

บทที่ 5

จักรวาลจริยธรรมในเมิ่งจื่อ

ในบทนี้เป็นการศึกษาจักรวาลจริยธรรมในเมิ่งจื่อว่า จากการที่เมิ่งจื่อทำให้วิถีแห่งเทียน และวิถีจริยธรรมเป็นกระบวนการเดียวกันผ่านมโนทัศน์เหรินซึ่ง เมิ่งจื่อได้พัฒนาจริยศาสตร์ขงจื้อ จากฐานทางอภิปรัชญาดังกล่าวอย่างไร ทั้งนี้ผู้วิจัยได้แบ่งการศึกษาคามเนื้อหาหลักที่เมิ่งจื่อได้ พัฒนาจริยศาสตร์ขงจื้อจากฐานเรื่องเหรินซึ่งใน 3 ประเด็น คือ 1) เรื่องภายในและภายนอกของ ความรู้ทางศีลธรรม โดยพิจารณาจากการถกเถียงเรื่องภายในภายนอกของอี (義) ระหว่างเก้าจื่อ กับเมิ่งจื่อ ในบท 6A:4-5 และการปฏิเสธวิธีการฝึกจิต/ใจไม่หวนไหวของเก้าจื่อในบท 2A:2 2) ความสัมพันธ์ระหว่างจื่อ (志) กับ ชี (氣) ในคุณธรรมความกล้าหาญ และ 3) การขัดเกลาและพัฒนา จริยธรรม โดยพิจารณาจากทัศนะของเมิ่งจื่อเรื่อง “การขยาย” (推 推) อารมณ์ความรู้สึกและการ ปฏิบัติทางศีลธรรม ซึ่งเมิ่งจื่อมองว่า เป็นขั้นตอนที่สำคัญ ในกระบวนการพัฒนาจริยธรรม นอกจากนี้ จะพิจารณาปัญหาความเป็นไปได้ของการขยายเหริน ที่มีการถกเถียงกันมากคือการ ขยายเหรินในบริบทของครอบครัว สู่บุคคลที่มีได้มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิด

5.1. ภายใน (内) และภายนอก (外) ของความรู้และการพัฒนาจริยธรรม

จากบทที่แล้ว จะเห็นได้ว่าสำนักมั่วจื่อมองหลักการทางศีลธรรมหรือเจียนอี้ (兼爱) และ ประโยชน์จากภายนอก การจะรู้หลักการนั้นได้ต้องรู้เจตจำนงแห่งเทียน ส่วนแรงขับเคลื่อนทาง ศีลธรรมในการปฏิบัติตามหลักการทางศีลธรรม ก็มาจากความเกรงกลัวอำนาจของเทียนที่จะ ลงโทษหากไม่ทำตามเจตจำนง แต่สำหรับเมิ่งจื่อ การรู้ที่มาของศีลธรรมไม่จำเป็นต้องแสวงหา ความเป็นจริงภายนอก หากแต่สามารถแสวงหาได้จากจิต/ใจภายในของคน เทียนได้ให้เงื่อนไขที่ เป็นแนวโน้มนำทางศีลธรรมตามธรรมชาติ และแนวโน้มนำที่มาจากความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็น รากฐาน ที่มาของความรู้ทางศีลธรรมและแรงขับเคลื่อนทางศีลธรรมจึงมาจากภายในจิต/ใจและ ครอบครัว มิใช่ทำเพราะเกรงกลัวหรือหวังรางวัลจากเทียน อย่างไรก็ตาม มักมีความเข้าใจกันว่า เมิ่งจื่อมองว่าที่มาของความรู้และการพัฒนาทางศีลธรรมต้องมาจาก “ภายใน” จิต/ใจของคนเท่านั้น แต่จากฐานทางอภิปรัชญาเรื่องซึ่งที่ผู้วิจัยเสนอว่า เมิ่งจื่อไม่ได้แบ่งแยกว่าเป็นมโนทัศน์เชิงชีววิทยา หรือมโนทัศน์เชิงผลสำเร็จทางวัฒนธรรม ทำให้ผู้วิจัยมองว่าเมิ่งจื่อมิได้แบ่งแยกความรู้และการ พัฒนาทางศีลธรรมว่าจะต้องเป็น “ภายใน” เท่านั้น การพัฒนาจริยธรรมจะต้องใช้ทั้งปัจจัยภายใน และภายนอก เหมือนอุปมาอุปไมย “ต้นไม้” หรือ “พืช” ที่เมิ่งจื่อมักใช้เปรียบเทียบกับการเติบโต ทางจริยธรรม ซึ่งต้องอาศัยสิ่งแวดล้อมที่เหมาะสมด้วย พืชจึงจะงอกงาม ส่วนความรู้ทางศีลธรรม ก็เช่นกัน มักมีความเข้าใจว่าเมิ่งจื่อมิได้มองว่า “ภายนอก” เป็นที่มาของความรู้ประเภทนี้ เพราะ

ความเข้าใจว่าเมิ่งจื่อ มองซึ่งของมนุษย์ในเชิงชีววิทยา เฮอร์นและอี่จึงพัฒนามาจากเชื้อหน่อตามธรรมชาติเท่านั้น แต่ผู้วิจัยมองว่าความรู้ทางศีลธรรมมาจาก “ภายนอก” ด้วย แต่เป็น “ภายนอก” ในแง่ใช้ลักษณะที่แสดงออกภายนอกของวิญญาณหรือบุคคลตัวอย่างทางจริยธรรมเป็นแบบอย่าง ซึ่งบุคคลเหล่านี้ได้ขัดเกลาและพัฒนาศีลธรรมจาก “ภายใน” ของตนจนสามารถแสดงออกมา “ภายนอก” ได้อย่างกลมกลืนสอดคล้องกัน อย่างไรก็ตาม “ภายนอก” ในที่นี้เป็นคนละความหมายกับ “ภายนอก” ตามทัศนะของเก๋จื่อ ผู้วิจัยจึงขอเริ่มทำความเข้าใจเรื่องเฮอร์นอยู่ “ภายใน” และอี่อยู่ “ภายนอก” ในทัศนะของเก๋จื่อก่อนว่าเป็นอย่างไร โดยจะพิจารณาจากบท 6A:4-5

5.1.1. การถกเถียงเรื่องภายในและภายนอกของอี่

จาก 6A:1-3 และ 6A:6 เราได้ทราบแล้วว่าเก๋จื่อมองซึ่งของมนุษย์เป็นกลางๆ คือ ไม่มีดีและไม่ไม่มีไม่ดี สำหรับเก๋จื่อศีลธรรมมาจากการคัดแต่งซึ่งให้เป็นไปอย่างไรก็ได้ เหมือนด้วยขามที่ทำจากต้นหลิว และน้ำที่ผันให้ไปทางซ้ายหรือขวาก็ได้ ธรรมชาติของมนุษย์จึงไม่มีทิศทางสู่ศีลธรรม ศีลธรรมจึงต้องอาศัยกระบวนการทางสังคมและวัฒนธรรมเท่านั้น นอกจากนี้ เก๋จื่อยังมองว่าซึ่งคือมีพร้อมแต่กำเนิด โดยเก๋จื่อได้ระบุในบท 6A:4 ว่า ซึ่งที่มีพร้อมแต่กำเนิดนั้นคือความใคร่ความอยากในการกินดื่มและกามารมณ์ ในบทนี้เก๋จื่อได้เพิ่มทัศนะของตนด้วยว่า การที่ซึ่งคือความใคร่ ความพึงพอใจ ความอยาก และความปรารถนาทางผัสสะเท่านั้น จึงทำให้เฮอร์นมาจาก “ภายใน” ส่วนอี่มาจาก “ภายนอก” บท 6A:4 มีอยู่ว่า

เก๋จื่อกล่าวว่ “ความใคร่ในอาหารและกามารมณ์เป็นซึ่ง (性) มนุสสธรรม (仁) คือธรรมฝ่ายใน (内) มิใช่ธรรมฝ่ายนอก (外) ครรลองธรรม (義) เป็นธรรมฝ่ายนอกหาใช่ธรรมฝ่ายในไม่”

เมิ่งจื่อกล่าวว่ “โฉนจึงกล่าวว่มนุสสธรรมเป็นธรรมฝ่ายในครรลองธรรมเป็นธรรมฝ่ายนอก”

“เมื่อเขาเป็นผู้สูงอายุ (長) เราปฏิบัติ (เคารพ) ต่อเขาอย่างผู้อาวุโส (長) นั้นมิใช่เพราะมี (ความรู้สึกเคารพ) ความอาวุโส (長) อยู่ในตัวเรา* เปรียบดั่งเช่นเมื่อเขาขาว เรา

* ข้อความที่ขีดเส้นใต้เป็นของผู้วิจัย ซึ่งแปลตามฉบับแปลของดิซีเลา ที่ระบุด้วยว่า “He is old and I treating as elder” ซึ่งต่างจากอาจารย์ปรกรณ์ที่แปลว่า “แล้วเราเห็นเขาว่าอาวุโส” ผู้วิจัยจึงแปลให้สอดคล้องกับคำพูดของเมิ่งจื่อต่อมาด้วยว่า “การปฏิบัติต่อความอาวุโสของม้า ไม่ต่างจากการปฏิบัติต่อความอาวุโสของมนุษย์เงี้ยวหรือ” แต่ฉบับแปลของดิซีเลาไม่ได้ระบุว่าปฏิบัติอย่างผู้อาวุโสเป็นอย่างไร ผู้วิจัยตีความว่าเก๋จื่อคงแฝงนัยว่า “ปฏิบัติอย่างเคารพ” จึงใส่วงเล็บไว้ การเข้าใจว่า 長 ในประโยคนี้ทั้งสองที่ว่ามีคนละความหมาย มีนัยต่อการเข้าใจเรื่องภายใน/ภายนอกด้วย เพราะการแปลว่า “เราปฏิบัติต่อเขาอย่างผู้อาวุโส” แสดงว่าเก๋จื่อมองลักษณะ “ความมีอายุมาก” อยู่ภายนอก และเป็นแรงขับเคลื่อนให้ปฏิบัติอย่างเคารพ มิใช่เพียงแค่เห็นว่าเขาอาวุโสเท่านั้น

ถือว่าเขาขาว ก็เนื่องจากความขาวของเขาแผ่ออกมาจากตัวเขาเอง จึงเรียกคุณลักษณะนี้ว่าเป็นฝ่ายนอก”

“ไม่เหมือนกันดอกนะ การถือในความขาวของม้าอาจจะไม่แตกต่างจากการถือในความขาวของคน แต่ไม่ทราบว่าการปฏิบัติต่อความอาวุโสของม้า จะไม่มีอะไรต่างจากการปฏิบัติต่อความอาวุโสของมนุษย์เฉียวหรือ ยิ่งกว่านั้น จะถือว่าความมีอาวุโสคือครรลองธรรม (義) หรือจะถือการเห็นเขาว่าอาวุโสคือครรลองธรรมกันแน่”*

“เป็นน้องชายของเราเราจึงรัก (愛) แต่หากเป็นน้องชายของชาวแคว้นฉินสักคนเราก็อ้อมจะไม่รัก นั่นก็เพราะอาศัยตัวของเราเองเป็น (คำอธิบาย) ผู้รู้สึกยินดี (悅) จึงเรียกคุณลักษณะนี้ว่าเป็นเรื่องด้านใน ปฏิบัติต่อผู้อาวุโสของแคว้นฉินปฏิบัติต่อผู้อาวุโสของเราเอง นั่นก็เพราะผู้อาวุโส นั้น (เป็นคำอธิบาย) รู้สึกยินดี** จึงเรียกคุณลักษณะนี้ว่าเป็นฝ่ายนอก”

“ความโปรดปรานในรสเนื้ออย่างจากแคว้นฉิน ไม่แตกต่างจากความโปรดปรานในรสเนื้ออย่างแห่งแคว้นเราเอง บรรดาวัตถุธรรมทั้งหลายก็ล้วนเป็นดังนี้ กระนั้นความโปรดปรานในรสชาติของเนื้อก็เป็นเรื่องฝ่ายนอกด้วยหรือ” (6A:4)

มีข้อนำสังเกตเบื้องต้นเกี่ยวกับบทนี้ 3 ประการ ประการแรก ดูเหมือนหัวใจหลักของข้อโต้แย้งของเมิ่งจื่อ คือ การแย้งว่ามีไข่มุกมาจากภายนอก แต่จะเห็นได้ว่า คำกล่าวของเกาจื่อที่ว่า ความใคร่ ความพึงพอใจ และความอยาก ความปรารถนาในการกินดื่มและกามารมณ์ คือซึ่งของมนุษย์สัมพันธ์กับท่อนสุดท้ายของบท ซึ่งเมิ่งจื่อได้ใช้การอ้างเหตุผลที่ลดทอนสู่ความไร้สาระ (*reductio ad absurdum*) เพื่อแสดงให้เห็นว่า หากเกาจื่อมองว่าซึ่งคือความใคร่ ความพึงพอใจ ความอยาก และความปรารถนาเท่านั้น เกาจื่อจำเป็นต้องยอมรับว่า ความโปรดปรานในรสเนื้ออย่างเป็นเรื่องภายใน ซึ่งขัดแย้งกับข้อเสนองานของตัวเอง ที่ใช้ความยินดีเป็นตัววัดภายนอก/ภายใน แสดงว่าความเข้าใจของเกาจื่อและเมิ่งจื่อคือ “ภายนอก” “ภายใน” ที่ต่างกัน สัมพันธ์กับทศนะเรื่องซึ่งด้วย นอกจากนี้ หากพิจารณาให้ดีจะเห็นว่า การแบ่งแยก “ภายใน” “ภายนอก” เริ่มต้นจากเกาจื่อ เพื่ออธิบายจุดยืนของตนว่า อะไรก็ตามที่เป็นซึ่ง คืออยู่ “ภายใน” แต่การที่เมิ่งจื่อไม่ได้เถียงเรื่องหรือมาจากภายใน มิได้หมายความว่าเมิ่งจื่อจะยอมรับว่าอะไรก็ตามที่เป็นซึ่ง คืออยู่ภายในด้วย เจมส์

* ข้อความที่ว่า “หรือจะถือการเห็นเขาว่าอาวุโสคือครรลองธรรมกันแน่” นี้มีนัยมากกว่าเพียง “การเห็น” เพราะเมิ่งจื่อกำลังสื่อว่ามีไข่มุกความอาวุโสที่เป็นคุณสมบัติคืออี หากแต่เป็นการเห็นว่าควรจะปฏิบัติต่อผู้สูงอายุอย่างเคารพ และการปฏิบัติอย่างเคารพนั้นต้องมาจากจิต/ใจด้วย

** ข้อความในวงเล็บเป็นของผู้วิจัย เพื่อแสดงให้เห็นว่า ฉบับแปลของคิชิเลา แปลว่า “คำอธิบาย” แต่ อ.ปกรณแปลว่า “ความยินดี” ซึ่งผู้วิจัยเห็นด้วย เพราะการแปลว่า “ความยินดี” มีนัยสำคัญว่าเพราะเหตุใดเกาจื่อจึงกล่าวถึงซึ่งในตอนต้น

เบฮิวเนียค จูเนียร์ (James Behuniak Jr.) ตั้งข้อสังเกตว่า การแบ่งแยก “ภายใน” และ “ภายนอก” เป็นภาษาของเก๋จื้อเท่านั้น เมิ่งจื่อไม่เคยใช้การแบ่งแยกดังกล่าว เพื่ออธิบายปรัชญาของตน¹ ดังนั้น การใช้กรอบการแบ่งแยกของเก๋จื้อมาอธิบายว่าเมิ่งจื่อมองอีและเหรินมาจากภายใน เก๋จื่อมองอีมาจากภายนอก อาจจะไม่สอดคล้องและไม่อาจอธิบายจุดยืนของเมิ่งจื่อได้อย่างครบถ้วน

ประการที่สอง ดูเหมือนเมิ่งจื่อเห็นด้วยกับเก๋จื่อว่าเหรินมาจากภายใน เพราะเนื้อหาของบทสนทนาจะให้น้ำหนักกับการถกเถียงว่า อีเป็นธรรมชาติภายนอกหมายความว่าอย่างไร แต่ที่จริงแล้ว เมิ่งจื่อแฝงการไม่ยอมรับเหรินมาจาก “ภายใน” ในทัศนะของเก๋จื่อ² ทั้งนี้เพราะเก๋จื่อ ยกตัวอย่างที่ว่รัก (愛) น้องชายของตน แต่ไม่รักน้องชายคนอื่นในแคว้นฉิน เพราะความรักน้องชายก่อให้เกิดความยินดีหรือความพึงพอใจ (悅) ทางผัสสะเหมือนความพึงพอใจในการกินดื่ม ในขณะที่การเคารพต่อผู้อาวุโสของแคว้นฉู่ดังที่เคารพต่อผู้อาวุโสของตน เป็นเรื่องภายนอก เพราะการแสดงความรักมิได้มาจากการตอบสนองความพึงพอใจของตน แต่มาจากลักษณะที่อายุมากกว่าของผู้อาวุโส และความยินดีหรือพึงพอใจเกิดขึ้นกับผู้อาวุโสที่ได้รับการปฏิบัติ มิได้จากผู้ปฏิบัติเอง เก๋จื่อจึงแบ่งภายใน/ภายนอกจากความรู้สึกยินดี หรือความพึงพอใจที่เกิดขึ้นกับผู้ปฏิบัติและผู้ถูกปฏิบัติ ในบทที่แล้วจะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อไม่เห็นด้วยกับเก๋จื่อเรื่องซึ่ง ตรงที่เก๋จื่อไม่เห็นว่ามีมนุษย์มีเชื่อหน่อทางศีลธรรมในจิต/ใจอยู่ด้วย ความรู้สึกที่เป็นเชื่อหน่อทั้งสี่นั้น มิได้เหมือนความรู้สึกที่มาจากตอบสนองอายตนะทางผัสสะ ซึ่งแปรเปลี่ยนและถูกเบียดบังได้ตามสิ่งภายนอก ตัวอย่างของเก๋จื่อที่ยกความรักในน้องชายของคนขึ้นมา จึงเป็นความรักที่มีได้ผ่านการขัดเกลา และเป็นคนละอย่างกับความรักที่เป็นเนื้อหาของเหรินซึ่งสามารถขยายสู่ผู้อื่นได้ จริงอยู่ว่าความรักตามธรรมชาติที่เป็นอารมณ์ดิบเป็นจุดเริ่มต้นของเหริน แต่ความรักเช่นนั้นมิใช่อย่างเดียวกับเหริน นอกจากนี้ ในกรณีของความรักคนในครอบครัว เมิ่งจื่อมองว่าเป็นความรักพิเศษ เพราะต้องอาศัยความสนิทชิดเชื้อ ที่มาของ “รัก” น้องชายจึงมาจากเชื่อหน่อในจิต/ใจ ซึ่งมาจากแนวโน้มตามธรรมชาติ และก่อเกิดมาจากการสร้างความสนิทชิดเชื้อในครอบครัว เราจะเข้าใจการแยกความแตกต่างระหว่างเหรินที่หมายถึงความรักมนุษย์ (愛人) ซึ่งพัฒนาจากการขยายจากความรักในครอบครัว กับเหรินที่มาจากความสนิทชิดเชื้อในครอบครัว และความรักที่เป็นจุดเริ่มต้นของเหริน และความรักในสรรพสิ่ง ได้จากคำกล่าวของเมิ่งจื่อที่ว่า “วิญญูชนย่อมปฏิบัติต่อสรรพสิ่งด้วยความรัก (愛) แต่ไม่ใช่ด้วยมนุษยธรรม (仁) ปฏิบัติต่อชาวประชาด้วยมนุษยธรรมไม่ใช่ด้วยความรู้สึกชิดเชื้อ (親) กล่าวคือ ให้ความสนิทเชื้อ (親) แก่บุพพการีเครือญาติ โดยมีมนุษยธรรมต่อ

¹ James Behuniak, Jr., *Mencius on becoming human* (New York: State University of New York Press, 2005), p. 39.

² 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), pp. 110-111.

ประชากรยิว มีมนุษยธรรมต่อประชากรยิวโดยมีความรักต่อสรรพสิ่ง” (7A:45) “สิ่งที่ทำให้วิญญูชนแตกต่างจากคนทั่วไป ก็คือการชำระจิต วิญญูชนชำระจิตด้วยมนุษยธรรม และชำระจิตด้วยจารีตธรรม อันมนุษยธรรมก็คือการรักมนุษย์ การมีจารีตธรรมก็คือการนับถือมนุษย์ ผู้ที่รักมนุษย์ มนุษย์ย่อมรักตอบ ผู้ที่นับถือมนุษย์ มนุษย์ย่อมนับถือตอบ...” (4B:28) “...ทารกน้อยไม่มีที่จะไม่รู้จักรัก (愛) บิดามารดาของตน แลเมื่อเติบโตใหญ่ขึ้นก็ไม่มีที่จะไม่รู้จักเคารพที่ชายของตน การรักสนิทชิดเชื้อ (親) คือบิดามารดา ก็คือมนุษยธรรม การรู้จักเคารพผู้ที่อาวุโสกว่า ก็คือครรลองธรรม...” (7A:15) จะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อ แยกเหรินที่หมายถึงความรักมนุษย์ ออกจากเหรินที่เป็นความรักสนิทชิดเชื้อกับคนในครอบครัว แม้ว่าโดยที่มาจากเหรินที่สนิทชิดเชื้อพัฒนามาจากรัก (愛) ตามธรรมชาติของทารกที่มีต่อบิดามารดา ซึ่งเป็นความรู้สึกและความสามารถที่มีได้โดยไม่ต้องร่ำเรียนฝึกฝนและไม่ต้องคิดตรึกตรอง แต่เมื่อผ่านการขัดเกลา ความรักต่อคนในครอบครัวแรกเริ่มนั้น จะกลายเป็นความสนิทชิดเชื้อ ที่ไม่ใช่ความรู้สึกความยินดีหรือความพึงพอใจทางผัสสะ เมิ่งจื่อจึงมองว่าที่มาจากเหรินที่มีต่อน้องชายของคนแต่ไม่ได้มีต่อน้องชายของคนรัฐอื่น จึงต้องเป็น “ภายใน” ที่เกิดมาจากความสนิทชิดเชื้อ มิใช่ “ความรัก” ที่เป็นความพึงพอใจ เพราะมิฉะนั้นจะแยก “ความรัก” มนุษย์ ออกจาก “ความรัก” ในสัตว์และสรรพสิ่งมิได้ ดังที่เมิ่งจื่อกล่าวไว้ว่า “ให้การเลี้ยงดูโดยไร้ความรัก ก็เปรียบได้ดั่งเช่นการปฏิบัติต่อสุกร มีความรักแต่ไร้การนบนอบ ก็เปรียบดั่งเช่นปฏิบัติต่อสัตว์เดียรัจฉานชาติ...” (7A: 37) จะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อไม่เห็นด้วยกับเก้าจื่อในเรื่องเหรินมาจากภายใน มิใช่ที่ความหมายของ “ภายใน” เท่านั้น แต่แย้งที่เนื้อหาของภายใน ที่มาจากการเข้าใจซึ่งของมนุษย์ว่ามีเพียงความใคร่ความอยากทางผัสสะเท่านั้น ทั้งนี้ขอลืมว่า เมิ่งจื่อมิได้ปฏิเสธว่า ความอยากและความใคร่ในการกินดื่มและกามารมณ์มิใช่ซึ่ง ดังนั้น เมิ่งจื่อจึงยอมรับว่าความรู้สึกยินดีที่เกิดขึ้นย่อมมาจากภายใน แต่เก้าจื่อมองไม่เห็นว่ามีมนุษย์มีความรู้สึกเคารพนบนอบ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของซึ่ง ด้วยเหตุนี้ เก้าจื่อจึงมองว่าอี้อยู่ “ภายนอก” ซึ่งเมิ่งจื่อไม่เห็นด้วย

ประการที่สาม การถกเถียงเรื่องอีมาจากภายในหรือภายนอก มิใช่เมิ่งจื่อจะไม่ยอมรับว่าผู้มียุคุณธรรมอีจะต้องคำนึงถึงบริบทของสถานการณ์ภายนอก เพราะจากบทที่สาม ผู้วิจัยได้อธิบายไว้ว่าอีมีทั้งสองมิตีคือ ความเหมาะสมของการกระทำที่มาจากพิจารณาคุณค่าทางศีลธรรมจากหลักการหรือความเป็นจริงในบริบทภายนอก หรือเป็นความสามารถภายในของผู้กระทำที่สามารถตัดสินใจและประเมินความเหมาะสมได้เอง มิตีที่ขงจื่อและเมิ่งจื่อให้น้ำหนักคือ อีที่มาจากพัฒนาจนเป็นความสามารถและอุปนิสัยภายในของคนนั้นในการประเมินความถูกต้องเหมาะสม แต่ในขณะที่ขงจื่อไม่ได้อธิบายที่มาและกระบวนการพัฒนาอี ที่เป็นความสามารถและอุปนิสัยนั้นอย่างชัดเจน นอกเสียจากอธิบายว่าให้ใช้การประเมินของผู้ที่มีอีเป็นแนวทาง แต่เมิ่งจื่อได้พัฒนาต่อจากขงจื่อโดยอธิบายว่า อีมาจากการพัฒนาเชื้อหน่อแห่งความละเอียดและความเกลียดชังในสิ่งที่ไร้จริยธรรม ประเด็นที่เมิ่งจื่อถกเถียงกับเก้าจื่อ จึงเป็นเรื่องที่มาในแง่ของความรู้ทางศีลธรรม และแรงขับเคลื่อนให้ทำอี เพราะเก้าจื่อมองเพียงว่า การปฏิบัติอีมีต้องทำจากความรู้สึก หากแต่ทำจาก

