

ความเจียมของขงจื้อในหลุนอี่ว

นางสาวธัญญชล ภัทธีรัตน์



บทคัดย่อและแฟ้มข้อมูลฉบับเต็มของวิทยานิพนธ์ตั้งแต่ปีการศึกษา 2554 ที่ให้บริการในคลังปัญญาจุฬาฯ (CUIR)
เป็นแฟ้มข้อมูลของนิสิตเจ้าของวิทยานิพนธ์ ที่ส่งผ่านทางบัณฑิตวิทยาลัย

The abstract and full text of theses from the academic year 2011 in Chulalongkorn University Intellectual Repository (CUIR)
are the thesis authors' files submitted through the University Graduate School.

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2559

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

THE SILENCE OF CONFUCIUS IN THE *ANALECTS*

Miss Thanyachon Pakdeerat



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

Department of Philosophy

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2016

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์

ความเสียบของขงจื๊อในหลุนฮิว

โดย

นางสาวธัญญชล ภัคดีรัตน์

สาขาวิชา

ปรัชญา

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ศริญญา อรุณขจรศักดิ์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้บัณฑิตวิทยาลัยเป็นส่วน
หนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาวิทยาศาสตรบัณฑิต

..... คณบดีคณะอักษรศาสตร์

(รองศาสตราจารย์ ดร.กิงกาญจน์ เทพกาญจนา)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

..... ประธานกรรมการ

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ศิริประภา ชวะนะญาณ)

..... อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ศริญญา อรุณขจรศักดิ์)

..... กรรมการ

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์เกษม เพ็ญภินันท์)

..... กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย

(ศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์)

ธัญญชล ภักดีรัตน์ : ความเงียบของขงจื้อในหลุนอี่ว (THE SILENCE OF CONFUCIUS IN THE ANALECTS) อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก: ผศ. ดร.ศริญญา อรุณขจรศักดิ์, 84 หน้า.

จากการสำรวจงานวิชาการที่ศึกษาเรื่องภาษาในหลุนอี่วพบว่าเป็นการศึกษาภาษาในขอบเขตของแนวคิด “การทำนามให้เที่ยง” หรือเจิ้งหมิง (Rectification of Names) งานศึกษาเหล่านั้นยังจำกัดขอบเขตการศึกษาการใช้ภาษาในหลุนอี่วไว้ที่ถ้อยคำ (words) ที่สื่อสารโดยใช้คำพูด แต่ยังไม่มีการศึกษา ‘ความเงียบ (silence)’ ที่ปรากฏในหลุนอี่ว ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้จึงน่าสนใจที่จะศึกษาวิเคราะห์บทบาทของ ‘ความเงียบ’ ผ่านทาง ‘สิ่งที่พูด (said)’ โดยขงจื้อ สิ่งนี้จะทำให้เราตระหนักถึงความสำคัญของ ‘ความเงียบ’ ในฐานะยุทธวิธีในการถ่ายทอดสารทางปรัชญาในหลุนอี่ว ซึ่งวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เสนอว่า ‘ความเงียบ’ สามารถถูกใช้เพื่อขัดเกลามนุษย์ให้อยู่ในวิถีทางของขงจื้อได้

ในการศึกษา ‘สาร’ ทางปรัชญาที่ปรากฏผ่าน ‘ความเงียบ’ ของขงจื้อ เราสามารถสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับ “สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)” ซึ่งเสนอว่า ‘ความเงียบ’ แสดงการผ่อนปรน ความอดทนอดกลั้น และการพยายามถนอมรักษาสายสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ทั้งนี้มียุทธวิธีการสื่อสารสามแบบที่แสดงผ่าน ‘ความเงียบ’: การพูดโดยอ้อม การหยุดการสนทนา และการสื่อความผ่านท่าทาง ขงจื้อมักจะใช้ยุทธวิธีการสื่อสารเหล่านี้ในการพูดให้น้อยที่สุดเพื่อให้ผู้อื่นแสวงหา “สามแ่งมุมที่เหลือ” ด้วยตัวของเธอและเขาเอง ดังนั้นการอธิบายความหมายเชิงปรัชญาที่ซับซ้อนของ ‘ความเงียบ’ ในหลุนอี่วจะช่วยตีความความหมายที่ “ซ่อน” อยู่ของสิ่งที่พูดโดยผู้รู้ออกมาได้

ภาควิชา ปรัชญา

ลายมือชื่อนิสิต

สาขาวิชา ปรัชญา

ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาหลัก

ปีการศึกษา 2559

5680120722 : MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORDS: CONFUCIUS / SILENCE / STRATEGIES OF MEANING / DETOUR / HIDDEN MEANING

THANYACHON PAKDEERAT: THE SILENCE OF CONFUCIUS IN THE ANALECTS. ADVISOR: ASST. PROF.SARINYA ARUNKHAJORNSAK, Ph.D., 84 pp.

Most studies of language in *the Analects* have placed a focus on the concept of the Rectification of Names (*Zhèngmíng*). These studies have been confined to analyzing the use of words which are communicated through speech. However, there is a lack of the study of 'silence' in *the Analects*. In the light of these considerations, it would be interesting to analyze the roles of silence through "what is said" by Confucius. This would make us realize the importance of 'silence' as a strategy of transmitting the philosophical messages in *the Analects*. This thesis proposes that silence can be used to cultivate human being along the Confucius path.

In the examination of the philosophical 'massage' in the silence of Confucius, we offer an understanding of "the unsaid". Silence indicates restraint, tolerance, and efforts to maintain human relationships. There are three strategies of meaning through silence: an indirect speech, a pause during conversation and conveying meanings through gestures. Confucius often uses these strategies to speak as little as possible in order to allow others to discover "*the other three corners*" by herself/himself. Thus, a philosophical exposition of silence in *the Analects* would help bring out the "hidden" meaning of what is said by the master.

Department: Philosophy

Student's Signature

Field of Study: Philosophy

Advisor's Signature

Academic Year: 2016

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ไม่อาจสำเร็จลงได้เป็นอย่างดี หากปราศจากความเมตตาของ ศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์ ซึ่งกรุณาได้รับเป็นที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์และนำทางการเขียนวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จนสำเร็จ อย่างไรก็ตาม เหนือสิ่งอื่นใดการเรียนรู้ที่ได้จากสิ่งที่พูดและ 'ไม่ได้พูด' ของท่านไม่เพียงเปิดโลกทางวิชาการให้แก่ผู้เขียน แต่ยังสอนให้รู้จัก "ชีวิต" ในอีกด้านหนึ่งด้วย ดังนั้นความสำเร็จของวิทยานิพนธ์นี้จึงไม่ใช่การนำเสนอข้อถกเถียงทางวิชาการที่เป็นเลิศ แต่เป็นการทำงานที่มาจากเนื้อชีวิตของตัวผู้เขียนเองและจากตัวมนุษยทุกคน พลอยจึงกราบขอบพระคุณอาจารย์เป็นอย่างสูงมา ณ โอกาสนี้ด้วยค่ะ

ขอขอบพระคุณอาจารย์เดชา ตั้งสีฟ้า ครูของผู้เขียนที่ถ่ายทอดความรู้และสร้างแรงบันดาลใจให้อยากเรียนรู้ปรัชญาในช่วงเวลาที่ผู้เขียนยังเยาว์วัย ด้วยความระลึกว่าส่วนหนึ่งจากตัวอาจารย์ยังอยู่ในตัวศิษย์เสมอ

ขอขอบพระคุณคณาจารย์ภาคปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ ทุกท่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งขอกราบขอบคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ศิริญา อรุณขจรศักดิ์ที่ปรึกษาอีกท่านหนึ่งที่ทำให้คำแนะนำหลายประการและดูแลการขอยืมมหาบัณฑิต ขอขอบคุณสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ซึ่งให้การสนับสนุนทุนวิจัยเพื่อเขียนวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

ขอขอบใจมิตรในวัยฝันวันเยาว์ทุกคนที่ผ่านเข้ามาซึ่งแม้บางครั้งจะได้พบกัน แต่ได้มอบอุดมคติของความเป็นเพื่อนที่ซึ่งความไว้เนื้อเชื่อใจและความดีงามเป็นแก่นแกนของสายความสัมพันธ์ ขอบใจ 'คนบางคน' ที่มอบประสบการณ์ที่กระตุ้นเตือนให้ผู้เขียนตั้งคำถาม ขบคิด และใคร่ครวญเกี่ยวกับสายสัมพันธ์ของมนุษย์จนเขียนเรื่องฉบับนี้ออกมาได้ ขอบใจพรชนก น้องที่เรียนปรัชญามาด้วยกัน ผู้ที่แลกเปลี่ยนเรื่องราวระหว่างการทำวิทยานิพนธ์ ขอขอบพระคุณคุณป้ารัชนีและน้าศิริพรที่ดูแลและเกื้อกูลหลานตลอดเวลาที่เรียนหนังสืออยู่ในกรุงเทพฯ ขอบใจกำลังใจจากน้องสาวคนเดียว ขอบใจเพื่อนคนสำคัญในวัยฝันวันเยาว์อีกคนหนึ่ง ปิยวรรณ สุรธณี ที่ให้กำลังใจ เกื้อหนุนและเอื้ออาทรผู้เขียนในหลายเรื่องตลอดเวลาที่เรียนปรัชญาและตลอดการทำวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

สุดท้าย ขอกราบขอบพระคุณ คุณแม่และคุณพ่อ ผู้เป็นแรงบันดาลใจและ 'วิหาร' อันศักดิ์สิทธิ์ของลูกในโลกใบนี้

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
สารบัญ	ช
บทที่ 1 บทนำ.....	1
1.1 ปัญหา ที่มาและความสำคัญของประเด็นปัญหา	1
1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย.....	3
1.3 ขอบเขตและวิธีวิจัย	3
1.4 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ.....	4
บทที่ 2 การเรียกคืนความเจ็บในหลุนฮิว.....	5
2.1 ทศนะว่าด้วย “ภาษา” ในปรัชญาขงจื้อ: แนวคิดเจิ้งหมิง	5
2.2 ปัญหาของ ‘คำพูด’: “พูดเก่ง” กับการมีมนุษยธรรม.....	9
2.2.1 คนปากไว: การเรียนรู้ 学 (เสวีย) กับ การคิดใคร่ครวญ 思 (ซี่).....	11
2.2.2 คนมีวาทศิลป์: การพูดประเมิน และการฝึกปฏิบัติมนุษยธรรม	15
2.3 ความเจ็บกับขอบเขตความรู้ในปรัชญาขงจื้อ: ‘การไม่ตอบ’ ของขงจื้อ	30
2.3.1 ความวิตกกังวล ของชื่อหมาหนิว กับความเจ็บของขงจื้อ	36
บทที่ 3 ความเจ็บที่อยู่ในระหว่างการพูด	43
3.1 การพูดโดยอ้อม: พลังของการพูดเสียง การพูดโดยบังสิ่งที่บอก การพูดบางส่วน	43
3.1.1 การพูดเสียง: ความถูกต้องที่เที่ยงธรรมของผู้ปกครอง.....	45
3.1.2 การพูดโดยบังสิ่งที่บอก: ภาษาลับ และ การหลีกเลี่ยงอำนาจ	50
3.1.3 การพูดบางส่วน: ยุทธวิธีการกล่อมเกลาศิษย์ที่แตกต่างกัน.....	55
บทที่ 4 ความเจ็บในระหว่างวาจา/พูดด้วยท่าทาง	62

4.1 ความเจ็บที่เป็นการกระทำ: การสื่อสารโดยไม่ใช้คำพูด	62
4.2 ความเจ็บ 'ในระหว่าง' วาจา: การหยุดการสนทนาเพื่อรักษา/ปฏิเสธสายสัมพันธ์.....	63
4.3 การพูดผ่าน 'ท่าทาง': บทบาทของหัตถ์ในการขัดเกลาคุณธรรมจากในสู่นอกและจาก นอกสู่นใน	73
4.3.1 การวิเคราะห์ท่าทาง: 'การหันหน้าไปทางทิศใต้'	80
บทที่ 5 บทสรุป	84
รายการอ้างอิง.....	2
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์.....	8



บทที่ 1

บทนำ

1.1 ปัญหา ที่มาและความสำคัญของประเด็นปัญหา

ขอบเขตปรัชญาของจื่อเป็นอย่างไรสะท้อนได้จากทั้งสิ่งที่ขงจื่อพูดและสิ่งที่ไม่ได้พูด คำสอนที่ขงจื่อพูดถึงคือ วรรณคดี จริยธรรม ความสัตย์ซื่อภักดีและความน่าเชื่อถือ¹ กล่าวได้ว่าคำสอนเหล่านี้เกี่ยวข้องกับการแสวงหาแนวทางแก้ไขปัญหาเชิงปฏิบัติที่สังคมการเมืองของมนุษย์ควรดำเนินไป วรรณคดีมีบทบาทในการกระตุ้นเร้าอารมณ์ที่อยู่ภายในมนุษย์ โดยตัวของมันเองเป็น 'พาหนะ' ที่บรรจุเนื้อหาสาระทางจริยธรรม ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นในการบ่มเพาะขัดเกลาแนวปฏิบัติของมนุษย์ให้มีการแสดงออกที่เหมาะสม ขณะที่การแสดงออกที่เหมาะสมหรือการปฏิบัติคุณธรรมเกี่ยวข้องกับคุณธรรมว่าด้วยความสัตย์ซื่อภักดีและความน่าเชื่อถือในแง่ที่ว่า การปฏิบัติคุณธรรมไม่ได้เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการขัดเกลาตัวตนของมนุษย์เพียงคนเดียวเท่านั้น แต่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ 'ผู้อื่น' ที่อยู่ร่วมกันด้วย การกล่าวเช่นนี้ทำให้ความสัตย์ซื่อภักดี 忠(จง) และความไวเนื้อเชื่อใจ 信(ซิน) ซึ่งเป็นชุดคุณธรรมที่กำกับกรกระทำของ 'เรา' ที่ทำต่อ 'ผู้อื่น' อยู่แล้ว สามารถเป็นชุดคุณค่าพื้นฐานที่เราใช้ตรวจสอบตนเองเวลาเราสัมพันธ์กับผู้อื่นในสังคมการเมือง ดังคำกล่าวใน *หลุนอี่วี่* ที่ว่า อาจารย์เจิงกล่าวว่า "ทุกๆ วันเราตรวจสอบตนเองในสามเรื่อง เมื่อทำเพื่อผู้อื่น ได้ทำด้วยความสัตย์ซื่อภักดีหรือไม่ เมื่อคบมิตรสหาย ขาดสัจจะหรือไม่ เมื่อรับสืบทอดความรู้มา มิได้นำไปปฏิบัติหรือไม่"² จากที่กล่าวมาสิ่งที่ขงจื่อพูดได้แสดงให้เห็นว่า "กระบวนการกลายเป็นมนุษย์ (Be[com]ing Humans)" นั้นเป็นอย่างไร ตั้งแต่การเริ่มเรียนรู้แหล่งที่รุ่มรวยเชิงวัฒนธรรมของมนุษย์คือวรรณคดี จนสามารถซึมซับเอาคุณค่าเชิงจริยะที่อยู่ในวรรณคดีนั้นแล้วนำไปปฏิบัติ เพื่อมุ่งไปสู่เป้าหมายในการแก้ไขปัญหาเชิงจริยธรรมซึ่งกำลังเลื่อมทางสังคมมนุษย์

¹ สุวรรณฯ สถาอนันท์ (แปลและเขียนบทนำ), *หลุนอี่วี่: ขงจื่อสอนทนา* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551)., หลุนอี่วี่ 7:24

² หลุนอี่วี่ อ่างแล้ว, 1:4

คุณธรรมที่กำกับความสัมพันธ์ระหว่าง 'มิตรสหาย' คือ 'สัจจะ 信(ซิน)' ประกอบไปด้วยอักษรสองตัวคือ 人 (เหริน) แปลว่าคน 言 (เหยียน) แปลว่าการพูด การแปลคำว่าซินคือ 'สัจจะ' สะท้อนประเด็นปัญหาเชิงจริยธรรมของการใช้คำพูดตามทัศนคติของจื่อ อย่างไรก็ตาม เราสามารถแปลซินเป็น 'ความไวเนื้อเชื่อใจ (trust)' ได้ ทั้งนี้ข้อถกเถียงเกี่ยวกับคุณธรรมว่าด้วยซิน ซึ่งเกี่ยวข้องกับความสัตย์ซื่อภักดี (จง) และซู่ ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จะถูกอภิปรายอีกครั้งในบทที่สองในส่วนของการใช้คำพูดในแบบที่ผิดเป้าหมายเชิงจริยธรรม

นอกจากการทำความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งที่ขงจื้อพูดจะช่วยทำให้เราเข้าใจขอบเขตคำสอนในปรัชญาขงจื้อได้ชัดเจนขึ้นแล้ว การเข้าใจเรื่องที่ขงจื้อไม่พูดยังสามารถเป็นอีกทางหนึ่ง ซึ่งจะช่วยให้เราเห็นคำสอนของขงจื้อชัดเจนขึ้นด้วยเช่นกัน กล่าวคือ สิ่งที่ขงจื้อไม่พูดถึงคือ เรื่องประหลาด การใช้กำลัง ความวุ่นวาย และเรื่องภูตผี³ ประเด็นเหล่านี้ได้สะท้อนว่าเรื่องที่ขงจื้อให้ความสำคัญ ในการถ่ายทอดความคิดทางปรัชญาของตนเอง คือเรื่องแนวปฏิบัติในชีวิตประจำวันของมนุษย์และการสร้าง 'ระเบียบ' ไม่ใช่เรื่องเหนือธรรมชาติหรือเรื่องการใช้กำลังที่จะนำไปให้เกิดความวุ่นวายในสังคมการเมือง แก่นประเด็นที่ขงจื้อให้ความสนใจที่ว่ามันมาจากการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างประเด็นที่ขงจื้อไม่พูด ซึ่งส่งผลให้เราสามารถสร้างความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้นเกี่ยวกับขอบเขตเนื้อหาของคำสอนในปรัชญาขงจื้อ กล่าวคือ เราจะเห็นว่าเรื่องภูตผีเป็นประเด็นเปิดไปสู่พื้นที่ของเรื่องประหลาด ความสัมพันธ์ของทั้งสองประเด็นนี้สะท้อนว่าขงจื้อสนใจสอนเรื่องที่เกี่ยวข้องกับแนวปฏิบัติ 'ทางโลก' ของมนุษย์ ไม่ได้สนใจสอนเกี่ยวกับหลักความจริงทางอภิปรัชญา ส่วนการไม่พูดในเรื่องการใช้กำลังและความวุ่นวายบอกเราว่า 'ระเบียบ' คือเป้าหมายที่ขงจื้อต้องการสร้างขึ้น จากที่กล่าวมาประเด็นต่างๆ เหล่านี้เป็นสิ่งที่ขงจื้อไม่พูดถึง เพราะน่าเชื่อว่าขงจื้อมองความรุนแรงที่อยู่ในรูปของการใช้กำลังของมนุษย์ เป็นสิ่งที่ไม่ควรค่าแก่การพูดถึง ในขณะที่พื้นที่ของภูตผีซึ่งมีพลังที่มองไม่เห็นดำรงอยู่ ขงจื้อได้เตือนมนุษย์เอาไว้ว่าให้รักษาระยะห่าง เพราะการพูดของมนุษย์อาจไม่มีค่าเลยในพื้นที่เช่นนี้⁴ จากทั้งหมดที่กล่าวมาเราจะเห็นว่า 'สิ่งที่ขงจื้อพูด' สามารถสะท้อนบทบาทความสำคัญของการพูดในการเป็นแนวบรรทัดฐานที่ขัดเกลาจริยธรรมของมนุษย์ ในขณะที่ 'สิ่งที่ขงจื้อไม่พูด' บอกเราว่าการแสดง "ความเจียม" สามารถมีบทบาทในการกล่อมเกลามนุษย์ไม่ให้ออกนอกวิถีเชิงจริยธรรมตามแบบปรัชญาขงจื้อ

อย่างไรก็ตาม จากการสำรวจงานวิชาการที่ศึกษาประเด็นเรื่องภาษาใน *หลุนอี่วี่* ที่ผ่านมาพบว่า เป็นการศึกษารายละเอียดในขอบเขตของข้อเสนอ "การทำนามให้เที่ยง" หรือ เจิ้งหมิง (Rectification of Names) อาทิเช่นงานเขียนของอู๋ เสี่ยวหมิง (Wu Xiaoming)⁵ ซึ่งวิเคราะห์บทบาทของการใช้คำพูดในการขัดเกลาคุณธรรมของมนุษย์ และผู้เขียนพบว่างานศึกษาดังกล่าวนี้นี้

³ หลุนอี่วี่ อ่างแล้ว, 7:20

⁴ François Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece* (New York: Zone Book, 2004)., pp.210-211.

⁵ โปรดดูเพิ่มเติมใน Wu Xiaoming, "Words, Speech, and Argument in the Analects," *Journal of Chinese Philosophy* 36, no. 4 (Dec,2009).,p. 541-553.

ยังจำกัดขอบเขตการศึกษาการใช้ภาษาไว้ที่ถ้อยคำ (words) ซึ่งยังไม่ได้ให้ความสนใจศึกษา 'ความเงียบ (silence)' ที่ปรากฏใน **หลุนอี่ว**

ด้วยเหตุนี้เองการที่ขงจื้อมีเป้าหมายในการกล่อมเกลาปัญญาชนโบราณของจีนให้เป็นขุนนางบัณฑิต และขงจื้อมีวัฒนธรรมการพูดโดยอ้อมต่อปัญญาชนเหล่านั้น จึงทำให้เกิดประเด็นที่น่าสนใจขึ้นว่าใน **หลุนอี่ว** ขงจื้อมองบทบาทความสำคัญของ 'ความเงียบ' ในวัฒนธรรมการพูด เช่น การไม่พูด การพูดโดยอ้อม และการแสดงท่าทางอย่างไร การพูดโดยอ้อมของขงจื้อ คือ การจงใจที่จะพูดให้น้อยที่สุดเพื่อให้คำพูดที่เหลือเป็นของ 'ผู้อื่น' การทำให้คำพูดที่เหลือเป็นของผู้อื่นนี้เองจะนำพาให้ผู้คนอยากแก้ปัญหาคำพูดด้วยตัวของพวกเขาเอง ซึ่งเป็นปัญหาของการใช้คำพูดที่ขัดแย้งกับการกระทำ ไม่ใช่การที่คำพูดไม่ตรงกับความจริงทางอภิปรัชญา สุตท้ายการศึกษาวิเคราะห์ 'सार' ทางปรัชญาที่อยู่ในวัฒนธรรมการพูดดังกล่าวของขงจื้อ จะช่วยให้เราเข้าใจว่าลักษณะเชิงคุณธรรมของความเงียบเป็นอย่างไร

1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อศึกษาว่า 'ความเงียบ' มีบทบาทสำคัญอย่างไรต่อวัฒนธรรมการพูดใน **หลุนอี่ว**
2. เพื่อศึกษาว่า 'ความเงียบ' สามารถสื่อ 'सार' ทางปรัชญาได้อย่างไรบ้าง และสารทางปรัชญานั้นได้สะท้อนให้เห็นลักษณะเชิงคุณธรรมของ 'ความเงียบ' ได้อย่างไรใน **หลุนอี่ว**

1.3 ขอบเขตและวิธีวิจัย

ผู้วิจัยมีขอบเขตการศึกษาเรื่องความเงียบในปรัชญาขงจื้อโดยได้จำกัดการศึกษาวเคราะห์เฉพาะตัวบทที่ปรากฏใน **หลุนอี่ว** เป็นหลัก และมีการค้นคว้าเอกสารที่เกี่ยวข้องกับประเด็นของงานวิจัย ซึ่งเป็นหนังสือ บทความ และวารสารทางวิชาการ ทั้งนี้ก่อนการวิเคราะห์ความเงียบในแต่ละบท ผู้เขียนจะพิจารณาการให้เหตุผลของขงจื้อเกี่ยวกับปัญหาของคำพูด ซึ่งจะนำพาให้เราเห็นว่าความเงียบมีบทบาทสำคัญในการถ่ายทอดคำสอนที่แตกต่างจากการใช้คำพูดในแง่ใดได้บ้าง จากนั้นผู้วิจัยจะวิเคราะห์การใช้ความเงียบในวัฒนธรรมการพูดและการแสดงท่าทางในแต่ละบท เพื่อทำความเข้าใจว่าลักษณะเชิงคุณธรรมของความเงียบเป็นอย่างไร

1.4 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. มีความเข้าใจว่า 'ความเจียม' มีบทบาทสำคัญอย่างไรต่อวัฒนธรรมการพูดใน **หลุนอีวี่**
2. มีความเข้าใจว่า 'ความเจียม' สามารถสื่อ 'สาร' ทางปรัชญาได้อย่างไรบ้าง และสารทางปรัชญานั้นได้สะท้อนให้เห็นลักษณะเชิงคุณธรรมของ 'ความเจียม' เป็นอย่างไรใน **หลุนอีวี่**



บทที่ 2

การเรียกคืนความเจียบในหลุนอิว

2.1 ทศนะว่าด้วย “ภาษา” ในปรัชญาขงจื้อ: แนวคิดเจ้งหมิง

คำว่า 言 (เหยียน)⁶ ในภาษาจีนประกอบไปด้วยคำสองคำ คือสัญลักษณ์ 讠 (เซว) ซึ่งแทนสิ่งที่ เป็น “ปาก” ส่วน 言 (เจียน) แทนความหมายว่า “ไปข้างบน” เมื่อรวมสองตัวเขียนเข้าไว้ด้วยกัน คำนี้หมายถึง ‘ภาษา’ หรือ ‘คำ’ ก็ได้ สำหรับชนบปรัชญาภาษาของจีนการเขียน (writing) กับ ภาษาพูด (oral speech) นั้นไม่ได้ถูกแยกแยะออกจากกัน มุมมองนี้สะท้อนให้เห็นได้จากทศนะที่ว่า 言 เหยียนสามารถเป็นทั้งคำกริยาที่แปลว่าพูด (to say, to speak) หรือคำนามที่แปลว่า คำพูด (speech) ภาษา (language) หรือถ้อยคำ (word) ก็ได้⁷ ประวัติความเป็นมาของภาษาจีนโบราณที่ทำให้เราเห็นความแตกต่างอย่างสำคัญจากภาษายุโรปสมัยใหม่ ปรากฏอยู่ใน *Commentary on the Appended Phrases (Xici zhuan)* ซึ่งเป็นหนึ่งในบทบรรยายเพิ่มเติมใน *Book of Changes* ซึ่งมีข้อสันนิษฐานว่าขงจื้อ (Confucius)* เป็นผู้เขียนขึ้น ในงานชิ้นดังกล่าวได้ พูดถึงตำนานกษัตริย์นักปราชญ์ฟูซี (Fuxi) นักประดิษฐ์ Eight Trigrams** ซึ่งต่อมาเข้าใจว่าเป็น ต้นกำเนิดของตัวเขียนจีนที่เป็นสัญลักษณ์แสดงถึงกระบวนการแปรเปลี่ยนของจักรวาลไม่ใช่ สัญลักษณ์ที่แสดงเสียงพูด อีกตำนานหนึ่งถูกเล่าไว้โดย ซู เจิน (Xu Shen)*** ในหนังสือ *Shuowen Jiezi* ซึ่งเป็นอรรถาธิบายที่พูดเกี่ยวกับองค์ประกอบและลักษณะของอักษรจีน

⁶ 言 (เหยียน) หมายถึง การพูด ภาษาหรือคำ 文 (เหวิน) หมายถึง การเขียน การบันทึก รูปแบบทางวรรณคดี 辭 (ฉือ) หมายถึง ข้อความ 話 (ฮว่า) หมายถึง คำพูด

* ขงจื้อ (Confucius) มีชีวิตอยู่ในช่วง 551-479 ปีก่อนคริสตกาล

** ผู้ปกครองในตำนานซึ่งสันนิษฐานว่ามีชีวิตอยู่ประมาณ 2,000 ปีก่อนคริสตกาล เขาผู้นี้เป็นผู้ประดิษฐ์ Eight Trigrams

*** ซู เจิน (Xu Shen) มีชีวิตอยู่ในช่วง 30-124 ปีก่อนคริสต์กาล เป็นผู้แต่งพจนานุกรมภาษาจีนโบราณในสมัยราชวงศ์ฮั่นนี้ ซึ่งถูกเรียกว่า 說文解字 (ชวเหวิน เจี้ยเจ้อ) มีความหมายว่า “การอธิบายตัวเขียนและการวิเคราะห์คำ แม้จะไม่ใช่วรรณกรรมที่เก่าแก่ที่สุด แต่เป็นพจนานุกรมฉบับแรกที่วิเคราะห์โครงสร้างของตัวเขียนและบอกถึงที่มาเชิงนิรุกติศาสตร์ของคำบางตัวที่สำคัญ ทั้งนี้พจนานุกรมยังใช้หลักการในการจัดระบบคำศัพท์ โดยแยกเป็นหมวดหมู่ที่เรียกว่า “radicals (bùshǒu 部首)” เป็นครั้งแรก

**** หลิว เจีย (Liu Xie) มีชีวิตอยู่ในช่วงศตวรรษที่ 5-6 กวีจีน

⁷ James Liu, *The Paradox of Language* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), p.16.

เขาได้เขียนแล้วว่าซังเจี้ยนนักประวัติศาสตร์ของจักรพรรดิหวังตี้ได้ประดิษฐ์ภาษาเขียนขึ้นหลังจากได้สังเกตเห็นเท้าของนกและสัตว์ต่างๆ เราจะเห็นได้ว่าไม่ได้มีการกล่าวถึงว่ามีคำพูดก่อนแล้วค่อยมีการแทนเสียงเหล่านั้นด้วยตัวเขียน หลิว เซีย (Liu Xie)^{****} ได้กล่าวว่าการเขียนของมนุษย์ (Human Wen) เป็นสิ่งที่คล้ายคลึงกับรูปแบบธรรมชาติ (natural Wen) เช่น กลุ่มดาว การก่อตัวของลักษณะทางภูมิศาสตร์ หรือลักษณะของผิวหนังสัตว์ ทั้งภาษาเขียนและรูปแบบธรรมชาติเหล่านี้ต่างก็แสดงให้เห็นถึงเต๋าในระดับจักรวาลวิทยา⁸ จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นว่าตัวเขียนจีนเป็นสิ่งที่สื่อสัมพันธ์โดยตรงกับโลกโดยไม่มีอักษรแทนเสียงพูด

อย่างไรก็ตามประเด็นว่าเกี่ยวกับภาษา 言 (เขียน) ดังกล่าวนี้อยู่ยังเป็นแนวคิดสำคัญที่ปรากฏอยู่ในปรัชญาจีนโบราณหลายสำนัก ซึ่งรวมถึงปรัชญาสำนักขงจื้อด้วย เมื่อกล่าวถึงทัศนะว่าด้วยภาษาในปรัชญาขงจื้อ นักวิชาการส่วนใหญ่สนใจศึกษาแนวคิดเจิ้งหมิง (正名) หรือ “การทำนามให้เที่ยง” ว่าเป็นแนวคิดเกี่ยวกับภาษาแบบเดียวที่ขงจื้อนำเสนอในหลุนอี่ว เจิงจยง (Chung-ying Cheng) ได้อธิบายเกี่ยวกับแนวคิดเจิ้งหมิงไว้ว่าการสร้างระเบียบทางสังคมเกิดขึ้นมาได้โดยการนิยามความหมายของสายสัมพันธ์ทางศีลธรรมระหว่างมนุษย์ด้วยกันทั้งในระดับครอบครัว สังคมและรัฐ ดังนั้นนามจึงจำเป็นต้องมีความหมายที่ถูกต้องเพื่อกำหนดความหมายที่ถูกต้องให้กับสายสัมพันธ์ทางศีลธรรม แต่นามจะถูกต้องได้ก็ต้องมีเกณฑ์มาตรฐานเป็นตัวแบบตัดสิน นามและเกณฑ์ดังกล่าวต่างเป็นสิ่งที่ต้องมีความสอดคล้องกัน นามทำให้เกณฑ์มาตรฐานนั้นมีอยู่ได้ และเกณฑ์ก็มีอยู่เพื่อเป็นตัวแบบให้กับนาม⁹ เฟิงโย่วหลาน (Fung Yu-Lan) อธิบายว่าแนวคิดเจิ้งหมิงเป็นแนวคิดที่มองว่าความเป็นจริงควรถูกปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับนัยยะที่มาพร้อมกับนามนั้น เขาคิดว่าทุกๆนามเป็นที่บรรจุของนัยยะบางอย่าง ในขณะที่นามนั้นถูกนำไปใช้ในการสร้างแก่นแกนของการแบ่งประเภทความเป็นจริงก็ปรากฏขึ้นมาด้วย ซึ่งเราเรียกได้ว่าเป็นแก่นแกนเชิงอุดมคติที่ความเป็นจริงจะต้องถูกปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับสิ่งนี้ ตัวอย่างเช่น แก่นแกนของนามผู้ปกครองคือ “วิถีแห่งผู้ปกครอง” ซึ่งคือตัวแบบอย่างที่คุณปกครองควรปฏิบัติตามเพื่อให้เป็นผู้ปกครองที่แท้จริง ทุกๆ นามนั้นมีนัยยะของหน้าที่และความรับผิดชอบกำหนดอยู่ด้วยเสมอไม่

⁸ Ibid., pp.17-18. Cited in Richard (trans.) Mather, *Shih-Shuo Hsin-Yu: A New Account of Tales of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976), p.389.

⁹ Chung-ying Cheng, "Zhengming (Cheng-Ming) Rectifying Names," in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. Antonio S. Cua (London: Routledge, 2003), p.571.

ว่าจะเป็นบิดา บุตร หรือผู้ได้ปกครอง และแนวคิดเจ้หมิงจะกำกับให้มนุษย์ปฏิบัติตามความ
รับผิดชอบและหน้าที่ซึ่งมากับนามนั้น¹⁰

ชาด เฮนเซน (Chad Hansen) ได้แสดงความเห็นเกี่ยวกับแนวคิดเจ้หมิงว่าเป็นทัศนะที่
มองภาษาในเชิงปฏิบัติ กล่าวคือสำหรับขงจื้อแล้วการศึกษาคือการเรียนรู้ที่จะปฏิบัติให้ได้อย่าง
ถูกต้อง และภาษาเองมีส่วนทำให้การศึกษาที่ถูกต้องเหมาะสมนั้นเป็นไปได้ ที่เป็นเช่นนั้นเพราะ
ภาษามีความสัมพันธ์กับการกระทำในแง่ที่เป็นแนวทางการปฏิบัติตนของคนในสังคมและภาษา
ไม่ใช่แค่สิ่งที่อ้างอิงถึงวัตถุที่อยู่ในโลก ทั้งนี้เราเรียนรู้การแบ่งแยกนามที่ถูกต้องนี้ได้ผ่านการ
เลียนแบบตัวแบบทางศีลธรรมที่มีอยู่ในหลี่ หรือพูดอีกอย่างได้ว่าเราใช้นามที่สื่อถึงความเป็นจริง
อย่างถูกต้องเพื่อขัดเกลาการกระทำของตนเอง¹¹ การกล่าวเช่นนี้ทำให้เราเห็นว่านามทำหน้าที่เป็น
หมุดหมายในการแยกแยะความแตกต่างในสังคม สังคมที่ถูกทำให้เที่ยงคือสังคมที่ทำให้สมาชิก
สมทานรูปแบบการแบ่งแยกความแตกต่างทางสังคมที่เหมือนกัน ซึ่งจะให้เกิดระเบียบแก่
สังคมโดยที่ไม่จำเป็นต้องมีกฎหมายหรือการลงโทษ¹² ในขณะที่ซาราห์ เอ. แมททิส (Sarah A.
Mattice) ได้เสนอมุมมองต่อแนวคิดเจ้หมิงที่ต่างออกไป แนวคิดนี้ควรถูกทำความเข้าใจใหม่ใน
ฐานะที่เป็นกระบวนการตีความในการปรับเปลี่ยนนามที่เหมาะสม ซึ่งเป็นไปเพื่อให้เกิดจุดที่ทับ
ซ้อนกันระหว่างความหมายในอดีต สภาพการณ์ในปัจจุบัน และความเป็นไปได้ของอนาคต ทั้งนี้
การหวนคิดถึงอดีตเป็นส่วนหนึ่งของแนวคิดเจ้หมิง การทำเช่นนั้นได้คือการที่เราต้องคิดถึง
ตัวอย่างในอดีตเพื่อเปรียบเทียบกับตัวของเราเอง การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่า เมื่อเรามอง
ย้อนกลับไปเพื่อพิจารณาแบบอย่างในอดีตแล้ว เราต้องเปลี่ยนนามและการกระทำให้สอดคล้อง
กับเกณฑ์พื้นฐานของอดีตนั้นอย่างตายตัว เพราะแนวคิดเจ้หมิงไม่ได้เป็นเรื่องของการนำ
กฎเกณฑ์ในอดีตเข้ามาปรับเปลี่ยนการกระทำอย่างที่ว่า แต่เป็นเรื่องของการเลือกตัวแบบที่
เหมาะสมเพื่อเป็นตัวอย่างแก่แนวปฏิบัติของมนุษย์ สำหรับการพิจารณาสภาพการณ์ปัจจุบัน คือ
การที่เราเลือกเปลี่ยนแนวปฏิบัติของเราเองโดยจำเป็นต้องคำนึงถึงบริบทที่แวดล้อมการ
เปลี่ยนแปลงนั้นๆด้วย หรือพูดอย่างกระชับคือเราจำเป็นต้องสำรวจตรวจสอบว่าตัวของเรามีตำแหน่ง
แห่งที่อย่างไรและเงื่อนไขอะไรที่กระตุ้นให้มีการเปลี่ยนแปลงนั้นในสังคม การคำนึงถึงบริบท

¹⁰ Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: The Free Press, 1967), pp.41-42.

¹¹ Chad Hensen, "Philosophy of Language," in *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, ed. Antonio S. Cua (London: Routledge, 2003), p.870.

¹² Chad Hensen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," *The Journal of Asian Studies* 44, no. 3 (May, 1985), p. 505.

ดังกล่าวจะทำให้เรามีความเข้าใจในสภาพการณ์ปัจจุบัน ซึ่งถือเป็นสิ่งจำเป็นต่อการนำแนวคิดเจิ้งหมิงไปใช้ นอกจากนี้แล้วการมองไปยังอนาคต คือการใคร่ครวญถึงการมีความเป็นไปได้ที่จะมีนามในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป เมื่อเราตัดสินใจกระทำในทิศทางที่แตกต่างออกไป สิ่งนี้เป็นการพิจารณาว่าบทบาทและความรับผิดชอบที่มาพร้อมกับนามนั้นในอนาคต หากจำเป็นต้องมีประสิทธิภาพสูงสุดจะต้องเป็นแบบใด การที่เราสามารถหาจุดที่ซ้อนทับกันระหว่างอดีต ปัจจุบัน และอนาคตได้ สิ่งนี้จะทำให้แนวคิดเจิ้งหมิงกลายเป็นกระบวนการที่มีการปรับเปลี่ยนนามตามความเหมาะสมได้อย่างมีประสิทธิภาพสูงสุด¹³

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาที่คำว่าด้วยภาษา 言 (เหยียน) ซึ่งนักวิชาการเหล่านี้นำเสนอผ่านแนวคิดเจิ้งหมิงใน *หลุนอี่ว์* ข้างต้น เราจะพบว่าภาษาในปรัชญาขงจื๊อไม่ได้มีบทบาทในเชิงการบรรยาย (descriptive role) สภาพของโลก แต่มีบทบาทในเชิงกฎเกณฑ์ (prescriptive role) ในการกำหนดแนวปฏิบัติที่เหมาะสมให้กับมนุษย์ เรากล่าวได้ว่าเมื่อสังคมยอมรับภาษาเข้ามาใช้ สิ่งนี้เท่ากับยอมรับกฎเกณฑ์บางประการให้เข้ามาทำงานในการจัดการการกระทำและความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในสังคมด้วย ดังนั้น 'เจิ้งหมิง' จึงไม่ได้เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับภาษาในตัวของมันเองโดยตรงเท่านั้น แต่เป็นเรื่องที่เกี่ยวกับการกระทำและจริยศาสตร์¹⁴ ผู้เขียนมีข้อสังเกตต่อความเข้าใจเกี่ยวกับ 'เจิ้งหมิง' ของนักวิชาการทั้งหมดข้างต้น กล่าวคือ พวกเขาพยายามที่จะ "นิยามความหมาย" ของ 'เจิ้งหมิง' ซึ่งโยงเข้ากับบทบาทของถ้อยคำในฐานะที่เป็นแนวบรรทัดฐานให้กับการกระทำของมนุษย์ โดยยึดอยู่กับตัวแบบเชิงอุดมคติบางอย่าง แต่งานเขียนของนักวิชาการคนสำคัญเหล่านั้นยังขาดมิติของการศึกษาวิเคราะห์บทบาทของ 'ถ้อยคำ' ในแง่ที่ตัวของมันเองสามารถบ่งทอนคุณธรรมภายในตัวมนุษย์ ผลที่ตามมาคือ 'ถ้อยคำ' จึงถูกมองว่าเป็นแนวบรรทัดฐานที่รุ่มรวยเพียงแบบเดียวซึ่งปรากฏอยู่ใน *หลุนอี่ว์* ด้วยเหตุผลที่กล่าวมาข้างต้นในส่วนต่อไปผู้เขียนจึงจะอภิปรายถึงทัศนะขงจื๊อเกี่ยวกับ 'คำพูด' ว่าสามารถบ่งทอนหรือเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาขัดเกลามนุษย์ให้เป็นวิญญูชนได้อย่างไร ปัญหาของคำพูดดังกล่าวนี้จะเปิดทางให้กับการศึกษาวิเคราะห์ว่า ใน *หลุนอี่ว์* ยังมีแนวบรรทัดฐานที่มาจากรูปแบบการแสดงออกแบบอื่นซึ่งไม่ใช่ถ้อยคำ แต่เป็น "ความเงียบ" ที่ขงจื๊อใช้เพื่อกล่อมเกลารุ่นนางและศิษย์

¹³ Sarah A. Mattice, "'On Rectifying' Rectification: Reconsidering Zhengming in Light of Confucian Role Ethics," *Asian Philosophy* 20, no. 3 (November, 2010), pp. 254-255.

¹⁴ JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. (Oxford: Blackwell, 2006), p.51.

2.2 ปัญหาของ ‘คำพูด’: “พูดเก่ง” กับการมีมนุษยธรรม

เนื่องจากตัวบทหลุนอี่วประกอบด้วยบทการสนทนาขนาดสั้นหลายชิ้นและเป็นตัวบทที่แสดงการพูดคุยระหว่างบุคคลที่มีความหลากหลายแตกต่างกัน ตัวบทหลุนอี่วจึงมีความอ่อนไหวและมีความรุ่มรวยในเรื่องของการตีความและการใช้ถ้อยคำในการสื่อสาร ซึ่งประเด็นดังกล่าวนี้มีนักปรัชญาชาวฝรั่งเศส ฟร็องซัว จูเลียน (François Julian) ได้ให้ความเห็นบทบาทของ “คำพูด” ในปรัชญาขงจื้อ ซึ่งผู้เขียนเห็นความสำคัญจึงได้นำการวิเคราะห์ดังกล่าวมานำเสนอต่อไปนี้ จูเลียนมีทัศนะว่าขงจื้อมองบทบาทของ “คำพูด” ในแง่มุมที่แตกต่างจากชาวกรีกและชาวคริสต์สำหรับขงจื้อลัทธิ “คำพูด” เพียงอย่างเดียวไม่อาจสะท้อนให้เห็นความเป็นจริงของคนๆ หนึ่งได้ แต่ “การกระทำ” ต่างหากที่เป็นสิ่งสำคัญ ซึ่งจะบอกเราได้ว่าคนๆ นั้นเป็นคนอย่างไร “...แต่เดิมที่เราเคยฟังคำพูดของคน แล้วเชื่อพฤติกรรมของเขา แต่บัดนี้เราฟังคำพูดของคนแล้วต้องคอยตรวจสอบการกระทำของเขา ก็จากอี่วนี้แหละที่ทำให้เปลี่ยนเช่นนี้”¹⁵ ในขณะที่ชาวกรีกมองว่า “คำพูด” มีบทบาทที่เกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่อง “การโกหก (lying)” ดังสะท้อนให้เห็นในงาน *Hippias* ของเพลโต และชาวคริสต์ต่อมาได้พัฒนาบทบาทของความรู้สึกผิดเรื่อง ‘การพูดโกหก’ นี้ในชีวิตทางศีลธรรมของมนุษย์ กล่าวได้ว่าทั้งชาวกรีกและชาวคริสต์ล้วนมองว่า “คำพูด” มีบทบาทที่เกี่ยวข้องกับเรื่องของความจริง (truth) และความรู้ มุมมองเช่นนี้เองที่แตกต่างจากทัศนะของขงจื้อ เพราะขงจื้อมองว่า “คำพูด” เป็นเพียงเครื่องมือ “อาจารย์กล่าวว่า ‘ถ้อยคำสื่อความหมายได้เป็นพอ’ ”¹⁶ อย่างไรก็ตาม สำหรับปรัชญาขงจื้อปัญหาของ “คำพูด” ไม่ได้อยู่ที่การทำให้คุณธรรมกายตัวมนุษย์เสื่อมลงด้วยเหตุที่ว่า ‘สิ่งที่พูด’ ออกมาไม่ตรงกับ ‘สิ่งที่คิด’ แต่ปัญหาอยู่ที่ “การใช้คำพูด” ในการล่อลวงผู้อื่น กล่าวคือ สำหรับขงจื้อสิ่งที่ควรใส่ใจไม่ใช่การทำให้ “คำพูด” สะท้อนสิ่งที่อยู่ในใจออกมา แต่ “คำพูด” จะต้องไม่ขัดกับสิ่งที่ทำ¹⁷ ประเด็นเกี่ยวกับการที่ “คำพูด” ไม่ควรขัดกับการกระทำดังกล่าว สอดคล้องกับคำอธิบายของเดวิด แอล. ฮอลล์ และโรเจอร์ ที. เอ็มส์ (David L. Hall & Roger T. Ames) ซึ่งกล่าวถึงมโนทัศน์ 信 (ซิน) ในหลุนอี่วว่ามีความเชื่อมโยงกับคำว่า 忠 (จง) ซึ่งแปลว่า ดังนั้น ‘ทำให้ดีที่สุด’ 信 (ซิน) จึงมีความหมายมากกว่าการเต็มใจที่จะรักษาคำพูดหรือรักษาสัญญา ซินอาจบางทีมีนัยสื่อถึงความจำเป็นใน “การทำ” สิ่งที่ถูกทำให้สำเร็จ ซึ่งส่งผลให้

¹⁵ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, เล่มที่ 5:9

¹⁶ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, เล่มที่ 15:40

¹⁷ François Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, p.198.

‘สิ่งที่พูด’ เป็นจริงขึ้นมา¹⁸ เพราะฉะนั้น “คำพูด” จึงสัมพันธ์กับการกระทำในแง่ที่ว่าผู้ปฏิบัติคุณธรรมอย่างวิญญูชนย่อม “...ละอายถ้าคำพูดก้าวเลยการกระทำ”¹⁹ การตระหนักว่าในการใช้ “คำพูด” มีแนวโน้มที่ “คำพูด” นั้นจะก้าวเลยหรือไม่ตรงกับ “การกระทำ” ได้ เป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้วิญญูชนต้องระมัดระวังใน “คำพูด” และ “...ปรารถนาจะไม่พูดพล่อยๆ และขันแข็งในการกระทำ”²⁰ หากเราอาศัยการวิเคราะห์ของจูเลียน เราจะเห็นประเด็นที่น่าสนใจว่าขงจื๊อมองว่าปัญหาเชิงศีลธรรมของ “คำพูด” ไม่ใช่แค่เรื่องการพูดไม่ตรงกับความจริงในใจ แต่มาจากการพูดในสิ่งที่ขัดกับ “การกระทำ” ของมนุษย์เองด้วย ทั้งนี้ในอีกด้านหนึ่งของการใช้คำพูดในลักษณะดังกล่าว เป็นการใช้คำพูดโดยมีเป้าหมายเพื่อการล่อลวงผู้อื่น โดยสร้างข้ออ้างที่ได้เปรียบสำหรับตนเองและเอาผลประโยชน์ของตนเป็นที่ตั้ง ดังนั้นเราจึงสามารถกล่าวได้ว่า ‘การพูด’ ในปรัชญาขงจื๊อต้องพิจารณามิติการกระทำที่สืบเนื่องจากการพูด อันเป็นกระบวนการที่พัฒนาคนไปสู่หลักหมายของมนุษย์ในอุดมคติแบบขงจื๊อได้

เล่มที่ 5 บทที่ 4

5 : 4 : 1 มีผู้กล่าวว่า “ยังมีมนุษย์ธรรม แต่พูดไม่เก่ง”

5 : 4 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “พูดเก่งมีประโยชน์อะไร คนที่กล่าวตอบได้โดยเร็ว บ่อยครั้งทำให้คนเกลียดชัง เราไม่รู้หรือว่าเขาจะมีมนุษย์ธรรมหรือไม่ แต่ทำไมต้องพูดเก่งด้วย”

จากตัวบทข้างต้นเริ่มต้นจากการ “มีผู้กล่าวว่า ยังมีมนุษย์ธรรม แต่พูดไม่เก่ง...” คนที่ไม่มีชื่อเป็นผู้กล่าวเปิดประเด็นเรื่องมนุษย์ธรรมกับการพูดเก่ง บรูคส์และบรูคส์ (Brooks and Brooks) ได้วิเคราะห์ตัวบทนี้ไว้ว่าเป็นการติเตียนการให้ความสำคัญกับคุณลักษณะภายนอกของคนที่เปล่งประกายออกมาจากการใช้คำพูด อย่างไรก็ตาม ความสามารถในการใช้คำพูดเช่นนี้มีความสำคัญในสังคมแบบเปิด²¹ และขงจื๊อเองก็ยอมรับว่าความสามารถแบบนี้มีความสำคัญ ขงจื๊อกล่าวว่า “...ไร้ซึ่งคำพูดฉลาดเฉลียวอย่างนักวาทศิลป์ผู้ดี มีแต่รูปร่างอย่างช่งจา เห็นทีจะเอาตัวรอดได้ยาก

¹⁸ David L. Hall, and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius* (New York: Stage University of New York Press, 1987).,p.61.

¹⁹ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 14:29

²⁰ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 4:24

²¹ Bruce E. Brooks, and Taeko Brooks, *The Original Analects: Saying of Confucius and His Successors* (New York: Columbia University Press, 1998).,p.22.

