

มโนทัศน์ *ซู่* ในจริยศาสตร์ของขงจื้อ¹

วิสิทธิ์ ต่ออำนาจ²

นักวิชาการปรัชญาจีนได้ให้ความสนใจแก่มโนทัศน์ *ซู่* ในปรัชญาขงจื้อโดยได้กล่าวถึงมโนทัศน์ *ซู่* ในฐานะที่เป็น “กฎทองของขงจื้อ” และเสนอว่า *ซู่* เป็นกฎทองที่มีนัยยะเชิงลบ (“อย่าทำต่อผู้อื่นในสิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อตนเอง”) การอธิบาย *ซู่* ในลักษณะของกฎทองทำให้เนื้อหาของ *ซู่* เกิดขัดแย้งกับระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อหลายประการ บทความนี้ต้องการที่จะเสนอความเข้าใจ *ซู่* ที่สอดคล้องกับระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อ

บทนำ

หลุนฮั้ว เล่มที่ 15 บทที่ 23

จื่อกั๋งถามว่า “มีคำเดียวไหม สามารถเป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต” อาจารย์กล่าวว่า “คือ *ซู่* หรือมิใช่หรือ? สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” (สุวรรณา สถาอานันท์ 2551 : 270)

ซู่ เป็นมโนทัศน์หนึ่งที่ขงจื้อกล่าวถึงในสำนวนแปลของสุวรรณา สถาอานันท์ ใช้นิยามว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” (What you do not desire for yourself, do not do to others.) ซึ่งนอกจากความหมายข้างต้นแล้ว สุวรรณายังแปลความหมายว่า “เอาใจเขามาใส่ใจเรา”

¹ บทความนี้เรียบเรียงมาจากส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของข้าพเจ้า ชื่อว่า “มโนทัศน์ *ซู่* ในปรัชญาขงจื้อ” ของผู้เขียน โปรดดูรายละเอียดทั้งหมดเพิ่มเติมได้ที่ วิสิทธิ์ ต่ออำนาจ, แนวคิดเรื่อง *ซู่* ใน หลุนฮั้ว, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีการศึกษา 2553

² นิสิตระดับปริญญาโท ปี 4 สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อีกด้วย³ “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” เป็นสำนวนไทย หมายถึงให้รู้จักเห็นอกเห็นใจผู้อื่น ซึ่งเป็นคุณธรรมพื้นฐานสำหรับการอยู่ร่วมกันในสังคม (ภาษิต คำพิงเพย *สำนวนไทย* 2540: 103) จากความหมายและรูปสำนวนที่ว่า “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” นั้น ผู้วิจัยเห็นว่ามีความหมายที่แตกต่างจาก *ชู้* บางประการ กล่าวคือ 1) ความหมายของสำนวนที่ว่า “ให้รู้จักเห็นอกเห็นใจผู้อื่น” นั้น เมื่อเห็นใจผู้อื่นแล้ว ไม่ได้ระบุว่าเป็นต้องปฏิบัติสิ่งใดต่อผู้อื่น นั้นหมายความว่าเมื่อเกิดความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่นแล้ว ก็จบกระบวนการ ไม่ต้องทำสิ่งใดต่อผู้อื่นก็ได้ ในขณะที่ *ชู้* มีนัยของการปฏิบัติต่อผู้อื่นเสมอ คือตั้งใจที่จะไม่ทำสิ่งที่ตนไม่ต้องการต่อผู้อื่น⁴ 2) การเอา “ใจเขา” มาใส่ใจ “ใจเรา” เป็นการเริ่มต้นจาก “ผู้อื่น” เป็นตัวตั้ง ไม่ใช่ที่ “ตัวเรา” เป็นตัวตั้ง คือเทียบเคียงความรู้สึกของผู้อื่นมาสู่เรา ทำให้เกิดความรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่น ในขณะที่ *ชู้* ของขงจื้อกล่าวว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา” เป็นการเริ่มต้นจาก “ตัวเรา” เป็นตัวตั้ง คือเทียบเคียงความรู้สึกของเราไปสู่การไม่กระทำต่อผู้อื่นอย่างใดก็ตาม ทั้ง *ชู้* และ เอาใจเขาใส่ใจเรา ต่างก็เป็นการตอบสนองทางศีลธรรมระหว่างมนุษย์ด้วยกันทั้งคู่ กล่าวคือต้องมีมนุษย์ผู้อื่นให้ได้เทียบเคียงความรู้สึก เพียงแต่มีระดับการตอบสนองต่อเพื่อนมนุษย์ที่ต่างกัน

สิ่งที่ขงจื้อกล่าวนี้มีลักษณะที่ใกล้เคียงกับแนวคิดเรื่องกฎทอง ซึ่งหมายถึง “ทำต่อผู้อื่น ในสิ่งที่ตนต้องการให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง” (Do unto others what you want others to do to you.)⁵ ทำให้ โรเบิร์ต อี แอลลินสัน (1985: 305-315) กล่าวว่า *ชู้* เป็นกฎทองของขงจื้อ ซึ่งมีนัยเชิงลบ (The Confucian Golden Rule:

A Negative Formulation) โดย “นัยเชิงลบ” คือการไม่ปรารถนา และไม่กระทำต่อผู้อื่น ซึ่งตรงข้ามกับนัยเชิงบวกของกฎทอง แต่แอลลินสันแปล *ชู้* ว่าหมายถึง “Do not do to others what you do not want others to do to you.” ซึ่งแปลว่า “อย่าทำต่อผู้อื่น ในสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อตนเอง” สังเกตว่า *ชู้* ที่แอลลินสันอ้างมีความหมายต่างจาก *ชู้* ที่ได้กล่าวไว้ในตอนต้น กล่าวคือสิ่งที่ตนไม่ปรารถนา ใน *ชู้* ของแอลลินสันต้องเป็นสิ่งซึ่งผู้อื่นกระทำต่อตนด้วย ในขณะที่ *ชู้* ในความหมายที่ยกไว้ข้างต้น ไม่ได้ระบุไว้ชัดเช่นนั้น ผู้วิจัยเห็นว่า การแปลความหมายของ *ชู้* ที่ต่างกันนั้นมีนัยยะสำคัญที่จำเป็นต้องตอบว่า ทำายที่สุดแล้ว *ชู้* ควรใช้ในความหมายใด เพื่อจะได้ไม่ขัดแย้งกับจริยศาสตร์ขงจื้อ

³ หลุนอวิ๋ เล่มที่ 4 บทที่ 15 แต่ในขณะเดียวกัน สุวรรณาก็ได้แจกแจงไว้ด้วยว่า *ชู้* มิใช่หลักเอาใจเขาใส่ใจเราเสียทีเดียว

⁴ จุดนี้อาจเกิดความสับสนในนิยามของ *ชู้* ที่กล่าวว่า จะไม่ทำต่อผู้อื่น (ซึ่งมีนัยยะเชิงลบ) กับนัยยะของ *ชู้* ที่มีการปฏิบัติต่อผู้อื่นอยู่เสมอ (ซึ่งมีนัยยะเชิงบวก) ผู้วิจัยใช้คำว่า ตั้งใจที่จะไม่ทำต่อผู้อื่น เนื่องจากผู้วิจัยเห็นว่า *ชู้* เป็นการกระทำต่อผู้อื่นอย่างมีเจตนา คือตั้งใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นผ่านเงื่อนไขหนึ่ง ๆ หากกล่าวว่า *ชู้* เป็นการไม่กระทำต่อผู้อื่น เราจะทราบได้อย่างไรว่า การไม่ทำต่อผู้อื่นนั้นเป็นไปด้วยเงื่อนไขของ *ชู้* จริงๆ หรือเป็นเพียงแค่การอยู่เฉย ๆ ไม่ทำอะไรเลย

⁵ ความหมายของกฎทองที่ยกมานี้ เป็นนิยามพื้นฐานซึ่งแนวคิดดังกล่าวมีประวัติศาสตร์อันยาวนานพบได้หลายรูปแบบ แตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม ผู้สนใจโปรดดู Wattle (1996)

ความหมายของ ชู้ ใน หลุนอวี๋

คำตอบของคำถามข้างต้น อยู่ที่บทสนทนาหนึ่งระหว่างจื่อกั๋ง ศิษย์ผู้หนึ่งของขงจื้อ กับขงจื้อซึ่งได้ตอบสิ่งที่จื่อกั๋งเสนอ โดยสิ่งที่จื่อกั๋งเสนอนั้นแอลลินสัน (1985: 305) เห็นว่าเป็นตัวอย่างหนึ่งของ ชู้⁶

หลุนอวี๋ เล่มที่ 5 บทที่ 11

จื่อกั๋งกล่าวว่า “ศิษย์ไม่ยอมให้ผู้อื่นทำสิ่งใดต่อศิษย์ ศิษย์ก็ *อยาก* ไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน” อาจารย์กล่าวว่า “ชู้ นี้ไม่ใช่จุดที่เจ้าไปถึงได้”

แต่สิ่งที่จื่อกั๋งเสนอในบทนี้กลับถูกขงจื้อตำหนิว่า “ชู้ นี้ไม่ใช่จุดที่เจ้าไปถึงได้” ทำให้น่าเชื่อได้ว่า สิ่งที่จื่อกั๋งกล่าวไม่ใช่ ชู้ ในความหมายที่ขงจื้อเสนอ ดังนั้นการที่แอลลินสันอ้างว่าคำกล่าวของจื่อกั๋งคือ ชู้ ในความหมายของแอลลินสันจึงเป็นความเข้าใจผิด เพราะคำกล่าวของจื่อกั๋ง ย่อมไม่ตรงกับ ชู้ ที่ขงจื้อเสนอไว้ในบทอื่น ๆ สิ่งที่จะต้องวิเคราะห์ต่อไป ก็คือคำกล่าวของจื่อกั๋ง แท้จริงแล้วมีความหมายว่าอย่างไร และเหตุใดขงจื้อจึงตำหนิคำกล่าวนั้น

จากลักษณะของจื่อกั๋งซึ่งชอบประเมินผู้คน และจัดลำดับสิ่งต่าง ๆ ประกอบกับการที่ผู้คนร่วมสมัยชื่นชมจื่อกั๋ง ถึงขนาดมีผู้เอ่ยว่าจื่อกั๋งทรงปัญญากว่าขงจื้อ (สุวรรณา สถาอานันท์ 2551: 14) รวมทั้งจื่อกั๋งยังได้รับคำชมจากขงจื้อเองอยู่เสมอ เช่น ขงจื้อกล่าวว่าสามารถคุยกวีนิพนธ์กับจื่อกั๋งได้แล้ว⁷ หรือเปรียบจื่อกั๋งเป็นดัง “ภาชนะหยกในพิธีบวงสรวง”⁸ ทำให้น่าเชื่อได้ว่าจื่อกั๋งประเมินตนเองไว้ในระดับดี และประเมินตำแหน่งของตนเองกับขงจื้ออยู่เสมอ โดยมักใช้วาทศิลป์

ในการตั้งคำถามหรือตอบคำถามต่อขงจื้อ เพื่อให้ขงจื้อรับรู้ถึงความเฉลียวฉลาดของตน และสามารถเท่าทันความคิดของอาจารย์ได้⁹ แต่จื่อกั๋งก็ยังคงมีจุดให้ขงจื้อตำหนิได้อยู่¹⁰

กลับไปทีคำถามกล่าวของจื่อกั๋ง ผู้อ่านอาจจะรู้สึกถึงความมั่นใจของจื่อกั๋งต่อข้อความของตนเอง แต่ขงจื้อกลับกล่าวว่า “ชู้ นี้ไม่ใช่จุดที่เจ้าจะไปถึงได้” เหตุใดขงจื้อจึงกล่าวเช่นนั้น หากมองผิวเผินจะเห็นว่าจื่อกั๋งกล่าวถึง ชู้ ธรรมดา แต่ขงจื้อกลับกล่าวว่า ชู้ ที่ขงจื้อตอบจื่อกั๋งในเล่มที่ 15 บทที่ 23 ต่างจากข้อความของจื่อกั๋งในบทนี้ ดังนั้น หากขงจื้อแสดงออกซึ่งการยอมรับข้อความดังกล่าว แสดงว่าจื่อกั๋งเข้าใจ “ชู้” และสามารถขยายความได้ถูกต้อง แต่ขงจื้อกลับตำหนิ คำตำหนิ น่าจะแสดงให้เห็นว่าจื่อกั๋งเข้าใจผิด ชู้ ผิดไปจากที่ขงจื้อเสนอ และเมื่อเข้าใจผิด การที่ขงจื่อกล่าวว่า “ชู้ นี้ไม่ใช่จุดที่เจ้าไปถึงได้” จึงอาจหมายความว่าจื่อกั๋งยังไม่สามารถทำตาม ชู้ ของขงจื้อได้

น่าสังเกตว่าคำพูดของจื่อกั๋งนั้นแตกต่างจากคำกล่าวของขงจื้อที่พูดถึง ชู้ ในแง่ที่ว่าจื่อกั๋งกล่าวถึงทั้งความปรารถนาและความไม่

⁶ ในเชิงอรรถที่ 1 แอลลินสันยกตัวอย่างบทที่มี ชู้ ในความหมายของเขา ซึ่งประกอบด้วย หลุนอวี๋ เล่มที่ 15 บทที่ 23 , เล่มที่ 12 บทที่ 2 และ เล่มที่ 5 บทที่ 11 โดย ชู้ ที่จื่อกั๋งกล่าวถึงอยู่ใน เล่มที่ 5 บทที่ 11

⁷ หลุนอวี๋ เล่มที่ 1 บทที่ 15

⁸ หลุนอวี๋ เล่มที่ 5 บทที่ 3

⁹ บทที่สนับสนุนนัยนี้ของผู้วิจัย เช่น หลุนอวี๋ เล่มที่ 13 บทที่ 20 , เล่มที่ 17 บทที่ 24 , เล่มที่ 9 บทที่ 12 , เล่มที่ 15 บทที่ 2

