนทางศีลธรรมจะต้องรู้จักเทียน แล้วธำรงรักษาไว้ (7A:1) และต้องละอายต่อเทียน (7A:20)) แต่การรู้และเข้าใจเทียนไม่จำเป็นต้องค้นหาความจริงที่เป็นสิ่งนามธรรมภายนอก ไม่จำเป็นต้องรู้เจตจำนงแห่งฟ้าเหมือนทัศนะของสำนักมั่วจื่อ เม็งจื่อสร้างความเข้าใจใหม่ว่า การเข้าใจเทียนสามารถรู้ได้จากจิต/ใจภายในของทุกคน เพราะทุกคนมีธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ที่มาจากเทียน เม็งจื่อกล่าวไว้ว่า “ผู้เพียรจนเจนจบในจิตตน (心) ย่อมรู้จักขิ่ง (性) ของตน เมื่อรู้จักขิ่งของตน ย่อมรู้จักฟ้า (天) ธำรงจิตของตนไว้ให้อยู่และบำรุงเลี้ยงขิ่งไว้ให้ดี ก็คือการปฏิบัติรับใช้ต่อฟ้า อายุจะยาวหรือจะสั้นก็ไม่หวั่นไหว บำเพ็ญตัวตนรอคอยไว้ นั่นก็คือการสติมั่นต่อมิ่ง (命)” (7A:1) การพัฒนาจริยธรรมจึงมิใช่เพียงสร้างความกลมกลืนกับเทียนเท่านั้นแต่ยังทำให้รู้เทียนด้วย

กล่าวโดยสรุป เราควรเข้าใจเทียนในเม็งจื่อเหมือนเทียนในหลุนอี่ว กล่าวคือ เทียนก็คือโลกซึ่งเป็นที่ยอมรับของปรากฏการณ์ทั้งที่เป็นวิถีธรรมชาติ สังคม วัฒนธรรม และในชีวิตของปัจเจกบุคคล

มิ่งคือสถานการณ์ที่เกิดขึ้นทั้งในบริบทสังคมการเมืองและปัจเจกบุคคล ส่วนเทียบมิ่งคือโลกและสถานการณ์ดังกล่าวที่ไม่อาจแยกออกจากได้อย่างเด็ดขาด หากแต่ต่างขึ้นอยู่กับและส่งผลซึ่งกันและกัน เทียนในบริบทสังคมการเมืองทำหน้าที่กำหนดปรากฏการณ์ความเจริญและล่มสลายของบ้านเมือง และสามารถให้รางวัลหรือลงโทษได้โดยมิได้กำหนดโทษชะตาอย่างมีคบบอด หากแต่ขึ้นอยู่กับผู้ปกครองได้ ปฏิบัติตามหลักแห่งเทียนหรือปกครองด้วยจิตใจที่มีมนุษยธรรมหรือไม่ ดังนั้น มิ่งในบริบทสังคมการเมืองจึงสามารถเปลี่ยนแปลงได้และขึ้นอยู่กับการกระทำของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม เป็นเพราะโทษชะตาบ้านเมืองขึ้นอยู่กับและส่งผลต่อโทษชะตาส่วนบุคคล ในทางกลับก็เช่นกัน ดังนั้น มิ่งในบริบทสังคมการเมืองจึงอาจผันแปรได้ เพราะเทียนที่กำหนดโทษชะตาส่วนบุคคลสามารถเป็นที่มาของมิ่งที่มีคบบอดได้ ทำให้คนดีมีคุณธรรมไม่จำเป็นต้องโทษคดีเสมอไป แต่ถึงแม้มนุษย์สามารถประสบโทษชะตาที่ไม่อาจล่วงรู้หรือหลีกเลี่ยงไม่ได้ในบางสถานการณ์ แต่ก็ควรจะสร้างมิ่งด้วยตัวเองโดยใช้จริยธรรมเป็นเครื่องชี้นำ เพื่อจะได้ประสบกับมิ่งที่เหมาะสม และหลีกเลี่ยงมิ่งที่ไม่เหมาะสม มิ่งในบริบทปัจเจกบุคคลจึงมีสองความหมายคือโทษชะตาที่มีคบบอดหรือโทษชะตาที่ไม่อาจรู้ได้ และพันธะหน้าที่ทางศีลธรรม (moral decree) ที่เทียนกำหนด

4.3.3. เทียน มิ่ง และซิง (性)

เหตุผลที่การรู้ธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์แล้วย่อมรู้หลักการแห่งฟ้าด้วย ก็เพราะเทียนให้กำเนิดและกำหนดกฎเกณฑ์หรือวิถีเป็นไปของสรรพสิ่งรวมถึงธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ แต่เทียนไม่ได้ให้แต่เพียงร่างกาย อวัยวะ และความสามารถทางผัสสะเท่านั้น (6A:15, 7A:38) ยังให้จิตใจที่เห็นอกเห็นใจ ละอายต่อความชั่วร้าย ระวังยับยั้ง และรู้ผิดชอบชั่วดี ซึ่งเป็นมูลบทหรือเชื้อหน่อ (端 ควน) ของการมีมนุษยธรรม (仁) ความถูกต้องเที่ยงธรรม (義) จารีตธรรม (禮) และปัญญาธรรม (智) ตามลำดับ (2A:6, 6A:6) มิ่งจ้อมองว่าคุณธรรมเหล่านี้เป็นยศศักดิ์ที่มาจากเทียน (2A:7, 6A:16) แต่ยศศักดิ์แห่งเทียนมิใช่ได้มาสมบูรณ์แบบตั้งแต่กำเนิด หากแต่ต้องรักษาและบ่มเพาะจากเชื้อหน่อในจิตใจจนบริบูรณ์ นอกจากนี้ ตาหูจมูกซึ่งเป็นอวัยวะแห่งผัสสะ ไม่อาจรู้คิดได้ จึงมักถูกวัตถุภายนอกเข้ามาครอบงำ อำพราง และชักนำ แต่จิตใจเป็นอายตนะที่สามารถรู้คิดได้ ดังนั้น จิตใจจึงเป็นส่วนที่สำคัญและ “ใหญ่โต” กว่าอวัยวะอื่น แม้ว่าทั้งคู่จะเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ แต่เมื่จ้อมองว่าหาก “...ค่านิยมตามรูปร่างที่ใหญ่ ก็เป็นผู้ใหญ่ ค่านิยมตามรูปร่างที่เล็กก็เป็นผู้น้อย... หากตั้งมั่นอยู่ในส่วนที่ใหญ่โตให้ได้ก่อน ส่วนที่เล็กน้อยย่อมไม่อาจเข้ามายึดครองที่ได้...” (6A:15) และ “อันรูปลักษณ์ร่างกายเรานี้ คือซิงแห่งฟ้า มีแต่เมื่อเป็นอริยมมนุษย์แล้วเท่านั้น จึงจักสามารถยำเหยียบอยู่เหนือร่างกายได้” (7A:38)

หากพิจารณาจากแง่ที่ว่าธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ที่มาจากเทียน ซึ่งมีทั้งที่เป็นร่างกาย และจิต/ใจที่มีเชื้อหน่อแนวโน้มทางศีลธรรม ทำให้เกิดคำถามได้ว่า เราควรเข้าใจธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์เหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของมิ่งหรือไม่ ความสัมพันธ์ระหว่างมิ่งกับซิงเป็นอย่างไร มิ่งกับซิงขัดแย้งกันหรือไม่ ในเมื่อเป็นที่แน่ชัดว่า เมิ่งจื่อไม่ได้มองธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ ที่เป็นจิต/ใจเชื้อหน่อทางศีลธรรมเป็นลักษณะที่ตายตัว หรือเป็นแก่นแท้ของมนุษย์ หากแต่มองว่าเชื้อหน่อดังกล่าวสามารถสูญหายได้หากไม่รักษา และเชื้อหน่อนั้นต้องพัฒนาในบริบทครอบครัว รวมทั้งซิงเป็นสิ่งที่มีมนุษย์สามารถพัฒนาและควบคุมได้ ส่วนมิ่งก็มีทั้งความหมายในแง่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ มีคบบอก และเป็นพันธะหน้าที่จากเทียน ในเมิ่งจื่อมีบทหนึ่งที่เมิ่งจื่อแยกมิ่งออกจากซิง แต่ก็มีวลีที่คลุมเครือว่าเมิ่งจื่อใช้มิ่งและซิงในความหมายใด บทนั้นมีอยู่ว่า

เมิ่งจื่อกล่าวว่า “การที่ปากลิ้นสัมผัสกับรสชาติ ดวงตาสัมผัสกับสีสันทัน โสดปราสาทสัมผัสกับศัพท์สำเนียง จมูกสัมผัสกับกลิ่นอาย ร่างกายแขนขาสัมผัสกับความสุขสบาย ทั้งนี้ล้วนเป็นซิง แต่มีมิ่งแฝงอยู่ด้วย วิญญูชนจึงไม่เรียกว่าซิง

การที่มनुสธรรมสัมผัสกับบิดาและบุตร ครรลองธรรมสัมผัสกับเจ้าขุนและบริวาร จารีตธรรมสัมผัสกับเจ้าภาพและอาคันตุกะ ปัญญาธรรมสัมผัสกับผู้ทรงคุณ อริยมนุษย์สัมผัสกับวิถีแห่งฟ้า ทั้งนี้ล้วนเป็นมิ่ง แต่มีซิงแฝงอยู่ด้วย วิญญูชนจึงไม่เรียกว่ามิ่ง” (7B:24)

คงลยชุ่นมองว่าเราสามารถตีความมิ่งในบท 7B:24 ได้ในสองความหมาย²⁷ ประการแรก มิ่งในความหมายเชิงพรรณนาซึ่งมนุษย์ไม่สามารถควบคุมได้ กล่าวคือ ภาวะต่างๆ ของร่างกายเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ก็จริง แต่เพราะความสามารถของอวัยวะเหล่านี้อาจมีข้อจำกัดที่แตกต่างกัน เช่น บางคนอาจเกิดมาพิการ และไม่อาจควบคุมการตอบสนองต่อผัสสะของอวัยวะได้ทั้งหมด วิญญูชนจึงไม่ให้ความสำคัญกับกายภาพมากเกินไป แล้วอ้างว่าเป็นธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ วิญญูชนจะพัฒนาซิงที่ควบคุมได้ คือจิต/ใจที่มีแนวโน้มทางศีลธรรม และเรียกส่วนนี้ของมนุษย์ว่าซิง ในทางตรงข้าม การปฏิบัติคุณธรรมที่พัฒนามาจากเชื้อหน่อทางศีลธรรม เช่น การสร้างความสัมพันธ์กับคนอย่างมีเหริน อี้ หลี่ และจื่อ อาจขึ้นอยู่กับโชคชะตาหรือสถานการณ์ภายนอกที่เป็นโอกาสในการสร้างความสัมพันธ์ การพบปะผู้คน และการปฏิบัติให้สำเร็จเป็นจริง แต่เพราะการทำตามคุณธรรมเหริน อี้ หลี่ จื่อ พัฒนามาจากธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ที่เป็นเชื้อหน่อทางศีลธรรมซึ่งมนุษย์ทุกคนสามารถตระหนักและพัฒนาควบคุมได้ แม้ว่าจะมีสถานการณ์ภายนอกเข้ามาเกี่ยวข้อง

²⁷ Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 205-207.

ดังนั้น วิทยุชนจึงไม่เรียกการพัฒนาทางศีลธรรมจากจิต/ใจว่าเป็นโชคชะตา แล้วนำมาเป็นข้ออ้างเพื่อไม่ปฏิบัติจริยธรรม ประการที่สอง มิ่งในความหมายเชิงบรรทัดฐาน กล่าวคือ แม้ว่าความต้องการทางผัสสะจะเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติของมนุษย์ แต่เพราะมีมิ่งที่เป็นบรรทัดฐานควบคุมอยู่ ทำให้มีความแตกต่างระหว่างการตอบสนองที่เหมาะสม และไม่เหมาะสม วิทยุชนไม่ควรตอบสนองทางผัสสะ ทำสิ่งที่ผิดศีลธรรมแล้วอ้างว่าเป็นซึ่ง หรือทำสิ่งที่ตอบสนองทางผัสสะแล้วอ้างว่าไม่ต้องมีอะไรควบคุม ในขณะที่การทำตามศีลธรรมมีมิ่งที่มีบรรทัดฐานควบคุมอยู่ก็จริง แต่บรรทัดฐานนั้นมาจากจิต/ใจภายในที่มีแนวโน้มทางศีลธรรมอยู่แล้ว วิทยุชนจึงควรพัฒนาและทำตามจิต/ใจภายในที่เป็นซึ่ง และไม่ควรถ้าว่าเป็นเพราะมิ่งซึ่งเป็นบรรทัดฐานภายนอก ทำให้ต้องมีศีลธรรม²⁸

ส่วนเจินหนิง (Ning Chen) มองว่าเมิ่งจื่อใช้มิ่งในบท 7B:24 นี้ในสองความหมายในบทเดียวกัน ในย่อหน้าแรกเมิ่งจื่อใช้ซึ่งในความหมาย “ธรรมชาติทางกายภาพของมนุษย์” และมิ่งในความหมาย “โชคชะตา” ในขณะที่ย่อหน้าที่สอง เมิ่งจื่อใช้มิ่งหมายถึง “อาณัติทางศีลธรรม” (moral decree) หรือพันธะหน้าที่ทางศีลธรรมที่เทียบกำหนด และซึ่งในความหมาย “ธรรมชาติทางศีลธรรมของมนุษย์” เหตุที่วิทยุชนไม่เรียกการปฏิบัติคุณธรรมว่าเป็นมิ่งในความหมายอาณัติทางศีลธรรมก็เพราะคุณธรรมจะมีได้ไม่ใช่เพราะเทียบมอบให้ แต่เพราะความพยายามของมนุษย์เอง ในขณะที่อาณัติทางศีลธรรมก็เช่นเดียวกัน จะไม่มีความหมาย ถ้าไม่ได้พัฒนาจากธรรมชาติทางศีลธรรมของมนุษย์ วิทยุชนจึงเรียกการปฏิบัติเหริน หลี่ อี้ จื่อ ที่มาจากเชื่อนั่นในจิต/ใจว่าเป็นซึ่ง²⁹

ทั้งการตีความของซุนและเจินหนิง ต่างก็สอดคล้องกับทัศนะของเมิ่งจื่อเรื่องมิ่งและซึ่ง การตัดสินใจการตีความแบบใดถูกต้องคงไม่อาจชี้ชัดได้ ในที่สุดแล้วการจะตีความมิ่งใน 7B:24 เป็นเช่นไรขึ้นอยู่กับเราเข้าใจจุดประสงค์ของเมิ่งจื่อในบทนี้ว่าคืออะไร ถ้าหากเข้าใจว่าในบทนี้เมิ่งจื่อกำลังอธิบายถึงซึ่งของมนุษย์ การเข้าใจมิ่งในความหมายเชิงพรรณาน่าจะเหมาะสมกว่า แต่ถ้าเข้าใจว่าบทนี้กำลังบอกให้เราทราบว่าควรจะทำอย่างไรกับธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์ มิ่งในความหมายเชิงบรรทัดฐานก็น่าจะเหมาะสมกว่า อย่างไรก็ตาม บท 7B:24 นี้ทำให้เราเข้าใจมากขึ้นว่าเมิ่งจื่อแยกมิ่งที่เป็นโชคชะตาที่มีคบบอด ออกจากมิ่งที่เป็นบรรทัดฐานทางจริยธรรม ซึ่งเป็นการคงทำที่เดิมของขงจื่อ แต่เมิ่งจื่อได้พัฒนาต่อจากขงจื่อในเรื่องเทียบมิ่งที่เป็นบรรทัดฐานทางจริยธรรม กล่าวคือ แม้ว่าขงจื่อจะมองวิถีจริยธรรมว่ามีที่มาจากวิถีธรรมชาติ แต่ “ที่มา” นั้นคือมนุษย์กำหนดหรือสร้างกฎเกณฑ์ แบบแผนจารีต และศีลธรรม ให้สะท้อนหรือสอดคล้องในเชิงสุนทรีย์ – จริยธรรมกับความเป็นจริงของวิถี

²⁸ ดีซีเลา และถังจวินอี้ ตีความตามแบบที่สองนี้เช่นกัน โปรดดู D. C. Lau, *Mencius*, pp. 28-29. และ T'ang Chun-I, "The T'ien Ming [Heavenly Ordinance] in Pre-Ch'in China-II," *Philosophy East and West* 12: 35-37.

²⁹ Ning Chen, "The concept of fate in *Mencius*," *Philosophy East and West* 47: 500-501.

ธรรมชาติ การกำหนดวิถีจริยธรรม จึงขึ้นอยู่กับการศึกษาของปราชญ์และกระบวนการทางวัฒนธรรมของมนุษย์ในประวัติศาสตร์ แต่เมิ่งจื่อได้ทำให้ “ที่มา” นั้นมิใช่เพียงการศึกษาของปราชญ์และกระบวนการทางวัฒนธรรมเท่านั้น แต่วิถีจริยธรรมยังพัฒนาจากแนวโน้มหรือศักยภาพทางศีลธรรมที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์ด้วย ในขณะที่ขงจื่อเชื่อมโยงวิถีธรรมชาติกับวิถีจริยธรรม โดยชี้ให้เห็นว่าเราควรทำตาม *เหริน หลี่* และ *อี้* เพราะเป็นหลักปฏิบัติที่สอดคล้องกับความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติและวิถีมุษย์ และเป็นหลักที่สร้างความกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับ *เทียน* เมิ่งจื่อมิใช่เพียงชี้ให้เห็นว่าสอดคล้องและสร้างความกลมกลืนเท่านั้น แต่แสดงให้เห็นด้วยว่าหลักปฏิบัติดังกล่าวมาจากการกำหนดของ *เทียน* ผ่านแนวโน้มตามธรรมชาติของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ เมิ่งจื่อจึงกล่าวว่ามีที่มั่นบนบรรทัดฐานทางศีลธรรมมีซึ่งแฝงอยู่

นอกจากนี้ เมิ่งจื่อยังมองซึ่งส่วนที่เป็นจิต/ใจว่าเป็นส่วนที่มนุษย์ควบคุมและพัฒนาได้ และการมีจริยธรรมมาจากการพัฒนาธรรมชาติ/แนวโน้มภายในส่วนนี้ ในขณะที่ร่างกายและอวัยวะ ถึงแม้ว่าความเข้าใจทั่วไปจะถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของซึ่ง แต่ไม่ควรเรียกว่าซึ่ง เพราะจะทำให้สับสนและนำไปเป็นข้ออ้างทำในสิ่งที่ผิดศีลธรรม การแยกแยะตรงนี้มีนัยสำคัญว่า เมิ่งจื่อมองความหมายของ “*เหรินซิ่ง*” เป็นอย่างไร เพราะเหตุใดเมิ่งจื่อจึงมองว่าธรรมชาติของมนุษย์นั้นดี และทัศนะของเมิ่งจื่อเรื่อง *เหรินซิ่ง* แตกต่างจากทัศนะอื่นๆ อย่างไร ซึ่งจะพิจารณารายละเอียดในส่วนต่อไป

4.4. *เหรินซิ่ง* (人性) ในทัศนะเมิ่งจื่อ

จะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อทำให้ *เทียน* กับจริยธรรมเป็นกระบวนการเดียวกัน ผ่านมโนทัศน์ *เหรินซิ่ง* ทัศนะของเมิ่งจื่อที่ว่าซึ่งของมนุษย์นั้นดี (善 性) จึงเป็นมโนทัศน์ทางอกิจจริยธรรม ซึ่งเป็นฐานของการสร้างจักรวาลจริยธรรมให้เป็นระบบ ประเด็นเรื่อง *เหรินซิ่ง* ในทัศนะของเมิ่งจื่อ มีการศึกษาและถกเถียงกันมายาวนานแล้ว³⁰ การศึกษาเรื่อง *เหรินซิ่ง* ในวิทยานิพนธ์นี้ คงไม่สามารถครอบคลุมทุก

³⁰ เช่น Philip Ho Hwang, “What is Mencius’ theory of human nature?,” *Philosophy East and West* 29, 2 (April 1979): 201-209. ความเชื่อมโยงของชินกับ *เหรินซิ่ง* Shu-hsien Liu, “Some reflections on Mencius’ views of mind-heart and human nature,” trans. Kwong-loi Shun *Philosophy East and West* 46, 2 (April 1996): 143-164. ทฤษฎี *เหรินซิ่ง* ของเมิ่งจื่อเป็น internalism A. S. Cua, “Morality and human nature,” *Philosophy East and West* 32, 3 (July 1982): 279-294. ความแตกต่างในทฤษฎี *เหรินซิ่ง* ของเมิ่งจื่อกับของสวินจื่อ D. C. Lau, “Theories of human nature in Mencius and Xunzi,” in *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi*, eds. T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe (Indianapolis: Hackett Publishing, 2000), pp. 188-219. David E. Soles, “The nature and grounds of Xunzi’s disagreement with Mencius,” *Asian Philosophy* 9, 2 (1999): 123-133. เป็นต้น