ยั้งในสมัยนี้”²² คำพูดที่ฉลาดเฉลียวเป็นเสมือนอาวุธที่ทำให้เขาตัวรอดได้ในยุคสมัยที่มีการบิดเบือนและข้อฉล ซึ่งลำพังแค่รูปร่างนั้นไม่พอที่จะเป็นเครื่องรับประกันว่าคนที่อยู่ในสังคมจะเอาตัวรอดได้ ขงจื๊อรู้ว่า “การพูดเก่ง” ช่วยให้สามารถเอาตัวรอดได้ แต่ขงจื๊อไม่ได้เห็นด้วยว่าการ “พูดเก่ง” สามารถเป็นหลักหมายของมนุษย์ในอุดมคติแบบขงจื๊อ ด้วยเหตุนี้เขาจึงได้ตอบไปว่า “..พูดเก่งมีประโยชน์อะไร...” “การพูดเก่ง” อาจมีประโยชน์ในการช่วยให้เอาตัวรอด แต่เป้าหมายของการกล่อมเกลามนุษย์ของขงจื๊อไม่ใช่เพื่อให้เอาตัวรอด แต่เพื่อให้เป็นวิญญูชนในสังคมการเมืองที่มีความกลมเกลียวสมดุ และมีความกระตือรือร้นที่จะแก้ไขปัญหาความเสื่อมเชิงจริยธรรมของมนุษย์ “การพูดเก่ง” จึงไม่มีประโยชน์ในแง่นี้ สำหรับขงจื๊อการ “พูดเก่ง” มีแต่จะทำให้เกิดความแตกแยกในชุมชน “...คนที่กล่าวตอบได้โดยเร็ว บ่อยครั้งทำให้คนเกลียดชัง เราไม่รู้หรือว่าเขาจะมีมนุษยธรรมหรือไม่ แต่ทำไมต้องพูดเก่งด้วย” ขงจื๊อกำลังบอกเราว่าการ “พูดเก่ง” อาจนำความเกลียดชังมาสู่ชุมชนการเมืองได้ จากที่กล่าวมาข้างต้น ผู้เขียนเห็นว่าคำถามที่น่าสนใจมีอยู่สองประเด็น คือ การ “พูดเก่ง” มีความหมายว่าอย่างไร และเพราะเหตุใดการ “พูดเก่ง” จึงสามารถทำให้เกิดความเกลียดชังในชุมชนการเมืองได้ การตอบคำถามในสองประเด็นดังกล่าวนี้จะช่วยให้เราสามารถทำความเข้าใจได้ว่า เหตุใดขงจื๊อจึงเห็นว่า การ “พูดเก่ง” ไม่อาจเป็นสิ่งเพียงพอที่จะเป็นหลักหมายของมนุษย์ที่มีมนุษยธรรมแบบขงจื๊อได้

ผู้เขียนเสนอว่าการวิเคราะห์ความหมายของการ “พูดเก่ง” สามารถแยกออกเป็นสองรูปแบบ แบบแรก “พูดเก่ง” มีนัยสื่อถึงการโต้ตอบเร็ว ดังเช่นที่ขงจื๊อได้ขยายความไว้ในตัวบทข้างต้น ซึ่งผู้เขียนเรียกว่า ‘พวกปากไว’ แบบที่สอง การ “พูดเก่ง” ที่หมายถึง ‘ความสามารถ’ ที่ผู้คนในสมัยขงจื๊อให้คุณค่าและการยอมรับ ซึ่งสะท้อนออกมาผ่านทางการใช้ภาษาเป็นเลิศ ซึ่งผู้เขียนเรียกว่า ‘ผู้มีวาทศิลป์’

2.2.1 คนปากไว: การเรียนรู้ 学 (เสวีย) กับ การคิดใคร่ครวญ 思 (ซี่)

เล่มที่ 11 บทที่ 24

11 : 24 : 1 จื๊อปล่อยให้จื่อเกาไปเป็นมุขอำมาตย์แห่งเมืองปี้

11 : 24 : 2 อาจารย์กล่าวว่า “เจ้ากำลังทำร้ายลูกชายของพ่อ”

11 : 24 : 3 จื๊อกล่าวตอบว่า “ที่เมืองปี้ มีชาวบ้าน มีเสือเมืองเทวาอารักษ์ ทำไมต้องอ่านหนังสือก่อนจึงจะถือได้ว่ามีวิชา?”

²² หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 6:14

11 : 24 : 4 อาจารย์กล่าวว่า “ก็ด้วยเหตุนี้แหละ ที่เราเกลียดพวกคนปากไว”

กรณีของจื่อลู่ข้างต้นเป็นตัวอย่างของการแสดง ‘การปากไว’ ผ่านออกมาทาง “คำพูด” เพื่อปกป้องจุดยืนของตนเองในการตัดสินใจให้จื่อเกาไปบริหารเมืองบี การที่จื่อเกาอายุน้อยและยังมีความรู้เรื่องการบริหารบ้านเมืองไม่เพียงพอ²³ สิ่งนี้เป็นเหตุให้ขงจื่อวิจารณ์การตัดสินใจของจื่อลู่ การตอบกลับต่อการวิจารณ์โดยทันที ซึ่งสะท้อนความคิดของจื่อลู่ที่ว่า “ที่เมืองบี มีชาวบ้าน มีเสือ เมืองเทวารักษ์ ทำไมต้องอ่านหนังสือก่อนจึงจะถือได้ว่ามีวิชา?” สำหรับจื่อลู่การรำเรียนไม่ได้อยู่ในตำราเรียนเพียงอย่างเดียว แต่สามารถเรียนรู้ได้จากโลกนอกตำรา คือ “..มีชาวบ้าน[ให้ปกครอง] มีเสือเมืองเทวารักษ์[ให้รับใช้]...” ซึ่งเป็นจุดอ้างอิงที่บอกได้ว่าจะต้องบริหารบ้านเมืองอย่างไร ดังนั้นการนำคนที่อายุน้อยและยังรำเรียนมาไม่พอ มาเป็นมุขอำมาตย์จึงไม่ใช่สิ่งที่ทำไม่ได้ การกล่าวอ้างเช่นนี้ของจื่อลู่ทำให้ขงจื่อต้องพูดว่า “ก็ด้วยเหตุนี้แหละ ที่เราเกลียดพวกคนปากไว” สาเหตุที่ขงจื่อเกลียด คือ ศิษย์ของตนใช้ “คำพูด” ในการบิดเบือนความหมายของการรำเรียน โดยที่ไม่ได้เข้าใจเลยว่าในสถานการณ์นี้ เพราะเหตุใดการตัดสินใจของตนเองจึงเป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสม ‘คนปากไว’ ไม่ใช่คนที่จะคิดพิจารณาอย่างลึกซึ้งและรอบคอบใน ‘สิ่งที่พูด’ และตระหนักว่า ‘สิ่งที่พูด’ ดังกล่าวสามารถสะท้อนข้อจำกัดที่อยู่ในตัวตนของตนเองได้ การกล่าวเช่นนี้หมายความว่าผู้พูดที่ปากไวหรือโต้ตอบเร็ว บ่อยครั้งไม่สามารถถอยห่างออกจากตัวตนของตนเอง และหันกลับมามองย้อนเพื่อตรวจสอบตัวตนดังกล่าวโดยการเทียบเคียงกับ ‘สิ่งที่พูด’ ออกไปได้ ดังกรณีตัวบข้างต้น จื่อลู่ที่ไม่สามารถคิดใคร่ครวญเกี่ยวกับ ‘สิ่งที่พูด’ “...เจ้ากำลังทำร้ายลูกชายของพ่อ..” ซึ่งเป็นคำสอนของขงจื่อได้ เพราะเขาไม่สามารถตั้งคำถามย้อนกลับมาที่ตัวเองได้ว่า การตัดสินใจใช้งานผู้ที่รำเรียนมาไม่พออย่างจื่อเกาให้ไปบริหารบ้านเมืองอาจทำให้เกิดผลร้ายทั้งแก่ตัวจื่อเกาเองและบิดาของจื่อเกา นอกจากนี้ในขณะเดียวกันการโต้ตอบเรื่อง ‘การรำเรียน’ ดังกล่าวของจื่อลู่ยังสะท้อนประเด็นที่ว่าจื่อลู่ยังรำเรียนมาไม่พออีกด้วย

จากการวิเคราะห์ข้างต้นจึงน่าเชื่อได้ว่า ‘คนปากไว’ เป็นคนที่มีความสามารถในการคิดใคร่ครวญได้น้อยและเรียนรู้ได้น้อย ทั้งนี้ ‘การใคร่ครวญ 思 (ซี)’ และ ‘การเรียนรู้ 学 (เสวีย)’ ดังกล่าว เดวิด แอล. ฮอลล์ และโรเจอร์ ที. เอ็มส์ (David L. Hall & Roger T. Ames) ได้ให้ความเห็นว่าเป็นสภาวะที่มีลักษณะเป็นกระบวนการเดียวกัน (correlative) และมีความสัมพันธ์

²³Arther Waley , (trans.), *The Analects of Confucius* (New York: First Vintage Book, 1989).,p.159.

โปรดดูเชิงอรรถที่ 3 อาเธอร์ วาเลย์ให้ความเห็นว่าจื่อเกาเป็นคนเดียวกับ ใจที่เป็นคนโง่ ซึ่งปรากฏใน หลุนอี่ว

แบบขั้วสัมพันธ (a polar relationship) ซึ่งอยู่ในกระบวนการคิดของมนุษย์ ทั้งนี้สภาวะทั้งสองแบบไม่อาจมีอยู่ได้ด้วยตัวเองโดยปราศจากอีกสภาวะหนึ่ง ดังคำกล่าวที่ว่า “เรียนรู้โดยไม่คิดจะสูญเปล่า คิดโดยไม่เรียนรู้จะเป็นอันตราย”²⁴ คนที่เรียนรู้โดยไม่คิดเกี่ยวกับ ‘สิ่งที่พูด’ หรือคำสอน คือคนที่ล้มเหลวที่จะ “กระทำ” หรือแสดงออกอย่างเหมาะสม ทั้งนี้เราต้องเข้าใจก่อนว่า สำหรับขงจื้อ ‘การคิด (thinking)’ ไม่ใช่กระบวนการใช้เหตุผลที่เป็นนามธรรม แต่ ‘การคิด’ โดยพื้นฐานแล้วมีลักษณะการแสดงออก (performative) ซึ่งเป็นกิจกรรมที่ทำให้เกิดผลในทางปฏิบัติ กล่าวคือ ‘การคิด’ ไม่ใช่วิธีการที่แยกมนุษย์ออกจากโลกของประสบการณ์ แต่ตัวของมันเองมีลักษณะในเชิงผสมผสาน เป็นกิจกรรมในเชิงรูปธรรมที่หาทางเพื่อจะทำให้เกิดศักยภาพสูงสุดแก่ความเป็นไปได้ที่มีอยู่ ด้วยเหตุนี้เอง ‘การคิด’ ในแง่นี้จึงไม่ใช่กิจกรรมที่เข้าไปประเมินชุดของข้อเท็จจริงเชิงประนัย แต่คือ ‘การทำให้เป็นจริง (actualizing)’ หรือ ‘การตระหนัก (realizing)’ ถึงความหมายของโลกที่มนุษย์อาศัยอยู่²⁵ ปัญหาของจื่อลูที่เป็น ‘คนปากไว’ นอกจากจะแสดงออกผ่านการที่เขาปกป้องจุดยืนของตนเองเร็วไปดังการวิเคราะห์บท (11:24) ข้างต้นแล้ว ยังปรากฏใน **หลุนอี่ว**

เล่มที่ 9 บทที่ 26

9 : 26 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “ผู้ที่ใส่เสื้อผ้าเนื้อหยาบหอมช้อ ยืนเคียงข้างคนใส่เสื้อขนสัตว์ได้แต่ไม่อับอาย มีแต่โหยวเท่านั้นกระมัง”

9: 26 : 2 “ไม่คิดร้าย ไม่ขอ มีอะไรไม่ดีหรือ”

9 : 26 : 3 จื่อลูท้วงคำกล่าว (ชมตนเองจากคัมภีร์กวีนิพนธ์) นี้ซ้ำแล้วซ้ำเล่า อาจารย์กล่าวว่า “วิถีเช่นนี้ไม่ได้มีค่าสูงส่งขนาดนั้น”

จากตัวบทข้างต้นผู้เขียนต้องการอธิบายเพื่อขยายความประเด็น “เรียนรู้โดยไม่คิดจะสูญเปล่า...” ความ ‘ปากไว’ ของจื่อลูจากกรณีข้างต้น คือการท้วงคำกล่าวซ้ำๆ ในคัมภีร์กวีนิพนธ์เพื่อชมตนเองทันที โดยไม่ได้คิดใคร่ครวญเกี่ยวกับ ‘สิ่งที่พูด’ ของขงจื้อ “...ผู้ที่ใส่เสื้อผ้าเนื้อหยาบหอมช้อ ยืนเคียงข้างคนใส่เสื้อขนสัตว์ได้แต่ไม่อับอาย มีแต่โหยวเท่านั้นกระมัง...” และ “ไม่คิดร้าย ไม่ขอ มีอะไรไม่ดีหรือ..” ซึ่งเป็นข้อความที่นำมาจากกวีนิพนธ์ ‘สิ่งที่พูด’ ของขงจื้อเกี่ยวกับจื่อลูมีความเป็นไปได้ว่าอาจเป็น ‘คำชม คำตำหนิ หรือคำสอน’ แต่น่าสนใจว่าศิษย์คนนี้จะเลือกที่จะตีความ ‘สิ่งที่พูด’ ของอาจารย์ให้เป็นคำกล่าวชมตนเอง มากกว่าที่จะมองว่าเป็นคำ

²⁴ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 2:15

²⁵ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, pp.44-48.

ดำหนิหรือคำสอน²⁶ ทั้งๆ ที่ขงจื้อให้ข้อสังเกตว่า “...มีแต่โหยวเท่านั้น**กระมัง**...” ดังนั้นในกรณีนี้ “การเรียนรู้โดยไม่คิด...”คือ การที่จื่อหลูปากไวทวนคำกล่าวในกวีนิพนธ์ซ้ำจาก ‘สิ่งที่พูด’ ของคนอื่น การกระทำเช่นนี้ของศิษย์เป็นเพียงการพูดซ้ำโดยปราศจากความเข้าใจที่แท้จริง หากเราพิจารณาในแง่นี้จะพบว่า สำหรับจื่อหลูแล้วการเรียนรู้คือการพูดซ้ำสิ่งที่อาจารย์พูด โดยไม่ได้ ‘คิด’ เกี่ยวกับสิ่งที่พูดให้หนักและมากพอและไม่ได้ทำให้สิ่งที่พูดนั้นเป็นจริงขึ้นมาในโลกที่ตนดำรงอยู่ในทางตรงกันข้ามถ้าจื่อหลูเป็นคนที่คิดใคร่ครวญคงต้องตั้งคำถามว่าเพราะเหตุใดอาจารย์จึงกล่าวว่า ‘มีแต่ตนเอง’ เท่านั้นที่ไม่อาย และถ้าจื่อหลูเป็นคนที่มีความอ่อนไหวพอก็คง ‘ไม่สบายใจ’ กับคำกล่าวของขงจื้อที่ว่า “ไม่คิดร้าย ไม่ขอ **มีอะไรไม่ดีหรือ**” วลีสุดท้าย ‘มีอะไรไม่ดีหรือ’ น่าเชื่อว่าขงจื้อกำลังเรียกร้องให้จื่อหลูตั้งคำถามกับตนเองว่า สิ่งที่คุณเป็น สิ่งที่คุณทำอยู่ ‘มีอะไรไม่ดีหรือ’ กล่าวคือ การที่จื่อหลูแค่เพียงใส่เสื้อผ้าหยาบซอมซ่อและยื่นเคียงข้างคนใส่เสื้อขนสัตว์แล้วไม่อับอาย วิธีเช่นนี้มีคุณค่าเพียงพอหรือที่จะยึดถืออยู่ต่อไป การตีความเช่นนี้สอดคล้องกับคำกล่าวขงจื้อที่พูดกับจื่อหลูในตอนท้ายของตัวบทที่ว่า “...วิธีเช่นนี้ไม่ได้มีค่าสูงส่งขนาดนั้น” ความรู้สึกที่ไม่อับอายในเสื้อผ้าเก่าของตน เมื่อถูกเปรียบเทียบกับคนใส่เสื้อคนสัตว์ไม่ได้มีคุณค่าสูงส่งขนาดที่จื่อหลูจะต้องกล่าวทอ้งคำขมนั้นซ้ำแล้วซ้ำอีก หากวิธีเช่นที่ว่าไม่ได้มีคุณค่าสูงส่งขนาดนั้น สำหรับขงจื้อวิธีใดที่มีคุณค่าสูงส่ง

สำหรับการวิเคราะห์ว่าวิธีใดมีคุณค่าตามทัศนะขงจื้อนั้น ผู้เขียนเสนอว่า วิธีที่ว่าคือ “...เมื่ออายุ 15 เราตั้งใจมั่นกับการรำเรียน...”²⁷ วิธีเช่นนี้เป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการกล่อมเกลียดตัวตนของมนุษย์ การรำเรียนที่ว่านี้จะต้องดำเนินไปพร้อมกับการคิดใคร่ครวญดังที่กล่าวไปก่อนหน้านี้ เพราะถ้า “...เรียนรู้โดยไม่คิดก็สูญเปล่า คิดโดยไม่เรียนรู้จะเป็นอันตราย” คนปากไวมากที่เรียนรู้โดยไม่คิด คือไม่ได้คิดในสิ่งที่เรียน แต่แค่พูดหรือปฏิบัติซ้ำจากสิ่งที่เรียนเท่านั้น ในขณะที่ “...คิดโดยไม่เรียนรู้จะเป็นอันตราย” คือคิดสิ่งต่างๆ โดยไม่ได้เรียนรู้แนวปฏิบัติที่ผู้คนในอดีตได้ทำร่วมกันมา หรือเราพูดอีกอย่างว่าไม่ได้รำเรียน 禮 (หลี่) แล้วคิดกระทำการต่างๆ สำหรับขงจื้อ ‘การคิด’ เป็นกระบวนการที่ต้องการมีส่วนร่วมของ ‘ผู้อื่น’ กล่าวคือ ในการขยายตัวตนที่เป็น

²⁶ บรูคส์และบรูคส์ และชินต่างวิเคราะห์การทวนบทกวีซ้ำว่า เป็นการกล่าวชมตนเองของจื่อหลู ศิษย์คนหนึ่งของขงจื้อคิดว่าการ “ไม่คิดร้าย ไม่ขอ...” เป็นเงื่อนไขที่เพียงพอแล้วที่จะบอกวามนุษย์คนหนึ่งเป็นคนดี ดังนั้นเขาจึงใช้คำกล่าวท่อนี้ในกวีนิพนธ์ชมตนเอง โปรดดู Bruce E. Brooks and Taeko Brooks, *The Original Analects: Saying of Confucius and His Successors*,p.56 . และ Annping Chin, (trans.), *Confucius the Analects* (New York: Penguin Books, 2014)..,p.143.

²⁷ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 2:4

ปัจเจก 人 (เหริน) ไปสู่ความเป็นมนุษย์ 仁 (เหริน) คนผู้นั้นจำเป็นต้องมี 'ผู้อื่น' อยู่ร่วมด้วยในกระบวนการคิดนั้น หากล้มเหลวที่จะกล่อมเกลาคตนเองไปสู่ความเป็นมนุษย์ 仁 (เหริน) คนผู้นั้นจะกลายเป็น 'คนเล็ก' 小人 (เสี่ยวเหริน) กระบวนการบ่มเพาะและกล่อมเกลาคเพื่อให้เป็นมนุษย์จึงเกี่ยวโยงกับ 'หลี่' ในลักษณะที่ว่า 'หลี่' เป็นเหมือนสนามของความหมายร่วมที่อยู่ในบทบาทความสัมพันธ์ สถาบัน ของผู้คนในชุมชน ที่ใช้เพื่อสื่อสารระหว่างกัน และความหมายร่วมเหล่านี้ทำให้เกิดความรู้สึกร่วมของความเป็นชุมชนขึ้นมา ทั้งนี้ในอีกทางหนึ่ง 'หลี่' คือรูปแบบชีวิตที่ส่งผ่านจากรุ่นสู่รุ่น ในฐานะคลังของความหมาย ซึ่งช่วยให้เยาวชนรักษาคุณค่าร่วมที่เหมาะสมของชุมชนเอาไว้ เพื่อที่ว่าตนจะได้ปรับใช้คุณค่าเหล่านั้นกับสภาพแวดล้อมที่ตนปฏิสัมพันธ์ด้วย²⁸ การเรียนรู้ 'หลี่' คือการเรียนรู้ความเป็นมนุษย์ที่เป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ผู้ที่ไม่ได้เรียนรู้สิ่งเหล่านี้ คือคนที่ใช้ชีวิตอยู่โดยไม่ได้อยู่ใน 'วิถี' เดียวกับสังคม และเป็นอันตรายต่อคุณค่าร่วมของสังคมโดยรวมสำหรับคนปากไวที่ไม่ได้เรียนรู้คุณค่าร่วมเหล่านี้ เมื่อ 'คิด' จึงไม่คิดเกี่ยวโยงกับ/ถึงมนุษย์ผู้อื่นและเมื่อพูดออกไปแล้ว คำพูดนั้นย่อมนำไปสู่การกระทำ ที่สามารถทำให้เกิดความเสียหายต่อมนุษย์ผู้อื่นหรือสังคมโดยรวมได้ จากที่กล่าวมาด้วยเหตุนี้เอง สำหรับขงจื้อการพูดอย่างระมัดระวังจึงเป็นการแสดงออกอย่างหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับการมีมนุษยธรรม "ชื่อหมาหิวถามถึงมนุษยธรรม อาจารย์กล่าวว่า "ผู้มีมนุษยธรรมพูดจาอย่างระมัดระวัง..."²⁹ กล่าวได้ว่าการพูดที่คิดเกี่ยวโยงกับผู้อื่น คือการพูดของผู้มีมนุษยธรรมนั่นเอง

2.2.2 คนมีวาทศิลป์: การพูดประเมิน และการฝึกปฏิบัติมนุษยธรรม

การพูดแบบมีวาทศิลป์ถือได้ว่าเป็นการใช้คำพูดที่ขงจื้อยอมรับว่าสามารถช่วยให้เอาตัวรอดได้ในยุคสมัยแห่งการแย่งชิงและบิดเบือนสัญลักษณ์ "อาจารย์กล่าวว่า 'ไร้ซึ่งคำพูดฉลาดเฉลียวอย่างนักวาทศิลป์ผู้ถั่ว มีแต่รูปร่างอย่างขงจ่า เห็นที่จะเอาตัวรอดได้ยากยิ่งในสมัยนี้'"³⁰ การใช้คำพูดแบบมี 'วาทศิลป์' ดังกล่าวมีความแตกต่างจากการใช้คำพูดแบบ 'ปากไว' ในแง่ที่ว่า การพูดแบบแรกเป็นการใช้คำพูดอย่างมีชั้นเชิงเพื่อทำให้ผู้คนเชื่อในค่านิยมหรือหลักการบางอย่าง ในขณะที่การพูดแบบที่สองเป็นการใช้คำพูดในลักษณะที่ได้ตอบเร็ว โดยไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อนำให้คนอื่นเชื่อ แต่มีเป้าหมายเพียงเพื่อปกป้องกรอบความคิดหรือหลักการบางอย่างที่ตนยึดถือ

²⁸ Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr (trans.), *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation.*, (New York: Ballantine Books, 1998), p.51.

²⁹ หลุนอิว อ่างแล้ว, 12:3

³⁰ หลุนอิว อ่างแล้ว, 6:14

ซึ่งการพูดแบบนี้ทำให้การพิจารณาเนื้อหาสาระเชิงศีลธรรมไม่อาจเกิดขึ้นได้ในบทสนทนา อย่างไรก็ตาม กิติ การที่เราจะเข้าใจการใช้คำพูดแบบมีวาทศิลป์ว่าเป็นอย่างไรในลักษณะที่ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนมีความเห็นว่าเราสามารถวิเคราะห์ที่ได้จาก “การพูดประเมิน” ที่ปรากฏใน **หลุนอิว**

จื่อกั๊งเป็นคนที่ชอบประเมินผู้คน จนถึงขนาดที่ขงจื่อกล่าวถึงศิษย์ผู้นี้ว่า “...ชื้อ คงมีปัญญาเลิศแล้วกระมัง ส่วนเราไม่มีเวลาว่างมากพอ”³¹ จากคำกล่าวนี้ของขงจื่อทำให้เราเห็นว่า แม้ “การประเมินคนอื่น” จะแสดงถึงการมีปัญญาเลิศ แต่มีสิ่งอื่นที่สำคัญกว่าการกระทำเช่นนั้น เราเชื่อว่าสิ่งที่ขงจื่อคิดว่าสำคัญ คือการกล่อมเกลาจริยธรรมให้แก่ตัวตนของมนุษย์ เพื่อให้เป็น ‘วิญญูชน’ คำถามที่น่าสนใจจึงควรถามว่า สำหรับขงจื่อเพราะเหตุใดการกล่อมเกลாதงจริยธรรมจึงสำคัญมากกว่า “การประเมินผู้อื่น” ผู้เขียนเสนอว่าการตอบคำถามนี้ได้ไม่ใช่เพียงแค่การอธิบายว่าการกล่อมเกลาทงจริยธรรมสำคัญอย่างไรในปรัชญาขงจื่อเท่านั้น แต่เราควรพยายามตอบคำถามด้วยว่า “การประเมินคนอื่น” ทำให้เกิดข้อจำกัดในการพัฒนาตัวตนเชิงศีลธรรมอย่างไรด้วย ทั้งนี้ ถ้าเราพิจารณาความเป็นจื่อกั๊งใน **หลุนอิว** เราจะเห็นว่าขงจื่อชื่นชมศิษย์คนนี้ว่า “ชื้อเอ๋ย เราเริ่มคุยเรื่องคัมภีร์กวีนิพนธ์กับเจ้าได้แล้ว เราเริ่มพูดเรื่องที่ผ่านมาไป เจ้าก็รู้เรื่องที่กำลังจะมา”³² จากคำกล่าวนี้ขงจื่อมองว่าจื่อกั๊งเป็นคนที่สามารถพิจารณาสิ่งที่ตนเองพูด (said) และแตกความไปหา ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)’ ได้ ซึ่งการจะทำเช่นนี้ได้เป็นอย่างดีต้องอาศัยความสามารถใน “การประเมิน” น่าเชื่อได้ว่าทักษะการประเมินนี้ของจื่อกั๊งมีส่วนช่วยให้เขาสามารถใช้ชั้นเชิงในการพูดได้ดี ใน **หลุนอิว** มีบทหนึ่งขงจื่อและจื่อกั๊ง ‘ประเมิน’ ศิษย์/เพื่อนที่ร่วมเรียนรู้ออกไปกับตนเอง

เล่มที่ 11 บทที่ 15

11 : 15 : 1 จื่อกั๊งถามว่า “ระหว่างชื้อกับชั่งนั้น ใครเป็นปราชญ์กว่ากัน” อาจารย์ตอบว่า “ชื้อไปไกลเกิน ส่วนชั่งยังไม่ถึง”

11 : 15 : 2 จื่อกั๊งกล่าวต่อไปว่า “ถ้าเช่นนั้นแปลว่า ชื้อเหนือกว่าใช่ไหม?”

11 : 15 : 3 อาจารย์ตอบว่า “การไปไกลเกินก็เป็นความพลาดเท่าๆ กับการไปไกลไม่พอ”

จากตัวบทที่ยกมาข้างต้นเราจะเห็นว่าบทสนทนาเป็นการพูดคุยระหว่างจื่อกั๊งและขงจื่อ ซึ่งพูดถึงบุคคลอื่นที่ไม่ได้อยู่ในวงสนทนา ตัวบทนี้มีความน่าสนใจเพราะ ตัวบทนี้แสดงถึงความใกล้เคียงกันระหว่างขงจื่อและจื่อกั๊ง ซึ่งช่วยสนับสนุนคำกล่าวในบทสนทนาที่ขงจื่อ “พูด

³¹ หลุนอิว อังแล้ว, 14:31

³² หลุนอิว อังแล้ว, 1:15

ประเมิน” ตนเองว่าใกล้เคียงกับจ้อกั “เจ้า [จ้อกั]เทียบเขา [เหยียนหุย]ไม่ได้ เรากับเจ้าเทียบเขา [เหยียนหุย]ไม่ได้”³³ จะเห็นว่าขงจื้อประเมินตนเองว่าเป็นพวกเดียวกับจ้อกัมากกว่าเหยียนหุย ผู้เขียนเห็นว่าความใกล้เคียงกันระหว่างขงจื้อและจ้อกั คือ ความสามารถในการดึง ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)’ ออกมาจาก ‘สิ่งที่พูด (said)’ และใช้ความรู้ในการพูดแบบมีชั้นเชิง ซึ่งความสามารถเหล่านี้มาจากทักษะใน “การประเมิน”³⁴ มาร์กาเรต จี ฮอลล์แลนด์ (Margaret G. Holland) ได้พูดถึง “การประเมิน (evaluation)” ว่าสามารถเป็นลักษณะของการนิเทศ ทั้งนี้การชื่นชมหรือยกย่องบุคคลใดบุคคลหนึ่งที่ไม่ได้ร่วมวงอยู่ในการพูดคุยไม่ใช่การนิเทศ การนิเทศอาจมีความเกี่ยวข้องกับการวิพากษ์วิจารณ์เชิงศีลธรรมของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง หรืออาจเป็นเพียงการวิพากษ์วิจารณ์ทั่วไปโดยที่ไม่มีเนื้อหาเชิงศีลธรรมก็ได้ และการนิเทศมักเกิดขึ้นจากการที่บุคคลที่ถูกพูดถึง ล้มเหลวในการที่จะกระทำตามมาตรฐานทางสังคมบางอย่าง ดังนั้นฮอลล์แลนด์สรุปว่าการนิเทศจึงสามารถถูกใช้เป็นเครื่องมือในการบังคับใช้บรรทัดฐานทางสังคมได้อย่างไรก็ดี ไม่ใช่ทุกการสื่อสารแบบประเมินหรือการเปรียบเทียบจะเป็นการนิเทศ เพราะการแยกการนิเทศออกจากการพูดแบบอื่น เราต้องพิจารณาเจตนาและบทบาทของผู้พูดร่วมด้วย³⁵ การกล่าวถึงแง่มุมของการประเมินในลักษณะนี้ทำให้เราเห็นว่า การพูดประเมินของมนุษย์เกี่ยวข้องกับการทำตามแนวบรรทัดฐานบางอย่างของสังคม แนวบรรทัดฐานที่ว่านี้ได้กำกับการพูดคุยระหว่างจ้อกัและขงจื้อ

³³ หลุนอิว อ่างแล้ว, 5:8

³⁴ อาจารย์สุวรรณา สถาปนันท์แปลคำว่า 方 (ฟิง) ในหลุนอิว 14:31 ว่า ‘ประเมิน’ เนื่องจากเมื่อพิจารณาตัวบทอื่นที่เกี่ยวข้องกับการถามคำถามของจ้อกัแล้วพบว่า จ้อกัชอบจัดลำดับมากกว่าการวิพากษ์วิจารณ์ ในขณะที่ เอมส์กับโรสมองต์แปลว่าตัดสิน (judge) ส่วนเล็กเกิดแปลว่าเปรียบเทียบ (compare) ผู้เขียนเห็นคล้ายตามอาจารย์สุวรรณาวานัยยะของบทอื่นที่จ้อกัถามชวนให้รู้สึกว่าเป็นการจัดลำดับมากกว่า โปรดดู หลุนอิว: ขงจื้อสนทนา เจริญธรรมที่ 272, หน้า 358.

³⁵ Margaret G. Holland, "What's Wrong with Telling the Truth? An Analysis of Gossip," *American Philosophical Quarterly* 33, no. 2 (April, 1996):198.

"Gossip is usually evaluative.... The norms that gossip relies on for its evaluations are generally unstated. Gossip does not involve on its assumptions. Most commonly, the subject of gossip is viewed as failing to live up to the (assumed to be) relevant to standards, and is directly or indirectly criticized for this failure. It is this feature of gossip that has led sociologists to claim that it serves to enforce social norms." ฮอลล์แลนด์อ้างถึงการถกเถียงที่เสนอว่าการประเมินเป็นธรรมชาติของการนิเทศจากงานเขียนของ John Sabini and Maury, *Moralities of Everyday Life*, (New York: Oxford University Press, 1982),p.91.

เกี่ยวกับศิษย์คนอื่นใน (11:15) ซึ่งผู้เขียนจะวิเคราะห์ต่อไปว่าประเด็นดังกล่าวนี้มีความสอดคล้องหรือเป็นอุปสรรคต่อการกลมเกลียวเชิงจริยธรรมตามปรัชญาของจื่อหรือไม่อย่างไร

จาก (11:15) จื่อกังถามความเห็นขงจื่อเพื่อให้ประเมินจื่อจ้งกับจื่อเซี่ย ศิษย์สองคนนี้มีความสามารถที่ใกล้เคียงกับจื่อกังทั้งในแง่ของปัญญาและการใช้ภาษา กล่าวคือ ผู้เขียนสังเกตว่า **หลุนอี่วี่** ในหลายบท จื่อจ้งถามคำถามสำคัญที่แสดงความกระตือรือร้นทางปรัชญา เพื่อแสวงหา “วิธีการ” ในการกลมเกลียวจริยธรรม³⁶ ในขณะที่จื่อเซี่ยถูกขมจากขงจื่อว่า “มีคนอย่างซ่งที่ดึงเอาความหมายจากสิ่งที่เราพูดได้ บัดนี้เราเริ่มพูดถึงคัมภีร์กวีนิพนธ์กับเขาได้แล้ว” ซึ่งแสดงถึงการมีความเป็นเลิศทางวรรณกรรม³⁷ ดังนั้นในบทสนทนา (11:15) จึงแสดงถึงกลุ่มคนที่แวดล้อมขงจื่อซึ่งมีความสามารถที่ใกล้เคียงกัน กล่าวคือ ทั้งจื่อกัง จื่อจ้ง และจื่อเซี่ยน่าจะเชื่อได้ว่าเป็นคนที่จำเรียนกวีนิพนธ์มาเป็นอย่างดี และสามารถทำงานรับใช้รัฐได้ การถูกถามให้ “ประเมินผู้อื่น” ซึ่งเป็นศิษย์และมีความใกล้เคียงกันความสามารถ โดยคนที่เป็นลูกศิษย์เหมือนกันและชอบประเมินผู้อื่น “ระหว่างซื่อกับซ่งนั้น ใครเป็นปราชญ์กว่ากัน” ผู้เขียนมีข้อสังเกตคือ การประเมินความเป็น ‘ปราชญ์’ 賢 (ซีเอิน)³⁸ ในตัวของเพื่อนร่วมสำนักว่าอยู่ในระดับไหน เป็นการถามเชิงเปรียบเทียบที่มีนัยสื่อว่า ผู้พูดรู้สึกว่าคุณเห็นอกกว่าผู้ที่ถูกประเมิน ฮอลล์แลนด์พูดถึงการเปรียบเทียบในลักษณะนี้ว่า คือ การพูดแสดงตนว่าเป็น “ผู้รู้ดี” (in-the-know) กว่าคนที่ถูกพูดถึง³⁹ การใช้คำพูดที่ดูเกินจริง คือการถามถึงความเป็นปราชญ์ของเพื่อนร่วมสำนักเดียวกัน สิ่งนี้ชวนให้ผู้เขียนคิดว่าจื่อกังน่าจะรู้ว่าคำถามเช่นนี้ไม่เหมาะสมที่จะถามอาจารย์ ทั้งนี้ชั้นเชิงของการเลือกใช้คำแบบนี้เองที่ชวนให้คิดว่าผู้พูดรู้สึกเห็นอกกว่าคนที่ตนพูดถึง แต่ใกล้กับคนที่ตนสื่อสารด้วย ขงจื่อเองก็ประเมินคำถามนี้ของจื่อกังและน่าจะรู้ดีถึงนัยยะที่ซ่อนอยู่ในคำถามนั้น ดังนั้นจึงตอบว่า “ซื่อไปไกลเกินส่วนซ่งยังไปไม่ถึง” คำตอบแบบนี้คือการตอบโดยอ้อม กล่าวคือ ขงจื่อไม่ตอบแบบตรงๆ ว่าใคร

³⁶ โปรดดู หลุนอี่วี่ 12:6, 12:10, 12:20, 20:2 จื่อจ้งถามคำถามว่าจะทำ “อย่างไร” ผ่านตัวบทเหล่านี้ ซึ่งแสดงถึงการมีแรงจูงใจสูงที่จะกลมเกลียวตนเองตามปรัชญาของจื่อ

³⁷ โปรดดู หลุนอี่วี่ 3:8, 11:2

³⁸ อาจารย์สุวรรณา สถาานันท์เลือกแปลคำว่า 賢 (เสียน) ว่า “ปราชญ์” ในขณะที่เอดมส์กับโรสมองด์แปลว่า ลักษณะที่เหนือกว่า (a superior character) ส่วนเล็กก็แปลว่า ความเหนือกว่า (the superior) บรูกส์และบรูกส์แปลว่า มีคุณค่ากว่า (worthier) การที่อาจารย์สุวรรณาเลือกแปลว่า “ปราชญ์” สะท้อนความเข้าใจว่าจื่อกังไม่เพียงแต่เป็นคนที่ชอบจัดลำดับเท่านั้น แต่มีเจตนาที่ซ่อนอยู่เบื้องหลัง “การประเมิน” เหล่านั้นด้วย อันที่จริงคำว่า “ปราชญ์” ในภาษาจีนคือ 聖人 (เซิงเหริน)

³⁹ Ibid., p.198.

เป็นปราชญ์กว่าใคร แต่ตอบอย่างคลุมเครือ โดยชี้ให้เห็นว่ามี 'เป้าหมาย' ของการเดินทางไปให้ถึงมืออยู่ แต่คนหนึ่งเดินเลย 'เป้าหมาย' ไป อีกคนยังเดินไปไม่ถึง ซึ่งคำตอบของขงจื๊อแบบนี้สะท้อนให้เห็นแนวบรรทัดฐานบางอย่างที่มนุษย์ควรปฏิบัติตามเพื่อให้ถึงจุดหมาย ศิษย์ทั้งสองคนเดินตามแนวบรรทัดฐานนั้น เพียงแต่ยังไม่ถึง 'เป้าหมาย'

อย่างไรก็ดี แม้ว่าขงจื๊อจะให้คำตอบไปแล้ว แต่จื๊อก็ยังถามกลับอีกเพื่อให้อาจารย์ขยายความ "ถ้าเช่นนั้นแปลว่า ชี้อะหนักกว่าใช้ไหม?" สังเกตว่า 'สิ่งที่พูด (said)' กำหนดความเข้าใจของจื๊อที่มีต่อ 'คนอื่น' อย่างมาก และน่าสนใจว่าทั้งๆ ที่ขงจื๊อพูดว่าจื๊อจ้ง "...ไปไกลเกิน.." ซึ่งน่าจะแปลได้ว่าไม่ถึง 'เป้าหมาย' ที่ขงจื๊อคิดว่าควรถึงอยู่ดี จื๊อก็ยังถามย้อนว่าจื๊อจ้ง **เหนือกว่า** จื๊อ ชี้อะใช้ไหม การถามย้อนกลับเช่นนี้ราวกับว่าผู้ถามมี 'เจตนา' ต้องการคำตอบที่แสดงการจัดลำดับที่ชัดเจน เพราะคำตอบที่ขงจื๊อให้โดยการพูดไม่ตรงนั้นคลุมเครือ ซึ่งไม่ทำให้เห็นความแตกต่างระหว่างคนหนึ่งกับอีกคนหนึ่ง ขงจื๊อตอบคำถามที่แสดงเจตนาเช่นนั้นว่า "การไปไกลเกินก็เป็นความพลาดเท่าๆ กับการไปไกลไม่พอ" จากคำถามที่ต้องการ 'ความแตกต่าง' ในเชิงปริมาณจากการจัดลำดับ ขงจื๊อกลับตอบกลับด้วย 'ความใกล้เคียง' กันคือ "...เท่าๆ กับ" เมื่อพิจารณาคำตอบนี้ร่วมกับคำกล่าวของขงจื๊อที่ว่า "(มนุษย์) โดยธรรมชาติใกล้เคียงกัน โดยการใช้ปฏิบัติทางไกลกัน" และ "ข้อผิดพลาดของคนนั้น แต่ละคนต่างเป็นไปตามสภาพ พิจารณาข้อผิดพลาดจากคน จะรู้จักมนุษย์ธรรม"⁴⁰ ผู้เขียนเชื่อว่าขงจื๊อเห็นว่าการถามว่า ใครเหนือกว่าใครย่อมมีนัยสื่อว่ามีคนที่ต่ำกว่าอีกคนหนึ่ง การตัดสิน 'ผู้อื่น' เช่นนั้นโดยแท้จึงทำได้ยาก เพราะเราไม่อาจรู้ได้อย่างแท้จริงว่าใครเหนือ-ต่ำกว่าใคร และอีกเหตุผลคือมนุษย์โดยธรรมชาตินั้นใกล้เคียงกัน แต่ 'การปฏิบัติ' ตามแนวบรรทัดฐานเพื่อให้ไปถึง 'จุดหมาย' เชิงศีลธรรมบางอย่างต่างหากที่สำคัญ ซึ่งการปฏิบัติต่างกันย่อมส่งผลให้แต่ละคนมีคุณลักษณะเชิงศีลธรรมที่แตกต่างกันออกไป การถามเพื่อประเมินว่าใครเหนือกว่าใครจึงไม่ใช่ประเด็นที่ขงจื๊อคิดว่าควรใส่ใจในเวลานี้ แต่สิ่งที่ควรใส่ใจคือการรู้ว่าแม้ว่าโดยเนื้อหามนุษย์อาจมีข้อผิดพลาดที่แตกต่างกัน แต่มนุษย์ 'ใกล้เคียงกัน' เพราะต่างก็ "สามารถสร้างข้อผิดพลาดได้เท่าๆ กัน"

กล่าวได้ว่าจากมุมมองของขงจื๊อน่าเชื่อว่า "การประเมิน" 方 (ฟัง) ในฐานะการพิจารณาข้อผิดพลาดของผู้อื่นในกรณีของจื๊อจ้ง น่าจะเป็นการกระทำที่นำพาให้ศิษย์คนนี้เข้าถึงมนุษย์ธรรมได้อย่างยากลำบาก "...[การ]พิจารณาข้อผิดพลาดจากคน [เพื่อให้] รู้จักมนุษย์ธรรม" เพราะการขอพบผู้ประเมินผู้อื่นของจื๊อจ้ง (14:29) แสดงนัยยะของการวิพากษ์วิจารณ์ผู้อื่นมากเกินไปและ

⁴⁰ หลุนอิวี่ อ่างแล้ว, 17:2 ; 4:7

แสดงนัยยะของการเรียกร้องต่อผู้อื่นมากกว่าตนเอง ด้วยเหตุนี้แม้ว่าจื่อกั๋งจะได้ชื่อว่าเป็นลูกศิษย์ที่มีความโดดเด่นและมีความกระตือรือร้นในการเรียนรู้ แต่น่าเชื่อว่าอุปนิสัยในการขอบพุดประเณิน เช่นนี้น่าจะเป็นอุปสรรคต่อการฝึกปฏิบัติ ฐู (ชู) เพื่อให้รู้จักมนุษยธรรม อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนจะขยายความการวิจารณ์อุปนิสัยเช่นนี้ของจื่อกั๋งในลำดับต่อไป โดยแบ่งการนำเสนอประเด็นนี้ออกเป็นสองส่วน *ประการแรก* นำเสนอการถกเถียงเรื่องความหมายของ ‘ชู’ ที่เกี่ยวข้องกับ ‘จง’ ตามทัศนะของนักวิชาการคนสำคัญ ซึ่งจะเปิดประเด็นไปสู่การวิจารณ์การพุด ‘ประเณินผู้อื่น’ *ประการที่สอง* ทำความเข้าใจว่าการพุดประเณินของจื่อกั๋งเป็นอุปสรรคต่อการฝึกปฏิบัติ ฐู ได้อย่างไร ความสำคัญของการวิเคราะห์จื่อกั๋งในสองประเด็นนี้จะช่วยให้เราเห็นชัดเจนขึ้นว่า การวิเคราะห์ “คำพุด” สามารถสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับการปฏิบัติมนุษยธรรมได้ ซึ่งจะเป็นพื้นฐานสำหรับการทำความเข้าใจบทบาทของ ‘ความเจียม’ กับการปฏิบัติมนุษยธรรมต่อไป

เล่มที่ 6 บทที่ 28

6 : 28 : 1 จื่อกั๋งถามว่า “สมมติว่ามีผู้ก่อประโยชน์กว้างขวางแก่ประชาชาษฎร์ อีกทั้งช่วยเหลือทุกคน อาจารย์ว่าอย่างไร สามารถบอกได้ไหมว่าเขามีมนุษยธรรม”

อาจารย์กล่าวว่า “เหตุใดจึงพุดถึงมนุษยธรรมเท่านั้น เขาต้องเป็นปราชญ์อย่างแน่นอน แม้แต่พระเจ้าเหยาและพระเจ้าซุ่นก็ยังปฏิบัติให้สมบูรณ์ไม่ได้”

6 : 28 : 2 “เมื่อผู้มีมนุษยธรรมเองปรารถนาจะตั้งหลักได้มั่นคง คนอื่นก็ตั้งหลักมั่นคงได้ เมื่อปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายเอง คนอื่นก็บรรลุเป้าหมายได้”

6 : 28 : 3 “สามารถเอาสิ่งใกล้เป็นข้อเปรียบเทียบ สามารถเรียกได้ว่าหนทางแห่งมนุษยธรรม”

ประการแรก การถกเถียงเรื่องความหมายของชูและจง ดี.ซี. เลา (D.C. Lau) ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษยธรรมและชู ในบทข้างต้นว่า ชูเป็นวิธีการค้นพบว่าอะไรที่ผู้อื่นปรารถนาหรือไม่ปรารถนาที่จะถูกกระทำ วิธีการเช่นนี้คือการใช้ตัวเองเทียบเคียง “...สามารถเอาสิ่งใกล้เป็นข้อเปรียบเทียบ...” และถามตัวเองว่าสิ่งที่เราชอบหรือไม่ชอบนั้นจากจุดยืนของผู้อื่น สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่เขาอยากที่จะได้รับหรือไม่ แต่อย่างไรก็ดี ชูไม่ใช่เนื้อหาทั้งหมดของมนุษยธรรม กล่าวคือ ชูเป็นเพียงแค่วิธีการของมนุษยธรรมเท่านั้น การที่เราค้นพบว่าคนอื่นต้องการอะไรหรือไม่ต้องการอะไรแล้วเราทำสิ่งนั้นต่อเขาหรือไม่ทำสิ่งนั้นต่อเขา โดยเชื่อว่าเป็นสิ่งที่เขาต้องการหรือไม่ต้องการ การจะทำเช่นนั้นได้โดยทำความเข้าใจเรื่องชูเพียงอย่างเดียวไม่เพียงพอ แต่ต้องเข้าใจมโนทัศน์ด้วย เขากล่าวต่อไปว่าการแปลความหมายของคำว่า จง ให้หมายถึงความซื่อสัตย์ภักดี

ในตัวของโบราณเป็นความเข้าใจที่ผิด เพราะคำนี้มีความหมายที่เปลี่ยนไปตามกาลเวลา ในช่วงเวลาของขงจื๊อ จึงมีความหมายว่า “ทำให้ดีที่สุดใน” และด้วยเจตนาที่จะช่วยให้เรานำสิ่งที่ค้นพบด้วยวิธีการของชู่ไปปฏิบัติให้เกิดผล⁴¹ เอมส์กับโรสมองต์ (Ames and Rosemont) ได้ขยายความประเด็นนี้ของเลา โดยชี้ให้เห็นว่าการแปลเช่นนี้มาจากพจนานุกรมชวเหวิน เจี่ยจื๊อ (Shuowen jiezi) ที่ให้ความหมายจงว่าเคารพ 敬 (จิง) หรือการเอาตนเองออกมา ซึ่งทำให้จงมีนัยสื่อถึงการทำให้ดีที่สุดใน หรือการเอาตนเองไปใส่ในงานนั้นอย่างเต็มที่ หากขยายนิยามดังกล่าวให้ชัดเจนขึ้นไปอีก จงสามารถมีความหมายว่า “ทำให้ดีที่สุดในด้วยตัวตอนที่แท้จริง”⁴²

จาก (6:28) ขงจื๊อกล่าวว่าเมื่อผู้ที่มีมนุษยธรรมปรารถนาสิ่งใด ผู้อื่นก็ปรารถนาเช่นเดียวกับเขาผู้นั้น เพราะผู้ที่มีมนุษยธรรมปฏิบัติได้ทั้ง ‘ชู่’ และ ‘จง’ การปฏิบัติเช่นนี้ทำให้เกิดความกลมกลืนสมดุลง ซึ่งแสดงสภาวะที่มีความคล้ายคลึงและความแตกต่างกันระหว่างมนุษย์ กล่าวคือ การ “...สามารถเอาสิ่งใกล้เคียงเป็นข้อเปรียบเทียบ...” ไม่ใช่การใช้ตัวเองเป็นมาตรฐาน แต่เป็นการเข้าถึงตัวตนที่แท้จริงของตนเองได้ผ่านมุมมองของผู้อื่น และสามารถขยายตัวตนของตนเองออกไปสู่ผู้อื่น ผ่านการปฏิบัติตนตามหลี่ ซึ่งทำหน้าที่คอยควบคุมให้แสดงออกอย่างเหมาะสม “...ควบคุมตนเองและกลับคืนสู่หลี่ คือมนุษยธรรม...”⁴³ การเคลื่อนจากนอกสู่ในต้องอาศัยผู้อื่น และในขณะเดียวกัน การเคลื่อนตัวจากในสู่นอกต้องอาศัยหลี่ สิ่งนี้เป็นการแสดงออกถึงมนุษยธรรม นอกจากการถกเถียงความหมายเรื่องชู่ ซึ่งเชื่อมโยงกับมนุษยธรรมจากทัศนะนักวิชาการทั้งสองข้างต้นแล้ว ไบรอัน ดับเบิลยู แวน นอร์ดอน (Bryan W. Van Norden) ได้เสนอแง่มุมการถกเถียงเรื่อง ‘ชู่’ และ ‘จง’ ที่แตกต่างออกไป เขากล่าวว่ามโนทัศน์ทั้งสองวางอยู่บนพื้นฐานที่มนุษย์คนหนึ่งต้องใช้จินตนาการในการเอาตัวเองไปวางอยู่บนตำแหน่งแห่งที่ของผู้อื่น และใช้หลักการของการต่างตอบแทน (reciprocity) ในการตัดสินใจว่าตนเองจะปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างไร ทั้งนี้จึงแตกต่างจาก ชู่ในแง่ที่ว่า จงเกี่ยวข้องกับการกลมกลืนเกลาเชิงศีลธรรมในตัวตนของมนุษย์ และช่วยให้มนุษย์ดำรงตนอยู่ในบทบาทหน้าที่ซึ่งมีหลี่มากำกับได้อย่างเหมาะสม จงนี้เองที่ช่วยให้มนุษย์ทำความเข้าใจได้ว่าสิ่งใดควรกระทำเพื่อให้บรรลุบทบาทหน้าที่ดังกล่าว กล่าวได้ว่าจงเป็นหลักที่มนุษย์ควรปฏิบัติก่อนชู่ในกระบวนการกลมกลืนเกลาทางวัฒนธรรม เพราะจงมีส่วนสำคัญในการพัฒนาความระมัดระวังที่จำเป็นต่อการปฏิบัติชู่ต่อไป ในขณะที่ชู่เกี่ยวข้องกับดุลพินิจในเชิงศีลธรรมของมนุษย์ กล่าวคือ ชู่คือการคิดถึงความรู้สึกของผู้อื่น เป็นคนที่จะได้รับผลกระทบจากการกระทำที่เกิดจากบทบาทหน้าที่

⁴¹ D.C. Lau, (trans.), *Confucius: The Analects* (London: Penguin Books, 1979), pp.15-16.

⁴² David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, p.285.