¹⁰ หลุนอวี๋ เล่มที่ 14 บทที่ 31 , เล่มที่ 3 บทที่ 17

ปรารถนาไปพร้อม ๆ กัน ซึ่งตามหลักของ ฐู นั้นจะต้องกล่าวถึงความไม่ปรารถนาเพียงอย่างเดียว จื่อกังดุเหมือนจงใจที่จะปรับเปลี่ยน ฐู ของขงจื่อให้มีทั้งนัยยะเชิงบวกและนัยยะเชิงลบไปพร้อมกัน อาจเป็นไปได้ว่าขงจื่อไม่ต้องการให้ ฐู มีนัยยะเชิงบวก จึงสอนลูกศิษย์จากนัยยะเชิงลบเท่านั้น ขงจื่อจึงปฏิเสธคำกล่าวนี้ของจื่อกังด คำถามคือเหตุใดขงจื่อจึงต้องปฏิเสธวลีนี้ของจื่อกังด โดยในที่นี้จะเปรียบเทียบข้อความของจื่อกังดกับ ฐู ในสำนวนแปลของสุวรรณาก่อน

จื่อกังดกล่าวข้อความส่วนแรกว่า “ศิษย์ไม่ยอมให้ผู้อื่นทำสิ่งใดต่อศิษย์” ข้อความนี้ต่างจาก ฐู ของขงจื่อในส่วนแรกที่ว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา” ตรงที่ “สิ่งที่ไม่ปรารถนา” ของขงจื่อนั้นไม่จำเป็นที่จะต้องให้ผู้อื่นมากกระทำแก่เรา ในขณะที่ขงจื่อกังดนั้นระบุลงไปเลยว่า “สิ่งที่ไม่ต้องการ” ต้องเป็นสิ่งที่ผู้อื่นมากกระทำแก่เราด้วย ตัวอย่างเช่น ไม่ต้องการคำหยามนัยของจื่อกังดคือไม่ต้องการไต่ยินคำหยามที่มีผู้อื่นมาพูดกับเรา แต่นัยของขงจื่อนั้นสามารถหมายความว่าไม่ปรารถนาที่จะไต่ยินคำหยาม แม้เพียงว่าเราจะไต่ยินผู้อื่นพูดคำหยามต่อกันก็ตาม

จื่อกังดกล่าวข้อความในส่วนที่สองว่า “ศิษย์ก็อยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน” ข้อความนี้ต่างจาก ฐู ของขงจื่อส่วนที่สองที่ว่า “สิ่งนั้นอย่าทำต่อผู้อื่น” ตรงที่จื่อกังดระบุเจตนาลงไปด้วยเลยว่า “อยากไม่ทำ”¹¹ เมื่อนำไปผนวกกับข้อความส่วนแรกจะได้ว่า จื่อกังดจะอยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นก็ต่อเมื่อตนเองมีความต้องการที่จะให้ผู้อื่นต่างตอบแทนสิ่งซึ่งตนไม่ต้องการกลับมาสู่ตน จากตัวอย่างเดิมสำหรับจื่อกังดแล้ว ความ “อยากจะไม่พูดคำ

หยามต่อผู้อื่น” นั้น จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อ “ไม่ยอมให้ผู้อื่นพูดคำหยามต่อเขา (ต่อตัวจื่อกังดเอง)” ดังนั้นจะเห็นว่าข้อความที่จื่อกังดเสนอจะมีลักษณะของการต่างตอบแทนอยู่

เมื่อวิเคราะห์มาถึงตรงนี้ หากกลับไปพิจารณา ฐู ในความหมายที่แอลลินสันเสนอ จะพบว่า ฐู ในความเข้าใจของแอลลินสันก็มีลักษณะของการต่างตอบแทนอยู่เช่นเดียวกันคือไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นทำในสิ่งที่ตนไม่พึงปรารถนาต่อตนเอง เมื่อนำนัยยะการต่างตอบแทนของทั้งจื่อกังด และแอลลินสันมาเทียบเคียงกันแล้ว จะพบว่าทั้งคูมีโครงสร้างการต่างตอบแทนชุดเดียวกันคือ ไม่ต้องการให้ผู้อื่นทำ X ต่อตนเอง ดังนั้น จะไม่ทำ X ต่อผู้อื่น (X หมายถึง สิ่งที่ไม่ปรารถนา)

ดังนั้น หากขงจื่อปฏิเสธนัยยะของการต่างตอบแทนแล้ว ฐู ตามนิยามของแอลลินสันจึงไม่น่าจะถูกต้อง ทั้งนี้เนื่องจากข้อขัดแย้งระหว่างจื่อกังดกับขงจื่อในเล่มที่ 5 บทที่ 11 จะสอดคล้องกันกับเล่มที่ 15 บทที่ 23 หากอธิบายด้วย ฐู ตามความหมายของสุวรรณ

¹¹ “อยากไม่ทำ” ในแง่ของความหมาย ไม่ต่างกับ “ไม่ยอมทำ” เช่นเดียวกับ “ปรารถนาให้ผู้อื่นไม่กระทำต่อเรา” ในแง่ของความหมาย ก็ไม่ต่างกับ “ไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นกระทำต่อเรา” เป็นความหมายเชิงลบ (negative formulation) ไม่ต่างกัน ดังที่ Marcus Singer ให้รูปประโยคว่า [A ปรารถนาให้ X เกิด = A ไม่ปรารถนาให้ X ไม่เกิด] และ [A ไม่ปรารถนาให้ X เกิด = A ปรารถนาให้ X ไม่เกิด] โปรดดู Huang, Yong. “A Copper Rule versus Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics,” *Philosophy East & West* Volume 55 Number 3 (July 2005) : 417.
เชิงอรรถที่ 4

และจะขัดแย้งกัน หากอธิบายด้วย *ซู* ตามความหมายของแอลลินสันงานวิจัยชิ้นนี้จึงยึดความหมายของ *ซู* ตามสำนวนแปลของสุวรรณภา และผู้วิจัยจะใช้คำว่า “กฎทองเชิงลบ” แทนนิยามของแอลลินสันเนื่องจาก *ซู* ที่แอลลินสันเสนอก็คือกฎทองเชิงปฏิสธนั้นเอง

พียงสังเกตว่า ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาที่กฎทองใช้ในการตัดสินใจว่าสิ่งใดควรกระทำหรือไม่ควร เป็นความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาที่เกิดจากสิ่งที่ผู้อื่นปฏิบัติต่อเรา ส่วน *ซู* ใช้ความไม่ปรารถนาซึ่งไม่ได้เฉพาะเจาะจงลงไปว่าเกิดจากสิ่งที่ผู้อื่นปฏิบัติต่อเรา ในแง่นี้ *ซู* ของชงจื่อจึงคิดถึงประโยชน์ต่อผู้อื่นมากกว่าข้อความของจื่อกั๋งหรือกฎทองเชิงลบ เพราะ *ซู* ของชงจื่อเรียกร้องให้ปฏิบัติต่อผู้อื่น¹²ได้ทันที แม้ว่าตนเองจะได้รับหรือไม่รับผลต่างตอบแทนจากผู้อื่นหรือไม่ก็ตามคือ ตนไม่ปรารถนา X (ซึ่ง X นั้นไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นกับตนเองก็ได้) ดังนั้น จะไม่ทำ X ต่อผู้อื่น (X หมายถึง สิ่งที่ตนไม่ปรารถนา)

ในขณะที่ข้อความของจื่อกั๋งเน้นไปที่การต่างตอบแทนกลับสู่ตนเอง แล้วค่อยปฏิบัติต่อผู้อื่นตามมา แม้ว่าการหวังผลการต่างตอบแทนสู่ตนเองนั้นจะส่งผลทางอ้อมจนกลายเป็นประโยชน์ต่อผู้อื่นในภายหลังด้วยก็ตามคือการไม่ปฏิบัติสิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น เช่น การที่เราไม่พูดคำหยาบเพราะไม่ต้องการให้ผู้อื่นพูดคำหยาบต่อเรา ทำให้ผู้อื่นได้ประโยชน์จากเรา เพราะเราจะไม่พูดคำหยาบต่อผู้อื่น แต่การคิดถึงการต่างตอบแทนกลับสู่ตนเองก่อนเช่นนี้ เมื่อตกอยู่ในสถานการณ์ที่มั่นใจว่า ตนเองจะไม่ได้รับการต่างตอบแทนแล้ว ก็อาจไม่มีความจำเป็นที่จะต้องไม่ปฏิบัติสิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น เช่น ในกรณีนี้

ตนเองไม่ได้เป็นคู่ขัดแย้ง เมื่อเราเป็นบุคคลที่สาม ซึ่งพูดพาดพิงถึงผู้อื่น ก็สามารถกล่าวได้ว่าร้ายผู้อื่นด้วยคำหยาบคายได้ เพราะไม่มีผู้ใดจะมากล่าวว่าจาแบบเดียวกันกลับสู่ตน แต่หากยึดหลัก *ซู* ของชงจื่อ แม้ตนเองจะเป็นบุคคลที่สาม ก็จะไม่พูดพาดพิงถึงผู้อื่นด้วยถ้อยคำที่หยาบคายเสมอ

อย่างไรก็ดี แม้ว่าข้อความของจื่อกั๋งจะมีโครงสร้าง การต่างตอบแทนไม่ต่างไปจากกฎทองเชิงลบ แต่ในแง่ของ “ที่มาหรือเหตุผล” ในการตัดสินใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่น คำกล่าวของจื่อกั๋งยังมีความแตกต่างกับกฎทองเชิงลบ เนื่องจากจื่อกั๋งกล่าวว่า “ศิษย์ก็อยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน” ซึ่งคำกล่าวนี้ มีนัยยะที่ต่างจาก “ไม่ทำต่อผู้อื่น” ของกฎทองเชิงลบ กล่าวคือ การทำกฎทองเชิงลบ ไม่จำเป็นต้อง “เน้น” การต่างตอบแทนกลับสู่ตนเองเป็นที่ตั้งเสมอไป ซึ่งประเด็นนี้จะกล่าวต่อไปในหัวข้อความหมายของกฎทอง แต่หากพิจารณาว่าทำไมจื่อกั๋งผู้ซึ่งมีวาทศิลป์เป็นเลิศ ใช้คำว่า “อยากไม่ทำ” อาจเป็นความจงใจรับข้อความเรื่อง “*ซู*” ของชงจื่อเสียใหม่ โดยเน้นย้ำให้ชงจื่อเห็นถึงที่มาซึ่งก็คือแรงจูงใจในการปฏิบัติตามหลัก “*ซู*” ของตนเองให้ชัดเจนขึ้น

โดยสรุป *ซู* ใน หลุนอี่ว มีความหมายว่า “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” เพราะหาก *ซู* มีความหมายตามที่แอลลินสันเสนอซึ่งมีนัยยะของการต่างตอบแทน จะทำให้เกิดความขัดแย้งในเล่มที่ 5 บทที่ 11 ซึ่งชงจื่อได้กล่าวตำหนิคำกล่าวของจื่อกั๋งที่มีนัยยะของการต่างตอบแทนอย่างชัดเจน โดยหากปฏิบัติ

¹² หมายถึง มีความตั้งใจที่จะไม่ทำบางสิ่งบางอย่างต่อผู้อื่น

ตามข้อความของจื่อกั๋ง เราจะไม่กระทำในสิ่งที่เราไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น ก็ต่อเมื่อมีสถานการณ์ที่เกิดความกังวลว่า ผู้อื่นจะกระทำสิ่งที่เราไม่ต้องการต่อตัวเราเท่านั้น ในขณะที่หากใช้ ชู ของขงจื่อ เราจะไม่กระทำในสิ่งที่เราไม่ปรารถนาต่อผู้อื่นได้ในทุก ๆ เมื่อ แม้ผู้อื่นจะไม่กระทำสิ่งนั้นเป็นการต่างตอบแทนสู่ตัวเราก็คงตาม

แม้ความหมายของ ชู ที่แอลลินสันเสนอ จะไม่ถูกต้อง แต่แอลลินสันยังคงกล่าวถูกที่ว่า ชู ต้องมีนัยยะเชิงลบเท่านั้น (จากการวิเคราะห์ข้อความของจื่อกั๋ง ทำให้ทราบว่ ชู ของขงจื่อ ไม่ต้องการให้มีนัยยะเชิงบวก) แม้ว่าแอลลินสันจะกล่าวเช่นนั้น แต่ก็ยังมีการถกเถียง ว่า ชู ของขงจื่อ มีนัยยะเชิงบวกด้วย ซึ่งเป็นข้อถกเถียงที่จะพิจารณาต่อไป ทั้งนี้ จำเป็นต้องพิจารณานัยยะที่ปรากฏในกฎทองเสียก่อน

ความหมายของกฎทอง

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า กฎทอง หมายถึง “จงทำต่อผู้อื่น ในสิ่งที่ตนต้องการให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง” หัวข้อนี้ จะพิจารณาว่า กฎทองมีนัยยะที่สำคัญอย่างไรบ้าง¹³

จากหัวข้อที่แล้ว ข้อความของจื่อกั๋งมีนัยยะของ “ที่มาหรือเหตุผล” ในการตัดสินใจที่จะไม่กระทำต่อผู้อื่นแตกต่างไปจากกฎทองเชิงลบนั่น เป็นการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างสองมโนทัศน์ที่มีนัยยะเชิงลบเหมือนกัน แต่อันที่จริงแล้วไม่ว่าจะเป็นกฎทองหรือกฎทองเชิงลบ ก็ล้วนแต่มีโครงสร้างของ “ที่มาหรือเหตุผล” ในการตัดสินใจที่เป็นลักษณะเดียวกันคือ ไม่จำเป็นที่จะต้อง “เน้น” การต่างตอบแทนกลับสู่ตนเองเป็นที่ตั้งเสมอ ก่อนที่จะตัดสินใจกระทำหรือไม่กระทำต่อผู้อื่น เนื่อง

จากกฎทองโดยเนื้อความแล้ว เป็นแนวปฏิบัติที่สามารถตีความได้ 2 ลักษณะ คือ 1) ทำเพื่อหวังการต่างตอบแทนกลับสู่ตนเอง ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว และ 2) คือเลือกปฏิบัติตามกฎทองเพราะเชื่อว่า สิ่งปฏิบัติต่อผู้อื่นนั้น เป็นสิ่งที่ดีต่อผู้อื่นด้วย การตีความในลักษณะที่สองนี้เป็นอย่างไร