ประเด็นได้ทั้งหมด แต่จะเน้นพิจารณาประเด็นเรื่องความหมายของเหรินซึ่งว่า ควรเข้าใจว่าเป็น มโนทัศน์เชิงกระบวนการหรือเป็นเชิงชีววิทยาที่มีมาแต่กำเนิด ซึ่งมีความเป็นสากลหรือว่าเป็นผลสำเร็จ ที่แตกต่างกันในแต่ละบุคคล เมิ่งจื่อให้เหตุผลอย่างไรว่ามนุษย์มีเชื้อหนอทั้งสี่ และทัศนะของเมิ่งจื่อที่ว่า ซึ่งของมนุษย์นั้นตีความความว่าอย่างไร มีเหตุผลประการใดสนับสนุน แต่ก่อนที่จะอภิปรายประเด็น ดังกล่าว ผู้วิจัยขอพิจารณาพื้นหลังของการถกเถียงเรื่องเหรินซึ่งก่อน ในประเด็นที่ว่าก่อนสมัยของ เมิ่งจื่อมีการใช้ซึ่งในความหมายใด มีความเข้าใจเกี่ยวกับเหรินซึ่งอย่างไรบ้าง ทัศนะเหล่านั้นแตกต่าง จากของเมิ่งจื่ออย่างไร และทัศนะใดที่เมิ่งจื่อมุ่งโต้แย้งเป็นหลัก เพราะอะไร เนื่องจากเมิ่งจื่อไม่ได้ สร้างและอธิบายเหรินซึ่งอย่างเป็นทางการที่สมบูรณ์ หากแต่มีลักษณะโต้แย้งและปกป้องจากทัศนะอื่นๆ ในยุคสมัยนั้น การเข้าใจพื้นหลังดังกล่าวก่อนยุคเมิ่งจื่อ จึงช่วยทำให้เข้าใจทัศนะและการอ้างเหตุผลของ เมิ่งจื่อเรื่องเหรินซึ่งได้ชัดเจนขึ้น

4.4.1. ความเข้าใจเหรินซึ่งก่อนเมิ่งจื่อ

ซึ่ง (性) ที่มักแปลว่า “ธรรมชาติ”^{*} มีที่มาจากคำว่า เิง (生) ที่แปลว่า กำเนิด มีชีวิต เิบโต ซึ่งใช้ได้ทั้งกับสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิต ซึ่งของสิ่งๆ หนึ่งคือ แนวโน้มที่เหมาะสมของกระบวนการ เิบโตหรือพัฒนา (เชิง) ของสิ่งนั้น ถ้าเป็นซึ่งของมนุษย์จะหมายถึง การมีชีวิตที่ยืนยาวและสุขภาพดี แต่ถ้าใช้กับสิ่งไม่มีชีวิตอย่างน้ำซึ่งไม่มีการเจริญเติบโต จะหมายถึงวิถีของสิ่งนั้นที่จะต้องเป็นหากไม่ได้ ถูกสิ่งภายนอกบกรบกวณขัดขวาง เช่น น้ำย่อมไหลลงสู่ที่ต่ำ เป็นต้น³¹ เอชี แกรม เสนอข้อสังเกตว่า ซึ่งยังไม่มี ความหมายทางปรัชญา จนกระทั่งหลัง 400 ปีก่อนคริสตกาล การใช้คำนี้จะใช้ในบริบทของ การคำนึงถึงสุขภาพ และความหวังจะมีชีวิตยืนยาวตามอายุขัย ซึ่งมีนัยทางปรัชญา เมื่อนักปรัชญาใน สำนักปัจเจกชนนิยม (individualism) นำมาใช้สนับสนุนแนวคิดที่ว่าชีวิตส่วนตัวมีความสำคัญเหนือ ชีวิตสาธารณะ การเสียดสละขณเพียงเส้นเดียวเพื่ออำนาจ สถานะ และผลประโยชน์ภายนอก โดยเสียย ต่อการทำร้ายสุขภาพและชีวิตของตน ย่อมเป็นสิ่งไม่ควรทำ³² พวกปัจเจกชนนิยมมองว่าซึ่งของมนุษย์ เหมือนซึ่งของน้ำหากไม่มีสิ่งภายนอกมารบกวณขัดขวาง เช่น ไม่มีโคลนผสมอยู่ น้ำย่อมบริสุทธิ์ ซึ่งของมนุษย์ก็เช่นกัน หากไม่มีสิ่งภายนอกมาทำร้ายร่างกายและสุขภาพ ชีวิตก็จะยืนยาว และถือว่า

^{*} ซึ่งแปลว่าธรรมชาติก็จริง แต่เป็นธรรมชาติของสิ่งเฉพาะ เช่น ธรรมชาติของม้า มนุษย์ น้ำ เป็นต้น ถ้าเป็น “ธรรมชาติ” ในความหมายของโลกธรรมชาติ จะใช้คำว่า เทียน (天) หรือจื่อหฺวาน (自然)

³¹ A. C. Graham, “The background of the Mencian theory of human nature,” in *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, pp. 10-11.

³² Ibid., p. 13.

เป็นการทำให้ซึ่งเจริญเติบโตอย่างสมบูรณ์ พวกเขาปัจเจกชนนิยมจึงมองว่าการปกป้องและบำรุงดูแลร่างกาย เป็นการรักษาซึ่งซึ่งเทียบมอบให้ การมีชีวิตที่ดีจึงต้องดูแลสุขภาพ และตอบสนองความสุขทางผัสสะ³³ การนำซึ่งเชื่อมโยงกับศีลธรรมดังกล่าวของพวกเขาปัจเจกชนนิยม จึงเป็นการสร้างเนื้อหาทางอภิปรายให้กับมโนทัศน์ซึ่งอย่างชัดเจน แกรมมองว่าเมิ่งจื่อสร้างทัศนะเรื่องเหรินซึ่งเพื่อมุ่งตอบโต้ความคิดดังกล่าวเป็นหลัก โดยเฉพาะทัศนะของหยังจู่ ซึ่งเป็นนักปรัชญาที่มีชื่อเสียงของสำนักนี้ เมิ่งจื่อเรียกพวกเขาจู่ว่า เว่ยหัววู (為我) หรือพวกอัตนิยม (3B:9, 7A:26) เมิ่งจื่อโต้แย้งเหรินซึ่งในทัศนะนี้ในวิวาทะระหว่างเมิ่งจื่อกับเก้าจื่อ* (6A:1-4) ถึงแม้ทัศนะของเก้าจื่อจะพัฒนาแตกต่างจากหยังจู่ในบางประเด็น เช่น หยังจู่สนับสนุนไม่ทำกิจที่ทำลายสุขภาพและชีวิต ส่วนเก้าจื่อมองว่ามีได้เป็นแนวโน้มในจิตใจของมนุษย์ เป็นต้น แต่ก็จัดได้ว่าเก้าจื่อและหยังจู่มีทัศนะเรื่องเหรินซึ่งเหมือนกัน สาเหตุที่แกรมยืนยันว่าหยังจู่คือเป้าหมายหลักของเมิ่งจื่อ เป็นเพราะนักปรัชญาท่านอื่นในสำนักงจื่อก่อนเมิ่งจื่อยังไม่ได้ให้ความสำคัญของประเด็นเรื่องเหรินซึ่ง แม้กระทั่งงจื่อเอง คำกล่าวในหลุนอิวที่ว่า “โดยธรรมชาติมนุษย์ใกล้เคียงกัน...” (17:2) ก็มีได้มีนัยเชิงปรัชญา เป็นเพียงคำพูดเชิงสังคมวิทยาเท่านั้น³⁴ หรือแม้กระทั่งมั่วจื่อซึ่งโต้แย้งปรัชญาสำนักงจื่ออย่างรุนแรง ก็มีได้ให้ความสำคัญกับการอ้างเหตุผลโดยใช้เหรินซึ่งเป็นข้ออ้างเหมือนสำนักหยังจู่แต่อย่างใด³⁵

อย่างไรก็ตาม การศึกษาของแกรมข้างต้นยังมีข้อบกพร่อง เนื่องจากแกรมก่อร่างความคิดของพวกเขาจู่ จากหลักฐานที่ไม่ใช่ตัวบทของสำนักหยังจู่โดยตรง เอโนตั้งข้อสังเกตว่า ถ้าเมิ่งจื่อมุ่ง

³³ Ibid., pp. 14-15.

* ในเมิ่งจื่อพบข้อมูลเกี่ยวกับเก้าจื่อเพียงว่า 1) เก้าจื่อสามารถบรรลุ “จิตไม่หวั่นไหว” ได้ก่อนเมิ่งจื่อ (2A:2) 2) เก้าจื่อมองว่าซึ่งของมนุษย์ไม่มีดีและไม่ไม่มีดี (6A:6) และ 3) เก้าจื่อมองว่าเหรินอยู่ภายใน ส่วนอื่อยู่ภายนอก (6A:4) นักวิชาการที่ศึกษาเมิ่งจื่อพยายามหาข้อมูลและตีความว่าเก้าจื่อเป็นนักปรัชญาของสำนักคิโด เนื่องจากกรู้ว่าเก้าจื่อเป็นนักปรัชญาในสำนักคิโด ช่วยให้เข้าใจการอ้างเหตุผลทั้งของเก้าจื่อและเมิ่งจื่อมากขึ้น กวงลวยชุนรวบรวมไว้ 5 ทัศนะ ดังนี้ (1) เก้าจื่อเป็นพวกสำนักงจื่อ (2) เก้าจื่อเป็นพวกสำนักเต๋า (3) เก้าจื่อเป็นพวกสำนักมั่วจื่อ (4) เก้าจื่อศึกษาทั้งปรัชญาสำนักมั่วจื่อและสำนักงจื่อ โดยศึกษาปรัชญาสำนักงจื่อจากเมิ่งจื่อ (5) เก้าจื่อเป็นพวกสำนักมั่วจื่อ แต่เห็นด้วยกับแนวคิดบางอย่างของสำนักเต๋า ชุ่นมองว่าทั้งห้าทัศนะยังไม่มีการอ้างเหตุผลที่เพียงพอ ทัศนะของเก้าจื่ออาจได้รับอิทธิพลจากหลากหลายแนวคิดในสมัยนั้น จนไม่สามารถจัดกลุ่มให้อยู่สำนักใดได้ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 123-126.

³⁴ Ibid., p. 18.

³⁵ Ibid., pp. 18-19.

โต้แย้งซึ่งในทัศนะของหยั่งจูเป็นหลัก แล้วเพราะเหตุใดเมิ่งจื่อมิได้เอ่ยถึงหยั่งจูเมื่อถกเถียงเรื่องซึ่งเลข³⁶ เอนมองว่าเมิ่งจื่อสร้างทัศนะเรื่องเหรินซึ่ง เพื่อตอบโต้สำนักเต๋าและสำนักมั่วจื่อมากกว่าพวกหยั่งจู โดยไม่ได้เกี่ยวกับทฤษฎีเรื่องซึ่งแต่อย่างใด³⁷ ส่วนไอรีน บลูม (Irene Bloom) มองว่าการจะเข้าใจการอ้างเหตุผลของเมิ่งจื่อเรื่องเหรินซึ่งจำเป็นต้องรู้ว่าเมิ่งจื่อโต้แย้งกับทัศนะใด แต่ลักษณะบทสนทนาในเมิ่งจื่อมิใช่การตอบโต้ระหว่างนักคิดต่างสำนัก แต่มักเป็นการตอบโต้ที่มาจากเรื่องราวและคู่สนทนาที่เป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ ในบทสนทนาหลายแหล่ง เมิ่งจื่อโต้แย้งกับผู้ปกครอง ซึ่งอาจจะเป็นการตอบโต้สำนักคิดทางปรัชญาโดยอ้อม ทั้งสำนักมั่วจื่อ นิตินิยม หรือเต๋า แต่การจะสร้างจุดยืนของสำนักคิดอย่างมีเนื้อหาชัดเจนจากบทสนทนาดังกล่าว แล้วสรุปว่าเมิ่งจื่อโต้แย้งกับสำนักใด เป็นเรื่องที่ไม่อาจทำได้โดยง่าย³⁸ ส่วนเจินหนิงมีข้อโต้แย้งและข้อเสนอที่น่าสนใจว่า มิใช่ว่าเมิ่งจื่อจะไม่ได้แย้งสำนักมั่วจื่อและสำนักเต๋าเรื่องซึ่งเลข เพียงแต่เราต้องมองซึ่งในทัศนะของสำนักมั่วจื่อว่าเป็นทัศนะที่มองซึ่งของมนุษย์ไม่เหมือนกัน ซึ่งเป็นทัศนะที่สำนักขงจื่อรวมทั้งขงจื่อเองก็ไม่เห็นด้วย³⁹ เพราะขงจื่อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า ซึ่งของมนุษย์มีความใกล้เคียงกัน เพียงแต่ขงจื่อมิได้ระบุชัดเจนว่ามนุษย์มีซึ่งที่ดีหรือเลว แม้กระทั่งในเมิ่งจื่อเองก็มีการกล่าวถึงทัศนะที่มองซึ่งของมนุษย์ไม่เหมือนกัน จากการบอกเล่าของกงจื่อศิษย์ของเมิ่งจื่อที่ให้ข้อมูลว่า ทัศนะเกี่ยวกับซึ่งของมนุษย์มีสามทัศนะ ทัศนะแรกเป็นของเก้อจื่อที่ว่า “ซึ่งนั้นไม่มีดีและไม่ดี” ทัศนะที่สองคือ “ซึ่งอาจทำให้ดีก็ได้ อาจทำให้ไม่ดีก็ได้” หมายความว่าหากมนุษย์เกิดมาแล้วอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ดี มนุษย์ก็จะมีซึ่งที่ดี แต่ถ้าอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ไม่ดี มนุษย์ก็จะมีซึ่งที่ไม่ดี และทัศนะที่สาม เป็นทัศนะซึ่งมองว่าซึ่งมีไม่เหมือนกัน “แต่บางคนกล่าวว่า ซึ่งที่ดีก็มี ซึ่งที่ไม่ดีก็มี” (6A:6) ด้วยเหตุนี้ ทัศนะของแแกรมที่ว่าซึ่งในหลุนอี่วมิได้มีนัยทางปรัชญาแต่อย่างใด ย่อมถูกโต้แย้งด้วยเช่นกัน ความน่าสนใจในข้อเสนอของเจินหนิง อยู่ตรงที่เจินหนิงได้อ้างเหตุผลจากข้อมูลในบันทึกตัวไม้ไผ่กัวเตี้ยน ซึ่งเป็นข้อมูลที่เป็นรอยต่อระหว่างขงจื่อกับเมิ่งจื่อ ในบันทึกกัวเตี้ยนทำให้เราได้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า นอกจากสำนักมั่วจื่อ สำนักเต๋า และข้อมูลที่ได้จาก

³⁶ Robert Eno, *The Confucian creation of heaven: Philosophy and the defense of ritual mastery*, p. 258, footnote no. 41.

³⁷ Ibid., p. 110.

³⁸ Irene Bloom, “Mencian arguments on human nature (*jen-hsing*),” *Philosophy East and West* 44, 1 (January 1994): 27.

³⁹ Ning Chen, “The ideological background of the Mencian discussion of human nature: A reexamination,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), pp. 21-23.

กงตู่จื่อแล้ว ยังมีผู้ที่มีทัศนะว่ามนุษย์มีซึ่งไม่เหมือนกันด้วย สังเกตได้จากบทเพลงจื่อเหวินจื่อ ในบันทึกกัวเตี้ยน (威之闕之) มีการระบุว่า “ซึ่งของปราชญ์” และ “ซึ่งของปฤชน” มีเหมือนกัน เพราะเขียนให้มาแต่กำเนิด การใช้คำว่า “ซึ่งของปราชญ์” และ “ซึ่งของปฤชน” แทนที่จะใช้คำว่า “ซึ่งของทุกคน” บ่งบอกว่าในยุคสมัยนั้นมีการแบ่งแยกว่ามนุษย์มีซึ่งไม่เหมือนกัน นอกจากนี้ ในบทซึ่งจื่อมิ่งชู (性自命出) ก็ยืนยันทัศนะที่มองว่ามนุษย์มีซึ่งเหมือนกันไว้อย่างชัดเจนว่า “ภายในมหาสมุทรทั้งสิ้น มนุษย์ต่างมีธรรมชาติร่วมกันและเหมือนกัน”⁴⁰ ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้เข้าใจมากขึ้นว่า เพราะเหตุใดเมิ่งจื่อจึงต้องสร้างการอ้างเหตุผลสนับสนุนว่า มนุษย์มีซึ่งเหมือนกัน (2A:2, 6A:10, 6A:7) อีกทั้งเมิ่งจื่อมีน่าจะใช้คนแรกที่ได้แย้งทัศนะที่มองว่ามนุษย์มีซึ่งไม่เหมือนกัน หากแต่ได้คงทำที่และสร้างการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเหมือนกันของซึ่งให้รัดกุมขึ้น ต่อจากผู้ที่อยู่ในสำนักขงจื่อคนอื่นก่อนหน้านี้นี้ ภายหลังจากเมิ่งจื่อ สวินจื่อเองได้คงทำที่ดังกล่าว และสร้างการอ้างเหตุผลโต้แย้งกับทัศนะที่มองว่ามนุษย์มีซึ่งไม่เหมือนกันด้วยเช่นกัน ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าสำนักขงจื่อเป็นตัวแทนของทัศนะที่มองว่ามนุษย์มีซึ่งเหมือนกัน⁴¹ อย่างไรก็ตาม เมิ่งจื่อมิได้มีทัศนะเรื่องเหรินซึ่งเหมือนในบันทึกกัวเตี้ยนทุกประการ เพราะแม้ว่าในบันทึกกัวเตี้ยนจะมีทัศนะว่าซึ่งของมนุษย์มีเหมือนกัน แต่ความเหมือนกันนั้น คือซึ่งของมนุษย์มีทั้งที่ดีและไม่ดี โดยส่วนที่ดีเป็นส่วนน้อยกว่าส่วนที่ไม่ดี ทัศนะนี้น่าจะใกล้เคียงกับซึ่งในทัศนะที่สองตามคำบอกเล่าของกงตู่จื่อ เมิ่งจื่อจึงได้โต้แย้งภายหลังว่าซึ่งของมนุษย์นั้นดี ซึ่งไม่เหมือนกับที่ปรากฏในบันทึกกัวเตี้ยน⁴²

กล่าวโดยสรุป เมิ่งจื่อมิใช่นักคิดคนแรกที่สร้างทัศนะว่ามนุษย์มีซึ่งเหมือนกัน หากแต่เมิ่งจื่อได้คงทำที่ต่อจากขงจื่อ และพวกสำนักขงจื่อคนอื่นก่อนหน้านี้นี้ และได้สร้างการอ้างเหตุผลให้รัดกุมขึ้น นอกจากนี้ เป้าหมายของเมิ่งจื่อมิใช่โต้แย้งพวกขงจื่อเพียงอย่างเดียว หากแต่โต้แย้งสำนักคิดหรือนักปรัชญาใดๆ ที่มีจุดยืนว่ามนุษย์มีซึ่งไม่เหมือนกัน หรือจุดยืนที่ว่าซึ่งมีแต่ความใคร่ความอยากทางกายภาพ หรือจุดยืนที่ว่าซึ่งทำให้ดีก็ได้และทำให้ไม่ดีก็ได้ ขึ้นอยู่กับสภาพแวดล้อม

4.4.2. ปัญหาเรื่องความหมายของเหรินซึ่ง

คุณูปการอย่างหนึ่งของเอซี แกรมในการศึกษามโนทัศน์ซึ่งคือ การเปิดประเด็นคำถามว่าซึ่งในเมิ่งจื่อเป็นมโนทัศน์เชิงกระบวนการหรือเป็นเชิงชีววิทยาที่มีมาแต่กำเนิด ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นทางศีลธรรม เนื่องจากซึ่งมีความหมายที่มาจากเชิง ทำให้ซึ่งเป็นได้ทั้งบรรทัดฐาน (normative) และข้อเท็จจริง

⁴⁰ Ibid., pp. 22-23. “Within the four seas, we share one and the same nature”

⁴¹ Ibid., p. 21.

⁴² Ibid., p. 27.