⁴³ หลุนอิว อ่างแล้ว, 12:1

เฉพาะหนึ่งๆ ของเรา *ผู้ช่วย* ให้มนุษย์รู้จักวิถีทางที่จะปรับเปลี่ยนการแสดงบทบาทหน้าที่เพื่อไม่ให้เกิดผลกระทบในทางลบต่อผู้อื่น นอร์เดนกล่าวว่าเราจำเป็นต้องรู้ก่อนว่าเราอยู่ใน ‘บทบาทหน้าที่อะไร’ ในการสัมพันธ์กับผู้อื่น จากนั้นเราจึงจะเข้าใจได้ว่าการปฏิบัติบทบาทหน้าที่ดังกล่าว ‘ด้วยท่าทีที่เอื้ออาทรและอ่อนไหวต่อผู้อื่น’ ต้องทำอย่างไร มนุษย์จึงจำเป็นต้องมีจงก่อนการมี⁴⁴

ประการที่สอง วิเคราะห์การขัดเกลาคุณธรรมเรื่อง^๕และการประเมินของจื่อกั๋ง คุณธรรมเรื่องจงและ^๕เป็นหลักการที่จะต้องปฏิบัติคู่กันจึงจะทำให้เกิดมนุษยธรรมในมนุษย์ จากความหมายของจงและ^๕ของนอร์เดนข้างต้นและการวิเคราะห์ตัวบทที่เกี่ยวข้องกับจื่อกั๋งแล้วพบว่า แม้จื่อกั๋งเป็นศิษย์ที่มีความโดดเด่นและมีความกระตือรือร้นในการเรียนรู้คำสอนจากขงจื่อกระทั่งขงจื่อกล่าวถึงจื่อกั๋งว่าเป็น ‘*ภานะหยกในพิธีบวงสรวง*’⁴⁵ เป็นคนที่มีความสามารถในการดึงความหมายที่แฝงอยู่ในกวีนิพนธ์⁴⁶ และมีความชาญฉลาดที่จะสนทนากับขงจื่อเรื่องเหตุการณ์เจ้านครเว่ยด้วยเรื่องเล่าของบัวอี้และสูฉี⁴⁷ แต่อย่างไรก็ดี ความสามารถที่เป็นเลิศดังกล่าวของจื่อกั๋งน่าเชื่อว่ายังเป็นอุปสรรคสำคัญที่ทำให้ตัวจื่อกั๋งเอง ยังไม่สามารถเข้าถึงมนุษยธรรมได้โดยง่าย ผู้เขียนมีความเห็นเช่นนี้เพราะการที่คนผู้หนึ่งจะเข้าถึงมนุษยธรรมได้ คนๆ นั้นจะต้องไม่เพียงเข้าใจจงในฐานะที่เป็น ‘บทบาทหน้าที่’ ซึ่งต้องกระทำต่อผู้อื่นให้ได้เท่านั้น แต่จะต้องปฏิบัติ^๕ในฐานะที่เป็น ‘การใช้ดุลพินิจเชิงศีลธรรม’ ต่อผู้อื่นให้ได้ด้วย ในกรณีจื่อกั๋งเมื่อพิจารณาการเข้าถึงมนุษยธรรมตามความหมายของจงและ^๕ข้างต้น แม้จะมีความกระตือรือร้นที่จะเรียนรู้คำสอนและมีความสามารถที่เป็นเลิศทางด้านการใช้ภาษา สิ่งเหล่านี้ช่วยให้จื่อกั๋งเข้าใจว่า ‘บทบาทหน้าที่’ ที่เหมาะสมที่พึงกระทำต่อผู้อื่นเป็นอย่างไร หรือที่เราเรียกว่าการมีจง แต่ไม่ได้นำพาให้จื่อกั๋งมองเห็นว่าการเรียนรู้คำสอนที่ดี คือ การนำคำสอนไปปฏิบัติ ข้อจำกัดนี้ของจื่อกั๋งปรากฏในคำกล่าวที่ว่า ‘*จื่อกั๋งถามเรื่องวิญญูชน อาจารย์ตอบว่า ‘ลงมือทำก่อนพูด หลังจากนั้นจึงพูดตามที่ได้ทำไปแล้ว’*’⁴⁸ ทั้งนี้หากการพัฒนาความระวังไหวต่อผู้อื่นหรือ^๕เป็นเรื่องในทางปฏิบัติ การไม่ได้นำคำสอนไปปฏิบัติจึงหมายถึง การที่จื่อกั๋งขาดโอกาสหรือประสบการณ์ในการพัฒนาความระวังไหวทางศีลธรรมที่มีต่อผู้อื่น ซึ่งการพัฒนาความระวังไหวดังกล่าวนี้ต่อมาจะกลายมาเป็น ‘*ดุลพินิจเชิง*

⁴⁴ Philip J. Ivanhoe, "The 'Golden Rule' in the Analects," in *Confucius Now: Contemporary Encounters with the Analects*, ed. David Jones (Illinois: Open Court, 2008), p.93.

⁴⁵ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 5:4

⁴⁶ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 1:15

⁴⁷ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 7:14

⁴⁸ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 2:13

ศีลธรรม' หรือชู้ ด้วยเหตุผลที่กล่าวมาในกรณีจี้กั๋ง ผู้ซึ่งแม้จะมีความกระตือรือร้นที่จะเรียนรู้ คำสอนและมีความเป็นเลิศในการใช้ภาษา แต่การมีดุลพินิจเชิงศีลธรรมสำหรับจี้กั๋งนั้นก็กลับเป็นเรื่องที่ทำได้ยาก เพราะจี้กั๋งขาดประสบการณ์ในการนำคำสอนไปปฏิบัติซึ่งเป็นที่มาของการพัฒนาชู้ อย่างไรก็ตาม การประเมิน 'ผู้อื่น' เป็นสิ่งที่ต้องทำด้วยการมี 'ดุลพินิจเชิงศีลธรรม' เพราะ 'ดุลพินิจเชิงศีลธรรม' มีส่วนช่วยในการกำกับให้การประเมินหรือการตัดสินผู้อื่นนั้น กระทำด้วยท่าทีที่เอื้ออาทรและเข้าอกเข้าใจในตัวตนของผู้อื่น ดังนั้นผู้เขียนจึงเชื่อว่าการที่จี้กั๋งไม่มีสิ่งนี้สามารถส่งผลให้การประเมินของเขาเองอาจทำได้อย่างไม่เหมาะสม เพราะขาด 'ท่าทีที่เอื้ออาทรและอ่อนไหวต่อผู้อื่น'

การที่จี้กั๋งชอบ "ประเมิน" 方 (ฟ่ง) ซึ่งปรากฏใน (11:15) และ (14:31) เราสามารถกล่าวได้ว่าสิ่งนี้ไม่อาจนำไปสู่มนุษยธรรมได้ เพราะการกระทำเช่นนั้นไม่ได้ "...เอาสิ่งใกล้เคียงเป็นข้อเปรียบเทียบ..." ดังความหมายที่ได้กล่าวไปแล้ว และไม่ได้กระทำโดยใช้ชู้ หรือใช้ดุลพินิจเชิงศีลธรรม กล่าวคือ วิธีการใช้ข้อเปรียบเทียบเช่นนี้พิจารณา 'ความใกล้เคียงกัน' ระหว่างมนุษย์ ในขณะที่ "การประเมิน" ของจี้กั๋งนำเชื่อว่าเน้นการพิจารณา 'ความแตกต่าง' ส่วนชู้เป็นสิ่งที่จี้กั๋งไม่มีดังที่ได้อธิบายไปข้างต้น ในประเด็นนี้ขงจื้อเองได้กล่าวเตือนจี้กั๋งไว้ว่า ให้ตระหนักว่าข้อจำกัดของตนเองคือการที่ยังไม่อาจปฏิบัติ '恕 (ชู่)' ได้ซึ่งถือเป็นวิธีการปฏิบัติมนุษยธรรม ดังคำกล่าวที่ว่า "จี้กั๋งกล่าวว่า 'ศิษย์ไม่ยอมให้ผู้อื่นทำสิ่งใดต่อศิษย์ ศิษย์ก็อยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน' อาจารย์กล่าวว่า 'ชื้อ นี่ไม่ใช่จุดที่เจ้าจะไปถึงได้'"⁴⁹ ผู้มีวาทศิลป์มักมีทักษะใน "การประเมิน" สถานการณ์และ/หรือประเมิน 'ผู้อื่น' ได้ดี เมื่อมี "การประเมิน" ผู้อื่น ผู้ที่ประเมินย่อมใช้ตัวเองเป็นเกณฑ์วัดเพื่อแบ่งแยก จัดลำดับและตัดสิน การแบ่งแยกนี้เน้นสร้างความแตกต่างระหว่างเราและผู้อื่น โดยไม่เห็นว่าเป็นพื้นฐานแล้วมนุษย์มี 'ความใกล้เคียงกัน' และโดยมีท่าทีที่เอื้ออาทร/เอาใจเขามาใส่ใจเรา ด้วยเหตุนี้จึงน่าจะเชื่อได้ว่าศักยภาพเชิงศีลธรรมที่เรียกว่า เป็นวิธีปฏิบัติมนุษยธรรม ซึ่งคนมีวาทศิลป์และมีอุปนิสัยชอบประเมินผู้อื่นปฏิบัติได้ยาก

จากที่กล่าวมาทั้งหมดคนที่พูดแบบปากไวและคนที่มีวาทศิลป์มีการใช้คำพูดที่ผิดเป้าซึ่งไม่เป็นไปตามวิถีทางเชิงจริยะตามอุดมคติแบบปรัชญาขงจื้อ คนที่ปากไวมีเป้าหมายในการใช้คำพูดที่ได้ตอบเร็วเพื่อปกป้องจุดยืนทางความคิดของตน ซึ่งไม่ทำให้เกิดการพิจารณาเนื้อหาสาระเชิงศีลธรรมในการสนทนาดัง ในขณะที่คนที่มีวาทศิลป์มีเป้าหมายในการใช้คำพูดชักจูงให้คนอื่นในหลักการบางอย่าง ซึ่งอาจอยู่นอกวิถีทางเชิงจริยะของขงจื้อ อย่างไรก็ตาม แม้คนที่พูดแบบปากไว

⁴⁹ หลุนอิว อ่างแล้ว, 5:12

และคนที่มีความคิดป็นการใช้คำพูดในแบบที่ผิดไปดังที่กล่าวไป แต่น่าเชื่อว่าการพูดแบบมี
 วาทศิลป์เป็นการใช้คำพูดแบบผิดเป้าหมายทางจริยธรรม ที่สามารถทำให้เกิดผลเสียแก่
 ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ได้มากที่สุด เพราะคนที่มีความคิดป็นคน “พูดเก่ง” ซึ่งขงจื้อเห็นว่า “...
 มีประโยชน์อะไร...บ่อยครั้งทำให้คนเกลียดชัง...”⁵⁰ ถ้าความเกลียดชังเกิดขึ้นจากการพูดแบบมี
 วาทศิลป์ คำถามที่ผู้เขียนสงสัยคือเงื่อนไขอะไรในการพูดแบบนั้นที่ทำให้เกิด ‘ความเกลียดชัง 憎
 (เจ็ง)’ ระหว่างมนุษย์ขึ้นมาได้ ทั้งนี้เราต้องทำความเข้าใจก่อนว่าคำว่า 憎 (เจ็ง) มีความแตกต่าง
 จาก 惡 (อู่) ซึ่งหมายถึง ‘ความเกลียด’ กล่าวคือ 惡 (อู่) ประกอบมาจากตัวอักษรสองตัว คือ 心
 (ซิน) แปลว่า หัวใจ หรือออกมาจากหัวใจ และ 亞 (หย่า) แปลว่าคนที่ผิดรูปผิดร่าง หน้าตาที่น่า
 รังเกียจ หรือไม่สง่างาม ในหลุนอี่วี่คำๆ นี้ถูกใช้สื่อถึงอารมณ์เชิงศีลธรรมที่สามารถแยกแยะถูกผิด
 ได้⁵¹ ในขณะที่ ‘憎 (เจ็ง) ความเกลียดชัง’ ประกอบมาจากตัวอักษรสองตัว คือ 心 (ซิน) แปลว่า
 หัวใจ หรือออกมาจากหัวใจเช่นกัน และ 曾 (เจ็ง) แปลว่าสิ่งที่ออกจากปากแล้วทำให้เกิดการ
 แบ่งแยก⁵² ในหลุนอี่วี่คำๆ นี้ปรากฏอยู่ใน (5:4) เพียงแห่งเดียว ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า ‘ความ
 เกลียดชัง 憎 (เจ็ง)’ มีนัยสื่อถึงพลังของการแบ่งแยกหรือการบั่นทอนความสมดุกลมเกลียว
 ระหว่างมนุษย์ ความกลมเกลียวเป็นสิ่งที่ขงจื้อกล่าวถึงในต้วบทที่ว่า “...ปณิธานของเราคือ ทำ
 ให้ผู้อาวุโสได้อยู่สงบ มิตรสหายไว้เนื้อเชื่อใจกัน ผู้เยาว์ห่วงใยอาทรกัน”⁵³ ภาพความสัมพันธ์
 ระหว่างมนุษย์ที่ปรากฏในสามระดับ คือ ผู้อาวุโสอยู่สงบ มิตรภาพที่วางอยู่บนความไว้เนื้อเชื่อใจ
 กันระหว่างสหาย และผู้เยาว์ที่ห่วงใยอาทรกัน เราจะเห็นว่า ‘ความสงบ ความไว้เนื้อเชื่อใจและ
 ความห่วงใยอาทร’ สิ่งเหล่านี้แสดงถึงสภาวะกลมเกลียวสมดุกลมที่ จะเกิดขึ้นไม่ได้ หากมนุษย์มี
 ‘ความเกลียดชัง’ ความเกลียดชังระหว่างมนุษย์สามารถเริ่มต้นจากคำพูด ซึ่งเกิดขึ้นจากเงื่อนไข
 ที่ว่าเราไม่อาจรู้ได้อย่างแท้จริงว่า ‘สิ่งที่พูด (said)’ ออกมาจากปากของเรา สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ดีจริง
 หรือไม่ กล่าวคือ แม้ว่าเราเชื่อมั่นว่า เราได้ตัดสินใจพูดสิ่งที่ดีออกไปในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง แต่สิ่งที่ดี
 นั้นสามารถกลับกลายเป็นสิ่งที่ร้าย และสิ่งร้ายสามารถกลับกลายเป็นสิ่งดีได้ ด้วยเหตุนี้เองเมื่อ

⁵⁰ หลุนอี่วี่ อ่างแล้ว, 5:4

⁵¹ โปรตรดู บทบาทของคำว่า 惡 (อู่) ในฐานะอารมณ์ทางศีลธรรมได้ใน ศากุน กักดีคำ, “บทบาทของอารมณ์ในจ
 วิทยาศาสตร์ขงจื้อ” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
 2549), หน้า 125-130.

⁵² การวิเคราะห์อักษรจีนโบราณเหล่านี้ ผู้เขียนสืบค้นที่มาเชิงนิรุกติศาสตร์ของคำจากฐานข้อมูลออนไลน์ของ
 มหาวิทยาลัยเยล ทั้งนี้สามารถสืบค้นคำดังกล่าวได้จากเว็บไซต์ <http://www.zhongwen.com/bushou.htm>

⁵³ หลุนอี่วี่ อ่างแล้ว, 5:25

คนปากไวพูดออกไปโดยไม่คิดไตร่ตรอง หรือผู้มีวาทศิลป์ที่ชอบประเมินผู้อื่น ในแบบที่คิดว่าคนอื่น 'แตกต่าง' จากตนเอง โดยไม่มีชู้คอยกำกับ คำพูดเหล่านี้จึงสามารถทำร้ายคนอื่นได้โดยง่าย และทำให้คนอื่น 'เกลียดชัง' ตนเองได้ ผู้เขียนขอขยายความและสรุปประเด็นดังกล่าวเพิ่มเติมดังต่อไปนี้

ประการแรก สิ่งที่ทำร้ายกลับกลายเป็นสิ่งที่ดี การใช้คำพูดในทางร้ายสามารถกลับกลายเป็นสิ่งดีสำหรับคนๆ หนึ่งได้ ผู้เขียนนึกถึงคำพูดที่ขงจื๊อกล่าวถึงการกระทำที่ใจหวนอนกลางวันว่า "...ไม่ผู้ไม่อาจแกะสลักได้ กำแพงดินสกรปรกไม่อาจตกแต่งให้งามได้ นี่คือนิวอี้ มีประโยชน์อันใดที่จะขัดเกลาเขาอีกเล่า..."⁵⁴ คำว่า "กำแพงดินสกรปรก" หมายถึงกำแพงโคลนที่ทำจากมูลของเสี้ย⁵⁵ การตำหนิลูกศิษย์ว่าเป็นเหมือน "มูลของเสี้ย" ชวนให้ผู้เขียนสงสัยว่าการที่ขงจื๊อใช้คำพูดที่รุนแรงต่อว่าศิษย์ผู้นี้ เป็นการจงใจทำร้ายจิตใจเพราะคิดว่าไม่อาจขัดเกลาได้จริงๆ หรือไม่ อย่างไรก็ดี น่าเชื่อว่าแม้ว่าขงจื๊อจะเห็นว่าไม่มีประโยชน์ที่จะขัดเกลาใจหวน และตำหนิด้วยถ้อยคำที่รุนแรง แต่ขงจื๊อก็กังสนทนากับใจหวนอยู่ ดังปรากฏการบันทึกไว้ใน *หลุนอี่วี่* อีกสองตัวบท⁵⁶ จากการพิจารณาบทสนทนาระหว่างขงจื๊อและใจหวนทั้งสองบทแล้วพบว่า ใจหวนมักตั้งคำถามที่เผ็ดร้อนและท้าทายความอดทนอดกลั้นของขงจื๊ออยู่เสมอ กระนั้นก็ดีขงจื๊อก็กังอดทนต่อศิษย์ผู้นี้และไม่ได้ตัดขาดความสัมพันธ์ด้วย อันปิง ชิน (Annping Chin) ได้ให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างขงจื๊อและศิษย์ผู้นี้ไว้ว่า แม้ใจหวนและจื๊อทั้งคู่จะมีความสามารถที่เหมือนกันในแง่การใช้ภาษาเป็นเลิศ แต่ทั้งสองมีความแตกต่างกันในลักษณะของการใช้ภาษากล่าวคือ จื๊อทั้งคู่เป็นคู่สนทนาที่ช่างพูดช่างเจรจาและมีความสง่างาม ขณะที่ใจหวนมักเป็นคู่แข่งในการสนทนา และไม่ยอมถูกโน้มน้าได้โดยง่าย ชินกล่าวว่าขงจื๊อ 'จำเป็นต้องมี' คนแบบใจหวนไว้ข้างกาย เพื่อคอยกระตุ้นเตือนและตรวจสอบความรู้ของตนเอง⁵⁷ การวิเคราะห์เช่นนี้ทำให้เราเห็นถึงความเป็นไปได้ของเหตุผล ที่ขงจื๊ออาจบางที่ต้องอดทนอดกลั้นต่อใจหวน ทั้งๆที่ตนเองได้ตำหนิศิษย์ผู้นี้ไว้แล้วว่าขัดเกลาไม่ได้แล้ว และตำหนิว่าเป็นคนที่ขาดความอ่อนไหวทางศีลธรรมอย่างยิ่ง สิ่งที่ชวนให้คิดและตั้งคำถามต่อไปอีกคือ ในทางกลับกันใจหวนเองมีเหตุผลที่จะต้องอยู่กับขงจื๊อ

⁵⁴ หลุนอี่วี่ อ่างแล้ว, 5:9

⁵⁵ มาจากภาษาจีนใน *หลุนอี่วี่* คือ "...糞土之牆..." คำว่า 糞 (เฟิน) มีความหมายว่าอุจจาระ หรือมูลของเสี้ย

⁵⁶ โปรดดู หลุนอี่วี่ 6:24, 17:21

⁵⁷ Annping Chin, *Confucius : A Life of Thought and Politics* (London: Yale University Press, 2008), p.64.

หรือไม⁵⁸ กล่าวคือ จากการใช้คำพูดต่อว่าที่รุนแรงใน (5:9) โดยใจห่อถูกเปรียบเป็น 'ไม้ผุและมูลของเสียด' เพราะพฤติกรรมนอนกลางวันของตนเอง คำกล่าวเช่นนี้ทำให้แลดูราวกับว่าผู้พูดกับผู้ถูกตำหนิน่าจะมีความสัมพันธ์ที่ไม่ราบรื่น แต่เมื่งจื่ออ้างคำพูดของใจห่อที่กล่าวถึงขงจื่อ ซึ่งทำให้เราเห็นมุมมองเกี่ยวกับความสัมพันธ์นี้ในอีกแง่หนึ่ง "ในทัศนะของข้า ท่านอาจารย์มีปรีชาธรรมเหนือล้ำกว่า [賢 (เสียน)] พระเจ้าเหยาและพระเจ้าซุ่นมากนัก" (เมิ่งจื่อ, II.A.2)⁵⁹ คำกล่าวนี้แสดงถึงความเชื่อของใจห่อว่าตนประเสริฐพระเจ้าเหยา พระเจ้าซุ่นและขงจื่อได้ และน่าจะเป็นสิ่งที่ทำให้เราเชื่อได้ว่า แม้ใจห่อจะถามคำถามที่ชวนอึดอัดต่อขงจื่อ และขงจื่อเองตำหนิศิษย์ผู้นี้ด้วยคำพูดที่รุนแรง แต่ใจห่อไม่ได้มองว่าการกระทำเช่นนี้สามารถส่งผลร้ายต่อตัวของเขาเอง การยกย่องชื่นชมคุณลักษณะเชิงคุณธรรมที่มีอยู่ในตัวอาจารย์ สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าใจห่อมองเห็น 'แรงดึงดูด' ในแง่ดีของขงจื่อที่มีต่อตนเอง ซึ่งอาจเป็นเหตุผลที่เชื่อได้ว่าเพราะเหตุใดใจห่อจึงอยู่เป็นศิษย์ของขงจื่อ

จากที่กล่าวมาแสดงให้เห็นว่า 'สิ่งที่ร้าย' สามารถกลายเป็น 'สิ่งดี' ได้ กล่าวคือ แม้ว่าขงจื่อจะเปรียบเปรยลูกศิษย์ด้วยคำพูดรุนแรงว่าเป็น 'ไม้ผุและกำแพงดินที่ทำจากมูลของเสียด' ที่ไม่อาจแกะสลักและตกแต่งให้สวยงามได้ แต่คำพูดแบบนี้ไม่ได้ทำร้ายทัศนคติของใจห่อที่มีต่อขงจื่อ เนื่องจากใจห่อยังคงมองเห็น 'แรงดึงดูดเชิงคุณธรรม' ในตัวอาจารย์ที่จะโน้มนำตัวเองได้อยู่ การโน้มนำคนที่ชักจูงได้ยากเช่นใจห่อจำเป็นต้องใช้วิธีการที่มีประสิทธิภาพใน 'สถานการณ์ที่เหมาะสม' ซึ่งในกรณีนี้คือการใช้คำพูดตำหนิในลักษณะดังกล่าว ในสถานการณ์ของตัวบทที่ (5:9) ผู้เขียนวิเคราะห์พฤติกรรมของใจห่อว่าเป็น 'ความงใจ' ที่จะนอนกลางวัน กล่าวคือ ใจห่อไม่เพียงแต่ใช้คำพูดเพื่อโต้เถียงหลอกหลอ แต่จงใจใช้ "การกระทำ" เพื่อทำลายขงจื่อ หรือพูดอีกแบบคือการนอนกลางวันสามารถถูกตีความว่าเป็นเหมือนกลยุทธ์หลอกหลอเพื่อให้ขงจื่อแสดงปฏิกิริยาบางอย่างออกมา แต่อย่างไรก็ดี ขงจื่อยอมไม่ยอมถูกใจห่อหลอกดังจะเห็นได้จากการที่ขงจื่อแสดงทัศนะเรื่องปัญญา 賢 (เสียน) เอาไว้ใน **หลุนอี่ว**⁶⁰

⁵⁸ อาจารย์สุวรรณา สถาอานันท์ได้กรุณาให้ข้อสังเกตเพิ่มเติมในประเด็นนี้

⁵⁹ ปกรณ ติมปณฺสรณ์ (แปลและเขียนบทนำ), *คัมภีร์เมิ่งจื่อ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเพ่นบุ๊ก, 2558), หน้า.61.

⁶⁰ ผู้เขียนเลือกตีความว่า 'การนอนกลางวัน' ของใจห่อว่าเป็นการกระทำที่มี "ความงใจ" จะทำลายขงจื่อ เพราะพิจารณาจากบทบาทของใจห่อในตัวบทอื่นๆ ใน **หลุนอี่ว** ศิษย์ผู้นี้จะทำหน้าที่ตั้งคำถามทดสอบวิธีคิดของขงจื่ออยู่เสมอ เช่น คำถามเรื่อง 'มีผู้มีมนุษยธรรมอยู่ในป้อ' (6:24) คำถามเรื่องการต่อรองไว้ทุกข์ (17:21) ความสามารถของใจห่อยังปรากฏในตัวบทที่กล่าวถึงความเป็นเลิศในการใช้ภาษา (11:2) และถ้าหลักฐานอ้างอิงในช่วงต้นถูกต้อง ใจห่อน่าจะมีชื่อเสียงในทางเมืองด้วย ใน **หลุนอี่ว**เองปรากฏตัวบทที่ไถกงเจ้าแคว้นหลู

เล่มที่ 14 บทที่ 33

อาจารย์กล่าวว่า “ไม่คาดล่วงหน้าว่าจะมีใครหลอกหรือมีใครไม่เชื่อถือ แต่ก็ **รู้สึกได้ก่อนเกิดขึ้นจริง** นี่มีใช้ปัญหาดอกหรือ?”

‘สิ่งดี’ ที่ใจห่อมองเห็นได้คือปัญญา (เสียน) ของขงจื้อที่สามารถ “...รู้สึกได้ก่อนเกิดขึ้นจริง...” การใช้คำพูดที่รุนแรงตำหนิใจห่อ ไม่ได้เป็นผลมาจากการคาดล่วงหน้าว่า จะมีใครหลอก ล่อแล้วจึงกล่าวตำหนิคนผู้นั้น แต่เป็นผลมาจากการ ‘รู้สึก 覺 (เจี่ย)’ หรือถูกทำให้ตื่น คำนี้ ประกอบด้วยอักษร 見 (เจี่ยน) หมายถึง ‘มอง’ และ 學 (เสวีย) หมายถึง ‘เรียน’ ดังนั้น 覺 (เจี่ย) จึงสามารถแปลได้ว่าถูกทำให้ตื่นโดยการเรียนรู้อะไรบางอย่าง⁶¹ การถูกทำให้ตื่นด้วยการสังเกต พฤติกรรมของใจห่อ ทำให้ขงจื้อตัดสินใจที่จะใช้การพูดเปรียบเทียบที่ว่า “...ไม่ผู้ไม่อาจแกะสลัก ได้ กำแพงดินสกรปรกไม่อาจตกแต่งให้งามได้ นี่คืออิ้ว มีประโยชน์อันใดที่จะขัดเกลาเขาอีกเล่า...” เพื่อปลุกให้ตัวของใจห่อ ‘ตื่นจากการนอน’ แล้วหันกลับมาตรวจสอบ ‘การกระทำ’ ของ ตนว่าขัดแย้งกับคำพูดหรือไม่ ด้วยเหตุนี้การใช้คำพูดที่รุนแรงของขงจื้อจึงไม่ใช่การตำหนิดูต่ำ โดยทั่วไป แต่เป็นการกล่อมเกล่าในอีกรูปแบบหนึ่ง ทั้งนี้อาจมีผู้โต้แย้งว่าในตบพดั่งกล่าว ขงจื้อ ได้กล่าวแล้วว่า “...มีประโยชน์อันใดที่จะขัดเกลาเขา[ใจห่อ]อีกเล่า...” ดังนั้นขงจื้อจึงไม่น่าที่จะตั้งใจขัดเกลาใจห่ออีก ผู้เขียนมีข้อสังเกตว่าข้อแย้งดังกล่าวน่าจะตกไป เพราะถ้าไม่ต้องการ ขัดเกลาแล้ว ขงจื้อน่าจะตัดความสัมพันธ์จากศิษย์คนนี้และไม่พูดด้วย แต่ขงจื้อยังใส่ใจที่จะ วิเคราะห์ศิษย์ผู้นี้ว่ามีความเป็นเลิศด้านการใช้ภาษา แต่ไม่ “กระทำ” ตามสิ่งที่พูด ดังนั้นการเปรียบเทียบว่าศิษย์คนนี้เป็น ‘ไม้ผุและมูลของเสียว’ จึงช่วยสนับสนุนในตัวของมันเองว่า การใช้คำพูดแบบนี้ เป็นวิธีการกล่อมเกล่าศิษย์ในอีกแบบหนึ่งของขงจื้อ

ถามความเห็นทางการเมืองจากใจห่อ (3:21) ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้เชื่อได้ว่าใจห่อน่าจะเป็นคนที่มีความสามารถ และมี ‘แรงจูงใจ’ ที่จะทำทลายปัญญาของขงจื้อ การมองเห็นแรงจูงใจดังกล่าวนี้ช่วยสนับสนุน การตีความว่าใจห่อจงใจที่จะนอนกลางวันให้ขงจื้อเห็น และน่าจะช่วยอธิบายได้ว่า เพราะเหตุใดขงจื้อจึง เลือกลงโทษคำที่รุนแรงตำหนิการกระทำของศิษย์ผู้นี้

⁶¹ พจนานุกรมชิวเหวิน เจี่ยจื่อ (Showen jiezi) ให้ความหมายไว้ดังนี้ 《見部》覺：寤也。从見，學省聲。一曰發也。พจนานุกรมภาษาจีนโบราณดังกล่าวนี้มีอยู่ในฐานข้อมูลออนไลน์ของ ‘Chinese Text Project’ ซึ่งเราสามารถสืบค้นคำดังกล่าวได้จากเว็บไซต์ <http://ctext.org/dictionary>

ประการที่สอง *สิ่งที่ดีกลับกลายเป็นสิ่งที่ร้าย* กรณีการพูดประเมินของจื่อกั๋ง ผู้เขียนมีความเห็นว่านิสัยในการชอบ ‘ประเมินผู้อื่น’ เป็นทักษะที่สัมพันธ์กับความสามารถในเชิงวาทศิลป์ เพราะทั้งสองสิ่งต่างต้องอาศัยความสามารถในการตีความเหมือนกัน การใช้ภาษาได้อย่างมีชั้นเชิงเป็นผลมาจากการมีความเข้าใจในความหมายอันหลากหลายของ ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)’ ที่แตกออกมาจาก ‘สิ่งที่พูด (said)’ แล้วคนผู้นั้นนำไปใช้พูดเจรจา ส่วน ‘การประเมินผู้อื่น’ ต้องอาศัยความสามารถในการตีความเช่นกัน การที่จะจัดลำดับ ‘ผู้คน’ ได้ เราต้องอ่านลักษณะความเป็นคนๆนั้นออกมาผ่านกระบวนการตีความแล้วนำมาเทียบเคียงระหว่างกัน ดังนั้นผู้มีวาทศิลป์บ่อยครั้งจึงอาศัยความสามารถในการประเมินแบบนี้เพื่อสร้างความรู้หรือความเข้าใจผู้คนในแบบต่างๆ ซึ่งความรู้ดังกล่าวนี้จะช่วยผู้มีวาทศิลป์ให้โน้มนำคนเหล่านี้ให้เชื่อในค่านิยมหรือหลักการบางอย่างได้ ด้วยเหตุนี้ ‘การประเมิน’ จึงเป็นทักษะที่มักมาพร้อมกับความสามารถในการใช้ภาษาในยุคสมัยของขงจื่อการมีทั้งทักษะใน ‘การประเมิน’ และมีวาทศิลป์ที่ดีถือเป็น ‘สิ่งดี’ เพราะสามารถช่วยให้เอาตัวรอดได้ “อาจารย์กล่าวว่า ‘รู้ซึ่งคำพูดฉลาดเฉลียวอย่างนักวาทศิลป์ผู้ดี มีแต่รูปร่างอย่างซ่งจา เห็นที่จะเอาตัวรอดได้ยากยิ่งในสมัยนี้’ ”⁶² แม้ว่าในตัวตนนี้จะได้มีการพูดถึง ‘การประเมิน’ โดยตรง แต่ผู้เขียนได้อธิบายไปก่อนหน้านี้อแล้วว่า ความสามารถในเชิงวาทศิลป์สัมพันธ์กับทักษะในการประเมินอย่างไร ดังนั้น “...คำพูดที่ฉลาดเฉลียว...” จึงมีนัยสื่อถึงการประเมินได้⁶³

อย่างไรก็ดี ค่านิยมในยุคสมัยของขงจื่อที่เชื่อว่า การมีวาทศิลป์เป็นเลิศเป็น ‘สิ่งดี’ เพราะช่วยให้เอาตัวรอดได้ในยุคสมัยนั้นได้ แต่สิ่งดีสามารถกลับกลายเป็น ‘ร้าย’ ได้ กล่าวคือ **ทักษะในการประเมิน** และ**ความสามารถในการใช้คำพูดเป็นเลิศสามารถบั่นทอนคุณธรรมที่อยู่ภายในตัวมนุษย์** ด้วยเหตุนี้เองใน ‘การประเมินผู้อื่น’ ขงจื่อจึงเห็นควรว่าต้องมีความระมัดระวัง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการประเมินที่เกี่ยวข้องกับท่าทีใน “การตัดสินผู้อื่น” ผ่านการใช้คำพูด เรา

⁶² หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 6:14

⁶³ ในแคว้นเว่ยซ่งจา คือ ขุนนางที่ทำหน้าที่ต้อนรับแขกจากต่างแคว้น ขุนนางผู้นี้มีรูปร่างและพัวพันกับหญิงหลายคน ซึ่งรวมถึงมเหสีของเว่ยเซียง (Duke Xiang) และมเหสีของเจ้าแคว้นเว่ย (Duke Ling) ส่วนจู้ถั่ว คือ ขุนนางในแคว้นเว่ยเช่นกัน แต่ทำหน้าที่ในการดูแลบริหารพรพชน ซินให้ความเห็นว่า “...คำพูดที่ฉลาดเฉลียว...” มาจากคำว่า 佞 (หนิง) หมายถึงคำพูดที่ปลิ้นปล้อน ตามความเห็นของซิน ขงจื่อในตัวตนนี้ไม่ได้ใช้คำนี้ในความหมายเชิงลบเพื่อวิพากษ์การกระทำของซ่งจาและจู้ถั่ว แต่ใช้เพื่อสื่อถึงความสามารถเชิงวาทศิลป์ ซึ่งเป็นคุณค่าที่สังคมในยุคสมัยของขงจื่อให้การยอมรับ โปรตดู Annping Chin, *Confucius The Analects*, p.88.

สังเกตเห็นประเด็นปัญหานี้จาก (11:15) ซึ่งผู้เขียนได้กล่าวไปบ้างแล้ว ในบทนี้ซึ่งคือเลือกที่จะ “ตอบไม่ตรง” ต่อคำถามที่จื้อกั๋งประเมินศิษย์สำนักเดียวกัน เมื่อถามประเมินถึงความเป็นปราชญ์ของเพื่อน ชงจื้อตอบว่า “ชื่อไปไกลเกิน ส่วนซังยังไปไม่ถึง” แต่จื้อกั๋งยังถามต่อไปอีกเพื่อให้อาจารย์ประเมินผู้อื่นว่าใครเหนือกว่าใคร ชงจื้อตอบว่า “การไปไกลเกินก็เป็นความพลาดเท่าๆ กับการไปไกลไม่พอ” คำตอบที่ชงจื้อให้ทั้งสองครั้งล้วนแสดงถึง ‘ความคลุมเครือ’ เพื่อกล่อมเกลาคุณธรรมเรื่อง ‘ซู่’ สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น ซึ่งการเรียนรู้คุณธรรมนี้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการกลายเป็นมนุษย์ กล่าวโดยสรุปน่าเชื่อได้ว่าตามทัศนะของจื้อกั๋งใน ‘การประเมินผู้อื่น’ และการมีวาทศิลป์สามารถเป็นสิ่งที่ขวางกั้นกระบวนการกล่อมเกลาดตนเองของมนุษย์ในการเป็นผู้มีมนุษยธรรมได้ และการไม่อาจมีมนุษยธรรมได้นี้เอง คือการปิดกั้นบั้นทอนศักยภาพเชิงคุณธรรมที่มีอยู่ภายในตัวมนุษย์มิให้งอกเงยเติบโต สิ่งนี้เองถือเป็น ‘สิ่งชั่วร้าย’

ทัศนะของชงจื้อที่ให้ความเห็นว่าการปิดกั้นบั้นทอนคุณธรรมของมนุษย์เป็นที่มาของความชั่วร้ายทางศีลธรรมดังกล่าวข้างต้น เป็นประเด็นที่นักวิชาการปรัชญาจีน เบนจามิน ชวาร์ทซ์ (Benjamin Schwartz) ได้กล่าวถึงไว้เช่นเดียวกัน ซึ่งผู้เขียนเห็นความสำคัญจึงนำทัศนะดังกล่าวของชงจื้อมาอธิบายเพิ่มเติมดังต่อไปนี้ ใน *หลุนอิว* ชงจื้อเสนอภาพความชั่วร้ายของมนุษย์ว่ามีที่มาจากแรงปรารถนาทางผัสสะ ความหยิ่งทะนง การแสวงหาลาภยศอำนาจ และความรำรวย ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นอุปสรรคขวางกั้นการประสบผลสำเร็จของความดีและเป็นที่มาของ “ความยุ่งยาก” ในปรัชญาชงจื้อ เชื่อมั่นของความชั่วร้ายดังกล่าวนี้เองเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาจากความเสื่อมของอารยธรรมมนุษย์ แต่ชวาร์ทซ์กล่าวต่อไปว่าสิ่งดีทางโลกไม่ว่าจะเป็นเกียรติยศชื่อเสียงหรือความเคารพนับถือจากผู้อื่น ชงจื้อเห็นว่าสิ่งเหล่านี้มนุษย์ปฤชนยังคงแสวงหาต่อไปได้ เพียงแต่พึงทำภายในขอบเขตที่เหมาะสม (within their proper limits) กล่าวคือ สำหรับชงจื้อมนุษย์ล้วนปรารถนาความรำรวยและเกียรติยศชื่อเสียง แต่มนุษย์ต้องแสวงหาสิ่งเหล่านั้นด้วยวิถีแห่งเต๋า หากกระทำไม่ได้ก็ควรละทิ้งความปรารถนาที่ไม่อยู่ในวิถีแห่งเต๋านั้นไป⁶⁴ จากที่กล่าวมาแม้ว่า ‘การพูดเก่ง’ หรือ ‘การพูดประเมินผู้อื่น’ ในตัวของมันเองจะไม่ได้สื่อถึงความชั่วร้ายตามคำอธิบายของชวาร์ทซ์โดยตรง แต่การพูดดังกล่าวเกิดมาจากแรงปรารถนาที่ผลักดันมนุษย์ เป็นแรงปรารถนาที่สามารถถูกกระตุ้นไว้จากสิ่งภายนอกดังเช่นความต้องการการชื่นชมจากผู้อื่น ลาภยศอำนาจและความรำรวย จนก่อเกิดเป็น ‘แรงอิจฉวริชยา’ ซึ่งผลักดันมนุษย์ให้ ‘คำพูด’ เพื่อรับใช้เป้าหมายที่ผูกพันกับผลประโยชน์ส่วนตน หากมนุษย์ต่างใช้คำพูดในแบบที่ผิดเป้าเช่นนี้ การพูดดังกล่าวจึง

⁶⁴ Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985)..p.83.

เปรียบเสมือน ‘ยาพิษ’ ที่สามารถบั่นทอน/ทำลาย ‘ความไว้วางใจ’ ระหว่างเพื่อนด้วยตนเองได้ สลายสัมพันธ์ที่แตกสลายระหว่างเพื่อนเช่นนี้เองที่กล่าวได้ว่าเกิดมาจากเชื้อหน่อของความชั่วร้ายในจิตใจของมนุษย์

จากที่กล่าวมาทั้งหมดการพูดไม่อาจเป็นหลักหมายเชิงบรรทัดฐานที่เพียงพอในการขัดเกลาแนวปฏิบัติของมนุษย์ เพราะมนุษย์สามารถใช้การพูดในแบบที่ผิดเป้าหมายเชิงจริยธรรมได้ ดังเช่นกรณีที่มนุษย์สามารถใช้การพูดแบบปากไวเพื่อปกป้องจุดยืนทางความคิดของตน จนทำให้การพิจารณาเนื้อหาสาระเชิงศีลธรรมทางปรัชญาไม่อาจเกิดขึ้นได้ระหว่างมนุษย์ นอกจากนี้มนุษย์ยังสามารถใช้การพูดแบบมีวาทศิลป์หรือการพูดเก่งชักจูงผู้อื่นให้เชื่อในความเห็นบางอย่างเพื่อเอาตัวรอด แม้การเอาตัวรอดเช่นนี้จะจำเป็น แต่การพูดดังกล่าวก็สามารถนำพามนุษย์ให้เกลียดชังกันได้ การพูดในเชิงวาทศิลป์จึงยังไม่เพียงพอที่จะถูกใช้ในการถ่ายทอดเนื้อหาสาระที่เป็นภาพรวมของปรัชญาขงจื้อ ด้วยเหตุนี้เราจึงต้องวิเคราะห์ ‘ความเจียม’ เพื่อทำความเข้าใจว่าในการถ่ายทอดความรู้เชิงปรัชญา ขงจื้อใช้ความเจียมสื่อสารทางปรัชญาอย่างไร เพื่อสร้างแรงบันดาลใจให้แก่มนุษย์ในแบบที่แตกต่างจากการสอนด้วยการใช้คำพูด

2.3 ความเจียมกับขอบเขตความรู้ในปรัชญาขงจื้อ: ‘การไม่ตอบ’ ของขงจื้อ

ใน *หลุนอี่ว์* ด้วบทข้างล่างเป็นการกล่าวถึงวิธีการสอนปรัชญาของขงจื้อ ซึ่งประเด็นนี้มีนักวิชาการปรัชญาจีนแอนปิง ชิน (Anping Chin) ได้วิเคราะห์วิธีการสอนดังกล่าวเอาไว้ดังนี้ คำว่า ‘สั่งสอน’ มาจากภาษาจีนว่า 誨 (ฮุย) มีความหมายคือ “สอนโดยการสอดส่องความสว่างไป” 曉教 (เสี่ยวเจียว)⁶⁵ สำหรับขงจื้อการสอนไม่ใช่เรื่องของ การให้ความรู้แก่ศิษย์ในความหมายทั่วไป หรือการเป็นแบบอย่างให้ศิษย์เลียนแบบ แต่เป็นการฉายแสงให้เห็นแค่ ‘แ่งมุมหนึ่งของความรู้’ ส่วน ‘แ่งมุมอื่นที่เหลือ’ เป็นสิ่งที่ศิษย์แต่ละคนต้องแสวงหาเอง ดังนั้นสิ่งที่ขงจื้อทำคือการให้แสงเพื่อให้ศิษย์มองเห็น ‘สิ่งที่พูด (said)’ แต่การที่พวกเขาจะ ‘ใช้แสง’ นั้นหรือไม่ เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับตัวพวกเขาเอง⁶⁶ จากการวิเคราะห์วิธีการสอนดังกล่าวข้างต้น ชินเน้นให้เราเห็นบทบาทของ “แสงสว่าง” ในฐานะยุทธวิธีวิธีการสอนของขงจื้อ ซึ่งเป็นคำที่มาจากรากศัพท์ในภาษาจีน แต่ไม่ได้อธิบายยุทธวิธีวิธีการสอนของขงจื้อจากอีกแ่งมุมหนึ่งให้ชัดเจนอย่างเพียงพอ แ่งมุมดังกล่าวนี้คือการสอนโดยใช้ ‘ความเจียม’

⁶⁵ โปรดดูความหมายของคำว่า “สอน” 誨 (ฮุย) จากพจนานุกรมชิวเหวิน เจี้ยจื้อดังนี้ 《言部》 誨：曉教也。从言每聲。ทั้งนี้สามารถสืบค้นคำดังกล่าวได้จากเว็บไซต์ <http://ctext.org/dictionary>

⁶⁶ Anping Chin, *Confucius : A Life of Thought and Politics*, p.147.

เล่มที่ 7 บทที่ 8

อาจารย์กล่าวว่า “ไม่กระตุ้นคนที่ไม่ชวนขยายใฝ่รู้ ไม่ช่วยเผยให้คนที่อธิบายไม่ออก เมื่อ ยกแถมหนึ่ง หากไม่สามารถเรียนรู้อีกสามแถมที่เหลือ จะไม่สอนซ้ำอีก”

ในปรัชญาของจื๊อการวิเคราะห์ ‘ความเงียบ’ หรือ“สิ่งที่ไม่ได้พูด” มีความสำคัญ เพราะขงจื๊อ อ้างว่า ‘ความเงียบ’ เป็นยุทธวิธีการสอนเนื้อหาสาระทางปรัชญาของตนเองดังปรากฏใน (7:8) ข้างต้น กล่าวคือ วิธีการสอนของขงจื๊อไม่ใช่การสอนโดยการให้การพูดเท่านั้น แต่ใช้ความเงียบในการถ่ายทอดสาระทางปรัชญาด้วย เราจะเห็นว่าขงจื๊อสอนโดยยกแถมเพียงอย่างเดียว ส่วนอีก ‘สามแถมที่เหลือ’ เป็นสิ่งที่ขงจื๊อไม่พูด สิ่งที่ไม่พูดดังกล่าวเป็นสิ่งที่ผู้เรียนรู้ต้องตีความส่วนที่เหลือของคำพูดนั่นเอง กระบวนการเรียนรู้เช่นนี้จะทำให้ ‘ถ้อยคำที่เหลือ’ เกี่ยวกับเนื้อหาสาระทางปรัชญา เป็นสิ่งที่มาจากความคิดของผู้เรียนรู้อย่างไม่พึ่งมาจากตัวผู้สอน

จากที่กล่าวมาเราได้เห็นความสำคัญของ ‘ความเงียบ’ ในฐานะยุทธวิธีการสอนของขงจื๊อไปแล้ว ส่วนต่อไปเราจะพิจารณาว่าใน **หลุนอี่ว** มีการกล่าวถึงคำว่า “ความเงียบ” โดยตรงหรือไม่ ผู้เขียนพบว่ามีเพียงตัวบทเดียว คือ เล่มที่ 7 บทที่ 2 ที่คำว่า “เงียบ” ปรากฏอยู่ อาจารย์กล่าวว่า “**สะสมความรู้อย่างเงียบๆ (默而識之) จำเรียนโดยไม่ย่อท้อ สั่งสอนคนอื่นโดยไม่เบื่อหน่าย มีอะไรลำบากสำหรับเราหรือ?**” คำว่า “เงียบ” 默 (มั่ว)⁶⁷ ประกอบด้วยตัวอักษรจีนสองตัว คือ 黑 (เฮ) แปลว่า ดำมืด และ 犬 (กวน) แปลว่า สุนัข⁶⁸ ในประเด็นเกี่ยวกับความเงียบของขงจื๊อจาก

⁶⁷ สำหรับคำว่า “เงียบ” 默 (มั่ว) เมื่อเราเขียนกับคำว่า 契 (ชี) ซึ่งแปลว่า การกระทำ ข้อสัญญา “默契” ความหมายของวลีนี้หมายถึง “ความเข้าใจโดยนัย (tacitly understanding)” โปรดดูจากเว็บไซต์ <http://www.zhongwen.com/bushou.htm>

⁶⁸ Xu Shen, 說文解字 (Shaowen), 《犬部》默：犬暫逐人也。从犬黑聲。讀若墨

อาจารย์ปกรณ์ ลิ้มปณฺสรณีให้ความเห็นว่าจากพจนานุกรมชัวเหวิน เจี้ยจื๊อ (Showen jiezi) คำว่า 默 “เงียบ” (มั่ว) ถูกอธิบายว่ามีนัยเกี่ยวข้องกับ “หมาวิ่งไล่คนตกใจจนอึ้งงัน” และอันที่จริงคำว่า 黑 (เฮ) ที่หมายถึงดำมืดนั้นเป็นตัวคุมเสียงของคำว่า 默 (มั่ว) ดังนั้น คำว่า 默 จึงมีนัยเกี่ยวกับหมาไม่เกี่ยวกับดำมืด ในขณะที่พจนานุกรมชื่อหมิง 釋名 (Shiming) (c. 200 [CE]) ซึ่งเป็นพจนานุกรมที่อธิบายนามของสิ่งต่างๆ ในสมัยราชวงศ์ฮั่นเช่นกันแต่เก่าแก่น้อยกว่า ในบทที่อธิบายคำที่เกี่ยวข้องร่างกายทางกายวิภาคของมนุษย์ มีการบันทึกอธิบายคำว่า ‘ตา’ แปลว่าเงียบ (มั่ว) เงียบแต่รู้ที่อยู่ภายใน 釋形體目，默也，默而內識也。 ผู้เขียนตีความประโยคนี้ว่าการอธิบายนามของ ‘ตา’ ทำให้เราเห็นญาณวิทยาที่มีอยู่ได้หรือไม่ ว่า การได้มาซึ่งความรู้เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับ ‘การมอง’ หรือการสังเกตใคร่ครวญอย่างเงียบๆ

อย่างไรก็ดีแม้การแปลคำว่า “เงียบ” 默 (มั่ว) ของเดวิด ฮินตัน ให้สัมพันธ์กับความหมายว่า ‘ดำมืด’ อาจจะไม่คลาดเคลื่อนจากนัยยะดั้งเดิมไป แต่ผู้เขียนพบว่าการนิยามความหมายเชิงเดียวในภาษาฮั่น (unihan

ตัวบทดังกล่าวใน *หลุนอี่ว* เดวิด ฮินตัน (David Hinton) ได้ให้ข้อสังเกตที่เปิดเผยเปิดประเด็นเกี่ยวกับบทบาทความสำคัญของ “ความเงียบ” เอาไว้ โดยเขากล่าวว่าแม้เหล่าจื๊อและจวงจื๊อจะกล่าวปรัชญาของตนเองนำเสนอประเด็นเรื่องการไม่ปรากฏ (Absence) แต่นักปรัชญาเหล่านี้กลับใช้คำพูดสื่อสารเรื่องการไม่ปรากฏดังกล่าว ซึ่งแตกต่างจากขงจื๊อที่เข้าถึงการไม่ปรากฏ (Absence) ได้อย่างสมบูรณ์ ขงจื๊อจึงตระหนักถึงการแปลงที่ไม่ใช้ถ้อยคำและพูดเฉพาะสิ่งที่ปรากฏเท่านั้น⁶⁹ ทศนะเช่นนี้ของฮินตันส่งผลให้ เขาแปลตัวบท (7:2) เพื่อแสดงถึงนัยยะของ ‘เงียบ’ ที่สัมพันธ์กับตัวอักษรจีนคำว่า ดำมืด 黑 (เฮ) ดังกล่าว อาจารย์กล่าวว่า “เข้าใจผ่านทางความเงียบที่ดำมืด ำเรียนโดยไม่เหนื่อยหน่าย สั่งสอน [ผู้อื่น] โดยไม่ลังเล สิ่งต่างๆจะยังคงยากลำบากสำหรับเราได้อย่างไรกัน”⁷⁰ สิ่งที่น่าสนใจในตัวบทนี้คือการที่ขงจื๊อแสดงความคิดเห็นว่าความเงียบเป็นเหมือน “วิถีทาง” ที่ทำให้ตนเองมีความเข้าใจหรือมีความรู้บางอย่าง ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่สามารถถ่ายทอดผ่านการพูดได้และเป็นกระบวนการกล่อมเกลادتวิตนของมนุษย์ ผู้เขียนเห็นว่าท่อนนี้ของตัวบท (7:2) “เข้าใจผ่านทางความเงียบที่ดำมืด..” ได้เริ่มเปิดประเด็นให้เราเห็นว่า ‘ความเงียบ’ สามารถเป็นรูปแบบหนึ่งของการสื่อสารทางปรัชญา เพราะตัวของมันเองสามารถนำความเข้าใจบางอย่างมาสู่มนุษย์ ซึ่งข้อเสนอนี้จะทำให้เราเห็นว่าไม่ใช่แค่เพียง ‘ถ้อยคำ’ เท่านั้น ที่มีบทบาทสำคัญในการสื่อสารความรู้ในปรัชญาขงจื๊อ แต่ความเงียบมีบทบาทดังกล่าวด้วยเช่นกัน

จากการศึกษาการแสดง ‘ความเงียบ’ ใน *หลุนอี่ว* ผู้เขียนพบว่ามีความเงียบอยู่ 2 แบบ: ความเงียบที่อยู่ในระหว่างการพูด และความเงียบในระหว่างวาจา/ความเงียบผ่านทาง⁷¹

definition) คำๆ นี้สามารถมีนัยสื่อถึง ‘ดำมืด’ ได้ ดังนั้นการแปลของฮินตันอาจเป็นไปได้ว่า เป็นความพยายามที่จะแปลตัวบท *หลุนอี่ว* ให้เห็นถึงอิทธิพลทางความคิดของกลุ่มความคิดทางปรัชญา Neo-Taoism ในช่วงศตวรรษที่ 3-6 ซึ่งเป็นกลุ่มทางความคิดที่สำรวจโครงสร้างความคิดทางปรัชญาระหว่างขงจื๊อและเหล่าจื๊อที่มีความคล้ายคลึงกันอย่างลึกซึ้ง โปรดดูความหมายเชิงเดี่ยวในภาษาอื่นของคำว่า “เงียบ” แบบนี้ได้จากพจนานุกรมภาษาจีนโบราณ ซึ่งอยู่ในฐานข้อมูลออนไลน์ของ ‘Chinese Text Project’ ทั้งนี้สามารถสืบค้นคำดังกล่าวได้จากเว็บไซต์ <http://ctext.org/dictionary>

⁶⁹ David Hinton, (trans. and commentary), *The Four Chinese Classics: Tao Te Ching, Chuang Tzu, Analects and Mencius* (CA: Counterpoint Berkeley, 2013).,p.230.