การเห็นความจริงหรือทำตามหลักการภายนอกเท่านั้น เช่น ลักษณะความสูงอายุ ความขาว ขนบธรรมเนียม หลักกฎหมาย และคำสอน เป็นต้น แต่เมื่งจ้อแย้งให้เห็นว่ามีที่มาจากความรู้สึก ภายในเป็นแรงขับเคลื่อน และเป็นที่มาของความรู้ทางศีลธรรมด้วย เพราะอีพัฒนามาจากเชื้อหน่อ ที่เป็นข้งของมนุษย์

แกจ้อเริ่มต้นบทสนทนาด้วยข้ออ้างว่า การที่ซึ่งคือความใคร่ความอยากในการกินดื่มและ กามารมณ์ ดังนั้น จึงทำให้คนมองเหรินมาจากภายใน ส่วนอีมาจากภายนอก เมื่งจ้อจึงถามว่า “ไฉนจึงกล่าวว่มนุสธรรมเป็นธรรมฝ่ายในครรลองธรรมเป็นธรรมฝ่ายนอก” เพราะแกจ้อน่าจะ มองว่าอะไรที่เป็นซึ่ง คือ “ภายใน” ซึ่งใน 6A:1-3 แกจ้อได้กล่าวไว้แล้วว่าเหรินอีมาจากการคัดแต่ง ซึ่ง เพราะฉะนั้นมีน่าจะมองว่าเหรินมาจาก “ภายใน” ได้ เมื่งจ้อจึงได้ถามแย้งเพื่อให้แกจ้อได้ อธิบายให้ชัดเจน แต่แทนที่แกจ้อจะอธิบายโดยให้นิยาม กลับอธิบายโดยอ้างเหตุผลยกตัวอย่าง เปรียบเทียบว่า (อ1) เมื่อเขาเป็นผู้สูงอายุ เราปฏิบัติต่อเขาอย่างผู้อาวุโส ย่อมเหมือนกับ (ข1) เมื่อ เขาขาวแล้วเราถือว่าเขาขาว เพราะความขาวเป็นคุณลักษณะของเขาซึ่งอยู่ภายนอกตัวเรา การถือว่า เขาขาวหรือไม่ ขึ้นอยู่กับเขาขาวหรือเปล่า เช่นเดียวกัน ความมีอายุเป็นคุณลักษณะของผู้อาวุโส การปฏิบัติต่อเขาอย่างเป็นผู้อาวุโสหรือไม่ ขึ้นอยู่กับเขาสูงอายุหรือเปล่า ดังนั้น อีจึงอยู่ภายนอก แต่เมื่งจ้อยกตัวอย่างเปรียบเทียบแย้งว่า (ข2) การถือในความขาวของม้าย่อมไม่แตกต่างจากการถือ ในความขาวของคน แต่ (อ2) การปฏิบัติต่อความอาวุโสของม้า ย่อมแตกต่างจากการปฏิบัติต่อ ความอาวุโสของคน เพราะที่จริงแล้วมนุษย์เราได้ปฏิบัติต่อม้าที่แก่ด้วยความเคารพ อย่างที่ปฏิบัติ ต่อผู้อาวุโส เมื่งจ้อต้องการชี้ให้เห็นว่า อีมิใช่มาจากการเห็นความจริงที่เป็นคุณลักษณะภายนอก เท่านั้น แต่มาจากความรู้สึกภายในด้วยที่ทำให้เรารู้สึกเคารพผู้อาวุโส การที่เราปฏิบัติต่อผู้อาวุโส ด้วยความเคารพ มิใช่ขึ้นอยู่กับลักษณะสูงอายุของสิ่งนั้นเท่านั้น เพราะมีฉะนั้นเราย่อมปฏิบัติต่อ สัตว์แก่ไม่ต่างจากคนแก่ แต่เพราะเรามีจิต/ใจที่รู้สึกต่อมนุษย์เมื่อปฏิบัติศีลธรรม อีจึงมาจากแรง ขับเคลื่อนภายในจิต/ใจที่รู้สึกด้วยเมื่อปฏิบัติ และเห็นความแตกต่างระหว่างม้าและมนุษย์

อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนแกจ้อจะยอมรับ (อ2) จึงได้อ้างเหตุผลต่อว่า หากเป็นคนกับม้าย่อม ปฏิบัติไม่เหมือนกัน แต่ถ้าเป็นคนที่อาวุโสเหมือนกันย่อม (อ3) ปฏิบัติต่อผู้อาวุโสของแคว้นผู้ตั้ง หนึ่งปฏิบัติต่อผู้อาวุโสของเราเอง ดังนั้น อีจึงยังมาจากภายนอก เพราะความรู้สึกยินดีอยู่ที่ผู้อาวุโส ซึ่งได้รับการปฏิบัติ ในขณะที่ (ร1) เป็นน้องชายของเราเราจึงรัก แต่หากเป็นน้องชายของชาว แคว้นฉินสักคน เราก็ย่อมจะไม่รัก ความรักดังกล่าวมาจากความรู้สึกยินดีในตัวเราเอง ดังนั้น ความรักน้องชายหรือเหรินจึงมาจากภายใน จะเห็นได้ว่าการอธิบาย (อ3) และ (ร1) ของแกจ้อ มา จากจุดยืนเรื่องซึ่งที่มองว่าเป็นความใคร่ ความพึงพอใจ ความอยาก และความปรารถนาทางผัสสะ เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ แกจ้อจึงใช้ “ความยินดี” (悅 ย์ว) เป็นตัววัด “ภายใน” “ภายนอก” หาก

ความรู้สึกยินดีเกิดขึ้นกับผู้ปฏิบัติ นั้นย่อมเรียกว่า “ภายใน” แต่ถ้าความรู้สึกยินดีอยู่กับผู้อื่น นั้นย่อมเรียกว่า “ภายนอก”

เมิ่งจื่อโต้แย้งกลับว่า หากแก้มองว่าการปฏิบัติต่อผู้อาวุโสแห่งแคว้นฉู่ไม่แตกต่างกับการปฏิบัติต่อผู้อาวุโสในแคว้นตนเอง และแบ่งภายใน/ภายนอกด้วยที่มาของความรู้สึกยินดี แสดงว่าแก้มองจะต้องยอมรับว่าความโปรดปรานรสเนื้ออย่างจากแคว้นฉิน และความโปรดปรานรสเนื้ออย่างแห่งแคว้นเราเอง ย่อมอยู่ภายนอก เพราะความอร่อยของเนื้ออย่างอยู่ภายนอกเช่นเดียวกับความอาวุโสและความขาว แต่ในเมื่อแก้มองยอมรับในตอนต้นว่าซึ่งคือความใคร่ความอยากในการกินดื่ม และอะไรที่เป็นซึ่ง คืออยู่ภายใน ดังนั้น แสดงว่าแก้มองขัดแย้งในตัวเอง เพราะความโปรดปรานในรสเนื้ออย่างเป็นส่วนหนึ่งของซึ่ง

การถกเถียงภายใน/ภายนอกได้ขยายรายละเอียดต่อไปบท 6A:5 โดยเมิ่งจื่อซึ่งเป็นศิษย์ของแก้มอง ได้ถามกงจื่อศิษย์ของเมิ่งจื่อว่า เพราะเหตุใดกงจื่อจึงมองอ้อมมาจากภายใน กงจื่อตอบว่า

“เนื่องจากเป็นธรรมเนียมที่ดำเนินออกมาจากความนบนอบ (敬) ในตัวเรา จึงเรียกว่าเป็นธรรมเนียมฝ่ายใน”

“คนบ้านเดียวกันที่อายุมากกว่าพี่ชายหนึ่งปี ท่านจะนบนอบต่อใคร”

“นบนอบต่อพี่ชาย”

“ในการรินเหล้าให้จะรินให้ใครก่อน”

“รินให้คนบ้านเดียวกันนั้นก่อน”

“ผู้ที่เรานบนอบอยู่ ณ ที่นี้ แต่ผู้ที่เรายกย่องศักดิ์คืออาวุโสกลับอยู่ ณ ที่นั้น จึงแสดงว่าเป็นธรรมเนียมภายนอก หาใช่ธรรมเนียมฝ่ายในไม่”

กงจื่อไม่อาจตอบโต้ได้ จึงนำความไปบอกแก่เมิ่งจื่อ เมิ่งจื่อจึงกล่าวว่า

“หากถามเขาว่า นบนอบต่อผู้เป็นอา หรือนบนอบต่อผู้เป็นน้องชาย เขาก็จะตอบว่านบนอบต่อผู้เป็นอา ถามอีกว่าในยามที่น้องชายเป็นตัวแทนในพิธีสักการะ จะนบนอบต่อใคร เขาก็จะตอบว่านบนอบต่อผู้เป็นน้องชาย เขาก็จะถามได้ว่า การนบนอบต่อผู้เป็นอาไปอยู่ ณ ที่ใดในยามนั้น เขาจะตอบว่า เพราะฐานะของผู้เป็นน้องเป็นเหตุ และเขาก็จะตอบได้ว่า เมื่อฐานะเป็นเหตุ การนบนอบต่อพี่ชายที่เป็นปกติอยู่ จึงเลื่อนมาเป็นนบนอบต่อคนบ้านเดียวกันเป็นการชั่วคราว”

เมื่อเมิ่งจื่อได้ฟังความทั้งนี้ก็กล่าวว่า “นบนอบต่ออา ก็เป็นการนบนอบ นบนอบต่อน้องชาย ก็เป็นการนบนอบ แสดงว่าเป็นธรรมเนียมภายนอก หาใช่ธรรมเนียมฝ่ายในไม่”

กงจื่อตอบว่า “ในวันฤดูหนาว เราดื่มแกงร้อน ในวันฤดูร้อน เราดื่มน้ำเย็น เช่นนี้ จะแสดงว่าการดื่มกินเป็นเรื่องฝ่ายนอกด้วยหรือ” (6A:5)

เม็งจี้จื่อโต้แย้งว่าการที่กงจื้อนบนอบต่อพี่ชาย ก็เพราะอายุที่มากกว่าและสถานภาพทางสังคม ส่วนเมื่อจะรินเหล้า กลับรินให้คนบ้านเดียวกัน ก็เพราะคนบ้านเดียวกันมีความอาวุโส และขึ้นอยู่กับสถานการณืภายนอก แสดงว่ากงจื้อนบนอบและยกย่องโดยพิจารณาและปฏิบัติตามสถานภาพทางสังคม ลักษณะความมีอายุมาก และสถานการณืภายนอก มิได้ปฏิบัติจากความนบนอบภายใน กงจื้อจื่อตอบโต้ไม่ได้จึงขอคำแนะนำจากเม็งจี้จื่อ เม็งจี้จื่อแนะนำให้ถามกลับว่าระหว่างอา กับน้องชายจะนบนอบต่อใครซึ่งเม็งจี้จื่อจะต้องตอบว่าอา แต่ถ้าน้องชายเป็นผู้แทนในการประกอบพิธีกรรม เม็งจี้จื่อก็น่าจะเปลี่ยนมานบนอบน้องชาย จะเห็นได้ว่าเม็งจี้จื่อเปลี่ยนจากชายบ้านเดียวกันที่มีอายุมากกว่า มาเป็นน้องชายที่มีอายุน้อยกว่า แต่กำลังประกอบพิธีกรรม ซึ่งเป็นที่ชัดเจนว่าถ้าหากอายุส่งผลต่อการนบนอบ น้องชายก็ไม่ควรได้รับการนบนอบ แต่เมื่อสถานการณืทำให้น้องชายเป็นผู้แทนในการประกอบพิธีกรรม ความนบนอบก็ยังคงเกิดขึ้นได้โดยไม่เกี่ยวกับอายุ ดังนั้นการที่รินเหล้าให้ชายบ้านเดียวกันก่อน มิได้พิสูจน์ว่าไม่มีความนบนอบจากจิต/ใจ เพียงแต่พิสูจน์ว่ามีความนบนอบที่มาจากจิต/ใจนั้น ขอมทำตามสถานภาพภายนอกที่เป็นพิธีกรรมชั่วคราว (รินเหล้า) ในขณะที่นบนอบต่อพี่ชายเป็นความนบนอบตามปกติ แต่ที่นบนอบต่อน้องชายนั้นเป็นการชั่วคราวเช่นกัน แม้ว่าความนบนอบนั้นจะพิจารณาจากสถานการณืด้วยก็ตาม อย่างไรก็ตาม แม้ว่าความนบนอบที่มาจากจิต/ใจจะมีชั่วคราวและปกติได้ แต่เม็งจี้จื่อก็ยังตอบได้ว่า ทั้งความนบนอบต่ออา และน้องชาย ก็ยังมาจากภายนอกอยู่ดี เพราะความนบนอบขึ้นอยู่กับสถานการณืภายนอก กงจื้อจื่อโต้แย้งโดยยกเรื่องการค้ำ ว่าสถานการณืภายนอกอาจเป็นที่มาของความนบนอบ แต่การนบนอบก็มาจากภายในจิต/ใจด้วย เหมือนในวันฤดูหนาว ความหนาวส่งผลให้ออยากค้ำแกงร้อน ในวันฤดูร้อน ความร้อนส่งผลให้เราอยากค้ำน้ำเย็น แต่การจะค้ำหรือไม่ขึ้นอยู่กับร่างกายภายในและความกระหายที่อยากจะค้ำด้วย ตรงนี้จึงสัมพันธ์กับ 6A:4 ด้วยที่เก้าจื่อมองซึ่งคือความใคร่ความอยากในการกินค้ำ เม็งจี้จื่อเมื่อยอมรับว่าความกระหายอยากค้ำมาจากภายใน ก็ยังต้องยอมรับว่ามีความแตกต่างในการปฏิบัติตามกาลเวลาที่ต่างกัน ความนบนอบจากภายในก็มีการปฏิบัติที่ต่างกันด้วย

จากบท 6A:4-5 จะเห็นได้ว่าความหมายของภายใน/ภายนอกในทัศนะของเก้าจื่อคือ อะไรก็ตามที่อยู่ใหรือมีที่มาจากจิต/ใจของเรา ซึ่งรวมถึงซึ่งด้วย นั่นคือ “ภายใน” ส่วนอะไรก็ตามที่มีอยู่หรือมีที่มาที่มีใจจากจิต/ใจของเรา เช่น ขนบธรรมเนียม หลักการ คำพูดคำสอน ลักษณะที่สังเกตเห็นรับรู้ได้ หรือสถานการณื นั่นคือ “ภายนอก” สำหรับเก้าจื่อ สิ่งที่อยู่ “ภายใน” คือซึ่งที่เป็นความใคร่ ความพึงพอใจ ความอยากและความปรารถนาทางผัสสะเท่านั้น ดังนั้น ความรู้สึกทางผัสสะที่เกิดขึ้นโดยฉับพลัน เช่น ความรู้สึกรักน้องชายของคุณ ความรู้สึกกระหายน้ำ หิวข้าว ความพึงพอใจในรสชาติของอาหาร จึงเป็นแรงผลักดันให้กระทำ แต่มิได้เป็นตัวชี้นำทางศีลธรรม เพราะเก้าจื่อมิได้มองว่าซึ่งมีทิศทางสู่ศีลธรรม (ซึ่งไม่มีดี และไม่มีไม่ดี) ศีลธรรมมาจากกระบวนการทางสังคมและวัฒนธรรมภายนอก ส่วนสิ่งที่อยู่ “ภายนอก” สำหรับเก้าจื่อ เช่น ขนบธรรมเนียม หลักการ คำพูด คำสั่งสอน ลักษณะที่สังเกตเห็นรับรู้ได้ และสถานการณื เป็นต้น สามารถเป็นตัวชี้นำหรือที่มา

หรือคำอธิบายของความรู้ทางศีลธรรมได้ แต่ที่มาของความรู้ทางศีลธรรมที่มาจากภายนอกนี้ ไม่จำเป็นต้องมีความรู้สึกภายในเพื่อขับเคลื่อนให้ปฏิบัติด้วย ดังนั้น สำหรับเก้าจื่อ แม้ว่าในการปฏิบัติอิ จะมิได้รู้สึกเคารพนบนอบตอนปฏิบัติ แต่ด้วยการแสดงออกหรือการปฏิบัติภายนอกบ่งบอกว่าปฏิบัติอย่างเคารพนบนอบ เช่น การรินเหล้าให้คิมก่อน ก็ถือได้ว่าเป็นการปฏิบัติอิ เม็งจื่อไม่เห็นด้วยกับซึ่งในทัศนะของเก้าจื่อ และไม่เห็นด้วยกับการแบ่งแยกเป็น “ภายใน” “ภายนอก” ดังกล่าวเพื่ออธิบายซึ่ง เพราะการแบ่งแยกเช่นนั้น ทำให้มองไม่เห็นว่ อิจะต้องกระทำจากความรู้สึกเคารพนบนอบในจิต/ใจด้วย และที่มาของความรู้เรื่องอิก็มาจากเชื่อนห่อความรู้สึกในจิต/ใจ กล่าวอีกอย่างคือ ในขณะที่เก้าจื่อมองว่าการแสดงออกภายนอกสามารถบ่งบอกได้ว่าปฏิบัติอิแล้ว แต่เม็งจื่อมองว่าการปฏิบัติอิที่แท้จริงจะต้องออกมาหรือขับเคลื่อนจากจิต/ใจที่รู้สึกด้วย อีกทั้งเก้าจื่อมองว่าความรู้ในการปฏิบัติอิต้องมาจากความจริงภายนอกเท่านั้น แต่เม็งจื่อมองว่าเราสามารถรู้อิได้จากความรู้สึกในจิต/ใจ นอกจากนี้ การแบ่งแยกภายใน/ภายนอกของเก้าจื่อ ยังทำให้เก้าจื่อเห็นว่าความรู้ทางศีลธรรมมาจากภายนอกเท่านั้น ทั้งๆ ที่ความรู้ทางศีลธรรมจะต้องอาศัยทั้งเงื่อนไขภายในและภายนอกควบคู่กัน

อย่างไรก็ตาม เก้าจื่อมิได้มองว่าการพัฒนาและควบคุมจิต/ใจ มิได้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการพัฒนาทางศีลธรรม เพียงแต่เก้าจื่อมองว่า การพัฒนาทางศีลธรรมจะต้องอาศัยอิซึ่งเป็นหลักการภายนอกเป็นจุดเริ่มต้น เพื่อควบคุมหรือกำหนดจิต/ใจอย่างมีทิศทาง ทั้งนี้เพราะเก้าจื่อมองว่าซึ่งไม่มีทิศทางสู่ศีลธรรม ด้วยเหตุนี้ บทบาทของอิที่อยู่ภายนอก จึงมิใช่มีเพียงในแง่เป็นแหล่งความรู้คำอธิบาย และแรงขับเคลื่อนทางศีลธรรมเท่านั้น แต่ยังเป็นจุดเริ่มต้นกำหนดทิศทางของการควบคุมจิต/ใจและชี (氣) ในส่วนต่อไปจะเป็นการพิจารณาประเด็นนี้ผ่านวิธีการฝึกฝนจิต/ใจให้ไม่หวั่นไหวของเก้าจื่อในบท 2A:2

5.1.2. เหยียน (言) กับประเด็นภายในและภายนอก

ใน 2A:2 เม็งจื่อกล่าวกับกงซุนโฉ่วผู้เป็นศิษย์ว่า คนสามารถฝึกฝนจนจิต/ใจให้ไม่หวั่นไหว (不動心 ปู้ตังซิน) ได้สำเร็จตั้งแต่อายุ 40 ปี ซึ่งเม็งจื่อมองว่ามีได้เป็นเรื่องยากเย็น เพราะแม้แต่เก้าจื่อก็สามารถฝึกฝนได้เร็วกว่าเม็งจื่อ เก้าจื่อมีคติบท (maxim) ว่า

- (ก1) ‘หากไม่อาจบรรลุผล (得) ได้โดยวาจา/หลักการ (言) *
- (ก2) ก็ไม่ต้องหวังไปถึงขั้นบรรลุ โดยจิต (心)
- (ก3) หากไม่อาจบรรลุผล (得) ได้โดยจิต
- (ก4) ก็ไม่ต้องหวังไปถึงขั้นบรรลุ โดยพลังปราณ (氣)’ (2A:2)

* คำว่า “เหยียน” (言) สามารถเข้าใจได้เป็น “วาจา” หรือ “หลักการ” การแปลเหยียนต่างกันมีนัยต่อการตีความคติบท (maxim) นี้ของเก้าจื่อแตกต่างกันด้วย

“จิต/ใจอันไม่หวั่นไหว” นี้ หมายถึงการไม่พะวงสงสัย ไร้ความกังวล และไร้ความกลัว³ เพราะความกังวล สงสัย และความกลัวทำให้จิต/ใจไม่นิ่งและไม่แน่นอน และเมื่อจิต/ใจไม่นิ่งไม่แน่นอนก็ย่อมไม่มีเจตจำนงหรือปณิธาน (志 จื่อ) ที่มุ่งมั่น การไม่มีเจตจำนงที่มุ่งมั่นในศีลธรรม ก็ย่อมไม่อาจควบคุมชีหรือการเคลื่อนไหวของร่างกายให้อยู่ในกรอบศีลธรรมได้ เมิ่งจื่อมองว่าการมีจิต/ใจอันไม่หวั่นไหวเกี่ยวข้องกับมีคุณธรรมความกล้าหาญด้วย ดังนั้น ก่อนที่เมิ่งจื่อจะอธิบายว่า คนไม่เห็นด้วยกับคติบทของเกาจื่ออย่างไร เมิ่งจื่อได้อธิบายความหมายและตัวอย่างของความกล้าหาญในแบบต่างๆ รายละเอียดประเด็นการกำหนดจื่อและพลังชีผ่านคุณธรรมความกล้าหาญนี้ ผู้วิจัยจะอภิปรายในส่วนต่อไป แต่ที่จะพิจารณาในที่นี้คือ คติบทของเกาจื่อข้างต้น เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องอื่ออยู่ภายนอกอย่างไร

ใน 2A:2 เมิ่งจื่อมิได้อธิบายรายละเอียดคติบทของเกาจื่อว่าเป็นอย่างไร แต่ได้แสดงความคิดเห็นของคนว่า “การไม่บรรลุโดยจิต แล้วไม่ต้องหวังถึงขั้นพลังปรมาณนั้นใช้ได้ อยู่ แต่การกล่าวว่าหากไม่อาจบรรลุผลโดยวาจา/หลักการแล้วไม่ต้องหวังถึงขั้นบรรลุโดยจิตนั้นใช้ไม่ได้ อันปณิธานยิ่งใหญ่ออมเป็นผู้ชักนำพลังปรมาณ และพลังปรมาณเป็นสิ่งที่บรรจุอยู่ในร่างกาย เมื่อปณิธานไปถึงจุดใด พลังปรมาณก็จะติดตามไปยังจุดนั้น จึงกล่าวได้ว่า “เมื่อมันอยู่ในปณิธาน ก็ย่อมไม่มีการก่อควนพลังปรมาณ” หลังจากนั้น เมิ่งจื่อได้กล่าวต่อกงซุน โฉ่วว่าคนมีจุดเด่นแตกต่างจากเกาจื่อตรงที่ “เรารู้อาจา/หลักการ (言) และถนัดในการบำรุงเลี้ยงพลังปรมาณที่ถึงขั้น (浩然之氣)” การที่เมิ่งจื่อไม่ยอมรับสองท่อนแรกในคติบทของเกาจื่อ แต่กลับบอกว่าคนรู้เหียน จึงทำให้เกิดปัญหาว่าคติบทของเกาจื่อหมายความว่าอย่างไร และ “การรู้เหียน” ของเมิ่งจื่อต่างจากเหียนของเกาจื่อหรือไม่ กวงลอยซุ่น (Kwong-loi Shun) ได้รวบรวมการตีความของผู้ศึกษาคติบทของเกาจื่อไว้สามแนวทาง โดยการตีความแต่ละแบบขึ้นอยู่กับว่าจะเข้าใจคำว่า “เหียน” (言) และ “เต๋อ” (得) ว่ามีความหมายว่าอย่างไร⁴ ดังนี้

(1) ตีความ “เต๋อ” ว่า “ได้รับ” “ทำดี” และ “เหียน” หมายถึง “วาจา” หรือ “คำพูด” ส่วนคำว่า “ชี” ในท่อนสุดท้าย หมายถึง ทำที่หรือน้ำเสียงในการพูด ดังนั้น ทั้งคติบท จึงหมายถึง หากไม่อาจได้รับความคิดเห็นที่ดีเกี่ยวกับตัวเราจากถ้อยคำวาจาของคนอื่น ก็ไม่ต้องหวังค้นหาความคิดเห็นที่ดีเกี่ยวกับตัวเราในจิต/ใจของคนอื่น หากไม่อาจได้รับความคิดเห็นที่ดีในจิต/ใจคนอื่น ก็ไม่ต้อง

³ Alan K. L. Chan, “A matter of taste: Qi (vital energy) and the tending of the heart (xin) in *Mencius* 2A2,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), p. 44. การตีความความหมายของจิต/ใจไม่หวั่นไหวนี้ มักพิจารณาเปรียบเทียบกับ *หลุนอี่ว์* เล่มที่ 2 บทที่ 4 ที่ขงจื่อกล่าวว่า “เมื่ออายุ 40 เราไม่พะวงสงสัย” ซึ่งสอดคล้องกับเมิ่งจื่อที่สามารถฝึกได้เช่นกันตั้งแต่อายุ 40 ปี

⁴ Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 113-115.