(factual) ว่าสิ่งนั้นมีวิถีที่ควรจะดำเนินหรือเติบโตอย่างเหมาะสมอย่างไร และถ้าหากไม่ถูกรบกวนหรือขัดขวางกระบวนการ สิ่งนั้นจะเป็นอย่างไร⁴³ แกรมได้ชี้ให้เห็นว่า นัยเชิงกระบวนการของซึ่งที่ต้องพัฒนาในบริบทเฉพาะเจาะจง เป็นนัยที่ถูกลมองข้ามมานาน การศึกษาของแกรมจึงทำให้เกิดการสร้าง ความเข้าใจและการถกเถียงความหมายของซึ่ง โดยแบ่งเป็นสองกลุ่มอย่างชัดเจน คือ 1) กลุ่มที่เข้าใจซึ่งว่าเป็นลักษณะที่ตายตัวและเป็นแนวโน้มนำตามธรรมชาติที่ “ได้รับ” มาตั้งแต่กำเนิดจากเทียน ซึ่งกำหนดทิศทางและภาวะแฝงของกระบวนการเติบโตของมนุษย์ การเข้าใจซึ่งเช่นนี้คือการมองแบบสารัตถนิยม (essentialism) หรือเชิงชีววิทยา (biological) 2) กลุ่มที่เข้าใจซึ่งในเชิงประวัติศาสตร์ว่าเป็นมโนทัศน์ที่มี “ได้รับ” จากเทียน แต่เป็นผลสำเร็จที่มาจาก การสร้างความเป็นมนุษย์จากตัวเองในบริบทประวัติศาสตร์ สังคม วัฒนธรรม ที่เฉพาะเจาะจง ซึ่งเป็นกระบวนการสร้างและกลายเป็นมนุษย์ มิใช่เป็นมนุษย์เพราะเป็นสมาชิกในกลุ่มหรือประเภท ผู้วิจัยจะพิจารณาจากการอ้างเหตุผลของไอริน บลูม ผู้แสดงความเข้าใจแบบแรก ส่วนทัศนคติที่สอง จะพิจารณาจากการอ้างเหตุผลของ รอเจอร์ เอมส์ (Roger T. Ames) และ เจมส์ เบฮิวเน็ค จูเนียร์

ในบทความ “The Mencian Conception of *Ren xing* 人性: Does it Mean ‘Human Nature’?”⁴⁴ รอเจอร์ เอมส์ มองว่า *เหรินซึ่ง* ในทัศนะของเมิ่งจื่อ เป็นมโนทัศน์เชิงกระบวนการเท่านั้น เพราะถ้า *เหรินซึ่ง* รวมถึงสิ่งกายภาพที่มีมาแต่กำเนิด ย่อมทำให้เข้าใจได้ว่าซึ่งของมนุษย์มีบางอย่างเป็นแก่นแท้ หรือเป็นสิ่งที่มียู่ก่อนประสบการณ์ หรือเป็นสิ่งที่ติดมากับสายพันธุ์ รวมทั้งเป้าหมายของกระบวนการพัฒนา ก็จะตายตัวด้วย เอมส์จึงเสนอว่าไม่ควรแปล *เหรินซึ่ง* ว่า “human nature” เพราะการแปลว่า “ธรรมชาติของมนุษย์” นอกจากจะทำให้เข้าใจคลาดเคลื่อนว่า *เหรินซึ่ง* มีลักษณะตายตัวแล้ว ยังเป็นการละเลยกระบวนการพัฒนาอย่างสร้างสรรค์ของมนุษย์ในบริบทที่แตกต่างกันด้วย ความน่าสนใจของบทความนี้ มิใช่ประเด็นเรื่องการแปลเพียงอย่างเดียว แต่เป็นการท้าทายความเข้าใจเดิมที่ว่า *เหรินซึ่ง* เป็นจุดเริ่มต้นที่เป็นภาวะทางจิตวิทยา-ชีววิทยา (psychobiological) ซึ่งอยู่ภายในและเป็นสากล เอมส์เสนอว่าควรเข้าใจ *เหรินซึ่ง* ว่าเป็นการให้นิยามความเป็นมนุษย์ ผ่านกระบวนการกลายเป็นมนุษย์ในบริบทประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และสังคม มิใช่ตัดสินจากสิ่งที่มีอยู่ก่อนวัฒนธรรม *เหรินซึ่ง* จึงเป็น

⁴³ A. C. Graham, “The background of the Mencian theory of human nature,” in *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, p. 14.

⁴⁴ Roger T. Ames, “The Mencian conception of *ren xing* 人性: Does it mean ‘human nature’?,” in *Chinese texts and philosophical contexts: Essays dedicated to Angus C. Graham*, ed. Henry Rosemont, Jr. (La Salle, Illinois: Open Court, 1991), pp. 143-175.

มโนทัศน์ของการบรรลุผล (achievement) ทางวัฒนธรรม ซึ่งให้ความสำคัญกับความแตกต่าง มากกว่าความเหมือนหรือความเป็นสากลของมนุษย์⁴⁵

ข้ออ้างที่สำคัญที่สุดของเฮมส์คือ การเชื่อมโยง*เหริน*ซึ่งกับลักษณะจักรวาลวิทยาของจีนที่ไม่ได้อธิบายต้นกำเนิดจากผู้สร้าง หากแต่มองว่าจักรวาลรวมทุกสรรพสิ่งไว้โดยไม่แยกออกจากกันและมีกระบวนการเคลื่อนไหวที่เป็นไปเอง โดยไม่ต้องมีกฎสากลหรือผู้กระทำภายนอกเป็นตัวกำหนด (ดูหัวข้อ 2.1.) ทำให้คำถามทางอภิปรัชญาเพื่อหาหลักการที่เป็นแก่นแท้ว่า จักรวาลเริ่มต้นอย่างไร? อะไรคือหลักการแรก? อะไรคือธาตุพื้นฐานของทุกสรรพสิ่ง? อะไรคือต้นกำเนิดของทุกสรรพสิ่ง? มิใช่คำถามที่นักปรัชญาจีน ซึ่งอยู่กรอบโลกทัศน์ที่มีได้อธิบายต้นกำเนิดด้วยพระเจ้าจะถาม หากแต่จะมีคำถามในลักษณะว่าใครและอะไรที่อยู่ก่อนหน้าเราเชิงประวัติศาสตร์ซึ่งมีส่วนกำหนดความเป็นตัวเรา? อะไรคือการบรรลุผลที่เหมาะสมของบุคคลดังกล่าว ที่เราสามารถนำมาใช้สร้างความเป็นตัวเราได้? เราจะขัดเกลาและพัฒนาตัวเอง โดยเป็นส่วนหนึ่งของการส่งเสริมสืบสานจารีตที่เหมาะสมได้อย่างไร? เราจะปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกของประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมอย่างไร เพื่อให้เกิดประโยชน์สูงสุด? การมีโลกทัศน์เช่นนี้ จึงทำให้มโนทัศน์*เหริน*ซึ่งมีลักษณะเป็นพลวัตเป็นกระบวนการของการทำให้เป็นมนุษย์ มิใช่เป็นมนุษย์โดยการแบ่งประเภท สังกัดได้จากการที่เม็งจื่อมักใช้อุปมาอุปไมยการเติบโตของต้นไม้ ต้นข้าว และการไหลของน้ำ เพื่อสื่อลักษณะกระบวนการ คำที่น่าจะใกล้เคียงกับซึ่งจึงเป็น “ลักษณะนิสัย” “บุคลิกภาพ” “การประกอบสร้าง” มากกว่าคำว่า “ธรรมชาติ”⁴⁶ หากซึ่งจะมีสิ่งใดหรือลักษณะใดที่คิดว่าเหมือนกันทุกคน ก็คงเป็นแนวโน้มที่จะเติบโต พัฒนา และขัดเกลา หรือเป็นความสามารถที่จะเปลี่ยนแปลงตัวเองได้นั่นเอง⁴⁷

เฮมส์อ้างเหตุผลต่อว่า การพัฒนาและกระบวนการของซึ่งมิใช่มีเป้าหมายตายตัว หากแต่มีลักษณะแตกต่างไปตามบริบท ทั้งนี้เพราะถึงแม้*เทียน*จะเป็นที่มาของ*เหริน*ซึ่งก็จริง แต่มิใช่ในความหมายว่าให้แก่นแท้ที่ตายตัวแก่มนุษย์ หากแต่มีความหมายว่าทั้งมนุษย์และ*เทียน*ต่างสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน โดย*เทียน*คือโลกหรือสิ่งแวดล้อม ด้วยเหตุนี้ ทิศทางหรือแนวโน้มของกระบวนการสร้างความเป็นมนุษย์ จึงมิได้มีเป้าหมายตายตัว แต่ขึ้นอยู่กับปฏิบัติสัมพันธ์ซึ่งกันและกันระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อมที่หลายหลาย⁴⁸ การอ้างเหตุผลตรงนี้จึงสอดคล้องกับทัศนะของสำนักขงจื้อ ที่มองว่ามนุษย์

⁴⁵ Ibid., pp. 143-144.

⁴⁶ Ibid., pp. 148-150.

⁴⁷ Ibid., p. 152.

⁴⁸ Ibid., pp. 153-155.

จะต้องสร้างความกลมกลืนจากตัวเอง รวมทั้งกับโลกภายนอกด้วย ทำให้มนุษย์มิใช่ปัจเจกบุคคลเดี่ยวๆ หากแต่เป็นมนุษย์ที่อยู่ในบริบทของความสัมพันธ์ชุดต่างๆ

จากการอ้างเหตุผลข้างต้น ทำให้เฮอร์นมองทัศนะของเม็งจื่อที่ว่า ชิงของมนุษย์นั้นดี (善 ช่าน) มิใช่ดีโดยธรรมชาติ หรือดีโดยตัวมันเอง หากแต่เป็นการพัฒนาคนที่ “ดีใน” “ดีสำหรับ” สิ่งแวดล้อม และความสัมพันธ์ของครอบครัวและชุมชน ซึ่งหรือกระบวนการพัฒนาความเป็นมนุษย์ที่ดีหรือเหมาะสมจะต้องสอดคล้องกับลักษณะเฉพาะและแตกต่างของแต่ละคน กล่าวคือ จะต้องดำรงความเป็นตัวเองในขณะที่เดียวกันก็ต้องเป็นส่วนหนึ่งของบริบทประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และสังคมได้ด้วย⁴⁹ อาจกล่าวได้ว่า “มิใช่ ‘ธรรมชาติ’ ของมนุษย์นั้นช่าน แต่ที่สำคัญกว่าคือ การกระทำที่ช่านของมนุษย์ จะกลายเป็นธรรมชาติของมนุษย์”⁵⁰ เฮอร์นจึงสรุปว่า ชิงมีลักษณะเป็นมโนทัศน์แห่งแรงบันดาลใจ (inspirational) มิใช่แห่งแรงบันดาลใจ (aspirational) อยากได้อยากทำเพื่อบรรลุปรรตฐานบางอย่างที่กำหนดไว้แล้ว หากแต่เป้าหมายของการพัฒนาชัดเจนกลายเป็นไปตามแรงบันดาลใจ และผลสำเร็จของการสร้างสรรค์ก็ขึ้นอยู่กับบริบทที่แตกต่างกัน⁵¹

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้เฮอร์นจะมองเหรินชิงในเม็งจื่อว่าเป็นมโนทัศน์ที่แสดงผลสำเร็จ แต่เฮอร์นไม่ได้ปฏิเสธว่าการเป็นมนุษย์จะต้องอาศัยส่วนที่เป็นกายภาพและจิตใจภายในของมนุษย์ด้วย เพียงแต่ความเป็นมนุษย์มิใช่ใช้ลักษณะทางกายภาพดังกล่าวเป็นตัวกำหนดความเป็นมนุษย์ แต่ต้องใช้ผลสำเร็จอย่างเป็นองค์รวมทั้งการพัฒนาทางกายและจิตใจร่วมกันเป็นตัวกำหนด ข้ออ้างที่สำคัญอีกอย่างคือ เฮอร์นแยกชิงออกจากซิน (心)⁵² ทำให้มูลบทหรือเชื่อนอแห่งจิตใจทั้ง 4 (四端 ชือตวน) เป็นเหมือนสี่ที่อยู่ในจันสี่ ส่วนชิง คือรูปภาพที่วาดสำเร็จแล้ว⁵³ เฮอร์นจึงมองชิงต่างจากทัศนะเชิงสาร์ตนิยมที่มองว่ามูลบทหรือเชื่อนอแห่งจิตใจทั้งสี่ เป็นลักษณะสากลของเหรินชิง นอกจากนี้ เฮอร์นยังแยกชิงกับมิ่ง (命) ออกจากกัน และตีความบท 7B:24 แตกต่างจากความเข้าใจทั่วไป (ดูหัวข้อ 4.3.3.) เฮอร์นตีความบทนี้ว่า สิ่งที่มีมนุษย์กับสัตว์มีเหมือนกันจะไม่เรียกว่าชิง สิ่งที่มีมนุษย์มีร่วมกับสัตว์คืออายตนะทางผัสสะจะเรียกว่ามิ่ง สิ่งที่เป็นผลจากการพัฒนาเชื่อนอทั้งสี่ คือ ลักษณะของมนุษย์ ส่วนสัญชาตญาณและความอยากความใคร่เป็นลักษณะของสัตว์ ถึงแม้มนุษย์จะชัดเจนพัฒนาตนจากความ

⁴⁹ Ibid., p. 156.

⁵⁰ Ibid., p. 157. “It is not so much that human ‘nature’ is *shan*, but more importantly, what human being does is *shan* becomes human nature”

⁵¹ Ibid., p. 159.

⁵² Ibid., p. 145.

⁵³ Ibid., p. 151.

พึงพอใจทางกายภาพ ซึ่งเม็งจื่อมองว่าเป็นการผสมระหว่างซึ่งกับมิ่ง แต่เมื่อประสบผลสำเร็จแล้วทั้งในแง่ศีลธรรม สุนทรียะ เป็นต้น วิญญาณก็ยังคงต้องมองผัสสะที่ผ่านการขัดเกลาแล้วว่าเป็นมิ่ง ส่วนซึ่งเป็นผลสำเร็จสูงสุดของการพัฒนาความเป็นมนุษย์อย่างเป็นทางการ⁵⁴

อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่า การเชื่อมโยงเหรินซึ่งกับโลกทัศน์ทางจักรวาลวิทยา ที่ไม่ได้อธิบายต้นกำเนิดจากผู้สร้าง เป็นการอ้างเหตุผลที่สำคัญที่สุด เพราะเอมส์พยายามชี้ให้เห็นว่า การอ่านเม็งจื่อโดยไม่เข้าใจว่าคำที่เม็งจื่อใช้นั้นอยู่บนพื้นฐานของโลกทัศน์อย่างไร ย่อมทำให้เข้าใจสารคลาดเคลื่อนได้ เอมส์ยกตัวอย่างคำที่ล่อแหลมต่อการเข้าใจได้ว่าซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์มีส่วนร่วมเป็นสากล เช่น คำกล่าวของเม็งจื่อที่ว่า “人皆有” (เหรินเจียโฮ่ย) (เช่น “มนุษย์ล้วนมีจิตซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้” (2A:6)) อาจทำให้เข้าใจได้ว่าเป็น “มนุษย์ทุกคนมี” แต่คำว่า 皆 เข้าใจได้ว่าเป็นมนุษย์แต่ละคน “ทั้งหมดรวมกัน” ซึ่งถ้าเราเข้าใจว่าเม็งจื่อกล่าวถึงประเด็นนี้ในโลกทัศน์ที่เกิดของสรรพสิ่งมีลักษณะเป็นกระบวนการ การเข้าใจว่า “มนุษย์แต่ละคนรวมกัน” ย่อมเหมาะสมกว่า⁵⁵ นอกจากนี้ คำว่า “同類” (ตงเล่ย์) (เช่น “ไม่ว่าจะเป็นอริยมมนุษย์หรือตัวเราเองย่อมเป็นพันธุ์ประเภทเดียวกัน” (6A:7)) หากหมายถึงกลุ่มคนที่อยู่ในครอบครัวเดียวกัน ซึ่งเป็นการจัดกลุ่มทางสังคม จะเหมาะสมกว่าเข้าใจว่ามีลักษณะแก่นแท้ทางสายพันธุ์เดียวกัน คำว่า “ตงเล่ย์” ในบทดังกล่าว จึงน่าจะหมายถึงทั้งอริยมมนุษย์และตัวเราต่างอยู่ในครอบครัว ซึ่งทุกคนสามารถพัฒนาขัดเกลาตนและมีส่วนร่วมในความสัมพันธจนสามารถบรรลุผลสำเร็จแห่งความเป็นมนุษย์ได้⁵⁶

อย่างไรก็ตาม การมองว่าเม็งจื่อมิได้เน้นความเหมือนกันอย่างเป็นทางการของเหรินซึ่ง เป็นสิ่งที่ยอมรับได้ยาก เพราะจากหัวข้อที่ผ่านมา หากพิจารณาภาพรวมพื้นหลังการถกเถียงเรื่องเหรินซึ่งที่หลากหลายทัศนะในปรัชญาจีน จะเห็นได้ว่าสำนักขงจื่อเป็นตัวแทนของทัศนะที่มองว่าซึ่งของมนุษย์มีเหมือนกัน อย่างไรก็ตาม เจมส์ เบฮิวเนียก จูเนียร์ ได้แก้ไขปัญหาดังกล่าวของเอมส์ และทำให้การเข้าใจเหรินซึ่งในเชิงประวัติศาสตร์มีความชัดเจนขึ้นว่า ซึ่งที่มนุษย์ทุกคนมีเหมือนกันคือ การที่มนุษย์ไม่อาจดำรงอยู่และพัฒนาตนได้ภายนอกบริบทครอบครัว⁵⁷ จุดเริ่มต้นของมนุษย์ต้องอยู่ในบริบทของครอบครัวเป็นรากฐาน (本 เป็น) มูลบทหรือเชื้อหน่อในจิต/ใจทั้งสิ้น มิใช่มีโดยกำเนิดเป็นสารัตถะ

⁵⁴ Ibid., p. 158.

⁵⁵ Roger T. Ames, “Mencius and a process notion of human nature,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), pp. 78-77.

⁵⁶ Roger T. Ames, “The Mencian conception of *ren xing* 人性: Does it mean ‘human nature’?,” in *Chinese texts and philosophical contexts: Essays dedicated to Angus C. Graham*, p. 161.

⁵⁷ James Behuniak, Jr., *Mencius on becoming human*, pp. 73-99.

ภายใน หากแต่ก่อเกิดมาจากความรู้สึก ความสนิทซึ่ง จากการสร้างสัมพันธ์ในครอบครัว แนวโน้มของการเป็นมนุษย์จึงมีโซ่มาจากธรรมชาติ หากแต่มาจากบริบทครอบครัวเป็นเบื้องต้น และขยายสู่บริบทสังคมการเมืองต่อไป เบฮิวเน็ค มองว่าในเม็งจื่อมิได้ระบุว่าความรักบิดามารดาและครอบครัว (親 ชิน) เป็นเชื้อหน่อ เพราะฉะนั้นความรักบิดามารดาและครอบครัวจึงเป็นเหมือนดิน ที่ทำให้เชื้อหน่อทั้งสี่เกิดขึ้นได้ นี่จึงเป็นเหตุผลว่าเพราะเหตุใดเม็งจื่อจึงมองว่าเด็กทุกคนจึงมีเชื้อหน่อทั้งสี่ และที่ทุกคนมีซึ่งเหมือนราชาปราชญ์เหยาและซุ่น ก็เพราะเหยาและซุ่นเกิดมาต่างมีครอบครัวเหมือนทุกคน แต่ทั้งสองต่างจากคนอื่นตรงที่ได้พัฒนาเชื้อหน่อทั้งสี่จนกลายเป็นคุณธรรมอย่างสมบูรณ์⁵⁸

ในขณะที่เฮอร์นสแอกซึ่งออกจากชิน เบฮิวเน็คก็เช่นเดียวกัน แต่เบฮิวเน็คได้นำจักรวาลวิทยาเรื่องชี่ (氣) (ดูหัวข้อ 2.2.) มาอธิบายเรื่องร่างกายและจิต/ใจของมนุษย์ว่า มนุษย์มีชี่เป็นส่วนประกอบ การที่ชี่มีใช้ทั้งสสารและอสสาร จึงไม่มีการแบ่งแยกรูปร่างออกจากการทำงาน ชินจึงมองได้ว่าเป็นหัวใจซึ่งเป็นอวัยวะ และเป็นจิตซึ่งทำหน้าที่คิดและรู้สึก เบฮิวเน็คมองว่าเม็งจื่อมักใช้ “ชิน” ในเชิงการทำงานมากกว่าเป็นอวัยวะ ดังนั้น เขาจึงแปลชินว่า “ความรู้สึก” โดยพื้นฐานแล้วชี่ไม่ได้เป็นตัวชี้นำทางศีลธรรมได้เอง แต่จะต้องผ่านการควบคุมกำหนดอย่างเฉพาะเจาะจง บทบาทหน้าที่หลักของชินคือการคิดและการรู้สึก หากควบคุมการทำงานของชินได้ ชี่ในร่างกายทั้งหมดก็จะเป็นตัวชี้นำทางศีลธรรมได้⁵⁹ ประเด็นของเบฮิวเน็คคือ แนวโน้มทางศีลธรรมมิได้มาจากธรรมชาติคือร่างกาย แต่มาจากการกำหนดควบคุมชินให้ไปในทิศทางที่ชี้นำศีลธรรมได้ ซึ่งการกำหนดควบคุมนั้นมาจากการอยู่ในบริบทของครอบครัวเป็นรากฐานนั่นเอง

แม้ว่าการสร้างความเข้าใจต่อเหรินซิงของเฮอร์นสแอกและเบฮิวเน็ค จะสอดคล้องกับจักรวาลวิทยาของจีน แต่เราจะต้องพิจารณาจากเนื้อหาในเม็งจื่อที่ปรากฏคำว่า “ซิง” ด้วยว่า เม็งจื่อใช้ซิงในการอ้างเหตุผลอย่างไร เมื่อถกเถียงกับคู่สนทนา และมีทัศนะเรื่องเหรินซิงอย่างไร ไอรีน บลูม เป็นหนึ่งในผู้ที่ศึกษาทัศนะเรื่องเหรินซิงของเม็งจื่อ และได้โต้แย้งเฮอร์นสแอกกรอบวิธีดังกล่าว โดยเสนอว่า 1) คำว่า “เหรินซิง” ควรเข้าใจและแปลว่า “ธรรมชาติของมนุษย์” 2) เม็งจื่อใช้ “เหรินซิง” เพื่อสื่อถึงลักษณะที่เป็นสากลและที่แตกต่างกันของมนุษย์ และ 3) โดยพื้นฐานแล้วเหรินซิงเป็นมโนทัศน์เชิงชีววิทยา (biological concept)⁶⁰ อาจกล่าวได้ว่าจุดยืนของบลูมคือการปกป้องการตีความเหรินซิงตามความเข้าใจดั้งเดิมนั่นเอง การอ้างเหตุผลโต้แย้งเฮอร์นสแอกของบลูมอาจแบ่งได้เป็นสี่ส่วน ดังนี้ ประการแรก บลูม

⁵⁸ Ibid., pp. 88-90.