⁷⁰ Ibid.,p. 271.

The Master said: “To understand through dark silence, to study without tiring, to teach without faltering: how could such things still be difficult for me?” (7:2)

⁷¹ อย่างไรก็ดี ผู้เขียนตระหนักดีว่าการแบ่งประเภท ‘ความเงียบ’ สามารถแบ่งได้ในอีกลักษณะหนึ่งคือ แบ่งออกเป็น 3 แบบ

ประการแรก ความเงียบที่อยู่ระหว่างการพูด หรือ “สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)” เป็นความเงียบที่อยู่ในการพูด (speaking) เสมอ เพราะความเงียบแบบนี้ถูกพูดถึงในฐานะของ “สิ่ง” ที่เป็นเงื่อนไขที่ทำให้การพูดเป็นไปได้ กล่าวคือ มนุษย์มีความพยายามที่จะแสวงหาความหมายหรือสร้างกระบวนการตีความท่ามกลางโลกที่ตนดำรงอยู่เสมอ และการทำงานของกระบวนการตีความดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการแตกความจาก ‘สิ่งที่พูด (said)’ ไปยัง ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ ซึ่งเราเรียกว่า ความเงียบที่อยู่ระหว่างการพูดได้ ประการที่สอง ความเงียบในระหว่างวาทะ/ความเงียบผ่านทางท่าทาง ใน หลุนอิว ปรากฏความเงียบแบบนี้โดยแบ่งเป็นสองประเภท คือ ความเงียบในระหว่างวาทะทำหน้าที่หยุดการสนทนา ซึ่งขงจื้อใช้เพื่อรักษาสายสัมพันธ์และเพื่อปฏิเสธสายสัมพันธ์ กับความเงียบที่เป็นการสื่อความผ่านทางท่าทาง ความเงียบแบบนี้มีลักษณะของการเป็น “การกระทำ” ในฐานะที่เป็นยุทธวิธีการสนทนาอย่างหนึ่งโดยไม่ใช้คำพูด

อย่างไรก็ตาม ก่อนการวิเคราะห์ ‘สาร’ ทางปรัชญาจากความเงียบทั้งสองแบบดังกล่าว เราควรศึกษาวิเคราะห์ประเด็นความไม่เพียงพอของคำพูดที่มนุษย์ใช้สื่อสาร เพราะประเด็นดังกล่าวมีนัยยะสำคัญที่แสดงเหตุผลที่ขงจื้อใช้การพูดโดยอ้อมเพื่อถ่ายทอดความรู้เชิงปฏิบัติ ประเด็นเรื่องความไม่เพียงพอของการใช้คำพูดที่ว่านี้มีนักวิชาการคนสำคัญ มิเชล โพลานยี (Michael Polanyi) ได้แสดงความเห็นไว้ว่า การที่ผู้เชี่ยวชาญหรือผู้รู้ไม่สามารถใช้คำพูดสื่อถึงประสบการณ์เชิงปฏิบัติของตนเองได้อย่างสมบูรณ์ หมายถึงการที่ความรู้เชิงปฏิบัตินั้น ‘ไม่สามารถเอ่ยได้’ หรือ ‘พูดได้ไม่ชัดเจน’ การไม่สามารถพูดได้อย่างชัดเจนเกี่ยวกับความรู้เชิงปฏิบัตินั้นมาจากเหตุผลที่ว่าผู้เชี่ยวชาญ/ผู้รู้ใช้ภาษาในรูปแบบหลักคำสอน (maxim) ในการอธิบายความรู้นั้น การใช้ภาษาในลักษณะดังกล่าวส่งผลให้คำพูดกลายเป็นสิ่งไม่เพียงพอในการถ่ายทอดประสบการณ์ของผู้เชี่ยวชาญ/ผู้รู้ การรู้แต่ไม่อาจถ่ายทอดประสบการณ์เชิงปฏิบัตินี้ได้หมด โพลานยีเรียกความรู้แบบนี้ว่า “ความรู้โดยนัย (tacit knowledge)”⁷² ความรู้โดยนัยนี้คือสิ่งที่แสดงถึงญาณทัศนะส่วน

1) ความเงียบที่อยู่ระหว่างการพูด 2) ความเงียบในระหว่างวาทะ 3) ความเงียบที่สื่อความผ่านทางท่าทาง แต่การที่เลือกแยกประเภทเป็น 2 แบบ เพราะเล็งเห็นว่าความเงียบในระหว่างวาทะและความเงียบที่สื่อความผ่านทางท่าทางเป็นการกระทำที่ไม่ใช้คำพูด ซึ่งสามารถจัดอยู่ในกลุ่มเดียวกันได้

⁷² Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962)., pp.90-92.

มิเชล โพลานยีกล่าวถึง “ความรู้โดยนัย (tacit knowledge)” ว่าเป็น ‘สิ่งที่ไม่อาจเอ่ยได้’ ซึ่งเกี่ยวข้องกับข้อจำกัดของการแสดงบางสิ่งออกมาเป็นคำพูดในความหมายที่ว่า ไม่มีสิ่งที่เรารู้ใดที่เราสามารถพูดถึงมันออกมาได้อย่างชัดเจนแน่นอน หรือหากเราพยายามอธิบายความรู้ที่รู้มันออกมา การอธิบายถึงสิ่งที่รู้ที่รู้มันออกมา

บุคคลที่ลึกซึ้งบางอย่างของมนุษย์ (an act of personal insight) จากประเด็นเดียวกันนี้เกี่ยวกับการใช้คำพูด มีนักวิชาการปรัชญาจีน มาร์ก เซตตัน (Mark Setton) ได้ให้ความเห็นเกี่ยวกับท่าทีของขงจื้อที่มีต่อบทบาทของการใช้คำพูดในการถ่ายทอดคำสอนว่า เขารู้สึกว่าขงจื้อใช้คำพูดในลักษณะที่พรางหรือ “บัง” มรรควิธี (the Way) มากกว่าใช้การพูดในการอธิบายมรรควิธีอย่าง

เป็น ‘คำพูด’ จะชัดเจนน้อยกว่าปกติ หรือเป็นไปแบบกว้างๆ เท่านั้น ทั้งนี้โพลานยีได้พูดถึงการที่ความรู้สามารถเป็น ‘สิ่งที่ไม่อาจเอ่ยได้ (the ineffable)’ ได้ในสองลักษณะ **แบบแรก** เมื่อเรารู้สิ่งใด เรารู้สิ่งเฉพาะเหล่านั้น ในความหมายที่เป็นความรู้เชิงเครื่องมือเกี่ยวกับสิ่งนั้น โดยที่เราไม่สามารถที่จะอธิบายได้อย่างชัดเจนแน่นอนถึงสิ่งที่รู้เหล่านั้นได้ เพราะความรู้มันไม่ได้ถูกรู้ในตัวของมันเอง (know in it self) แต่ถูกรู้ผ่านทางคุณสมบัติที่มันให้ (quality of which it contributes) ด้วยเหตุนี้เองความรู้จึงมีลักษณะที่ไม่เฉพาะเจาะจงอย่างใดก็ตามแม้ว่าผู้เชี่ยวชาญที่มีความรู้ในเรื่องนั้นๆ จะอธิบายความรู้โดยทำให้เป็นหลักคำสอน (maxim) แต่ผู้เชี่ยวชาญเหล่านั้นต่างก็รู้หลายสิ่ง มากกว่าที่ตนสามารถจะพูดออกมาได้ ซึ่งเป็นกรู้อรู้ในทางปฏิบัติเกี่ยวกับสิ่งนั้น ที่ไม่ได้เผยให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความรู้ในฐานะของวัตถุ (object) ที่ถูกรู้ในตัวมันเอง **ความรู้ของสิ่งเฉพาะเหล่านี้เองจึงเป็น ‘สิ่งที่ไม่อาจเอ่ยได้’ ดังนั้นหากผู้เชี่ยวชาญต้องการที่จะถ่ายทอดทักษะความรู้ของตนเอง สิ่งนี้จะทำได้ผ่านทางการสอนโดยใช้ตัวอย่างเชิงปฏิบัติ ไม่ใช่การสอนโดยให้ชุดกฎเกณฑ์บางอย่างมาเพื่อให้ผู้อื่นเรียนรู้ทักษะเหล่านั้น**

แบบที่สอง การที่สิ่งเฉพาะสัมพันธ์กันและรวมตัวกันเป็น ‘สิ่งที่เป็นองค์รวม (the whole)’ สามารถเป็น ‘สิ่งที่ไม่อาจเอ่ยได้ (the ineffable)’ ได้ โพลานยีได้ยกตัวอย่างความรู้เกี่ยวกับกายวิภาคของมนุษย์ ซึ่งมีความลึกซึ้งและซับซ้อน ความเชื่อมโยงสามมิติของอวัยวะภายในร่างกายทั้งหมดเป็นสิ่งที่ทำความเข้าใจได้ยาก แม้เราจะพยายามวาด ‘diagram’ สิ่งนี้ก็ไม่สามารถให้ภาพความความสัมพันธ์ที่สมบูรณ์ทั้งหมดได้ แต่ ‘จินตนาการ’ ของมนุษย์จะมีส่วนช่วยให้เราสามารถเข้าถึงความเชื่อมโยงที่ ‘ยังเผยไม่ได้’ นี้ ให้เห็นในพื้นที่ส่วนอื่นๆ อย่างไรก็ตาม การรู้ความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ของอวัยวะภายในร่างกาย ซึ่งมาในรูปของชุดข้อมูลหรือภาพของคอนๆ หนึ่ง เขาอาจพูดท่องจำรายละเอียดเหล่านั้นได้ แต่สิ่งนี้ก็ยังไม่อาจบอกได้ว่าเขารู้ในสิ่งนั้น กระทั่งเขาสามารถที่จะ “ตีความ” ความสัมพันธ์เชิงพื้นที่นั้นได้ด้วยกระบวนการอนุมาน ซึ่งเราเรียกสิ่งนี้ว่าเป็นลักษณะที่ ‘ไม่อาจเอ่ยได้’ ของความคิด ผลที่ได้จากกระบวนการดังกล่าว คือ ความเข้าใจที่แท้จริง ซึ่งได้มาจาก ‘an act of personal insight’ ที่ยากลำบาก

เมื่อกล่าวถึง ‘สิ่งที่ไม่อาจเอ่ยได้’ ในสองสองแบบ สิ่งนี้เกี่ยวข้องกับข้อจำกัดของการแสดงออกมาเป็นคำพูดในความหมายที่ว่า ความไม่เพียงพอในการแสดงออกมาเป็นคำพูดนั้นก็ยังมีสองแบบเช่นกัน ความไม่เพียงพอในแบบแรกมาจากการที่ความรู้เชิงปฏิบัตินั้นไม่สามารถอธิบายออกมาเป็นหลักคำสอน (maxim) ได้ อย่างสมบูรณ์ ดังนั้นพลังของการแสดงออกมาเป็นคำพูดจึงถูกจำกัดอยู่ในขั้นตอนนี้ ในขณะที่แบบที่สอง เราสามารถพูดเกี่ยวกับความรู้ที่ออกมาได้ แต่ระดับปัญญาของคนที่รู้มีผลต่อการทำให้เกิดญาณทัศนะส่วนตัว (an act of personal insight) ของผู้นั้นๆ ซึ่งระดับปัญญาตัวเองที่จะเป็นเกณฑ์ บอกเราว่าข้อจำกัดของการพูดออกมาในแบบที่สองนี้เป็นอย่างไร

ชัดเจน เขายังกล่าวด้วยอีกว่าขงจื้อน่าจะมองว่า การใช้คำพูดที่อิงอยู่กับการให้คำอธิบายในเชิงแนวคิดที่เป็นระบบมีแนวโน้มที่จะทำให้มนุษย์ถอยห่างออกจากโลกเชิงปฏิบัติ กล่าวคือ การที่การปฏิบัติเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ *มรรควิธี* ที่ว่าจึงมีลักษณะเฉพาะอันหลากหลายและมีลักษณะ *‘ชั่วคราว’* และมีลักษณะที่เป็น ‘การกระทำ’ ที่ขึ้นอยู่กับแต่ละสถานการณ์ ด้วยเหตุที่กล่าวมานี้ “ถ้อยคำ [จึง] สื่อความหมายได้เป็นพอ”⁷³ เพราะถ้อยคำเป็นสิ่งที่ไม่เพียงพอที่จะสื่อสาร *มรรควิธี* ที่เป็นการกระทำนี้ว่าเป็นอย่างไร ดังนั้น *มรรควิธี* จึงเป็นสิ่งที่พูดไม่ได้หรือเอ่ยไม่ได้นั่นเอง⁷⁴ ประชาชนหรือผู้รู้เท่านั้นที่จะ “รู้” ว่าในสถานการณ์ที่มีทางเลือกเชิงศีลธรรมที่มีความขัดแย้งกัน เขาควรจะทำ “กระทำ” อย่างไร แต่ความรู้ว่าจะกระทำอย่างไรนี้เป็นสิ่งที่พูดออกมาไม่ได้นั่นเอง ทักษะเช่นนี้จึงนำไปสู่ความเชื่อที่ว่าขงจื้อเองมองการพูดว่ามีลักษณะที่ไม่เพียงพอในการถ่ายทอดความรู้/ประสบการณ์ของประชาชน ขงจื้อจึงจำเป็นต้องพัฒนายุทธวิธีการสื่อสารเพื่อถ่ายทอดเนื้อหาสาระทางปรัชญา หรือ ‘มรรควิธี’ โดยไม่ใช่การพูดโดยตรงดังเช่น การไม่พูด การพูดโดยอ้อมและการแสดงท่าทาง

ในส่วนนี้ของบท ผู้เขียนจะวิเคราะห์ *ความเงียบที่อยู่ในระหว่างการพูด* หรือ “การไม่พูด (non-saying)”⁷⁵ ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมการพูดโดยอ้อมดังกล่าว เพื่อศึกษาว่า ‘การไม่พูด’ สะท้อนให้เห็นขอบเขตคำสอนในปรัชญาของจื้ออย่างไร ส่วนนี้จะใช้บทสนทนา ระหว่างขงจื้อกับชื่อหม่าหนิว เพื่อสื่อสารเนื้อหาสาระทางปรัชญาดังกล่าว การที่ชื่อหม่าหนิวถามคำถามที่แสดงถึงความวิตกกังวล แต่ขงจื้อ “ไม่พูด” เป็นการแสดงออกถึงความเงียบเกี่ยวกับบางสิ่งบางอย่างอย่างชัดเจน เพื่อเรียกร้องให้ผู้ถามเผชิญหน้ากับ ‘ความขัดแย้งภายใน’ ซึ่งอยู่ในตัวผู้ถามเอง ประเด็นดังกล่าวนี้สะท้อนอยู่ในบทสนทนาสามตัวบทที่ขงจื้อได้ตอบกับชื่อหม่าหนิวดังต่อไปนี้

⁷³ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 15:40

⁷⁴ Mark Setton, "Ambiguity in the Analects: Philosophical and Practical Dimensions," *Journal of Chinese Philosophy* 27, no. 4 (December 2000), p. 559.

⁷⁵ ผู้เขียนเลือกจัดให้ “การไม่พูด” อยู่ในประเภท *ความเงียบที่อยู่ในระหว่างการพูด* ไม่ใช่ *ความเงียบในระหว่างวาทะ* เพราะ “การไม่พูด” ของขงจื้อในตัวบท (12:5) น่าเชื่อว่าไม่มีจุดมุ่งหมายในการ “หยุด” การสนทนา ดังเช่น *ความเงียบในระหว่างวาทะ* แต่ตัวของมันเองเป็น ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ หรือ “ส่วนที่เหลือของคำพูด” ซึ่งมีจุดมุ่งหมายในการกระตุ้นเร้ามนุษย์ให้ ‘อยาก’ แสวงหาส่วนที่เหลือของคำพูด เพื่อให้คำพูดที่เหลือนั้นเป็นของตัวเอง การอยากแสวงหาส่วนที่เหลือของคำพูดนี้เองสะท้อนว่า ‘ความเงียบ’ มีบทบาทในการสร้างแรงบันดาลใจ ที่จะทำให้มนุษย์อยากแก้ไขปัญหาจริยธรรมด้วยตัวเอง

2.3.1 ความวิตกกังวล ของชื่อหมาหนิว กับความเจียบของขงจื้อ

เล่มที่ 12 บทที่ 3

12 : 3 : 1 ชื่อหมาหนิวถามถึงมนุษยธรรม

12 : 3 : 2 อาจารย์กล่าวว่า “ผู้มีมนุษยธรรมพุดจาอย่างระมัดระวัง”

12 : 3 : 3 หนิวถามว่า “พุดจาอย่างระมัดระวัง เพียงเท่านี้หรือที่เรียกว่ามนุษยธรรม?”

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อรู้สึกว่าจะทำได้ยาก เวลาพุดจะเป็นอื่นใดได้นอกจากระมัดระวัง?”

เล่มที่ 12 บทที่ 4

12 : 4 : 1 ชื่อหมาหนิวถามถึงวิญญาณ อาจารย์กล่าวว่า “วิญญาณไม่วิตกกังวลและไม่กลัว”

12 : 4 : 2 หนิวตอบว่า “ไม่วิตกกังวลและไม่กลัว! เพียงเท่านี้หรือที่เรียกว่าวิญญาณ?”

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อพิณเข้าไปในตนเองแล้ว ไม่พบอะไรไม่สบายใจ แล้วยังมีอะไรให้วิตกกังวลหรือมีอะไรต้องกลัวเล่า”

เล่มที่ 12 บทที่ 5

12 : 5 : 1 ชื่อหมาหนิวถามอาจารย์ด้วยความกังวลว่า “ใครๆ ล้วนมีพี่น้องกันทั้งนั้น มีแต่ศิษย์คนเดียวที่ไม่มีใครเลย”

12 : 5 : 2 จื้อเซียบอกกับเขาว่า “ข้าได้ยินมาว่า

12 : 5 : 3 “ชีวิตและความตายมีชะตากำหนด ความมั่งคั่งเกียรติดีอยู่ทีสวรรค์”

12 : 5 : 4 เมื่อวิญญาณปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความเคารพและให้เกียรติตามหลี่ เมื่อนั้นคนในโลกทั้งผองก็ล้วนเป็นพี่น้องกัน แล้ววิญญาณจะวิตกไปใยว่าไม่มีพี่น้อง?”

เราจะเริ่มต้นจากการพิจารณา “ความคลุมเครือ” ที่มีอยู่ในตัวบทแทนที่จะเริ่มจากการอ่าน ‘สิ่งที่พุด (said)’ เพื่อหาความชัดเจนของความหมาย วิธีการเช่นนี้จะเป็นจุดตั้งต้นที่ทำให้เราเห็นว่าการใช้ภาษาในหลุนอีวีให้ความสำคัญกับ “ความคลุมเครือ” ซึ่งทำให้น่าเชื่อได้ว่า ขงจื้อมองว่าการใช้คำพุดไม่เพียงพอที่จะสื่อสารเนื้อหาสาระทางปรัชญาได้อย่างสมบูรณ์ กล่าวคือ เมื่อลูกศิษย์ถาม ขงจื้อ ขงจื้อไม่ได้ตอบด้วยการให้หลักคำสอนเกี่ยวกับสิ่งนั้น แต่ขงจื้อกลับเลือกตอบโดยยกตัวอย่างที่เป็นแนวปฏิบัติเฉพาะแทน เมื่อเราพิจารณาคำถามของชื่อหมาหนิวทั้งจาก (12:3) และ (12:4) เราจะพบว่าชื่อหมาหนิวเริ่มถามคำถามเพื่อต้องการความหมายเกี่ยวกับ “มนุษยธรรม” และ “วิญญาณ” ซึ่งขงจื้อได้ตอบคำถามนั้นโดยชี้นำไปสู่แนวปฏิบัติเพื่อให้เกิดการกล่อมเกลากายใน ‘ตัวตน’ ของผู้ถาม แต่ลักษณะของการได้ตอบในการสนทนาเหมือนมีรูปแบบของ *การทวนซ้ำ* อยู่ในตัวบทสนทนาเอง กล่าวคือ เมื่อถามถึงความหมายของ

มนุษย์ธรรม ในตัวบทที่ (12:3) จะมีการพูดซ้ำว่า “พูดจาย่างระมัดระวัง” [其言也詗] ถึงสองครั้ง จากผู้ตอบคือขงจื้อ และจากลูกศิษย์คือชื่อหม่าหนิวซึ่งถามซ้ำว่า “พูดจาย่างระมัดระวัง เพียงเท่านี้หรือ” ในครั้งที่สามขงจื้อได้กลับลูกศิษย์อีกว่า หากรู้สึกว่าคุณทำได้ยากแล้ว “เวลาพูดจะเป็นอื่นใดได้นอกจากมีความระมัดระวัง?” [言之得無詗乎] “การพูดจาย่างระมัดระวัง” เป็นการตอบของขงจื้อในตอนต้น และเป็นการถามซ้ำของชื่อหม่าหนิวในตอนกลางของบทสนทนา และวนกลับมาเป็นคำพูดของขงจื้อเพื่อได้กลับลูกศิษย์อีกครั้งในตอนจบ

ในขณะที่ตัวบท (12:4) เมื่อชื่อหม่าหนิวถามถึง “วิญญูชน” ขงจื้อได้ให้คำตอบว่า “ไม่วิตกกังวลและไม่กลัว” ลูกศิษย์ได้กลับขงจื้อด้วยข้อความเดิมในตอนกลางของบทสนทนาว่า “ไม่วิตกกังวลและไม่กลัว เพียงเท่านี้หรือ....” และในตอนท้ายของบทสนทนา สิ่งที่ขงจื้อพูดกับชื่อหม่าหนิวกลับเป็นการถามย้อนกลับไปอีกที่ว่า “เมื่อพินิจเข้าไปในตนเองแล้ว ไม่พบอะไรไม่สบายใจ แล้ว ยังมีอะไรให้วิตกกังวลหรือมีอะไรต้องกลัวเล่า” บทสนทนานี้แสดงการทวนซ้ำถึง “ความวิตกกังวลและความกลัว” ถึงสามครั้ง ลักษณะที่ทวนหรือการทวนคำตอบซ้ำที่กล่าวมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่าขงจื้อไม่ได้ให้นิยามความหมายของคำว่า ‘มนุษย์ธรรม’ และ ‘วิญญูชน’ โดยทั่วไป แต่ขงจื้อกลับให้คำตอบที่เป็นแนวปฏิบัติเฉพาะต่อลูกศิษย์ ซึ่งเน้นให้ย้อนกลับไปพิจารณา ‘ตัวตน’ ของผู้ถาม ผู้เขียนมีข้อสังเกตว่าลักษณะของการทวนซ้ำ (repetition) ในสองตัวบทดังกล่าว คือ การยืนยันความสำคัญของประเด็นนั้นในตัวบท ทั้ง “การพูดอย่างระมัดระวัง” และ “ความวิตกกังวลและความกลัว”

อย่างไรก็ดี ในคำถามครั้งที่สาม (12:5) ชื่อหม่าหนิวได้สร้างเงื่อนไของคำถามใหม่ เขาไม่ได้แค่ “ถาม” ความหมายของสิ่งที่เป็นนามธรรมอีกแล้ว แต่ “ถามด้วยความกังวล” ถึง “สายใยของความเป็นพี่น้อง” ซึ่งเป็นการถามที่ดูเหมือนกับถามถึงสิ่งที่เกี่ยวกับสถานการณ์เฉพาะที่เกี่ยวข้องกับตนเอง กล่าวคือ ในบริบทของการสนทนานี้น่าเชื่อว่าชื่อหม่าหนิวกำลังมีความวิตกกังวลเกี่ยวกับพี่ชายของตนเองคือหวยตั๋ย⁷⁶ อย่างไรก็ดี ในตัวบทไม่มีการแสดงคำพูดของขงจื้อเพื่อ

⁷⁶ มีการศึกษาวิเคราะห์ว่าชื่อหม่าหนิวเป็นใครในประวัติศาสตร์ โดยหาหลักฐานอ้างอิงจากบันทึกอื่นผ่านการใช้หลักการวิเคราะห์แซ่ตระกูล ความเป็นไปได้ที่พบคือ ชื่อหม่าหนิวสามารถเป็นหัวหน้าบ้านหรือชื่อหม่าหนิวอาจเป็นพ่อของจิ้งกง โปรดดูเพิ่มเติมใน Leslie Daniel, "Notes on the Analects. Appendixed by a Select Bibliography for the Analects," *T'oung Pao* 49, Livr. no. 1/2 (1961): 2-26. อย่างไรก็ตาม นักวิชาการตะวันตกอย่างเช่น เจมส์ เลกเกต และอาเธอร์ วาเลย์ ต่างสันนิษฐานว่าชื่อหม่าหนิวเป็นน้องชายของหวนตั๋ย ซึ่งเป็นผู้คิดก่อกบฏและเคยพยายามทำร้ายขงจื้อในแคว้นซ่ง (7:22) เลกเกตได้ให้คำอธิบายเกี่ยวกับชื่อหม่าหนิวคนนี้ไว้ว่าเป็นคนแคว้นซ่ง พี่น้องคนอื่นๆ ของชื่อหม่าหนิวต่างรับราชการ แต่ไม่ปฏิบัติคุณธรรม ซึ่งในท้ายที่สุด

ได้ตอบคำถามนี้ ผู้เขียนตีความว่าขงจื๊อกำลังแสดง ‘ความเจียม’ เพื่อสื่อสารถึงจุดยืนทางปรัชญาบางอย่างของตนเอง สำหรับบทนี้ในตอนท้าย จื๊อเขียนลูกศิษย์อีกคนหนึ่งกลับใช้ ‘คำพูด’ ของตนตอบกลับคำถามนี้ของซือหม่าหนิว โดยโยงเข้ากับประเด็นเรื่องของ ‘ชะตา’ และ ‘หลี่’ เขาเริ่มโดยการกล่าวอ้างถึงหลักคำสอน (maxim) ที่ว่า “ชีวิตและความตายมีชะตากำหนด ความมั่งคั่งเกียรติยศอยู่ที่สวรรค์” ก่อน เพื่อให้เหตุผลต่อคำอธิบายที่ตามมาภายหลัง ในการปฏิบัติตาม ‘หลี่’ นี้เองที่จะทำให้นักบุญทุกคนเป็นพี่น้องกันได้ ดังนั้นวิญญาณชนไม่ควรที่จะมีความวิตกกังวลในเรื่องนี้ เมื่ออ่านคำกล่าวนี้ของจื๊อเขียนในครั้งแรกแลดูราวกับว่า เรื่องของชะตาชีวิตมนุษย์ที่ถูกกำหนดโดยสวรรค์ซึ่งอยู่ในปริมนทลของธรรมชาติเป็นเรื่องที่ควบคุมไม่ได้ แต่สิ่งที่มนุษย์ควรสนใจคือ ‘หลี่’ ที่มีอยู่ในปริมนทลทางวัฒนธรรม ผู้เขียนมีความเห็นว่าท่อนนี้ของตัวบทไม่ได้ต้องการสื่อเกี่ยวกับสถานะที่ควบคุมไม่ได้ของมนุษย์ แต่สื่อเกี่ยวกับความสำคัญของ ‘หลี่’ ในการทำให้ข้อเท็จจริงเชิงชีววิทยาเปลี่ยนแปลงได้อย่างไร

โรเจอร์ ที. เอ็มส์ และเฮนรี โรสมอนต์ จูเนียร์ (Roger T. Ames and Henry Rosemont Junior) ได้ให้ความเห็นว่าคำกล่าวของจื๊อเขียนสื่อถึง ความสามารถของมนุษย์ในการเปลี่ยน ‘ชะตา’ 命 (หมิง) ที่ถูกกำหนดมาจากคนที่ไม่มีพี่น้องให้เป็นคนที่มีพี่น้องได้ โดยการเปลี่ยนความหมายของ ‘ความเป็นพี่น้อง’ ทั้งนี้เงื่อนไขของความเป็นพี่น้องไม่ได้เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับข้อเท็จจริงเชิงชีววิทยา แต่ขึ้นอยู่กับมิติทางจริยธรรมหรือทางศาสนาของมนุษย์ การกล่าวในเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าเรื่องของ ‘การบรรยาย’ (description) และ ‘คุณค่า’ (value) เป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้⁷⁷ ดังนั้นการที่จะบอกว่าเราเป็นใครหรือมีพี่น้องหรือไม่นั้น เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดโดยคุณธรรมที่อยู่ภายในตัวของปฏิบัติ ‘หลี่’ ซึ่งเป็นสิ่งที่แสดงถึงความถูกต้องเหมาะสมในการกระทำของแต่ละบุคคลในแต่ละสถานการณ์ ดังคำกล่าวของขงจื๊อที่ว่า “วิญญาณผูกพันกับความถูกต้องเที่ยงธรรม [ความถูกต้องเหมาะสม]...”⁷⁸ นัยยะเชิงคุณธรรมที่มีอยู่ภายในตัวของปฏิบัติ

พี่น้องทั้งหมดเหล่านั้นต่างไม่ได้ตายโดยสาเหตุธรรมชาติ สำหรับหวนตู้ย ซือหม่าหนิวเองมองว่าเป็นภาวะที่ตนแบกรับและต้องหนีไปชั่วชีวิต โปรด James Legge, (trans.), *The Analects: The Chinese Classics Vol. 1* (Hong Kong: Simon Publication, 1861), p.120.

⁷⁷ Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr. (trans.), *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, p.250.

⁷⁸ หลุนอี่วี่ อ้างแล้ว, 4:16

‘หลี่’ นี้เองคือสิ่งที่เชื่อมโยงสายสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์เข้าไว้ด้วยกัน ดังนั้น ‘หลี่’ ไม่ได้เป็นเพียงแค่ พิธีกรรม ธรรมเนียม หรือแนวปฏิบัติบางอย่าง แต่ ‘หลี่’ มีความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับ ‘เหริน’ ขงจื๊อกล่าวว่า “เป็นมนุษย์แต่ไร้มนุษยธรรม มีอะไรเกี่ยวข้องกับหลี่ได้แล้ว...”⁷⁹ การปฏิบัติ ‘หลี่’ จึงสามารถสื่อถึงสถานะความเป็นมนุษย์ที่ทุกคนมีด้วยกัน ด้วยเหตุนี้เองการปฏิบัติ ‘หลี่’ จึงทำให้ “...คนในโลกทั้งผองก็ล้วนเป็นที่นั่งกัน...” หรือเป็นมนุษย์ที่ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันในสังคมการเมือง

จากที่กล่าวมาชะตากรรมที่ต้องไร้พี่น้องของชื่อหมาหนิวส่งผลให้เขามีความวิตกกังวลอย่างมาก เขาจึงถามขงจื๊อด้วยความวิตกกังวลว่าจะทำอย่างไรในสภาพเช่นนี้ แม้ขงจื๊อจะใช้คำพูดอธิบายแนวปฏิบัติที่ฟังยืดยาวให้เพื่อนร่วมสำนักฟังไปแล้วดั่งการวิเคราะห์ข้างต้น แต่ขงจื๊อกลับเลือก ‘ไม่พูด’ การไม่พูดนี้เป็นกรณียกเว้นเกี่ยวกับเรื่องที่ต้องการจะบอก ซึ่งสะท้อนให้เราเห็นขอบเขตคำสอนในปรัชญาขงจื๊อ ขอบเขตดังกล่าวมาจากการวิเคราะห์บทบาทของ ‘ชะตากรรม 命 (หมิง)’ และ ‘ความวิตกกังวล 憂 (หยู)’ ที่มีต่อชีวิตมนุษย์ดังต่อไปนี้

ประการแรก บทบาทของ ‘ชะตา’ กับเป้าหมายเชิงจริยธรรมของมนุษย์ ในหลุนอี่ว ขงจื๊อกล่าวว่าเรื่องที่ไม่ค่อยพูดถึงคือ “ผลประโยชน์ ชะตากรรม และมนุษยธรรม”⁸⁰ แม้ขงจื๊อจะกล่าวว่าชะตากรรมเป็นเรื่องที่ไม่ค่อยพูดถึง แต่เชื่อว่าประเด็นดังกล่าวนี้จะไม่มีบทบาทในการช่วยทำให้เราเข้าใจว่า เป้าหมายเชิงจริยธรรมในการกล่อมเกลาคตนเองของมนุษย์เป็นอย่างไร กล่าวคือ สำหรับขงจื๊อแล้วแม้ ‘ชะตากรรม’ หรือ ‘ชะตา’ จะเป็นสิ่งที่กำหนดชีวิตของมนุษย์ในหลายลักษณะ เป็นเงื่อนไขภายนอกที่ทำให้เราเห็นว่าความพยายามของมนุษย์นั้นมีขีดจำกัด แต่ ‘ชะตา’ มีบทบาทช่วยทำให้มนุษย์รู้จักศักยภาพภายใน (inner) ของตนในอีกแง่มุมหนึ่ง ซึ่งแง่มุมดังกล่าวนี้มีนักวิชาการปรัชญาจีนเท็ด ซิงเกอร์แลนด์ (Ted Slingerland) ได้พูดถึงไว้ว่า บทบาทของ ‘ชะตา’ เป็นเหมือนสิ่งที่อยู่ในพื้นที่ภายนอก (outer) อาทิเช่น ชีวิต-ความตาย ความร่ำรวย-ความอับจน และเกียรติยศชื่อเสียง-ความเสื่อม ซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่อาจควบคุมได้และเป็นสิ่งที่วิญญูชนไม่มี ความวิตกกังวลเกี่ยวกับสิ่งเหล่านั้น ที่เป็นเช่นนั้นเพราะวิญญูชนได้กล่อมเกลาคตนภายในตนเอง (inner) กระทั่งไปถึงจุดที่ประสบผลสำเร็จในการ “ไม่วิตกกังวลและไม่กลัว” ต่อสิ่งภายนอกที่ควบคุมไม่ได้เหล่านั้น สำหรับขงจื๊อ ‘ชะตา’ ที่ควบคุมไม่ได้ “มีอยู่” เพื่อให้เรา “รู้” หรือ “ตระหนัก”

อาจารย์สุวรรณา สถาอานันท์ได้แปลคำว่า 義 (อี้) หมายถึง ‘ความถูกต้องเที่ยงธรรม’ เพื่อใช้ในความหมายที่สื่อถึงบริบทของการ ปกครอง ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คน ความชอบธรรมของผู้มีอำนาจ และความเหมาะสมถูกต้องของการกระทำ โปรดดู หลุนอี่ว: ขงจื๊อสนทนา เจริญธรรมที่ 60, หน้า 322.

⁷⁹ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 3:3

⁸⁰ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 9:1

ถึงศักยภาพเชิงศีลธรรมที่มีอยู่ภายในตัวมนุษย์ ดังนั้นเมื่อเผชิญหน้ากับ ‘ชะตา’ ที่ไม่แน่นอน ดังกล่าว สิ่งที่มนุษย์ทำได้ไม่ใช่การสวดอ้อนวอนเพื่อให้โชคชะตาเมตตา หรือไม่ใช่การถอยห่างออกจากชะตาชีวิตที่เป็นทุกข์และไร้ความหมาย แต่ขงจื้อเสนอให้เราหันกลับมาใส่ใจต่อ จุดมุ่งหมายเชิงจริยธรรมที่มนุษย์สามารถควบคุมได้ โดยหันกลับมาเชื่อมั่นในวิถีทางในการบ่มเพาะศักยภาพเชิงจริยธรรมภายในตนเอง ซึ่งจะช่วยให้เราสร้างทัศนคติที่รุ่มร่ามกับทุกสิ่งในชีวิต มอบให้ไม่ว่าดีหรือร้าย⁸¹

จากคำอธิบายเกี่ยวกับบทบาทของ ‘ชะตา’ ข้างต้นซึ่งเกี่ยวข้องกับจุดมุ่งหมายเชิง จริยธรรมที่มนุษย์ ควบคุมได้ ขงจื้อได้แสดงจุดยืนทางปรัชญาดังกล่าวผ่านการแสดง ‘ความเจียม’ ต่อการคร่ำครวญของชื่อหม่าหนิวเกี่ยวกับชะตาชีวิตที่ต้องไร้พี่น้อง ซึ่งเขาเข้าใจว่า เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาแล้วโดยที่มนุษย์ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงอะไรได้ การเจียมของขงจื้อดังกล่าว สะท้อนให้เราเห็นว่า การแสวงหาวิธีการจัดการปัญหาเกี่ยวกับสิ่งที่ควบคุมไม่ได้ในชีวิตมนุษย์ ไม่ใช่เป้าหมายของโครงการทางปรัชญาของขงจื้อ แต่เป้าหมายของขงจื้อเป็นเป้าหมายที่มุ่งแก้ไข ปัญหาความเสื่อมเชิงจริยธรรมของมนุษย์ ซึ่งปัญหาความเสื่อมดังกล่าวจะถูกแก้ไขได้ก็ต่อเมื่อ มนุษย์ตระหนักว่า ตนเองมีศักยภาพเชิงศีลธรรมภายในซึ่งสามารถพัฒนาไปสู่การเป็นบุคคลใน อุดมคติดังเช่นวิญญูชนได้ อย่างไรก็ตาม สำหรับขงจื้อ ‘ชะตา’ ของชีวิตคือบททดสอบเพื่อพัฒนา ศักยภาพเชิงศีลธรรมดังกล่าว ดังคำกล่าวของขงจื้อที่ว่า “ไม่รู้ชะตา ไม่อาจเป็นวิญญูชน”⁸² การไม่ รู้ชะตาหมายถึงไม่รู้ว่สิ่งทีควบคุมไม่ได้ในชีวิต ดังเช่น ชีวิต-ความตาย ความร่ำรวย-ความอัปจน และเกียดยศชื่อเสียง-ความเสื่อมล้วนเป็นบททดสอบในการปฏิบัติคุณธรรมเพื่อมุ่งไปสู่จุดหมาย ของการเป็นวิญญูชน และกระบวนการนี้ช่วยพัฒนาทัศนคติให้มนุษย์สามารถรุ่มร่ามกับชีวิตได้ไม่ ว่าจะอยู่ในสภาพเช่นไร ดังคำกล่าวของขงจื้อที่พูดถึงตนเองว่า “...เป็นเพียงคนที่เวลากระหายไฟรู้ จะลืมหิน เวลาชุ่มชื้นเบิกบานจะลืมหินแล้ว”⁸³ การรู้ชะตาคือ การตระหนักถึงศักยภาพของมนุษย์ที่สามารถพัฒนาตนเองไปถึงจุดที่ เวลาไฟรู้จะลืมหิน ยามเบิก บานจะลืมหินแล้วและลืมหินว่าวัยชรากำลังมาเยือน กล่าวได้ว่าขงจื้อมองว่าเป้าหมายในชีวิตมนุษย์ ไม่ใช่การมุ่งแสวงหาวิธีการแก้ไขสภาพการณ์ที่ควบคุมไม่ได้ แต่เป้าหมายคือการค้นพบความ

⁸¹ Ted Slingerland, "The Concept of Ming in Early Confucian Thought," *Philosophy East and West* 46 (Oct., 1996):568.

⁸² หลุนอิว อ่างแล้ว, 20:3

⁸³ หลุนอิว อ่างแล้ว, 7:18

ร้รรมย์ท่ามกลางสภาพการณ์ที่ควบคุมไม่ได้เหล่านั้น และทำให้ชีวิตยังคงเยาว์วัยและเติบโตออกมาอยู่เสมอ

ประการที่สอง ความวิตกกังวลและการมีความกังวลในเรื่องที่ถูกต้อง เมื่อขงจื้อเผชิญหน้ากับคำถามที่แสดงความวิตกกังวลเรื่องไร้พี่น้องของซื่อหม่าหนิว แต่ขงจื้อ ‘ไม่พูด’ เพราะต้องการสอนศิษย์ว่าอารมณ์ดังกล่าวไม่ใช่สิ่งที่ผู้มีมนุษยธรรมควรแสดงออก ดังคำกล่าวของขงจื้อที่ว่า “วิถีแห่งวิญญูชนมีสามประการ แต่เรายังไม่สามารถเท่าเทียมได้ ผู้มีมนุษยธรรมไม่วิตกกังวล ผู้มีปัญญา ไม่สับสน ผู้มีความกล้า ไม่กลัว”⁸⁴ ขงจื้อเห็นว่าการมีความวิตกกังวลไม่ใช่คุณสมบัติของผู้มีมนุษยธรรม แต่หากมีความกังวลก็ควรกังวลในเรื่องที่ถูกต้อง การที่ความวิตกกังวลไม่ใช่คุณสมบัติของผู้มีมนุษยธรรม เพราะอารมณ์แบบนี้เกิดจากสิ่งกระตุ้นเร้าภายนอกหรืออาจเกิดจากสิ่งที่มนุษย์ควบคุมไม่ได้ ผู้มีมนุษยธรรมยอมสงบนิ่งต่อเงื่อนไขภายนอกเหล่านี้⁸⁵ ดังนั้นการที่ซื่อหม่าหนิววิตกกังวลเกี่ยวกับการไร้พี่น้อง ขงจื้อจึงจำต้องสงบนิ่งหรือเสียบเพื่อบอกศิษย์ว่าการแสดงออกเช่นนี้ไม่ใช่เรื่องที่พึงกังวล แต่เรื่องที่พึงกังวลเป็นเรื่อง ‘ความสามารถ’ ของตนเอง “วิญญูชนกังวลใจหากขาดความสามารถ ไม่กังวลใจที่คนไม่รู้จักตน”⁸⁶ การกังวลใจในเรื่องความสามารถหมายถึงการที่วิญญูชนกังวลใจว่า ตนเองจะขาดความสามารถในการพัฒนาศักยภาพเชิงศีลธรรมที่มีอยู่ภายในในห้วงอกงามและเติบโต ดังคำกล่าวของขงจื้อที่ว่า “มีคุณธรรมแต่มีได้กล่อมเกลาร่ำเรียนแต่มิได้ถกเถียง ได้ยินความถูกต้อง แต่ไม่สามารถทำตามได้ รู้ว่าไม่ดีแต่แก้ไขไม่ได้ สิ่งเหล่านี้ทำให้เรากังวลใจ”⁸⁷

จากที่กล่าวมาทั้งหมด ‘การไม่พูด’ ของขงจื้อสะท้อนให้เราเห็นขอบเขตคำสอนในปรัชญาขงจื้อ ซึ่งมีจุดหมายอยู่ที่การปฏิบัติคุณธรรมเพื่อพัฒนาศักยภาพเชิงศีลธรรมภายในของมนุษย์ ไม่ใช่อยู่ที่การแสวงหาวิธีการจัดการปัญหาเกี่ยวกับสิ่งที่ควบคุมไม่ได้ดังเช่น ‘ชะตากรรม’ ดังนั้นความวิตกกังวลของมนุษย์เกี่ยวกับสิ่งที่ควบคุมไม่ได้ดังกล่าว ขงจื้อจึงมองว่าเป็นสิ่งที่วิญญูชนไม่พึงมี แต่สิ่งที่พึงมีคือความกังวลใจว่าจะขาด ‘ความสามารถ’ ที่จะพัฒนาศักยภาพเชิงศีลธรรมภายในตนผ่านการปฏิบัติคุณธรรมต่อผู้อื่น นอกจากนี้แล้วการวิเคราะห์ความเสียบที่อยู่ในระหว่างการพูดหรือการไม่พูดข้างต้นนั้นยังมีความสำคัญในแง่ที่ว่า ขงจื้อสามารถทำให้ “สิ่งที่พูดไม่ได้” ดังเช่นชะตาชีวิตที่ผันผวนแปรปรวนสามารถกลายเป็นสิ่งที่พูดออกมาได้ ทั้งๆที่สิ่งที่ไม่ได้พูด

⁸⁴ หลุนอิว อ่างแล้ว, 14:30

⁸⁵ หลุนอิว อ่างแล้ว, 6:21

⁸⁶ หลุนอิว อ่างแล้ว, 15:18

⁸⁷ หลุนอิว อ่างแล้ว, 7:3

ดังกล่าวเกี่ยวข้องกับพลังที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของมนุษย์ ซึ่งเป็นเรื่องละเอียดอ่อนและยากที่จะพูดถึงได้ สำหรับบทต่อไปผู้เขียนจะวิเคราะห์ 'การพูดโดยอ้อม' ที่จัดอยู่ในประเภทความเงียบที่อยู่ในระหว่างการพูดที่ปรากฏในตัวบทอื่นๆ เรากล่าวได้ว่าเป็นวัฒนธรรมการพูดโดยอ้อมนี้ขงจื้อได้พัฒนาขึ้นเพื่อสื่อสารกับผู้มีอำนาจและเพื่อถ่ายทอดความรู้ทางปรัชญาแก่ศิษย์ ทั้งนี้ผู้เขียนจะศึกษา 'สาร' ทางปรัชญาที่ถูกถ่ายทอดผ่านความเงียบดังกล่าว ซึ่งจะสะท้อนให้เราเห็นประเด็นปัญหาที่ปรัชญาขงจื้อให้ความสำคัญ



บทที่ 3

ความเจียบที่อยู่ระหว่างการพูด

ในบทที่แล้วผู้เขียนได้วิเคราะห์ปัญหาของการพูดใน *หลุนฮิว* ซึ่งอธิบายผ่านตัวอย่างการใช้คำพูดแบบโต้ตอบเร็วเช่นคนปากไว และการใช้คำพูดเพื่อชักจูงผู้อื่นให้เชื่อดังเช่นคนมีวาทศิลป์ เราสามารถกล่าวได้ว่าการพูดเหล่านี้เป็นการพูดแบบที่ผิดเป้าหมายเชิงจริยธรรม เพราะตัวของมันเองสามารถบั่นทอนการพัฒนาศักยภาพเชิงศีลธรรมที่มีอยู่ภายในตัวมนุษย์ เมื่อการพูดมีข้อจำกัดในเชิงบรรทัดฐานเช่นนี้ ขงจื้อจึงได้ใช้ ‘ความเจียบ’ เพื่อถ่ายทอดความรู้เชิงปรัชญาแทน ซึ่งความเจียบดังกล่าวได้สะท้อนให้เห็นว่าการพูดนั้นมีความสำคัญ และมนุษย์ต้องมีความระมัดระวังในการพูด ทั้งนี้การวิเคราะห์ ‘การไม่พูด’ ของขงจื้อมีความสำคัญ เพราะตัวของมันเองสะท้อนให้เห็นว่า “สิ่งที่ไม่ได้พูด” สามารถกลายเป็นสิ่งที่พูดได้ กล่าวคือ ขงจื้อสามารถทำให้เรื่องที่ไม่ได้พูดดังเช่นชะตาชีวิตที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของมนุษย์ ให้กลายเป็นเรื่องพูดได้และเป็นสิ่งที่มนุษย์จัดการได้ดังเช่นความสามารถของมนุษย์ในการปฏิบัติดี ในบทนี้ผู้เขียนจะวิเคราะห์วิธีการพูดโดยย่อของขงจื้อ 3 แบบใหญ่ได้แก่ การพูดเสียง การพูดโดยบังสิ่งที่บอ และ การพูดบางส่วน ดังที่จะอธิบายต่อไป

3.1 การพูดโดยย่อ: พลังของการพูดเสียง การพูดโดยบังสิ่งที่บอ การพูดบางส่วน

หากเราพิจารณาตัวบททั้งหมดใน *หลุนฮิว* เราจะพบว่าขงจื้อ “มียุทธวิธีการใช้คำพูด” กับศิษย์ ขุนนาง และผู้ปกครองในลักษณะที่แตกต่างหลากหลาย อาทิเช่น ขงจื้อใช้การพูดเพื่อถ่ายทอดเนื้อหาสาระทางปรัชญาแก่ศิษย์ในแบบที่ต่างกัน (11:21) ขงจื้อแสดงความอ่อนไหวต่อความคาดหวังเชิงศีลธรรมที่มีต่อใจองผ่านการพูด (7:30) หรือในสถานการณ์ที่ขงจื้อใช้การพูดแสดงอารมณ์ขันกับศิษย์ (17:4) ตัวบทเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าขงจื้อมีความระมัดระวังในการใช้คำพูดกับผู้คนที่อยู่ในสถานะหรือบริบททางสังคมที่ต่างกัน ซึ่งประเด็นดังกล่าวนี้มีนักปรัชญาชาวฝรั่งเศส ฟร็องซัว จูเลียน (François Julian) ได้กล่าวถึงประเด็นเรื่องความระมัดระวังในการพูดของขงจื้อ ซึ่งผู้เขียนเห็นความสำคัญจึงได้นำประเด็นดังกล่าวมานำเสนอต่อต่อไปนี้ จูเลียนกล่าวว่าตามทัศนะของปรัชญาจีนยุคคลาสสิกโดยเฉพาะอย่างยิ่งขงจื้อได้แบ่ง ‘การพูดโดยย่อ’ ออกเป็นสามรูปแบบคือ “การพูดเสียง การพูดโดยบังสิ่งที่บอ และ การพูดบางส่วน” *ประการ*

แรก “การพูดเสียง” ในภาษาจีนมาจากคำว่า 諱 (ฮฺยฺ) แปลว่าปกปิด หลบเลี่ยง หรือเป็นสิ่งต้องห้าม คำดังกล่าวนี้ประกอบจากตัวอักษรจีนสองตัว คือ 言 (เหยียน) แปลว่าพูด และ 韋 (เวย) แปลว่าตรงกันข้าม จูเลียนกล่าวว่าการพูดแบบนี้เป็นการเลี่ยงที่จะพูดโดยตรง หรือเป็นการพูดรอบๆ เรื่องที่ต้องการจะบอก ยุทธวิธีการพูดในลักษณะนี้ถูกใช้สื่อสารในสถานการณ์ที่น่าอึดอัดใจ สถานการณ์ที่น่าอึดอัดใจดังกล่าวมักเกิดจากการที่ผู้พูดอยู่ในสถานะที่ต้องพูดถึงประเด็นที่มีความอ่อนไหว ตัวอย่างเช่นในบันทึกฤดูใบไม้ผลิและฤดูใบไม้ร่วง (*The Annals*) ของจื่อเลียงที่จะพูดถึง ‘ความปราชัย’ ในสนามรบของแคว้นหลู่ และเลือกใช้คำพูดอื่นกล่าวถึงเหตุการณ์ความปราชัยแทน โดยจื่อเลียงกล่าวว่า แคว้นหลู่ ‘มีการสู้รบ’⁸⁸ **ประการที่สอง** “การพูดโดยบังสิ่งที่บอก” ในภาษาจีนมาจากคำว่า 隱 (อิน) แปลว่าหลบ พราง บังหรือความลับ คำนี้ประกอบด้วยตัวอักษรสองตัว 阜 เนินดินและ 急 ระมัดระวัง การพูดโดยอ้อมแบบนี้เป็นการปรับใช้การพูดเพื่อสื่อสารถึงเรื่องที่พูดได้ลำบากหรืออันตราย ตัวอย่างเช่น ใน *หลุนอิว* เล่มที่ 7 บทที่ 14 จื่อกั๋งถามความเห็นของจื่อเลียงเกี่ยวกับการเมืองในนครรัฐเว่ยผ่านเรื่องเล่าของปัวอี่และสูฉีสองพี่น้อง ผู้ที่พยายามสละสิทธิในการครองบัลลังก์ให้แก่กัน⁸⁹ **ประการที่สาม** “การพูดบางส่วน” ในภาษาจีนมาจากคำว่า 微 (เวย) แปลว่าเล็กๆ หนึ่งในล้านส่วนหรือละเอียดอ่อน คำนี้ประกอบด้วยตัวอักษรสองตัว 攴 ก้าวเดิน และ 攷 เล็กๆ การพูดแบบนี้ไม่ใช่การพูดแบบอ้อมไป แต่เป็นการพูดเป็นนัยหรือพูดเพียงบางส่วน เพราะการพูดแบบอ้อมไปความหมายของสารที่สื่อจะอยู่ที่ตัวผู้พูดทั้งหมด ในขณะที่การพูดบางส่วน ความหมายของสารที่สื่อไม่ได้ขึ้นอยู่กับตัวผู้พูดทั้งหมด แต่ขึ้นอยู่กับผู้ฟังสารนั้นด้วย⁹⁰ ตัวอย่างเช่นใน *หลุนอิว* เล่มที่ 11 บทที่ 21 ศิษย์สองคนถามคำถามเดียวกันต่อจื่อเลียง แต่จื่อเลียงกลับให้คำตอบที่แตกต่างกันแก่ศิษย์แต่ละคน ซึ่งในกรณีนี้จื่อเลียงได้ถ่ายทอดคำสอนเพียงบางส่วนแก่ศิษย์โดยใช้คำพูดที่แตกต่างกัน เพื่อให้ศิษย์ได้เรียนรู้ ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ ด้วยตัวของแต่ละคนเอง จากประเด็นดังกล่าวผู้เขียนจึงเห็นความสำคัญของ ‘การพูดโดยอ้อม’ ในสามรูปแบบข้างต้นจึงได้นำมาใช้เป็นแนวการวิเคราะห์ ‘การพูด’ ซึ่งมี ‘ความเงียบ’ แฝงฝังอยู่ในที่ใน *หลุนอิว*

ในบทนี้ของผู้เขียนจะวิเคราะห์ที่ว่าจื่อเลียงใช้ “การพูดเสียง (ฮฺยฺ) การพูดโดยบังสิ่งที่บอก (อิน) การพูดบางส่วน (เวย)” กลุ่มมเกลาคุณธรรมของมนุษย์ได้อย่างไร โดยที่การสื่อสารด้วยการพูดดังกล่าวนี้ไม่ได้ทำลายสายสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ อย่างไรก็ตาม การพูดโดยอ้อมเกี่ยวข้องกับบทบาทของความเงียบในแง่ที่ว่า *การพูดทั้งสามปรากฏความเงียบแบบที่เรียกว่า ‘ความเงียบในระหว่าง*

⁸⁸ François Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, pp.107-108.