หวังค้นหาทำที่หรือน้ำเสียงที่ดีจากเขา กล่าวอีกอย่างคือ หากมีคนพูดไม่ดีกับเรา ก็ไม่จำเป็นต้องค้นหาความคิดที่ดีที่เขามองเราจากจิตใจของเขา หากดีความคิดนี้ เม็งจื่อจะไม่เห็นด้วยกับเก้าจื่อในเรื่องที่ว่า หากมีความคิดเห็นที่ดีเกี่ยวกับตัวเราในจิตใจของเขา เขาจะใช้คำพูดที่ไม่ดีกับเราหรือไม่

(2) ดีความ “เต๋อ” และ “เหยียน” เหมือนแบบที่ (1) แต่เปลี่ยนจากวาจาและจิตใจ “ของเขา” เป็น “ของเรา” แทน ดังนั้น ทั้งคติบทจึงหมายถึง หากถ้อยคำของเราผิดพลาด ก็ไม่ควรกังวลหรือค้นหาความถูกต้องในจิตใจ และถ้าจิตใจรู้สึกไม่พอใจ ก็ไม่ควรหวังใช้พลังปราณช่วย หากดีความคิดนี้ เม็งจื่อจะไม่เห็นด้วยกับเก้าจื่อในเรื่อง เราควรกังวลใจกับความถูกต้องในถ้อยคำวาจาของเราหรือไม่ การดีความตาม (2) โยงกับ 6A:1-4 ได้ว่า เก้าจื่อสนใจเพียงการวิวาทะเพื่อชนะ มิใช่เพื่อความถูกต้องในวาจาที่ตนเอ่ย

(3) ดีความ “เต๋อ” คือ “ความเข้าใจ” (ฉบับแปลของคิซีเลาตีความแบบนี้) ดังนั้นทั้งคติบทจึงหมายถึง หากเราไม่เข้าใจถ้อยคำของเรา ก็ไม่ต้องกังวลหรือค้นหาความเข้าใจในจิตใจ หากไม่อาจเข้าใจจิตใจของตน ก็ไม่ต้องหวังความพึงพอใจในพลังปราณของตน หากดีความคิดนี้ เม็งจื่อจะไม่เห็นด้วยกับเก้าจื่อในเรื่อง เราควรกังวลใจเกี่ยวกับสิ่งที่เราไม่เข้าใจหรือไม่ การดีความตาม (3) จึงคล้ายกับ (2) คือ เก้าจื่อไม่ได้สนใจหรือกังวลใจในเรื่องความเข้าใจหรือความถูกต้องของวาจา

ขุ่นมองว่าการดีความทั้งสามแนวทางมีข้อบกพร่อง และมีเหตุผลสองประการ ที่ไม่ควรยอมรับการดีความเหล่านี้⁵ ประการแรกคือ ท่อนแรกของคติบทน่าจะเกี่ยวข้องกับจุดขึ้นของเก้าจื่อที่ว่าอื้ออยู่ภายนอก หากดีความท่อนแรกตามแนวทางทั้งสาม ย่อมเข้าใจได้ยากว่าจะเกี่ยวข้องกับมุมมองอื้ออยู่ภายนอกได้อย่างไร แม้ว่าการดีความตามแบบ (2) จะเชื่อมโยงได้ว่าจากคติบททำให้การวิวาทะของเก้าจื่อกับเม็งจื่อ เป็นเพียงเพื่อการเอาชนะ มิได้กังวลใจต่อความเข้าใจและความถูกต้องของถ้อยคำ แต่การเชื่อมโยงเช่นนี้ทำให้ภาพของเก้าจื่อเป็นนักปรัชญาที่ไม่จริงจังต่อการขบคิดอย่างลึกซึ้ง และมีทำที่เรื่องภาษาเช่นเดียวกับสำนักเต๋า แต่จากบท 6A:1-4 ที่ผ่านมา จะเห็นได้ว่าเก้าจื่อใส่ใจและจริงจังกับการคิด และทำความเข้าใจในเรื่องที่ลึกซึ้งอย่างซึ้งของมนุษย์ ประการที่สอง การดีความทั้งสามแนวทาง มีปัญหาต่อการเชื่อมโยงทำความเข้าใจสองท่อนสุดท้ายของคติบท ซึ่งเป็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างซินกับชี่ การดีความทั้งสามทำให้เข้าใจสองท่อนสุดท้ายว่า เราควรจะโกรธผู้อื่นที่มีจิตใจมองเราไม่ดี แม้ว่าน้ำเสียงและท่าทีในคำพูดของเขาจะดีกับเราก็ดามหรือ เราไม่ควรวางใจกับการนำขึ้นมาช่วยระงับความไม่พึงพอใจในจิตใจของเรา หรือเราไม่ควรหวังพึ่งพลังชี่ หากจิตใจของเราล้มเหลวในการเข้าใจ



⁵ Ibid., p. 115.

ซุ่นเสนอการตีความเหมือน เดวิด นิวิสัน (David S. Nivison) ว่า เราควรเข้าใจ “เหียน” ว่าเป็น “หลักการ” หรือ “คำสอน” มากกว่าเป็น “วาจา” หรือ “ถ้อยคำ” ที่ใช้โดยทั่วไป ส่วน “เต๋อ” ซุ่นเลือกแปลว่า “ได้รับ” แม้ว่าการตีความว่า “เข้าใจ” และ “ทำดี” จะมีความเป็นไปได้จากการปรากฏคำนี้ในคัมภีร์ การที่เมิ่งจื่อกล่าวว่า “รู้เหียน” จึงหมายถึงรู้ว่าคำสอนใดผิด คำสอนใดที่อันตราย เช่น คำสอนของสำนักมั่วจื่อ และของพวกหย่งจู่ เป็นต้น ส่วนก่อนแรกในคัมภีร์ของเกาจื่อ นั้น เกาจื่อ น่าจะหมายถึง “คำสอนเรื่องอี” ดังนั้น ในส่วนของสองท่อนแรกจึงเข้าใจได้ว่า เราไม่ควรหวังค้นหาอีในจิตใจ หากเรายังไม่ได้รับอีจากหลักการหรือยังไม่ได้เข้าใจหรือยังมิได้กระทำเชื่อมโยงกับหลักการเกี่ยวกับอี กล่าวอีกอย่างคือ เกาจื่อ มองว่าอีสามารถเกิดขึ้นในจิตใจได้ หากยังมีอีรู้และเข้าใจหลักการของอีซึ่งอยู่ภายนอก ดังนั้น การที่เมิ่งจื่อไม่เห็นด้วยกับท่อนแรก จึงสอดคล้องกับ 6A:4 ซึ่งเมิ่งจื่อมองว่าอีสามารถรู้ เข้าใจ และปฏิบัติออกมาได้จากจิตใจ ส่วนสองท่อนหลังเมิ่งจื่อเห็นด้วยกับเกาจื่อ เพราะหากไม่อาจค้นหาหรือควบคุมอีจากจิตใจได้ ก็ไม่อาจหวังที่จะปฏิบัติอีจากชีได้⁶ ส่วนเดวิด นิวิสัน ตีความท่อนแรกของคัมภีร์ว่า หมายถึงว่าเกาจื่อมองว่าการขัดเกลาพัฒนาตน ต้องอาศัยอิทธิพลหรือแรงผลักดันจากอี (การปฏิบัติตามหน้าที่และความถูกต้อง) ซึ่งเป็นคำสอนภายนอก มาควบคุมจิตใจและชีภายใน แต่เมิ่งจื่อไม่เห็นด้วย เพราะการควบคุมจิตใจและชี มาจากการตั้งมั่นในปณิธาน มิใช่มาจากอิทธิพลหรือแรงผลักดันภายนอก⁸

การตีความของซุ่นและนิวิสันอยู่บนกรอบการตีความ “เหียน” ว่าเป็น “หลักการ” และ “คำสอน” แต่เหิงจิวอัน (Jiuan Heng) เห็นแย้งกับนิวิสันและซุ่นว่า “เหียน” ที่ปรากฏในคัมภีร์ของเกาจื่ออาจเข้าใจได้ว่าเป็น “หลักการ” ก็จริง แต่สำหรับคำพูดของเมิ่งจื่อที่ว่า “เรารู้เหียน” ไม่ควรแปลว่าหลักการ แต่ควรแปลว่า “วาจา” เพราะสอดคล้องกับจริยศาสตร์และปรัชญาสังคมการเมืองของสำนักขงจื่อ ที่ให้ความสำคัญกับการรู้จักมนุษย์ผ่านคำพูด⁹ การแปลเหียนว่าหลักการ ทำให้มองไม่เห็นว่เมิ่งจื่อเลือกใช้คำเดียวกับเกาจื่อ เพื่อแสดงให้เห็นความขัดแย้งในความหมายของเหียน ที่มีจำเป็นต้องหมายถึงหลักการหรือทฤษฎีที่อยู่ภายนอกโดยไม่เกี่ยวกับภายใน หากแต่เหียนมีความหมายรวมถึงการใช้ถ้อยคำเพื่อแสดงภายในที่ได้รับการขัดเกลาและพัฒนาทาง

⁶ Ibid., p. 116. David S. Nivison, “Philosophical voluntarism in Fourth-Century China,” in *The ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, ed. Bryan W. Van Norden (Illinois: Open Court, 1996), pp. 121-132.

⁷ Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 116-118.

⁸ David S. Nivison, “Philosophical voluntarism in Fourth-Century China,” in *The ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p. 126.

⁹ Jiuan Heng, “Understanding words and knowing men,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), pp. 151-168.

ศีลธรรมแล้ว การขัดเกลาและพัฒนาทางศีลธรรมจึงต้องทำควบคู่กันระหว่างภายในและภายนอกที่แสดงออก¹⁰

ที่จริงแล้วทั้งเก้าจ้อและเมิ่งจ้อมองเหมือนกันว่าหากจิต/ใจควบคุมชีได้ การควบคุมได้นั้นจะแสดงออกผ่านคำพูด ร่างกาย และท่าทางภายนอก แต่สิ่งที่แตกต่างกันคือ เก้าจ้อมองว่าจิต/ใจที่ต้องควบคุมชี ไม่ได้มีทิศทางสู่ศีลธรรมในตัวเอง ดังนั้น จึงต้องอาศัย*เหยียน* หรือความรู้ผ่านภาษา (ความรู้นี้อาจหมายถึงความจริงเกี่ยวกับวัตถุสิ่งของ รวมไปถึงหลักการทางศีลธรรมอย่างอื่น) เพื่อเป็นทิศทางให้จิต/ใจควบคุมชีอยู่ในกรอบของศีลธรรม การควบคุมจิต/ใจไม่ให้หวั่นไหวของเก้าจ้อ จึงเหนือกว่าการควบคุมชีในร่างกายเพื่อไม่ให้เกิดความกลัว หรือควบคุมชีในร่างกายเพื่อเอาชนะผู้อื่นเท่านั้น เพราะวิธีการควบคุมจิต/ใจไม่หวั่นไหวของเก้าจ้อ เป็นการควบคุมชีอย่างมีทิศทางสู่ศีลธรรมด้วย เมิ่งจ้อเห็นด้วยว่าการควบคุมจิต/ใจไม่หวั่นไหวจะต้องมีศีลธรรมเป็นเครื่องชี้นำ แต่ไม่เห็นด้วยกับวิธีการของเก้าจ้อที่ต้องใช้*เหยียน*เป็นจุดเริ่มต้น เมิ่งจ้อมองว่าเราสามารถกำหนดทิศทางให้จิต/ใจควบคุมชีได้เอง โดยไม่ต้องอาศัยคำพูดหรือหลักการภายนอก ด้วยการตั้งเจตจำนงหรือปณิธาน (志 จื่อ) เพราะปณิธานไปถึงจุดใด ชีก็จะไปถึงจุดนั้นด้วย นอกจากนี้ เมิ่งจ้อยังมองชีต่างจากเก้าจ้อด้วย เพราะในขณะที่เก้าจ้อมองชีในแง่พลังปราณที่ขับเคลื่อนร่างกายเท่านั้น แต่เมิ่งจ้อ มองว่าชีเป็นพลังปราณขับเคลื่อนและมีทิศทางสู่ศีลธรรมด้วย ที่เมิ่งจ้อเรียกว่า “พลังชีที่ดั่งทัน” (浩然之氣 *เฮ่าหฺรานจื่อชี*) ด้วยเหตุนี้ จิต/ใจจึงมิได้คุมชีเท่านั้น ชีก็มีผลต่อจิต/ใจด้วย ถ้าเราบำรุงเลี้ยงชีที่ดั่งทันนี้และให้มีอิทธิพลต่อจิต/ใจด้วย การควบคุมจิต/ใจไม่หวั่นไหวก็มีจำเป็นต้องอาศัย*เหยียน*ภายนอกมากำหนดทิศทาง

เมื่อจิต/ใจและชีสัมพันธ์กันอย่างสมดุล การแสดงออกผ่านร่างกาย คำพูด และท่าทาง ก็จะปรากฏออกมาเป็นจนเป็นที่สังเกตเห็นได้ ดังที่เมิ่งจ้อกล่าวไว้ว่า “...สิ่งที่เป็นซึ่งของวิญญูชนก็คือ มนุษสธรรม ครรลองธรรม จาริตธรรม และปัญญาธรรม ล้วนธำรงเป็นรากฐานอยู่ในจิต ส่วนสีสันท่าทางที่ปรากฏ คือที่เห็นบนใบหน้า คือความเต็มล้นบนแผ่นหลัง คือการเคลื่อนขยับของแขนขา แขนขาไม่เอี้ยวจากแต่บ่งความนัยให้รู้” (7A:21) และ “ในการพิจารณาคน ไม่มีอะไรดีไปกว่าการพินิจดวงตา ดวงตามีอาจจะปิดบังความชั่วร้ายได้ หากจิตเที่ยงตรงดี ดวงตาก็ย่อมแจ่มกระจ่าง หากจิตใจไม่เที่ยง ดวงตาก็ย่อมขุ่นมัวหม่น จึงเมื่อฟังวาจาของเขาแล้ว พินิจดวงตาของเขาแล้ว คนผู้นั้นจะเร้นซ่อนความจริงไว้ยังที่ใดได้อีกเล่า” (4A:15) การที่วิญญูชนแสดงออกภายในที่ผ่านการขัดเกลาแล้ว ผ่านรูปปรากฏภายนอกที่สังเกตเห็นได้ เมิ่งจ้อจึงมิได้ปฏิเสธว่าความรู้ทางศีลธรรมมีอยู่ภายนอกด้วย แต่เป็นภายนอกในแง่ใช้วิญญูชนเป็นแบบอย่าง ดังในบท 6B:2 เจาเจียวถามเมิ่งจ้อว่า มนุษย์ทั้งหลายสามารถเป็นเหมือนพระเจ้าหยกกับชุ่นได้หรือไม่ เมิ่งจ้อตอบว่า “...อันมรรคาของพระเจ้าหยกพระเจ้าชุ่น ก็มีเพียงแค่กตัญญูคารวะธรรมเท่านั้น ถ้าเจินแต่งกายด้วยภูษาภรณ์

¹⁰ Ibid., p. 153.

ของพระเจ้าเหยา กล่าววาทะด้วยถ้อยคำของพระเจ้าเหยา ดำเนินกิจด้วยวัตรปฏิบัติของพระเจ้าเหยา
เจ้าก็ยอมเป็นพระเจ้าเหยาได้เอง หากเจ้าแต่งกายด้วยภูษาภรณ์ของทรรราชย์เจี๋ย กล่าววาทะด้วย
ถ้อยคำของทรรราชย์เจี๋ย ดำเนินกิจด้วยวัตรปฏิบัติของทรรราชย์เจี๋ย เจ้าก็ยอมเป็นทรรราชย์เจี๋ยได้เอง...”
(6B:2)

กล่าวโดยสรุป เมิ่งจื่อมิได้มองว่าความรู้และแรงขับเคลื่อนทางศีลธรรมต้องมาจากการค้น
หาจิต/ใจดั้งเดิม หรือจิต/ใจที่มีเชื้อหน่อทางศีลธรรมเท่านั้น ความรู้ทางศีลธรรมมาจากการเรียนรู้
กันและกันในกระบวนการทางสังคมและวัฒนธรรม โดยใช้การแสดงออกผ่านร่างกาย กิริยา ท่าทาง
คำพูด และการปฏิบัติของผู้เป็นเลิศทางคุณธรรมเป็นแบบอย่าง แต่ทั้งนี้การแสดงออกผ่านภายนอก
จะเป็นที่มาของความรู้ทางศีลธรรมได้ จะต้องมาจากการพัฒนาทางศีลธรรมจากภายในอย่างแท้จริง
ซึ่งต่างจากความรู้และแรงขับเคลื่อนทางศีลธรรมในทัศนะของเกาจื่อ ที่มองว่าต้องมาจากภายนอก
เท่านั้น ทำให้การปฏิบัติมีจำเป็นต้องกระทำโดยแรงขับเคลื่อนที่รู้สึกอย่างแท้จริงในจิต/ใจ
ในแง่ของการพัฒนาจริยธรรม เกาจื่อมองว่าจิต/ใจและชีไม่มีทิศทางสู่ศีลธรรม ดังนั้น จึงต้องอาศัย
เหยียนหรือความรู้ผ่านภาษาเป็นตัวชี้นำ แต่เมิ่งจื่อมองว่าจิต/ใจและชี สามารถกำหนดทิศทางสู่
ศีลธรรมได้เองจากฐานทางอภิปรัชญาเรื่องซิงช้วน (性善) การเริ่มต้นพัฒนาจริยธรรม จึงสามารถ
เริ่มได้จากภายในตนเอง สำหรับเมิ่งจื่อ มิได้แบ่งแยกว่าจะต้องพัฒนาเฉพาะภายในจิต/ใจและชี
เท่านั้น การพัฒนาทางศีลธรรมจะต้องทำควบคู่ทั้งภายในและการแสดงออกภายนอกด้วย นอกจากนี้
นี้เมิ่งจื่อเปรียบเทียบการพัฒนาทางศีลธรรมเหมือนต้นกล้า ซึ่งแสดงว่าการพัฒนาคนต้องอาศัยปัจจัย
ภายนอก อย่างเช่น สภาพแวดล้อม อันได้แก่ ความสัมพันธ์ที่เหมาะสมในครอบครัวด้วย การเข้าใจ
อย่างไม่แบ่งแยกภายใน/ภายนอกดังกล่าว ซึ่งมาจากฐานทางอภิปรัชญาเรื่องซิงช้วนของมนุษย์ที่ไม่
แบ่งแยกกว่ามาจากธรรมชาติ และมาจากกระบวนการทางสังคมและวัฒนธรรม จึงเป็นกรอบการ
สร้างความเข้าใจจักรวาลจริยธรรมของเมิ่งจื่อ ได้สอดคล้องเหมาะสมกว่าการแบ่งแยกว่าเมิ่งจื่อเป็น
พวกภายในนิยม¹¹ โดยไม่พิจารณาปัจจัยภายนอกประกอบด้วย

5.2. ชี (氣) ซิน และความกล้าหาญ

ความกล้าหาญเป็นคุณธรรมที่สำคัญอีกคุณธรรมหนึ่งในจริยศาสตร์ขงจื่อ ในหลุนอี่ว
ขงจื่อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “วิถีแห่งวิญญูชนมีสามประการ แต่เรายังไม่สามารถเท่าเทียมได้ ผู้มี
มนุษยธรรมไม่วิตกกังวล ผู้มีปัญญา ไม่สับสน ผู้มีความกล้า ไม่กลัว” ขงจื่อกล่าวว่า “นี่คือวิถี
ของอาจารย์เอง” (14:30) การมีมนุษยธรรมทำให้รู้ว่าควรจะทำอะไร การมีปัญญาทำให้รู้ว่าจะต้อง

¹¹ เช่น Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, pp. 98-109. และ Xiusheng Liu, “Mengzian internalism,” in *Essays on the moral philosophy of Mengzi*, eds. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe (Indianapolis: Hackett Publishing, 2002), pp. 101-131.

ทำอะไร ส่วนการมีความกล้าหาญ ทำให้เราลงมือกระทำ สำหรับขงจื้อความกล้าหาญทางศีลธรรม จะต้องอาศัยคุณธรรมอื่น ทั้งปัญญาและมนุษยธรรมร่วมด้วย เพราะหากไม่มีปัญญาและมนุษยธรรมขึ้นมา อาจกล้าทำให้สิ่งผิดจริยธรรม หรือกลายเป็นความบ้าบิ่นที่ก่อให้เกิดอันตรายและสร้างความเสียหายได้ นอกจากนี้ สำหรับขงจื้อ ความกล้าหาญยังผูกพันกับอีหรือความถูกต้อง เพราะขงจื้อมองว่าผู้ที่เห็นความถูกต้อง แต่ไม่ทำ ถือว่าเป็นคนไร้ความกล้าหาญ (2:24) อย่างไรก็ตาม แม้ว่าขงจื้อจะให้ความสำคัญกับความกล้าหาญ แต่ก็มิได้อธิบายวิธีการพัฒนาคนจนมีคุณธรรมนี้อย่างชัดเจน แม้ขงจื้อได้ขยายคำอธิบายเรื่องความหมายและวิธีการพัฒนาคุณธรรมนี้ โดยพัฒนามาจากฐานทางอภิปรัชญาเรื่องซิงของมนุษย์

5.2.1. การฝึกจิตใจไม่หวั่นไหวและความกล้าหาญสามแบบ

แม้ขงจื้อเห็นด้วยกับขงจื้อว่าความกล้าหาญเป็นคุณธรรมที่สำคัญ แต่แม้ขงจื้อมิได้รวมความกล้าหาญเป็นหนึ่งในคุณธรรมทั้งสี่ (เหวิน อี หลี่ จื่อ) ที่พัฒนาจากเขื่อนหน่อทางศีลธรรม ลี เยียร์เลย์ (Lee H. Yearley) วิเคราะห์ว่าแม้ขงจื้อน่าจะมีเหตุผล 3 ประการ¹² ประการแรก แม้ขงจื้อเน้นคุณธรรมทั้งสี่ เพราะต้องการให้เข้าใจว่า เป็นคุณธรรมที่ทำตามแนวโน้มตามธรรมชาติ ในขณะที่ความกล้าหาญมิใช่คุณธรรมที่ทำตามแนวโน้มตามธรรมชาติ ประการที่สอง แม้ขงจื้อน่าจะมองว่าทุกคุณธรรมต้องทำหรือมีแรงขับเคลื่อนมาจากอารมณ์ ซึ่งเป็นเหตุผลว่าทำไมแม้ขงจื้อจึงให้เราพัฒนาศีลธรรมจากเขื่อนหน่อทั้งสี่ นอกจากนี้ แม้ขงจื้อน่าจะมองด้วยว่าวิญญาณคือผู้ที่สามารถทำคุณธรรมได้อย่างเป็นไปเอง ไม่ขัดเขิน เป็นอิสระจากความขัดแย้งภายใน และมีความปิติยินดี ในขณะที่ความกล้าหาญบางแบบเป็นการควบคุมความรู้สึก มีความขัดแย้งภายใน และมีความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนกับความรู้สึกปิติยินดี ประการที่สาม แม้ขงจื้อมีความกังวลใจ ซึ่งอาจจะมากกว่าขงจื้อ ต่อการเข้าใจความกล้าหาญที่คลาดเคลื่อนในยุคสมัยนั้น เนื่องจากเป็นยุคจั้นกั๋วหรือยุคสงครามระหว่างรัฐ ความกล้าหาญในความคิดของคนทั่วไป จึงเป็นการกล้าในทางทหาร การสู้รบ การทำสงคราม เป็นความกล้าในเชิงวีรบุรุษ (hero) แม้ขงจื้อจึงต้องเน้นทำความเข้าใจ และแยกความแตกต่างระหว่างความกล้าหาญที่แท้จริงหรือที่ยิ่งใหญ่ (大勇 大勇) ออกจากความกล้าหาญที่เล็กน้อย (小勇 小勇) หรือแบบชนทั่วไป

แม้ว่าแม้ขงจื้อจะไม่ได้รวมความกล้าหาญ อยู่ในคุณธรรมหลักทั้งสี่ แต่ได้มองว่าความกล้าหาญเป็นคุณธรรมสำคัญที่ทำให้มีชีวิตที่ดี เพราะในระดับพื้นฐาน ความกล้าหาญส่งเสริมให้มนุษย์พัฒนาจิตใจของตน ทำให้สามารถเอาชนะอุปสรรคความยากลำบากในการพัฒนาคนจนเป็นผู้มีคุณธรรม การมีคุณธรรมต่างๆ อย่างสมบูรณ์ได้จึงต้องอาศัยความกล้าหาญเป็นวิถีทางด้วย เยียร์เลย์

¹² Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of virtue and conceptions of courage* (New York: State University of New York Press, 1990), pp. 145-146.