กฎทองมีพื้นฐานมาจากความปรารถนาและความไม่ปรารถนา กล่าวคือ เมื่อวัดจากความรู้สึกของตนเองว่า สิ่งใดน่าปรารถนาหรือไม่น่าปรารถนาแล้ว นำเชื่อได้ว่า ผู้อื่นซึ่งเป็นคนุษย์เหมือนกับเรา จะรู้สึกเหมือนหรือต่างจากเราไม่มาก เช่น เมื่อเรามีความปรารถนาที่จะกินอาหารเพราะความหิว หรือเมื่อเราไม่ปรารถนาที่จะได้รับความเจ็บปวดทางร่างกาย ความปรารถนาและไม่ปรารถนาดังกล่าว ก็ย่อมจะมีในมนุษย์คนอื่นเหมือน ๆ กัน

ในแง่ของกฎทอง การตรวจสอบว่า สิ่งใดควรหรือไม่ควรกระทำต่อผู้อื่น ให้ใช้ความปรารถนา หรือความไม่ปรารถนาของเราที่เกิดขึ้นจากการเทียบเคียงความต้องการหรือความไม่ต้องการในสถานการณ์ที่ผู้อื่นจะกระทำต่อเรา เป็นพื้นฐาน หากเราปรารถนาให้ผู้อื่นมีน้ำใจต่อเรา / ไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นแค้นน้ำใจต่อเรา เราก็ควรมีน้ำใจต่อผู้อื่น / ไม่ควรแค้นน้ำใจต่อผู้อื่น เช่นเดียวกัน แต่การตีความในลักษณะนี้ ไม่ได้มีความจำเป็นต้องต่างตอบแทนสู่ผู้กระทำ

¹³ มโนทัศน์เรื่องกฎทองมีความหลากหลายมากแตกต่างกันไปในแต่ละวัฒนธรรม งานวิจัยชิ้นนี้จะกล่าวถึงการถกเถียงทางวิชาการที่เปรียบเทียบมโนทัศน์ ชู ของขงจื่อกับกฎทองตามนิยามแบบคริสต์ศาสนา ที่ว่า “ทำต่อผู้อื่นในสิ่งที่ตนต้องการให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง” เป็นหลัก

เสมอไป เนื่องจากฐานคิดที่ว่า การที่เราได้รับการตอบสนองต่อสิ่งที่ปรารถนา และสิ่งที่ไม่ปรารถนาอย่างเหมาะสมกับตัวเรา เป็นสิ่งที่ดี เราจึงควรกระทำสิ่งที่คาดว่าน่าจะตอบสนองความปรารถนาและความไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น โดยที่ตระหนักว่าน่าจะเหมาะสมสำหรับผู้อื่นด้วย เพราะผ่านการเทียบเคียงความรู้สึกของเรามาแล้ว

จะเห็นได้ว่ากฎทองในลักษณะที่สอง แม้จะมีโครงสร้างของการต่างตอบแทนปรากฏอยู่ แต่เมื่อที่มาของการปฏิบัติคือทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่นเป็นพื้นฐาน จึงสามารถกระทำได้ทันทีโดยไม่ต้องคาดหวังการต่างตอบแทนจากผู้อื่น เพียงแต่นำหลักการต่างตอบแทนมาเป็นวิธีตรวจสอบว่าสิ่งใดดีสำหรับผู้อื่น โดยเทียบเคียงจากความรู้สึกของตนเอง เวลาที่ได้รับการต่างตอบแทนที่เหมาะสม ดังนั้น ข้อความของจ้อกั้ง จึงมีความหมายตรงกับกฎทองเชิงลบในลักษณะแรกคือมุ่งหวังการต่างตอบแทน ทำเพื่อผลประโยชน์ของตนเองเป็นที่ตั้ง แต่มีความหมายไม่ตรงกับกฎทองเชิงลบในลักษณะที่สอง เพราะจ้อกั้งอาจไม่ได้คิดถึงประโยชน์ของผู้อื่น และหากตนเองไม่ได้รับการต่างตอบแทนก็จะไม่เกิดความปรารถนาที่จะไม่ปฏิบัติสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาต่อผู้อื่น

ถ้าเช่นนั้น *ซู* จะแตกต่างจาก กฎทองเชิงลบในลักษณะที่สองอย่างไร คำตอบคือ *ซู* ไม่ได้มีฐานคิดที่ว่า การไม่กระทำสิ่งใดต่อผู้อื่นจะเป็นสิ่งที่ดีสำหรับพวกเขา เนื่องจากความไม่ปรารถนาของ *ซู* ไม่ได้มาจากการเทียบเคียงความรู้สึกต่อความไม่ปรารถนาของตน ที่ผู้อื่นกระทำต่อตนเอง ความไม่ปรารถนาที่ *ซู* ใช้เป็นแนวทางในการปฏิบัติ มาจากความรู้สึกของตนล้วน ๆ ไม่ต้องมีผู้อื่นเป็นปัจจัย การเทียบ

เคียงความรู้สึกไปสู่ผู้อื่น ไม่สามารถให้ค่าว่าสิ่งที่ตนไม่กระทำต่อผู้อื่นนั้น จะดีสำหรับผู้อื่นด้วย เพราะเรารู้ได้มากที่สุดเพียงว่าสิ่งนั้นไม่ดีสำหรับตนเองเท่านั้น แต่สามารถอาศัยหลักความเป็นมนุษย์เหมือนกัน คาดเดาว่าอย่างน้อยความไม่ปรารถนาของมนุษย์ก็น่าจะมีร่วมกัน ซึ่งทำให้การไม่กระทำสิ่งใดต่อผู้อื่นเป็นการป้องกันไม่ให้ผู้อื่นเป็นทุกข์จากความไม่ปรารถนาที่อาจเกิดจากเราเท่านั้น สำหรับขงจื้อความไม่ปรารถนาเป็นสิ่งที่แปรตามแต่บริบทของแต่ละสถานการณ์ การที่เราจะสามารถตอบสนองต่อความไม่ปรารถนาของผู้อื่นอย่างเหมาะสมนั้น เป็นสิ่งที่คาดคะเนได้ยาก หรืออย่างน้อยก็มีโอกาสที่จะเกิดการผิดพลาดขึ้นได้ ดังนั้นสำหรับขงจื้อ การป้องกันไม่ให้เราทำในสิ่งที่อาจผิดพลาดต่อผู้อื่น ถือเป็นสิ่งที่ดีที่สุดเท่าที่เราจะสามารถมอบให้แก่ผู้อื่นภายใต้ข้อจำกัดของการรับรู้ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของผู้อื่น ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับบริบทความสัมพันธ์ของเรากับผู้อื่นซึ่งแตกต่างกันไปตามแต่ละบุคคลด้วย

จะสังเกตว่าเมื่อกล่าวถึง *ซู* ต้องหมายถึงสิ่งที่ตนไม่ปรารถนา และไม่กระทำสิ่งใดต่อผู้อื่นเท่านั้น (ในขณะที่กฎทองสามารถกล่าวถึงความปรารถนาและความไม่ปรารถนาได้พร้อมกัน) เนื่องจากหากเปลี่ยน *ซู* เป็นความหมายเชิงบวก แม้ความปรารถนาจะมาจากฐานคิดที่ไม่ต้องเทียบเคียงการต่างตอบแทนจากผู้อื่น มาสู่ตัวเราเช่นเดียวกับความไม่ปรารถนา แต่การกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น มีเนื้อหาที่อาจส่งผลกระทบต่อผู้ถูกกระทำได้เสมอ ขงจื้อจึงเลือกที่จะไม่กระทำเสียตั้งแต่ต้น เพื่อป้องกันไม่ให้เกิดความผิดพลาด *ซู* ของขงจื้อไม่มีนัยเชิงบวก

ซู มีนัยยะเชิงบวก ?

บทที่กล่าวถึงนิยามของ ซู อย่างชัดเจนที่สุดก็คือ เล่มที่ 15 บทที่ 23 ซึ่งระบุว่า ซู มีนัยยะเชิงลบ แต่ในวงวิชาการ กลับมีการอ้างถึง ซู ที่มีนัยยะเชิงบวก โดยยกเล่มที่ 6 บทที่ 28 มาพิจารณา

หลุนอิว เล่มที่ 6 บทที่ 28

6 : 28 : 2 “เมื่อผู้ที่มีมนุษยธรรมเองปรารถนาจะตั้งหลักได้มั่นคง คนอื่นก็ตั้งหลักมั่นคงได้ เมื่อปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายเอง คนอื่นก็บรรลุเป้าหมายได้” (สุวรรณ สภาอานันท์ 2551: 195)

บทนี้กล่าวถึงบทบาทของผู้มีมนุษยธรรม ซึ่งก็คือวิญญาณหรือ จวินจื่อ ซึ่งเป็นส่วนสำคัญในจริยศาสตร์ของขงจื้อ จุดที่จะพิจารณาในหัวข้อนี้ คือแง่มุมเชิงบวกของ ซู ที่วงวิชาการจำนวนหนึ่งอ้างว่ามีปรากฏในบทนี้ว่ามีลักษณะและข้อถกเถียงอย่างไร และคำอธิบายดังกล่าวสอดคล้องกับระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อหรือไม่อย่างไร

ข้อพิจารณาเบื้องต้น เมื่อลองเทียบเคียงบทนี้กับมโนทัศน์ ซู จะพบว่า นัยยะเชิงบวกที่ปรากฏในตัวบทไม่ได้มีลักษณะที่ตรงกับ ซู ในเชิงบวกซึ่งได้แก่ “สิ่งใดที่ตนปรารถนา สิ่งนั้นทำต่อผู้อื่น” เนื่องจากความปรารถนาที่กล่าวถึงในบทนี้ ไม่ได้นำไปใช้เป็นหลักในการกระทำต่อผู้อื่น มีแต่เพียงกระทำต่อตนเอง คือขัดเกลาดตนเองเพื่อให้ตนเองบรรลุเป้าหมายเท่านั้น การกล่าวถึงนัยยะเชิงบวกของบทนี้ จำเป็นต้องย้อนกลับไปที่ลักษณะของกฎทอง กล่าวคือกฎทองเป็นวิธีคิดเกี่ยวกับศีลธรรมในลักษณะ

ของการคิดเชิงเปรียบเทียบ (analogical thinking) ซึ่งหมายถึงการใช้ตนเองเป็นมาตรวัด เมื่อจะตัดสินใจกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น ซึ่ง ซู ก็มีลักษณะเป็นการคิดเชิงเปรียบเทียบเช่นกัน (Chan 2000: 507)

การนิยามการคิดเชิงเปรียบเทียบข้างต้นนั้นสามารถตีความได้หลากหลายมากกว่าสิ่งใดที่ตนเองจะใช้เป็นมาตรวัดเวลาที่ตนเองจะตัดสินใจกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่น รูปแบบหนึ่งซึ่งใช้ในการอธิบายก็คือ การคิดเชิงเปรียบเทียบที่มีนัยยะเชิงบวก (positive analogical thinking) หมายถึงการเทียบเคียงเชิงยอมรับเพื่อทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งต่อผู้อื่น และนัยยะเชิงลบ (negative analogical thinking) ซึ่งหมายถึงการเทียบเคียงเชิงปฏิเสธเพื่อไม่ทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งต่อผู้อื่น แนนอนว่า ซู ที่พบในเล่มที่ 15 บทที่ 23 แสดงนัยยะเชิงลบอย่างชัดเจนคือระบุว่าไม่ทำต่อผู้อื่น โดยใช้การเทียบเคียงเชิงปฏิเสธเป็นมาตรวัด (การเทียบเคียงเชิงปฏิเสธ = สิ่งใดที่ตนไม่ปรารถนา, สิ่งซึ่งตนไม่ปรารถนาให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง) ซู จึงเป็นการเปรียบเทียบที่มีนัยยะเชิงลบ ส่วนเล่มที่ 6 บทที่ 28 นั้น แม้จะมีการเปรียบเทียบเชิงยอมรับอยู่ (ตนปรารถนาจะตั้งหลักมั่นคง / ตนปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมาย, สิ่งซึ่งตนปรารถนาให้ผู้อื่นทำต่อตนเอง) แต่ในตัวบทกลับไม่ได้กล่าวว่าต้องทำสิ่งใดต่อผู้อื่น ถ้าเช่นนั้นคำอธิบายที่ว่า เล่มที่ 6 บทที่ 28 เป็น ซู ที่มีนัยเชิงบวกนั้น น่าเชื่อถือเพียงใด

มีนักวิชาการที่เสนอการตีความบทนี้เสียใหม่ เพื่อให้สอดคล้องกับสมมุติฐานที่ว่า การทำให้ผู้อื่นตั้งหลักมั่นคงได้เป็นบทบาทโดยตรงของ ซู (Mou 2004: 225) โดยให้คำอธิบายว่า การทำให้ผู้อื่นตั้งหลักมั่นคงด้วยความปรารถนาที่จะให้ตนเองตั้งหลักมั่นคงได้

หมายถึง “ทำต่อผู้อื่น ในทางที่ตนปรารถนาให้ตนกระทำต่อตนเอง” (Do unto others the way you would desire yourself to do unto yourself.) ซึ่งประโยคนี้ถูกอธิบายว่าเป็นหลักคิดเกี่ยวกับการยืดขยายของกฎทอง (The principle of extensibility of the Golden Rule) ซึ่งหมายความว่าผู้กระทำได้ขยายการกระทำของตนไปสู่ผู้รับ ในสิ่งเดียวกับที่ตนเองได้จินตนาการว่าตนเองได้กระทำต่อตนเอง (Mou 2004: 223-224)¹⁴ ข้อเสนอนี้สามารถอธิบายด้วยตัวอย่างง่าย ๆ ว่า เมื่อเราปรารถนาที่จะทำให้ตัวเองมีความสุข ผลที่ได้จากความปรารถนานั้นก็คือ เราจะลงมือทำให้ผู้อื่นมีความสุข เพราะเราต้องการหาความสุขให้แก่ตนเอง กล่าวคือเมื่อผู้อื่นมีความสุข ก็จะส่งผลให้เราเกิดความสุขไปด้วย ดังนั้น การทำความดีอะไรอย่างหนึ่งนั้น เมื่อหวังสิ่งดีสำหรับตนเองแล้วจะครอบคลุมถึงการแสวงหาสิ่งที่ดีแก่ผู้อื่นด้วยเสมอ จึงเป็นไปได้หากอธิบายว่า เล่มที่ 6 บทที่ 28 มีนัยยะเชิงบวกด้วยหลักการยืดขยายของกฎทอง เพราะโดยความหมายของการนิยามได้ถือว่าสิ่งซึ่งเราได้ “ขยาย” การกระทำของเราไปสู่ผู้อื่น เช่น การที่ผู้มีมนุษยธรรมสามารถตั้งหลักมั่นคงเองแล้วสามารถนำไปสู่การที่ผู้อื่นตั้งหลักมั่นคง ก็ถือว่าเป็นการกระทำรูปแบบหนึ่งที่ได้กระทำต่อผู้อื่นแล้ว¹⁵

การอธิบายข้างต้น เป็นความพยายามที่จะทำให้ใจความของเล่มที่ 6 บทที่ 28 เป็นความคิดเชิงเปรียบเทียบที่มีนัยยะเชิงบวก โดยอธิบายให้สิ่งซึ่ง จวินจื่อ ไม่ได้ทำต่อผู้อื่น จวินจื่อเพียงขัดเกลาดนเอง กลายเป็นการกระทำต่อผู้อื่นเชิงโดยนัย แต่การอธิบายในแง่นี้ทำให้เกิดความสับสนกับนิยามของหลัก

การยืดขยายของกฎทองที่มีนัยยะเชิงลบที่มีรูปแบบว่า Do not do unto others what you would not desire yourself to do unto yourself. กล่าวคือ ไม่ทำต่อผู้อื่น ซึ่งหมายถึงการไม่ขยายการกระทำของตนไปสู่ผู้รับ ในสิ่งซึ่งตนไม่ได้ปรารถนาให้ตนเองกระทำต่อตนเอง (Mou 2004: 223)¹⁶ หากใช้ใจความของเล่มที่ 6 บทที่ 28 ในกรณีที่มีผู้มีมนุษยธรรมขัดเกลาดนเองแล้ว แต่กลับมีผู้อื่นที่ไม่สามารถหรือไม่คิดที่จะตั้งหลักมั่นคง จะถือว่าผู้มีมนุษยธรรม

¹⁴ จุดนี้ Bo Mou ไม่ได้ใช้นิยามนี้ อธิบาย เล่มที่ 6 บทที่ 28 แต่ผู้วิจัยเห็นว่า นิยามของเขาสามารถใช้อธิบายบทดังกล่าวได้เด่นชัด จึงนำนิยามของเขามาวิเคราะห์เพิ่มเติม ในขณะที่ Chan (2000 : 507) อธิบายถึงบทดังกล่าวว่าเป็น *ซู* ที่มีนัยยะเชิงบวก โดยขยายความว่า เป็นการปรากฏความต้องการที่คัดสรรแล้วของบุคคลหนึ่งสู่ผู้อื่น โดยไม่ต้องจินตนาการตนเองในฐานะผู้รับการกระทำ (Positive analogical thinking means projecting one's own selected preferences onto others, without imagining oneself in the recipient's position.) ซึ่งก็สอดคล้องกับนิยามของ Bo Mou โปรดดูเชิงวรรคที่ 21 ประกอบด้วย

¹⁵ จุดนี้อาจมีลักษณะคล้ายกับหลัก ทำโดยไม่กระทำ หรือหูเหวย ของเหลาจื่อ ส่วนบทนี้ การขัดเกลาดนเองยังหมายความว่ามีการกระทำอยู่ เพียงแค่ไม่ได้ทำต่อผู้อื่นเท่านั้น

¹⁶ จุดนี้ Bo Mou อ้างว่า สำนักแปล *ซู* ของ Jame Legge ที่ว่า “What you do not want done to yourself, do not do to others.” มีลักษณะดังกล่าวปรากฏอยู่ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า สำนักแปลของ Legge ไม่ได้ระบุว่า สิ่งซึ่งไม่ปรารถนาให้ทำต่อตนเองนั้น มีใครเป็นผู้กระทำ ทำให้มีความหมายกว้างกว่าหลักการยืดขยายของกฎทองที่มีนัยยะเชิงลบ

ไม่ได้ขยายการกระทำของตนไปสู่ผู้รับหรือไม่ หากคำตอบคือใช่ เท่ากับว่า ผู้มีมนุษยธรรมก็ “ไม่ทำต่อผู้อื่น” เช่นเดียวกัน แม้จะด้วยสิ่ง ซึ่งตนปรารถนาให้ตนเองกระทำต่อตนเองก็ตาม ในกรณีนี้ก็จะเกิดนัยยะเชิงลบขึ้น¹⁷

แต่หากคำตอบคือไม่ โดยอธิบายว่า ได้เกิดกระบวนการที่ผู้มีมนุษยธรรมได้ขยาย การกระทำของตนไปสู่ผู้รับแล้ว ส่วนผู้รับจะเกิดผล จากการกระทำนั้นหรือไม่ เป็นคนละส่วนกัน หากเป็นเช่นนั้น เท่ากับว่า ผู้มีมนุษยธรรม ไม่จำเป็นต้องมุ่งหมายให้การกระทำหรือไม่ กระทำของตนขยายไปสู่ผู้อื่นก็ได้ เมื่อไม่ได้หวังให้การกระทำหรือไม่กระทำของตนเกิดแก่ผู้อื่น ก็จะไม่ใช้การคิดเชิงเปรียบเทียบ

อย่างไรก็ตาม แม้การตีความใหม่ข้างต้นจะกล่าวถึงการกระทำต่อผู้อื่น แต่ก็ทำให้ การตีความนี้ขัดแย้งกับตัวบทของเล่มที่ 6 บทที่ 28 เอง เพราะตัวบทนั้นไม่ได้เสนอให้ กระทำต่อผู้อื่นแต่อย่างใด (ความปรารถนาที่จะ ชัดเกลตาตนเองนั้น ไม่สามารถกระทำความ ต้องการนี้ต่อผู้อื่นได้โดยตรง เพราะเงื่อนไข ของความปรารถนา มีความสัมพันธ์ทางเดียว คือต้องการให้ตนเองกระทำต่อตนเอง จึงไม่มี สิ่งใดที่ต้องกระทำต่อผู้อื่น ดังนั้น หากต้องการ กระทำต่อผู้อื่นด้วยความปรารถนา อาจ กระทำด้วยการส่งเสริมให้ผู้อื่นชัดเกลตาตนเอง แต่ก็ยังคงเป็นการตีความเกินไปจากตัวบทอยู่ นั้นเอง) แต่ได้ชี้ให้เห็นว่า เมื่อทำในสิ่งที่ตน ต้องการแล้ว หากสิ่งนั้นเป็นความดี ผลของมัน จะครอบคลุมไปสู่คนรอบข้างโดยอัตโนมัติ จึง ไม่ได้หมายถึงว่าจิตใจที่จะทำต่อผู้อื่น แต่การ กระทำนั้นส่งผลเองเมื่อเราได้ทำตามสิ่งที่ตน ปรารถนา คือทำตนเองให้เที่ยงธรรม หรือ ทำให้ตนเองตั้งหลักมั่นคงได้ ตรงจุดนี้ดูเหมือน

ว่าสิ่งที่ตนปรารถนาจะเป็นสิ่งที่ดีไปด้วยพร้อม กัน เพราะอาจทำให้เข้าใจไปได้ว่า การทำสิ่งที่ ตนปรารถนานั้นเป็นสิ่งที่ดีสำหรับผู้อื่น ซึ่งมีนัย ของการไม่อ่อนน้อม แต่แท้จริงแล้ว ความ ปรารถนาดังกล่าวเกิดจากความต้องการ “ชัด เกลตาตนเอง” ของผู้ปรารถนา เพราะผู้ปรารถนา เชื่อว่าการชัดเกลตานี้เป็นสิ่งที่ดีสำหรับตนเอง ไม่ได้ทักท้วงเอาว่าการชัดเกลตาที่ดีสำหรับ ผู้อื่นด้วย ขงจื้อจึงกล่าวว่าเพียงชัดเกลตาตนเอง (โดยไม่จำเป็นต้องทำต่อผู้อื่น) คนอื่นก็ตั้งหลัก มั่นคงได้

จะเห็นว่าการตีความใหม่นี้ พยายาม ที่จะเสนอว่าความสามารถในการเปลี่ยนแปลง คนรอบข้างนั้น ยังเป็นเรื่องของ ชู โดยมองว่า เป็น positive analogical thinking ของ ชู ซึ่ง ความคิดนี้มาจากฐานความเข้าใจว่า ชู เป็นการ คิดเทียบเคียงจากตัวเราไปสู่ผู้อื่น โดยอาจลืมน ไปว่า ชู ที่ขงจื้อเสนอนี้นัยเชิงลบ (negative implication) เท่านั้น คือเริ่มจากความไม่ ปรารถนาของตนเอง และได้ปฏิเสธนัยเชิงบวก ผ่านการดำเนินจื่อกัง ซึ่งเสนอการปฏิบัติ ชู โดย เริ่มจากความปรารถนาของตนเอง ฉะนั้นการ มอง หลุนอี่ว เล่มที่ 6 บทที่ 28 ว่าเป็นเรื่องของ ชู โดยตีความใหม่ต่างไปจากที่ขงจื้อเสนอนั้น จะทำให้ปรัชญาของขงจื้อขัดแย้งในตนเอง ผู้วิจัยจึงไม่เห็นด้วยกับการอธิบายใหม่ข้างต้น

กล่าวได้ว่าในทัศนะของขงจื้อเล่มที่ 6 บทที่ 28 มีลักษณะของ จง มากกว่า เพราะ จง หมายถึงความแน่วแน่มั่นคงไม่หวั่นไหวต่อสิ่ง ที่ละเมิดมนุษยธรรม และหมั่นชัดเกลตาตนเอง

¹⁷ ในทางกลับกันก็สามารถเกิดกรณีเช่นนี้กับ รูปแบบนัยยะเชิงลบได้เช่นเดียวกัน คือไม่ได้ กระทำ แต่กลับส่งผลต่อผู้อื่น

อย่างสม่ำเสมอ ในคัมภีร์ หลุนอี่ว ได้กล่าว
ตำหนิผู้ที่ไม่คิดที่จะขัดเกลาร่างกายอยู่
มากมาย เช่นผู้ที่มิชอบยกพร่องแล้วไม่แก้ไข¹⁸
ผู้ที่ไม่ว่าจะทำอย่างไร¹⁹ ใจหวนนอนกลางวัน²⁰
หรือหวนรำงที่ถูกรังจืดหน้าแข้งด้วยไม้เท้า²¹
ขงจื้อยังได้กล่าวอีกว่า “ปัญญาถึงมนุษย์ธรรม
สามารถชำระไว้ได้ แต่หากไม่ปกครองอย่าง
สมเกียรติจริงจัง เหล่าประชาราษฎร์จะไม่
นับถือ”²² บทนี้แสดงให้เห็นถึงผู้มีปัญญาแต่
ไม่ได้ลงมือทำสิ่งใดให้เกิดประโยชน์แก่สังคม
แสดงให้เห็นว่าการลงมือทำมีความสำคัญในแง่
ของการแสดงออกซึ่งการขัดเกลาร่างกาย อาจ
พูดได้ว่าหากไม่ได้ลงมือทำก็ไม่อาจเรียกว่า
เป็นผู้ขัดเกลาร่างกายมาแล้ว แม้ว่าจะเป็นผู้มี
ปัญญาก็ตาม

ชู้ กับมโนทัศน์ จง

ใน หลุนอี่ว มีบทที่ถกเถียงเรื่อง ชู้ ตามที่ได้
พิจารณาแล้ว นอกจากนี้ยังมีบทที่กล่าวถึง ชู้
โดยกล่าวถึงคุณธรรมแห่งความซื่อสัตย์ภักดี
(จง)

หลุนอี่ว เล่มที่ 4 บทที่ 15

4 : 15 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “เขิน
คำสอนของเราร้อยเรียงเป็นหนึ่ง”
อาจารย์เจิงตอบว่า “ใช่แล้วอาจารย์”
4 : 15 : 2 เมื่ออาจารย์ออกไปข้าง
นอก ศิษย์คนอื่น ๆ ถามว่า “คำพูด
ของอาจารย์หมายความว่าอย่างไร”
อาจารย์เจิงตอบว่า “คำสอนอาจารย์
ของเราคือซื่อสัตย์ภักดี เอาใจเขามา
ใส่ใจเรา²³ มีเท่านั้นเอง” (สุวรรณ
สถานันท์ 2551: 178)

อาจารย์เจิงคิดว่า คำสอนของขงจื้อที่
เรียงร้อยเป็นหนึ่ง คือ มโนทัศน์ จง ซึ่งหมายถึง
ซื่อสัตย์ภักดี (loyalty) และ ชู้ ซึ่งหมายถึงเอาใจ
เขามาใส่เรา (reciprocity, consideration)
แต่ก็มีนักวิชาการที่ไม่เห็นด้วย และได้เสนอว่า
“หนึ่งใช้ร้อยเรียงสรรพสิ่ง”²⁴ นั้น น่าจะหมายถึง
“ชุมชนมีมนุษย์ธรรมนั้นงดงาม” มากกว่า
(สุวรรณ สถานันท์ 2551: 19) อีกทั้งความ
น่าเชื่อถือของอาจารย์เจิง ในฐานะที่เป็น
ลูกศิษย์ของขงจื้อ ยังไม่โดดเด่นพอในเรื่อง
ของการเข้าใจคำสอนของขงจื้อ (Van Norden
2002 : 216-236) เช่น การที่ไม่มีบทที่บ่งถึงว่า
ขงจื้อสามารถคุยเรื่องคัมภีร์กวีนิพนธ์กับ
อาจารย์เจิงได้ (สุวรรณ สถานันท์ 2551 :
322, 341, 350, 353)²⁵ เนื่องจากแนวคิดเรื่อง

¹⁸ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 29

¹⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 15

²⁰ หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 9

²¹ หลุนอี่ว เล่มที่ 14 บทที่ 46

²² หลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 32

²³ รศ. ดร. สุวรรณ จงใจแปล ชู้ ในบทนี้ว่า
“เอาใจเขามาใส่ใจเรา” แต่ขอให้เข้าใจว่า ชู้ มีนัย
ที่ต่างจาก “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” ในฐานะที่เป็น
สำนวนไทย ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว หลังจากนั้นจะใช้
ชู้ แทนแนวคิดของขงจื้อทั้งหมด และใช้ “เอาใจ
เขามาใส่ใจเรา” ในกรณีที่จะหมายความตาม
สำนวนไทย เพื่อไม่ให้เกิดความสับสน