⁸⁹ *Ibid.*, pp.108-109.

⁹⁰ *Ibid.*, Pp.200.

การพูด' หรือ 'สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)' ในการพูด โดยพิจารณาว่าสิ่งที่ไม่ได้พูดดังกล่าวนั้นมีบทบาทในการกล่อมเกลาคุณธรรมตามแบบปรัชญาของจื๊ออย่างไรบ้าง

3.1.1 การพูดเลียง: ความถูกต้องเที่ยงธรรมของผู้ปกครอง

ในหลุนอี่วปรากฏ 'การพูดเลียง (ฮฺย)' ในสถานการณ์ที่ขงจื๊อสนทนากับขุนนางที่มาจากนครรัฐอื่น ซึ่งน่าเชื่อว่าขุนนางผู้นั้นต้องการวิจารณ์ความคิดของขงจื๊อ เขาถามคำถามเกี่ยวกับการรู้หลี่ของโจวกง ผู้ที่ขงจื๊อเชื่อว่าเป็นตัวอย่างการปฏิบัติหลี่ของราชวงศ์โจว แต่โจวกงแต่งงานกับหญิงที่อยู่ในตระกูลเดียวกัน ขุนนางผู้นั้นคิดจะวิจารณ์การกระทำนี้ของโจวกงกับขงจื๊อ ขุนนางแห่งรัฐฉินและขงจื๊อต่างพูดถึงเรื่องการแต่งงานของโจวกงกับหญิงแซ่เดียวกันโดยเลียงไม่พูดถึงเรื่องนั้นโดยตรง แต่ใช้การพูดเรื่อง 'การรู้หลี่' ของโจวกงแทน ซึ่งเป็นการพูดในเรื่องที่เกี่ยวข้องกันคือเรื่องหลี่ แต่พูดรอบๆ เรื่องที่ต้องการจะบอกเพื่อนำไปสู่ประเด็นสำคัญที่ต้องการจะสื่อสาร การพูดเกี่ยวกับการรู้หลี่ดังกล่าวนี้ไม่จัดอยู่ใน 'การพูดโดยบังสิ่งที่บอก' เพราะการพูดโดยบังสิ่งที่บอก ผู้พูดจะสื่อสารประเด็นที่ต้องการจะบอกผ่านเรื่องอื่นที่ไม่เกี่ยวข้อง ตัวอย่างเช่น พูดเกี่ยวกับ A โดยพูดผ่าน B แทน ในขณะที่ 'การพูดเลียง' ผู้พูดจะสื่อสารประเด็นที่ต้องการจะสื่อ โดยเลียงไม่พูดถึงประเด็นนั้นโดยตรง ตัวอย่างเช่นกรณีนี้ คำถามเกี่ยวกับ 'โจวกงรู้หลี่หรือไม่' เป็นเรื่องที่สื่อโดยอ้อมหรือเป็นประเด็นที่อยู่รอบๆ ความคิดที่ว่าโจวกงปฏิบัติหลี่อย่างไม่สมบูรณ์ ซึ่งผู้เขียนจะวิเคราะห์ 'สิ่งที่ไม่ได้พูด' ผ่านการพูดดังกล่าวในรายละเอียดดังต่อไปนี้

เล่มที่ 7 บทที่ 30

7 : 30 : 1 เสนาบดียุติธรรมแห่งรัฐฉินถามว่า “โจวกงรู้หลี่หรือไม่” ขงจื๊อตอบว่า “ท่านรู้หลี่”

7 : 30 : 2 เมื่อขงจื๊อออกไปแล้ว ท่านเสนาบดีก็เชิญอูหม่าฉีเข้ามาแล้วกล่าวว่า “ข้าได้ยินว่า วิทยุชนไม่ลำเอียง หรือว่ามีวิทยุชนที่ลำเอียงด้วย โจวกงแต่งงานกับหญิงจากรัฐฉู่ ซึ่งเป็นคนแซ่เดียวกัน แต่ให้เรียกว่า “อูเมิ่งจื๊อ” หากเจากงรู้หลี่แล้วจะมีใครไม่รู้หลี่หรือ”

7 : 30 : 3 อูหม่าฉีนำความไปบอก อาจารย์กล่าวว่า “ช่างโชคดีเสียเหลือเกิน! ถ้าเรามีข้อผิดพลาดประการใด จะมีคนที่รู้ข้อผิดพลาดนั้นอย่างแน่นอน”

คำกล่าวของขงจื๊อในท่อนสุดท้ายของดัวบทข้างต้น “...ช่างโชคดีเสียเหลือเกิน! ถ้าเรามีข้อผิดพลาดประการใด จะมีคนที่ยังข้อผิดพลาดนั้นอย่างแน่นอน” เป็นการพูดประชดขุ่นนางแห่งรัฐฉินที่วิจารณ์การปฏิบัติหฺลื่อของโจวกง การพูดประชดดังกล่าวชวนให้ผู้เขียนมองว่าเป็น ‘การพูดเลื่อง’ อย่างหนึ่ง ซึ่งน่าจะเชื่อว่ามีเจตนาต้องการตำหนิขุ่นนางจากนครรัฐอื่นโดยอ้อม ขงจื๊อไม่อาจพูดตรงๆ เพื่อดำเนินข้อวิจารณ์โจวกงได้ เพราะหฺลื่อที่เป็นแนวปฏิบัติทางการทูตยอมไม่เอื้ออำนวยให้ทำเช่นนั้นต่อแขกผู้มาเยือน ‘การพูดเลื่อง’ โดยขงจื๊อเกี่ยวกับเรื่องการปฏิบัติหฺลื่อที่ไม่สมบูรณ์ของโจวกงเกิดขึ้น เพราะขงจื๊อเชื่อว่าการวิจารณ์เรื่องประเด็นดังกล่าวเป็นเรื่อง ‘เล็กน้อย’ เมื่อเทียบเคียงกับ ‘เรื่องที่ใหญ่’ กว่าคือการรักษาคุณธรรมและความถูกต้องที่โจวกงยึดถือเป็นแนวปฏิบัติจนกระทั่งกลายเป็นแบบอย่างที่ดี “...วิญญูชนไม่สามารถรู้เรื่องเล็กน้อยได้ แต่สามารถรับเรื่องใหญ่ได้ เสี่ยวเหรินไม่สามารถรับเรื่องใหญ่ แต่สามารถรู้เรื่องเล็กน้อยได้”⁹¹ การใส่ใจความผิดพลาดในเรื่องเล็กน้อยโดยไม่พิจารณาถึงเรื่องที่ใหญ่ คือคุณค่าของคุณธรรมที่ใหญ่กว่าเป็นสิ่งที่วิญญูชนไม่พึงกระทำ นอกจากนี้แล้วประเด็นนี้ยังสามารถขบคิดกับคำกล่าวที่ว่า “...คุณธรรมอันยิ่งใหญ่ไม่อาจล้าออกนอกขอบเขตได้ คุณธรรมเล็กน้อยอาจเข้าออกได้”⁹² การปฏิบัติหฺลื่อโดยไม่สมบูรณ์เพียงเพราะไม่แต่งงานกับหญิงแค่เดียวกันถือเป็นคุณธรรมเล็กน้อย ซึ่ง “เข้าออกได้” หมายความว่า เป็นเรื่องที่ยืดหยุ่นผ่อนปรนได้ แต่คุณธรรมที่ยิ่งใหญ่ไม่อาจล้าออกนอกเขตได้ หมายความว่า คุณธรรมพื้นฐานเช่นเรื่องความกตัญญู มนุษยธรรม หรือความถูกต้องเที่ยงธรรม เป็นเรื่องใหญ่ที่ต้องยึดถือและไม่อาจปฏิบัติอย่างหย่อนยานได้ สำหรับขงจื๊อโจวกงมีบทบาทสำคัญต่อปรัชญาของตนเอง เพราะโจวกงเป็นตัวอย่างที่ดีในการปฏิบัติคุณธรรมที่ยิ่งใหญ่ถึงขนาดขงจื๊อฝันถึง “เสื่อมมากแล้วชีวิตเรา นานแล้วที่เราไม่ได้ฝันเห็นโจวกง”⁹³ โจวกงเป็นเหมือนตัวแบบเชิงศีลธรรมที่ไม่ล้าออกนอกเขตของวิถีแห่งคุณธรรมที่ยิ่งใหญ่ ด้วยเหตุนี้เองขงจื๊อจึงไม่สนใจในเรื่อง ‘เล็กน้อย’ แต่มองเห็นคุณธรรมที่ยิ่งใหญ่ของโจวกง ซึ่งส่งผลให้ขงจื๊อตอบคำถามว่า “โจวกงรู้หฺลื่อ” แม้ว่าจะรู้โจวกงแต่งงานกับหญิงที่อยู่ในตระกูลเดียวกัน

กรณีของการพูดประชดหรือ ‘การพูดเลื่อง’ ข้างต้นได้สะท้อนให้เราเห็นการลำดับความสำคัญในเรื่องใหญ่ก่อนเรื่องเล็กน้อย หรือการให้ค่ากับคุณธรรมพื้นฐานก่อนการปฏิบัติหฺลื่อให้ถูกต้องตามธรรมเนียมจารีตที่สังคมกำหนด ประเด็นเรื่องเล็ก-ใหญ่นี้ยังปรากฏใน **หลุนอี่ว**

⁹¹ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 15:33

⁹² หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 9:11

⁹³ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 7:14

เล่มที่ 3 บทที่ 6

จี้ซื่อกำลังจะไปประกอบพิธีบวงสรวงสวรรค์บนภูเขาไท่ซาน อาจารย์กล่าวกับหฺวานโหย่วว่า “เจ้าช่วยเขาจากสิ่งนี้มีได้หรือ?” หฺวานโหย่วตอบว่า “ช่วยไม่ได้” ขงจื้อว่า “อนิจจา! ใครหรือจะคิดว่าเขาไท่ซานไม่เทียมเท่าหลินฟิง”

การที่จี้ซื่อไปประกอบพิธีบวงสรวงสวรรค์ถือเป็นการผิดหลัอย่างร้ายแรง เพราะการประกอบพิธีบวงสรวงดังกล่าวเป็นหน้าที่ของจักรพรรดิเท่านั้น การปฏิบัติหัตถ์ที่ไม่เป็นไปตามจารีตแบบนี้ไม่ใช่เรื่องเล็กที่สามารถยืดหยุ่นผ่อนปรนได้ แต่เป็นเรื่องใหญ่ที่สะท้อนให้เราเห็นว่าคุณธรรมพื้นฐานที่ขัดเกลาการกระทำให้ตรงกับ ‘นาม’ ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ในกรณีนี้ เมื่อเห็นการขอลงสัญลักษณ์ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่ศักดิ์สิทธิ์ของขุนนาง ขงจื้อจึงได้ถามในเชิงแนะนำศิษย์ของตนเองคือหฺวานโหย่ว ผู้ซึ่งทำงานรับใช้ตระกูลจี้ว่า “เจ้าช่วยเขาจากสิ่งนี้มีได้หรือ?” หฺวานโหย่วตอบว่า “ช่วยไม่ได้” นำเชื่อว่าการถามเช่นนี้สะท้อนยักยอกให้หฺวานโหย่ว กล่าวตักเตือนเจ้านายตนเองเรื่องการขอลงสัญลักษณ์ในครั้งนี้ แต่ศิษย์กลับตอบว่า “ทำไม่ได้” คำตอบเช่นนี้ส่งผลให้ขงจื้อพูดประชดเสียดสีว่า “อนิจจา! ใครหรือจะคิดว่าเขาไท่ซานไม่เทียมเท่าหลินฟิง” ในกรณีนี้ นำเชื่อว่าขงจื้อกำลังใช้ ‘การพูดเสียดสี’ เพื่อตำหนิการไม่กล้าตักเตือนเจ้านายของหฺวานโหย่ว กล่าวคือ หลินฟิงเป็นขุนนางที่มีความรู้ความเชี่ยวชาญเรื่องการประกอบพิธีกรรมของแคว้นหลู่ซึ่งอาจยอมจัดพิธีบวงสรวงที่ไม่ชอบธรรมนี้ให้แก่จี้ซื่อ แต่ภูเขาไท่ซานที่เปรียบเหมือน ‘สวรรค์’ ย่อมรู้ดีถึงความไม่ชอบธรรมและไม่น่าจะยอมรับพิธีบวงสรวงนี้ ขงจื้อเห็นว่าคนที่คิดว่าหลินฟิงรู้ดีกว่าสวรรค์และปล่อยให้มีการหลอกลวงสวรรค์เช่นนี้ คนผู้นี้ย่อมไม่อาจเป็นคนที่มีความกล้าได้⁹⁴ “เช่นไหว้ผีที่ไม่ใช่บรรพชนของตน เป็นการประจบสอพลอ เห็นสิ่งที่ถูกต้องแล้วไม่ทำ เป็นการขาดความกล้าหาญ”⁹⁵ ประเด็นเรื่องเล็ก-ใหญ่ในบริบทของหฺวานโหย่ว คือการที่หฺวานโหย่วไม่สามารถรับเรื่องใหญ่ได้ “...วิญญูชนไม่สามารถรู้เรื่องเล็กน้อยได้ แต่สามารถรับเรื่องใหญ่ได้...”⁹⁶ เรื่องใหญ่ที่รับไม่ได้คือความกล้าในการกล่าวตักเตือนเจ้านายที่ทำการที่ไม่ถูกต้อง หากศิษย์คนนี้มี

⁹⁴ Annping Chin, *Confucius The Analects* ,p.28.

⁹⁵ หลุนอิว อ่างแล้ว, 2:24

⁹⁶ หลุนอิว อ่างแล้ว, 15:33

ความกล้า เขาคนนั้นย่อมไม่มีความกลัวเหมือนดังคำกล่าวที่ว่า “...ผู้มีปัญญาไม่มุ่งงงสับสน ผู้มีมนุษยธรรมไม่กระวนกระวาย ผู้มีความกล้าหาญไม่กลัว”⁹⁷

ตามทัศนะของข้างต้นผู้ที่มี ‘ความกล้าหาญ’ ต้อง “ไม่กลัว” หมายถึงไม่กลัวที่จะทำสิ่งที่ถูกต้อง ดังตัวอย่างที่ข้างต้นที่ ผู้ทำงานรับใช้ผู้ปกครองหรือขุนนางต้องกล้าตักเตือนผู้มีอำนาจถึงสิ่งที่ผิด การที่เราอธิบายความกล้าหาญผ่านการตักเตือนเจ้านายถึงความถูกต้องเช่นนี้สื่อที่น่าเชื่อถือได้ว่า ขงจื๊อมอง ‘ความถูกต้องเที่ยงธรรม’ ว่าเป็นคุณธรรมสำคัญที่กำกับ ‘ความกล้าหาญ’ “...วิญญูชนที่มีความกล้าหาญแต่ไร้ความถูกต้องเที่ยงธรรม จะกลายเป็นก่อกวนวุ่นวาย เสียวเหรินที่กล้าหาญแต่ไร้ความถูกต้องเที่ยงธรรม จะกลายเป็นโจร”⁹⁸ “การพูดเสียง” ที่เป็นการประชดเสียดสีความกลัวของหฺรณโหย่วที่ไม่กล้าตักเตือนเจ้านาย แสดงให้เราเห็นว่าขงจื๊อรู้อว่าหฺรณโหย่วอยู่ในตำแหน่งแห่งที่ที่มีหน้าที่ “รับใช้” เจ้านาย แต่การรับใช้เจ้านายอย่างเคร่งครัดตามคำสั่ง โดยทำสิ่งที่ไม่ถูกต้องเป็นการประจบสอพลอ “เคร่งครัดต่อธรรมเนียมการรับใช้ผู้ปกครอง [เจ้านาย] เป็นการประจบสอพลอในสายตาคนทั่วไป”⁹⁹ การกระทำเช่นนี้เป็นสิ่งที่ขงจื๊อไม่เห็นด้วยอย่างยิ่ง และถือเป็นหน้าที่ของอาจารย์ที่ต้องตักเตือนศิษย์ แต่การตักเตือนก็ไม่อาจพูดได้โดยตรง เพราะหฺลี่ของสายสัมพันธ์ระหว่างศิษย์-อาจารย์กำกับการพูดของขงจื๊อไว้ ขงจื๊อจึง ‘เงียบ’ โดยไม่พูดว่าหฺรณโหย่วเป็น “คนประจบสอพลอหรือขาดความกล้า” แต่บอกผ่านการเสียดสีโดยอ้อมนั้นว่า เมื่อเจ้านายทำสิ่งใดไม่ดีแล้วผู้รับใช้ก็พลอยเห็นดีตามไปด้วย คนเช่นนี้เป็นคนประจบสอพลอ เพราะเขาไม่สนใจในความชอบธรรมของสิ่งที่เจ้านายกระทำ แต่เห็นแก่ประโยชน์เฉพาะหน้าของอำนาจที่ตนรับใช้ แม้ผู้รับใช้จะไม่คิดถึงความไม่ชอบธรรมนี้ แต่ ‘ผู้อื่น’ ย่อมมองเห็นแน่นอนว่าสิ่งนี้ไม่ถูกต้อง ประเด็นเรื่องการรับใช้ผู้มีอำนาจที่ไม่ชอบธรรมนี้ยังปรากฏใน **หลุนอิว**

เล่มที่ 11 บทที่ 23

11 : 23 : 1 จี๋จื่อหฺรณถามว่า “เราจะถือว่าจ้งโหย่วและหฺรณฉิวเป็นอำมาตย์ผู้ยิ่งใหญ่ได้หรือไม่?”

11 : 23 : 2 อาจารย์กล่าวว่า “เรานี้กว่าเจ้าจะถามถึงเรื่องอื่น แต่เจ้าก็เพียงแต่ถามถึงโหย่วกับฉิว”

⁹⁷ หลุนอิว อ่างแล้ว, 9:28

⁹⁸ หลุนอิว อ่างแล้ว, 17:23

⁹⁹ หลุนอิว อ่างแล้ว, 3:18

- 11 : 23 : 3 “ที่กล่าวกันว่าอำมาตย์ผู้ยิ่งใหญ่คือผู้ที่รับใช้เจ้านายตามความถูกต้อง หากทำไม่ได้ ก็ลาออกเสีย”
- 11 : 23 : 4 “ในกรณีของโหยวและฉิว กล่าวได้แล้วว่าเป็นอำมาตย์ที่ทำหน้าที่ครบถ้วน”
- 11 : 23 : 5 จื่อหฺร่านกล่าวว่า “ถ้าเช่นนั้นเขาทั้งสองคนจะทำตามเจ้านายเสมอใช่หรือไม่?”
- 11 : 23 : 6 อาจารย์กล่าวว่า “ถ้าเป็นเรื่องการฆ่าบิดาหรือการสังหารเจ้า ก็ไม่ทำตามเหมือนกัน”

บทสนทนานี้เกิดขึ้นระหว่างขงจื้อและขุนนางตระกูลจี้ผู้หนึ่ง การพูดคุยเริ่มต้นจากคำถามที่แสดงความภูมิใจของจื่อหฺร่านที่คิดว่าตนสามารถนำศิษย์ของขงจื้อสองคนคือจิ้งโหยวและหฺร่านฉิวมารับใช้ตนเองได้ การถามเรื่องความสามารถที่จะเป็น ‘อำมาตย์ผู้ยิ่งใหญ่’ โดยจื่อหฺร่านคำถามเช่นนี้เป็น “การพูดเลี้ยงง” ซึ่งสื่อเจตนาโดยนัยของตระกูลจี้ที่ต้องการโค่นล้มเจ้านครรัฐหลู่ขงจื้อสามารถอ่าน ‘สาร’ ที่อยู่ในการพูดนี้ออกว่า ตนถูกถาม ดังนั้นเขาจึงดูเบาความคิดของขุนนางผู้นี้ และเริ่มการโต้ตอบด้วยการนิยามคำว่า ‘อำมาตย์ที่ยิ่งใหญ่’ สำหรับขงจื้อ ‘อำมาตย์ที่ยิ่งใหญ่’ คือผู้ที่รับใช้เจ้านายตามความถูกต้อง ถ้าทำไม่ได้ก็ลาออก แต่สำหรับจิ้งโหยวและหฺร่านฉิวเป็นเพียงแค่ ‘อำมาตย์ที่ทำหน้าที่ครบถ้วน’ ตรงจุดนี้เองที่เราจะเห็นว่าขงจื้อ “พูดเสียดสี” จื่อหฺร่าน การที่ศิษย์ทั้งสองเป็นเพียงแต่อำมาตย์ที่ทำหน้าที่ครบถ้วน เพราะพวกเขาไม่ปลีกตัวออกจากเจ้านายที่ทำ “สิ่งที่ไม่ถูกต้อง” ได้ในจังหวะเวลาที่เหมาะสม ซึ่งในกรณีนี้หมายถึงตัวจื่อหฺร่านเอง จากนั้นจื่อหฺร่านจึงถามกลับไปว่าคนที่ทำหน้าที่ครบถ้วนจะต้องเชื่อฟังเจ้านายเสมอหรือไม่ ขงจื้อจึงตอบกลับว่า “ถ้าเป็นเรื่องการฆ่าบิดาหรือการสังหารเจ้า ก็ไม่ทำตามเหมือนกัน”

การพูดของขงจื้อในกรณีนี้เป็นการเลี้ยงงการเตือนตระกูลจี้โดยตรง เพราะบริบททางการเมืองไม่เอื้ออำนวยให้พูด ดังนั้นจึงต้องพูดอย่างระมัดระวัง “เมื่อบ้านเมืองมีเต้า จงกล้าพูดกล้าทำ เมื่อบ้านเมืองไร้เต้า จงกล้าทำ แต่พูดอย่างระมัดระวัง” ขงจื้อเลือกที่จะเจียบโดยไม่พูดออกมาว่า “การโค่นล้มเจ้านครรัฐไม่พึงทำ” แต่พูดเรื่องรอบๆ ประเด็นดังกล่าว ซึ่งเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการรับใช้เจ้านายอย่างถูกต้องแทน การพูดเลี้ยงงเรื่องการคิดโค่นล้มเจ้านครรัฐหลู่ขงตระกูลจี้ สะท้อนให้เห็นสภาพบ้านเมืองที่ไม่มีเต้าในขณะนั้น “...เมื่อ [หลี่ ดนตรี การทหาร] ออกจากขุนนาง น้อยนักที่จะไม่สูญสลายไปภายในห้าชั่วคน...เมื่อแผ่นดินมีเต้า การปกครองไม่อยู่ในมือขุนนาง เมื่อแผ่นดินมีเต้า ขนสามัญไม่วิปากษวิจารย์”¹⁰⁰ การที่ตระกูลจี้คิดโค่นล้มเจ้า

¹⁰⁰ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 16:2

นครรัฐแสดงให้เห็นว่าบ้านเมืองในเวลานั้นไร้เด๋า ‘บ้านเมืองไร้เด๋า’ หมายถึงที่มาของอำนาจ การปกครองไม่มีความเที่ยงธรรม สำหรับขงจื้อการปกครองเป็นเรื่องของการยอมรับอำนาจที่มีความเที่ยงธรรม ไม่ใช่การยอมรับอำนาจที่ได้มาจากการสังหารเจ้านาย ซึ่งเป็นอำนาจที่ฉ้อฉล¹⁰¹ ดังคำกล่าวที่ว่า “ไถกิง ถามว่า ‘ทำอย่างไรให้ประชาราษฎร์ยอมรับ’ ขงจื้อตอบว่า ‘เชิดชูผู้เที่ยงธรรม ขจัดผู้ฉ้อฉล ประชากรราษฎรจะยอมรับ...’” การที่ตระกูลจี้มีอำนาจการบริหารรัฐอยู่ในมือ และยังมีความคิดที่จะโค่นล้มผู้ปกครอง ประชากรราษฎรย่อมมองว่าสิ่งนี้เป็นการกระทำที่ฉ้อฉล ไม่ชอบธรรมและเป็นที่น่าวิพากษ์วิจารณ์ ซึ่งมีแต่นำความวุ่นวายและความเสื่อมสลายมาสู่ระเบียบทางการเมือง น่าเชื่อว่าขงจื้อเองแลเห็นความเสื่อม และความไม่สงบที่อาจจะเกิดขึ้นจากความคิดเรื่องการโค่นล้มเจ้านครรัฐในครั้งนี้ ขงจื้อจึงได้พูดเตือนจี้จื่อหว่านว่า “ถ้าเป็นเรื่องการฆ่าบิดาหรือการสังหารเจ้า ก็ไม่ทำตามเหมือนกัน”

3.1.2 การพูดโดยบังสิ่งที่บอก: ภาษาลับ และ การหลีกเร้นอำนาจ

สำหรับ ‘การพูดโดยบังสิ่งที่บอก’ เราอาจเรียกการพูดแบบนี้ว่าเป็นการปรับใช้การพูด เพื่อสื่อสารเรื่องที่พูดได้ลำบาก การพูดโดยอ้อมแบบนี้เป็นการปรับใช้การพูดโดยเจียบเกี่ยวกับเรื่องที่ต้องการบอก การเจียบเกี่ยวกับเรื่องที่ต้องการบอกหมายความว่า ผู้พูดไม่ได้พูด ‘เรื่อง’ ที่อยากจะบอก แต่พูด ‘เรื่องอื่น’ แทน เพื่อสื่อสารไปยังผู้ฟัง การพูดเรื่องอื่นแทนที่ว่านี้ อาจเป็นการพูดโดยใช้อุปลักษณ์หรือการอุปมาอุปมัย¹⁰² หรือพูดโดยใช้เรื่องเล่าอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องที่กำลังพูดกันอยู่ การพูดแบบนี้ปรากฏใน **หลุนอี่ว** หลายตัวบทด้วยกัน ผู้เขียนจะเริ่มต้นวิเคราะห์ ‘สาร’ ทางปรัชญาจากการใช้อุปลักษณ์เพื่อพูดโดยบังสิ่งที่บอกก่อน

¹⁰¹ สุวรรณฯ สถาอานันท์ (แปลและเขียนบทนำ), **หลุนอี่ว: ขงจื้อสนทนา**, หน้า 91.

¹⁰² อาจารย์ปกรณ์ ลิ้มปณฺสรณ์ได้อธิบายความหมายคำว่า 隱 (อื่น) หรือ ‘การพูดโดยบังสิ่งที่บอก’ เพิ่มเติมว่า คำนี้มีนัยเกี่ยวข้องกับการใช้อุปมาอุปมัยในการทำให้สิ่งที่ต้องการจะพูดคลุมเครือ แม้ว่าอาจารย์ปกรณ์จะไม่อ้างถึงการใช้อุปลักษณ์ด้วย แต่ผู้เขียนเห็นว่าอุปลักษณ์มีบทบาททางด้านการสื่อสารที่สำคัญในปรัชญาจีน และยังทำหน้าที่ในการเปรียบเทียบเหมือนกับการอุปมาอุปมัย ดังนั้นจึงได้นำมาวิเคราะห์ด้วยในส่วนนี้ อย่างไรก็ตามการอุปมาอุปมัยมีความแตกต่างจากอุปลักษณ์ในแง่ที่ว่า **อุปมาอุปมัย**คือการเปรียบเทียบสิ่งหนึ่งว่าเหมือนอีกสิ่งหนึ่ง เช่น เธอเปรียบเหมือนแก้วตาดวงใจ เป็นต้น ส่วน**อุปลักษณ์**คือการเปรียบเทียบสิ่งหนึ่งเป็นอีกสิ่งหนึ่ง ทั้งนี้ผู้พูดไม่ได้กล่าวเปรียบเทียบตรงๆ แต่ใช้วิธีกล่าวเป็นนัยให้เข้าใจเอง เช่น พ่อแม่เป็นร่มโพธิ์ร่มไทรของลูก เป็นต้น

เล่มที่ 17 บทที่ 4

- 17 : 4 : 1 อาจารย์ไปที่อุ๋เจิงได้ฟังเสียงพิณและการขับร้อง
- 17 : 4 : 2 อาจารย์รู้สึกที่นรมย์ ยิ้มแย้มกล่าวว่า “จะฆ่าไก่ ไฉนใช้มีดหั่นเนื้อ”
- 17 : 4 : 3 จื่อหยิวตอบว่า “เมื่อก่อนเคยได้ยินอาจารย์กล่าวว่า วิญญาณเมื่อได้รำเรียนเต๋าแล้วจะรักมนุษย์ เสียวเหรินเมื่อได้รำเรียนเต๋าแล้ว จะปกครองได้ง่าย”
- 17 : 4 : 4 อาจารย์กล่าวว่า “ศิษย์ทั้งหลาย คำกล่าวของหยิวถูกต้องแล้ว ที่เรากล่าวไปนั้น เป็นการพูดเล่น”

คริสตอป ฮาร์ปส์ไมเออร์ (Christoph Harbsmeier) ได้วิเคราะห์อารมณ์ขันของขงจื้อข้างต้นว่ามีลักษณะของการเสียดสีประชดประชัน ในสถานการณ์ที่ขงจื้อไม่ประสบความสำเร็จในการทำให้เจ้านครรัฐต่างๆยอมรับ และนำวิถีแห่งจริยะที่ตนเสนอไปปฏิบัติ ขงจื้อเองขาดการสนับสนุนจากเจ้านครรัฐและต้องร่อนเร่พเนจร ไม่ได้พำนักอยู่อย่างถาวรในนครรัฐใดนครรัฐหนึ่ง ฮาร์ปส์ไมเออร์กล่าวว่าด้วยสภาพเช่นนี้ทำให้ขงจื้อรู้สึกล้มเหลวในตนเอง และเปรียบเทียบว่าเหมือนนักดนตรีในอุ๋เจิงซึ่งเล่นดนตรีที่แม้จะสง่างาม แต่ดนตรีนั้นไม่สอดคล้องกับสภาพแวดล้อม¹⁰³ ภาพการวิเคราะห์ด้วยทแบบกว้างๆเช่นนี้ นำมาสู่การอธิบายอุปนิสัยที่ขงจื้อใช้พูดโดยอ้อมที่ว่า “จะฆ่าไก่ ไฉนใช้มีดหั่นเนื้อ” การปรับใช้การพูดโดยพูดเรื่องการใช้มีดหั่นเนื้อไปฆ่าไก่ มีนัยสื่อว่าคนเราเมื่อต้องการมุ่งไปสู่เป้าหมายอย่างหนึ่ง แต่กลับนำเอา “วิถีทาง” ที่นำไปสู่เป้าหมายอื่นมาปฏิบัติใช้ เรื่องนี้สามารถเปรียบได้กับการที่ขงจื้อเสนอ “วิถีทางเชิงจริยะ” เพื่อเป็นทางแก้ไขปัญหาทางศีลธรรม แต่บรรดาเจ้านครกลับต่างแสวงหาอำนาจทางการเมืองและเพิ่มพูนทรัพยากรให้แก่รัฐโดยใช้วิถีทางอื่นที่รุนแรง ซึ่งทำให้ปัญหาเชิงศีลธรรมที่กำลังเสื่อมโทรมของมนุษย์ไม่อาจถูกแก้ไข ทั้งนี้ผู้เขียนเชื่อว่าการพูดว่า “จะฆ่าไก่ ไฉนใช้มีดหั่นเนื้อ” และการออกตัวเล็กๆกับหว่านโหยวในตอนท้ายของบทสนทนาว่า “...ที่เรากล่าวไปนั้นเป็นการพูดเล่น” คือการเจียบเกี่ยวกับความรู้สึกล้มเหลวที่อยู่ภายในใจของขงจื้อ ที่ไม่ประสบความสำเร็จในการโน้มน้าวผู้มีอำนาจดังที่ได้เกริ่นไปแล้ว

ข้อสังเกตน่าสนใจที่เราสามารถขบคิดต่อจากประเด็นข้างต้นคือ เพราะเหตุใดขงจื้อจึงต้องพูดโดยบังความรู้สึกที่ล้มเหลวของตน ผู้เขียนมีเหตุผลที่น่าเชื่อว่าขงจื้อมองว่า หากตนเองพูด

¹⁰³ Christoph Harbsmeier, "Confucius Ridens: Humor in the Analects," *Harvard Journal of Asiatic Study* 50 no. 1 (June, 1990), p.134.

ความรู้สึกโดยตรงออกมา การพูดแบบนี้จะเป็นการแสดง ‘การยอมจำนน’ ต่อสภาพแวดล้อมที่มีแต่ความเลื่อมและความขี้ขลาด ซึ่งการกระทำเช่นนั้นเท่ากับยอมรับว่าสภาพที่เป็นอยู่ไม่สามารถแก้ไขได้อีกแล้ว แต่ในขณะเดียวกัน หากขงจื้อไม่พูดเกี่ยวกับความรู้สึกล้มเหลวภายในใจเลย ทั้งๆ ที่ปรากฏข้อเท็จจริงที่ว่าปรัชญาเชิงศีลธรรมของตนเองนั้น ไม่สอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงทางการเมือง ที่เจ้านครต่างมีความต้องการแย่งชิงดินแดนและทรัพยากรระหว่างกัน¹⁰⁴ การไม่พูดถึงเลยดังกล่าวนี้ จะกลายเป็นการไม่ยอมรับว่าแนวทางเชิงจริยะของตนเองนั้น มีข้อจำกัดซึ่งผู้อื่นนำมาปฏิบัติไม่ได้ กล่าวได้ว่าการไม่ยอมรับนี้เป็นการแสดงความหยิ่งทะนงที่น่าเชื่อว่าขงจื้อไม่น่าจะเป็นอย่างนั้นได้ ดังนั้นขงจื้อจึงจำเป็นต้องหาวิธีการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพแบบอื่น ที่สามารถบอกถึง ‘การยอมรับ’ ข้อจำกัดในแนวทางของตนเอง แต่ ‘ไม่ยอมจำนน’ ต่อสภาพแห่งความเลื่อมและความขี้ขลาดที่เป็นอยู่ ขงจื้อจึงได้ใช้อุปุลักษณะเพื่อสื่อสารความรู้สึก “การยอมรับแต่ไม่ยอมจำนน” นี้ สำหรับขงจื้อนั้น “มนุษย์สามารถทำให้เต้ายิ่งใหญ่ ไม่ใช่เต้าทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่”¹⁰⁵ คนที่ไม่ยอมจำนนต่อสภาพที่เป็นอยู่แห่งยุคสมัย คือคนที่เชื่อมั่นในศักยภาพของตนเองและเชื่อมั่นในวิถีทางแห่งการขัดเกลาทางวัฒนธรรมว่า สามารถนำตนไปสู่เป้าหมายในการเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ นอกจากนี้ยังปรากฏการสนทนาที่ใช้อุปุลักษณะในอีกบทหนึ่งดังนี้

เล่มที่ 3 บทที่ 13

3 : 13 : 1 หวังซุนเจี่ยถามว่า “คำกล่าวที่ว่า ‘ประจบเทพแห่งเตาไฟดีกว่าบูชาเจ้าที่’ นั้นหมายความว่าอย่างไร”

3 : 13 : 2 อาจารย์ตอบว่า “ไม่ใช่เช่นนั้น ผู้ละเมิดสวรรค์ ไม่อาจขอพรได้”

นักวิชาการบางท่านมีความเห็นว่าในตอนนี้ “เทพแห่งเตาไฟ” หมายถึงหวังซุนเจี่ย ส่วน “เจ้าที่” หมายถึงแม่สีของเจ้าแคว้นเว่ย หรือขงจื้อ กล่าวคือ เทพแห่งเตาไฟเป็นตัวแทนของพื้นที่เปิด

¹⁰⁴ อาจารย์สุวรรณ สถาอานันท์ได้อธิบายเพิ่มเติม โดยอ้างอิงจากความเห็นของบรูคส์และบรูคส์ว่า อุ้งเชิงเป็นอำเภอซึ่งอยู่ในพื้นที่เขตทหาร การกล่าวว่ “จะฆ่าไก่ ไฉนใช้มีดหันเนื้อ” คือการแสดง ความเสียสละที่คนตรีดี ๆ ต้องมาอยู่ในพื้นที่แบบนี้ อย่างไรก็ตาม การทราบว่าอุ้งเชิงเป็นอำเภอที่อยู่ในพื้นที่เขตทหาร สะท้อนสภาพสังคมการเมืองในยุคนั้นที่ผู้ปกครองให้ความสำคัญกับการพัฒนาการทหารเพื่อทำการรบแย่งชิงดินแดนระหว่างกัน โปรดดู หลุนอี่ว: ขงจื้อสนทนา เจริญธรรมที่ 303, หน้า 361.

¹⁰⁵ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 15:28

ซึ่งแสดงถึงการเป็นบุคคลที่มีอิทธิพลเชิงสาธารณะอย่างหวังซุนเจีย ผู้มีฐานะเป็นแม่ทัพแห่งแคว้น
 ในขณะที่เจ้าที่อยู่ในพื้นที่มืด เป็นตัวแทนของหฺร่านจื่อ ผู้ซึ่งมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับเจ้าแคว้นเว่ย
 การที่หวังซุนเจียกล่าวเช่นนี้กับขงจื้อก็เพื่อจะเตือนว่า หากขงจื้อต้องการทำงานในแคว้นเว่ย คนที่
 ต้องเข้าหาเพื่อปรึกษาไม่ใช่บุคคลใกล้ชิดเจ้าแคว้น แต่ควรเป็นเขามากกว่า ผู้ซึ่งกุมอำนาจดูแล
 แคว้นที่แท้จริงไว้ ขงจื้อตอบกลับไปว่า “ไม่ใช่เช่นนั้น ผู้ละเมียดสวรรค์ ไม่อาจขอพรได้” ขงจื้ออ่าน
 ภาษาลับออกและปฏิเสธอำนาจของแม่ทัพผู้นี้ในทันที การที่ขงจื้อเอ่ยถึง ‘สวรรค์’ คือการอ้างอิงถึง
 แหล่งที่มาของความชอบธรรมในการทำสิ่งต่างๆ การละเมียดสวรรค์ คือ การละเมียดอำนาจที่ชอบ
 ธรรมของผู้ปกครอง ซึ่งสิ่งนี้ไม่ใช่วิถีที่พึงกระทำ สำหรับขงจื้อแล้ววิถีแห่งวิญญูชนคือการอุทิศตัว
 กับการบำเพ็ญชำระขัดเกลาคุณธรรมภายใน และในกระบวนการกล่อมเกลานั้นวิญญูชนสามารถ
 “กินข้าวหยาบและดื่มน้ำเปล่า งดขนต่างหมอนหนุน เป็นสุขอยู่ได้ ความมั่งคั่งและเกียรติยศที่
 ได้มาโดยไม่ชอบธรรม เป็นเหมือนเมฆที่เลื่อนลอยไปมาสำหรับเรา” ดังนั้นแม้ต้องลำบากไม่มีที่
 ให้อยู่ ขาดอาหารเพื่อเลี้ยงปากท้อง เพราะขาดผู้ปกครองที่ให้งานและที่พักพิง ขงจื้อจะไม่เข้าหา
 อำนาจที่ไม่ชอบธรรมเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งเหล่านี้ ความมั่งคั่งมีรัวและชื่อเสียงที่ได้มาจากความไม่
 ชอบธรรม “..เป็นเหมือนเมฆที่เลื่อนลอยไปมาสำหรับ [ขงจื้อ]”

อย่างไรก็ดี เรายังสามารถเห็น “การพูดโดยบังสิ่งทีบอก” ในตัวบทอื่นอีกใน **หลุนฮิว** ซึ่งเป็น
 การสนทนาที่แสดงถึงการถอยห่างออกจากอำนาจที่ไม่ชอบธรรม วิธีการพูดแบบนี้ถูกใช้ใน
 สถานการณ์ที่ผู้พูดกำลังสนทนาประเด็นที่มีความเสี่ยงหรือความอ่อนไหว ประเด็นดังกล่าวมัก
 เกี่ยวข้องเนื้อหาในการวิจารณ์สภาพสังคมการเมืองที่ผู้พูดอาศัยอยู่

เล่มที่ 7 บทที่ 14

7 : 14 : 1 หร่านไห่ย่อถามว่า “อาจารย์ของเราสนับสนุนเจ้านครเว่ยหรือไม่”

จื่อกั๋งตอบว่า “เราจะถามอาจารย์ให้”

7 : 14 : 2 จื่อกั๋งเข้าพบอาจารย์ ถามว่า “บู้ฮื่อและสูฉีเป็นคนอย่างไร”

อาจารย์กล่าวว่า “พวกเขาเป็นปราชญ์โบราณ”

จื่อกั๋งถามว่า “พวกเขาโอดครวญในชะตากรรมหรือไม่”

อาจารย์ตอบว่า “พวกเขาแสวงหามนุษยธรรม แล้วก็ได้มนุษยธรรม
 แล้วจะมีอะไรให้โอด ครวญพร่ำบ่นอีกเล่า”

จื่อกั๋งออกไปบอกหร่านไห่ย่อว่า “อาจารย์ของเราไม่สนับสนุนเจ้านครเว่ย”

จาก (7:14) ของจ็อบและจ็อบกัซใช้ 'การพูดโดยบังสิ่งที่บอก' เพื่อสนทนาเกี่ยวกับสถานการณ์ การเมืองที่อยู่ในนครรัฐเว่ย สถานการณ์การเมืองในขณะนั้นคือพ่อคือ ก้วยกัซ (Kuai Kui) กลับมา ทวงสิทธิในการครองบัลลังก์จากเจ้านครรัฐเว่ยซึ่งเป็นลูก ขณะที่ขงจื้อและศิษย์พำนักอยู่ในนครรัฐ นี้การวิจารณ์ถึงการช่วงชิงอำนาจในราชสำนักเว่ยเป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสม เรื่องเล่าของปัวอี่และสูฉีจึง ถูกใช้สื่อสารเพื่อบอกถึง 'ความเห็นทางการเมือง' ของผู้พูด สำหรับเรื่องเล่าของปัวอี่และสูฉี ปัวอี่ และสูฉีเป็นเจ้าของในราชวงศ์ซางที่ต่างยอมสละสิทธิในการครองบัลลังก์ให้แก่กัน จักรพรรดิในราชวงศ์ ซางเป็นบิดาของปัวอี่และสูฉี ซึ่งให้อำนาจการสืบสันตติวงศ์ตกอยู่กับสูฉีผู้เป็นน้องแทนที่จะปัวอี่ผู้ เป็นพี่ แต่ทั้งสองต่างสละสิทธิอันชอบธรรมให้แก่กัน การไม่แย่งอำนาจระหว่างพี่น้องนี้เป็นผลให้ทั้ง สองคนต้องเนรเทศตัวเองไปยังสถานที่ที่ห่างไกล การที่จ็อบกัซถามแล้วขงจื้อตอบว่าทั้งสองคนเป็น ปราชญ์โบราณ และยังสามารถแสวงหามนุษยธรรมแล้วได้มนุษยธรรมสมตั้งใจ คำพูดเช่นนี้คือการ แสดงความชื่นชมต่อการกระทำของบุคคลทั้งสองที่ตัดสินใจ "...แสวงหามนุษยธรรม" การมุ่งสู่วิถี แห่งมนุษยธรรมนี้ทำให้ทั้งสองเลือกที่จะสละบัลลังก์ให้แก่กัน ไม่ใช่เหตุผลเพราะเล็งการ เผอิญหน้า แต่เพราะทั้งสองต่างเข้าถึงอารมณ์ความรู้สึกที่ลึกซึ้งในสายสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งสายสัมพันธ์ระหว่างพี่-น้อง ความรักกันฉันพี่น้องนี้เองได้สะท้อนการให้คุณค่า เรื่องมนุษยธรรม "เมื่อวิญญูชนดูแลญาติพี่น้องอย่างดี ประชากรจะรุ่งจะไผ่หามมนุษยธรรม..."¹⁰⁶ อย่างไรก็ตาม การที่ขงจื้อและจ็อบกัซเลือกใช้ เรื่องเล่าของปัวอี่และสูฉีเพื่อพูดถึงสถานการณ์ในนคร รัฐเว่ยแทน เราจะสังเกตเห็นท่าทีในการถอยห่างออกจากการพูดเรื่อง "การใช้กำลัง" ซึ่งสามารถ นำไปสู่ความวุ่นวายและไร้ระเบียบ จากกรณีของก้วยกัซและบุตรชายผู้เป็นเจ้านครรัฐเว่ย สภาพ ของความวุ่นวายที่วุ่นนี้แสดงออกมากจากการที่สายสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตรถูกรบกวนจาก "การ ใช้กำลัง" การถูกรบกวนแบบนี้เองที่บอกเราว่าสภาพบ้านเมืองของนครรัฐเว่ยกำลังตกอยู่สภาวะ แห่งความเลื่อมอย่างมาก การที่สายสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตรถูกบั่นทอน ผลที่ตามมาคือคุณธรรม เช่นความกตัญญูซึ่งกำกับชุดความสัมพันธ์นี้พลอยถูกทำลายตามไปด้วย ภายใต้สภาวะการณ์ ดังกล่าวจึงยากที่ขงจื้อจะสนับสนุนเจ้านครที่ปฏิบัติตนในลักษณะที่ทำลายคุณค่าเรื่องความ กตัญญูซึ่งเป็นรากฐานของมนุษยธรรม การวิจารณ์สภาพทางการเมืองโดยใช้การพูดโดยอ้อมยัง ปรากฏในตัวบทดังต่อไปนี้

¹⁰⁶ หลุนอี่ว่ อ่างแล้ว, 8:2

เล่มที่ 11 บทที่ 13

11 : 13 : 1 มีกลุ่มบุคคลในรัฐหลู่ต้องการสร้างโรงพระคลังใหม่"

11 : 13 : 2 หมินจื่อเขียนกล่าวว่า “คงตามแบบเดิมมีปัญหาอย่างไรหรือ ทำไมต้องแก้แบบใหม่ด้วยเล่า”

11 : 13 : 3 อาจารย์กล่าวว่า “คนคนนี้พูดน้อย เมื่อพูด เขาพูดตรงจุด”

ฟรองซัว จูเลียน (François Julian) ได้ให้ข้อมูลเพิ่มเติมเกี่ยวกับบทนี้ไว้อย่างน่าสนใจว่า จากบันทึกฤดูใบไม้ผลิและฤดูใบไม้ร่วง (*The Annals*) ได้กล่าวถึง “โรงพระคลัง” ว่าเป็นสถานที่ซึ่งเจ้านครรัฐหลู่ใช้สำหรับเป็นฐานบัญชาการต่อสู้กับกลุ่มกบฏภายในแคว้น¹⁰⁷ ในขณะที่อันปิง ชิน (Anping Chin) กล่าวว่า “โรงพระคลัง” นี้ใช้แทนสัญลักษณ์อำนาจขุนนางในแคว้นหลู่ และหมินจื่อเขียนไม่เห็นด้วยที่จะสร้างใหม่ เพราะเห็นว่าปัญหาเร่งด่วนของรัฐไม่ใช่แค่การปรับปรุงก่อสร้างสถานที่ แต่คือการปรับปรุงโครงสร้างทางการเมืองของรัฐใหม่เพื่อให้ผู้ปกครองที่มีความชอบธรรมมีอำนาจในการบริหารรัฐ¹⁰⁸ ในขณะที่ความเห็นของจูเลียนต่างออกไปเล็กน้อย เพราะ “โรงพระคลัง” เป็นสัญลักษณ์แทนอำนาจของผู้ปกครอง การเข้าไปปรับสร้างใหม่โดยการร้องขอจากสามตระกูลใหญ่ในนครรัฐหลู่ คือการบั่นทอนทำลายอำนาจที่ชอบธรรมของผู้ปกครอง ดังนั้นหมินจื่อเขียนจึงไม่เห็นด้วย อย่างไรก็ตามไม่ว่าเราจะอ่านว่า “โรงพระคลัง” แทนสัญลักษณ์ของอำนาจฝ่ายใด ซึ่งทำให้เกิดการตีความความหมายของตัวบทนี้ในหลายแบบ แต่ประเด็นสำคัญที่เราควรใส่ใจ คือ คำพูดของขงจื่อในตอนสุดท้าย “คนคนนี้พูดน้อย เมื่อพูด เขาพูดตรงจุด” การพูดน้อยในที่นี้มีนัยสื่อถึงการมี ‘ความสุ่มรอบคอบ’ เพราะการวิจารณ์อำนาจเป็นสิ่งที่ต้องมีความระมัดระวัง และเมื่อพูด พูดได้ตรงประเด็น การพูด “ตรงประเด็น” หมายถึงการที่หมินจื่อเขียนสามารถตั้งประเด็นปัญหาของบ้านเมืองออกจากเหตุการณ์ปัจจุบัน และพูดวิจารณ์ผ่านเรื่องอื่นได้

3.1.3 การพูดบางส่วน: ยุทธวิธีการกล่อมเกลาศิษย์ที่แตกต่างกัน

ขงจื่อ ‘การพูดบางส่วน’ ต่อลูกศิษย์ เพื่อกระตุ้นเร้าให้ศิษย์แสวงหา ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ ในคำสอน และทำให้ถ้อยที่เหลือในเรื่องที่จะสอนนั้นเป็นของตัวศิษย์เอง ดังคำกล่าวของขงจื่อที่ว่า “ไม่

¹⁰⁷ François Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, p.120.

¹⁰⁸ Anping Chin, *Confucius The Analects*, pp.166-167.