มองว่าเมิ่งจื่อได้ปรับเปลี่ยนความหมายและบทบาทของความกล้าหาญ จากในแง่ที่เป็นการเอาชนะความกลัว มาเป็นการเอาชนะอุปสรรคที่ขัดขวางไม่ให้เราเคารพตัวเราเองอย่างแท้จริง เพราะมนุษย์มีความสามารถทางศีลธรรมที่ได้รับจากเทียน แต่มนุษย์มักไม่เห็นและไม่ตระหนักถึงความจริงแท้ันี้ ความกล้าหาญจึงเป็นตัวช่วยให้มนุษย์พัฒนาความสามารถทางศีลธรรมนั้น จนบรรลุความสมบูรณ์¹³

คำถามที่จะต้องพิจารณาต่อไปคือ เมิ่งจื่อมองความกล้าหาญที่ยิ่งใหญ่เป็นอย่างไร และแตกต่างจากความกล้าหาญที่เล็กน้อยอย่างไร ในบท 1B:3 เมิ่งจื่อได้สนทนาเรื่องความกล้าหาญกับราชาฉีเซวียนหวังว่า

...ราชาฉีเซวียนหวังคำรัสว่า “ยิ่งใหญ่จริงหนาวาจา นี้ แต่เรายังมีข้อบกพร่องอยู่ นั่นก็คือเป็นผู้ซึ่งชอบความกล้าหาญ” เมิ่งจื่อตอบว่า “ขอพระองค์อย่าได้ชื่นชอบเพียงความกล้าหาญที่เล็กน้อย (小勇) ดังการเกาะกุมกระบี่สำแดงที่ทำความเสียหาย เทียวร้องบอกว่า ‘ใครอย่าได้กล้ามาขวาง’ นั้น ย่อมเป็นความกล้าหาญแบบของไพร่สามัญทั่วไป อาจสู้รบต่อต้านคนได้เพียงแค่นั้นเดียว ขอพระองค์ชื่นชอบแต่ความกล้าหาญที่ยิ่งใหญ่ (大勇) ะเถิด... นี่แหละคือความเสียหายของพระเจ้าโจวเหวินหวัง ยามที่พระเจ้าโจวเหวินหวังทรงพิโรธ ก็บันดาลผลเป็นความสงบสุขของไพร่ฟ้าทั่วหล้า... เมื่อมีผู้ใดผู้หนึ่งขวางวิถีธรรมอยู่ในโลกหล้า พระเจ้าโจวอู่หวังจึงถือเป็นเรื่องน่าละอาย นี่แหละคือความเสียหายของพระเจ้าโจวอู่หวัง ยามที่พระเจ้าโจวอู่หวังทรงพิโรธ ก็บันดาลผลเป็นความสงบสุขของไพร่ฟ้าทั่วทั้งหล้า บัดนี้ หากพระองค์บันดาลโทสะแล้วจักบันดาลผลเป็นความสงบสุขของไพร่ฟ้าทั่วทั้งหล้า ปวงประชาที่จะเกรงแต่ว่า พระองค์จะไม่ชื่นชอบความกล้าหาญ” (1B:3)

จะเห็นได้ว่าราชาฉีเซวียนหวังชื่นชอบความกล้าหาญที่เป็นความฮึกเหิม เข้มหาญ ไร้ความกลัว เมื่อพบศัตรู แต่เมิ่งจื่อมองว่าความกล้าหาญที่ราชาฉีเซวียนหวังชื่นชอบเป็นความกล้าหาญที่เล็กน้อย และความกล้าห้านั้นนำไปใช้สู่เป้าหมายที่ผิด และเพื่อคนเพียงไม่กี่คน ในขณะที่กรณีของความกล้าหาญที่ยิ่งใหญ่นั้น เมิ่งจื่อยกตัวอย่างความกล้าหาญของพระเจ้าโจวเหวินหวังกับพระเจ้าโจวอู่หวัง ซึ่งมีความโกรธ ความเข้มหาญเช่นกัน แต่ความโกรธของพระเจ้าโจวเหวินหวังเป็นไปเพื่อความเป็นอยู่ของประชาชน ส่วนพระเจ้าโจวอู่หวังก็เช่นกัน ทรงพิโรธในสิ่งที่ขัดกับความสงบสุขของประชาชน และเข้มหาญที่จะทำเพื่อชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีของประชาชน จะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อมิได้ปฏิเสธว่าความฮึกเหิม เข้มหาญ ความโกรธ และการไร้ความกลัว ไม่ได้เป็นลักษณะของความกล้าหาญ แต่ความแตกต่างระหว่างความกล้าหาญที่ยิ่งใหญ่กับเล็กน้อย อยู่ที่มิเป้าหมายเพื่อประชาชนและมีศีลธรรมเป็นเครื่องชี้นำหรือไม่ นอกจากนี้ ความกล้าหาญที่ยิ่งใหญ่อาจรวมถึง

¹³ Ibid., p. 147.

การกล้าที่จะเปลี่ยน หรือหลุดออกจากการให้ความสำคัญกับความกล้าเชิงการสู้รบ ซึ่งมาจากสภาพสงครามระหว่างรัฐ มาสู่การให้ความสำคัญกับความกล้าที่จะพิทักษ์รักษาชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชน

เมิ่งจื่อได้ขยายความหมายและวิธีการสร้างความกล้าหาญให้ชัดเจนขึ้น โดยอธิบายว่าการมีความกล้าหาญคือ การมีจิต/ใจไม่หวั่นไหว (不動心 ปู้ดิ่งซิม) อย่างที่ได้กล่าวในหัวข้อที่แล้วว่า จิต/ใจอันไม่หวั่นไหว หมายถึงการไม่พะวงสงสัย ไร้ความกังวล และไร้ความกลัว เพราะความกังวล สงสัย และความกลัว ทำให้จิต/ใจไม่นิ่งและไม่แน่นอน และเมื่อจิต/ใจไม่นิ่งไม่แน่นอนก็ย่อมไม่มีเจตจำนงหรือปณิธาน (志 จื่อ) ที่มุ่งมั่น และเมื่อไม่มีเจตจำนงหรือปณิธานที่มุ่งมั่น ก็ย่อมไม่อาจควบคุมชีหรือเลือกผลในร่างกายทั้งหมดได้ เมื่ออยู่ในสถานการณ์ที่ต้องแสดงความสามารถอย่างใดก็ตาม การฝึกจิต/ใจไม่หวั่นไหวนี้มีหลายแบบและหลายวิธี ดังที่ได้อธิบายในหัวข้อที่แล้วว่า เก้าจื่อยังสามารถบรรลุจิต/ใจไม่หวั่นไหวได้ก่อนเมิ่งจื่อ บทที่เป็นที่รู้จักกันดีที่กล่าวถึงประเด็นนี้คือ 2A:2 ในบทนี้กงซุนโฉวเริ่มต้นบทสนทนาด้วยการถามเมิ่งจื่อว่า หากเมิ่งจื่อได้เป็นมุขมนตรีแห่งแคว้นฉี และสามารถชักจูงโน้มน้าวราชาฉีให้ปกครองด้วยหลักเหรินเจิงได้ เมิ่งจื่อจะหวั่นไหวในจิต/ใจหรือไม่ คำถามนี้ของกงซุนโฉวน่าจะหมายความว่า หากเมิ่งจื่อสามารถเอาชนะอุปสรรคจนประสบความสำเร็จแล้ว เมิ่งจื่อจะยังมีความหวั่นกลัวหรือความกังวลในจิต/ใจอีกหรือไม่ แต่เมิ่งจื่อตอบว่า ตนไม่หวั่นไหว เพราะไม่รู้จักหวั่นไหวใดๆ ตั้งแต่อายุ 40 กงซุนโฉวเข้าใจว่าการที่เมิ่งจื่อไม่หวั่นไหวในจิต/ใจเป็นไปในแบบเดียวกับเมิ่งเป็น ซึ่งเป็นผู้ที่สามารถหักเขากจากหัววัวได้ และไม่เกรงกลัวใคร จึงได้กล่าวชื่นชมเมิ่งจื่อว่า “หากเป็นเช่นนั้น อาจารย์ก็เหนือล้ำกว่าเมิ่งเป็นยิ่งนัก” และได้ถามถึงวิธีการฝึกให้มีจิต/ใจไม่หวั่นไหว เมิ่งจื่อจึงได้อธิบายความกล้าหาญสามแบบ ซึ่งเกี่ยวข้องกับการมีจิต/ใจไม่หวั่นไหวแตกต่างกัน เพื่ออธิบายให้กงซุนโฉวเข้าใจว่า จิต/ใจอันไม่หวั่นไหวที่ตนฝึกได้ตั้งแต่อายุ 40 ไม่ใช่อย่างที่กงซุนโฉวเข้าใจ แบบแรกเมิ่งจื่อยกตัวอย่างความกล้าหาญของปู้กงโหย่ว ดังนี้

“ปู้กงโหย่วบำเพ็ญฝึกความกล้า ด้วยการไม่ห่อหุ้มหนังเมื่อถูกรุกโจมตี ไม่กระพริบตาเดินแม้ถูกคุกคามถึงใบหน้า ถือว่าการหลบเลี่ยงคนแม้เพียงวูบเดียว ย่อมนำอวดสูเทียบเท่ากับการถูกแห่ประจานกลางตลาด ไม่ยอมสยบต่อไพร่สามัญต่ำต้อย ทั้งไม่สยบยอมต่อเจ้าผู้มีศักดิ์ครอบครองรถศึกหมื่นคัน เห็นว่าการใช้กระบี่ตีแทงผู้มีศักดิ์ครอบครองรถศึกหมื่นคัน ก็เป็นเฉกเช่นเดียวกับการตีแทงไพร่ธรรมดาคนหนึ่ง แม้ผู้สูงศักดิ์สั่งคำหาบบ้าใด ๆ ให้สดับถึงโสดเป็นต้องตอบได้ทุกคราไป” (2A:2)

ความกล้าหาญของกงปู้โหย่ว เป็นความกล้าที่ไร้ความกลัวก็จริง แต่เป็นเพียงการฝึกฝนร่างกายหรือชี้ให้แข็งแกร่งด้านทานอันตรายต่างๆ ได้เท่านั้น มิได้ฝึกฝนจิต/ใจอย่างแท้จริง เพราะยังเป็นความกล้าที่ใช้อารมณ์ (passion) ความโกรธ ความอึดเหิม และการหวังชัยชนะ ซึ่งเป็นความพลุ่ง

พลาถนของซี เป็นตัวชี้นำหรือเป็นแรงผลักดัน โดยไม่สนใจให้เหตุผลหรือการไตร่ตรองสถานการณ์ รวมทั้งมิได้สนใจศีลธรรมความถูกต้อง สามารถใช้กระบี่ที่มืงแทงผู้คนได้โดยไม่แบ่งแยกสถานภาพ เมื่อถูกกระตุ้นด้วยถ้อยคำหาบช้ำ ก็ตอบได้ทุกครั้ง โดยไม่แบ่งแยกว่าถูกต้องเหมาะสมหรือไม่ จิต/ใจอันไม่หวั่นไหวของกงปู้โห่ยว จึงมีความหมายในแง่การฝึกชี่ที่เป็นเลือกดลมจนร่างกายแข็งแรง และเลือกดลมพลงพลาถนจนฮึกเหิมไม่เกิดความหวาดกลัวต่อศัตรูและอันตรายเท่านั้น

ส่วนความกล้าหาญแบบที่สอง เม็งจื่อขอกตัวอย่างความกล้าหาญของเม็งซือเซ่อ ซึ่งเน้นฝึกฝนจิต/ใจไม่หวั่นไหวต่อความพ่ายแพ้ ดังนี้

“เม็งซือเซ่อนั้นเล่า ในการบำเพ็ญฝึกความกล้าหาญกล้า ประกาศว่า ‘มองความพ่ายแพ้เป็นคั้งหนึ่งชัษชนะ’ หากจะประเมินศัตรูก่อนเข้าสู่ วาดหวังในชัษชนะแล้วจึงเข้าต่อสู้ นั่นก็คือการแสดงความหวาดกลัวต่อปริมาณทัพศัตรู เราจะสามารถรับรองได้อย่างไรว่าจะต้องได้ชัษชนะทุกครั้ง แต่เราจะรับรองได้ถึงความไม่ขลาดกลัวเท่านั้น เม็งซือเซ่อก็คล้ายกับเจิงจื่อ ปู้กงโห่ยวก็คล้ายกับจื่อชย้า อันความกล้าหาญกล้าของทั้งสองนั้น มิรู้ว่ามีผู้ใดจะเหนือกว่ากัน แต่เม็งซือเซ่อยึดประเด็นหัวใจได้ชัดเจนมั่นคง” (2A:2)

ความกล้าหาญของเม็งซือเซ่อเป็นการฝึกจิต/ใจไม่พะวงหรือกังวลกับชัษชนะ เพราะความกังวลกับชัษชนะนำไปสู่ความขลาดกลัว เม็งจื่อจึงมองว่าวิธีการของเม็งซือเซ่อยึดประเด็นหัวใจได้ชัดเจนกว่าของกงปู้โห่ยว เพราะกงปู้โห่ยวเน้นฝึกร่างกายหรือชี่ให้ด้านทานได้ และความกล้าหาญมาจากอารมณ์โกรธและฮึกเหิมเท่านั้น แต่เม็งซือเซ่อมองว่าความกล้ามาจากความกังวลและพะวงจึงต้องฝึกควบคุมไม่ให้ความกังวลนั้นมารบกวนจิต/ใจ ความมั่นใจและความกล้าจึงจะเกิดขึ้น แต่ความกล้าหาญของเม็งซือเซ่อยังเหมือนของกงปู้โห่ยวตรงที่มีได้มีศีลธรรมเป็นตัวชี้นำ เม็งจื่อจึงไม่ตัดสินใจว่าทั้งคู่ใครเหนือกว่ากัน แต่เห็นว่าเม็งซือเซ่อยึดหัวใจที่ถูกต้องแล้ว คือการมีจิต/ใจไม่หวั่นไหวจะต้องไม่พะวง ไม่กังวล และไร้ความกลัว

เม็งจื่อได้ยกตัวอย่างความกล้าหาญจากคำกล่าวของเจิงจื่อศิษย์ของขงจื่อ เป็นตัวอย่างความกล้าหาญในแบบที่สาม ซึ่งเม็งจื่อเห็นว่าเป็นความกล้าหาญที่มีคุณค่าทางศีลธรรม ดังนี้

“ในครั้งกาลเก่าเจิงจื่อกล่าวกับจื่อเซียงว่า ‘เจ้าชื่นชอบความกล้าหาญนักใช่หรือไม่ เราเคยได้สดับถึงความกล้าหาญอันยิ่งใหญ่ของท่านอาจารย์ นั่นคือ เมื่อใคร่ตรองมองคนแล้วเห็นว่าคนไม่ถูกต้อง แม้จะเป็นไพร่ธรรมดาสามัญ มีหรือที่จะไปคุกคามให้เขากลัว แต่หากใคร่ตรองมองคนแล้ว เห็นว่าคนถูกต้องตามคลองธรรม แม้ต้องเผชิญกับคนนับเป็นพันหมื่น ก็จะฟันฝ่าไปด้วยใจทะนง’ ความมั่นคงในพลังปรามของเม็งซือเซ่อ จึงไม่อาจทัดเทียมความมั่นคงในสาร์ตละสำคัญของเจิงจื่อ” (2A:2)

ความกล้าหาญที่เจิ้งจื่อกล่าวถึง คือ การไม่พะวงสงสัย ไม่กังวลใจว่าคนทำสิ่งที่ถูกต้องหรือไม่ หากใครครองตนเองแล้วว่าคนได้ทำสิ่งที่ถูกต้อง ไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์อันตรายเพียงใด ย่อมปราศจากความกลัวอันตรายต่างๆ แม้กระทั่งสถานการณ์ที่เสี่ยงต่อชีวิต แต่ถ้าเห็นว่าคนทำไม่ถูกต้อง ก็ย่อมไม่ขลาดกลัวที่จะถอนคนออกไป ความกล้าหาญของขงจื้อ (ผ่านคำกล่าวของเจิ้งจื่อ) จึงเหมือนกับเมิ่งจื่อเชื่อตรงที่ขจัดความกังวล แต่ความกล้าหาญของขงจื้อเหนือกว่าเพราะมีศีลธรรมเป็นเครื่องชี้นำ และมีการคิดใคร่ครวญถึงตนเอง นอกจากนี้ ความกล้าหาญจะต้องไม่หวั่นไหวไม่ขลาดกลัว แม้จะต้องสละชีวิตเพื่อคงความถูกต้องทางศีลธรรมไว้ ดังที่เมิ่งจื่อกล่าวไว้ว่า “หากรับก็ได้ ไม่รับก็ได้ การรับก็จะกระทบกระเทือนความบริสุทธิ์ชื่อตรง หากให้ก็ได้ ไม่ให้ก็ได้ การให้ก็จะกระทบกระเทือนความกรุณาปรานี หากตายก็ได้ ไม่ตายก็ได้ การตายจะกระทบกระเทือนความกล้าหาญ” (4B:23)

จะเห็นได้ว่าเมิ่งจื่อมองความกล้าหาญว่าจะต้องปราศจากความพะวงสงสัย ความกังวล และความกลัว การไม่พะวงสงสัยเกิดจากการตรวจสอบตนเองอย่างแน่ชัดว่าทำถูกต้องหรือไม่ และเมื่อจิตใจตั้งมั่นแล้ว การควบคุมชื่อย่อมทำได้ ความหวั่นกลัวอันอันตรายที่เสี่ยงแม้กระทั่งชีวิต ก็ย่อมไม่เกิดขึ้น เจียงจินเหยียน (Xinyan Jiang) ตั้งข้อสังเกตว่า คุณธรรมความกล้าหาญในทัศนะของเมิ่งจื่อ แตกต่างจากการอธิบายความกล้าหาญว่าเป็นคุณธรรมอย่างที่เข้าใจกัน กล่าวคือ มักอธิบายว่าความกล้าหาญมิใช่เป็นคุณธรรมที่การกระทำจากแนวโน้มตามธรรมชาติ ซึ่งเป็นความสอดคล้องกันระหว่างการกระทำและความรู้สึกเหมือนอย่างความเมตตากรุณา หากแต่เป็นคุณธรรมที่เป็นความสามารถในการควบคุมความปรารถนาที่โดยธรรมชาติมักจะหลีกหนีอันตราย แต่เมิ่งจื่อมิได้มองว่ามนุษย์มีธรรมชาติที่จะหลีกหนีอันตรายในทุกสถานการณ์ หากแต่จะหลีกหนีเมื่อมิได้มีศีลธรรมเข้ามาเกี่ยวข้อง มนุษย์ไม่ได้มีความกล้าหาญทางศีลธรรมตั้งแต่กำเนิด การมีคุณธรรมนี้เป็นผลมาจากการพัฒนาจากธรรมชาติของมนุษย์ มิใช่เป็นคุณธรรมที่ควบคุมธรรมชาติของมนุษย์¹⁴ ความแตกต่างจึงอยู่ที่ทัศนะเรื่องเหรินซิงของเมิ่งจื่อ เพราะเมิ่งจื่อมองว่า จิต/ใจดั้งเดิมของมนุษย์นั้นมีความละเอียดใจและชิงชังการปฏิบัติที่ไร้จริยธรรม หากมีผู้ยื่นข้าวและแองให้ด้วยการควาควเรียก หรือยื่นให้โดยใช้เท้าเหยียบย่ำ แม้จะเป็นซากหรือหิวโหยสักปานใด ย่อมละเอียดใจและยับยั้งใจไม่รับมากินประทังชีวิต หากมนุษย์รักชีวิตตนมากกว่าสิ่งใด แล้วเพราะเหตุใดจึงมีคนที่ยอมรักษาอู่ แทนที่จะรักษาชีวิต หรือถ้ามีเหตุที่เสี่ยงภัยทำไมเขาจึงไม่หลบเลี่ยง การที่คนบางคนไม่ยับยั้งกลับยอมรับสิ่งของเหล่านั้นและละทิ้งจารีตครองธรรม มิใช่เพราะเป็นตามธรรมชาติที่มนุษย์จะต้องรักชีวิตตน หากแต่เป็นเพราะคนๆ นั้นได้สูญเสียจิต/ใจดั้งเดิมไปแล้ว (6A:10) ดังนั้น การพัฒนาความกล้าหาญทางศีลธรรมจึงเกี่ยวข้องกับการพัฒนาความละเอียดใจและความเกลียดชังในสิ่งไร้จริยธรรม

¹⁴ Xinyan Jiang, “Mengzi on human nature and courage,” in *Essays on the moral philosophy of Mengzi*, eds. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe (Indianapolis: Hackett Publishing, 2002), pp. 144-145.

ให้กลายเป็นอวัยวะ อย่างไรก็ตาม การกล้าที่จะรักษาอวัยวะแม้ว่าจะต้องเสี่ยงกับความตาย ต้องอาศัยการฝึกฝนจิต/ใจและพลังชี่ด้วย สังเกตได้จากหลังจากอธิบายความกล้าหาญทั้งสามแบบ เมิ่งจื่อได้กล่าวถึงวิธีการฝึกจิต/ใจไม่หวั่นไหวของเก้าจื่อ ซึ่งผู้วิจัยได้อภิปรายแล้วว่า เก้าจื่อมองเพียงว่าชินควบคุมชี่ในแง่กายภาพได้ และเมื่อควบคุมได้จะแสดงออกผ่านการกระทำและถ้อยคำ แต่เพราะชินไม่มีทิศทางสูศีลธรรมด้วยตัวมันเอง ดังนั้น จึงต้องอาศัยการรู้ความจริงที่เป็นหลักการภายนอกผ่านถ้อยคำภาษาเป็นตัวชี้นำ ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่า เมิ่งจื่อมองจิต/ใจไม่หวั่นไหวของเก้าจื่อเหนือกว่าของกงปู้โหย่วและเมิ่งซือเซ่อ เพราะจิต/ใจไม่หวั่นไหวของเก้าจื่อมีศีลธรรมชี้นำ แต่เมิ่งจื่อไม่เห็นด้วยในเรื่องวิธีการที่เก้าจื่ออาศัยภาษาภายนอกเป็นจุดเริ่มต้น และไม่เห็นด้วยที่เก้าจื่อมองจิต/ใจควบคุมชี่ในแง่กายภาพเท่านั้น ซึ่งทำให้เก้าจื่อมองข้ามไปว่า การเปลี่ยนแปลงของชี่มีผลต่อจิต/ใจด้วย ในส่วนต่อไปจะเป็นการพิจารณาประเด็นนี้ในรายละเอียด

5.2.2. ชินและชี่ที่ถั่งทั้น

การที่พลังชี่ (氣) เกี่ยวข้องกับความกล้าหาญด้วย เป็นเพราะฐานทางจักรวาลวิทยาที่ว่าจักรวาลประกอบด้วยชี่ในลักษณะหนักเบาที่ต่างกัน หากเป็นชี่ที่หยาบและหนักจะกลายเป็นพื้นดิน หากเป็นชี่ที่ละเอียดและเบาจะกลายเป็นท้องฟ้า มนุษย์อยู่ระหว่างกลางโดยมีส่วนผสมทั้งที่เป็นชี่หนักและเบาในตัวมนุษย์ ร่างกายคือชี่ที่หยาบ ส่วนจิต/ใจคือที่อยู่ของชี่ที่ละเอียด ส่วนเลือดมิได้แข็งหยาบเหมือนร่างกาย และมีได้ละเอียดอ่อนเหมือนลมหายใจ จึงอยู่ระหว่างชี่ทั้งสอง แต่มีลักษณะออกไปทางละเอียดมากกว่าหยาบ และมีได้อยู่หนึ่ง จะวิ่งวนไปทั่วร่างกาย จึงมีคำเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “เลือดลม” การที่มนุษย์มีชี่ที่ละเอียดและเบาอย่างลมหายใจ จึงทำให้มนุษย์มีชีวิตและส่วนต่างๆ ของร่างกายทำงานเป็นปกติตามหน้าที่ของมัน¹⁵ การที่ชี่ที่เป็นเลือดลมแปรเปลี่ยนไม่นิ่ง ขงจื่อจึงได้เตือนให้ระวังเลือดลมนี้ว่าสามารถแปรเปลี่ยนไปตามวัย ซึ่งถ้าไม่ระวังอาจมีผลต่อการกระทำได้ ขงจื่อกล่าวว่า “สำหรับวิญญูชน มีสามสิ่งที่พึงระวัง เมื่อวัยเยาว์ เลือดลมพุ่งพล่าน พึงระวังการมรณม์ เมื่อวัยฉกรรจ์ เลือดลมแข็งแกร่ง พึงระวังการต่อสู้แย่งชิง เมื่อวัยชรา เลือดลมถดถอย พึงระวังการยึดถือครอบครอง” (16:7) การมีสุขภาพดีจึงต้องบำรุงชี่ให้เกิดความสมดุล การกินอาหาร การพักผ่อน และกิจกรรมที่ทำในแต่ละวัน ล้วนเกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวของชี่ในร่างกายทั้งสิ้น ในยุคสมัยของเมิ่งจื่อ มีความเชื่อว่ามนุษย์ได้รับชี่ทั้ง 6 จากเทียน อารมณ์ ชอบ ไม่ชอบ ยินดี โกรธ เศร้า และสุข ล้วนมีที่มาจากชี่ทั้ง 6 ซึ่งเป็นแนวโน้มทางความรู้สึกและความคิดที่มีผลต่อการเคลื่อนไหวของจิต/ใจในทิศทางที่แตกต่างกัน หากชี่ทั้ง 6 มีมากเกินไป ก็จะสูญเสียบชี่ การป้องกันคือจะต้องฝึกฝนจิต/ใจให้มีจื่อหรือปณิธานเพื่อควบคุมความรู้สึกและความคิดจากชี่ทั้ง 6 โดยเฉพาะอารมณ์ชอบ และไม่ชอบ เพราะอารมณ์ทั้งคู่เป็น

¹⁵ D. C. Lau, *Mencius* (London: Penguin Book, 1970), p. 24.

พื้นฐานที่สุด และเชื่อมโยงกับการมีอารมณ์อื่น เช่น อารมณ์ชอบเกี่ยวข้องกับอารมณ์ยินดีและสุข ส่วนอารมณ์ไม่ชอบเกี่ยวข้องกับอารมณ์โกรธ¹⁶ จากบท 2A:2 เมิ่งจื่อน่าจะรับแนวคิดที่ว่ามนุษย์ประกอบด้วยชี่ดังกล่าว เมื่อนำมาอธิบายความกล้าหาญหรือการฝึกจิต/ใจไม่หวั่นไหวทั้งสามแบบ จึงทำให้เข้าใจชัดเจนขึ้นว่า ในกรณีของกงปู้โห้ว ชี่ที่กงปู้โห้วฝึกควบคุมคือ ชี่ที่เป็นเลือดลม เพื่อที่จะได้ไม่สยบยอมคู่ต่อสู้หรือศัตรูได้โดยง่ายไม่ว่าจะเป็นใครหรืออยู่ในสถานการณ์ใด ส่วนของเมิ่งซือเซ่อ เป็นการฝึกปกป้องรักษาชี่ไม่ให้เคลื่อนไหวไปตามความกลัว ความเจ็บปวด ความกังวลใจกับชัยชนะ ส่วนของเจิงจื่อกับเก้าจื่อ เป็นการฝึกโดยควบคุมชี่ให้มีเป้าหมายทางศีลธรรมอย่างชัดเจน โดยใช้จิต/ใจควบคุม

อย่างไรก็ตาม อย่างที่ได้กล่าวไว้แล้วว่าเมิ่งจื่อไม่เห็นด้วยกับวิธีการฝึกจิต/ใจไม่หวั่นไหวของเก้าจื่อ เพราะเก้าจื่ออาศัยภาษาจากภายนอกเป็นจุดเริ่มต้น และเก้าจื่อมองจิต/ใจควบคุมชี่ในแง่กายภาพเท่านั้น แต่ทั้งนี้เราต้องเข้าใจด้วยว่าเมิ่งจื่อมิได้ปฏิเสธว่าจิต/ใจจะต้องควบคุมชี่ในแง่กายภาพด้วย ดังที่เมิ่งจื่อเห็นด้วยกับสองท่อนหลังในคติบทของเก้าจื่อว่า “...อันปณิธานยิ่งใหญ่ย่อมเป็นผู้ชักนำพลังปราณ และพลังปราณเป็นสิ่งที่บรรจุอยู่ในร่างกาย เมื่อปณิธานไปถึงจุดใด พลังปราณก็จะติดตามไปยังจุดนั้น จึงกล่าวได้ว่า “เมื่อมันอยู่ในปณิธาน ก็ย่อมไม่มีการก่อกวนพลังปราณ” (2A:2) ในบทที่สี่ เราได้ทราบแล้วว่าเมิ่งจื่อมองความสามารถและหน้าที่ของจิต/ใจมีสองอย่างพร้อมกันคือ ทำหน้าที่คิด (思) และรู้สึก การตั้งปณิธานหรือจื่อ มาจากการคิดและรู้ว่าอะไรคือความถูกต้อง เพราะฉะนั้นเมิ่งจื่อจึงมองว่า หากจื่อมุ่งไปสู่ความถูกต้อง หรือก็คือใช้จิต/ใจชักนำหรือควบคุมชี่ในร่างกายให้เป็นไปตามจื่อ ร่างกายและเลือดลมย่อมตอบสนองหรือเป็นไปในทิศทางที่ชี้นำนั้น แม้ว่าจะต้องเผชิญอันตรายที่อาจเสี่ยงถึงชีวิต แต่เพื่อรักษาความถูกต้อง ก็สามารถควบคุมชี่ไม่ให้เกรงกลัวความตายได้ แต่เมิ่งจื่อมองต่างจากเก้าจื่อ เพราะเมิ่งจื่อได้ขยายความต่อมาว่า “หากปณิธานมันเป็นหนึ่งก็จะทำให้พลังปราณขับเคลื่อน ก็เท่ากับเมื่อพลังปราณกุมกันมันเป็นหนึ่ง ก็จะทำให้ปณิธานขับเคลื่อนนั้นแล ดังเช่นการหกล้ม การวิ่ง นั่นคือการเป็นไปตามพลังปราณในขณะที่เดียวกันก็ขับเคลื่อนจิตด้วย” (2A:2) หมายความว่า จิต/ใจมิได้ควบคุมชี่ได้เท่านั้น แต่การเคลื่อนที่ของชี่ส่งผลต่อการเคลื่อนของจิต/ใจด้วย อย่างเช่น การหกล้ม ทำให้จิต/ใจรู้สึกเจ็บ และการวิ่ง ทำให้จิต/ใจรู้สึกเหนื่อย เป็นต้น การที่เก้าจื่อเข้าใจชี่ไม่ครบถ้วน จึงทำให้มองการฝึกจิต/ใจไม่หวั่นไหวเป็นไปในทิศทางเดียวคือจากภายนอกสู่ภายใน โดยอาศัยการชี้นำทางศีลธรรมจากภายนอก เพื่อให้ชินควบคุมชี่ได้อย่างมีทิศทางมีเป้าหมาย แต่สิ่งที่เมิ่งจื่อแตกต่างจากเก้าจื่อ รวมทั้งสำนักคิดที่สอนเรื่องการควบคุมชี่ในสมัยนั้น¹⁷ คือเมิ่งจื่อมิได้มองว่ามนุษย์มีชี่ที่เป็นกายภาพเท่านั้น

¹⁶ Alan K. L. Chan, “A matter of taste: *Qi* (vital energy) and the tending of the heart (*xin*) in *Mencius* 2A2,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, p. 51.

¹⁷ D. C. Lau, *Mencius*, pp. 24-25.

แต่มีชีที่เป็นเชิงศีลธรรมด้วย ที่เรียกว่า “ชีที่ดั่งทัน” (浩然之氣 *เฮ่าหฺรานจื่อชี*) เม็งจื่อได้อธิบายชีที่ดั่งทันไว้ดังนี้

“บอกได้ยาก อันพลังปราณชนิดนี้ไพศาลยิ่งนัก แกร่งกล้ายิ่งนัก หากบำรุงเลี้ยงอย่างตรงไปตรงมา (直) มิให้มีการเสื่อมสูญ ก็จักเบ่งบานสถิตอยู่เต็มหว่างฟ้า (天) กับดิน (地) พลังปราณชนิดนี้จะบรรสานกับครรลองแห่งธรรมวิถี (道) หากมิใช่เช่นนี้ พลังก็จะอ่อนระโหยลง พลังปราณชนิดนี้เกิดขึ้นจากการสั่งสมครรลองธรรม (義) หากมิใช่ได้มาโดยเพียงสวมเปลือกแห่งครรลองธรรมเท่านั้น หากเพียงปฏิบัติโดยมิเกิดความอึดอัดขึ้นในใจ พลังก็จะอ่อนระโหยลง เราจึงกล่าวว่า เก้าจื่อไม่เคยรู้จักครรลองธรรมเลย เพราะหลงคิดว่ามาแต่ภายนอก แท้จริงเป็นสิ่งต้องรักษาไว้ไม่ละวาง จิตจักต้องไม่ละลืม แต่ก็ไม่ใช่ไปแทรกแซงช่วยให้เติบโต อย่าเป็นคังกรรมของชาวนครซ่งดังเล่าว่า ชาวนครซ่งผู้หนึ่งเป็นทุกข์ที่เห็นกล้าข้าวไม่เติบโตใหญ่ทันตั้งใจ จึงลงแรงคังคั่นกล้าให้สูงขึ้นแล้วกลับมาด้วยความเหนื่อยอ่อนบอกแก่ผู้คนที่ว่า วันนี้ช่างเหนื่อยแท้ แต่ข้าก็ได้ช่วยให้คั่นกล้าเติบโตใหญ่ขึ้นแล้ว ผู้เป็นบุตรชายจึงรีบวิ่งไปดูพบว่า คั่นกล้าต่างแห่งเหี่ยวเฉาตายไปทั้งสิ้น ในหล้าโลกนี้ผู้ที่ไม่ช่วยคั่นกล้าให้เติบโตใหญ่มิใช่น้อยนัก ผู้ละทิ้งเพิกเฉยโดยเห็นว่าไร้ประโยชน์ก็ไม่กระทำแม้การจัดวัชพืช แต่ผู้ช่วยกล้าพืชให้เติบโตใหญ่นั้นไม่เพียงไร้ประโยชน์ กลับเป็นโทษภัยให้เสื่อมสูญดังนี้แล” (2A:2)

จะเห็นได้ว่าชีที่ดั่งทัน ต่างจากชีทางกายภาพ เพราะประสานกับอีและเต๋า แต่การประสานอีกับเต๋านี้ อาจเข้าใจว่าเป็นเพราะชินมีแนวโน้มทางศีลธรรมตามธรรมชาติให้รู้สึกถึงความถูกต้อง ชินที่มีแนวโน้มนี้จะเป็นตัวบำรุงเลี้ยงและสั่งสมอีจนเกิดเป็นชีที่ดั่งทัน¹⁸ แต่เนื่องจากชินคือชีด้วย (ชินเป็นทั้งอวัยวะและทำหน้าที่คิดกับรู้สึกด้วย) ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าแนวโน้มทางศีลธรรมที่มาจากเทียน จึงอยู่ทั้งในจิต/ใจและชี โดยจิต/ใจที่มีความรู้สึกซึ่งเป็นเชื้อหน่อทั้งสี่นั้นมาจากชีส่งผลต่อการเคลื่อนไหวของจิต/ใจด้วย การที่เม็งจื่อกล่าวว่า ชีที่ดั่งทันนี้เกิดขึ้นจากการสั่งสมอี จึงหมายความว่า การปฏิบัติดีต้องมาจากแรงขับเคลื่อนของจิต/ใจและพลังชีภายในอย่างสมดุล มิใช่ปฏิบัติแต่เพียงเปลือกนอกเพียงไม่กี่ครั้ง การปฏิบัติดีจากแรงขับเคลื่อนภายในอย่างสม่ำเสมอ จึงเป็นการสั่งสมชีที่ดั่งทันนี้ไม่ให้อ่อนระโหยลงไปด้วยในตัว ตัวอย่างของชาวนครซ่ง สะท้อนอย่างชัดเจนว่า หากปฏิบัติแต่เพียงเปลือกนอก ก็เหมือนกับเร่งคั่นกล้าให้โตเร็ว ด้วยการคังคั่นกล้าให้สูงขึ้น ซึ่งทำให้พลังชีวิตของคั่นกล้าได้ตายไปด้วย แต่ถ้าหากปฏิบัติดี จากการบำรุงเลี้ยงจิต/ใจและพลังชีทางศีลธรรมภายใน ย่อมเหมือนคั่นกล้าที่งอกงามอย่างมั่นคงต่อไป

¹⁸ Alan K. L. Chan, “A matter of taste: Qi (vital energy) and the tending of the heart (xin) in Mencius 2A2,” in *Mencius: Contexts and interpretations*, p. 56.

อย่างไรก็ตาม เมิ่งจื่อมิได้มองการพัฒนาทางศีลธรรมในทิศทางเดียวเหมือนเก้าจื่อ คือมิใช่จากภายในสู่ภายนอกเท่านั้น หากแต่จากภายนอกสู่ภายในด้วย กล่าวคือ การบำรุงเลี้ยงซึ่งและจิต/ใจที่มีแนวโน้มทางศีลธรรม ข่อมส่งผลต่อการกระทำ ร่างกาย และถ้อยคำที่แสดงออกมาก็จริง แต่สิ่งแวดล้อม ความสัมพันธ์ในครอบครัว และกระบวนการทางสังคมและวัฒนธรรม ก็ส่งผลต่อการบำรุงเลี้ยงซึ่งและจิต/ใจด้วยเช่นกัน ดังในบท 7A:36 เมิ่งจื่อมองว่าสิ่งแวดล้อมส่งผลต่อซึ่ง ทำให้เจ้าชายแห่งแคว้นฉีมีสภาพที่เปลี่ยนไป เมิ่งจื่อจึงทอถอดนราฟังว่า “สภาวะการเป็นอยู่เปลี่ยนแปลง กลืนอายุตัวตน อาหารการเลี้ยงดูเปลี่ยนแปลงสรีระร่างของตัวตน อันสภาพความเป็นอยู่นี้ ช่างยิ่งใหญ่จริงหนอ หรือเขามิใช่เป็นบุตรของมนุษย์คนหนึ่ง” (7A:36) นอกจากนี้ อย่างที่ผู้วิจัยได้อภิปรายในบทที่สี่แล้วว่า การพัฒนาศีลธรรมมิใช่พัฒนาจากแนวโน้มตามธรรมชาติเท่านั้น แต่พัฒนาจากแนวโน้มจากกระบวนการทางสังคมหรือความสัมพันธ์ในครอบครัวด้วย การใช้อุปมาอุปไมยค้นกล่าจึงสะท้อนการพัฒนาทางศีลธรรมที่เป็นไปในสองทิศทางควบคู่กันอย่างชัดเจน

จากทัศนะเรื่องซึ่งที่ถึงขั้นนี้ ทำให้เห็นได้ว่าเมิ่งจื่อพัฒนาจักรวาลจริยธรรมของสำนักขงจื่อให้เป็นระบบอย่างสมบูรณ์จากฐานทางจักรวาลวิทยาเรื่องซึ่ง ซึ่งในขณะนั้นยังไม่มีสำนักแนวคิดใดเชื่อมโยงว่าซึ่งเป็นแหล่งที่มาของวิถีจริยธรรม เพราะที่ผ่านมามาบทบาทของซึ่งมักเกี่ยวข้องกับการอธิบายถึงการมีสุขภาพดีหรือไม่ดี และการรักษาทางการแพทย์ เมิ่งจื่อทำให้เทียนและวิถีจริยธรรมเป็นกระบวนการเดียวกันผ่านซึ่งของมนุษย์ แล้วได้ขยายรายละเอียดถึงระดับพื้นฐานว่า ซึ่งที่มีแนวโน้มทางศีลธรรมนั้นมาจากจิต/ใจและซึ่งซึ่งเป็นองค์ประกอบเดียวกับจักรวาล คำกล่าวของเมิ่งจื่อที่ว่า “หากบำรุงเลี้ยงอย่างตรงไปตรงมา (直) มิให้มีการเสื่อมสูญ ก็จักแบ่งบานสถิตอยู่เต็มหว่างฟ้า (天) กับดิน (地)” หมายความว่ามนุษย์มีองค์ประกอบเดียวกันกับจักรวาลก็จริง แต่การมีส่วนประกอบเดียวกันนั้น มิได้หมายความว่ามนุษย์เชื่อมโยงฟ้าและดินได้โดยไม่ต้องทำอะไร หากแต่ต้องบำรุงเลี้ยงโดยสังมการปฏิบัติจริยธรรม ทำที่ที่ว่ามนุษย์จะต้องเชื่อมโยงกับสรรพสิ่งผ่านการปฏิบัติจริยธรรมดังกล่าว เป็นทำที่ที่รับมาจากขงจื่ออย่างชัดเจน

5.3. การพัฒนาจริยธรรม

จริยศาสตร์สำนักขงจื่อให้ความสำคัญกับประเด็น การขัดเกลาและพัฒนาจริยธรรม เมิ่งจื่อก็เช่นกัน จากหัวข้อที่ผ่านมา จะเห็นได้ว่า เมิ่งจื่อมองว่าการพัฒนาทางศีลธรรมจะต้องเริ่มมาจากจิต/ใจซึ่งมีเชื้อหน่อทางศีลธรรมเป็นจุดเริ่มต้น เพราะการปฏิบัติจริยธรรมจะต้องออกมาจากจิต/ใจที่มีความรู้สึกลักษณะแท้จริง การขัดเกลาคุณธรรมจึงเป็นการขัดเกลาทั้งความรู้สึกและการกระทำให้สอดคล้องกลมกลืนกัน การพัฒนาจริยธรรมจึงเป็นการสร้างลักษณะนิสัยให้มีเหริน อี้ หลี่ จื่อ นั่นเอง แต่ปัญหาคือ การพัฒนาเชื้อหน่อดังกล่าวให้เป็นคุณธรรมทั้งสี่ทำได้อย่างไร อีกทั้งมิใช่ทุกคนจะเริ่มต้นพัฒนาเชื้อหน่อนั้นตั้งแต่ยังเยาว์วัย หากบุคคลนั้นสูญเสียดีจิต/ใจดั้งเดิมไปแล้ว หรือล้มเหลวทางจริยธรรม การพัฒนานั้นจะเริ่มต้นอย่างไร เมิ่งจื่อจึงให้ความสำคัญกับประเด็นเรื่อง

“การขยาย” (推 推)^{*} อารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติ เพราะเป็นขั้นตอนที่สำคัญของกระบวนการพัฒนาจริยธรรม แต่ “การขยาย” ดังกล่าวหมายความว่าอย่างไร และทำอย่างไร ในส่วนต่อไป ผู้วิจัยจะพิจารณาประเด็นนี้จากการวิเคราะห์บท 1A:7 เป็นหลัก ซึ่งเป็นบทที่เมิ่งจื่อสนทนาและโน้มน้าวราชาฉีเซวียนหวัง ให้ใช้ “การขยาย” ความรู้สึกและการกระทำทางศีลธรรม

5.3.1. การขยาย (推) อารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติจริยธรรม

เรื่องราวในบท 1A:7 มีอยู่ว่า ราชาฉีเซวียนหวังถามเมิ่งจื่อถึงคุณลักษณะของธรรมราชา เมิ่งจื่อตอบว่าจะต้องพิทักษ์รักษาประชาราษฎร์ ราชาฉีสงสัยว่าอย่างคนจะสามารถ (可以) พิทักษ์รักษาประชาราษฎร์ได้หรือไม่ เมิ่งจื่อตอบว่าย่อมทำได้แน่นอน ราชาฉีสงสัยว่าเพราะเหตุใดเมิ่งจื่อจึงรู้ว่าคนสามารถทำได้ เมิ่งจื่ออธิบายว่า เพราะคนเคยได้ยินว่ามีอยู่ครั้งหนึ่งราชาฉีประทับอยู่ในตำหนัก ปรากฏมีผู้จูงวัวเดินผ่านมา วัวตัวนั้นสั่นเทาด้วยความกลัว เพราะกำลังจะถูกนำไปเชือดเพื่อประกอบพิธีเช่นไหว้ระฆัง ราชาฉีบอกให้เก็บวัวไว้ เพราะทนไม่ได้ (不忍) ที่เห็นอาการสั่นสะท้านหวาดกลัวของวัว คึงเห็นผู้ไร่ความผิดกำลังเข้าสู่แดนประหาร ผู้จูงวัวจึงถามว่าถ้าทำเช่นนั้นอาจจะเสียพิธีเช่นตามจารีตได้ ราชาฉีจึงสั่งให้นำแพะมาแทน การนำแพะมาแทนนี้ทำให้ประชาราชนกกลับมาองว่าราชาฉีระหณี เพราะนำสัตว์เล็กมาใช้ในพิธีกรรมสำคัญ ราชาฉียอมรับว่าที่เมิ่งจื่อได้ยินมาทั้งหมดเป็นเรื่องจริง และพูดว่าประชาชนไม่น่าจะคิดว่าคนตระหณีเลย เพราะแคว้นฉีออกกว้างใหญ่ การสละวัวเพียงตัวเดียวย่อมทำได้ แต่เพราะราชาฉีทนไม่ได้ต่ออาการสั่นกลัวของวัวอันเสมือนผู้ไร่ความผิดกำลังเข้าสู่แดนประหารต่างหาก จึงได้สั่งให้นำแพะไปประกอบพิธีแทน เมิ่งจื่อตอบกลับว่าเหตุการณ์ดังกล่าวแสดงว่าราชาฉีมีคุณลักษณะแห่งจิต/ใจเพียงพอที่จะเป็นธรรมราชาได้ แต่ “ขอพระองค์อย่าได้คิดกังวลว่าโฉนจึงมีผู้คิดว่าพระองค์ตระหณีในวัวตัวหนึ่ง เพราะเพียงการนำเอาสัตว์เล็กไปใช้แทนสัตว์ใหญ่แค่นั้น ชาวประชาชนจะเข้าใจได้อย่างไร หากแม้พระองค์รู้สึกเจ็บปวดที่เห็นผู้ไร่ความผิดกำลังเข้าสู่แดนประหาร เช่นนั้นแล้ว วัวหรือแพะจะมีความแตกต่างกันที่ตรงไหน” ราชาฉีจึงกล่าวว่าคนก็ไม่เข้าใจตัวเองเช่นกันว่ามีจิต/ใจรู้สึกอย่างไร (เก็บวัวไว้แล้วเอาแพะมาแทน) เมิ่งจื่อตอบว่า “ไม่เป็นไร นี่ก็อาจนับเป็นวิธีแห่งมนุษยธรรมแบบหนึ่งได้ เพราะพระองค์เห็นแต่วัว ไม่ได้เห็นแพะ ธรรมดาความรู้สึกที่วิญญาณมีต่อสัตว์เครื่องชานนั้น เมื่อได้เห็นสัตว์มีชีวิตอยู่ ย่อมทนไม่ได้ที่จะเห็นการตายของมัน และเมื่อได้ยินเสียงร้องของสัตว์ก็ย่อมทนไม่ได้ที่จะเสพเนื้อหนังมังสาของมัน ด้วยเหตุนี้ วิญญาณจึงหลีกเลี่ยงจากโรงครัว” ราชาฉีถามต่อว่าอะไรที่ทำให้เมิ่งจื่อคิดว่าเหตุการณ์นี้จะทำให้พระองค์เป็นธรรมราชาได้ เมิ่งจื่อตอบว่า หากมีผู้กล่าวว่าคนมีพละกำลังมากพอที่จะชกของหนักถึงสามพันชั่ง แต่ไม่มีแรงพอสำหรับหยิบขน

^{*} ในเมิ่งจื่อมีบทที่กล่าวถึงการขยายนอกเหนือจาก 1A:7 คือ บท 7B:1 และ 7B:31 ซึ่งในสองบทนี้มิได้ใช้คำว่า “推” แต่ใช้คำว่า 及 (จี) แปลว่า ถึง และ 遂 (ต้า) ที่แปลว่า ถึง หรือทะลุ

นก หรือกล่าวว่าคุณมีสายตาแจ่มชัดสามารถเห็นปลายขุมขนสัตว์ในฤดูสารท แต่ไม่สามารถเห็น กองหินใหญ่ขนาดเต็มคันรถได้ ราชานี้คงไม่เชื่อ การที่ราชานี้สามารถแผ่ขยายพระกรุณาธิคุณ (推恩 ทวยเอ็ง) ออกไปปกป้องถึงสัตว์เครื่องจานได้ แต่เหล่าประชาราษฎร์ไม่ได้สัมผัสถึงเลย ก็เปรียบ เหมือนชนนกรมิได้รับการหีบ เพราะมิได้ใช้พลังกำลังหีบชนนกร กองหินใหญ่โตแต่ไม่เห็น เพราะมิได้ใช้สายตาไปเหลือบแล การที่ประชาชนมิได้รับการพิทักษ์รักษา จึงเป็นเพราะราชานี้มิได้ แผ่ขยายพระกรุณาธิคุณไปถึงนั่นเอง ดังนั้น ราชานี้มิใช่กระทำไม่ได้ (不能 ปู้เหิง) แต่เพราะ ไม่ได้กระทำ (不為 ปู้เหวย) ต่างหาก ราชานี้จึงถามต่อว่า “การไม่ได้กระทำ (不為) กับการกระทำ ไม่ได้ (不能) มีลักษณะต่างจากกันอย่างไร” เมิ่งจึงตอบว่า หากหนีบุญเขาโทษานอย่างก้าวข้ามสมุทร เปียไห่ นั่นคือทำไม่ได้โดยแท้ แต่หากบอกกับผู้อื่นว่าไม่สามารถบีบนิ้วคนผู้เฒ่าชราได้ นั่นคือไม่ได้ กระทำ การที่ราชานี้มิได้เป็นธรรมราชามิใช่เพราะทำไม่ได้เหมือนหนีบุญเขาโทษานอย่างก้าวข้าม สมุทรเปียไห่ แต่มิได้เป็นธรรมราชาเพราะมิได้กระทำต่างหาก หลังจากนั้นเมิ่งจึงได้อธิบายเรื่อง “การขยาย” เพิ่มเติมดังนี้

หากปฏิบัติต่อผู้อาวุโสของคนใดอย่างสมฐานะอาวุโส แล้วแผ่การปฏิบัติ ออกไปถึงผู้อาวุโสของคนอื่นๆ ทั่วไป แลปฏิบัติต่อผู้เยาว์ของคนใดสมควรตามฐานะ ผู้เยาว์ ทั้งแผ่การปฏิบัติออกไปถึงผู้เยาว์ของคนอื่นๆ ทั่วไปแล้วไซ้ร้ ก็จักสามารถกำกับ สรรพสิ่งภายใต้แผ่นฟ้านี้เสมือนอยู่ในอุ้งมือคนได้... นั่นคือการยกจิตของคนไปเสริม เดิมให้แก่ผู้อื่นนั่นเอง คั่งนี้ เมื่อแผ่พระคุณ (推恩) ออกไป ก็ย่อมพอเพียงต่อการเลี้ยง พิทักษ์ทั่วท้องสมุทรทั้งสี่ได้ หากไม่แผ่พระคุณ ก็ย่อมไม่พอแม้เพียงจะคุ้มครองบุตร ภริยาตน บรรพชนที่มีความยิ่งใหญ่เหนือกว่าผู้อื่นทั่วไปนั้น มิใช่ใครอื่น ก็คือเป็นผู้ฉลาด ในการแผ่ผลแห่งการกระทำของคนออกไปได้กว้างขวางเท่านั้นเอง

บัดนี้พระกรุณาธิคุณของพระองค์มีพอแผ่ไปถึงสัตว์เครื่องจาน หากแต่เหล่า ประชากรายฎร์มิได้สัมผัสผลแห่งกรุณาธิคุณนั้นเลย นั่นเพราะเหตุอันใดเล่า การซึ่งทำให้ รู้หนักเบา การวัดทำให้รู้ยาวสั้น สรรพสิ่งล้วนเป็นเช่นนี้ทั้งสิ้น แต่สภาวะแห่งจิตเป็นยิ่ง เสียกว่า ขอพระองค์โปรดวัดซึ่งยังจิตให้แจ้งด้วยเทอญ หรือบางทีอาจจะเป็นไปได้ว่า เมื่อพระองค์ได้ยกพลไกร ได้บีบบั่นเหล่าเสนาอำสวิน ได้คุมแค้นกับอาณาจักรแห่งเจ้าผู้ ครองแคว้นทั้งหลายแล้ว ก็จะมีเกิดปีติปริศาคำขึ้นแก่จิตใจของพระองค์เอง”

ราชานี้กล่าวว่าคนเห็นด้วยกับเมิ่งจื่อ แต่เพราะมีความปรารถนา (欲 อี้ว) ที่ยิ่งใหญ่จะต้องทำให้ สำเร็จก่อน เมิ่งจึงถามว่าความปรารถนานั้นคืออะไร ราชานี้ไม่ตอบ เมิ่งจื่อจึงเดาว่าเป็นการขยาย อาณาเขตแผ่นดิน เมิ่งจื่อจึงโน้มน้าวว่าการมีความปรารถนาเช่นนั้น เหมือนการปีนต้นไม้เพื่อจับ ปลา เพราะแคว้นที่มีกำลังน้อยย่อมแพ้แคว้นที่มีกำลังมาก แล้วแคว้นนี้จะสู้อีกแปดแคว้นซึ่งมี

กำลังรวมกันแล้วมากกว่าได้อย่างไร เมิ่งจื่อจึงเสนอให้ราชาธิเปลี่ยนความปรารถนาหันมาใส่ใจประชาชนแล้วใช้หลักเหวินเจ็งปกครองดีกว่า

เนื้อหาของ 1A:7 ก่อนข้างยาว แต่หัวใจหลักของบท คือ ช่วงแรกของบทสนทนา ซึ่งทำให้เกิดประเด็นปัญหาว่า “การขยาย” อารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติศีลธรรมนั้นทำอย่างไร และวิธีดังกล่าวจะเป็นไปได้ได้อย่างไร เควิด นิวิสัน มองว่าเมิ่งจื่อรับวิธีการ “การขยาย” จากมั่วจื่อซึ่งเป็นนักปรัชญาที่มีชื่อเสียงของสำนักมั่วจื่อ วิธี “การขยาย” ในทัศนะของมั่วจื่อ เป็นวิธีการทางตรรกวิทยาที่ทำให้คนตระหนักในสิ่งที่คนไม่ยอมรับว่า เป็นประเภทเดียว หรือลักษณะเดียวกับสิ่งที่ตนยอมรับ มั่วจื่อเชื่อในหลักเจียนไฮ้ หรือการใส่ใจอย่างเท่าเทียม แต่การจะใส่ใจทุกคนอย่างเท่าเทียมนั้นจะเป็นไปได้ได้อย่างไร เช่น ในกรณีของบิคมารดา เราสามารถใส่ใจได้อย่างเต็มที่ แต่ในกรณีของโจรขโมย ซึ่งเราไม่ได้ชอบพอ เราจะใส่ใจอย่างเท่าเทียมได้อย่างไร มั่วจื่อจึงใช้วิธีการทางตรรกวิทยา โดยขั้นแรกเปรียบเทียบกรณีที่ยอมรับกับอีกกรณีที่ไม่ยอมรับ ต่อมาเปรียบเทียบในระดับประโยคว่าทั้งสองกรณีมีลักษณะใดเหมือนกัน (ทั้งบิคมารดา และขโมยเป็นมนุษย์เหมือนกัน) ขั้นที่สามชี้ให้เห็นว่าเหตุผลที่ใช้ตัดสินกรณีที่ยอมรับ จะต้องนำไปใช้เป็นเหตุผลตัดสินกรณีที่ยอมรับด้วย ขั้นที่สี่ แสดงให้เห็นพันธะที่ต้องรับผิดชอบต่อการปฏิบัติกับอีกกรณีหนึ่งในลักษณะเดียวกัน ขั้นสุดท้าย จึงต้อง “ขยาย” การใส่ใจให้อีกกรณีหนึ่งด้วย มั่วจื่อมองว่าด้วยวิธีการขยายเช่นนี้ การใส่ใจอย่างเท่าเทียมย่อมทำได้ง่ายคล้ายเหมือนการยกแขน¹⁹ นิวิสันมองว่าเมิ่งจื่อรับวิธีการขยายโดยใช้ตรรกวิทยาเป็นแรงผลักดันดังกล่าวมาใช้เช่นกัน แต่ในขณะที่มั่วจื่อใช้เพื่อผลักดันให้ขยายการปฏิบัติโดยไม่จำเป็นต้องมีความรู้สึกภายใน (ด้วยเหตุนี้เจียนไฮ้ จึงมิใช่การมีอารมณ์ความรู้สึกรัก แต่เป็นเพียงการปฏิบัติอย่างใส่ใจโดยไม่แบ่งแยก) เมิ่งจื่อใช้เพื่อทั้งขยายการตัดสินเชิงอนุমান และขยายอารมณ์ความรู้สึกด้วย²⁰

นิวิสันมองว่าบท 1A:7 สะท้อนวิธีการใช้เหตุผลของเมิ่งจื่อเพื่อให้ราชาธิเปลี่ยนแปลงพฤติกรรม โดยใช้ตรรกวิทยาเชิงเปรียบเทียบว่า ความเจ็บปวดของวัวก็เหมือนความทุกข์ยากของชาวฉี ถ้ารู้สึกไม่อาจทนเห็นความเจ็บปวดของวัวได้ ก็ย่อมไม่อาจทนเห็นความทุกข์ยากของประชาชนแคว้นฉีได้เช่นกัน เพราะฉะนั้นจึงควรขยายทั้งความรู้สึกและการปฏิบัติอย่างเมตตา กรุณาให้กับชาวฉีด้วย เพราะถ้าไม่กระทำ ราชาธิย่อมขัดแย้งในตัวเอง²¹ แต่จะเห็นได้ว่า การตัดสินใจว่าจะกระทำ กับการกระทำจริงๆ แตกต่างกัน ดังนั้น นิวิสันจึงมองว่า เมิ่งจื่อไม่ประสบความสำเร็จในการโน้มน้าว และปรับเปลี่ยนพฤติกรรมของราชาธิ แต่การตีความของนิวิสันมีข้อบกพร่องตรงที่ การตีความว่าเมิ่งจื่อพยายามจะปรับเปลี่ยนทั้งพฤติกรรมและอารมณ์ความรู้สึก

¹⁹ David S. Nivison, “Motivation and moral action in Mencius,” in *The ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, ed. Bryan W. Van Norden (Illinois: Open Court, 1996), pp. 96-97.

²⁰ Ibid., p. 96.

²¹ Ibid., pp. 108-114.

ของราชาธิปไตยด้วยการใช้เหตุผล สมมติว่าราชาธิปไตยตระหนักรู้แล้วว่าพระองค์ควรจะเมตตาการุณาและพิทักษ์รักษาประชาชน แต่ปัญหาคือช่องว่างที่มีได้เชื่อมโยงกันระหว่างการรู้ว่าควรจะรู้สึกอย่างไรกับชาวดี กับการรู้สึกเช่นนั้นได้จริงๆ ผู้ศึกษาเมิ่งจื่อ จึงมักเห็นว่า เมิ่งจื่อมิได้ต้องการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมราชาธิปไตยในทันที และได้ให้คำอธิบายเรื่อง “การขยาย” อารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติศีลธรรม นอกเหนือจากคำอธิบายของนิวตัน

มันยูล อิม (Manyul Im) มองว่า การตีความ “ทุย” ของนิวตันเป็นการตีความแบบเชิงอนุมาน (inferential view) แต่ถึงแม้เมิ่งจื่อจะใช้คำว่า “ทุย” (推) เหมือนที่มั่วจื่อใช้ก็จริง คือใช้หมายถึง “ขยาย” หรือ “ผลัก” แต่ทั้งมั่วจื่อและเมิ่งจื่อมิได้ใช้ในแง่ของการตัดสินใจตัดสินเชิงอนุมาน กล่าวคือ คำว่า “ขยาย” มิได้ใช้หมายถึงขยายการตัดสินใจ และมีได้ใช้หมายถึงขยายด้วยการอนุมาน ทั้งเมิ่งจื่อและมั่วจื่อใช้ “ทุย” ในขั้นตอนปฏิบัติมากกว่า โดยให้ขยายความใส่ใจจากสิ่งหนึ่งไปสู่อีกสิ่ง เมื่อนำมาใช้กับอารมณ์ อารมณ์จึงมิได้เป็นเพียงสิ่งที่เกิดขึ้นจากการถูกกระตุ้น แต่มีนัยในเชิงควบคุมและเลือกที่จะมีความรู้สึกได้²² การที่เมิ่งจื่อยกเรื่องเล่าที่ราชาธิปไตยสั่งให้ใช้แพะแทนวัว นั้น มิใช่มีจุดมุ่งหมายเพื่อใช้แรงผลักดันของเหตุผลกดดันราชาธิปไตย ให้รู้สึกและปฏิบัติกับชาวดีอย่างเมตตา หากแต่เพื่อแสดงให้เห็นว่าราชาธิปไตยสามารถที่จะรู้สึกเมตตาการุณาแก่ชาวดีได้ อิมมองว่าการมีจิต/ใจเมตตาการุณาหรือจิต/ใจที่มีอาจทนเห็นความทุกข์ของผู้อื่นได้ ซึ่งปรากฏในบท 2A:2 และ 6A:6 เป็นประเภทหนึ่งของจิต/ใจที่ทำหน้าที่ยอมรับหรือปฏิเสธบางสิ่ง²³

นอกจากนี้ อิมยังชี้ให้เห็นด้วยว่า เมิ่งจื่อมิได้มองการพัฒนาจริยธรรมอยู่ในรูปแบบของการพัฒนาที่จะต้องถึงจุดที่สมบูรณ์ที่สุด หากแต่อยู่ในรูปแบบการพัฒนาที่เป็นไปโดยธรรมชาติ ทั้งนี้ไม่จำเป็นต้องใช้การฝึกฝนอย่างยากเย็น หากเงื่อนไขต่างๆ เช่น สภาพแวดล้อม ความสัมพันธ์ในครอบครัว สภาพชีวิตความเป็นอยู่พร้อมและมั่นคง การพัฒนาความรู้สึกและการกระทำก็จะดำเนินไปอย่างเหมาะสม²⁴ สังเกตได้จากการที่เมิ่งจื่อใช้ต้นกล้าเป็นอุปมาอุปไมยเปรียบเทียบการพัฒนาจริยธรรมของมนุษย์ เพื่อชี้ให้เห็นว่ามนุษย์มีแนวโน้มตามธรรมชาติก็จริง แต่ต้องดูแลด้วยสภาพแวดล้อมที่เหมาะสม อีกทั้งไม่จำเป็นจะต้องพัฒนาแค่เข่าหัววัยก็ได้ แม้กระทั่งคนที่เป็นผู้ใหญ่แล้วอย่างราชาธิปไตยก็สามารถพัฒนาแนวโน้มนี้ได้ แต่ที่ผู้คนมีคุณธรรมแตกต่างกัน ก็เพราะพัฒนาแนวโน้มนี้ไม่เท่ากัน การที่สิ่งแวดล้อมมีผลต่อการพัฒนาอารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรมด้วย จึงทำให้เกิดความขัดแย้งทางอารมณ์ (emotional conflict) ได้ ซึ่งมีใช้เรื่องผิดแปลกสำหรับวิญญูชนหรือผู้ถึงพร้อมด้วยคุณธรรมแต่อย่างใด เช่น ชุนที่รู้สึกเจ็บปวดกับ

²² Manyul Im, “Action, emotion, and inference in Mencius,” *Journal of Chinese Philosophy* 29, 2 (June 2002): 227.

²³ *Ibid.*, p. 243.

²⁴ Manyul Im, “Emotional control and virtue in the *Mencius*,” *Philosophy East and West* 49, 1 (January 1999): 10.

ความเลวของบิดาและน้องชาย หรือวิญญาณไม่อาจอยู่ใกล้โรงครัวได้ หรือราชาที่เมตตากับวัว แต่ไม่เมตตากับแพเพราะมิได้เห็นแพกำลังจะถูกเชือด เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ อิมจึงมองประเด็นเรื่องการ “ขยาย” อารมณ์ คือ การใส่ใจกับสิ่งที่มองข้ามไปเท่านั้น การที่ราชามิได้แผ่ความเมตตาสู่ประชาชน เป็นเพราะยังมีได้เห็นความทุกข์ยากอย่างแท้จริง หรืออาจจะมองข้ามความทุกข์ยากของประชาชนไป ดังนั้น สิ่งที่ต้องทำคือเพียงหันมาใส่ใจในสิ่งที่ควรใส่ใจ แล้วความรู้สึกเมตตากรรมาจะเกิดขึ้นเอง²⁵ อาจกล่าวได้ว่าการตีความของอิมเป็นการมองว่าราชาที่มีความสามารถที่จะรู้สึกเมตตากรรมาคือชาวฉืออยู่แล้ว เพียงแต่มองข้ามไป จึงต้องกระตุ้นด้วยการให้ราชาได้เห็นความทุกข์ยากของประชาชน การตีความเช่นนี้จึงมีนัยของการอาศัยความสมัครใจของผู้ปฏิบัติด้วยการขยายจึงจะประสบความสำเร็จ

ส่วนแฟรงคลิน เพอร์คินส์ (Franklin Perkins) มองว่าการพัฒนาจริยธรรมจะต้องอาศัยส่วนที่เป็นเหตุผลด้วย ซึ่งพัฒนามาจากเชื้อหน่อของการมีปัญญา หรือจิต/ใจที่สามารถแบ่งแยกถูก-ผิดได้ แต่อย่างไรก็ตาม เม็งจื่อมิได้แยกเหตุผลออกจากอารมณ์อย่างเด็ดขาดเหมือนค่าน้ำสำหรับค่าน้ำอารมณ์ความรู้สึกไม่อาจทำให้เราสามารถกำหนดตนเอง (autonomy) ได้ เพราะเราไม่อาจเลือกที่จะรู้สึก หรือไม่อาจควบคุมอารมณ์ได้ อีกทั้งอารมณ์เป็นตัวกักขังเรา และเป็นสาเหตุให้เรากระทำไปตามสิ่งแวดลอมภายนอก ดังนั้น สำหรับค่าน้ำอารมณ์ไม่อาจเป็นฐานทางศีลธรรมได้ แต่สำหรับเม็งจื่อ การทำคุณธรรมต้องออกมาจากอารมณ์ความรู้สึกที่เหมาะสม แต่การที่เม็งจื่อใช้อารมณ์เป็นฐานทางศีลธรรมนั้น มิใช่ที่เราไม่มีความเป็นอิสระในการกำหนดตนเอง การกำหนดตนเองเกิดขึ้นได้ด้วยการพัฒนาอารมณ์ความรู้สึกอย่างค่อยเป็นค่อยไป จากการควบคุมสภาพสิ่งแวดลอม ด้วยความสามารถของเราที่จะเลือกเน้นสิ่งแวดลอมที่เหมาะสมต่อการขัดเกลาอารมณ์ ความสามารถนั้นคือ การมีปัญญา ประเด็นคือ ถึงแม้เราไม่อาจเลือกที่จะรู้สึกได้ (เพราะเม็งจื่อบอกว่าทุกคนล้วนมีอารมณ์ทั้งสิ้นเป็นเชื้อหน่อ) แต่อยู่ที่ว่าเราจะพัฒนาหรือรักษาเชื้อหน่ออารมณ์ความรู้สึกที่เรามีอยู่แล้วหรือไม่นั่นเอง การรับผิดชอบต่อการขัดเกลาและพัฒนาอารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรมจึงอธิบายได้ในลักษณะเช่นนี้²⁶

อย่างไรก็ตาม เพอร์คินส์กลับยอมรับการตีความของนิวสันว่า เราน่าจะใช้เจตจำนงหรือการอ้างเหตุผลชี้ว่าความรู้สึกได้ โดยมิได้อภิปรายและอ้างเหตุผลว่าทำไมจึงเห็นด้วยกับนิวสัน²⁷ นี่คือจุดอ่อนของเพอร์คินส์ อย่างไรก็ตาม การตีความของเขามีความน่าสนใจตรงที่พยายามหาพื้นที่ให้กับเหตุผล และเชื่อมโยงความสัมพันธ์กับการพัฒนาอารมณ์ความรู้สึก กล่าวคือ วิญญาณมีความสามารถใชปัญญาพิจารณาได้ว่า สิ่งแวดลอมใดที่ควรหลีกเลี่ยง สิ่งใดควรจะมีอารมณ์

²⁵ Ibid., pp. 18-20.

²⁶ Franklin Perkins, “Mencius, emotion, and autonomy” *Journal of Chinese Philosophy* 29, 2 (June 2002): 208-210.

²⁷ Ibid., p. 213.

ความรู้สึกด้วย ตัวอย่างที่ว่าวิญญาณไม่อาจอยู่ใกล้โรงครัวแสดงว่า 1) วิญญาณไม่ได้รู้สึกกับวัวตัวใดตัวเดียว แต่รู้สึกกับวัวที่กำลังถูกเชือดทั้งหมด 2) รู้ว่าอารมณ์ความรู้สึกมีข้อจำกัด ไม่ได้เกิดจากเลือกหรือความตั้งใจทั้งหมด และ 3) เราไม่สามารถใช้เหตุผลควบคุมรู้สึกได้โดยตรง แต่เพราะความรู้สึกสามารถถูกขัดเกลาได้ ซึ่งการขัดเกลานั้นสามารถใช้เหตุผลควบคุมความรู้สึกได้อย่างค่อยเป็นค่อยไป การที่เมิ่งจื่อโน้มน้าวราชาฉีด้วยเหตุผลนั้น ก็เพื่อชี้ให้เห็นว่าการพัฒนาคุณธรรมขึ้นอยู่กับการเลือกให้ตัวเราอยู่ในสถานการณ์ที่ก่อให้เกิดความรู้สึกที่เหมาะสม ถึงแม้ราชาฉีไม่อาจเลือกที่จะรู้สึกเห็นอกเห็นใจประชาชนได้ แต่ก็เลือกที่จะใส่ใจ และเห็นความทุกข์ยากของประชาชนได้ แล้วความรู้สึกเมตตากรุณาจะค่อยๆ ก่อเกิดขึ้นเอง²⁸ การ “ขยาย” จึงหมายถึงในลักษณะนี้ จะเห็นได้ว่าการพัฒนาคุณธรรมไม่อาจใช้อารมณ์ความรู้สึกอย่างเดียวได้ แต่ต้องใช้การใส่ใจซึ่งมาจากการคิด (思) ด้วย “การใส่ใจ” หมายถึงการตระหนักรู้ตัวเองว่าสามารถพัฒนาคุณธรรมได้ ถ้าขาดตรงนี้การขัดเกลาและพัฒนาจริยธรรมย่อมไม่เกิดขึ้น อาจกล่าวได้ว่าเมิ่งจื่อพยายามทำให้ราชาฉี “ใส่ใจ” และตระหนักรู้ถึงเชื้อห่อในจิต/ใจที่มีอยู่ในตัวราชาฉีด้วยการยกเรื่องที่ราชาฉีใช้แพะแทนวัวขึ้นมา อย่างไรก็ตาม การตระหนักรู้ตัวเองอย่างเดียวย่อมไม่พอต่อการพัฒนาตน แต่ต้องอาศัยปัญญาเพื่อแยกแยะ หรือรู้ได้ว่าสถานการณ์ใดที่ควรจะใส่ใจ หรือสิ่งแวดล้อมใดที่ควรเข้าไปหรือควรหลีกเลี่ยง²⁹ เนื่องจากกรณีปัญญาจะต้องพัฒนาจากเชื้อห่อด้วย ดังนั้นจึงต้องการการดูแลพัฒนาด้วยสิ่งแวดล้อมที่เหมาะสมเช่นเดียวกัน อีกทั้งก็ต้องมีการพัฒนาด้วยการขยาย เหมือนกับเชื้อห่ออื่นๆ³⁰

ส่วนเดวิด หว่อง (David Wong) พยายามหาจุดตรงกลางระหว่างการตีความสองข้าง ข้างหนึ่งคือการตีความแบบนิวตัน ซึ่งมองหุยคือ “การขยายทางตรรกวิทยา” เป็นการขยายอารมณ์ความรู้สึกโดยใช้การตัดสินใจหรือการอนุมานทางตรรกวิทยา ส่วนอีกข้างคือการตีความแบบของอิม ซึ่งมองหุยว่าเป็น “การขยายทางอารมณ์” กล่าวคือ ราชาฉีมีความสามารถที่จะเมตตากรุณาต่อชาวฉีอยู่แล้ว ก่อนที่จะสนทนากับเมิ่งจื่อ สิ่งที่ราชาฉีต้องทำเพียงหันไปมองความทุกข์ยากของชาวฉีเท่านั้น หว่องมองว่าการตีความทั้งสองแบบไม่สอดคล้องกับตัวบท เพราะการใช้เหตุผลทางตรรกวิทยามีได้ทำให้เกิดอารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติทางศีลธรรมได้ ส่วน “การขยาย” ก็ไม่น่าจะเป็นเพียงการขยายอารมณ์ที่มีอยู่แล้วเท่านั้น³¹ หว่องจึงเสนอการตีความหุยว่าเป็น “การขยายเชิงพัฒนาการ” (developmental extension) กล่าวคือ เป็นการขยายอารมณ์โดยเปลี่ยน แผ่ และขัดเกลาความสามารถทางอารมณ์ความรู้สึก โดยการเปลี่ยนนั้นมีอาจเกิดขึ้นได้ผ่านการตระหนักรู้

²⁸ Ibid., pp. 212-215.