⁵⁹ Ibid., pp. 23-32.

⁶⁰ Irene Bloom, “Biology and culture in the Mencian view of human nature,” in *Mencius: Contexts and Interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), p. 91.

มองว่าเม็งจื่อใช้เหรินซึ่งเพื่อสื่อถึงสิ่งที่มนุษย์มีเหมือนกันทางชีววิทยาอย่างชัดเจน ข้อเสนอของเอดส์จึงไม่อาจเข้ากันได้กับทัศนะเรื่องเหรินซึ่งของเม็งจื่อ บลุมยกบท 2A:6 ที่ว่า

เม็งจื่อกล่าวว่า “มนุษย์ล้วนมี (人皆有) จิต (心) ซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้ เหล่าบุรพกษัตริย์ก็มีจิตซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้ จึงเกิดระบอบปกครองอันไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ได้ เมื่อใช้จิตซึ่งทนเห็นทุกข์มนุษย์ได้ ไปดำเนินระบอบปกครองซึ่งทนเห็นทุกข์ของมนุษย์มิได้ การบารบทั้งโลกหล้าก็เป็นเรื่องที่ย่างคั่งของเล่นที่อยู่ในมือ การกล่าวว่ามนุษย์ล้วนมีจิตซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้นั้นก็เพราะ สมมติว่าในขณะนี้ หากมีใครพลันเห็นเด็กทารกน้อยกำลังจะร่วงตกลงไปในบ่อน้ำ ย่อมเกิดความสะเทือนหวั่นไหวขึ้นในจิตกันทั้งสิ้น มิใช่เพราะเคยคบหาสัมพันธ์กับบิดามารดาของเด็กนั้นมาก่อน มิใช่เพราะต้องการจะได้ชื่อหรือเสียงชมจากบรรดาเพื่อนร่วมสังคม ทั้งมิใช่เพราะชิงชังรำคาญเสียงร้องของเด็กจึงเกิดภาวะจิตเช่นนั้น พิจารณาจากกรณีนี้ เมื่อปราศจากความสะเทือนใจเห็นอกเห็นใจ ย่อมไม่ไ่มนุษย์ เมื่อปราศจากจิตที่ละอายต่อความชั่วร้ายย่อมไม่ไ่มนุษย์ เมื่อปราศจากจิตระงับยับยั้ง ย่อมไม่ไ่มนุษย์ เมื่อปราศจากจิตที่รู้ผิดชอบชั่วดี ย่อมไม่ไ่มนุษย์ จิตที่รู้จักสะทสะท้านเป็นมูลบท (端) ของมนุษยธรรม (仁) จิตที่รู้จักละอายต่อความชังเป็นมูลบทของครรลองธรรม (義) จิตที่รู้จักระงับยับยั้งเป็นมูลบทของจารีตธรรม (禮) จิตที่รู้จักผิดชอบชั่วดีเป็นมูลบทของปัญญาธรรม (智) การที่มนุษย์ครอบครองมูลธรรมทั้งสิ้น ก็เป็นเสมือนดั่งที่ครอบครององคาพยพทั้งสิ้น เมื่อมีมูลธรรมทั้งสิ้นอยู่ในตัว แล้วยังกล่าวว่าตัวเองไร้ศักยภาพ ก็เท่ากับทำโจรกรรมตัวเอง หรือกล่าวว่าเข้าสู่ปกครองของคนไร้ศักยภาพก็เท่ากับโจรกรรมเข้าสู่ปกครองของคนผู้ตระหนักว่ามูลธรรมทั้งสิ้นมีอยู่ในตน และรู้จักเจริญธรรมเหล่านั้นให้วัฒนาบริบูรณ์ ก็จักเสมือนประกายไฟที่เริ่มจุดต่อ เสมือนคาน้ำที่เริ่มปูดขึ้น หากสามารถทำให้บริบูรณ์ ก็เพียงพอที่จะพิทักษ์อาณาสมุทรทั้งสิ้นได้ หากไม่ทำให้สมบูรณ์ ก็ไม่เพียงพอแม้แต่จะดูแลรับใช้บิดามารดา” (2A:6)

ในบทนี้เม็งจื่อต้องการจะอ้างเหตุผลว่า การปกครองด้วยหลักเหรินเจ้้นั้น มิได้ยากเย็นแต่อย่างใด เพราะเหล่าบุรพกษัตริย์และมนุษย์ทุกคน “ล้วนมีจิตซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้” จิต/ใจที่ไม่อาจเห็นทุกข์ของมนุษย์นั้นเป็นความรู้สึกหวั่นไหวที่เกิดขึ้นอย่างเป็นไปเองโดยไม่ได้คิดคำนวณ หรือนึกถึงตัวเอง สังเกตได้ว่าความรู้สึกนี้ย่อมเกิดขึ้นกับทุกคนที่เมื่อฉับพลันเห็นเด็กกำลังจะตกบ่อน้ำ จิต/ใจที่ไม่อาจเห็นทุกข์ของมนุษย์นี้เป็นหนึ่งในมูลบทหรือเงื่อนไขทั้งสิ้น ซึ่งหากตระหนักว่าตนมีศักยภาพของเงื่อนไขนี้อยู่และพัฒนาไปเป็นคุณธรรมหลักทั้งสิ้น ก็ย่อมสามารถขยายไปเป็นแนว

ทางในการปกครองต่อไปได้ ดังที่เมิ่งจื่อได้ชี้ให้ราชาธิเชวียนหวังตระหนักถึงศักยภาพของเชื้อหน่อทางศีลธรรมของราชาธิว่า การที่ราชาธิมีจิต/ใจที่มีอาทอนเห็นความทุกข์ของวัว สามารถขยายจิต/ใจแห่งความเมตตาขึ้นสู่ประชาชนได้ (1A:7) เมิ่งจื่อมองว่าหากอ้างว่าคนไม่มีศักยภาพที่จะมีมนุษยธรรมย่อมเป็นการ “โจรกรรมตัวเอง” เพราะเป็นการขโมยสิ่งที่คนมีอยู่แล้วอ้างว่าไม่มี การไม่มีเชื้อหน่อทั้งสี่นี้ย่อมแสดงว่ามีชัมมนุษย์ แม้ว่าเอมส์ได้แย้งในเรื่องภาษาแล้วว่า “มนุษย์ล้วนมีจิต/ใจ” ควรเข้าใจว่า “มนุษย์แต่ละคนรวมกันมีจิต/ใจ” แต่เหตุผลหลักที่บลูม มองว่าบทนี้ยืนยันว่าจริงเป็นสิ่งที่มีมนุษย์มีส่วนร่วมในเชิงชีววิทยา คือคำกล่าวที่ว่า “การที่มนุษย์ครอบครองมูลธรรมทั้งสี่นี้ ก็เป็นเสมือนคั้งที่ครอบครององคาพยพทั้งสี่” ในเมื่อแขนขาเป็นส่วนหนึ่งของกายวิภาคของมนุษย์ เชื้อหน่อทั้งสี่ก็คือส่วนหนึ่งของจิตวิภาคของจิต/ใจนั่นเอง ในขณะที่เอมส์มองว่าเชื้อหน่อทั้งสี่ เป็นสิ่งที่เปราะบางและสูญเสียบได้ง่าย แต่บลูมมองว่าในเมิ่งจื่อไม่มีบทใดที่เมิ่งจื่อกล่าวว่าเชื้อหน่อทั้งสี่จะอ่อนแอ เปราะบางและไม่ได้กังวลใจกับกระบวนการพัฒนาขัณฑกลาเชื้อหน่อเป็นคุณธรรม สิ่งที่แบ่งแยกความแตกต่างระหว่างมนุษย์ จึงเป็นความสามารถที่จะตระหนักและพัฒนาเชื้อหน่อทั้งสี่ ทั้งนี้ความสามารถนี้มีอยู่ในทุกคน บางคนอาจใช้ความสามารถนี้ แต่บางคนอาจทิ้งความสามารถนี้ไป⁶¹ การที่บลูมมองว่าชินเป็นส่วนหนึ่งของชิง ทำให้บลูมมองว่า โดยพื้นฐานแล้วชิงเป็นมโนทัศน์เชิงชีววิทยา ซึ่งต่างจากเอมส์และเบฮิวเนียคที่แยกชินกับชิงออกจากกัน

ประการที่สอง หากเข้าใจเหรินชิงอย่างที่เอมส์เสนอ จะทำให้ไม่อาจเข้าใจได้ว่าทัศนะชิงของมนุษย์นั้นดี แตกต่างจากทัศนะทั้ง 3 ตามคำบอกเล่าของกงต้อจูในบท 6A:6 ได้อย่างไร สำหรับทัศนะของเก้าจื่อ อาจพอเข้าใจอย่างที่เอมส์ตีความว่า เมิ่งจื่อไม่เห็นด้วยกับเก้าจื่อตรงที่เก้าจื่อมองชิงเป็นเพียงข้อเท็จจริงว่ามีความใคร่ความอยากทางกายภาพเท่านั้น โดยมองข้ามนัยเชิงกระบวนการและบรรทัดฐานของชิง แต่สำหรับอีกสองทัศนะ หากชิงของมนุษย์นั้นดี เป็นกระบวนการของการกลายเป็นมนุษย์ ซึ่งเป็นผลสำเร็จทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันตามบริบทอย่างที่เอมส์เข้าใจ เมิ่งจื่อไม่น่าจะปฏิเสธทัศนะที่สองและสาม เพราะทัศนะที่สองมองว่าชิงของมนุษย์ทำให้ดีก็ได้ ทำให้ไม่ดีก็ได้ ขึ้นอยู่กับสภาพแวดล้อม (บลูมเรียกว่า strong environmentalism⁶²) ส่วนทัศนะที่สาม คือการที่มนุษย์มีชิงไม่เหมือนกัน บลูมมองว่า สาเหตุที่เมิ่งจื่อปฏิเสธทัศนะที่สองกับสาม ก็เพราะเมิ่งจื่อต้องการจะยืนยันว่ามนุษย์มีธรรมชาติที่ตีเหมือนกันทั้งหมดนั่นเอง ความเข้าใจเหรินชิงของเอมส์จึงไปกันไม่ได้กับบท 6A:6⁶³

⁶¹ Irene Bloom, “Mencian arguments on human nature (*jen-hsing*),” *Philosophy East and West* 44: 29-32.

⁶² *Ibid.*, p. 35.

⁶³ *Ibid.*, p. 33-35.

ประการที่สาม บลุ่มย้ำเตือนว่าเมิ่งจื่อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่าเหรินซึ่งมีที่มาจากเทียน ดังนั้น จึงไม่ควรแยกซึ่งออกจากมิ่งและไม่ควรมองว่าตรงข้ามกันอย่างที่เอมส์ตีความ 7B:24 ร่างกายและอายตนะทางผัสสะเป็นส่วนหนึ่งของซึ่งก็จริง แต่เพราะแต่ละคนมีข้อจำกัดที่ไม่เหมือนกันขึ้นอยู่กับโชคชะตา วิญญาณจึงเรียกว่ามิ่ง ไม่เรียกว่าซิ่ง เพราะไม่อาจควบคุมข้อจำกัดของร่างกาย เช่น ความพิการ แต่มนุษย์ก็มีส่วนที่เป็นอาณัติทางศีลธรรมหรือแนวโน้มตามธรรมชาติที่เทียนให้ผ่านซึ่ง วิญญาณจึงไม่เรียกส่วนที่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรมว่าเป็นชะตากำหนด แต่จะเรียกว่าซิ่ง⁶⁴

ประการที่สี่ บลุ่มเห็นด้วยกับเอมส์ว่าไม่ควรเข้าใจเหรินซึ่งในทัศนะเมิ่งจื่อว่า เป็นแบบสารัตถะนิยม (essentialism) เพราะทัศนะเรื่องเหรินซึ่งของเมิ่งจื่อแตกต่างจากของเพลโต อริสโตเติล หรือพวกสโตอิก เมิ่งจื่อไม่มีทัศนะเรื่องจิตหรือออสสาร ไม่ได้มองว่ามนุษย์ถูกสร้างโดยมีสาเหตุจากพระเจ้า ไม่ได้เชื่อเรื่องความเป็นอมตะของจิต บลุ่มมองว่าทุกวัฒนธรรมต่างมีทัศนะแตกต่างกันว่ามนุษย์เหมือนกัน และแตกต่างกันอย่างไร เมิ่งจื่อเองก็ให้คำตอบว่าอะไรที่มนุษย์มีเหมือนกัน และอะไรที่ทำให้มนุษย์มีความแตกต่าง เมิ่งจื่อได้สร้างคำตอบจากประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของตน ดังนั้น มิใช่จะใช้ “ธรรมชาติของมนุษย์” แปลเหรินซึ่งไม่ได้ เพียงแต่เราต้องตระหนักว่าเมิ่งจื่อสามารถใช้ในความหมายเดียวกับพวกสารัตถะนิยม⁶⁵ อย่างไรก็ตาม การมองว่าซิ่งเป็นมโนทัศน์ทางชีววิทยา อาจทำให้เข้าใจได้ว่าเมิ่งจื่อมองว่ามนุษย์มีความรู้ติดตัวมาตั้งแต่เกิด โดยเฉพาะในบท 7A:15 ที่ว่า

เมิ่งจื่อกล่าวว่า “ความสามารถที่คนเรากระทำได้โดยไม่ต้องเรียน เรียกว่า สมรรถนฤทธิ (良能) ความรู้ที่รู้ได้โดยไม่ต้องคิดนึกตรึกตรอง เรียกว่า ฉญาณฤทธิ (良知) ทารกน้อยไม่มีที่จะไม่รู้จักรัก (愛) บิดามารดาของตน แลเมื่อเติบโตใหญ่ขึ้นก็ไม่มีที่จะไม่รู้จักรเคารพพี่ชายของตน การรักสนิทชิดเชื้อ (親) ต่อบิดามารดาก็คือมนุษยธรรม การรู้จักเคารพผู้ที่อาวุโสกว่า ก็คือครรลองธรรม มิมีอะไรอื่น เป็นไปโดยตลอดทั่วทั้งโลกหล้า” (7A:15)

บลุ่มเข้าใจความล่อแหลมในประเด็นนี้ดี จึงแก้ปัญหาในภายหลังว่า คำว่า “เหลียงเหมิง” (良能) อาจทำให้เข้าใจได้ว่าเป็นความรู้ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด ซึ่งถ้าเข้าใจเช่นนั้น ย่อมทำให้เกิดการแบ่งแยกอย่างชัดเจนว่าเมิ่งจื่อแยกความรู้ที่มากับธรรมชาติ ออกจากความรู้ที่ได้จากวัฒนธรรม การแบ่งแยกดังกล่าว ทำให้เข้าใจเหรินซึ่งเป็นแบบสารัตถะนิยมด้วย บลุ่มมองว่าการที่ทารกไม่มีที่ไม่ว่างจากรักบิดามารดา

⁶⁴ Ibid., pp. 42-44.

⁶⁵ Irene Bloom, “Human nature and biological nature in Mencius,” *Philosophy East and West* 47, 1 (January 1997): 23.

ของคน ต้องอาศัยทั้งส่วนที่เป็นธรรมชาติและวัฒนธรรมคู่กัน ดังนั้น จึงไม่ควรแบ่งแยกอย่างเด็ดขาดว่า *เหริน* ซึ่งจำกัดไว้เฉพาะความรู้ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดเท่านั้น⁶⁶

กวงลยซุ่นให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า การทำความเข้าใจความหมายของ *เหริน* ซึ่ง ต้องแยกคำว่า “*เหริน*” (人) ออกจาก “*ซิ่ง*” และต้องพิจารณาด้วยว่าเมิ่งจื่อใช้คำว่า “*เหริน*” หรือ “*มนุษย์*” ในความหมายใดบ้าง ซุ่นมองว่าเมิ่งจื่อใช้ “*ซิ่ง*” หมายถึงการพัฒนาของแนวโน้มทางศีลธรรมที่มีอยู่ก่อนในจิต/ใจ ส่วน “*เหริน*” เมิ่งจื่อไม่ได้ใช้หมายถึงมนุษย์ในแง่สัจธรรมที่สามารถสร้างความเป็นมนุษย์ผ่านวัฒนธรรมเท่านั้น แต่ยังใช้หมายถึงมนุษย์ในแง่สายพันธุ์ (species) เพื่อแยกความแตกต่างจากสัตว์ด้วย⁶⁷ เช่นใน 4B:19 “เมิ่งจื่อกล่าวว่า คุณสมบัติที่ทำให้มนุษย์ต่างจากสัตว์เครื่องนั้น เปรียบบางอย่างนัก สามัญชนทั่วไปมักจะทอดทิ้ง ในขณะที่วิญญาณจะถนอมไว้ พระเจ้าซุ่นแจ่มแจ้งในธรรมคาของสรรพสิ่ง ต้องแท้ในพันธภาวะของมนุษย์ จึงให้ครรลองมนุษยธรรมดำเนิน หาใช่ไปดำเนินครรลองของมนุษยธรรมไม่” (4B:19) เมิ่งจื่อใช้คำว่า “*มนุษย์*” ทั้งในแง่มนุษย์ทั่วไปที่แบ่งแยกจากสัตว์โดยสายพันธุ์ และในความหมายมนุษย์ที่ชัดเจนแล้ว คือวิญญาณ การแบ่งแยกซึ่งของมนุษย์ออกจากสัตว์จึงใช้ทั้งในแง่สายพันธุ์และความสามารถทางสังคมวัฒนธรรม ดังนั้น *เหริน* ซึ่ง จึงเป็นได้ทั้งในแง่มนทัศน์เชิงชีววิทยา และมนทัศน์เชิงผลสำเร็จทางวัฒนธรรม⁶⁸

ผู้วิจัยเห็นว่า เราควรมอง *เหริน* ซึ่งอย่างไม่แบ่งแยกว่าเป็นมนทัศน์เชิงชีววิทยา หรือมนทัศน์เชิงผลสำเร็จทางวัฒนธรรม การใช้คำนี้ของเมิ่งจื่อน่าจะแฝงนัยการไม่แบ่งแยกดังกล่าว สิ่งที่มีมนุษย์มีเหมือนกัน คือเชื่อห่อในจิต/ใจที่มีแนวโน้มทางศีลธรรมตามธรรมชาติอยู่ก่อน แต่แนวโน้มทางศีลธรรมนั้น จะไม่อาจเกิดขึ้นหรือเป็นจริงได้ ถ้าไม่ผ่านกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัวเป็นรากฐานด้วย เมิ่งจื่อน่าจะมีฐานคติคิดว่าไม่มีมนุษย์คนใดเกิดมาไม่มีครอบครัวหรือผู้เลี้ยงดู แนวโน้มทางศีลธรรมในจิต/ใจ มีอาจแบ่งแยกได้เด็ดขาดว่ามาจากธรรมชาติหรือกระบวนการทางสังคม จิต/ใจที่มีเชื่อห่อทั้งสี่ที่มีแนวโน้มดังกล่าว จึงแบ่งแยกมนุษย์ออกจากสัตว์ ทั้งในแง่บทบาทหน้าที่ของจิต/ใจซึ่งทำหน้าที่คิดและมีความรู้สึกที่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรม และในแง่การทำให้แนวโน้มทางศีลธรรมนั้นเกิดขึ้นผ่านกระบวนการของความสัมพันธ์ ทั้งนี้เพราะหากมนุษย์คนใดไม่ตระหนักและพัฒนาขึ้นเพื่อคิดและรู้สึกอย่างมีศีลธรรม แต่หันไปพัฒนาความใคร่ความอยากทางผัสสะ มนุษย์คนนั้นย่อมไม่แตกต่างจากสัตว์ เมิ่งจื่อจึงได้กล่าวไว้ว่า เส้นแบ่งระหว่างมนุษย์กับสัตว์นั้นเปรียบบาง เหตุที่เปรียบบาง

⁶⁶ Irene Bloom, “Biology and culture in the Mencian view of human nature,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, pp. 93-95.

⁶⁷ Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 190-191.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 191.

เพราะขึ้นอยู่กับกรกระทำของมนุษย์ด้วยนั่นเอง การมองเหรินซึ่ง อย่างไม่แบ่งแยกทั้งในเชิงชีววิทยา และกระบวนการทางวัฒนธรรม จึงไม่ใช่การมองเหรินซึ่งเป็นแบบสารัตถะนิยมแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับเฮมส์ที่มองเหรินซึ่งว่าเป็นมโนทัศน์ที่ให้ความสำคัญกับความแตกต่างมากกว่า ความเหมือนกันเป็นสากล เพราะมิฉะนั้นจะเกิดปัญหาต่อการเข้าใจบท 6A ซึ่งเป็นบทที่เม็งจื่อได้แย้งว่าซึ่งมีความเหมือนกันอย่างไร แต่ทั้งนี้เม็งจื่อก็ใช้ซึ่งในมิตการบรรลุผลทางวัฒนธรรมด้วย ดังความในบทที่ว่า “...สิ่งที่เป็นซึ่งของวิญญูชนก็คือ มนุสสธรรม ครรลองธรรม จารีตธรรม และปัญญาธรรม ล้วนธำรงเป็นรากฐานอยู่ในจิต ส่วนสี่สันทำทางที่ปรากฏ คือที่เห็นบนใบหน้า คือความเต็มล้นบน แผ่นหลัง คือการเคลื่อนขยับของแขนขา แขนขาไม่เอ่ยวาจาแต่บ่งความนัยให้รู้” (7A:21) “พระเจ้าเหยา และพระเจ้าซุ่น เป็นไปโดยซึ่ง พระเจ้าจั้งและพระเจ้าโจวอู่หวัง เป็นไปโดยกายรูป ส่วนมหาเดชาบูรราช ทั้งห้า เป็นไปโดยการลอกเลียนยิมรูปแบบมา แต่หากยิมรูปแบบมานาน โดยไม่ยอมคืน จะรู้ถึงสิ่งที่ไม่ได้อยู่ในตัวเขาได้อย่างไร” (7A:30) ความแตกต่างของผลสำเร็จทางวัฒนธรรมของแต่ละคนมีความสำคัญ ในจริยศาสตร์ขงจื่อ ในบทที่แล้วจะเห็นได้ว่า จริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับความกลมกลืน (和 谐) เป็นเป้าหมาย ดังนั้น การที่ซึ่งของจิวินจื่อคือ เหริน อี้ หลี่ จื่อ จึงมิใช่การทำให้เหมือนผู้อื่น หากแต่ เป็นการดำรงความเป็นตนเองและลักษณะเฉพาะตนไว้ได้โดยสร้างความกลมกลืนในขณะเดียวกัน

หากเรามองเหรินซึ่งอย่างไม่แบ่งแยกทั้งในเชิงชีววิทยาและผลสำเร็จทางวัฒนธรรม การแยก ชินออกจากซึ่ง ย่อมไม่อาจแบ่งได้อย่างเด็ดขาดอย่างที่เฮมส์และเบฮิวเนียคมองด้วยเช่นกัน ผู้วิจัย เห็นด้วยที่ควรเข้าใจเหรินว่า คือโลกหรือสิ่งแวดล้อมที่เป็นบริบทที่ก่อให้เกิดซึ่งในแง่ผลสำเร็จทาง วัฒนธรรม แต่เหรินเป็นที่มาของซึ่งที่เป็นจิต/ใจและร่างกายด้วยเช่นกัน ดังที่เม็งจื่อกล่าวไว้ว่า “อัน รูปลักษณะร่างกายเรานี้ คือซึ่งแห่งฟ้า มีแต่เมื่อเป็นอริมมนุษย์แล้วเท่านั้น จึงจักสามารถย่ำเหยียบอยู่เหนือ รูปกายได้” (7A:38) และ “...ส่วนจิตเป็นอายคนะที่รู้จักคิด เมื่อคิดก็ยอม ได้มา เมื่อไม่คิดก็ยอม ไม่ได้มา นี่คือนี่สิ่งที่ฟ้ามอบให้แก่เรา...” (6A:15) อีกทั้งการที่จิต/ใจมีส่วนประกอบคือชี่ และชี่คือส่วนประกอบ ของจักรวาล ดังนั้น หากจะมองชินเป็นส่วนหนึ่งของซึ่งยอมไม่ขัดแย้งกับทัศนะของเม็งจื่อที่ว่าเหริน ซึ่งมาจากเหริน แต่การมีส่วนประกอบเดียวกันกับจักรวาลมิได้หมายความว่ามนุษย์เชื่อมโยงฟ้าและดิน ได้โดยไม่ต้องทำอะไร เม็งจื่อมองว่าจะต้องฝึกฝนตนจนมี “พลังปราณที่ลิ่งทัน” (浩然之氣) จึงจะ สามารถเชื่อมโยงฟ้ากับดินได้ (2A:2) (ดูหัวข้อ 5.2.)

นอกจากนี้ ในเรื่องความรู้ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิดเช่นความสามารถที่คนเรากระทำได้โดยไม่ต้อง เรียน อย่างเด็กทารกที่รู้จักรักบิดามารดานั้น แม้ว่าความรู้ซึ่งเป็นความรู้สึกดังกล่าวจะเป็นไปเองโดยไม่ต้องร่ำเรียนในแง่ฝึกฝน แต่ความรู้สึกนั้นมิได้เป็นความรู้เชิงศีลธรรมในตัวมันเอง สำหรับสำนักขงจื่อ ความรักต่อบิดามารดาที่มีค่าทางศีลธรรม หากจะแสดงออกอย่างเหมาะสมได้ต้องผ่านการเรียนรู้ทาง

วัฒนธรรมด้วย ทำหน้าที่ของเมิ่งจื่อสอดคล้องกับบันทึกกัวเตียนบทซึ่งจื่อมิ่งฉู (性自命出) ที่ว่า “เต๋า (道) เริ่มต้นในชิง (情) ชิงเกิด (生) ขึ้นจากชิง (性)” ในกัวเตียน “ชิง” หมายถึงอารมณ์ (ยินดี (喜) โกรธ (怒) เศร้า (哀) กลัว (懼) รัก (愛) เกลียด (惡) ปรารถนา (欲)) ส่วน “เต๋า” หมายถึงวิถีมนุษย์ที่มีจารีตและมนุษยธรรม⁶⁹ “เต๋าเริ่มต้นในชิง” จึงหมายความว่าจารีตและมนุษยธรรม มีอารมณ์ของมนุษย์เป็นพื้นฐานและเนื้อหาของการปฏิบัติวิถีมนุษย์ แต่เพราะ “ชิงเกิดขึ้นจากชิง” แสดงว่าอารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวมีทั้งโดยธรรมชาติและผ่านกระบวนการทางสังคม

กล่าวโดยสรุป เราควรมองเหรินชิงอย่างไม่แบ่งแยกว่าเป็นมโนทัศน์เชิงชีววิทยาหรือมโนทัศน์เชิงผลสำเร็จทางวัฒนธรรม การมองแบบไม่แบ่งแยกนี้ไม่ใช่การมองเหรินชิงเป็นแบบสารัตถะนิยมแต่อย่างใด ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจะพิจารณาว่า เมิ่งจื่อมีทัศนะเกี่ยวกับเหรินชิงอย่างไร และที่ว่าชิงของมนุษย์นั้นดี หมายความว่าอย่างไร ทั้งนี้จะพิจารณาจากกรอบความหมายของชิงที่ไม่แบ่งแยกเป็นมโนทัศน์เชิงชีววิทยา หรือมโนทัศน์เชิงผลสำเร็จทางวัฒนธรรมดังกล่าว

4.4.3. ชิงและเชื่อหน่อทั้งสี่

เราได้ทราบแล้วว่าเมิ่งจื่อมองว่ามนุษย์ทุกคนมีเชื่อหน่อทั้งสี่อยู่ในจิต/ใจ เมิ่งจื่อได้แสดงเหตุผลว่ามนุษย์ทุกคนมีเชื่อหน่อจิต/ใจแห่งความอาทรหรือความเห็นอกเห็นใจ เพราะมนุษย์ทุกคนล้วนมีจิต/ใจซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้ หากใครก็ตาม จับปล้นเห็นเด็กทารกกลานกำลังจะตกบ่อน้ำ จิต/ใจของคนนั้นย่อมต้องสะเทือนหวั่นไหว ความหวั่นไหวในจิต/ใจนี้เกิดขึ้นอย่างฉับพลันเป็นไปเอง และโดยตรงต่อตัวเด็ก (มิใช่ถ่ายโอนให้คนอื่นได้ เช่น ถ้าเปลี่ยนจากเด็กทารก เป็นผู้ใหญ่คนอื่น อาจไม่รู้สึกรับไหว) มิใช่ผ่านการคิดไตร่ตรอง เพราะรู้จักกับพ่อแม่ของเด็ก หรือเพราะต้องการชื่อเสียงคำชื่นชมจากสังคม หรือเพราะเห็นแก่ตัวแล้วรำคาญเสียงเด็กร้อง ความหวั่นไหวฉับพลันที่เกิดขึ้นในจิต/ใจนี้เองที่เป็นตัวบ่งบอกว่าทุกคนมีจิต/ใจแห่งความอาทรหรือความเห็นอกเห็นใจอยู่ ในหัวข้อที่แล้วผู้วิจัยได้แสดงให้เห็นแล้วว่าจิต/ใจแห่งความอาทรนี้มีได้มีมาเองโดยธรรมชาติ แต่มาจากกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัวเป็นรากฐานด้วย ทั้งนี้เพราะเมิ่งจื่อมองด้วยว่า ไม่มีเด็กทารกคนใดไม่รู้จักรักพ่อแม่ ซึ่งความรู้สึกนี้มีต้องผ่านการรำเรียน การที่พ่อแม่มีความรักต่อลูกโดยธรรมชาติ ส่วนลูกก็รู้จักที่จะรู้สึกรักพ่อแม่อยู่แล้วโดยไม่ต้องสอน แสดงว่าจิต/ใจแห่งความอาทร เริ่มต้นจากความรู้สึกตามธรรมชาติที่เกิดขึ้นในครอบครัว พร้อมกับการสร้างความสนิทซึ่งผ่านการสร้างความสัมพันธ์ที่เหมาะสมในครอบครัว จิต/ใจแห่งความอาทรที่มาจากความรู้สึกในครอบครัวนี้ จึงขยาย

⁶⁹ Tang Yijie, “Emotion in Pre-Qin Ruist moral theory: An explanation of ‘*Dao* begins in *Qing*’,”

ไปสู่การพัฒนาความอาทรต่อมนุษย์ (เริ่มต้นคือพ่อแม่ พี่น้อง) ที่ตกทุกข์ได้ยากไปพร้อมกันด้วย โดยขยายจากคนในครอบครัวไปสู่คนแปลกหน้า บางคนอาจแย้งเมื่งจื่อว่า ทุกคนเกิดมาต้องมีความรู้สึกตามธรรมชาติและกระบวนการทางสังคมที่มาจากครอบครัวก็จริง แต่มีใครทุกคนจะมีจิต/ใจซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้พร้อมกันด้วย ที่จริงแล้วเมื่งจื่อยอมรับว่า เราอาจไม่ได้เห็นอกเห็นใจมนุษย์ที่ทุกข์ยากทุกคน หัวใจหลักของข้อพิสูจน์ 2A:6 อยู่ที่เมื่งจื่อยกตัวอย่างเด็กทารกที่บริสุทธิ์ มิใช่ผู้ใหญ่ที่กำลังจะตกบ่อน้ำ และคนที่เห็นเหตุการณ์แล้วสะเทือนใจมิใช่เด็กทารก (เด็กก็คือมนุษย์) หากแต่เป็นมนุษย์ที่ผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคมในบริบทครอบครัวแล้ว ความหวั่นไหวในจิต/ใจจึงเกิดขึ้น อย่างไรก็ตาม มนุษย์หรือผู้ใหญ่ที่ผ่านกระบวนการเรียนรู้ทางสังคมแล้ว ย่อมรวมถึงได้เรียนรู้ค่านิยมและหลักที่ยึดถือปฏิบัติในสังคมด้วย อย่างเช่น ความต้องการชื่อเสียงและคำชื่นชม หรือพันธะหน้าที่ที่มาจากความสัมพันธ์กับบุคคลต่างๆ เป็นต้น ซึ่งการได้เรียนรู้เงื่อนไขทางสังคมดังกล่าว อาจเป็นสาเหตุให้บางคนเกิดจิต/ใจหวั่นไหวเมื่อเห็นความทุกข์ยากของผู้อื่นที่อาจไม่ใช่เด็ก แต่เมื่งจื่อชี้ให้เห็นว่า หากผู้ที่กำลังจะตกบ่อน้ำคือเด็กทารกที่บริสุทธิ์ ซึ่งอยู่ในภาวะใกล้เคียงกับธรรมชาติที่สุด เพราะเด็กยังมิได้ผ่านการเรียนรู้ทางสังคม ยังมิได้เรียนรู้ดีชั่วถูกผิด ความบริสุทธิ์ของเด็ก และการอยู่ในสถานการณ์ที่อันตรายที่สุด ย่อมสามารถกระตุ้นความรู้สึกตามธรรมชาติของผู้ใหญ่ให้เกิดความหวั่นไหวในจิต/ใจได้ทุกคน โดยที่ไม่ต้องสนใจหรือนำเงื่อนไขทางสังคมดังกล่าวมาคิดไตร่ตรอง ข้ออ้างเรื่องเด็กกำลังตกบ่อน้ำ จึงยืนยันได้อย่างชัดเจนว่า ซึ่งของมนุษย์เป็นทั้งแนวโน้มนทางศีลธรรมตามธรรมชาติ และเป็นแนวโน้มนที่เกิดขึ้นผ่านกระบวนการทางสังคม เด็กทารกมีแนวโน้มนทางศีลธรรมตามธรรมชาติก็จริง แต่เด็กที่เห็นเด็กทารกกำลังตกบ่อน้ำ อาจมิได้รู้สึกหวั่นไหว เพราะมิได้ผ่านการกระตุ้นและบ่มเพาะจากกระบวนการทางสังคม ส่วนผู้ใหญ่ที่พัฒนาตนเองมีความเป็นมนุษย์แล้ว ย่อมเกิดจิต/ใจหวั่นไหวเมื่อเห็นความทุกข์ยากของผู้อื่นก็จริง แต่กระบวนการทางสังคมมิได้ทำให้ทุกคนเหมือนกัน เพราะบางคนอาจหวั่นไหวเพราะทำตามค่านิยมในสังคมหรือความเห็นแก่ตัว แต่ถ้าผู้ที่กำลังจะตกบ่อน้ำคือเด็กทารก ความหวั่นไหวในจิต/ใจนั้น ย่อมมาจากความรู้สึกตามธรรมชาติที่ทุกคนมีเหมือนกัน

การไม่แบ่งแยกระหว่างแนวโน้มนที่มีอยู่ก่อนตามธรรมชาติ กับแนวโน้มนที่สร้างจากกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัว เป็นหัวใจหลักของบท 3A:5 ด้วย ซึ่งเป็นบทที่เมื่งจื่อได้แย้งกับอีจื่อซึ่งเป็นศิษย์สำนักมั่วจื่อ เรื่อง “รากฐานเดียว” หรือ “สองรากฐาน” บทสนทนานั้นมีอยู่ว่า

อีจื่อผู้เป็นศิษย์สำนักมั่วจื่อ คิดค่อผ่านทางสืวปีเพื่อขอเข้าพบเมื่งจื่อ เมื่งจื่อกล่าวว่

“เราข่อมยินดียะให้พบ แต่ขณะนี้เราป่วยอยู่ เมื่อหายป่วยแล้ว เราจะ ไปพบเอง อีจื่อ

ไม่ต้องมาหอรอก”

วันต่อมาอีจื้อก็ขอเข้าพบอีก เมิ่งจื้อจึงกล่าวว่า “ตอนนี้เราสามารถให้พบได้แล้ว แต่หากไม่ตรงไปตรงมา ก็ยอมไม่เห็นธรรม เราจึงขอลองพูดอย่างตรงไปตรงมา เราได้ยินมาว่าอีจื้อเป็นศิษย์สำนักมั่วจื้อ พวกสำนักมั่วจื้อ เมื่อประกอบพิธีศพถือเอาความประหัดเป็นหลักการดำเนิน อีจื้อยอมมีความคิดอาศัยหลักการนี้ไปเปลี่ยนแปลงโลกหล้า ถือว่าหากไม่เป็นอย่างนั้นก็จักไม่สูงส่ง แต่อีจื้อกลับทำศพบิดามารดาอย่างเอิกเกริกเต็มที่ นั่นยอมเท่ากับว่าอีจื้อจัดการศพให้บิดามารดาอย่างไม่สูงส่ง”

สัวปี่นำความไปบอกอีจื้อ อีจื้อกล่าวว่า “โดยวิถีธรรมของสำนักง็อกกล่าวว่า แต่โบราณกษัตริย์ยอมจักปฏิบัติกับประชาชน ‘ราวกับปกป้องทารกแรกเกิด’ (若保赤子)* คำกล่าวนี้หมายความว่าอย่างไรเล่า ข้าพเจ้านั้นเข้าใจว่า ความใส่ใจยอมไม่มีการแบ่งแยกหรือลำดับชั้น เพียงแต่ในการปฏิบัติก็อาจเริ่มกับคนสนิทชิดเชื้อก่อน”

สัวปี่นำความไปบอกเมิ่งจื้อ เมิ่งจื้อกล่าวว่า “อีจื้อเชื่อจริงหรือว่า คนคนหนึ่งจะรักบุตรของพี่ชายได้อย่างเสมอเหมือนกับที่จะรักบุตรของเพื่อนบ้านใกล้เคียง คำกล่าวที่ยกมาอย่างนั้นมีความหมายอื่นต่างหาก สมมติว่ามีทารกคลานเตาะแตะเงินเจียนจะตกลงไปในบ่อน้ำ นั่นยอมมิใช่ความผิดของเด็กทารก การที่ฟ้าให้กำเนิดสกลสิ่งแต่ไหนแต่ไรมาก็บันดาลให้มีรากฐานเดียว (一本) แต่อีจื้อกลับยึดถือว่ามีสองรากฐาน (二本)

คงจะเป็นด้วยแต่ครั้งโบราณมา มีผู้ไม่รู้จักกลบฝังซากของบิดามารดาตน เมื่อบิดามารดาตายก็แบกซากไปทอดทิ้งไว้ในหุบเหว จากนั้นในวันถัดมามีโอกาสได้ผ่านมา พบเห็นจึงจอกกำลังกีดกินซากนั้น ฝูงหนอนแมลงวันกำลังตอมคูดเนื้อหนอง พลันหน้าผากก็เกิดมีเหงื่อซึมออกด้วยอดสู เมินหน้ามีอาจทนดูอยู่ต่อไป เหงื่อที่ผุดซึมออกมานี้ มิใช่เพราะเพื่อผู้อื่น แต่เกิดจากจิตกตัญญูออกมานอกหน้า ดังนั้น จึงคงกลับบ้านคว่ำกระบุงจอบเสียมหวนมาขุดหลุมฝังกลบ การฝังกลบนี้หากเป็นการสมควรจริงแล้ว ผู้เป็นบุตรกตัญญูและผู้ทรงมนุษยธรรมจะกลบฝังบิดามารดา ก็ยอมมีเหตุวิธอยู่”

สัวปี่นำความทั้งนั้น ไปบอกอีจื้ออีก อีจื้อฟังแล้วก็อึ้งอยู่ครู่หนึ่ง แล้วจึงกล่าวว่า “ข้าพเจ้าได้รับการชี้แนะแล้ว” (3A:5)

เราได้ทราบแล้วว่าสำนักมั่วจื้อถือหลัก *เจียนไฮ้* (兼爱) หรือการใส่ใจอย่างเท่าเทียม (มักแปลว่า “ความรักสากล”) และถือประโยชน์เป็นหลัก อีกทั้งปฏิเสธการจัดพิธีศพที่ฟุ่มเฟือย อีจื้อซึ่งเป็นศิษย์

* อ.ปรกรณ์ ลิมปนูสรณ์ แปลว่า “แต่โบราณกษัตริย์ยอมปกป้องบุตรหลานของตน” แต่ผู้วิจัยแปลตามศิซีเลาและเล็กเกี๊ต เพราะคำว่า “ทารกแรกเกิด” น่าจะสื่อว่าอีจื้อกำลังวิพากษ์วิจารณ์ตัวอย่างเรื่องเด็กกำลังตกบ่อน้ำด้วยคำว่า “赤子” จึงน่าจะแปลว่าเด็กแรกเกิด

สำนักมั่วจื่อ จึงน่าจะยึดถือหลักการ (言 เหยียน) ดังกล่าว แต่อีจื่อกลับจัดพิธีศพให้บิดามารดาของตนอย่างใหญ่โต ดังนั้น จึงทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับหลักการของตน แต่อีจื่อได้แย้งข้อวิจารณ์ของเมิ่งจื่อคิงกล่าวว่า การจัดงานศพให้บิดามารดาอย่างเอกริกมิได้ขัดแย้งกับคำสอนของสำนักมั่วจื่อแต่อย่างใด เพราะเหยียนไฮ้เป็นเป้าหมายสูงสุดของสำนักมั่วจื่อ การจะขัดเกลาและปฏิบัติตนจนบรรลุเหยียนไฮ้ได้ จะต้องเริ่มจากบุคคลที่ใกล้ชิดก่อน แล้วจึงขยายสู่บุคคลอื่น โดยยึดถือว่าปฏิบัติกับพ่อแม่ พี่น้อง ญาติ เพื่อน และคนในรัฐของตนอย่างไร ก็ให้ปฏิบัติกับพ่อแม่ พี่น้อง ญาติ เพื่อน และคนในรัฐของผู้อื่น เช่นนั้น จนในที่สุดสามารถใส่ใจได้อย่างเท่าเทียม แม้ว่าการจัดงานศพให้บิดามารดาของตนอย่างใหญ่โต จะขัดกับการคำสอนของมั่วจื่อที่ว่าจัดงานศพจะต้องประหยัด เพราะการจัดงานศพอย่างเอกริก เป็นสิ่งฟุ่มเฟือย ไม่ก่อให้เกิดประโยชน์ แต่อีจื่อกำลังปกป้องจุดยืนของตนว่า การจัดงานศพให้บิดามารดาของตนอย่างใหญ่โตนั้น ถือเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างประโยชน์สุขให้สังคม เพราะอีจื่อย่อมขยายความรักและการปฏิบัติต่อพ่อแม่ของตน สู่ผู้อื่นด้วยเช่นกัน อีจื่อมิได้ปกป้องจุดยืนของตนเท่านั้น แต่ได้โต้แย้งเมิ่งจื่อกลับด้วยว่า การที่สำนักขงจื่ออ้างว่ากษัตริย์ปฏิบัติกับประชาชน “ราวกับเป็นเด็กทารก” นั้น จริงๆ แล้วสำนักขงจื่อมีพื้นฐานความคิดที่ตรงกับสำนักมั่วจื่ออยู่แล้ว เพราะข้ออ้างเรื่องจิตใจที่รู้สึกหวั่นไหวไปกับเด็กที่กำลังตกบ่อน้ำของเมิ่งจื่อนั้น บ่งบอกว่าสำนักขงจื่อกำลังอ้างฐานที่เป็นสากลให้การใส่ใจอย่างเท่าเทียม เหมือนที่สำนักมั่วจื่อยึดถือว่าหากปฏิบัติกับพ่อแม่พี่น้องของตนอย่างไร ก็จงปฏิบัติกับผู้อื่นเช่นกัน

เมิ่งจื่อแย้งอีจื่อโดยการชี้ให้เห็นว่า แนวโน้มในจิตใจที่เป็นจุดเริ่มต้นทางศีลธรรม มีสองอย่าง คือ จิตใจที่มีอาจทนเห็นความทุกข์ยากของผู้อื่น แนวโน้มทางศีลธรรมในจิตใจนี้ เกิดขึ้นได้กับคนแปลกหน้า ดังที่มนุษย์ทุกคนล้วนจิตใจต้องหวั่นไหว เมื่อเห็นเด็กทารกกำลังจะกลานตกบ่อน้ำ แต่จุดเริ่มต้นทางศีลธรรมมาจากแนวโน้มอีกอย่างด้วย คือความรักที่มีต่อสมาชิกในครอบครัว เมื่อขยายจุดเริ่มต้นทางศีลธรรมที่เป็นความรักนี้สู่ผู้อื่นจำเป็นต้องมีระดับขีดขั้น การที่เมิ่งจื่อตั้งคำถามว่า “อีจื่อเชื่อจริงหรือว่า คนคนหนึ่งจะรักบุตรของพี่ชายได้อย่างเสมอเหมือนกับ ที่จะรักบุตรของเพื่อนบ้านใกล้เคียง” ก็เพราะระหว่างเด็กทารกที่มีความสัมพันธ์กับเราโดยเป็นบุตรของพี่ชาย กับเด็กที่เป็นบุตรของเพื่อนบ้าน เราไม่อาจรักและปฏิบัติกับเด็กทั้งสองได้อย่างเสมอเหมือนกัน อีจื่อจึงเข้าใจตัวอย่างเด็กตกบ่อน้ำอย่างไม่ถูกต้องครบถ้วน เพราะเข้าใจเพียงว่าการปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างเท่าเทียมกันนั้น ไม่จำเป็นต้องมาจากความรู้สึกในจิตใจ เมิ่งจื่อจึงแย้งอีจื่อว่ากำลังถือ “สองรากฐาน” ทั้งๆ ที่เหยียนกำหนดให้สรรพสิ่งมี “รากฐานเดียว” “รากฐานเดียว” นั้น คือจิตใจที่มีเชื้อหน่อทั้งสิ้นเป็นแนวโน้มทางศีลธรรมตามธรรมชาติและที่มาจากความผูกพันสนิทซึ่งในครอบครัว อีจื่อกำลังถือ “สองรากฐาน” จึงหมายความว่า ในขณะที่อีจื่อยึดถือหลักปฏิบัติใส่ใจอย่างเท่าเทียม ซึ่งเป็นหลักปฏิบัติที่ไม่ต้องมาจาก

อารมณ์ความรู้สึกในจิต/ใจ แต่ที่จื้อก็ปฏิบัติจากจากอารมณ์ความรู้สึกในจิต/ใจตามธรรมชาติ และที่มาจากความผูกพันสนิทซึ่งในครอบครัวด้วย ดังที่จื้อจัดงานศพให้บิดามารดาอย่างเอกริก

การที่เมิ่งจื้ออธิบายถึงจารีตพิธีศพบิดามารดาที่จะต้องจัดอย่างใหญ่โต ก็เพื่อขยายความว่า “รากฐานเดียว” นั่นคืออะไร จารีตพิธีศพบิดามารดาที่ต้องจัดอย่างใหญ่โตนั้น มิใช่การทำตามๆ กันอย่างไรเหตุผล หรือเพื่อบ่งบอกสถานภาพทางสังคม หากแต่เป็นเพราะความละอายอดสูเป็นแรงขับเคลื่อน จากคำพูดที่ว่า “พบเห็นจึงจอกกำลังกักกินชากนั้น ผุงหนอนแมลงวันกำลังตอมดูดเนื้อหนอง พลันหน้าผากก็เกิดมีเหงื่อซึมออกด้วยอดสู เมินหน้ามีอางทนดูอยู่ต่อไป เหงื่อที่ผุดซึมออกมานี้มีไว้เพราะเพื่อผู้อื่น แต่เกิดจากจิตกคคคคจนออกมานอกหน้า” แสดงว่าอาการดังกล่าวออกมาจากจิต/ใจที่ละอายใจอย่างเป็นไปเอง มิได้ผ่านการคิดไตร่ตรอง หากเป็นศพของบุคคลอื่น อารมณ์ความรู้สึกในจิต/ใจและอาการดังกล่าว อาจไม่เกิดขึ้น แต่ถ้าเป็นศพของบิดามารดาของตนเอง ย่อมไม่มีผู้ใดไม่เกิดความละอายใจ การมีจารีตพิธีศพ และการจัดพิธีศพให้บิดามารดาอย่างเหมาะสม จึงมาจากจิต/ใจที่ไม่อางทนความอดสูได้นั่นเอง มิใช่มาจากการทำตามหลักปฏิบัติที่มีได้มาจากอารมณ์ความรู้สึกภายในอย่างที่จื้อเข้าใจแต่อย่างใด

อย่างไรก็ตาม คำว่า “เป็น” (本) หรือ “ราก” อาจเข้าใจได้ว่าเป็นรากฐานดั้งเดิมตามธรรมชาติเท่านั้น จึงทำให้เข้าใจได้ว่า “รากฐานเดียว” คือ ความรักบิดามารดาที่เป็นความสัมพันธ์ทางชีววิทยา หรือความรักทางสายเลือด ทำให้เกิดปัญหาการขยายความรักสู่คนแปลกหน้า หรือความรักมนุษย์ (爱人) ซึ่งเป็นเป้าหมายของปรัชญาสำนักขงจื้อ⁷⁰ นอกจากนี้ อาจทำให้เข้าใจคลาดเคลื่อนได้ว่า เมิ่งจื้อเสนอสิ่งที่ขัดแย้งตัวเอง กล่าวคือ มองว่าที่มาของความรักมนุษย์เป็นสองราก คือความรักพ่อแม่ และความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้บริสุทธิ์ที่ตกทุกข์ได้ยากจากตัวอย่างเรื่องเด็กทารกกำลังตกบ่อน้ำ⁷¹ ผู้วิจัยมองว่าปัญหาเรื่องการขยายความรักสู่คนแปลกหน้า และการเข้าใจคลาดเคลื่อนดังกล่าว มาจากการมองข้ามว่า “เป็น” คือ รากฐานที่มาจากกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัวด้วย มิใช่รากฐานดั้งเดิมตามธรรมชาติเท่านั้น อันที่จริงแล้ว เมิ่งจื้อได้ขยายเรื่อง ความกตัญญูและความเชื่อฟังพี่ เป็นรากฐานของการปฏิบัติมนุษยธรรม (1:2) จากขงจื้อ เพราะขงจื้อเน้นแต่รากฐานในแง่ปฏิบัติ แต่ไม่ได้กล่าวถึง

⁷⁰ ดูรายละเอียดปัญหาการขยายความรักทางสายเลือดเพิ่มเติมใน Qingping Liu, “Filiality vs sociality and individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’,” *Philosophy East and West* 53, 2 (April 2003): 234-250.

Qingping Liu, “Is Mencius’ doctrine of ‘commiseration’ tenable?,” *Asian Philosophy* 11, 2 (2001): 73-84.

Qingping Liu, “Is Mencius’ doctrine of ‘extending affection’ tenable?” *Asian Philosophy* 14, 1 (March 2004): 79-90. และหัวข้อ 5.3.2 ในวิทยานิพนธ์นี้

⁷¹ Qingping Liu, “Is Mencius’ doctrine of ‘commiseration’ tenable?,” *Asian Philosophy* 11, 2 (2001): 77.

รากฐานที่เป็นธรรมชาติ เม็งจื่อจึงได้อธิบายรากฐานที่เป็นความรักตามธรรมชาติของลูกที่มีต่อบิดามารดา ดังนั้น หากเราไม่แบ่งแยกแนวโน้มที่มีอยู่ก่อนตามธรรมชาติ กับแนวโน้มที่สร้างจากกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัว “รากเดียว” จึงหมายถึงจิต/ใจที่มีเชื้อหน่อทั้งสี่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรมตามธรรมชาติและที่มาจากครอบครัว ทั้งจิต/ใจที่เห็นอกเห็นใจผู้อื่นที่ทุกข์ยาก จิต/ใจที่ละอายอดสู และจิต/ใจที่รู้จักรักบิดามารดา จึงมาจาก “รากเดียว” นี้

นอกจากเม็งจื่อจะอธิบายและอ้างเหตุผลว่า มนุษย์มีจิต/ใจที่เป็นเชื้อหน่อทางศีลธรรมข้างต้นอย่างไรแล้ว เม็งจื่อยังมองด้วยว่า จิต/ใจดั้งเดิม (本心 เป็นชิน) ของมนุษย์นั้นมีความละเอียดใจชิงช้า ความไร้จารีตครรลองธรรม มากกว่าเกลียดชังความตาย และมีจิต/ใจที่รู้จักระงับยับยั้งดี-ชั่วได้ เม็งจื่อกล่าวว่า

“ปลาคือสิ่งที่เราปรารถนา อู้งดินหมึกก็เป็นสิ่งที่เราปรารถนาเช่นกัน หากมีอาจได้พร้อมทั้งสองสิ่ง ก็ย่อมต้องสละทั้งปลาและเอาอู้งดินหมึกไว้ ชีวิตก็เป็นสิ่งที่เราปรารถนา ครรลองธรรมก็เป็นสิ่งที่เราปรารถนาเช่นกัน แต่หากมีอาจได้พร้อมทั้งสองสิ่ง ก็ย่อมต้องสละชีวิตและเอาครรลองธรรมไว้ ชีวิตเป็นสิ่งที่เราปรารถนา แต่ก็ยังมีสิ่งซึ่งเราปรารถนายิ่งกว่าชีวิต ดังนั้นจึงไม่รักตัวกลัวตายเห็นแก่ชีวิตเสียทั้งหมด ส่วนความตายเป็นสิ่งที่เราเกลียดชัง แต่ก็ยังมีสิ่งที่เราเกลียดชังที่ยิ่งกว่าความตาย ดังนั้นจึงมีเคราะห์เหตุเภทภัยบางคราที่ไม่หลบไม่เลี่ยง ถ้าหากสิ่งที่มนุษย์ปรารถนา ไม่มีอะไรเหนือกว่าชีวิตแล้ว แม้มีวิถีใดที่จะได้มาซึ่งชีวิต โฉนเขาจะไม่ใช้วิธีนั้นๆ เถ่า แต่ก็ยังเห็นกันอยู่ว่า มีวิธีบางอย่างที่จะทำให้ได้มาซึ่งชีวิตแล้วมีคนไม่ใช้ แลยังมีวิธีบางอย่างที่ทำให้หลบเลี่ยงเคราะห์ภัยได้แล้วมีคนไม่ทำ ดังนั้นจึงย่อมมีสิ่งซึ่งน่าปรารถนายิ่งกว่าชีวิต แลย่อมมีสิ่งซึ่งน่าเกลียดชังที่ยิ่งกว่าความตาย มิใช่แต่ผู้ทรงปรีชาธรรมเท่านั้นที่มีจิตเป็นดังนี้ มนุษย์ทุกรูปนามก็ล้วนมีด้วยกันทั้งสิ้น เพียงแต่ผู้ทรงปรีชาธรรมสามารถชำระเอาไว้ไม่ให้สูญสิ้นไปเท่านั้นเอง ...ข้าวเพียงกระต๊อบหนึ่ง แกงเพียงกระจ่างหนึ่ง แม้ได้มากก็มีชีวิต แม้ไม่ได้มากก็ถึงแก่ความตาย แต่หากยื่นให้ด้วยการควาควเรียก ผู้ผ่านทางที่ระโหยหิวก็ยังไม่ยอมรับ แลหากยื่นให้โดยใช้เท้าเหยียบขำ แม้แต่ซากก็ไม่คิดจะเหยียบแล แต่ครั้นปริมาณมีมากถึงหมื่นสัด กลับรับไว้โดยไม่แยกแยะจารีตครรลองธรรม... การทั้งหลายเหล่านี้มิสามารถระงับยับยั้งได้ละหรือ นี้ย่อมเรียกว่า การสูญเสียดั้งเดิมของเขาไปแล้ว” (6A:10)

เม็งจื่อมองว่า หากมนุษย์รักชีวิตตนมากกว่าสิ่งใด แล้วเพราะเหตุใดจึงมีคนที่ยอมรักษาอู่ แทนที่จะรักษาชีวิต หรือถ้ามีเหตุที่เสี่ยงภัยทำไมเขาจึงไม่หลบเลี่ยง จิต/ใจของมนุษย์ดั้งเดิมนั้นมีความละเอียดใจชิงช้า การปฏิบัติที่ไร้จารีตครรลองธรรม หากมีผู้ยื่นข้าวและแกงให้ด้วยการควาควเรียก หรือยื่นให้โดย

ใช้เท้าเหยียบย่ำ แม้จะเป็นซากหรือหัวโหลสัปดาห์ใด ย่อมละอายใจและยับยั้งใจไม่รับมากินประทังชีวิต แต่การที่คนบางคนไม่ยับยั้งกลับยอมรับสิ่งของเหล่านั้นและละทิ้งจารีตครรลองธรรมเนียม เพราะเป็นตามธรรมชาติที่มนุษย์จะต้องรักชีวิตตน หากแต่เป็นเพราะคนๆ นั้นได้สูญเสียจิต/ใจดั้งเดิมไปแล้ว ทั้งนี้การสูญเสียจิต/ใจดั้งเดิม เป็นไปได้หลายสาเหตุ เช่น เป็นเพราะสิ่งแวดล้อมมีอิทธิพล (6A:8) หรือบางคนมิได้ตั้งใจทำหรือมิได้ตั้งใจร้ายเรียนพัฒนาตน (6A:9) ไม่แสวงหาจิต/ใจที่สูญหายหรือปล่อยปละละทิ้งไป (6A:11) ไม่รู้จักจำแนกแยกแยะว่าควรใส่ใจส่วนใดของตน หากนี้่วงอคคไม่เหมือนคนอื่นก็ใส่ใจแต่จะทำให้นี้วหาขอ แต่ไม่สนใจทำให้จิต/ใจให้เหมือนคนอื่น (6A:12) ไม่ใช่จิต/ใจซึ่งเป็นอายคนะที่รู้จักคิด แแบ่งแยกว่าควรคำนึงตามรูปกายที่ใหญ่ หรือรูปกายที่เล็ก (6A:15) เป็นต้น จะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อมิได้มองความชั่วร้ายของมนุษย์ว่ามาจากซึ่ง การกระทำที่ไร้จริยธรรมมาจากมนุษย์ ได้สูญเสียจิต/ใจดั้งเดิมที่ดีแล้วนั่นเอง

4.4.4. ชิ่งของมนุษย์นั้นดี (善)

ในเมิ่งจื่อมีเพียงสามบทเท่านั้น (3A:1 6A:6 6A:2) ที่กล่าวถึงชิ่งชาน (性:善) หรือธรรมชาติ/แนวโน้มของมนุษย์นั้นดี โดยใน 3A:1 กล่าวถึงเหตุการณ์ที่ผ่านมาว่าเมิ่งจื่อเคยสาธยายเรื่องชิ่งชานให้เล็งเหวินกงฟัง แต่ในบทนี้มีได้ให้รายละเอียดว่าเมิ่งจื่อเคยอธิบายให้เล็งเหวินกงฟังว่าอย่างไร ส่วนบท 6A:6 และ 6A:2 เป็นบทที่เมิ่งจื่อโต้แย้งว่าทัศนะชิ่งชานของตนต่างจากทัศนะอื่นอย่างไร มีการตีความและสร้างความเข้าใจต่อทัศนะของเมิ่งจื่อเรื่องชิ่งชานแตกต่างกัน⁷² ดังนี้ 1) เมิ่งจื่อใช้ชานมีความหมายเท่ากับชิ่ง เพราะชานมีความหมายว่าเป็นอะไรก็ตามที่สอดคล้องกับชิ่ง เนื้อหาของชานขึ้นอยู่กับเนื้อหาของชิ่ง เพราะชิ่งมีแนวโน้มที่จะพัฒนาอย่างเหมาะสมในตัวอยู่แล้ว 2) ชิ่งชาน คือ การยืนยันว่ามนุษย์เป็นผู้กระทำจริยธรรม (moral agent) กล่าวอีกอย่างคือ มนุษย์มีความสามารถแยกแยะถูก-ผิดได้ และยินดีเมื่อได้ทำสิ่งที่ถูกต้องและละอายใจเมื่อทำผิด เมื่อเข้าใจเช่นนี้ทัศนะตรงข้ามกับชิ่งชาน จึงมิใช่ทัศนะที่ว่าชิ่งของมนุษย์นั้นแล้ว หากแต่เป็นทัศนะที่ว่าชิ่งของมนุษย์ที่จริยธรรมในความหมายที่ว่ามนุษย์ไม่สามารถแบ่งแยกถูก-ผิดได้ 3) ชิ่งชานหมายความว่า ชิ่งของมนุษย์มีทิศทางดำเนินไปสู่ความดี ไม่ใช่ชิ่งของมนุษย์ดีโดยดั้งเดิม เพราะเมิ่งจื่อมิได้มีทัศนะว่ามนุษย์คืออยู่แล้วตั้งแต่กำเนิด

อย่างที่ได้อธิบายไว้ในหัวข้อที่แล้วว่า ผู้วิจัยเห็นว่าชิ่งเป็นมโนทัศน์ที่ไม่ได้แบ่งแยกว่าเป็นมโนทัศน์เชิงชีววิทยา หรือมโนทัศน์เชิงผลสำเร็จทางวัฒนธรรม ดังนั้น การเข้าใจชิ่งชานตามแบบที่หนึ่งย่อมไม่สอดคล้องกับข้อเสนอของผู้วิจัย เพราะหากชิ่งที่มีเชื่อนั่นทั้งสี่เป็นส่วนหนึ่งของชิ่ง ย่อม

⁷² Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 210-212.

ทำให้เข้าใจได้ว่าซึ่งโดยดั้งเดิมนั้นดี ในขณะที่เดียวกันเมื่อบรรลุผลสำเร็จในการพัฒนาคนแล้วก็ยังเรียกว่า ซึ่งช่านด้วย แสดงว่าเมิ่งจื่อมองว่ามนุษย์ดีตั้งแต่กำเนิด แต่เป็นที่ชัดเจนอยู่แล้วว่าเมิ่งจื่อมิได้มีทัศนะว่ามนุษย์จะมีคุณธรรมสมบูรณ์พร้อมโดยไม่ต้องพัฒนาขัดเกลาตน ส่วนทัศนะที่สองนั้น ทำให้เกิดปัญหาในการตีความว่าเมิ่งจื่อมีจุดยืนที่ได้แย้งกับเก้าจื่อ และทัศนะอื่นๆใน 6A:6 อย่างไร ทัศนะที่สามจึงน่าจะใกล้เคียงกับความคิดของผู้วิจัยมากที่สุด แต่ก็ยังไม่ครบถ้วน เพราะผู้วิจัยมองว่าเชื่อนั่นทั้งสี่ในจิต/ใจมีแนวโน้มทางศีลธรรมตามธรรมชาติอยู่ก่อน ซึ่งแนวโน้มนั้นมีได้ “ดี” ในตัวเองแต่มีทิศทางไปสู่ความดี ทั้งนี้แนวโน้มดังกล่าว มิได้แยกจากแนวโน้มทางศีลธรรมที่มาจากกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัวด้วย เพราะมนุษย์มีอาจสร้างจุดเริ่มต้นทางศีลธรรมนอกบริบทครอบครัวได้ และเมิ่งจื่อรวมถึงสำนักขงจื่อ ต่างมีฐานคติด้วยว่ามนุษย์ที่เป็นผลผลิตของครอบครัวย่อมมีแนวโน้มที่เป็นจุดเริ่มต้นของศีลธรรมได้ ซึ่งช่านจึงมิใช่เฉพาะแนวโน้มในจิต/ใจเท่านั้นที่มีทิศทางไปสู่ความดี แต่รวมถึงการสร้างสัมพันธ์ในครอบครัวย่อมทำให้มนุษย์มีทิศทางไปสู่การทำดีด้วย ด้วยเหตุนี้ จึงน่าจะเป็นเหตุผลด้วยว่าทำไมสำนักขงจื่อจึงให้ความสำคัญกับความกตัญญู การที่จิต/ใจและครอบครัวมีและสร้างแนวโน้มทางศีลธรรมที่มีได้ดีโดยตัวมันเองโดยไม่ต้องพัฒนาขัดเกลา ซึ่งช่านจึงรวมถึงผลสำเร็จของการพัฒนาเชื่อนั่นทั้งสี่จนเป็นคุณธรรมอย่างสมบูรณ์ด้วย กล่าวอีกอย่างคือ ซึ่งของ มนุษย์จะดีอย่างสมบูรณ์ได้ ต้องผ่านการพัฒนาและขัดเกลาตนทางวัฒนธรรมจนสามารถมีอุปนิสัยและบุคลิกลักษณะที่กลมกลืนระหว่างจิต/ใจกับการกระทำ รวมทั้งกลมกลืนกับสิ่งแวดล้อมที่ตนอยู่ด้วย อย่างไรก็ตาม การจะเข้าใจทัศนะของเมิ่งจื่อเรื่องซึ่งช่าน จะต้องพิจารณาจากบท 6A:6 ด้วยว่า เมิ่งจื่อมีทัศนะแตกต่างจากทัศนะอื่นอย่างไร ใน 6A:6 กงจื่อถามเมิ่งจื่อว่า ซึ่งช่าน แตกต่างจากทัศนะทั้งสามดังต่อไปนี้อย่างไร (1) ทัศนะของเก้าจื่อที่ว่า ซึ่งนั้นไม่มีดีและไม่มีไม่มีดี (2) บางคนก็กล่าวว่า ซึ่งอาจทำให้ดีก็ได้ อาจทำให้ไม่ดีก็ได้ (3) บางคนกล่าวว่า ซึ่งที่ดีก็มี ซึ่งที่ไม่ดีก็มี ก่อนที่จะพิจารณาคำตอบของเมิ่งจื่อ จะขอพิจารณาก่อนว่าซึ่งทัศนะที่หนึ่งกับสองเป็นอย่างไร ส่วนทัศนะที่สามค่อนข้างชัดเจนว่ามองซึ่งของมนุษย์ไม่เหมือนกัน

สำหรับทัศนะของเก้าจื่อ เราจะเข้าใจจุดยืนของเก้าจื่อเรื่องซึ่ง และข้อโต้แย้งของเมิ่งจื่อได้ต้องพิจารณาจากบท 6A:1-3 ด้วย ดังนี้

เก้าจื่อกล่าวว่า “เทรินซึ่งเปรียบเสมือนต้นหลิว ครรลองธรรม (義) เปรียบเสมือนด้วยขาม อาศัยซึ่งในตัวมนุษย์สร้างเป็นครรลองธรรมมนุษยธรรม (仁義)* ขึ้นมา ก็เปรียบได้เสมือนการอาศัยต้นหลิวสร้างเป็นด้วยขามขึ้นมา”

* คีซีเลาแปลคำนี้ว่า “ศีลธรรม”

เมิ่งจื่อกล่าวว่า “ท่านสามารถอาศัยซึ่งในตัวของต้นหลิวมาสร้างเป็นถ้วยชามได้เลย กระนั้นหรือ หรือจะต้องหักริดตัดแต่งก่อนแล้วจึงกลายเป็นถ้วยชามได้ ถ้าแม้ว่าต้องหักริดตัดแต่งก่อนแล้วจึงเป็นถ้วยชามได้ ก็ย่อมต้องหักริดตัดแต่งมนุษย์ก่อนที่จะกลายเป็น ครรลองธรรมมนุสธรรมได้มิใช่หรือ คำพูดทั้งนี้ของท่าน จะต้องชักนำมนุษย์ในหล้าโลกนี้ให้ไปเบียดเบียนครรลองธรรมมนุสธรรม เป็นแน่แท้” (6A:1)

เก้าจื่อมองว่าเหรินอี่มิได้มาจากแนวโน้มนำตามธรรมชาติของมนุษย์ หากแต่มาจากการตัดแต่งตัดแปลงธรรมชาติของมนุษย์ให้เป็นอะไรก็ได้ เหรินซึ่งจึงเหมือนวัสดุที่สามารถสร้างให้มีศีลธรรมก็ได้ไม่มีก็ได้ เหมือนการทำถ้วยชามที่ทำมาจากต้นหลิว แต่เมิ่งจื่อแย้งการอ้างเหตุผลเชิงเปรียบเทียบของเก้าจื่อว่า ต้นหลิวไม่ได้มีซึ่งเพื่อเป็นถ้วยชาม การสร้างถ้วยชามจึงต้องตัดแต่งทำลายธรรมชาติของต้นหลิวก่อน ถ้าเปรียบเทียบกับมนุษย์ แสดงว่าเหรินอี่ขัดแย้งกับธรรมชาติของมนุษย์ และการสร้างเหรินอี่จำเป็นต้องทำลายซึ่งของมนุษย์ก่อน การใช้อุปมาอุปไมยต้นหลิวของเก้าจื่อจึงนำไปสู่บทสรุปที่แม้กระทั่งเก้าจื่อเองก็ไม่อาจจะยอมรับได้ ด้วยเหตุนี้เก้าจื่อจึงเปลี่ยนอุปมาอุปไมยจากต้นหลิว เป็นน้ำแทนดังนี้

เก้าจื่อกล่าวว่า “เหรินซึ่งเปรียบเสมือนการไหลเวียนของน้ำ หากตัดแนวให้ไปทางตะวันออก ก็ย่อมไหลเวียนไปในทางตะวันออก หากตัดแนวให้ไปทางตะวันตก ก็ย่อมไหลเวียนไปในทางตะวันตก ซึ่งของมนุษย์อันไม่มีแบ่งแยกว่าดีหรือเลว ก็เสมือนการไหลของน้ำซึ่งไม่มีการแบ่งแยกว่าจะเป็นตะวันตกหรือตะวันออก”

เมิ่งจื่อกล่าวว่า “น้ำไม่ได้แบ่งตะวันออกตะวันตกนั้นแน่แท้ที่อยู่ แต่ไม่มีการแบ่งเป็นบนเป็นล่างคอกหรือ ซึ่งของมนุษย์ที่ว่าดีงามนั้น ก็เสมือนน้ำที่ไหลลงสู่เบื้องล่าง ไม่มีมนุษย์ที่ไม่ดีงาม (不善) เช่นเดียวกับที่ไม่มีน้ำซึ่งไม่ไหลลงสู่เบื้องล่าง อันน้ำที่เห็นกันอยู่นี้ หากพาดคิกระหน่ำลง ก็อาจจะกระเซ็นขึ้นสูงเกินกว่าหน้าผาก หากบังคับชักนำทาง ก็อาจจะผันไปถึงบนภูเขาได้ เหล่านี้เชื่อว่าจะเป็นซึ่งของน้ำก็หาไม่ หากแต่เป็นด้วยกำลังบังคับให้เป็นเช่นนั้น การที่มนุษย์อาจถูกชักนำจนกลายเป็นไม่ดีงาม ก็เพราะซึ่งเป็นไปดังเหตุเช่นเดียวกันนี้เอง” (6A:2)

เก้าจื่อยังคงมองเช่นเดิมว่าซึ่งของมนุษย์มิได้มีแนวโน้มนำทางศีลธรรม แต่เพื่อหลีกเลี่ยงประเด็นการ “ทำลาย” ซึ่งของมนุษย์ เก้าจื่อจึงเปรียบเทียบซึ่งของมนุษย์เหมือนซึ่งของน้ำที่ไหลเวียนไปทางซ้ายหรือขวาก็ได้ขึ้นอยู่กับ การปรับทางน้ำ เหรินอี่ก็เช่นกันมาจากการกำหนดซึ่งของมนุษย์ให้ไปในทิศทางที่ต้องการ เมิ่งจื่อโต้แย้งว่า เป็นความจริงที่น้ำย่อมบังคับให้ไปทางซ้ายหรือขวาก็ได้ การไปซ้ายหรือ

ขาว่อมไม่มีความแตกต่าง แต่สำหรับการไหลลงสู่ที่ต่ำ และตีให้กระจายกระเซ็นขึ้นสูง ข่อมมีความต่าง เพราะการไหลลงสู่ที่ต่ำเป็นซึ่งของน้ำ แต่การตีให้กระเซ็นขึ้นข้างบน เป็นการบังคับของมนุษย์ ซึ่งของมนุษย์นั้นดี ก็เหมือนซึ่งของน้ำที่ข่อมไหลลงสู่ที่ต่ำ การที่มนุษย์มีศีลธรรมจึงมาจากแนวโน้มนามธรรมชาติ และเป็นเรื่องง่ายที่จะให้มนุษย์มีศีลธรรม อุปมาอุปไมยน้ำของแก้อัจฉิมิได้สนับสนุนจุดยืนของแก้อัจฉิมิว่าซึ่งของมนุษย์นั้นไม่มีดีและไม่มีไม่ดี อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนแก้อัจฉิมิจะไม่ยอมรับทัศนะของเม้งจื่อเรื่องซึ่งของมนุษย์นั้นดี ในบท 6A:3 แก้อัจฉิมิได้พูดขึ้นมาอีกว่า

แก้อัจฉิมิกล่าวว่า “มีมาพร้อมกับเกิด (生) นั้นเรียกว่าซึ่ง (性)”

เม้งจื่อกล่าวว่า “การเรียกสิ่งที่มีมาพร้อมกับเกิดว่าซึ่งนั้นเหมือนกับการเรียกสีขาวว่าสีขาวหรือไม่”

“เป็นเช่นนั้น”

“ความขาวของขนนกขาวเหมือนกับความขาวของหิมะหรือ ความขาวของหิมะเหมือนกับความขาวของหยกขาวหรือ”

“เป็นเช่นนั้น”

“ดังนั้นแล้วซึ่งของสุนัขเป็นเหมือนซึ่งของโค และซึ่งของโคเป็นเหมือนซึ่งของมนุษย์เช่นนั้นหรือ” (6A:3)

ดูเหมือนแก้อัจฉิมิจะแย้งทัศนะของเม้งจื่อที่ว่าซึ่งของมนุษย์นั้นดี ด้วยการบอกว่าซึ่งคือสิ่งที่มาพร้อมกับการเกิด แต่เม้งจื่อชี้ให้เห็นว่า หากนิยามซึ่งว่ามีมาพร้อมกับเกิด สิ่งที่มีพร้อมกับเกิดในหลายๆ สิ่งนั้น มิได้บ่งบอกว่าจะเป็นธรรมชาติเดียวกัน อย่างความขาวของขนนก หิมะ และหยกล้วนมีมาพร้อมกับสิ่งนั้นก็จริง แต่มีอาจสรุปได้ว่าทั้งขนนก หิมะ และหยกมีซึ่งเดียวกัน เช่นเดียวกับซึ่งของคนกับของสุนัข ข่อมไม่เหมือนกัน เพราะซึ่งมิใช่เพียงเพราะมีมาพร้อมกับเกิด ฉิฉิเลามองว่า การที่เม้งจื่อถามแก้อัจฉิมิว่าสิ่งที่มีมาพร้อมแต่กำเนิดคือซึ่ง เหมือนกับการเรียกสีขาวว่าสีขาวหรือเปล่า เป็นการโต้แย้งแก้อัจฉิมิโดยชี้ให้เห็นว่า หากไม่ใส่เนื้อหาให้กับซึ่งก็คืออะไร แล้วกล่าวแต่เพียงว่ามีมาแต่กำเนิดคือซึ่ง ข่อมทำให้ซึ่งของมนุษย์เหมือนซึ่งของสัตว์ได้ เพราะคำว่า ซึ่ง หรือ “ธรรมชาติ” เป็นคำที่ไม่มีเนื้อหาเจาะจง ขึ้นอยู่กับสิ่งๆ นั้นคืออะไร แต่คำว่า “สีขาว” มีเนื้อหาและลักษณะเจาะจง ดังนั้นเมื่อใช้ซึ่งตามความหมายของแก้อัจฉิมิทำให้ “ซึ่ง” ของคนกับสัตว์เป็นสิ่งเดียวกัน เลามองว่า ด้วยเหตุผลนี้ จึงเป็นไปได้ว่าเพราะเหตุใดในบท 6A:4 แก้อัจฉิมิระบุเนื้อหาของซึ่งว่า “ความใคร่ในอาหารและกามารมณ์เป็นซึ่ง”⁷³ อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนการอ้างเหตุผลนี้จะต้อนให้แก้อัจฉิมิต้องยอมรับว่าซึ่งของ

⁷³ D. C. Lau, *Mencius*, Appendix 5, pp. 242-243.

คนและสัตว์เหมือนกัน ซึ่งไม่น่าจะเป็นที่ยอมรับได้ แต่คิมชองชอง (Kim-Chong Chong) คั้งข้อสังเกตว่า ผู้ศึกษาเมิ่งจื่อมักเข้าใจว่าเก้าจื่อไม่น่าจะยอมรับได้ว่าซึ่งของมนุษย์กับสัตว์เหมือนกัน แต่ของมองว่าเป็นไปได้ที่เก้าจื่ออาจจะยอมรับเช่นนั้น และสอดคล้องกับจุดยืนของเก้าจื่อเองในบทอุปมาอุปไมยอันหลวิกับน้ำด้วยว่า เหรินอี่สร้างมาจากซึ่ง เพราะซึ่งคักรูปปรับทิศไปทางใดก็ได้ หากซึ่งของมนุษย์ คือความใคร่ความอยาก ก็สามารถคักรูปหรือใช้กระบวนการทางวัฒนธรรมสร้างเหรินอี่ออกมาได้ ของจึงมองว่าทัศนะเรื่องซึ่งของเก้าจื่อควรจะเป็น “ซึ่งปราศจากดี และปราศจากไม่ดี” มากกว่าเป็นทัศนะว่า “ซึ่งนั้น ไม่มีดีและ ไม่มีไม่ดี” กล่าวอีกอย่างคือ คำว่า “ดี” หรือ “ช้วน” ไม่อาจใช้กับซึ่งได้เลย การกล่าวว่ามีมาพร้อมกำเนิดคือซึ่ง จึงเป็นการแสดงจุดยืนนี้⁷⁴ อย่างไรก็ตาม ถึงแม้จุดยืนของเก้าจื่อจะเป็นอย่างไรของวิเคราะห์ แต่เก้าจื่อก็ยังมองว่าซึ่งของมนุษย์ไม่มีส่วนที่เป็นแน่วโน้มศีลธรรมภายใน (内 能) เหรินที่เก้าจื่อบอกว่าอยู่ภายใน มิใช่ภายในจิต/ใจที่มีความรู้สึกทางศีลธรรมเหมือนทัศนะของเมิ่งจื่อ แต่เป็นภายในที่เป็นความพึงพอใจ (悅 悅)* ศีลธรรมจึงมาจากกระบวนการทางสังคมวัฒนธรรมเท่านั้น ดังนั้นเก้าจื่อจึงมองซึ่งมีลักษณะกลางๆ

สำหรับทัศนะที่สองที่ว่า ซึ่งอาจทำให้ (可以) ดีก็ได้ อาจทำให้ (可以) ไม่มีดีก็ได้ มีความกำกวมเพราะ คำว่า “ขออี่” (可以) ที่แปลว่าสามารถ อาจเข้าใจได้สองความหมาย คือ (1) มนุษย์มีทั้งซึ่งที่เป็นแน่วโน้มที่ดีและไม่ดีติดตัวมาตั้งแต่เกิด การที่บางคนเป็นคนดีเพราะหยิบเอาแน่วโน้มส่วนที่ดีมาพัฒนา ส่วนบางคนที่ไม่ดีเพราะเผยซึ่งที่ไม่ดี การพัฒนาซึ่งที่ดีหรือไม่ดีต่างกันเป็นเพราะสิ่งแวดล้อม (2) มนุษย์ไม่มีซึ่งที่มีแน่วโน้มที่ดีหรือไม่ดีติดตัวมาตั้งแต่เกิด แต่เกิดจากการสร้างเอง ซึ่งขึ้นอยู่กับสภาพแวดล้อมภายนอก ถ้าบ้านเมืองปกครองด้วยผู้ปกครองที่มีคุณธรรมอย่างพระเจ้าโจวเหวินหวังและพระเจ้าโจวอู่หวัง ผู้คนก็มีแน่วโน้มที่จะทำดี แต่ถ้ามีผู้ปกครองที่ฉ้อฉลอย่างพระเจ้าโจวโยวหวังและพระเจ้าโจวลี่หวัง ผู้คนก็มีแน่วโน้มที่จะทำสิ่งผิดศีลธรรม การตีความที่สอง จะไม่แตกต่างจากทัศนะของเก้าจื่อมากนัก การตีความแบบแรกจึงน่าจะถูกต้อง ทั้งนี้ยังสอดคล้องกับคำตอบของเมิ่งจื่อต่อกงจื่อด้วยที่ว่า

“...ด้วยแก่นสารของอารมณฺ์แท้จริง (情) สามารถโน้มนำ (可以) ให้ทำความดีได้ นี่คือนัยที่กล่าวว่าซึ่งย่อมดีงาม หากเขาเลือกที่จะกระทำสิ่งไม่ดี ก็ย่อมมิใช่คุณสมบัติแห่งธาตุ

⁷⁴ Kim-Chong Chong, “Mengzi and Gaozi on nei and wai,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), p. 108.

* ในบท 6A:4 เป็นบทที่เมิ่งจื่อถกเถียงกับเก้าจื่อเรื่องภายในภายนอกของอี่ การที่เมิ่งจื่อเข้าใจอี่ว่าเป็นภายใน ส่วนเก้าจื่อมองว่าอี่อยู่ภายนอก เหรินอยู่ภายใน เกี้ยวข้องกับมโนทัศน์ซึ่งด้วย แต่ผู้วิจัยขออภิปรายประเด็นนี้ในบทต่อไป

แต่ความสามารถ (才)* อันจิตแห่งความอาทร มนุษย์ทุกคนย่อมมีอยู่ด้วยกันทั้งสิ้น และจิตแห่งความละอาย มนุษย์ทุกรูปนามย่อมมีอยู่ด้วยกันทั้งสิ้น แลจิตแห่งความคารวะนอบน้อม มนุษย์ทุกรูปนามย่อมมีอยู่ด้วยกันทั้งสิ้น แลจิตแห่งความรู้รักศรัทธา มนุษย์ทุกรูปนามย่อมมีอยู่ด้วยกันทั้งสิ้น จิตแห่งความอาทรก็คือมนุษยธรรม จิตแห่งความละอายก็คือครรลองธรรม จิตแห่งความคารวะนอบน้อม ก็คือจารีตธรรม จิตแห่งความรู้รักศรัทธาก็คือปัญญาธรรม

ทั้งมนุษยธรรม ครรลองธรรม จารีตธรรม และปัญญาธรรม ต่างก็มีใช้สิ่งๆ ที่ซึมซับประทับลงในตัวเรา แต่ล้วนเป็นสิ่งที่อยู่ในตัวเราแต่เดิม เพียงแต่มิได้ไปสำนึกสำเหนียกรู้ (思) เท่านั้น จึงกล่าวได้ว่า แสงหากก็จักได้มา ทอดทิ้งก็จักสูญไป การที่บางคนเหนือกว่าบางคนเป็นสองเท่าหรือเป็นห้าเท่าหรือนับไม่ถ้วนนั้น ก็เพราะมีผู้ไม่สามารถทำคุณสมบัติในตัวให้ถึงที่สุดนั่นเอง...” (6A:6)

กวางลยชุ่นตั้งข้อสังเกตว่า หากเรามองข้ามการที่เมิ่งจื่อ ไม่ได้แยก “เขออี” (可以) ออกจาก “เหมิง” (能) อาจทำให้เข้าใจคำกล่าวของเมิ่งจื่อที่ว่า “สามารถโน้มนำ (可以) ให้ทำความดีได้” ไม่แตกต่างจากทัศนะของเกาจื่อและทัศนะที่สอง⁷⁵ แต่เป็นเพราะเมิ่งจื่อไม่ได้แยกความสามารถที่เป็นสมรรถนะทางศีลธรรมที่เป็นเชื้อหน่อทั้งสี่ ออกจากความสามารถที่จะปฏิบัติศีลธรรมได้ ดังนั้น เมิ่งจื่อจึงไม่เห็นด้วยกับเกาจื่อตรงที่เกาจื่อเห็นว่าการที่ศีลธรรมมาจากกระบวนการทางวัฒนธรรมเพียงอย่างเดียว โดยมองไม่เห็นมนุษย์มีซึ่งที่เป็นสมรรถนะทางศีลธรรม (才) หรือเชื้อหน่อทั้งสี่ภายในด้วย นอกจากนี้ เกาจื่ออาจจะมีมองข้ามศีลธรรมที่มีแนวโน้มมาจากครอบครัวด้วย แต่จากตัวบทเราไม่อาจทราบได้ว่าเกาจื่อปฏิเสธข้อโต้แย้งของเมิ่งจื่อหรือไม่ นักวิชาการจึงพยายามค้นหาประวัติของเกาจื่อว่าเป็นนักปรัชญาสำนักอะไร หากเกาจื่อเป็นพวกสำนักขงจื่อ แสดงว่าเกาจื่อน่าจะยอมรับศีลธรรมที่มาจากกระบวนการทางวัฒนธรรม

* คำที่ขีดเส้นใต้เป็นของผู้วิจัย เพื่อให้เห็นว่าจริง อาจแปลว่าอารมณ์หรือแท้จริงก็ได้ ฉบับแปลของดิซีเลาใช้คำว่า “อย่างแท้จริง” ในขณะที่นักวิชาการที่ได้ศึกษามันที่ก้าวเดินต่างชี้ความเป็นไปได้ว่าคำนี้อาจหมายถึงอารมณ์ ส่วนคำว่า “ใช้” หากแปลตรงตัวคือ “ความสามารถ” แต่เนื่องจากเมิ่งจื่อใช้โดยมีนัยว่าเป็น “ความสามารถ” ที่เป็นเชื้อหน่อทั้งสี่ ดังนั้น จึงใส่คำว่า “ความสามารถ” ไว้ด้วยเพื่อให้เห็นความแตกต่างระหว่าง ชิ่ง กับ ใช้ อย่างไรก็ตาม เมิ่งจื่อมิได้แยกความสามารถที่เป็นสมรรถนะ (capacity) (可以) ออกจากความสามารถที่เป็นการทำได้ (ability) (能) เช่น สมรรถนะของตาคือการมองเห็นได้ ความสามารถของตาคือการได้มอง เป็นต้น เมื่อใช้ในบริบทจริยธรรม เมิ่งจื่อจึงมองว่าเมื่อมนุษย์มีความสามารถทางศีลธรรม มนุษย์ก็ย่อมจะทำได้ เพียงแต่จะทำหรือไม่เท่านั้น การไม่แบ่งแยกเช่นนี้ทำให้สวินจื่อมาได้แย้งภายหลังว่า เมิ่งจื่อทำให้การกระทำศีลธรรมโดยเฉพาะจารีต เป็นเรื่องง่ายเกินไป

⁷⁵ Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 216-219.

แต่ถ้าไม่ใช่ ซึ่งส่วนที่เม็งจื่อแย้งแก้จื่อ จึงแย้งด้วยว่าแก้จื่อมองข้ามแนวโน้มนทางศีลธรรมที่มาจากครอบครัว อย่างไรก็ตาม เม็งจื่อเห็นเหมือนแก้จื่อว่า ความใคร่ความอยากในเรื่องกินดื่มและกามารมณ์เป็นส่วนหนึ่งของซึ่ง เพียงแต่แก้จื่อมองข้ามไปว่ามนุษย์มีซึ่งที่มีเชื้อหน่อทางศีลธรรมอยู่ด้วย

ส่วนทัศนะที่สอง เข้าใจว่ามนุษย์ “เขออี” หรือสามารถทำให้ดีหรือไม่ดีก็ได้ เพราะมนุษย์มีซึ่งที่เป็นทั้งสมรรถนะที่ดีและไม่ดีในตัว โดยสิ่งแวดล้อมเป็นตัวกระตุ้นและมีอิทธิพลให้มนุษย์นำสมรรถนะที่ดีและไม่ดีแสดงออกมาแตกต่างกัน เม็งจื่อยอมรับว่าสิ่งแวดล้อมมีผลทำให้มนุษย์ทำดีหรือไม่ดีก็ได้ แต่ไม่เห็นด้วยว่า ที่มนุษย์ทำไม่ดี เป็นเพราะมนุษย์มีซึ่งที่ไม่ดี ซึ่งเป็นแนวโน้มนตามธรรมชาติอยู่ในตัวด้วย ดังนั้น ในบท 6A:7-8 เม็งจื่อจึงได้ขยายการอ้างเหตุผลว่าซึ่งของมนุษย์มีเหมือนกันอย่างไร และการที่มนุษย์เลวมิใช่เพราะมีซึ่งที่ไม่ดี บท 6A:7 มีอยู่ว่า

เม็งจื่อกล่าวว่า “ในปีที่อุดมสมบูรณ์หนุ่มแน่นมักเกิดจิ้งจกคร้าน ในปีที่แล้งเข็ญหนุ่มแน่นมักแรงแข่งขัน นั่นมิใช่เพราะคุณสมบัติแห่งธาตุแท้/ความสามารถ (才) ที่ฟ้ามอบมาให้ เป็นเหตุแห่งความแตกต่าง แต่เป็นเพราะตกอยู่ในท่ามกลางบ่วงแร้วที่ล้อมตัวอยู่ จิตใจจึงเป็นเช่นนั้น ดังเช่นการปลูกข้าวสาลี เมื่อหว่านเมล็ดกลบดินลง หากที่ดินเป็นอย่างเดียวกัน เวลาในการปลูกเพาะเป็นเวลาเดียวกัน ก็ย่อมงอกงามดี จวบจนถึงกลางฤดูร้อน ก็ล้วนสุกทั่ว หากแผ่นดินต่างกันก็เป็นด้วยเนื้อดินเนื้อปุ๋ย น้ำค้ำน้ำฟ้าที่บำรุงเลี้ยง แลแรงงานคนที่ลงไปไม่เท่าเทียมกัน ดังนั้นเมื่อเป็นพันธุ์ประเภทเดียวกัน ก็ย่อมต้องเหมือนกัน โฉนจึงตั้งข้อสงสัยจำเพาะในกรณีของมนุษย์เล่า ไม่ว่าจะป็นอริยมมนุษย์หรือตัวเราเองย่อมเป็นพันธุ์ประเภทเดียวกัน ดังนั้นหลงจื่อ จึงกล่าวไว้ว่า ‘ถึงจะसानรองเท้าโดยไม่รู้จักขนาดของเท้า ก็รู้แน่ว่าคงไม่सानออกมาเป็นกระบุงปุงก็’ รูปร่างของรองเท้าละม้ายคล้ายกัน ก็เพราะเท้าของมนุษย์ในโลกหล้าล้วนเหมือนกันนั่นเอง

ปากย่อมมีความพึงใจต่อรสชาติอย่างละม้ายเหมือนกัน เพียงแต่อี้หยาเป็นคนแรกที่รู้ถึงรสปากของเรา ถ้าหากการลิ้มรสของปากมนุษย์แต่ละคนมีธรรมชาติ (性) ที่ต่างกัน ดังเช่นอาษาหรือสุนัขเป็นสัตว์ต่างประเภทกับเราแล้ว รสปากของคนทั้งหล้าจะล้วนเป็นไปตามการปรุงแต่งรสชาติของอี้หยาได้อย่างไรเล่า จึงเมื่อเอ่ยถึงเรื่องรสชาติ ทั้งโลกหล้าต่างหวังในตัวอี้หยา นั่นก็เพราะปากของมนุษย์ในโลกหล้าล้วนเหมือนกันนั่นเอง แม้แต่หูก็เป็นเช่นนั้น เมื่อเอ่ยถึงเรื่องเสียง ทั้งโลกหล้าต่างหวังในตัวของจื่อคัง นั่นก็เพราะหูของมนุษย์ในโลกหล้าล้วนเหมือนกันนั่นเอง แม้แต่ตาก็เป็นเช่นนั้น เมื่อเอ่ยถึงจื่อดู ทั้งโลกหล้าไม่มีใครไม่รู้จักความงามวิไลลักษณะของนาง ผู้ที่ไม่รู้จักความงามของจื่อดู จะมีก็แค่ผู้ที่ไร้

ดวงตาเท่านั้นเอง จึงกล่าวกันว่า ปากกับรสชาติย่อมลิ้มรสเหมือนกัน คาถากับรูปลักษณ์ย่อมเห็นงามเหมือนกัน

เมื่อเอ่ยถึงจิตจะเป็นสิ่งเดียวที่ไม่เหมือนกันหรือ ความเหมือนกันของจิตนั้นอยู่ที่ใด เราเรียกว่า เหตุผล/หลักการ (理)* เรียกว่า ครรลองธรรม (義) ผู้ที่เป็นอริยมนุษย์เป็นผู้ที่รู้ถึงความพ้องเหมือนกันของจิตก่อน ดังนั้นเหตุผลและครรลองธรรมจึงให้ความยินดีแก่จิตเรา ดังเช่นที่รสมังสาหารให้ความยินดีแก่ปากเรา” (6A:7)

การที่ดูเหมือนมนุษย์มีจิต/ใจไม่เหมือนกันนั้น มิใช่เพราะไม่มีซึ่งที่เหมือนกัน เมื่งจ้อมองว่า มนุษย์ทุกคนมีสมรรถนะทางศีลธรรม (才 智) ที่มาจากเทียนเหมือนกัน สมรรถนะนี้คือเชื่อหน่อทั้งสี่นั่นเอง แต่เพราะสิ่งแวดล้อมและการพัฒนาขัดเกลาจิต/ใจที่ต่างกัน จึงทำให้พัฒนาความสามารถต่างกัน เมื่งจ้อจึงอธิบายว่า ทำไมมนุษย์จึงมีจิต/ใจที่มีความสามารถดังกล่าวเหมือนกัน ด้วยการเปรียบเทียบว่า มนุษย์มีรูปร่างภายนอกลักษณะเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นอริยมนุษย์หรือคนทั่วไป เป็นเพราะสายพันธุ์ เหมือนการปลูกข้าวสาลี หากปลูกในดินและปุ๋ยต่างประเภทกัน บำรุงเลี้ยงต่างกัน ดันข้าวอาจให้ผลผลิตที่ต่างกัน แต่ต้นที่งอกออกมาย่อมเป็นต้นข้าวสาลีอยู่ดี นอกจากมีรูปร่างภายนอกเหมือนกันแล้ว เมื่งจ้อยังมองว่ามีความอยากและความพึงพอใจทางประสาทสัมผัสเหมือนกันด้วย เพราะปาก หู และตา ต่างชอบรสอร่อย เสียงอันไพเราะ และหญิงงาม การอ้างถึงอียา ซื่อควง และแม่นางจ้อดู อาจทำให้เข้าใจได้ว่าการอ้างเหตุผลของเมื่งจ้อล้นเหลือ เพราะมิใช่ทุกคนจะชอบอาหารของอียาคนตรีของซื่อควง และความงามของแม่นางจ้อดู แต่ประเด็นคือเมื่งจ้อต้องการแสดงให้เห็นว่าอายตนะทางผัสสะมีแนวโน้มความพึงพอใจ และมนุษย์มักตอบสนองความพึงพอใจทางผัสสะเหล่านี้ด้วย ดังนั้น จิต/ใจก็เหมือนกันย่อมมีแนวโน้มความพึงพอใจ แต่ความพึงพอใจของจิต/ใจมิใช่แบบเดียวกับอายตนะทางผัสสะ เพราะจิตเป็นอายตนะแห่งการคิด (思 智) (6A:15) สามารถแยกแยะได้ว่าอะไรถูก-ผิด โดยหลักการในตัวเอง (理 理) ก็คือความรู้สึกลทางศีลธรรมนั่นเอง อาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า จิต/ใจที่มนุษย์มีเหมือนกันคือมีเชื่อหน่อทั้งสี่ ในขณะที่เดียวกันก็มีจิต/ใจที่คิดพิจารณาได้ด้วย

ในบท 6A:8 เมื่งจ้อได้อธิบายเพิ่มเติมว่าเหตุที่มนุษย์ทำไม่ดี มิใช่เพราะมีซึ่งที่ไม่ดี แต่เป็นเพราะสิ่งแวดล้อมและการบำรุงเลี้ยงจิต/ใจที่ต่างกัน บทนั้นมีอยู่ว่า

เมื่งจ้อกล่าวว่า “แมกไม้บนภูเขาหนิงซานข่อมงาม แต่โดยที่ตั้งอยู่ในความเขตก
ประเทศใหญ่ มีคนขวานเข้าไปตัดไปโค่นล้ม แล้วจะยังคงความงามข่อมอยู่ได้หรือ ด้วยการ

* คีซีเลาแปลว่า “เหตุผล” แต่คำนี้อาจแปลว่า “รูปแบบ” หรือ “หลักการ” ได้ ซึ่งในเวลาต่อมาได้พัฒนาเป็นมโนทัศน์ทางอภิปรัชญาของสวินจ้อและสำนักขงจ้อใหม่

บำรุงเลี้ยงของวันคืน คำนวณการชโลมชุบของหยาดฝนหยาดน้ำค้าง ใ่วว่าจะไม่มีหน่ออ่อนแตกกล้าออกเต็ม แต่ครั้งแพะแกะวัวควายเลี้ยงถูกปล่อยให้มาเตะมาและเล็ม จึงทำให้กลายเป็นภูเขาโล้นเกลี้ยง ผู้คนเมื่อเห็นความเกลี้ยงโล้นของภูเขา ก็ข่อมหลงคิดไปว่าไม่เคยมีสินสมบัติอยู่มาก่อน ทั้งนี้หรือใ่วว่าเป็นธรรมชาติธาตุแท้ของภูเขานั้น

ที่สติอยู่ในตัวมนุษย์ก็ใ่วว่าจะไร้จิตแห่งครรลองธรรมมนุสสธรรม แต่การปล่อยปลละทิ้งมโนธรรมไปจากตัว ก็เปรียบได้กับปล่อยให้คมขวานมาริครานล้มโค่นต้นไม้คอยตัดคอยบั่นทุกวันคืน แล้วจะยังคงความงามอยู่ได้หรือ ด้วยการบำรุงเลี้ยงของวันคืนจนถึงยามรุ่งอรุณเริ่ม ความซังความชอบชั่วดีที่ใกล้เคียงความเป็นมนุษย์ก็พอมืออยู่บ้าง แต่ครั้งเมื่อออกปรกรรมบำเพ็ญกิจไปในระหว่างวัน ก็เขียนบ่อนทำลายจนบางเบาลง เมื่อบ่อนเขียนเวียนซ้ำอยู่รำไป พลังอันสั่งสมมาแต่คำคิดก็ไม่พอเหลือให้เก็บออมไว้ เมื่อพลังแต่คำคิดไม่พอเหลือเก็บไว้ ช่องว่างทางจำแนกจากสัตว์เดรัจฉานก็ไม่ห่างนักแล้ว ผู้คนที่เห็นเดรัจฉานชาติในตัวผู้คนนั้น ก็ข่อมหลงคิดไปว่าไม่เคยมีคุณสมบัติ/ความสามารถ (才) อยู่มาก่อน ทั้งนี้หรือใ่วว่าเป็นธรรมชาติธาตุแท้/อารมณ (性) ของมนุษย์นั้น

ดังนี้ หากได้รับการบำรุงเลี้ยง ข่อมไม่มีสิ่งใดที่ไม่เจริญเติบโตใหญ่ หากสูญเสียการเลี้ยงบำรุง ก็ข่อมไม่มีสรรพสิ่งใดที่ไม่เสื่อมทำลายลง ที่ท่านขงจื้อกล่าวไว้ว่า ‘ยึดถือไว้ก็จะคงดำรงอยู่ ปล่อยทิ้งไปข่อมนำสู่สูญสลาย เข้าออกไม่รู้เวลาเปลี่ยนย้าย จะผันผายก็ไม่รู้ทิศทาง’ นั้นคงหมายกล่าวถึงจิตนี้กระมัง” (6A:8)

ในบทนี้เมิ่งจื่อเปรียบเทียบจิตใจของมนุษย์ที่มีสมรรถนะทางศีลธรรมว่าเหมือนภูเขาที่เขียวชอุ่ม แต่การที่ภูเขาถูกคมขวานตัดจนเตียนโล่ง หรือถูกแพะแกะมาเตะเล็ม จึงทำให้คนเข้าใจว่าการเตียนโล่งเป็นขิ่งของภูเขาทั้งๆ ที่มีไ่ว การที่จิตใจของแต่ละคนต่างกัน มีไ่วเพราะขิ่งของมนุษย์ไม่ดี แต่เพราะปล่อยปลละทิ้งมโนธรรม จนจิต/ใจดั้งเดิมสูญหายแล้วต่างหาก เปรียบเหมือนปล่อยให้คมขวานมาโค่นล้มต้นไม้คอยบั่นทอนในทุกๆ วัน ถึงแม้จิตใจจะยังมีเชื้อหน่อทางศีลธรรมอยู่บ้าง แต่การปล่อยให้กัจระหว่างวันเขียนบ่อนทำลายเชื้อหน่อนั้นไปเรื่อยๆ ในที่สุดคนๆ นั้นก็จะใกล้เคียงกับสัตว์เดรัจฉาน การที่บางคนมีจิต/ใจและพฤติกรรมที่เลวร้าย เป็นเพราะไม่บำรุงเลี้ยงจิต/ใจดั้งเดิมและเชื้อหน่อทางศีลธรรมของตน การที่เมิ่งจื่อเลือกใช้อุปมาอุปไมยต้นไม้กับต้นกล้า แทนขิ่งของมนุษย์ มีนัยด้วยว่าความงอกงามของต้นไม้และต้นกล้านั้น ขึ้นอยู่กับการรดน้ำพรวนดินด้วย เปรียบเหมือนมนุษย์จะงอกงามเป็นมนุษย์ที่ดีได้ จะต้องอาศัยบริบทสิ่งแวดล้อมหรือครอบครัวที่ดีด้วยเช่นกัน

กล่าวโดยสรุป ทศนะของเมิ่งจื่อเรื่องขิ่งข่าน หมายความว่ามนุษย์มีแนวโน้มทางศีลธรรมตามธรรมชาติอยู่ก่อน ซึ่งแนวโน้มนั้นมีได้ “ดี” ในตัวเอง แต่มีทิศทางไปสู่ความดี ทั้งนี้แนวโน้มดังกล่าว

มิได้แยกจากแนวโน้มนทางศีลธรรมที่มาจากกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัวด้วย เพราะมนุษย์มี
อาจสร้างจุดเริ่มต้นทางศีลธรรมนอกบริบทครอบครัวได้ ซึ่งชานจึงมิใช่เฉพาะแนวโน้มนในจิต/ใจเท่านั้น
ที่มีทิศทางไปสู่ความดี แต่รวมถึงการสร้างสัมพันธ์ในครอบครัวยอมทำให้มนุษย์มีทิศทางไปสู่การทำดี
แต่ทั้งนี้ซึ่งของมนุษย์จะคืออย่างสมบูรณ์ได้ ต้องผ่านการพัฒนาและขัดเกลาตนทางวัฒนธรรมอย่าง
ต่อเนื่อง จนสามารถมีอุปนิสัยและบุคลิกลักษณะที่กลมกลืนระหว่างจิต/ใจกับการกระทำ รวมทั้ง
กลมกลืนกับสิ่งแวดล้อมที่ตนอยู่ ซึ่งชานจึงมีนัยของผลสำเร็จทางวัฒนธรรมอยู่ด้วย อย่างไรก็ตาม
เม้งจื่อมิได้สร้างทัศนะเรื่องซึ่งชานเพื่อโต้แย้งทัศนะอื่นเท่านั้น แต่ได้ขยายจริยศาสตร์ขงจื่อจากฐานทาง
อภิปรัชญาเรื่องเหรินซึ่งด้วย ในบทต่อไปจะเป็นการศึกษาว่าเม้งจื่อได้ขยายจักรวาลจริยธรรมต่อจาก
ขงจื่ออย่างไร