กระตุ้นคนที่ไม่ชวนขยายใฝ่รู้ ไม่ช่วยเผยให้คนที่อธิบายไม่ออก เมื่อยกแง่มุมหนึ่ง หากไม่สามารถเรียนรู้อีกสามแง่มุมที่เหลือ จะไม่สอนซ้ำอีก”¹⁰⁹ ขงจื๊อไม่ “เผย” คำสอนแก่ศิษย์โดยตรง แต่คนที่ จะเรียนรู้คำสอนได้ คือ คนที่มีความพร้อมและสามารถเข้าใจอีก ‘สามแง่มุมที่เหลือ’ โดยที่ ขงจื๊อไม่ยกขึ้นมาพูดทั้งหมดได้ ความเข้าใจคำสอนต้องเกิดมาจากตัวของศิษย์เอง และเกิดจากการที่ศิษย์นำคำสอนเหล่านั้นไปปฏิบัติ ฟร็องซัว จูเลียน (François Julian) เรียกวิธีการกลมกล่อมกลา ศิษย์เช่นนี้ของขงจื๊อว่า ‘微 (เว่ย)’ เว่ยเป็นการถ่ายทอดคำสอนโดยการพูดเพียงบางส่วนหรือพูดแบบเป็นนัย ทั้งนี้ในบางกรณีการใช้อุปลักษณ์ก็จัดเป็นการพูดบางส่วนด้วย แต่การใช้อุปลักษณ์ในการพูดบางส่วนจะแตกต่างจากการใช้ในการพูดโดยบังสิ่งที่บอก กล่าวคือ ในการพูดบางส่วน ความหมายของอุปลักษณ์จะไม่อยู่ที่ผู้พูดทั้งหมด แต่ขึ้นอยู่กับผู้ฟังด้วย ส่วนในการพูดโดยบังสิ่งที่บอกความหมายของอุปลักษณ์จะขึ้นอยู่กับผู้พูด ขงจื๊อได้ใช้วิธีการพูดบางส่วนนี้กระตุ้นจินตนาการหรือการคิดใคร่ครวญของศิษย์ โดยที่ตัวผู้สอนเองไม่เข้าไปก้าวก่ายหรือควบคุมความเข้าใจของศิษย์ที่มีต่อคำสอน ดังนั้นคำสอนของขงจื๊อจึงเปรียบเหมือน “ไม้ตีระฆัง” “...สวรรค์จะใช้อาจารย์ของพวกท่านเป็นไม้ตีระฆัง”¹¹⁰ ไม้ตีระฆังมีความหมายสื่อถึง ‘การกระตุ้นเตือน’ ไม่ใช่การสอนโดยให้หลักการในเชิงทฤษฎีเพื่อมุ่งหมายให้เกิดการถกเถียง การใช้ถ้อยคำเพื่อ “เตือน” คือการสอนเพื่อให้ศิษย์รู้ถึงข้อจำกัดของตนเอง¹¹¹ ในหลุนอี่วมีตัวอย่างที่ขงจื๊อพูดบางส่วนแก่ศิษย์ในลักษณะแตกต่างกัน ซึ่งสะท้อนข้อจำกัดของศิษย์แต่ละคนดังนี้

เล่มที่ 11 บทที่ 21

จื่อลู่ถามว่าควรริบปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันทีหรือไม่ อาจารย์ตอบว่า “เจ้ามีพ่อและพี่ชายอยู่ทำไมจึงถือหลักว่าต้องริบปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันที”

หรานใหญ่ถามคำถามเดียวกัน อาจารย์ตอบว่า “ให้ปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันที”

กงซีหวาถามอาจารย์ว่า “เวลาไหนหวาถามว่าเขาควรปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันทีหรือไม่ อาจารย์ตอบว่า ‘มีพ่อและพี่ชายไว้ปรึกษา’ แต่เมื่อฉิวถามคำถามเดียวกัน อาจารย์ก็กลับตอบว่า ‘ให้ปฏิบัติทันที’ ศิษย์ชื่อ รู่สีกสงสัย จึงขอให้อาจารย์อธิบายด้วย” อาจารย์ตอบว่า “ฉิวเป็นคนเซื่องช้า เราเลยกระตุ้นให้เขาไปข้างหน้า โหยวเป็นคนคึกคักเกินพอดี เราจึงคอยเหนี่ยวรั้งเขาไว้”

¹⁰⁹ หลุนอี่ว อังแล้ว, 7:8

¹¹⁰ หลุนอี่ว อังแล้ว, 3:24

¹¹¹ François Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, pp.199-200.

เราสามารถสังเกตเห็นว่าขงจื้อพูดกับจื่อลูและหฺรานโหย่วด้วยการ “ยกแถมหนึ่ง” เพื่อสอนศิษย์ในประเด็นที่แตกต่างกัน ขงจื้อใช้วิธีการสอนคือ “พูดบางส่วน” ในการถ่ายทอดคำสอน การพูดบางส่วน คือ การเงี่ยบอิกสามแถมที่เหลือซึ่งเป็นสิ่งที่ศิษย์ต้องกลับไปคิดใคร่ครวญหาคำตอบเอง กล่าวคือ ทำให้ ‘สิ่งที่พูด’ ที่เหลือเป็นของศิษย์ เพื่อกระตุ้นให้ศิษย์อยากแก้ปัญหาด้วยตัวของเขาเอง อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมีความเห็นว่าจากกรณีที่ขงจื้อพูดบางส่วนข้างต้น ประเด็นที่ขงจื้อสนใจคือ “ข้อจำกัด” ในการพัฒนาศักยภาพเชิงศีลธรรมของศิษย์แต่ละคน ซึ่งน่าเชื่อว่าหากพูดออกมาโดยตรงแก่ศิษย์ การพูดในลักษณะนั้นจะดูเหมือนเป็นการตำหนิ และส่งผลให้ศิษย์ไม่อยากที่จะแก้ไขปัญหานั้นที่อยู่ในตัวเองเอง ในขั้นต่อไปผู้เขียนจะวิเคราะห์ “การพูดบางส่วน” ที่ขงจื้อพูดกับหฺรานโหย่วก่อน จากนั้นจึงจะวิเคราะห์จื่อลู

จากตัวบทขงจื้อตอบหฺรานโหย่วว่า “ให้ปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันที” หฺรานโหย่วเป็นคนที่มีความกล้าหาญในสนามรบ แต่เมื่อต้องมารับใช้ตระกูลจี้เซากลับไม่กล้าที่จะกล่าวตักเตือนเจ้านายซึ่งทำพิธีบวงสรวงบนภูเขาไท่ซาน¹¹² นอกจากนี้ศิษย์ผู้นี้ยังทำหน้าที่เก็บภาษีให้ตระกูลจี้ จนขงจื้อกล่าวกับศิษย์คนอื่นว่า “พวกตระกูลจี้มั่งคั่งกว่าโจวกง กระนั้นก็ตาม ฉิว [หฺรานโหย่ว] ก็ยังเก็บภาษีให้พวกตระกูลจี้ และทำให้พวกเขา ร่ำรวยยิ่งขึ้นไปอีก เขาไม่ใช่ศิษย์เรา พวกเธอศิษย์เรา จะประโคมใจดีเขาก็ได้”¹¹³ น่าเชื่อว่าด้วยข้อสังเกตเหล่านี้ของขงจื้อ ส่งผลให้เราเห็นภาพของหฺรานโหย่วผู้นี้ว่ากลายเป็นคนที่เมื่อได้รับการถ่ายทอดคำสอนแล้ว แต่ไม่นำไปปฏิบัติ ดังตัวอย่างเช่นไม่กล้าตักเตือนเจ้านายที่ทำการไม่ถูกต้อง แต่กลับกล้าที่จะทำการรบ หรือประเด็นเรื่องของการเก็บภาษี ซึ่งขงจื้อเห็นว่าสำคัญมาก เพราะเรื่องนี้สะท้อนความไม่พอเพียงของผู้มีอำนาจ ผลเสียของความไม่พอของผู้มีอำนาจคือการให้ประชาราษฎร์ไม่พอเพียงด้วยเช่นกัน การที่หฺรานโหย่วเป็นเช่นที่กล่าวมาข้างต้น ส่งผลให้ขงจื้อจำเป็นต้องขัดเกลาศิษย์อย่างเร่งด่วน การขัดเกลาในกรณีนี้ดูเผินๆ เหมือนเป็นการพูดตรง คือ เมื่อถามว่า “..ควรรับปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันทีหรือไม่..” ขงจื้อก็ตอบว่าให้ปฏิบัติโดยทันที ต่อมาขงจื้อให้เหตุผลว่าที่ตอบแบบนี้เพราะ “ฉิวเป็นคนเขื่องช้า เราเลยกระตุ้นให้เขาไปข้างหน้า...” แต่หากเราพิจารณาให้ดีเราจะเห็นว่าขงจื้อ “พูดเพียงบางส่วน” เกี่ยวกับสิ่งที่หฺรานโหย่วควรเรียนรู้ ส่วนที่เหลือที่ไม่พูด คือ ข้อจำกัดทางศีลธรรมของตัวหฺรานโหย่ว กล่าวคือ หฺรานโหย่ว “เขื่องช้า” ไม่ใช่แค่เพราะไม่ปฏิบัติตามคำสอน (สิ่งที่ได้ยิน) แต่เขา “เขื่องช้า” เพราะเขามักจะเลือกปฏิบัติเฉพาะสิ่งที่เป็นผลดีต่อตำแหน่งหน้าที่ของตนเอง ดังเช่นการไม่

¹¹² หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 3:6

¹¹³ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 11:16

ตักเตือนเจ้านายหรือการเก็บภาษีให้กับเจ้านาย การเลือกปฏิบัตินี้เองที่ส่งผลให้เขาอยู่ห่างไกลจากเป้าหมายเชิงจริยะในปรัชญาของจ็อ

สำหรับจ็อของจ็อตอบว่า “เจ้ามีพ่อและพี่ชายอยู่ **ทำไม**จึงถือหลักว่าต้องรีบปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันที” น่าสังเกตว่าของจ็อตอบคำถามของจ็อด้วยคำถาม การตั้งคำถามเพิ่มให้จ็ออีกคือการพยายามทำให้ศิษย์คนนี้หยุดคิดและใคร่ครวญเกี่ยวกับ ‘สิ่งที่พูด’ เพื่อแตกความไปหา ‘สิ่งที่บอก’ และเพื่อบอกเป็นนัยว่าอุปสรรคที่ขัดขวางการพัฒนาตัวตนเชิงศีลธรรมของศิษย์คืออะไร จ็อเป็นคนที่คิดลึกเกินพอดี ดังคำเปรียบที่ของจ็อพูดถึงจ็อในตวับทอื่นว่า “...[เป็น]คนที่จุ่มใจมเสื่อร้ายโดยไม่มีอาวุธ...” หรือ “...[เป็น]คนที่พร้อมจะตายโดยไม่เสียดายชีวิต...”¹¹⁴ การพูดเพียงบางส่วนในกรณีกับคนที่คิดลึกเกินพอดี คือความพยายามที่จะทำให้บางส่วนที่เหลือของคำพูดเป็นสิ่งที่ จ็อต้องนำไปจินตนาการเอง ทั้งนี้ผู้เขียนเชื่อว่าเราน่าจะสามารถพิจารณา “บางส่วนที่เหลือ” ของคำพูดดังกล่าวได้จากตวับทอื่นๆ ซึ่งของจ็อกล่อมเกลาศิษย์คนนี้ผ่านประเด็นต่างๆ เช่น การปกครองหรือความตาย

เล่มที่ 13 บทที่ 1

13 : 1 : 1 จ็อถามเกี่ยวกับการปกครอง อาจารย์ตอบว่า “อยู่ข้างหน้า ทำงานหนัก”

13 : 1 : 2 จ็อขอให้อาจารย์ขยายความ อาจารย์ตอบว่า “อย่าท้อแท้”

ความเงียบในตวับทข้างต้นนี้เป็นการเล่นเกี่ยวกับข้อจำกัดของตัวจ็อ จ็อเป็นศิษย์ที่ “เมื่อ...ได้ยินสิ่งหนึ่งแล้วเขายังทำสิ่งนั้นให้บรรลุผลไม่ได้ เขากลัวว่าจะได้ยินสิ่งอื่นอีก”¹¹⁵ ด้วยพื้นเพลักษณะความเป็นจ็อเช่นนี้เอง ที่ทำให้ของจ็อจำเป็นต้องระมัดระวังคำพูดเวลาสนทนากับจ็อ เพราะศิษย์คนนี้มีกึ่งที่รีบเร่งลงมือกระทำตาม ‘สิ่งที่พูด (said)’ เสมอ โดยขาดการคิดไตร่ตรอง การที่ของจ็อตอบคำถามเรื่องการปกครองด้วยความสั้นและกระชับว่า “อยู่ข้างหน้า ทำงานหนัก” และขยายความซ้ำเพียง “อย่าท้อแท้” น่าเชื่อว่าของจ็อมีเป้าหมายเพื่อกระตุ้นเตือนให้ศิษย์ผู้นี้ถอยห่างออกจากกรอบคิดบางอย่างที่ครอบงำอยู่ ซึ่งเป็นกรอบคิดที่สะท้อนการติดอยู่กับสิ่งที่พูด (said) ของตัวจ็อเอง ลักษณะการติดอยู่กับสิ่งที่พูดนี้ปรากฏอยู่ตวับทที่จ็อชื่นชมตนเองด้วยบท

¹¹⁴ หลุนอี่ว อังแล้ว, 7:10

¹¹⁵ หลุนอี่ว อังแล้ว, 5:13

กวี¹¹⁶ ความสั้นและกระชับของข้อความจะทำให้ศิษย์ที่ได้ฟัง ต้องนำกลับไปคิดใคร่ครวญให้นานขึ้นก่อนที่จะลงมือทำตามสิ่งที่พูดไปแล้ว หลังจากที่ได้พิจารณาข้อจำกัดของศิษย์สองคนของขงจื้อไปแล้ว ผู้เขียนเห็นว่าการพูดบางส่วนเกี่ยวกับเรื่อง “ความตาย” เป็นอีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจ ซึ่งสมควรนำมาอภิปรายในส่วนต่อไปนี้ ทั้งนี้ความเห็นเรื่องความตาย ประเด็นนี้สะท้อนอยู่ในหลายตัวบทใน *หลุนอี่ว* เช่น การจัดพิธีศพ การไว้ทุกข์ หรือความตายของศิษย์ แต่ในกรณีนี้เราจะพิจารณาประเด็นนี้ผ่าน ‘การพูดบางส่วน’ ของขงจื้อซึ่งสนทนากับจื่อลู

เล่มที่ 11 บทที่ 11

จื่อลูถามถึงการบูชาภูตผีเทพเจ้า อาจารย์ตอบว่า “ยังไม่รู้จักรับใช้มนุษย์ จะรับใช้ผีได้อย่างไร” จื่อลูถามต่อว่า “แล้วเรื่องความตายเล่า?” อาจารย์ตอบว่า “ยังไม่รู้จักชีวิต จะรู้จักความตายได้อย่างไร”

เมื่อจื่อลูถามคำถามเรื่องภูตผีและความตาย ขงจื้อกลับใช้คำถามตอบกลับเพื่อให้ศิษย์ผู้นี้คิดใคร่ครวญต่อ การใช้คำถามตอบกลับในลักษณะข้างต้น “ยังไม่รู้จักรับใช้มนุษย์ จะรับใช้ผีได้อย่างไร” “ยังไม่รู้จักชีวิต จะรู้จักความตายได้อย่างไร” ไม่ได้เป็นการหลีกเลี่ยงที่จะไม่พูดถึง แต่เป็น “การพูดเพียงบางส่วน” ไชมอน เลย์ (Simon Leys) ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ โดยอ้างอิงถึงความเห็นของนักเขียนที่ชื่อว่าอีเลียส คาเนตติ (Elias Canetti) ว่า การปฏิเสธที่จะตอบ ไม่ใช่การเลี่ยงประเด็นปัญหา แต่เป็นการเน้นย้ำถึงความสำคัญของคำถามเรื่องความตายที่สัมพันธ์กับชีวิตมนุษย์ สำหรับคาเนตติการตอบคำถามเรื่องความตาย จะทำให้นัยยะที่เข้าใจไม่ได้ของความตายนั้นจางหายไป ซึ่งส่งผลให้คุณค่าของความตายต่อชีวิตมนุษย์ถูกลดทอนลงไปด้วย¹¹⁷ จาก (11:11) การที่ขงจื้อพูดไม่หมดที่ว่า “ยังไม่รู้จักรับใช้มนุษย์ จะรับใช้ผีได้อย่างไร” น่าเชื่อว่าขงจื้อกำลังสอนเรื่องคุณธรรมว่าด้วยความกตัญญูต่อบิดามารดา กล่าวคือ ผู้ที่รู้จักรับใช้บิดามารดาในขณะที่ท่านยังมีชีวิต ย่อมรู้วิธีการบูชาพ่อแม่ที่ตายจากไปแล้วเป็นอย่างดี ส่วนผู้ที่ไม่รู้จักรับใช้ดูแลพวกท่านขณะที่ท่านยังมีชีวิต คนเหล่านั้นจะจัดพิธีบูชาบรรพบุรุษอย่างไรก็ไม่สามารถทำให้พ่อแม่ที่

¹¹⁶ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 9:26

¹¹⁷ Simon Leys, (trans.), *The Analects of Confucius: Translation and Notes* (New York: W.W. Norton & Company, 1997), p.xxxi.

ตายใจพอใจได้ ข้อพิจารณาเหล่านี้สอดคล้องกับคำกล่าวที่ว่า “เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ ก็รับใช้ท่านตามขนบจารีต เมื่อท่านสิ้นแล้ว ก็ทำพิธีตามธรรมเนียม และพึงเช่นไหว้ตามประเพณีด้วย” การแสดงความกตัญญูควรกระทำขณะที่บิดามารดายังมีชีวิต หลังจากที่เราท่านตาย พิธีกรรมเป็นเพียงเครื่องเน้นย้ำถึงการทอดอาลัยและการเคารพรัก และเน้นย้ำถึงความกตัญญูที่เราเคยปรนนิบัติดูแลพ่อแม่ที่เคยมีชีวิตอยู่ เมื่อกลับมาพิจารณาพจนานุกรมที่เจอเรื่องความตาย ขงจื้อตอบว่า “...ยังไม่รู้จักชีวิต จะรู้จักความตายได้อย่างไร” การรู้จักชีวิตคือการรู้ชะตาตน ส่วนการรู้ชะตาคืออู่ศักยภาพเชิงคุณธรรมที่อยู่ภายในตน หรือรู้ในวิถีคุณธรรมที่ตนเลือกเดิน “ไม่รู้ชะตา ไม่อาจเป็นวิญญูชนได้”¹¹⁸ การรู้จักชีวิตจึงมีความเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตที่มีเป้าหมายในการขัดเกลาคุณธรรม ดังนั้นมนุษย์ที่ขัดเกลาเป็นอย่างดีแล้วเท่านั้น จึงจะสามารถรู้จักความตายได้นั่นเอง

จากที่กล่าวมาทั้งหมด ในส่วนต้นของบทนี้ผู้เขียนได้อภิปรายถึงการพูดโดยอ้อมสามแบบ “พูดเฉียง พูดโดยบังสิ่งที่บอก และพูดบางส่วน” และวิเคราะห์ ‘สาร’ ทางปรัชญาที่อยู่ในความเจียบผ่านประเด็นต่างๆ ผู้เขียนพบว่าใน *หลุนอี่ว* วิธีการพูดทั้งสามแบบสะท้อน ‘ความรอบคอบ’ และ ‘ดุลพินิจเชิงศีลธรรม’ ของผู้พูดในบทสนทนา การวิเคราะห์นัยยะเชิงจริยธรรมดังกล่าวมาจากการพิจารณาบทสนทนาที่ขงจื้อพูดคุยกับผู้มีอำนาจ ซึ่งไม่มีความชอบธรรมทางการเมือง การที่จะพูดตักเตือนหรือวิจารณ์อำนาจเช่นนั้น ขงจื้อจำเป็นต้องทำอย่างรอบคอบและมีความระมัดระวัง เพื่อป้องกันไม่ให้เกิด “สิ่งร้าย” จากการตักเตือนที่ว่า กล่าวได้ว่า ‘การพูดเฉียง’ และ ‘การพูดโดยบังสิ่งที่บอก’ จึงเข้ามาทำหน้าที่ในการสื่อ ‘สาร’ แต่ขณะเดียวกันก็มีหน้าที่ในการป้องกันผู้พูดจากอำนาจของผู้ปกครอง สำหรับ ‘การพูดบางส่วน’ ซึ่งมักจะเป็นยุทธวิธีการถ่ายทอดคำสอน ขงจื้อได้ใช้ “ดุลพินิจเชิงศีลธรรม” ในการกำกับการพูดว่าจะถ่ายทอดคำสอนแก่ศิษย์ได้อย่างไร การใช้ดุลพินิจที่ว่าเป็นสิ่งที่สะท้อนอารมณ์ความรู้สึกที่คิดถึง ‘ผู้อื่น’ หรือศิษย์ ขงจื้อสอนด้วยการเจียบเกี่ยวกับข้อจำกัดของศิษย์ เพื่อไม่ให้การใช้คำพูดโดยตรงนั้นทอนทำลายสายสัมพันธ์ระหว่างศิษย์กับตนเอง อย่างไรก็ตาม ความสำคัญในการอธิบายลักษณะเชิงคุณธรรมของความเจียบข้างต้นคือการพยายามที่จะแสดงให้เห็นว่า ในขณะที่คำพูดมีข้อจำกัดในเชิงบรรทัดฐาน เพราะการใช้คำพูดที่ผิดเป้าสามารถสร้างความเกลียดชังระหว่างมนุษย์ขึ้นได้ หรือเราพูดอีกแบบได้ว่าการพูดเก่งซึ่งเป็น “สิ่งที่ดีสามารถกลับกลายเป็นสิ่งร้ายได้” ดังคำกล่าวในบทที่สอง ความเจียบในบทที่สามนี้กลับมีลักษณะเชิงคุณธรรมบางประการที่ “ป้องกัน” ไม่ให้ความสัมพันธ์

¹¹⁸ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 20:3

ของมนุษย์ในแต่ละชุดความสัมพันธ์แตกสลายไม่ว่าจะเป็นระหว่างผู้ปกครอง-ขุนนางหรืออาจารย์-ศิษย์



บทที่ 4

ความเงียบในระหว่างวาทะ/พูดด้วยท่าทาง

ในบทที่แล้วเราได้วิเคราะห์วิธีการสนทนาของขงจื้อเพื่ออ่านความเงียบที่อยู่ในระหว่างการพูดหรือ ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)’ ใน *หลุนอิว* บทวิเคราะห์เกี่ยวกับ ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ ดังกล่าวได้แสดงให้เห็นว่าการพูดโดยอ้อมของขงจื้อมีความสำคัญ เพราะวิธีการพูดเช่นนั้นทำให้ขุนนางบัณฑิตในยุคสมัยขุนชิวสามารถกล่าวตักเตือนผู้มีอำนาจพร้อมกับสามารถเอาตัวรอดจากอำนาจที่ตนต้องรับใช้ได้อยู่ได้ ในขณะที่จากแง่มุมของการถ่ายทอดคำสอน ขงจื้อใช้การพูดโดยอ้อมเพื่อกระตุ้นให้ศิษย์ขวนชวายเฝ้ารู้และอยากที่แก้ไขปัญหาของสังคมการเมืองด้วยตัวเอง ความอยากแก้ไขปัญหานี้มาจากวิธีการการพูดโดยอ้อม ซึ่งเป็นการพูดบางส่วนเกี่ยวกับเนื้อหาคำสอนเพื่อให้ถ้อยคำที่เหลือเป็นของศิษย์ จากที่กล่าวมาความเงียบที่อยู่ในบทสนทนาจึงสะท้อนท่าทีที่ผ่อนปรนและการประนีประนอมต่ออำนาจ รวมถึงสะท้อนการไม่เข้าไปแทรกแซงตัวตนของศิษย์ผ่านการใช้คำพูดโดยตรง ซึ่งคุณลักษณะของการพูดโดยอ้อมหรือพูดน้อยแบบนี้เองที่ส่งผลให้การถ่ายทอดคำสอนของขงจื้อเป็น ‘จุดเริ่มต้น’ ที่ดีในการสนทนากับผู้คนที่มีความกระตือรือร้นหรือพร้อมที่จะพูดคุยเพื่อแก้ไขปัญหาสังคมการเมือง

4.1 ความเงียบที่เป็นการกระทำ: การสื่อสารโดยไม่ใช้คำพูด

เนื่องจากใน *หลุนอิว* ไม่ได้ปรากฏเพียงแต่ความเงียบที่อยู่ใน ‘ใน’ การพูดเท่านั้น แต่ยังปรากฏความเงียบอีกแบบที่ไม่ใช้คำพูดด้วย ในบทนี้ผู้เขียนจึงจะทำการวิเคราะห์ความเงียบที่ไม่ใช้คำพูดดังกล่าว ซึ่งเราสามารถแบ่งการวิเคราะห์ออกเป็นสองส่วนด้วยกัน คือ ส่วนแรกวิเคราะห์ความเงียบ ‘ในระหว่าง’ วาทะและส่วนที่สองวิเคราะห์ความเงียบที่สื่อความผ่าน ‘ท่าทาง’ การทำความเข้าใจความเงียบในรูปแบบนี้มีความสำคัญ เพราะความเงียบดังกล่าวแสดงถึงการถ่ายทอดคำสอนของขงจื้อที่ไม่ได้จำกัดเพียงแต่การใช้คำพูด แต่เป็นการสอนผ่าน “การกระทำ” ให้เป็นตัวอย่างเพื่อให้ผู้อื่นเรียนรู้และกล่อมเกลாதัวตนเชิงศีลธรรมตามแนวทางปรัชญาขงจื้อ ประเด็นว่าด้วยเรื่องความเงียบที่เป็น “การกระทำ” ช่างต้นมีนักวิชาการด้านปรัชญาจีน ลิก กวุน ทง (Lik Kuen Tong) กล่าวถึงไว้ว่า ปรัชญาขงจื้อไม่ได้มีการแยกขาดระหว่างคำพูดและความเงียบ หรือมีการแยกคำพูดและการกระทำออกจากกัน การกล่าวเช่นนี้หมายความว่าขงจื้อมองว่าคำพูด ความเงียบและการกระทำต่างเชื่อมโยงระหว่างกัน ประเด็นการไม่ได้แยกขาดระหว่างทั้งสามสิ่งนี้ เปิดโอกาสให้เราพิจารณาความเงียบของปราชญ์ในฐานะที่เป็น “การกระทำ” อย่างหนึ่งที่เป็นยุทธวิธีในการสอน

โดยไม่ใช้ถ้อยคำ¹¹⁹ ความเงียบที่เป็นการกระทำนี้เองได้เน้นให้เราเห็นว่า ขงจื๊อเลือกที่จะแสดงความเงียบไม่ใช่เพราะต้องการสื่อสารประเด็นปัญหาในทางอภิปรัชญา แต่ต้องการสื่อสารประเด็นปัญหาเชิงจริยธรรม โดยเน้นว่าสิ่งนี้ควรเป็นสิ่งที่วิญญูชนควรวีใจอย่างยิ่งในบริบทสังคมการเมืองที่มีความวุ่นวายและเต็มไปด้วยความเสื่อม

4.2 ความเงียบ 'ในระหว่าง' วาจา: การหยุดการสนทนาเพื่อรักษา/ปฏิเสธสายสัมพันธ์

ใน *หลุนอี่ว* ปรากฏตัวบทอยู่สองบทที่ขงจื๊อสนทนากับศิษย์ แต่ขงจื๊อหยุดการสนทนา กลางคัน *ตัวบทแรก* กรณีฝานฉือเป็นศิษย์ที่อายุน้อย ศิษย์ผู้นี้เป็นแม่ทัพอยู่แคว้นหลูและขึ้นชื่อเรื่องความกล้าหาญ¹²⁰ ฝานฉือคนนี้ได้ตั้งคำถามให้ขงจื๊อสอนเรื่องการทำนาทำไร่ การสอนเรื่องนี้ไม่สอดคล้องกับขอบเขตคำสอนของขงจื๊อที่ครอบคลุมอยู่เพียงสี่วิชาได้แก่ “วรรณคดี จริยธรรม ความสัตย์ซื่อภักดี และความน่าเชื่อถือ”¹²¹ *ตัวบทที่สอง* กรณีการต่อรองการไว้ทุกข์ของโจ้วหว่า โจ้วหว่าเป็นผู้ที่ใช้ภาษาเป็นเลิศและชอบโต้แย้งในเชิงเหตุผลกับขงจื๊อเสมอ เมื่อโจ้วหว่าตอบว่า “สบายใจ” ที่จะไว้ทุกข์ให้บิดามารดา การโต้แย้งเรื่องระยะเวลาการไว้ทุกข์จึงจบลง จากสองตัวบทนี้เราจะเห็นบทบาทของความเงียบในระหว่างวาจา ซึ่งทำหน้าที่ “หยุด” การสนทนาเพื่อรักษาสายสัมพันธ์ระหว่างศิษย์อาจารย์

เล่มที่ 13 บทที่ 4

13 : 4 : 1 ฝานฉือขอให้อาจารย์สอนเรื่องการทำนาทำไร่ อาจารย์ตอบว่า “เราไม่รู้เรื่องนี้เท่ากับชาวนาอาวุโสดอก” ฝานฉือขอให้อาจารย์สอนเรื่องการปลูกผัก อาจารย์ตอบว่า “เราไม่รู้เรื่องนี้เท่ากับชาวสวนอาวุโสดอก”

¹¹⁹ Lik Kuen Tong, "The Meaning of Philosophical Silence," *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976): 176-177.

¹²⁰ จาก *Zuo Commentary* ได้เขียนไว้ว่าช่วง 484 ปีก่อนคริสตกาล ไม่นานก่อนที่ขงจื๊อจะเดินทางกลับมาแคว้นหลูบ้านเกิด หลังจากที่ต้องเนรเทศตนเองเดินทางไปแคว้นต่างๆ เป็นเวลานาน ฝานฉือและหว่านฉิว ศิษย์ขงจื๊อสองคนได้นำทัพออกรบกับแคว้นฉี และทั้งสองคนได้รับชัยชนะ โปรดดู Annping Chin, *Confucius The Analects*, p14.

¹²¹ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 7:24

- 13 : 4 : 2 เมื่อผ่านฉื่อออกไปแล้ว อาจารย์กล่าวว่า “ผ่านฉื่อข้างเหมือนเสี้ยวเหรินเสี้ยวจริง!”
- 13 : 4 : 3 “หากผู้นำรักหฺลี่ หมู่ประชาราษฎร์ยอมไม่มีใครกล้าไม่เคารพ หากผู้นำรักความถูกต้อง หมู่ประชาราษฎร์ยอมไม่มีใครกล้าไม่สยบยอม หากผู้นำรักสัจจะ หมู่ประชาราษฎร์ยอมไม่มีใครกล้าไม่จริงใจ หากบรรลฺลุสิ่งเหล่านี้ได้ อาณาประชาราษฎร์จากทั่วทุกสารทิศจะอุมฺลุดงฺหลานมา จะต้องอาศัยความรู้เรื่องการเกษตรไปเีย”

เล่มที่ 17 บทที่ 21

- 17 : 21 : 1 ใจหฺว่อถามว่าการไว้ทุกข์สามปีนั้น ปีเดียวกันนพอแล้ว
- 17 : 21 : 2 “วิญญฺชนไม่ถือหฺลี่สามปี หฺลี่ย่อมเสื่อม ไม่ฝีกคนตรีสามปี คนตรียอมเสี้ยวหาย”
- 17 : 21 : 3 “ข้าวเก่าก็หมดไป ข้าวใหม่ก็ออกมาแล้ว ไม้ที่ใช้สตีตไฟก็เปลี่ยน ปีเดียวกันนพอแล้ว”
- 17 : 21 : 4 อาจารย์กล่าวว่า “(เมื่อหนึ่งปีผ่านไป) เจ้ากินข้าวดี ๆ สวมใส่อาภรณ์งามได้อย่างสบายใจหรือ” ใจหฺว่อกล่าวว่า “สบายใจ”
- 17 : 21 : 5 “หากเจ้าสบายใจ ก็จงทำเถิด แต่ว่าวิญญฺชนเมื่อกำลังไว้ทุกข์ กินก็ไม่อร่อย พังคนตรีก็ไม่ไพเราะ แม้จะนั่งจะนอนก็ไม่สบายใจ ดังนั้นจึงไม่ทำ บัดนี้เจ้าสบายใจก็จงทำเถิด”
- 17 : 21 : 6 ใจหฺว่อออกไปแล้ว อาจารย์กล่าวว่า “ใจหฺว่อเริ่มมนุษยธรรม เด็กเกิดมาจนสามขวบปี จึงห่างจากอ้อมอกของบิดามารดา การไว้ทุกข์สามปีเป็นการไว้ทุกข์ที่ปฏิบัติกันทั่วแผ่นดิน ใจหฺว่อได้ความรักสามปีจากบิดามารดาหรือไม่”

ผู้เขียนมีข้อสังเกตว่าแม้ตัวบททั้งสองจะมีประเด็นคำถามที่ถูกละเลยขึ้นมาสนทนาแตกต่างกัน คือ ใน (13:4) ผ่านฉื่อมีคำถามเรื่องการเกษตร คำถามนี้เกี่ยวข้องกับประเด็นปัญหาเรื่องการปกครอง กล่าวคือ ผู้ปกครองจะทำอย่างไรเพื่อดึงดูดประชาราษฎร์ให้เข้ามาอยู่ในรัฐ ในขณะที่ (17:21) ใจหฺว่อตั้งคำถามด้วยการสร้างข้ออ้างที่ดูเหมือนแย้งคุณธรรมที่เป็นรากฐานของปรัชญาขงจื่อ คือ การปฏิบัติหฺลี่เพื่อแสดง ‘ความกตัญญู’ ต่อบิดามารดา แต่ทั้งสองตัวบทจบลงด้วยคำถามเรื่องหฺลี่และมนุษยธรรมซึ่งต่างเป็นประเด็นสำคัญในปรัชญาขงจื่อ อย่างไรก็ตาม การพูดเรื่องหฺลี่และมนุษยธรรมเกิดขึ้นภายหลังจากศิษย์ทั้งคู่ได้ออกจากการสนทนาไปแล้ว เพราะในระหว่างการสนทนาขงจื่อ “หยุด” และรอให้ศิษย์ทั้งสองออกจากสถานการณ์การพูดคุยนั้นไปก่อน หลังจากนั้นถึงได้กล่าวในสิ่งที่ตนอยากจะพูดออกมา การหยุดระหว่างการคุยเป็นความเงียบ ‘ในระหว่าง’ วาจาที่ขงจื่อใช้เพื่อแสดงความอดทนอดกลั้นและต้องการให้คู่สนทนาน่า ‘สิ่งที่พูด’ กลับไปคิดทบทวน

จาก (13:4) **ผ่านฉือถามขงจื้อถึงสองครั้ง** เกี่ยวกับการทำการเกษตร ขงจื้อ**ต้องตอบกลับ ทั้งสองครั้ง**ว่า “เราไม่รู้เรื่องนี้เท่าชาวนาอาวโสดอก” นำเชื่อว่าการต้องตอบว่าไม่รู้ถึงสองครั้งคงเป็นเรื่องที่สร้างความอึดอัดใจสำหรับขงจื้อมากอยู่ เพราะจากคำกล่าวท่อนต่อมาขงจื้อถึงกับตำหนิศิษย์ผู้นี้ว่าเป็นเหมือนเสี้ยวเหริน เพราะเหตุใดผ่านฉือจึงถามอาจารย์ของตนถึงสองครั้ง ทั้งๆ ที่การตอบครั้งเดียวน่าจะเพียงพอที่จะบอกได้ว่า ประเด็นดังกล่าวอยู่นอกขอบเขตคำสอน ผู้เขียนมีข้อสังเกตว่าการถามถึงสองครั้งจากผ่านฉือไม่น่าใช่การถามเพื่อให้อาจารย์อธิบายการทำไร่/การทำสวนโดยตรง แต่เป็นการตั้งคำถามที่แสดงความกระตือรือร้นเพื่อที่จะผลักดันให้ขงจื้อ ‘ทบทวน’ จุดยืนแนวคิดทางการปกครองที่ตนเชื่อมั่นอยู่¹²² กล่าวคือ การถามสองครั้งเกี่ยวกับการเกษตรของศิษย์ผู้นี้สะท้อนจุดยืนของผ่านฉือในแง่ที่ว่า ผู้นำที่ดีควรมีความสามารถในการจัดการปัญหาเรื่องปากท้องของประชาราษฎร์ และความรู้เรื่องการเกษตรสามารถจัดการปัญหานี้ได้ ด้วยเหตุนี้ตามทัศนะของผ่านฉือการขัดเกลาคุณธรรมภายในตนเองของผู้นาจึงไม่ใช่สิ่งสำคัญแรกสุดที่ควรใส่ใจ ขงจื้อรู้ดีถึงจุดยืนนี้ของลูกศิษย์และไม่เห็นด้วย เขามองว่าการขัดเกลาคุณธรรมของผู้นาจึงหากที่เป็นเงื่อนไขแรกและเงื่อนไขที่สำคัญที่สุดซึ่งจะทำให้อาณาประชาราษฎร์อยู่อย่างร่มเย็นเป็นสุข ความต่างในจุดยืนของทั้งสองฝ่ายนี้เองที่ทำให้ขงจื้อต้อง “หยุด” การสนทนากับผ่านฉือ และรอให้ศิษย์ผู้นี้ออกจากการพูดคุยไปก่อนแล้วจึงพูดสิ่งที่ตนคิดออกมา

ในบทนี้ความเงียบที่เกิดขึ้น ‘ในระหว่าง’ วาจามีบทบาทในเชิงบรรทัดฐานอย่างไร ความเงียบแบบนี้ส่งสารทางปรัชญาได้อย่างไรบ้าง คำถามเหล่านี้สามารถตอบได้จากการพิจารณาคำกล่าวของขงจื้อที่ว่า “วิญญูชนไม่สามารถรู้เรื่องเล็กน้อยได้ แต่สามารถรับเรื่องใหญ่ได้ เสี้ยวเหรินไม่สามารถรับเรื่องใหญ่ แต่สามารถรู้เรื่องเล็กน้อยได้”¹²³ การที่ขงจื้อเงียบเพราะต้องการ “กระตุก” ความคิดของศิษย์ เพื่อให้ศิษย์หยุดและหันกลับมาพิจารณาจุดยืนของตนเองว่าสิ่งที่ตนถามเป็นความรู้ในเรื่องเล็กน้อยหรือไม่ ตามทัศนะขงจื้อวิญญูชนอาจไม่สามารถรู้เรื่องเล็กน้อย แต่ต้องสามารถรับเรื่องใหญ่ได้ การที่ผ่านฉือถามถึงการทำไร่/การทำสวนสะท้อนว่าผ่านฉือไม่ใส่ใจใน

¹²² ผู้เขียนเชื่อว่าผ่านฉือถามขงจื้อเพื่อให้ ‘ทบทวน’ แนวคิดการปกครองที่ยึดถืออยู่ ไม่ใช่การถามเพราะ ‘ไม่รู้’ หรือถามเพราะแสดง ‘ความลังเลใจ’ หากขงจื้อเชื่อว่าผ่านฉือไม่รู้หรือลังเลใจ เมื่ออยู่ต่อหน้าศิษย์ ขงจื้อคงตัดสินใจอธิบายแนวคิดการปกครองที่โยงกับการรักหฺลี่ การรักความถูกต้อง และการรักสัจจะของผู้นาจึงไปแล้ว โดยที่ไม่ต้องรอให้เขาออกไปก่อน อย่างไรก็ดี จากการพิจารณาตัวบทอื่นที่ผ่านฉือสนทนากับขงจื้อ และพิจารณาภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ที่บอกว่าผ่านฉือเป็นแม่ทัพของแคว้นหลู่ สิ่งเหล่านี้ก็นำพาให้ผู้เขียนเชื่อว่า ผ่านฉือไม่ใช่คนโง่ และน่าจะมีจุดยืนทางแนวคิดการปกครองที่แตกต่างจากอาจารย์ของตนเอง

¹²³ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 15:33

เรื่องใหญ่ซึ่งเป็นหน้าที่ของวิญญาณที่พึงรับให้ได้ แต่สนใจในเรื่องเล็กน้อยเช่นการทำสวน/ทำไร่ การที่จะรับเรื่องใหญ่ให้ได้เกี่ยวข้องกับการใช้หนี้ไปพร้อมๆกับการคำนึงถึงการสร้าง ความกลมเกลียวสมดุลให้เกิดขึ้นระหว่างมนุษย์ด้วย วิญญาณพึงใช้หนี้และสร้างความกลมเกลียว สมดุลให้เกิดขึ้นในชุมชนการเมือง ซึ่งสิ่งนี้เป็นเรื่องใหญ่ที่ต้องรับภาระและกระทำให้ได้ “ในการ ใช้หนี้ ความกลมเกลียวสมดุล เป็นสิ่งสำคัญ วิธีแห่งบูรพกษัตริย์งดงามดีแล้ว เราปฏิบัติตามได้ ทั้งเรื่องเล็กและเรื่องใหญ่”¹²⁴ การใช้หนี้ในตัวบทที่กล่าวมาหมายถึงการใช้หนี้ในการขัดเกลาโดย คำนึงถึงอารมณ์ความรู้สึกภายในมนุษย์ด้วย การพูดถึงหนี้จากเงื่อนที่เชื่อมโยงกับประเด็นเรื่อง ผู้นำรักหนี้ ซึ่งขงจื้อเห็นว่าสำคัญและมีพลังดึงดูดราษฎรให้เข้ามาอยู่ภายในรัฐ

การที่ผ่านข้อไม่ได้มองเห็นการใช้หนี้และการสร้างความกลมเกลียวสมดุลว่าเป็นสิ่งสำคัญ อันดับแรกที่พึงทำในสังคมการเมือง สิ่งนี้ทำให้ขงจื้อเจียบ ‘ในระหว่าง’ วาจา ความเจียบในบทนี้ เป็นเหมือนการแทรกแซงการสนทนา เพื่อเรียกร้องให้ศิษย์ถอยห่างออกจากเรื่องเล็กน้อยดังที่ได้ กล่าวมา ซึ่งน่าเชื่อว่าขงจื้อเห็นว่าเป็นเรื่องที่สำคัญน้อยเกินกว่าที่จะพูดอีก อย่างไรก็ดี จาก ประเด็นเรื่องการแสดงความเจียบ คำถามที่เกิดขึ้นในใจผู้เขียนคือเพราะเหตุใดขงจื้อจึงเลือกแสดง ความเจียบแทนที่จะใช้คำพูดเพื่อหยุดการสนทนา ผู้เขียนเชื่อว่าหลังจากถามไปแล้วถึงสองครั้ง ขงจื้อเห็นว่าแค่เพียงพลังของคำพูดไม่เพียงพอที่จะ “หยุด” ความคิดของศิษย์ผู้นี้ การใช้คำพูดอาจ ทำให้เกิดการตีความและพูดคุยกถเถียงในประเด็นนี้ต่อไปอีก แต่ความเจียบต่างหากที่มีพลัง โดยทันทีที่สามารถผลักดันให้ผ่านข้อออกจากการสนทนา และนำคำถามเหล่านั้นกลับไปคิดทบทวน ว่าตนเองมีข้อจำกัดในเรื่องใดบ้าง ความเจียบ ‘ระหว่าง’ การพูดแบบนี้ชี้ให้เห็นข้อจำกัดของมุมมอง เรื่องการพัฒนาสังคมการเมืองโดยการคำนึงถึงแต่การพัฒนาทางวัตถุสภาพ ข้อจำกัดที่ว่านี้ สะท้อนอยู่ในคำอธิบายของขงจื้อเรื่องการสร้างแรงดึงดูดเชิงศีลธรรมจากการที่ผู้นำรักในหนี้ รักใน ความถูกต้อง และรักสัจจะ กล่าวคือ ในขณะที่ความรู้เรื่องการเกษตรไม่อาจทำให้เกิด ‘ความรู้สึกริ ดใจไกล’ ระหว่างผู้นำและอาณาประชาราษฎร์ได้ แต่การรักหนี้ของผู้นำซึ่งคือการใช้หนี้โดยคำนึงถึง อารมณ์ความรู้สึกของคน รวมถึงการรักในคุณธรรมอย่างอื่นเช่นสัจจะและความถูกต้อง สิ่งเหล่านี้ เป็นคุณค่าร่วมที่สามารถสร้าง ‘ความใกล้ชิด’ ให้เกิดขึ้นระหว่างผู้นำและราษฎรได้ ผลที่ตามมาคือ สิ่งนี้จึงดึงดูดมวลประชาราษฎร์ให้เข้ามาภายในรัฐ โดยที่ผู้นำไม่“...ต้องอาศัยความรู้เรื่อง การเกษตร...”