²⁹ Ibid., pp. 215-219.

³⁰ Ibid., pp. 219-222.

³¹ David B. Wong, “Reason and analogical reasoning in Mengzi,” in *Essays on the moral philosophy of Mengzi*, eds. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe (Indianapolis: Hackett Publishing, 2002), pp. 190-191.

โดยการใช้เหตุผลเท่านั้น ทั้งนี้สังเกตได้จากทั้งขงจื้อและเมิ่งจื้อให้ความสำคัญกับการศึกษาคนตรีและบทกวี เพราะการขัดเกลาจิตใจและอารมณ์ด้วยคนตรีและบทกวีทำให้เกิดความละเมียดละไมทางสุนทรีย์ ซึ่งเหตุผลนี้อาจทำได้³² อย่างไรก็ตาม ห่วงมองว่าการใช้เครื่องมือทางสุนทรีย์ดังกล่าว ยังไม่เพียงพอที่จะเกิดการขยายเชิงพัฒนาการได้ เพราะถ้าหากประสบกับกรณีหรือเหตุการณ์ที่เหมือนกัน โดยที่เราไม่ได้ตระหนักในความเหมือนกัน การเกิดความรู้สึกที่คัดค้านของอีกกรณีหนึ่งจะเกิดขึ้นได้อย่างไร การขยายเชิงพัฒนาการจึงเป็นการพัฒนาทั้งความสามารถทางอารมณ์และการตัดสินใจ โดยส่วนที่เป็นการพัฒนาการตัดสินใจนั้น จำเป็นต้องอาศัยการใช้เหตุผลเชิงเปรียบเทียบเป็นเครื่องมือ เพื่อจะได้ “ขยาย” อารมณ์ความรู้สึกซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นทางศีลธรรมสู่กรณีอื่นที่เทียบเคียงได้ แต่การใช้เหตุผลเปรียบเทียบนั้นมีใช้การอนุมานจากการยอมรับความจริงของกฎหรือหลักการบางอย่าง หากแต่เป็นการเปรียบเทียบเพื่อสร้างกรอบที่ถูกต้อง จากการเห็นและรู้สึกกับเหตุการณ์นั้นอย่างทันที ซึ่งเกิดขึ้นจากเงื่อนไขทางอารมณ์ที่ทุกคนล้วนมีเหมือนกัน เมื่อได้กรอบนั้นแล้วก็นำไปใช้เปรียบเทียบกับกรณีอื่นได้³³

ผู้วิจัยเห็นด้วยว่า การขยายอารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติจริยธรรมนั้น จะต้องเกิดขึ้นอย่างเป็นกระบวนการ เติบโต และพัฒนา มิใช่สามารถเกิดขึ้นได้อย่างฉับพลันจากการใช้เหตุผลผลักดัน ทั้งนี้เพราะเมิ่งจื้อมิได้มองการขยายการปฏิบัติศีลธรรมจากหลักการบางอย่างที่ยอมรับไว้แล้วอย่างที่น่าอัศจรรย์ยิ่งถือหลัก *เจียนฮั้ว* หากแต่การขยายนั้นต้องมาจากการพัฒนาแนวโน้มอารมณ์ความรู้สึกตามธรรมชาติและแนวโน้มจากรากฐานความสัมพันธ์ในครอบครัว การตีความของผู้ศึกษา *เมิ่งจื้อ* ข้างต้น เป็นความพยายามทำความเข้าใจกระบวนการและขั้นตอนของการขยายอารมณ์ความรู้สึก และการปฏิบัติทางศีลธรรม โดยหาพื้นที่และบทบาทให้กับการใช้เหตุผลในกระบวนการ “ขยาย” นั้น การอธิบายดังกล่าว โดยเฉพาะของหว่องจิ้งฝ่งนั้นว่า “การขยาย” คือการควบคุมอย่างเป็นขั้นตอน ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่า เมิ่งจื้อคงมิได้มองการ “ขยาย” อย่างแยกแยะและระบุอย่างเป็นขั้นตอนว่าควรทำอะไรก่อนหลัง และอะไรจะตามมา ทั้งนี้เพราะความบกพร่องหรือ ความล้มเหลวทางศีลธรรม หรือจุดเริ่มต้นการพัฒนาทางศีลธรรมของแต่ละบุคคลมีไม่เหมือนกัน บทบาทของการใช้เหตุผลในกระบวนการขยายอารมณ์และการปฏิบัติจริยธรรมของแต่ละบุคคลจึงไม่น่าจะเหมือนกันไปด้วย

แอนโตนิโอ เอส. กัว (Antonio S. Cua) ได้รวบรวมสาเหตุความล้มเหลวทางศีลธรรมในทัศนะของเมิ่งจื้อไว้ 6 สาเหตุ³⁴ คือ (1) ไม่มีเจตจำนง หรือไม่มีความปรารถนาที่จะใช้เหตุผล

³² Ibid., pp. 191-192.

³³ Ibid., pp. 199-204.

³⁴ Antonio S. Cua, “Xin and moral failure: Notes on an aspect of Mencius’ moral psychology,” in

Mencius: Contexts and interpretations, ed. Alan K. L. Chan (Hawaii: University of Hawaii Press, 2002), p.

ประเมินว่าคนควรจะทำอะไร หรือมิได้มีเจตจำนงที่จะขยายจิตใจ ภูมิของราชาธิเข้าข่ายข้อนี้ (2) ไม่มีจิตใจที่มั่นคง (恒心 เหวิงซิน) ซึ่งมีสาเหตุเพราะผลประโยชน์ (利 ลี่) มาเบี่ยงเบนความสนใจ (3) ขาดการให้ความสำคัญกับศีลธรรมเป็นอันดับต้น โดยเฉพาะเมื่อเกิดความขัดแย้งของความปรารถนา ข้อนี้เกี่ยวข้องกับข้อสองด้วย เพราะการเห็นแก่ผลประโยชน์อาจมาจากการไม่ให้ความสำคัญกับศีลธรรม (4) ไม่มีการตรวจสอบตัวเองอย่างสม่ำเสมอ (5) ขาดปัจจัยหนุนให้เกิดจิตใจที่มั่นคง เช่น สภาพเศรษฐกิจ ชีวิตความเป็นอยู่ที่เหมาะสม ด้วยเหตุนี้ใน 1A:7 เมิ่งจื่อจึงกล่าวว่าผู้อยู่ในชนชั้นสูงศักดิ์จึงสามารถธำรงจิตได้มั่นคงกว่าคนสามัญชน เพราะเป็นชนชั้นที่มิอันจะกิน ผู้มีมนุษยธรรมเมื่ออยู่ในตำแหน่ง จึงไม่ควรปล่อยให้ประชาชนคอยาก แล้วตามไปลงทัณฑ์ หากแต่ต้องสร้างปัจจัยเกื้อหนุนให้ประชาชนทำความดี (6) ไม่มีการตระหนักในสถานการณ์ ทำให้มีความคิดและการปฏิบัติที่ตายตัวไม่ยืดหยุ่น ความล้มเหลวนี้จึงมาจากขาดการซังน้ำหนักหรือการประเมิน (權 เหวียน) และขาดการประเมินสถานการณ์ที่คังอาศัยอี (義)

ในกรณีของราชาธิมีข้อบกพร่องทางศีลธรรม ตรงที่ขาดเจตจำนงที่จะพิทักษ์รักษาชาวฉี ทั้งนี้เพราะราชาธิเข้าใจว่าตนไม่มีความสามารถ จึงคิดว่าตนไม่สามารถกระทำได้ เมิ่งจื่อจึงชี้ให้เห็นว่าราชาธิมีความสามารถและทำได้ด้วย เพียงแต่ต้องลงมือกระทำ อีกทั้งราชาธิยังขาดการประเมินสถานการณ์ เมิ่งจื่อจึงต้องชี้ให้เห็นว่าความปรารถนาของราชาธิที่จะขยายดินแดน คงจะประสบความสำเร็จได้ยาก การเปลี่ยนเจตจำนงมาปรารถนาพิทักษ์รักษาประชาชน จึงเป็นความปรารถนาที่เป็นไปได้และเหมาะสมมากกว่า อาจกล่าวได้ว่าเมิ่งจื่อกำลังบ้ำัดความตระหนักและความอ่อนไหวของราชาธิให้มากยิ่งขึ้น มากกว่าที่จะกระตุ้นโดยสร้างความเข้าใจในเหตุผลของการปฏิบัติศีลธรรมอย่างเป็นนามธรรม³⁵ ผู้วิจัยมองว่าการใช้เหตุผลเชิงเปรียบเทียบระหว่างความทุกข์ยากของประชาชนกับความทุกข์ทรมานของวัว เป็นวิธีการที่เมิ่งจื่อใช้สำหรับกรณีความบกพร่องทางศีลธรรมอย่างราชาธิ การขยายอารมณและการปฏิบัติทางศีลธรรม จึงมิได้จำเป็นต้องมีการใช้เหตุผลเปรียบเทียบเสมอไปสำหรับผู้ที่ต้องการพัฒนาทางศีลธรรม หรือผู้ที่มีสาเหตุความล้มเหลวทางศีลธรรมจากสาเหตุอื่น เช่น ในกรณีบกพร่องตามข้อ (5) ซึ่งขาดปัจจัยเกื้อหนุนต่อการมีจิตใจที่มั่นคง การพัฒนาจริยธรรมอาจต้องใช้วิธีของเพอร์คินส์ คือ ต้องใช้เหตุผลในการตัดสินใจเลือกหรือจัดสิ่งแวดล้อมให้เหมาะสมว่าควรจะเป็นอย่างไร เพื่อให้เกิดการกระตุ้นหรือขยายอารมณได้ หรือในกรณีบกพร่องตามข้อ (4) จะต้องใช้ความคิดไตร่ตรองตรวจสอบการกระทำของตัวเองว่าทำไปเพราะอะไร ดังที่เมิ่งจื่อกล่าวไว้ว่า “ผู้ที่ถือปฏิบัติโดยไม่เข้าใจเหตุผลแห่งการปฏิบัติ ผู้ทำตามความคุ้นเคยโดยไม่เคยตรวจสอบ และผู้ยอมตามตลอดโดยไม่รู้วิธีที่ดำเนินนั้น มีจำนวนมากมวนัก” (7A:5) หรือในกรณีของผู้ที่มีเจตจำนงจะขยายความรักความอาทรที่ตนมีอยู่แล้วสู่ผู้อื่น ก็อาจ

³⁵ Philip J. Ivanhoe, “Confucian self cultivation and Mengzi’s notion of extension,” in *Essays on the moral philosophy of Mengzi*, eds. Xiusheng Liu and Philip J. Ivanhoe (Indianapolis: Hackett Publishing, 2002), p. 234.

ใช้วิธีตามการตีความของอิม คือเพียงหันไปใส่ใจสิ่งเฉพาะที่เคยมองข้ามไป ดังที่เมิ่งจื่อกล่าวถึงการขยายความรักของผู้มีเหรินว่า “...ผู้มีเหรินขยายความรักจากสิ่งอันเป็นที่รัก ไปสู่สิ่งอันไม่เป็นที่รัก ผู้ไร้เหรินขยายความอำมหิตจากสิ่งอันไม่เป็นที่รัก ไปสู่สิ่งอันเป็นที่รัก...” * (7B:1) ด้วยเหตุนี้ แทนที่จะเข้าใจว่าการขยายอารมณ์และการปฏิบัติทางศีลธรรม คือการขยายการใช้เหตุผล หรือ เหตุผลมีบทบาทเป็นส่วนหนึ่งในขั้นตอนของการขยายอย่างไร เราควรเข้าใจ “การขยาย” ว่าเป็น การขยายบริบทความสัมพันธ์ และขยายประสบการณ์ของการสร้างสัมพันธ์ที่มาจาก การได้เห็นหรือ เข้าไปมีส่วนร่วมด้วยอย่างแท้จริง อีกทั้งเมิ่งจื่อมิได้มองการขยายแบบลำดับขั้นที่ ต้องปฏิบัติกับทุกคนอย่างเท่าเทียม ไม่มีระดับขีดขั้น หากแต่การขยายจะต้องมีทั้งความรู้สึกและการปฏิบัติแตกต่างกันตามคู่ความสัมพันธ์ ด้วยเหตุนี้ การขยายจึงเริ่มจากบริบทชีวิตของบุคคลที่เราสัมพันธ์ด้วยไม่ก็คน ซึ่งมักจะเป็นคนในครอบครัวเป็นจุดเริ่มต้น หากขยายบริบทไปสู่ความสัมพันธ์อื่นๆ แล้วเข้าไปมีประสบการณ์สร้างความสัมพันธ์ในลักษณะต่างๆ อารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรมจะ เป็นไปเอง ผู้วิจัยคิดว่าเมิ่งจื่อน่าจะเข้าใจการขยายอารมณ์ทางศีลธรรมที่เป็นไปเองในลักษณะนี้ การที่เมิ่งจื่อกล่าวว่า “เมื่อแม่พระคุณ (推恩) ออกไป ก็ย่อมพอเพียงต่อการเลี้ยงพิทักษ์ทั่วทั้งสมุทร ทั้งสี่ได้ หากไม่แม่พระคุณ ก็ย่อมไม่พอแม้เพียงจะคุ้มครองบุตรภริยาคน” นั้นเป็นเพราะบุตรและ ภรรยาเป็นบุคคลที่ใกล้ชิด และน่าจะเป็นบริบทความสัมพันธ์ที่ต้องขยายก่อน หากไม่ใส่ใจไม่ เหลียวแลมนุษย์ผู้ใดเลย คนที่ใกล้ชิดที่สุดย่อมคุ้มครองไม่ได้ แต่สำหรับราชา การแผ่ขยายเพียง บุคคลใกล้ชิดย่อมไม่เพียงพอ เพราะด้วยสถานภาพที่เป็นราชา ซึ่งบริบทชีวิตจะต้องสัมพันธ์กับ ประชาชน การแผ่ขยายจึงต้องไปถึงประชาชนของตัวเอง รวมถึงประชาชนแคว้นอื่นด้วย อย่างไรก็ตาม หัวใจสำคัญของการขยายรวมถึงการพัฒนาจริยธรรม คือต้องลงมือกระทำ ดังที่เมิ่งจื่อได้ สนทนากับเฉาเจียวไว้ใน 6B:2 ดังนี้

เฉาเจียวกล่าวถามว่า “มนุษย์ทั้งหลายล้วนสามารถเป็นพระเจ้าเหยาพระเจ้าซุ่น ได้ทั้งสิ้น เป็นเช่นนั้นจริงหรือ” เมิ่งจื่อตอบว่า “เป็นเช่นนั้น”

“ข้าได้ฟังมาว่าพระเจ้าโจวเหวินหวังสูงสิบคืบ พวกเขาซ่งทั้งสูงเก้าคืบ ตัวข้า บัดนี้ก็สูงถึงเก้าคืบกับสี่นิ้วแล้ว จะรู้จักก็แต่เพียงกินธัญญาหารเป็น จะสามารถขนาดนั้น ได้อย่างไร”

“นั่นจะมีอะไรเล่า ก็เพียงแค่ลงมือทำเท่านั้นเอง ถ้าคนคนหนึ่งในที่นี้มีกำลังไม่ พอที่จะยกไก่อตัวหนึ่งขึ้นชู ย่อมได้ชื่อว่าเป็นผู้ไร้พลัง แต่หากบอกว่าสามารถยกของหนัก ร้อยชั่งได้ ก็ย่อมได้ชื่อว่าเป็นผู้ทรงพลัง นั่นก็คือหากสามารถยกของได้น้ำหนักเท่ากันที่ อยู่ช่วยได้ ย่อมได้ชื่อว่าคุณผู้ช่วยโดยปริยาย มนุษย์เราควรหรือจะถือการไม่อาจเอาชนะได้มา

* ข้อความในบทนี้ผู้วิจัยแปลเป็นภาษาไทยเอง ตามสำนวนแปลของตีซีเลา ซึ่งสำนวนแปลของอาจารย์ ปรกรณ์มิได้ระบุว่าขยายความรักและความอำมหิต

เป็นข้อกังวล ปัญหาก็คือไม่ยอมทำเท่านั้นเอง ผู้ที่เดินเข้ามาอยู่เบื้องหลังผู้อาวุโสกว่า ย่อมได้ชื่อว่าเป็นผู้เยาว์ที่เรียวร้อย อันการเดินอย่างเข้มนั้น ไซ้ว่าเป็นกริยาที่มนุษย์ กระทำไม่ได้ แต่เพราะไม่กระทำนั่นเอง... (6B:2)

ดูเหมือนเมื่งจื่อจะไม่ได้แยกความสามารถในการปฏิบัติจริยธรรม (เชื่อหน่อทั้งสี่) (可以) ออกจากความสามารถที่จะปฏิบัติได้ก็จริง (能) แต่ถ้าไม่มีการลงมือปฏิบัติทั้งการขยายและการพัฒนา จริยธรรมย่อมไม่เกิดขึ้น ด้วยเหตุนี้ จึงอธิบายได้ว่าทำไมเมื่งจื่อและสำนักขงจื่อจึงให้ความสำคัญกับการควบคุมจิตใจและพลังชี่ และการฝึกความกล้าหาญ ทั้งนี้ก็เพื่อสามารถควบคุมคนให้ลงมือกระทำนั่นเอง

การที่เมื่งจื่อมองว่าการขยายอารมณและการปฏิบัติทางศีลธรรม ควรเริ่มต้นจากคนใกล้ชิด ในครอบครัวก่อน แล้วขยายไปสู่ผู้อื่น อีกทั้งสำนักขงจื่อมองการขยายเหรินจะต้องมีระดับชัดเจน โดยให้ความสำคัญกับความกตัญญูเป็นรากฐานและเป้าหมายของการปฏิบัติเหริน ทำให้เกิดปัญหาความเป็นไปได้ของการขยายเหรินจากรากฐานอารมณ์ความรู้สึกที่เกิดจากครอบครัว ไปสู่เป้าหมายสูงสุดคือการรักมนุษย์ ในส่วนต่อไปจะเป็นการพิจารณาปัญหานี้

5.3.2. ปัญหาความเป็นไปได้ของการขยายเหริน: จากความสนิทชิดเชื่อในครอบครัวสู่การรักมนุษย์

สำนักขงจื่อมองว่าจุดเริ่มต้นหรือรากฐานของการขัดเกลาพัฒนาจริยธรรม เริ่มต้นที่ความกตัญญูและเชื่อฟังพี่ หรือความรักความอาทรในครอบครัว (1:2) แต่การปฏิบัติเหรินจะต้องไม่จำกัดเฉพาะคนในครอบครัวเท่านั้น จะต้อง “ขยาย” สู่ผู้อื่นที่ไม่ได้รักและผูกพันกันลึกซึ้งซึ่งคล้ายอย่างที่ขงจื่อกล่าวว่า “เหรินคือการรักมนุษย์” (12:22) และเมื่งจื่อกล่าวไว้ว่า “...ผู้มีมนุษยธรรมขยายความรักจากสิ่งอันเป็นที่รักไปสู่สิ่งอันไม่เป็นที่รัก ผู้ไร้มนุษยธรรมขยายความอามหิตจากสิ่งอันไม่เป็นที่รักไปสู่สิ่งอันเป็นที่รัก...” (7B:1) “...ผู้ทรงมนุษยธรรมไม่มีอะไรที่ไม่รัก แต่มักจะถือเอาการชิดเชื่อผู้ทรงปรีชาธรรมเป็นภารกิจ...” (7A:46) อย่างไรก็ตาม หากนำการขยายที่เมื่งจื่อกล่าวไว้ว่าคือ “การยกจิตของตนไปเสริมเติมให้แก่ผู้อื่น” (1A:7) มาใช้กับการขยายความรักและความสนิทชิดเชื่อไปสู่คนที่ไม่ได้สนิท ย่อมทำได้ง่ายคายอย่างที่เมื่งจื่อคิดไว้ว่า เพียงลงมือกระทำ เพราะความรักในครอบครัวมีสายเลือดเป็นสิ่งผูกพัน แต่บุคคลอื่นมิได้มีความผูกพันดังกล่าว นอกจากนี้ ดูเหมือนสำนักขงจื่อไม่ได้มองว่าความรักคือบิดามารดาและการเชื่อฟังพี่ เป็นรากฐานหรือจุดเริ่มต้นของการมีมนุษยธรรมเท่านั้น หากแต่เป็นเป้าหมายหรือเป็นสิ่งสำคัญสูงสุดของการพัฒนาคุณธรรม จนสามารถกลบเหนือเสรีภาพของปัจเจกบุคคลและหน้าที่ต่อเพื่อนมนุษย์

และชุมชนได้³⁶ สังเกตได้จาก หากมีกรณีความขัดแย้งทางพันธุกรรมที่ระหว่างความกตัญญูกับหน้าที่ต่อชุมชน ไม่มีกรณีตัวอย่างใดใน *หลุนอี่ว* (13:18) และ *เหมิงจื่อ* (7A:35 และ 5A:3) ที่ปรากฏการรักษาพันธุกรรมที่ต่อชุมชนไว้ ดังนั้น จึงเกิดปัญหาว่าถ้าความรักและการอุทิศตนต่อคนในครอบครัวเป็นสิ่งสำคัญสูงสุด ความรักความอาทรต่อผู้อื่นที่ไม่ได้ผูกพันทางสายเลือดจะเป็นไปได้หรือไม่ เราจะเข้าใจความรักมนุษย์ในทัศนะของสำนักขงจื้อโดยมีความรักในครอบครัวเป็นรากฐานได้อย่างไร และถ้าหากการขัดเกลาและพัฒนาจริยธรรมเริ่มต้นที่ความสัมพันธ์ที่เชื่อมกับคนในครอบครัว การขยายความรักไปสู่ผู้อื่นจะเป็นอย่างไร หลิวชิงผิง (Qingping Liu) วิพากษ์วิจารณ์ว่าข้อเสนอของสำนักขงจื้อเรื่องความรักมนุษย์ไม่อาจเป็นไปได้ เพราะการมีความรักทางสายเลือดเป็นรากฐาน และความกตัญญูเป็นเป้าหมายสูงสุดของการพัฒนาคุณธรรม ทำให้การขยายไม่อาจพ้นไปจากความรักความผูกพันในวงศ์วานญาติพี่น้อง³⁷ เขากล่าวว่า “ดังนั้น จึงมีกฎทั่วไปที่แน่นอนตายตัวเพื่อแก้ปัญหาคความขัดแย้งในปรัชญาสำนักขงจื้อ เป็นที่ชัดเจนว่า กฎนั้นคือ “ทำตามความรู้สึกที่บอกว่าเหมาะสม” และในระบบจริยศาสตร์ขงจื้อ เมื่อเกิดความขัดแย้งทางคุณค่า การเลือกทำตามความรู้สึกที่มีต่อครอบครัวตามสายเลือดเท่านั้น ที่ลูกกตัญญูจะรู้สึกสบายใจอย่างแท้จริง”³⁸ การที่สำนักขงจื้อไม่อาจขยายความรักจากครอบครัวสู่ชุมชนได้อย่างแท้จริงดังกล่าว ทำให้สำนักขงจื้อไม่อาจเป็น “ชุมชนนิยม” ในความหมายทั่วไปอย่างที่เข้าใจกัน หากแต่เป็น “consanguineous communitarianism” หรือชุมชนนิยมที่ขยายไปสู่ชุมชนที่มีสายเลือดหรือเป็นญาติเกี่ยวดองกันเท่านั้น³⁹

ผู้วิจัยเห็นว่า ประเด็นปัญหาเรื่องความเป็นไปได้ของการขยาย *เหริน* จะต้องพิจารณาในสามเรื่องด้วยกัน ประการแรก เรื่องรากฐาน (本 เป็น) ของมนุษยธรรม จากบทที่สามจะเห็นว่า ขงจื้อสร้างฐานทางจริยศาสตร์โดยให้ความหมายและให้ความสำคัญกับ *เหริน* ในฐานะที่เป็นคุณธรรมพื้นฐานเพื่อสร้างความสัมพันธ์และพัฒนาร่วมกันระหว่างตัวเองและผู้อื่นในสังคม ขงจื้อ

³⁶ Qingping Liu, “Filiality vs sociality and individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’,” *Philosophy East and West* 53, 2 (April 2003): 244.

³⁷ Qingping Liu, “Is Mencius’ doctrine of ‘commiseration’ tenable?,” *Asian Philosophy* 11, 2 (2001): 73-84. และ Qingping Liu, “Is Mencius’ doctrine of ‘extending affection’ tenable?,” *Asian Philosophy* 14, 1 (March 2004): 79-90.

³⁸ Qingping Liu, “Filiality vs sociality and individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’,” *Philosophy East and West* 53: 241. “Thus, there are certain fixed general rules for setting such conflicts in Confucianism. Obviously, “do what is proper in your heart” is just such a general rule, and in the Confucian value system, when conflict occurs, it is only by choosing consanguineous affection that a filial son can ultimately feel at ease.”

³⁹ Qingping Liu, “Is Mencius’ doctrine of ‘extending affection’ tenable?,” *Asian Philosophy* 14: 88.

ได้นิยามเหรินว่าเป็นการรักมนุษย์ แต่ขงจื้อมักกล่าวถึงและอธิบายเหรินในความหมายเป็นคุณธรรมเฉพาะ มากกว่าที่กล่าวถึงความรักสากลที่เป็นคุณธรรมพื้นฐาน ดังจะเห็นได้จากขงจื้อหลักเถียงที่กล่าวถึงเหรินในระดับนี้ (9:1) แล้วเน้นอธิบายเหรินที่เป็นคุณธรรมเฉพาะอย่างความกตัญญู ความซื่อตรง ความจงรักภักดี เป็นต้น รวมทั้งการปฏิบัติเหรินในสถานการณ์เฉพาะต่างๆ มากกว่า อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยได้อภิปรายและอ้างเหตุผลแล้วว่าขงจื้อแฝงความเข้าใจถึงที่มาของเหรินจากการเลียนแบบพลังเชิงอ่อนของวิถีธรรมชาติ ซึ่งเป็นคำอธิบายถึงความเป็นสากลและพื้นฐานของเหรินไปด้วย สิ่งที่เห็นได้อย่างชัดเจนคือ เม็งจื้อได้พัฒนาความหมายของเหรินในระดับคุณธรรมพื้นฐานให้ชัดเจนมากขึ้น ด้วยการอ้างเหตุผลว่าจริยศาสตร์ของขงจื้อนั้นถูกต้องเหมาะสมกว่าของสำนักมั่วจื้อหรือหย่งจู่ เพราะสอดคล้องกับเหรินซึ่ง ติมมนุษย์ล้วนมีจิต/ใจที่มีอาจทนเห็นผู้ตกทุกข์ได้ยาก และทุกคนเกิดมาต้องอยู่ในบริบทครอบครัวเป็นพื้นฐาน เหรินในทัศนะของเม็งจื้อ จึงเป็นอารมณ์ความรู้สึกพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ ที่เป็นแรงกระตุ้นขับเคลื่อนภายในให้มนุษย์ปฏิบัติศีลธรรม กวางลวยซุ่นวิเคราะห์ว่าเหรินในเม็งจื้อมีทั้งที่เป็นความหมายในระดับกว้างและแคบ ในความหมายกว้างใช้เหมือนขงจื้อคือ คุณธรรมอันเป็นพื้นฐานที่มนุษย์พึงมีเพื่อบ่งบอกความเป็นมนุษย์และเพื่อนำไปสู่การสร้างชุมชนมนุษย์ที่งดงาม ส่วนในความหมายระดับแคบ เม็งจื้อใช้เหรินเป็นความรู้สึกรักและใส่ใจ เป็นความสามารถในการระงับยับยั้งความรู้สึกไม่ให้เกลียด ไม่ให้ทำร้ายผู้อื่น เช่น ไม่ฆ่าผู้บริสุทธิ์ (7A:33) เป็นแรงกระตุ้นขับเคลื่อนให้เข้าไปช่วยเหลือผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยาก รวมทั้งเป็นความรู้สึกที่ไม่อาจทนเห็นความเจ็บปวดของผู้อื่นได้ นอกจากนี้ เหรินยังเกี่ยวข้องกับการมีความสนิทชิดเชื้ออย่างบิดามารดาด้วย⁴⁰ ซึ่งเหมือนกับขงจื้อที่มองว่าความกตัญญูเป็นคุณธรรมเฉพาะอย่างหนึ่งที่สะท้อนการมีมนุษยธรรม

ปัญหาความเป็นไปได้ของการขยายเหริน มาจากความเข้าใจว่าเม็งจื้ออธิบายเรื่อง “รากเดียว” กับ “สองราก” ในบท 3A:5 เพื่อขยายความไม่ชัดเจนของขงจื้อในหลุนฮิวเล่มที่ 1 บทที่ 2 ที่ว่า “ความกตัญญูและความเชื่อฟังที่ เป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรม” โดยตีความว่าเม็งจื้อได้อธิบายว่า “รากฐาน” นั่นคือ รากฐานดั้งเดิมตามธรรมชาติเท่านั้น ส่วน “รากฐานเดียว” คือ ความรักบิดามารดาที่เป็นความสัมพันธ์ทางชีววิทยา หรือความรักทางสายเลือด⁴¹ ผู้วิจัยได้อภิปรายในบทที่สี่แล้วว่า การตีความดังกล่าวเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน เพราะที่จริงแล้ว เม็งจื้อได้ขยายเรื่องความกตัญญูและความเชื่อฟังที่ เป็นรากฐานของการปฏิบัติมนุษยธรรม (1:2) จากขงจื้อเพราะขงจื้อเน้นแต่รากฐานในแง่ปฏิบัติ แต่ไม่ได้กล่าวถึงรากฐานที่เป็นธรรมชาติ เม็งจื้อจึงได้อธิบายรากฐานที่เป็นความรักตามธรรมชาติของลูกที่มีต่อบิดามารดาด้วย เพราะเราไม่ควรแบ่งแยกแนวโน้มน้ำที่มีอยู่ก่อนตามธรรมชาติ กับแนวโน้มน้ำที่สร้างจากกระบวนการทางสังคมหรือครอบครัว

⁴⁰ Kwong-Loi Shun, *Mencius and early Chinese thought*, p. 49.

⁴¹ Qingping Liu, “Is Mencius’ doctrine of ‘commiseration’ tenable?,” *Asian Philosophy* 11: 76.

“รากเดียว” จึงหมายถึงจิตใจที่มีเชื้อหน่อทั้งสี่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรมตามธรรมชาติและที่มาจากครอบครัว การเข้าใจว่า “รากฐาน” มิได้จำกัดเฉพาะสิ่งที่มีมาโดยธรรมชาติอย่างความสัมพันธ์ทางชีววิทยา หากแต่เป็นสิ่งที่มาจากกระบวนการทางสังคมที่สร้างขึ้นในบริบทครอบครัวด้วย ทำให้เข้าใจได้ว่ารากฐานของการขัดเกลาหรือไม่น่าจำเป็นต้องเป็นคู่สัมพันธ์พ่อแม่-ลูก ในกรณีของบุตรบุญธรรม หรืออาจารย์ที่รับเด็กกำพร้าเป็นศิษย์ ผู้เป็นศิษย์ย่อมสามารถที่จะเรียนรู้ขัดเกลาคุณธรรมความกตัญญูได้ โดยไม่จำเป็นต้องเกี่ยวข้องกับความรู้สึกตามธรรมชาติที่ผูกพันทางสายเลือด ข้ออ้างเรื่องรากฐานของหรือ จึงไม่มีน้ำหนักพอที่จะนำมาอ้างเรื่องความเป็นไปไม่ได้ที่จะขยายหรือรับผู้อื่น

ประการที่สอง เรื่องความหมายของความรักที่มีระดับชั้น และความรักมนุษย์ในทัศนะของสำนักขงจื้อ ความรักซิดซันสามารถตีความได้สามลักษณะด้วยกันคือ (1) เราควรมีความรักต่อบิดามารดามากที่สุด แล้วจึงขยายสู่ญาติพี่น้อง เพื่อนพ้อง และผู้อื่น โดยลดหลั่นความเข้มข้นของความรู้สึกและการกระทำ (2) เราควรมีความรักทั้งต่อบิดามารดา ญาติพี่น้องรวมถึงผู้อื่นในระดับเดียวกันและแบบเดียวกัน แต่ที่ควรลดหลั่นและแตกต่าง คือการให้ความสำคัญ ทำที่ และวิธีปฏิบัติ หรือ (3) ความรักที่มีต่อบิดามารดา พี่น้อง เพื่อน และผู้อื่น จะต้องเป็นคนละประเภท โดยอารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติขึ้นอยู่กับสถานภาพและคุณธรรมของคนที่ถูกรัก หากเข้าใจความรักซิดซันเป็นแบบ (1) กับ (2) จะเกิดปัญหา เพราะถ้าความรักบิดามารดาเป็นจุดเริ่มต้นย่อมไม่อาจเข้าใจได้เลยว่า เวลาขยายไปสู่เพื่อนคือความรักประเภทเดียวกัน เพียงแต่ความเข้มข้นลดน้อยลง หรือการปฏิบัติแตกต่างกันแค่นั้น ความหมายของความรักซิดซันจึงน่าจะเป็นแบบ (3) ทั้งนี้เมิ่งจื่อได้กล่าวไว้อย่างชัดเจนใน 7A:45 ว่าวิญญูชนมีความรู้สึกและการปฏิบัติต่อบุคคลและสรรพสิ่งแตกต่างกัน “วิญญูชนย่อมปฏิบัติต่อสรรพสิ่งด้วยความรัก (愛) แต่ไม่ใช่ด้วยความนุสธรรม ปฏิบัติต่อชาวประชาด้วยนุสธรรม (仁) ไม่ใช่ด้วยความรู้สึกซิดซื่อ (親) กล่าวคือให้ความสำคัญซิดซื่อแก่ บพพการีเครือญาติ โดยมีนุสธรรมต่อพระราชารัฐ มีนุสธรรมต่อพระราชารัฐโดยมีความรักต่อสรรพสิ่ง” (7A:45) บทนี้มักเข้าใจกันว่าเราควรมีความรักต่อบิดามารดามากที่สุด แล้วจึงขยายสู่ญาติพี่น้อง เพื่อนพ้อง และผู้อื่น โดยลดหลั่นความเข้มข้นของความรู้สึกและการกระทำ⁴² แต่การตีความเช่นนี้มีอาจเข้าใจว่าจะเป็นจริงได้ วิง-ซิทซัน (Wing-Tsit Chan) มองว่าสิ่งที่ป็นระดับชั้นคือการแสดงออกหรือการปฏิบัติมากกว่า มิใช่ตัวความรักเอง เพราะเรามีอาจเข้าใจได้ว่า ความรักจะแบ่งเป็นส่วนๆ ลดหลั่นได้อย่างไร ชานมองว่าความรักระดับชั้นคือเราควรมีความรักทั้งต่อพ่อแม่ ญาติพี่น้องรวมถึงผู้อื่นในแบบเดียวกัน แต่ที่ลดหลั่นและแตกต่าง คือ

⁴² Yong Huang, “A copper rule vs the golden rule: A Daoist-Confucian proposal for global ethics,”

การให้ความสำคัญและวิธีปฏิบัติ ซึ่งขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ที่แตกต่างกันไป⁴³ แต่การตีความของชานก่อให้เกิดปัญหาเช่นกัน เพราะเราสามารถถามได้ว่าความรักที่ให้ทุกคนเหมือนกันนั้นคือความรักแบบใด ถ้าความรักบิคาราคาเป็นจุดเริ่มต้น เราไม่อาจเข้าใจได้เลยว่า เวลาขยายไปสู่เพื่อน หรือสามีภรรยา คือความรักประเภทเดียวกัน แต่การปฏิบัติเท่านั้นที่แตกต่างกัน เหยาซินจง (Xinzhong Yao) ซึ่งมองคล้ายๆ กับชานได้อธิบายเพิ่มเติมว่า ความรักที่ให้ทุกคนเหมือนกันนั้น เป็นความรักสากลในทางอภิปรัชญา แต่เมื่อปฏิบัติจริงจะต้องแตกต่างกันประเภทกัน อย่างรักบิคาราคากับรักเพื่อนมนุษย์จะต้องเป็นคนละอย่างกัน⁴⁴ ในขณะที่ หวงหย่ง (Yong Huang) ตีความแตกต่างออกไปจากคนอื่นๆ เพราะมองว่าความรักขีคั้นคือ “การรักผู้คนและสิ่งต่างๆ ในประเภทเดียวกัน ด้วยวิธีการที่เหมือนกัน และรักผู้คนและสิ่งต่างๆ ในประเภทที่แตกต่างกัน ด้วยวิธีการที่แตกต่างกัน หากเราให้ความรักเหมือนกันกับคนที่แตกต่าง หรือให้ความรักที่แตกต่างกัน กับคนที่เหมือนกัน ย่อมไม่ใช่ความรักที่เหมาะสม”⁴⁵ ดังนั้น ความรักแต่ละประเภทย่อมมีอาจเปรียบเทียบได้ว่าความรักแบบใดยิ่งใหญ่ที่สุด⁴⁶ อย่างไรก็ตาม หากการขยายความรัก คือการให้ความรักคนละประเภทกับคนต่างประเภทกัน ซึ่งมีอาจเปรียบเทียบได้ว่าแบบใดยิ่งใหญ่กว่า แล้วเพราะเหตุใดสำนักขงจื้อ จึงให้ความสำคัญกับความรักในครอบครัวมากที่สุด นอกเหนือจากเหตุผลที่ว่าความรักต่อบิคาราคาเป็นธรรมชาติของมนุษย์และเป็นจุดเริ่มต้นของการปฏิบัติมนุษยธรรม แนวทางหนึ่งคืออธิบายว่าความกตัญญูเกี่ยวข้องกับการสืบทอดจารีต เพราะความกตัญญูเชื่อฟังบิคาราคา เป็นการเคารพจารีตของครอบครัวที่สืบทอดต่อกันมา เป็นการเรียนรู้ภูมิปัญญา และความรู้จากอดีต อีกทั้งยังเป็นการรู้จักตัวเอง ซึ่งการจะรู้จักตัวเองได้ จะต้องเข้าไปอยู่ในกระแสจารีตที่สืบทอดนั้น⁴⁷ สำนักขงจื้อจึงต้องให้ความสำคัญกับความกตัญญูเป็นเบื้องต้นและเป็นเป้าหมายด้วย

⁴³ Wing-Tsit Chan, “Chinese and Western interpretations of *Jen* (humanity),” *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975): 111.

⁴⁴ Xinzhong Yao, “*Jen*, love and universality: Three arguments concerning *Jen* in Confucianism” *Asian Philosophy* 5, No. 2 (October 1995): 181-195.

⁴⁵ Yong Huang, “A copper rule vs the golden rule: A Daoist-Confucian proposal for global ethics,” *Philosophy East and West* 55: 405. “To love the same people and things in the same way and love different people and things in different ways. If we have the same love for different people or different loves for the same people, we will not love appropriately.”

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ A. T. Nuyen, “The contemporary relevance of the Confucian idea of filial piety,” *Journal Chinese Philosophy* 31, 4 (December 2004): 436-437.

ประการที่สาม เรื่องความขัดแย้งระหว่างพันธะหน้าที่ที่จะต้องกตัญญูกับหน้าที่ต่อชุมชน ข้ออ้างสำคัญในการยืนยันว่า ข้อเสนอเรื่องความรักมนุษย์ของสำนักขงจื้อไม่อาจเป็นไปได้ คือเมื่อเกิดกรณีทางสองแพร่งทางศีลธรรม ไม่มีกรณีใดในหลุนอี่วและเมิ่งจื่อที่ความสัมพันธ์อื่นอยู่เหนือหน้าที่ต่อครอบครัว⁴⁸ กรณีนั้นคือขงจื้อเห็นด้วยกับบุตรที่ช่วยปกปิดความคิดให้บิดาที่ขโมยแกะ (13:18) กับขงจื้อไม่เห็นด้วยกับใจห่อที่เสนอให้ลดระยะเวลาการไว้ทุกข์เหลือเพียงหนึ่งปี (17:21) ส่วนในเมิ่งจื่อคือ บท 7A:35 เมิ่งจื่อตอบคำถามของเถาอิงว่า เมื่อซุ่นได้เป็นเจ้าของแผ่นดิน แต่บิดาผู้ดาบอดทำร้ายคนถึงแก่ชีวิต เถาเหยาซึ่งเป็นอำมาตย์ดูแลเรื่องความยุติธรรม จะทำอย่างไร เมิ่งจื่อตอบว่า ต้องจับตัวบิดาผู้ดาบอดไปลงโทษ ซุ่นมีอาจห้ามได้ เพราะมีเหตุให้จับกุม สิ่งที่ซุ่นจะทำได้คือ “มองการสลัดทิ้งโลกหล้าตั้งหนึ่งการสลัดทิ้งรองเท้า ลอบแบกบิดาของคนหลบหนีไป อาศัยอยู่ตามขอบฝั่งทะเลด้วยความอภิมयीไปจนตลอดชีพและลืมหล้าโลกทั้งสิ้น” (7A:35) อีกกรณีหนึ่งคือ บท 5A:3 เชียงนึ่งชายของซุ่นพยายามเข่นฆ่าทำลายซุ่นตลอด เมื่อซุ่นได้เป็นเจ้าของแผ่นดินจึงปูนยศไปกินเมืองโฮ่วปี้ แทนที่จะประหารชีวิต หรือเนรเทศเหมือนคนอื่น วันจ้งจิงถามเมิ่งจื่อว่าเพราะเหตุใดซุ่นจึงทำเช่นนั้น เมิ่งจื่ออธิบายว่า “การปฏิบัติต่อน้องชายของวิญญูชนนั้น ไม่พึงใจพยายามไม่ผูกใจเคืองแค้น มีแต่รักสนิทชิดเชื้อเท่านั้น ด้วยความซิดเชื่อจึงปรารถนาให้เจริญด้วยยศศักดิ์ ด้วยความรักจึงปรารถนาให้เจริญด้วยทรัพย์ การให้ไปครองเมืองโฮ่วปี้ ก็คือการให้ทรัพย์และยศศักดิ์นั่นเอง หากแผ่นดินเป็นเจ้าแผ่นดินครองบัลลังก์ แล้วน้องชายยังเป็นไพร่สามัญอยู่ จะเรียกว่ารักสนิทชิดเชื้อได้อย่างไร” (5A:3) แต่บางคนก็มองว่าการกระทำของซุ่นมิใช่การปูนบำเหน็จ แต่เป็นการลงโทษโดยเนรเทศ วันจ้งจิงถามว่าที่มีการกล่าวเช่นนั้นหมายความว่าอย่างไร เมิ่งจื่อตอบว่า “เชียงไม่สามารถทำอะไรตามใจคนในดินแดนที่ปกครอง เพราะองค์กษัตริย์ส่งอำมาตย์มนตรีไปช่วยบริหารปกครองด้วย ทั้งช่วยดูแลจัดเก็บส่วยสาอากรทั้งหมด จึงมีคนกล่าวนั้นเป็นการถูกเนรเทศ แล้วเชียงจะเบียดเบียนบีบบังคับประชาราษฎร์ได้อย่างไร แม้กระนั้น ก็ยังปรารถนาได้พบปะกันอยู่เสมอ จึงทำเหตุให้ได้มาพบเป็นบ่อยครั้ง คำกล่าวที่ว่า ‘ไม่ต้องรอวาระส่งบรรณาการ อาศัยกิจบรรณาการบ้านเมืองติดต่อกับโฮ่วปี้’ มีความหมายดังนี้เอง” (5A:3)

กรณีข้างต้น อาจเข้าใจได้ว่า เมื่อเกิดความขัดแย้งระหว่างหน้าที่ในครอบครัว กับหน้าที่ต่อชุมชน สำนักขงจื้อให้เลือก “ละทิ้ง” หน้าที่ต่อชุมชน แต่ผู้วิจัยคิดว่าบทเหล่านี้เป็นตัวอย่างของผู้มีคุณธรรมเหริน และอีในการสร้างความกลมกลืนระหว่างคุณธรรมทั้งหลายเมื่อต้องประสบกับสถานการณ์เฉพาะ และปัญหาความขัดแย้งระหว่างคู่ความสัมพันธ์ต่างๆ มากกว่าเป็นตัวอย่างที่สะท้อนว่าความกตัญญูคือ “กฎทั่วไป” เมื่อเกิดความขัดแย้งกับคู่สัมพันธ์หรือคุณธรรมอื่นๆ กล่าวคือ วิญญูชนยอมไม่เลือกช่วยเหลือหรือปฏิบัติต่อคนในครอบครัวเป็นอันคับคั้น เพียงเพราะ

⁴⁸ Qingping Liu, “Filiality vs sociality and individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’”

อารมณ์ความรู้สึก “สบายใจ” ที่ได้ช่วยเหลือคนในครอบครัวเท่านั้น ความสบายใจดังกล่าวมาจาก อีหรือความรู้สึกถูกต้องที่ได้จากการพิจารณาวิธีการช่วยเหลือ และการปฏิบัติที่ขัดแย้งกับความรู้สึก รักและถูกต้องเหมาะสมกับคู่สัมพันธ์อื่นๆ ให้น้อยที่สุดด้วย ความรู้สึกสบายใจดังกล่าว จึงเป็นการสะท้อนให้เห็นว่ามีอะไรที่ความรักหรือหน้าที่ต่อผู้อื่น

อย่างที่ทราบกันแล้วว่า เป้าหมายของสำนักขงจื้อคือการสร้างความกลมกลืนในทุกระดับ ภาคส่วน วิญญาณจึงเป็นผู้ที่สามารถคงความสัมพันธ์ทั้งหมดไว้ได้อย่างกลมกลืน การมีคุณธรรม อีจึงช่วยวิญญาณในการขยายความรักความอาทร และสร้างความสมดุลของทุกความสัมพันธ์ใน บริบทชีวิตของวิญญาณให้เป็นไปอย่างเหมาะสม ความสำคัญของอีดังกล่าวขงจื้อได้วาง แนวทางไว้แล้ว แม้เมิ่งจื่อจะเน้นอธิบายที่มาของอีจากทัศนคติเรื่อง *เหริน* ซึ่ง แต่เมิ่งจื่อก็ให้ความสำคัญกับบทบาทของอีในการประเมินเพื่อปรับเปลี่ยนการกระทำให้เหมาะสมกับสถานการณ์ เช่นกัน ดังจะเห็นได้จากบท 4A:17 ที่ระบุจารึกไว้ว่า ชายหญิงเมื่อขึ้นและรับของไม่ควรถูกเนื้อ ต้องตัวกัน แต่ถ้าสะใกล้กำลังจะตกน้ำ เมิ่งจื่อเห็นว่าชายที่อยู่บริเวณนั้นควรยื่นมือเข้าไปช่วย เพราะถ้าหากไม่ช่วยถือเป็นความหยาบช้า การยื่นมือเข้าไปช่วยจึงถือว่าเป็นไปตามวิจารณ์ญาณ หรือในบท 4A:26 ระบุว่าบุตรที่ไม่มีผู้สืบสกุลถือเป็นบุตรอกตัญญู แต่ชุนเล็กที่จะสมรสโดย มิได้บอกกล่าวบิดามารดา เพราะเกรงว่าจะไม่มีทายาท เป็นต้น

กล่าวโดยสรุป ปัญหาความเป็นไปได้ของการขยาย *เหริน* โดยเฉพาะจากความสนิทชิดเชื้อ ไปสู่การรักมนุษย มาจากเข้าใจว่ารากฐานหรือจุดเริ่มต้นของ *เหริน* คือ ความสนิทชิดเชื้อที่มาจาก สายเลือด ซึ่งมีได้จำเป็นเสมอไป เพราะจุดเริ่มต้นหรือรากฐานของ *เหริน* เป็นได้ทั้งที่เป็นแนวโน้ม ตามธรรมชาติ และแนวโน้มที่มาจากการสร้างความสัมพันธ์ต่อกัน นอกจากนี้ ความรักที่ขยายสู่ ผู้อื่นมิใช่ความรู้สึกดีๆ หากแต่ขยายความรักที่ได้ขัดเกลาในระดับหนึ่งแล้ว ดังนั้น การขัด เกลา *เหริน* ในตอนเริ่มต้น จึงไม่จำเป็นต้องมีนัยเหตุผลทางสายเลือดเสมอไป อย่างไรก็ตาม ทั้ง ขงจื่อและเมิ่งจื่อ ยังให้ความสำคัญเชื่อในครอบครัวเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในตลอดทุกช่วงชีวิตที่ จะต้องยึดถือ มิใช่เพราะเป็นจุดเริ่มต้นของการขัดเกลามนุษยธรรม หรือเพราะเป็นความรู้สึกของ เราเท่านั้น หากแต่เพราะความสนิทชิดเชื้อในครอบครัว เป็นความผูกพันประเภทที่ไม่อาจหาใคร มาทดแทนได้ การจะคงความสัมพันธ์ที่ผูกพันลึกซึ้งนั้นไว้ได้จะต้องให้การอุทิศตนและการใส่ใจ มากกว่าความสัมพันธ์อื่นๆ ในขณะที่ความรักมนุษย์เป็นความรักประเภทที่ไม่จำเป็นต้องให้ ตัวเองเข้าไปผูกพันในระดับลึกซึ้ง ด้วยความรักที่มีลักษณะแตกต่างกันละประเภทดังกล่าว การ คงความสมดุลระหว่างคุณธรรมและความสัมพันธ์ทั้งหมด จึงให้ค่ากับหน้าที่ของความกตัญญูก่อน การขยายความรู้สึกรักมนุษย จึงต้องเริ่มต้นที่จุดเริ่มต้นแห่งชีวิตและการกลายเป็นมนุษย์ดังกล่าว