²⁴ วลีนี้ยังปรากฏในหลุนอี่ว เล่มที่ 15 บทที่ 2 อีกด้วย

²⁵ คัมภีร์กวีนิพนธ์มีความสำคัญสำหรับขงจื้อ ดัง
ปรากฏในเล่มที่ 17 บทที่ 9 ขงจื้อกล่าวว่า สามารถ
คุยเรื่องคัมภีร์กวีนิพนธ์กับศิษย์ได้หลายคน เช่น
จื่อกั๋ง (เล่มที่ 1 บทที่ 15) จื่อเซี่ย (เล่มที่ 3 บทที่
8) ในความหมายที่ว่า ศิษย์คนนั้นสามารถดึงเอา
ความหมายจากสิ่งที่ขงจื้อพูดออกมาได้

ชู และ จง นั้น ปรากฏน้อยกว่าแนวคิดเรื่อง เฮอร์น หลี่ จวินจื่อ ซึ่งเป็นแนวคิดหลักในปรัชญาของจื่ออย่างเห็นได้ชัด จึงอาจตีความได้ว่า อาจารย์เจิง เข้าใจคำสอนที่ร้อยเรียงเป็นหนึ่งในของจื่อไม่ถูกต้อง หรือไม่ก็เป็นความเข้าใจของอาจารย์เจิงเองว่า “หนึ่งใช้ร้อยเรียงสรรพสิ่ง” นั่นคือ จง กับ ชู

ใน หลุนอี่ว มีบทที่กล่าวว่า การมี จง เพียงอย่างเดียว ไม่สามารถยืนยันได้ว่าคนผู้นั้นมีมนุษยธรรมหรือไม่²⁶ ทำให้น่าเชื่อได้ว่า จง กับ ชู ไม่น่าจะใช้ “หนึ่งร้อยเรียงสรรพสิ่ง” แต่เมื่อคำสอนของจื่อร้อยเรียงเป็นหนึ่งใน ทั้ง ชู และ จง ก็จะต้องมีความสำคัญในปรัชญาของจื่อ เท่ากับว่า ชู และ จง ต้องมีบทบาทในการสร้าง “ชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นงดงาม”

เนื่องจากบทที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์ ชู ใน หลุนอี่ว ที่ปรากฏชัดเจนที่สุด มีเพียง 4 บทเท่านั้น ดังที่ได้ยกมาแล้ว แต่มีนักวิชาการหลายท่านเสนอความเชื่อมโยงระหว่างมโนทัศน์ ชู กับ จง ในหลายรูปแบบ ซึ่งก็น่าสนใจที่ว่า เหตุใดอาจารย์เจิงจึงยก ชู กับ จง คู่กันในฐานะ “หนึ่งร้อยเรียงสรรพสิ่ง” อย่างน้อยอาจารย์เจิงน่าจะคิดว่าทั้งสองมโนทัศน์มีความสัมพันธ์กันบางอย่าง อาจเป็นแนวคิดที่เป็นคู่ตรงข้ามกัน หรือเป็นแนวคิดที่เสริมข้อจำกัดซึ่งกันและกัน เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ การพิจารณา จง อาจช่วยให้เข้าใจมโนทัศน์ ชู ได้แจ่มชัดมากขึ้น จึงเห็นสมควรที่จะต้องพิจารณา จง ไปด้วยพร้อมกัน

แม้ในภาษาอังกฤษจะแปลคำว่า จง ด้วยคำว่า loyalty ซึ่งหมายถึงข้อสัตย์ภักดี แต่ตามความหมายที่ปรากฏใน หลุนอี่ว พบว่ามีอยู่ 4 ความหมายด้วยกันคือ ข้อสัตย์ภักดี มีสัจจะ จริงใจ และแน่วแน่มั่นคง²⁷ แม้ในความหมายว่าข้อสัตย์ภักดี จะมีลักษณะที่แสดงถึง

คุณธรรมระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครองเป็นหลัก²⁸ แต่ก็ยังพบว่าขงจื่อกล่าวถึงการใช้ความสัตย์ซื่อภักดีแก่ผู้อื่น²⁹ และจากความหมายอื่นๆ อีก 3 ความหมาย จะพบว่า จง ถูกใช้ในบริบทที่กว้างกว่านั้นมาก กล่าวคือสามารถใช้ได้แม้กระทั่งกับบุคคลที่อยู่นอกความสัมพันธ์ทั้งห้า

หลุนอี่ว เล่มที่ 9 บทที่ 24

อาจารย์กล่าวว่า “หลักปฏิบัติที่สำคัญที่สุดคือ มีความซื่อถึงสัจจะ อย่าคบเพื่อนที่ไม่เหมือนตน หากมีข้อผิดพลาดอย่ากลัวที่จะแก้ไข” (สุวรรณา สถาอานันท์ 2551 : 219)³⁰

หลุนอี่ว เล่มที่ 13 บทที่ 19

ผ่านเนื้อหาถึงมนุษยธรรม อาจารย์กล่าวว่า “เมื่ออยู่บ้านทำตนให้เป็นที่เคารพ เมื่อปฏิบัติงานก็เคารพผู้อื่น เมื่อสัมพันธ์กับผู้อื่นก็จริงใจ เมื่ออยู่กับชนเผ่าอารยชน ก็ทั้งคุณสมบัติเหล่านี้ไม่ได้” (สุวรรณา สถาอานันท์ 2551 : 254)

คำว่า “หลักปฏิบัติ” ไม่ได้ระบุว่าเป็นหลักปฏิบัติในความสัมพันธ์ระดับใด ประกอบกับ คำว่า “ผู้อื่น” ไม่ได้เจาะจงถึงความสัมพันธ์

²⁶ หลุนอี่ว เล่มที่ 5 บทที่ 18

²⁷ เชงอรรถที่ 59, 172, 223 และ 247 ตามลำดับ

²⁸ หลุนอี่ว เล่มที่ 3 บทที่ 19

²⁹ หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 4

³⁰ บทที่มีใจความคล้ายกันคือ หลุนอี่ว เล่มที่ 1 บทที่ 8

ในลักษณะใดเป็นพิเศษ อีกทั้งคำว่า “ชนเผ่า
อนารยชน” ซึ่งสื่อถึงถึงกลุ่มบุคคลที่มีสถานะ
ต่ำทางวัฒนธรรม ซึ่งอยู่นอกพื้นที่สังคมปกติ
ของศูนย์กลางอารยธรรมจีนโบราณเช่นบริเวณ
รัฐหลู่ ก็ยิ่งบ่งชี้ว่า จง ในความหมายที่ว่า มี
สัจจะและความจริงใจ สามารถใช้เป็นหลัก
ปฏิบัติทั่วไปในชีวิตประจำวัน เมื่อต้องปฏิบัติ
สัมพันธ์กับมนุษย์ทุกคนทั้งในและนอกพื้นที่
สังคมที่ตนอยู่ได้เช่นเดียวกับ ชู ในส่วนของ
ความแน่วแน่มั่นคงนั้น แม้วบถจะกล่าวถึง
กรณีที่ใช้ในการปกครอง³¹ แต่โดยความหมาย
ของคำ หมายถึงการปฏิบัติหน้าที่ของตนเอง
ในแต่ละชุดความสัมพันธ์ในสังคมอย่างมุ่งมั่น
ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่พึงมีของวิญญูชน

จง เป็นหนึ่งในคุณธรรมที่วิญญูชน
จำเป็นที่จะต้องปฏิบัติอย่างหนักแน่น เพื่อ
ไม่ให้เกิดการเรียนรู้ของวิญญูชนเสียเปล่าหรือ
สูญหาย สิ่งที่จะช่วยให้วิญญูชนคงความหนัก
แน่นไว้ได้ ก็คือการหมั่นตรวจสอบตนเองเวลา
ที่มีปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นอยู่เสมอว่าได้ปฏิบัติ
จง ต่อผู้อื่นหรือไม่³² การแสดงออกซึ่งความ
ซื่อสัตย์ภักดีนั้น หมายรวมถึงการตักเตือน
ผู้อื่น³³ ให้อยู่ในวิถีแห่งความถูกต้อง แม้การ
ทัดทานผู้อื่น บ่อยครั้งทำได้ยาก ต้องอาศัย
ความอดทนและขยันหมั่นเพียร แต่เมื่อรักแล้ว
ก็สามารถทำได้ จง จึงเป็นคุณธรรมหนึ่งในการ
แสดงออกซึ่งความรัก การปฏิบัติ จง อยู่
เสมอทำให้ความรักยิ่งเบ่งบานกลายเป็น
อารมณ์ทางศีลธรรมได้ในที่สุด

ในภาษาอังกฤษ นอกจาก จง จะแปล
ว่า loyalty แล้ว ยังหมายถึง doing one's best
(Goldin 2008: 169)³⁴ ซึ่งหมายถึง “ทำให้ดี
ที่สุด” คำแปลนี้ก็สอดคล้องกับความหมายว่า
“แน่วแน่มั่นคง” คือปฏิบัติหน้าที่ในทุก ๆ ความ

สัมพันธ์อย่างดีที่สุด จึงกล่าวโดยสรุปได้ว่า จง
กินความกว้างกว่าเพื่ียงแค่ความสัมพันธ์
ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง แต่หมายถึง
ความซื่อสัตย์ต่อหน้าที่ของชุมชน ต่อบุคคล
ที่ตนสังกัดหรือบทบาทของตนก็ได้

การศึกษาแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์
ระหว่างชู กับ จง นั้นสามารถมีหลากหลายมุมมอง
มีทั้งทัศนะที่อธิบายว่าทั้งสองมโนทัศน์ มี
ลักษณะที่แตกต่างแยกออกจากกัน และทัศนะที่
เห็นว่าทั้งสองมโนทัศน์มีส่วนส่งเสริมซึ่งกัน
และกัน จะขอยกตัวอย่างต่อไปนี้

นักวิชาการคนสำคัญอย่างฟุงยูหลาน
มีความคิดว่า ชู เป็น negative analogical
thinking คือการคิดเทียบเคียงความรู้สึกไม่
ปรารถนาต่อผู้อื่น ในขณะที่ จง เป็น positive
analogical thinking คือ การคิดเทียบเคียง
ความรู้สึกปรารถนาต่อผู้อื่น (Chan 1999: 166-
167) การนิยามเช่นนี้ เป็นการให้ความหมาย
กลาง ๆ คือไม่ได้ระบุว่าเมื่อเทียบเคียงแล้ว
ต้องกระทำสิ่งใดต่อไป แนวคิดเรื่อง ชู มีความ
ชัดเจนว่าเป็น analogical thinking แต่ จง

³¹ หลุนอวิ๋ เล่มที่ 12 บทที่ 14

³² หลุนอวิ๋ เล่มที่ 1 บทที่ 4

³³ หลุนอวิ๋ เล่มที่ 14 บทที่ 8

³⁴ สำนักแปลดังกล่าวเป็นของ D. CLau. ทั้งนี้
ผู้เขียนบทความได้เสนอนิยามของ จง ว่า “being
honest with oneself in dealing with others”
อันหมายถึง “ซื่อสัตย์ต่อตนเองในการปฏิสัมพันธ์
กับผู้อื่น” ซึ่งเน้นนิยามว่า จง เป็นคุณธรรมที่ต้อง
มาจากตัวเราอย่างเต็มที่ ซึ่งสอดคล้องกับที่
Wang (2004: 420) กล่าวถึงที่มาของตัวตัวอักษร
จีนที่แทนคำว่า จง ว่ามาจากการผสมระหว่างตัว
อักษรที่แปลว่า “กลาง” (center) และ “ใจ” (heart/
mind)

นั้นไม่ได้แสดงความหมายที่บังชัฏว่าเป็น การเทียบเคียงความรู้สึก แต่ขงจื้อมุ่งเน้นไปที่ ความรักความอาทรของมนุษย์ที่มีต่อผู้อื่น โดยเรียนรู้จากความสัมพันธ์ในครอบครัว การ เรียนรู้ในกระบวนการนี้ มีลักษณะเลียนแบบ พฤติกรรมต้นแบบ ซึ่งหากต้นแบบเป็นผู้มี ศีลธรรม เช่น พ่อแม่ ที่เอาใจใส่เลี้ยงดูบุตร อย่างดี ก็เป็นการง่ายที่การเรียนรู้เรื่องความรัก มนุษย์จะสัมฤทธิ์ผล การเลียนแบบทำให้ สามารถเข้าใจความรู้สึกที่ผู้อื่นมอบให้แก่ ตนเองได้ เมื่อเข้าใจความรู้สึก และปรารถนา ที่จะมอบความรักแก่ผู้อื่น ความปรารถนานั้น สามารถเกิดจากแรงผลักดันของการเทียบ เเคียงความรู้สึกกับอุปโลกนัย ซึ่งเกิดจาก ความรักที่ตนได้รับจากผู้อื่น ไปสู่ความปรารถนา ที่จะมอบความอบอุ่นโลกนัยนั้นแก่ผู้อื่น เช่นเดียวกัน ในแง่นี้ คุณธรรมที่นำไปสู่การ ชัดเกล้าให้เกิดความรักมนุษย์ สามารถนำไปสู่ วิธีคิดแบบ analogical thinking ได้ เช่น ความกตัญญู ดังนั้น เมื่อ จง สามารถแสดงออก ซึ่งความรักได้ จง ก็นำไปสู่วิธีคิดแบบ ana- logical thinking ได้เช่นเดียวกัน แต่ด้วยตัว คุณธรรมนั่นเองไม่ได้มีลักษณะเป็น analogical thinking โดยตรง

แต่หากให้ความหมายว่าแนวคิดทั้งสอง นี้เป็นการคิดเทียบเคียงการกระทำในกรอบวิธี ของกฎทองจะเกิดปัญหา กล่าวคือ จง จะกลายเป็นกฎทอง และ ชู่ จะกลายเป็นกฎทองเชิงลบ ซึ่งจะทำให้การทำตาม ชู่ และ จง ขาดมิติของ ความรัก และเน้นไปที่การแสวงหาผลประโยชน์ แห่งตนจากความสัมพันธ์

มีแนวคิดที่ว่า ชู่ คือหลักของคนใน สถานะทางสังคมที่สูงกว่า (social superior) คือ ให้คนกลุ่มนี้จินตนาการว่าตนเองเป็นคนที่อยู่

ในสถานะต่ำกว่าตน เช่น หากเปรียบผู้ที่อยู่ใน สถานะสูงคือผู้ปกครองและผู้ที่อยู่ในสถานะต่ำ กว่า คือผู้ใต้ปกครอง ผู้ปกครองก็จะใช้ ชู่ เพื่อ จินตนาการว่าตนเองเป็นผู้ใต้ปกครอง จะได้ เข้าใจว่าผู้ใต้ปกครองต้องการให้ผ่อนปรน กฎเกณฑ์ต่าง ๆ ทางสังคมที่เข้มงวดอย่างไร ส่วน จง คือหลักของคนในสถานะทางสังคม ที่ต่ำกว่า (social subordinates) หากใช้การ แทนค่าตัวแปรเดียวกันคือตัวอย่างความ สัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง ผู้ใต้ปกครองก็จะใช้ จง เพื่อจินตนาการว่าตน เองเป็นผู้ปกครอง จะได้เข้าใจถึงความต้องการ ของผู้ ปกครองที่ ต้องการให้ผู้ใต้ปกครอง ตระหนักถึงภาระหน้าที่และระเบียบวินัยของ สังคม อันจะนำไปสู่การแก้ไขความวุ่นวายของ บ้านเมือง (Chan 1999: 167-172)³⁵ การ จินตนาการข้ามสถานะทางสังคมสามารถ ทำได้จากการเรียนรู้จากประสบการณ์ต่าง ๆ ที่ เคยผ่านเข้ามาในชีวิต ทั้งจากประสบการณ์ตรง และประสบการณ์โดยอ้อม กล่าวคือมนุษย์เกิด มาก็อยู่ภายใต้ความสัมพันธ์ในครอบครัว คือ ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา/มารดากับบุตร และ /หรือความสัมพันธ์ระหว่างพี่ กับน้อง ซึ่ง ประสบการณ์ตรง จะได้รับก็ต่อเมื่อตนเองเคย อยู่ในสถานะดังกล่าวมาก่อน เช่น ผู้ปกครอง เคยอยู่ในสถานะลูกของพ่อแม่ของตนเองมา ก่อน ทำให้เกิดประสบการณ์ตรงในสถานะทาง สังคมที่ ต่ำกว่าของตนในฐานะบุตรต่อบิดา มารดาที่มีสถานะทางสังคมที่สูงกว่าตนเอง หรือการที่ผู้ใต้ปกครองได้มีโอกาสอยู่ในสถานะ ทางสังคมสูงมาแล้ว เช่นเป็นพ่อแม่คน เป็น

³⁵ ตัวอย่างความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ ปกครองเป็นของจูวี้จี้

พี่ของน้อง เป็นต้น แต่แม้ว่าจะไม่เคยผ่านประสบการณ์ตรงมาก่อน การสังเกตผู้อื่นในความสัมพันธ์ทั้งหลายก็ก่อให้เกิดการเรียนรู้สถานะของคนในสังคมได้ เช่น การสังเกตสิ่งที่พ่อแม่ปฏิบัติต่อลูก พี่ปฏิบัติต่อน้อง หรือผู้ปกครองปฏิบัติต่อผู้ใต้ปกครอง เป็นต้น

จากบทต่าง ๆ ของ ชู ที่ยกมา ซึ่งมีเพียง 4 บทเท่านั้น ไม่ได้กล่าวถึงการใช้ ชู ในระบบความสัมพันธ์แบบใดแบบหนึ่งที่เฉพาะเจาะจง แต่กล่าวถึงเพียงว่า ใช้เป็นหลักในการดำเนินชีวิต ซึ่งจากนิยามความหมายของ ชู ก็สามารถใช้ได้ทั้งกับผู้ที่อยู่ในสถานะสูงกว่าหรือต่ำกว่าก็ได้ เพราะความไม่ปรารถนานั้นเทียบเคียงได้ง่าย และเมื่อเทียบเคียงแล้วขงจื้อเพียงเสนอให้อย่ากระทำ จึงเป็นการกล่าวเกินไปจากตัวบท ส่วน จง นั้น เมื่อมองผิวเผิน อาจเข้าใจด้วยสามัญสำนึกทั่วไปว่า ชื่อสัตย์ภักดี ต้องใช้กับผู้ที่มีสถานะทางสังคมสูงกว่าเรา โดยเฉพาะในความสัมพันธ์ทั้งห้า แต่ก็มิบทที่กล่าวว่า การใช้ จง นั้น สามารถใช้ได้ตลอด แม้จะไปอยู่กับเผ่าอนารยชนก็ตาม ซึ่งเผ่าอนารยชนมีนัยทางความหมายบ่งถึงผู้ที่มีสถานะต่ำกว่าตน (อย่างน้อยก็ในเชิงวัฒนธรรม) แนวคิดนี้จึงไม่น่าจะถูกต้อง

นอกเหนือไปจากการเข้าใจ ชู และ จง ในแบบของสถานะสูงต่ำทางสังคมแล้ว ยังมีผู้เสนอในมุขกลับว่า การเทียบเคียงความรู้สึกเพื่อให้เกิดความแม่นยำ จำเป็นต้องอยู่ในสถานะทางสังคมที่เท่าเทียมกัน (Chan 1999: 174-175) หากอธิบายเช่นนี้แล้ว เท่ากับว่ามนุษย์จะไม่สามารถใช้ ชู และ จง ในความสัมพันธ์อื่น ๆ ได้เลย นอกจากความสัมพันธ์เพื่อน-เพื่อน ทั้งนี้ยังไม่กล่าวถึงบุคคลที่อยู่นอกความสัมพันธ์ ที่ล้วนแต่สวมบทบาทใน

ความสัมพันธ์แต่ละชุดอย่างทับซ้อนกัน คนเหล่านี้จะถือว่าเท่าเทียมหรือไม่ ทั้ง ๆ ที่มีความอาวุโสที่แตกต่างกัน

ความสัมพันธ์ระหว่าง ชู และ จง ที่ได้กล่าวไปข้างต้น มีลักษณะเปรียบเทียบทั้งสองมโนทัศน์ เพื่อให้เห็นว่าทั้งสองมโนทัศน์มีความหมายในเชิงตรงกันข้าม โดยไม่ได้กล่าวว่าทั้ง 2 มโนทัศน์มีความเชื่อมโยงกันหรือไม่อย่างไร จึงขอยกตัวอย่างแนวคิดที่เสนอว่ามโนทัศน์ทั้งสองนั้นเชื่อมโยงกัน ในลักษณะที่ว่า ต้องนำคุณธรรมทั้งสองนี้มาใช้ร่วมกันเพื่อให้แต่ละมโนทัศน์เติมเต็มส่วนที่บกพร่องของกันและกัน

แนวคิดหนึ่งเสนอว่า ชู เป็นการเปรียบเทียบความรู้สึกปรารถนาหรือไม่ปรารถนาของตนไปสู่ผู้อื่น และ จง เป็นเครื่องยืนยันการทำตาม หลี่ (Chan 1999 : 172-174) โดย ชู กับ จง เป็นตัวเสริมซึ่งกันและกัน เนื่องจาก ชู เป็นการเทียบเคียงความรู้สึกของตนไปสู่ผู้อื่น ซึ่งอาจหลงลืมความรู้สึกของผู้ที่ถูกเปรียบเทียบ ทำให้ผลลัพธ์ที่ได้เสมือนหนึ่งเป็นการเทียบเคียงความรู้สึกของตนเองต่อผู้อื่นตามอำเภอใจ และไม่เหมาะที่จะเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรม จง จึงเสริม ชู โดยเป็นพื้นฐานและนำพาความรู้สึกของผู้กระทำให้แน่วแน่มั่นคงอยู่ในความถูกต้องเหมาะสมเป็นไปตามจารีต³⁶ แต่หากเข้าใจ จง ในลักษณะที่ให้ความหมายที่ผูกติดกับหลี่ ข้อเสียของจงก็มาจาก

³⁶ สอดคล้องกับความคิดของ Mou (2004 : 237) ที่ระบุว่า จง เป็นการทำตามหน้าที่และความรับผิดชอบในสังคมของตนอย่างเต็มที่ โดยอาศัย หลี่ เป็นหลักปฏิบัติ

ลักษณะของหลี่ หลี่เป็นมากกว่าพิธีกรรม ซึ่งรวมถึงจารีตที่คนในสังคมเห็นว่าเหมาะสม ควรที่จะปฏิบัติตาม ในแง่นี้ หลี่ จึงเป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรมที่ค่อนข้างแข็งไม่ยืดหยุ่นต่อสถานการณ์ ในบางครั้งจึงจำเป็นต้องมีหลักที่จะช่วยให้เราใช้ หลี่ อย่างรอบคอบเพื่อให้การใช้ หลี่ เหมาะสม จุดนี้สามารถใช้ ชู๋ ช่วยได้ในกรณีที่หลี่นำเราไปสู่ความขัดแย้ง ชู๋ จึงเสริม จง ด้วย โดย ชู๋ ทำให้คนมีความเห็นอกเห็นใจและเข้าใจบริบทของผู้อื่น และป้องกัน จง ที่พลาดหลง เช่น ลูกควรเชื่อฟังพ่อแม่ แต่ผลของการเชื่อฟังนั้นอาจไม่ใช่สิ่งที่ถูกต้องก็ได้ ชู๋ จะเข้ามาช่วยตรงส่วนนี้ ทำให้พ่อแม่ไม่บังคับลูกในสิ่งที่ลูกไม่ปรารถนา เป็นต้น

แต่หากอธิบายเช่นนี้ อาจกล่าวได้ว่า ธรรมชาติของชู๋และหลี่ กับ จง จะขัดแย้งกัน กล่าวคือ หลี่ กับ จง เป็นคุณค่าที่ใช้กำหนดการกระทำของผู้กระทำจากภายนอกตัวผู้กระทำเอง ผู้กระทำไม่สามารถกระทำนอกตัวแบบของ หลี่ กับ จง ได้มากนัก แต่ ชู๋ นั้นกำหนดจากภายในของตัวผู้กระทำ ให้อิสระแก่ผู้กระทำมากกว่า อย่างไรก็ตาม ปัญหานี้จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อเรามองว่า หลี่ กับ จง เป็นเรื่องกีดขวางความอิสระของผู้กระทำ และมองว่า ชู๋ เป็นเครื่องมือสนับสนุนความอิสระของผู้กระทำอย่างเต็มที่ ขงจื้อไม่ได้มีมโนทัศน์เรื่องอัตตาดัตถิในความหมายที่ว่าปัจเจกบุคคลมีอิสระในการตัดสินใจทำบางอย่างโดยสมบูรณ์ หลี่ กับ จง ช่วยให้ธรรมชาติของทัศนคติเรื่องความรับผิดชอบและการขัดเกลาเกิดขึ้น เช่นเดียวกันกับที่ ชู๋ ทำให้เกิดความเอาใจใส่และการเห็นอกเห็นใจ ซึ่งแต่ละคุณค่าก็ส่งเสริมกันและกัน และเมื่อขัดเกลาจนสำเร็จเป็นวิญญูชนแล้ว วิญญูชนสามารถเลือกปฏิบัติตาม หลี่ กับ จง ด้วยความ

ปรารถนาของตนเอง ซึ่งถือว่าตนเองได้กำหนดการกระทำนั้นแล้ว

มีนักวิชาการเสนออีกทัศนะหนึ่งว่า ชู๋ เป็นการเทียบเคียงความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของตนไปสู่ผู้อื่นเช่นเดียวกัน แต่มีการอธิบาย จง ที่ต่างออกไป จึงมีลักษณะที่ทั้งสองมโนทัศน์ส่งเสริมซึ่งกันและกันต่างออกไปด้วย กล่าวคือ จง จะทำให้เราพยายามทำต่อผู้อื่นอย่างดีที่สุด แต่ดีที่สุดในฐานะของเรา และไม่จำเป็นต้องถูกต้องที่สุด เนื่องจากการปฏิบัติ จง ไม่ได้หมายความว่าผู้ที่มีมนุษยธรรม ดังนั้นหากผู้ปฏิบัติ จง ไร้มนุษยธรรม การทำต่อผู้อื่นอย่างดีที่สุดในฐานะของเรา อาจไม่ดีสำหรับผู้อื่นก็เป็นได้ ในแง่นี้ ชู๋ ซึ่งมีพื้นฐานอยู่ที่การเอาใจเอาใจใส่ใจเราสามารถช่วยให้ จง ประกอบด้วยการคำนึงถึงผู้อื่น ชู๋ จึงเป็นเสมือนเครื่องชี้นำศีลธรรม (moral directive) ในขณะที่ จง เป็นเสมือนแรงกระตุ้นทางศีลธรรม (moral motivation) ให้เกิดความต้องการที่จะนำคุณธรรมไปปฏิบัติ (ซึ่งต่างจาก ชู๋ ที่โดยเนื้อแท้ ไม่ได้ระบุว่าต้องปฏิบัติอย่างไรต่อผู้อื่น เพียงแค่บอกว่าเราไม่ควรปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยหลักคิดอย่างไร) โดยมี ชู๋ คอยกำกับไม่ให้ จง พลาดหลง ก่อนนำไปปฏิบัติ (Chan 1999: 176-178)

สิ่งที่เป็นปัญหาในการวิเคราะห์ทั้งสองแบบนี้ คือ 1) เชื่อว่า ชู๋ มีฐานคิดเชิงบวก ซึ่งไม่ตรงกับแนวคิดของขงจื้อ 2) แม้ทั้ง ชู๋ และ จง อาจเกิดปัญหาขึ้นได้ในช่วงที่นำไปปฏิบัติ แต่สิ่งที่เป็นคำตอบสำหรับการแก้ปัญหานั้น ไม่จำเป็นที่ทั้งสองมโนทัศน์จะต้องส่งเสริมซึ่งกันและกัน กล่าวคือสามารถแก้ไขข้อบกพร่องของแต่ละมโนทัศน์จาก เหวิน หรือ ฮี้ แทนก็ได้ จึงสามารถใช้แต่ละมโนทัศน์แยกจากกันได้

จากที่ได้ยกตัวอย่างมาข้างต้น ไม่ได้มีข้อสรุปที่ตายตัวเกี่ยวกับมโนทัศน์ ชู้ และ จง ว่ามีความสัมพันธ์กันอย่างไร แต่ผู้วิจัยเห็นว่ามโนทัศน์ ชู้ กับ จง สามารถมองแยกจากกันได้ ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงคู่กัน ความสัมพันธ์ของทั้งสองมโนทัศน์ย่อมร้อยเรียงเป็นหนึ่งภายใต้มนุษย์ธรรมอยู่แล้ว ดังนั้นผู้วิจัยจึงสรุปว่าควรทำความเข้าใจ ชู้ และ จง ตามความหมาย กล่าวคือ ชู้ มีหัวใจอยู่ที่การใคร่ครวญว่า ตัวเราเองในฐานะมนุษย์คนหนึ่ง ในสังคม ไม่ปรารถนาสิ่งใด ก็ไม่ควรปฏิบัติสิ่งนั้นต่อผู้อื่น บนความเข้าใจว่าคนอื่นในฐานะความเป็นมนุษย์เช่นเดียวกับเราน่าจะมีความไม่ปรารถนาแบบเดียวกัน เมื่อความเข้าใจดังนี้แล้วก็จะเกิดความรักใคร่โยติและให้ความเคารพแก่ผู้อื่นอย่างเหมาะสม ซึ่งสอดคล้องกับคำนิยามของวิญญูชนที่ว่า “รักมนุษย” เมื่อเป็นเช่นนี้ผู้ที่มีมนุษยธรรม จึงไม่ใช่เพียงแต่ปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างเหมาะสมเท่านั้น หากต้องกระทำด้วยความรู้สึกเอื้ออาทร และเห็นอกเห็นใจคนเหล่านั้นในฐานะเพื่อนมนุษย์คนหนึ่งเหมือนกับตน ส่วน จง เป็นการปฏิบัติที่เหมาะสมต่อผู้อื่นอย่างแน่วแน่นมั่นคงตามพันธะหน้าที่ทางศีลธรรมที่บุคคลมีต่อสมาชิกคนอื่นในสังคม

กล่าวโดยสรุป การกล่าวถึง ชู้ กับ จง พร้อมกัน มีเพียงอาจารย์เจิงผู้เดียวที่กล่าวเช่นนี้ อีกทั้งความหมายของมโนทัศน์ทั้งสอง ก็มีที่ทางอธิบายของตนเองที่ชัดเจน จึงความเป็นไปได้ว่ามโนทัศน์ทั้งสองไม่ได้เป็นมโนทัศน์ที่ต้องใช้คู่กัน หรือส่งเสริมซึ่งกันและกัน แต่ทั้งสองคุณธรรมนี้ เป็นแบบฝึกเพื่อขัดเกลาวิญญูชนให้เกิดความรัก และใช้ในความสัมพันธ์ระดับกว้างเหมือนกัน เพียงแต่มีหลักการปฏิบัติที่แตกต่างกัน

ความเป็นสากลของกฎ ปัญหาของ ชู้ ?

ปรัชญาของขงจื้อ เป็นปรัชญาที่ให้ความสำคัญกับมนุษย์ มนุษย์เป็นสัตว์สังคมจึงมีการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันทั้งในระดับบุคคลและระดับของสังคมชีวิตที่ดีในทัศนะของขงจื้อ เริ่มต้นจากระดับบุคคลคือมนุษย์แต่ละคนหมั่นฝึกฝนขัดเกลาทางจริยธรรมจนกลายเป็นวิญญูชนผู้มีคุณธรรม เมื่อบุคคลที่หมั่นขัดเกลาตนเองมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน ย่อมส่งผลถึงชีวิตที่ดีในระดับสังคมคือเกิดชุมชนที่มีความเป็นระเบียบ กลมกลืนและมีมนุษยธรรม

มนุษย์แต่ละคนมีความปรารถนาและความไม่ปรารถนาแตกต่างกัน เมื่อต้องมาปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน จึงมีความเป็นไปได้ที่จะเกิดการกระทบกระทั่งกันในความสัมพันธ์ จนอาจเกิดการละเมิดจริยธรรมต่อกัน ระบบจริยศาสตร์มีกฎเกณฑ์บางอย่าง เพื่อใช้ในการพิจารณาว่าการกระทำใดของมนุษย์จะเป็นการกระทำที่ถูกต้องหรือเหมาะสมทางศีลธรรม ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อที่ให้ความสำคัญกับมนุษย์ไม่ได้หลีกเลี่ยงที่จะกล่าวถึงความปรารถนา และความไม่ปรารถนาของมนุษย์ว่าความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาใดที่ก่อให้เกิดความงอกเงยทางศีลธรรม และความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาใดที่พึงหลีกเลี่ยงระหว่างการขัดเกลาทางจริยธรรม

ยกตัวอย่างเช่นคริสตศาสนามีแนวคิดว่าด้วยกฎทอง ที่นิยามว่า “จงปฏิบัติต่อผู้อื่นเหมือนอย่างที่ท่านปรารถนาให้เขาปฏิบัติต่อท่าน” (Do to others as you would have them do to you.)³⁷ การที่กฎนี้ถูกเรียกว่าเป็น “ทอง”

³⁷ ปรากฏใน ลูคา 6 :21 อ้างจาก ปกรณ์ สิงห์สุริยา (2553).

เพราะว่ากฎดังกล่าวสามารถใช้เป็นหลักพื้นฐานแรกในการกำหนดการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ แต่ความเป็น “ทอง” ของกฎนี้ได้ถูกท้าทายจากนักปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่มากมาย ดังเช่นแนวคิดสำคัญของคานท์ (Immanuel Kant) เรื่อง กฎคำสั่งเด็ดขาด (Universal Law Imperative) และ มิล (John Stuart Mill) ที่เสนอหลักความสุข (Greatest Happiness Principle) หลักทั้งสองต่างก็ทำหน้าที่เป็นพื้นฐานแรกในการกำหนดการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ทั้งสิ้น การอธิบายโลกด้วยเหตุผลแบบปรัชญาสมัยใหม่ ทำให้การอธิบายกฎทองของคริสต์ศาสนาผ่านการดำรงอยู่ของพระเจ้า ที่อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล (universal impartiality) กับความรักความห่วงใยระหว่างบุคคล (interpersonal care/love) ผ่านความรักอันศักดิ์สิทธิ์ (divine benevolent love) ของพระเจ้าขาดความน่าเชื่อถือด้วยเหตุผล (Wang 2004 : 415)

สิ่งที่ปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่วิพากษ์วิจารณ์กฎทองของคริสต์ศาสนาก็คือความเหมาะสมของการใช้ความพึงพอใจหรือความปรารถนามาเป็นเครื่องชี้แนวทางศีลธรรมในการกระทำต่อผู้อื่น ข้อถกเถียงต่อปัญหานี้ที่สำคัญมีอยู่สองประการ ประการแรกคือ ความปรารถนาเป็นเครื่องมือที่ขาดความเสถียร กล่าวคือความปรารถนาของคนแต่ละคนล้วนต่างกัน แม้จะอยู่ในสถานการณ์เดียวกันก็ตาม และประการที่สองคือ ความปรารถนานั้นอาจขัดกับสิ่งที่เรียกว่าศีลธรรมก็ได้ เช่น ปรารถนาที่จะโกหกผู้อื่นเพื่อความสุข อย่างนิทานเรื่องเด็กเลี้ยงแกะ เป็นต้น (Wang 2004: 416)

นักปรัชญาสมัยใหม่สนใจประเด็นเรื่องความไม่เสถียรของการใช้ความปรารถนาเป็นเครื่องชี้แนวทางศีลธรรม เนื่องจากปัญหานี้เกี่ยวข้องกับคุณสมบัติของเครื่องชี้แนวทางศีลธรรม ซึ่งจำเป็นที่จะต้องปราศจากอคติของผู้ใช้และเป็นหลักทั่วไปที่ทุกคนใช้ได้เหมือนกัน เพื่อป้องกันความผิดพลาดตั้งที่กฎทองประสบปัญหาอยู่ สิ่งที่คานท์และมิลคิดขึ้นมาก็คือเพื่อแก้ปัญหานี้ อีกทั้งการคิดเครื่องชี้วัดทางศีลธรรมให้รัดกุม ก็เพื่อหลีกเลี่ยงประเด็นที่สองไปด้วยพร้อมกัน กล่าวคือ เครื่องชี้วัดทางศีลธรรมควรเป็นสิ่งเดียวกันกับศีลธรรมด้วย

R. M. Hare ได้พยายามตอบคำถามว่าเมื่อใดที่เราต้องตัดสินใจว่า “สิ่งใดที่เราควรทำ” (What we ought to do.) เราควรจะใช้อะไรเป็นมาตรวัดในการตัดสินใจ แฮร์คิดว่าสิ่งที่เราควรทำนั้นต้องเป็นการกระทำที่เราสามารถควบคุมตนเองให้ปฏิบัติตามได้ (prescriptivity) และก็มีความเป็นสากลเพียงพอที่จะนำไปใช้ในทุกสถานการณ์ ไม่ว่าผู้ใช้จะเป็นใครก็สามารถใช้ได้เหมือนกัน (universalizability) (Wang 2004: 426)³⁸ หากยึดตามนิยามนี้ ผู้ใช้กฎทองรวมทั้ง ชู ของขงจื้อ สามารถควบคุมตนเองให้ปฏิบัติตามความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของตนเองได้ แต่จะมีความเป็นสากลเพียงพอหรือไม่ เป็นสิ่งที่ต้องตั้งคำถาม

อย่างไรก็ดี กฎทองก็ไม่ได้ถูกปฏิเสธโดยสิ้นเชิง เพราะแม้จะยังไม่กระจ่างในแง่ความเป็นสากลของกฎ แต่ก็ยังเป็นที่ยอมรับในลักษณะของการให้ทางเลือกที่หลากหลายในการตัดสินใจทางศีลธรรม แต่การกล่าวเช่นนี้

³⁸ เชงอรรถที่ 60

เหมือนกับว่ากฎทองเน้นไปที่ความลำเอียงและอัตวิสัย (partiality & subjectivity) ในที่นี้จะพิจารณาคำอธิบายเกี่ยวกับความเป็นสากลของกฎทองแบบคริสต์ศาสนาเป็นสำคัญ เพื่อนำไปเปรียบเทียบกับ ฐู ของขงจื้อต่อไป

E. W. Hirst กล่าวว่า แท้จริงแล้ว แม้ว่าข้อถกเถียงเรื่องศีลธรรมในยุคสมัยใหม่ จะมีรูปแบบการนำเสนอที่ต่างกัน แต่ก็ยังมีสิ่งหนึ่งที่ร่วมกันอยู่ นั่นคือ จิตวิญญาณที่แท้ของศีลธรรม (true spirit of morality) ซึ่งจำเป็นต้องอธิบายผ่านบุคคลพิเศษ (extrapersonal) ซึ่งบ่อยครั้งเป็นนามทัศน์เชิงนามธรรม (abstract moral unit) หรือความไม่ลำเอียง แต่กฎทองกล่าวว่าเป็นรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล (interpersonal formula) ก็เป็นเพราะเกี่ยวข้องกับความปรารถนาของมนุษย์ ซึ่งมีตัวตนอยู่จริงมากกว่าสิ่งซึ่งเป็นนามธรรม เขาจึงเสนอว่า กฎทองควรเกี่ยวกับบุคคลที่มีอยู่จริง โดยโยงเข้ากับความคิดเรื่องความเป็นหนึ่งเดียว (unity) (Wang 2004: 418-419)

กฎทองที่มีความเป็นหนึ่งเดียวของเฮิร์สมีลักษณะอย่างไร เขาไม่คิดว่ากฎทองปฏิเสธหลักสากล เพราะกฎทองเป็นความสัมพันธ์ทางศีลธรรมระหว่างตัวบุคคล ซึ่งบุคคลผู้มีศีลธรรมนั้นจะไม่แยกแยะแตกต่างออกจากกัน (undifferentiated moral person) คือมีสิ่งที่เรียกว่าความไม่ลำเอียงของการเอาใจใส่ (impartiality of regard) อยู่ในบุคคลผู้มีศีลธรรมทุกคน สิ่งนี้เองที่มีความสากล เฮิร์สจึงเลือกใช้คำว่า “ความเป็นหนึ่งเดียว” ซึ่งหมายถึงความเป็นสากลที่รวมเป็นหนึ่งกับบุคคลผู้มีศีลธรรม แทนคำว่าสิ่งสากล (universality) ที่สื่อความหมายถึงการดำรงอยู่ของสิ่งสากลแบบโดด ๆ ที่พ้นไปจากมนุษย์ ความเป็นหนึ่งเดียวนี้เองคือ

สิ่งซึ่งมีลักษณะเป็นความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล (universal impartiality)

ดังนั้นเฮิร์สจึงมองว่า กฎทองที่มีสององค์ประกอบ คือ ความรักความเอาใจใส่ระหว่างบุคคลกับความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล ไม่ได้ขัดแย้งกัน ทั้งยังสอดคล้องกันอีกด้วยในตัวของมนุษย์ ปัญหาคืออะไรสามารถยืนยันได้ว่ามนุษย์ผู้มีศีลธรรมนั้นไม่แตกต่างกัน เฮิร์สไม่ได้แก้ปัญหานี้ เพียงแค่เสนอว่า มนุษย์แต่ละคนมีความสอดคล้องกันภายใต้มนทัศน์เรื่องความรักอันศักดิ์สิทธิ์ของพระเจ้า (divine love of God)

เมื่อเฮิร์สนามทัศน์เรื่องพระเจ้าเข้ามาเกี่ยวข้อง ทำให้เกิดคำถามว่าอะไรคือสิ่งซึ่งทำหน้าที่สื่อความรักระหว่างพระเจ้ายกกับมนุษย์ ให้บรรจบกับบนโลกใบนี้ หากคำตอบคือศรัทธาจะทำให้ความเป็นสากลของกฎทองในนิยามของเฮิร์สได้รับผลกระทบ กล่าวคือ ไม่ใช่ทุกคนที่สามารถจะเข้าถึงความรักของพระเจ้าได้ ในกรณีของผู้ที่มีศีลธรรมที่ไม่ได้ศรัทธาในพระเจ้า จะมีสิ่งที่เรียกว่า ความไม่ลำเอียงของการเอาใจใส่ เช่นเดียวกับผู้มีศีลธรรมที่ศรัทธาในพระเจ้า เช่นนั้นหรือ ในแง่นี้กฎทองจะสามารถเป็นหลักสากลสำหรับมนุษย์ทุกคนได้อย่างไร อีกทั้งความเป็นหนึ่งเดียวที่เฮิร์สเสนอเมื่อต้องอธิบายผ่านความรักของพระเจ้า จะต่างอะไรกับสิ่งสากลที่มีลักษณะเป็นนามธรรม

จะเห็นว่าความเป็นสากลของกฎทองและความรักแบบคริสต์ศาสนา จำเป็นต้องอ้างอิงถึงประสบการณ์ที่มีต่อความรักอันอุดมล้ำของพระเจ้า แต่การอ้างอิงความเป็นสากลของพระเจ้านั้นต่างกับการนิยามศีลธรรมที่เป็นสากลอื่น ๆ ของนักปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ เช่น กฎคำสั่งเด็ดขาดของคานท์ หรือหลัก

ความสุขของมิลล์ เนื่องจากการดำรงอยู่ของพระเจ้าเป็นสิ่งนามธรรมที่พ้นไปจากตัวมนุษย์ จึงต้องอาศัยศรัทธาเป็นพื้นฐาน ในขณะที่การนิยามสิ่งสากลของปรัชญาสมัยใหม่อิงอยู่กับเหตุผลของมนุษย์ กฎทองแบบคริสต์ศาสนาจึงถูกตั้งคำถามว่าจะเป็นหลักสำหรับมนุษย์ทุกคนได้อย่างไร หากว่ามนุษย์ผู้นั้นไม่ได้มีศรัทธาต่อความรักของพระเจ้า หรือไม่ได้มีจริยปฏิบัติที่อิงอยู่กับบัญญัติ 10 ประการ จะสามารถใช้กฎทองโดยปราศจากการตีความที่วิปริตได้อย่างไร เมื่อแก้ปัญหาการตีความอันวิปริตไม่ได้ ความปรารถนาจึงยังคงไม่เหมาะสมที่จะเป็นเครื่องชี้ทางศีลธรรมเช่นเดิม

หากพิจารณาตามเนื้อความกฎทอง โดยไม่ได้อธิบายผ่านมุมมองทางคริสต์ศาสนาที่ว่า จงปฏิบัติต่อผู้อื่น อย่างที่ท่านปรารถนาให้เขาปฏิบัติต่อท่าน แม้จะสามารถตีความรูปแบบที่วิปริตคือทำเพื่อผลประโยชน์ของตนเองคือมุ่งหวังการตอบแทนกลับสู่ตน แต่ก็ยังสามารถตีความในอีกลักษณะว่า ความปรารถนาดังกล่าวถูกใช้เป็นเพียงหลักเพื่อการตัดสินใจกระทำสิ่งใดต่อผู้อื่นเท่านั้น ไม่ได้มุ่งหวังสิ่งนั้นกลับสู่ตน ในแง่นี้ คำกล่าวของจ็องกัก ลูกศิษย์ของขงจื้อ ยังแสดงถึงเนื้อหาที่ว่า มุ่งหวังการตอบแทน จึงอยากที่จะกระทำต่อผู้อื่นได้ชัดเจนกว่า ดังนั้นการตีความกฎทองในเชิงวิปริตอย่างเดียว อาจไม่เป็นธรรมนัก

กลับมาที่คำถามว่า ความเป็นสากลของกฎเป็นปัญหาของ ชู หรือไม่ คำถามเรื่องความเป็นสากล ไม่เคยเป็นคำถามที่แท้จริงสำหรับขงจื้อ สิ่งที่ขงจื้อเกี่ยวข้องมากกว่าอาจเป็นประเด็นการสร้างความเป็นชุมชนได้หรือไม่ (communalizability) (Wang 2004: 426) ความเป็นสากลแสดงถึงสิ่งซึ่งศักดิ์สิทธิ์ใน

วัฒนธรรมทางศีลธรรมของตะวันตก แต่ความเป็นชุมชนเผยแสดงซึ่งลักษณะของมนุษย์ในจริยศาสตร์ขงจื้อ ดังนั้นกฎทองของขงจื้อจึงไม่ได้เป็นกฎที่มาจากสิ่งซึ่งอยู่เหนือธรรมชาติ แต่เป็นวิถีของมนุษย์ โดยเริ่มจากหัวใจของมนุษย์แต่ละคน ไปสู่ การการตัดสินใจในสถานการณ์เฉพาะ

ในภูมิปัญญาจีนจะใช้คำว่า เต๋า แทนคำในภาษาอังกฤษระดับเดียวกับกฎ กฎทองเป็น “หนทางหรือมรรควิธี” ของมนุษย์ปัจเจกบุคคล และสำหรับชุมชนของมนุษย์ เราควรตามเต๋า เพราะเราเป็นส่วนหนึ่งในการสร้างเต๋า ดังบทในหลุนอี่วี่ ที่ว่า “มนุษย์สามารถทำให้เต๋ายิ่งใหญ่ ไม่ใช่เต๋าทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่” (สุวรรณงา สตาอาพันธ์ 2551: 277) ในกระบวนการสร้างเต๋า ความเป็นมนุษย์ของเราใกล้เคียงกับบุคคลอื่น ๆ มาก ขงจื้อไม่ถามถึงความไม่ลำเอียงอันเป็นสากล เพราะวิธีคิดแบบนี้อาจลดทอนความเป็นมนุษย์ให้กลายเป็นคนที่ทำตามศีลธรรม อย่างไรก็ตามรู้สึก สำหรับขงจื้อ ความไม่ลำเอียงนั้นอยู่บนประสบการณ์ของมนุษย์ในชุมชน (Wang 2004: 426-427)

จากที่กล่าวมาจะพบว่า กฎทองเป็นเพียงหลักการทางศีลธรรมรูปแบบหนึ่งซึ่งช่วยในการตัดสินใจของมนุษย์ว่าควรหรือไม่ควรที่จะกระทำสิ่งใด หากใช้กฎทางศีลธรรม (moral rule) ที่ตัดสินว่าจะไรถูกหรือผิดโดยเด็ดขาดสมบูรณ์ไม่ เพราะสิ่งที่ควรหรือไม่ควรกระทำในเงื่อนไขของกฎทอง วางอยู่บนหลักของความปรารถนาและความไม่ปรารถนา ซึ่งแม้มนุษย์จะมีสิ่งเหล่านี้ร่วมกัน แต่ก็ไม่ได้มีร่วมกันอย่างตายตัว ความปรารถนาและความไม่ปรารถนาของมนุษย์แต่ละคน อาจแตกต่างกันได้ ตามแต่บริบทที่แตกต่างกันของแต่ละ

บุคคล แต่สิ่งสำคัญที่กฎทองเลือกใช้หลักความปรารถนาและความไม่ปรารถนาเป็นฐานในการตัดสินใจเลือกที่จะกระทำหรือไม่กระทำสิ่งใด เนื่องจากมนุษย์สามารถเทียบเคียงความปรารถนา และความไม่ปรารถนาของผู้อื่นได้ โดยวัดจากความรู้สึกตอบสนองต่อความปรารถนาและความไม่ปรารถนาที่เกิดขึ้นกับตัวเรา ทำให้กฎทองเป็นหลักที่ทุกคนสามารถกระทำต่อผู้อื่นด้วยมาตรฐานเดียวกันได้ แม้จะมีข้อจำกัดจากการที่แต่ละบุคคลใช้กฎทองแตกต่างกันไปตามแต่บริบททางสังคมและวัฒนธรรมของตนเอง แต่เพราะมนุษย์มีความแตกต่างกัน การเรียนรู้ย่อมแตกต่างกันด้วย ดังเช่นที่ขงจื้อได้เรียนรู้ และเลือกที่จะปรับใช้ความไม่ปรารถนาของตนเท่านั้น เป็นหลักในการปฏิบัติต่อผู้อื่นไปตลอดชีวิต จึงมีคำกล่าวที่ว่า กฎทองมีลักษณะเป็นจริยศาสตร์วัฒนธรรม (cultural ethic) (Gould 1968: 97)

ขู๋ ของขงจื้อเป็นการสร้างเสริมให้เกิดความรักในระดับของความสัมพันธ์ที่มนุษย์ยึดโยงอยู่ เป็นความรักแบบมีระดับชั้น (graded love) ส่วนกฎทอง โดยเฉพาะในมุมมองของศาสนาคริสต์ เป็นความรักที่ไม่มีระดับชั้นคือมอบความรักให้แก่ทุกคน ซึ่งแอลลิสัน (1992: 173-185) เห็นว่ามีความเหมือนกัน บางประการ คือ ขู๋ ของขงจื้อก็สามารถมองเป็นความรักแบบสากลได้เช่นเดียวกัน เมื่อมองจากพื้นฐานวัฒนธรรมที่ต่างกัน กล่าวคือการอธิบายว่ารักมนุษย์ เริ่มต้นเรียนรู้จากความกตัญญู ซึ่งเป็นมุมมองแบบธรรมชาติของมนุษย์ ความกตัญญู หรือ ขู๋ ก็ล้วนไม่ใช่คุณค่าสูงสุด และไม่ได้เป็นเป้าหมายในตัวของมันเอง คุณธรรมต่าง ๆ เป็นไปเพื่อการแสดงออกทางศีลธรรม ซึ่งรวมเรียกว่า เหวิน อันหมายถึง

อุดมคติทางจริยศาสตร์ที่บรรลุแล้วซึ่งคุณธรรมหลายประการ เช่น ความกล้าหาญ ความเฉลียวฉลาด ซื่อสัตย์ รับผิดชอบ ทั้งนี้เพื่อเป้าหมายของการมีชีวิตและสังคมที่ดี ขู๋ จึงเป็นหลักทางจริยศาสตร์อันสำคัญ (central ethical principle) แต่กฎทองในมุมมองของศาสนาคริสต์จะอธิบายผ่านความรักของพระเจ้า จะต้องรักพระเจ้าก่อน จึงต้องรักเพื่อนบ้านด้วยความรักมนุษย์จึงเกิดจากพระเจ้าเป็นฐาน ต่างจาก ขู๋ ของขงจื้อ ซึ่งเกิดจากมนุษย์เป็นฐาน โดยพิจารณาบุคคลแล้วจึงไตร่ตรองบริบทต่าง ๆ ก่อนที่จะปฏิบัติสิ่งใดต่อผู้อื่น จึงไม่มีลักษณะการปฏิบัติที่ตายตัวแบบกฎทอง

สรุป

กล่าวโดยสรุป ระบบจริยศาสตร์ของขงจื้อไม่ได้มองความไม่ลำเอียงทางศีลธรรมว่าเป็นสิ่งที่สมบูรณ์เด็ดขาดหรือเป็นสิ่งสากล แต่มีลักษณะเป็นความไม่ลำเอียงอันสัมพัทธ์ (relative impartiality) ซึ่งแปรเปลี่ยนไปตามบริบทปัจจัยแวดล้อมต่าง ๆ อันเป็นเครื่องมือตัดสินทางศีลธรรมของมนุษย์ และเป็นรากฐานของ ขู๋ ซึ่งเป็นกรอบของความรักความหวังใยระหว่างบุคคล ในขณะที่ความไม่ลำเอียงทางศีลธรรมของกฎทองทางศาสนาคริสต์เป็นความไม่ลำเอียงอันเป็นสากลภายใต้ความรักอันศักดิ์สิทธิ์ ส่วน ขู๋ ของขงจื้ออยู่บนฐานของการเทียบเคียงระหว่างความไม่ปรารถนาในจิตใจของมนุษย์ด้วยกันและสอดคล้องกับจริยศาสตร์ขงจื้อที่เน้นความเป็นมนุษย์และชุมชนของมนุษย์

เอกสารอ้างอิง

- ปกรณัม สิงห์สุริยา. 2553. *สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์*. บทความวิจัยในโครงการวิจัย “อารมณณ์และจริยศาสตร์”, เอกสารยังไม่ตีพิมพ์
- ภาษิต คำพั่งเพย สำนักนวนไทย. 2540. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- สุวรรณผา สถาอานันท์ 2551. *หลุนอี้วัชงจื่อสนทนา*, สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Allinson, Robert E. 1985. “The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation.” *Journal of Chinese Philosophy*. 12: 305-315.
- _____. 1992. “The Golden Rule as the Core Value in Confucianism & Christianity: Ethical Similarities and Differences.” *Asian Philosophy* 2(2): 173-185.
- Chan, See Yee. 1999. “Disputes on the One Thread of *Chung-Shu*.” *Journal of Chinese Philosophy* 26(2) : 165-186.
- Chan, Sin Yee. 2000. “Can *Shu* be the One Word that Serves as the Guiding Principle of Caring Action?.” *Philosophy East & West* 50(4) : 507-524.
- Goldin, Paul R. 2008. “When *Zhong* Does Not Mean ‘Loyalty’.” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (7) : 165-174.
- Gould, James A. 1968. “Clarifying Singer’s Golden Rule.” *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofia*, 2(6) : 95-101.
- Ivanhoe, Philip J. 1990. “Reweaving the ‘One Thread’ of the Analect.” *Philosophy East & West* 40(1) : 17-33.
- Ivanhoe, Philip J. 1999. “The Concept of *de* (“Virtue”) in the Laozi.” in Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe, eds. *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Albany: State University of New York Press (239-257).
- Mou, Bo. 2004. “A Reexamination of the Structure and Content of Confucius’ Version of the Golden Rule.” *Philosophy East & West* 54(2) : 218-248.
- Van Norden, Bryan W. 2002. “Unweaving the ‘One Thread’ of Analects.” 4:15, *Confucius and the Analects: New Essays*, Ed. by Bryan W. Van Norden, Oxford University: 216-236.
- Wang, Qingjie James. 2004. “The Golden Rule and Interpersonal Care from a Confucian Perspective.” *Philosophy East & West* 49(4) : 218-248.
- Wattles, Jeffrey. 1996. “A Confucian Path from Conscientiousness to Spontaneity.” *The Golden Rule*. NY: Oxford University Press, pp. 15-26.