สำหรับ (17:21) ใจห่อได้ต่อรองไว้ทุกข์กับขงจื้อ ใจห่อต่อรองการไว้ทุกข์ให้ลดจากสามปี เหลือเพียงหนึ่งปี โดยอ้างเหตุผลที่ว่า “...วิญญาณชนไม่ถือหนี้สามปี หนี้ย่อมเสื่อม ไม่ฝีกคนตรีสามปี

¹²⁴ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 1:12

ดนตรียอมเสียหาย ข้าวเก่าก็หมดไป ข้าวใหม่ก็ออกมาแล้ว ไม้ที่ใช้สตีดีไฟก็เปลี่ยน ปีเดียวกันนานพอแล้ว...” ใจหว่าใช้เหตุผลเรื่องการเปลี่ยนแปลงของวัฏจักรธรรมชาติเป็นข้ออ้างให้เปลี่ยนหรี ความฉลาดในการอ้างเหตุผลเช่นนี้ของใจหว่า ถูกโต้กลับด้วยเหตุผลของขงจื้อที่ขยายความหมายของหรีให้เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติที่ออกมาจากความรู้สึกภายในของมนุษย์ ขงจื้อกล่าวว่า “(เมื่อหนึ่งปีผ่านไป) เจ้ากินข้าวดีๆ สวมใส่อาภรณ์งามได้อย่างสบายใจหรือ [แม้หรีจะปรับเปลี่ยนไปแล้ว]” ตามทัศนะขงจื้อการเปลี่ยนแปลงหรีไม่ใช่ประเด็นสำคัญ แต่ประเด็นสำคัญคือการปฏิบัติหรีให้สะท้อนความรู้สึกภายใน สะท้อนความรักและการทอดอาลัยให้กับบุพการีที่จากไป ใจหว่าตอบคำถามดังกล่าวเพียงสั้นๆ ว่า “สบายใจ” ตรงจุดนี้เราจะเห็นความตึงเครียดเกิดขึ้นในจังหวะนี้ของการสนทนา ขงจื้อตอบกลับต่ออีกว่า “หากเจ้าสบายใจ ก็จงทำเถิด แต่ว่าวิญญูชนเมื่อกำลังไว้ทุกข์กินก็ไม่อร่อย ฟังดนตรีก็ไม่ไพเราะ แม้จะนั่งจะนอนก็ไม่สบายใจ ดังนั้นจึงไม่ทำ บัดนี้เจ้าสบายใจก็จงทำเถิด” ท่อนนี้ของการสนทนา สื่อความหมายได้ว่า ถ้าใจหว่าสบายใจก็จงทำต่อไป แต่ขงจื้อเห็นว่า “การกระทำ” เช่นนั้น ไม่ใช่การกระทำของผู้เป็นวิญญูชน

ผู้เขียนมีข้อสังเกตประการหนึ่งว่าต่อหน้าศิษย์ขงจื้อพูดตำหนิเพียงแค่ว่า ‘ใจหว่า ‘ไม่ใช่วิญญูชน’ แต่ไม่พูดว่าเขาเป็นคนไร้มนุษยธรรม และคำกล่าวว่าใจหว่าไร้มนุษยธรรมนี้เกิดขึ้นภายหลังจากที่ศิษย์คนนี้ออกไปแล้ว เพราะเหตุใดขงจื้อจึงตำหนิต่อหน้าอีกแบบหนึ่ง แต่หลังหลังพูดอีกแบบ ผู้เขียนเสนอว่าการตำหนิต่อหน้าว่าไร้มนุษยธรรมเป็นการพูดที่แสดงการไม่ผ่อนปรน เพราะการตำหนิว่าไร้มนุษยธรรมเปรียบได้กับการต่อว่าคนๆ หนึ่งว่าไม่มีคุณสมบัติของการเป็นมนุษย์ ความเป็นมนุษย์สะท้อนได้จากการจัดพิธีศพและไว้ทุกข์ให้บิดามารดาตามจารีตปฏิบัติ ซึ่งต้องปฏิบัติด้วยความอาลัยต่อการสูญเสียบุคคลอันเป็นที่รัก หากไม่ปฏิบัติจารีตด้วยอารมณ์ความรู้สึก จารีตนั้นจะไม่ได้สะท้อนความเป็นมนุษย์ในตัวเรา ผู้เขียนเชื่อว่าข้อพิจารณาที่กล่าวมา ใจหว่าน่าจะรู้จุดยืนทางปรัชญาของอาจารย์ตนเองอยู่แล้วว่า การปฏิบัติหรีไม่อาจแยกออกจากมนุษยธรรมได้ แต่การยังตัดสินใจตอบว่า ‘สบายใจ’ เพราะเขาเองไม่มีความรู้สึกรู้สมทางศีลธรรม และมีความยึดถือมั่นต่อจุดยืนของตนเพื่อต้องการคั่งง้างเหตุผลของอาจารย์ ในสถานการณ์เช่นนี้เองที่ทำให้ความตึงเครียดในความสัมพันธ์ระหว่างคู่สนทนามีท่าทีที่อาจพัฒนาเป็นความขัดแย้งได้ ขงจื้อจึงได้แสดงความเงียบ ‘ในระหว่าง’ วาจาและรอให้ศิษย์คนนี้ออกไปก่อนแล้วจึงกล่าวความคิดของตนเอง

การแสดงความเงียบ ‘ในระหว่าง’ วาจาที่ว่านี้สะท้อนว่าความสัมพันธ์ระหว่างศิษย์อาจารย์ มีความละเอียดอ่อนเปราะบาง การปฏิบัติ ‘หรี’ เพื่อให้ความสัมพันธ์ระหว่างศิษย์อาจารย์ราบรื่นจึงเป็นสิ่งจำเป็น การปฏิบัติ ‘หรี’ ของขงจื้อในกรณีนี้คือการแสดงความเงียบเมื่อการโต้เถียงมาถึง

จุดที่ไปต่อไม่ได้แล้ว ความเจ็บปวดได้หยุดการสนทนาและทำให้ความตึงเครียดคลายลง เราสามารถกล่าวได้ว่าความเจ็บแบบนี้สื่อถึงคุณลักษณะเชิงคุณธรรมของขงจื๊อที่ “...ไม่เดาล่วงหน้า ไม่ปักใจตายตัว ไม่ยึดถือถือมั่น และไม่ถือตนเป็นใหญ่”¹²⁵ ขงจื๊อมีความอดทนอดกลั้นและผ่อนปรนต่อจุดยืนที่แตกต่างออกไป และเลี้ยงที่จะปะทะกับความยึดถือถือมั่นของศิษย์ที่มุ่งมั่นจะเอาชนะ แม้ว่าใจห่อจะขาดความรู้สึกถึงสมทางศีลธรรม เพราะ ‘สบายใจ’ ที่จะไว้ทุกข์ให้บิดามารดาเพียงแค่นั้นปี และขงจื๊อได้หยุดการสนทนาไปแล้ว แต่ขงจื๊อเองยัง ‘ไม่สบายใจ’ เรื่องการต่อรองไว้ทุกข์ให้เหลือเพียงระยะเวลาดังกล่าว เพราะการไว้ทุกข์กับบิดามารดาที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง ดังคำกล่าวที่ว่า “...เราเคยได้ยินอาจารย์กล่าวว่า ‘คนซึ่งยังไม่ถึงตนเองอย่างเต็มที่ ย่อมจะได้ถึงแน่เมื่อไว้ทุกข์ให้บิดามารดา’”¹²⁶ ความสำคัญของการไว้ทุกข์อยู่ที่ทำให้ “คนถึงตนเองอย่างเต็มที่” การถึงตนหมายถึงการทอดอารมณ์ความรู้สึกถึงบิดามารดาที่จากไป กระทั่งตระหนักว่าตนเองเป็นส่วนหนึ่งของบิดามารดาและบิดามารดาต่างก็เป็นส่วนหนึ่งในการทอดยาวของสายสัมพันธ์ที่ยาวนานและยิ่งใหญ่กว่าตัวของเราเอง ความแนบแน่นต่อเนื่องของสายสัมพันธ์แบบนี้ได้สะท้อนถึงความเป็นมนุษย์ผ่านการไว้ทุกข์ให้บิดามารดานั่นเอง ใน **หลุนอี่ว** นอกเหนือจากความเจ็บ ‘ในระหว่าง’ วาจาสองแบบข้างต้นแล้ว ขงจื๊อยังแสดง *ความเจ็บในระหว่าง* วาจาในอีกลักษณะหนึ่งเพื่อปฏิเสธสายสัมพันธ์กับบุคคลที่ไม่อยู่ในวิถีทางในการกล่อมเกลาคคุณธรรม

ความเจ็บที่แสดงการปฏิเสธสายสัมพันธ์มีความแตกต่างจากความเจ็บใน (13:4) และ (17:21) เพราะความเจ็บแบบนี้ไม่มีลักษณะของการผ่อนปรนหรือลักษณะการมีความอดกลั้นต่อสายสัมพันธ์ แต่กลับมีลักษณะของการไม่ประนีประนอม ผู้เขียนจะวิเคราะห์ความเจ็บในส่วนนี้โดยเริ่มจากคำกล่าวของขงจื๊อที่ว่า “เรายังไม่เคยพบผู้ที่รักคุณธรรมเทียมเท่ารักการมรณ”¹²⁷ ในตัวบทนี้ขงจื๊อได้ชี้ให้เห็นถึงสิ่งที่มนุษย์ยังไม่สามารถควบคุมได้ คือ ‘การมรณ’ จาก (9:17) “การยังไม่เคยพบ” แสดงถึงความเห็นของขงจื๊อที่ว่า มนุษย์โดยทั่วไปแล้วเห็นเรื่องการมรณมาก่อนการขัดเกลาคคุณธรรมภายในตนเอง และยิ่งแสดงถึง ‘ความล้มเหลวเจ็บปวด’ ของตนที่ต้องทนเห็นยุคแห่งความเสื่อมเช่นนี้ ความเสื่อมแห่งยุคสมัยสะท้อนอยู่ใน **หลุนอี่ว**

¹²⁵ หลุนอี่ว ข้างแล้ว, 9:4

¹²⁶ หลุนอี่ว ข้างแล้ว, 19:17

¹²⁷ หลุนอี่ว ข้างแล้ว, 9:17

เล่มที่ 18 บทที่ 4

“ชาวฉีส่งนักดนตรีหญิงมารัฐหลู่ จี้หวนจี้รับนักดนตรีหญิงไว้ สามวันผ่านไปไม่มีการออก
กว่าราชการ ขงจี้ก็ออกจากรัฐไป”

ความเจ็บที่เป็นการกระทำและไม่ใช้คำพูดถูกแสดงผ่านการออกจากรัฐไปของขงจี้ และ
แม้ตัวบทนี้จะเป็นเพียงการบรรยายเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในแคว้นหลู่และไม่ได้มีการเอ่ยชื่อเจ้าแคว้น
หลู่ แต่ความเจ็บแบบนี้มีนัยยะเชิงคุณค่าในการตัดสินการกระทำของเจ้านครแคว้นหลู่ จากตัวบท
เราจะเห็นว่าไอกงเห็นกามารมณีก่อนการขัดเกลาคุณธรรม เพราะการบรรยายในตัวบทตั้งใจที่
จะไม่เอ่ยชื่อไอกงออกมาตรงๆว่ารับนักดนตรีหญิงไว้ แต่กลับเอ่ยโดยตรงถึง ‘ชาวฉี’ ซึ่งเป็นรัฐคู่อริ
และชื่อ ‘จี้หวนจี้’ ซึ่งเป็นขุนนางของแคว้นหลู่ ในตัวบทเปรยถึงไอกงเพียงคำว่า “...สามวันผ่านไป
ไม่มีการออกกว่าราชการ ขงจี้ก็ออกจากรัฐไป” สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่าตัวบทต้องการตำหนิไอกง
โดยเฉพาะ ผู้เขียนมีความเห็นว่าในตัวบทนี้สะท้อน ‘ความล้มเหลวเจ็บปวด’ ของขงจี้ ที่ต้องทน
เห็นสาเหตุแห่งความเสื่อมของรัฐว่ามาจากกามารมณีนในตัวผู้ปกครองเอง เราสามารถเข้าใจได้ว่า
ทั้งชาวฉีและจี้หวนจี้ต่างไม่เห็นค่าของการกล่อมเกลาคุณธรรมภายในแคว้นหลู่ เพราะต่างฝ่าย
ต่างเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตน แต่เหตุใดไอกงในฐานะเจ้าผู้ปกครองจึงมองไม่เห็นตามไปด้วย การที่
ผู้ปกครองปฏิบัติตัวเช่นนี้สะท้อนว่าข้อพิจารณาทางการปกครองที่ขงจี้เสนอว่า “...หากท่าน
ต้องการสิ่งที่ดี ประชากราก็จะดีเอง คุณธรรมของวิญญูชนเป็นเสมือนลม คุณธรรมของเสี่ยว
เหรินเสมือนยอดหญ้า สายลมอยู่บนยอดหญ้า ยอดหญ้าย่อมลู่ตาม”¹²⁸ ข้อเสนอเช่นนี้น่าจะ
เกิดขึ้นได้ยากในสถานการณ์เช่นนี้

การที่แนวทางการปกครองแบบดังกล่าวเกิดขึ้นยาก เพราะผู้ปกครองที่รักกามารมณณ์
มากกว่าคุณธรรมนั้น ไม่สามารถเป็นแบบอย่างเชิงคุณธรรมที่จะโน้มนำประชากรราษฎรให้อยู่ใน
ครรลองที่เหมาะสมได้ การไม่เป็นแบบอย่างเช่นนี้เองที่จะนำพารัฐไปสู่ความเสื่อมที่เกิดจาก
กามารมณณ์ ซึ่งถือว่าเป็นตัวแทนความปรารถนาทางกายภาพของมนุษย์อย่างหนึ่ง หากผู้ปกครอง
ไม่สามารถหยุดความปรารถนาทางกายภาพและจัดการให้อยู่ในที่ทางที่เหมาะสม ประชากรราษฎร
จะหยุดได้อย่างไรกัน ด้วยเหตุนี้ข้อพิจารณาที่ว่า “...หากท่านต้องการสิ่งที่ดี ประชากราก็จะดี
เอง...” และ “...หากท่านไร้ความโลภ แม้ให้รางวัล ก็ไม่มีใครขโมย” ขงจี้จึงคิดว่าแนวปฏิบัติ
เหล่านี้เป็นสิ่งที่ไอกงล้มเหลวที่จะทำ ทั้งนี้แม้ว่าขงจี้จะไม่ได้ ‘ปฏิเสธ’ อารมณ์ทางเพศของมนุษย์

¹²⁸ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 12:19

ดังเช่นวิถีของนักบวชในศาสนา แต่ขงจื้อปฏิเสธการมารวมกันที่ไม่ถูกควบคุมโดยหลี่ ดังจะเห็นได้จาก ‘การออกจากรัฐ’ ไปถือเป็นความเยี่ยงที่สะท้อนการปฏิเสธการมารวมกันที่ไม่อยู่ในหลี่ “นานเกินสามวัน” ของเจ้าผู้ปกครอง อย่างไรก็ตาม ปรารถนาปัญหาเรื่องความเสื่อมนี้ไม่ได้สะท้อนอยู่เพียงแค่การไม่ควบคุมการมารวมกันเท่านั้น แต่ยังสะท้อนอยู่ในมุมมองของเจ้าที่เห็นความสำคัญของยุทธวิธีการ ‘สงคราม’ เหนือพลังในการกล่อมเกล้าของหลี่

เล่มที่ 15 บทที่ 1

15 : 1 : 1 เว่ยหลิงกงถามขงจื้อเกี่ยวกับยุทธวิธี ขงจื้อตอบว่า “เรื่องเกี่ยวกับเครื่องใช้การประกอบพิธีกรรมเคยได้ยิน แต่เรื่องยุทธวิธีไม่เคยเรียนเลย” วันรุ่งขึ้น ขงจื้อก็ออกเดินทาง

15 : 1 : 2 ที่รัฐเฉินเสียบึงหมัด พวกลูกศิษย์ล้มป่วยลงจนไม่สามารถลุกขึ้นได้

15 : 1 : 3 จื่อหลูมาพบด้วยความไม่พอใจ กล่าวว่า “หรือวิญญูชนต้องอับจนขนาดนี้” อาจารย์กล่าวว่า “วิญญูชนต้องอับจนอย่างแน่นอน แต่เสียเวลา เมื่ออับจนมักจะพลุ่พลา่”

เรื่องของยุทธวิธีเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการใช้กำลัง ซึ่งมีแต่จะนำพาความวุ่นวายมาสู่รัฐ ขงจื้อจึงไม่พูดถึงเนื้อหาเหล่านี้ “เรื่องที่อาจารย์ไม่พูดถึง ได้แก่ เรื่องประหลาด การใช้กำลัง ความวุ่นวายและเรื่องญาติ”¹²⁹ ‘การไม่พูด’ เรื่องการใช้กำลังและความวุ่นวายเพราะประเด็นเหล่านั้นไม่ได้ส่งเสริมวิถีทางที่นำไปสู่การสร้างระเบียบให้กับสังคมการเมือง ดังนั้นเมื่อมีผู้ปกครองถามในประเด็นเหล่านั้น ขงจื้อจึงกล่าวตอบไปว่า “เรื่องเกี่ยวกับเครื่องใช้การประกอบพิธีกรรมเคยได้ยิน แต่เรื่องยุทธวิธีไม่เคยเรียนเลย” น่าสังเกตว่าขงจื้อเลือกใช้คำว่าเคยได้ยินกับ ‘เครื่องใช้ประกอบพิธีกรรม’ ในขณะที่เรื่อง ‘ยุทธวิธี’ ใช้คำว่าเรียน ดี.ซี.เลา (D.C. Lau) ได้ชี้ให้เห็นความหมายของคำว่า ‘闻 (เหวิน)’ ซึ่งแปลว่าได้ยินใน **หลุนอี่วี่** ว่า คำนี้ถูกใช้ในความหมายที่คล้ายกับคำว่า ‘学 (เสวีย)’ ที่แปลว่าการเรียนรู้ แต่ ‘闻 (เหวิน)’ จะใช้ในความหมายเฉพาะที่สื่อถึงการเรียนรู้คำสอนแล้วนำไปปฏิบัติ¹³⁰ ความสัมพันธ์ระหว่างการได้ยินแล้วนำไปปฏิบัตินี้ปรากฏอยู่ในคำกล่าวที่ว่า “ฟังให้มาก สงวนการพูดเมื่อสงสัย พูดส่วนที่เหลืออย่างระมัดระวัง โอกาสกังวลในการพูดจะมีน้อย ดูให้มาก สงวนการกระทำเมื่ออันตราย ทำส่วนที่เหลืออย่างระมัดระวัง โอกาสเสียใจ

¹²⁹ หลุนอี่วี่ อ่างแล้ว, 7:20

¹³⁰ D.C. Lau (Trans.), *Confucius: The Analects*, pp.45-46.

ในการกระทำจะมีน้อย...”¹³¹ การได้ยินมากนำไปสู่การพูดให้น้อยเพื่อระมัดระวังไม่ให้เกิดความกังวลใจใน ‘สิ่งที่พูด’ เพราะมีโอกาสน้อยที่คำพูดจะขัดกับการกระทำ เมื่อเรานำข้อพิจารณาเช่นนี้มาใช้วิเคราะห์การสนทนากับเว่ยหลิงกิง การที่ขงจื้อได้ยินเรื่องเครื่องใช้ประกอบพิธีกรรมจึงมีนิสัยสื่อถึงการซ่อนความสงสัย ต่อบทบาทของเจ้าผู้ปกครองในการไม่ควบคุมตนให้อยู่ในหลั้และในการนำประชากรเข้าสู่สงคราม การไม่อยู่ในหลั้ของเว่ยหลิงกิงยังสะท้อนได้จากการไม่สามารถควบคุมกามารมณ์ของตนได้ ซึ่งปรากฏอยู่ในบทบันทึกทางประวัติศาสตร์ของซือหม่าเชียน (Sima Qian) ที่กล่าวถึงเหตุการณ์การพูดคุยระหว่างขงจื้อกับเว่ยหลิงกิงในบริบทที่เกี่ยวข้องกับหนานจื่อ มเหสีของเว่ยหลิงกิงซึ่งมีชื่อเสียงเลื่องลือในทางกามารมณ์ โดยได้บรรยายไว้ว่าขงจื้อเห็นความหลงในผู้หญิงของเจ้าแคว้นเว่ย ดังนั้นขงจื้อจึงตัดสินใจเดินทางออกจากรัฐไป¹³²

เจ้านครเว่ยไม่เพียงไม่สามารถควบคุมตนให้อยู่ในหลั้ แต่ยังมีความคิดที่จะนำรัฐเข้าสู่สงครามซึ่งเท่ากับเป็นการมองประชากรของรัฐของตนเป็นว่าสิ่งไร้ค่า “...ไม่ชี้้นำสั่งสอน แต่นำประชากรของรัฐเข้าสู่สงคราม เท่ากับโยนประชากรของรัฐทิ้ง”¹³³ ในสถานการณ์ที่ผู้ปกครองขาดดุลพินิจเชิงศีลธรรมเช่นนี้เอง ที่ทำให้ขงจื้อต้องสงวนการใช้วาจาและพูดส่วนที่เหลือซึ่งเกี่ยวข้องกับการปฏิบัติหลั้ของเจ้าด้วยความระมัดระวัง การพูดด้วยความระมัดระวังตามมาด้วย ‘การออกจากรัฐ’ ไปซึ่งเป็นการแสดงความเงียบโดยไม่ใช้คำพูด เป็นการกระทำที่แสดงการปฏิเสธสายสัมพันธ์กับบุคคลที่ไม่อยู่ในวิถีแห่งการขัดเกลาคุณธรรม อย่างไรก็ตาม ความเงียบแบบนี้มีความน่าสนใจและซับซ้อนมากขึ้น เนื่องจากถูกขบขันในท่อนต่อมาที่กล่าวว่า “ที่รัฐเฉินเสปียงหมด พวกลูกศิษย์ล้มป่วยลงจนไม่สามารถลุกขึ้นได้ จื่อหลู่มาพบด้วยความไม่พอใจ กล่าวว่า ‘หรือวิญญูชนต้องอับจนขนาดนี้’ อาจารย์กล่าวว่า ‘วิญญูชนต้องอับจนอย่างแน่นอน แต่เสี่ยวเหริน เมื่ออับจนมักจะพlungพล่าน’ ” หลังออกจากรัฐเว่ยขงจื้อและศิษย์กลายเป็นบัณฑิตที่ไม่มีเจ้านาย เพราะความรู้ที่ขงจื้อต้องการถ่ายทอดไม่ใช่ความรู้ที่เหล่าผู้ปกครองคิดว่าสำคัญต่อการพัฒนาารัฐ แต่เป็นการถ่ายทอดแนวทางเชิงจริยะที่จะกล่อมเกลามนุษย์ให้เป็นวิญญูชน จื่อหลู่มองคำสอนที่เปี่ยมไปด้วยคุณค่าเช่นนี้ว่าไร้ความหมาย เพราะบัณฑิตที่ไรเจ้านายเช่นนี้ต้องมาพบเจอกับชะตากรรมที่อับจน ความเจ็บป่วยและการขาดอาหารเลี้ยงชีพ สภาพแบบนี้เป็นวิกฤติที่เราอาจเรียกได้เป็นช่วงเวลาที่ท้าทายวิถีแห่งความเป็นวิญญูชนที่ขงจื้อยึดถือ การที่จื่อหลู่ไม่พอใจกับความอับจนที่บัณฑิตแบบวิญญูชนต้องเผชิญ เพราะจื่อหลู่ไม่เข้าใจว่าความอับจนของวิญญูชนถือเป็นเรื่องที่สามารถเกิดขึ้นได้

¹³¹ หลุนอิว๋ อังแล้ว, 2:18

¹³² Annping Chin, *Confucius: A Life of Thought and Politics*, p.96.

¹³³ หลุนอิว๋ อังแล้ว, 13:30

มุมมองของโจลู่ที่มีต่อวิถีวิญญาณในบริบทนี้ได้ถูกนำมาเขียนขยายความในบันทึกของซีอหม่าเซียน (Sima Qian) ในเวลาต่อมา ในบันทึกดังกล่าวโจลู่ตัดสินขงจื้อจากมุมมองที่คนอื่นปฏิบัติต่ออาจารย์ของตน เขาเห็นว่าคนที่คนทั่วไปไม่เชื่อมั่นในคำสอนของอาจารย์ สาเหตุที่เป็นเช่นนั้นเพราะคำสอนของอาจารย์ไม่ดีพอ ความรู้ที่ดีพอจะต้องเป็นความรู้ที่คนอื่นยอมรับและนำไปปฏิบัติ ความไม่มั่นใจในวิถีทางแห่งคุณธรรมเช่นนี้ของศิษย์ส่งผลให้ขงจื้อพูดกับศิษย์ว่า “เป็นจริงเช่นนั้นหรือ หากผู้คนเชื่อมั่นในผู้มียุคุณธรรมอยู่เสมอ เจ้าจะอธิบาย [จุดจบที่น่าเศร้าของ] ไป๋อี้และซู่ฉีได้อย่างไร หากมีผู้คนที่นำความรู้เหล่านี้ไปปฏิบัติเป็นอย่างดี เจ้าจะอธิบายเรื่อง [ความตายที่น่าอนาถใจ] ของเจ้าชายปี้กั้นอย่างไร...”¹³⁴ จากคำตอบของขงจื้อข้างต้น ขงจื้อผ่านสายตาของซีอหม่าเซียนกำลังบอกเราว่าผู้ที่ปฏิบัติคุณธรรมไม่จำเป็นต้องได้รับความเชื่อมั่นจากผู้อื่น และชะตากรรมของผู้ที่ร่ำเรียนวิถีคุณธรรมเช่นนี้อาจบางที่ต้องเจอจุดจบที่ไม่ดี เมื่อเรานำข้อพิจารณาข้างต้นกลับมาวิเคราะห์บทบาทของความเจ็บใน **หลุนอี่ว** (15:1) เราจะพบว่าแม้ในสถานการณ์ที่อัปยศับขัน นอกจากความเจ็บของวิญญาณสามารถสะท้อนความไม่ประนีประนอมเกี่ยวกับคุณค่าที่วิญญาณเชื่อแล้ว ความเจ็บยังแสดงให้เห็นว่าคุณค่าของวิญญาณไม่ได้ขึ้นอยู่กับความเชื่อมั่นหรือการปฏิบัติของ ‘ผู้อื่น’ แต่ขึ้นอยู่กับความเชื่อมั่นและการปฏิบัติคุณธรรมของตัวเอง “...แม้ไม่มีใครรู้จัก ก็ไม่หวั่นไหว มิใช่วิญญาณ ดอกหรือ?”¹³⁵ ความมั่นคงสงบนิ่งทางอารมณ์ของวิญญาณเป็นผลจากการกล่อมเกลாதองศาทางจริยธรรมมาช้านาน ซึ่งเกิดเติบโตมาพร้อมกับการมีมนุษยธรรมและการมีปัญญา การไม่ถูกรู้จัก การไม่ถูกใช้งานโดยเจ้าผู้ปกครอง หรือการถูกชะตากรรมทำให้อัปยศับหนทาง ผู้ที่เลือกที่จะดำรงตนอยู่ในวิถีเช่นนี้ยอม

¹³⁴ Ibid., pp.107-109.

เรื่องเล่าของเจ้าชายปี้กั้นในบันทึกประวัติศาสตร์ (Shiji) ของซีอหม่าเซียน ปี้กั้นเป็นลุงของจักรพรรดิโจว ซึ่งเป็นจักรพรรดิองค์สุดท้ายแห่งราชวงศ์ซาง เมื่อจักรพรรดิองค์นี้ประพาศพิเภกอย่างมากและไม่อยู่ในหลัที่ผู้ปกครองพึงปฏิบัติ นายอำเภอเว่ยได้ตัดทอนพฤติกรรมนี้ขององค์จักรพรรดิ แต่พระองค์ไม่รับฟัง เหล่าพระอาจารย์ขององค์จักรพรรดิเองต่างก็ทนไม่ได้กับการกระทำแบบนี้ พวกเขา จึงได้วางแผนเพื่อตีจากการรับใช้จักรพรรดิโจว เมื่อปี้กั้นทราบเรื่องจึงได้กล่าวว่า “แม้ตัวจะตาย ผู้เป็นขุนนางก็พึงตัดทอนเจ้าอย่างเต็มกำลัง” ด้วยเหตุนี้ปี้กั้นจึงทักท้วงพฤติกรรมที่ไม่เหมาะสมของหลาน จักรพรรดิโจวโกรธมากจึงได้กล่าวขึ้นว่า “เราได้ยินมาว่าหัวใจของปราชญ์มีถึงเจ็ดห้องหัวใจ” เมื่อพูดจบก็ผ่าและควักหัวใจของผู้เป็นลุงออกมา โปรดอ่านเพิ่มเติมใน Shiji หรือ Records of the Grand Historian ของซีอหม่าเซียน บทบันทึกดังกล่าวนี้อยู่ในส่วนของ The Annals of Yin ซึ่งมีอยู่ในฐานข้อมูลออนไลน์ของ ‘Chinese Text Project’ เราสามารถสืบค้นได้จากเว็บไซต์ <http://ctext.org/histories>

¹³⁵ หลุนอี่ว อ่างแล้ว, 1:1

ตระหนัก เข้าใจและยอมรับสภาพเงื่อนไขเหล่านี้เป็นอย่างดี เปรียบดังอุปมาอุปไมยที่ขงจื้อกล่าวถึงลักษณะคนแบบนี้ว่า “...ผู้มีปัญญาชื่นชมในสายน้ำ ผู้มีมนุษยธรรมชื่นชมในขุนเขา ผู้มีปัญญา มีพลวัตร ผู้มีมนุษยธรรมสงบนิ่ง ผู้มีปัญญาแท้ขึ้นเบิกบาน ผู้เปี่ยมมนุษยธรรมอายุยืน”¹³⁶ การจะเข้าใจว่าความเงียบของขงจื้อโยงเข้ากับลักษณะที่หนักแน่นสงบนิ่งและสื่อถึงคุณธรรมของวิญญูชนอย่างไรนั้น ผู้เขียนเสนอว่าเราต้องเริ่มวิเคราะห์ความหมายของตอนที่ว่า “ผู้มีมนุษยธรรมสงบนิ่ง” จากตัวบทข้างต้น หากเรามองว่าขงจื้อเป็นตัวอย่างของผู้มีมนุษยธรรมสงบนิ่ง ซึ่งแตกต่างจากอาการของเสี่ยวเหรินที่อัปจนแล้วพลุ่งพล่าน เราสามารถพิจารณาได้ว่าการออกจากรัฐไปของขงจื้อ ไม่ใช่เพียงการแสดงความเงียบที่สนองต่อการสนทนากับผู้ปกครองที่ไร้คุณธรรมเท่านั้น แต่ยังเป็นกรกระทำที่สะท้อนถึงความไม่ทนต่อความยากลำบากหลังการตัดสินใจออกจากรัฐไปด้วย การกล่าวเช่นนี้จึงทำให้ความเงียบมีลักษณะที่หนักแน่นสงบนิ่งในเป้าหมายทางปรัชญาของขงจื้อและหนักแน่นสงบนิ่งต่อความผันผวนแปรปรวนของชะตากรรมที่วิญญูชนควบคุมไม่ได้

4.3 การพูดผ่าน ‘ท่าทาง’: บทบาทของลีในการขัดเกลาคุณธรรมจากในสู่นอก และจากนอกสู่นใน

การศึกษาวិเคราะห์ความเงียบในส่วนนี้เป็นการวิเคราะห์ ‘ท่าทาง’ ในฐานะการสื่อสารที่ไม่ใช้ถ้อยคำ ซึ่งเป็นประเด็นที่มีนักวิชาการทางด้านทฤษฎีการสื่อสาร คริส แอชสัน (Kris Acheson) ได้พูดถึงไว้ว่า ท่าทางของมนุษย์สามารถถูกใช้เพื่อการสื่อสาร เพราะมนุษย์เราเป็นเรือนกายในเชิงปรากฏการณ์วิทยา (phenomenal bodies) ที่ดำรงอยู่ในโลกทางกายภาพ ทักษะเช่นนี้ไม่ได้มองว่าภาษาเกิดจากการดำรงอยู่อย่างโดดๆของความคิด แต่ความคิดเกิดขึ้นจากการดำรงอยู่ของเรือนกาย/การดำรงอยู่เชิงอัตวิภาวะ (existential body) เช่นอวัยวะที่เราใช้พูด หรือเครื่องมือที่เราใช้เขียน ซึ่งเรือนกายในเชิงปรากฏการณ์วิทยาใช้สิ่งเหล่านี้เพื่อทำให้ความคิดของเราเกิดขึ้น ความคิดสามารถเข้าใจได้เพราะตัวของมันเองถูกทำให้เป็นถ้อยคำผ่านวัตถุสภาพเหล่านั้น¹³⁷ ถ้าท่าทางหรือเรือนกายของมนุษย์สามารถถูกใช้เพื่อการสื่อสารได้ และความเงียบก็อยู่ในท่าทางเหล่านั้น ความเงียบจึงสามารถถูกใช้เพื่อสื่อสารบางอย่างได้

¹³⁶ หลุนอี่วี่ อั้งแล้ว, 6:21

¹³⁷ Kris Acheson, "Silence as Gesture: Rethinking the Nature of Communicative Silence," *Communication Theory* 18 (2008), p.538.

ทัศนคติข้างต้นที่มองว่าความเงียบที่ปรากฏผ่านท่าทางหรือเรือนกายของมนุษย์สามารถถูกใช้เพื่อการสื่อสารได้ สอดคล้องกับความคิดของปรัชญาจีนยุคคลาสสิกที่มองว่า ‘รูปลักษณ์ 像 (เซียง)’ ซึ่งหมายรวมถึงการแสดงออกทางหน้าตาของคน เรือนกาย ลักษณะท่าทาง หรือกระทั่งรูปลักษณ์ของมนุษย์ (human appearance) เช่น การเปล่งของคน ดนตรี สิ่งเหล่านี้สามารถเผยให้เห็นสารบางอย่างได้ อันที่จริงที่จริงที่ปรากฏในโบราณได้ใช้เซียงในการสื่อสารสิ่งที่ต้องการจะบอกโดยไม่ใช้ถ้อยคำ การสังเกตหรือการอ่านสารที่สื่อสารผ่านเซียงนั้นเป็นการสังเกตรูปลักษณ์ภายนอกเพื่อเข้าใจสิ่งที่อยู่ภายใน สำหรับขงจื้อสิ่งที่อยู่ภายในต้องสื่อออกมายังภายนอก และรูปลักษณ์ภายนอกต้องเผยแสดงสิ่งที่อยู่ภายใน การกล่าวเช่นนี้ชี้ให้เราเข้าใจว่าภายนอกกับภายในเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงถึงกัน และสิ่งที่อยู่ภายนอกนี้เองที่สามารถขัดเกลาเนื้อในของมนุษย์ได้¹³⁸ ใน **หลุนอิว** ปรากฏตัวบทที่กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้อย่างชัดเจน

เล่มที่ 12 บทที่ 8

12 : 8 : 1 จื้อจิ้งกล่าวว่า “วิญญูชนมีคุณสมบัติเป็นแก่นสารก็เพียงพอแล้ว ทำไมยังควรมีอารมณ์บ่งบอกด้วยเล่า”

12 : 8 : 2 จื้อกังกกล่าวว่า “น่าเสียดายนัก คำกล่าวเกี่ยวกับวิญญูชนของเจ้า ม้าเร็วสี่ตัว ยังไม่ไวกเท่าลิ้นคน”

12 : 8 : 3 “อารมณ์คือแก่นสาร แก่นสารคืออารมณ์ (หาไม่แล้ว) หนังสือโคร่งหรือเสือดาว จะต่างอะไรจากหนังสือสุนัขหรือหนังสือแพะ”

จาก (12:8) ข้างต้นประเด็นเรื่องของสิ่งที่อยู่ภายในและภายนอกของวิญญูชนซึ่งเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงถึงกันถูกหยิบยกขึ้นมาถกเถียงเพื่อบอกเราว่า ‘สิ่งที่อยู่ภายในมักแสดงออกมายังภายนอก’ ธรรมชาติของวิญญูชนไม่ว่าจะเป็นคุณธรรมว่าด้วยมนุษย์ธรรม ความถูกต้องเที่ยงธรรม หลี หรือปัญญา ซึ่งสิ่งเหล่านี้แม้มีที่มาจากหัวใจที่อยู่ภายในของผู้เป็นวิญญูชน แต่คุณธรรมเหล่านี้กลับปรากฏอย่างกระจ่างชัดในใบหน้า เออไลน์อยู่ที่แผ่นหลังและกระจายอยู่ไปทั่วในแขนขาทั้งสิ้น

¹³⁸ Weihe Xu, "The Confucian Politics of Appearance: And Its Impacts on Chinese Humor," *Philosophy East and West* 54, no. 54 (Oct., 2004):515-519.

ของเขา สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นโดยการ ‘ไม่พูด’ แต่เผยแสดงออกมา¹³⁹ จากที่ยกมาแม้วิญญาณจะไม่พูดหรือแสดง ‘ความเงิบ’ การมีคุณธรรมของวิญญาณสามารถแสดงผ่านรูปลักษณ์ภายนอกของตน (outer) ออกมาได้ เพราะ “*อารมณ์คือแก่นสาร แก่นสารคืออารมณ์...*” และการที่วิญญาณสามารถฝึกฝนขัดเกลารูปลักษณ์ภายนอกของตนเองด้วยหลักคือการบ่มเพาะคุณธรรมภายในตนด้วยในเวลาเดียวกัน จากที่กล่าวมาได้เปิดประเด็นให้เราเห็นว่า การศึกษาวิเคราะห์รูปลักษณ์ภายนอกหรือ ‘ท่าทาง’ ของมนุษย์มีบทบาทสำคัญอยู่สองประการต่อปรัชญาขงจื้อ

ประการแรก เมื่อสิ่งที่อยู่ภายในสื่อออกมาถึงภายนอก และสิ่งที่อยู่ภายนอกเผยสิ่งที่อยู่ภายในใจคนได้ เราจึงสามารถสังเกตรูปลักษณ์ภายนอก (outer appearance) เพื่อแยกแยะหนังสือโครงหรือหนังสือดาวออกจากหนังสือหรือหนังสือพระได้ การแยกแยะมนุษย์ผ่านทางรูปลักษณ์ภายนอกหรือ ‘ท่าทาง’ ที่แสดงออกนี้ มีความสำคัญ เพราะมนุษย์มักที่จะใช้ท่าทางเช่นนี้อำพรางซ่อนเร้นสิ่งที่อยู่ภายในใจ ขงจื้อเองได้กล่าวถึงการอำพรางเช่นนี้ไว้ว่า “...หากว่าเราแยกแยะคนหนึ่งว่าเป็นคนดีเพราะคำพูดเขาฟังดูหนักแน่นจริงจัง คนๆ นั้นเป็นวิญญาณจริงหรือ หรือเป็นเพียงผู้แสวงทำ”¹⁴⁰ ขงจื้อเองเห็นพลังของการเสแสร้งแก่งัดทำ แต่ไม่ยอมถูกลดออก ด้วยเหตุนี้การสังเกตลักษณะภายนอกของคนทีสื่อไปถึงสิ่งที่อยู่ข้างในใจของคนได้จึงมีความจำเป็น ความสำคัญของการสังเกตรูปลักษณ์ภายนอก ซึ่งทำให้แยกแยะมนุษย์ออกจากกันได้นี้ปรากฏในตัวอย่างที่ยังฮั่วส่งหมไปให้ขงจื้อ

เล่มที่ 17 บทที่ 1

17 : 1 : 1 หยั่งฮั่วอยากพบขงจื้อ แต่ขงจื้อไม่ให้พบ หยั่งฮั่วส่งหมตัวหนึ่งมากำหนดขงจื้อ ขงจื้อเลือกเวลาที่หยั่งฮั่วไม่อยู่เพื่อไปแสดงความขอบคุณสำหรับของกำนัล ระหว่างทาง ขงจื้อพบหยั่งฮั่ว

17 : 1 : 2 หยั่งฮั่วกล่าวกับขงจื้อว่า “มาเถิด ขอคุยด้วย” แล้วกล่าวว่า “เก็บของมีค่าไว้ที่อก ปลอ่ยให้บ้านเมืองสับสน สามารถเรียกว่ามีมนุษยธรรมได้หรือ?” ขงจื้อตอบว่า “ไม่ได้” หยั่งฮั่ว

¹³⁹ Ibid., p.519.

“... ‘What is inside must assume an outward form’; the nature of the junzi is that humanity, righteousness, the rites, and wisdom are rooted in his heart but have pure and clear manifestations, visible in his face, brimming in his back, spread to his four limbs **which do not speak but are revealing...**”

¹⁴⁰ หลุนอี่วี่ อังแล้ว, 11:20

ถามอีกว่า “รักให้ภารกิจก้าวหน้า แต่สูญเสียโอกาสอยู่ร่ำไป สามารถเรียกว่ามีปัญหาได้หรือ?”
 ขงจื๊อตอบว่า “ไม่ได้” “วันเดือนผ่านไป กาลเวลาไม่คอยท่า” ขงจื๊อตอบว่า “ตกลง เราจะรับ
 ราชการ”

เมื่อหยั่งฮั่วทราบว่ายขงจื๊อไม่ต้องการให้เข้าพบ เขาใช้วิธี ‘การส่งหมูไปให้’ เพื่อเป็นของขวัญใน
 อีกวาระโอกาสหนึ่ง การกระทำเช่นนี้เป็นการพยายามใช้หีบเป็นเครื่องมือหรือข้ออ้างเพื่อบังคับให้
 ขงจื๊อมาพบ ขงจื๊อเองสามารถสังเกตเห็น ‘การส่งหมูไปให้’ นี้และนำพาให้รู้ถึงสิ่งที่อยู่ภายในใจของ
 หยั่งฮั่วว่าเป็นสิ่งที่ไม่จริงใจ การส่งหมูไปให้ เป็นเพียงกลอุบายที่ล่อให้ตนต้องมาพบเพื่อแสดงคำ
 ขอบคุณ ด้วยเหตุนี้ขงจื๊อจึงเลือกเวลาที่หยั่งฮั่วไม่อยู่เพื่อไปแสดงความขอบคุณ อย่างไรก็ตามก็ดี
 ระหว่างทางกลับ ขงจื๊อกลับเจอกับหยั่งฮั่วและถูกชักชวนให้รับราชการ แม้จะมีท่าทีที่ลังเลในตอน
 แรก แต่หลังจากหยั่งฮั่วอ้างถึงการใช้ปัญญาและเหตุผลเชิงศีลธรรมเพื่อนำมาขงจื๊อ ขงจื๊อตอบ
 รับเข้ารับราชการในที่สุด แม้ว่าขงจื๊อจะมีปฏิสัมพันธ์ที่ค่อนข้างคลุมเครือกับหยั่งฮั่วดังแสดงให้เห็น
 จาก ตอนแรกขงจื๊อหลบเลี่ยงไม่ยอมพบ แต่ภายหลังกลับเปลี่ยนใจไปทำงานกับคนผู้นี้ แต่น่าเชื่อ
 ว่าสิ่งที่บอกได้อย่างแน่ชัดในตัวบทเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างขงจื๊อและหยั่งฮั่ว คือ การที่ขงจื๊อ
 มีความหวังใจที่จะต้องพบกับคนผู้นี้และการต้องการที่จะแสดงความอดัดใจต่อหยั่งฮั่วออกมา
 โดยตรง แม้ขงจื๊อเองจะเป็นผู้มีความรู้และภูมิธรรมที่ดีมากพอที่จะได้ตอบกับคนแบบนี้ แต่ขงจื๊อ
 เลือกที่จะฟังการใช้ถ้อยคำนำมำของหยั่งฮั่ว ด้วยสภาพเงื่อนไขข้างต้นทำให้ผู้เขียนเชื่อว่าการ
 ตัดสินใจรับราชการของขงจื๊อในบริบทนี้มีเหตุผลมาจาก ‘การส่งหมูไปให้’ และวิธีการใช้คำพูดนำ
 มำของหยั่งฮั่วเอง ซึ่งขงจื๊อพิจารณาแล้วว่าคนที่รู้จักใช้หีบเพื่อซ่อนสิ่งที่อยู่ภายในใจและคนที่รู้จัก
 เลือกใช้การอ้างเหตุผลเรื่องคุณธรรมและปัญญาเพื่อรับใช้ประโยชน์ของตนเอง คนเช่นนี้เป็นคน
 ฉลาดมากพอๆกับเป็นคนที่ไม่อันตราย¹⁴¹

¹⁴¹ ใน 502 ปีก่อนคริสตกาล *Zuo Commentary* ได้บันทึกเรื่องราวของหยั่งฮั่วว่า หยั่งฮั่วเป็นบริวารของตระกูลจี้
 คนผู้นี้มีความทะเยอทะยานและเจ้าเล่ห์ ภายหลังวางแผนคิดโค่นล้มเจ้านายตนเองซึ่งคือจี้หวนจื่อ แผนการโค่น
 ล้มเกิดขึ้นโดยอ้างความชอบธรรมว่าเป็นปฏิบัติการ เพื่อเรียกร้องให้นำอำนาจบริหารรัฐกลับคืนมาให้เจ้าแคว้น
 หลู่ หยั่งฮั่วผู้นี้มีบทบาททางการเมืองในแคว้นหลู่อย่างมาก ระหว่าง 502-507 ปีก่อนคริสตกาล นักวิชาการ
 บางคนเสนอทฤษฎีว่าหยั่งฮั่วและหวนตู๋ร่วมมือกันในการวางแผนทำร้ายขงจื๊อระหว่างการถูกเนรเทศในต่าง
 แคว้น ดังปรากฏในหลุนอี่ว 7:22

การที่ขงจื้อเห็นความฉลาดกับอันตรายเป็นอยู่ด้วยกันในคนๆ เดียวกันอาจเป็นเหตุให้ขงจื้อ ตัดสินใจรับราชการในบพนี้ กล่าวคือ ขงจื้อเห็นว่าระบบราชการของบ้านเมืองอยู่ในสถานการณ์ที่มี คนไม่ดีทำงานอยู่และจำเป็นต้องรีบแก้ไขอย่างเร่งด่วน ดังคำกล่าวที่ว่า “มีคุณธรรมแต่มีได้กลม กลลา ร่ำเรียนแต่มีได้ถกเถียง ได้ยินความถูกต้อง แต่ไม่สามารถทำตามได้ **รู้ว่าไม่ดี แต่แก้ไข ไม่ได้ สิ่งเหล่านี้ทำให้เรากังวลใจ**”¹⁴² และแม้จะมีคำกล่าวที่ว่า ‘ผู้ทำไม่ดีด้วยตัวเอง วิญญูชน จะไม่คบหาสมาคมด้วย’ แต่ขงจื้อกล่าวต่อไปว่า “มีคำกล่าวเช่นนั้นจริง แต่ไม่ได้กล่าวถึงความ แข็งไว้ด้วยหรือว่า ถึงจะฝนอย่างไรก็ไม่ลึก ไม่ได้กล่าวถึงความขาวไว้ด้วยหรือว่า ย่อมสีอย่างไร ก็ไม่ดำหรือจะให้เราเป็นน้ำเต้า! แขนงไว้โดยไม่กิน!”¹⁴³ จากที่กล่าวมาทำให้เราพอจะเชื่อว่าเหตุผล ที่ขงจื้อตอบรับเข้าทำงานราชการน่าจะเป็นเพราะความกังวลใจที่มาจากสภาพสังคมที่มีคนที่เจ้า เล่ห์ ซึ่งมีความทะเยอทะยานอยู่ในระบบการเมือง และเพราะแม้ว่าวิญญูชนจะไม่คบกับคนที่ไม่ เสมือนตน แต่การปฏิเสธเข้าทำงานในระบบราชการก็เชื่อว่าช่วยแก้ไขปัญหาความเสื่อมที่เกิดขึ้น ในสังคมการเมืองได้ ดังนั้นขงจื้อจึงตอบรับ การตัดสินใจดังกล่าวของขงจื้อเป็นผลมาจากการ การที่ขงจื้ออ่านความเจ้าเล่ห์เพทุบายของหย่งฮั่วได้จาก ‘ท่าทาง’ และคำพูด ซึ่งเป็นรูปลักษณะภายนอก ที่แสดงออกมาของมนุษย์ สิ่งเหล่านี้ไม่ได้ปกปิดสิ่งที่อยู่ภายใน แต่กลับเผยแสดงสิ่งที่อยู่ภายในนั้น ออกมา การเรียกให้ขงจื้อเข้าพบโดยหย่งฮั่ว ทั้งๆ ที่ตนเองมีสถานะเป็นเพียงบริวารของตระกูลจี้ สะท้อนความทะเยอทะยานทางการเมืองของคนผู้นี้ และการเรียกร้องให้ขงจื้อเข้ารับราชการจึง เปรียบเหมือนการเรียกร้องให้ขงจื้อเข้ามารับผิดชอบตัวเอง แม้ว่าขงจื้อมีท่าทีคล้อยตามและตอบรับ หย่งฮั่วด้วยถ้อยคำสั้นๆ ว่า “ไม่ได้” และ “ตกลง เราจะรับราชการ” สิ่งนี้ไม่ได้สื่อสารว่าขงจื้อยอม ทำงานให้หย่งฮั่ว ตรงกันข้ามผู้เขียนเสนอว่าขงจื้อตอบรับเพราะเห็นว่า ‘ความเจ้าเล่ห์ 讒 (เจี้ยน) ’ ที่ ตนสังเกตเห็นจำเป็นต้องมีคนเข้าไป ‘ทำให้เที่ยง 正 (เจิ้ง) ’ เพื่อสร้างสมดุลให้เกิดขึ้นในระบบ ราชการ¹⁴⁴

ประการที่สอง เราได้กล่าวถึงสิ่งที่อยู่ข้างในสิ่งออกมาภายนอกได้อย่างไรไปแล้วข้างต้น ต่อไปจะเป็นการพูดถึงบทบาทความสำคัญของลักษณะภายนอกในแง่ที่ว่าสิ่งที่อยู่ภายนอก (outer) สามารถขัดเกลาสิ่งที่อยู่ภายใน (inner) ได้อย่างไร กล่าวคือ ‘ท่าทาง’ ภายนอกที่อยู่ในหัตถ์ นั้นในทางกลับกันสามารถขัดเกลาคุณธรรมภายในใจมนุษย์ได้อย่างไร ใน **หลุนอี่ว** โดยเฉพาะอย่าง

¹⁴² หลุนอี่ว อังแล้ว, 7:3

¹⁴³ หลุนอี่ว อังแล้ว, 17:7

¹⁴⁴ ความสัมพันธ์ระหว่าง ‘ความเจ้าเล่ห์ 讒 (เจี้ยน) ’ และ ‘ทำให้เที่ยง 正 (เจิ้ง) ’ นี้ปรากฏอยู่ในหลุนอี่ว 14:16

ยี่งเล่มที่ 10 มีการกล่าวถึงประเด็นนี้ไว้ในหลายตัวบท ผู้เขียนขอยกตัวอย่างบางบทที่ขึ้นมาพิจารณาในที่นี้

เล่มที่ 10 บทที่ 1

10 : 1 : 1 เมื่อขงจื้ออยู่ที่บ้านในหมู่บ้านของท่านเอง ท่านดูเรียบๆ ราวกับว่าเป็นคนพูดไม่เก่ง

10 : 1 : 2 เมื่ออยู่ในวิหารบรรพชนหรืออยู่ในห้องพระโรง อาจารย์พูดอย่างฉลาดฉลาดละเอียดละออ และระมัดระวัง

เล่มที่ 10 บทที่ 2

10 : 2 : 1 ในจวนขุนนาง เวลาพูดกับข้าราชการชั้นผู้น้อยกว่า จะพูดด้วยท่าที่เป็นมิตร และตรงไปตรงมา เวลาพูดกับข้าราชการชั้นผู้ใหญ่กว่า จะพูดโดยสำรวมและกระชับ

10 : 2 : 2 เมื่อเจ้าอยู่ต่อหน้า แสดงท่าทีเคารพยำเกรง เกร็งขมิ้ม และสำรวม

เล่มที่ 10 บทที่ 3

10 : 3 : 1 เมื่อเจ้าเรียกใช้เพื่อรับแขกเมือง ท่าที่จะเปลี่ยนเป็นเคร่งขมิ้ม จังหวะก้าวอย่างก็สำรวม

10 : 3 : 2 ยามคำนับผู้ยืนอยู่ด้วย ไม่ว่าจะชายหรือชวา เสื้อผ้าทั้งด้านหน้าและด้านหลังก็ดูเรียบร้อย

10 : 3 : 3 ยามเร่งฝีเท้าไปข้างหน้า เหมือนมีปีก

10 : 3 : 4 เมื่อแขกเมืองอำลาไปแล้ว ย่อมจะรายงานว่า “อาคันตุกะไม่เหลียวหลังกลับมา แล้ว”

เล่มที่ 10 บทที่ 4

10 : 4 : 1 เมื่อเดินเข้าประตูตำหนัก จะค้อมกายไปข้างหน้าราวกับว่าช่องประตูสูงไม่พอ

10 : 4 : 2 ยามยืน ไม่ขวางประตู เมื่อเดินเข้าออก ไม่เหยียบธรณีประตู

10 : 4 : 3 เมื่อเดินผ่านที่ประทับ ท่าทางจะดูเปลี่ยนเป็นเคร่งขมิ้ม เร่งฝีเท้าอย่างสำรวม คำพูดเสมือนหนึ่งมีไม่พอ

10 : 4 : 4 เมื่อก้าวขึ้นยังท้องพระโรง จับชายผ้าด้วยมือทั้งสองข้าง กายโน้มต่ำ
หายใจค่อยๆ รวากับไม่กล้าหายใจ

10 : 4 : 5 เมื่อออกจากท้องพระโรง ก้าวลงบันไดหนึ่งขั้น จึงคลายความเคร่งขรึม มีสี
หน้าผ่อนคลาย เมื่อเดินลงไปจนสุดข้างล่าง เหมือนมีปีก เมื่อกลับไปทีเดิม ท่าทางยังแสดง
ความเคารพอยู่

จาก (10:1) ถึง (10:4) ข้างต้นแสดงให้เห็นว่าการเคลื่อนไหวเรื้อนกาย สีหน้า ท่าทาง
ของบุคคลให้อยู่ในลักษณะเฉพาะแบบหนึ่งคือการแสดงออกถึงการอยู่ในหลั การที่รูปลักษณ์
ภายนอกของมนุษย์ถูกกำกับด้วยหลักเช่นนี้คือการขัดเกลาสิ่งที่อยู่ภายนอกเพื่อสร้างคุณธรรมให้
เกิดขึ้นภายในวิญญาณชน เราจะเห็นว่าพลังของหลักในกรณีข้างต้นคือการทำให้เรื้อนกายของมนุษย์
อยู่ในรายละเอียด ซึ่งกระบวนการนี้เองที่จะก่อร่างสร้างคุณค่าบางอย่างให้เกิดขึ้นภายในมนุษย์
เราเรียกพลังของหลักแบบนี้ว่าเป็นการเรียนรู้สิ่งที่มีมาอยู่ก่อน (prior learning) ซึ่งปฏิบัติการเหล่านี้
ได้แสดงถึงความมีอารยะของสังคมที่ขับเคลื่อนไปโดยไม่มีความพยายามและการวางแผน เพียง
แค่ดำเนินไปตามความเหมาะสมเท่านั้น¹⁴⁵ เราสามารถสังเกตได้ว่า ‘ท่าทาง’ ของวิญญาณที่อยู่ใน
ตัวบทข้างต้นเป็นอากัปกิริยาที่แสดงออกขณะอยู่ในพื้นที่ท้องพระโรง คือ (10:1) ขงจื้อแสดงการ
พุดฉาดฉานละเอียดละออและระมัดระวังในท้องพระโรงของเจ้าผู้ปกครอง (10:2) เราจะเห็นวิธีการ
ปฏิบัติตัวขณะอยู่ในท้องพระโรง เมื่ออยู่ต่อหน้าเจ้าผู้ปกครองแสดงกิริยายำเกรง เกร็งขรึม และ
สำรวม เมื่อพุดกับข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ก็สำรวมและกระชับ และพุดกับข้าราชการชั้นผู้น้อยอย่าง
เป็นมิตรและตรงไปตรงมา (10:3) เราจะเห็นวิธีการปฏิบัติตัวเมื่อต้องต้อนรับแขกบ้านแขกเมือง
สุดท้าย (10:4) เป็นการบรรยายรายละเอียดการเคลื่อนไหวร่างกาย หรือท่าทางยามที่ต้องผ่าน
สถานที่ของเจ้าผู้ปกครอง เช่น เข้า-ออกประตู การเดินผ่านที่ประทับหรือท้องพระโรง

ผู้เขียนต้องการร้อยทั้งสี่ตัวบทนี้เข้าไว้ด้วยกันเพื่อวิเคราะห์ว่า ‘ท่าทาง’ เหล่านี้สามารถ
สื่อสารถึงคุณธรรมที่กำกับบทบาทของขุนนางบัณฑิตตามทัศนะปรัชญาขงจื้ออย่างไร กล่าวได้ว่า
การฝึกฝนตนเองให้อยู่ในอากัปกิริยาเหล่านี้คือการเรียนรู้คุณค่าของมนุษย์ที่มีมาอยู่ก่อน ในกรณีนี้
ขุนนางบัณฑิตแสดงความยำเกรง เกร็งขรึม สำรวม เพื่อเป็นแบบอย่างเชิงศีลธรรม ซึ่งนักปรัชญา

¹⁴⁵ Herbert Fingarette, *Confucius-the Secular as Scared* (New York: Harper Torchbooks, 1972), p.10.

ขงจื้อสมัยปลายราชวงศ์ฮั่น ชู กาน (Xu Gan) (171-218) เรียกว่า ‘รูปลักษณะที่เป็นตัวอย่าง 法象 (ฟาเซียง)’

“[เขากล่าวว่า] รูปลักษณะหรือท่าทางเป็นลักษณะภายนอกที่แสดงออกมา ซึ่งเมื่อลักษณะภายนอกดังกล่าวแสดงออกอย่างถูกต้อง สิ่งนี้หมายความว่าความรู้สึกและธรรมชาติ [ภายในตน] จะต้องอยู่ในระเบียบ และเมื่อสิ่งเหล่านี้ อยู่ในระเบียบก็แสดงว่า **มนุษยธรรมและความถูกต้องเที่ยงธรรม** จะต้องดำรงอยู่ในคนๆนั้น เมื่อมนุษยธรรมและความถูกต้องเที่ยงธรรมดำรงอยู่แสดงว่า **คุณธรรมอันยิ่งใหญ่ได้เผยแสดงออกมา** การเผยแสดงคุณธรรมที่ยิ่งใหญ่นี้เองที่เรียกว่า ‘ฟาเซียง’”¹⁴⁶

การแสดง ‘ท่าทาง’ ภายนอกให้อยู่ในหลักคือการทำให้อยู่ในระเบียบ ซึ่งนำไปให้เกิดมนุษยธรรมและความถูกต้องเหมาะสม หากเรากลับมาพิจารณา ‘ท่าทาง’ ของขุนนางบัณฑิตใน (10:1) ถึง (10:4) ตัวบทเหล่านี้ล้วนเป็นการแสดงออกเพื่อสร้าง ‘ความน่าเคารพ (reverence)’ และ ‘ความเคร่งขรึม (gravity)’ เนื้อหาเชิงศีลธรรมที่อยู่ในความน่าเคารพและความเคร่งขรึมนี้เอง จะโน้มนำผู้เหนือกว่าและผู้ที่ล่างกว่าในระบบความสัมพันธ์ให้ยอมตาม เราจะเห็นว่าท่าทางที่น่าเคารพหรือเคร่งขรึมที่เกิดขึ้นจากการจัดการเรือนกายของขุนนางบัณฑิตให้อยู่ในระเบียบ ไม่เพียงส่งผลเชิงศีลธรรมต่อจิตใจของผู้ปฏิบัติเท่านั้น แต่ยังส่งผลโน้มนำไปยังจิตใจของ ‘ผู้อื่น’ ให้ปฏิบัติคุณธรรมตามได้ด้วย ดังที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงในลำดับต่อไป

4.3.1 การวิเคราะห์ท่าทาง: ‘การหันหน้าไปทางทิศใต้’

ในส่วนก่อนหน้าผู้เขียนได้อธิบายถึงบทบาทความสำคัญของ ‘ท่าทาง’ ในปรัชญาขงจื้อไปพอสังเขปแล้ว กล่าวคือ เนื่องจากสังคมการเมืองมีคนที่ซื่อสัตย์สุจริตหรือใช้คุณค่าร่วมที่อยู่ในหลักรับใช้ประโยชน์ของตนเอง ความผิดเพี้ยนแปร่งแย้งของสภาพสังคมเช่นนี้เองที่ขงจื้อเห็นว่า

¹⁴⁶ Weihe Xu, “The Confucian Politics of Appearance: And Its Impacts on Chinese Humor”,

Philosophy East and West 54 ,no.54 (Oct., 2004), 520. Cited in Xu Gun, “Faxiang” in *Zhonglun*, in *Congshu jicheng chubian*, ed. Wang Yunwu (Shangwu Yinshuguan, 1939), Vol. 530, pp. 2-3.

“appearance and demeanor are one’s tallying surface ...; when one’s tallying surface is correct, one’s feelings and nature will be in order; when one’s feelings and nature are in order, humanity and righteousness will exist in one; when humanity and righteousness exist in one, great virtue will manifest itself. The manifestation of this great virtue is called a model appearance.”

เป็นปัญหาที่ต้องแก้ไข ขงจื้อจึงเสนอให้แก้โดย ‘ทำให้เที่ยง (เจิ้ง)’ ผ่านท่าทางของวิญญูชนที่อยู่
ในหลี่เพื่อขัดเกลาแก้ไขความแปร่งแย้งนั้นให้กลับคืนสู่สภาพที่สมดุลกลมเกลียว ความสำคัญของ
‘ท่าทาง’ ดังที่กล่าวมานำผู้เขียนมาสู่เนื้อหาในส่วนของงานวิจัย ซึ่งต้องการวิเคราะห์ว่า ‘ท่าทาง’
ที่แสดงความเจียบนั้นสามารถแก้ไขขัดเกลาสภาพของความเสื่อม ความผิดเพี้ยนหรือความแปร่ง
แย้งที่ว่่านั้นได้อย่างไร การจะเริ่มต้นตอบคำถามนี้ได้เราต้องวิเคราะห์สารเชิงจริยธรรมที่ส่งผ่านมา
จาก ‘การหันหน้าไปทางทิศใต้’ ของขงจื้อ ซึ่งช่วยเปิดทางให้เราเห็นว่าวิญญูชนในอุดมคติใช้ความ
เจียบผ่านท่าทางโน้มนำ ‘ผู้อื่น’ ในชุมชนการเมืองให้ปฏิบัติคุณธรรมได้อย่างไร

ในบรรดา ‘ท่าทาง’ ที่ถูกใช้เพื่อโน้มนำและขัดเกลาคุณธรรมใน **หลุนอี่ว** ‘การหันหน้าไปทาง
ทิศใต้’ ของผู้ปกครองเป็นท่าทางเดียวที่ถูกพูดถึงคู่กับมโนทัศน์ ‘การทำให้เที่ยง (เจิ้ง)’

เล่มที่ 15 บทที่ 4

อาจารย์กล่าวว่า “ผู้ปกครองโดยไม่ต้องทำอะไรจะมีแต่พระเจ้าชุน ทำได้อย่างไรหรือ
เพียงแต่วางพระองค์ให้น่านับถือโดยหันหน้าไปทางทิศใต้ให้เที่ยงเท่านั้น”

จากตัวบทข้างต้นเราจะเห็นว่าผู้ปกครองแสดงความเจียบผ่าน ‘ท่าทาง’ ที่อยู่ในหลี่ คือ ‘หัน
หน้าไปทางทิศใต้ให้เที่ยง’ ซึ่งดี.ซี.เลา (D.C.Lau) ได้กล่าวว่าท่าทางนี้สื่อถึงการที่บัลลังค์จักรพรรดิ
หันไปทางทิศใต้¹⁴⁷ ส่วนอาเธอร์ วาเลย์ (Arthur Waley) กล่าวถึงว่าเป็นตำแหน่งแห่งที่ของ
ผู้ปกครอง ผู้ซึ่งเป็นปราชญ์ในสมัยราชวงศ์ชางและเป็นผู้มีคุณธรรมสูง 德 (เตอ) จนกระทั่งสามารถ
โน้มนำประชาราษฎร์ได้¹⁴⁸ ท่าทางที่ถูกพูดถึงในบทนี้เป็นคำอธิบาย “..การไม่ต้องทำอะไร...” หรือ
無為 (อู่เหวย) ที่ผู้ปกครองในอุดมคติพึงเป็น ในกรณีนี้ความเจียบจึงเป็นการแสดงอู่เหวยของ
ผู้ปกครอง ซึ่งเป็นกรปกครองโดยไม่ยุ่งเกี่ยวกับการปกครองโดยตรง แต่เป็นการปกครองโดยการ
โน้มนำประชาราษฎร์ให้ปฏิบัติตามแบบอย่างผู้ปกครองที่อยู่ในคุณธรรม อย่างไรก็ตาม การกล่าวถึง
บทบาทของแรงดึงดูดเชิงคุณธรรมที่ผู้ปกครองมีต่อประชาราษฎร์เพียงอย่างเดียว อาจไม่เพียงพอ
ที่จะอธิบายว่าเพราะเหตุใดประชาราษฎร์จึงต้องปฏิบัติตามผู้ปกครอง เพราะพลังเชิงคุณธรรม

¹⁴⁷ D.C. Lau (trans.), *Confucius: The Analects*, p.132.

¹⁴⁸ Arthur Waley (trans.), *The Analects of Confucius*, p.193.

ของผู้ปกครองที่โน้มนำพระราชารัฐรานั้นถูกใช้ผ่านหลัที่มีอยู่ในสังคมการเมือง บทบาทของหลัที่ใช้โน้มนำนี้เองสามารถถูกพิจารณาออกเป็นสองประการ

ประการแรก บทบาทของหลัในกรณีนี้คือการส่งผ่านพลังเชิงคุณธรรมไปยังพระราชารัฐร หลัมีพลังที่จะทำให้คนในสังคมยอมตามได้ เพราะตัวของมันเองคือกติการ่วมที่คนในสังคมเรียนรู้อยอมรับร่วมกัน หลัไม่เพียงแต่จะทำให้เกิดความสมดุลกลมเกลียวและความงามแก่รูปแบบทางสังคม แต่ยังสร้างความสมบูรณ์แบบเชิงศีลธรรมขณะที่บุคคลหนึ่งบรรลุเป้าหมายของตนเอง ผ่านการปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นในฐานะที่ต่างมีศักดิ์ศรีที่เท่าเทียมกันและต่างเป็นผู้มีส่วนร่วมอย่างอิสระในหลัของสังคมหนึ่ง¹⁴⁹ การกล่าวถึงหลัแบบนี้ทำให้เห็นลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล (interpersonal) ที่อยู่ในหลั ซึ่งเราสามารถนำประเด็นนี้กลับมาพิจารณาการ “...วางพระองค์ให้น่านับถือโดยหันหน้าไปทางทิศใต้ให้เที่ยง...” ของพระเจ้าซุ่นซางตัน ผู้เขียนเชื่อว่าขงจื๊อมอง ‘ท่าทาง’ ดังกล่าวในฐานะรูปแบบทางสังคมบางอย่างซึ่งมีพลังเชิงคุณธรรมปรากฏอยู่ และยังทำให้เห็นถึงสายสัมพันธ์ที่ต่างตอบแทนกันระหว่างผู้ปกครองและราษฎรที่สื่อถึงความเคารพและภักดี “เมื่อผู้ปกครองนั่นเองเที่ยงธรรม ไม่ออกคำสั่ง สิ่งต่างๆ ก็ดำเนิน แต่ถ้าผู้ปกครองนั่นเองไม่เที่ยงธรรม แม้ออกคำสั่งก็ไม่มีการปฏิบัติตาม”¹⁵⁰ “หากทำตัวให้เที่ยงธรรม การช่วยปกครองบ้านเมืองจะลำบากอะไร หากไม่สามารถทำตัวเองให้เที่ยงธรรมแล้ว จะไปทำให้ผู้อื่นเที่ยงธรรมได้อย่างไร”¹⁵¹ ตัวบทที่ยกมากล่าวถึงการปฏิสัมพันธ์หรือการสื่อสารเชิงคุณธรรมระหว่างผู้ปกครองและราษฎรผ่านตัวอย่างของการทำตัวเองให้เที่ยงของผู้ปกครอง ซึ่งมีพลังโน้มนำให้คนยอมตามโดยไม่ต้องออกคำสั่งในเชิงบังคับ ดังเช่นกรณี ‘การหันหน้าไปทางทิศใต้ให้เที่ยง’ เป็นท่าทางที่อยู่ในหลั ซึ่งแสดงตัวอย่างของผู้ปกครองที่สามารถโน้มนำพระราชารัฐรให้ยอมตามได้โดยไม่ใช้กำลังบีบบังคับ เพราะ ‘การหันหน้าไปทางทิศใต้ให้เที่ยง’ โดยตัวของมันเองสื่อถึง “ความหมายร่วม” หรือหลัที่คนในสังคมการเมืองต่างยอมรับร่วมกันว่า เป็นสิ่งที่สื่อถึงผู้ปกครองเป็นผู้มีคุณธรรม (เต๋อ) และมีความชอบธรรมในการปกครอง การยอมรับร่วมกันแบบนี้ส่งผลให้พระราชารัฐรยอมตามให้ปกครองโดยไม่จำเป็นต้องใช้กำลังบีบบังคับ

ประการที่สอง การพิจารณาพลังของหลัไม่สามารถแยกออกจากการพูดถึงพลังเชิงคุณธรรมของผู้แสดง ‘ท่าทาง’ ในเชิงพิธีกรรม กล่าวคือ ‘ท่าทาง’ ดังกล่าวจะไม่มีพลังในการสื่อสาร

¹⁴⁹ Herbert Fingarette, *Confucius-The Secular as Scared*, p.16.

¹⁵⁰ หลุนอี่วี่ อังแล้ว, 13:6

¹⁵¹ หลุนอี่วี่ อังแล้ว, 13:13

เลย หากผู้แสดงไม่ได้มีสิทธิอำนาจที่เหมาะสมในการแสดงบทบาทเชิงพิธีกรรมนั้น¹⁵² “มีผู้ถามถึง ความหมายของพระราชพิธีบวงสรวงฟ้าดิน อาจารย์กล่าวว่า ‘เราไม่รู้ ใครก็ตามที่รู้อาจปกครอง แผ่นดินได้ง่ายเหมือนอยู่บนนี้ แล้วก็ขึ้นไปฝ่ามือ’”¹⁵³ พระราชพิธีบวงสรวงฟ้าดินเป็นหน้าที่ของผู้ปกครอง การที่ขงจื้อตอบว่าไม่รู้ความหมายของพิธีกรรมนี้ เพราะต้องการสื่อสารว่าตนไม่อยู่ในสถานะที่เหมาะสมในการตอบคำถามเรื่องนี้ แต่ “...ใครก็ตามที่รู้ อาจปกครองแผ่นดินได้ง่ายเหมือนอยู่บนนี้ แล้วขึ้นไปฝ่ามือ...” ผู้เขียนเชื่อว่าท่าทางที่ขงจื้อใช้สื่อสาร คือการ ‘ขึ้นไปฝ่ามือ’ มีความหมายเพื่อต้องการอธิบายสถานะผู้รู้เรื่องพระราชพิธีบวงสรวงฟ้าดิน 禘 (ตี้) ว่าเป็นผู้ปกครองที่มีคุณธรรม 德 (เต๋อ) ซึ่งทำให้ปกครองได้หล้าได้ง่ายเหมือนอยู่บนฝ่ามือ การกล่าวถึงบทบาทของคุณธรรม (เต๋อ) ในบทนี้มาจากความเข้าใจว่า เต๋อหมายถึงทัศนคติที่มีต่อบรรทัดฐาน ซึ่งส่งผลให้เกิดการกระทำบางอย่าง หรือเต๋อสามารถถูกมองว่าเป็นเกณฑ์หรือการกระทำที่เป็นไปตามบรรทัดฐานของสวรรค์ ในปรัชญาขงจื้อบรรทัดฐานจากสวรรค์นี้ถูกจัดว่าเป็นหล้า และสามารถปรากฏในการกระทำของบุคคลใดๆก็ได้ เมื่อเป็นเช่นนั้นการกระทำเหล่านั้นเองจึงกลายมาเป็นบรรทัดฐานแบ่งแยกความดีและความชั่วร้ายออกจากกัน¹⁵⁴ จากที่กล่าวมาผู้รู้พระราชพิธีบวงสรวงฟ้าดินจึงหมายถึงผู้รู้บรรทัดฐานของสวรรค์ในฐานะผู้ปกครอง และความรู้ของเขาปรากฏอยู่ในการกระทำของตนเองที่มีเต๋อ การปกครองด้วยคุณธรรม (เต๋อ) เช่นนี้เป็นเรื่องง่าย เพราะพลังของพิธีกรรมและคุณธรรมที่แสดงออกมานั้นเอง

¹⁵² Ibid., p.12.

¹⁵³ หลุนอิวี่ อังแล้ว, 3:11

¹⁵⁴ David J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Michigan: University of Michigan, 2001), p.100.

บทที่ 5

บทสรุป

จากการสำรวจงานวิชาการที่ศึกษาเรื่องภาษาใน **หลุนอิว** พบว่าเป็นการศึกษาภาษาในขอบเขตของแนวคิด “การทำนามให้เที่ยง” หรือเจิ้งหมิง (Rectification of Names) ซึ่งเสนอให้ใช้ชุดคุณธรรมในการขัดเกลาแนวทางปฏิบัติของมนุษย์ให้ตรงกับนาม งานศึกษาเหล่านั้นยังจำกัดขอบเขตการศึกษาการใช้ภาษาในหลุนอิวไว้ที่ถ้อยคำ (words) ที่สื่อสารโดยใช้คำพูด แต่ยังไม่มีการศึกษา ‘ความเงียบ (silence)’ ที่ปรากฏใน **หลุนอิว** แม้ว่า ‘ความเงียบ’ จะเป็นสิ่งที่ไม่ได้ใช้ถ้อยคำ แต่น่าสังเกตว่าขงจื้อได้ใช้ ‘ความเงียบ’ ในหลายบทเพื่อสื่อ “สาร” ทางปรัชญาของตนผ่านการไม่พูด การพูดโดยอ้อมและการแสดงท่าทาง

ขอบเขตคำสอนของขงจื้อเป็นเรื่องเกี่ยวกับแนวทางเชิงจริยะซึ่งมนุษย์พึงขัดเกลาตนเอง ไม่ได้เป็นเรื่องที่เกี่ยวกับเรื่องประหลาด ภูตผี การใช้กำลังหรือความวุ่นวาย การที่ขอบเขตคำสอนจำกัดอยู่เรื่องการขัดเกลาคุณธรรมเท่านั้นสะท้อนว่า ประเด็นที่ปรัชญาขงจื้อสนใจคือการแก้ไขปัญหาค่าเสื่อมเชิงจริยธรรมของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้เองสำหรับขงจื้อปัญหาเรื่องของคำพูดจึงไม่ได้อยู่ที่การที่คำพูดไม่ตรงกับความจริงทางอภิปรัชญา แต่ปัญหาของคำพูดอยู่ที่การใช้คำพูดขัดแย้งกับการกระทำ ทั้งนี้หลายครั้งมนุษย์มีเป้าหมายในการพูดสิ่งที่ขัดแย้งกับการกระทำ เพื่อต้องการหลอกลวงผู้อื่นและสร้างข้ออ้างที่ได้เปรียบสำหรับตนเอง โดยยึดผลประโยชน์ของตนเองเป็นที่ตั้ง ดังนั้นจึงน่าเชื่อได้ว่าการพูดไม่อาจเป็นสิ่งเพียงพอที่จะเป็นหลักหมายของมนุษย์ในอุดมคติแบบขงจื้อได้ การพูดสามารถเป็นอุปสรรคต่อวิถีทางในการกล่อมเกลาคุณธรรมของมนุษย์ในแง่ที่ว่า การใช้คำพูดสามารถบั่นทอนคุณธรรมภายในตัวผู้พูดที่ใช้คำพูดในลักษณะที่ผิดเป้าหมายได้ ดังจะเห็นได้จากใน **หลุนอิว** การใช้คำพูดที่ผิดเป้าเช่นการพูดเก่งหรือการพูดประเมิน สามารถเป็นการบั่นทอนศักยภาพเชิงคุณธรรมว่าด้วย ‘การเรียนรู้’ ‘การคิดใคร่ครวญ’ และ ‘ชู’ ที่มีอยู่ในตัวมนุษย์ได้ การบั่นทอนศักยภาพเชิงคุณธรรมแบบนี้เองทำให้มีโอกาสที่ ‘ความเกลียดชัง 憎 (เจิ้ง)’ ที่มีนัยสื่อถึงพลังของการแบ่งแยกหรือการบั่นทอนความสมดุกลมเกลียวจะเกิดขึ้นได้ระหว่างมนุษย์

อย่างไรก็ตาม นอกจากการพูดจะเป็นสิ่งไม่เพียงพอในการเป็นบรรทัดฐานเชิงจริยธรรมแล้ว ขงจื้อยังมองอีกว่าการพูดเป็นสิ่งไม่เพียงพอที่จะถ่ายทอดความรู้เชิงวิถีปฏิบัติ ซึ่งมุ่งไปสู่เป้าหมายเชิงจริยธรรมตามแบบปรัชญาขงจื้อ การที่เป้าหมายเชิงจริยธรรมที่ว่าเกี่ยวข้องกับ ‘วิถี’ ที่มนุษย์ปฏิบัติดังกล่าวที่ว่า “มนุษย์สามารถทำให้เต้ายิ่งใหญ่ ไม่ใช่เต่าทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่”(15:28)

มนุษย์ที่สามารถทำให้เต๋ายิ่งใหญ่คือปราชญ์ที่ “รู้” ว่าในสถานการณ์ที่มีทางเลือกเชิงศีลธรรมที่มีความขัดแย้งกัน เขาควรจะทำ “กระทำ” อย่างไร แต่ความรู้ว่าจะกระทำอย่างไรนี้เป็นสิ่งที่พูดออกมาไม่ได้ ซึ่งน่าจะเชื่อว่าการพูดไม่ได้หรือพูดได้ไม่ชัดเจนเกิดขึ้น เพราะการปฏิบัติเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ ซึ่งสะท้อนให้เราเห็นว่าเต๋วในปรัชญาขงจื๊อเป็น “การกระทำ” ที่มีลักษณะเฉพาะอันหลากหลายและ ‘ชั่วคราว’ นั่นเอง จากการที่ปราชญ์ไม่อาจถ่ายทอดความรู้เกี่ยวกับ ‘วิถี’ ปฏิบัติของมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์ ขงจื๊อจึงมองถ้อยคำว่าเป็นเพียงเครื่องมือในการถ่ายทอดสารทางปรัชญาเท่านั้น ถ้อยคำไม่ได้มีเป้าหมายในตัวของมันเอง หรือพูดอีกอย่างหนึ่งได้ว่าสำหรับขงจื๊อ ถ้อยคำไม่ได้สะท้อนหลักความจริงเชิงอภิปรัชญา แต่ถ้อยคำเป็นสิ่งที่สร้างแรงบันดาลใจหรือกระตุ้นมนุษย์ให้ลงมือแก้ไขปัญหาเชิงจริยธรรมด้วยตัวของมนุษย์เอง

จากทัศนะที่กล่าวมาข้างต้นซึ่งกล่าวถึงข้อจำกัดในเชิงบรรทัดฐาน และข้อจำกัดในด้านการถ่ายทอดความรู้ของการใช้คำพูดข้างต้น ใน **หลุนอิว** ขงจื๊อจึงต้องพัฒนายุทธวิธีการถ่ายทอดคำสอนรูปแบบอื่นเพื่อสื่อ ‘สาร’ ทางปรัชญาอย่างมีประสิทธิภาพ และการพูดโดยอ้อมเป็นรูปแบบการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพดังกล่าว การพูดแบบนี้เกี่ยวข้องกับบทบาทของความเงียบในแง่ที่ว่าขงจื๊อใช้ ‘ความเงียบ’ ถ่ายทอดเนื้อหาคำสอน ซึ่งเราเรียกความเงียบแบบนี้ว่าเป็น ‘ความเงียบในระหว่างการพูด’ เมื่อสารที่เงียบอย่างจงใจนี้ถูกวิเคราะห์ถ่ายทอดออกมาได้ สิ่งนี้เองจะสะท้อนถึงลักษณะเชิงคุณธรรมของ ‘ความเงียบ’ ในปรัชญาขงจื๊อ เราสามารถจำแนกยุทธวิธีการพูดด้วยการเงียบของขงจื๊อออกเป็นสามลักษณะ คือ การพูดเสียง การพูดโดยบังสิ่งที่บอก และการพูดบางส่วน การพูดโดยอ้อมทั้งสามแบบนี้ได้สะท้อนให้เห็นลักษณะเชิงคุณธรรมของ ‘ความเงียบ’ ในสองประเด็นคือเรื่อง “ความรอบคอบและดุลพินิจเชิงศีลธรรม” ของมนุษย์ กล่าวคือ เมื่อวิเคราะห์กลุ่มคนที่ขงจื๊อใช้วิธีการพูดโดยอ้อม ซึ่งประกอบไปด้วยขุนนางที่มีอำนาจ และศิษย์ที่เรียนรู้อำนาจ เราจะพบว่าในการขัดเกลาผู้มีอำนาจ ขงจื๊อเลือกที่จะพูดให้น้อยหรือพราง ‘สาร’ ทางปรัชญาที่จะสื่อต่อขุนนางเหล่านั้น การพรางไม่ใช่การปกปิดซ่อนเร้นไม่ให้ขุนนางที่มีอำนาจรู้ ขุนนางที่มีอำนาจสามารถรู้เกี่ยวกับ ‘สาร’ ทางปรัชญาที่ต้องการสื่อได้ดังเช่น ความเที่ยงธรรม มนุษยธรรมหรือเต๋า แต่แม้จะรู้สิ่งที่ต้องการจะบอก การพูดนั้นก็รักษาระยะห่างจากผู้มีอำนาจมากพอที่จะไม่ทำให้เกิดอันตรายต่อตัวผู้พูด ดังนั้นการเงียบเกี่ยวกับ ‘สาร’ เชิงศีลธรรม คือคุณธรรมว่าด้วย “ความรอบคอบ” ของปราชญ์ในยามที่ต้องทำงานใกล้ชิดกับอำนาจ

เมื่อขงจื๊ออยู่ใกล้ศิษย์ที่เรียนรู้อำนาจ ขงจื๊อถ่ายทอดวิถีปฏิบัติโดย “เลือก” ที่จะเงียบเกี่ยวกับ ‘สาร’ ทางปรัชญาบางส่วน สารทางปรัชญาเหล่านั้นส่วนใหญ่มีนัยชี้ไปถึงข้อจำกัดของศิษย์ที่ฟังคำสอน อาทิเช่นเรื่อง ความสัตย์ซื่อภักดี ความกตัญญู หรือวิถีของวิญญูชน การเงียบเกี่ยวกับสาร

เหล่านี้ในยามที่ขงจื้อสื่อสารกับศิษย์ สะท้อนให้เราเห็นการใช้ “ดุลพินิจเชิงศีลธรรม” ในการกำกับการพูดของขงจื้อ ทั้งนี้หากเรามองดุลพินิจเชิงศีลธรรมดังกล่าวว่าเป็นผู้ตามทัศนคติของแวน นอร์เดน ความเจียมในฐานะฐคือท่าทีการสอนที่ไม่บีบบังคับ ‘ผู้อื่น’ หรือศิษย์ในกรณีนี้ แต่เป็นการสอนด้วยท่าทีที่คำนึงถึงความรู้สึกของผู้อื่น เป็นความระมัดระวังไม่ว่าการพูดเกี่ยวกับข้อจำกัดของผู้อื่นโดยตรงจะทำให้เกิดสิ่งร้ายขึ้นหรือไม่อย่างไร จากที่กล่าวมาทั้งหมดเราจะเห็นว่า ‘การเจียม’ คือความตั้งใจที่จะพูดให้น้อยที่สุดโดยขงจื้อต่อขุนนางที่มีอำนาจและศิษย์ เพื่อให้คำพูดที่เหลือเป็นของผู้อื่น วิถีปฏิบัติเช่นนี้จะนำไปให้คนอื่นอยากแก้ไขปัญหาคความเสื่อมด้วยตัวของพวกเขาเอง

นอกจากนี้ใน **หลุนอี่ว** ยังปรากฏความเจียมแบบที่สอง คือ ‘ความเจียมที่ไม่ใช้คำพูด’ ความเจียมแบบนี้สามารถแบ่งออกเป็นสองประเภท คือ ความเจียม ‘ในระหว่าง’ วาจาและความเจียมที่สื่อความผ่าน ‘ท่าทาง’ สำหรับความเจียมในระหว่างวาจา ความเจียมแบบนี้ได้สะท้อนขอบเขตความอดทนอดกลั้นของขงจื้อต่อผู้คนที่ตนถ่ายทอดคำสอน ลักษณะเชิงคุณธรรมของความเจียมซึ่งคือ ‘ความอดทนอดกลั้น’ ในส่วนนี้ได้ทำหน้าที่ใน “การขยับ” ให้เราเห็นถึงด้านที่เป็น ‘การกระทำ’ ของขงจื้อ ในสถานการณ์หนึ่งขงจื้อใช้ความเจียมที่เป็นการกระทำนี้หยุดการสนทนา ไม่ใช่เพราะยอมจำนนต่อข้อถกเถียง แต่เป็นการกระทำให้เป็นตัวอย่างเพื่อรักษาสายสัมพันธ์ ในอีกสถานการณ์หนึ่งขงจื้อใช้ความเจียมที่เป็นการกระทำปฏิเสธสายสัมพันธ์ “การกระทำที่เป็นตัวอย่างนี้” ได้สะท้อนจุดยืนทางปรัชญาของขงจื้อ ซึ่งมีความระมัดระวังในเรื่องกามารมณ์ สำหรับความเจียมที่แสดงผ่านท่าทาง ความเจียมแบบนี้มีนัยสื่อถึงหลักที่เข้ามากำกับเรือนกายของมนุษย์ ความเจียมที่ปรากฏผ่านเรือนกายนี้เองที่ทำให้การถ่ายทอดคุณธรรมของขงจื้อไม่ใช่เรื่องที่เกี่ยวข้องกับการพูดเท่านั้น แต่เป็นเรื่องที่เกี่ยวกับ “การเห็น” ด้วย กล่าวคือ การที่ขงจื้อให้ความสำคัญกับการจัดวางท่าทางให้อยู่ในหลักอย่างเหมาะสมไม่เพียงสะท้อนคุณธรรมภายในของมนุษย์ แต่การจัดวางท่าทางที่อยู่ในหลักเหล่านั้นยังสามารถขัดเกลาเนื้อในของมนุษย์ให้อยู่ในวิถีแห่งคุณธรรมได้ด้วยเช่นกัน

จากที่กล่าวมาทั้งหมดเกี่ยวกับการวิเคราะห์บทบาทของความเจียมในการถ่ายทอด ‘สาร’ ทางปรัชญา เราสามารถสร้างความเข้าใจใหม่ต่อบทบาทของ ‘ถ้อยคำ’ และบทบาทของ ‘ความเจียม’ ได้ว่า แม้ในปรัชญาขงจื้อถ้อยคำจะเป็นแนวบรรทัดฐานสำคัญในการขัดเกลาแนวปฏิบัติของมนุษย์ ดังปรากฏในแนวคิดการทำนามให้เที่ยง หรือ ‘เจิ้งหมิง’ แต่สำหรับขงจื้อถ้อยคำไม่อาจทรงพลังพอที่จะถ่ายทอดความรู้เชิงปฏิบัติได้อย่างสมบูรณ์ และยังไม่สามารถเป็นหลักหมายของมนุษย์ในอุดมคติแบบขงจื้อได้ เพราะถ้อยคำสามารถแสดงพลังที่บั่นทอน/แทรกแซงวิถีแห่งการขัดเกลาคุณธรรมของมนุษย์ ในขณะที่บทบาทความเจียมที่ปรากฏใน **หลุนอี่ว** นั้นมีลักษณะเชิง

คุณธรรมที่แตกต่างจากถ้อยคำ กล่าวคือ การที่ความเจียมสละท่อนให้เห็นสาระเชิงศีลธรรมว่าด้วยความรอบคอบ คุณพินิจเชิงศีลธรรม ความอดทนอดกลั้น ความเจียมจึงแสดงถึงพลังแห่งการขัดเกลาที่มีความอ่อนปรน/ไม่แทรกแซง ซึ่งน่าเชื่อได้ว่าสามารถโน้มนำไปสู่เป้าหมายเชิงจริยธรรมตามแบบปรัชญาขงจื้อได้

อย่างไรก็ตาม จากการศึกษาวิเคราะห์ ‘ความเจียม’ ของขงจื้อในงานวิจัยชิ้นนี้ แม้เราจะเห็นการใช้ ‘ความเจียม’ เพื่อเป็นยุทธวิธีในการถ่ายทอดเนื้อหาทางปรัชญาขงจื้อในหลายลักษณะ แต่การศึกษา ‘ความเจียม’ ดังกล่าวยังมีข้อจำกัดในประเด็นดังต่อไปนี้

ประการแรก แม้เราจะทำการศึกษาจนได้มุมมองทางความคิดเกี่ยวกับลักษณะเชิงคุณธรรมของ ‘ความเจียม’ แต่เรายังทำความเข้าใจ ‘ความเจียม’ ในแง่มุมดังกล่าวผ่าน “สิ่งที่พูด (said)” อยู่ ดังนั้นข้อวิจารณ์ที่มักมีผู้ยกขึ้นมาโต้แย้งได้คือ ‘ความเจียม’ ของขงจื้อนั้นสามารถเรียกว่าเป็น ‘ความเจียม’ ได้อย่างไร ในเมื่องานวิจัยชิ้นนี้เต็มไปด้วยการใช้คำพูดเพื่ออธิบาย ‘ความเจียม’ ทั้งนี้ในการตอบข้อวิจารณ์ดังกล่าวเราจำเป็นต้องกลับมาทำความเข้าใจความหมายของ ‘ความเจียม’ หรือ ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)’ ตามทัศนะของขงจื้อจากงานวิจัยชิ้นนี้ก่อน ความเจียมของขงจื้อเป็นสิ่งที่แตกต่างจากความเจียมในแบบที่เรียกว่า ‘สิ่งที่เอ่ยไม่ได้ (the ineffable)’ กล่าวคือ ‘สิ่งที่เอ่ยไม่ได้’ นี้เป็นความเจียมที่อยู่นอกระบบสัญลักษณ์ซึ่งตัวของมันเองพูดไม่ได้ ในขณะที่ ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด (unsaid)’ เป็นความเจียมที่มีวัตถุประสงค์ ซึ่งสามารถพูดหรือถ่ายทอดได้ กล่าวคือ เป็นความเจียมที่อยู่ใน “สามแง่มุมที่เหลือ...” ของการพูด ซึ่งผู้ที่เรียนรู้คำสอนต้องไปแสวงหาส่วนที่เหลือนั่นเองโดยใช้ “แง่มุมหนึ่ง” ที่ขงจื้อยกขึ้นมาทางไป กล่าวได้ว่า ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ ของขงจื้อจึงไม่ใช่ความเจียมแบบ ‘สิ่งที่เอ่ยไม่ได้’ เพราะ ‘สิ่งที่เอ่ยไม่ได้’ นั้นหมายถึงสิ่งที่พูดออกมาไม่ได้ด้วยคำพูดดังเช่นความเจียมตามทัศนะของลูทวิก วิทเกนสไตน์ (Ludwig Wittgenstein)¹⁵⁵ แต่ความเจียมของขงจื้ออาศัย “สิ่งที่พูด” ในการทำความเข้าใจ “สิ่งที่ไม่ได้พูด” หรือพูดอีกอย่างหนึ่งคือการอาศัย “แง่มุมหนึ่ง” พาไปหา “สามแง่มุมที่เหลือ” ดังที่ได้กล่าวไปด้วยเหตุนี้เราจึงใช้ “สิ่งที่พูด” เพื่อทำความเข้าใจความเจียมใน *หลุนอี่วี่* ได้ ตัวอย่างเช่น จาก (12:5) “การไม่ตอบ” ของขงจื้อต่อคำถามของชือหม่าหนิวเกี่ยวกับชะตากรรม ซึ่งจัดว่าเป็น

¹⁵⁵โปรดดูเพิ่มเติมใน Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C.K. Ogden (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1922), p.23. สำหรับวิทเกนสไตน์ ความเจียมเป็นสิ่งที่สื่อถึงอูตรภาวะ (transcendence) ซึ่งเราไม่อาจใช้ถ้อยคำในการพูดถึงสภาวะดังกล่าวได้ การกล่าวเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าภาษานั้นมีข้อจำกัดในการสื่อถึงสภาวะดังกล่าว ดังนั้น “สิ่งใดเราไม่สามารถพูดได้ เราจึงต้องเจียม (what one cannot speak, one must remain silent.)”

ความเงียบแบบ ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ ที่สามารถพูดได้หรือถ่ายทอดออกมาได้ผ่าน ‘สิ่งที่พูด’ ของจื้อเซี่ยในเรื่องที่เกี่ยวกับการปฏิบัติหฺลี้ เป็นต้น

ประการที่สอง ในส่วนของการอธิบายเกี่ยวกับ ‘การพูดบางส่วน (เวย)’ สามารถนำไปสู่ประเด็นปัญหาที่ชวนขบคิดต่อไปได้ว่า ‘ความเงียบ’ ในส่วนนี้มีความแตกต่างจาก ‘การไม่ปรากฏ (absence)’ หรือไม่ว่าอย่างไร ในปรัชญาขงจื้อ ‘การไม่ปรากฏ’ หมายถึงสิ่งที่ไม่ปรากฏในการพูดของขงจื้อ ดังคำกล่าวที่จื้อกั๊งให้ข้อสังเกตไว้ว่า “จื้อกั๊งกล่าวว่า ‘อาจได้ยินหลักการคำสอนต่างๆ ของอาจารย์ แต่ไม่อาจได้ยินคำพูดของอาจารย์เกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ หรือมรรควิธีแห่งสวรรค์’ ” (5:12) ขณะที่ ‘ความเงียบ’ หมายถึง “ส่วนที่เหลือของคำพูด” ซึ่งผู้ฟังต้องแสวงหาในการพูด ‘ความเงียบ’ แบบนี้เป็นวิธีการสอนเพื่อให้แสวงหาสามแง่มุมที่เหลือ “... เมื่อยกแง่มุมหนึ่ง หากไม่สามารถเรียนรู้อีกสามแง่มุมที่เหลือ จะไม่สอนซ้ำอีก” (7:8) จากคำกล่าวนี้ของขงจื้อ ‘สามแง่มุมที่เหลือ’ คือสิ่งที่อยู่ภายในขอบเขตคำสอนในปรัชญาขงจื้อ ดังนั้นความต่างระหว่าง ‘การไม่ปรากฏ’ และ ‘ความเงียบ’ ในปรัชญาขงจื้อคือ ‘การไม่ปรากฏ’ เป็นสิ่งที่ไม่ได้อยู่ในการพูด คือธรรมชาติมนุษย์และมรรควิธี ส่วน ‘ความเงียบ’ เป็นสิ่งที่อยู่ในขอบเขตคำสอนในปรัชญาขงจื้อ

ประการที่สาม จากการวิเคราะห์หีบหบาทของ ‘ความเงียบ’ ทั้งหมดในปรัชญาขงจื้ออาจมีผู้โต้แย้งว่า เป็นการศึกษาคำ ‘ความเงียบ’ แคเพียงด้านเดียวคือด้านที่เป็นแง่บวกอันได้แก่ ด้านที่แสดงให้เห็นถึงลักษณะเชิงคุณธรรมซึ่งขัดเกลามนุษย์ โดยที่ไม่ได้ตระหนักถึงการศึกษาด้านลบของความเงียบ ตัวอย่างเช่น การใช้ความเงียบเพื่อแสดงการปฏิบัติตัวที่เย็นชา (cold treatment) ต่อผู้อื่นในบางสถานการณ์ของมนุษย์ ในการตอบข้อโต้แย้งนี้ผู้เขียนเห็นว่า เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจก่อนว่าเป้าหมายของโครงการทางปรัชญาของขงจื้อคืออะไร เป้าหมายของโครงการทางปรัชญาคือการกล่อมเกลามนุษย์ด้วยหลักจริยะ เพื่อให้มนุษย์เป็นวิญญูชนในอุดมคติและสร้างสังคมการเมืองที่มีความกลมเกลียวสมดุลง ดังนั้นหากความเงียบของขงจื้อเป็นความเงียบที่มีวัตถุประสงค์ ความเงียบดังกล่าวก็น่าเชื่อว่าต้องมีวัตถุประสงค์ที่สอดคล้องกับเป้าหมายทางปรัชญาของขงจื้อข้างต้น ซึ่งไม่น่าจะอยู่นอกขอบเขตของการขัดเกลาคุณธรรม อาทิเช่น ใช้เพื่อทำร้าย/ทำลายความสัมพันธ์หรือใช้เพื่อรับใช้ผลประโยชน์ส่วนตัว เพราะฉะนั้นหากมีกรณีที่มีใช้ความเงียบเพื่อแสดงการเย็นชาหรือเป็นพลังในเชิงลบต่อบุคคลใดบุคคลหนึ่ง ผู้เขียนเชื่อว่าความเงียบดังกล่าวก็น่าจะมีวัตถุประสงค์เพื่อขัดเกลาคุณธรรมให้กับมนุษย์อยู่ ทั้งนี้ผู้เขียนขอยกตัวอย่างใน **หลุนอี่วี่** เพื่อขยายความประเด็นดังกล่าวเพิ่มเติมดังต่อไปนี้

เล่มที่ 11 บทที่ 14

11 : 14 : 1 อาจารย์กล่าวว่า “พินของโหยวมาทำอะไรอยู่ในสำนักแห่งชีว”

11 : 14 : 2 ลูกศิษย์คนอื่นเริ่มไม่เคารพจื่อลู้อ อาจารย์กล่าวว่า “โหยวได้ขึ้นห้องโถงแล้ว แต่ยังไม่เข้าไปในห้อง”

จากตัวบทข้างต้นผู้เขียนเห็นว่าขงจื่อใช้ ‘การพูดบางส่วน (เว่ย)’ คือ “...พินของโหยวมาทำอะไรอยู่ในสำนักแห่งชีว...” เพื่อตำหนิว่าท่วงทำนองดนตรีที่จื่อลู้อขับพินออกมานั้นมีความไม่เหมาะสม เพราะเสียงพินของจื่อลู้อนั้นไม่นุ่มนวลและหยาบกระด้าง ซึ่งแสดงถึงการวิจารณ์ความเป็นจื่อลู้อที่ทุเหตุและชอบใช้กำลังในการแก้ไข้ปัญหา ซึ่งสามารถทำให้ชีวิตพบจุดจบที่ไม่ดีได้ การที่ขงจื่อกล่าวเช่นนี้เพื่อย้ำเตือนว่าวิถีชีวิตเช่นนี้ของศิษย์แตกต่างจากวิถีทางของตนเอง จากที่กล่าวมาจะเห็นว่า ‘สิ่งที่ไม่ได้พูด’ ในตัวบทนี้เป็นความเจียมที่แสดงถึงพลังที่ทำให้เกิด ‘ความตึงแย้ง’ ในสายสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ เพราะ “...ลูกศิษย์คนอื่นเริ่มไม่เคารพจื่อลู้อ...” ผู้เขียนเชื่อว่าขงจื่อจำเป็นต้องพูดโดยอ้อมเพื่อวิจารณ์จื่อลู้อเช่นนี้ เพราะมีวัตถุประสงค์ที่ต้องการกล่อมเกลาศิษย์คนอื่นให้เห็นข้อจำกัดในตัวจื่อลู้อว่ายังไม่สามารถบ่มเพาะขัดเกลาตัวตนเชิงวัฒนธรรมให้เติบโตออกงามได้ ทั้งนี้ต่อมาเมื่อ ‘สาร’ ที่ต้องการจะบอกเริ่มสั่นคลอนความน่าเชื่อถือในตัวจื่อลู้อท่ามกลางหมู่เพื่อน ขงจื่อจึงช่วยจื่อลู้อโดยพยายามฟื้นคืน/ดูแลสายสัมพันธ์ดังกล่าวไม่ให้ถูกบั่นทอนจนแตกสลายไปด้วยการกล่าวกับศิษย์คนอื่น ๆ ว่า “...โหยวได้ขึ้นห้องโถงแล้ว แต่ยังไม่เข้าไปในห้อง” คำกล่าวนี้สื่อว่าแม้จื่อลู้อจะยังไม่สามารถเข้าถึงสิ่งที่ขงจื่อสอนได้ แต่จัดว่า ‘ขึ้นห้องโถง’ แล้วคืออยู่ตรง ‘ทางเข้า’ แล้วเพียงแต่ยังไม่เข้าไปเท่านั้น

อย่างไรก็ดี การศึกษาวิเคราะห์ ‘ความเจียม’ ในงานวิจัยชิ้นนี้เป็นเพียงการสร้างพื้นที่ซึ่งเป็น “ทางเข้า” สู่องค์ความรู้เกี่ยวกับบทบาทของ ‘ความเจียม’ ในปรัชญาจีนเท่านั้น เนื่องจากยังมี ‘ความเจียม’ อีกหลายลักษณะที่น่าสนใจ ซึ่งเราสามารถสร้างบทสนทนาที่สร้างสรรค์ต่อไปได้ โดยอาจศึกษา ‘ความเจียม’ ที่เกี่ยวข้องกับเรื่อง*การไม่ปรากฏ*ในปรัชญาขงจื่อเพิ่มเติม ‘ความเจียม’ ของ *สวรรค์หรือธรรมชาติ*ในปรัชญาซุนจื่อ หรือศึกษาเรื่อง*การไร้เสียง* (no-sound) หรือ 無聲 (อู่เจิง)¹⁵⁶ ในปรัชญาเหลาจื่อและปรัชญาจวงจื่อ ทั้งนี้การสร้างบทสนทนาเพิ่มเติมเกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวนี้เพื่อพัฒนาภูมิปัญญาของเราเองในยุคสมัยที่การส่งเสียงของมนุษย์นั้นสำคัญว่าการเจียม

¹⁵⁶ โปรดดูเพิ่มเติมใน Ming Dong Gu, "Aesthetic Suggestiveness in Chinese Thought: A Symphony of Metaphysics and Aesthetics," *Philosophy East and West* 53, no. 4 (Oct., 2003): 493-494.

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

- ปกรณ ติมปณฺสรณ์ (แปลและเขียนบทนำ). *คัมภีร์เมิ่งจื่อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเพ่นบุ๊ก, 2558.
- ศรีบุญญา อรุณขจรศักดิ์. "ภาษาและความจริงในคัมภีร์เต๋าต่อจิงและคัมภีร์จวงจื่อ." *วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต, สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 2542.
- ศากุน ภัคดีคำ. "บทบาทของอารมณ์ในจริยศาสตร์ขงจื่อ." *วิทยานิพนธ์ปริญญาามหาบัณฑิต สาขาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 2549.
- สุวรรณ สถาอานันท์. *กระแสน้ำปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.
- . *อารมณ์กับชีวิตที่ดีในปรัชญาขงจื่อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2557.
- สุวรรณ สถาอานันท์ (แปลและเขียนบทนำ). *หลุนอี่วี่ขงจื่อสนทนา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551.

ภาษาอังกฤษ

- Acheson, Kris. "Silence as Gesture: Rethinking the Nature of Communicative Silence." *Communication Theory* 18 (2008): 535-55.
- Ames, Roger T., and Henry Rosemont Jr., (trans.). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books, 1998.
- Brooks, Bruce E. , and Taeko Brooks. *The Original Analects: Saying of Confucius and His Successors*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Canetti, Elias. *The Conscience of Words*. New York: Seabury Press, 1979.
- Chan, Wing-Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1963.
- Cheng, Chung-ying. "Zhengming (Cheng-Ming) Rectifying Names." In *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, edited by Antonio S. Cua, 870-72. London: Routledge, 2003.

- Chin, Annping. *Confucius : A Life of Thought and Politics*. London: Yale University Press, 2008.
- Chin, Annping, (trans.). *Confucius the Analects*. New York: Penguin Books, 2014.
- Clair, Robin Patric. *Organizing Silence: A World of Possibilities*. New York: State University of New York Press, 1998.
- Daniel, Leslie. "Notes on the Analects. Appendixed by a Select Bibliography for the Analects." *T'oung Pao* 49, Livr, no. 1/2 (1961): 1-63.
- Dauenhauer, Bernard P. *Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- Dong Gu, Ming. "Aesthetic Suggestiveness in Chinese Thought: A Symphony of Metaphysics and Aesthetics." *Philosophy East and West* 53, no. 4 (Oct., 2003): 490-513.
- Fingarette, Herbert. *Confucius-the Secular as Scared*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- Ganguly, S. N. "Culture, Communication, and Silence." *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (1968-69): 182-200.
- Grodin, Jean. *Sources of Hermeneutics*. New York: Stage University of New York Press, 1995.
- Hall, David L. , and Roger T. Ames. *Thinking through Confucius*. New York: Stage University of New York Press, 1987.
- Harbaugh, Rick. *Chinese Characters: A Genealogy and Dictionary*. New York: Yale University Press, 1999.
- Harbsmeier, Christoph. "Confucius Ridens: Humor in the Analects." *Harvard Journal of Asiatic Study* 50, no. 1 (June, 1990): 131-61.
- Hensen, Chad. "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'." *The Journal of Asian Studies* 44, no. 3 (May, 1985): 491-519.
- . "Philosophy of Language." In *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, edited by Antonio S. Cua, 569-75. London: Routledge, 2003.

- Hinton, David, (trans. and commentary). *The Four Chinese Classics: Tao Te Ching, Chuang Tzu, Analects and Mencius*. CA: Counterpoint Berkeley, 2013.
- Holland, Margaret G. "What's Wrong with Telling the Truth? An Analysis of Gossip." *American Philosophical Quarterly* 33, no. 2 (April, 1996): 197-209.
- Ivanhoe, Philip J. . "The 'Golden Rule' in the Analects." In *Confucius Now: Contemporary Encounters with the Analects*, edited by David Jones, 81-107. Illinois: Open Court, 2008.
- Jaworski, Adam. *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*. Language and Language Behavior [Book 1]. New York: SAGE Publications, Inc, 1992.
- Jullien, François. *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. New York: Zone Book, 2004.
- Kalamaras, George. *Reclaiming the Tacit Dimension: Symbolic Form in the Rhetoric of Silence*. Suny Series, Literacy, Culture, and Learning: Theory and Practice. New York: State University of New York Press, 1994.
- Lau, D.C. , (trans.). *Confucius: The Analects*. London: Penguin Books, 1979.
- Legge, James, (trans.). *The Analects: The Chinese Classics Vol. 1*. Hong Kong: Simon Publication, 1861.
- Leys, Simon, (trans.). *The Analects of Confucius: Translation and Notes*. New York: W.W. Norton & Company, 1997.
- Liu, James. *The Paradox of Language*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Liu, JeeLoo. *An Introduction to Chinese Philosophy from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. Oxford: Backwell, 2006.
- Lyon, Arabella. "Confucian Silence and Remonstrance: A Basis for Deliberation?". In *Rhetoric before and Beyond the Greeks*, edited by Carol S. Lipson and Roberta A. Binkley, 131-46. New York: State University of New York Press, 2004.
- Mather, Richard (trans.). *Shih-Shuo Hsin-Yu: A New Account of Tales of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.
- Mattice, Sarah A. "'On Rectifying' Rectification: Reconsidering Zhengming in Light of Confucian Role Ethics." *Asian Philosophy* 20, no. 3 (November, 2010): 247-60.

- Munro, David J. *The Concept of Man in Early China*. Michigan: University of Michigan, 2001.
- Olberding, Amy. "Dreaming of the Duke of Zhou: Exemplarism and the Analects." *Journal of Chinese Philosophy* (2008): 625-39.
- Owen, Stephen. *Reading in Chinese Literary Thought*. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Schwartz, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Setton, Mark. "Ambiguity in the Analects: Philosophical and Practical Dimensions." *Journal of Chinese Philosophy* 27, no. 4 (December 2000): 545-69.
- Slingerland, Ted. "The Concept of Ming in Early Confucian Thought." *Philosophy East and West* 46 (Oct., 1996): 567-81.
- Tang, Yanfang. "Language, Truth and Literary Interpretation: A Cross-Cultural Examination." *Journal of the History of Ideas* 60, no. 1 (Jan., 1999): 1-20.
- Tong, Lik Kuen. "The Meaning of Philosophical Silence." *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976): 169-83.
- Van Manen, Max. *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: State University of New York Press, 1990.
- Waley, Arthur, (trans.). *The Analects of Confucius*. New York: First Vintage Book, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by C.K. Ogden. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1922.
- Xiaoming, Wu. "Words, Speech, and Argument in the Analects." *Journal of Chinese Philosophy* 36, no. 4 (Dec, 2009): 541-53.
- Xu, Weihe. "The Confucian Politics of Appearance: And Its Impacts on Chinese Humor." *Philosophy East and West* 54, no. 54 (Oct., 2004): 514-32.
- Yao, Xinzong. *Wisdom in Early Confucian and Israelite Traditions*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2006.

Yu-Lan, Fung. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Free Press, 1967.

Zhiming, Bao. "Language and World View in Ancient China." *Philosophy East and West* 40, no. 2 (Apr., 1990): 195-219.



ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

ธัญญชล ภักดีรัตน์ จบการศึกษารัฐศาสตรบัณฑิต เกียรตินิยมอันดับหนึ่งสาขากา
ระหว่างประเทศ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เพราะความสนใจในปรัชญาการเมืองและปรัชญา
ตะวันออกจึงเลือกศึกษาต่อในหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรบัณฑิต สาขาปรัชญา
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เมื่อปีการศึกษา 2556 เคยเขียนบทกวี "ที่รักของฉัน" ลงวารสารของ
คณะรัฐศาสตร์ (2546) และนำเสนอผลงานวิชาการเกี่ยวกับการศึกษาประเด็นปัญหาข้ามชาติ
ได้แก่ คนข้ามชาติ: การต่อสู้ดิ้นรน, การดำรงอยู่ และการแสดงบนพื้นที่ทางสังคมข้ามชาติ
(2547) ในการประชุมวิชาการสังคมวิทยาแห่งชาติ ทั้งนี้ระหว่างศึกษาระดับปริญญาโทได้รับ
ทุนมหาบัณฑิตจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) เพื่อเขียนวิทยานิพนธ์เรื่อง
'ความเงียบของขงจื้อในหลุนอี่ว (The Silence of Confucius)'



จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY