รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “สร้างแผนที่จริยศาสตร์”

โดย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน และคณะ

พฤษภาคม 2556

สัญญาเลขที่ RDG54H0006

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “สร้างแผนที่จริยศาสตร์”

คณะผู้วิจัย

1. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน	คณะอักษรศาสตร์ ม.ศิลปากร
2. อาจารย์ ดร.ศริญญา อรุณขจรศักดิ์	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ
3. รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ
4. อาจารย์ไพรินทร์ กะทิพรมราช	คณะมนุษยศาสตร์ ม.เกษตรศาสตร์
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภัควดี อมาตยกุล	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาฯ
6. อาจารย์คงกฤช ไตรยวงค์	สำนักวิชาศิลปศาสตร์ ม.วลัยลักษณ์
7. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปกรณ์ สิงห์สุริยา	คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ม.มหิดล

ชุดโครงการ *เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย*

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อโครงการวิจัย “สร้างแผนที่จริยศาสตร์”

บทนำ: สร้างแผนที่จริยศาสตร์ 1

สถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัวในทัศนะพุทธศาสนา 23
ชาญณรงค์ บุญหนุน

คุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ 74
ศิริญญา อรุณขจรศักดิ์

จริยศาสตร์ขงจื่อ: จริยศาสตร์ต่างตอบแทน 139
สุวรรณา สถาอานันท์

ศีลข้อห้า: สติกับพุทธจริยศาสตร์ 213
ไพรินทร์ กะทิพรมราช

Prohairesis: **สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา และชีวิตที่เป็นสุขในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส** 256
สุภัควดี อมาตยกุล

ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาในฐานะเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ตามทัศนะของเอมมานูเอล เลวีนาส 294
คงกฤช ไตรยวงค์

ความเคารพยอมรับในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์ 337
ปกรณ์ สิงห์สุริยา

Abstracts 384

ชื่อโครงการ: สร้างแผนที่จริยศาสตร์

รหัสโครงการ: RDG54H006

หัวหน้าโครงการ: ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

ระยะเวลา: 1 ปี 6 เดือน (ตั้งแต่ 18 เมษายน 2554 – 17 ตุลาคม 2555)

ในสังคมไทยปัจจุบัน มีการรณรงค์เรียกร้องด้านคุณธรรมจริยธรรมกันมาก นับตั้งแต่ในปี พ.ศ. 2553 คุณธรรมจริยธรรมได้กลายเป็นวาระแห่งชาติ รัฐได้ทุ่มเทงบประมาณมหาศาล เพื่อผลักดันกระบวนการที่จะส่งเสริมหรือสนับสนุนให้เกิดสำนึกเชิงคุณธรรมจริยธรรมขึ้นมาหลายแนวทาง โดยมีศูนย์คุณธรรมหรือสมัชชาคุณธรรม (ที่ก่อตั้งขึ้นโดยการสนับสนุนของรัฐ) เป็นแกนหลักในการดำเนินกิจกรรมด้านนี้ วิธีการที่ใช้เพื่อรณรงค์ด้านคุณธรรมจริยธรรมดังกล่าวนั้น ได้ฉายให้เห็นแนวความคิดที่สำคัญประการหนึ่ง กล่าวคือ ความเข้าใจว่า “คุณธรรมจริยธรรม” เป็นสิ่งที่ “สำเร็จรูป” “เข้าใจง่าย” สามารถใช้ “อำนาจนำ” เพื่อให้เกิดการถือปฏิบัติตามคุณธรรมจริยธรรมที่รัฐต้องการ

ในมุมมองเชิงปรัชญา คุณธรรม-จริยธรรม มีมิติที่ซับซ้อน ไม่ใช่เรื่องสำเร็จรูปที่ง่ายต่อการหยิบฉวยมาใช้ในทันทีที่เราต้องการจะปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมแก่ผู้คนในชาติ การมีคุณธรรมจริยธรรมนั้น โดยตัวมันเอง สัมพันธ์กับชีวิตปัจเจกบุคคลผู้ซึ่งต้องการจะมีชีวิตที่มีจริยธรรม เนื่องจากว่าเป้าหมายของการมีคุณธรรมจริยธรรมคือการแสวงหาชีวิตที่ดีหรือชีวิตที่มีความสุข วิธีการที่จะไปสู่เป้าหมายดังกล่าวจึงอาจมีหลากหลายวิธีด้วยกัน เมื่อมองในอีกมุมหนึ่ง การจะมี “คุณธรรม-จริยธรรม” นั้น น่าจะมาจากการพัฒนาวุฒิภาวะทางศีลธรรม (moral maturity) ของพลเมือง โดยเริ่มต้นจากการพัฒนาความเข้าใจของเราเกี่ยวกับที่มาที่ไปของคุณธรรมจริยธรรม ด้วยการศึกษาทำความเข้าใจจากคลังสมบัติทางปัญญาของมนุษย์

โครงการวิจัย “สร้างแผนที่ทางจริยศาสตร์” ภายใต้ชุดโครงการ “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” โดยการสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) มีจุดมุ่งหมายหลัก 2 ประการคือ 1) พัฒนาบทความวิจัยที่อธิบายฐานความคิดทางจริยศาสตร์เกี่ยวกับการมีสติ การใช้เหตุผลยับยั้งชั่งใจ การต่างตอบสนองทางศีลธรรม ความกตัญญู การเคารพยอมรับ ความเป็นอื่น และสถานะทางศีลธรรมของครอบครัว 2) สร้างแผนที่จริยศาสตร์ที่มีบทสังเคราะห์สะท้อนภาพแนวทางทางศีลธรรม (moral approaches) ที่หลากหลายในพุทธศาสนา ปรัชญาขงจื่อ และปรัชญาตะวันตก

ผลการศึกษาประกอบด้วยบทความวิจัยทั้งหมด 7 เรื่อง ได้แก่

1.*"สถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัวในทัศนะของพุทธศาสนา"* ของชาญณรงค์ บุญหนุน งานวิจัยนี้ให้ความสนใจเรื่องรากฐานที่มาของ "คุณธรรม-จริยธรรม" ในครอบครัวที่ถูกเน้นย้ำผ่านคำสอนเรื่อง "บุพการี-กตัญญูกตเวที" เพื่อชี้ให้เห็น "สถานภาพทางศีลธรรม" (Moral status) ของครอบครัวในมุมมองของพุทธศาสนา กล่าวคือ ในทัศนะของพุทธศาสนา ครอบครัวมีคุณค่าอย่างไรต่อชีวิตปัจเจกบุคคล ชุมชน สังคมและรัฐ เพราะเหตุใดการปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาจึงเป็นพันธะทางศีลธรรม (Moral obligation) ที่แม้บรรพชิตผู้สละบ้านเรือน พระอรหันต์ผู้อยู่เหนือโลกแล้วจึงไม่อาจปฏิเสธได้

2.*"คุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ"* ของศริญญา อรุณขจรศักดิ์ งานวิจัยนี้มุ่งทำความเข้าใจความหมายและลักษณะแก่นแกน รวมทั้งวิเคราะห์หาเหตุผลเชิงบรรทัดฐานของคุณธรรมความกตัญญู โดยเสนอว่าจริยศาสตร์ขงจื่อใช้กระบวนการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ (Reflective Endorsement) เพื่อยืนยันที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญู งานวิจัยนี้โต้แย้งว่าการอ้างบัญชาแห่งฟ้าหรือธรรมชาติของมนุษย์ มิอาจมีพลังเชิงบรรทัดฐานตราบใดที่ปัจเจกบุคคลมิได้ยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจถึงคุณค่าและความสำคัญของบิดามารดาในการมีชีวิตที่ดีของตน และยอมให้ความรักในบิดามารดาโดย "ธรรมชาติ" นั้นชี้นำการปฏิบัติในชีวิต การที่จริยศาสตร์ขงจื่อเปิดพื้นที่ให้บุตรสามารถจัดลำดับว่าบุคคลและสิ่งใดมีคุณค่าในชีวิตของตน ทำให้อธิบายได้ว่าการที่บุตรเชื่อฟังด้วยความเคารพหรือทัดทานบิดามารดาอย่างสุภาพนั้น มาจากอัตตาณัติของบุตรที่ยอมรับใคร่ครวญพินิจให้บิดามารดามีคุณค่าลำดับต้นในชีวิตของตน นอกจากนี้ เนื่องจากการให้คุณค่ากับบุคคลใดสะท้อนการตระหนักรู้และให้คุณค่ากับอัตลักษณ์แห่งความเป็นมนุษย์ด้วย ดังนั้น การที่ปัจเจกบุคคลและสังคมเห็นพ้องยอมรับให้ความกตัญญูเป็นคุณธรรมที่สำคัญสุดทั้งในแง่การพัฒนาจริยธรรมและการสร้างสังคมที่กลมเกลียว จึงหมายความด้วยว่าผู้คนเห็นพ้องยอมรับว่าควรพัฒนาอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์และการมีชีวิตดีในแบบใด รวมทั้งคุณธรรมใดที่สะท้อนอัตลักษณ์ดังกล่าวได้เหมาะสมที่สุด ด้วยเหตุนี้ ความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อจึงมีพลังเชิงบรรทัดฐาน (normative force) อย่างยิ่ง

3. *"ศีลข้อห้า: สติกับพุทธจริยศาสตร์"* ของไพรินทร์ กะทิพรมราช งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ต้องการศึกษาความหมายและบทบาทความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง "สติ" ในฐานะที่เป็นเหตุผลสำคัญของการบัญญัติศีลข้อที่ 5 ซึ่งนอกจากจะทำให้เข้าใจคำสอนเรื่องสติและศีลข้อนี้ชัดเจนยิ่งขึ้นแล้ว ยังน่าจะช่วยทำให้เราเข้าใจระบบพุทธจริยศาสตร์ในภาพรวมชัดเจนยิ่งขึ้นอีกด้วย

ผลของการศึกษามโนทัศน์เรื่อง “สติ” ในเบื้องต้นพบว่าสติหรือการระลึกได้นี้จะทำงานผ่านบทบาท 2 ประการ ตามความสัมพันธ์กับปัญญา ได้แก่ “บทบาทของสติในขบวนการพัฒนาปัญญา” และ “บทบาทของสติในขบวนการใช้ปัญญา” การระลึกได้นี้จึงต้องมาคู่กับปัญญาเสมอถึงจะเรียกได้ว่าเป็น “สัมมาสติ” ด้วยเหตุนี้เมื่อปัญญามี 2 ระดับ คือ “โลกิยปัญญา” และ “โลกุตตรปัญญา” สัมมาสติจึงมี 2 ระดับด้วย ได้แก่ “สัมมาสติระดับโลกิยะ” และ “สัมมาสติระดับโลกุตตระ” สติทั้ง 2 ระดับนี้จะแสดงบทบาทของตนในบริบท “จริยธรรมส่วนตัว” และ “จริยธรรมเชิงสังคม” แตกต่างกันออกไป กล่าวคือ จริยธรรมส่วนตัวจะมีพื้นที่ให้สติแสดงบทบาทครบทั้ง 2 ระดับ ส่วนจริยธรรมเชิงสังคมจะมีพื้นที่ให้สติได้แสดงบทบาทเฉพาะสติระดับโลกิยะเท่านั้น

พิจารณาลงไปเฉพาะในศีลข้อที่ 5 พบว่าพฤติกรรมการดื่มน้ำเมาถือว่าผิดศีลในทุกกรณี แต่อาจจะผิดบาปไม่เท่ากันในทุกกรณี และเงื่อนไขสำคัญของการผิดบาปมากน้อยหรือไม่อย่างไรนั้น คือระดับของการทำลายสติ จนอาจนำไปสู่การเบียดเบียนตนเองและผู้อื่นได้ในที่สุด ดังนั้นสติในฐานะเหตุผลเบื้องหลังของการบัญญัติศีลข้อนี้จึงมีบทบาทสำคัญอย่างมากทั้งในบริบท “จริยธรรมส่วนตัว” และ “จริยธรรมเชิงสังคม” แต่อย่างไรก็ตามในท้ายที่สุดแล้ว ในเชิงปฏิบัติ พุทธศาสนายืนยันอย่างชัดเจนว่าสติทั้ง 2 บริบทต้องอาศัยเกื้อหนุนกันในกระบวนการพัฒนาชีวิตมนุษย์ เพื่อบรรลุอุดมคติสูงสุดของพุทธศาสนา ซึ่งก็คือการดับทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง

4. *“Prohairesis: สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราและชีวิตที่เป็นสุขในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส”* ของสุภัควดี อมาตยกุล งานวิจัยนี้ศึกษาวิเคราะห์ธรรมชาติและบทบาทของมโนทัศน์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส นักปรัชญาสโตอิคยุคเฮลเลนิสติก และแสดงให้เห็นว่าเอพิคเททุสใช้ *prohairesis* เพื่อบ่งถึง “เจตจำนง” อย่างเป็นระบบครั้งแรกในปรัชญาตะวันตก ในทัศนะของเอพิคเททุส *prohairesis* เป็นสิ่งเดียวที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริง เป็นทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอสำหรับการเข้าถึงความสุขและชีวิตที่ดี เป็นแหล่งของความดีและความชั่ว และเป็นแก่นแท้ของตัวตนของเรา งานวิจัยนี้เริ่มต้นด้วยการศึกษามโนทัศน์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติล เพื่อเปรียบเทียบกับจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส จากนั้นศึกษาวิเคราะห์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์สโตอิคของเอพิคเททุสในฐานะเป็น “เจตจำนง” ของจิตที่เป็นเอกภาพ และทำงานโดยการตัดสินอย่างถูกต้องเหมาะสมบนรากฐานของการแยกแยะระหว่าง “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” กับ “สิ่งที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา” สุดท้ายแสดงให้เห็นว่า *prohairesis* ที่ดีนำไปสู่ชีวิตที่เป็นสุขหรือชีวิตที่มีความสงบนิ่งของจิตใจอย่างไร

5. *"การต่างตอบสนองทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อ"* ของสุวรรณา สถาอานันท์ จริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นจริยศาสตร์ที่ดำรงอยู่ตรงกลางระหว่างการถือเอาโดยพลการ การฉกชิง และรับสิ่งดีอย่างเห็นแก่ตัว และการให้ เสียสละ หรือมีเมตตาอย่างไร้ขอบเขต งานวิจัยนี้ศึกษาจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในปรัชญาขงจื่อโดยวิเคราะห์จริยศาสตร์ต่างตอบแทนในพื้นที่ชีวิต 4 พื้นที่ ได้แก่ ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตร เพื่อน-เพื่อน ผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์ และความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม งานวิจัยพบว่าการจัด ระบบจริยศาสตร์ต่างตอบแทนตั้งแต่ความสัมพันธ์กับคนใกล้ชิด ถึงความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม คือการสร้างและพัฒนาพลังต่างตอบแทนทางศีลธรรมให้เป็นรากฐานแห่งสังคมอุดมคติในปรัชญาขงจื่อ ความเป็นไปได้ของชีวิตที่ดีของผู้คนพัฒนามาจากการสร้างประธานทางศีลธรรม (moral subject) ผู้สามารถเป็นทั้งผู้ให้ ผู้รับ และผู้ตอบแทน อย่างเหมาะสมและรื่นรมย์

6. *"ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาในฐานะเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ตามทัศนะของเอมมานูเอล เลวีนาส"* ของคงกฤช ไตรยวงศ์ ตามมุมมองของเอมมานูเอล เลวีนาส ขนบปรัชญาตะวันตกที่ตกอยู่ในกรอบของภวันตวิทยา อันรวมถึงจริยศาสตร์ที่เริ่มต้นด้วยการยึดเอาอัตตาเป็นศูนย์กลาง (egology) การทำเช่นนั้นทำให้สิ่งอื่นๆ รวมทั้งคนอื่นตกอยู่ในกรอบขององค์รวมผ่านการสร้างอัตลักษณ์ของตัวตน (self-identity) เลวีนาสเห็นว่า การลดทอนความเป็นอื่นของคนอื่นอยู่ในกรอบของความเป็นตัวตนเดียวถือเป็นความรุนแรง เขาจึงตั้งคำถามกับความหมายของจริยศาสตร์และให้ความหมายของจริยศาสตร์แบบใหม่ที่ไม่ได้มุ่งเน้นการสร้างบรรทัดฐานการกระทำ นั่นคือ ความสัมพันธ์ระหว่างตัวฉันกับความเป็นอื่นสัมบูรณ์ ซึ่งมีรูปธรรมคือความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา (face-to-face relation) ในความสัมพันธ์ดังกล่าวคนอื่นเรียกร้องหรือสั่งฉัน โดยที่ตัวฉันจะต้องตอบสนอง (respond) ต่อคำเรียกนั้นโดยที่มิอาจเลี่ยงได้ การตอบสนองนี้มีความเชื่อมโยงกับความหมายของคำว่า ความรับผิดชอบ (responsibility) ด้วย บทความนี้มุ่งแสดงให้เห็นว่า ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาเป็นเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ที่เกิดขึ้นในสถานการณ์จริง กล่าวคือ การสัมพันธ์และตอบสนองต่อ "ผู้อื่น"

7. *""ความเคารพยอมรับ" ในปรัชญาของปอล ริเกอร์"* ของปกรณ์ สิงห์สุริยา เมื่อมีการนำเสนอให้ความเคารพยอมรับเป็นทางออกต่อปัญหาความเป็นอื่นซึ่งทำให้เกิดคนชายขอบและผู้ถูกกีดกัน คนมักเข้าใจว่าความเคารพยอมรับดังกล่าวมีรากฐานอยู่ในความยุติธรรม อย่างไรก็ตาม ปอล ริเกอร์โต้แย้งว่าความเป็นอื่นยังคงอยู่แม้ในระบบความยุติธรรมที่สมบูรณ์ เราจำเป็นต้องเดินทางตามสิ่งที่ริเกอร์เรียกว่า "เส้นทางแห่งความเคารพยอมรับ" เพื่อที่จะค้นพบความเคารพยอมรับประเภทที่สามารถแก้ไขปัญหาได้

อย่างแท้จริง ภายในกรอบการทำงานของเศรษฐกิจแห่งของขวัญ ริเกอร์วิเคราะห์ในรายละเอียดซึ่งความคิดเรื่องความเคารพยอมรับร่วมกัน อันเป็นความเคารพยอมรับที่แท้จริง โดยกระทำไปพร้อมกับอาศัยมโนทัศน์สำคัญอื่นๆ เช่น ความโอบอ้อมอารี ความให้อภัย ความรับผิดชอบ การแปล และเรื่องเล่า

ทั้ง 7 บทความนี้เป็นการศึกษาอย่างไตร่ตรองในประเด็นเกี่ยวเนื่องกับคุณธรรมจริยธรรม โดยให้ความสำคัญต่อบริบททางสังคม วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์อันเป็นที่มาของมโนทัศน์และแนวปฏิบัติทางจริยธรรมและคุณธรรมตามแนวคิดนั้น ๆ คาดว่าบทความวิจัยเหล่านี้จะเป็นประโยชน์ต่อวงวิชาการด้านปรัชญาและจริยศาสตร์ รวมทั้งแนวทางในการให้การศึกษาด้านคุณธรรมจริยธรรมในสังคมไทย

คำสำคัญ: แผนที่จริยศาสตร์/ ปรัชญขงจื่อ/ ปรัชญาตะวันตก/ พุทธศาสนา

Title:	Mapping Ethics
Code Number:	RDG54H006
Director:	Assistant Professor Dr. Channarong Boonnoon
	Department of Philosophy, Faculty of Arts, Silpakorn University
Duration:	One year and six months (From April 18, 2011 to October 17, 2012)

In the present Thai society, campaigns for morality are on the rise. Since 2010, morality has figured on the national agenda. The Government has allocated huge budgets in order to mobilize diverse processes to promote or support moral awareness. Established with the Government's support, the Moral Promotion Center is the pivot of the various moral campaigns. Major presuppositions revealed in these campaigns are that morality is ready-made, obvious and unproblematic, and exercises of authorities can lead people to comply with morality as prescribed by the Government.

From the philosophical perspective, morality is complex and, not simply ready at our disposal when we need to develop morality in people in the country. Morality is, in itself, related to the lives of individuals who desire a moral life. Since a good or happy life is the goal of morality, paths towards this goal can be diverse. From another perspective, moral awareness and moral actions develop from moral maturity, which begins in the development of understanding about the nature of morality through learning from the intellectual treasure of humanity.

This research project, "Mapping Ethics," under the cluster, "Thai Humanities Research Forum," was created with support of the Thailand Research Fund (TRF). Its two main objectives are (1) to develop research papers that explain foundations of ethics i.e. mindfulness, rational self-control, reciprocity, filial piety, recognition, alterity and the moral status of the family; and (2) to draw a map of ethics based on the synthesis of diverse moral approaches in Buddhism, Confucianism and Western philosophy.

Results comprise seven papers as follows.

1) *"Moral Status of the Family in Buddhism"* by Channarong Boonnoon: This research aims to study the moral status of the family in Buddhism, based on ***The Tipitaka***, especially ***Suttanta Pitaka***, the commentaries, and other literature. The early Buddhist teaching of "previous benefactor – grateful person" is explained within the framework of family relationship. The key questions are: In Buddhist perspective, what is the importance of the family in individual life, community, society and state? Key analysis addresses the question why the obligation to express gratitude towards parents is undeniable even for monks who have abandoned their family life.

2) *"Filial Piety (*xiao*) in Confucian Ethics"* by Sarinya Arunkhajornsak: This research aims to conceptualize the virtue of filial piety (*xiao*) and discuss normative reasons of this virtue in early Confucian ethics. This research proposes that the source of value and normative claim of filial piety in early Confucian ethics could be explained by a process of "reflective endorsement". This article argues that the assertion of authority from mandate of heaven (*tianming*) or human nature of filial love can be normative when one reflects on and endorses the value of the parents in one's life and thus making it "good", and then allows oneself to be guided by "natural" affection. Moreover, filial son and daughter in Confucian ethics have moral autonomy to govern themselves by authority from their reflection on placing value upon a person or thing in their life. Therefore, when one respectfully follows or gently remonstrates with the parents, the normative reason of such filial practices could be explained that one endorses the parents to be a "priority" in one's life. According to reflective endorsement theory, our identities including human identities give rise to our obligation to any person or thing we place value. Thus, when individuals and people in community collectively endorse filial piety as the most important virtue in moral cultivation and social harmonization, this means that they also endorse what kind of human being and good life should be developed, including what appropriate virtue should be cultivated for expressing human identities. For this reason, filial piety in Confucian ethics has a strong normative force.

3) *"Confucius' Ethics: An Ethics of Reciprocity"* by Suwanna Satha-anan: Ethics of reciprocity exists in the middle between two extremes, namely, Egoism which aims to gain, to lay claim, and to receive the good solely for selfish purposes; and Extreme Altruism which aims to give, to sacrifice and to execute forgiving kindness without limit. This research offers a study of the ethics of reciprocity in the philosophy of Confucius by analyzing this ethical principle in 4 areas of life, namely, relationships between father and son, friend and friend, ruler-officials and the people, and strangers or people of different cultures. This work argues that Confucius' "systematic" ordering of reciprocity in these four areas of life, from the most intimate in the family to the most remote of the strangers indicates an ethical project of creating and developing the power of generalized moral reciprocity as a basis for the ideal society. The very possibility of a good life originates from the creation of a moral subject who can be a giver, a receiver and a reciprocator in a "right" and joyful way.

4) *"The Fifth Precept: Sati (Mindfulness) and Buddhist Ethics"* by Pairin Katipommarat: This research aims to study the meaning and the important role of the concept of "Sati" (Mindfulness) as the last of The Five Precepts. This article not only offers a more articulated understanding of Sati, it also gives insights into Buddhist ethics in general.

The concept of "Sati" or mindfulness and awareness has two roles related to Paññā (wisdom), i.e. "the role of Sati in the cultivation of Paññā's " and "the role of Sati in the practice of Paññā's." To be called "Sammāsati" (Right mindfulness), this awareness must always be coupled with Paññā. There are two levels of Paññā, namely "Lokiya-paññā" and "Lokuttara-paññā," hence, also, there are two-levels of Sammāsati, i.e. "Lokiya-Sammāsati" and "Lokuttara-Sammāsati." These two levels of Sati reveal themselves differently in the contexts of"Personal ethic" and "Social ethics." The analysis of this paper suggests that "Personal ethics" contains both levels of Sati, while "Social ethics" contains only Lokiya-Sammāsati.

Considering in The Fifth Precept, this paper argues that consuming liqueur is "sinful" in all cases although it varies in terms of intensity of sin. An important criterion to discern a sin is that the reduction of mindfulness makes it easier to hurting yourself and, eventually, to others. In

this way, mindfulness, as the basic reason behind the establishment of The Fifth Precept, is important in both spheres of "Personal ethics" and "Social ethics." Nonetheless, Buddhism confirms that both forms of mindfulness are necessary and both enhance the development of human life to achieve the highest ideal of Buddhism, namely, the complete cessation of suffering.

5) *"*Prohairesis*: Things that are 'up to us' and the happy life in Epictetus' ethics"* by Supakwadee Amatayakul: This research investigates the nature and role of *prohairesis* in the ethics of the Stoic philosopher Epictetus, and argues that he uses *prohairesis* to refer to "volition" systematically for the first time in the history of Western Philosophy. To Epictetus, only *prohairesis* is entirely up to us, is both the necessary and sufficient conditions for the attainment of happiness and the good life, is the source of goodness and evil, and is a person's true identity. This research begins by investigating *proharesis* in Aristotle's ethics in order to compare with Epictetus' use of the concept, and analyzes *prohairesis* in Epictetus' ethics as "volition" of a unified soul, which operates through correct and proper judgments on the basis of the distinction between things that are and are not "up to us." It concludes by showing how a good *prohairesis* leads to the attainment of a life of happiness or imperturbability.

6) *"Emanuel Levinas on Face-to- Face Relation as a Condition for Ethics"* by Kongkrit Traiyawong: From Emmanuel Levinas' perspective, Western philosophical traditions fall under ontology including ethics which takes egology as a starting point. Consequently, other things and other person fall under ontology through the constitution of self-identity. According to Levinas, reducing the otherness of other persons into sameness is regarded as violence. He attempts to radically question the meaning of ethics in the normative sense. Levinas provides a specific meaning of ethics, that is, ethics as the relation between the "I" and the "Absolute Other" of which a concrete manifestation is in a 'face-to-face relation'. In that relation the other person demands or commands me that the "I" have to respond. This is the link between response and responsibility, in other words, it is an ability to respond. This article aims to argue

that the ‘face-to-face-relation’ is a condition for ethics in real life situations, namely how to relate to and respond to the others.

7) *"Recognition in Paul Ricoeur’s Philosophy"* by Pagorn Singsuriya: When recognition is proposed as the solution to the problem of otherness, which leads to marginalization and exclusion, it is usually understood as being rooted in justice. However, Paul Ricoeur argues that otherness remains even in the perfect system of justice. We need to travel through what he calls, "the course of recognition," in order to discover the kind of recognition that can really do the job. With the economy of the gift as framework, mutual recognition—the true recognition—is delineated along with other important concepts e.g. hospitality, forgiveness, responsibility, translation and narrative.

These papers illustrate different ethical approaches and offer reflections on the various issues, based on social, cultural and historical contexts in which the ethical concepts and practice were originated. It is hoped that these papers would offer significant contributions to religion and moral education in the Thai society.

Keywords: Mapping Ethics/ Confucian Philosophy/ Western Philosophy/ Buddhism

บทนำ
สร้างแผนที่จริยศาสตร์

ความเป็นมาและจุดมุ่งหมายของโครงการ

นับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2553 คุณธรรมจริยธรรมได้กลายเป็นวาระแห่งชาติ รัฐบาลได้ทุ่มเทงบประมาณมหาศาลเพื่อผลักดันกระบวนการที่จะส่งเสริมหรือสนับสนุนให้เกิดสำนึกเชิงคุณธรรมจริยธรรมขึ้นมาหลายแนวทาง โดยมีศูนย์คุณธรรมหรือสมัชชาคุณธรรม (ที่ก่อตั้งขึ้นโดยการสนับสนุนของรัฐบาล) เป็นแกนหลักในการดำเนินกิจกรรมด้านนี้ วิธีการที่ใช้เพื่อรณรงค์ด้านคุณธรรมจริยธรรมดังกล่าวได้ฉายให้เห็นแนวความคิดที่สำคัญประการหนึ่ง กล่าวคือ มักเข้าใจกันว่า “คุณธรรมจริยธรรม” เป็นสิ่งที่ “สำเร็จรูป” “เข้าใจง่าย” สามารถใช้ “อำนาจรัฐ” เพื่อให้เกิดการถือปฏิบัติตามคุณธรรมจริยธรรมที่รัฐต้องการ

ในอีกมุมมองหนึ่ง การมีคุณธรรมจริยธรรมนั้น โดยตัวมันเองสัมพันธ์กับชีวิตปัจเจกบุคคลผู้ต้องการจะมีชีวิตที่มีจริยธรรม เนื่องจากเป้าหมายของการมีคุณธรรมจริยธรรมคือการแสวงหาชีวิตที่ดีหรือชีวิตที่มีความสุข วิธีการที่จะไปสู่เป้าหมายดังกล่าวจึงอาจมีหลากหลายวิธีด้วยกัน การจะมี “คุณธรรม-จริยธรรม” น่าจะมาจากการพัฒนาวุฒิภาวะทางศีลธรรม (moral maturity) ของผู้คนพลเมือง โดยเริ่มต้นจากการพัฒนาความเข้าใจของเราเกี่ยวกับที่มาที่ไปของคุณธรรมจริยธรรม ด้วยการศึกษาทำความเข้าใจจากคลังสมบัติทางปัญญาเกี่ยวกับจริยศาสตร์ของมนุษย์

โครงการวิจัย “สร้างแผนที่ทางจริยศาสตร์” ภายใต้ชุดโครงการ “เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย” จึงเกิดขึ้น โดยการสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) โครงการฯ นี้มีจุดมุ่งหมายหลัก 2 ประการ คือ 1) พัฒนาบทความวิจัยที่อธิบายฐานความคิดทางจริยศาสตร์เกี่ยวกับการมีสติ การใช้เหตุผลยับยั้งชั่งใจ การต่างตอบสนองทางศีลธรรม ความกตัญญู การเคารพยอมรับ ความเป็นอื่น และสถานะทางศีลธรรมของครอบครัว 2) สร้างแผนที่จริยศาสตร์ที่มีบทสังเคราะห์สะท้อนภาพแนวทางศีลธรรม (moral approaches) ที่หลากหลายในพุทธศาสนา ปรัชญาขงจื่อ และปรัชญาตะวันตก

ความพยายามของรัฐไทยที่จะจัดระเบียบชีวิตผู้คนในแง่ดังกล่าวข้างต้นสะท้อนความวิตกกังวลเกี่ยวกับปัญหาของเหรียญสองด้านที่ประจบพบกันอย่างลงตัว กล่าวคือ ในด้านหนึ่งนักการเมืองจำนวนไม่น้อยฉ้อฉลทรัพย์สินส่วนรวมสาธารณะอย่างเป็นระบบ ในอีกด้านหนึ่งพลเมืองจำนวนไม่น้อยก็ตอบรับด้วยท่าทีที่เห็นว่า “การโกงกิน” เป็นเรื่องธรรมดาที่ “ยอมรับได้” โครงการต่างๆ ทั้งจากภาครัฐและเอกชนต่างเสนอ “วิธีแก้” หา “ทางออก” กันเป็นจำนวนมาก คำร้องขอเชิญเข้า “อบรม” ร่วมทำบุญ ปฏิบัติธรรม เป็นอาสาสมัครเพื่อสาธารณะประโยชน์ ซึ่งย่อมมีประโยชน์อยู่ในตัวเอง แต่ดูเหมือนว่าสังคมไทยยังมีสมมติฐานบางอย่างเกี่ยวกับคุณธรรมจริยธรรมที่ไม่ซับซ้อนและสำเร็จรูป

กล่าวคือ เราอาจตั้งข้อสังเกตได้ว่าการแสดงความกังวลมักเริ่มต้นจากการตำหนิคนอื่นซึ่งอาจเป็นเยาวชนหรือคนต่างกลุ่ม และมักสะท้อนความมั่นใจของผู้พูดว่าตนเอง “ดี” อยู่แล้ว หรือมีคุณธรรมจริยธรรมอยู่อย่างตายตัวและเป็นดังที่ตน “เข้าใจ” โดยสมบูรณ์ ข้อสมมติฐานเหล่านี้เองสะท้อนปัญหาพื้นฐานการทำความเข้าใจ “คุณธรรม” “จริยธรรม” ในสังคมไทย กล่าวคือ

ประการแรก การตำหนิผู้อื่นทำให้ดูเหมือนว่าผู้พูดนั้นเอง “ดี” ขึ้น

ประการที่สอง ผู้ถูกตำหนิคือ “คนอื่น” ซึ่งอยู่ภาย “นอก” กลุ่มของผู้พูดและไม่ใช่ตัวผู้พูด

ประการที่สาม คุณธรรมมีอยู่อย่างตายตัว ซึ่งหมายความว่าปัญหาอยู่ที่ความไม่รู้ ไม่เข้าใจและไม่ปฏิบัติ “ความจริง” ที่มีอยู่แล้วอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ประการที่สี่ ผู้พูดมักจะแสดงท่าทีหรือมีความเห็นว่าความเข้าใจเกี่ยวกับคุณธรรมจริยธรรมที่ตนเองมีอยู่แล้วนั้นเป็นความเข้าใจที่ถูกต้องสมบูรณ์

หากสังคมไทยมีจิตมุ่งมั่นที่จะหา “ทางออก” จากปัญหาคุณธรรมจริยธรรมจริงๆ อาจต้องเริ่มต้นที่การตั้งคำถามกับสมมติฐานทั้ง 4 ประการข้างต้น กล่าวคือ เราอาจต้องเลิกทำให้ตนเองดู “ดี” ขึ้นด้วยการตำหนิผู้อื่น (ไม่ว่าข้อตำหนินั้นจะมีส่วน “จริง” หรือไม่ แต่ทั้งนี้ก็มิได้หมายความว่าการตำหนิเป็นข้อห้ามโดยสิ้นเชิง) ทั้งนี้เราอาจพึงครุ่นคิดใคร่ครวญการกำหนดหรือการมีท่าทีต่อคนอื่น ผู้อื่น ความเป็นอื่น อันเป็นทัศนคติพื้นฐานในตัวเราเอง เราอาจตั้งคำถามจากมุมมองใหม่ได้ว่าเราก็เป็น “คนอื่น” สำหรับผู้อื่น เรากับเขาล้วนแตกต่างกันโดยสิ้นเชิงหรือ นอกไปจากนี้ เราเองมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับคุณธรรมจริยธรรมอย่างซับซ้อนเพียงพอหรือไม่ หรือเราเพียงใช้คำนี้เพื่อประณามผู้อื่นด้วยกฎเกณฑ์ที่ตายตัวไม่ซับซ้อน และไม่อาจโต้แย้งได้ และประการสุดท้าย เราเองในฐานะผู้กังวลห่วงใยต่อปัญหาคุณธรรมจริยธรรมนั้นมีความอ่อนน้อมถ่อมตนในความรู้ความเข้าใจของตนเองเกี่ยวกับคุณธรรมจริยธรรมหรือไม่ เพียงใด

วัตถุประสงค์ของชุดโครงการวิจัย “สร้างแผนที่จริยศาสตร์” มิใช่เพื่อการเพิ่มผู้พึงถูกตำหนิในบัญชีหางว่าวของผู้มีปัญหาคุณธรรมจริยธรรม แต่เพื่อเสนอ “แผนที่” นำทางเบื้องต้นเพื่อก้าวพ้นจากสมมติฐานอันเบาหวิวเหลือทนข้างต้นทั้ง 4 ประการ ทั้งนี้โดยเริ่มต้นจากการเสนอผ่านงานวิจัยทั้ง 7 ว่าความรู้เกี่ยวกับ “จริยศาสตร์” มีฐานคิด บริบท ข้อโต้แย้งที่แตกต่างหลากหลาย แต่ละสำนักคิดก็เป็นประเด็นปลายเปิดที่ยังต้องสนทนากันอย่างจริงจังต่อเนื่อง จริยศาสตร์เป็นการให้เหตุผลต่อแนวปฏิบัติเชิงบรรทัดฐาน (normative practice) กล่าวคือ เป็นการสนทนาว่าเพราะเหตุใดเราจึงควรทำความดี เราทำ “ความดี” ไปทำไม เพราะอะไร เพื่อใคร ทำไมเราจึงพึงกตัญญูกตเวที ทำไมเราพึงเคารพยอมรับคนอื่นที่แตกต่าง จริยศาสตร์เป็นความพยายามตอบคำถามว่า “ฉันควรทำอะไร เพราะอะไร” การตอบคำถามดังกล่าวเป็นปริศนาสำหรับมนุษย์ในฐานะสรรพนามบุคคลที่หนึ่งคือ “ฉัน” เป็นแบบฝึกหัด

การกล่อมเกลาความรู้สึก การใช้เหตุผลร่วมกับคนอื่น การใช้จินตนาการ การพัฒนาความโอบอ้อมอารี ความอ่อนไหวต่อความปรารถนา และความเข้าใจตนเองของผู้อื่น ปัญหาจริยธรรมเป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับการเข้าใจตนเองของมนุษย์ คือวุฒิภาวะของการตอบคำถามว่า “ฉันคือใคร”

“แผนที่”

การใช้คำว่า “แผนที่” ในชุดโครงการวิจัยนี้เป็นอุปลักษณ์ต่อเนื่องเชื่อมโยงกับการมองชีวิตมนุษย์ว่าเป็นการเดินทาง (journey) การเดินทางในที่นี้เริ่มต้นที่การเกิด เติบโต ดำเนินไปจนถึงวาระแห่งการแก่ เจ็บ และตาย การเดินทางหนนี้อาจกินความถึงชาติภพหน้าอย่างเป็นวัฏสังสารเช่นในคำสอนพระพุทธศาสนา หรืออาจกินความถึง “ชีวิตหน้า” อันเป็นนิรันดร์อย่างคำสอนในศาสนาฝ่ายเอกเทวนิยม เงื่อนไขสำคัญคือการเดินทางครั้งนี้เป็นการเดินทางครั้งแรกและครั้งเดียวในแต่ละชีวิต ถึงแม้ว่ากฎแห่งกรรมจะชี้นำให้เชื่อว่าชีวิตนี้เป็น “ผล” แห่งกรรมในชาติปางก่อน แต่ในเมื่อมนุษย์เกือบทั้งหมดไม่สามารถ “ระลึก” ชาติได้ ย่อมหมายความว่าชีวิตนี้ก็เป็น “ชีวิตแรก” และเป็นการเดินทางครั้งเดียวสำหรับการระลึกจำได้ของชีวิตนี้อยู่ดี

การเดินทางแบบนี้จึงต้องอาศัยแผนที่เดินทางเป็นตัวช่วยเพื่อค้นหา “เป้าหมาย” ของชีวิตที่ดีที่แต่ละคนพึงปรารถนาอยากได้ แต่แผนที่จริยศาสตร์แตกต่างจากแผนที่ภูมิศาสตร์อย่างสำคัญในแง่ที่ว่า แผนที่ภูมิศาสตร์เป็นตัวช่วยในฐานะ***เครื่องมือ***สู่จุดหมายการเดินทางที่ผู้เดินทางกำหนดไว้ล่วงหน้า***ก่อน***จะหยิบแผนที่มาใช้ แต่แผนที่จริยศาสตร์กลับทำหน้าที่ต่างกัน กล่าวคือ แผนที่จริยศาสตร์***ช่วย***ผู้เดินทางค้นหาเป้าหมายชีวิตตน “แผนที่จริยศาสตร์” จึงมิใช่เป็นเพียงเครื่องมือสำหรับเป้าหมายที่กำหนดไว้ล่วงหน้าเท่านั้น แต่แผนที่จริยศาสตร์น่าจะช่วยให้ผู้เดินทางเข้าใจตนเองมากขึ้นเพื่อกำหนดเป้าหมายแห่งชีวิตได้แจ่มชัดขึ้น

นอกจากนี้ “แผนที่จริยศาสตร์” เช่นเดียวกับแผนที่ทั้งหลายที่มีหลายแบบหลายฉบับได้ แผนที่แสดงแหล่งท่องเที่ยง แผนที่ทางหลวง แผนที่เส้นทางเดินเรือทะเล แผนที่แสดงระดับสูงต่ำของภูมิประเทศ แผนที่แสดงการกระจายตัวของประชากรในเขตเมืองและเขตชนบท ฯลฯ “แผนที่จริยศาสตร์” ในชุดโครงการวิจัยนี้เป็นแผนที่คร่าวๆ ที่แสดงสำนักคิดทางจริยศาสตร์ในพุทธศาสนา ปรัชญาขงจื่อ ปรัชญาสโตอิค ปรัชญาของเอมมานูเอล เลวีนาส และปรัชญาของปอล ริเกอร์ การเลือกเป้าหมายในแผนที่จริยศาสตร์ในชุดโครงการวิจัยนี้อาศัยความเชี่ยวชาญทางวิชาการของนักวิจัยเป็นหลัก ประกอบกับศักยภาพของหัวข้อวิจัยในแต่ละบทความวิจัยที่จะสะท้อนแง่มุมสำคัญพื้นฐานในการเดินทางของชีวิตมนุษย์ “แง่มุมสำคัญพื้นฐาน” เหล่านี้สะท้อนในคำสรรพนามที่มนุษย์ใช้บ่งบอกถึงตนเองและผู้อื่น ได้แก่ “ฉัน เธอ เขา เรา ท่าน”[1] ความสัมพันธ์เกี่ยวข้องระหว่างสรรพนามเหล่านี้คือขอบเขตเนื้อหาของงานวิจัยในชุดโครงการนี้ ดังจะอธิบายต่อไป

จริยศาสตร์

จริยศาสตร์คือการตอบคำถามว่า “ฉันควรทำอะไร เพราะอะไร” ซึ่งอาจสะท้อนออกมาในบทเปรียบเปรยว่าเป็นการเดินกลับไปกลับมาระหว่างสองประโยค ดังนี้

ก. มีคนตาย

ข. ลูกฉันตาย

ในชุดโครงการวิจัยนี้นิยาม “พื้นที่จริยศาสตร์” ว่าคือเส้นทางไป-กลับระหว่าง ก. กับ ข. พื้นที่ตรงนี้คืออาณาบริเวณที่ต้องอาศัย “แผนที่จริยศาสตร์” เป็นเครื่องช่วยเดินทางและช่วยหาเป้าหมายที่ดีไปด้วยกัน ประโยค ก. “***มีคนตาย***” แสดงวิธีอธิบายโลกแบบวิทยาศาสตร์ กล่าวคือ พัฒนาวิธีวิทยาที่มอง ทำความเข้าใจ และอธิบายโลกในฐานปรากฏการณ์ อุบัติการณ์ที่เกิดขึ้นในโลก (occurrence in the world) ในมุมมองที่เป็นกลางจากแง่มุมของบุคคลที่สาม (มองคนอื่นเป็น “เขา” และเป็น “เขา” ที่ไม่มองวิธีที่ “เขา” มองตนเองว่าเป็น “ฉัน” อย่างไร) ในประโยคนี้ “คน” เป็นสัตว์ประเภทหนึ่งในหมู่สัตว์ที่เลี้ยงลูกด้วยนม “ความตาย” ในประโยคนี้นิยามในแง่มุมทางชีววิทยา หัวใจหยุดเต้น สมองตาย กราฟความดันเป็น 0 แม้เมื่อมอง “คน” เป็น “คน” ที่ไม่ใช่เป็นเพียงสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมประเภทหนึ่ง “คน” คนนี้มีความหมายเป็นตัวอย่างหนึ่งของ “คน” ในความหมายสากลทั่วไป ความเป็นตัวอย่างหนึ่งนี้มิได้มุ่งหมายความเฉพาะเจาะจงในฐานะปัจเจกบุคคล แต่มุ่งเน้นที่ความเป็น “สมาชิก” ของคนทั่วไป ดังประโยค “คนทุกคนต้องตาย” และวันนี้ “มีคนตาย”

ประโยค ข. “***ลูกฉันตาย***” แสดงวิธีพูดถึงโลกแบบมนุษยศาสตร์ที่มี “ฉัน” สรรพนามบุคคลที่หนึ่งเป็นฐานคิดในการพูดถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในชีวิตของคน (event in human life) ในฐานะปัจเจกบุคคลที่ลักษณะเฉพาะมีความสำคัญ เป็นจุดเน้นของการจัดกรอบให้ความหมายแก่เหตุการณ์นี้ “***คนที่ตาย***” ในประโยค ข. นี้มิใช่คนทั่วไป แต่คือ “ลูกของฉัน” เมื่อลูกของฉันตายไป ฉันรับรู้และเข้าใจเหตุการณ์นี้มิใช่เพียงในฐานะปรากฏการณ์ทางชีววิทยา (หัวใจหยุดเต้น) แต่เป็นการสูญเสียสิ่งอันผูกพันรักใคร่ ชีวิตฉันที่ไร้ลูกคนนี้ไม่อาจเป็นชีวิตเดิมอีกต่อไป การตายของลูกเป็นการสูญเสียครั้งยิ่งใหญ่ในชีวิตฉัน จริยศาสตร์เริ่มจากประสบการณ์มนุษย์ในฐานะสรรพนามบุคคลที่หนึ่ง

ปัญหาสำคัญในจริยศาสตร์คือมนุษย์ในฐานะสรรพนามบุคคลที่หนึ่งไม่อาจเป็นเพียงปัจจัยเดียวหรือมุมมองเดียวในการกำหนดความหมายให้แก่โลกได้โดยลำพังอย่างเด็ดขาดสมบูรณ์ ชีวิตของฉันยังไงก็ต้องขึ้นกับเหตุปัจจัยในกระบวนการธรรมชาติอยู่ดี ทุกชีวิตที่เกิด***ต้อง***แก่ เจ็บ และตายในที่สุดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ พุทธจริยศาสตร์คือความพยายามที่จะพ้นทุกข์ด้วยการตระหนักว่า “ลูกฉันตาย” ต้องมองและทำความเข้าใจด้วยมุมมองแบบ “มีคนตาย” และ “ทุกคนย่อมตาย” การมีภาวะส่วนบุคคลที่สูญเสีย (personal loss) ต้องถูกคัดคานด้วยอนิจจังซึ่งไม่มีลักษณะส่วนบุคคล (impersonal force of impermanence)

อย่างไรก็ตาม จริงๆ แล้วจริยศาสตร์ยังครอบคลุมปัญหาสำคัญอีกประการหนึ่งคือ คนอื่นเขาก็มีลูกที่ตายไปเหมือนกัน ทำไมการตายของลูกฉันจึงสำคัญกว่าการตายของลูกคนอื่น ใครจะตอบได้ว่าลูกของใครมีค่ามากกว่ากัน[2] ถ้าลูกของฉันถูกลูกคนอื่นฆ่า หรือถ้าลูกของฉันตายไปเพราะพยายามฆ่าลูกคนอื่น ปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาที่ต้องหาเกณฑ์หรือบรรทัดฐานร่วมกันแล้วบัญญัติเป็นกฎหลักการ หรือศีล หรือข้อห้ามว่า “จงอย่าฆ่า” ดังปรากฏในศีล 5 และในบัญญัติ 10 ประการ เป็นต้น ปัญหาอันซับซ้อนเหล่านี้คือเนื้อหาของจริยศาสตร์

จริยศาสตร์กับความจริง

นักจริยศาสตร์คนสำคัญอย่างคริสทีน คอร์สการ์ดได้อธิบายไว้อย่างกระชับและน่าสนใจว่าปรัชญาตะวันตกในยุคโบราณโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสำนักคิดของเพลโตและอริสโตเติลมีการชี้ให้เห็นว่า โลกแห่งแบบเป็นโลกแห่งคุณค่าซึ่ง “จริงกว่า” ข้อเท็จจริงในประสบการณ์มนุษย์ โลกแห่งความจริงสูงสุดคือคุณค่าในตัวเอง โลกที่เป็นอยู่พยายามเป็นสิ่งที่ “ดีกว่า” สิ่งที่มีอยู่จริงในโลกประจักษ์ ปริศนาอันยิ่งใหญ่เกี่ยวกับมนุษย์คือ มนุษย์มีศักยภาพแห่งการใคร่ครวญพินิจ (reflective endorsement) กล่าวคือมนุษย์สามารถถอยห่างออกจากประสบการณ์ของตนเองแล้วประเมินคุณค่าและตัดสินใจเลือกสิ่งที่ดีกว่าได้ ศักยภาพนี้ชี้ให้เห็นว่าโลกที่เป็นอยู่สามารถ “ดี” ขึ้นได้ “สมบูรณ์” ขึ้นได้ สามารถแตกต่างไปจากเดิมได้ คำถามสำคัญคือ 1) ศักยภาพการตัดสินเชิงคุณค่านี้มาแต่ไหนถ้าโลกมีแต่ข้อเท็จจริง 2) ในหมู่มนุษย์ด้วยกัน มนุษย์สามารถถกเถียงเรื่องคุณค่าได้ 3) มนุษย์สามารถตัดสินได้ว่าสิ่งใดมีค่ามากกว่าสิ่งอื่น และ 4) มนุษย์บอกได้ว่าสิ่งต่างๆ ไม่พึง/ไม่ควรเป็นเช่นนี้[3]

ในยุคกรีกโบราณ เพลโตและอริสโตเติลบอกเราว่าที่มาแห่งคุณค่าและความจริงอันสมบูรณ์คือสิ่งเดียวกัน ได้แก่ โลกของแบบ โลกของแบบนี้เอง “บอก” แก่เราว่าสิ่งต่างๆ ในโลกนี้ควรเหมือนโลกนั้นมากกว่า ในทางจริยศาสตร์ การมองโลกแบบนี้เรียกว่าความเป็นเลิศ (excellence) อันถูกชี้นำด้วยสัจธรรมหรือความจริงสูงสุดในบริบทของมนุษย์ การถูกชี้นำด้วยสัจธรรมคือการถูกชี้นำด้วย “ตัวตน” ที่แท้จริงของท่านเอง “แบบ” คือสิ่งที่ทำให้สิ่งหนึ่ง***เป็น***สิ่งนั้นอย่างแท้จริง การที่มนุษย์พยายามทำตนให้สมบูรณ์คือการพยายามเป็น “ตัวเธอเอง” “คุณธรรม” ของมนุษย์คือการทำตนให้สมบูรณ์ด้วยการค้นพบ พัฒนา ขัดเกลา ฝึกฝนตนตาม “แบบ” หรือตัวตนที่แท้จริงได้โดยสมบูรณ์[4]

ในโลกสมัยใหม่ จริยศาสตร์ไม่ได้หันกลับไปหาเพลโต อริสโตเติล มนุษย์มิได้มองว่าคำตอบเกี่ยวกับความจริงสูงสุดและความดีอันสมบูรณ์อยู่ในโลกของแบบอีกต่อไป การมองแบบนี้ทำให้เห็นว่า “ปัญหา” ของโลกอยู่แต่ในมนุษย์ที่ยังอาจค้นหาหรือพัฒนาตนสู่แบบอันสมบูรณ์ไม่สำเร็จ “โลก” ในโลกสมัยใหม่มิใช่ “แบบ” โดยพื้นฐาน แต่โลกเป็นเพียงวัตถุสสาร เป็น “สิ่งของ” ที่แข็งขืนต่อต้านทั้งเหตุผลและคุณค่า ความจริงมิใช่ความดีอีกต่อไป[5]

ในโลกสมัยใหม่เมื่อความจริงกับความดีมิใช่สิ่งเดียวกันอีกต่อไป คุณค่าต้องหาทางกลับมายังโลกนี้อีกครั้งหนึ่ง คุณค่ากลับมาได้ด้วยความเป็น “ศิลปะ” หรือพันธะหน้าที่แบบค้านท์ สำหรับค้านท์เหตุผลคือ “แบบ” ซึ่งมิใช่โลก แต่มนุษย์เราคือผู้กำหนดบังคับโลก จริยศาสตร์แบบค้านท์เป็นจริยศาสตร์แห่งอัตตาณัติ (autonomy) สำหรับค้านท์ การมีพันธะหน้าที่คือสิ่งที่ทำให้เราเป็นมนุษย์

แผนที่จริยศาสตร์กับความเป็นบุคคลของมนุษย์

เมื่อความจริงสูงสุดหรือสัจธรรมมิใช่สิ่งเดียวกับความดีหรือคุณค่า คำถามเกี่ยวกับ “ธรรมชาติของมนุษย์” ในฐานะฐานคิดที่จะตอบคำถามเกี่ยวกับชีวิตที่ดีของมนุษย์ก็กลายเป็นคำถามปลายเปิดที่มิอาจให้คำตอบเชิงเนื้อหาที่ครบถ้วน เด็ดขาด หรือสมบูรณ์ได้อีกต่อไป แต่ในขณะเดียวกันเราคงต้องถามต่อไปว่า อะไร (เมื่อมิใช่โลกของแบบ) คือสิ่งที่บ่งชี้ บ่งบอก หรือนิยามความเป็นคนหรือความเป็นบุคคล (personhood) ของเรา หากเราตอบคำถามนี้***ได้***และทำสิ่งนี้ได้ เราก็ยังสามารถมี “ชีวิตที่ดี” ในฐานะมนุษย์ได้

ในชุดวิจัย “สร้างแผนที่จริยศาสตร์” นี้ เราจะอาศัยวิธีอธิบายที่คริสทีน คอร์สการ์ดนำเสนอไว้เพื่อเป็นจุดเริ่มต้นการถักร้อยบทศึกษาของแต่ละบทความวิจัยเข้าด้วยกัน แต่ทั้งนี้เราตระหนักดีว่ากรอบการอธิบายของคอร์สการ์ดเป็นกรอบการวิเคราะห์แบบค้านท์ ซึ่งมิได้มีนัยว่าจุดยืนทางจริยศาสตร์ของบทความทั้ง 7 นี้สะท้อนจุดยืนทางจริยศาสตร์แบบค้านท์

สำหรับค้านท์ ความเป็นมนุษย์ (Humanity) บ่งถึงความสามารถที่จะกำหนดเป้าหมายด้วยการเลือกที่มีเหตุผล[6] แล้วด้วยความสามารถนี้ “หน้าที่อันสมบูรณ์” คือหน้าที่แห่งความยุติธรรม และในปริมณฑลแห่งจริยศาสตร์คือหน้าที่แห่งความเคารพ ถือกำเนิดขึ้นจากพันธะที่จะทำให้ความสามารถที่จะเลือกเป้าหมายด้วยอัตตาณัติของตนเองเป็นเงื่อนไขของคุณค่าของเป้าหมายอื่นทุกเป้าหมาย[7] กล่าวคือ ด้วยเหตุที่มนุษย์สามารถกำหนดเป้าหมายด้วยตนเอง ด้วยการเลือกอย่างมีเหตุผล หน้าที่ระหว่างมนุษย์จึงคือการมีหน้าที่แห่งการเคารพมนุษย์ทุกคน หน้าที่นี้แสดงออกด้วยการช่วยทำให้การเลือกด้วยตนเองของแต่ละคนและทุกคนเป็นเงื่อนไขที่กำหนดคุณค่าของเป้าหมายอื่นๆ ทุกประการ ยกตัวอย่างเช่น ถ้าบิดามารดาหวังจะกำหนดชีวิตบุตรสาวด้วยการคลุมถุงชนให้บุตรสาวแต่งงานกับชายหนุ่มที่บิดามารดาเป็นคนเลือก เท่ากับบิดามารดามิได้ยินยอมให้บุตรสาวกำหนดเป้าหมายด้วยตนเอง (กล่าวคือ แต่งงานกับชายที่ตนรัก) การบังคับให้บุตรสาวแต่งงานเป็นการ “ไม่เคารพ” ความเป็นมนุษย์ของบุตรสาว และไม่ทำให้บุตรสาวได้ใช้ความสามารถในการเลือกของตนเอง ถึงแม้ว่าการคลุมถุงชนอาจนำความสงบสุขแก่ชีวิต ในระดับหนึ่ง ความสงบสุขดังกล่าวก็ไม่มีคุณค่าทางศีลธรรม เพราะไม่ได้เกิดจากการใช้อัตตาณัติของบุตรสาวในการเลือกด้วยตนเอง (ทั้งนี้เพราะการเลือกกำหนดเป้าหมายด้วยตนเองคือ***เงื่อนไข***ของคุณค่าของเป้าหมายอื่นทุกเป้าหมาย)

การนิยามมนุษย์เช่นนี้ทำให้เห็นว่าการกระทำที่ผิดศีลธรรมคือการกระทำที่ละเมิดความเป็นมนุษย์ การละเมิดความเป็นมนุษย์คือการปฏิบัติต่อคนอื่นในฐานะที่เป็นเครื่องมือ (สำหรับเป้าหมายของเรา) ***เท่านั้น*** จากตัวอย่างข้างต้น การบังคับบุตรสาวแต่งงานกับชายที่บิดามารดาเป็นผู้เลือกกำหนดให้คือการละเมิดความเป็นมนุษย์ของบุตรสาว โดยได้ใช้บุตรสาวเป็นเครื่องมือสู่เป้าหมายของบิดามารดาเท่านั้น (คือความมั่นคงของวงศ์ตระกูล)[8]

อีกครึ่งหนึ่งของนิยามความเป็นมนุษย์ของค้านท์คือ “การเลือกที่มีเหตุผล” การมีเหตุผลในที่นี้ครอบคลุมความหมายอย่างน้อย 2 ประการ ได้แก่

1) เมื่อมนุษย์กำหนดเป้าหมายด้วยตนเอง มนุษย์ต้องปฏิบัติตามสิ่งที่นำสู่เป้าหมายนั้น หากมนุษย์ไม่ทำตามหรือทำสิ่งที่ขัดกันแสดงว่ามนุษย์ “ไม่มีเหตุผล” เช่น ถ้ามนุษย์กำหนดว่าชีวิตของตนเป็นสิ่งที่มีค่า มนุษย์กำหนดเป้าหมายว่าอยากมีชีวิตอยู่ต่อไป แต่มนุษย์ดังกล่าวไม่ยอมกินอาหารหรือไม่ยอมหายใจ (ซึ่งย่อมขัดกับการจะดำรงชีวิตอยู่ต่อไปได้) การเลือกไม่กินอาหารหรือไม่หายใจถือว่า “ไม่มีเหตุผล”
2) การมีเหตุผลคือการตระหนักในข้อจำกัดของการกำหนดเป้าหมายของตนเอง เนื่องด้วยคนอื่นก็สามารถกำหนดเป้าหมายของเขาได้ ตัวอย่างเช่น ถ้าเรากำหนดเป้าหมายของเราว่าชีวิตที่ดีของเราต้องไม่มีนาย ก. อยู่ในโลกนี้อีกต่อไป เราจึงไปฆ่านาย ก. และถือว่าตนไม่ผิดศีลธรรม ค้านท์อธิบายว่าการเลือกไปฆ่านาย ก. ของเราไม่มีเหตุผล เพราะการกระทำดังกล่าวไม่ถูกจำกัดด้วยการกำหนดเป้าหมายด้วยตนเองของนาย ก. ว่าชีวิตของเขาเป็นสิ่งที่มีค่าและเขาต้องการมีชีวิตอยู่ต่อไป ด้วยข้อพิจารณาทั้ง 2 ประการนี้ ค้านท์จึงเห็นว่าการอยู่ร่วมกันของมนุษย์สามารถดำเนินไปอย่างราบรื่น สงบสันติได้เมื่อมนุษย์ปฏิบัติกฎที่ทำให้เป็นสากลได้ กล่าวคือ เป็นเหตุผลที่มนุษย์ทุกคนร่วมสนทนากันและตกลงกันได้ เช่น การฆ่าทำลายชีวิตเป็นสิ่งที่ผิดศีลธรรม เพราะเป็นหลักปฏิบัติที่ทำให้เป็นกฎสากลได้

สิ่งที่น่าสนใจยิ่งสำหรับชุดโครงการวิจัยนี้คือ การเข้าใจมนุษย์ดังข้างต้นนี้ทำให้เห็นว่ามนุษย์นั้นสามารถมีความรับผิดชอบได้ คริสทีน คอร์สการ์ดอธิบายว่า การถือว่าผู้ใดมีความรับผิดชอบคือการถือว่าผู้นั้นเป็นบุคคล (person)[9] กล่าวคือ การถือว่าผู้ใดมีความรับผิดชอบได้คือการถือว่าผู้นั้นกำหนดเป้าหมายด้วยตนเองได้ ตัดสินได้ด้วยตนเอง ใช้เหตุผลในการตัดสินและปฏิบัติตนสู่เป้าหมายที่กำหนดเองอย่างมีเหตุผล[10]

ความสัมพันธ์กับผู้ที่มีความรับผิดชอบได้ ที่มีอิสระและเท่าเทียม คือความสัมพันธ์แบบต่างตอบแทน (Reciprocity) เมื่อเราถือว่าบุคคลใดมีความรับผิดชอบ เราก็พร้อมที่จะแลกเปลี่ยนการกระทำที่ไร้กฎเกณฑ์กับการตอบแทนในรูปแบบต่างๆ เช่น เราจะพร้อมรับคำสัญญา มอบความ

ไว้วางใจให้ แลกเปลี่ยนคำอธิษฐาน ร่วมมือในโครงการใดโครงการหนึ่ง เข้าร่วมทำสัญญาประชาคม มีบทสนทนาด้วย มีความสัมพันธ์ทางเพศ เป็นมิตรสหายต่อกัน หรือแต่งงานด้วย[11] เมื่ออีกบุคคลหนึ่งมีความรับผิดชอบ เราสามารถปฏิบัติต่อเขาบนฐานความคาดหวังว่าต่างฝ่ายจะปฏิบัติต่อกันจากมุมมองของอีกฝ่ายหนึ่ง ต่างฝ่ายต่างมีเหตุผลของตนที่อีกฝ่ายหนึ่งจะเคารพ และต่างฝ่ายต่างมีเป้าหมายของตนที่อีกฝ่ายหนึ่งเห็นคุณค่า[12]

อาจกล่าวได้ว่าคำอธิบายข้างต้นคือการเข้าใจจริยศาสตร์ต่างตอบแทนที่กว้างขวางครอบคลุมที่สุด เป็นจริยศาสตร์ต่างตอบแทนที่ไม่ได้กล่าวถึงเพียงการ “ตอบแทน” สิ่งดีที่ได้รับมาจากผู้อื่น แต่เป็นการแสดงว่าภาวะหรือความสัมพันธ์ต่างตอบแทนเป็นแก่นแกนการนิยามความเป็นบุคคลของมนุษย์ (personhood)

น่าสังเกตว่าก่อนจะวิเคราะห์ความสัมพันธ์ต่างตอบแทน คอรส์การ์ดใส่ใจกับการระบุและอธิบายว่าการ***ถือว่า***คนอื่นมีความรับผิดชอบเป็นบางสิ่งบางอย่างที่เรา “ทำ” กับคนอื่น หมายความว่าเราเป็นผู้กำหนดท่าทีต่อคนอื่นและมิใช่เป็นการมีความเชื่อเกี่ยวกับบุคคลนั้นหรือเกี่ยวกับเงื่อนไขการกระทำของเขา[13] กล่าวคือ คอรส์การ์ดกำลังบอกว่าการที่เรา***ถือว่า***บุคคลอื่นมีความรับผิดชอบในเรื่องหนึ่ง เรากำลัง “มอบ” ความสามารถบางอย่างแก่เขาโดยถือว่าบุคคลนั้นกำหนดเป้าหมายด้วยตนเอง ตัดสินใจกระทำเพื่อบรรลุเป้าหมาย ดังนั้นจึงพึงรับผลที่เกิดขึ้น การวิเคราะห์ในลักษณะนี้เป็นเครื่องชี้บ่งว่ามีการ “พบกัน” ระหว่างมนุษย์อย่างน้อยสองคน คนที่หนึ่ง “ตัดสิน” ว่าอีกคนหนึ่งมีความรับผิดชอบได้ และการตัดสินใจนั้นสื่อนัยว่าคนที่หนึ่งเห็นความเป็น “ตัวฉัน” ของบุคคลที่สองที่เป็นผู้แต่ง/ผู้สร้างการกระทำของตนเอง (author of action) เราได้ภาพมนุษย์สองคนที่แสดงภาวะของสรรพนามบุคคลที่หนึ่ง ทั้งผู้ตัดสินว่าอีกผู้หนึ่งมีความรับผิดชอบ และทั้งผู้ถูก “ตัดสิน” ว่ามีความรับผิดชอบได้ ในแง่นี้***เงื่อนไขแห่งจริยศาสตร์คือเงื่อนไขเดียวกันกับการเป็นบุคคลของมนุษย์*** เงื่อนไขแห่งจริยศาสตร์ในที่นี้คือการที่ฉันถามว่า “ฉันควรทำอะไร” เมื่อฉันตอบว่าเขารับผิดชอบได้ เท่ากับ “ฉัน” ในฐานะบุคคลแห่งจริยศาสตร์ได้ถือกำเนิดขึ้นแล้ว

พิจารณาในแง่นี้ทำให้กล่าวได้ว่า “แผนที่” จริยศาสตร์คือแผนที่แสดงเส้นทางของชีวิตที่แสดงความเป็นบุคคลของมนุษย์

จริยศาสตร์ต่างตอบแทน: ฉันในเรา และ ฉันในท่าน

ในขณะที่จริยศาสตร์ของค้านท์เสนอบทวิเคราะห์ว่าในการ “มอบ” ความรับผิดชอบให้แก่คนอื่น เรากำลังมอบ “ความเป็นบุคคล” แก่เขาไปพร้อมกัน ตัวอย่างต่างๆ ที่คริสทีน คอร์สการ์ดยกมา ไม่ว่าจะเป็นการทำสัญญา การมีเพื่อน การแต่งงาน การให้ความร่วมมือ ล้วนสะท้อน “ขอบเขต” จริยศาสตร์ของค้านท์ที่มองมนุษย์ที่เป็น “ผู้ใหญ่” มีวุฒิภาวะพอเพียงแก่การกำหนดเป้าหมายด้วยตนเอง ตัดสินการกระทำ และรับผิดชอบการกระทำของตน นอกจากนี้ วิธีกล่าวถึงความสัมพันธ์ต่างตอบแทน

ก็มีคำว่าความเท่าเทียมเป็นกุญแจสำคัญ ตัวแบบที่คอรส์การ์ดใช้เป็นหลักการอธิบายความสัมพันธ์ต่างตอบแทนของอริสโตเติลและค้านท์ก็ใช้ตัวแบบของความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหายที่สามารถรักและเคารพกันและกันอย่างเท่าเทียม กรอบการวิเคราะห์ทั้ง 2 ด้านนี้คือการมีคติเกี่ยวกับบุคคลที่เป็นผู้ใหญ่ มีวุฒิภาวะในตัว และการเน้นความเท่าเทียมระหว่างมิตรสหาย สะท้อนสมมติฐานเกี่ยวกับจริยศาสตร์ในโลกสมัยใหม่ซึ่งมักละเลย (บางสำนักคิดก็มิได้มองข้าม เช่น จริยศาสตร์สกุลสตรีนิยม) มิติความเป็นมาของชีวิต***ก่อน***วัยบรรลุนิติภาวะ เช่น ความสัมพันธ์ในครอบครัว และมักจะมองข้ามความสัมพันธ์ต่างสถานภาพในสังคมที่มีการแบ่งช่วงชั้นทางสังคมอย่างเข้มข้นเช่นในสังคมโบราณ

ผู้เขียนเห็นว่าวิธีอธิบายจุดกำเนิดแห่งความเป็นบุคคลของมนุษย์แบบที่คอร์สการ์ดเสนอ***สอดคล้อง***กับวิธีมองมนุษย์แบบปรัชญาขงจื่อในแง่ที่ว่า มนุษยธรรม (*เหริน* 仁) คือภาษาที่แสดงความเป็นมนุษย์สองคนขึ้นไป เราเริ่มเป็นมนุษย์***เมื่อ***มีการบรรจบพบกันระหว่างสรรพนามบุคคลที่ 1 ตั้งแต่สองคนขึ้นไป ความสัมพันธ์บ่งบอกความเป็นมนุษย์[14] (การอ่านแบบนี้อาจมิใช่ภาษาและนัยที่ค้านท์จะเห็นด้วย) แต่จริยศาสตร์ขงจื่อมีฐานคิดอีก 2 ประการที่ไม่ใช่จุดเน้นในจริยศาสตร์ของอริสโตเติลและค้านท์ กล่าวคือ ความเป็นบุคคล ความเป็นมนุษย์ ค่อยๆ พัฒนาจากความสัมพันธ์ในครอบครัวที่บิดามารดาเป็น “ผู้ให้ก่อน” (priority of giving) อย่างเข้มข้น ความสัมพันธ์นี้มิใช่ความสัมพันธ์ที่เท่าเทียม แต่เป็นความอาทรห่วงใยของผู้ที่เติบโตมาก่อน ได้แก่ บิดามารดา ในแง่นี้จริยศาสตร์ต่างตอบแทนแบบขงจื่อให้น้ำหนักแก่ความสัมพันธ์ระหว่างวัยซึ่งอาจแบ่งออกเป็น 3 ช่วงหลัก ได้แก่ ช่วงที่ 1 เมื่อบุตรยังอ่อนวัย ช่วงที่ 2 เมื่อบุตรดูแลบิดามารดาที่ยังมีชีวิตด้วยความเคารพ และช่วงที่ 3 เมื่อบิดามารดาล่วงลับไปแล้วก็พึงรำลึกถึงด้วยการเซ่นไหว้บรรพชนตามจารีต บทความวิจัยของ***สุวรรณา สถาอานันท์*** เรื่อง ***“จริยศาสตร์ขงจื่อ: จริยศาสตร์ต่างตอบแทน”*** และของ***ศริญญา อรุณขจรศักดิ์*** เรื่อง ***“คุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ”*** สะท้อนจุดเน้นดังกล่าวของจริยศาสตร์สำนักขงจื่อได้เป็นอย่างดี สุวรรณาเน้นที่การอธิบายระบบจริยศาสตร์ขงจื่อในฐานะจริยศาสตร์ต่างตอบแทนอย่างเป็นระบบในพื้นที่ชีวิต 4 พื้นที่ ได้แก่ บิดามารดา-บุตร ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง-ประชาราษฎร์ และความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม การจัดระบบระเบียบการต่างตอบแทนในพื้นที่ชีวิตทั้ง 4 นี้เป็นการแจกแจง “หน้าตา” ของชุมชนมีมนุษยธรรมของขงจื่อ ชุมชนมีมนุษยธรรมนี้สามารถเทียบเคียงได้กับ Kingdom of Ends ของค้านท์นั่นเอง แต่จุดเน้นของค้านท์อยู่ที่การสร้างกฎสากลที่ยอมรับร่วมกันได้ในหมู่มนุษย์ผู้กำหนดเป้าหมายด้วยตนเอง และสร้าง “กฎ” ด้วยตนเอง ในขณะที่จุดเน้นของขงจื่ออยู่ที่การสร้างชุมชนที่สมาชิกมีความอาทรห่วงใยกันและมีความกลมเกลียวในความสัมพันธ์ ดังที่นักวิชาการปรัชญาจีนท่านหนึ่งใช้วลีว่าจริยศาสตร์แบบค้านท์สนใจการสร้างกฎสากล (universalizability) ในขณะที่จริยศาสตร์ขงจื่อให้น้ำหนักแก่การสร้างชุมชน (communizability)[15]

การจัดระเบียบแก่จริยศาสตร์ต่างตอบแทนในพื้นที่ชีวิตทั้ง 4 คือหลักหมาย (landmark) สำคัญในแผนที่ชีวิตของมนุษย์ จริยศาสตร์ต่างตอบแทนของขงจื่อเริ่มต้นที่จุดเริ่มต้นของชีวิตทุกชีวิต คือ ครอบครัว เมื่อยังอ่อนเยาว์มนุษย์เป็นฝ่ายรับการดูแลจากบิดามารดาด้วยความอาทรห่วงใยอย่างต่อเนื่อง ความสำนึกรู้ใน “คุณค่า” ที่บิดามารดาให้ชีวิต เลี้ยงดูจนเติบใหญ่นั้นนำสู่การรู้สึกอยากตอบแทน ดังที่บทความวิจัยของศริญญายืนยันว่าความรู้สึกอยากตอบแทนเป็น “ผล” จากการใคร่ครวญพินิจด้วยตนเองของบุตร-ธิดาว่าบรรพชนได้ให้สิ่งที่มีคุณค่าแก่ตน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือบุตร-ธิดาได้ประเมินค่าด้วยตนเองแล้วว่าสิ่งที่ได้รับมานั้นทรงคุณค่าแก่ชีวิตตนจึงอยากตอบแทน ทั้งในแง่การดูแลเลี้ยงดูด้วยความเคารพเมื่อท่านยังมีชีวิตอยู่ และการเซ่นไหว้ตามจารีตเมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว เราอาจกล่าวได้ว่าความเป็น “ฉัน” ในพื้นที่ชีวิตนี้ก่อกำเนิดมาจาก

- การได้รับสิ่งดีๆ ที่บิดามารดาให้มา ได้แก่ ชีวิต การเลี้ยงดูด้วยความอาทรห่วงใยจนเติบใหญ่
- การที่บุตร-ธิดาประเมินค่าด้วยตนเองว่าสิ่งที่ได้มานั้น “มีคุณค่า” แก่ชีวิตตน
- การตระหนักซึ้งในคุณค่าเป็นฐานให้อยากตอบแทนท่าน (อาจกล่าวได้ว่านี่คืออาการการแสดงความรับผิดชอบแบบหนึ่งที่สำคัญยิ่งของมนุษย์)
- ความเป็น “ฉัน” ถือกำเนิดมาในท่ามกลาง “เรา” ได้แก่ พ่อแม่ พี่น้อง
- เมื่อ “ฉัน” เติบใหญ่จนสามารถประเมินค่าได้ด้วยตนเองจึงได้ “ยก” “เรา” บางคน เช่น บิดามารดาและบรรพชนให้เป็น “ท่าน” ในแง่ผู้มีพระคุณอย่างสูงและสมควรได้รับความเคารพเป็นพิเศษ (deserving special respect)

ในพื้นที่ชีวิตแบบอื่น ได้แก่ ความสัมพันธ์กับเพื่อน ความสัมพันธ์กับผู้ปกครอง และความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม จริยศาสตร์ต่างตอบแทนของขงจื่อก็ได้แจกแจงวิถีแห่งความสัมพันธ์การต่างตอบแทนแก่กันและกัน การแลกเปลี่ยนแบ่งปันปณิธานกับเพื่อน การตักเตือนเจ้านายด้วยความภักดี และการใช้หลัก***ซู่*** (สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น) กับคนแปลกหน้านั้น ล้วนเป็นพื้นที่ชีวิตที่มี “ร่วม” กันได้ในหมู่มนุษย์ทุกยุคสมัย ตัวตนของความเป็น “ฉัน” ถือกำเนิดขึ้นและดำเนินไป กลายเป็น “ฉัน” คนไหน อย่างไร ฉันคือใคร ล้วนเป็นผลพวงจากวิธีสัมพันธ์กับผู้คนในความสัมพันธ์เหล่านี้ “เรา” คือฉันกับผู้ที่เป็นมิตรสหาย “เรา” คือฉันที่สัมพันธ์กับผู้ที่เป็นเจ้าผู้ปกครอง และ “เรา” คือฉันกับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม ล้วนก่อกำเนิดเป็นชุมชนมนุษย์ที่มีจริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นรากฐาน ชุมชนแบบนี้มีมนุษยธรรมเพราะต่างผูกพันกันด้วยความอาทรห่วงใย ความไว้ใจ ความภักดี และการไม่ละเมิดคนอื่นในสิ่งเดียวกันกับที่ตนไม่ปรารถนา และจะค่อยๆ กลายเป็นชุมชนที่ทดแทนสังคมแบบกดบังคับเป็นช่วงชั้น (hierarchic coercion) หรือสังคมแบบ

เมตตาไร้ขอบเขต (absolute altruism) ในบริบทสังคมสมัยชุนชิวของขงจื่อ ตัวแทนรูปธรรมของชุมชนกดบังคับเป็นช่วงชั้นได้แก่ ชุมชนแห่งการสังหารเจ้านาย ชุมชนแห่งการรบแย่งชิงดินแดนและผู้คนระหว่างนครรัฐ ขงจื่อปฏิเสธลักษณะสังคมดังกล่าว โดยได้เสนอภาพอุดมคติของสังคมต่างตอบแทนนี้เข้าแทนที่ อาจถึงขั้นต่างตอบสนองด้วยความรักราบรื่นเป็นทางเลือกและทางออกแก่ความวุ่นวายใกล้ล่มสลายของอารยธรรมโจว อีกทั้งเป็นทางเลือกในการเข้าใจความเป็นมนุษย์แบบใหม่ที่มนุษย์ในฐานะสรรพนามบุคคลที่ 1 คือ “ฉัน” สามารถสร้างและพัฒนาความเข้าใจตนเองบนฐานแห่งคุณค่ามนุษยธรรมแก่คนอื่นได้จนสามารถ***เห็น***ฉัน***ใน***เรา และฉัน***ใน***ท่านได้

บทความวิจัยหัวข้อ *“**คุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ**”* ของ ***ศริญญา อรุณขจรศักดิ์***ได้ชี้ให้เห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อใช้กระบวนการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ (reflective endorsement)[16] เพื่อยืนยันคุณค่าของความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญู กล่าวคือ ศริญญาพยายามโต้แย้งกับนักวิชาการจำนวนหนึ่งที่มีความเห็นว่าความกตัญญูเป็น “คุณธรรมบังคับ” ที่คนรุ่นหนึ่งบีบบังคับคนอีกรุ่นหนึ่งให้ยินยอมต่ออำนาจของผู้สูงวัยกว่า การเข้าใจเช่นนี้เป็นความเข้าใจที่คับแคบ เบ็ดเสร็จเด็ดขาด และน่าจะเป็นภาพสะท้อนลัทธิขงจื่อมากกว่าปรัชญาขงจื่อ บทความวิจัยของศริญญาชี้ให้เห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเปิดพื้นที่ให้บุตรสามารถจัดลำดับว่าบุคคลใดและสิ่งใดมีคุณค่าในชีวิตตน ทำให้อธิบายได้ว่าการที่บุตร “เลือก” เชื่อฟังด้วยความเคารพ เช่นไหว้บรรพชน หรือทัดทานบิดามารดาอย่างสุภาพ ล้วนมาจากการยอมรับใน “อัตตาณัติ” ของบุตรที่ใคร่ครวญพินิจความสัมพันธ์ของตนต่อบิดามารดาและยอมรับว่าบิดามารดามีคุณค่าเป็นเบื้องต้นแก่ชีวิตตน ทั้งนี้ศริญญาเสนอบทวิเคราะห์ว่าการให้คุณค่าแก่บุคคลใด เพียงใด อย่างไร และด้วยเหตุใดนั้น สะท้อนการสร้างอัตลักษณ์แห่งความเป็นบุคคลของตนด้วยพร้อมกัน หากบุตรไม่เห็นคุณค่าของบิดามารดามากนัก อย่างเช่นกรณีไจ๋ห่วที่ต่อรองระยะเวลาการไว้ทุกข์ให้บิดามารดา หรือในกรณีที่บิดามารดาไม่ได้ห่วงใยอาทรบุตร-ธิดา แต่กลับทำร้ายร่างกายหรือจิตใจบุตรตน ศริญญาเสนอว่ากรณีที่มีปัญหาดังกล่าวยิ่งยืนยันความสำคัญของการใคร่ครวญพินิจของบุตรว่าจะ “ตัดสินใจ” ให้คุณค่าอย่างไรต่อบิดามารดาที่ขาดตกบกพร่องทั้งในแง่ความรู้สึกและในแง่ “หน้าที่” ต่อบุตร-ธิดา ในกรณีดังกล่าวนี้ การมีมนุษยธรรมของบุตรจะยิ่งถูกท้าทายทั้งในแง่การตอบสนองต่อความรัก ความอาทรที่บิดามารดาให้มาอย่างบกพร่องหรือในแง่ที่ต้องใคร่ครวญอย่างหนักหน่วงที่จะไม่ตอบโต้บิดามารดาที่เคยทำร้ายตน และยังให้คุณค่าแก่***ท่าน***ต่อไปในฐานะ “หลักหมาย” แห่งชีวิตตน

นอกจากในแง่มุมของบุคคลในฐานะ “ตัวฉัน” แล้ว ศริญญายังเสนอต่อไปว่าความกตัญญูมิใช่เป็นเพียงคุณธรรมสำคัญของ “ฉัน” เท่านั้น หากแต่ยังเป็นคุณธรรมที่สำคัญที่สุดทั้งในแง่การพัฒนาจริยธรรมและการสร้างสังคมที่กลมเกลียว กล่าวคือ ภาวะสากลแห่งมนุษย์ที่ล้วนถือกำเนิด เติบโตมาภายในครอบครัวทำให้ความผูกพัน การเห็นคุณค่าระหว่างรุ่นในชุมชนนั้นเป็นคุณค่าพื้นฐานที่สังคมหรือชุมชนสามารถ “เห็นพ้องต้องกัน” ได้ง่ายว่าเป็นคุณธรรมเพื่อความสงบเย็นและเสถียรภาพของ

สังคมโดยรวมด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ความเป็นชุมชนมีมนุษยธรรมพัฒนาขึ้นและแสดงออกซึ่งคุณธรรมความกตัญญู อาจกล่าวได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื่อคือจริยศาสตร์ที่พยายามสร้างความกลมเกลียวทั้งในแง่ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และในแง่คุณภาพของสังคมโดยการทำให้ “ฉัน” ที่งอกเงยมาจาก “เรา” มีความกลมกลืนกลมเกลียวกับ “เรา” ที่ยอมรับและให้คุณค่าพิเศษแก่บรรพชนและวิญญูชนผู้สมควรได้รับสรรพนามเรียกว่า “ท่าน”

หลายคนอาจมองว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเป็นจริยศาสตร์แห่งวงศ์วานเครือญาติ[17] จึงไม่น่าประหลาดแต่อย่างใดที่จะให้ความสำคัญแก่ความกตัญญู บทความวิจัยของ***ชาญณรงค์ บุญหนุน*** หัวข้อ ***“สถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัวในทัศนะพุทธศาสนา”*** อธิบายประเด็นที่มักจะถูกมองข้ามในจริยศาสตร์แห่งการพ้นทุกข์แบบพุทธศาสนา กล่าวคือ พุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่ครอบครัวหรือไม่ อย่างไร ในฐานะที่เป็นศาสนาที่ให้น้ำหนักแก่การละเพศฆราวาสสู่สมณเพศเพื่อเป้าหมายแห่งการบรรลุธรรม

บทความของชาญณรงค์ตอบคำถามสำคัญ 2 ประการ ประการแรกคือ ในทัศนะของพุทธศาสนา ครอบครัวมีความสำคัญอย่างไรต่อชีวิตปัจเจกบุคคล ชุมชน สังคม และรัฐ และประการที่สอง เพราะเหตุใดภายใต้อุดมคติของชีวิตในสมณเพศ การปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาจึงเป็นพันธะทางศีลธรรมที่บรรพชิตผู้สละบ้านเรือนและครอบครัวแล้วจึงไม่อาจปฏิเสธได้ การตอบคำถามทั้ง 2 ข้อจะช่วยให้เราเห็นได้ว่า แม้ว่าพุทธศาสนาจะส่งเสริมชีวิตนักบวชในฐานะชีวิตที่เอื้อต่อการปฏิบัติธรรมได้อย่างดีที่สุด แต่ในขณะเดียวกันพุทธศาสนาก็โอบอุ้มคุณค่าความกตกัญญูในฐานะคุณธรรมสำคัญพื้นฐานทั้งแก่สังคม บุคคล และรัฐ รวมทั้งสำหรับบรรพชิตด้วย น่าสังเกตว่าเนื้อหาในบทความวิจัยของชาญณรงค์ได้ชี้ให้เห็นจุดร่วมหลายประการระหว่างจริยศาสตร์แบบพุทธและจริยศาสตร์แบบขงจื่อ และคุณธรรมความกตัญญูคือ “สะพานเชื่อม” ระหว่างโลกฆราวาสและวิถีชีวิตของเหล่าบรรพชิต

บทความของชาญณรงค์ชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาได้ “ย่นระยะเวลา” ของการละชีวิตฝ่ายโลกที่เคยอยู่ ณ จุดสุดท้ายของชีวิตตามคติฮินดูโบราณที่บุคคลต้องมีการศึกษาเมื่อเยาว์วัย มีครอบครัวเมื่อเติบใหญ่ และรับผิดชอบครอบครัวด้วยการประกอบอาชีพมาก่อนแล้วจึงจะดำเนินชีวิตแบบนักพรตในบั้นปลาย แต่พุทธศาสนาเสนอให้ละทิ้งการมีครอบครัวและการประกอบอาชีพ หันมา “ศึกษา” เพื่อการพ้นทุกข์ในเพศบรรพชิต ข้อเสนอนี้ได้สร้างความ “ตึงแย้ง” (tension) กับครอบครัวโดยเฉพาะกับคุณธรรมกตัญญูดังปรากฏในชีวประวัติของเจ้าชายสิทธัตถะและสาวกอีกหลายคนรวมทั้งพระสารีบุตร แต่ชาญณรงค์ได้ชี้ให้เห็นว่าในแง่ภาววิทยาแล้วความกตัญญูมิได้ขัดหลักสัจธรรมตามธรรมชาติของพุทธศาสนาแต่ประการใด กล่าวคือ ในสัจธรรมตามธรรมชาติ สรรพสิ่งทั้งปวงหรือชีวิตทั้งหลายล้วนแต่ต้องอิงอาศัยกันจึงจะเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป การอิงอาศัยกันระหว่างชีวิตคือรากฐานทางภาววิทยาของการรู้สึกเป็น “หนี้” บุญคุณระหว่างชีวิตได้ ถึงแม้พุทธศาสนาจะตักเตือนให้ระวังการยึดมั่นในบุคลาธิษฐาน แต่พุทธศาสนาก็มิได้ปฏิเสธ “ความจริง” ของสมมติบัญญัติ กล่าวคือ การมีมุมมองแบบ

“บุคคล” ในฐานะตนเองก็ยังเป็นสิ่งสำคัญ ถึงแม้ต้องมิใช่ “อัตตา” ทั้งในแง่จริยศาสตร์และอภิปรัชญา คำสอนในพุทธศาสนา เช่น โสณนันทาชาดก ได้ให้เหตุผล (justification) ของการปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาอย่างเป็นรูปธรรมชัดเจน คำสอนในมังคลัตถทีปนีอธิบายว่าบิดามารดามีสถานะเทียบเท่าหรือเปรียบเสมือนพรหมของบุตร เพราะเป็นผู้อนุเคราะห์ประชาหรือหมู่สัตว์ คำสอนเรื่องทิศ 6 ในสิงคาลกสูตร คำสอนเรื่องอริยทรัพย์ ล้วนแต่ชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่ความกตัญญูในฐานะคุณธรรมอันสำคัญยิ่ง เป็นรากฐานแห่ง “ตัวตนของฉัน” (ถึงแม้ในระดับปรมัตถ์จะไร้อัตตา) แม้แต่ในระดับรัฐ ชาญณรงค์ได้วิเคราะห์ให้เห็นว่าความไม่เที่ยงแท้ของอำนาจปกครองต้องอาศัยการสืบทอดแนวปฏิบัติของจารีตการปกครองของครอบครัว หาไม่แล้วอาจนำสู่ความสับสนวุ่นวายโกลาหลของบ้านเมืองได้

บทความวิจัยของชาญณรงค์ให้บทวิเคราะห์ที่ละเอียดอ่อนต่อ “เหตุผล” สำคัญของพุทธศาสนาที่ทั้งเชิดชูชีวิตบรรพชิต แต่ในขณะเดียวกันก็มิได้มองข้ามหรือทอดทิ้งความสำคัญของครอบครัวหรือคุณธรรมกตัญญูแต่อย่างใด การตัดสินใจในวาระสุดท้ายของพระสารีบุตรที่จะกลับ “ไปตาย” ที่บ้านในห้องที่ตนถือกำเนิดมาหลังจากที่ได้เทศน์โปรดมารดาเพื่อเป็นการแสดงความกตัญญูเป็นครั้งสุดท้าย เป็น “ภาพ” ที่ซาบซึ้งและเป็นบทวิเคราะห์ที่หนักแน่นที่ชี้ให้เห็นว่า “ฉัน” ของพระอริยบุคคลก็มีมิติความเป็นบุคคลที่ไร้อัตตา (selfless personhood) ได้อย่างน่าสนใจ

จริยศาสตร์ เว้นวรรค โลก และสังคม: สติ และเจตจำนง

ความเป็นบุคคลของมนุษย์พัฒนามาจากความสามารถที่จะถอยห่างออกมาจากประสบการณ์ของตนแล้วประเมินค่า ตัดสินใจกระทำสิ่งต่างๆ ที่มนุษย์เห็นว่า “ดี” แก่ชีวิตตน ศักยภาพนี้แสดงออกด้วยสรรพนามบุคคลที่ 1 ได้แก่ “ฉัน” ผู้เป็นเจ้าของประสบการณ์ เท่าที่อภิปรายมาข้างต้นเราเห็นได้ว่า “ฉัน” พัฒนามาจากความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ เป็น “ฉันในเรา” และ “ฉันในท่าน” อันเป็นรากฐานแห่งชุมชนมีมนุษยธรรม หรือเป็นรากฐานแห่งบุคคล สังคม รัฐในจริยศาสตร์แบบพุทธที่เกื้อกูลให้มนุษย์ก้าวพ้นจากชีวิตฆราวาสสู่เพศบรรพชิต อันจะเป็นทางสะดวกแก่การปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์โดยสมบูรณ์ได้

บทความวิจัยของ***ไพรินทร์ กะทิพรมราช*** หัวข้อ ***“ศีลข้อห้า: สติกับพุทธจริยศาสตร์”*** ชี้ชวนให้ใคร่ครวญว่า “ฉัน” ที่เป็นผู้ถอยห่างจากประสบการณ์แล้วประเมินค่าเพื่อการตัดสินใจกระทำการต่างๆ นั้นเป็น “ฉัน” ที่พุทธศาสนาให้น้ำหนักในฐานะ “สติ” คือการสำนึกรู้ตัว เป็นการ “มอง” และ “เห็น” จากภายในของมนุษย์ อาจยกตัวอย่างดังนี้ เมื่อเรา “เห็น” เหตุการณ์ในโลกภายนอกที่ทำให้เรา “โกรธ” “เรา” เห็นเพื่อนบ้านทำร้ายบุตรหลานของเรา “สติ” จะเป็นการ “เห็น” ความโกรธของเราเองซึ่งจะช่วยให้เราสามารถยับยั้งชั่งใจก่อนลงมือทำร้ายเพื่อนบ้านในขณะโกรธชั่ววูบนั้น เราสามารถ “นำ” ปัญญามา “ใช้” กับความโกรธของเราแล้วค่อยๆ สืบสาวราวเรื่องกับเพื่อนบ้านก่อนว่าสิ่งที่ “เห็น” นั้น

กำลังเกิดอะไรขึ้น ค่อยๆ สืบสาวราวเรื่องว่าฝ่ายใดเป็นต้นเหตุ มีความเข้าใจผิดอะไรหรือไม่ เป็นต้น ในแง่นี้สติ “เว้นวรรค” โลกและสังคมเพราะเป็นชั่วขณะที่มนุษย์สัมพันธ์กับตนเอง คือมีสติ “เห็น” ความโกรธของตัวเราเอง***ก่อน***ที่ความโกรธจะมุ่งเป้าสู่การทำร้ายคนอื่น สิ่งที่น่าสนใจมากสำหรับพุทธจริยศาสตร์คือการมีศีลข้อ 5 ซึ่งขอให้งดเว้นจากการดื่มน้ำเมา ระวังการขาดสติ คือความตระหนักรู้เกี่ยวกับตนเองของมนุษย์ เป็นข้องดเว้นเบื้องต้นที่สำคัญอย่างยิ่งต่อชีวิตอันเป็นปกติสุขของฆราวาสทั้งในฐานะตนเองและในฐานะที่เป็นสมาชิกของสังคม

ได้มีนักวิชาการทางพุทธศาสนาถกเถียงกันว่าการดื่มน้ำเมาคนเดียวในบ้านโดยไม่ถึงขนาดขาดสติและละเมิดผู้อื่นนั้นเหตุใดจึงเป็น “ความผิด” ไพรินทร์ได้ให้คำตอบค่อนข้างชัดเจนว่าการดื่มน้ำเมาดังกล่าวเป็นการผิดศีลอย่างชัดเจนและผิด “บาปเย็น” ในแง่ที่มิได้มีเจตนาทำร้ายหรือละเมิดผู้อื่น แต่ก็ยังเป็นการกระทำที่มาจากกามตัณหาอยู่นั่นเอง จะเห็นได้ว่าจริยศาสตร์ที่ “เว้นวรรค” โลกและสังคมมิใช่จริยศาสตร์ที่ไม่ใส่ใจหรือละทิ้งโลกและสังคม แต่เป็นจริยศาสตร์ที่เรียกร้องให้มนุษย์มีสติกับตนเองในสองระดับ ได้แก่ ระดับการ “มองเห็น” ความรู้สึกและการรับรู้เรื่องราวต่างๆ ในโลก และระดับการ “มองย้อน” กลับสู่รากฐานของสภาวะทางจิตของตนเอง กล่าวคือถ้าใช้ตัวอย่างความโกรธที่เกิดจากการเห็นเพื่อนบ้านตบตีลูกหลานของเราข้างต้น เราจะเห็นได้ว่าในระดับที่ 1 คือการมีสติ เห็นความโกรธของเราเอง ในระดับที่ 2 คือการใช้สติมองย้อนกลับสู่รากฐานของสภาวะจิตที่แสดงให้เห็นอาการแห่งโทสะจริต สติทั้ง 2 ระดับนี้ผู้รู้ทางพุทธศาสนาอธิบายว่าสัมมาสติคือในระดับต้นได้แก่การระลึกรู้เท่าทันความเป็นจริงของสภาวะธรรมที่กำลังเผชิญอยู่ ไม่ถูกอารมณ์ความรู้สึกหรือค่านิยมครอบงำจนคิดผิด ทำผิด ในอีกระดับหนึ่งคือการเจริญสติปัฏฐาน มีสติและสัมปชัญญะพิจารณากาย เวทนา จิต ธรรม สติในระดับนี้หมายถึงสติที่เกิดในขณะเจริญวิปัสสนากัมมัฏฐานนั่นเอง[18] กล่าวคือสติในระดับที่สองคือสติที่ช่วยถอดรหัสและถอนรากโทสะจริต มิใช่เพียงการ “รู้ตัว” ว่ากำลังโกรธเท่านั้น

ในบรรดาสำนักคิดทางปรัชญาในโลกยุคโบราณมิใช่เพียงพุทธปรัชญาเท่านั้นที่ให้ความสำคัญแก่สติในแง่การควบคุมตนเองด้วยศักยภาพทางจิตภายในของมนุษย์ ปรัชญาสโตอิคของกรีกโบราณก็ได้พัฒนาแนวคิด “*prohairesis*” เพื่อบ่งถึง “เจตจำนง” อย่างเป็นระบบครั้งแรกในปรัชญาตะวันตก ในบทความวิจัย***หัวข้อ “Prohairesis: สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา และชีวิตที่เป็นสุขในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส” สุภัควดี อมาตยกุล***อธิบายว่าในทัศนะของเอพิคเททุส (Epictetus 55 – 135 ก่อนคริสตกาล) *prohairesis* เป็นสิ่งเดียวที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริง เป็นทั้งเงื่อนไขที่จำเป็นและเงื่อนไขที่เพียงพอสำหรับการเข้าถึงความสุขและชีวิตที่ดี เป็นแหล่งของความดีและความชั่ว และเป็นแก่นแท้ของตัวตนของเรา คำว่า “ความสุข” (*Eudaimonia*) ในปรัชญากรีกโบราณมิได้หมายถึงความพึงพอใจชั่วคราวหรือความรื่นรมย์สบายใจชั่วขณะ แต่หมายถึงความสุขที่ต่อเนื่อง คงทน และมั่นคง “ความสุข” ที่แท้จริงสำหรับเอพิคเททุสมีความหมายใกล้เคียงกับความสงบนิ่งของจิตใจมากกว่าความสุขในความหมายของความพึงพอใจหรือความรื่นรมย์ เอพิคเททุสเห็นว่าความสุขคือการไม่รู้สึกว่าตัวเอง

ขาดสิ่งใด เอพิคเททุสกล่าวว่า “ข้าไม่ยอมอ่อนข้อให้กับความโกรธ หรือความเสียใจ หรือความริษยา ข้าไม่ถูกจำกัดหรือบีบบังคับด้วยสิ่งใด ข้ายังจะขาดอะไรอีก ข้ามีเวลาว่าง ข้ามีความสงบในจิตใจ”

เงื่อนไขของชีวิตที่เป็นสุขในความคิดของเอพิคเททุสไม่มีสิ่งอื่นใดนอกเหนือไปจากการมี *prohairesis* ที่สมบูรณ์หรือตัดสินได้อย่างถูกต้องเหมาะสม ชีวิตที่ดีหรือชีวิตที่เป็นสุขเป็นชีวิตที่อยู่ในการควบคุมของเราเองในความหมายที่แคบที่สุด คือควบคุมการตัดสินใจให้จำกัดอยู่กับเพียงสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริง สิ่งที่อยู่ในอำนาจของเราคือการตัดสิน แรงขับ ความปรารถนาแห่งเหตุผล ความรังเกียจ สิ่งที่ไม่ได้อยู่ในอำนาจของเราคือร่างกาย ทรัพย์สมบัติ ชื่อเสียง หน้าที่การงาน สิ่งที่ไม่ได้อยู่ในอำนาจของเราก็จะพร้อมที่จะกล่าวว่า “มันไม่มีค่าสำหรับเรา”

อาจกล่าวได้ว่าปรัชญาสโตอิคเป็นสำนักคิดในปรัชญาตะวันตกโบราณที่เสนอสิ่งที่ใกล้เคียงกับพุทธศาสนามากที่สุดในแง่การให้น้ำหนักแก่สติหรือเจตจำนงที่ฝึกมาดีแล้ว มีความแน่วแน่มั่นคง ไม่ต้องการ ไม่ขาดสิ่งใดที่อยู่ภายนอกและอยู่นอกเหนือการควบคุมของมนุษย์ (แต่ในที่สุดแล้วจากมุมมองของพุทธศาสนา จริยศาสตร์สโตอิคคงยังไปไม่ถึงที่สุด คือการพ้นทุกข์โดยสิ้นเชิง)

จะเห็นได้ว่าคำสอนเรื่องสติในพุทธจริยศาสตร์และแนวคิด *prehairesis* ของเอพิคเททุสต่างเป็นจริยศาสตร์ที่ “เว้นวรรค” โลกและสังคม เป็นจริยศาสตร์ที่ชี้ให้เห็นอย่างแจ่มชัดว่าในที่สุดแล้วความสุข ทุกข์ ความสงบนิ่งแห่งจิตใจ เป็นเรื่องที่ขึ้นอยู่กับจิตที่ฝึกมาอย่างดีมีวินัย “ธรรม” มีวินัยเป็นแนวปฏิบัติ ชีวิตที่ดีในที่สุดแล้วขึ้นอยู่กับการให้ค่าของเจตจำนง แม้แต่ความกลัวตายในที่สุดแล้วมาจากเจตจำนงที่ให้ค่าแก่การมีชีวิต

จริยศาสตร์ เจ้าภาพผู้โอบอ้อมอารี: ทำ “ฉัน” และ “เขา” ให้เป็น “ฉันกับเธอ”

จริยศาสตร์แบบ “สติของฉัน” และ “เจตจำนงคือฉัน” เป็นจริยศาสตร์ที่เสนอว่าสภาวะจิตใจภายในของปัจเจกบุคคลที่ฝึกฝนจนมีวินัยเป็นฐานแห่งชีวิตที่มีจิตใจสงบนิ่งได้ แต่โลกภายนอกและมนุษย์คนอื่นที่รายล้อมปัจเจกบุคคลก็จำเป็นต้องมีการกล่าวถึงในแง่จริยศาสตร์โดยที่ไม่ต้องเริ่มต้นจากการเอาตัวตนคนเดียวเป็นศูนย์กลาง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในโลกโลกาภิวัตน์ที่มีการเคลื่อนย้ายของผู้คนแตกต่างหลากหลายเป็นจำนวนมาก ทั้งผู้อพยพ ผู้ลี้ภัย นักท่องเที่ยว แรงงานข้ามชาติ ล้วนแต่สร้างสภาพชีวิตที่ผู้คนต้องพบปะคนแปลกหน้า คนต่างวัฒนธรรม คนที่ไม่มี “รากฐาน” ความสัมพันธ์แบบเครือญาติ ชุมชน หรือความเป็นพลเมือง***กับ***เรามาก่อน แต่กลับต้องใช้ชีวิตอยู่ใกล้เคียงกันอย่างสม่ำเสมอ (constant proximity) การกล่าวถึงปัญหาหนึ่งในจริยศาสตร์เกี่ยวกับผู้อื่น คนอื่น หรือความเป็นอื่น เป็นประเด็นสำคัญยิ่งในโลกศตวรรษที่ 21 นี้เมื่อมนุษย์ต้องเผชิญ “หน้า” กับคนแปลกหน้าหรือ “คนอื่น” อย่างสิ้นเชิง “ฉัน” จะรู้ได้อย่างไรว่าฉันควรทำอะไร

บทความหัวข้อ ***“ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาในฐานะเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ตามทัศนะของเอมมานูเอล เลวีนาส”*** ของ ***คงกฤช ไตรยวงค์***เสนอบทศึกษาของนักปรัชญาชาวฝรั่งเศส

ร่วมสมัย เอมมานูเอล เลวีนาสผู้สนใจขบคิดปัญหาดังกล่าวจากมุมมองของเลวีนาส ขนบจริยศาสตร์ตะวันตกส่วนใหญ่ที่สำคัญเริ่มต้นด้วยการยึดเอาอัตตาเป็นศูนย์กลาง (Egology) กล่าวคือจริยศาสตร์ตะวันตกมักเริ่มต้นที่ปัจเจกบุคคลและถามว่าจะหาหลักการอะไรและหลักปฏิบัติอะไรที่ครอบคลุมหรือนับรวมคนอื่นเข้าด้วยได้เพื่อให้มีบรรทัดฐานที่ใช้ร่วมกัน แต่เลวีนาสตั้งข้อสังเกตว่า “คนอื่น” ในจริยศาสตร์แบบนี้มักจะได้รับการนับรวมเข้าเป็นกลุ่มเดียวกับตนก็ต่อเมื่อมีลักษณะร่วมหรือความเหมือนกับตน เช่น ถือกำเนิดจากเผ่าพันธุ์ ชาติพันธุ์เดียวกัน ใช้ภาษาวัฒนธรรมเดียวกัน นับถือบรรพชนเดียวกัน หรือตั้งถิ่นฐานอยู่ร่วมกันหรือใกล้เคียง เลวีนาสวิเคราะห์ว่าวิธีนับคนอื่น***เข้าพวก***เดียวกับตนนั้นไม่มีโอกาสได้ “พบหน้า” กับคนอื่นอย่างแท้จริง ทั้งนี้เพราะคนอื่นเหล่านั้นตกอยู่ในกรอบองค์รวมผ่านการสร้างอัตลักษณ์ของตัวตน (self-identity) เลวีนาสเห็นว่าการลดทอนความเป็นอื่นของคนอื่นให้อยู่ในกรอบของความเป็นตัวตนเดียวถือเป็นความรุนแรงแบบหนึ่ง เลวีนาสจึงตั้งคำถามกับความหมายของจริยศาสตร์และให้ความหมายของจริยศาสตร์แบบใหม่ที่ไม่ได้มุ่งเน้นการหาหรือสร้างบรรทัดฐานร่วมกันระหว่างหมู่สมาชิกที่ได้รับการนับรวมเข้ามาแล้ว (เช่น คนไทยนี้รักสงบ แต่ถึงรบไม่ขลาด, เป็นไทยคือเป็นพุทธ เป็นต้น) แต่เลวีนาสพยายามพัฒนาวิธีเข้าใจจริยศาสตร์ที่เริ่มจากความสัมพันธ์ระหว่างฉันกับความเป็นอื่นสัมบูรณ์ เช่น Transcendence ที่ “เป็นอื่น” โดยสิ้นเชิง ในความสัมพันธ์พื้นฐานนี้มนุษย์พบรูปธรรมของความสัมพันธ์แบบ “พบหน้าค่าตา” (face-to-face relation) กล่าวคือ เป็นการที่ฉันเปิดออกสู่การมองเห็นความเป็นอื่นของคนอื่นในฐานะเฉพาะบุคคลที่เป็น “เขา” ที่เป็นคนแปลกหน้าโดยสิ้นเชิง โอกาสของจริยศาสตร์แบบนี้สำคัญมากเพราะเป็นการเรียกร้องให้มนุษย์เปิดรับสู่การมองเห็นผู้อื่น โดยที่เรายังไม่มีกรอบความหมายหรือบรรทัดฐานที่ชัดเจนอยู่ในใจหรือความรับรู้ไว้ล่วงหน้า บ่อยครั้ง “คนอื่น” ถูกลดทอนอยู่ในกรอบหรืออคติที่เรามีแต่เดิม เช่น เห็นนาย ก. แต่งตัวเหมือนคนมุสลิมจากตะวันออกกลาง เรายังไม่มีโอกาส***พบ***หน้าค่าตา***เขา***ในฐานะบุคคลเฉพาะหน้า เราก็ลดทอน***เขา*** จับเขาใส่กล่องไว้แล้วในการรับรู้ของเราว่าเขาอาจเป็น “ผู้ก่อการร้าย” หรือเป็น “แรงงานข้ามชาติที่ผิดกฎหมาย” การกำหนดความหมายแก่คนอื่นด้วยกรอบความเป็นอื่นเหล่านี้นำมาสู่อคติทางความคิด ความรู้สึก และการปฏิบัติที่ยากยิ่งที่จะก้าวข้าม เลวีนาสเสนอให้ใส่ใจแก่ชั่วขณะแห่งการพบหน้าในฐานะชั่วขณะแห่งจริยศาสตร์ เลวีนาสเสนอว่าการ “มองเห็น” ความเป็นอื่นในคนอื่นในฐานะบุคคลเฉพาะได้เป็นการเปิดใจ เปิดประตูสู่ “การรับรู้” เสียงเรียกร้องจากคนอื่นที่ “สั่ง” ฉันโดยที่ฉันจะตอบสนอง (respond) ต่อคำเรียกนั้น การตอบสนองนี้มีความเชื่อมโยงกับความหมายของคำว่าความรับผิดชอบ (responsibility) ด้วย การเปิดใจมองเห็น “หน้าตา” คนอื่นนี้เป็นกระบวนการแห่งการทำให้ “ฉันและเขา” กลายเป็น “ฉันกับเธอ” ได้

สถานการณ์ตัวอย่างที่เลวีนาสใช้เพื่อเสนอ “ชั่วขณะแห่งการพบหน้าค่าตาระหว่างมนุษย์” นั้นได้จากการพิจารณาเรื่องเล่านี้

ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 หมู่บ้านแห่งหนึ่งในรัสเซียตกอยู่ในสภาวะหิวโหยเนื่องจากฤดูหนาวอันยาวนาน และการอยู่ภายใต้การยึดครองของเยอรมัน ผู้หญิงหลายคนถูกจับมาเป็นนักโทษเพื่อโต้ตอบต่อการเสียชีวิตของทหารเยอรมันสองนาย ตอนกลางคืนพวกผู้หญิงทนทุกข์เพราะต่างหวาดกลัวว่าวันรุ่งขึ้นจะถึงคราวตายของตน แต่ก็มีสิ่งที่ไม่คาดหมายเกิดขึ้น พวกผู้หญิงถูกปล่อยตัวเป็นอิสระ และถูกขอร้องให้ดูแลหนึ่งในผู้คุมชาวเยอรมันที่กำลังบาดเจ็บ ฉากที่น่ากลัวตามมา เมื่อความรู้สึกกลัวกลายเป็นความกระหายใคร่แก้แค้น แล้วสิ่งที่ทั้งงดงามและน่าประหลาดใจก็เกิดขึ้น หนึ่งในผู้หญิงกลุ่มนั้นวิ่งเข้าหาผู้คุมของเธอเองด้วยเจตนาที่จะบีบคอเขา เมื่อเข้าไปใกล้ ชายคนนั้นขอน้ำดื่ม ทันใดนั้น โดยไม่มีเหตุผล ความแค้นคิดจะฆ่าของผู้หญิงคนนั้นหายไป และเธอก็ให้น้ำดื่มแก่คนแปลกหน้าที่กำลังเจ็บเท่าที่เธอมี

เรื่องเล่านี้สามารถเป็นประตูเปิดสู่ปรัชญาของเลวีนาสได้ดีในแง่ที่ว่า “ฉัน” ของผู้หญิงชาวรัสเซียในหมู่บ้านนี้ถูกรุกรานทำร้ายโดยทหารนาซี หากผู้หญิงคนนี้อาศัยการกำหนดความหมายจากคติหรืออคติเดิมของตน ผู้หญิงคนนี้อาจไม่ได้ “พบหน้า” ของทหารเยอรมันในฐานะบุคคลเฉพาะได้ เพราะ “คนอื่น” คนนี้คือ “ทหารเยอรมัน” ซึ่งเป็นคำรวมกลุ่มที่บ่งความเป็นศัตรู ในช่วงขณะที่ทหารเยอรมัน “ขอน้ำกินหน่อย” ผู้หญิงคนนี้ได้เปิดใจออกแล้วมองเห็น “หน้า” ที่เรียกร้องขอความช่วยเหลือ ในหน้านั้นมีพลัง “สั่ง” เธอให้น้ำดื่มแก่เขาโดยที่ “ไม่ได้คิด” เพราะ “การคิด” น่าจะนำไปสู่ความต้องการแก้แค้นมากกว่าการให้ความช่วยเหลือ การสามารถตอบสนองต่อข้อเรียกร้องของทหารเยอรมันนี้คือตัวอย่างจริยศาสตร์ที่ไม่ได้เอาตัวตนเป็นศูนย์กลาง แต่เป็นจริยศาสตร์ที่***เปิดสู่***ความเป็นอื่นได้สำเร็จ การเข้าใจการตอบสนองในลักษณะนี้นำไปสู่การเข้าใจความรับผิดชอบที่น่าสนใจและอาจนำไปสู่การใคร่ครวญต่อไปว่าจะเชื่อมโยงกับความรับผิดชอบในความหมายที่กล่าวไว้ในตอนต้นบทนำนี้ได้หรือไม่อย่างไร

ณ จุดนี้เราอาจตั้งคำถามได้ว่าอะไรคือกระบวนวิธีที่ช่วยให้ “ฉันและเขา” กลายเป็น “ฉันกับเธอ” ได้ เรื่องเล่าข้างต้นฉายภาพที่น่าสนใจของความเป็นไปได้ดังกล่าว แต่ยังไม่ได้อธิบายหรือแจกแจงว่าเราจะพัฒนาความเข้าใจประการใดได้หรือไม่ที่จะช่วยอธิบายจุดที่ “ฉันและเขา” (เขาที่เป็นคนแปลกหน้า คนอื่น) สามารถกลายเป็น “ฉันกับเธอ” ได้ บทความ ***“การเคารพยอมรับในปรัชญาของปอล ริเกอร์” ของปกรณ์ สิงห์สุริยา***ดูจะช่วยตอบคำถามข้างต้นได้ ริเกอร์วิเคราะห์ปัญหา “คนอื่น” หรือ “คนแปลกหน้า” ด้วยวิธีการที่ใกล้เคียงกับเลวีนาส กล่าวคือริเกอร์อธิบายว่า “คนอื่น” ไม่ว่าจะเป็น “คนแปลกหน้า” หรือ “ผู้ถูกกีดกัน” กำเนิดจากการนิยามแบบคัดออก โดยการระบุว่าพวกเขามิใช่พวกพ้องของเรา การนิยามเช่นนี้เป็นการใช้ “เรา” หรือ “ที่ของเรา” เป็นตัวตั้ง พื้นฐานแห่งการกีดกันเอกลักษณ์หรือที่เรียกว่า “ตรรกะแห่งอัตลักษณ์” (logic of identity) บทบาทของตรรกะดังกล่าวเป็น

การสร้างความเป็นอื่นเพื่อสร้างความมั่นคงให้แก่ความเป็นพวกพ้อง ปัญหาคือเมื่อตระหนักรู้ในตรรกะดังกล่าวเราจะทำอย่างไรจึงจะก้าวข้ามวิธีการสร้างความเป็นพวกพ้องด้วยความเหมือนจึงจะสามารถมีการเคารพยอมรับ (recognition) คนอื่นได้อย่างแท้จริง

ริเกอร์กล่าวถึงคุณธรรมแห่งความโอบอ้อมอารี (hospitality) อันจะสามารถแสดงออกได้ใน 4 รูปธรรมที่สำคัญ ได้แก่

1. การให้ของขวัญ มีน้ำใจโอบอ้อมอารี ใจกว้าง (charity)
2. การแปล
3. การเล่าเรื่อง
4. การให้อภัย

การให้ของขวัญคือการให้น้ำใจ ความมีใจกว้าง สำหรับคนอื่นที่ยังมิได้เข้ามาในความสัมพันธ์ต่างตอบแทน เป็นการเห็น “คนอื่น” ว่าคือ “คนที่อยู่ในที่ของเขา” มิใช่การนิยามเขาในกรอบของเราที่จะบ่งว่าเขาคือคนที่ไม่ใช่พวกเรา หรือคนที่ไม่ได้อยู่ในที่ของเรา ริเกอร์เสนอว่าการแปลมิใช่จะเกิดขึ้นบนฐานของความเหมือน แต่เป็นการต้อนรับความต่างให้เข้ามาอยู่ในฐานของภาษาเดิมให้ได้มากที่สุด เช่น คำว่า “*หลี่*” ในภาษาจีนอาจเทียบเคียงกับคำว่า “ขนบจารีต” ได้ในภาษาไทย แต่จริงๆ คำว่า “ขนบจารีต” ก็ยังครอบคลุมความหมายของ “*หลี่*” ได้ไม่ครบถ้วน แต่ในการแปล อย่างน้อยความแตกต่างของ “*หลี่*” ก็มีที่อยู่ มีเจ้าบ้านใหม่ในภาษาไทยได้ในระดับหนึ่ง การแปลเป็นการแสดงความโอบอ้อมอารีแบบหนึ่ง

ข้อเสนอสำคัญอีกประการหนึ่งของริเกอร์คือการเล่าเรื่อง แนวคิดเกี่ยวกับเรื่องเล่า (Narrative) ของริเกอร์มีความซับซ้อนที่ไม่อาจพิจารณาได้ ณ ที่นี้[19] ประเด็นสำคัญคือการเล่าเรื่องเป็นการระบุอัตลักษณ์ของตัวตน (self) ของบุคคล ในการเล่าเรื่อง***ย่อม***มีคนอื่นเข้ามามีส่วนร่วม มีบทบาท มีความหมายในการกำหนดอัตลักษณ์ของเราหรือผู้เล่าเรื่องเสมอ การถักร้อยเหตุการณ์ของชีวิตผู้คนต่างๆ เข้าเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับเราในกรอบของการเล่าเรื่อง คนอื่นซึ่งอาจครอบคลุมถึงคนแปลกหน้าคนต่างวัฒนธรรม ต่างก็มีที่อยู่ “ที่ทาง” ในชีวิตของเราได้อย่างสำคัญ การเล่าเรื่องโอบอุ้มคนอื่นเข้ามาอยู่ใน “เนื้อ” เรื่องเดียวกัน (แน่นอนบางครั้งคนอื่นก็เป็นศัตรู) ในแง่นี้การเล่าเรื่องสะท้อนวิธีการเป็นเจ้าภาพแบบหนึ่ง คือเป็นการต้อนรับขับสู้ผู้มาเยือนชีวิตเราที่กอปรกันขึ้นเป็น “อัตลักษณ์” ของเราเอง “เรา” แสดงออกในฐานะการเป็นเจ้าภาพ มิใช่ในฐานะที่เป็นผู้กีดกันผู้อื่นออกไป

ข้อเสนอประการสุดท้ายของริเกอร์คือการให้อภัย การอภัยเป็นการ “ให้” แบบหนึ่งซึ่งมิใช่ความหลงลืม การให้อภัยจะช่วยสร้างความสมดุลระหว่างความยุติธรรมกับความรัก กล่าวคือ ความยุติธรรมที่สมบูรณ์อาจเป็นไปไม่ได้ แต่การให้อภัยเป็นการยืนยันความผิด (จึงช่วยแสดงออกซึ่งความยุติธรรม) แต่เป็นการยืนยันที่ไม่ถือโทษอีกต่อไป (จึงเป็นการแสดงความรักแบบหนึ่ง) การให้อภัยจึง

เป็นการแสดงบทบาทการเป็นเจ้าภาพผู้โอบอ้อมอารีที่สามารถให้อภัยแก่ผู้มาเยือนได้ เมื่อผู้มาเยือนอาจล่วงละเมิดเจ้าบ้านที่ยอมเสี่ยงเชิญคนแปลกหน้าเข้าบ้านโดยไม่มีเงื่อนไข

สรุป

จริยศาสตร์เริ่มต้นขึ้นเมื่อมนุษย์ตัดสินใจว่าตนเองมิใช่เป็นเพียงกระบวนการทางชีววิทยาเท่านั้น มนุษย์มีประสบการณ์ ถอยห่าง และประเมินค่าประสบการณ์ของตนได้เพื่อกำหนดเป้าหมายชีวิตไปสู่สิ่งที่ดีกว่าหรือสิ่งที่แตกต่างไปจากเดิม มนุษย์มีความรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเอง และมนุษย์มองเห็นว่าผู้อื่นก็มีความรับผิดชอบได้ ในชุดโครงการวิจัย “สร้างแผนที่จริยศาสตร์” นี้ เส้นทางหลักแห่งแผนที่จริยศาสตร์แบ่งเป็นทางหลวงสามสายหลัก ได้แก่

“ทางหลวงแห่งจริยศาสตร์ต่างตอบแทน”: ฉันในเรา ฉันในท่าน
“ทางหลวงแห่งจริยศาสตร์ เว้นวรรค โลกและสังคม”: สติและเจตจำนง
“ทางหลวงแห่งจริยศาสตร์เจ้าภาพผู้โอบอ้อมอารี”: ทำ “ฉันและเขา” ให้เป็น “ฉันกับเธอ”

ในฐานะมนุษย์ที่ถือกำเนิดมาจากผู้อื่นอันได้แก่บุพการี ในฐานะมนุษย์ที่มีจิตใจภายในของตนเอง ในฐานะมนุษย์ที่ต้องพบปะกับคนอื่นหรือคนแปลกหน้า เราคงหลีกเลี่ยงไม่เดินทางในทางหลวงสามสายหลักได้ยาก คณะผู้วิจัยหวังเป็นอย่างยิ่งว่าบทความทั้ง 7 ชิ้นในชุดโครงการ “สร้างแผนที่จริยศาสตร์” คงช่วยให้เห็นทั้งภาพที่ชัดเจนขึ้นว่าชีวิตทางจริยศาสตร์ของมนุษย์หมายถึงอะไร และช่วยให้เกิดความน่าพิศวงที่ต้องสืบค้นต่อไปในการเดินทางอันไม่รู้จบของการแสวงหาชีวิตที่ดีของตนเองในท่ามกลางผู้อื่น

ความพยายามพัฒนาคุณธรรมจริยธรรมของผู้คนพลเมืองในสังคมไทยน่าจะเริ่มต้นด้วยการร่วมเดินทางตามถนนหลวงสายหลักทั้งสามนี้ ทั้งนี้เพราะการยอมรับบรรทัดฐาน ความถูก-ผิด ดี-ชั่ว ทั้งหลายนั้นเริ่มต้นจากคำถามที่ว่า “ฉันคือใคร” และตามมาด้วยคำถามที่ว่า “ฉันควรทำอะไร” การชักจูงให้มีคุณธรรมจริยธรรมที่ดีที่สุดคงมิใช่การบีบรัดให้ผู้คนอยู่ในคำตอบที่ตายตัวสำเร็จรูป แต่ด้วยการมอบและเชิญชวนให้เดินทางใน “แผนที่จริยศาสตร์” อันเป็นการร่วมเดินทาง “ไปด้วยกัน”

สุวรรณา สถาอานันท์
ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
สงกรานต์ 2556

เชิงอรรถ

[1] ชุดโครงการได้จัดประชุมเผยแพร่ผลงานวิจัยในหัวข้อ “ฉัน เธอ เขา เรา ท่าน และอื่นๆ อีกมากมายในแผนที่จริยศาสตร์” เมื่อวันที่ 13 ธันวาคม 2555 ณ ห้องประชุมคึกฤทธิ์ ปราโมช (ชั้น 9) สถาบันไทยคดีศึกษา ตึกเอนกประสงค์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์) ชุดโครงการฯ ขอขอบคุณเจ้าภาพร่วม ได้แก่ โครงการสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ในโอกาสนี้ด้วย

[2] นักจริยศาสตร์บางคนเห็นว่ามนุษย์ไม่อาจตัดสินได้ว่าชีวิตใครมีค่ามากกว่าชีวิตอื่น จึงจำเป็นต้องถือเป็นหลักการว่าทุกชีวิตมีคุณค่าเท่าเทียมกัน และพัฒนาจุดยืนทางจริยศาสตร์จากฐานคติประการนี้ โปรดดูตัวอย่างสำคัญใน Susan Wolf, “Morality and Partiality” ***Philosophical Perspectives*** 6, (Ethics 1992): 243-259.

[3] โปรดดู Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends.*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Introduction, pp. IX – XIII.

[4] “ตัวตน” ที่แท้จริงในที่นี้***ไม่***สื่อนัย “อัตตา” ในพุทธปรัชญา

[5] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity.*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 1 – 5.

[6] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 137.

[7] Ibid.

[8] ณ ที่นี้จะยังไม่ถกเถียงคำว่า “เท่านั้น” (only) ในที่นี้ว่าหมายความว่าอย่างไร

[9] ประโยคที่คอร์สการ์ดใช้คือ “To hold someone responsible is to regard her as a ***person***.” Ibid., p. 189.

[10] Ibid., ผู้เขียนขยายความเล็กน้อย

[11] Ibid.

[12] Ibid., pp. 189 – 190.

[13] Ibid., p. 188.

[14] ผู้เขียนหวังว่าจะมีโอกาสที่จะวิเคราะห์วิจัยจุดต่างในประเด็นนี้ในโอกาสต่อไป

[15] Qingjie James Wang, “The Golden Rule and Interpersonal Care – From a Confucian Perspective,” ***Philosophy East and West*** 49, no. 4 (October 1999): 415 – 438.

[16] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, pp. 49 – 89.

[17] โปรดดู Qingping Liu, “Filiality versus Sociality and Individuality: On Confucianism as ‘Consanguintism’” ***Philosophy East and West*** 53 No. 2 (April 2003): 234 – 250.

[18] วัชระ งามจิตรเจริญ, ***พุทธศาสนาเถรวาท***. (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2552), หน้า 408 – 409.

[19] โปรดดูเพิ่มเติมใน Paul Ricoeur, ***Time and Narrative*** vol. I, II, III. (Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

วัชระ งามจิตรเจริญ. ***พุทธศาสนาเถรวาท***. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2552.

ภาษาอังกฤษ

Korsgaard, Christine M. ***Creating the Kingdom of Ends.*** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard, Christine M. ***The Sources of Normativity.*** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Liu, Qingping. Filiality versus Sociality and Individuality: On Confucianism as 'Consanguintism'. ***Philosophy East and West*** 53 No. 2 (April 2003): 234 – 250.

Ricoeur, Paul. ***Time and Narrative*** vol. I, II, III. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988.

Wang, Qingjie James. The Golden Rule and Interpersonal Care – From a Confucian Perspective. ***Philosophy East and West*** 49, no. 4 (October 1999): 415 – 438.

Wolf, Susan. Morality and Partiality. ***Philosophical Perspectives*** 6, (Ethics 1992): 243-259.

สถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัวในทัศนะพุทธศาสนา

ชาญณรงค์ บุญหนุน*

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีจุดประสงค์เพื่อศึกษา “สถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัว” ในทัศนะของพุทธศาสนาจากพระไตรปิฎก โดยเฉพาะในพระสูตร อรรถกถา และวรรณกรรมสำคัญอื่น ๆ ในที่นี้ได้นำคำสอนเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที” มาพิจารณาภายในกรอบความสัมพันธ์ทางครอบครัวตามแนวความคิดของพุทธศาสนายุคเริ่มแรก คำถามสำคัญคือ ในทัศนะของพุทธศาสนา ครอบครัวมีความสำคัญอย่างไรต่อชีวิตปัจเจกบุคคล ชุมชน สังคมและรัฐ เพราะอะไรการปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาจึงเป็นพันธทางศีลธรรมที่แม้บรรพชิตผู้สละบ้านเรือนแล้วจึงไม่อาจปฏิเสธได้

บทนำ

สังคมอินเดียโบราณโดยอาศัยอิทธิพลของคัมภีร์พระเวทและพราหมณ์ ได้จำแนกผู้คนออกเป็น 4 ชนชั้น (วรรณะ) จากสูงลงมาหาต่ำคือ พราหมณ์ กษัตริย์ ไวศยะ และศูทร แต่ละระดับมีบทบาทหน้าที่ต่างกัน ส่วนชุมชนชาวพุทธที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาต ประกอบด้วยบุคคล 4 กลุ่มคือ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา แบ่งตามวิถีการดำรงชีวิตก็จะมี 2 ฝ่ายคือ ฝ่ายบรรพชิต (ภิกษุ ภิกษุณี) และฝ่ายคฤหัสถ์ (อุบาสก อุบาสิกา) ตามแนวคิดของพุทธศาสนาเถรวาท ชีวิตคฤหัสถ์ก็จัดอยู่ในระดับเสขบุคคล (ผู้ยังต้องศึกษาและพัฒนาตนเพื่อบรรลุธรรมตามเป้าหมายสูงสุดของศาสนา) ซึ่งแบ่งออกเป็นสองระดับตามระดับคุณธรรมที่บรรลุ ได้แก่ คฤหัสถ์ที่เป็นปุถุชน และคฤหัสถ์ที่เป็นพระอริยบุคคล คือนับตั้งแต่พระโสดาปัตติมรรคจนถึงพระอนาคามี ส่วนบรรพชิตมีทั้งระดับเสขบุคคลและระดับที่พัฒนาตนจนสมบูรณ์ตามอุดคติทางศาสนาแล้วคือ ระดับอเสขบุคคล ซึ่งหมายถึงผู้บรรลุอรหันต์ โดยสรุปตามแนวระนาบพุทธศาสนาแบ่งชีวิตผู้คนออกเป็น 2 กลุ่มหลัก (บรรพชิตกับคฤหัสถ์) กับ 4 กลุ่มย่อย (ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา) ส่วนแนวดิ่ง แบ่งชีวิตผู้คนออกเป็น 2 ระดับคือ ชีวิตที่ติดข้องอยู่ในโลก (โลกียบุคคล) และชีวิตที่อยู่เหนือโลก (โลกุตรบุคคล)

โดยรวม พุทธศาสนาวางหลักทั่วไปทางจริยธรรมไว้กว้าง ๆ ได้แก่ ข้อปฏิบัติทางสายกลาง/มัชฌิมาปฏิปทา (อริยมรรคมีองค์ 8) หลักที่ว่านี้มีหลักธรรมส่วนที่เรียกว่า “มัชเฌนธรรมเทศนา” (กระบวนธรรมตามธรรมชาติ) เป็นรากฐาน แต่เมื่อพิจารณาโดยอิงรูปแบบชีวิตของชาวพุทธสองระดับและสองกลุ่มหลัก พุทธศาสนาก็จะมีหลักจริยธรรมสำหรับชีวิตสองระดับที่แตกต่างกัน

ในประวัติพุทธศาสนา เจ้าชายสิทธัตถะได้สละครอบครัวออกบรรพชาเพื่อแสวงหาความหลุดพ้นจากทุกข์ เมื่อตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าแล้ว พระองค์ก็สนับสนุนส่งเสริมให้บรรดาญาติในศากยวงศ์ออกบรรพชา ทรงให้บวชพระราหุลซึ่งเป็นพระโอรสของพระองค์เป็นสามเณรโดยมิได้แจ้งให้

พระมารดาหรือพระญาติใด ๆ ทราบก่อนเลย พุทธจริยาดังกล่าวนี้ทำให้เห็นท่าทีที่พุทธศาสนามีต่อชีวิตครอบครัว ท่าทีที่ว่านี้ปรากฏในคำสอนหลายเรื่อง เช่น คำสอนเรื่อง “อนุบุพพิกถา” เริ่มต้นด้วยการพรรณนาถึงการให้ (ทานกถา) การสำรวมระวังกายวาจาใจ (ศีลกถา) เรื่องสวรรค์ (สัคคกถา) ซึ่งเป็นชีวิตแห่งกามสุข จากนั้นได้ทรงชี้ให้เห็นโทษของกาม (กามาทีนวกถา) และจบด้วยการพรรณนาอานิสงส์ของการออกจากกาม (เนกขัมมานิสังสกถา)[1] ในทางปฏิบัติ พุทธศาสนามีหลักว่าผู้ปฏิบัติเพื่อบรรลุนิพพานต้องอาศัยอยู่ในสภาพแวดล้อมที่เหมาะสม (สัปปายะ) การรู้ การเห็น และการตรัสรู้อันยอดเยี่ยมนั้น จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อบุคคลมีกายและใจอันหลีกออกจากกาม ทั้งละและระงับความพอใจ ความรักใคร่ ความหลงและความกระวนกระวายในกามอย่างเบ็ดเสร็จภายในก่อน (ม.ม.13/329-331)[2] การหลีกออกจากกาม (เนกขัมมะ) จึงหมายถึงการออกจากวิถีชีวิตแบบคฤหัสถ์หรือฆราวาสผู้ครองเรือนไปสู่ชีวิตบรรพชิต (เพศภาวะ) และการละความพึงพอใจและความผูกพันอาลัยต่อวิถีชีวิตทางโลก (จิตภาวะ)

อีกด้านหนึ่ง เราพบว่าพุทธศาสนาใส่ใจต่อชีวิตครอบครัวไม่น้อย ในบรรดาจริยธรรมพื้นฐาน 5 ประการ (ศีล 5) ของชาวพุทธ ศีลข้อ 3 (กาเมสุมิจฉาจาร) กำหนดว่าคู่สามีภรรยาจะต้องไม่ละเมิด (นอกใจ) กัน เช่นเดียวกันกับคำสอนเรื่องทิศ 6 นอกจากสอนให้สามีภรรยาทำบทบาทหน้าที่ต่อกันอย่างเหมาะสมตามสถานภาพยังสอนให้กุลบุตรผู้ครองเรือนละเว้นการละเมิดภรรยาของผู้อื่น (ที.ปา.11/266-269) ข้อนี้แสดงว่าพุทธศาสนาให้ความสำคัญต่อความสัมพันธ์ภายในครอบครัว ยิ่งเมื่อมองผ่านหลักคำสอนเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที” ในอังคุตรนิกาย ทุกนิบาต (องฺ.ทุก.20/120,123) และในมงคลสูตร (ขุ.ขุ. 25/5-6) ซึ่งพระสิริมังคลาจารย์ (พระเถระชาวล้านนา มีชีวิตอยู่ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 20-21) นำมาอธิบายขยายความใน ***“มังคลัตถทีปนี”*** ก็จะเห็นว่า การปฏิบัติความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นข้อเรียกร้องที่พุทธศาสนาเน้นย้ำเสมอมา

งานวิจัยนี้ให้ความสนใจเรื่อง รากฐานที่มาของ “คุณธรรม-จริยธรรม” ในครอบครัวตามทัศนะของพุทธศาสนาที่ถูกเน้นผ่านคำสอนเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที” ที่ไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นแนวคิดเกี่ยวกับ “คนดี” (สัตบุรุษ) ตามหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้น หากยังส่องให้เห็น “สถานภาพทางศีลธรรม” (Moral status) ของครอบครัวในมุมมองของพุทธศาสนาอีกด้วย กล่าวคือ ในทัศนะของพุทธศาสนา ครอบครัวมีคุณค่าอย่างไรต่อชีวิตปัจเจกบุคคล ชุมชน สังคมและรัฐ เพราะอะไรการปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาจึงเป็นพันธทางศีลธรรม (Moral obligation) ที่แม้บรรพชิตผู้สละบ้านเรือนแล้วจึงไม่อาจปฏิเสธได้

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษาสถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัวในทัศนะของพุทธศาสนา โดยวิเคราะห์ผ่านคำสอนเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที” จากพระไตรปิฎกและอรรถกถาของเถรวาท

ขอบเขตของการวิจัย

งานวิจัยนี้เน้นศึกษาค้นคว้าและตีความประเด็น “สถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัว” จากคำสอนของพุทธศาสนาในพระไตรปิฎก (ภาษาบาลีและภาษาไทย) โดยเฉพาะในพระสูตร อรรถกถา และวรรณกรรมคำสอนอื่น ๆ ที่สำคัญ โดยนำคำสอนเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที” มาพิจารณาภายในกรอบความสัมพันธ์ทางครอบครัวตามแนวความคิดของพุทธศาสนายุคเริ่มแรก

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

มีงานวิจัยที่วิเคราะห์สถานภาพทางศีลธรรมของครอบครัวในทัศนะของพุทธศาสนา โดยเฉพาะนัยสำคัญของคำสอนเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที” และ “ความกตัญญู” ในฐานะ “คุณธรรม” ที่มีบทบาทสำคัญต่อการดำรงอยู่ของครอบครัวและการเป็นสมาชิกที่ดีของครอบครัว และความสำคัญของครอบครัวที่มีต่อวิถีชีวิตปัจเจกบุคคลและสังคม

คฤหัสถ์และความรับผิดชอบ

ครอบครัวคือภาระของชีวิต: บทสะท้อนผ่านตำนานและเรื่องเล่า

เมื่อเราย้อนไปพิจารณาจุดเริ่มต้นของพุทธศาสนา ได้แก่ การตัดสินใจออกบวชของเจ้าชายสิทธัตถะ จุดมุ่งหมายหลักก็คือ “เพื่อความหลุดพ้นจากทุกข์” อันได้แก่ ความแก่ ความเจ็บและความตาย อรรถกถาจารย์พรรณนาว่า เจ้าชายสิทธัตถะทรงสลดพระทัยเมื่อทอดพระเนตรเห็นคนแก่ คนเจ็บและคนตาย ต่อมาพระองค์ได้รับความแช่มชื่นพระทัยเมื่อทอดพระเนตรเห็นสมณะขณะเสด็จประพาสอุทยาน การเห็นสมณะนั้นเองทำให้พระองค์พอพระทัยในการบวชเป็นบรรพชิต (มก.70/122-123)[3] คัมภีร์พุทธศาสนาเสนอภาพว่า การเห็นคนแก่คนเจ็บคนตายและสมณะแล้วมีพระทัยน้อมไปสู่การออกบวชก็ดี การแสดงธรรมเพื่อให้เกิดความเบื่อหน่ายและหันเหชีวิตไปสู่ความสงบแห่งเนกขัมมะ (การออกบวช) ก็ดี เกิดขึ้นแก่พระพุทธเจ้าองค์อื่น ๆ ในอดีต เช่น พระวิปัสสีพุทธเจ้า พระสิขีพุทธเจ้า พระเวสสภูพุทธเจ้า เป็นต้นด้วย (ที.ม.10/1-56) จึงกล่าวได้ว่าการประกาศศาสนาเพื่อความหลุดพ้นเป็นหัวใจของพุทธศาสนา การมุ่งความหลุดพ้นแบบนี้ย่อมขัดแย้งกับวิถีชีวิตปกติทั่วไปของสามัญชน ในคัมภีร์ ***“วิสุทธชนวิลาสินี”*** (อรรถกถาขุททกนิกาย อปาทาน) อรรถกถาจารย์เล่าถึงเหตุการณ์หลังจากเจ้าชายสิทธัตถะได้พบสมณะแล้วทรงมีพระทัยน้อมไปสู่การบวชว่า ขณะเจ้าชายประทับบนราชรถเพื่อทอดพระเนตรการแสดงดนตรีของนักดนตรีในวันนั้นเอง สาส์นจากพระเจ้าสุทโธทนะก็ส่งมาถึง ท่านบรรยายไว้ดังนี้

สมัยนั้น พระเจ้าสุทโธทนมหาราชทรงสดับว่า มารดาราหุลกุมารประสูติพระโอรส จึงส่งสาส์นไปว่าท่านทั้งหลายจงบอกความดีใจของเราแก่ลูกของเราด้วย พระโพธิสัตว์ (หมายถึงเจ้าชายสิทธัตถะ-ผู้วิจัย) ได้ทรงสดับข่าวสาส์นนั้นแล้วตรัสว่า ***ราหุ (ห่วง) เกิดแล้ว เครื่องจองจำเกิดแล้ว*** (มก.70/125)

คำพูดของเจ้าชายสิทธัตถะที่ว่า “ราหุเกิดแล้ว เครื่องจองจำเกิดแล้ว” นี้สะท้อนให้เห็นว่าพระองค์ตระหนักถึงความรู้สึกผูกพันบางอย่างที่เกิดขึ้นในพระโอรส และด้วยความผูกพันนี้หนทางเบื้องหน้าของพระองค์ย่อมมีอุปสรรค ในที่นี้ เราจะได้เห็นอารมณ์ความรู้สึกที่ตัดกันระหว่างพระเจ้าสุทโธทนะกับเจ้าชายสิทธัตถะ สำหรับพระเจ้าสุทโธทนะ การเกิดของราหุล (พระนัดดา) ย่อมเป็นข่าวดีอย่างล้นพ้นแก่พระองค์ และทรงคาดหวังว่าจะเป็นข่าวดีสำหรับเจ้าชายสิทธัตถะด้วย แต่สำหรับเจ้าชายสิทธัตถะเวลานั้น พระโอรสที่เพิ่งประสูติได้กลายเป็น “ห่วง” เป็น “เครื่องจองจำ” (ราหุล) นอกจากนี้ เรื่องนี้ยังได้แสดงให้เห็นความรู้สึกขัดแย้งกันสองประการในพระทัยของเจ้าชายสิทธัตถะ ได้แก่ ความรู้สึกรักต่อพระโอรสกับความปรารถนาที่จะออกบรรพชา ซึ่งปรากฏในเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นต่อจากนั้น กล่าวคือ หลังจากสดับข่าวนั้นแล้ว เจ้าชายสิทธัตถะก็เสด็จกลับพระราชวัง ขณะเสด็จขึ้นปราสาทได้ทรงสดับคำอุทานของพระนางกีสาโคตมี (พระญาติคนหนึ่ง) ที่กล่าวสรรเสริญว่า “ไม่ว่าคน (บุรุษ) ผู้นี้จะเป็นบุตรของบิดามารดาใด เป็นสามีของนารีใด คนเหล่านั้นย่อมจะดับ (เย็นใจ) ได้แน่นอน” เมื่อสดับดังนั้นก็ทรงฉุกคิดขึ้นมาได้ว่า ความดับทุกข์นั้นเกิดขึ้นได้ภายในใจ (หทัย) นั่นเอง ตอนนี้เองที่พระองค์ทรงดำริว่า “นางทำให้เราได้ฟังคำที่ดี ความจริงเราก็กำลังเที่ยวแสวงหาความดับอยู่ ***วันนี้แล เราควรละทิ้งการครองครัวเรือนออกไปบวชแสวงหาความดับ***” (มก.70/126) แต่ก่อนจะออกบวชเจ้าชายได้เสด็จไปทอดพระเนตรพระโอรสถึงประตูห้องบรรทม อรรถกถาจารย์พรรณนาว่า เจ้าชายสิทธัตถะประทับยืนที่ธรณีประตู เพื่อทอดพระเนตรพระโอรสที่หลับในอ้อมแขนของพระมารดา (พระนางยโสธรา) พระองค์ทรงประสงค์จะสวมกอดพระโอรสแต่เกรงว่า พระเทวีจักตื่นบรรทมและจะเป็นอุปสรรคต่อการออกบวช ทรงตั้งพระทัยว่าเมื่อได้เป็นพระพุทธเจ้าจึงจักกลับมาดูพระโอรส (มก.70/128)

พุทธประวัติตอนนี้ไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นว่า สำหรับเจ้าชายสิทธัตถะ ชีวิตครอบครัวมีความสำคัญน้อยกว่าการออกบวชเพื่อแสวงหาความหลุดพ้น แต่ยังแสดงว่า “ครอบครัว” หรือ “วิถีชีวิตของครอบครัว” เป็น “อุปสรรค” ต่อการหลุดพ้นจากทุกข์อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิตอีกด้วย คำอุทานของเจ้าชายสิทธัตถะที่ว่า“ราหุลเกิดแล้ว”ก็ดี การที่พระองค์ประทับยืนทอดพระเนตรพระโอรสที่ธรณีประตูเพราะเกรงว่าพระชายาจะตื่นบรรทมก็ดี ล้วนสะท้อนให้เห็นว่า “ครอบครัว” (ในที่นี้คือ บุตรและภรรยา) เป็นพันธะของชีวิต ความในพระดำริที่ว่า “วันนี้ เราควรละทิ้งการครองเรือนออกบวชไปแสวงหาความดับ (นิพพาน)” แสดงให้เห็นว่า หากปรารถนาจะค้นพบนิพพานจำเป็นต้องละการครอง

เรือน (ครอบครัว) ซึ่งความในโพธิราชกุมารสูตร ในมัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า การตรัสรู้และการพ้นทุกข์นั้น ไม่เพียงแต่กายของบุคคลจะต้อง “หลีก” ออกจากกาม ใจก็ต้องหลีกออกจากกาม และต้องระงับความพอใจ ความรักใคร่ ความหลงและความกระหายกระวนกระวายในกามได้อย่างเบ็ดเสร็จด้วย หากกายและใจไม่ได้หลีกออกจากกาม ไม่ว่าบุคคลจะทรมานตนอย่างสาหัสเพียงใด หรือไม่ทรมานตนให้เป็นทุกข์สาหัสเลยก็ตาม การตรัสรู้อันยอดเยี่ยมนั้นก็เกิดขึ้นไม่ได้ เปรียบเสมือนบุรุษที่ต้องการไฟ ไม่สามารถใช้ไม้สดที่ชุ่มด้วยยางและจมอยู่ในน้ำ หรือไม้สดที่อยู่บนบกมาสีให้เกิดไฟได้ “แต่ต้องใช้ไม้แห้งที่อยู่บนบกห่างจากน้ำ” เท่านั้น (ม.ม.13/329-331) ภาพอารมณ์ความรู้สึกที่แสดงออกอย่างเย็นชาต่อโอรสและมเหสีของเจ้าชายสิทธัตถะย่อมได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากจากบรรดาสตรีนิยม มันคือภาพของคนที่มุ่งการหลุดพ้นจนปราศจากหัวใจ

โดยปกติ วัฒนธรรมฮินดูนั้นให้ความสำคัญกับชีวิตครอบครัวและชีวิตที่หลุดพ้นอย่างเท่าเทียมกัน จะพบแนวคิดนี้ได้จากแบบแผนหรือขั้นตอนการดำเนินชีวิตตามคัมภีร์พระเวทของฮินดู (อาศรม) ซึ่งประกอบด้วยวัยพรหมจารี (วัยแห่งการศึกษา) วัยคฤหัสถ์ (การครองเรือนมีบุตรสืบสกุล) วัยวานปรัสถ์ (การปลีกออกจากเรือนแสวงหาความสงบให้บั้นปลายของชีวิต) และสุดท้าย สันยาสี (ช่วงเวลาแห่งการสัญจรและเผยแพร่สัจธรรม) สำหรับชาวฮินดู ชีวิตมีลำดับขั้นตอนที่ต้องผ่านตามช่วงเวลาที่เหมาะสม การมีครอบครัวเป็นคุณธรรมเชิงศาสนาอย่างหนึ่ง เพราะตระกูลต้องได้รับการสืบทอดให้มั่นคงยาวนานสืบไป แต่ก็ไม่ปิดกั้นชีวิตอย่างอื่นเสียทีเดียว คือยอมให้มีชีวิตบั้นปลายที่ไม่ต้องอยู่กับครอบครัว แต่การจะทำเช่นนั้นได้ต้องปฏิบัติหน้าที่ในครอบครัวให้ครบถ้วนก่อน คือการมีบุตรสืบสกุล การมีบุตรสืบสกุลจะเปิดโอกาสให้ชีวิตได้ผ่อนพักและสัมผัสกับมิติอื่นที่สัมพันธ์เกี่ยวข้องกับการพัฒนาจิตวิญญาณ ดังนั้น ชีวิตด้านการศึกษา (พรหมจรรย์) และชีวิตการครองเรือน (แต่งงานและมีบุตรสืบทอดวงศ์ตระกูล) จึงเป็นพันธะเบื้องต้นของการดำรงชีวิตแบบฮินดู การแสวงหาสัจธรรมและการเที่ยวสั่งสอนโมกขธรรมเป็นภารกิจของชีวิตในเบื้องปลายที่จะเกิดขึ้น หลังจากได้จัดการชีวิตด้านโลกีย์ของตนไว้อย่างถูกต้องมั่นคงแล้ว การสละบ้านเรือนออกบวชขณะที่ยังไม่มีบุตรดำรงวงศ์ตระกูลนั้นเป็นเรื่องสิ่งที่ยอมรับไม่ได้ ในวิธีคิดแบบฮินดู ลำดับชีวิตทุกขั้นตอนได้ถูกจัดวางไว้อย่างเรียบร้อยแล้ว ชีวิตต้องเป็นไปตามลำดับเวลา

ถ้าเรายึดเอาแบบแผนตามคำสอนของพราหมณ์พระเวทเป็นตัวตั้ง เมื่อเจ้าชายสิทธัตถะสละชีวิตครอบครัวออกบวช พระองค์ได้ละเมิดหลักการของพราหมณ์พระเวทอย่างน้อย 2 ประการด้วยกัน คือ พระองค์ละทิ้งหน้าที่ในคฤหัสถาศรม ละทิ้งการสืบวงศ์ตระกูลต่อจากพระบิดา (หน้าที่ของบุตรแห่งตระกูล)[4] และไม่เลี้ยงดูพระโอรสที่เพิ่งประสูติ (หน้าที่ของบุพการี) ยิ่งหลังจากพระองค์ตรัสรู้แล้ว พระองค์ก็เห็นและให้ความสำคัญกับชีวิตที่ไม่มีทุกข์ (นิพพาน) อันจะเกิดขึ้นนอกปริมณฑลครอบครัวมากกว่าชีวิตในครัวเรือนอันเป็นทุกข์เพราะเหตุแห่งกามารมณ์ ดังนั้นเมื่อพระองค์กลับกบิลพัสดุ์ภายหลังการตรัสรู้หลายปี จึงทรงกระทำสองเรื่องซึ่งมีผลกระทบต่อจิตใจของพระเจ้าสุทโธทนะและ

นำไปสู่การบัญญัติพระวินัยบางข้อ คือ (1) ทรงพานันทกุมาร พระอนุชา ออกบวช (อย่างจำยอม) ขณะเข้าสู่พิธีวิวาหมงคล (2) ทรงให้บรรพชาพระราหุล (พระโอรส)

พระวินัยเล่าว่า พระพุทธเจ้าทรงนำนันทกุมารและราหุลกุมารออกบวช โดยไม่ได้ขออนุญาตจากพระเจ้าสุทโธทนะและพระนางยโสธรา เรื่องนี้ได้ก่อให้เกิดความโทมนัสอย่างยิ่งแก่พระเจ้าสุทโธทนะ จึงเข้าเฝ้าขอพรจากพระพุทธเจ้าว่า ขอให้พระสงฆ์บวชเฉพาะบุคคลผู้ได้รับอนุญาตจากบิดามารดาแล้วเท่านั้น นี่คือคำกราบทูลของพระเจ้าสุทโธทนะ

> เมื่อพระองค์ (พระพุทธเจ้า) ทรงผนวช หม่อมฉันมีทุกข์ไม่น้อย เมื่อพระนันทะบวชก็เช่นเดียวกัน ครั้นราหุลบรรพชา ก็ยิ่งเกิดทุกข์เหลือประมาณ พระพุทธเจ้าข้า ความรักในพระโอรสย่อมตัดผิว ตัวผิวแล้วก็ตัดหนัง ตัดหนังแล้วก็ตัดเนื้อ ตัดเนื้อแล้วก็ตัดเอ็น ตัดเอ็นแล้วก็ตัดกระดูก ตัดกระดูกแล้วก็ตัดเนื้อเยื่อในกระดูก ขอประทานพระวโรกาส ขอพระผู้เป็นเจ้าทั้งหลายไม่พึงให้บุตรที่มารดาบิดาไม่อนุญาตบรรพชา (วิ.ม.4/105)

ตามข้อความนี้ พระเจ้าสุทโธทนะจะทรงอ้างถึงความรักที่บิดามารดามีต่อบุตรไม่ได้ทรงอ้างถึงการสืบตระกูล ข้ออ้างนี้แสดงให้เห็นข้อตำหนิติติงว่าพระพุทธเจ้าและพระสงฆ์ควรจะต้องให้ความสำคัญกับสายใยของผู้คนภายในครอบครัว ชีวิตครอบครัวไม่เพียงแค่การตอบสนองต่อกันในเรื่องอำนาจหน้าที่ตามสถานะบทบาท หากมีปัจจัยที่เชื่อมร้อยชีวิตครอบครัวไว้ ซึ่งก็คือ “ความรัก” ที่พ่อแม่มีต่อบุตรหลานของตน พระเจ้าสุทโธทนะทรงแสดงให้เห็นความรักในพระโอรสของผู้เป็นบิดามารดา (นัยหนึ่งคือความรักระหว่างคนภายในครอบครัว) นั้นไม่ใช่เรื่องเล็กน้อย เพราะมันตัดลึกลงไปถึงเยื่อในกระดูก พร้อมทั้งทรงเสนอแนะว่า “อารมณ์ความรู้สึก” ของคนในครอบครัวเป็นสิ่งที่พระพุทธองค์และสงฆ์จะต้องใส่ใจ การทำหน้าที่ของสงฆ์ตามพระวินัย (ของพระพุทธเจ้า) จะต้องไม่ทำลายความรักความผูกพันของคนในครอบครัว กรณีนี้ทำให้พระพุทธองค์ทรงบัญญัติพระวินัยให้ผู้บวชต้องได้รับอนุญาตจากบิดามารดาก่อน (วิ.ม.4/105)[5]

หากคิดถึงประเด็นที่ว่าพระเจ้าสุทโธทนะ ณ ขณะนั้นบรรลุโสดาบันแล้ว ย่อมจะเข้าใจได้ว่าความเข้มข้นต่อประเด็นการสืบทอดวงศ์ตระกูลอาจลดน้อยลง ดังนั้น แทนที่จะอ้างการสืบทอดตระกูลกลับทรงอ้างถึงความรู้สึกรักและผูกพันระหว่างคนในครอบครัวแทน เมื่อเทียบกับข้อตำหนิของชาวมคธแล้ว ก็จะพบว่าวิถีชีวิตที่ให้ความสำคัญสูงสุดกับครอบครัวหรือการมีคนสืบสกุลนั้นสำคัญเพียงใด พระวินัยปิฎกเล่าว่า เมื่อพระพุทธองค์ทรงประสบผลสำเร็จอย่างมากในการเผยแพร่คำสอนที่แคว้นมคธ แต่ชาวเมืองได้พากันประณามตำหนิพระองค์และโพนทะนาว่า *“พระสมณโคดมปฏิบัติเพื่อให้ชายไม่มีบุตร เพื่อให้หญิงเป็นหม้าย และเพื่อความขาดสูญแห่งตระกูล”* (วิ.ม.4/63) ถ้าพิจารณาข้อโจมตีนี้ในบริบทอื่นก็อาจจะไม่รู้สึกว่าเป็นข้อโจมตีที่ร้ายแรงอะไร แต่ถ้ามองเรื่องนี้ในบริบทสังคม

อินเดียก็จะเห็นได้ว่า ครอบครัว (กุล) เป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งยวด บัญญัติแห่งศาสนาพราหมณ์ฮินดูกำหนดว่า บิดาต้องรับหน้าที่เลี้ยงดูบุตรจนกว่าบุตรจะมีอายุบรรลุนิติภาวะ ในวัยเด็กต้องคอยเลี้ยงดูให้การศึกษา อบรมสั่งสอนและปกครองดูแลควบคุม เมื่อบรรลุนิติภาวะแล้วบิดาก็จะต้องทำหน้าที่เหมือนสหาย ให้บุตรเป็นผู้นำ ส่วนบิดาทำหน้าที่เป็นคนให้คำปรึกษาและหาคู่ครองที่เหมาะสมให้ ในฐานะบุตร บุคคลต้องภักดีต่อบิดาและมารดา ในฐานะสามี บุคคลต้องเลี้ยงดูภรรยาตลอดชีวิต[6] การออกจากเรือนเพื่อแสวงหาสัจจะนั้นเป็นสิ่งที่พระเวทอนุญาต แต่จะเป็นบาปเช่นเดียวกันหากออกไปโดยไม่ได้ทำหน้าที่ต่อครอบครัวให้สมบูรณ์เสียก่อน แม้ว่าพระพุทธเจ้าและพระสงฆ์ในขณะนั้นดูเหมือนจะไม่ให้ความสนใจต่อคำสอนเรื่องอาศรม 4 ของชาวฮินดู แต่วัฒนธรรมที่ให้ความสำคัญอย่างยิ่งยวดต่อการสืบสกุลอันเป็นวิถีชีวิตของชาวฮินดูสมัยนั้น ก็ได้ก่อให้เกิดปัญหาสำคัญขึ้นในสังคมสงฆ์ และนำไปสู่การบัญญัติพระวินัยสำคัญข้อแรกที่ว่าด้วยการห้ามภิกษุมีเพศสัมพันธ์ (ปฐมปาราชิกสิกขาบท) ซึ่งเรื่องนี้ได้แสดงให้เห็นถึงความตึงแย้งระหว่างการแสวงหาเป้าหมายชีวิตที่ดีของปัจเจกกับชีวิตทางสังคม ระหว่างชีวิตบรรพชิตกับชีวิตครอบครัวในบริบทของพุทธศาสนา

พระวินัยปิฎก ปฐมปาราชิก (วิ.มหา.1/13-17) บอกเล่าเรื่องราวการออกบวชของพระสุทินกลันทบุตร (ผู้เป็นต้นเหตุแห่งปฐมปาราชิก) ว่าเมื่อท่านได้ฟังธรรมของพระพุทธเจ้าแล้ว มีความประสงค์จะออกบวช เนื่องจากเป็นบุตรคนเดียวของครอบครัวพ่อแม่จึงไม่อนุญาต สุทินผู้บุตรจึงบีบบังคับพ่อแม่ด้วยการอดอาหาร เพราะกลัวว่าบุตรของตนจะตายเสียก่อน พ่อแม่จึงยอมให้ออกบวช โดยคาดหวังว่าเมื่อบวชแล้วไม่น่านก็จะเกิดความเบื่อหน่ายลาสิกขาออกมาเอง เช่นเดียวกับกรณีของพระรัฏฐปาละในรัฏฐปาลสูตร (ม.ม.13/293-371) ที่ต้องการออกบวชเมื่อยังหนุ่ม (ท่านแต่งงานแล้วแต่ยังไม่มีบุตร) พ่อแม่ของท่านไม่ยอมให้บวชเนื่องจาก “เจ้าเป็นลูกชายคนเดียวเป็นที่รักที่ชอบใจของพ่อแม่” รัฏฐปาละต้องใช้วิธีอดอาหารเพื่อบีบให้บิดามารดาอนุญาต เมื่อเทียบกับเรื่องพระสุทินก็จะเห็นว่า “การแต่งงานมีบุตรสืบสกุล” นั้นเป็นภาระครอบครัวที่กุลบุตรต้องแบกรับ พระไตรปิฎกเล่าว่าเมื่อพระสุทินเดินทางกลับไปเยี่ยมบิดามารดา บิดามารดาได้ขอร้องให้พระสุทินเสพเมถุน (มีเพศสัมพันธ์) กับอดีตภรรยา เพราะปรารถนาจะได้ “เชื้อหน่อ” (พีชะ) ไว้สืบสกุล (วิ.มหา.1/13-17) ส่วนพระรัฏฐปาละปฏิเสธที่จะทำตามความต้องการของบิดามารดา เพราะมีความตั้งใจแน่วแน่แต่แรกที่จะบวช เนื่องจากเห็นว่า การมีชีวิตอยู่ใน “โลกที่ถูกขับเคลื่อนไปสู่ความชรา ประกอบด้วยความตายที่ไม่มีใครมีอำนาจหยุดยั้งได้ ไม่มีอะไรเป็นของของตนและไม่สามารถจะเติมให้เต็มตามความต้องการได้” เป็นความทุกข์อันหนักหนาสาหัส (ม.ม.13/105-106) อาจกล่าวได้ว่ากรณีของพระสุทินเป็นผลจากความกดดันของชีวิตครอบครัวที่กุลบุตรต้องแบกรับ การยอมตามความต้องการของครอบครัวของพระสุทินได้กลายเป็นกรรมที่ขัดต่อแบบแผนชีวิตของสมณะ และขัดขวางต่อความสามารถที่จะบรรลุธรรมขั้นสูง ขณะเดียวกันการทำหน้าที่เป็นสมณะที่ดี แต่ไม่ทำตามความคาดหวังของครอบครัว ก็อาจ

กลายเป็นความแคลงใจกันระหว่างคนในครอบครัวอย่างกรณีของพระสารีบุตรเถระและมารดา (นางสารีพราหมณี) ที่หมางใจกันตลอดชีวิต

อรรถกถาจุนทสูตร (มก.30/ 426-434) กล่าวถึงการปรินิพพานของพระสารีบุตรไว้ว่า เมื่อพระสารีบุตรเถระทราบว่าตนเองจะมีชีวิตอยู่อีกเพียง 7 วัน จึงพิจารณาว่าควรจะปรินิพพานที่ไหน เมื่อรำลึกถึงมารดา ท่านจึงตัดสินใจปรินิพพานที่นาฬกะบ้านเกิดของตน เนื่องจากต้องการจะใช้วันสุดท้ายแห่งชีวิตแสดงธรรมแก่มารดา ท่านเดินทางไปยังบ้านเกิด เข้าพักอาศัยห้องคลอดของตน เมื่อแสดงธรรมแก่มารดาของตนจนนางบรรลุโสดาบันแล้วท่านก็ปรินิพพานที่บ้านนั่นเอง อรรถกถาจารย์พรรณนาให้เห็นว่า การตอบแทนพระคุณมารดาเป็นข้อผูกพันที่อยู่ในความคิดคำนึงของพระเถระตลอดเวลา ตั้งแต่ออกบวชในพุทธศาสนาจนกระทั่งถึงวาระสุดท้ายของชีวิตโดยกล่าวว่า เมื่อพระเถระแสดงธรรมแก่มารดาจนบรรลุโสดาบันท่านก็ดำริในใจว่า “เพียงเท่านี้ ก็นับว่าควรแก่มารดาแล้ว ค่าเลี้ยงดูสำหรับแม่พราหมณีสารี จักควรด้วยเหตุเท่านี้” ที่น่าสนใจคือ ภาพความหมางใจกันระหว่างมารดากับพระสารีบุตรที่ถูกฉายให้เห็นในเรื่องเล่านี้ สาเหตุก็เนื่องจากมารดาของท่านจะไม่พอใจที่ท่านออกบวช ซ้ำยังพาน้องชาย (พระจุนทะ) ออกบวชอีกด้วย ตลอดเวลาจนกระทั่งถึงวาระสุดท้ายที่พระเถระมาพำนักยังเรือน สารีพราหมณีผู้มารดาก็ยังแสดงท่าทีเมินเฉย ไม่รับรู้แม้กระทั่งว่าบุตรของนางกำลังอาพาธและใกล้จะปรินิพพาน[7] ความขัดแย้งกดดันระหว่างชีวิตครอบครัวกับชีวิตสมณะในบริบทของอินเดียโบราณ ได้ปรากฏให้เห็นอยู่เป็นปกติในเรื่องเล่าต่าง ๆ ทางพุทธศาสนา แม้อินเดียจะเห็นดีเห็นงามกับการออกบวชเพื่อบรรลุโมกษะ แต่การออกบวชโดยไม่ผ่านไปตามลำดับช่วงเวลาของชีวิตที่กำหนดไว้ จะกลายเป็นปัญหาที่ทำให้การออกบวชกลายเป็นความแปลกแยกและความตึงแย้งระหว่างคนในครอบครัวได้

ครอบครัวในวิถีชีวิตแบบฆราวาส

สังคมวัฒนธรรมที่ให้ความสำคัญต่อการปฏิบัติหน้าที่ในครอบครัวดังกล่าวมานั้น มีผลต่อแนวคำสอนของพุทธศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ พุทธศาสนายอมรับชีวิตสองโลกคือโลกของคนธรรมดาสามัญกับโลกของผู้แสวงหาความหลุดพ้น และมีชุดคุณค่า 2 ระดับที่พุทธศาสนายอมรับ ได้แก่ คุณค่าระดับโลกียวิสัยที่คนทั่วไปสัมพันธ์เกี่ยวข้องและยอมรับ กับคุณค่าที่อยู่เหนือขึ้นไปในระดับของการไม่ติดอยู่ในโลก (โลกุตรวิสัย) มนุษย์เกิดมาในโลกธรรมดาสามัญ มีชีวิตอยู่ในโลกียวิสัย คุณค่าชีวิตในโลกียวิสัยก็คือการมีชีวิตที่ปกติสุข ครอบครัวที่ดี การงานที่เหมาะสม การเลี้ยงชีวิตอย่างพอเหมาะพอดีและการมีกัลยาณมิตร คำสอนเรื่องครอบครัวของพุทธศาสนาอยู่ภายในบริบทที่ยอมรับคุณค่าชีวิตแบบโลกียวิสัย ชีวิตแบบกัลยาณปุถุชนที่รายล้อมด้วยครอบครัวและสังคม

โดยทั่วไป มีความสัมพันธ์ของคนในครอบครัว 2 แบบคือ (1) ความสัมพันธ์แบบพ่อแม่ลูก (มารดาบิดา-บุตรธิดา) (2) ความสัมพันธ์แบบสามีภรรยา ครอบครัวในความหมายแรกเป็น

ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นจากการที่ชาย-หญิงคู่หนึ่งอยู่ร่วมกันฉันสามีภรรยาและก่อเกิดเชื้อสาย(บุตร) จากการอยู่ร่วมกันนั้น เป็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้มาก่อนกับผู้มาทีหลัง ครอบครัวในความหมายที่สองเกี่ยวเนื่องกับความสัมพันธ์ในเชิงกามารมณ์ เป็นความสัมพันธ์ที่มีความต้องการทางเพศและความต้องการเชิงจิตวิทยาสังคมเป็นเครื่องรองรับ อย่างไรก็ตาม เพศสัมพันธ์เป็นเพียงส่วนหนึ่งของกามารมณ์ในภาษาของพุทธศาสนา “กามารมณ์” คือสิ่งต่าง ๆ ก่อให้เกิดอารมณ์ปรารถนา ก่อให้เกิดความรักใคร่ ยึดเหนี่ยว ผูกพัน (รูป เสียง กลิ่น รส กายสัมผัส และธรรมารมณ์) การมีชีวิตครอบครัวหรือชีวิตคฤหัสถ์จึงเป็นชีวิตที่เกาะเกี่ยวผูกพันกับกามารมณ์ในความหมายกว้าง ๆ ที่ ซึ่งเกิดขึ้นในพื้นที่เฉพาะ (บ้าน/ครัวเรือน/เคหะ) ที่คนจะมีปฏิสัมพันธ์กันในฐานะบิดามารดาและบุตร พี่น้อง หรือสามีภรรยา ความหมายของครอบครัวครอบคลุมความสัมพันธ์ที่มนุษย์จะพึงมีต่อกัน ทั้งในฐานะสายโลหิต และความสัมพันธ์ในเชิงกามารมณ์หรือเพศสัมพันธ์ ความสัมพันธ์ทั้งสองนี้ได้นำไปสู่ความผูกพันด้านอารมณ์ความรู้สึก (ตัณหาอุปาทาน) ตัวอย่างเช่น ภายในสายสัมพันธ์สองแบบพ่อแม่กับลูก/สามีกับภรรยา ก็จะตามมาด้วยความรู้สึกผูกพันสองแบบ คือความรู้สึกผูกพันในสายโลหิตกับความรู้สึกผูกพันในเชิงกามารมณ์ ซึ่งพุทธศาสนามองว่าความรู้สึกผูกพันเหล่านี้ต้องสลัดออกให้สิ้นหากประสงค์จะหลุดพ้นจากทุกข์

พุทธศาสนาตระหนักว่า เราปฏิเสธความสำคัญของครอบครัวไปไม่ได้ เนื่องจากเราเกิดมาก็ด้วยการที่คนสองคนมาอยู่ร่วมกันเป็นสามีภรรยา[8] ยิ่งเมื่อพิจารณาจากแง่มุมที่พุทธศาสนาถือว่า การได้เกิดมาเป็นมนุษย์เป็นเรื่องยาก(ขุ.ธ.25/182)[9] ต้องใช้ความพยายามมาก ใช้กุศลมาก (มก.42/329) ก็ยิ่งจะเห็นว่าครอบครัวโดยเฉพาะบิดามารดานั้นเป็นบุคคลสำคัญมาก เนื่องจากครอบครัวหรือมารดาบิดาเป็นทางที่เราจะมาสู่โลกนี้ บุคคลมีชีวิตอยู่ท่ามกลางครอบครัว มีพันธะที่เกี่ยวเนื่องกับครอบครัวเป็นด้านหลัก แน่นอนว่า ชีวิตทางครอบครัวไม่ใช่ทั้งหมดของชีวิตเพราะยังมีองค์ประกอบด้านอื่น ๆ เกี่ยวข้อง เช่น ชีวิตด้านการงาน ชีวิตทางสังคม และชีวิตทางศาสนาที่ต้องมีความเชื่อบางอย่างเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวหรือหล่อเลี้ยงจิตใจ ดังจะเห็นว่าชีวิตของ คหปติ (คฤบดี/เจ้าบ้าน)[10] ที่กล่าวถึงใน “สิงคาลกสูตร” (ที.ปา.11/242-274) มีองค์ประกอบหลายด้าน ในแง่บริบททางประวัติศาสตร์ จะพบว่ามีกลุ่มทางสังคมกลุ่มหนึ่งที่เข้าไปเกี่ยวข้องมีบทบาทในพุทธศาสนาก็คือพวกคหปติ เช่น อนาถบิณฑิกเศรษฐี จิตตคฤบดี อุบาลีคฤบดี เป็นต้น คนเหล่านี้มีพบพระพุทธเจ้าได้ฟังธรรม เลื่อมใสและมีบทบาทในการอุปถัมภ์ค้ำจุนพุทธศาสนาอย่างมาก พระพุทธเจ้าก็ทรงแสดงหลักปฏิบัติสำหรับคฤหัสถ์ (คิหิปฏิบัติ) ไว้เป็นการเฉพาะ ที่ชัดเจนและครอบคลุมที่สุดก็คือในสิงคาลกสูตรนั่นเอง หลักคำสอนนี้ชี้ว่า ชีวิตที่ดีแบบฆราวาสสัมพันธ์กับชีวิตการงานที่สะอาดสุจริต การมีกัลยาณมิตร การมีคุณธรรมและการปฏิบัติหน้าที่ตอบสนองต่อกันอย่างถูกต้องเหมาะสมภายในครอบครัว

ตามคำสอนในสิงคาลกสูตร ผู้จะดำรงตนเป็นคฤหัสถ์ที่ดีและปฏิบัติความสัมพันธ์ทางสังคมและครอบครัวได้ถูกต้องเหมาะสม ต้องคำนึงถึงมาตรฐานทางจริยธรรมของสังคมและมีคุณธรรมที่สำคัญบางอย่างเป็นเครื่องรองรับ กล่าวคือ (1) ในเบื้องต้น “อริยสาวก” จะต้องละกรรมกิเลส 4 ประการซึ่งเป็นมาตรฐานเบื้องต้นสำหรับการดำรงชีวิต ได้แก่ การละเว้นจากปาณาติบาต อทินนาทาน กาเมสุมิจฉาจาร และมุสาวาท (2) ต้อง “ไม่ทำบาปกรรมโดยฐานะ 4” คือไม่ลำเอียงเพราะความรัก ความชัง ความกลัว และความหลง (4) ไม่เสพทางเสื่อมแห่งโภคะ 6 หรือละอบายมุข 6 ประการ เมื่อพร้อมด้วยหลักความประพฤติพื้นฐาน 14 ประการนี้แล้ว อริยสาวก “ย่อมเป็นผู้ปกปิดทิศ 6” คืออันตรายที่จะมาจากทิศต่าง ๆ และปฏิบัติความสัมพันธ์กับบุคคลอื่น ๆ ทั้งคนในครอบครัวและนอกครอบครัวได้อย่างถูกต้องเหมาะสม

> ดูก่อนคฤหบดีบุตร ก็อริยสาวกเป็นผู้ปกปิดทิศทั้ง 6 อย่างไร ท่านพึงทราบทิศทั้ง 6 เหล่านี้คือ พึงทราบว่ามารดาบิดาเป็นทิศเบื้องหน้า อาจารย์เป็นทิศเบื้องขวา บุตรภรรยาเป็นทิศเบื้องหลัง มิตรและอำมาตย์เป็นทิศเบื้องซ้าย ทาสและกรรมกรเป็นทิศเบื้องต่ำ สมณพราหมณ์เป็นทิศเบื้องบน (ที.ปา.11/198)

ตามพุทธพจน์นี้ บุตรของตระกูล (กุลบุตร) มีสถานะความสัมพันธ์หลัก ๆ อยู่ 2 ประการ คือ ความสัมพันธ์กับบุคคลในครอบครัว (บิดามารดา, บุตรธิดา, สามีภรรยา) ความสัมพันธ์กับคนนอกครอบครัว ได้แก่ มิตรสหาย นายกับบ่าวหรือเพื่อนร่วมงาน ผู้นำหรือตัวแทนด้านคุณธรรมจริยธรรมหรือผู้มีความรู้ ซึ่งในบริบทอินเดียโบราณจะหมายถึงสมณะและพราหมณ์ เฉพาะเรื่องภายในครอบครัวนั้น พระพุทธเจ้าตรัสไว้ดังนี้

> ดูก่อนคฤหบดีบุตร มารดาบิดาเป็นทิศเบื้องหน้า อันบุตรธิดาพึงบำรุงด้วยสถาน 5 คือ ด้วยตั้งใจว่าท่านเลี้ยงเรามา เราจักเลี้ยงท่านตอบ 1 จักรับทำกิจของท่าน 1 จักดำรงวงศ์ตระกูล 1 จักปฏิบัติตนให้เป็นผู้สมควรรับทรัพย์มรดก 1 เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว ทำบุญอุทิศให้ท่าน 1
>
> ดูก่อนคฤหบดีบดีบุตร มารดาบิดาผู้เป็นทิศเบื้องหน้า อันบุตรพึงบำรุงด้วยสถาน 5 เหล่านี้แล้วย่อมอนุเคราะห์บุตรด้วยสถาน 5 คือ ห้ามจากความชั่ว 1 ให้ตั้งอยู่ในความดี 1 ให้ศึกษาศิลปวิทยา 1 หาภรรยาที่สมควรให้ 1 มอบทรัพย์ให้ในสมัย 1
>
> ดูก่อนคฤหบดีบุตร มารดาบิดาผู้เป็นทิศเบื้องหน้า อันบุตรบำรุงด้วยสถาน 5 เหล่านี้แล้วย่อมอนุเคราะห์บุตรด้วยสถาน 5 เหล่านี้ ทิศเบื้องหน้านั้น ชื่อว่าอันบุตรปกปิดให้เกษมสำราญ ให้ไม่มีภัย ด้วยประการฉะนี้ (ที.ปา. 11/198-199)

- - - - - - - - -

ดูก่อนคฤหบดีบุตร ภรรยาผู้เป็นทิศเบื้องหลัง อันสามีพึงบำรุงด้วยสถาน 5 คือ ด้วยการยกย่องว่าเป็นภรรยา 1 ด้วยไม่ดูหมิ่น 1 ด้วยไม่ประพฤตินอกใจ 1 ด้วยมอบความเป็นใหญ่ให้ 1 ด้วยการให้เครื่องแต่งตัว 1

ดูก่อนคฤหบดีบุตร ภรรยาผู้เป็นทิศเบื้องหลัง อันสามีบำรุงด้วยสถาน 5 เหล่านี้แล้ว ย่อมอนุเคราะห์สามีด้วยสถาน 5 คือ จัดการงานดี 1 สงเคราะห์คนข้างเคียงสามีดี 1 ไม่ประพฤตินอกใจสามี 1 รักษาทรัพย์ที่สามีหามาให้ 1 ขยันไม่เกียจคร้านในกิจการทั้งปวง 1

ดูก่อนคฤหบดีบุตร ภรรยาผู้เป็นทิศเบื้องหลังอันสามีบำรุงด้วยสถาน 5 เหล่านี้แล้ว ย่อมอนุเคราะห์สามีด้วยสถาน 5 เหล่านี้ ทิศเบื้องหลังนั้น ชื่อว่าอันสามีปกปิดให้เกษมสำราญ ให้ไม่มีภัยด้วยประการฉะนี้ (ที.ปา.11/201)

น่าสนใจว่า การปฏิบัติตามหลักทิศ 6 อย่างถูกต้อง จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมี “การละกรรมกิเลส 4” และ”ไม่ทำบาปธรรมโดยฐานะ 4” ด้วย กรรมกิเลส 4 ประการคือพฤติกรรมที่ทำลายระบบระเบียบความดีงามของสังคม ส่วนบาปธรรม 4 ประการคือเป็นเรื่องสภาพจิตใจที่ไม่มั่นคงในความถูกต้องของบุคคล การปล่อยให้อคติครอบงำการตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ สิ่งเหล่านี้จะเป็นเหตุให้การประพฤติหลักทิศ 6 มีข้อบกพร่อง ถ้าหากมองเรื่องนี้โดยใช้กรอบปรัชญาขงจื่อเรื่อง “หลี่” และ “เหริน” มาจับ จะเห็นว่าพุทธศาสนาให้ความสำคัญต่อการแสดงออก ซึ่งความสัมพันธ์ที่ดีงามเหมาะสมไม่ละเมิดผู้อื่น ไม่ว่าต่อคนในครอบครัวหรือนอกครอบครัว ที่สำคัญกุลบุตรก็ต้องมีจิตใจที่รักความเป็นธรรมไม่มีอคติเป็นรากฐาน การปฏิบัติชีวิตครอบครัวหรือนอกครอบครัวไม่อาจดำเนินไปโดยไม่เกี่ยวข้องกับ “สำนึกภายใน” พุทธศาสนามองว่า สำนึกภายในนี้เองที่กำหนดความหมายของการกระทำภายนอกและช่วยให้มันดำเนินไปอย่างถูกต้องเหมาะสม นอกจากนี้ รูปแบบการใช้ชีวิตที่เหมาะสม ไม่ประมาท มีกัลยาณมิตร ก็มีส่วนสำคัญ มองในมุมกลับ การมีปฏิสัมพันธ์ที่ดีกับสังคม (ด้วยการปฏิบัติตามหลักการพื้นฐานทางจริยธรรม) ก็เป็นสิ่งจำเป็น เพราะถ้าละเมิดหลักการพื้นฐานของสังคม ปัจเจกบุคคลเองก็จะไม่มีความมั่นคงในชีวิต ชีวิตทางสังคม ชีวิตครอบครัว และชีวิตปัจเจกบุคคลจึงมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน มีผลกระทบเกี่ยวเนื่องกัน นั่นเป็นจึงเป็นคำตอบว่าเพราะเหตุใด กุลบุตรผู้มีหน้าที่ต่อครอบครัวจึงเริ่มต้นด้วยศีล (ละกรรมกิเลส 4) การใช้ชีวิตที่พอเหมาะ (ละเว้นอบายมุข) การมีกัลยาณมิตรและความเป็นธรรมในหัวใจ (ละอคติ 4)

การปฏิบัติความสัมพันธ์ภายในครอบครัวนี้พุทธศาสนาเรียกร้องกับคนทุกระดับ ไม่ว่าจะเป็นชาวบ้านหรือผู้ปกครอง ในระดับผู้ปกครอง การปฏิบัติหน้าที่ในครอบครัวเป็น “หนึ่ง” ในวัตร ของพระเจ้าจักรพรรดิ กล่าวคือ “กษัตริย์ต้องจัดการป้องกันรักษาและคุ้มครองคนภายใน (อันโตชน)” ได้แก่ มเหสี พระโอรสและพระธิดา (ที.ปา.11/84) ในชาดกหลายเรื่องก็เน้นย้ำให้ผู้ปกครองปฏิบัติหน้าที่ของ

ตนให้ถูกต้อง ดังที่ปรากฏในสุวรรณสามชาดกที่พระโพธิสัตว์ให้โอวาทแก่กบิลยักษ์ว่า “ขอให้พระองค์จงประพฤติธรรมในมารดาบิดา พระโอรสและมเหสี รวมทั้งข้าราชบริพาร ประชาราษฎร์ ในสมณะพราหมณ์และฝูงเนื้อฝูงนกทั้งหลายในแว่นแคว้นของพระองค์เถิด” (ขุ.ชา. 28/408-420) การเรียกร้องทั้งปัจเจกบุคคลในฐานะบุคคลธรรมดาและระดับผู้ปกครองย่อมสะท้อนให้เห็นทัศนคติที่ให้ความสำคัญกับครอบครัวว่าเป็นรากฐานสำคัญสำหรับชีวิตและสังคม

ความสำคัญของครอบครัว : มองผ่านคำสอนเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที”

เหตุใดครอบครัวจึงมีความสำคัญสำหรับชีวิตคฤหัสถ์ พุทธศาสนามีคำตอบหรือไม่ นี่เป็นคำถามที่จะสืบค้นในหัวข้อนี้และหัวข้อต่อไป

พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย บุคคล 2 จำพวกนี้หาได้ยากในโลก 2 จำพวกนั้นมีใครบ้าง คือ บุคคลผู้บุพการี 1 บุคคลผู้กตัญญูกตเวที 1 ภิกษุทั้งหลาย บุคคล 2 จำพวกนี้แล หาได้ยากในโลก” (องฺ.ทุก.20/120) อรรถกถาจารย์อธิบายว่า บุคคลผู้ทำอุปการะก่อนชื่อว่า บุพการี บุคคลผู้รู้อุปการะที่ผู้อื่นกระทำแล้วตอบแทนในภายหลัง ชื่อว่า กตัญญูกตเวที บุพการีบุคคลย่อมตระหนักว่าตนเองกำลัง“ให้หนี้” ส่วนกตัญญูกตเวทีบุคคลก็จะตระหนักรู้ว่าตนเองกำลัง “ใช้หนี้” (มก.33/463) ในฏีกาทุกนิบาต อังคุตรนิกาย และบุคคลบัญญัติ ท่านอธิบายขยายความว่า บุพการีบุคคล เมื่อทำการอนุเคราะห์แก่ผู้อื่นย่อมเข้าใจว่า การกระทำดังกล่าวเป็นเสมือน “การให้หนี้”[11] ความคิดนี้สะท้อนผ่านเรื่องเล่าในสาลิเกทารชาดก (ขุ.ชา.27/484) ซึ่งมองว่า ความสัมพันธ์ระหว่าง“บุพการี-กตัญญูกตเวที” คล้ายกับความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าหนี้กับลูกหนี้ ที่ดำเนินไปบนการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ระหว่างคนสองฝ่าย ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าหนี้กับลูกหนี้กระทำผ่านกิจกรรมสำคัญคือ “การให้” (ทาน) ซึ่งมี 2 สถานะคือ (1) การให้ในฐานะบุพการีชนซึ่งการให้นี้มิได้เป็นไปโดยปราศจากความคาดหวังที่จะได้รับการตอบแทนจากผู้รับ พุทธศาสนายอมรับว่าการให้ของบุพพการีนั้นเป็นการให้โดยคำนึงถึงผลประโยชน์ที่ตนจะพึงได้รับ เพียงแต่ไม่ใช่ในทันทีทันใด หากคาดหวังว่าจะได้รับการตอบแทน เมื่อถึงเวลาควรคือเมื่อไม่สามารถหาเลี้ยงชีวิตได้ด้วยกำลังของตนเองเนื่องจากชีวิตย่างเข้าสู่วัยชรา (2) การให้ในฐานะกตัญญูกตเวทีบุคคล เป็นการให้เพื่อตอบแทนการเลี้ยงดูของพ่อแม่ ซึ่งคล้ายการยืมหนี้มาก่อนแล้วใช้คืนเจ้าหนี้ จะว่าไปแล้ว คำสอนเรื่องบุพพการี-กตัญญูกตเวทีนั้นวางอยู่บนแนวความคิดเรื่อง “การอิงอาศัยกัน” ของธรรมชาติและชีวิตนั่นเอง

ตามคำอธิบายในอรรถกถาและฎีกา กตัญญูกตเวที หมายถึง บุคคลที่รู้อุปการคุณที่ผู้อื่น (บุพการี) กระทำไว้แล้ว และทำให้ปรากฏแก่ผู้อื่น หรือทำให้ประจักษ์แก่คนทั่วไปอย่างเหมาะสมแก่อุปการคุณที่ตนได้รับ “ความกตัญญู” (กตญฺญุตา) มีนัยแสดงถึง “การตระหนักรู้” หรือ “มองเห็น” ความสำคัญของอุปการคุณที่ผู้อื่นได้กระทำแก่ตน (กตญฺญู) ส่วนคำว่า “กตเวที” มีความหมายในเชิงยกย่องเชิดชูคุณให้ปรากฏ คือ “กระทำตอบแทน” ด้วยวิธีการอย่างใดอย่างหนึ่ง อรรถกถาและฎีกาแห่ง

บุคคลบัญญัติอธิบายว่า บุคคลที่มีจิตใจเกื้อกูล กระทำอุปการคุณต่อผู้อื่นโดยไม่มีสาเหตุ คือไม่เคยมีคนกระทำอุปการคุณอย่างใดอย่างอย่างหนึ่งแก่ตนเองมาก่อน แต่กระทำไปด้วยจิตคิดเกื้อกูลเท่านั้น ได้ชื่อว่า “บุพการีบุคคล” ส่วนบุคคลที่แม้กระทำโดยไม่ได้มุ่งหวังผลประโยชน์ในอนาคต แต่กระทำด้วยการเทียบเคียงกับอุปการคุณที่คนอื่นได้กระทำไว้ก็จัดว่าเป็นกตัญญูกตเวทีบุคคล[12]

พระไตรปิฎกไม่ได้อธิบายว่า ทำไมบุพการีบุคคลและกตัญญูกตเวทีบุคคลจึงเป็นบุคคลหาได้ยาก แต่อรรถกถาจารย์อธิบายว่า บุพการีบุคคลหาได้ยากเพราะคนโดยทั่วไปถูกตัณหาครอบงำ ส่วนกตัญญูกตเวทีบุคคลหาได้ยากเพราะคนทั่วไปถูกอวิชชาครอบงำ[13] การอธิบายเช่นนี้เป็นการโยงเข้าหาสภาวธรรมพื้นฐานบางประการที่มีอยู่ในตัวมนุษย์ ได้แก่ ความปรารถนาต่าง ๆ เช่น ความปรารถนาในกาม (กามตัณหา) ความปรารถนาที่จะมีหรือได้มาซึ่งสถานภาพบางอย่างที่ตนเชื่อว่าดี (ภวตัณหา) และความปรารถนาที่จะหลีกหนีจากความเจ็บปวดหรือความไม่ปลอดภัยแก่ชีวิต (วิภวตัณหา) ตัณหาหรือความปรารถนา 3 ประการนี้ ด้านหนึ่งผลักดันให้มนุษย์มุ่งแสวงหาสิ่งที่ดีสำหรับตนเอง แต่อีกด้านหนึ่งความปรารถนาย่อมผูกมนุษย์ไว้ในความเห็นแก่ตัว การจะทำอุปการคุณแก่ผู้อื่นหรือการตอบแทนผู้มีอุปการคุณ จึงเป็นการฝืนความรู้สึกเห็นแก่ตัวที่มนุษย์มีอยู่โดยพื้นฐาน พุทธศาสนายอมรับว่าคนโดยมากยากจะทำสิ่งที่ดีงามเพื่อผู้อื่น

การอธิบายว่า “กตัญญูกตเวทีเป็นบุคคลหาได้ยาก เพราะสัตว์ทั้งหลายถูกอวิชชา(ความไม่รู้)ครอบงำ” นั้น ก็เป็นการโยงเข้าหาลักษณะพื้นฐานบางประการที่ฝังรากลึกในกมลสันดานของมนุษย์ด้วยเช่นกัน อวิชชาเป็นรากเหง้าของตัณหา ปิดบังภูมิปัญญาของมนุษย์และสัตว์ไม่ให้มองเห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง พุทธศาสนาถือว่าอวิชชาเป็นเครื่องผูกพันมนุษย์ไว้ในวัฏสงสาร (ทุกข์) เป็นบททดสอบขั้นท้ายสุดที่ผู้บรรลุอรหันต์จะต้องก้าวข้ามหรือปลดเปลื้องจากจิตใจให้ได้ หนึ่งในอวิชชาก็คือความรู้สึกสำนึกว่า มีตัวตนของตนอยู่จริง

พุทธศาสนาเชื่อว่าสำนึกเกี่ยวกับตัวตนนี้มีผลในเชิงจิตวิทยาด้วย คือทำให้เกิดการยึดมั่นในตัวเองและความปรารถนาที่จะตอบสนองตัวเอง เหนี่ยวนำตัวตนของตนมาเป็นศูนย์กลางในการกระทำสิ่งต่าง ๆ เดวิด อาร์ ลอย (David R. Loy) ได้ให้แง่มุมที่น่าสนใจในเรื่องนี้ว่า การยึดมั่นในอนัตตาว่าเป็นอัตตา เป็นเสมือน “การย้อนคืนของสิ่งที่ถูกเก็ดกดไว้” ในทฤษฎีจิตวิทยาของฟรอยด์ กล่าวคือ เราจะมีความรู้สึกพร่องอยู่เสมอเนื่องจากเราไม่ทราบความจริงว่าชีวิตเป็นความว่าง (อนัตตา) เราเข้าใจผิดว่าเรามีตัวตนที่เป็นจริง แต่ด้วยความรู้สึกว่าตัวเราพร่องอยู่เสมอเราเลยไม่เชื่อมั่นในตัวเอง เพื่อชดเชยสิ่งที่ขาดหายไปในชีวิตเราจึงพยายามที่จะปรับแต่งชีวิตของเราให้เต็มอยู่เสมอ[14] อวิชชาทำให้มองแต่ตัวเองเป็นศูนย์กลาง มองไม่เห็นความสัมพันธ์หรือความเกี่ยวโยงกันระหว่างตนเองกับผู้อื่น ความกตัญญูนั้นสัมพันธ์กับความสามารถที่จะรู้หรือที่จะตระหนักรับรู้ “การกระทำของผู้อื่น” ว่ามีความสำคัญอย่างไรต่อการดำรงอยู่หรือการมีชีวิตในปัจจุบันของตน และสัมพันธ์กับความกล้าหาญทางจริยธรรม เพราะบางคนตระหนักรู้บุญคุณแต่มีสภาพบังคับทางสังคม

ทำให้ไม่มีความกล้าหาญที่จะแสดงความกตัญญู เงื่อนไขแรกจึงเป็นการตระหนักรู้ หากไม่สามารถรู้ก็ย่อมไม่สามารถทำให้ “การกระทำของผู้อื่น” กลายเป็นที่ประจักษ์แก่ “คนทั่วไป” ได้อย่างเหมาะสม ความรู้มีบทบาทสำคัญทั้งในแง่ของการตระหนักรู้ “มองเห็น” หรือ “ยอมรับ” หรือที่เรียกว่า การรู้สำนึก ขณะเดียวกันก็มีบทบาทในฐานะที่จะแยกแยะได้ว่าจะกระทำการอย่างไรจึงจะเป็นการตอบแทนที่เหมาะสมกับอุปการคุณที่ตนได้รับมา[15]

อรรถกถาจารย์และฎีกาจารย์กล่าวในเชิงเปรียบเทียบว่า บุพการีบุคคลเป็นเสมือนคนที่มืดมาสว่างไปเนื่องจากไม่เป็นที่รับรู้ของผู้อื่นมาก่อน ไม่เคยได้รับการอนุเคราะห์จากผู้อื่น แต่ไม่ได้สนใจความเป็นมาของตน กลับให้ความช่วยเหลือเกื้อกูลแก่ผู้อื่น ส่วนกตัญญูบุคคลเป็นบุคคลที่สว่างมาก็คือได้รับการอุปถัมภ์หรือการสังเคราะห์จากผู้อื่น แล้วก็ทำการตอบแทนผู้ที่เคยให้การสงเคราะห์เขาในทางที่เหมาะสม บุคคลสองประเภทนี้หาได้ยาก เนื่องจากคนมีความเห็นแก่ตัว คนที่ไม่เคยได้รับการสงเคราะห์จากผู้อื่นมาก่อนแต่แลเห็นความจำเป็นที่ตนต้องเกื้อกูลผู้อื่นนั้น หาได้ยากเพราะขัดแย้งกับพื้นฐานการเห็นแก่ตัวของมนุษย์ เช่นเดียวกันกับผู้ที่ได้รับการช่วยเหลือเกื้อกูลมาก่อนแล้วทำการตอบแทนก็มีน้อยเนื่องจากไม่รู้หรือไม่ตระหนักรู้สิ่งที่ผู้อื่น (บุพการีบุคคล) กระทำแก่ตน คนส่วนมากเป็นพวกสว่างมาและมืดไป[16] พุทธศาสนาดูจะยอมรับว่ามนุษย์มีแนวโน้มจะเห็นแก่ตัวมากกว่าตระหนักถึงผู้อื่น การเอื้ออาทรและใส่ใจต่อผู้อื่นจึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้ยากสำหรับคนทั่วไป

อย่างไรก็ตาม แม้พุทธศาสนาจะยอมรับว่าบุคคล 2 พวกนี้หาได้ยาก แต่ก็เน้นย้ำความกตัญญูเป็นพิเศษ ในสมจิตวรรค อังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต พระพุทธเจ้าก็ได้ตรัสว่า กตัญญู กตเวทีเป็นภูมิของสัตบุรุษ อกตัญญูและอกตเวที เป็นภูมิของอสัตบุรุษ (อง.ทุก 20/33) คำว่า ภูมิ ในที่นี้หมายถึง พื้น หรือพื้นฐาน หมายความว่า หากปราศจากคุณธรรม 2 ประการนี้แล้วจะเป็นคนดีไปไม่ได้[17] ในมงคลสูตร ความกตัญญูถูกระบุว่าเป็นหนึ่งใน “มงคลอันอุดม” ของชีวิต เป็นที่น่าสนใจว่า “มงคลอันอุดม” (มงฺคลมุตฺตมำ) มีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า “living well” หรือ uedaimon (ชีวิตที่เจริญงอกงาม) ที่ปรากฏในจริยศาสตร์ของอริสโตเติล

มงคลสูตร (ขุ.ขุ. 25/5-6) เล่าว่า เมื่อพระพุทธเจ้าประทับ ณ เชตวันมหาวิหาร กรุงสาวัตถี เทวดาองค์หนึ่งได้เข้าเฝ้าและกราบทูลว่า “มนุษย์และเทวดาเป็นอันมาก ปรารถนาความสวัสดี จึงพากันคิดมงคลทั้งหลาย และขอให้พระพุทธเจ้าโปรดตรัสบอกมงคลอันอุดมด้วยเถิด” พระพุทธเจ้าจึงตรัสมงคล 38 ประการ อันได้แก่

การไม่คบคนพาล การคบแต่บัณฑิต การบูชาผู้ที่ควรบูชา
การอยู่ในประเทศอันเหมาะสม ความเป็นผู้ทำบุญไว้แต่ก่อน การตั้งตนไว้ชอบ
ความเป็นพหูสูต ความเป็นผู้มีศิลปะ มีวินัยที่ศึกษามาดี มีวาจาสุภาษิต
การบำรุงบิดามารดา การสงเคราะห์บุตรธิดา การงานอันไม่อากูล

ทาน ธรรมจริยา การสงเคราะห์ญาติ การงานอันไม่มีโทษ
การงดเว้นจากบาป งดเว้นจากการดื่มน้ำเมา ความไม่ประมาทในธรรมทั้งหลาย
ความเคารพ ความถ่อมตน ความสันโดษ ความกตัญญู การฟังธรรมตามกาล
ความอดทน ความว่าง่าย การเห็นสมณะ การสนทนาธรรมตามกาล
ตบะ พรหมจรรย์ การเห็นอริยสัจ การทำนิพพานให้แจ้ง
จิตที่ไม่หวั่นไหวเมื่อถูกกระทบด้วยโลกธรรม ไม่โศกเศร้า ไม่เศร้าหมองด้วยละอองกิเลส
เกษมปลอดโปร่ง (มก.39/116-118)

พระสูตรบรรยายว่า “เมื่อเทวดาและมนุษย์เป็นอันมาก ปรารถนาสิ่งที่ดีงามหรือความสวัสดีแก่ชีวิต จึงได้พากันคิดเรื่องมงคล” กล่าวคือ เมื่อเทวดาและมนุษย์ทั้งหลายต้องการสวัสดิภาพทั้งในปัจจุบันและในอนาคต จึงปรารถนาจะทราบว่าอะไรคือสิ่งที่จะช่วยให้ประสบกับสวัสดิภาพหรือความดีงามนั้น คำว่า มงคล หรือ มงฺคล ในภาษาบาลี หมายถึง “สิ่งที่ทำให้สัตว์ประสบความสำเร็จและความเจริญรุ่งเรือง” และ “อุดมมงคล” หรือ “มงคลอันอุดม” ที่เทวดาและมนุษย์ทั้งหลายพากันคิดถึงนั้น หมายถึง “สิ่งที่จะช่วยให้ชีวิตประสบความสำเร็จ มีความเจริญและช่วยนำประโยชน์สุขมาให้ในโลกทั้งปวง” (มก.39/165) มงคลสูตรชี้แนะว่า หากเทวดาและมนุษย์ทั้งหลายต้องการจะพบความสุขทั้งในโลกนี้ โลกหน้าและโลกุตตรสุข ต้องปฏิบัติตนตามคุณธรรม-จริยธรรมที่ระบุไว้ทั้ง 38 ประการ ข้อปฏิบัติ(มงคล)ต่าง ๆ เหล่านั้นคือสิ่งที่ล้ำเลิศที่สุด ประเสริฐที่สุด ข้อนี้ทำให้สรุปได้ว่า “ชีวิตอันเป็นอุดมมงคล” หรือ “ชีวิตที่เจริญงอกงาม” มีลักษณะเป็นพัฒนาการตามขั้นตอนต่าง ๆ จากระดับพื้นฐานจนถึงระดับสูงสุด อรรถกถาจารย์ได้สรุปมงคลทั้งหมดโดยอิงกับวิถีชีวิต 2 แบบคือ ชีวิตแบบฆราวาสและชีวิตแบบบรรพชิต ไว้ดังนี้

สัตว์ทั้งหลายผู้ปรารถนาสุขในโลกนี้โลกหน้าและโลกุตตรสุขเหล่านี้ ละการคบคนพาลเสีย อาศัยแต่บัณฑิต บูชาผู้ที่ควรบูชา อันการอยู่ในปฏิรูปเทสและความเป็นผู้ทำบุญไว้ในก่อน ตักเตือนในการบำเพ็ญกุศล, ตั้งตนไว้ชอบ มีอัตภาพอันประกอบด้วยพาหุสัจจะ ศิลปะและวินัย, กล่าวสุภาษิตอันเหมาะแก่วินัย, ยังไม่ละความเป็นคฤหัสถ์ตราบใด ก็ชำระมูลหนี้เก่าด้วยการบำรุงบิดามารดา, ประกอบมูลหนี้ใหม่ด้วยการสงเคราะห์บุตรและภรรยา, ถึงความมั่งคั่งด้วยทรัพย์และข้าวเปลือก ด้วยความเป็นผู้มีการงานอันไม่อากูล, ยึดสาระแห่งโภคะด้วยทานและสาระแห่งชีวิตด้วยการประพฤติธรรม, กระทำประโยชน์เกื้อกูลแก่ชนแห่งตนด้วยการสงเคราะห์ญาติและประโยชน์เกื้อกูลแก่ชนอื่น ๆ ด้วยความเป็นผู้มีการงานอันไม่มีโทษ, งดเว้นจากการทำร้ายผู้อื่นด้วยการเว้นจากบาป และการทำร้ายตัวเองด้วยการระวังในการดื่มกินของเมา, เพิ่มพูนฝ่ายกุศลด้วยความไม่ประมาทในธรรมทั้งหลาย, ละเพศคฤหัสถ์ด้วยความเป็นผู้

เพิ่มพูนกุศล แม้ตั้งอยู่ในภาวะบรรพชิต ก็ยังวัตรสัมปทาให้สำเร็จด้วยความเคารพในพระพุทธเจ้า สาวกของพระพุทธเจ้า และอุปัชฌาย์อาจารย์ เป็นต้น และด้วยความถ่อมตน, ละความละโมภในปัจจัยด้วยสันโดษ, ตั้งอยู่ในสัปปุริสธรรมด้วยความเป็นผู้กตัญญู, ละความเป็นผู้มีจิตหดหู่ได้ด้วยการฟังธรรม, ครอบงำอันตรายทุกอย่างด้วยขันติ, ทำตนให้มีที่พึ่งด้วยความเป็นผู้ว่าง่าย, ดูการประกอบข้อปฏิบัติด้วยการเห็นสมณะ, บรรเทาความสงสัยในธรรมทั้งหลายอันเป็นที่ตั้งแห่งความสงสัยด้วยการสนทนาธรรม, ถึงศีลวิสุทธิด้วยตบะคืออินทรียสังวร ถึงจิตวิสุทธิด้วยพรหมจรรย์คือสมณธรรม และยังวิสุทธิ 4 ประการที่เหลือให้ถึงพร้อม, ถึงญาณทัสสนวิสุทธิอันเป็นปริยายแห่งการเห็นอริสัจด้วยปฏิปทานี้ กระทำให้แจ้งพระนิพพานที่นับได้ว่าเป็นอรหัตผล, ซึ่งครั้นกระทำให้แจ้งแล้วเป็นผู้มีจิตไม่หวั่นไหวด้วยโลกธรรม 8 เหมือนสิเนรุบรรพต ไม่หวั่นไหวด้วยลมและฝน ย่อมเป็นผู้ไม่เศร้าโศก ปราศจากละอองกิเลส มีความเกษมปลอดโปร่ง ย่อมเป็นผู้แม้แต่ศัตรูผู้หนึ่งให้พ่ายแพ้ไม่ได้ในที่ทั้งปวง ทั้งจะถึงความสวัสดีในที่ทุกสถาน" (มก.39/214-245)

เราจะเห็นว่า "ชีวิตที่ดีนั้นต้องเคลื่อนไหวไปอย่างสอดรับกับคุณธรรมต่าง ๆ ตามระดับที่ตนได้ฝึกฝนพัฒนา" ตามคำอธิบายของอรรถกถาจารย์ ดูเหมือนคุณธรรมจริยธรรมบางอย่างมีความสำคัญสำหรับดำรงชีวิตในฐานะคฤหัสถ์ บางอย่างมีความสำคัญเฉพาะเมื่อดำรงเพศเป็นบรรพชิตเท่านั้น และชีวิตที่ดีงามแต่ละแบบก็คล้ายจะมีองค์ประกอบเฉพาะที่แตกต่างกันไป แต่ถ้าพิจารณาแนวคิดพื้นฐานของคำสอนเหล่านี้ เราจะพบว่าชีวิตที่ดีนั้นประกอบด้วยคุณธรรมหลักสองด้านตามที่เดวิด คูเปอร์และไซมอน เจมส์ สรุปไว้คือ ด้านแรกที่เกี่ยวข้องกับการควบคุมฝึกฝนตนเอง (Self-mastery) การให้ความเคารพและเอาใจใส่ต่อผู้อื่น (Other-regarding) ซึ่งรวมถึงการมีความสัมพันธ์ที่ดีกับผู้อื่นและการถ่อมตน (Humility) คือการพร้อมที่จะให้ความเคารพต่อชีวิตผู้อื่น ส่วนอีกด้านหนึ่งเกี่ยวข้องกับความห่วงอาทร ได้แก่ ความเมตตา ความกรุณา การมีมุทิตาจิตต่อผู้อื่น[18]

จากมงคลสูตร เราพบว่าความเจริญงอกงามของชีวิตสัมพันธ์กับการไม่คบคนพาล การคบบัณฑิต การให้ความนับถือแก่บุคคลที่ควรนับถือ สภาพแวดล้อมที่ดี การดำรงของชีวิตที่ถูกต้องเหมาะสม โดยมีการแสวงหาความรู้ มีความรอบรู้ การอบรมตนด้วยระเบียบวินัย การฝึกฝนด้านอาชีพที่เหมาะสมและการดำรงรักษาการสัมพันธ์กับผู้อื่นด้วยวาจาที่ดีงาม ถ้าเป็นคฤหัสถ์ก็ต้องทำหน้าที่บำรุงบิดามารดา เลี้ยงดูภรรยาและบุตรธิดา สงเคราะห์ญาติพี่น้องและคนอื่น ๆ มีอาชีพสุจริตและมีการงานที่ดี ทำงานให้สำเร็จลุล่วงไปด้วยดี ไม่ทำร้ายผู้อื่นด้วยการทำบาป หยุดทำร้ายตัวเองด้วยการงดเว้นจากการดื่มน้ำเมาและดำรงชีวิตด้วยความไม่ประมาท โดยนัยนี้ การปฏิบัติความสัมพันธ์ที่ถูกต้องในครอบครัวเป็นคุณธรรมเพื่อชีวิตที่ดีในบริบทของชีวิตฆราวาส การเน้นย้ำความสัมพันธ์ภายในครอบครัวที่ปรากฏในมงคลหลายข้อ ส่อนัยว่า ครอบครัวเป็นพื้นที่สำคัญสำหรับ

ชีวิตปัจเจกชน คือมันช่วยให้สภาพชีวิตขับเคลื่อนไปสู่การพัฒนาหรือการมีชีวิตที่เจริญงอกงาม ครอบครัวได้กลายพื้นที่ทางสังคมมีความสำคัญในฐานะรากฐาน หรือขั้นตอนหนึ่งที่คนจะได้บ่มเพาะและพัฒนาตนไปสู่ชีวิตที่เรียบง่าย สันโดษ มีความอดทน การอ่อนน้อมถ่อมตนพร้อมที่จะรับฟังผู้อื่น การควบคุมสติและการรู้จักเลือกที่จะสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับสิ่งต่าง ๆ การพัฒนาภูมิปัญญาที่สามารถรู้แจ้งในชีวิตตามหลักอริสัจสี่จนถึงการบรรลุนิพพาน กล่าวได้ว่า การมีคุณธรรมและจริยธรรมเป็นวิถีทางนำเราไปสู่ชีวิตที่ดีในช่วงจังหวะต่าง ๆ ของชีวิตจนกว่าจะบรรลุถึงชีวิตที่ดีงามโดยสมบูรณ์ (เป็นอิสระจากทุกข์ / นิโรธ / นิพพาน) การสังเคราะห์ผู้อื่นบุคคลในครอบครัวในฐานะ “บุพการี” และ “ความกตัญญู” เป็นคุณธรรมความสัมพันธ์ชนิดหนึ่งที่จะช่วยให้บรรลุถึงชีวิตที่ดีดังกล่าว น่าสังเกตว่าความกตัญญูในมงคลสูตรถูกกล่าวถึงในฐานะคุณธรรมของผู้ซึ่งไปมีชีวิตนอกครัวเรือน (อนาคาริก) แต่อันที่จริง ความกตัญญูมิใช่คุณธรรมความสัมพันธ์ที่จะเกิดขึ้นได้เฉพาะภายในระบบครอบครัวเท่านั้น หากเป็นความสัมพันธ์ที่คนทั่วไปจะพึงปฏิบัติต่อกัน ผู้มีวิถีชีวิตนอกครอบครัวก็ต้องปฏิบัติคุณธรรมนี้ด้วยเช่นกัน

ในชาดกมีเรื่องราวของพระโพธิสัตว์ที่ทำหน้าที่บำรุงบิดามารดาเป็นจำนวนมาก ทั้งในภาคที่พระพุทธเจ้าเสวยพระชาติเป็นสัตว์เดรัจฉานและภาคที่เสวยพระชาติเป็นมนุษย์ ความกตัญญูถูกนับเป็นกิจกรรมหนึ่งของการบำเพ็ญบารมี ในชาดกนี้เองเราจะเห็นว่า การปฏิบัติความสัมพันธ์ในครอบครัวผ่านการปฏิบัติตนในฐานะบุพการีและกตัญญูกตเวที เป็นหนึ่งใน “แบบแผน” การพัฒนาตนสู่ชีวิตที่ดีงามโดยสมบูรณ์ ซึ่งจะหมายความได้ด้วยว่าครอบครัวนั้นเป็นพื้นที่แห่งการบ่มเพาะพัฒนาตนด้านคุณธรรมและการมีชีวิตที่ดี ถ้าถือตามคติที่ว่า เรื่องเล่าในชาดกเป็นขั้นตอนการบ่มเพาะคุณธรรมเพื่อการเป็นพระพุทธเจ้าของพระโพธิสัตว์ เราก็จะพบว่าชีวิตสามัญธรรมดานั้นเป็นพื้นที่สำคัญที่เปิดโอกาสให้พระโพธิสัตว์ได้ฝึกฝนบ่มเพาะตนเองด้านคุณธรรม/บารมี คุณธรรมหรือบารมี 10 ประการนั้นจะเต็มเปี่ยม มิใช่ด้วยเพียงการมีชีวิตเยี่ยงสมณะเท่านั้น หากเป็นชีวิตที่เกี่ยวข้องด้วยผู้อื่นในวิถีชีวิตของคนธรรมดาสามัญด้วย พื้นที่ชีวิตครอบครัวซึ่งเป็นชีวิตแบบโลกย์ ๆ ก็เป็นพื้นที่หนึ่งสำหรับการปรากฏขึ้นเป็นจริงของคุณธรรมในชีวิตพระโพธิสัตว์ หากพื้นที่ครอบครัวไม่ได้มีความสำคัญแล้ว เหตุไฉนจะมีชาดกจำนวนมากให้ความสำคัญต่อการปฏิบัติความสัมพันธ์ในครอบครัวหรือระหว่างบิดามารดากับบุตรธิดา

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีชาดกหลายเรื่องที่ให้ความสำคัญต่อเรื่องนี้ แต่มีเพียง “โสณนันทชาดก” (ขุ.ชา.28/92-183) เท่านั้นที่ให้เหตุผล (Justification) ต่อการปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาอย่างเป็นรูปธรรมชัดเจนที่สุด ตามคำอธิบายของอรรถกถาจารย์ พระพุทธเจ้าตรัสชาดกเรื่องนี้เพื่อแสดงว่า การกตัญญูต่อบิดามารดาโดยการบำรุงเลี้ยงดูนั้นเป็นวิถีที่ปราชญ์ยกย่อง “โสณนันทชาดก” เป็นเรื่องราวของดาบส (ฤาษี) สองพี่น้องที่แย่งกันบำรุงบิดามารดาที่บวชเป็นฤาษีในอาศรมกลางป่า พระพุทธเจ้าเสวยพระชาติเป็นโสณบัณฑิต ไม่พอใจที่นันทบัณฑิตผู้น้องชายไม่เชื่อฟังคำของตน นำผลไม้ที่ดีบ้าง

ไม่ดีบ้างมาให้บิดามารดารับประทาน ส่วนผลไม้ดี ๆ ที่โสณบัณฑิตหามาได้กลายเป็นของเสียเปล่า เพราะในแต่ละวัน มารดาบิดาจะทานผลไม้เพียงครั้งเดียวเพื่อรักษาอุโบสถศีล เมื่อนันทบัณฑิตไม่เชื่อฟังมากเข้า โสณบัณฑิตจึงขับไล่น้องชายออกจากอาศรม นันทบัณฑิตเสียใจที่ไม่ได้ดูแลบิดามารดา จึงบำเพ็ญฌานจนกระทั่งมีฤทธิ์แก่กล้า ด้วยหวังจะให้พี่ชายยกโทษแก่ตนจึงเดินทางไปยังพรหมวัธน์นคร (ชื่อเดิมของเมืองพาราณสี) เพื่อเข้าเฝ้ากษัตริย์ นันทบัณฑิตใช้เวลาถึง 7 ปี 7 เดือน 7 วันช่วยให้กษัตริย์มโนชะแห่งพรหมวัธน์นครปราบกษัตริย์ 111 พระองค์ในอาณาจักรทั้งหมดทั่วชมพูทวีปและยอมเป็นเมืองขึ้น ที่นันทบัณฑิตทำมาทั้งหมดนั้นต้องการเพียงเพื่อให้กษัตริย์แห่งพรหมวัธน์ออกหน้าขอขมาโทษต่อโสณบัณฑิต และขออนุญาตให้ตนได้เลี้ยงดูบิดามารดาบ้าง พระเจ้ามโนชะจึงนำกษัตริย์ทั้ง 111 พระองค์และข้าราชบริพารทั้งหมดออกเดินทางไปยังอาศรมฤาษีและขอให้โสณบัณฑิตยกโทษแก่นันทบัณฑิต อรรถกถาจารย์แสดงให้เห็นการขับเคี่ยวกันเชิงโวหารระหว่างพี่น้องสองดาบสเรื่องดูแลมารดาบิดา นันทบัณฑิตผู้น้องได้ทวงสิทธิ์ของตนโดยอ้างว่า *การที่ตนเองไม่ได้รับอนุญาตให้ดูแลมารดาบิดานั้นเท่ากับเป็นการปิดเส้นทางแห่งสวรรค์ เป็นการปิดกั้นเส้นทางบุญอันประเสริฐ* (ขุ.ชา.28/142-145) ส่วนโสณบัณฑิตอ้างว่า ที่ตนเองถือเอาการบำรุงบิดมารดาเป็นหน้าที่นั้นก็เนื่องจากต้องการรักษา “สกุลวงศ์อันเก่าแก่” ให้ดำรงสืบไป “พี่ชายใหญ่ในตระกูล” มีหน้าที่หลักในการรักษาจารีตไม่ให้เสื่อมไปโดยการประพฤติธรรมในบุคคลผู้เจริญที่สุดในสกุล โสณบัณฑิตกล่าวว่า *“มารดาและบิดา พี่ชายน้องชาย พี่สาวน้องสาว เครือญาติและพวกพ้อง ชนเหล่านั้นทั้งหมดเป็นภาระของพี่ชายใหญ่”* (ขุ.ชา.28/148-149) สุดท้าย เมื่อนันทบัณฑิตยอมอ่อนข้อให้เนื่องจากไม่สามารถโต้แย้งกับพี่ชายได้ โสณบัณฑิตจึงให้โอกาสน้องชายเลือกดูแลบิดามารดาคนใดคนหนึ่ง โดยให้มารดาเป็นฝ่ายเลือกว่าจะให้ใครเป็นผู้ดูแลตน ชาดกต้องการจะแสดงให้เห็นว่า สำหรับบัณฑิตทั้งหลายแล้วความยิ่งใหญ่เหนือกษัตริย์ทั้งแผ่นดินไม่ได้มีคุณค่าใด ๆ หากละเลยหรือละทิ้งหน้าที่ในครอบครัวโดยเฉพาะการบำรุงบิดามารดา

โสณนันทชาดกให้ความสำคัญต่อมารดาเป็นพิเศษ โดยแสดงให้เห็นความอาทรห่วงใยที่มารดามีต่อบุตร และบอกเล่าความสำคัญของมารดาในฐานะบุพการี ที่ต้องแบบรับภาระหนักหน่วงในการเลี้ยงดูบุตรของตน จากความคิดที่แสดงออกผ่านคำพูดของโสณบัณฑิตที่กล่าวต่อน้องชายและเหล่ากษัตริย์ทั้งหลาย เราได้เห็นบทบาทของมารดาในทัศนะของพุทธศาสนาปรากฏขึ้นอย่างแจ่มชัด บทบาทเหล่านั้นคือ “อุปการคุณ” ที่เป็นเงื่อนไขผูกพันให้บุตรต้องกตัญญูต่อบิดามารดา โสณนันทชาดกกล่าวไว้ดังนี้

> มารดาเมื่อหวังผลคือบุตร จึงนอบน้อมเทวดา และไต่ถามถึงฤกษ์ ฤดู ปีทั้งหลาย
> เมื่อมารดานั้นมีฤดู การตั้งครรภ์จึงมีได้ เพราะการตั้งครรภ์นั้น มารดาจึงมีการแพ้ท้อง เพราะเหตุนั้น บัณฑิตจึงเรียกท่านว่า **สุหทา** หญิงผู้มีใจดี

มารดาประคับประคองครรภ์อยู่ปีหนึ่งหรือหย่อนกว่าบ้าง แล้วจึงคลอด เพราะเหตุนั้น มารดาจึงชื่อว่า **ชเนตฺตี** หญิงผู้ยังบุตรให้เกิด

เมื่อบุตรร้องไห้ มารดาก็ปลอบโยนให้ยินดีได้ด้วยน้ำนมบ้าง ด้วยการร้องเพลงกล่อมบ้าง ด้วยการกอดไว้แนบอกบ้าง เพราะเหตุนั้นบัณฑิตจึงเรียกท่านว่า **โตเสนฺตี** หญิงผู้ยังบุตรให้ร่าเริง

จากนั้นเมื่อลมแรงและแดดกล้า มารดาก็กระทำด้วยความรักอย่างจับใจ มองดูบุตรผู้ยังเป็นเด็กอ่อนไร้เดียงสาอยู่ เพราะเหตุนั้น บัณฑิตจึงเรียกว่า **โปเสนฺตี** หญิงผู้เลี้ยงดูบุตร

ทรัพย์อันใดที่เป็นทรัพย์ของมารดาก็ดี เป็นทรัพย์ของบิดาก็ดี แม้ทรัพย์ทั้งสอง มารดาก็คุ้มครองรักษาไว้เพื่อบุตรนั้น ด้วยหมายใจว่า แม้ทรัพย์ทั้งสองนี้พึงเป็นของบุตรของเรา

มารดาเมื่อให้บุตรสำเหนียกว่า อย่างนี้สิลูก อย่างโน้นสิลูก ย่อมลำบาก และทราบว่าบุตรของตนเมื่อถึงคราวเป็นหนุ่ม ลุ่มหลงมัวเมาในภรรยาของผู้อื่นอยู่จนดึกดื่นเที่ยงคืน ไม่กลับมาในเวลาเย็น ก็ย่อมเดือดร้อน ด้วยประการฉะนี้ (ขุ.ชา.28/165-171)[19]

คาถา (ข้อความ) ที่ยกมานี้แสดงถึง “อารมณ์ความรู้สึก” และบทบาทอันเป็น“อุปการคุณ” ของมารดาที่มีต่อบุตร ตั้งแต่ก่อนกำเนิดเป็นมนุษย์จนกระทั่งเติบโตเป็นผู้ใหญ่ มีคำสำคัญ 4 คำที่ชาดกยกขึ้นเพื่อแสดงความสำคัญของมารดาที่มีต่อบุตรของตนนับตั้งแต่แรกที่เกิดในครรภ์ ได้แก่ คำว่า **สุหทา** ผู้มีใจดี **ชเนตฺตี** ผู้ให้กำเนิดบุตรหรือผู้ยังบุตรให้เกิด **โตเสนฺตี** ผู้ยังบุตรให้ร่าเริง และ**โปเสนฺตี** ผู้เลี้ยงดูบุตร คำแรกแสดงภาวะจิตใจของมารดาเมื่อทราบว่าตนเองมีบุตรเกิดในครรภ์ คำที่สองแสดงภาระอันยาวนานในการประคับประคองบุตรในครรภ์ คำที่สามและสี่แสดงภาระของมารดาที่มีต่อบุตรนับตั้งแต่หลังคลอด โดยเฉพาะภาระหน้าที่ที่ต้องกระทำและสภาพจิตใจที่เกิดขึ้นขณะที่บุตรเผชิญกับสภาวะอันเป็นทุกข์ในช่วงเวลาที่บุตรไม่สามารถช่วยเหลือตนเองได้ ประโยคแรกในคาถา ชาดกจงใจแสดงให้เห็นว่าบุตรที่เกิดมาโดยทั่วไปนั้นมิได้มาจากความบังเอิญ หากมาจากความตั้งใจปรารถนาของมารดา ในประโยคต่อมา ชาดกต้องการชี้แสดงสภาพจิตใจของมารดาขณะมีบุตร เช่น มารดาได้กลายเป็นคนจิตใจอ่อนโยนเมื่อพบว่าตนเองมีลูกในท้อง จากนั้นชาดกก็ได้แสดงให้เห็น “ความทุกข์” ของมารดาเมื่อพบว่าบุตรของตนเป็นทุกข์ร้อน ประสบภาวะที่ไม่น่าพึงพอใจ และความพยายามของมารดาที่จะปกป้องบุตรของตน แม้ในขณะที่ยังไม่เดียงสา จนกระทั่งเมื่อเติบโตเป็นผู้ใหญ่แล้วแต่ประพฤติตนไม่เหมาะสม อารมณ์ความรู้สึก (ความรักและความทุกข์) และบทบาทสำคัญของมารดาถูกแสดงออกด้วยคำบรรยายเหล่านี้

ในที่นี้เราจะพบว่า บทบาทของมารดาจะถูกนำเสนอไว้ 2 ประการด้วยกันคือ บทบาทในเชิงชีววิทยา ได้แก่ การให้กำเนิด การเลี้ยงดูและการปกป้องเพื่อให้บุตรสามารถมีชีวิตเติบโตขึ้นมาเป็นผู้ใหญ่มีชีวิตที่สมบูรณ์ อีกบทบาทหนึ่งก็คือบทบาทในการให้การศึกษาและบทบาทในเชิงศีลธรรม ถ้าหากตีความว่า การกล่าวถึงบทบาทมารดาในที่นี้ มีความหมายสื่อถึงบทบาทหนึ่งของครอบครัว เรา

น่าจะสรุปได้ว่า ครอบครัวมีบทบาททั้งในเชิงชีววิทยาและเชิงการศึกษา โดยเฉพาะการศึกษาด้านศีลธรรม ภาพชีวิตของการเป็นมารดาที่นำเสอนผ่านชาดกเรื่องนี้มีลักษณะสัจนิยมมาก (Realistic) คือ สะท้อนสัญชาตญาณแบบสัตว์ของมนุษย์ เช่น ความปรารถนาที่จะมีบุตรและความรักในบุตรที่เกิดขึ้นหลังจากรู้ว่าตนตั้งครรภ์ กิจกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นหลังการตั้งครรภ์ของมารดาจนกระทั่งคลอดบุตรเป็นกิจกรรมชนิดเดียวกันกับสัตว์ที่มีความรักในเผ่าพันธุ์ของตน มารดาทำหน้าที่ปกป้องลูก ๆ ของตนเหมือนสัตว์ที่ต้องการรักษาเผ่าพันธุ์ของตนให้ดำรงอยู่อย่างปลอดภัย

พุทธศาสนามองว่า พันธะทางศีลธรรมที่บุตรมีต่อมารดาบิดานั้นมาจากการทำหน้าที่ของบิดามารดาทั้งในเชิงชีววิทยาและทั้งในเชิงสังคม-อารมณ์ความรู้สึก เช่น การเลี้ยงดูและการให้การศึกษา แน่นอนว่า พุทธศาสนาไม่ได้ปฏิเสธหน้าที่เชิงชีววิทยาดังจะเห็นข้างหน้า แต่พุทธศาสนาให้น้ำหนักแก่เหตุผลเชิงสังคมและอารมณ์ความรู้สึกมากที่สุด พันธะทางจริยธรรมที่บุตรจะกตัญญูต่อมารดาบิดามาจากการเลี้ยงดูบุตรด้วยความรักความอาทรอย่างไม่มีเงื่อนไข ทั้งที่กิจกรรมเลี้ยงดูบุตรได้ก่อความทุกข์มากมายแก่มารดาบิดา โสณนันทชาดกระบุถึงความจำเป็นที่บุตรจะต้องมีพันธกิจต่อการเลี้ยงดูมารดาบิดาว่า “บุตรที่มารดาบิดาเลี้ยงดูมาแล้วด้วยความยากลำบากอย่างนี้ ไม่บำรุงบิดามารดา บุตรนั้นย่อมได้ชื่อว่าผู้ประพฤติผิดในมารดาบิดา” และเพราะการประพฤติผิดนั้น “ย่อมเข้าถึงนรก ถึงความพินาศแห่งทรัพย์สิน บุตรจะได้รับความเพลิดเพลินยินดี ความรื่นรมย์ใจก็ต่อเมื่อเขาทำหน้าที่บำรุงบิดามารดา” (ขุ.ชา.28/172-177) ภาวะที่มารดาได้สละความสุขของตนเพื่อเลี้ยงดูให้ความสุขแก่บุตรนั่นเอง เกิดเป็นพันธะทางจริยธรรมที่ผูกพันบุตรให้ต้องตอบสนองด้วยความกตัญญู

ในตอนท้ายของชาดก มีข้อความที่กล่าวถึงสถานภาพของบิดามารดาว่า “มารดาบิดาเป็นพรหมของบุตร เป็นบุรพาจารย์ของบุตร เป็นผู้ควรของต้อนรับบูชาของบุตร และเป็นผู้อนุเคราะห์หมู่สัตว์คือบุตร” (ขุ.ชา. 28/181) อรรถกถาขุททกนิกายชาดก (มก.62/322) กล่าวว่า มารดาและบิดาเป็นผู้สูงสุด เป็นผู้ประเสริฐสุด เป็นผู้เสมอด้วยพรหม ***“มังคลัตถทีปนี”*** ขยายความไว้ว่า มารดาบิดามีสถานะเทียบเท่าหรือเปรียบเสมือน “พรหม” เพราะเป็นผู้อนุเคราะห์ประชาหรือหมู่สัตว์ (บุตร) “ท้าวมหาพรหมไม่ละการภาวนาทั้ง 4 ในหมู่สัตว์ฉันใด มารดาบิดาก็มิได้ละภาวนาทั้ง 4 ในบุตรฉันนั้น” ในทัศนะของพุทธศาสนา ธรรมที่ “พรหม” จะต้องมีคือ ความรัก (เมตตา) ความปรารถนาจะให้พ้นทุกข์ (กรุณา) ความเบิกบานใจ (มุทิตา) และความมีใจเป็นกลาง (อุเบกขา) อาจกล่าวได้ว่า การเลี้ยงดูบุตรธิดาเป็นกิจกรรมที่มีคุณค่าทางศีลธรรม นอกจากเพราะอาหารที่มารดาใช้เลี้ยงดูบุตรกล่าวคือ “น้ำนม” ซึ่งเป็นธาตุแปรมาจากเลือดในร่างกาย (หทยโลหิต) แล้ว ยังเป็นเพราะ “อารมณ์ความรู้สึกภายใน” ที่อยู่เบื้องหลังการเลี้ยงดูของมารดานั้นด้วย มารดาบิดามี “คุณธรรม 4 ประการ” กำกับอยู่ตลอดเวลาขณะทำหน้าที่เลี้ยงดูบุตร การมีคุณธรรม 4 ประการนั้นบ่งชี้ว่าการเลี้ยงดูบุตรเป็นกิจกรรมที่ออกมาจากความรู้สึกภายใน มิใช่เพียงแค่เราถูกควบคุมหรือขับเคลื่อนด้วยกลไกทางชีววิทยา พุทธศาสนามองว่าความรักที่มีต่อบุตรธิดาของบิดามารดานั้น ดำเนินไปอย่างปราศจากเงื่อนไขคือ มารดาบิดา

ไม่ได้คำนึงว่าบุตรตนจะเป็นคนชั่วหรือเป็นคนดี มุ่งแต่จะทำเพื่อให้เกิดประโยชน์แก่บุตรของตนทั้งสิ้น ข้อนี้ทำให้พุทธศาสนาเปรียบมารดาว่าเป็นผู้มีจิตบริสุทธิ์ดุจพระขีณาสพ (วิสุทธิเทพ) ซึ่งเปี่ยมด้วยเมตตากรุณาต่อสัตว์โลกไม่ว่าเขาจะประพฤติดีหรือเลว บางครั้งเพื่อจะอนุเคราะห์ ประคับประคองหรือคุ้มครองบุตรของตนไว้ มารดาบิดานั้นอาจจะถึงขั้น “ตัด” หรือ “ทำลาย” ชีวิตสัตว์อื่น มารดาบิดาต้องยอมทำ“บาป” (หมายถึงกล้าที่จะรับผลแห่งบาปนั้นด้วย)เพื่อให้บุตรมีชีวิตที่ดี[20]

บทบาทอีกอย่างหนึ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสว่ามีความสำคัญมาก จนทำให้การตอบแทนมารดาบิดาที่ “สมควร” (หรือยุติธรรม) กับอุปการคุณดังกล่าวไม่ใช่เรื่องง่าย ก็คือ การเป็น “ผู้แสดงโลกนี้” (อิมสฺโลกสฺส ทสฺสาตาโร) แก่บุตร (องฺ.ทุก.20/34) อรรถกถาจารย์อธิบายว่า มารดาบิดาได้ชื่อว่าผู้แสดงโลกนี้แก่บุตรเพราะถ้าหากมารดาบิดาทิ้งบุตรไว้ในป่า ในน้ำหรือหุบเหวเสียแต่วันที่ถือกำเนิดมา บุตรก็จะไม่ได้เห็นอิฏฐารมณ์ (สิ่งที่น่าปรารถนา) และอนิฏฐารมณ์ (สิ่งที่ไม่น่าปรารถนา) ในโลกนี้ แต่เนื่องจากบิดามารดาไม่ได้ทำเช่นนั้น ฟูมฟักเลี้ยงดูไว้ บุตรจึงได้เห็นอิฏฐารมณ์และอนิฏฐารมณ์ในโลกนี้ (มก. 33/359) คำว่า “ผู้แสดงโลก” อาจตีความว่าเป็นบทบาทด้านการให้การศึกษาก็ได้ เมื่อพิจารณาร่วมกับคำที่ท่านยกย่องมารดาบิดาว่า “เป็นบูรพาจารย์” ของบุตร เริ่มต้นแต่แรกเกิดที่สอนให้บุตรรู้จักลุกนั่ง ให้รู้จักว่าคนคนนี้ควรจะเรียกว่าพ่อหรือแม่ รวมทั้งการที่ช่วยให้บุตรทั้งหลายจะได้รู้จัก “ปัจฉาเทพ” (เทพเจ้า) พุทธศาสนาถือว่า การศึกษาเรื่องอื่น ๆ ในระดับสูงขึ้นไปหรือในอนาคตนั้นเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นภายหลังการพร่ำสอนของบิดามารดา ซึ่งการให้การศึกษาแก่บุตรก็ไม่ใช่เป็นเพียงการเรียนรู้เรื่องทั่วไปเท่านั้น หากยังเกี่ยวเนื่องกับเรื่องเชิงศีลธรรมด้วย ดังสิงคาลกสูตรได้กล่าวไว้ชัดเจนถึงหน้าที่ของมารดาบิดาว่า “สอนให้ละทิ้งความชั่ว ให้ตั้งอยู่ในความดีงาม”

การบอกว่าบิดามารดาเป็นบูรพาจารย์บุตรและเป็นผู้แสดงโลกนี้แก่บุตรนั้น เมื่อมองจากบทบาทหน้าที่ของครอบครัว เราจะเห็นว่า ครอบครัวเป็นพื้นที่สั่งสมอบรม บ่มเพาะ และส่งต่อวัฒนธรรมความคิดและแบบแผนการดำเนินชีวิตบางอย่าง ข้ออ้างของโสณบัณฑิตที่ว่า ตนเองเป็นพี่ใหญ่ของครอบครัว มีหน้าที่ดำรง “สกุลวงศ์อันเก่าแก่” และคำอธิบายในเกี่ยวกับบทบาทหน้าที่ของบิดามารดาใน **“มังคลัตถทีปนี”** สะท้อนแนวทัศนะของพุทธศาสนาที่มองว่าครอบครัวเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมชนิดหนึ่ง วัฒนธรรมที่ครอบครัวยึดถือย่อมจะถูกถ่ายทอดและส่งต่อให้แก่สมาชิกครอบครัว ครอบครัวไม่เพียงแต่เป็นจุดที่จะส่งผ่าน “วัตถุปัจจัยแห่งการดำรงชีวิต” ที่จำเป็นสำหรับชีวิต (มรดก) ทุกคนที่เกี่ยวข้อง หากยังเป็นพื้นที่ส่งต่อระบบศีลธรรมอันดีงามอีกด้วย นอกจากนี้ ในระดับอุดมคติพุทธศาสนามีแนวความคิดที่จะให้ครอบครัวเป็นพื้นที่สำคัญสำหรับพัฒนาคุณธรรมทั้งของตนเองและผู้อื่น โดยเน้นในคำสอนว่า การตอบแทนมารดาบิดาที่ถือว่าเป็นการตอบแทนที่ถูกต้องเหมาะสมนั้นมิใช่การตอบแทนด้วยวัตถุและการมอบอำนาจทางสังคมให้ ในอังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต พระพุทธเจ้าตรัสว่า

การตอบแทนท่านทั้งสอง เราไม่กล่าวว่าเป็นการทำได้โดยง่าย ท่านทั้งสองคือใคร คือมารดาและบิดา ถึงมีบุตรจะมีอายุ 100 ปี มีชีวิตอยู่ 100 ปี ประคับประคองมารดาด้วยบ่าข้างหนึ่ง ประคับประคองบิดาด้วยบ่าข้างหนึ่ง ประคับประคองบิดาด้วยบ่าข้างหนึ่ง ปฏิบัติท่านทั้งสองด้วยการอบกลิ่น การนวด การให้อาบน้ำ และการบีบนวด และแม้ท่านทั้งสองนั้นจะถ่ายอุจจาระและปัสสาวะลงบนบ่าทั้งสองของเขานั่นแล การทำอย่างนั้นยังไม่ชื่อว่าอันบุตรได้ทำหรือทำตอบแทนแก่มารดาและบิดาเลย ถึงบุตรจะสถาปนามารดาและบิดาไว้ในราชสมบัติซึ่งเป็นเจ้าเหนือหัวแห่งแผ่นดินใหญ่ที่มีรัตนะ 7 ประการมากมายนี้ การกระทำอย่างนั้นยังไม่ชื่อว่าอันบุตรได้ทำ หรือทำตอบแทนแก่มารดาและบิดาเลย ข้อนั้นเพราะอะไร เพราะมารดาและบิดามีอุปการะมาก บำรุงเลี้ยง แสดงโลกนี้แก่บุตรทั้งหลาย

ส่วนบุตรใดให้มารดาและบิดาผู้ไม่มีศรัทธา สมาทาน ตั้งมั่น ดำรงอยู่ในสัทธาสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยศรัทธา) ให้บิดาและมารดาผู้ทุศีล สมาทาน ตั้งมั่น ดำรงอยู่ในสีลสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยศีล) ให้มารดาและบิดาผู้ตระหนี่ สมาทาน ตั้งมั่น ดำรงอยู่ในจาคสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยการเสียสละ) ให้มารดาและบิดาผู้ไม่มีปัญญา สมาทาน ตั้งมั่น ดำรงอยู่ในปัญญาสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยปัญญา)

ด้วยเหตุเพียงเท่านี้แล การกระทำอย่างนั้นชื่อว่าอันบุตรได้ทำและทำตอบแทนแก่มารดาและบิดา (องฺ.ทุก.20/34)

ถ้าพิจารณาพุทธพจน์นี้เทียบกับแนวปฏิบัติที่ตรัสไว้ใน “สิงคาลกสูตร” ย่อมจะเห็นการตอบแทนมารดาบิดา 2 ประเภทด้วยกันคือ (1) การตอบแทนด้วยการใส่ใจดูแลในด้านกายภาพและการยกสถานะของบิดามารดาให้สูงขึ้นในเชิงสังคม เช่น เมื่อท่านเลี้ยงมาแล้วเลี้ยงท่านตอบ การดูแลเรื่องความเป็นอยู่ โดยมอบความสุขสบาย สิ่งของอันน่าปลื้มใจทุกประการ ยกขึ้นมีอำนาจเหนือชนทั้งปวง เป็นต้น (2) การตอบแทนด้วยการช่วยให้บิดามารดามีความเชื่อที่ถูกต้อง (ศรัทธา) มีความประพฤติที่เหมาะสม (ศีล) ความยินดีพร้อมที่จะสละเพื่อความสุขของผู้อื่น (จาคะ) และทำให้เป็นผู้มีปัญญา (มีความเข้าใจที่ถูกต้องตามความเป็นจริงเกี่ยวกับชีวิตและโลก) การตอบแทนประเภทแรกเป็นรูปธรรม มีคุณค่าในเชิงโลกธรรม ซึ่งพุทธศาสนาถือว่ากระทำได้ง่ายกว่า เมื่อเปรียบเทียบกับการตอบแทนแบบหลังซึ่งมีคุณค่าในเชิงนามธรรม ผู้มีอำนาจสามารถตอบแทนบิดามารดาด้วยการสถาปนาไว้ในอำนาจในอย่างใดอย่างหนึ่ง หรือช่วยให้บรรลุความมั่งคั่งทางเศรษฐทรัพย์ได้ แต่การเป็นผู้มีสถานภาพทางสังคมและมีทรัพย์สิน มีความสะดวกสบายด้านความเป็นอยู่ ไม่ได้มีคุณค่าอะไร หากมารดาบิดาผู้มีอำนาจมีทรัพย์สินมั่งคั่งนั้น เป็นคนที่เชื่อมั่นศรัทธาผิด ๆ พร้อมที่จะกระทำการล่วงละเมิดบรรทัดฐานที่ดีงามของสังคม ขาดความกรุณาต่อผู้อื่นและมืดบอดในทางสติปัญญา การตอบแทนที่พุทธศาสนาให้ความสำคัญเป็นพิเศษ ก็คือ การตอบแทนที่จะช่วยให้บิดามารดาพัฒนาตนไปสู่สถานะที่ดีงามทาง

ความเชื่อและพฤติกรรม ความเอื้ออาทรต่ออื่น มีปัญญาที่สามารถปลดปล่อยตัวเองให้พ้นจากทุกข์ได้ ลำพังการตอบสนองต่อบิดามารดาตามหลักทิศ 6 (ท่านเลี้ยงเรามา เราจักเลี้ยงท่านตอบ รับทำกิจของท่าน ดำรงวงศ์ตระกูล ปฏิบัติตนให้เป็นผู้สมควรรับทรัพย์มรดก เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว ทำบุญอุทิศให้ท่าน) จึงเป็นเพียงการปฏิบัติกตัญญูธรรมในระดับพื้น ๆ ที่ยังไม่เพียงพอต่ออุปการคุณที่บุคคลได้รับจากบิดามารดาในฐานะผู้ให้กำเนิดและเลี้ยงดูมาด้วยความเหนื่อยยาก

พุทธศาสนาได้วางมาตรฐานการตอบแทนมารดาบิดาไว้ในเรื่องที่เป็นนามธรรมสูง โดยมุ่งหมายให้การตอบแทนดังกล่าวเป็นการส่งเสริมให้มารดาบิดาได้พัฒนาตน ทั้งทางกายวาจาใจ ศรัทธา ศีล ปัญญาและความกรุณา การตอบแทนในลักษณะนี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อผู้ตอบแทน (บุตร) พัฒนาตนไปในทางที่ถูกต้อง การตอบแทนคุณบิดามารดาได้ถูกดึงมาสู่กระบวนการพัฒนาตนและผู้อื่นในด้านคุณธรรมจริยธรรมซึ่งมีนัยเชิงสังคมอยู่ด้วย ความกตัญญูจึงไม่ใช่เรื่องเพียงสองคนหากเกี่ยวพันถึงการอยู่ดีของสังคมด้วย เพราะศีลและจาคะย่อมเกี่ยวพันกับความสัมพันธ์ที่ดี ความปกติสุขของสังคมและการเกื้อกูลอาทรต่อผู้อื่น การที่พุทธศาสนาวางมาตรฐานความกตัญญูไว้สูงเช่นนี้มีนัยว่าหากบิดามารดาเป็นคนปกติธรรมดา ผู้เป็นบุตรก็ต้องสามารถพัฒนาคุณธรรมจริยธรรมของตนเหนือบิดามารดา เขาต้องเป็นอติชาตบุตร (บุตรผู้ยิ่งกว่าบิดามารดา) แต่ถ้าหากมารดาบิดาเป็นผู้ที่มีระดับคุณธรรมจริยธรรมเหมาะสมแล้ว บุตรที่กตัญญูก็จะต้องเจริญตามรอยแห่งบุพการี (อนุชาตบุตร) ให้ได้ พุทธศาสนาถือว่าครอบครัวที่ดีต้องมีบุตรที่สามารถเจริญรอยตามบิดามารดาได้ (อนุชาตบุตร) หรือสามารถพัฒนาตนได้ล้ำเลิศกว่าแนวทางของบิดามารดา (อภิชาตบุตร) ครอบครัวที่มีบุตรที่ไม่สามารถเจริญรอยตามบิดามารดาของตนได้ (อวชาตบุตร) ย่อมเป็นครอบครัวล้มเหลว “บัณฑิตย่อมปรารถนาอติชาตบุตรและอนุชาตบุตร ไม่ปรารถนาอวชาตบุตร ซึ่งมีแต่จะทำลายวงศ์ตระกูล” (ขุ.อิติ.25/74)

อีกด้านหนึ่ง ถ้าพิจารณาถึงบทบาทของบุพการีชนในวรรณกรรมพุทธศาสนา ก็ไม่มีที่ใดมีรายละเอียดมากกว่าที่ปรากฏในโสณนันทชาดกและสิงคาลกสูตรอีกแล้ว แต่หากพิจารณาจากกรณีที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิบัติต่อราหุล (วิ.ม.4/105) และอาศัยความเสริมในอรรถกถาที่เล่าว่าพระมารดาของราหุลต้องการให้โอรสไปขอพระราชทานทรัพย์มรดกจากพระบิดา (พระพุทธเจ้า) เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบ แทนที่จะประทานทรัพย์ทางโลก (อันเป็นมรดกจริง ๆ) ก็ทรงประทาน “อริยทรัพย์ 7”[21] อันเป็นโลกุตระแก่พระโอรสโดยให้บรรพชาเป็นสามเณร (มก.6/293-294) ก็อาจตีความได้ว่า การทำหน้าที่บุพการีมีสองลักษณะเช่นเดียวกันกับการแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดา คือ (1) สงเคราะห์ด้วยสิ่งอันเป็นวัตถุธรรม (2) สงเคราะห์ด้วยสิ่งอันเป็นนามธรรมและมีคุณค่าต่อชีวิตในระยะยาว การสงเคราะห์แบบแรกมีคุณค่าน้อยกว่าการแนะนำให้ดำเนินชีวิตไปในทางที่ถูกต้องหรือทางพ้นทุกข์ (การทำหน้าที่ในเชิงการศึกษาและจริยธรรม) มองในแง่นี้ การไม่ได้ทำหน้าที่บุพการีที่ดีของเจ้าชายสิทธัตถะ (พระพุทธเจ้า) ถูกทดแทนด้วยการสงเคราะห์ในเชิงนามธรรมที่มีค่าต่อการพัฒนาชีวิตระยะยาวของ

ราหุล การสงเคราะห์ด้วยธรรมหรือโลกุตรธรรมถือว่ามีคุณค่ายิ่งกว่าการสงเคราะห์ด้วยแบบโลกียวัตถุธรรมอย่างสามัญธรรมดาทั่วไป

มีข้อน่าสังเกตด้วยว่า “ความกตัญญู” ต่อบิดามารดานั้นมิได้ถูกระบุให้เป็นคุณธรรมชนิดหนึ่งในบารมี 10[22] แต่ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของการบำเพ็ญเมตตาบารมีของพระโพธิสัตว์ เช่นเดียวกันกับการทำหน้าที่บุพการีของมารดาบิดา ที่พุทธศาสนามองว่าเป็นกิจกรรมที่ปรากฏออกมาจากภายในคือ “ความเมตตากรุณา” ที่มีต่อบุตรธิดา การยกย่องมารดาบิดาเทียบเท่าพรหมก็ดี การแสดงว่ากตัญญูกตเวทีเป็นส่วนหนึ่งของเมตตาบารมีก็ดี ล้วนสะท้อนว่าในทัศนะพุทธศาสนา การปฏิบัติความสัมพันธ์ในครอบครัวนั้นเป็นการแสดงออกของคุณธรรมสำคัญ ครอบครัวไม่ใช่พื้นที่สำหรับการสืบทอดเผ่าพันธุ์หรือทำหน้าที่ในเชิงชีวิทยาอย่างเดียว หากเป็นพื้นที่ที่คุณธรรมจะได้รับการบ่มเพาะพัฒนาเป็นจุดเริ่มต้นที่มนุษย์จะได้เรียนรู้ด้านต่าง ๆ และฝึกฝนที่จะมีความสัมพันธ์ที่ดีต่อผู้อื่นโดยมีบุคคลในครอบครัวเป็นจุดเริ่มต้น พระพุทธเจ้าตรัสว่าการปฏิบัติความสัมพันธ์ระหว่างมารดาบิดากับบุตร ผ่านกิจกรรมต่าง ๆ เช่น การให้ (ทาน) การเจรจาด้วยวาจาอันเป็นที่รัก (เปยยะวัชชะ) การประพฤติประโยชน์ (อัตถจริยา) และการวางตนสม่ำเสมอ (สมานัตตตา) เป็นกิจกรรมที่จะ“อุ้มชู” โลก “ถ้าหากไม่มีสังคหธรรมเหล่านี้มารดาบิดาก็จะไม่ได้รับการนับถือเพราะเหตุแห่งบุตร” (ที.ปา.11/273 และขุ.ชา. 28/178-182)

ครอบครัวในบริบททางสังคมการเมือง

ความหมายของคำว่า “อุ้มชู” โลก ไม่ได้ถูกขยายความให้ชัดเจนในพระไตรปิฎกและอรรถกถา แต่ถ้าพิจารณจากคำว่า “โลก” ในภาษาบาลี ซึ่งหมายเอา “พื้นดิน” “หมู่สัตว์” และ “มนุษย์” ด้วยแล้ว ความหมายของคำว่า “อุ้มชูโลก” ในที่นี้คือ การทำให้โลกหรือหมู่สัตว์สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยดีมีความสุขหรือดำเนินชีวิตไปอย่างมีความสุข “สังคหวัตถุ” ซึ่งเป็นแบบแผนอันเป็นรูปธรรมของการเกื้อกูลกันและกันของมนุษย์ย่อมจะช่วยให้สรรพชีวิตในโลกดำเนินไปได้ การอนุเคราะห์เกื้อกูลกันและกันดำเนินไปได้โดยอาศัยคุณธรรม เช่น เมตตา กรุณา ความยินดีต่อผู้อื่น (มุทิตา) และหัวใจที่เป็นธรรม (อุเบกขา) คุณธรรมเหล่านี้เป็นนามธรรมที่มองไม่เห็น แต่จะเห็นได้ก็ต้องผ่านการสงเคราะห์กันและกันด้วยวิธีการต่าง ๆ เช่น การให้ การเจรจาด้วยดี เป็นต้น ซึ่งมีลักษณะคล้ายกับการแสดงออกซึ่งความมีมนุษยธรรมตามคำสอนของขงจื่อต้องปรากฏผ่าน “หลี่” หรือ “จารีต” ของครอบครัว ชุมชนและสังคม พุทธศาสนาถือว่า การช่วยเหลือเกื้อกูลและการสงเคราะห์ซึ่งกันและกันจะช่วยให้มนุษย์โดยรวมมีชีวิตที่ดี การสงเคราะห์หรือการให้จะลดความกดดันขัดแย้งในสังคมและยึดเหนี่ยวสังคมให้มีเอกภาพ ให้คนอยู่โดยไม่ต้องแย่งชิงกัน การให้เป็นบุญกิริยาที่จะส่งเสริมให้เกิดเมตตา กรุณา และความสุข[23] “สังคหวัตถุ” จึงเป็นเหมือนลิ่มสลักเพลาคุมรถทำให้วิ่งไปได้ การสงเคราะห์กันและกันด้วยสังคหวัตถุ เช่น การให้ เป็นต้น เป็นสิ่งที่อุ้มชูโลก เพราะมันช่วยส่งเสริมความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างบิดา

มารดาและบุตร ญาติสาโลหิตและผู้ใหญ่ในตระกูล (หรือแม้กระทั่งคนทั่วไป) หากความสัมพันธ์ภายในครอบครัวไม่ได้รับการตระหนัก หรือหากแม้นมีการกระทำใด ๆ ที่ละเมิดสายสัมพันธ์ระดับความครัว ก็จะเกิดผลกระทบต่อปัจเจกบุคคลและสังคมถึงขั้นที่อาจจะนำไปสู่การล่มสลายของสังคมก็เป็นได้ นัยดังกล่าวนี้อาจแลเห็นได้โดยอาศัยการตีความเรื่องเล่าใน “จักกวัตติสูตร” (ที.ปา.11/33-50)

เรื่องเล่าในจักกวัตติสูตรมีหลายตอนที่ “ความสัมพันธ์ในครอบครัว” เล่นบทบาทสำคัญเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของสังคมรัฐ เริ่มต้นด้วยพระพุทธเจ้าตรัสให้ภิกษุพึ่งตนเองด้วยการปฏิบัติธรรมเจริญกรรมฐาน “อันเป็นวิสัยอันสืบเนื่องมาจากบิดาของตน” (ที.ปา.11/80) จากนั้นทรงเล่าเรื่องราวของพระเจ้าจักรพรรดิพระนามว่าทัฬหเนมิผู้ทรงธรรม พระองค์ปกครองบ้านเมืองด้วยความร่มเย็นเป็นสุข เมื่อทราบว่าถึงคราวที่อำนาจของพระองค์เสื่อมถอยลงแล้ว จึงทรงมอบราชสมบัติแก่พระโอรสแล้วเสด็จออกบวชเป็นฤาษี เรื่องเล่าว่ากษัตริย์พระองค์แรกที่สืบทอดอำนาจต่อมาหลังจากนั้นได้เรียนรู้หลักการปกครอง “จักรวรรดิวัตร” จากพระราชบิดาแล้วนำมาปฏิบัติใช้อย่างได้ผล บ้านเมืองเจริญสืบเนื่องมาและจนได้กลายเป็นจักรพรรดิ ถึงเวลาอันเหมาะสมพระองค์ก็มอบราชสมบัติแก่พระโอรสเช่นกัน เหตุการณ์เป็นเช่นนี้สืบเนื่องมาจนถึงกษัตริย์องค์ที่ 7 สายกษัตริย์ของพระเจ้าทัฬหเนมิทั้ง 7 พระองค์ได้ปฏิบัติตามจารีตที่พระราชบิดาของตนยึดถือมาคือ “สอบถามจักรวรรดิวัตร” จากจักรพรรดิองค์ก่อนและนำมาเป็นแบบแผนการปกครอง จนกระทั่งถึงกษัตริย์องค์ที่ 8 เหตุการณ์ก็เริ่มเปลี่ยนไปเมื่อพระองค์ขึ้นครองราชย์สืบเนื่องจากพระราชบิดา แต่ไม่ได้ทรงสนพระทัยจะเรียนรู้ “แบบแผน” การปกครองที่ยึดถือสืบเนื่องต่อกันมาแต่อดีต “พระองค์ไม่ได้เสด็จเข้าไปหาพระราชฤาษีทูลถามจักรวรรดิวัตรอันประเสริฐ นัยว่าท้าวเธอทรงปกครองประชาราษฎร์ตามพระมติของพระองค์เอง” (ที.ปา.11/90) การไม่เรียนรู้แบบแผนจากพระบิดาและนำมาปฏิบัติตั้งแต่แรกขึ้นครองราชย์และพยายามจะเรียนรู้เมื่อสายแล้ว ทำให้อาณาจักรของพระองค์เริ่มเสื่อมทราม ผลกระทบต่าง ๆ ได้เกิดขึ้นแก่ประชาราษฎรจนท้ายที่สุดได้นำไปสู่การสูญสิ้นสำนึกในความเป็นมนุษย์ (มิคสัญญี) และสังคมก้าวสู่ “กลียุค” (ยุคแห่งการทำลายล้าง) ที่อำนาจค้ำจุนสังคมได้ล่มสลายจนหมดสิ้น การเข่นฆ่ากันอย่างไม่เลือกหน้าได้เกิดขึ้นในยุคนี้

จากพระสูตรนี้ เราจะได้เห็นอีกครั้งหนึ่งว่า “วัตร” บางอย่างได้ถูกส่งต่อจากคนรุ่นหนึ่งสู่คนรุ่นหนึ่งผ่านการปฏิสัมพันธ์ภายในครอบครัว หากเราตีความว่า “จักรวรรดิวัตร” มีความหมายมากกว่าหลักหรือแบบแผนเป็นข้อ ๆ ก็อาจจะมองเห็นได้ชัดเจนขึ้นว่า ครอบครัวได้ทำหน้าที่ส่งต่อวัฒนธรรมบางอย่างที่จำเป็นต่อคนรุ่นหลัง การดำเนินตามธรรมโคจร “อันเป็นวิสัยแห่งบิดา” ของตนจึงเป็นคำกล่าวที่มีนัยสำคัญที่ชี้ถึงบทบาทในการถ่ายทอดและการสืบต่อ “ความรู้” และ “วัฒนธรรม” ของครอบครัวที่จะมีผลกระทบทั้งแก่ตนเอง ทั้งแก่ครอบครัวและสังคม เพราะการเรียนรู้ “วัฒนธรรม” หรือ “ความรู้” บางอย่างจากครอบครัว หมายถึงการส่งมอบเครื่องมือสำคัญเพื่อการมีปฏิสัมพันธ์อันเหมาะสมต่อบุคคลอื่น ๆ นอกครอบครัวด้วย กรณีพระเจ้าจักรพรรดิอาจตีความได้ว่า เรื่องเล่า

เกี่ยวกับการเรียนรู้จักรวรรดิวัตรจาก “พระบิดา” ของบรรดากษัตริย์แต่ละองค์ อาจไม่ได้มีนัยเกี่ยวกับบทบาทหน้าที่ของครอบครัวที่เรากำลังศึกษากันโดยตรง หากเป็นเรื่องราวที่ต้องการกล่าวถึงความไม่เที่ยงแท้ของอำนาจผู้ปกครอง อย่างไรก็ตาม มีเนื้อหาส่วนหนึ่งในจักกวัตติสูตรที่แสดงถึงความสำคัญของครอบครัวที่เราอาจจะตีความได้ว่า การปฏิบัติความสัมพันธ์ หรือการรักษาวัฒนธรรมเชิงอำนาจของครอบครัวไว้อย่างถูกต้อง มีผลกระทบอย่างสำคัญต่อชีวิตความเป็นอยู่ของมนุษย์ในสังคม การล่มสลายหรือการดำรงอยู่ของความสัมพันธ์ภายในครอบครัวได้กลายเป็นเส้นแบ่งระหว่างวิถีชีวิตแบบ “มนุษย์” กับ “สัตว์” เมื่อสำนึกเกี่ยวกับสายสัมพันธ์ของครอบครัวไม่ได้ดำรงอยู่ เมื่อจริยธรรมครอบครัวล่มสลาย สังคมนุษย์ก็จะถึงจุดอวสานที่น่าเศร้า

จักกวัตติสูตรกล่าวว่าก่อนจะเข้าสู่ยุคมิคสัญญี ระบบความสัมพันธ์ภายในครอบครัวจะถูกละเลย กล่าวคือ “ความไม่ปฏิบัติชอบในมารดา ความไม่ปฏิบัติชอบในบิดา ความไม่ปฏิบัติชอบในสมณะ ความไม่ปฏิบัติชอบในพราหมณ์ ความไม่อ่อนน้อมต่อท่านผู้ใหญ่ในตระกูลก็ได้ถึงความแพร่หลาย” (ที.ปา.11/45) จากนั้นสังคมจะเข้าสู่ภาวะสูญสิ้นสำนึกแห่งความเป็นมนุษย์โดยสิ้นเชิง พวกเขาจะฆ่ากันไม่เลือกหน้าและ “โลกจักถึงการสมสู่ปะปนกันหมดเปรียบเหมือนแพะ ไก่ สุกร สุนัขบ้าน สุนัขจิ้งจอก” (ที.ปา.11/46) การดำรงสายสัมพันธ์ภายในครอบครัวจึงเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่ชี้วัดความเป็นมนุษย์ ดังพระสูตรได้แสดงให้กระบวนการที่สังคมได้ฟื้นคืนสู่ความดีงามไว้ว่า ในช่วงมิคสัญญีนั้น มีคนจำนวนหนึ่งหลบหนีไปซ่อนตัวตามป่าเขา อยู่ด้วยความลำบากยากแค้นตลอดเจ็ดวัน เมื่อเจ็ดวันผ่านไป ทุกอย่างสงบลงพวกเขาจึงออกจากที่ซ่อน ได้พบกับคนอื่น ๆ ที่เหลือรอดชีวิตมาได้ ก็เข้าสวมกอดกันด้วยความยินดี เริ่มไตร่ตรองถึงสิ่งที่พวกเขาควรปฏิบัติต่อกันในสังคม เมื่อพบว่าอกุศลเป็นเหตุแห่งความเสื่อม จึงเริ่มสมาทานกุศลธรรมโดยงดเว้นจากปาณาติบาต (การฆ่าสัตว์) อทินนาทาน (การลักทรัพย์) กาเมสุมิจฉาจาร (การประพฤติผิดประเวณี) มุสาวาท (พูดเท็จ) ฯลฯ “พวกเขาพากันปฏิบัติชอบในมารดาบิดา ในสมณะพราหมณ์ ประพฤติอ่อนน้อมต่อท่านผู้ใหญ่ในตระกูล” เพราะการประพฤติธรรมของเหล่ามนุษย์ สังคมจึงเจริญ มนุษย์ที่มีอายุ 10 ปี 20 ปีก็มีอายุยืนยาวขึ้นถึงจนถึง 80,000 ปี (ที.ปา.11/47-48)

ณ จุดที่ความเป็นมนุษย์ถูกทำลายนั้น จะปรากฏพฤติกรรมต่าง ๆ ได้แก่ การละเมิดชีวิต และทรัพย์สิน การละเมิดทางวาจา เช่น การโกหกหลอกลวง วาจาหยาบคาย เป็นต้น ในระดับความคิดมนุษย์จะประกอบด้วยอภิชฌา (การเพ่งโทษคนอื่น) พยาบาท (ความมุ่งร้ายต่อคนอื่น) และมิจฉาทิฏฐิ (ความเห็นผิด) ในขั้นสุดท้าย ธรรม 3 ประการคือ อธรรมราคะ (ความกำหนัดในฐานะอันไม่ชอบธรรม) วิสมโลภ (ความโลภไม่เลือก) มิจฉาธรรม (ความกำหนัดด้วยอำนาจความพอใจผิดธรรมดา) การรักษาสายสัมพันธ์ทางครอบครัว การยอมรับเคารพสมณพราหมณ์ผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบ การอ่อนน้อมต่ผู้ใหญ่ในตระกูล คือระบบระเบียบสังคมหรือฟางเส้นสุดท้ายที่จะช่วยค้ำจุนสังคมมนุษย์เอาไว้ พระสูตรกล่าวถึง “การฆ่ากันไม่เลือกหน้า” และ “การสมสู่ปะปนกันหมดเปรียบเหมือนแพะ ไก่ สุกร

สุนัขบ้าน สุนัขจิ้งจอก" นั้นให้นัยของการทำลายกรอบหรือจารีตที่ล่วงล้ำถึงอาณาเขตของครอบครัว ในที่นี้ "การฆ่า" และ "เพศสัมพันธ์" อาจไม่ถึงขั้นทำลายสำนึกความเป็นมนุษย์อย่างสิ้นเชิงตราบเท่าที่พฤติกรรมอย่าง "การฆ่า และ "เพศสัมพันธ์" ยังไม่ละเมิดหรือล่วงล้ำสายสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานที่สุดของมนุษย์คือครอบครัว ดูเหมือนพุทธศาสนาจะยอมรับว่าสายสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นสายสัมพันธ์ที่แนบสนิทที่สุด และมีผลอย่างสำคัญต่อพฤติกรรมทางจริยธรรมของมนุษย์ กล่าวคือ เป็นข้อต่อที่จะยึดโยงความรู้สึกสำนึกของมนุษย์เข้ากับรูปแบบทางจริยธรรมที่เป็นพื้นฐานของสังคม ข้อนี้ชี้ให้เห็นถึงการยอมรับว่า ครอบครัวเป็นระบบความสัมพันธ์ที่เป็นรากฐานสำคัญในเชิงจริยศาสตร์ การปฏิบัติความสัมพันธ์ที่เหมาะสมในครอบครัวจึงกลายเป็นเครื่อง "อุ้มชูโลก" ช่วยให้ชีวิตทางสังคมดำรงอยู่อย่างเป็นเอกภาพในระดับรากฐาน

ด้วยครอบครัวมีความสำคัญดังกล่าวนี้ จักกวัตติสูตรจึงแนะนำให้ผู้ปกครองต้อง "ปฏิบัติความสัมพันธ์ภายในครอบครัว" คือพระราชาจะต้องทำหน้าที่ปกป้องคุ้มครองคนภายในครอบครัวของตน (ชนภายใน)[24] (ที.ปา.11/35) ขณะเดียวกันก็ต้องไม่ละเมิดชีวิตครอบครัวของผู้อื่นเสียเอง เพราะความมั่นคงของครอบครัวอื่นๆ ภายในรัฐ จะมีผลกระทบต่อรัฐหรือต่อผู้ปกครองด้วยเช่นกัน เรื่องนี้ปรากฏในคำสอนที่พระพุทธเจ้าประทานแก่ชาววัชชี คือ วัชชีอปริหานิยธรรม 7 ประการ ซึ่งใน 7 ประการนั้น มี 2 ประการที่แสดงถึงความสำคัญของครอบครัว ได้แก่ การให้ความเคารพต่อผู้ใหญ่ในตระกูล ["เจ้าวัชชีทั้งหลายยังสักการะ เคารพ นับถือ บูชาเจ้าวัชชีผู้ใหญ่ผู้เฒ่าและยังเชื่อถ้อยคำที่ควรฟังของเจ้าวัชชีผู้ใหญ่ผู้เฒ่าทั้งหลายเหล่านั้นอยู่"] และการไม่ทำร้ายกุลสตรี ["เจ้าวัชชีทั้งหลาย ไม่ฉุดคร่า ข่มเหง กักขังสตรีทั้งหลาย และกุมารีของสกุลทั้งหลาย"] (ที.ม.10/68) หลักการข้อแรกสอดรับกับนัยยะในจักกวัตติสูตรที่มองว่า ครอบครัวหรือตระกูลเป็นรากฐานสำคัญของ "วัฒนธรรม" แห่งรัฐ ส่วนข้อหลัง อรรถกถาสุมังคลวิลาสินีขยายความว่า ผู้มีอำนาจปกครองไม่ควรฉุดคร่าข่มขืนสตรีทั้งที่เป็น "หญิงแม่เรือนในตระกูล" (กุลิตฺถิโย) และ "ธิดาของหญิงแม่เรือนผู้ยังไม่เป็นอิสระ" (กุลกุมาริโย) เพราะการทำเช่นนี้จะทำให้พลเมืองโกรธและกลายเป็นปฏิปักษ์ต่อรัฐ แต่ถ้าผู้ปกครองครองยึดหลักนี้ไว้ พลเมืองก็จะมุ่งทำหน้าที่ประกอบกิจการงานของตนและทำให้คลังหลวงมีเงินเพิ่มขึ้น (มก.13/342-343) ในคำสอนเรื่องการปกครองของพุทธศาสนา ความมั่นคงทางเศรษฐกิจหรืออาชีพการงานของประชาชน อันเป็นผลมาจากการดำเนินนโยบายที่ถูกต้องของรัฐ จะเอื้อต่อความสงบและความมั่นคงของรัฐทั้งหมด ดังที่เน้นย้ำในกูฏทันตสูตร (ที.สี.9/323-150) และที่ปรากฏเป็นนัยสำคัญทั้งในอัคคัญญสูตร (ที.ปา.11/111-140) และจักกวัตติสูตรด้วย เมื่อพิจารณาจากหลายพระสูตรเราก็จะพบว่า การคุ้มครองความสัมพันธ์ภายในครอบครัวมีผลกระทบต่อระบบเศรษฐกิจของรัฐด้วย

มาถึงตรงนี้ น่าจะสรุปได้ว่า

1.ในทัศนะพุทธศาสนา ครอบครัวเป็นหน่วยพื้นฐานทางสังคม ที่ทำหน้าที่สมานสัมพันธ์ระหว่างผู้คนให้เป็นหนึ่งเดียวกัน ความกลมเกลียว และความมั่นคงของครอบครัวจะมีผลให้เกิดความ

สงบสุขภายในสังคมรัฐ ทำให้สังคมรัฐพัฒนาการไปอย่างมั่นคง ครอบครัวเป็นหน่วยพื้นฐานจะทำหน้าที่ส่งต่อหรือถ่ายทอดอุดมการณ์ ความรู้และแบบแผนทางวัฒนธรรม สังคม การเมืองที่มีประโยชน์ต่อชีวิตทางสังคมของพลเมือง ความไม่มั่นคงหรือความระส่ำระสายของครอบครัวจะส่งผลกระทบต่อระเบียบของสังคมรัฐและผู้ปกครอง การปกครองที่ดีต้องครอบคลุมประเด็นของความสัมพันธ์ในครอบครัว

2. นอกเหนือจากบทบาทหน้าที่เชิงชีววิทยาที่มีผลให้บิดามารดาเกิดความรักและทำหน้าที่ในการปกป้องคุ้มครองสมาชิกใหม่ของครอบครัว (บุตร) แล้ว ครอบครัวยังทำหน้าที่ให้การศึกษาทั้งในด้านการใช้ชีวิตโดยทั่วไปและในด้านจริยธรรม เป็นหน่วยพื้นฐานที่ทำหน้าที่ด้านการขัดเกลาทางจริยธรรมแก่สมาชิกของสังคม เพราะสายสัมพันธ์อันเป็นผลพวงทางชีววิทยาจะผลักดันให้เกิดหน้าที่เชิงศีลธรรมระหว่างกัน ครอบครัวจึงเป็นพื้นฐานสำคัญของสังคมโดยรวม อาศัยการฝึกฝนด้านพื้นฐานต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในชีวิตครอบครัว มนุษย์สามารถจะพัฒนาตนให้ก้าวหน้าในชีวิตต่อไป

3. คำสอนของพุทธศาสนาเรื่อง “บุพการี-กตัญญูกตเวที” ซึ่งชี้ชวนให้ผู้ครองเรือนปฏิบัติต่ออนุชนอย่างเหมาะสม และสอนให้อนุชนตระหนักรับรู้ ตอบแทนต่ออุปการคุณที่ตนได้รับนั้น มีกรอบคิดเรื่อง “เมตตาธรรม” ที่เชื่อว่า การสงเคราะห์ซึ่งกันและกันระหว่างคนภายในครอบครัวและผู้อื่นแม้อยู่นอกครอบครัว จะช่วยค้ำจุน “โลก” หรือ “สังคม” ในดำเนินไปในทางที่สังคมอยู่ร่วมกันมีความสุขภายใต้ความสัมพันธ์แบบบุพการี-กตัญญูกตเวที ทุกคนในสังคมจะถูกขับเคลื่อนไปข้างหน้าด้วยแนวปฏิบัติที่ออกมาจากความเมตตากรุณา ซึ่งไม่เพียงแต่จะช่วยให้สังคมสงบสุขเท่านั้น แต่จะเป็นหลักเบื้องต้นที่นำไปสู่การพัฒนาตนและครอบครัวทั้งในด้านความรู้ คุณธรรม และจิตวิญญาณอีกด้วย

จริยศาสตร์แห่งการหลุดพ้น

หากพิจารณาแนวทางของพุทธศาสนาโดยยึดพุทธพจน์ใน “จุฬมาลุงโกยวาทสูตร” (ม.ม. 13/122-128) เป็นกรอบ ปัญหาที่พุทธศาสนาให้ความสำคัญที่สุดคือทุกข์และการดับทุกข์ เมื่อพระมาลุงกยบุตรทูลขอให้พระพุทธเจ้าทรงตอบปัญหาเชิงอภิปรัชญาบางอย่าง โดยยื่นเงื่อนไขว่าหากไม่ทรงตอบตนก็จะลาสิกขา พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธที่จะตอบคำถามดังกล่าวเพราะทรงเห็นว่า ปัญหาที่พระมาลุงกยบุตรถามนั้น ไม่เป็นประโยชน์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย คลายกำหนัดและเพื่อนิพพาน พระองค์ยืนยันจะพยากรณ์หรือตอบคำถามที่เกี่ยวเนื่องกับทุกข์และการดับทุกข์เท่านั้น เพราะเรื่องนี้เท่านั้นที่ “มีประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนัด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อนิพพาน” (ม.ม.13/128) ในการแสดงธรรมเทศนาครั้งแรก พระองค์ทรงให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อ “มัชฌิมาปฏิปทา” คืออริยมรรคมีองค์ 8 ทั้งนี้ก็เพราะอริยมรรคเป็นปฏิปทาที่ “ก่อให้เกิดจักษุ ก่อให้เกิดญาณ เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพาน” การแสดงมัชฌิมาปฏิปทานี้สอดรับกับท่าทีต่อชีวิตที่มองว่า “ชีวิตเป็น

ทุกข์" คือ "แม้ความเกิดก็เป็นทุกข์ แม้ความแก่ก็เป็นทุกข์ แม้ความเจ็บก็เป็นทุกข์ แม้ความตายก็เป็นทุกข์ การประสบกับสิ่งอันไม่เป็นที่รัก ความพลัดพรากจากสิ่งอันเป็นที่รัก การไม่ได้สิ่งที่ปรารถนาก็เป็นทุกข์ โดยสรุป อุปาทานในขันธ์ 5 เป็นทุกข์" (วิ.ม.4/12-15) หลักการตามที่ปรากฏในจุฬมาลุงโกยวาทสูตรก็ดี ในปฐมเทศนาของพระพุทธเจ้าก็ดี อาจเรียกได้ว่าเป็น "จริยศาสตร์แห่งความหลุดพ้น" ในแง่ประวัติศาสตร์ พุทธศาสนาเองก็ได้รับเอาทัศนะอินเดียร่วมสมัยที่เห็นว่า เป้าหมายสุดท้ายของชีวิตก็คือการหลุดพ้นจากทุกข์ (โมกษะ) หากต่างกันกับแนวทัศนะอื่นก็อยู่ที่ความเข้าใจเกี่ยวกับ "สภาวะความหลุดพ้น" กับ "วิถีทางสู่เป้าหมาย" การยึดความหลุดพ้นเป็นเป้าหมายของชีวิตไม่ได้มีปัญหาอะไร หากการหลุดพ้นที่ว่านี้ไม่ได้ผูกติดอยู่กับเงื่อนไขจำเป็นบางประการคือ การหลุดพ้นไม่อาจเกิดขึ้นได้ในวิถีของผู้เสพกาม วิถีฆราวาสผู้ครองเรือน (ผู้ยังไม่ละกามโยคะและภวโยคะ) ไม่อาจทำที่สุดแห่งทุกข์ได้ (ขุ.อิติ.25/95-96)

ความตึงแย้งระหว่างชีวิตปัจเจกบุคคลกับชีวิตครอบครัว

วิถีชีวิตฆราวาสหรือครอบครัวเป็นวิถีชีวิตที่เกี่ยวเนื่องกับสังคมและผู้อื่น แต่วิถีของความหลุดพ้นเกี่ยวพันกับความปรารถนาส่วนตัว ขณะที่มนุษย์มีชีวิตขึ้นมาได้เพราะอาศัยชีวิตหน่วยย่อยทางสังคม (ครอบครัว) เป็นจุดเริ่มต้น วิถีแห่งการหลุดพ้นกลับต้องสละวิถีชีวิตทางสังคมคือครอบครัวดังที่เจ้าชายสิทธัตถะต้องละทิ้งหน้าที่บุพการี ปล่อยให้ราหุลเติบโตในอ้อมอกของมารดาแต่เพียงผู้เดียวตั้งแต่วันแรกที่เกิด ละทิ้งหน้าที่ของบุตรที่จะต้องดำเนินตามรอยและความคาดหวังของบิดาคือพระเจ้าสุทโธทนะ มองในอีกระดับหนึ่ง หากภาวะของการหลุดพ้นไม่อาจเกิดขึ้นได้ในภพภูมิอื่นนอกจากภพภูมิแห่งมนุษย์ การมาสู่ภพภูมิมนุษย์ต้องอาศัยบิดามารดา อาศัยการเลี้ยงดูของครอบครัว ชีวิตของปัจเจกบุคคลกับชีวิตทางสังคมย่อมกลายเป็นสิ่งที่ผูกพันกันอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ชีวิตครอบครัวและชีวิตส่วนตัวในแง่หนึ่งจึงได้กลายเป็นความตึงแย้ง เนื่องจากมีคุณค่าอยู่สองระดับที่ผูกพันกับวิถีชีวิตแต่ละแบบชนิดที่ไม่สามารถไปด้วยกันได้

อินเดียโบราณวางขั้นตอนการดำเนินชีวิตไว้ 4 ขั้นดังกล่าวมาแล้วในตอนต้น ในระบบของพราหมณ์พระเวทและฮินดู การจัดการให้ชีวิตตนเองบรรลุเป้าหมายสูงสุดไม่ได้เป็นปัญหาที่ทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างชีวิตครอบครัวกับชีวิตเพื่อการบรรลุโมกษะ การใช้ชีวิตตามขั้นตอนในลำดับเวลาที่ศาสนาวางไว้ ทำให้ความปรารถนาที่จะพ้นจากทุกข์ของปัจเจกบุคคลกับการใช้ชีวิตในครัวเรือนไม่ขัดแย้งกันเพราะทั้งสองอย่างถูกจัดวางในลำดับเวลาที่ต่างกัน ปัจเจกบุคคลจะผ่านจากช่วงชีวิตหนึ่งไปสู่อีกช่วงชีวิตหนึ่งโดยไม่รู้สึกขัดแย้งใจ แต่บรรยากาศของพุทธศาสนาในสมัยพุทธกาล การพาชีวิตไปสู่วิถีการหลุดพ้นพระพุทธเจ้า และเหล่าพระสาวกไม่ได้เป็นไปตามขั้นตอนหรือลำดับเวลาที่พระเวทกำหนด เจ้าชายสิทธัตถะเป็นตัวอย่างของการออกบวชตั้งแต่วัยหนุ่มขณะที่บุตรหรือพระโอรสยังไม่ได้เข้าสู่ชีวิตช่วงคฤหัสถาศรม ในพระไตรปิฎกมีหลายกรณีที่บรรดาสาวกออกบวชขณะที่ยังไม่ได้ครอง

เรือนมีบุตรสืบสกุล ความปวดร้าวใจของพระเจ้าสุทโธทนะที่นันทะและราหูลออกบวช ความหมางใจกันจนถึงวาระสุดท้ายระหว่างมารดากับพระสารีบุตรเถระ และกรณีพระสุทินซึ่งเป็นต้นบัญญัติแห่งปฐมปาราชิก (ห้ามภิกษุเสพเมถุน) ล้วนสืบเนื่องจากการก้าวออกจากครัวเรือนในลักษณะที่ละเมิดจารีตแบบแผนของพราหมณ์-พระเวททั้งสิ้น

การออกบวชของเจ้าชายสิทธัตถะ พระสารีบุตร หรือพระสุทิน รวมทั้งคนอื่น ๆ ในลักษณะที่ไม่ผ่านขั้นตอนต่าง ๆ ในคำสอนเรื่องอาศรม 4 ย่อมมีนัยแห่งการปฏิเสธวิถีชีวิตแบบคฤหัสถ์ ซึ่งเป็นช่วงเวลาสำคัญสำหรับชีวิต ตามจารีตประเพณีของอินเดียโบราณ การละขั้นตอนชีวิตนี้ไปสู่ขั้นตอนสุดท้ายวานปรัสถ์และสันยาสีนั้นมีผลกระทบต่ออะไรบ้าง

ถ้าเรามองการปฏิบัติหน้าที่ตามหลักทิศ 6 ที่พระพุทธเจ้าทรงสอนสิงคาลกมาณพ บุคคลที่ปรากฏในขอบข่ายความสัมพันธ์กับกุลบุตรในครัวเรือน มีอย่างน้อย 6 ประเภทด้วยกันที่ได้รับผลกระทบคือ บิดามารดา บุตร-ภรรยา มิตรสหาย ข้าทาสแรงงานหรือกรรมกร ครูอาจารย์ สมณะพราหมณ์ คนเหล่านี้อยู่ในความสัมพันธ์ซึ่งอินเดียโบราณกำหนดให้เป็นภาระหน้าที่ที่กุลบุตรหรือคหบดี (คหปติ) ต้องบำเรอ (รับภาระในการจัดการอุปถัมภ์เลี้ยงดูและเอาใจใส่ตามบทบาทหน้าที่อันเหมาะสม) พุทธศาสนาเองก็ยอมรับ “จารีต” ประเพณีดังกล่าวนี้เช่นกัน หมายความว่าตราบใดที่กุลบุตรอยู่ครองเรือนเขาต้องปฏิบัติหน้าที่อันเกี่ยวเนื่องกับคนเหล่านี้ให้ดี แน่นอนว่าภาระหน้าที่ดังกล่าวนี้ไม่ใช่เรื่องจะกระทำได้โดยง่าย “ธนัญชานิสูตร” ได้แสดงให้เห็นความเหนื่อยยากของผู้ที่อยู่ท่ามกลางครอบครัว ผ่านเรื่องราวของธนัญชานิพรามณ์ ผู้เป็นโยมอุปัฏฐากพระสารีบุตรเถระ เรื่องเล่าว่า แต่เดิม ธนัญชานิพราหมณ์เป็นคนไม่ประมาทและประพฤติธรรมใช้ชีวิตอย่างสุจริตชนโดยทั่วไป ต่อมาเมื่อภรรยาเสียชีวิตลง พราหมณ์ได้แต่งงานใหม่ ด้วยภาระแห่งครอบครัวและอื่น ๆ พราหมณ์ได้กลายเป็นคนโกง ไม่ซื่อสัตย์ในการรับราชการ เมื่อพระสารีบุตรทราบข่าวว่าพราหมณ์ผู้เป็นโยมอุปัฏฐากของตนเปลี่ยนไปเป็นคนละคน จึงเดินทางไปสอบถามถึงความเป็นไปของชีวิต คำสนทนาระหว่างพระสารีบุตรกับธนัญชานิพราหมณ์ ในมัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ เป็นดังนี้

> ท่านพระสารีบุตรได้ถามธนัญชานิพราหมณ์ว่า “ธนัญชานิ ท่านเป็นผู้ไม่ประมาทอยู่หรือ” ธนัญชานิพราหมณ์ได้ตอบว่า “พระคุณเจ้าสารีบุตร โยมจะไม่ประมาทได้อย่างไร เพราะโยมต้องเลี้ยงมารดาบิดา ต้องเลี้ยงบุตรและภรรยา ต้องเลี้ยงพวกทาสกรรมกรและคนรับใช้ ต้องทำกิจที่ควรทำแก่มิตรและอำมาตย์ ต้องทำกิจที่ควรทำแก่ญาติสาโลหิต ต้องทำกิจที่ควรทำแก่แขก ต้องทำบุญที่ควรแก่บุรพเปตชน ต้องทำการบวงสรวงที่ควรทำแก่เทวดา ต้องสนองพระราชกรณียกิจของพระราชา แม้กายนี้ก็ต้องบำรุงบำเรอ” (ม.ม.13/446)

บทสนทนานี้ช่วยเสริมให้มองเห็นชีวิตของ “คหปติ” ที่มีภาระรับผิดชอบในฐานะเป็นศูนย์กลางของครอบครัวชัดเจนขึ้น สิงคาลกสูตรกำหนดไว้ว่า การจะปฏิบัติหลักทิศ 6 ให้สมบูรณ์ได้นั้น บุคคลต้องทำให้ชีวิตของตนสมบูรณ์ด้วยจริยธรรมด้านอื่น ๆ ด้วย ธนัญชานิพราหมณ์เป็นตัวอย่างที่ชี้ให้เห็นแง่มุมตรงกันข้ามกับแนวปฏิบัติในสิงคาลกสูตร ความต้องการที่จะดำรงหน้าที่ของคหปติให้สมบูรณ์รอบด้านของธนัญชานิพราหมณ์ เป็นเหตุผลที่พราหมณ์อ้างเพื่อชี้แจงว่าเหตุใดตนจึงไม่อาจดำรงธรรมไว้ได้ ซึ่งพระสารีบุตรก็กล่าวเตือนว่า “การอ้างภาระหน้าที่ต่าง ๆ เหล่านี้มาเป็นเงื่อนไขในการละเมิดจริยธรรมนั้นไม่ใช่เหตุผล ไม่ใช่สิ่งที่ควรทำ” (ม.ม.13/447-448) เมื่อกล่าวถึงการทำหน้าที่ของบุตรที่จะแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดา หรือในฐานะบุพการีที่จะอนุเคราะห์แก่บุตรภรรยานั้น ทั้งสิงคลกสูตรและธนัญชานิสูตรได้ให้นัยว่า กุลบุตรต้องไม่ใช่สักแต่ว่าทำหน้าที่ของตน หากต้องคำนึงถึงภาพชีวิตทางจริยธรรมโดยรวมของตนอันจะมีผลกระทบต่อคนอื่น ๆ อีกด้วย มองในแง่ภาระที่กุลบุตรในครัวเรือนต้องแบกรับ ชีวิตของคนคนหนึ่งก็จะประกอบด้วยภาระหน้าที่ในการรักษาความสัมพันธ์ทางสังคมตามสถานภาพ ซึ่งเป็นภาระอันหนักหน่วงสำหรับผู้ครองเรือน ขณะเดียวกันก็ยังมีพันธะหรือกรอบทางจริยธรรมที่มีความสำคัญผูกพันไว้ในอีกระดับหนึ่ง ภาระครอบครัวจึงถูกกำกับด้วยภาระทางจริยธรรมที่กว้างกว่า กุลบุตรไม่ได้มีพันธะเฉพาะต่อคนในครอบครัวอย่างเดียว ซึ่งเพื่อให้พันธะดังกล่าวสมบูรณ์จะทำด้วยวิถีทางใดก็ได้ หากแต่มีพันธะทางจริยธรรมที่สัมพันธ์กับโลกนอกครอบครัวอีกด้วย หากเป้าหมายของชีวิตคือการทำให้ความสัมพันธ์ครัวเรือนมีความสมบูรณ์ วิธีที่จะทำให้เป้าหมายดังกล่าวสมบูรณ์จะต้องไม่ละเมิดคุณธรรมจริยธรรมบางอย่าง ชีวิตแบบฆราวาสผู้ครองเรือนจึงทั้งผูกพันด้วยความรับผิดชอบอันซับซ้อนตามบทบาทหน้าที่และจริยธรรมพื้นฐานทางสังคม ซึ่งสำหรับบางคน มันกลายเป็นความน่าเบื่อหน่ายและทำลายชีวิต

อย่างไรก็ตาม เมื่อมองชีวิตครอบครัวสัมพัทธ์กับเป้าหมายสูงสุดของชีวิตคือการหลุดพ้นจากทุกข์ ปัญหาของครอบครัวอาจไม่ใช่เรื่องความมากล้นของภาระกิจการดำรงชีวิตที่จะต้องเกี่ยวข้องกับผู้อื่นเพียงอย่างเดียว แต่ภาระครอบครัวบางประการนั้นเกี่ยวข้องโดยตรงกับกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับเพศและกามารมณ์ ใน “สามัญญผลสูตร” มีข้อความหนึ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงเหตุผลสำคัญที่ผู้ใคร่ต่อชีวิตพรหมจรรย์จะพึงสละบ้านเรือนออกบวชคือ

> คหบดี บุตรคหบดี หรืออนุชน (คนผู้เกิดภายหลัง) ในตระกูลใดตระกูลหนึ่งได้สดับธรรมนั้นแล้วเกิดศรัทธาในตถาคต เมื่อมีศรัทธาย่อมตระหนักว่า ‘การอยู่ครองเรือนเป็นเรื่องอึดอัด เป็นทางแห่งธุลี การบวชเป็นทางอันปลอดโปร่ง การที่ผู้ครองเรือนจะประพฤติพรหมจรรย์ให้บริสุทธิ์บริบูรณ์ครบถ้วนดุจสังข์ขัด ไม่ใช่ทำได้ง่าย ทางที่ดีเราควรโกนผมและหนวดนุ่งห่มผ้ากาสาวพัสตร์ออกจากเรือนไปบวชเป็นบรรพชิต’ (ที.สี.19/191)

ตามพุทธพจน์ที่ยกมานี้ การอยู่ครองเรือนเป็นสภาพที่ไม่เอื้อต่อการประพฤติพรหมจรรย์ให้สมบูรณ์ เพราะ “การครองเรือนเป็นเรื่องอึดอัด เป็นทางแห่งธุลี” อรรถกถาจารย์อธิบายว่า การครองเรือนเป็นเรื่องอึดอัดเพราะไม่มีเวลาว่างในการทำกุศลกรรม แม้เรือนจะมีเนื้อที่กว้างขวางถึง 60 ศอก มีบริเวณบ้านตั้ง 100 โยชน์ มีคนอาศัยอยู่เพียงสองคนคือ สามีภรรยา ก็ยังถือว่าเป็นสถานที่อึดอัด เพราะมีความห่วงกังวลกันและกัน ที่ว่าเป็นทางแห่งธุลี เพราะเป็นที่เกิดและเป็นที่ตั้งแห่งกิเลสอันทำให้จิตเศร้าหมอง เช่น ราคะ เป็นต้น[25] ความที่ชีวิตครองเรือนต้องเกี่ยวข้องกับ “กามราคะ” หรือ “กามารมณ์” นั้นเป็นปัญหาสำคัญสำหรับการหลุดพ้นจากทุกข์ เพราะการยึดมั่นอยู่ในกามหรือ “วัตถุแห่งกาม” เป็นปัญหาต่อ “การปฏิบัติเพื่อการบรรลุถึงธรรม” (ม.ม.13/329-331)[26] และการเข้าใจ “ธรรม” (ม.ม.13/337)[27] และเพราะโดยธรรมชาติ ชีวิตของเรานั้น “พร่องอยู่เป็นนิตย์ ไม่รู้จักอิ่ม เป็นทาสแห่งตัณหา” การแสวงหาสิ่งที่จะตอบสนองต่อตัณหาราคะจึงดำเนินไปอย่างไม่สิ้นสุด (ม.ม. 13/305-306)

ในคำสอนต่าง ๆ จะเห็นชัดเจนว่า พุทธศาสนาได้ลดทอนองค์ประกอบของชีวิตฆราวาสลงในสิ่งที่เรียกว่า “กาม” และมองว่า “กามทั้งหลาย มีทุกข์มาก มีพิษมาก เป็นมูลเหตุแห่งความทุกข์ มีทุกข์เป็นผล เหมือนก้อนเหล็กที่ลุกโชน กามทั้งหลายเปรียบด้วยผลไม้ เปรียบด้วยชิ้นเนื้อ เป็นทุกข์เปรียบด้วยความฝัน หลอกลวง เหมือนของที่ยืมเขามา” การผูกพันในกามหรือการมีชีวิตในครัวเรือนทำให้สังสารวัฏ ซึ่งประกอบด้วยน้ำตา น้ำนมและน้ำเลือด ยืดยาวออกไปอย่างไม่สิ้นสุด (ขุ.เถรี. 26/474) การละชีวิตครองเรือนเพื่อออกบวชเป็นทางหลุดออกจากสังสารวัฏ ภาพที่เสริมให้เห็นว่าครอบครัวเป็นปัญหาต่อการแสวงหาความหลุดพ้นจากทุกข์ปรากฏในชาดกหลายเรื่อง เฉพาะในมหานิบาตชาดก(ขุททกนิกาย ชาดก เล่ม 28) มีสองชาดกคือ เตมิยชาดกและมหาชนกชาดก ที่แสดงถึงความปรารถนา และความพยายามอย่างแรงกล้าของพระโพธิสัตว์ที่จะสละทิ้งภาระหน้าที่ของครอบครัว หรือหน้าที่ทางสังคมออกบวช พระเตมีย์โพธิสัตว์ใช้ความพยายามอย่างหนักที่จะหนีจากการสืบราชบัลลังก์ต่อจากพระราชบิดา โดยการแกล้งทำตัวเป็นคนใบ้นับตั้งแต่ได้รับรู้การทารุณนักโทษที่ออกคำสั่งโดยพระราชบิดา เตมีย์โพธิสัตว์เห็นว่าการทำหน้าที่ในฐานะผู้ปกครองจะนำไปสู่ความทุกข์สาหัสในปรภพ กระนั้นก็เป็นภาระที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ตราบใดยังต้องทำหน้าที่ผู้ปกครอง เมื่อพระบิดาขอร้องให้กลับไปยังพระนครเพื่อครองราชสมบัติโดยตรัสว่า จะนำราชกัญญาที่ดีงามล้ำเลิศมาเป็นมเหสีและสนม พระเตมีย์โพธิสัตว์ได้ตอบพระราชบิดาว่า “ในโลกสันนิวาสที่ชราและมรณะเป็นธรรมดานั้น จะเพลิดเพลินไปทำไม จะเล่นหัวไปทำไม จะยินดีไปทำไม จะแสวงหาทรัพย์ไปทำไม จะมีประโยชน์อะไรด้วยลูกและเมีย อาตมภาพเป็นผู้หลุดพ้นแล้วจากเครื่องผูก” (ขุ.ชา.28/116-117) ใน “เตมิยชาดก” พระเตมีย์โพธิสัตว์แสดงตนว่าไม่ต้องการผูกพันกับเรื่องราวทางโลกมาตั้งแต่แรกเริ่ม ส่วนใน “มหาชนกชาดก” พระโพธิสัตว์เลือกที่จะขึ้นครองราชสมบัติและอภิเษกสมรสในตอนแรก แต่สุดท้ายก็พบว่าวิถีโลกทำให้ชีวตจมสู่ความเลวร้าย อำนาจทางการเมืองเป็นเครื่องบ่อนเซาะความ

เจริญงอกงามของชีวิต ด้วยประสงค์จะตัดกามสังโยชน์ (เครื่องผูกมัดคือกาม) ทั้งที่เป็นของมนุษย์และเทพ จึงได้สละอำนาจออกบวชโดยไม่ใยดีต่อคำอ้อนวอนของมเหสี ที่อ้างบทบาทหน้าที่ในการขจัดความเดือดร้อนของประชาชนในฐานะกษัตริย์ (ขุ.ชา.28/240-276) ภาพที่เราได้จากชาดกก็คือ พุทธศาสนาจะมองข้าม "อารมณ์ความรู้สึก" หรือ "ความผูกพัน" ภายในครอบครัว ความรู้สึกเหล่านั้นไม่มีความสำคัญ เมื่อเทียบกับความปรารถนาที่จะหลุดพ้นจากทุกข์ของตนและการช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้หลุดพ้นจากทุกข์ เช่น ใน "เวสสันดรชาดก" เมื่อเทียบความลำบากกาย ความทุกข์ทรมานใจ ความโศกเศร้าของผู้เกี่ยวข้อง กับการได้ข้ามพ้นการเกิดและการสามารถที่จะช่วยสัตว์โลกและเทวโลกให้ข้ามการเกิดด้วยแล้ว ความรัก ความผูกพันหรือการทำหน้าที่ของครอบครัว ก็เป็นสิ่งที่ต้องยอมสละละวาง[28]

ในเรื่องนี้ ริชาร์ด กอมบริค กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า การปฏิเสธวิถีชีวิตการครองเรือนเพื่อก้าวให้ถึงการบรรลุธรรมสูงสุดนั้น เป็นรูปแบบที่เข้มข้นมากในพุทธศาสนา รูปแบบนี้เข้ากับสิ่งที่เรียกว่า ปัจเจกนิยมทางศาสนา (Religious Individualism) ซึ่งตามนิยามของ Steven Lukes (ผู้เขียนหนังสือ ***Individualism*** ตีพิมพ์เมื่อปี 1973) คำนี้จะหมายถึงทัศนะที่ถือว่า ปัจเจกบุคคลผู้เชื่อในคำสอนทางศาสนานั้นไม่จำเป็นต้องอาศัยสื่อกลาง แต่เขามีความรับผิดชอบโดยตรงต่อเป้าหมายทางจิตวิญญาณของเขาเอง เขามีสิทธิและหน้าที่ที่จะเข้าถึงความสัมพันธ์กับพระผู้เป็นเจ้า (หรือสิ่งสูงสุด) ด้วยวิถีและความพยายามของเขาเอง กรอมบริคนำคำนี้มาขยายความและชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนามีคำสอนที่สอดรับกับรูปแบบของปัจเจกนิยมทางศาสนานี้เช่นกัน เพียงแต่ในพุทธศาสนาไม่ได้มีเรื่องพระเป็นเจ้า (God) เข้ามาเกี่ยวข้องกับการพัฒนาทางจิตวิญญาณ หากมีคำสอนเรื่องกรรมที่ชี้ให้เห็นอย่างเด่นชัดว่า พุทธศาสนาเชื่อในเจตจำนงอันอิสระของมนุษย์ มนุษย์มีความเท่าเทียมกันในการบรรลุถึงความหลุดพ้น (Spiritual equality) แต่เขาต้องรับผิดชอบต่ออนาคตของตนเองด้วยอาศัยการขัดเกลาฝึกฝนตนเองตามหลักการของศาสนา (Religious self-scrutiny) เท่านั้น ลักษณะปัจเจกนิยมทางศาสนาของพุทธศาสนาอยู่ที่แนวคิดที่ถือว่า เพื่อบรรลุความหลุดพ้น (Salvation) ปัจเจกบุคคลจำเป็นต้องละทิ้งสังคมโลกไว้เบื้องหลัง

กอมบริคอธิบายเพิ่มเติมว่า เรื่องนี้เราจำเป็นต้องคำนึงถึงบริบทที่โอบรอบทัศนะของชาวพุทธในยุคเริ่มแรกด้วย กล่าวคือ ชาวพุทธถือว่ากิจกรรมหลักที่จะนำไปสู่การหลุดพ้นคือ การเจริญกรรมฐาน (Meditation) ในทางปฏิบัติ การละทิ้งกิจกรรมทางโลกเป็นสิ่งจำเป็น เพราะการเจริญภาวนาต้องการความสงบและความเป็นส่วนตัว ซึ่งความเป็นส่วนตัวที่ว่านั้นเป็นสิ่งที่หาไม่ได้ในสภาพแวดล้อมทางสังคมแบบอินเดียโบราณ ในคำสอนของพุทธศาสนา การหลุดพ้นไม่อาจเป็นไปได้สำหรับชีวิตแบบฆราวาส ความก้าวหน้าทางจิตวิญญาณหรือชีวิตทางศาสนธรรมในพุทธศาสนามี 4 ลำดับขั้นด้วยกันคือ โสดาบัน สกิทาคามี อนาคามีและอรหัตตผล การบรรลุอริยบุคคลขั้นโสดาบันเป็นเครื่องรับประกันว่า ชีวิตของปัจเจกบุคคลจะไม่เคลื่อนลงสู่ภพที่ต่ำกว่าการเป็นมนุษย์ ผู้บรรลุ

สกิทาคามีจะกลับมาเกิดบนโลกนี้อีกเพียงครั้งเดียว ส่วนอนาคามีจะไม่กลับมาเกิดบนโลกนี้อีกแต่จะเกิดบนพรหมโลกและจะได้บรรลุนิพพานอย่างแน่นอน การบรรลุธรรมขั้นสูงสุดคือพระอรหันต์เป็นขั้นสุดท้ายของเส้นทางแห่งศาสนา แม้ว่าพระพุทธเจ้าจะตรัสว่าพุทธศาสนามีเพียงรสเดียวคือ “วิมุตติรส” แต่ผู้บรรลุอรหันต์ซึ่งเข้าถึงวิมุติรสอย่างแท้จริงนั้นส่วนใหญ่ก็เป็นบรรพชิต (ภิกษุและภิกษุณี) ส่วนฆราวาสผู้ครองเรือนนั้นบรรลุธรรมสูงสุดเพียงแค่เป็นพระอนาคามีเท่านั้น ซึ่งในขั้นนี้ กิจกรรมทางเพศของพวกเขาก็จะต้องหยุดไปโดยปริยาย การเป็นอรหันต์นั้นไม่อาจเกิดขึ้นได้ในชีวิตฆราวาส ส่วนที่ปรากฏในคัมภีร์ว่า มีสาวกบางรูปบรรลุอรหันต์โดยที่ยังไม่ได้เป็นบรรพชิต เช่น พระเจ้าสุทโธทนะ พระพาหิยทารุจีริยะ แต่ก็ยังมีคำอธิบายไว้ว่า ชีวิตฆราวาสนั้นเป็นเพศสภาวะที่ไม่เหมาะสำหรับการบรรลุอรหันต์ ดังนั้น หาฆราวาสคนใดบรรลุอรหันต์ถ้าไม่บวชเป็นภิกษุหรือภิกษุณี เขาก็จะต้องตายภายในวันนั้น แน่นอนว่าพระพุทธเจ้าตรัสถึงจริยธรรมพื้นฐานหลายประการสำหรับฆราวาส ขณะที่หลักจริยธรรมเป็นพื้นฐาน เช่น ศีล 5 เป็นต้น จำเป็นสำหรับความก้าวหน้าในการพัฒนาจิตวิญญาณ แต่ถ้าใครไม่ก้าวเข้าไปสู่ขั้นการขัดเกลาตนเองตามหลักศาสนา (Religious self-scrutiny) ซึ่งโดยหลักแล้วสงวนไว้สำหรับพระสงฆ์ ก็อย่าหวังว่าการปฏิบัติหลักจริยธรรมพื้นฐานเหล่านี้จะมีผลดีไปกว่าการเกิดในภพภูมิที่ดี การได้เกิดในสวรรค์ หรือการเกิดในสถานที่ที่มีความสุขในโลกนี้ กอมบริคชี้ว่าไม่เป็นการไร้เหตุผลที่จะสรุปว่า พระพุทธเจ้าทรงคาดหวังว่าผู้ที่สนใจอย่างจริงจังต่อการแสวงหาความหลุดพ้นจะบวชเป็นภิกษุหรือภิกษุณี การเจริญภาวนาเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้สำหรับชีวิตฆราวาส และคำสอนจำนวนมากของพระองค์มีไว้สำหรับคณะสงฆ์[29]

อาจกล่าวได้ว่า ในชีวิตปกติทั่วไป ครอบครัวมีส่วนสำคัญในการดำรงรักษาแบบแผนหรือจารีตวัฒนธรรมทางสังคม เป็นพื้นที่ที่จะช่วยอุ้มชูให้จริยธรรมทางสังคมดำเนินไปได้โดยไม่พังทลายหรือล่มสลายเพราะการเบียดเบียนกันเอง เป็นพื้นที่ที่จะเหนี่ยวรั้งระบบจริยธรรมทางสังคมให้คงอยู่ แต่ในสายตาของผู้แสวงหาความหลุดพ้น ชีวิตการครองเรือนเป็นปัญหาหรืออุปสรรคสำหรับการพัฒนาไปสู่ชีวิตที่ดีโดยสมบูรณ์

นี่ก็คือเหตุผลว่าทำไมต้องสละครอบครัวเมื่อต้องการความหลุดพ้น ซึ่งแน่นอนว่าการสละครอบครัวออกบวชโดยไม่ดำเนินตามขั้นตอนในอาศรม 4 ย่อมก่อให้เกิดข้อติฉินนินทาและการมองว่าเป็นพวกที่ไม่ให้ความสำคัญต่อชีวิตผู้อื่นที่เคยมีความสัมพันธ์ หรืออุปการคุณแก่ชีวิตของตน การใช้ชีวิตแบบนักบวชโดยไม่สนใจครอบครัวตัวเองย่อมจะทำให้ถูกมองว่าเป็นคนอกตัญญูได้ ขณะที่พุทธศาสนาสอนว่าความกตัญญูเป็นเครื่องหมายของคนดี (สัปบุรุษ) สอนให้ปฏิบัติความสัมพันธ์ภายในครอบครัวอย่างถูกต้องเหมาะสม แต่แนวคำสอนเรื่องการออกบวชกลับคล้ายจะละเมิดหรือย้อนแย้งคำสอนดังกล่าวเสียเอง เนื่องจากสอนให้ละความผูกพันในครัวเรือน และการใช้ชีวิตเป็นบรรพชิตมีนัยแสดงถึงการสละสถานะของสมาชิกครอบครัว และสละการปฏิบัติความสัมพันธ์บางประการต่อคนในครอบครัวด้วย[30] เมื่อมองจากคนนอก การกระทำดังกล่าวย่อมน่าติเตียน

กลับไปสู่ความกตัญญู

ข้อกล่าวหาที่ชาวเมืองราชคฤห์มีต่อพระพุทธเจ้าว่า “เป็นผู้ตัดตระกูล” นั้นเป็นเรื่องที่เข้าใจได้ เพราะในที่สุดแล้ว วิถีชีวิตของพระสงฆ์หรือนักบวชจำเป็นต้องแลกระหว่าง “อุดมคติสูงสุด” คือการหลุดพ้นจากทุกข์ กับ “การปฏิบัติหน้าที่” ในฐานะกุลบุตรหรือของการเป็นคหบดี ที่มีภาระหลักในการอุ้มชูดูแลครอบครัวและคนในครอบครัวอีกจำนวนมาก รวมถึงการทำหน้าที่ในฐานะบุตรที่จะต้องมีต่อบิดามารดาและในฐานะบิดามารดาที่จะพึงมีต่อบุตร เมื่อมองการปฏิบัติความสัมพันธ์ภายในครอบครัวโดยมีกุลบุตรเป็นจุดศูนย์กลางนี้ ก็จะเห็นลักษณะความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงคนสามรุ่นเข้าด้วยกัน ชุมชนเล็ก ๆ อย่างครอบครัวจึงขับเคลื่อนไปด้วยกันเหมือนตัวรถทั้งหมดที่ขับเคลื่อนไปได้เพราะมีลิ่มสลักเพลายึดล้อทั้งสองข้างไว้ด้วยกันและทำให้มันหมุนไปได้ด้วยดี เมื่อมองจริยาวัตรของพระพุทธเจ้านับแต่ออกบวช คือ การที่พระองค์ไม่ยอมทำตามความประสงค์ของพระบิดาที่ปรารถนาให้อยู่ครองเรือน ภายใต้กรอบคิดของสังคมทั่วไป “การไม่ยอมเชื่อฟัง” หรือ “การหักหาญที่จะไม่ดำรงวงศ์ตระกูลตามความคาดหวังของพระบิดา” ก็อาจถูกมองว่าเป็นความอกตัญญูอย่างหนึ่ง หลักคำสอนใน “สิงคาลกสูตร” หรือใน “โสณนันทชาดก” ก็ชี้ไปในทางเดียวกันว่าบุตรต้องสืบทอดวงศ์ตระกูลหรือรับภาระของครอบครัว เพราะการสละครอบครัวในแง่หนึ่งดูเหมือนว่าจะเป็นการสละความสัมพันธ์และสละการทำหน้าที่ในฐานะคนในครอบครัว เช่น เจ้าชายสิทธัตถะเมื่อเป็นพระพุทธเจ้าได้ตัดพระองค์ออกจาก “วงศ์แห่งศากยะ” ที่ต้องทำตามแบบอย่างจารีตประเพณีของกษัตริย์ที่จะสัมพันธ์กับความครัวตามความคาดหวังของพระบิดา แต่พระองค์ได้ประพฤติตาม“วงศ์แห่งพุทธะ” ที่ต่างออกไปอย่างสิ้นเชิงในแง่จุดมุ่งหมายและการดำเนินชีวิต เมื่อเป็นนักบวช ความสัมพันธ์ทางกามารมณ์ ความผูกพันด้วยความสิเนหา การสืบสายประเพณีและวัฒนธรรมบางอย่างได้ถูกยกเลิก การขับเคลื่อนองคาพยพของชุมชนระดับครอบครัวของเจ้าชายสิทธัตถะดูจะสิ้นสุดลง เพราะการออกบวชได้ทำให้จุดเชื่อมต่อดังกล่าวสิ้นสุดลง แต่การทำเช่นนี้ย่อมขัดต่อวัฒนธรรมที่กำหนดให้มีการสืบทอดวงศ์ตระกูลอย่างต่อเนื่องในสังคมอินเดียโบราณ ที่การครองเรือนการมีเพศสัมพันธ์และการมีบุตรได้ผูกโยงเข้าเป็นเรื่องเดียวกันภายใต้ร่มเงาของศาสนา

ในจารีตฆราวาส สายสัมพันธ์ของชีวิตมนุษย์สืบเนื่องและดำรงอยู่ได้ก็ด้วยสังคหวัตถุ ซึ่งมีลักษณะต่อเนื่องยาวไกล แม้เมื่อบิดามารดาหรือผู้เกี่ยวข้องหาชีวิตไม่แล้วก็ยังคงต้องดำเนินต่อไป นั่นคือการทำบุญอุทิศส่วนกุศล (บุพเปตพลี) เพียงแต่การสงเคราะห์ด้วยเรื่องต่าง ๆ ที่ว่านี้อาจเป็นเชิงสัญลักษณ์ คือผ่านพิธีกรรมบางอย่าง หรือผ่านนักบวชหรือพราหมณ์ แต่ไม่ว่าจะผ่านใครก็ตาม การสงเคราะห์ทำนองนี้ล้วนแสดงให้เห็นว่า การให้หรือการตอบสนองด้วยสิ่งของบางอย่าง จัดเป็นการสงเคราะห์ที่เป็นรูปธรรมที่สุดในการปฏิบัติความสัมพันธ์เชิงครอบครัว การตอบสนองต่อสมาชิกในสายสัมพันธ์ครอบครัวไม่อาจจบลง เพียงเพราะอีกฝ่ายหนึ่งไม่ได้มีชีวิตอยู่ในโลกนี้แล้ว การยอมรับ

ข้อกำหนดที่ว่าบุตรธิดาต้องอุทิศส่วนกุศลแก่บิดามารดาผู้ล่วงลับ เป็นเครื่องบ่งชี้ว่าสายสัมพันธ์ระหว่างครอบครัวนั้นขยายขอบเขตข้ามภพชาติ ข้ามกาละและเทศะอันเป็นปัจจุบันขณะไปสู่ภพชาติอันมองไม่เห็น ดังได้กล่าวแล้ว เมื่อเจ้าชายสิทธัตถะออกบวชได้ทรงละทิ้งหน้าที่ต่อครอบครัวทั้งในฐานะบุพการีและกตัญญูกตเวที ไม่ทรงทำหน้าที่เลี้ยงดูราหุลพระโอรสตั้งแต่แรกประสูติแต่ปล่อยให้เป็นหน้าที่ของพระนางยโสธรา ขณะเดียวกันก็ละทิ้งวงศ์ของพระราชบิดาผู้ปรารถนาจะให้บุตรได้สืบทอดเจตนารมณ์แห่งวรรณะกษัตริย์และตระกูล เกี่ยวกับข้อสงสัยนี้ ท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายว่า การปฏิบัติหน้าที่ในฐานะพระพุทธเจ้า (พุทธจริยา) ทำให้พระพุทธเจ้าต้องชั่งน้ำหนักว่าระหว่างสายสัมพันธ์กับพระญาติภายในครอบครัว กับสายสัมพันธ์ที่ทรงมีต่อสัตว์โลก พระพุทธเจ้าก็เลือกสายสัมพันธ์ระหว่างพระองค์กับสัตว์โลกซึ่งเป็นเป้าหมายยิ่งใหญ่กว่า แต่ก็ใช่ว่าจะทรงละทิ้งสายสัมพันธ์ในครอบครัวอย่างสิ้นเชิง[31]

พุทธศาสนาตระหนักว่าสายสัมพันธ์ทางครอบครัวมีความสำคัญอย่างยิ่ง แม้รูปแบบการดำเนินชีวิตไม่ได้อยู่สายจารีตแห่งครอบครัวที่ตนให้กำเนิดมา แต่ความเป็นครอบครัวในฐานะที่เป็นสายสัมพันธ์เชิงชีววิทยาระหว่างมนุษย์รุ่นหนึ่งกับมนุษย์รุ่นหนึ่ง เป็นความสัมพันธ์ที่ไม่อาจตัดออกจากชีวิตของมนุษย์โดยสิ้นเชิง ดังนั้น แม้ปัจเจกบุคคลได้สละวิถีชีวิตครอบครัว โดยเฉพาะส่วนอันเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กับ “เพศสัมพันธ์” “กามราคะ” หรือ “กามารมณ์” ซึ่งเป็นสิ่งที่พุทธศาสนาเห็นว่าเป็นส่วนสำคัญที่สุดที่ขัดขวางการบรรลุธรรมหรือการหลุดพ้นจากทุกข์ แต่ความสัมพันธ์ภายในครอบครัวส่วนที่เกี่ยวข้องกับมิติทางชีววิทยา (การเป็นสายโลหิต) และการเกื้อกูลในฐานะบุพการี (มารดาบิดา) เป็นสิ่งที่ไม่สามารถสละได้ พระวินัยระบุว่า ภิกษุที่ฆ่ามารดาบิดาไม่เพียงแต่เป็นฆาตกรที่ฆ่ามนุษย์และเป็นอาบัติปาราชิกขาดจากความเป็นภิกษุเท่านั้น หากการฆ่าบิดามารดานั้นยังเป็น “อนันตริยกรรม” ด้วยไม่ว่าจะรู้ว่าบุคคลผู้นั้นเป็นมารดาบิดาหรือไม่ก็ตาม (วิ.มหา.1/ 180, มก.2/392-395)[32] ในพระวินัยปิฎก มหาวรรค พระพุทธเจ้าทรงห้ามไม่ให้ผู้ฆ่าบิดามารดาบวชเป็นภิกษุแม้เมื่อบวชแล้วก็ทรงให้ลาสิกขาเสีย (วิ.ม.4/112-113) แม้กรณีการบัญญัติพระวินัยนี้เกิดจากการเรียกร้องของสังคม แต่ก็แสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนาไม่ได้วางหลักคำสอนไว้เหนือแนวปฏิบัติที่สังคมยอมรับอย่างสิ้นเชิง โดยเฉพาะเรื่องความสัมพันธ์ในครอบครัว ความที่พุทธศาสนาเชื่อว่า “ความสัมพันธ์เชิงชีววิทยา” และ “ความสัมพันธ์ในเชิงบุพการี” ที่เกื้อกูลต่อบุตรเป็นสิ่งที่ไม่อาจสละได้นี้เอง ทำให้พุทธศาสนายังคงยืนยันหันการปฏิบัติสายสัมพันธ์ภายในครอบครัวผ่านระบบคุณธรรม “บุพการี-กตัญญูกตเวที” ที่แม้แต่ผู้สละการครองเรือน (อนาคาริก) หรือผู้สละโลกอย่างสิ้นเชิงแล้วก็ไม่อาจสละความสัมพันธ์นี้ได้อย่างสิ้นเชิง ทั้งนี้ส่วนหนึ่งอาจด้วยเหตุผลที่ว่าหากไม่มีครอบครัวหรือบิดามารดาการเกิดเป็นมนุษย์ที่จะเป็นเหตุให้สามารถก้าวเดินสู่วิถีแห่งการหลุดพ้นก็เกิดขึ้นไม่ได้ แต่ที่ชัดเจนมากก็คือ พุทธศาสนาเชื่อว่า การปฏิบัติสายสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ (โดยมีสังคหวัตถุ 4 เป็นสื่อกลางสำหรับแสดงความสัมพันธ์) เป็นสิ่งจำเป็นสำหรับโลกไม่ใช่สำหรับครอบครัวเพียงอย่างเดียว เนื่องจาก

มนุษย์ต้องอาศัยกันและกันทั้งในระดับครอบครัวและระดับชีวิตภายนอกที่สัมพันธ์กับบุคคลทั่วไป จึงจะพัฒนาชีวิตให้เป็นชีวิตที่ดีได้อย่างราบรื่น ชีวิตในโลกเหมือนรถทั้งองคาพยพที่ต้องแล่นไปด้วยกัน การสงเคราะห์อนุเคราะห์กันจึงเป็นปัจจัยสำคัญที่จะทำให้ชีวิตของปัจเจกและชีวิตทางสังคมของมนุษย์ดีงาม

กล่าวคือ พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ภิกษุทำหน้าที่บำรุงบิดามารดาได้ แม้โดยปกติแล้วผู้บรรพชาจะได้ชื่อว่าเป็นผู้สละเรือน (อนาคาริก) ภิกษุสามารถนำบิดาไปยังวิหาร อาบน้ำให้ จัดอาหารให้รับประทาน นวดเฟ้นร่างกายที่ปวดเมื่อยได้โดยไม่เป็นอาบัติ ส่วนการปฏิบัติมารดา พระวินัยก็จะมีข้อยกเว้นบางประการ เช่น พระวินัยบัญญัติกำหนดว่าภิกษุจับต้องกายหญิงเป็นอาบัติสังฆาทิเสส (จัดว่าเป็นอาบัติหนัก) แต่ในกรณีมารดา หากภิกษุสัมผัสร่างกายมารดาด้วยความรักฉันมารดาและบุตร วินัยปรับแค่อาบัติทุกกฎ หากมีกรณีที่ภิกษุจำเป็นจะต้องช่วยเหลือมารดา เช่น มารดาตกน้ำด้วยความตกใจจึงจับมือภิกษุผู้เป็นบุตรไว้โดยเร็ว ก็ไม่ควรจะสลัดมือออกแต่ควรจะช่วยให้ปลอดภัย พระวินัยห้ามภิกษุนำอาหารบิณฑบาตที่ชาวบ้านถวายด้วยศรัทธาไปแจกจ่ายผู้อื่น โดยที่ตนเองหรือภิกษุรูปอื่นยังไม่ได้หยิบไว้บางส่วน (อนามัฏฐบิณฑปาต) แต่ได้ยกเว้นความผิดนี้แก่ภิกษุผู้ให้ด้วยประสงค์จะตอบแทนเลี้ยงดูบิดามารดา เมื่อภิกษุประกอบยารักษาโรคแก่คนทั่วไปก็มีโทษปรับอาบัติทุกกฎ แต่จะยกเว้นกรณีที่ทำให้แก่สหธรรมิก บิดามารดา คนที่บำรุงบิดามารดา และคนสนิทรับใช้ของตน[33] นอกจากนี้ พระพุทธเจ้ายังทรงอนุญาตให้ภิกษุนำจีวรที่ได้มาไปมอบให้แก่บิดามารดาของตนได้โดยไม่ถือว่าผิดพระวินัยบัญญัติ (วิ.ม.5/361) ซึ่งโดยทั่วไป หากภิกษุให้ของของตนแก่ผู้อื่นนอกจากบิดามารดา (ไม่ว่าคนผู้นั้นจะเป็นญาติของตนก็ตาม) ถือว่าทำสัทธาไทย ให้ตก (เสีย) ไป เป็นอาบัติทุกกฎ

ความกตัญญูต่อมารดาบิดาเป็นพันธกรณีที่แม้ผู้บรรลุอรหันต์แล้วก็ไม่อาจละเลย เรื่องที่กล่าวถึงแล้วคือเรื่องพระสารีบุตรกับมารดาของท่าน อรรถกถาจุนทสูตรเล่าว่า พระสารีบุตรเถระทราบว่าตนเองจะมีชีวิตอยู่ได้เพียง 7 วัน จึงพิจารณาว่าควรจะปรินิพพานที่ไหน เมื่อรำลึกถึงมารดาท่านจึงตัดสินใจปรินิพพานที่หมู่บ้านนาฬกะอันเป็นบ้านเกิด เนื่องจากต้องการจะใช้วันสุดท้ายแห่งชีวิตแสดงธรรมแก่มารดา ท่านเดินทางไปยังบ้านเกิด เข้าพักอาศัยห้องคลอดของตน เมื่อแสดงธรรมแก่มารดาของตนจนนางบรรลุโสดาบันแล้วท่านก็ปรินิพพานที่บ้านนั่นเอง อรรถกถาจารย์พรรณนาให้เห็นว่า การตอบแทนพระคุณมารดาเป็นข้อผูกพันที่อยู่ในความคิดคำนึงของพระเถระตลอดเวลา ตั้งแต่ออกบวชในพุทธศาสนาจนกระทั่งถึงวาระสุดท้ายของชีวิต โดยอรรถกถาพรรณนาว่า เมื่อพระเถระแสดงธรรมแก่มารดาจนบรรลุโสดาบันท่านก็ดำริในใจว่า “เพียงเท่านี้ ก็นับว่าควรแก่มารดาแล้ว ค่าเลี้ยงดูสำหรับแม่พราหมณีสารี จักควรด้วยเหตุเท่านี้” (มก.30/ 426-434)

เรื่องราวของพระสารีบุตรเถระคล้ายกับเรื่องราวของพระพุทธเจ้า ที่เสด็จโปรดพุทธมารดาบนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์และการเสด็จกลับกบิลพัสดุ์เพื่อโปรดพระพุทธบิดา ตำนานพุทธศาสนาเล่าว่าพระพุทธเจ้าเสด็จจำพรรษาที่ดาวดึงส์ในพรรษาที่ 7 หลังจากการแสดงยมกปาฏิหาริย์ ขณะจำพรรษา

ที่ดาวดึงส์นั่นเองได้ทรงแสดงอภิธรรมปิฎกโปรดพระมารดา (พระมายาเทวี) ตลอด 3 เดือน (มก. 42/307-310) หลังการประกาศพระศาสนาหลายปี พระพุทธองค์ก็เสด็จกลับกบิลพัสด์ตามคำเชิญของพระเจ้าสุทโธทนะพระราชบิดา ขณะที่เสด็จโปรดพระพุทธบิดานั้นทรงแสดง “มหาเวสสันดารชาดก” ชาวเถรวาทถือว่า “อภิธรรมปิฎก” เป็นหลักธรรมชั้นสูง (ปรมัตถธรรม) ส่วน “เวสสันดรชาดก” เป็นเรื่องราวของพระโพธิสัตว์ซึ่งมีความสำคัญเป็นพิเศษ เพราะเป็นพระชาติสุดท้ายก่อนจะเกิดมาเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ ด้านหนึ่งอาจตีความได้ว่า ทั้งสองเรื่องเป็นตำนานที่สร้างขึ้นเพื่อรองรับความศักดิ์สิทธิ์ของหลักธรรมและเรื่องเล่ามหาชาติของพระโพธิสัตว์ อีกด้านหนึ่งก็มีนัยสำคัญในเรื่องการแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดา เป็นการชี้แนะว่ามารดาบิดามีสถานภาพทางศีลธรรมสูงส่ง ซึ่งจะต้องได้รับการตอบแทนอุปการคุณด้วยสิ่งอันมีค่าอย่างยิ่ง พระพุทธเจ้าตอบแทนพระคุณของพระมารดาและพระบิดาด้วยหลักธรรมขั้นสูงและเรื่องเล่าอันยิ่งใหญ่ ทั้งเป็นนัยที่แสดงให้เห็นว่า ความกตัญญูต่อบิดามารดานั้นเป็นพันธะที่บุตรจะต้องทำแม้จะออกบวชตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าหรือบรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์แล้วก็ตาม

การตอบแทนบิดามารดาด้วยความกตัญญูเป็นพันธะทางครอบครัวที่ไม่อาจสละ แม้ผู้นั้นจะมิใช่บิดามารดาที่แท้จริง หากเป็นผู้เลี้ยงดูให้เติบโตมีชีวิตรอดมาก็ควรที่จะได้รับการตอบสนองด้วยสิ่งที่ดีงาม เพราะพุทธศาสนาถือว่า “ความคุ้นเคยเป็นญาติอย่างยิ่ง” (ขุ.ธ.25/204) ในกรณีนี้ การเป็นบิดามารดาโดยสายเลือดไม่ได้เป็นเงื่อนไขเดียวที่จำเป็นต่อการตอบแทนด้วยกตัญญู แต่อุปการคุณที่ได้รับจากผู้อื่นต่างหากที่มีผลผูกพันแน่นหนัก ดังเป็นที่ทราบกันดีว่า เมื่อพระมหาปชาบดีโคตมีพระมารดาเลี้ยงของพระพุทธเจ้าขอบรรพชาเป็นภิกษุณี พระพุทธองค์ตรัสห้ามถึงสามครั้ง แต่ในที่สุดก็ทรงยอมรับในเหตุผลที่พระอานนท์เสนอ โดยทั่วไปจะมองว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมให้พระมหาปชาบดีโคตมีบวชเพราะ “เหตุผลทางธรรม” ที่ว่า “สตรีสามารถจะออกบวชเป็นบรรพชิต และสามารถจะบรรลุธรรมทำให้แจ้งนิพพานได้เช่นเดียวกับบุรุษ” แต่ต้องไม่ลืมว่ายังมีเหตุผลอื่นที่พระอานนท์ใช้เพื่อโน้มน้าวพระพุทธองค์ ซึ่งผู้วิจัยคิดว่าเหตุผลนี้มีส่วนสำคัญไม่น้อยต่อการอนุญาตพระมารดาเลี้ยงให้บวชเป็นภิกษุณี ภิกขุณีขันธกะ (วิ.จุฬ.7/313-316) ตอนที่ว่าด้วยเรื่องพระมหาปชาบดีโคตมี เล่าความไว้ดังนี้

> ครั้งนั้น ท่านพระอานนท์ได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า “มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้ จะสามารถทำให้แจ้งโสดาปัตติผล สกิทาคามิผล อนาคามิผล หรืออรหัตตผลได้หรือไม่พระพุทธเจ้าข้า”
>
> พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสตอบว่า “อานนท์ มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้ สามารถทำให้แจ้งโสดาปัตติผล สกิทาคามิผล อนาคามิผล หรืออรหัตตผลได้”

ท่านพระอานนท์กราบทูลว่า “ถ้ามาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้ จะสามารถทำให้แจ้งโสดาปัตติผล สกิทาคามิผล อนาคามิผล หรืออรหัตตผลได้ *พระนางมหาปชาบดีโคตมีผู้เป็นพระมาตุจฉาของพระผู้มีพระภาค ทรงมีอุปการะมาก เคยประคับประคองดูแลถวายพระเกษียรธาร (น้ำนม) เมื่อพระชนนีสวรรคต ได้ให้พระผู้มีพระภาคดื่มเกษียรธาร* ขอประทานวโรกาส ขอมาตุคาม พึงได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศไว้แล้วด้วยเถิด พระพุทธเจ้าข้า”[34]

พระอานนท์อ้างอุปการคุณที่พระมหาปชาบดีโคตมีเคยเลี้ยงดูพระพุทธเจ้า สมัยยังทรงเป็นกุมาร เพื่อโน้มน้าวให้พระพุทธองค์ยอมรับการขอบรรพชาเป็นภิกษุณีของพระมหาปชาบดีโคตมี ภายในบริบทนี้ การอนุญาตให้พระมหาปชาบดีโคตมีบวชเป็นภิกษุณีนั้นเป็นการแสดงออกถึงความกตัญญูของพระพุทธเจ้าที่มีต่อพระมาตุจฉา นี้เป็นเหตุผลด้านจริยธรรมทางสังคมมิใช่เหตุผลเชิงโลกุตรธรรม พุทธทาสภิกขุตีความว่าเหตุผลในเชิงญาตัตถจริยาเป็นส่วนสำคัญที่พระพุทธเจ้ายอมให้พระมหาปชาบดีบวชเป็นภิกษุณี แต่เหตุผลด้านพุทธจริยาทำให้พระพุทธองค์ทรงกำหนดเงื่อนไขการบวชด้วยครุธรรม 8 กล่าวคือ การสงเคราะห์ญาติเป็นเรื่องที่พระพุทธองค์ต้องทำ ขณะเดียวกันก็ต้องไม่เสียหลักการคือการปกป้องให้พุทธศาสนาดำรงอยู่ตลอดไปให้ยาวนานที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้[35] จะเห็นว่า แม้พระพุทธเจ้าและพระสารีบุตรเถระจะบรรลุอรหันต์เป็นบุคคลที่จิตใจได้พ้นไปจากโลกียธรรม แต่ด้านสังคม ท่านก็ต้องอยู่ท่ามกลางผู้คนที่ให้ความสำคัญเป็นพิเศษต่อครอบครัว จริยาวัตรเกี่ยวกับครอบครัว จึงยังเป็นกรณียกิจที่ผูกพันทางสังคม การออกบวชและการหลุดพ้นจากกิเลสไม่ได้เป็นเงื่อนไขที่จะทำให้พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ปฏิเสธสายสัมพันธ์ของครอบครัว

ดังที่กล่าวมาแล้ว ถ้าเราแบ่งความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็น 2 ระดับ คือ (1) ความสัมพันธ์ทางชีวภาพ ได้แก่ การเป็นบิดามารดาและการเป็นบุตรธิดาอันสืบเนื่องมาจากการที่บิดามารดาอยู่ร่วมกัน (2) ความสัมพันธ์ในฐานะสามีภรรยาที่อิงอยู่กับเพศสัมพันธ์หรือกามารมณ์ (Sexual relationship) ความสัมพันธ์อันเนื่องมาจากสัญชาตญาณทางเพศ และที่อิงอยู่ตัณหา การยึดมั่น ซึ่งพื้นที่แห่งเรือนจะกลายเป็นวัตถุกาม (รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส) สำหรับตอบสนองตัณหา (ความปรารถนาอันสืบเนื่องมาจากอวิชชา) ครอบครัวในด้านที่เป็นมิติแห่งความผูกพันเชิงกามารมณ์ (แบบที่ 2) นี้เองที่พุทธศาสนาปฏิเสธ แต่ระบบความสัมพันธ์เชิงอุปการคุณและการตอบแทนบุญคุณ ซึ่งเกิดขึ้นภายในบริบทความสัมพันธ์แบบที่ 1 นั้น พุทธศาสนาไม่สามารถหรือไม่ต้องการปฏิเสธเพราะถือว่า มนุษย์ต้องอาศัยผู้อื่นในการพัฒนาตนทั้งในแง่กายภาพ สังคมและจิตวิญญาณ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเกิดมาเป็นมนุษย์นั้นต้องอาศัยการอยู่ร่วมกันของบิดามารดา การพัฒนาตนเองเป็นผู้ใหญ่มีวุฒิภาวะ ได้รับการศึกษา รู้จักโลกที่ตนเองอาศัยอยู่นั้นก็ด้วยความกรุณาของมารดาบิดานั่นเอง พื้นที่หรือมิติของ

ครอบครัวแบบที่ 1 เป็นพื้นที่สำคัญ ทั้งในการพัฒนาชีวิตและจริยธรรมในระดับพื้นฐาน และในเชิงการเมืองการปกครอง ครอบครัวเป็นพื้นที่ที่จะทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ดำเนินไปอย่างราบรื่นและดำรงรักษาความเป็นหนึ่งเดียวกันของสังคม

อาจกล่าวได้ว่า คุณธรรมที่พุทธศาสนาให้ความสำคัญมากก็คือ คุณธรรม “ความกตัญญู” ในฐานะคุณธรรมที่แสดงถึงการตระหนักรู้ ยอมรับ และกล้าที่จะเปิดเผยความดีงามของผู้อื่น (มีมุทิตาจิตต่อผู้อื่น) ที่มีอุปการคุณต่อตน กตัญญูกตเวทีสะท้อนถึงความมีมนุษยธรรม (ตามคำสอนของขงจื่อ) ที่มองเห็นคุณค่าแห่งการกระทำของบุคคลที่อยู่ร่วมในสังคมเดียวกัน เรื่องนี้ทำให้เราเห็นเหตุผลประการสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ภิกษุสามารถปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาของตนได้ และช่วยให้เราเข้าใจสิ่งที่สะท้อนอยู่ในสำนึกของพระสารีบุตร เมื่อคราวเดินทางกลับบ้านเกิดเพื่อไปแสดงธรรมแก่มารดา การออกบวชของพระพุทธเจ้าและบรรดาภิกษุสาวกจำนวนมาก ดูเป็นการกระทำที่ไร้ความเมตตาต่อผู้คนในครอบครัว โดยเฉพาะต่อมารดาบิดาของตน ชีวิตทางสังคมกับชีวิตส่วนบุคคลซึ่งประสงค์จะเข้าถึงเป้าหมายทางศาสนาเกิดความตึงแย้ง เมื่อคุณค่าสูงสุดทางศาสนาเรียกร้องการปฏิเสธชีวิตทางสังคมระดับครอบครัว การสละชีวิตครอบครัวสิ้นเชิงนั้นย่อมมีนัยที่สะท้อนถึงการไม่ตระหนักในคุณูปการของบุพการีชน ไม่ตระหนักในคุณค่าความดีงามที่มารดาบิดาได้กระทำ การอนุญาตให้พระสงฆ์ปฏิบัติความกตัญญูต่อครอบครัวได้ ด้านหนึ่งมาจากการที่พุทธศาสนามองเห็นว่า สรรพสิ่งอิงอาศัยกันและกันเพื่อเกิดขึ้น ดำรงอยู่ และเสื่อมสลายไป มนุษย์ในสังคมก็เช่นเดียวกัน ปัจเจกบุคคลกับสังคมเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันในฐานะเหตุปัจจัยที่เกื้อกูลให้เคลื่อนไปสู่การมีชีวิตที่ดี สังคมจำเป็นต้องถูกขับเคลื่อนไปด้วยการตอบสนองต่อกันด้วยสิ่งที่ดีงามและอย่างเหมาะสม มิฉะนั้นสังคมก็อาจพังทลายได้ อีกด้านหนึ่ง การปฏิบัติกตัญญูนั้นจะเป็นเหมือนสะพานเชื่อมโยงชีวิตทั้งสองด้านให้ดำเนินไปด้วยกันอย่างราบรื่น ในขณะที่เป้าหมายชีวิตทางศาสนาของปัเจกบุคคลไม่ได้ถูกทำลายขัดขวาง ชีวิตทางสังคมและชีวิตของผู้คนที่รายล้อมก็ไม่ถูกทำให้พังทะลายไปอย่างไร้เยื่อใยและไร้ความอาทร ในแง่นี้ “ความกตัญญู” เป็นคุณธรรมที่เชื่อมร้อยชีวิตทางโลกและชีวิตทางศาสนธรรมไว้ด้วยกัน คุณธรรม “ความกตัญญู” จึงถูกวางไว้ทั้งในฐานะคุณธรรมของคฤหัสถ์และบรรพชิต ทั้งภายในครอบครัวและนอกครอบครัว ทั้งที่เกี่ยวข้องกันโดยสายเลือดและเกี่ยวข้องกันในฐานะผู้เป็น “สัตว์โลก” ที่อยู่ร่วมกันในสังคม

บทสรุป

โดยยึดถือตามมงคลสูตรที่ว่า ชีวิตที่ดีคือชีวิตที่เจริญงอกงาม อันหมายถึงการประสบสิ่งที่ดีงามล้ำเลิศในชาตินี้และชาติหน้า การมีชีวิตที่ดีส่วนหนึ่งย่อมจะเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับครอบครัวที่ดีด้วย ซึ่งจะเป็นเช่นนั้นได้ก็ต้องอาศัยความสัมพันธ์ต่างตอบสนองกันอย่างเหมาะสมระหว่างสมาชิกภายในครอบครัวคือ บิดามารดา บุตรธิดา สามีภรรยา คนในสายครอบครัวเดียวกัน (ญาติ) การปฏิบัติ

คุณธรรมในครอบครัว เช่น การแสดงบุพการีธรรมหรือการมีความกตัญญู ไม่เพียงแต่เป็นเงื่อนไขสำคัญของการมีชีวิตที่ดีในบริบทของชีวิตทางสังคมเท่านั้น หากยังเป็นองค์ประกอบสำคัญที่จะช่วยพัฒนาปัจเจกบุคคลให้บรรลุคุณธรรมในระดับสูงขึ้นไปได้ด้วย

ในทัศนะพุทธศาสนา การเป็นครอบครัวโดยรูปแบบความสัมพันธ์ที่อิงอยู่พื้นที่เฉพาะ เช่น ครัวเรือน (การครองเรือน/ฆราวาส/คฤหัสถ์) และความสัมพันธ์เชิงกามารมณ์หรือตัณหาที่จะผูกพันชีวิตอื่น ๆ ไว้เป็นส่วนหนึ่งของชีวิตตนในเชิงสังคม ซึ่งจะตามมาด้วยข้อผูกพันต่าง ๆ ในทางสังคมทั้งในระดับปัจเจก ชุมชนและสังคมการเมืองนั้น เป็นสิ่งที่มนุษย์สามารถปฏิเสธและจำเป็นต้องปฏิเสธ เมื่อมุ่งหมายจะพัฒนาชีวิตไปสู่ระดับโลกุตระ เพราะการจะพัฒนาไปสู่ภาวะชีวิตเช่นนั้นได้จำเป็นต้อง “สละ” ความอาลัย (ความผูกพัน) ในกามโดยสิ้นเชิง ซึ่งครอบครัวในด้านหนึ่งเป็น “กามวัตถุ” ที่จะหน่วงให้เกิดความอาลัย อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ในเชิงการสงเคราะห์ซึ่งกันและกัน (ด้วยสังคหวัตถุ 4) นั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่สามารถปฏิเสธได้ไม่ว่าจะเป็นชีวิตในระดับโลกียะหรือระดับโลกุตระ เพราะความสัมพันธ์ในเชิงอิงอาศัยเกื้อกูลกันนั้นเป็นสิ่งที่จะช่วยอุ้มชูโลกหรือขับเคลื่อนชุมชนมนุษย์พัฒนาก้าวหน้าไปด้วยดีพร้อม ๆ กัน

การปฏิบัติตนเป็นบุพการีและการแสดงความกตัญญูต่อผู้มีอุปการคุณ ตามหลักสังคหวัตถุ 4 ประการเป็นกิจกรรมที่สามารถปฏิบัติได้ทั้งในบริบทของครอบครัวและชีวิตนอกครอบครัว แม้ครอบครัวจะเป็นระบบความสัมพันธ์หน่วยย่อยที่เป็นรากฐานที่สุดของสังคม แต่พุทธศาสนาก็ถือว่าเราสามารถจะปฏิบัติความสัมพันธ์อันดีต่อกันในฐานะมนุษย์ได้ โดยไม่ต้องอิงความสัมพันธ์เชิงครอบครัว การปฏิบัติตนเป็นบุพการีและการแสดงความกตัญญูสามาถแสดงออกผ่านคุณธรรมคือ “เมตตา-กรุณา” ล้วน ๆ โดยไม่อิงอาศัยความผูกพันเชิงกามารมณ์ก็ได้ นั่นคือปฏิบัติคุณธรรม “บุพการี-กตัญญูกตเวที” ซึ่งมาจากการมองเห็นว่าชีวิตอื่น ๆ เป็นส่วนหนึ่งของการมีชีวิตที่ดีของเรา เราจะมีชีวิตที่ดีไปไม่ได้หากปล่อยให้ชีวิตอื่นระทมทุกข์ การทำหน้าที่บุพการีคือการมองเห็นคุณค่าของชีวิตอื่นแล้วลงมือปฏิบัติเพื่อให้ผู้อื่นได้มีชีวิตที่ดีในด้านใดด้านหนึ่ง ความเมตตากรุณามีบทบาทสำคัญในการทำหน้าที่ดังกล่าวนี้ เพราะความเมตตากรุณาจะเป็นแรงขับเคลื่อนภายในให้บุคคลได้แสดงออกมาเป็นการอาทร การเผื่อแผ่ การส่งต่อสิ่งที่ดีงามจากชีวิตหนึ่งไปสู่ชีวิตหนึ่ง โดยที่ชีวิตนั้นอาจจะเกี่ยวพันเชื่อมโยงกับตัวเราในฐานะผู้สืบสายเลือด เป็นบุตรธิดา เป็นครอบครัวเดียวกันหรือไม่เชื่อมโยงในลักษณะดังกล่าวนี้เลยก็ได้

เช่นเดียวกัน ความกตัญญูซึ่งประกอบด้วยการตระหนักรู้ ซึ่งการอนุเคราะห์หรือเมตตากรุณาที่ผู้อื่นมีให้เราในฐานะมนุษย์ที่มีชีวิตด้วยปัจจัย 4 และมีความมุ่งหมายจะแสดงความตอบแทนตามกาละและเทศะที่เหมาะสม ย่อมแสดงถึงการตระหนักใน “ความอาทรห่วงใย” ของผู้อื่นซึ่งผูกพันใกล้ชิดในฐานะบุพการีตลอดมา หรือแม้แต่สิ่งที่เราได้รับมาเพียงเล็กน้อย และการมีสำนึกใน “ความเป็นธรรม” ระหว่างการให้กับการรับ การตอบสนองซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสมตามบทบาทหน้าที่ ความ

กตัญญูมีรากฐานมาจากการมองเห็นว่าชีวิตที่ดีของตนนั้นสัมพันธ์กับชีวิตผู้อื่น (บุพการี) และความดีงามของผู้อื่น การแสดงความกตัญญูเป็นการตอบสนองเพื่อให้ชีวิตผู้อื่นได้กลายเป็นชีวิตที่ดีงาม เรื่องนี้แสดงออกผ่านข้อเรียกร้องของพุทธศาสนาที่ว่า การปฏิบัติกตัญญูต่อบิดามารดาที่นับว่าล้ำเลิศที่สุดคือการช่วยพัฒนาหรือยกระดับชีวิตของท่านโดยช่วยให้มีโอกาสดำเนินชีวิตด้วยคุณธรรมจริยธรรม (การช่วยให้มีศรัทธาในสิ่งที่ถูกต้องดีงาม การธำรงรักษาศีล รู้จักเสียสละหรือการแบ่งปัน และมีปัญญา) ความกตัญญูสัมพันธ์กับความเจริญงอกงามของตนเอง (บุตร) และการทำให้มีชีวิตที่เจริญงอกงามของบุพการี (พ่อแม่) เพราะบุตรซึ่งพัฒนาตนเองให้มีชีวิตที่เจริญงอกงามได้เท่านั้น จึงจะสามารถทำหน้าที่อนุชาตบุตรและอติชาตบุตรอย่างที่พุทธศาสนาเรียกร้องได้สำเร็จ

สรุปว่า การพัฒนาตนเองนั้นได้รวมเอาการช่วยเหลือผู้อื่นให้มีชีวิตที่ดีงาม และครอบครัวก็มีบทบาทสำคัญ ทั้งในฐานะที่เป็นหน่วยพื้นฐานทางสังคมที่ทำหน้าที่ทางชีววิทยา หน้าที่ในทางนามธรรม เช่น การสืบทอดแบบแผนทางวัฒนธรรม อุดมการณ์ การศึกษาและการกล่อมเกลาจริยธรรมสมาชิกของสังคม ซึ่งจะมีความสำคัญต่อการดำรงอยู่อย่างมั่นคงของรัฐอีกทางหนึ่งด้วย เพราะโดยลักษณะพื้นฐาน ครอบครัวเป็นหน่วยย่อยที่สามารถสร้างความผูกพันอันมั่นคงระหว่างมนุษย์ให้ในระดับพื้นฐานที่สุด เนื่องจากเป็นความสัมพันธ์ที่สร้างโดยสายเลือดและความผูกพันตั้งแต่จุดเริ่มต้นของชีวิต ขณะเดียวกัน ครอบครัวก็เป็นส่วนหนึ่งของการพัฒนาตนเองและผู้อื่นในทางธรรมและเป็นพื้นฐานต่อการพัฒนาระดับคุณธรรมที่สูงขึ้นไป เป็นจุดเริ่มต้นของการเรียนรู้และการพัฒนาชีวิตเพื่อการมีชีวิตที่เจริญงอกงามทั้งในทางโลกและทางธรรม ค่าความสัมพันธ์เชิงครอบครัวจึงมีสถานะทางจริยธรรมสูงในพระธรรมวินัยที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติ

เชิงอรรถ

* ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร วิทยาเขตพระราชวังสนามจันทร์ จังหวัดนครปฐม

[1] พระพุทธเจ้าตรัสอนุบุพพิกถาครั้งแรกเมื่อทรงแสดงธรรมโปรดยสกุลบุตรและครอบครัว (โปรดดูพระวินัยปิฎก มหาวรรค เล่ม 4 ข้อ 26)

[2] อักษรย่อ ม.ม.13/122-128 นี้หมายถึง ชื่อคัมภีร์ในพระไตรปิฎก เล่มและข้อ อักษรย่อ ม.ม. หมายถึง มัชฌิมนิกาย มหาวรรค (พระไตรปิฎก) เล่ม 13 ข้อ 122 ถึง 128 ส่วนอักษรย่อตัวอื่นๆ โปรดดูอักษรย่อคัมภีร์ท้ายบทความ พระไตรปิฎกที่ใช้เป็นคัมภีร์หลักอ้างอิงในงานวิจัยนี้คือ ***พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*** (พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2539) ยกเว้นจะระบุเป็นอย่างอื่น ดังนั้น ข้อคัมภีร์ที่ปรากฏในงานวิจัยนี้จึงอาจไม่ตรงกับข้อคัมภีร์ที่จัดระบบไว้ใน ***พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง*** ที่จัดพิมพ์โดยกรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ ซึ่งอ้างอิงกันอย่างแพร่หลายมากกว่า ส่วนการอ้างอิงคัมภีร์ชั้นอรรถกถาจะใช้ ***พระไตรปิฎกและอรรถกถา แปล ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย*** (ชุด 91 เล่ม) เป็นหลัก ทั้งนี้ผู้วิจัยได้กำหนดวิธีอ้างอิงขึ้นมาเองเพื่อใช้ในงานวิจัยนี้โดยเฉพาะ พึงเข้าใจว่าไม่ใช่แบบที่เป็นมาตรฐานการอ้างอิงทั่วไป

[3] มก. หมายถึง มหามกุฏราชวิทยาลัย ผู้จัดพิมพ์พระไตรปิฎก ภาษาไทยและอรรถกถา ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย (ชุด 91 เล่มที่จัดพิมพ์ขึ้นเนื่องในวโรกาสครบ 200 ปีแห่งราชวงศ์จักรี กรุงรัตนโกสินทร์ พุทธศักราช 2525) ตัวเลข 70 /122-123 ตามหลังอักษรย่อ มก.หมายถึง เล่ม และ หน้า เนื่องจากความซับซ้อนของการจัดระบบพิมพ์พระไตรปิฎกชุดนี้ทำให้มีความยุ่งยากในการอ้างอิงคัมภีร์ เล่ม ข้อ หน้า ผู้วิจัยจึงกำหนดแนวอ้างอิงขึ้นมาใช้ในงานวิจัยนี้เท่านั้น

[4] “มหากาพย์พุทธจริต” ของมหากวีอัศวโฆษ (มีชีวิตอยู่ราว พ.ศ.600-700) ได้สะท้อนประเด็นนี้ออกมาผ่านความโศกเศร้าของพระเจ้าสุทโธทนะเมื่อทราบว่าพระสิทธัตถกุมารตัดสินใจออกบวช ดังความข้อนี้ *“แน่ะลูกผู้มีธรรมเป็นที่รัก แต่เวลานี้เป็นเวลาที่พ่อควรจะเข้าไปอาศัยธรรม หลังจากได้มอบราชสมบัติไว้กับเจ้าผู้มีลักษณะงดงามแล้ว แน่ะลูกผู้กล้าหาญมั่นคง แต่ถ้าลูกจะทิ้งพ่อไปด้วยความเด็ดเดี่ยวละก็ ธรรมของลูกก็จะต้องกลายเป็นอธรรม”* (โศลกที่ 32 แห่งสรรคที่ 5 ชื่ออภินิษฺกฺรมณ) (โปรดดูใน สำเนียง เลื่อมใส (แปลและเรียบเรียง), ***มหากาพย์พุทธจริต พุทธประวัติมหายานจากกวีนิพนธ์สันสกฤต.*** (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2547), หน้า 89.)

[5] “ภิกษุทั้งหลาย บุตรที่มารดาบิดายังไม่อนุญาตไม่พึงให้บรรพชา รูปใดให้บรรพชา ต้องอาบัติทุกกฏ”

[6] ***พระราชกรณียกิจของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 9 ในการทางอุปถัมภ์ศาสนาพราหมณ์-ฮินดูในประเทศไทย*** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา,มปป.), หน้า 51-55.

[7] รายละเอียดต่าง ๆ เกี่ยวกับการปรินิพพานของพระสารีบุตรเถระในจุนทสูตร (สำ.ม.19/379) ปรากฏแต่เพียงสั้น ๆ ว่าพระสารีบุตร กลับไปอยู่บ้านนาฬกคาม แคว้นมคธ อาพาธ ได้รับทุกข์ เป็นไข้หนัก โดยมีสามเณรจุนทะน้องชายคนเล็กคอยดูแลจนปรินิพพานเพราะอาพาธนั้น ท่านจุนทะจึงนำบาตรและจีวรของท่านไปเฝ้าพระพุทธเจ้าที่พระเชตวันเพื่อกราบทูลให้ทรงทราบว่าพระสารีบุตรอัครสาวกปรินิพพานแล้ว

[8] “เมื่อบิดามารดาอยู่ร่วมกัน มารดาอยู่ในวันมีระดูและคันธัพพะปรากฏ เมื่อปัจจัยสามประการตามที่กล่าวมานี้ประจวบพร้อม การตั้งครรภ์ย่อมเกิดขึ้น” (ม.มู.12/452)

[9] พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง และฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย เป็น “ขุททกนิกาย ธรรมบท เล่ม 25 ข้อ 24” ใน “พาลบัณฑิตสูตร” พระพุทธเจ้าตรัสรู้ว่า พวกคนพาลที่ตกไปอยู่ในภูมิที่ต่ำแล้วนั้น โอกาสที่จะได้กลับมาเกิดเป็นมนุษย์เป็นไปได้ยาก สมมติมีคนโยนทุ่นมีบ่วงตาเดียวอันหนึ่งลงไปในมหาสมุทรอันกว้างใหญ่ไพศาล ถูกลงพัดไปทางโน้นบ้างทางนี้บ้าง ร้อยปีจะมีเต่าตาบอดตัวหนึ่งผุดขึ้นมาครั้งหนึ่ง โอกาสที่เต่าตัวนั้นจะเอาหัวสอดเข้าทุ่นที่มีห่วงตาเดียวนั้นแทบจะเป็นไปไม่ได้ ถึงกระนั้นก็ยังเป็นไปได้มากกว่าที่คนพาลจะมาเกิดเป็นมนุษย์เพราะพวกคนพาลไม่มีประพฤติธรรม ไม่ทำความสงบ ไม่ทำการกุศล (ม.อุ.14/481)

[10] กอมบริควิเคราะห์ว่า คหปติ ในที่นี้หมายถึงหัวหน้าของครอบครัวที่ได้รับการนับหน้าถือตาในสังคมอินเดียสมัยโบราณ โดยคนกลุ่มนี้สังกัดในกลุ่มวรรณะไวศยะ ตามการจำแนกของพราหมณ์ (ดู Richard F. Gombrich, ***Theravada Buddhism*** (2nd Edition. London and New York: Routledge, 2006), pp. 56-58.)

[11] อ้างใน ***มังคลัตถทีปนี*** ของพระสิริมังคลาจารย์ (พุทธศตวรรษที่ 21) ดู มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, ***มังคลัตถทีปนี แปล เล่ม 3.*** (พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2552), หน้า 114. เอกสารที่ใช้อ้างอิงในงานวิจัยนี้จะใช้ฉบับแปลเป็นไทยเป็นหลัก ส่วนท่านที่สนใจภาคภาษาบาลี โปรดดู ***มงฺคลตฺถทีปนี (ทุติโย ภาโค)*** (พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2554), หน้า 275-282.

[12] เรื่องเดียวกัน, หน้า 113-114.

[13] เรื่องเดียวกัน, หน้า 115.

[14] เดวิด อาร์. ลอย, ***เงิน กามารมณ์ สงครามและกรรม บันทึกเพื่อการปฏิบัติธรรมแนวพุทธ*** (งามพรรณ เง่าธรรมสาร แปล. กรุงเทพฯ: สวนเงินมีมา, 2555), หน้า 33-35.

[15] อรรถกถามงคลสูตร (ปรมัตถโชติกา) อธิบายว่า ความรู้จักอุปการคุณที่ผู้ใดผู้หนึ่งทำมาแล้ว ไม่ว่ามากหรือน้อย โดยการระลึกถึงเนือง ๆ ชื่อว่ากตัญญุตา (ความกตัญญู) อนึ่ง บุญทั้งหลายนั่นเองที่มีอุปการะมากแก่สัตว์ทั้งหลายเพราะป้องกันทุกข์มีทุกข์ในนรกเป็นต้นได้ ดังนั้น การระลึกถึงอุปการะแม้ของบุญเหล่านั้น ก็พึงทราบว่าเป็น “กตัญญุตา” (มก.39/202) เสฐียรพงศ์ วรรณปก ให้ความเห็นไว้ว่า “ในแง่การประยุกต์ใช้นั้น ถ้าแปลกตัญญูว่าผู้รู้คุณของคนอื่นและสิ่งอื่นที่มีคุณต่อเราก็จะกว้างขึ้น ช่วยให้คนเราเห็นคุณประโยชน์และมีคุณมีคุณต่อมนุษย์ ไม่ใช่เฉพาะคนเท่านั้น หากรวมถึงสัตว์และทรัพยากรธรรมชาติอีกด้วย” ดู เสฐียรพงศ์ วรรณปก, ***คำบรรยายพระไตรปิฎก*** (กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, 2543), หน้า 152-153. การตีความนี้แตกต่างจากคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ แต่นัยคล้ายกันคือ “สิ่งที่มีคุณต่อมนุษย์” หมายถึง “สิ่งที่เป็นประโยชน์” หรือ “สิ่งที่ช่วยให้มนุษย์มีชีวิตที่ดี เช่น บุญที่ตนเองได้กระทำ เป็นต้น การตีความเช่นนี้ทำให้คุณธรรมความกตัญญูในพุทธศาสนาไม่ได้จำกัดเฉพาะในเรื่องของมนุษย์

[16] มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, ***มังคลัตถทีปนี แปล เล่ม 3***, หน้า 119-122.

[17] เสฐียรพงศ์ วรรณปก, ***คำบรรยายพระไตรปิฎก***, หน้า 153.

[18] David E. Cooper and Simon P. Jame, ***Buddhism, Virtue and Environment*** (U.K.: Ashgate, 2005), pp. 90-105.

[19] สำนวนแปลพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

[20] คณะกรรมการแผนกตำรา (แปล), ***มังคลัตถทีปนี แปล เล่ม 2*** (พิมพ์ครั้งที่ 12. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2549), หน้า 200-204.

[21] อริยทรัพย์ ได้แก่ ศรัทธา ศีล หิริ (ความละอาย) โอตตัปปะ (ความเกรงกลัวต่อบาป) พาหุสัจจะ (ความคงแก่เรียน) จาคะ (การสละ) และปัญญา

[22] ในพุทธศาสนาเถรวาท บารมี หมายถึง คุณความดีที่บำเพ็ญอย่างยิ่งยวดเพื่อบรรลุเป้าหมายอันสูงส่ง มี 10 ประการคือ ทาน ศีล เนกขัมมะ ปัญญา วิริยะ ขันติ สัจจะ อธิษฐาน เมตตา อุเบกขา

[23] พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), ***กรณีธรรมกาย*** (กรุงเทพฯ: พิมพ์อำไพ, 2542), หน้า 621-262.

[24] *สุมังคลวิลาสินี* อรรถกถาทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค อธิบายว่า ชนภายใน (อนฺโตชนสฺมึ) หมายถึง บุตรและภรรยา (มก.15/132)

[25] โปรดดูใน ***พระไตรปิฎก ภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*** เล่ม 9 (ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค) หน้า 64 เชิงอรรถที่ 3-4

[26] ในอุปมา (สมมติฐาน) 3 ข้อที่พระพุทธเจ้าทรงตั้งขึ้นก่อนการบำเพ็ญทุกรกิริยานั้น อุปมาข้อ 2 ทรงตรัสไว้ดังนี้ “ราชกุมาร อย่างนั้นเหมือนกัน สมณะหรือพราหมณ์เหล่าใดเหล่าหนึ่งมีกายและจิตอันหลีกออกจากกามแล้ว แต่ยังมีความพอใจ ความรักใคร่ ความหลง ความกระหายและความกระวน

กระวายในกามทั้งหลาย ยังมิได้ระงับ และมิได้ระงับอย่างเบ็ดเสร็จภายใน สมณะหรือพราหมณ์ผู้เจริญเหล่านั้นแม้เสวยทุกขเวทนาที่กล้าแข็ง หยาบ เผ็ดร้อน ซึ่งเกิดขึ้นเพราะความเพียร ก็เป็นผู้ไม่ควรแก่การรู้ การเห็น และการตรัสรู้อันยอดเยี่ยม แม้ไม่ได้เสวยทุกขเวทนาที่กล้าแข็ง หยาบ เผ็ดร้อน ซึ่งเกิดขึ้นเพราะความเพียร ก็เป็นผู้ไม่สมควรแก่การรู้ การเห็น และการตรัสรู้ อันยอดเยี่ยม ฯลฯ"

[27] "ราชกุมาร อาตมภาพนั้นได้มีความดำริว่า "ธรรมที่เราได้บรรลุแล้วนี้ ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ไม่เป็นวิสัยแห่งตรรกะ ละเอียด บัณฑิตเท่านั้นจะรู้ได้ ส่วนหมู่ประชาผู้รื่นรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย เพลิดเพลินในอาลัย ฐานะที่หมู่สัตว์ผู้รื่นรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย เพลิดเพลินในอาลัยนี้ย่อมเป็นสิ่งที่เห็นได้ยาก" และ ธรรมนี้ "เป็นสิ่งที่พาทวนกระแส ละเอียดลึกซึ้ง รู้เห็นได้ยาก ผู้กำหนัดด้วยราคะ ถูกกองโมหะห่อมหุ้มไว้ จักรู้เห็นไม่ได้"

[28] การวิเคราะห์เวสสันดรชาดกในประเด็นดังกล่าวนี้ โปรดดู สุวรรณา สถาอานันท์, ***"เมตตาธรรม-ความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก"*** (เศรษฐธรรมแห่งการให้กับความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก). (สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) 2549).

[29] Richard F. Gombrich, ***The Theravada Buddhism***, pp. 73-77

[30] มีเรื่องที่ควรพิจารณาประกอบในที่นี้คือ บทสนทนาระหว่างพระเจ้าสุทโธทนะกับพระพุทธเจ้าในการเสด็จกลับกบิลพัสดุ์ครั้งแรกหลังการตรัสรู้ เมื่อพระเจ้าสุทโธทนะทราบว่าพระพุทธเจ้าเสด็จออกบิณฑบาตรในเมืองกบิลพัสดุ์ ทรงตรัสถามว่าเหตุไฉนพระองค์จึงทรงทำให้ทรงได้รับความอับอายเช่นนี้ พระพุทธเจ้าตอบว่า "มหาบพิตร อาตมภาพไม่ได้ทำให้พระองค์ทรงอับอาย หากแต่ได้ประพฤติตามวงศ์ของตน เมื่อพระเจ้าสุทโธทนะแย้งว่าการเดินขอก้อนข้าวจากผู้อื่นนี่เป็นวงศ์ของพระองค์หรือ พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า นี่ไม่ใช่วงศ์ของพระองค์แต่เป็นวงศ์ของอาตมภาพ ซึ่งหมายถึงวงศ์แห่งพระพุทธเจ้า (มก.42/232-235)

[31] พุทธทาสภิกขุ, ***พุทธจริยา*** (กรุงเทพฯ: ธรรมทานมูลนิธิ, 2517), หน้า 339.

[32] ***สมันตปาสาทิกา*** อรรถกถาพระวินัย แสดงเรื่องนี้โดยสมมติตัวอย่างว่า ถ้าภิกษุรูปใดรูปหนึ่งเห็นแพะนอนอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งในเวลากลางวัน ตั้งใจว่าจะฆ่าแพะให้ตายในเวลากลางคืน แต่บังเอิญว่ามีพระอรหันต์หรือบิดามารดาห่มคลุมผ้าสีเหลืองมานอนตรงที่แพะนอนเมื่อตอนกลางวันนั้น ภิกษุกลับมาในยามค่ำคืนด้วยหวังจะฆ่าแพะ แต่ได้ฆ่าพระอรหันต์หรือบิดามารดาตาย เพราะขณะลงมือฆ่ามีเจตนาว่าจะฆ่าสิ่งนี้ให้ตาย ดังนั้นภิกษุรูปนั้นจึงได้ชื่อว่าเป็นฆาตกร เป็นอนันตริยกรรมด้วย เป็นอาบัติปาราชิกด้วย

[33] บทบัญญัติเรื่อง "เภสัชกรรม" และ "อนามัฏฐบิณฑบาต" นี้ ปรากฏใน "อรรถกถาเภสัชชกรณวัตถุ ตติยปาราชิก" (ปฐมสมันตปาสาทิกา) โปรดดูใน มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, ***พระวินัยปิฎก เล่ม 1 ภาค 2 มหาวิภังค์ ปฐมภาคและอรรถกถา*** (พิมพ์ครั้งที่ 4. ไม่ปรากฏสถานที่

พิมพ์, 2543), หน้า 431-436. ส่วนใน ***"มงฺคลตฺถทีปนี (ปฐโม ภาโค)"*** โดยดูข้อ 303-304 หน้า 276-278.

[34] สำนวนแปล พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

[35] พุทธทาสภิกขุ, ***พุทธจริยา*** (กรงเทพฯ: การพิมพ์พระนคร, 2517), หน้า 342-343. การตีความเรื่อง "ครุธรรม 8" ของพุทธทาสภิกขุน่าสนใจมากตรงที่ท่านเห็นว่าการบัญญัติครุธรรมเป็นพุทธประสงค์แต่แรกที่จะไม่ส่งเสริมการบวชภิกษุณี

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

เอกสารปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ***พระไตรปิฎกภาษาไทฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. เล่ม 1,4,5,7,9,10,11,12,13,14,19,20,25,26,27,28.*** กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. ***พระวินัยปิฎก เล่ม 1 ภาค 1 มหาวิภังค์ ปฐมภาคและอรรถกถา.*** พิมพ์เนื่องในวโรกาสครบ 200 ปีแห่งพระราชวงศ์จักรี กรุงรัตนโกสินทร์, 2525.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. ***พระวินัยปิฎก เล่ม 1 ภาค 2 มหาวิภังค์ ปฐมภาคและอรรถกถา***. ฉบับพิมพ์เนื่องในวโรกาสครบ 200 ปีแห่งพระราชวงศ์จักรี กรุงรัตนโกสินทร์, 2525.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. ***พระวินัยปิฎก เล่ม 4 มหาวรรค ภาคที่ 1 และอรรถกถา***. ฉบับพิมพ์เนื่องในวโรกาสครบ 200 ปีแห่งพระราชวงศ์จักรี กรุงรัตนโกสินทร์, 2525.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. ***พระสูตรและอรรถกถา แปล เล่ม 15, 30, 33, 39, 42, 62, 70***. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2548.

สำนักคอมพิวเตอร์ มหาวิทยาลัยมหิดล. ***พระไตรปิฎก อรรถกถา-ฎีกา ฉบับคอมพิวเตอร์ ชุดแปลเป็นภาษาไทย เวอร์ชัน 3.*** *2537.*

เอกสารทุติยภูมิ

กรมพระจันทรบุรีนฤนาถ, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ. ***ปทานุกรมบาลี ไทย อังกฤษ สันสกฤต.*** กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2537.

คณะกรรมการแผนกตำรา (ผู้แปล). ***มังคลัตถทีปนีแปล (เล่ม 2).*** พิมพ์ครั้งที่ 12. กรุงเทพฯ. มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2549.

คณะกรรมการแผนกตำรา (ผู้แปล). ***มังคลัตถทีปนีแปล (เล่ม3).*** พิมพ์ครั้งที่ 22. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2552.

คณะกรรมการแผนกตำรา (ผู้แปล). ***มังคลัตถทีปนีแปล (เล่ม4).*** พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2552.

คอนซ์, เอดเวิร์ด. ***พุทธศาสนา สาระและพัฒนาการ.*** กรุงเทพฯ: มติชน, 2553.

ธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต),พระ. ***พุทธธรรม.*** กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2538.

ธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต),พระ. ***พจนานุกรมศัพท์พุทธศาสน์ ฉบับประมวลธรรม.*** พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2543.

บุญกอง คุณาธโร (มาหา), พระมหา. ***การศึกษาวิเคราะห์เรื่องความกตัญญู (กตญฺญุตา) ในพระพุทธศาสนาเถรวาท.*** วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญามหาบัณฑิต สาขาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2549.

บูร์ดิเยอ, ปิแยร์. ***เศรษฐกิจของทรัพย์สินเชิงสัญลักษณ์.*** ชนิดา เสงี่ยมไพศาลสุข แปล. กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2550.

พระราชกรณียกิจของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 9 ในการทางอุปถัมภ์ศาสนาพราหมณ์-ฮินดูในประเทศไทย. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา,มปป.

พุทธทาสภิกขุ. ***พุทธจริยา.*** กรุงเทพฯ: ธรรมทานมูลนิธิ, 2517.

พุทธทาสภิกขุ. ***มหิดลธรรม ธรรมนั้นเสมอด้วยแผ่นดิน.*** กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์, ปปพ.

พุทธทาสภิกขุ. ***พระบรมศาสดากับศาสนาอื่น.*** กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, 2543.

พุทธทาสภิกขุ. ***พระคุณของแม่.*** กรุงเทพฯ: ดอกโมกข์, 2552.

พูนทรัพย์ ขุนชิต. ***การศึกษาวิเคราะห์หลักจริยธรรมด้านความกตัญญูกตเวทีของบุตรธิดาจะต้องปฏิบัติต่อมารดาบิดา ศึกษากรณีเฉพาะนักเรียนชั้นมัธยมศึกษาตอนปลายโรงเรียนราชวินิตบางแคปานขำ กรุงเทพมหานคร.*** วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญามหาบัณฑิต สาขาบาลี. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2549.

พิทักษ์ สุเมโธ (ทองเหลือง), พระมหา. ***การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุวรรณสามชาดก***. วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญามหาบัณฑิต สาขาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2549.

มนตรี สืบด้วง. ***การบวชกับความกตัญญูในพระพุทธศาสนา.*** กรุงเทพฯ: กองทุนวิจัย มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2553.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ***มงฺคลตฺถทีปนี (ปฐโม ภาโค).*** พิมพ์ครั้งที่ 15. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2548.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ***มงฺคลตฺถทีปนี (ทุติโย ภาโค).*** พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2554.

วัฒน์พร อภิวฑฺฒโน (บุญมาก), พระมหา. ***การศึกษาวิเคราะห์เรื่องกตัญญูในวรรณคดีบาลีพระพุทธศาสนา***. วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญามหาบัณฑิต สาขาบาลี. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2549.

วิสุทธิมรรคแปล ภาค 2 ตอน 1. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2547.

ศรีสุตโสภณ (เงิน ชาติเมธี), พระครู. ***ความกตัญญูกตเวทีในฐานะคุณธรรมค้ำจุนสังคมจากมุมมองพระพุทธศาสนา***. วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญามหาบัณฑิต สาขาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2549.

ลีโอ เสตร๊าส์และโจเซ็ฟ ครอปซีย์, (บรรณาธิการ). สมบัติ จันทรวงศ์, แปล. ***ประวัติปรัชญาการเมือง เล่ม 1.*** กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2550.

สมภาร พรมทา. ***พุทธปรัชญา มนุษย์ สังคมและปัญหาจริยธรรม.*** กรุงเทพฯ: ศยาม, 2548.

สำเนียง เลื่อมใส. (แปลและเรียบเรียง). ***มหากาพย์พุทธจริต พุทธประวัติมหายานจากกวีนิพนธ์สันสกฤต.*** กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2547.

ภาษาอังกฤษ

Cooper, E. David and Jame, P. Simon. ***Buddhism, Virtue and Environment.*** U.K.: Ashgate, 2005.

Harvey, Peter. ***An Introduction to Buddhist Ethics***. UK.: Cambridge University Press, 2000.

Hazel, Doglas. ***Containment and Reciprocity: Integrating Psychoanalytic Theory and Child Development Research for Work with Children***. London: Routledge, 2007.

Keown, Damien. ***Nature of Buddhist Ethics***. London: The Macmillan Press Ltd, 1992.

Kolm, Serge-Christophe. ***Reciprocity: An Economics of Social Relations.*** New York: Cambridge University Press, 2009.

อักษรย่อชื่อคัมภีร์

วิ.มหา. = วินัยปิฎก มหาวิภังค์	ม.อุ. = มัชฌิมานิกาย อุปริปัณณาสก์
วิ.ม. = วินัยปิฎก มหาวรรค	สํ.ม. = สังยุตตินิกาย มหาวารวรรค
วิ.จุฬ. = วินัยปิฎก จุลวรรค	องฺ.ทุก = อังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต
ที.ปา. = ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค	ขุ.อิติ. = ขุททกนิกาย อิติวุตตกนิบาต
ที.ม. = ทีฆนิกาย มหาวรรค	ขุ.ขุ. = ขุททกนิกาย ขุททกปาฐ
ที.สี. = ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค	ขุ.ชา. = ขุททกนิกาย ชาดก
ม.ม. = มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์	ขุ.เถรี. = ขุททกนิกาย เถรีคาถา
ม.มู. = มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์	ขุ.ธ. = ขุททกนิกาย ธรรมบท

คุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ

ศิริญญา อรุณขจรศักดิ์*

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มุ่งทำความเข้าใจความหมายและลักษณะแก่นแกน รวมทั้งวิเคราะห์หาเหตุผลเชิงบรรทัดฐานของคุณธรรมความกตัญญู โดยเสนอว่าจริยศาสตร์ขงจื่อใช้กระบวนการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ (Reflective Endorsement) เพื่อยืนยันที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญู งานวิจัยนี้โต้แย้งว่าการอ้างบัญชาแห่งฟ้าหรือธรรมชาติของมนุษย์ มิอาจมีพลังเชิงบรรทัดฐานตราบใดที่ปัจเจกบุคคลมิได้ยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจถึงคุณค่าและความสำคัญของบิดามารดาในการมีชีวิตที่ดีของตน และยอมให้ความรักในบิดามารดาโดย “ธรรมชาติ” นั้นชี้นำการปฏิบัติในชีวิต การที่จริยศาสตร์ขงจื่อเปิดพื้นที่ให้บุตรสามารถจัดลำดับว่าบุคคลและสิ่งใดมีคุณค่าในชีวิตของตน ทำให้อธิบายได้ว่าการที่บุตรเชื่อฟังด้วยความเคารพหรือทัดทานบิดามารดาอย่างสุภาพนั้น มาจากอัตตาณัติของบุตรที่ยอมรับใคร่ครวญพินิจให้บิดามารดามีคุณค่าลำดับต้นในชีวิตของตน นอกจากนี้ เนื่องจากการให้คุณค่ากับบุคคลใดสะท้อนการตระหนักรู้และให้คุณค่ากับอัตลักษณ์แห่งความเป็นมนุษย์ด้วย ดังนั้น การที่ปัจเจกบุคคลและสังคมเห็นพ้องยอมรับให้ความกตัญญูเป็นคุณธรรมที่สำคัญสุดทั้งในแง่การพัฒนาจริยธรรมและการสร้างสังคมที่กลมเกลียว จึงหมายความด้วยว่าผู้คนเห็นพ้องยอมรับว่าควรพัฒนาอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์และการมีชีวิตดีในแบบใด รวมทั้งคุณธรรมใดที่สะท้อนอัตลักษณ์ดังกล่าวได้เหมาะสมที่สุด ด้วยเหตุนี้ ความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อจึงมีพลังเชิงบรรทัดฐาน (normative force) อย่างยิ่ง

1. บทนำ

ปรัชญาขงจื่อให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นพื้นฐานทั้งในแง่จริยศาสตร์และการเมืองการปกครอง กล่าวคือ ครอบครัวเป็นจุดเริ่มต้นของการกล่อมเกลาทางจริยธรรม การหล่อหลอม ตัวตน และอัตลักษณ์ของบุคคล รวมทั้งเป็นเครื่องบ่งชี้ความเป็นมนุษย์ และเป็นที่มาของคุณค่าและความหมายของชีวิต ในแง่การเมืองการปกครอง ความสัมพันธ์ในครอบครัวถือเป็นฐานของการสร้างสังคมการเมืองให้เป็น *“ชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นงดงาม”* (4:1) ตามเป้าหมายของปรัชญาขงจื่อ ขงจื่อจึงให้ความสำคัญกับการปฏิบัติและแสดงออกของ “*เหริน*” (仁) หรือ “มนุษยธรรม” ในชุดความสัมพันธ์ของครอบครัวอย่างเข้มข้นและยาวนานที่สุด โดยเฉพาะอย่างยิ่งความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตร ซึ่งมีคุณธรรมความกตัญญู (*เสี้ยว* 孝)[1] เป็นเครื่องกำกับความสัมพันธ์ และเป็นหลักหมุดให้ครอบครัวหรือพื้นที่ส่วนตัว (private) เป็นพื้นที่ที่เป็นศูนย์กลางและมีประสิทธิภาพมากที่สุดในการสร้างปัจเจกบุคคลให้เป็นวิญญูชน แล้วจึงขยายมนุษยธรรมสู่พื้นที่สาธารณะ (public) หรือรัฐ ใน***หลุนอี่ว์***มีบันทึกไว้อย่างชัดเจนว่า *“ผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟังพี่ น้อยนักที่จะขัดขืน*

ผู้บังคับบัญชา ผู้ที่ไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชาไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวาย" "วิญญูชนใส่ใจในรากฐาน เมื่อรากฐานตั้งมั่นแล้ว มรรควิธีก็เกิด ความกตัญญูและความเชื่อฟังพี่ เป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรม แน่แท้กระมัง? (1:2) อาจกล่าวได้ว่า หาก*เหริน*หรือมนุษยธรรมเป็นหัวใจหลักในจริยศาสตร์ขงจื่อ *เสี้ยว*หรือความกตัญญูก็ถือได้ว่าเป็นหัวใจหลักของการมีมนุษยธรรมเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าความกตัญญูจะมีบทบาทความสำคัญยิ่งในจริยศาสตร์ขงจื่อ แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นหนึ่งในคุณธรรมที่ถูกวิพากษ์วิจารณ์มากที่สุด ทั้งในบริบทปรัชญาจีนเอง (เช่น สำนักเต๋า หานเฟยจื่อ และมั่วจื่อ) และในยุคสมัยปัจจุบันว่า เป็นที่มาของการเมืองระบบเครือญาติ การทำลายความยุติธรรมและระบบกฎหมาย รวมทั้งยังลดทอนความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐ ซึ่งข้อวิพากษ์วิจารณ์ดังกล่าว มาจากเข้าใจความหมาย และบทบาทของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อดังนี้ เช่น ประการแรก มีความเข้าใจความกตัญญูในฐานะเป็น "รากฐาน" ของมนุษยธรรม (*เหริน*) ว่า เป็นจุดเริ่มต้นหรือเป็นเงื่อนไขที่มาก่อนการมี*เหริน*ของวิญญูชน แต่ในขณะเดียวกันการกตัญญูต่อบิดามารดาก็เป็นการแสดงออกของ*เหริน*ที่จะต้องมีอย่างเข้มข้นและต่อเนื่อง มากกว่าความสัมพันธ์ชุดอื่นๆ จนดูเหมือนเป็น "เป้าหมาย" ที่สำคัญที่สุดในจริยศาสตร์ขงจื่อ แทนที่จะเป็นการขยายมนุษยธรรมสู่บุคคลทั่วไป ตัวบทที่มักนำมาใช้เป็นข้ออ้างคือ คำกล่าวของขงจื่อใน***หลุนอี่ว์***ที่เห็นว่าความตรงคือการที่บุตรปกปิดความผิดของบิดา (13:18) และเรื่องราวของพระเจ้าซุ่นใน***เม่งจื่อ*** ที่หากบิดาเป็นฆาตกร พระเจ้าซุ่นย่อมเลือกลักลอบพาบิดาผู้มีความผิดหลบหนีจากการถูกลงโทษโดยรัฐ (7A:35) ข้อวิจารณ์นี้เป็นการชี้ให้เห็นความไม่ลงรอยกันของความกตัญญูและมนุษยธรรม และพันธะหน้าที่ที่มีต่อบุคคลในครอบครัวและที่มีต่อรัฐ กล่าวอีกอย่างคือ หากต้องเลือกระหว่างครอบครัวและรัฐ ปรัชญาขงจื่อย่อมให้เลือกรักษาความสัมพันธ์ในครอบครัวไว้ก่อนเสมอ ประการที่สอง มีความเข้าใจว่าเหตุผลที่ความกตัญญูเป็นคุณธรรมที่จะต้องปฏิบัติอย่างต่อเนื่องและเข้มข้นเหนือความสัมพันธ์ชุดอื่นๆ เนื่องจากเหตุผลทางชีววิทยาหรือความสัมพันธ์ทางสายเลือดเป็นหลัก หลิว ชิงปิง (Liu Qingping) ซึ่งเป็นนักวิชาการแกนหลักในปัจจุบันที่วิจารณ์คุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ มองว่าการที่จริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับความกตัญญูในความหมายดังกล่าว ทำให้จริยศาสตร์ขงจื่อหลีกเลี่ยงไม่พ้นการเป็นจริยศาสตร์แห่งเครือญาติหรือวงศ์วาน (Consanguinitism) ทำให้การขยายมนุษยธรรมจากความสัมพันธ์ในครอบครัวไปสู่การรักมนุษย์ไม่อาจเกิดขึ้นได้[2] ประการที่สาม ในขณะที่สำนักขงจื่อให้ความสำคัญกับครอบครัวในฐานะเป็นพื้นที่ของการหล่อหลอมและการบ่งชี้ความเป็นมนุษย์ ตัวตน และอัตลักษณ์ของบุคคล แต่การที่สำนักขงจื่อผูกโยงความกตัญญูกับการเคารพและเชื่อฟังบิดามารดา ทำให้มักเข้าใจด้วยว่าความกตัญญูเป็นอุปสรรคสำคัญในการมีอัตตาณัติ (autonomy) หรือการกำหนดตนเองของปัจเจกบุคคล

ผู้วิจัยเห็นว่าข้อวิจารณ์และทัศนะข้างต้น มีความเข้าใจความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อที่คลาดเคลื่อนและด่วนสรุปเกินไป เช่น หัวใจหลักของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ อยู่ที่การปฏิบัติที่ออกมาจากอารมณ์ความรู้สึกมากกว่าที่พบได้ในความสัมพันธ์ทางสายเลือดเท่านั้น นอกจากนี้ การเคารพเชื่อฟังก็มิใช่ลักษณะทั้งหมดของความกตัญญู เป็นต้น งานวิจัยนี้จึงมุ่งที่จะสร้างความเข้าใจต่อคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อให้ชัดเจนมากขึ้น ทั้งในแง่ความหมายและบทบาทของคุณธรรมนี้ โดยเน้นหารากฐานและแก่นแกนที่เป็นเหตุผลว่า ทำไมจริยศาสตร์ขงจื่อจึงมองความกตัญญูในความหมายและบทบาทดังกล่าว และทำไมจึงเสนอจริยศาสตร์ที่อยู่บนพื้นฐานของคุณธรรมความกตัญญูและความสัมพันธ์เฉพาะในบริบทครอบครัว ทั้งนี้งานวิจัยนี้มีสมมติฐานด้วยว่าการได้คำตอบในระดับรากฐานและแก่นแกนดังกล่าว จะนำไปสู่การพิจารณาได้อย่างครอบคลุมและชัดเจนยิ่งขึ้นด้วยว่าคุณธรรมความกตัญญูเป็นการทำลายความยุติธรรมและลดทอนความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐด้วยหรือไม่

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษาความหมายและบทบาทของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

ได้ความรู้และความเข้าใจที่ถูกต้องครอบคลุมเกี่ยวกับความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ ซึ่งนำไปสู่ความรู้และความเข้าใจประเด็นอื่นๆ ในจริยศาสตร์ขงจื่อเพิ่มเติมด้วย เช่น เรื่องความยุติธรรมและอัตตาณัติ เป็นต้น

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยนี้ดำเนินการวิจัย โดยศึกษาคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อจาก***หลุนอี่ว์***และ***เม่งจื่อ***ในสำนวนแปลหลายสำนวนเป็นหลัก[3] โดยเปรียบเทียบกับต้นฉบับภาษาจีนด้วย นอกจากนี้ยังศึกษาค้นคว้าข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยจากหนังสือ บทความ และวารสารทางวิชาการปรัชญาจีนและวารสารปรัชญาที่เกี่ยวข้องด้วย

ส่วน***เสี้ยวจิง***ซึ่งถือได้ว่าเป็นคัมภีร์ของสำนักขงจื่อที่ใช้เป็นแบบแผนเรื่องความกตัญญู และได้เป็นรากฐานการปฏิบัติทั้งในแง่อุดมการณ์ทางจริยธรรมและการเมืองการปกครองตั้งแต่ยุคสมัยราชวงศ์ฮั่น[4] ในงานวิจัยนี้จะใช้***เสี้ยวจิง***เพื่อเสริมความเข้าใจและอภิปรายในบางประเด็นเท่านั้น เนื่องจากเนื้อหาบางส่วนและจุดมุ่งหมายของการประพันธ์และการเรียบเรียงบทสนทนาระหว่างขงจื่อกับลูกศิษย์ที่ชื่อเจิงจื่อ (หรืออาจารย์เจิง) ใน***เสี้ยวจิง*** มีการพัฒนาความเข้าใจความกตัญญูแตกต่างไปจากที่ปรากฏใน***หลุนอี่ว์***และ***เม่งจื่อ***อย่างชัดเจน เช่น การเคลื่อนย้ายบุคคลที่บุตรจะต้องแสดงความ

กตัญญูจากบิดามารดาไปเป็นผู้ปกครอง ทำให้คุณธรรมความกตัญญูและความสัตย์ซื่อภักดี (จง 忠) กลายเป็นคุณธรรมที่แทบไม่แยกออกจากกัน ซึ่งต่างจากความกตัญญูที่ปรากฏใน***หลุนอี่ว์***และ***เม่งจื่อ*** ที่แยกแยะสองคุณธรรมดังกล่าวอย่างชัดเจน[5]

2. ความหมายของคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ

ขงจื่อมิใช่คนแรกที่เห็นความสำคัญและใช้คำว่า "*เสี้ยว*" ในปรัชญาของตน ความกตัญญูเป็นหลักปฏิบัติอยู่แล้วตั้งแต่ก่อนยุคสมัยขงจื่อ เพียงแต่จะเป็นความหมายในทางศาสนามากกว่าในแง่จริยธรรม กล่าวคือ ตามหลักฐานทางโบราณคดี มีการใช้คำว่า "*เสี้ยว*" ตั้งแต่ยุคสมัยปลายราชวงศ์ซังและมักใช้ในบริบทความหมายของการเซ่นไหว้บรรพชน ซึ่งเป็นสิ่งที่ผู้เป็นบุตรพึงปฏิบัติต่อบรรพชนและสมาชิกอาวุโสท่านอื่นๆ ที่ล่วงลับไปแล้วของครอบครัว[6] คำว่า "ครอบครัว" ในบริบทจีนโบราณมิได้หมายถึงครัวเรือนเดี่ยวที่ประกอบด้วยสมาชิกพ่อแม่ลูกและพี่น้องเท่านั้น แต่รวมถึงวงศ์ตระกูลและบรรพชนผู้ล่วงลับไปแล้วด้วย ในยุคสมัยก่อนขงจื่อ *เสี้ยว*จึงเป็นการแสดงความกตัญญูต่อวิญญาณบรรพชนผ่านการเซ่นไหว้ตามขนบจารีตเป็นหลัก อย่างไรก็ตาม มีหลักฐานชี้ชัดว่าในยุคสมัยก่อนขงจื่อมีการใช้*เสี้ยว*รวมถึงการดูแลและให้ความเคารพต่อบิดามารดาที่ยังมีชีวิตอยู่ด้วย และมิได้จำกัดว่าเป็นการปฏิบัติต่อบุคคลในครอบครัวหรือวงศ์ตระกูลของตนเท่านั้น[7] หากดูจากรากศัพท์ตัวอักษรของ "*เสี้ยว*" (孝) จะประกอบด้วยตัวอักษร "*จื่อ*" (子) ที่แปลว่าลูกชาย-ลูกสาวและเด็ก และอักษร "*เหล่า*" (老) ที่แปลว่าคนแก่หรือผู้อาวุโส ตัวอักษร*เหล่า*อยู่บนอักษร*จื่อ*สะท้อนว่าผู้เป็นบุตรหรือผู้เยาว์มีหน้าที่ดูแลผู้อาวุโส ทั้งนี้อาจเป็นเพราะในยุคสมัยราชวงศ์โจวขอบเขตความเป็น "ครอบครัว" เริ่มขยายจากวงศ์วานเชื้อสายเดียวกัน ไปสู่ความเข้าใจว่ารัฐก็ถือเป็นครอบครัวเช่นกันเพียงแต่เป็นครอบครัวที่ขยายเพิ่มขึ้น ทำให้*เสี้ยว*มิได้เป็นหลักปฏิบัติเฉพาะผู้ที่อยู่ในวงศ์วานเดียวกันเท่านั้นแต่รวมถึงผู้อาวุโสโดยทั่วไปด้วย[8] แม้ว่าในยุคก่อนสมัยขงจื่อความหมายของ*เสี้ยว*จะรวมถึงการปฏิบัติต่อบิดามารดาที่ยังมีชีวิตและรวมถึงผู้อาวุโสทั้งในและนอกความสัมพันธ์ในครอบครัวก็ตาม แต่หัวใจหลักก็ยังเป็นการเซ่นไหว้บรรพชน และมีนัยเป็นหลักปฏิบัติทางศาสนามากกว่านัยทางจริยธรรม อาจกล่าวได้ว่าขงจื่อรับและสืบทอดความหมายของ*เสี้ยว*ในยุคราชวงศ์โจวไว้ก็จริง แต่ขงจื่อได้สร้างแบบแผนปฏิบัติความหมาย และกำหนดคุณค่าทางจริยธรรมให้กับ*เสี้ยว* ผ่านการเชื่อมโยงกับจารีตและมนุษยธรรมและปรับเปลี่ยนเป็นของตนโดยเน้นน้ำหนักบางความหมาย พื้นที่ องค์ประกอบ และการปฏิบัติ จนทำให้ความกตัญญูกลายเป็นคุณธรรมพื้นฐานที่สำคัญในการปกครองและการมีชีวิตที่ดีทางจริยธรรม การมองความกตัญญูในลักษณะเป็นคุณธรรมพื้นฐานดังกล่าว ยังมิเคยปรากฏมาในก่อนในยุคสมัยก่อนขงจื่อ[9]

คำถามที่ตามมาคือขงจื่อรับและปรับเปลี่ยนความหมายของ*เสี้ยว*อย่างไร หากพิจารณาบทที่เกี่ยวข้องกับความกตัญญูใน***หลุนอี่ว์*** จะเห็นได้ว่าขงจื่อเน้นการปฏิบัติต่อบิดามารดาในแง่การให้ความ

เคารพและดูแลสวัสดิภาพในขณะที่ท่านมีชีวิตอยู่เป็นสำคัญ มากกว่าการเซ่นไหว้บรรพชนที่เป็นความหมายเดิม เช่น *"เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ ก็รับใช้ท่านตามขนบจารีต..."* (2:5) *"บิดามารดาเป็นห่วงเป็นใยเพียงเรื่องความป่วยไข้เท่านั้น"* (2:6) *"สมัยนี้ความกตัญญูหมายถึงการเลี้ยงดูบิดามารดา แต่เราก็เลี้ยงดูม้าและสุนัขด้วยมิใช่หรือ ถ้าขาดความเคารพแล้วจะมีอะไรเพื่อแยกแยะการเลี้ยงดูแบบหนึ่งออกจากอีกแบบหนึ่งเล่า"* (2:7) *"ความยากอยู่ที่การแสดงออกที่เหมาะสม เมื่อมีเรื่องราว ผู้เยาว์ก็รับภาระแทน เมื่อมีอาหารเครื่องดื่มก็จัดเรียงไว้ต่อหน้าผู้ใหญ่..."* (2:8) *"เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ ไม่เดินทางไกล ถ้าเดินทาง ต้องบอกหลักแหล่ง"* (4:19) *"อายุของบิดามารดาไม่รู้ไม่ได้ ในแง่หนึ่งเป็นเหตุแห่งความปีติ ในอีกแง่หนึ่งเป็นเหตุแห่งความหวั่นเกรง"* (4:21)[10] และเมื่อบิดามารดาเสียชีวิต ขงจื่อให้ความสำคัญกับการจัดพิธีศพ การไว้ทุกข์ และการดำเนินตามวิถีของบิดามารดา เช่น *"เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ ก็รับใช้ท่านตามขนบจารีต เมื่อท่านสิ้นแล้ว ก็ทำพิธีตามธรรมเนียม และพึงเซ่นไหว้ตามประเพณีด้วย"* (2:5) *"สามปีผ่านไปแล้วบุตรยังไม่เปลี่ยนจากวิถีของบิดา สามารถเรียกได้ว่ากตัญญู"* (4:20) *"เราเคยได้ยินอาจารย์กล่าวว่า 'คนซึ่งยังไม่ถึงตนเองอย่างเต็มที่ ย่อมจะได้ถึงแน่ เมื่อไว้ทุกข์ให้บิดามารดา'"* (19:17) เป็นต้น จะสังเกตได้ว่านอกจากขงจื่อจะจำกัดความหมายและคุณค่าทางจริยธรรมให้ความกตัญญูเป็นคุณธรรมที่ปฏิบัติต่อพ่อแม่เท่านั้นแล้ว (มิใช่กับผู้อาวุโสโดยทั่วไป) ยังเน้นให้ความสำคัญกับการปฏิบัติบางอย่าง เช่น การให้ความเคารพ การจัดพิธีศพ และการไว้ทุกข์ รวมทั้งยังเน้นองค์ประกอบของอารมณ์ความรู้สึกภายในเมื่อปฏิบัติ*เสี้ยว* นอกจากนี้ แม้ว่าในยุคราชวงศ์โจวขอบเขตของความเป็น "ครอบครัว" จะขยายไปสู่ระดับรัฐ แต่ขงจื่อยังเห็นว่าการเชื่อมโยงระหว่างพื้นที่ส่วนตัวกับสาธารณะควรเน้นที่การปฏิบัติในพื้นที่ครอบครัวเป็นหลักดังเช่น *'กตัญญูในเรื่องที่ควรกตัญญู เป็นมิตรกับพี่น้อง ปฏิบัติให้มีการบริหาร' นี่คือการบริหารเช่นกัน แล้วยังต้องบริหารอะไรอีก"* (2:21) *"ผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟังพี่ น้อยนักที่จะขัดขืนผู้บังคับบัญชา ผู้ที่ไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชาไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวาย" "วิญญูชนใส่ใจในรากฐาน เมื่อรากฐานตั้งมั่นแล้ว เต๋าก็เกิด ความกตัญญูและความเชื่อฟังพี่ เป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรมแน่แท้กระมัง?"* (1:2) เป็นต้น

ส่วนใน***เม่งจื่อ***แม้ว่าจะพัฒนาความคิดบางอย่างต่อจากขงจื่อก็จริง แต่ก็ยังเน้นความกตัญญูที่เป็นการปฏิบัติต่อบิดามารดาทั้งในแง่ดูแลสวัสดิภาพในขณะที่ท่านมีชีวิตและการมีอารมณ์ความรู้สึกที่เหมาะสมในขณะปฏิบัติ*เสี้ยว*เช่นเดียวกับทัศนะของขงจื่อ เพียงแต่เม่งจื่อจะเน้นอธิบายที่มาและการขัดเกลาอารมณ์ความรู้สึกที่เป็นแรงขับเคลื่อนทางศีลธรรมของ*เสี้ยว*ในการดูแลและเคารพต่อบิดามารดา โดยเชื่อมโยงกับทัศนะเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ (เช่น 2B:17, 3A:5, 7A:15) นอกจากนี้ เม่งจื่อยังเห็นเหมือนขงจื่อว่าการเชื่อมโยงระหว่างพื้นที่ส่วนตัวกับสาธารณะควรเน้นที่การปฏิบัติในพื้นที่ครอบครัวเป็นหลัก แต่ได้ขยายให้ชัดเจนขึ้นว่าการปฏิบัติคุณธรรมในระดับครอบครัว เป็นหลักในการ

ปกครองได้อย่างไร โดยใช้การเทียบเคียงการเป็นผู้ปกครองเหมือนกับการเป็นบิดามารดาของประชาราษฎร์ (เช่น 1A:4, 1B:7, 2A:5, 3A:3, 4A:13)

แม้ว่าทั้งขงจื่อและเมิ่งจื่อจะเน้นความกตัญญูในแง่การปฏิบัติต่อบิดามารดาทั้งในขณะที่มีชีวิตและล่วงลับไปแล้ว แต่คุณธรรมความกตัญญูที่ปรากฏทั้งใน***หลุนอี่ว์***และ***เมิ่งจื่อ***มิได้จำกัดที่ตัวบุคคลหรือพ่อแม่เท่านั้น แต่ยังครอบคลุมสิ่งที่ต้องปฏิบัติต่อครอบครัวหรือวงศ์ตระกูลด้วยโดยเฉพาะการเซ่นไหว้บรรพชน และการมีทายาทสืบสกุล ในส่วนของการเซ่นไหว้บรรพชนนั้น ขงจื่อน่าจะคงความหมายและแนวการปฏิบัติเดิมที่สืบทอดตั้งแต่ยุคราชวงศ์โจว แต่ได้เน้นความสำคัญให้น้อยลงและปรับเปลี่ยนในมีนัยทางจริยธรรมผ่านแนวคิดเรื่องจารีตและมนุษยธรรม เช่น *"พึงใส่ใจต่อการประกอบพิธีศพของบิดามารดา พึงประกอบพิธีเซ่นไหว้บรรพชน เมื่อนั้นคุณธรรมของประชาราษฎร์จะดำเนินไปตามครรลอง"* (1:9) *"เซ่นไหว้บรรพชนราวกับบรรพชนอยู่ตรงหน้า เซ่นไหว้เทพราวกับเทพอยู่ตรงหน้า อาจารย์กล่าวว่า 'เราถือว่าถ้าไม่ได้อยู่ร่วมในพิธีก็เท่ากับไม่ได้เซ่นไหว้'"* (3:12) เป็นต้น นอกจากนี้ *เสี้ยว*มิใช่คุณธรรมที่ปฏิบัติต่อพ่อแม่โดยตรงเพื่อให้ท่านมีชีวิตที่ดีเท่านั้น แต่รวมถึงผู้เป็นบุตรจะต้องปฏิบัติต่อตนเองโดยเลือกสิ่งที่ดีและทำชีวิตให้มีคุณค่า เช่น การดูแลสุขภาพร่างกาย การเลือกอาชีพที่เหมาะสม การไม่ไปทะเลาะวิวาทต่อผู้อื่น ไม่เล่นการพนัน ไม่เกียจคร้าน (4B:30) เป็นต้น

จากการสำรวจตัวบทที่เกี่ยวกับความกตัญญูข้างต้น ทำให้เกิดคำถามว่าเพราะเหตุใดจริยศาสตร์ขงจื่อจึงเน้นความกตัญญูในแง่การปฏิบัติต่อบิดามารดา ทั้งในขณะที่มีชีวิตและล่วงลับไปแล้ว อะไรคือเหตุผลที่อธิบายความสัมพันธ์ และการปฏิบัติที่บุตรมีต่อบิดามารดา และเหตุผลที่รองรับนั้นสามารถนำไปใช้อธิบายความหมายและข้อปฏิบัติอื่นๆ ของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อได้หรือไม่ ผู้วิจัยเห็นว่าการตอบคำถามเหล่านี้ได้จะนำไปสู่การเข้าใจความหมายและลักษณะแก่นแกนของคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อได้ชัดเจนขึ้น

ในจริยศาสตร์ตะวันตกมีการถกเถียงและความพยายามหาเหตุผลรองรับเช่นกันว่า เพราะเหตุใดบุตรที่เติบโตเป็นผู้ใหญ่แล้ว จึงมีหน้าที่หรือพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องดูแลบิดามารดา ข้อถกเถียงและทฤษฎีที่เป็นเหตุผลรองรับของคำถามดังกล่าว สามารถใช้เป็นกรอบเบื้องต้นเพื่อพิจารณา*เสี้ยว*ในจริยศาสตร์ขงจื่อได้ ซึ่งมีอยู่ 4 ทฤษฎี[11] ประการแรก ทฤษฎีหนี้บุญคุณ (The dept theory) ทฤษฎีนี้มองว่าพ่อแม่ได้มอบสิ่งที่ดีมากมายให้กับลูก ลูกจึงมีพันธะหน้าที่ที่จะต้องตอบแทนหรือชดใช้ "หนี้" บุญคุณนั้นกลับคืนเมื่อเติบโตแล้ว ปัญหาหลักของทฤษฎีนี้คือ ความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกไม่เหมือนเจ้าหนี้กับลูกหนี้ เพราะการติดหนี้และการชดใช้หนี้สามารถคำนวณสัดส่วนที่เหมาะสมได้อย่างเป็นรูปธรรม เช่น ถ้าติดหนี้เรื่องเงิน การชดใช้ชัดเจนว่าจะต้องให้เงินคืนเท่าไร หรือถ้าชดใช้เป็นสิ่งของหรืออสังหาริมทรัพย์ ก็สามารถคำนวณค่าเพื่อทดแทนกันได้ แต่การชดใช้หนี้บุญคุณต่อพ่อแม่จะต้องปฏิบัติอย่างไรและในสัดส่วนอย่างไรนั้นเป็นสิ่งที่คำนวณได้ยาก การทดแทน "หนี้" บุญคุณนั้น มิใช่

การทดแทนการกระทำอย่างเดียวกับที่พ่อแม่ทำให้ลูก และถ้าจะทดแทนให้ด้วยการกระทำอย่างอื่น ก็จะประสบปัญหาการประเมินสัดส่วนที่เหมาะสม

นอกจากนี้ มิได้หมายความว่าคนที่เติบโตมาพร้อมกับสิ่งดีๆ ที่ได้จากพ่อแม่ จะมีพันธะหน้าที่ที่ต้องตอบแทนมากกว่าคนที่เติบโตมาจากการเลี้ยงดูที่ย่ำแย่ ทั้งนี้เพราะสิ่งที่พ่อแม่ให้กับลูกมิใช่การเลี้ยงดูเท่านั้น แต่คือการให้กำเนิดชีวิต ซึ่งมักนำไปใช้เป็นข้ออ้างว่าบุญคุณของพ่อแม่มิอาจชดใช้ได้หมด เนื่องจากการให้กำเนิดเป็นสิ่งที่มีคุณค่าสูงสุดและสำคัญที่สุดต่อการดำรงอยู่ของลูก ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับทฤษฎีนี้จึงเห็นว่าการมองพันธะหน้าที่ของบุตรในลักษณะเป็นหนี้ชีวิตดังกล่าว ทำให้บุตรไม่มีอัตตาณัติที่จะกำหนดตนเองได้อย่างแท้จริง เพราะมิอาจหลุดจากกรอบพันธะการชดใช้หนี้ได้หมด ข้ออ้างเรื่องผู้ให้กำเนิดนี้อยู่บนสมมติฐานว่า “การให้กำเนิด” ชีวิตเป็นสิ่งที่มีคุณค่าหรือมีประโยชน์ต่อตัวเด็ก แนนซี่ เอส. เจ็คเกอร์ (Nancy S. Jecker) วิจารณ์ว่าข้ออ้างดังกล่าวเท่ากับกล่าวว่า หากปัจเจกบุคคลดำรงอยู่บนโลก เขาจะได้รับสิ่งที่ดีกว่าการไม่ได้ดำรงอยู่ แต่การจะบอกว่า “ดีกว่า” ได้แสดงว่าจะต้องมีปัจเจกบุคคลคนเดียวกันรองรับสิ่งที่ไม่ดีจากการไม่ได้กำเนิดมาบนโลก ซึ่งเป็นคำพูดที่ขัดแย้งในตัวเองเนื่องจากไม่มีปัจเจกบุคคลนั้นอยู่จริงตั้งแต่ต้น[12] นอกจากนี้ การเป็น “หนี้” จะเกิดขึ้นได้ต้องมีการเลือกและความยินยอม รวมทั้งต้องมีการร้องขอด้วย แต่เนื่องจากเด็กมิได้เลือกหรือยินยอมที่จะเกิดหรือมีการสร้างข้อตกลงตั้งแต่ต้น รวมทั้งมิได้ร้องขอการเลี้ยงดูจากพ่อแม่ เด็กจึงมิได้มีพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องชดใช้ “หนี้” ต่อพ่อแม่ในแง่การให้กำเนิดแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม “การยินยอม” อาจเข้าใจได้ทั้งในแง่เข้มและอ่อน ในแง่เข้มคือการยินยอมทำสัญญาผูกพันธะกันอย่างโดยตรง ในแง่อ่อนคือการยินยอมทางอ้อม (การไม่ปฏิเสธ) เด็กอาจจะไม่ได้ยินยอมทางตรงก็จริง แต่อาจจะยินยอมทางอ้อม[13] ส่วนการร้องขอก็ไม่จำเป็นต้องกระทำผ่านคำพูด แต่อาจเป็นทางเสียงร้องและท่าทางของเด็กก็ได้ แม้ว่าการเป็น “หนี้” ในแง่การทำสัญญาจะต้องมีความยินยอมและการร้องขอ แต่การที่คนๆ หนึ่งมีพันธะหน้าที่ทางศีลธรรมที่จะต้องตอบสนองกลับคืน ไม่จำเป็นต้องมีความยินยอมหรือร้องขอเสมอไป เช่น A รถเสียระหว่างทาง B ซึ่งเป็นเพื่อนบ้านขับรถผ่านพอดีจึงเข้าไปช่วย ถึงแม้ A ไม่ได้ร้องขอให้ B ช่วยเหลือ แต่ A มีพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องช่วยเหลือกลับ หาก B เกิดปัญหาในอนาคตเช่นเดียวกัน เป็นต้น[14] การอธิบายพันธะทางศีลธรรมที่บุตรมีต่อพ่อแม่ด้วยทฤษฎีหนี้บุญคุณจึงยังประสบปัญหาหลายประการ และยังไม่อาจอธิบายพันธะหน้าที่ของบุตรได้อย่างครอบคลุมและหนักแน่นพอ

ประการที่สอง ทฤษฎีความสำนึกในบุญคุณ (The gratitude theory) ทฤษฎีนี้มองว่าลูกมีหน้าที่ที่จะต้องสำนึกขอบคุณ “สิ่งที่ดี” ที่ตนได้รับจากพ่อแม่ และต้องแสดงความรู้สึกซาบซึ้งและขอบคุณนั้นออกมาให้พ่อแม่ได้รับรู้ ทฤษฎีนี้มีผู้สนับสนุนมากกว่าทฤษฎีแรก และมีเงื่อนไขสำคัญคือการสำนึกและแสดงความขอบคุณ มาจากการตอบสนองความใส่ใจอาทรที่ตนได้รับจากพ่อแม่ กล่าวอีกอย่างคือ ระหว่างผู้ที่ทุ่มเทเสียสละช่วยเหลือเราอย่างยากลำบาก กับผู้ที่ช่วยเหลือตามหน้าที่หรือ

มิต้องทุ่มเทมากมาย การแสดงความรู้สึกขอบคุณจะต้องมีน้ำหนักแตกต่างกัน แต่โดยทั่วไปสิ่งที่พ่อแม่ทำให้ลูกมักเกินเลยหน้าที่และต้องเสียสละอย่างมากอยู่แล้ว การสำนึกและแสดงความขอบคุณต่อพ่อแม่อยู่บนพื้นฐานว่าสิ่งที่พ่อแม่ทำให้ลูกมีคุณค่าหรือคุณค่าพิเศษ ซึ่งต่างจากการทำตามหน้าที่ในขณะที่ทฤษฎีแรกเป็นการตอบสนองในแง่ที่ลูกได้รับผลประโยชน์บางอย่างที่ต้องชดใช้กลับเท่านั้น โดยมิได้คำนึงว่าพ่อแม่ใส่ใจทุ่มเทมากน้อยแค่ไหน[15]

หัวใจหลักทฤษฎีนี้คือมิใช่การมี “สำนึก” ในบุญคุณเท่านั้นแต่คือ “การแสดง” ความซาบซึ้งความรู้สึกขอบคุณให้พ่อแม่ได้รับรู้ และได้สัดส่วนพอเหมาะตามความคาดหวังของพ่อแม่ และตามกำลังความสามารถของตน ซึ่งมีความยืดหยุ่นมากกว่าทฤษฎีหนึ่บุญคุณ และไม่มีรูปแบบตายตัวว่าลูกจะต้องแสดงออกถึงความรู้สึกขอบคุณนั้นอย่างไร แต่ปัญหาของทฤษฎีนี้คือ พันธะหน้าที่ที่ลูกมีต่อพ่อแม่มิใช่เพียง “การแสดงออก” ความรู้สึกขอบคุณเท่านั้น แต่มีหน้าที่ปฏิบัติบางอย่างให้ชีวิตของพ่อแม่ดีขึ้นด้วย เช่น ดูแลยามท่านป่วยไข้ เป็นต้น ไซมอน เคลเลอร์ (Simon Keller) มองว่าหน้าที่ของลูกที่มีต่อพ่อแม่โดยตรงมีสามประการคือ ช่วยเหลือ เคารพ มอบความสุขหรือสิ่งที่ดีให้กับพ่อแม่ ซึ่งทั้งสามประการนี้มิอาจเข้าใจได้เพียงเป็นการแสดงความซาบซึ้งใจเท่านั้น เพราะถ้าเข้าใจเช่นนั้นการแสดงออกย่อมแปรเปลี่ยนได้ตามสถานการณ์และความคาดหวังของพ่อแม่ ซึ่งในบางครั้งพ่อแม่บางคนอาจจะไม่อยากได้รับการตอบสนองคืนจากลูก หรือไม่อยากให้ลูกมาแสดงความขอบคุณ แต่การปฏิบัติหน้าที่ดังกล่าว ก็ควรต้องทำโดยมิต้องแปรเปลี่ยนตามความคาดหวังของพ่อแม่[16]

ปัญหาอีกประการของทฤษฎีนี้คือ การสำนึกและรู้สึกซาบซึ้งจะเกิดขึ้นได้เมื่อผู้เป็นลูกต้องตระหนักและเห็นพ้องว่าสิ่งที่ตนได้รับจากพ่อแม่เป็น “สิ่งที่ดี” แต่การเห็นพ้องว่าอะไรเป็น “สิ่งที่ดี” นั้นมิอาจเห็นตรงกันเสมอไป พ่อแม่บางคนอาจเห็นว่าการให้ลูกเรียนกวดวิชาอย่างหนักเป็นสิ่งที่ดีสำหรับลูก แต่ลูกอาจมองว่าเป็นการทำให้ตนไม่ได้ทำในสิ่งที่ตัวเองต้องการ และเสียโอกาสในการพัฒนาศักยภาพที่ตัวเองต้องการอย่างแท้จริง เป็นต้น ทฤษฎีนี้ถูกวิจารณ์ว่า หากผู้เป็นลูกไม่ยอมรับว่าสิ่งที่ตนได้รับจากพ่อแม่เป็น “สิ่งที่ดี” ตนก็มิต้องมีหน้าที่ในการแสดงความรู้สึกขอบคุณตอบกลับแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม มีข้อโต้แย้งว่า แม้อาจมีปัญหาเรื่องความเห็นพ้องกันในเรื่อง “สิ่งที่ดี” แต่ลูกมิอาจปฏิเสธได้ว่าตัวตนและอัตลักษณ์ของลูกมาจากการทุ่มเทเลี้ยงดูของพ่อแม่ ดังนั้นลูกจึงยังมีพันธะหน้าที่ที่จะต้องแสดงความขอบคุณตอบสนองกลับ แต่ข้อโต้แย้งนี้ทำให้เกิดปัญหาว่า ที่มาของการก่อร่างตัวตนและอัตลักษณ์ของคนๆ หนึ่งนั้นมีมากมายและมีที่มาจากหลายทาง หากจะต้องแสดงความขอบคุณที่พ่อแม่มอบอัตลักษณ์ให้ เราก็ต้องแสดงความขอบคุณให้กับที่มาของอัตลักษณ์อื่นๆ ซึ่งมิอาจตอบแทนได้หมด[17] นอกจากนี้ ความเข้าใจที่ว่าความรู้สึกและการแสดงความขอบคุณยิ่งต้องมีมากขึ้นหากผู้ที่ทำสิ่งที่ดีให้กับเราต้องใช้ความพยายามมากเป็นพิเศษหรือเกินกว่าหน้าที่ การแสดงความขอบคุณตอบกลับต่อพ่อแม่จึงเป็นสิ่งที่พึงกระทำ เพราะพ่อแม่ทุ่มเทและให้สิ่งที่ดีแก่ลูกเกินกว่าหน้าที่ ข้ออ้างนี้ถูกโต้แย้งว่าการที่พ่อแม่ตัดสินใจที่จะมีบุตรและเลี้ยงดูลูกอย่างเต็มที่นั้น มิอาจอธิบายได้ว่า

ต้องใช้ความพยายามมากเป็นพิเศษ เพราะการกระทำดังกล่าวเป็นไปตามกฎธรรมชาติเรื่องการดำรงเผ่าพันธุ์[18] ที่จริงแล้วปัญหาเรื่องการประเมิน “สิ่งที่ดี” เป็นปัญหาของทั้งทฤษฎีแรกและทฤษฎีที่สอง เนื่องจากทั้งคู่มองความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกเป็นการต่างตอบแทน (reciprocity)

ประการที่สาม ทฤษฎีมิตรภาพ (The friendship theory) ทฤษฎีนี้มองว่าความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกไม่มีพันธะหน้าที่ต่อกันนอกจากความเป็นเพื่อนที่แบ่งปันความห่วงใย ประสบการณ์ และการให้คำปรึกษา ซึ่งสามารถยุติความสัมพันธ์ได้เมื่อไม่มีมิตรภาพต่อกันแล้ว ทฤษฎีนี้มองความสัมพันธ์ของพ่อแม่ลูกแบบต่างร่วมตอบสนอง (mutual) มิใช่แบบต่างตอบแทน (reciprocal) เหมือนสองทฤษฎีแรก ปัญหาของทฤษฎีนี้ คือการมีสมมติฐานว่าความสัมพันธ์พ่อแม่ลูกไม่มีการทำความตกลงยินยอมกันตั้งแต่ต้น ดังนั้นการที่ต่างฝ่ายต่างดูแลอีกฝ่ายจึงเกิดขึ้นจากความสมัครใจภายหลัง ทำให้การยุติความสัมพันธ์สามารถเกิดขึ้นได้ แต่อย่างที่กล่าวไว้ในทฤษฎีแรกแล้วว่าพันธะทางศีลธรรมของลูกไม่จำเป็นต้องมาจากการเลือกหรือยินยอมตั้งแต่ต้น การอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกโดยใช้การร่วมต่างตอบแทน จึงอธิบายได้เพียงบางแง่มุมของพันธะทางศีลธรรมเท่านั้น

ประการที่สี่ ทฤษฎีคุณค่าพิเศษ (The special good theory) ทฤษฎีนี้เห็นว่าสามทฤษฎีแรกมีปัญหาเพราะใช้ความสัมพันธ์รูปแบบอื่นมาเปรียบเทียบกับความสัมพันธ์พ่อแม่ลูก พันธะทางศีลธรรมของลูกที่มีต่อพ่อแม่ควรอธิบายจากสถานะคุณค่าของความสัมพันธ์ว่ามีความพิเศษที่ไม่อาจพบได้ในความสัมพันธ์รูปแบบอื่น และจากคุณค่าพิเศษที่เราได้รับนี้นี่เอง จึงนำไปสู่การมีหน้าที่พิเศษต่อพ่อแม่ มีความคิดเห็นว่าการมีพันธะหน้าที่พิเศษใดๆ ก็ตามจะต้องประกอบด้วยสองเงื่อนไข คือ 1) ในบริบทสังคมหนึ่งๆ มีการปฏิบัติที่พิเศษระหว่างผู้กระทำและผู้รับเช่น การให้สัญญา การดูแล การผูกไมตรีจิต เป็นต้น 2) ในบริบทสังคมนั้นมีความคาดหวังทางวัฒนธรรมที่ชัดเจนว่าจะปฏิบัติต่อกันอย่างไรเมื่อมีความสัมพันธ์พิเศษแล้ว เช่น การรักษาสัญญาเมื่อทำสัญญาตกลงกัน ความซื่อสัตย์ระหว่างสามีภรรยา ความเคารพที่บุตรควรจะต้องปฏิบัติต่อพ่อแม่ เป็นต้น ดังนั้น หากมีความสัมพันธ์หรือการปฏิบัติที่พิเศษต่อกันแล้ว ย่อมมีพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องทำตามสิ่งที่สังคมคาดหวัง ปัญหาของทฤษฎีนี้คือ การนำข้อปฏิบัติทางวัฒนธรรมซึ่งเป็นความคาดหวังของสังคมมาปะปนกับสิ่งที่เป็นพันธะหน้าที่ทางศีลธรรม เพราะความคาดหวังทางวัฒนธรรมบางอย่างอาจไม่ใช่สิ่งที่ถูกศีลธรรมเสมอไป เช่น ในบางสังคมอาจมองว่าการชดใช้หนี้สามารถใช้ภรรยาหรือบุตรสาวทดแทนได้ แต่การรักษาสัญญาเช่นนี้มิได้สอดคล้องกับหลักศีลธรรม เป็นต้น[19]

มีข้อสังเกตว่าทฤษฎีทั้งสี่ข้างต้นมีกรอบความคิดเรื่องผู้กระทำทางศีลธรรมไว้อยู่ก่อนแล้วว่าเป็นปัจเจกบุคคลที่ต้องมีการเลือก การสร้างข้อตกลง และการยินยอม พันธะหน้าที่และความรับผิดชอบทางศีลธรรมจึงจะเกิดขึ้น การที่แต่ละทฤษฎีต่างมีข้อบกพร่อง ทำให้ผู้ที่มองจริยศาสตร์ที่อิงกับกรอบความเข้าใจเรื่องสิทธิและปัจเจกบุคคลดังกล่าว มองว่าความกตัญญูเป็นพันธะทางศีลธรรมที่ไม่อาจหาเหตุผลรองรับได้[20] ความเข้าใจสถานะทางศีลธรรมของความสัมพันธ์ระหว่างพ่อ

แม่ลูกในจริยศาสตร์ตะวันตกดังกล่าวกับจริยศาสตร์ขงจื่อ มีความแตกต่างกันอย่างชัดเจน กล่าวคือ คำถามที่จริยศาสตร์ตะวันตกถามเกี่ยวกับความกตัญญู อยู่บนฐานการมองพันธะหน้าที่ของปัจเจกบุคคลที่มีความสามารถในการเลือก ยินยอม และสร้างข้อตกลง ในขณะที่จริยศาสตร์ขงจื่อไม่ได้มองผู้กระทำทางศีลธรรมเป็นนามธรรม ที่ต้องมีการเลือก และการยินยอมในลักษณะดังกล่าว หากแต่มองผู้กระทำทางศีลธรรม เป็นมนุษย์ที่อยู่ในความสัมพันธ์อย่างมีเลือดเนื้อ และมีประวัติศาสตร์ คำถามเรื่องพันธะหน้าที่ที่มาจากการยึดหลักการทางศีลธรรมบางอย่าง จึงไม่ใช่คำถามสำคัญในจริยศาสตร์ขงจื่อ หากแต่เป็นคำถามว่าคุณสมบัติทางจริยธรรมอะไรที่มนุษย์คนหนึ่งควรพัฒนา[21] กล่าวอย่างเฉพาะเจาะจงคือ คุณสมบัติทางจริยธรรมอะไรของผู้เป็นบุตรที่ควรจะพัฒนา และจะพัฒนาขัดเกลาให้เกิดคุณสมบัตินั้นได้อย่างไร ด้วยเหตุนี้ การเข้าใจความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อควรเข้าใจในกรอบของการเป็นคุณธรรม หรือลักษณะนิสัยที่ตอบสนองทางศีลธรรมต่อพ่อแม่และครอบครัวจากจิตใจที่รักและเคารพมากกว่าการทำตามพันธะหน้าที่ที่อิงกับกฎศีลธรรม[22] นอกจากนี้ การจะได้คำตอบว่าคุณสมบัติทางจริยธรรมที่น่าพึงปรารถนาดังกล่าวคืออะไร จำเป็นต้องคิดในกรอบของการไม่แบ่งแยกผู้กระทำทางศีลธรรมออกจากบริบทความสัมพันธ์และสังคม กล่าวอีกอย่างคือ การจะรู้ได้ว่าเราต้องการบุตรที่กตัญญูต่อพ่อแม่อย่างไร ก็ต้องตอบคำถามด้วยว่าเราอยากให้ครอบครัวเป็นอย่างไร และการจะตอบได้ว่าครอบครัวควรเป็นอย่างไร ก็ต้องตอบให้ได้ด้วยว่าเราอยากให้ชุมชนเป็นอย่างไร นี่จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมจริยศาสตร์ขงจื่อจึงเชื่อมโยงความกตัญญูกับมนุษยธรรม เพราะชุมชนที่ดีงามในทัศนะขงจื่อคือ “ชุมชนที่มีมนุษยธรรม”

แม้ว่าทฤษฎีข้างต้นจะอยู่บนพื้นฐานของการมองจริยศาสตร์ที่ต่างกัน อีกทั้งคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ มีมิติอื่นจนไม่อาจจัดให้เป็นแบบทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งได้อย่างเดียว แต่ผู้วิจัยเห็นว่าไม่ควรละทิ้งทฤษฎีทั้งสี่ หากแต่ควรพิจารณาว่าการตอบสนองในทั้งสี่รูปแบบมีพื้นที่อยู่ในการปฏิบัติคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อหรือไม่และในลักษณะอย่างไร เนื่องจากในแง่มุมหนึ่งการปฏิบัติ “*เสี้ยว*” เป็นทั้งการร่วมตอบสนอง (mutuality) และการต่างตอบแทน (reciprocity) ระหว่างบิดามารดาและบุตร อีกทั้งทฤษฎีคุณค่าพิเศษก็มีความใกล้เคียงกับทัศนะของขงจื่อและเมิ่งจื่อ เรื่องความกตัญญู เพียงแต่ทฤษฎีนี้มีข้อจำกัดตรงที่ไม่สามารถอธิบายได้ว่าทำไมความกตัญญูจึงมีคุณค่าพิเศษที่ต้องปฏิบัติอย่างเข้มข้นมากกว่าคุณธรรมในความสัมพันธ์ชุดอื่น เพราะการอธิบายได้ว่าสิ่งที่ได้รับจากพ่อแม่มีลักษณะพิเศษอย่างไร มิได้เป็นเหตุผลได้ด้วยว่าพันธะหน้าที่ของลูกที่มีต่อพ่อแม่จะต้องอยู่เหนือความสัมพันธ์ชุดอื่น ในเมื่อความสัมพันธ์ชุดอื่นอาจอ้างคุณค่าพิเศษที่หาไม่ได้ในความสัมพันธ์ชุดอื่นเช่นกัน การที่จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าลูกจะต้องปฏิบัติความกตัญญูอย่างเข้มข้นและยาวนานจนดูเหมือนอยู่เหนือกว่าคุณธรรมในความสัมพันธ์ชุดอื่นนั้น มิใช่เพราะคุณค่าพิเศษนั้นมาจากข้อกำหนดตามวัฒนธรรม ซึ่งเป็นความคาดหวังของสังคมเท่านั้น หากแต่เป็นเพราะพ่อแม่และครอบครัวมีคุณค่าต่อปัจเจกบุคคลและสังคมทั้งในแง่การดำรงอยู่ การสร้างตัวตน การมี

อัตตาณัติในการดำเนินชีวิต รวมถึงการกำหนดและจัดลำดับคุณค่าสิ่งต่างๆ เพื่อการมีชีวิตที่ดี โดยคุณค่าเหล่านี้มาจากกระบวนการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ (reflective endorsement)[23] อีกทั้งก่อร่างผ่านการใช้ชีวิตร่วมกับบุคคลบางกลุ่มด้วยกระบวนการอันยาวนานและลึกซึ้ง ซึ่งผู้วิจัยจะอภิปรายเนื้อหาเหล่านี้ในหัวข้อต่อไป

ส่วนทฤษฎีมิตรภาพดูเหมือนไม่อาจใช้ทำความเข้าใจ*เสี้ยว*ได้มากที่สุด เนื่องจากความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกในจริยศาสตร์ขงจื่อมีลักษณะเป็นระดับขั้น และมิอาจตกลงยุติความสัมพันธ์ได้แบบทฤษฎีมิตรภาพ อย่างไรก็ตาม ในจริยศาสตร์ขงจื่อเองมองว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนกับเพื่อนเป็นหนึ่งในความสัมพันธ์ทั้งห้า และทั้งขงจื่อและเม่งจื่อได้เสนอทัศนะของตนต่อความสัมพันธ์ดังกล่าวเช่นกัน เราอาจพิจารณาว่า*เสี้ยว*ในจริยศาสตร์ขงจื่อมีข้อปฏิบัติหรือแง่มุมใดหรือไม่ที่เชื่อมโยงกับความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนกับเพื่อน สิ่งที่แน่ชัดคือ การปฏิบัติระหว่างพ่อแม่ลูกบางอย่างมิควรปฏิบัติเหมือนความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนตามทฤษฎีมิตรภาพ จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนมีความสำคัญในการเรียนรู้และกล่อมเกลาจริยธรรมร่วมกัน การเลือกเพื่อนควรเลือกผู้ที่มีคุณธรรมเทียบเคียงกันได้ (1:8) เมื่อคบมิตรสหายควรให้คำแนะนำทักทวง (13:28) แต่มิควรกระทำบ่อยครั้งเพราะจะทำให้มิตรภาพห่างเหิน (4:26) การเน้นการเรียนรู้และกล่อมเกลาจริยธรรมระหว่างเพื่อนดังกล่าว ทำให้การเรียกร้องคุณธรรมระหว่างกันต้องเกิดขึ้นเสมอเพื่อตรวจสอบและใคร่ครวญความสัมพันธ์ว่าควรจะถอยห่างหรือพัฒนาต่อไป การตรวจสอบและใคร่ครวญดังกล่าวมิควรนำมาปฏิบัติกับพ่อแม่เพราะจะทำให้เกิดความแปลกแยกห่างเหินได้ การปฏิบัติต่อพ่อแม่จำเป็นต้องลึกซึ้งแต่ในขณะเดียวกันก็ต้องมี “ระยะห่าง” ที่เหมาะสม เพื่อมิให้ “ถอยห่าง” จนกลายเป็น “ห่างเหิน” แปลกแยกกัน ใน***เม่งจื่อ***กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่าวิญญูชนจะไม่สั่งสอนบุตรของตนเองแต่จะแลกบุตรกันสอน (4A:18) เพราะมิฉะนั้นจะเหมือนควงจังที่เรียกร้องคุณธรรมต่อบิดาจนความสัมพันธ์แตกสลาย (4B:30) การกล่าวเช่นนี้มิใช่หมายความว่าไม่มีการเรียนรู้และการกล่อมเกลาจริยธรรมระหว่างบิดามารดาและบุตร การเชื่อฟังพ่อแม่ซึ่งเป็นข้อปฏิบัติเบื้องต้นของความกตัญญูนั้น เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการขัดเกลาทางจริยธรรม แต่หากบุตรเห็นพ่อแม่ทำสิ่งที่ไม่ถูกต้อง การทัดทานก็สามารถทำได้เพียงแต่ต้องทำอย่างสุภาพ (4:18) ประเด็นอยู่ที่ว่าหัวใจสำคัญของความสัมพันธ์พ่อแม่ลูกคือความไว้วางใจที่มาจากความสนิทซึ้ง มิใช่ไว้วางใจจากความซื่อสัตย์หรือความมีคุณธรรมของอีกฝ่ายเหมือนความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อน แต่ความสนิทซึ้งนั้นก็มิควรสนิทสนมเกินจนบุตรขาดความเคารพต่อพ่อแม่หรือพ่อแม่เลี้ยงดูลูกอย่างสนิทสนมใกล้ชิดเกินจนลูกละเลยการร่ำเรียนและดูแลใส่ใจตัวเองและผู้อื่นไม่ได้ ใน***หลุนอี่ว์***มีบันทึกไว้ว่าปั๋วอี๋ว์เมื่อเดินผ่านขงจื่อผู้เป็นบิดา จะเดินอย่างรวดเร็วเพื่อแสดงความเคารพ และเมื่อขงจื่อสั่งสอนปั๋วอี๋วก็มิได้แตกต่างจากที่สั่งสอนศิษย์ กล่าวคือ ในการร่ำเรียนให้เริ่มต้นร่ำเรียนจากคัมภีร์กวีนิพนธ์และจารีต (16:13) ความสัมพันธ์ระหว่างขงจื่อกับบุตรชายดังกล่าวสะท้อน

ให้เห็นอย่างชัดเจนถึงการมี “ระยะห่าง” ที่ไม่ใช่การ “ห่างเหิน” ในความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตร

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าการปฏิบัติระหว่างพ่อแม่ลูกบางอย่างมิควรปฏิบัติเหมือนความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนตามทฤษฎีมิตรภาพ แต่ขงจื่อและเม่งจื่อยอมรับว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนสามารถพัฒนาเป็นความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตรได้ ดังเช่นความสัมพันธ์ระหว่างขงจื่อและเหยียนหุยที่ขงจื่อกล่าวไว้ว่าตนมองเหยียนหุยเหมือนลูกและเหยียนหุยก็ปฏิบัติกับตนเหมือนบิดา (11:7 และ 11:10)[24] ความสัมพันธ์ระหว่างขงจื่อและเหยียนหุยดังกล่าวทำให้เห็นได้ว่าขอบเขตพื้นที่ของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อไม่ได้จำกัดเฉพาะบิดามารดาในเชิงชีววิทยาเท่านั้น ความเป็น “บิดามารดา” และ “บุตร” สามารถก่อเกิด ขยาย และกำหนดใหม่ได้นอกวงศ์วาน ในแง่นี้ข้ออ้างที่ว่าความกตัญญูที่จำกัดเฉพาะเชื้อสายเดียวกันทำให้จริยศาสตร์ขงจื่อเป็นเป็นจริยศาสตร์แห่งเครือญาติ (Consanguinitism) จึงมิอาจมีเหตุผลสนับสนุนได้อย่างหนักแน่นครอบคลุม

คำถามสำคัญที่ตามมาคือการปฏิบัติต่อบิดามารดาบังเกิดเกล้ากับบิดามารดาที่พัฒนาจากมิตรภาพเหมือนกันหรือไม่ ใน***หลุนอี่ว์***บันทึกไว้ว่า เมื่อเหยียนหุยตายขงจื่อร้องไห้คร่ำครวญอยู่นาน (11:8 และ 11:9) เหยียนลู่บิดาแท้ๆ ของเหยียนหุยซึ่งเป็นลูกศิษย์ของขงจื่อเช่นกัน ได้มาขอรถม้าจากขงจื่อเพื่อนำไปขายและทำโรงศพชั้นนอก แต่ขงจื่อไม่เห็นด้วยโดยกล่าวว่า *“ไม่ว่ามีพรสวรรค์หรือไม่มีต่างก็เป็นลูก ลูกของเรา หลี่ เมื่อตายจากไป ก็มีโลงชั้นในแต่ไม่มีโลงชั้นนอก เราไม่เดิน เพื่อให้มีโลงชั้นนอก เพราะเราต้องตามวิถีขุนนางผู้ใหญ่ จึงไม่อาจที่จะเดินเท้าได้”* (11:7) บทนี้ดูเหมือนขงจื่อทำสิ่งที่ขัดแย้งกับความอาลัยรักและการคร่ำครวญของตนที่มีต่อการจากไปก่อนวัยอันควรของเหยียนหุย เพราะผู้เป็นบิดาแท้ๆ ยังอยากจะจัดพิธีศพให้เหยียนหุยอย่างหรูหราเพื่อแสดงความอาลัยรักและสมฐานะศิษย์เอกของขงจื่อ การที่เหยียนลู่เข้าไปขอรถม้าจากขงจื่อเพราะคาดหวังว่าขงจื่อจะยอมมอบรถม้าเพื่อนำไปจัดพิธีศพให้เหยียนหุยให้สมกับความอาลัยรักที่มีต่อเหยียนหุยเช่นเดียวกัน แต่ขงจื่อกลับปฏิเสธและดูเหมือนจะเห็นความสำคัญในจารีตที่บ่งสถานภาพของตนและขุนนางทั่วไปมากกว่า จะเห็นได้ว่าการที่ขงจื่อปฏิเสธนั้นเพราะมองเหยียนหุยเป็นบุตรของตน ขงจื่อมิใช่ไม่อาลัยรักในเหยียนหุย แต่เพราะเมื่อครั้งบุตรของตนเสียชีวิตตนก็ปฏิบัติเช่นเดียวกัน กล่าวคือ การจัดพิธีศพแม้จะมีจารีตกำหนดแต่ก็ต้องสมฐานะและเน้นอารมณ์ความรู้สึกเศร้าและอาลัยรักมากกว่า มองในแง่นี้ดูเหมือนขงจื่อจะยอมรับว่าการปฏิบัติต่อบิดามารดาและบุตรที่ก่อเกิดนอกวงศ์วาน ควรปฏิบัติให้เหมือนกับบิดามารดาและบุตรแท้ๆ ของตน แต่ถ้าพิจารณา 11:10 ด้วย จะเห็นได้ว่าขงจื่อต้องการที่จะปฏิบัติต่อเหยียนหุยเป็นพิเศษ ซึ่งสะท้อนความลึกซึ้งและความผูกพันเฉพาะที่มีต่อเหยียนหุยเท่านั้น ในบท 11:10 บันทึกไว้ว่าบรรดาศิษย์ทั้งหลาย (รวมถึงบิดาของเหยียนหุย) ยังยืนยันที่จะจัดพิธีศพให้เหยียนหุยอย่างหรูหรา ขงจื่อไม่เห็นด้วยแล้วกล่าวว่า *“หุยปฏิบัติต่อเราเยี่ยงบิดาบังเกิดเกล้า แต่เราไม่สามารถปฏิบัติต่อเขาเยี่ยงบุตรได้ ไม่ใช่เพราะเรา แต่เพราะเหล่าศิษย์”* เอมี่ โอลเบอร์ดิ่ง (Amy

Olberding) วิเคราะห์ว่าเหตุที่ขงจื่อไม่เห็นด้วย เพราะขงจื่อต้องการปฏิบัติกับหุยเหมือนกับตอนที่ยังมีชีวิตอยู่ ซึ่งเป็นการทอดยาวความรู้สึกที่มีต่อบุคคลอันเป็นที่รัก ขงจื่อรู้ว่าเหยียนหุยเป็นคนรักความสมถะและเรียบง่าย การจัดพิธีศพที่สะท้อนความเป็นเหยียนหุย จึงเป็นการแสดงความผูกพันพิเศษและความอาลัยรักอย่างสุดซึ้ง การที่ลูกศิษย์จัดพิธีศพอย่างหรูหรา นอกจากจะไม่เข้าใจความรู้สึกของขงจื่อแล้ว ยังไม่เข้าใจในตัวเหยียนหุย ซึ่งมิใช่การแสดงอาลัยรักที่เหมาะสม[25] แม้ว่าตัวบทข้างต้นจะไม่ใช่การกล่าวถึงการปฏิบัติของลูกที่มีต่อพ่อแม่ แต่ก็สะท้อนให้เห็นว่าขงจื่อมองความสัมพันธ์และการปฏิบัติระหว่างพ่อแม่ลูกไม่ว่าจะเป็นทางชีววิทยาหรือกำหนดขึ้นเอง จะต้องมาจากอารมณ์ความรู้สึกรักและความผูกพันสนิทซึ้งที่ก่อเกิดจากการใช้ชีวิตและแบ่งปันชีวิตร่วมกันจนกลายเป็นคุณค่าพิเศษของชีวิตคนๆ นั้น

นอกจากนี้ มีข้อสังเกตที่สำคัญคือ หากขงจื่อมองว่าการปฏิบัติต่อพ่อแม่ที่เลือกกำหนดเองจะต้องเหมือนกับที่ปฏิบัติกับพ่อแม่บังเกิดเกล้า จะทำให้จริยศาสตร์ขงจื่อไม่แตกต่างจากทัศนะของมั่วจื่อ เรื่องการขยายความรักสากล เพราะมั่วจื่อมองว่าความกตัญญูไม่ใช่การกระทำที่ขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องความรักสากล เพียงแต่เมื่อแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดาของตนเช่นไร ก็ควรปฏิบัติเช่นเดียวกันกับบิดามารดาของผู้อื่น ดังเช่นที่อี๋จื่ออ้างกับเมิ่งจื่อว่าการที่ตนจัดงานศพให้พ่อแม่อย่างใหญ่โตมิได้ขัดกับคำสอนเรื่องความรักสากลของมั่วจื่อที่ตนยึดถือแต่อย่างใด เพราะตนก็สามารถจัดงานศพให้พ่อแม่ของคนอื่นอย่างใหญ่โตได้เช่นเดียวกัน แต่เมิ่งจื่อแย้งว่าคนๆ หนึ่งมิอาจรักบุตรของพี่ชายได้เสมือนบุตรของเพื่อนบ้าน (3A:5) หมายความว่าการกตัญญูต้องมาจากความรักที่ก่อเกิดในความสัมพันธ์ แม้ว่าการปฏิบัติภายนอกอาจทำให้เหมือนกันได้ แต่อารมณ์ความรู้สึกซึ่งเป็นแรงขับเคลื่อนไม่อาจเข้มข้นเหมือนกัน ในกรณีของขงจื่อกับเหยียนหุย การไม่ขายรถม้าสะท้อนการปฏิบัติที่เหมือนกันระหว่างบุตรแท้ๆ กับเหยียนหุยก็จริง แต่มิได้สะท้อนความรักความผูกพันพิเศษมองในแง่หนึ่ง การที่จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตรเป็นพื้นที่ที่ต้องมีมนุษยธรรมอย่างเข้มข้นและยาวนาน ทำให้การจะสร้างความสัมพันธ์กับผู้อื่นในรูปแบบเดียวกันจึงเป็นไปได้ยากด้วย ทั้งในแง่อารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติมนุษยธรรมเพื่อทอดยาวความสัมพันธ์ รวมทั้งการสร้างสมดุลของการปฏิบัติกับพ่อแม่ลูกที่แท้จริง

สำหรับทฤษฎีหนี้บุญคุณก็เป็นอีกทฤษฎีที่ดูเหมือนไม่น่ามีพื้นที่ในการปฏิบัติ*เสี้ยว* เพราะการปฏิบัติต่อพ่อแม่โดยคิดว่าเป็นการตอบแทนหนี้บุญคุณ อาจสะท้อนถึงความห่างเหินในความสัมพันธ์ได้ แต่ผู้วิจัยเห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับการที่บุตรจะต้องตอบแทนการดูแลและเลี้ยงดูของพ่อแม่เช่นกันผ่านการปฏิบัติตามจารีต อย่างที่กล่าวแล้วว่าปัญหาของทฤษฎีนี้คือเรื่องการประเมินสัดส่วนการตอบแทนที่เหมาะสม การที่จริยศาสตร์ขงจื่อเน้นให้บุตรจะต้องปฏิบัติต่อพ่อแม่ตามจารีตนั้น (1:11 และ 9:15) เพราะจารีตบางอย่างเป็นเครื่องรับประกันการตอบแทนคืนที่เหมาะสม ***ขั้นต่ำ***ที่บุตรควรปฏิบัติต่อพ่อแม่ เพื่อให้เกิดความพึงพอใจและความสบายใจทั้งต่อพ่อแม่และตัวบุตร

เอง ในส่วนของทฤษฎีการสำนึกบุญคุณก็เช่นกัน การปฏิบัติจารีตบางอย่างเป็นรูปแบบการแสดงความสำนึกและความซาบซึ้งต่อสิ่งที่ตนได้รับจากพ่อแม่ เพราะหากให้แต่ละคนพิจารณารูปแบบการปฏิบัติเอง อาจไม่สามารถสื่อสารความรู้สึกของบุตรได้อย่างแท้จริงและอาจไม่เพียงพอต่อความพึงพอใจของพ่อแม่ด้วย การที่จริยศาสตร์ขงจื่อเน้นให้บุตรจะต้องปฏิบัติต่อพ่อแม่ตามจารีตนั้น จึงเป็นทั้งการตอบแทนและเครื่องแสดงความสำนึกขอบคุณขั้นต่ำในสิ่งที่ดีที่ตนได้รับจากพ่อแม่ ที่ว่า “ขั้นต่ำ” นั้นเพราะหัวใจหลักของ*เสี้ยว*คือการมีอารมณ์ความรู้สึกรักสนิทซึ้งที่ก่อร่างจากความสัมพันธ์เฉพาะส่วนบุคคล การปฏิบัติสิ่งที่เกินเลยจากจารีตในบางสถานการณ์จึงสามารถปฏิบัติได้ ดังเช่นจื่อก้งที่ไว้ทุกข์ข้างหลุมศพขงจื่อถึง 5 ปี ซึ่งสะท้อนความลึกซึ้งที่จื่อก้งมีต่อขงจื่อ มองในแง่นี้ การตอบแทนและแสดงความซาบซึ้งผ่านการทำตามจารีต จึงยังไม่เพียงพอในการปฏิบัติคุณธรรมความกตัญญูหากแต่จะต้องปฏิบัติจากความรักความห่วงใยอาทรอย่างแท้จริงด้วย กล่าวอีกอย่างคือ การที่บุตรปรนนิบัติพ่อแม่ตามจารีตนั้น มิใช่เพราะความรู้สึกที่ต้องการจะ “ปลดหนี้” หากแต่ทำเพราะความอาทรห่วงใยในความรู้สึกของพ่อแม่เพื่อให้ท่านได้รับความยินดีและความสบายใจ ส่วนการจัดพิธีศพและไว้ทุกข์นั้นเป็นการตอบแทนสิ่งที่ได้รับและเป็นการทอดยาวความทรงจำที่มีต่อบุคคลอันเป็นที่รักซึ่งสะท้อนความสัมพันธ์ที่สนิทซึ้งตอนที่พ่อแม่ยังมีชีวิตอยู่

จารีตที่สะท้อนการตอบแทนดังกล่าวได้อย่างชัดเจนคือการจัดพิธีศพและการไว้ทุกข์ให้กับบิดามารดา ใน***หลุนอี่ว์***มีบทหนึ่งบันทึกบทสนทนาระหว่างขงจื่อกับไจ๋ห่วอ ซึ่งต่อรองกับขงจื่อเรื่องการไว้ทุกข์จากสามปีให้เหลือหนึ่งปี บทสนทนานั้นมีอยู่ว่า

> *ไจ๋ห่วอถามว่าการไว้ทุกข์สามปีนั้น ปีเดียวก็นานพอแล้ว “วิญญูชนไม่ถือหลี่สามปีหลี่ย่อมเสื่อม ไม่ฝึกดนตรีสามปี ดนตรีย่อมเสียหาย”*
>
> *“ข้าวเก่าก็หมดไป ข้าวใหม่ก็ออกมาแล้ว ไม้ที่ใช้สีติดไฟก็เปลี่ยน ปีเดียวก็นานพอแล้ว”*
>
> *อาจารย์กล่าวว่า “(เมื่อหนึ่งปีผ่านไป) เจ้ากินข้าวดีๆ สวมใส่อาภรณ์งามได้อย่างสบายใจหรือ” ไจ๋ห่วอกล่าวว่า “สบายใจ”*
>
> *“หากเจ้าสบายใจ ก็จงทำเถิด แต่ว่าวิญญูชนเมื่อกำลังไว้ทุกข์ กินก็ไม่อร่อย ฟังดนตรีก็ไม่ไพเราะ แม้จะนั่งจะนอนก็ไม่สบายใจ ดังนั้นจึงไม่ทำ บัดนี้เจ้าสบายใจก็จงทำเถิด”*
>
> *ไจ๋ห่วอออกไปแล้ว อาจารย์กล่าวว่า “ไจ๋ห่วอไร้มนุษยธรรม เด็กเกิดมาจนสามขวบปีจึงห่างจากอ้อมอกของบิดามารดา การไว้ทุกข์สามปีเป็นการไว้ทุกข์ที่ปฏิบัติกันทั่วแผ่นดิน ไจ๋ห่วอได้ความรักสามปีจากบิดามารดาหรือไม่”* (17:21)

เหตุผลที่ขงจื่อเห็นด้วยกับจารีตการไว้ทุกข์สามปีนั้นมีสองเหตุผลหลักคือ ความสบายใจของผู้เป็นบุตรกับสัดส่วนที่เหมาะสมสำหรับกับการตอบแทนการเลี้ยงดูบุตรในช่วงสามปีแรก จะสังเกตได้ว่าไจ๋ห่วอต่อรองโดยนำจารีตอื่นๆ ที่นอกเหนือจากจารีตที่ปฏิบัติระหว่างพ่อแม่มาต่อรองว่า หากไม่ลดจำนวนปีลง *หลี่*อื่นอาจเสื่อมได้ แต่ขงจื่อเห็นว่าจารีตการไว้ทุกข์นั้นเป็นเรื่องของการตอบแทนและแสดงความสำนึกขอบคุณที่บุตรจะต้องทำให้พ่อแม่ หากจะปรับเปลี่ยนก็ควรดูจากความเหมาะสมดังกล่าวมากกว่าการนำจารีตอื่นมาประเมิน ตัวเลขสามปีที่ขงจื่อเห็นด้วยนั้นเพราะสามปีแรกเป็นช่วงที่เด็กช่วยเหลือตัวเองไม่ได้ ต้องพึ่งพาการเลี้ยงดูจากพ่อแม่อย่างเต็มที่ การไว้ทุกข์สามปีจึงเป็นการตอบแทนและแสดงความซาบซึ้งในช่วงเวลาดังกล่าว นอกจากนี้ ขงจื่อเห็นว่าการไว้ทุกข์สามปีต้องมาจากความรู้สึกเคารพรักและซาบซึ้งอย่างแท้จริงของผู้เป็นบุตร การไว้ทุกข์สามปีจึงสร้างและสอดคล้องกับ “ความสบายใจ” ของผู้เป็นบุตรที่อาลัยรักในบิดามารดาจนไม่สามารถทำสิ่งอื่นเพื่อบันเทิงใจได้ โรเบริต์ เอ. เอ็มมอน (Robert A. Emmon) ให้ความเห็นจากมุมมองของนักสังคมวิทยาว่าการสำนึกและแสดงความขอบคุณนั้นเป็น “moral memory of mankind” หมายความว่าการรำลึกหรือจดจำสิ่งที่อีกฝ่ายทำสิ่งที่มีคุณค่าให้เราเป็นหัวใจสำคัญของสร้างความสัมพันธ์ที่แน่นแฟ้น[26] ช่วงเวลาสามปีแรกเกิดเป็นช่วงเวลาที่สำคัญแต่ผู้คนมักจำช่วงเวลานั้นไม่ได้ การแสดงความรำลึกจดจำช่วงเวลานั้นผ่านการไว้ทุกข์ จึงเป็นสิ่งที่ควรทำ การที่ไจ๋ห่วอไม่ได้ให้ยกเลิกการไว้ทุกข์แต่ต่อรองระยะเวลาไว้ทุกข์นั้น ขงจื่อไม่สงสัยว่าไจ๋ห่วอมีความรักให้พ่อแม่หรือไม่ (จะสังเกตได้ว่าขงจื่อมิได้ว่าไจ๋ห่วอว่าอกตัญญูแต่ใช้คำว่าไร้มนุษยธรรม) แต่ขงจื่อสงสัยในความสัมพันธ์แน่นแฟ้นและการ “รู้จัก” รำลึกช่วงแรกเริ่มชีวิตหรือไม่มากกว่า แม้ความสัมพันธ์ระหว่างไจ๋ห่วอกับพ่อแม่อาจก่อให้เกิดความผูกพันจนทำให้ไจ๋ห่วอ “สบายใจ” กับการไว้ทุกข์เพียงหนึ่งปีเท่านั้น (ขงจื่อจึงมิอาจแย้งและก้าวล่วงพื้นที่ความสัมพันธ์เฉพาะนี้ของไจ๋ห่วอได้) แต่ช่วงแรกเริ่มชีวิตสามปีแรก ทุกคนต้องพึ่งพ่อแม่และผู้เลี้ยงดูเหมือนกันหมด คำถามในตอนท้ายบทจึงเป็นการถามในเชิงประชดว่าไจ๋ห่วอได้ “รู้จัก” รำลึกช่วงเวลาสำคัญนั้นเหมือนผู้อื่นหรือไม่

การให้ความสำคัญกับช่วงเวลาแรกเกิดและความผูกพันระหว่างพ่อแม่ลูกดังกล่าว ทำให้เกิดคำถามว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับบุญคุณของการให้กำเนิดหรือไม่ ใน***เสี้ยวจิง***บทที่ 1 กล่าวไว้ว่า *“เส้นผมและผิวหนังของเจ้านั้นมีที่มาจากบิดาและมารดาของเจ้า การระมัดระวังป้องกันรักษาไม่ให้ได้รับบาดเจ็บสูญสลาย จึงเป็นจุดเริ่มต้นแห่งความกตัญญู”*[27] เหตุผลของขงจื่อเรื่องการไว้ทุกข์สามปีใน 17:21 กับบทที่ 1 ใน***เสี้ยวจิง*** น่าจะทำให้เข้าใจได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมองการ “มีชีวิต” ในเชิงชีววิทยาที่มาจาก “การให้กำเนิดชีวิต” และการเลี้ยงดูสุขภาพในช่วงแรกเกิดว่ามีคุณค่าและความสำคัญเช่นกัน เพราะการ “มีชีวิต” ในแง่การดำรงอยู่บนโลกและการมีร่างกายที่สมบูรณ์ในเชิงกายภาพนำไปสู่การปฏิบัติความกตัญญูในข้ออื่นๆ และนำไปสู่การพัฒนาและสร้างคุณค่าอื่นๆ ในชีวิตของบุตรได้ต่อไป แต่คุณค่าของการให้กำเนิดนั้นมิใช่จะอยู่เหนือคุณค่าของการอบรมเลี้ยงดูให้

บุตรได้ “มีชีวิต” ทางวัฒนธรรมที่มีคุณภาพ หากมีคำถามว่าบุตรที่พ่อแม่ผู้ให้กำเนิดไม่เคยเลี้ยงดูเลย แต่มีพ่อแม่บุญธรรมที่รับไปอุปการะเลี้ยงดู จริยศาสตร์ขงจื่อจะเห็นว่าบุตรคนนี้ควรจะกตัญญูต่อใครมากกว่ากัน ผู้วิจัยคิดว่าจริยศาสตร์ขงจื่อน่าจะให้บุตรแสดงความกตัญญูต่อพ่อแม่ทั้งสองแบบ เพราะจริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าความเป็นมนุษย์แบบไม่แบ่งแยกระหว่างความเป็นมนุษย์ในเชิงชีววิทยากับเชิงวัฒนธรรม กล่าวคือ แม้การให้กำเนิดชีวิตจะสร้างความเป็นมนุษย์ให้กับบุตรในเชิงชีววิทยา แต่การจะเป็นมนุษย์ที่แท้จริงและสมบูรณ์ได้จะต้องอาศัยการสร้างความเป็นมนุษย์ และการดำรงอยู่อย่างเป็น “มนุษย์” ในทางวัฒนธรรม ซึ่งมาจากการอบรมเลี้ยงดูและการสร้างความสัมพันธ์กับบิดามารดา ในทางกลับกันการสร้างคุณค่าของความเป็นมนุษย์ทางวัฒนธรรมก็จำเป็นต้องมีความเป็นมนุษย์ทางชีววิทยาด้วย ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงเห็นว่าเรามิอาจกล่าวได้ว่าคุณค่าของการเป็นผู้ให้กำเนิดของพ่อแม่ทางชีววิทยา อยู่เหนือหรือสำคัญน้อยคุณค่าของพ่อแม่ผู้ให้การเลี้ยงดูทางวัฒนธรรม

สิ่งที่จะต้องพิจารณาต่อคือ คำอธิบายข้างต้นดูเหมือนจะครอบคลุมเฉพาะความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกที่ราบรื่นเท่านั้น แต่เพราะเหตุใดแม้กระทั่งพ่อแม่ที่เลี้ยงดูลูกอย่างย่ำแย่ จริยศาสตร์ขงจื่อก็ยังมองว่าบุตรควรแสดงความกตัญญูต่อไป ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นเพราะ*เสี้ยว*ในจริยศาสตร์ขงจื่อมีลักษณะแก่นแกนอีกอย่างคือ นอกเหนือจากความรักสนิทซึ้งที่ก่อร่างมาจากความสัมพันธ์แล้ว การปฏิบัติต่อพ่อแม่และครอบครัวจะต้องมี “ความเคารพ” (จิ้ง 敬) ด้วย ดังที่ขงจื่อกล่าวไว้ว่า *“สมัยนี้ความกตัญญูหมายถึงการเลี้ยงดูบิดามารดา แต่เราก็เลี้ยงดูม้าและสุนัขด้วยมิใช่หรือ ถ้าขาดความเคารพ* (จิ้ง) *แล้วจะมีอะไรเพื่อแยกแยะการเลี้ยงดูแบบหนึ่งออกจากอีกแบบหนึ่งเล่า”* (2:7) และเมิ่งจื่อกล่าวไว้ว่า *“ให้การเลี้ยงดูโดยไร้ความรัก ก็เปรียบได้ดั่งเช่นการปฏิบัติต่อสุกร มีความรักแต่ไร้การนบนอบ* (จิ้ง) *ก็เปรียบดั่งเช่นปฏิบัติต่อสัตว์เดียรัจฉานชาติ...”* (7A:37) “จิ้ง” มีความหมายในสองลักษณะด้วยกัน[28] คือ 1) “จิ้ง” ที่เป็นความจริงจังซึ่งเป็นสภาพของจิตใจที่ไม่ได้เกิดขึ้นโดยมีเป้าหมายเจาะจงไปที่บุคคลหรือสภาพใดๆ อย่างเจาะจง เช่น เมื่อเราไปในเคหสถานของผู้อื่น เราอาจจะระมัดระวัง ใส่ใจและจริงจัง กับการแสดงออกอย่างสำรวมและเตรียมพร้อมเสมอไม่ว่าจะเจอผู้ใด เป็นต้น และ 2) “จิ้ง” ที่เป็นความเคารพนอบน้อม ซึ่งเป็นสภาวะของจิต/ใจที่มุ่งตรงไปที่บุคคลหรือสภาวะบางอย่างชัดเจน เช่น บิดามารดา พี่ชาย วิญญาณบรรพชน ครรลองธรรม และมรรควิธี เป็นต้น “จิ้ง” ที่เป็นลักษณะแก่นแกนของความกตัญญูคือในความหมายที่สอง การเคารพเป็นทั้งท่าทีและอารมณ์ความรู้สึกที่มีต่อบุคคลหรือสภาพหรือสิ่งที่เราเห็นว่ามีคุณค่าสำหรับเราหรือต่อผู้อื่น โดยการแสดงความนบนอบโอนอ่อนผ่อนปรน การแสดงความเคารพโดยการนบนอบนี้เป็นการลดความสำคัญของตนลง เพื่อยกย่องหรือเชิดชูให้กับบุคคลหรือสิ่งที่ตนเคารพนั้น ประเด็นสำคัญจึงอยู่ที่ “คุณค่า” ของบุคคลหรือสิ่งที่บุตรแสดงความเคารพนั้นวัดที่ตรงไหน การแสดงความเคารพต่อบิดามารดานั้นเป็นการยอมรับว่าพ่อแม่เป็นบุคคลที่สำคัญในชีวิตของบุตรอย่างที่ไม่อาจทดแทนได้

นอกจากความเคารพจะเป็นแก่นแกนอีกอย่างของ*เสี้ยว*แล้ว ลักษณะที่สำคัญอีกอย่างคือความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกในจริยศาสตร์ขงจื่อมีลักษณะเป็นกระบวนการจากอดีตไปสู่อนาคต หมายความว่าการปฏิบัติ*เสี้ยว*มิใช่มีมิติการตอบสนองสิ่งดีในอดีตที่ได้รับ แต่มีมิติของการสืบทอดและสร้างความสัมพันธ์ให้แน่นแฟ้นต่อเนื่องด้วย การที่บุตรยังต้องกตัญญูต่อพ่อแม่ที่โหดร้ายผ่านการทำตามจารีต ก็เพราะบุตรยังต้องคงแสดงความเคารพต่อพ่อแม่ เพราะคุณค่าของพ่อแม่ที่นำไปสู่การแสดงความเคารพนั้น มิใช่คุณค่าทางศีลธรรมของพ่อแม่เท่านั้น แต่รวมถึงคุณค่าที่มาจากการที่บุตรยอมรับว่าพ่อแม่เป็นบุคคลสำคัญในชีวิตที่ดีของตน นอกจากนี้ การปฏิบัติตามจารีตยังเป็นเครื่องมือในการรับประกันการคงอยู่ในความสัมพันธ์ที่ไม่แตกสลาย ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือกรณีของหมิ่นจื่อเซียนศิษย์ของขงจื่อที่ขงจื่อชมว่ามีความกตัญญูเป็นเลิศ (11:4)[29] ที่แม้ว่าแม่เลี้ยงจะใจร้ายกับตน แต่หมินจื่อเซียนก็ยังคงแสดงความกตัญญูต่อไปจนแม่เลี้ยงกลับตัวเป็นแม่ที่ดี หากคิดในกรอบของการตอบแทนสิ่งที่ตนได้รับ หมินจื่อเซียนก็มิควรกตัญญูต่อการเลี้ยงดูของมารดา แต่หมินจื่อเซียนให้ความสำคัญกับการสร้างความสัมพันธ์ในอนาคตมากกว่า ประกอบกับอาทรใส่ใจต่อน้องอีกสองคนที่ต้องพลัดพรากจากแม่ด้วย การไม่ขับไล่แม่เลี้ยงออกจากครอบครัวและปฏิบัติเหมือนมารดาแท้ๆ จึงเป็นการสร้างความสัมพันธ์ให้แน่นแฟ้นมากกว่าเป็นการตอบแทนสิ่งที่ได้รับ

การที่หัวใจหลักของความกตัญญูคือการแสดงความเคารพและมีลักษณะเป็นกระบวนการด้วยนั้น ทำให้อธิบายได้ด้วยว่าทำไม*เสี้ยว*จึงมีมิติอื่นนอกเหนือจากการปฏิบัติต่อบิดามารดาอย่างการเซ่นไหว้บรรพชนและการมีทายาทสืบสกุล หากใช้กรอบคิดเรื่องการต่างตอบแทนย่อมมิอาจเข้าใจได้ว่าเพราะเหตุใดบุตรจึงต้องเซ่นไหว้บรรพชนและมีทายาทสืบสกุล เพราะบุตรมิได้มีความสัมพันธ์สนิทซึ้งและมิเคยได้รับความรักและการเลี้ยงดูจากบรรพชนแต่อย่างใด อีกทั้งการมีทายาทสืบสกุลก็มิน่าจะเกี่ยวข้องกับการได้รับสิ่งที่ดีใดๆ จากพ่อแม่ เอ.ที. นูเยน (A. T. Nuyen) มองว่าหัวใจหลักของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อคือการเคารพต่อขนบที่สืบทอดจากรุ่นสู่รุ่น คำว่า “ขนบ” (tradition) ในที่นี้หมายถึงแหล่งที่มาของการสร้างความเข้าใจตัวเอง เนื่องจากการจะเข้าใจสิ่งใดจะต้องใช้การตีความและการจะตีความได้ตัวเราต้องอยู่ในขนบที่มาพร้อมกับเรา มนุษย์คนหนึ่งจึงเกิดและเติบโตมาพร้อมกับขนบ การกตัญญูจึงมิใช่จำกัดที่ตัวพ่อแม่ซึ่งเป็นบุคคลเท่านั้น แต่รวมถึงวิถีของพ่อแม่ที่สืบต่อจากรุ่นก่อนหน้านั้นซึ่งเป็นแหล่งที่มาของการเข้าใจตนเอง การเคารพและเชื่อฟังพ่อแม่จึงเป็นการยอมรับขนบในความหมายดังกล่าว[30] มองในแง่นี้ การเซ่นไหว้บรรพชนจึงเชื่อมโยงกระบวนการเชิงเวลาทั้งอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ผ่านการแสดงความเคารพต่อ “ที่มา” ของขนบ ซึ่งมีคุณค่าต่อชีวิตของบุตรในฐานะเป็นแหล่ง “ที่มา” ของเครื่องบ่งความเป็นตัวตนของบุตร และเป็นการแสดงความเข้าใจตนเองผ่านการยอมรับที่ทางของตนในขนบที่ตนเติบโตมา รวมทั้งยังเป็นการสานต่อขนบนั้นยังลูกหลานต่อไปผ่านการทำตนเป็นแบบอย่าง ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้เข้าใจมากขึ้นด้วยว่าเพราะเหตุใดขงจื่อจึงกล่าวว่าบุตรที่สามปียังดำเนินตามวิถีของบิดาเรียกได้ว่าบุตรกตัญญู (4:20)

ส่วนการมีทายาทสืบสกุลมักเข้าใจว่าเป็นเรื่องของการดำรงเผ่าพันธุ์หรือไม่ก็มองในแง่ศาสนาว่าเป็นการสร้างความเป็นอมตะ เพราะในยุคสมัยขงจื่อไม่มีความเชื่อเรื่อง “สวรรค์” ที่รับประกันความเป็นอมตะของชีวิตหลังความตายเหมือนอย่างศาสนาคริสต์ ปรัชญาขงจื่อจึงต้องใช้พื้นที่ในครอบครัวเป็นเครื่องรองรับความปรารถนาในความเป็นอมตะของชีวิตหลังความตาย[31] แต่ถ้ามองด้วยกรอบเชิงเวลาและกระบวนการข้างต้น จะเข้าใจได้ว่าความหมายของชีวิตและการดำรงอยู่ มิได้กำหนดผ่านขนบจากอดีตเท่านั้น แต่รวมถึงการสืบทอดไปยังรุ่นอื่นๆ ด้วย กล่าวคือ การดำรงอยู่ในปัจจุบันจะมีความหมายเมื่อผู้เป็นบุตรสร้างชีวิตของตนให้มีคุณภาพ เพื่อให้เป็นที่น่ารำลึก น่าจดจำ และน่าเป็นแบบอย่างแก่ลูกหลานต่อไป การมิได้นึกถึงตัวตนและการดำรงอยู่ของตนในอนาคต จึงส่งผลต่อการกำหนดความหมายของชีวิตในปัจจุบันอย่างมีนัยสำคัญ การมีทายาทจึงมิใช่เหตุผลของการดำรงเผ่าพันธุ์และในแง่ศาสนาเท่านั้น แต่เกี่ยวข้องกับการสร้างความหมายของชีวิตของผู้เป็นบุตรและการสร้างครอบครัวที่มีคุณภาพผ่านการสืบทอดขนบสู่รุ่นอื่น

การเข้าใจ*เสี้ยว*ว่ามีลักษณะเชิงเวลาหรือกระบวนการ ยังทำให้เห็นด้วยว่าการปฏิบัติคุณธรรมนี้มิใช่ข้อปฏิบัติที่ตายตัวที่จะต้องทำตลอดหรือต้องทำอย่างครบถ้วน หากแต่แปรเปลี่ยนหรือพัฒนาไปตามช่วงวัย การเข้าใจในเชิงกระบวนการทำให้เห็นได้ว่าการเชื่อฟังพ่อแม่ “อย่าขัดขืน” อาจเป็นสิ่งที่เน้นในช่วงวัยเยาว์ของบุตร แต่เมื่อมีวุฒิภาวะมากขึ้นการเชื่อฟังบนความสามารถในการคิดไตร่ตรองวิพากษ์ และทัดทานได้ เป็นสิ่งที่ผู้เป็นลูกควรปฏิบัติในฐานะบุตรกตัญญู นอกจากนี้ หากความกตัญญูมิได้จำกัดเฉพาะการปฏิบัติต่อผู้เป็นบิดามารดา เมื่อบิดามารดาสิ้นชีวิตไปแล้ว การปฏิบัติคุณธรรมนี้ก็น่าจะยังคงอยู่ แต่มิใช่เพียงการเซ่นไหว้บรรพชนเท่านั้น แต่คือการสร้างและสืบทอดครอบครัวที่มีคุณภาพต่อไป

กล่าวโดยสรุป แม้ว่าความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อจะมีข้อปฏิบัติที่มีลักษณะของการร่วมตอบสนองและต่างตอบแทนต่อบิดามารดา รวมทั้งมีข้อปฏิบัติอื่นๆ นอกเหนือจากการปฏิบัติต่อบิดามารดา แต่จริยศาสตร์ขงจื่อก็เน้นการปฏิบัติต่อพ่อแม่ทั้งตอนที่มีชีวิตอยู่และล่วงลับไปแล้วเป็นหลัก ทั้งนี้เพราะหัวใจหลักของ*เสี้ยว*คือการเป็นรากฐานของมนุษยธรรม การปฏิบัติต่อพ่อแม่จึงต้องมีมนุษยธรรมเป็นแก่นแกน ซึ่งจะต้องพัฒนาขัดเกลาจากการปฏิบัติตอนที่ท่านมีชีวิตอยู่ (11:11) แม้ว่าการปฏิบัติคุณธรรมความกตัญญูต่อพ่อแม่จะรวมถึงการต่างตอบแทนผ่านการปฏิบัติตามจารีต แต่สิ่งสำคัญคือ การปฏิบัติจากอารมณ์ความรู้สึกรัก ห่วงใย อาทรในสวัสดิภาพของอีกฝ่าย ซึ่งพัฒนาจากความสนิทซึ้งในความสัมพันธ์ การให้ความสำคัญที่อารมณ์ความรู้สึกที่ก่อร่างจากความสัมพันธ์สนิทซึ้งดังกล่าว ทำให้จริยศาสตร์ขงจื่อมิได้จำกัดว่าจะต้องปฏิบัติ*เสี้ยว*ต่อบิดามารดาบังเกิดเกล้าเท่านั้น แต่สามารถขยายและกำหนดสร้างใหม่กับบุคคลนอกวงศ์วานได้เช่นกัน หัวใจหลักของ*เสี้ยว*อีกประการ คือความเคารพ การให้ความเคารพเป็นการตระหนักถึงคุณค่าของพ่อแม่ แต่มาจากคุณค่าที่มีความสำคัญต่อชีวิตบุตร การเคารพพ่อแม่จึงเป็นการตรวจสอบความหมายและคุณค่าของชีวิตของตน

ในเวลาเดียวกัน การแสดงเคารพนี้มิได้จำกัดเฉพาะพ่อแม่ที่เป็นบุคคลเท่านั้นแต่รวมถึงสิ่งอื่นที่มีคุณค่าต่อชีวิตบุตร ทำให้สามารถเข้าใจข้อปฏิบัติอื่นๆ ของ*เสี้ยว*ที่มิใช่การปฏิบัติต่อพ่อแม่เช่นการไหว้บรรพชนและการมีทายาท นอกจากนี้ การที่*เสี้ยว*ในจริยศาสตร์ขงจื่อทอดยาวผ่านกาลเวลาหรือมีลักษณะเป็นกระบวนการ ทำให้อธิบายได้ว่าข้อปฏิบัติบางอย่างของ*เสี้ยว*มิใช่การตอบสนองต่ออดีตและปัจจุบันเท่านั้น แต่เป็นการสร้างความสืบเนื่องของกระบวนการบางอย่างที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์และวิถีของครอบครัว

3. บทบาทและความสำคัญของคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ

อาจกล่าวได้ว่า ตัวบทใน***หลุนอี่ว์***ที่สะท้อนบทบาท และความสำคัญของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อได้ตรงที่สุด คือบทที่ว่า *"ผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟังพี่ น้อยนักที่จะขัดขืนผู้บังคับบัญชา ผู้ที่ไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชาไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวาย" "วิญญูชนใส่ใจใน<u>ราก</u>ฐาน เมื่อรากฐานตั้งมั่นแล้ว มรรควิธีก็เกิด ความกตัญญูและความเชื่อฟังพี่ เป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรมแน่แท้กระมัง?* (1:2) คำสำคัญที่ทำให้เข้าใจบทบาทและความสำคัญของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อว่าเป็นอย่างไร อยู่ที่คำว่า "ราก" (*เปิ่น* 本) ของมนุษยธรรม คำว่า "ราก" ในบทนี้มีการตีความเป็นสองความหมาย[32] ความหมายแรกเป็นความหมายที่มักเข้าใจกันคือ ความกตัญญูเป็น "จุดเริ่มต้น" ของอารมณ์ความรู้สึก และการปฏิบัติมนุษยธรรม ที่ต้องเริ่มจากบุคคลในครอบครัวก่อนแล้วจึงขยายสู่การปฏิบัติต่อผู้อื่นต่อไป การเป็นรากในบทนี้ยังรวมถึงการเป็นจุดเริ่มต้นของการก่อเกิดคุณธรรมในชุดความสัมพันธ์อื่นๆ ด้วย โดยเฉพาะคุณธรรมระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง บทนี้จึงมิได้แสดงบทบาท และความสำคัญของความกตัญญู ในแง่เป็นจุดเริ่มต้นของการพัฒนาจริยธรรมของปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่รวมถึงการเป็นรากฐานเชื่อมโยงพื้นที่การเมืองการปกครองระหว่างครอบครัวและรัฐอีกด้วย มีความเข้าใจด้วยว่าความเป็น "ราก" ของความกตัญญูในความหมายนี้เป็นเหมือนเครื่องมือหรือวิธีการที่นำไปสู่*เหริน*ซึ่งเป็นเป้าหมาย ดังนั้นหากเกิดความขัดแย้งของพันธะหน้าที่ระหว่างชุดความสัมพันธ์ในครอบครัวและความสัมพันธ์ชุดอื่นดังเช่นกรณีบิดาขโมยแกะที่ปรากฏใน***หลุนอี่ว์*** 13:18 บุตรไม่จำเป็นต้องเลือกปกปิดความผิดของบิดาเสมอไป การที่ขงจื่อให้บุตรปกปิดความผิดของบิดาจึงอธิบายได้ว่า เป็นเพราะผู้เป็นบุตรยังขัดเกลามนุษยธรรมไม่เพียงพอ ความหมายที่สอง คือความกตัญญูเป็น "ราก" ในฐานะเป็นหลักการพื้นฐาน (foundational principle) ของการมีมนุษยธรรม หมายความว่าการที่บุตรเลือกพันธะหน้าที่ต่อครอบครัวมิใช่เพราะความกตัญญูเป็นเครื่องมือหรือวิธีการที่นำไปสู่*เหริน* หากแต่เป็นเพราะความกตัญญูเป็นหลักการทางศีลธรรมที่จะต้องยึดถือปฏิบัติ นักวิชาการต่างตีความ "ราก" ในความหมายนี้แตกต่างกันเป็นสามทัศนะ[33] ทัศนะแรกมองว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับความกตัญญูในฐานะเป็นหลักการทางศีลธรรมสูงสุด โดยบุตรไม่สามารถให้คุณค่าหรือหลักการทางศีลธรรมอื่นใดอยู่เหนือหลักการนี้ได้ หากบุตรอยู่ใน

สถานการณ์ที่จะต้องเลือกระหว่างพันธะหน้าที่ที่มีต่อครอบครัวกับต่อผู้อื่น บุตรจะเลือกปฏิบัติ*เสี้ยว*ก่อนเสมอ[34] ทัศนะที่สอง มองว่าแม้*เสี้ยว*จะเป็นหลักการทางศีลธรรมที่สำคัญในจริยศาสตร์ขงจื่อก็จริง แต่มิได้สำคัญมากไปกว่ามนุษยธรรม การที่บุตรจะเลือกพันธะหน้าที่ต่อครอบครัวให้อยู่เหนือพันธะทางศีลธรรมในความสัมพันธ์ชุดอื่นหรือไม่ ขึ้นอยู่กับบริบทสถานการณ์ เช่น ถงตง ไป๋ (Tongdong Bai) มองว่าการที่ขงจื่อให้บุตรปกปิดความผิดของบิดานั้นเป็นเพราะความผิดของบิดามิได้รุนแรง (ขโมยแกะ) แต่ถ้าหากความผิดของบิดาร้ายแรงถึงขั้นเป็นฆาตกรฆ่าผู้บริสุทธิ์ ผู้เป็นบุตรก็จำเป็นต้องยึดถือหลักแห่งความยุติธรรมมากกว่าความกตัญญูและใส่ใจต่อความสูญเสียของผู้เป็นเหยื่อมากกว่า[35] ทัศนะที่สาม มองว่า*เสี้ยว*เป็นหลักการทางศีลธรรมที่สำคัญมากกว่าหลักการอื่น แต่มิได้หมายความว่าจะมีสถานการณ์ใดที่ทำให้ต้องเลือกสละหลักการหนึ่งเพื่อคง*เสี้ยว*ไว้ กล่าวอีกอย่างคือ หากอยู่ในสถานการณ์ที่มีพันธะหน้าที่ใดๆ ก็ตามขัดแย้งกับ*เสี้ยว* การแก้ปัญหามิใช่การเลือกหลักการใดหลักการหนึ่ง หากแต่คือการพยายามคง*เสี้ยว*ไว้ในขณะเดียวกันก็ต้องไม่ละทิ้งความสัมพันธ์ต่อคนที่เกี่ยวข้องด้วย[36]

จากการตีความคำว่า “ราก” ข้างต้นมีข้อน่าสังเกตสองประการ ประการแรก ข้อวิจารณ์และข้อโต้แย้งปกป้องของนักวิชาการปรัชญาจีนที่มีต่อคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ ส่วนใหญ่อยู่ที่การถกเถียง “ราก” ในความหมายที่สอง หมายความว่าหากมีฐานคิดอยู่ก่อนว่าบทบาทและความสำคัญของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อมีในลักษณะเป็นหลักการพื้นฐานทางศีลธรรม การมีฐานคิดดังกล่าว ย่อมทำให้การอธิบายบทบาทและความสำคัญของความกตัญญูใดๆ ไม่อาจก้าวพ้นจากกรอบการอธิบายและแก้ปัญหาคู่ความขัดแย้ง เช่น ครอบครัวกับรัฐ ความกตัญญูกับความภักดี ความอาทรกับความยุติธรรม ความเท่าเทียมกับความไม่เท่าเทียม ความเป็นกลางหรือสากลกับความสัมพันธ์เฉพาะหรือพิเศษ เป็นต้น กล่าวอีกอย่างคือ การอธิบายบทบาทและความสำคัญของความกตัญญูในทัศนะทั้งสามข้างต้น อยู่บนจุดเริ่มต้นของการแก้ปัญหาคู่ขัดแย้งบางอย่างแล้วจึงสร้างชุดคำอธิบายเพื่อแก้ปัญหานั้น ทำให้กรอบคิดและการวิเคราะห์เป็นลักษณะของการเลือกข้าง ประการที่สอง การเข้าใจความกตัญญูว่าเป็นหลักการพื้นฐานทางศีลธรรมดังกล่าว ทำให้ละเลยหรืออธิบายอย่างไม่เพียงพอถึงที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ คริสทีน เอ็ม. คอร์สการ์ด (Christine M. Korsgaard) มองว่าการเข้าใจแนวคิดทางศีลธรรมใดๆ อาจพิจารณาจากคำถามที่นักจริยศาสตร์ในแนวคิดนั้นมุ่งตอบ ซึ่งมีสามคำถามหลักคือ คำและมโนทัศน์ทางศีลธรรมต่างๆ มีความหมายอย่างไร คำเหล่านั้นนำไปใช้กับอะไร และที่มาของมโนทัศน์เหล่านั้นมาจากไหน[37] ผู้วิจัยเห็นว่าการทำความเข้าใจความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อที่ผ่านมามิได้ตอบคำถามที่สามอย่างพอเพียงและชัดเจน ซึ่งการตอบคำถามได้ว่าคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของคุณธรรมความกตัญญูมาจากไหน เป็นการแสดงให้เห็นบทบาทและความสำคัญของความเป็น “ราก” ของมนุษยธรรมได้ชัดเจนและมีนัยสำคัญกว่าการให้คำอธิบายและ

เลือกข้างว่าความกตัญญูเป็นหลักการพื้นฐานในลักษณะอย่างไร งานวิจัยนี้จึงใช้แนวการวิเคราะห์จากคำถามเรื่องที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของคุณธรรมความกตัญญูเป็นหลัก[38] โดยมองคำว่า “ราก” ในลักษณะเป็นอุปมาอุปมัยทางความคิด (Conceptual metaphor) แทนที่จะมองว่าเป็นหลักการพื้นฐานในจริยศาสตร์ขงจื่อ นักปรัชญาภาษาและนักภาษาศาสตร์อย่างจอร์จ ลาคอฟ และมาร์ค จอห์นสัน (George Lakoff and Mark Johnson) ได้เสนอทัศนะว่า กระบวนการทางความคิดอย่างหนึ่งของมนุษย์ในการสร้างความหมายและการสื่อสารคือการใช้อุปมาอุปมัยทางความคิด โดยใช้สิ่งหรือประสบการณ์ในโลกกายภาพซึ่งเป็นปริมณฑลความหมายที่มนุษย์คุ้นชิน เพื่อทำความเข้าใจ ให้เหตุผล และสื่อสารถึงสิ่งหรือความคิดใดๆ ที่เป็นนามธรรมซับซ้อนและมีโครงสร้างที่คลุมเครือ เช่น เมื่อมนุษย์นึกถึง “เวลา” อาจใช้การไหลของสาย “น้ำ” ในการสื่อสารและทำความเข้าใจลักษณะการแปรเปลี่ยนของ “เวลา” หรือใช้ “การเดินทาง” เพื่อสื่อถึงการดำเนินชีวิตที่มีเป้าหมาย เป็นต้น การเข้าใจว่านักปรัชญาใช้อุปมาอุปมัยในลักษณะดังกล่าว ทำให้การศึกษาและทำความเข้าใจอุปมาอุปมัยที่ปรากฏในตัวบท มิใช่เพียงพิจารณาในแง่วรรณศิลป์เท่านั้น หากแต่มองได้ว่าเป็นวิธีการให้เหตุผลและให้ความเข้าใจอย่างหนึ่งของนักปรัชญา นอกเหนือจากการนำเสนอความคิดในรูปแบบของประพจน์ทางตรรกวิทยา[39] การมองคำว่า “ราก” ในลักษณะเป็นอุปมาอุปมัยทางความคิด จึงทำให้เห็นบทบาทและความสำคัญของกตัญญูที่เป็นไปได้นอกเหนือไปจากการเป็น “จุดเริ่มต้น” และ “เงื่อนไขจำเป็น” ของมนุษยธรรม เช่น การเป็นที่มา การสร้างสมดุล การทำให้ดำรงคงอยู่ได้ และการหล่อเลี้ยง เป็นต้น

3.1. **ความกตัญญูในฐานะเป็น “ราก” ทางจักรวาลวิทยา**

มีความเข้าใจว่าเหตุผลที่จริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับความกตัญญู เป็นเพราะความกตัญญูสอดคล้องหรือเป็นลักษณะหนึ่งของธรรมชาติมนุษย์ โดยเฉพาะมีการอ้างตัวบทใน***เมิ่งจื่อ***ที่ว่า *“ความสามารถที่คนเรากระทำได้โดยไม่ต้องเรียน เรียกว่า ‘สมรรถนฤทธิ์’ ความรู้ที่รู้ได้โดยไม่ต้องคิดนึกตรึกตรอง เรียกว่า ‘ญาณฤทธิ์’ ทารกน้อยไม่มีที่จะไม่รู้จักรักบิดามารดาของตน แลเมื่อเติบใหญ่ขึ้นก็ไม่มีที่จะไม่รู้จักเคารพพี่ชายของตน การรักสนิทชิดเชื้อต่อบิดามารดาก็คือมนุสสธรรม การรู้จักเคารพผู้ที่อาวุโสกว่า ก็คือครรลองธรรม จึงมิมีอะไรอื่น นอกจากทำให้ทั่วถึงทั้งโลกหล้า”* (7A:15) ทัศนะที่เห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเป็นจริยศาสตร์แห่งวงศ์วานมักอ้างเหตุผลและตัวบทดังกล่าวเพื่อยืนยันว่าการปฏิบัติความกตัญญูมิอาจขยายเป็นมนุษยธรรมเพื่อปฏิบัติสู่ผู้อื่นได้ เพราะมนุษย์ทุกคนย่อมรักบิดามารดาและวงศ์วานของตนโดยธรรมชาติ นอกจากนี้ยังมีการใช้ทฤษฎีวิวัฒนาการเป็นกรอบอธิบายว่าธรรมชาติของมนุษย์มีแนวโน้มที่จะรักและช่วยเหลือวงศ์วานของตนเพราะการช่วยเหลือกันในหมู่เครือญาติเป็นกระบวนการหนึ่งของการดำรงเผ่าพันธุ์ การที่บุตรหรือพ่อแม่ยอมที่จะเสียสละตนและนึกถึงคนในครอบครัวก่อนถือได้ว่าเป็นกระบวนการหนึ่งของการลดทอนความแข็งแกร่งของตนเพื่อเพิ่มความ

แข็งแกร่งให้กับครอบครัวซึ่งนำไปสู่ความอยู่รอดของเผ่าพันธุ์ตน[40] อย่างไรก็ตาม จากที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ในหัวข้อก่อนหน้านี้แล้วว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมิได้จำกัดว่าจะต้องปฏิบัติ*เสี้ยว*กับพ่อแม่ผู้ให้กำเนิดเท่านั้น แต่สามารถปฏิบัติกับผู้อื่นนอกวงศ์วานได้ ข้ออ้างดังกล่าวนี้จึงยังขาดน้ำหนัก นอกจากนี้ หากพิจารณาจากกรอบคำถามเรื่องที่มาของความเป็นบรรทัดฐาน การอ้างว่า*เสี้ยว*เป็นหลักที่ต้องปฏิบัติเพราะเป็นธรรมชาติของมนุษย์ตามกฎทางชีววิทยาในทฤษฎีวิวัฒนาการ ก็ยังไม่สามารถให้ความเข้าใจได้ว่าเพราะเหตุใดการช่วยเหลือเครือญาติเพื่อความอยู่รอดจึงเป็นบรรทัดฐานที่ชี้นำและผลักดันการกระทำทางศีลธรรมของเราได้ กล่าวอีกอย่างคือ การเชื่อมโยง*เสี้ยว*กับทฤษฎีวิวัฒนาการเป็นเพียงการให้คำอธิบายปรากฏการณ์ทางศีลธรรมเท่านั้น แต่มิได้ตอบคำถามเชิงบรรทัดฐานแต่อย่างใด คอร์สการ์ดมองว่าแนวคิดทางศีลธรรมที่ใช้ทฤษฎีวิวัฒนาการเป็นพื้นฐาน เป็นตัวอย่างของการให้ความเข้าใจการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ในเชิงบรรยายผ่านมุมมองบุคคลที่สาม ในขณะที่คำถามเชิงบรรทัดฐานเป็นคำถามที่เกิดขึ้นและมุ่งหาคำตอบจากมุมมองบุคคลที่หนึ่ง[41] กล่าวคือ หากบุตรต้องเลือกระหว่างการช่วยเหลือพ่อแม่ทำงานหาเลี้ยงครอบครัวกับการออกไปเที่ยวเล่นกับเพื่อน การที่บุตรเลือกช่วยพ่อแม่ทำงานอาจอธิบายจากมุมมองบุคคลที่สามได้ว่าเป็นการเสียสละความสุขส่วนตัวเพื่อเพิ่มความแข็งแกร่งให้กับครอบครัวและวงศ์วานของตนเพื่อความอยู่รอด แต่คำอธิบายดังกล่าวมิได้เป็นเหตุผลรองรับและผลักดันการกระทำของบุตรจากมุมมองของบุตรซึ่งเป็นผู้กระทำศีลธรรมนั้นเอง กล่าวอีกอย่างคือ แม้ว่าผู้เป็นบุตรจะรู้ว่าหากเลือกช่วยพ่อแม่ทำงานจะนำไปสู่ความอยู่รอด แต่ความรู้นี้มิได้ผลักดันหรือเป็นเหตุผลของการกระทำของบุตรตราบใดที่บุตรมิได้พิจารณาใคร่ครวญแล้วยอมรับคำอธิบายนั้นให้เป็นเหตุผลของการกระทำของตน

อย่างไรก็ตาม ทัศนะที่มองว่า*เสี้ยว*เป็นหลักพื้นฐานทางศีลธรรมเพราะสอดคล้องกับธรรมชาติของมนุษย์ อาจแย้งว่าแม้*เสี้ยว*จะมิได้เป็นหลักปฏิบัติที่จำกัดไว้เฉพาะครอบครัวและวงศ์วานของตน แต่เหตุผลที่ความกตัญญูเป็นหลักการพื้นฐานของจริยศาสตร์ขงจื่อก็ยังเป็นเพราะสอดคล้องกับธรรมชาติของมนุษย์อยู่ดี เพราะความรักและความเคารพที่บุตรมีต่อพ่อแม่เป็นอารมณ์ความรู้สึกที่เป็นแรงขับเคลื่อนตามธรรมชาติของมนุษย์[42] อีกทั้งแม้ว่าการเชื่อมโยง*เสี้ยว*กับทฤษฎีวิวัฒนาการจะประสบปัญหาความเป็นบรรทัดฐานข้างต้น แต่เนื่องจากจริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับการปฏิบัติจริยธรรมจากอารมณ์ความรู้สึก อีกทั้งเม่งจื่อเป็นผู้เชื่อมโยงว่าอารมณ์ที่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรมดังกล่าวเป็นแนวโน้มที่มาจาก*เทียน* (天) หรือฟ้า การที่มนุษย์ยึดถือความกตัญญูเป็นหลักปฏิบัติจึงเทียบเท่ากับยึดหลักการแห่งฟ้าหรือทำตาม “บัญชาสวรรค์” (*เทียนมิ่ง* 天命) นั่นเอง[43] ข้อโต้แย้งดังกล่าวท้าทายให้คิดว่าการที่เม่งจื่อเชื่อมโยงเชื้อหน่อที่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรมกับสวรรค์ในฐานะเป็นที่มาของแนวโน้มอารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวนั้นหมายความว่า เม่งจื่อกำลังยืนยันความเป็นบรรทัดฐานทางศีลธรรมของความกตัญญูว่าเป็นความจริงที่เป็นภววิสัยในโลกธรรมชาติหรือจักรวาลวิทยาด้วยหรือไม่ กล่าวอีกอย่างคือ การที่บุตรจะต้องกตัญญูต่อบิดามารดานั้น เป็นเพราะอำนาจ

บังคับจากบัญชาสวรรค์ ซึ่งเป็นความจริงและความถูกต้องอย่างเป็นภววิสัยของความกตัญญูหรือไม่ในการที่บุตรยอมรับให้เป็นเหตุผลและแรงขับเคลื่อนของการปฏิบัติ ความเข้าใจความเป็นบรรทัดฐานในลักษณะดังกล่าวเท่ากับมองว่าเมิ่งจื่อมีทัศนะสอดคล้องสัจนิยมทางศีลธรรม (Moral Realism) สุวรรณา สถาอานันท์ได้ตั้งข้อสังเกตว่าแม้จริยศาสตร์ขงจื่ออาจมองว่า “*เต๋า*” หรือมรรควิธีที่เป็นวิถีปฏิบัติของมนุษย์อาจเป็นความจริงที่ดำรงอยู่ในโลกธรรมชาติก็จริง แต่ไม่สำคัญเท่ากับการที่มนุษย์พบวิถีนั้นและนำไปปฏิบัติซึ่งเป็นการยืนยันความจริงของ*เต๋า* มิใช่จากความจริงในตัวมรรควิธีเอง ในขณะที่เมิ่งจื่อพบและปฏิบัติตามมรรควิธีนั้นจากธรรมชาติของมนุษย์ แต่ขงจื่อใช้วิธี “การเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ” (Reflective endorsement) ซึ่งเป็นศักยภาพของมนุษย์ในการถอยห่างจากประสบการณ์และความคิดของตน แล้วใคร่ครวญพินิจต่อประสบการณ์และความคิดนั้น เพื่อตัดสินและเลือกแนวปฏิบัติบางอย่างว่ามีคุณค่า ซึ่งทำให้ชีวิตเปลี่ยนไปในทางที่ดีขึ้น ขงจื่อใช้วิธีการดังกล่าวเพื่อปฏิเสธแนวปฏิบัติเชิงบรรทัดฐานของคนร่วมสมัยในยุคของตน และเสนอจุดยืนเชิงบรรทัดฐานของตนเองหลังจากที่ได้ใคร่ครวญพินิจแล้ว[44] ข้อสังเกตดังกล่าวชี้ชวนให้คิดว่าแม้เมิ่งจื่อจะมองว่าวิถีปฏิบัติของมนุษย์สามารถพบและนำไปปฏิบัติได้จากการเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ นอกเหนือจากการปฏิบัติตามวิถีของบุรพกษัตริย์ในอดีต แต่เมิ่งจื่อมองว่าความเป็นบรรทัดฐานของวิถีทางจริยธรรมที่อยู่ในธรรมชาติดังกล่าวเพราะเป็นความจริงทางภววิสัย หรือเป็นเพราะมาจากการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ? ถ้าเมิ่งจื่อใช้วิธียอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ เมิ่งจื่อใช้วิธีการนั้นในการยืนยันความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญูในแง่มีที่มาจากแนวโน้มอารมณ์ความรู้สึกตามธรรมชาติของมนุษย์อย่างไร การตอบคำถามเหล่านี้ได้มีนัยสำคัญต่อความเข้าใจความกตัญญูในฐานะเป็นรากทางจักรวาลวิทยา เพราะถ้าความรักและความเคารพต่อบิดามารดาเป็นอารมณ์ความรู้สึกตามธรรมชาติที่ต้องอาศัยการยอมรับอย่างใคร่ครวญพินิจด้วย การอ้างเหตุผลว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับความกตัญญูในฐานะเป็นหลักการพื้นฐานทางศีลธรรมจากเหตุผลเรื่องธรรมชาติของมนุษย์และความสัมพันธ์เชิงชีววิทยาเพียงอย่างเดียว ก็ย่อมมิอาจเข้าใจเช่นเดิมได้อีกต่อไป อีกทั้งการอ้างถึงเงื่อนไขจำเป็นของความกตัญญูที่ต้องมาก่อนมนุษยธรรมจำเป็นต้องพิจารณาใหม่ด้วย

เรามักเข้าใจกันว่าตัวบทเรื่องเด็กตกบ่อน้ำใน***เมิ่งจื่อ*** 2A:6 เป็นการพิสูจน์ให้เห็นว่ามนุษย์ย่อมมีอารมณ์ความรู้สึกเมตตากรุณา (*เช่ออิ่น* 惻隱) หรือ “มิอาจทนเห็นความเจ็บปวดของผู้อื่น” เมื่อถูกสถานการณ์ที่มีองค์ประกอบบางอย่างกระตุ้นเร้าอย่างฉับพลัน ซึ่งอารมณ์ดังกล่าวมิได้เกิดขึ้นจากการคิดใคร่ครวญด้วยเหตุผลใดๆ[45] การที่เมิ่งจื่อยืนยันถึงอารมณ์ที่เกิดขึ้นโดยปราศจากการคิดใคร่ครวญนี่เอง อาจทำให้เข้าใจได้ว่าหากเราต้องการพัฒนาและขัดเกลาอารมณ์นี้เพื่อเป็นแรงขับเคลื่อนของมนุษยธรรม อาจไม่จำเป็นต้องใช้การยอมรับด้วยใคร่ครวญพินิจ เพราะเรามีแนวโน้มที่จะเกิดอารมณ์*เช่ออิ่น*อยู่แล้วเมื่อถูกกระตุ้นเร้า แต่ที่จริงแล้วหากพิจารณาบทเด็กตกบ่อน้ำอย่างละเอียด เมิ่งจื่อมิได้ยืนยันว่าทุกคนที่เห็นเด็กกำลังตกลงในบ่อจะต้องรีบเข้าไปช่วย การทำอย่างไรต่อไปเมื่อเกิดจิตใจที่มิ

อาจเห็นความเจ็บปวดของผู้อื่นนั้นต่างหากที่นำไปสู่การพัฒนาขัดเกลาเป็นมนุษยธรรมต่อไป ผู้วิจัยเห็นว่าการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจมีบทบาทสำคัญในขั้นตอนนี้ กล่าวคือ บทเด็กตกบ่อน้ำเป็นเพียงการยืนยันความจริงว่าเรามีแนวโน้มที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์บางอย่างผลักดันให้เราเข้าไปช่วยเหลือผู้อื่น แต่ความจริงนี้จะเป็นบรรทัดฐานทางศีลธรรมของการกระทำของเราได้ เราต้องถอยตัวเองจากความจริงทางชีววิทยาดังกล่าว แล้วใคร่ครวญพินิจว่าเพราะเหตุใดเราควรยินดีที่มีแนวโน้มเช่นนี้ และยินยอมให้ชีวิตถูกผลักดันจากแนวโน้มดังกล่าว แทนที่จะยินยอมให้ชีวิตถูกผลักดันด้วยอารมณ์อื่นที่เป็นสัญชาตญาณ ธรรมชาติของมนุษย์ หรือที่ก่อร่างขึ้นภายหลัง[46] การใคร่ครวญพินิจทำให้เราสร้าง “คุณค่า” และความเป็นบรรทัดฐานให้เกิดขึ้นกับความจริงทางชีววิทยาของเรา หากเรายอมรับให้แนวโน้มที่เป็นธรรมชาติบางอย่างมีอิทธิพลต่อชีวิตเรา ดังเช่นขอทานที่ไม่ยอมทานอาหารที่มีคนโยนให้หรือตวาดเรียกแม้ว่าตนจะหิวโหยแค่ไหนก็ตาม (6A:10) การที่ขอทานไม่เลือกให้ความหิวโหยที่เป็นความปรารถนาทางร่างกาย ผลักดันให้หยิบอาหารมาทาน เป็นเพราะขอทานได้ใคร่ครวญพินิจแล้วว่า ศักดิ์ศรีในฐานะมนุษย์ของตนมีคุณค่าเหนือกว่าความต้องการทางชีววิทยา ที่เป็นสัญชาตญาณ ขอทานจึงยอมรับให้ความเกลียดและความละอายที่จะหยิบอาหารมากินซึ่งเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมอย่างหนึ่งของธรรมชาติของมนุษย์ เป็นเหตุผลและแรงผลักดันการกระทำของตน[47] ทัศนะของเมิ่งจื่อที่ว่าธรรมชาติของมนุษย์ดีนั้น จึงมิได้หมายถึงธรรมชาติของมนุษย์ดีโดยแก่นแท้หรือเป็นภววิสัยตั้งแต่เกิด แต่มีแนวโน้มแล้วถูกทำให้ “กลายเป็นดี” ด้วยกระบวนการยอมรับใคร่ครวญพินิจดังกล่าว

เราอาจดูตัวอย่างการใคร่ครวญพินิจธรรมชาติของมนุษย์ที่เป็นแนวโน้มทางศีลธรรมที่ปรากฏใน***เมิ่งจื่อ***ได้จากกรณีของพระเจ้าฉีเซวียนหวังที่มิอาจทนเห็นความเจ็บปวดของวัวที่กำลังจะถูกเชือดในพิธีเซ่นไหว้ระฆัง จึงให้นำแพะมาแทน (1A:7) จะสังเกตได้ว่าราชาฉีมิได้ถอยตัวเองเพื่อใคร่ครวญประสบการณ์ทางอารมณ์ของตน ทำให้มิอาจเข้าใจได้ว่าทำไมตนจึงรู้สึกเมตตากรุณากับวัวแต่กลับไม่รู้สึกกับแพะ เมิ่งจื่อจึงมิได้เพียงชี้ให้เห็นว่าอารมณ์ดังกล่าวเป็นแนวโน้มทางศีลธรรมในธรรมชาติของมนุษย์เท่านั้น แต่ยังช่วยกระตุ้นและชี้ชวนให้ราชาฉีใคร่ครวญประสบการณ์ทางอารมณ์ของตนว่าเพราะเหตุใดราชาฉีควรยอมรับให้อารมณ์เมตตากรุณาเป็นเหตุผลและผลักดันสู่การช่วยเหลือประชาราษฎร์ต่อไป เมิ่งจื่อช่วยชี้แนะว่าเหตุที่ราชาฉีเก็บวัวไว้แต่เอาแพะมาแทนเป็นเพราะราชาฉีประเมินแล้วว่าวัวและการรักษาจารีตพิธีกรรมเป็นสิ่งที่มีคุณค่า ราชาฉีจึงยอมให้อารมณ์เมตตากรุณาเป็นเหตุผลของการเก็บชีวิตวัวไว้แล้วหาสัตว์อื่นมาแทน สิ่งที่เมิ่งจื่อชี้แนะต่อคือราชาฉีควรใคร่ครวญพินิจด้วยเช่นเดียวกันว่าความทุกข์ยากของประชาราษฎร์เป็นสิ่งที่สำคัญต่อราชาฉีหรือไม่ ถ้ามีความสำคัญเช่นกัน ราชาฉีก็ควรยอมรับให้อารมณ์ความเมตตากรุณาเป็นเหตุผลและผลักดันให้ปฏิบัติมนุษยธรรมกับประชาราษฎร์เช่นเดียวกัน ด้วยการหันไปเหลือบแลความทุกข์ยากของประชาราษฎร์บ้าง[48]

จะเห็นได้ว่าแม้เมิ่งจื่อจะมองว่าวิถีปฏิบัติของมนุษย์สามารถพบและนำไปปฏิบัติได้จากการเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ แต่เมิ่งจื่อมองว่าความเป็นบรรทัดฐานของวิถีจริยธรรมที่อยู่ในธรรมชาติดังกล่าวมาจากการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจด้วย การที่ความกตัญญูเป็น “ราก” ทางจักรวาลวิทยาจึงมิใช่เพียงเพราะเป็นความจริงที่เชื่อมโยงกับ*เทียน*หรือสวรรค์เท่านั้น แต่มนุษย์ต้องทำให้กลายเป็นจริงในแง่ของการยอมรับความจริงนั้น การที่บุตรรักและเคารพบิดามารดาโดยธรรมชาติหรือปฏิบัติคุณธรรมเพราะเห็นว่ามีเชื้อสายวงศ์วานเดียวกัน มิได้เป็นเหตุผลที่ทำให้ต้องกตัญญูต่อบิดามารดา หรือมิได้เป็นเหตุผลที่อธิบายว่าบุตรคนนั้นกตัญญู หากแต่บุตรต้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจด้วยว่าพ่อแม่มีคุณค่ามากน้อยเพียงใดต่อชีวิตตน เพื่อนำไปสู่การยอมรับให้ความรักและความเคารพโดยธรรมชาติเป็นเหตุผลและผลักดันให้พัฒนาสู่คุณธรรมความกตัญญูต่อไป ความกตัญญูมิใช่สิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้หรือจำเป็นต้องปฏิบัติเพราะเป็นความจริงทางศีลธรรมเชิงภววิสัย หากแต่เป็นความจำเป็นที่ต้องปฏิบัติเป็นพันธะเพราะได้ผ่านการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจแล้วว่าพ่อแม่และครอบครัวเป็นสิ่งที่มีคุณค่าในชีวิตของบุตร การบอกว่าบุตรคนใดมีคุณธรรมความกตัญญูจึงมิได้ดูจากแรงขับเคลื่อนที่เป็นอารมณ์ตามธรรมชาติ แต่ดูจากการที่บุตรคนนั้นได้ใคร่ครวญพินิจต่ออารมณ์ความรู้สึกและการปฏิบัติของตนที่มีต่อพ่อแม่อย่างต่อเนื่องและเข้มข้นมากแค่ไหน คำถามสำคัญที่ตามมาคือ การที่บุตรยอมรับด้วยการใคร่ครวญแล้วว่าพ่อแม่มีคุณค่าต่อชีวิตของตน แต่ที่มาของคุณค่านั้นมาจากไหน แล้วเพราะเหตุใดจริยศาสตร์ขงจื่อจึงมองว่าคุณค่านั้นจึงมีความสำคัญ ในส่วนต่อไปจะเป็นการพิจารณาคำถามเหล่านี้

3.2. **ความกตัญญูในฐานะเป็น “ราก” ของตัวตนและอัตตาณัติทางศีลธรรม**

เป็นที่เข้าใจกันว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมองตัวตนของปัจเจกบุคคลในลักษณะที่ก่อร่างในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ที่มีเรื่องเล่าและประวัติศาสตร์ ความเป็นบุคคลเริ่มต้นเมื่อแฝงฝังตัวเองอยู่ในบริบทความสัมพันธ์ มากกว่ามองปัจเจกบุคคลแบบเดี่ยวๆ ในเชิงนามธรรมที่ไร้หน้าตา เหตุผลที่ความกตัญญูมีความสำคัญ ส่วนหนึ่งเป็นเพราะความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตรเป็นความสัมพันธ์แรกเริ่มที่ก่อร่างตัวตนของบุตรทั้งในแง่ตัวตนทางศีลธรรม ลักษณะนิสัย และอัตลักษณ์ แต่ตัวตนที่มาจากการก่อร่างในลักษณะดังกล่าว มิใช่ผลรวมของอัตลักษณ์ที่มาจากความสัมพันธ์ในลักษณะที่ปัจเจกบุคคลเป็นเพียงผู้รับฝ่ายเดียว หากแต่เป็นตัวตนที่มาจากการร่วมกันสร้าง เนื่องจากการก่อร่างมาจากการปฏิบัติมนุษยธรรม ซึ่งมีลักษณะของการต่างร่วมตอบสนองและการต่างตอบแทนการที่คนๆ หนึ่งจะมีอุปนิสัยทางศีลธรรมเป็นอย่างไร ขึ้นอยู่กับการก่อร่างตัวตนในความสัมพันธ์ของครอบครัวเป็นสำคัญ

คำถามที่ตามมาคือหากตัวตนในทัศนะของจริยศาสตร์ขงจื่อมีลักษณะดังกล่าว เราจะอธิบายได้อย่างไรว่าตัวตนนั้นมีอัตตาณัติหรือเป็นอิสระจากการถูกกำหนดโดยบริบทสิ่งแวดล้อม หรือเป็น

เจ้าของการกระทำของตนอย่างแท้จริง ในเมื่อการที่คนๆ หนึ่งจะมีลักษณะนิสัยและอัตลักษณ์อย่างไรจำเป็นต้องพึ่งพาผู้อื่น โดยเฉพาะพื้นที่ความสัมพันธ์ในครอบครัว มีอิทธิพลต่อการกำหนดตัวตนและอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคลอย่างเข้มข้นและยาวนานกว่าความสัมพันธ์นอกพื้นที่ครอบครัว[49] เดวิด บี. หว่อง (David B. Wong) ให้ทัศนะว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมองตัวตนในความสัมพันธ์ที่มีทั้งลักษณะของการพัฒนาความเป็นบุคคลและการก่อร่างอัตลักษณ์ไปในเวลาเดียวกัน แม้ว่าอัตลักษณ์และอุปนิสัยทางศีลธรรมบางอย่างจะก่อร่างจากความสัมพันธ์เฉพาะ เช่น บางคนมีอุปนิสัยอบอุ่นและเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่จากการมีปฏิสัมพันธ์กับเพื่อนและคนในครอบครัว แต่อาจมีอุปนิสัยเคร่งขรึมจริงจังเมื่ออยู่กับเพื่อนร่วมงาน เป็นต้น แต่อย่างไรก็ตาม แต่ละคนสามารถพัฒนาและก่อร่างอัตลักษณ์และอุปนิสัยทางศีลธรรมบางอย่างที่ข้ามบริบทหรือไม่แปรเปลี่ยนไปตามบริบทได้ อย่างเช่นใน***หลุนอี่ว์*** ขงจื่อกล่าวไว้ว่า *"บรรดาเรื่องราวทั้งหลายในโลกนี้ วิญญูชนไม่ด่วนตัดสินล่วงหน้าว่าเห็นด้วยกับสิ่งนี้ไม่เห็นด้วยกับสิ่งนั้น วิญญูชนดำเนินตามสิ่งที่ถูกต้องชอบธรรม* (อี้)*"* (4:10) จากบทดังกล่าว คุณธรรมอี้ (義) คืออุปนิสัยที่ข้ามบริบทของวิญญูชน แม้ว่าวิญญูชนจะแสดงพฤติกรรมที่แปรเปลี่ยนไปตามบริบทสถานการณ์ แต่วิญญูชนจะไม่ละเมิดความถูกต้องเหมาะสม เป็นต้น หว่องมองว่าการที่เราสามารถก่อร่างอุปนิสัยทางศีลธรรมที่ข้ามบริบทดังกล่าวและสามารถแสดงพฤติกรรมที่สะท้อนอุปนิสัยนั้นโดยอาจแปรเปลี่ยนไปตามบริบทสถานการณ์ต่างๆ ได้ เป็นเครื่องสะท้อนการมีอัตตาณัติหรือเป็นเจ้าของการกระทำอย่างแท้จริง กล่าวอีกอย่างคือ จริยศาสตร์ขงจื่อมองการมีอัตตาณัติของปัจเจกบุคคลในลักษณะที่เป็นผลสำเร็จของการพัฒนาและก่อร่างอุปนิสัยทางศีลธรรมที่เที่ยงธรรมและไม่ละเมิดความถูกต้องเหมาะสม แม้ว่าวิญญูชนจะอ่อนไหวไปกับสถานการณ์ต่างๆ แต่ก็สามารถคงหรือเที่ยงในการตัดสินและการกระทำที่ถูกต้องเหมาะสมเสมอ[50] ทัศนะของหว่องดังกล่าวทำให้เข้าใจได้ว่าการที่ความกตัญญูเป็นรากของมนุษยธรรมนั้น เพราะการปฏิบัติ*เสี้ยว*ในความสัมพันธ์บิดามารดาและบุตรซึ่งเป็นความสัมพันธ์เฉพาะ จะนำไปสู่การพัฒนาและก่อร่างให้บุตรนั้นมีมนุษยธรรมซึ่งเป็นอุปนิสัยทางศีลธรรมที่ข้ามบริบทต่อไป

นอกจากความสำคัญของความกตัญญูและอัตตาณัติในความหมายข้างต้นแล้ว ผู้วิจัยเห็นว่า*เสี้ยว*ยังมีบทบาทและความสำคัญในแง่เป็น "ที่มา" ของตัวตนในการเป็นฐานของการดำรงคงอยู่ได้เองในชีวิตทางจริยธรรม กล่าวคือ เนื่องจากตัวตนในทัศนะของจริยศาสตร์ขงจื่อมีลักษณะที่ร่วมสร้างผ่านการปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์อยู่ตลอดโดยขึ้นอยู่กับการผูกสัมพันธ์และให้น้ำหนักกับบุคคลใดเป็นพิเศษ อีกทั้งหากพันธะทางศีลธรรมที่ปัจเจกบุคคลมีต่อผู้ใด มาจากการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจในคุณค่าของคนๆ นั้นแล้ว การใคร่ครวญว่าบุคคลใดมีคุณค่าที่ควรผูกสัมพันธ์หรือควรถอยห่างจากความสัมพันธ์จึงเกิดขึ้นตลอดเวลา แต่ผู้กระทำการใคร่ครวญนั้นมิใช่ "ตัวตน" ที่ว่างเปล่า หากแต่เป็นตัวตนที่มีอัตลักษณ์บางอย่าง การใคร่ครวญพินิจประเมินคุณค่าความสัมพันธ์เพื่อนำตัวเองหรือยอมให้ผู้อื่นเข้ามาสร้างร่องรอยประวัติศาสตร์ชีวิตร่วมกัน จึงสะท้อนหรือบ่งถึงตัวตนและอัตลักษณ์

รวมทั้งการมีอัตตาณัติทางศีลธรรมของผู้ใคร่ครวญนั้นด้วย เช่น ผู้ที่เป็น*เสี่ยวเหริน* ซึ่งมีอุปนิสัยที่ใจแคบ เล่นพรรคเล่นพวก (2:14) ไม่ใส่ใจความถูกต้อง (12:16) และความกลมเกลียว (13:23) ดื้อดึงหยิ่งยโส (13:26) ฯลฯ เมื่อเลือกคบมิตรสหาย *เสี่ยวเหริน*จะนึกถึงผลประโยชน์ (4:16) มากกว่าการใคร่ครวญว่าเพื่อนที่คบนั้นมีจริยธรรมเทียบเคียงกันได้หรือไม่ ตรงข้ามกับวิญญูชนที่จะไม่คบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน (1:8) ซึ่งสะท้อนว่าวิญญูชนจะพิจารณาตัวตนและอัตลักษณ์ทางศีลธรรมของตนว่าเป็นอย่างไร แล้วใคร่ครวญว่าจะเลือกคบคนที่มีตัวตนและอัตลักษณ์ทางศีลธรรมที่ใกล้เคียงกันหรือสามารถที่จะร่วมแบ่งปันตัวตนดังกล่าวร่วมกันได้หรือไม่ เป็นต้น หากการบ่มเพาะมนุษยธรรมในระดับตัวตน อุปนิสัย และอัตลักษณ์ รวมทั้งการรู้จักใคร่ครวญพินิจเพื่อแสดงอัตตาณัติของตน เริ่มต้นตั้งแต่ในพื้นที่ของครอบครัวผ่านการปฏิบัติ*เสี้ยว* ผู้เป็นบุตรย่อมมี “ตัวตน” ที่เป็นฐานของการดำรงคงอยู่ได้เองในชีวิตทางจริยธรรมต่อไป อย่างไรก็ตาม เนื่องจากจริยศาสตร์ขงจื่อมองว่า*เสี้ยว*เป็นคุณธรรมที่ปฏิบัติต่อพ่อแม่และครอบครัวที่ใช้เวลายาวนาน ดังนั้น บทบาทของความกตัญญูในแง่การเป็น “ที่มา” ของตัวตนเพื่อเป็นฐานของการดำรงคงอยู่ได้เองในชีวิตทางจริยธรรม จึงมิได้หมายถึง “ที่มา” ของตัวตนในแง่เป็น “จุดตั้งต้น” หรือ “จุดกำเนิด” เท่านั้น หากแต่รวมถึงการเป็นที่มาของตัวตนที่เป็นเครื่องแสดงจริยธรรมของปัจเจกบุคคลที่จริงแท้และมีความสำคัญใน “ลำดับต้น” มากกว่าตัวตนที่มีที่มาจากความสัมพันธ์นอกบริบทครอบครัว กล่าวคือ จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าผู้ที่บกพร่องในการปฏิบัติคุณธรรมที่เป็นความสัมพันธ์ในครอบครัวโดยเฉพาะ*เสี้ยว* ไม่ถือว่าคนผู้นั้นเป็นผู้ที่ถึงพร้อมด้วยจริยธรรมอันสมบูรณ์ แม้ว่าคนผู้นั้นจะเป็นเพื่อนหรือผู้ปกครองที่มีมนุษยธรรมหรือรักมนุษย์ก็ตาม อีกทั้งยังมองว่าการปฏิบัติตนในพื้นที่ครอบครัวเป็นเครื่องแสดงตัวตนและอัตลักษณ์ทางศีลธรรมที่แท้จริงของคนผู้นั้นได้ชัดเจนที่สุด ดังที่ขงจื่อกล่าวไว้ว่า *“เมื่อสังเกตวิธีกระทำ พินิจความเป็นมา ตรวจสอบสภาพที่เป็นอยู่ คนจะปิดบังหลบซ่อนได้อย่างไรกัน คนจะปิดบังหลบซ่อนได้อย่างไรกัน”* (2:10) ด้วยเหตุนี้ จริยศาสตร์ขงจื่อจึงมองว่าการปฏิบัติ*เสี้ยว*และควบคุมตัวตนในพื้นที่ครอบครัวได้ เป็นพื้นฐานของการมีชีวิตทางจริยธรรม ดังที่เมิ่งจื่อกล่าวไว้ว่า “*...มีใครไม่เคยทำหน้าที่ปรนนิบัติรับใช้เล่า แต่การรับใช้บุพการีย่อมเป็นพื้นฐานของการปรนนิบัติทั้งปวง มีใครไม่เคยควบคุมดูแลบ้างเล่า แต่การควบคุมดูแลตัวตนของตนย่อมเป็นพื้นฐานของการควบคุมดูแลทั้งปวง...”* (4A:19)

อย่างไรก็ตาม มีข้อน่าสังเกตว่าการวิเคราะห์ข้างต้นของผู้วิจัย แสดงให้เห็นถึงที่มาของตัวตนและอัตตาณัติทางศีลธรรมของบุตรในกรณีที่บุตรได้ยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจให้พื้นที่ครอบครัวมีคุณค่าสำคัญที่สุดในชีวิตของตน และยินยอมที่จะร่วมก่อร่างและสร้างอัตลักษณ์ทางศีลธรรมกับบุคคลในครอบครัวอย่างต่อเนื่องยาวนาน แต่คำถามที่ตามมาคือ จริยศาสตร์ขงจื่อยินยอมให้บุตรแสดงอัตตาณัติในลักษณะที่ละทิ้ง “ราก” ที่เป็นที่มาของตัวตนของผู้เป็นบุตรในความหมายข้างต้นได้หรือไม่ ในเมื่อบุตรสามารถถอยห่างจากความสัมพันธ์และใคร่ครวญพินิจถึงคุณค่าดังกล่าวของพ่อแม่ในชีวิตตน กล่าวอีกอย่างคือ หากบุตรไม่เห็นคุณค่าของภาพตัวตนที่ก่อร่างจากพื้นที่ในครอบครัว เช่น บุตร

คนนั้นอาจเกิดในวงศ์ตระกูลที่เป็นขุนนางฉ้อฉล แล้วอยากจะถอยห่างจากภาพตัวตนนั้น บุตรสามารถทำได้หรือไม่ จะเห็นได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเรียกร้องให้เราคงรากที่เป็นที่มาของตัวตนนี้ไว้ให้ยาวนานที่สุด ดังเช่นกรณีของพระเจ้าซุ่นซึ่งเป็นผู้ได้รับการยกย่องว่าเป็นบุตรกตัญญู แม้ว่าบิดาและน้องชายของซุ่นจะมุ่งทำลายชีวิตของซุ่นอีกทั้งสร้างความเดือดร้อนให้กับบ้านเมือง แต่ซุ่นก็ยังไม่ทอดทิ้ง แม้กระทั่งอายุ 50 ปี ซึ่งเป็นช่วงวัยที่มีพันธะหน้าที่ในความสัมพันธ์ชุดอื่นอย่างหนักหน่วง เช่น ความเป็นสามี เป็นบิดา เป็นผู้ปกครอง แต่ซุ่นก็ยังมีจิตผูกพันอยู่กับบิดามารดา (5A:1)

ผู้วิจัยเห็นว่าการที่จริยศาสตร์ขงจื่อให้บุตรคงรากที่เป็นที่มาของตัวตนไว้ให้ยาวนานที่สุด น่าจะมีเหตุผลหลักสองประการด้วยกัน ประการแรก นอกจากเหตุผลเรื่องที่มาของคุณค่าซึ่งจะพิจารณาในหัวข้อต่อไปแล้ว ยังเกี่ยวข้องกับเรื่องการตระหนักรู้และให้คุณค่ากับอัตลักษณ์แห่งความเป็นมนุษย์ของตนด้วย คอร์สการ์ดมองว่ามนุษย์แต่ละคนจะมีอัตลักษณ์ที่ก่อร่างแตกต่างกัน เช่น อัตลักษณ์ของการนับถือศาสนา ชาติพันธุ์ เพศ และสถานภาพทางสังคม การเลือกให้คุณค่าและสร้างพันธะทางบรรทัดฐานให้กับสิ่งใด เป็นการบ่งบอกถึงการให้คุณค่าแก่อัตลักษณ์เหล่านี้ของเราด้วย[51] แต่มนุษย์ยังมีอัตลักษณ์อีกอย่างคือความเป็นมนุษย์ การที่เราตระหนักรู้ในอัตลักษณ์แห่งความเป็นมนุษย์และให้คุณค่ากับตัวเราเองในฐานะเป็นมนุษย์ ทำให้การใคร่ครวญพินิจแล้วประเมินคุณค่าให้กับสิ่งใดๆ เป็นการสะท้อนอัตลักษณ์และการเห็นคุณค่านี้ในตัวตนของเรา เพราะมิฉะนั้นย่อมมิอาจเข้าใจได้ว่าทำไมการเลือกที่จะกระทำบางอย่างจึงมีคุณค่าสำหรับเรา การให้คุณค่ากับสิ่งใดจึงทำให้เรามีพันธะต่อสิ่งที่เราเลือกเพื่อแสดงและคงอัตลักษณ์เหล่านี้ ในทางกลับกันหากเราตระหนักถึงคุณค่าของเราในฐานะมนุษย์ เราย่อมไม่ให้คุณค่ากับสิ่งที่ทำลายอัตลักษณ์แห่งความเป็นมนุษย์ของเรา[52] ทัศนะของคอร์สการ์ด ช่วยทำให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่าง*เสี้ยว*กับ*เหริน*ในระดับอัตลักษณ์มากขึ้น กล่าวคือจริยศาสตร์ขงจื่อมองว่า ที่มาของอัตลักษณ์ของความเป็นมนุษย์ มิใช่มาจากลักษณะทางชีววิทยาหากแต่มาจากการทำให้ “กลายเป็นมนุษย์” หมายความว่า อัตลักษณ์ของความเป็นมนุษย์มาจากการเลือก และให้คุณค่าว่าเราอยากเป็นมนุษย์ในลักษณะอย่างไร[53] ขงจื่อจัดวางมนุษยธรรม หรือการรักมนุษย์ไว้ในชุดความสัมพันธ์ทั้งห้า ซึ่งสะท้อนการเลือกและให้คุณค่ากับ อัตลักษณ์ของความเป็นมนุษย์ในแบบที่ขงจื่อเห็นว่าการทำอัตลักษณ์ดังกล่าวให้งอกเงยจะนำไปสู่ชีวิตที่ดี การที่จริยศาสตร์ขงจื่อให้บุตรคงรากที่เป็นที่มาของตัวตนไว้ให้ยาวนานที่สุดนั้น เป็นเพราะ อัตลักษณ์ที่มาจากความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกเป็นตัวก่อร่างอัตลักษณ์แห่งความเป็นมนุษย์ไปด้วย แต่อัตลักษณ์ทั้งสองมิใช่อย่างเดียวกัน เพราะมิฉะนั้นการสูญเสียบิดามารดาเมื่อท่านเสียชีวิตแล้วจะกลายเป็นการสูญเสียความเป็นมนุษย์ของเราไปด้วย หากแต่อัตลักษณ์ที่มาจากความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกเป็นตัวก่อร่างอันเข้มข้นและเป็นเครื่องบ่งชี้ความเป็นมนุษย์ได้มากที่สุด ดังที่เมิ่งจื่อกล่าวไว้ว่า *“...การไม่ได้รับความชื่นชมยินดีจากบุพการี มิอาจนับเป็นมนุษย์ได้...”* (4A:28) การเลือกละทิ้งอัตลักษณ์นี้หรือให้คุณค่ากับสิ่งใดมาทำลายอัตลักษณ์นี้ จึงมิอาจเลือกได้อย่างง่ายดาย (แต่มิได้หมายความว่าบุคคล

จะให้สิ่งอื่นมีคุณค่าเหนือความสัมพันธ์พ่อแม่ลูกมิได้ ผู้วิจัยจะพิจารณาในหัวข้อต่อไป) มองในแง่นี้ความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตรมิใช่ “ราก” ในแง่ “ที่มา” ของตัวตนเท่านั้น แต่การปฏิบัติคุณธรรมกตัญญูเป็นการทำให้ตัวตนที่มีอัตลักษณ์ดังกล่าวดำรงคงอยู่ได้อย่างเสถียรหรือมีความเที่ยง

ใน***เมิ่งจื่อ***มีบทหนึ่งที่สะท้อนประเด็นดังกล่าวได้อย่างน่าสนใจ เมิ่งจื่อกล่าวว่า *“การปรนนิบัติรับใช้ผู้ใดจึงสำคัญยิ่งใหญ่ วิสัชนาว่าปรนนิบัติรับใช้บุพการีนั้นสำคัญสุด การควบคุมดูแลผู้ใดจึงสำคัญยิ่งใหญ่ วิสัชนาว่าควบคุมดูแลตัวตนของตนนั้นสำคัญสุด ผู้ที่ไม่สูญเสียตัวตนของตนแล้วสามารถปรนนิบัติรับใช้บุพการีได้ด้วยดีนั้น เราเคยได้ยินว่ามีอยู่ แต่ผู้ที่สูญเสียตัวตนแล้วยังสามารถปรนนิบัติรับใช้บุพการีได้นั้น เราไม่เคยได้ยินว่ามีอยู่เลย มีใครไม่เคยทำหน้าที่ปรนนิบัติรับใช้เล่า แต่การรับใช้บุพการีย่อมเป็นพื้นฐานของการปรนนิบัติทั้งปวง มีใครไม่เคยควบคุมดูแลบ้างเล่า แต่การควบคุมดูแลตัวตนของตนย่อมเป็นพื้นฐานของการควบคุมดูแลทั้งปวง...”* (4A:19) หลังจากนั้นเมิ่งจื่อได้ยกตัวอย่างเจิงจื่อที่ปรนนิบัติเจิงซีผู้เป็นบิดาโดยที่อาหารมิได้ขาด แล้วยังมีเหลือที่จะแบ่งปันให้ผู้อื่นได้ด้วย ตรงข้ามกับเจิงหยวนบุตรของเจิงจื่อ เมื่อปรนนิบัติเจิงจื่อ แม้ว่าจะเตรียมอาหารให้ครบทุกมื้อแต่มิเคยถามบิดาว่าจะให้นำสำรับไปแจกจ่ายผู้อื่นหรือไม่ เมื่อเจิงจื่อถามหาว่ามีอาหารเหลือหรือไม่ เจิงหยวนจะบอกว่าไม่เหลือแล้วเพื่อนำของที่เหลือกลับมาใช้อีก เมิ่งจื่อมองว่าการปรนนิบัติของเจิงจื่อคือการปฏิบัติที่มาจากจิตใจ แต่ของเจิงหยวนคือการปรนนิบัติเพื่อปากท้อง ตัวบทดังกล่าวแสดงให้เห็นว่านอกจากการกตัญญูต่อบิดามารดาจะทำให้เรา “กลายเป็นมนุษย์” แล้ว ยังเป็นเครื่องสะท้อนและทำให้ตัวตนและอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของเราดำรงคงอยู่ได้ ในทางกลับกันการที่เราตระหนักและให้คุณค่ากับอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ ทำให้เราปรนนิบัติพ่อแม่จากจิตใจที่ห่วงใยอาทรต่อบิดามารดา มิใช่เพียงเลี้ยงปากท้อง การปรนนิบัติพ่อแม่ด้วยความรักและอาทรนี้เป็นรากฐานของการนำไปสู่การอาทรต่อผู้อื่นด้วย ดังที่เจิงจื่อจะถามบิดาเสมอว่าจะให้นำอาหารไปให้ผู้ใด ในขณะที่กรณีของเจิงหยวนเป็นการปรนนิบัติที่ให้คุณค่ากับเลี้ยงปากท้องในแต่ละวันมากกว่าการให้คุณค่าอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของตน

ประการที่สอง ดังที่ได้วิเคราะห์แล้วในหัวข้อที่ 2 ว่าคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อมีลักษณะเป็นกระบวนการ อีกทั้งการให้ความเคารพต่อครอบครัวในฐานะเป็นที่มาของขนบ ซึ่งเป็นแหล่งของการสร้างความเข้าใจตนเองเป็นลักษณะแก่นแกนอย่างหนึ่งของความกตัญญู ลักษณะของความกตัญญูดังกล่าวทำให้เห็นได้ว่าการสืบทอดและการเป็นกระบวนการของตัวตนของบุตรในพื้นที่ครอบครัวมีนัยสำคัญ หมายความว่าการเข้าใจตัวตนและตระหนักเห็นคุณค่าของตนเองมีลักษณะของการนึกถึงในแง่กระบวนการกำหนดและสร้างคุณค่าสู่อนาคต การที่จริยศาสตร์ขงจื่อเรียกร้องให้เราคงรากที่เป็นที่มาของตัวตนนี้ไว้ให้ยาวนานที่สุด เป็นเพราะบุตรสามารถนึกถึงตัวตนที่เป็นไปได้ที่ร่วมกันก่อร่างในความสัมพันธ์เพื่อยืนยันคุณค่าสิ่งที่ตนยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจแล้ว เช่น แม้บุตรจะไม่เห็นด้วยที่วงศ์ตระกูลฉ้อฉล แต่บุตรสามารถแบ่งปันสิ่งที่ตนเห็นว่ามีคุณค่ากับบิดามารดา

เพื่อสร้างสรรค์อัตลักษณ์ทางศีลธรรมร่วมกัน ซึ่งเป็นการมองเห็นและคงคุณค่าของตัวตนในพื้นที่ของครอบครัวอย่างต่อเนื่อง ดังเช่นที่ความกตัญญูของพระเจ้าซุ่นสามารถทำให้บิดาและน้องชายกลับตัวเป็นคนดีได้ มองในแง่นี้ การยุติหรือละทิ้งตัวตนที่ก่อร่างจากพื้นที่ในครอบครัวจึงเท่ากับไม่เห็นคุณค่าที่เป็นไปได้ใดๆ ในอนาคตในพื้นที่นี้ แม้กระทั่งการได้รับการเชิดชูไว้ และการเป็นที่เคารพรัก ความน่าระลึกจดจำของวงศ์ตระกูล อีกทั้งมองไม่เห็นความเป็นไปได้ที่จะร่วมแบ่งปันสิ่งที่ตนเห็นว่ามีคุณค่ากับครอบครัว ซึ่งการเลือกตัวตนในลักษณะดังกล่าวมิใช่สิ่งที่ยอมรับได้โดยง่าย

จากการวิเคราะห์บทบาทและความสำคัญของความกตัญญูในแง่เป็น “ที่มา” ของตัวตนข้างต้น ทำให้เห็นได้ว่าความกตัญญูมิได้เป็นอุปสรรค์ขัดขวางการมีอัตตาณัติของบุตร ในบรรดานักวิชาการที่ปกป้องว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับการมีอัตตาณัติ เห็นพ้องกันว่าหากเป็นอัตตาณัติในความหมายของการแสดงออกของเจตจำนงที่เป็นอิสระ (personal autonomy) หรืออัตตาณัติที่ปรากฏในจริยศาสตร์ของค้านท์ที่ปัจเจกบุคคลสามารถกำหนดตนเองผ่านการสร้างกฎศีลธรรมที่มาจากการใช้เหตุผล อัตตาณัติในความหมายดังกล่าวไม่ปรากฏในจริยศาสตร์ขงจื่ออย่างชัดเจน เนื่องจากฐานคิดเรื่องตัวตนที่ต่างกันเป็นเหตุผลสำคัญ[54] แต่อัตตาณัติที่จริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญคืออัตตาณัติทางศีลธรรม (moral autonomy) ในความหมายของการยอมรับศีลธรรมโดยสมัครใจและการมีส่วนร่วมใคร่ครวญพินิจในชีวิตทางจริยธรรม[55] ร่วมทั้งการมีทางเลือกอิสระและการตัดสินใจที่จะคงศักดิ์ศรีและดำเนินตามความถูกต้องมากกว่าผลประโยชน์หรือการทำลายสังคม[56] อย่างไรก็ตาม การแสดงให้เห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมีมโนทัศน์อัตตาณัติในความหมายดังกล่าว เป็นการพิจารณาจากมุมมองผลสำเร็จทางจริยธรรมของจ*วิน*จื่อหรือชีวิตทางจริยธรรมโดยรวมของผู้ที่เป็นจ*วิน*จื่อว่า จ*วิน*จื่อมีความเที่ยงในการเลือกตามมรรควิธีและมีการเลือกที่จะคง ละทิ้ง หรือปรับเปลี่ยนจารีตบางอย่าง แต่การวิเคราะห์ดังกล่าวมิได้เน้นพิจารณาเฉพาะเจาะจงพื้นที่ความสัมพันธ์ในครอบครัวโดยเฉพาะระหว่างบิดามารดาและบุตร ซึ่งมักถูกวิจารณ์ว่าเป็นพื้นที่ที่จ*วิน*จื่อมีอัตตาณัติน้อยที่สุดในแง่การมีทางเลือกที่เป็นอิสระ จนมีความเข้าใจว่าบุตรจะมีทางเลือกที่เป็นอิสระอย่างแท้จริง ก็ต่อเมื่อได้แสดงทางเลือกนั้นในพื้นที่สาธารณะมากกว่า ข้อวิจารณ์ดังกล่าวมักอ้างข้อปฏิบัติของ*เสี้ยว* เช่น การเคารพเชื่อฟังพ่อแม่ การต้องปฏิบัติตามจารีต การสืบทอดวิถีพ่อแม่สามปี การต้องมีทายาทสืบสกุล เป็นต้น ในทางตรงกันข้าม ผู้วิจัยกลับเห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้แนวคิดเรื่องการปฏิบัติคุณธรรมกตัญญูที่เอื้อต่อการมีอัตตาณัติทางศีลธรรมของบุตรในแง่การมีทางเลือกที่เป็นอิสระที่น่าสนใจ แน่นอนว่าการมีเสรีภาพปกครองตนเองแบบสุดโต่งที่สามารถทำตามอำเภอใจได้ มิอาจมีพื้นที่อยู่ในจริยศาสตร์ขงจื่อ สิ่งที่น่าพิจารณาในที่นี้คือ การกำหนดคุณค่าและการมีทางเลือกที่เป็นอิสระของบุตรสามารถเกิดขึ้นได้มากน้อยแค่ไหนผ่านการปฏิบัติคุณธรรมกตัญญู

นอกจากการที่บุตรยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจคุณค่าของพ่อแม่ที่มีต่อชีวิตของบุตร จะเป็นเหตุผลเชิงบรรทัดฐานของการที่ต้องปฏิบัติ*เสี้ยว*ต่อพ่อแม่แล้ว การที่บุตรยินดีที่จะแบ่งปันเหตุผล

คุณค่า และเป้าหมายชีวิตบางอย่างกับพ่อแม่ก็เป็นเหตุผลเชิงบรรทัดฐานด้วยเช่นกันว่า ทำไมบุตรจึงต้องร่วมตอบสนองและต่างตอบแทนพ่อแม่ผ่านการปฏิบัติ*เสี้ยว* คอร์สการ์ดมองว่าการที่เรามีพันธะที่จะต้องแสดงความรับผิดชอบต่อบางคนนั้น เป็นเพราะเรามีท่าทีต่อคนนั้นว่าเป็นบุคคลที่เป็นอิสระ มีความเท่าเทียม รวมทั้งสามารถกระทำอย่างมีเหตุผลและมีศีลธรรมได้เหมือนกับเรา เราจะสร้างความสัมพันธ์แบบต่างตอบแทนและมีความรับผิดชอบต่อเขาได้ก็ต่อเมื่อเรามีท่าทีดังกล่าวต่อเขา นอกจากนี้ เราต้องยินดีและเตรียมพร้อมที่จะแบ่งปัน ไว้วางใจ และพร้อมที่นำความสุขและผลสำเร็จของเราเข้าไปเสี่ยงกับการสร้างความสัมพันธ์กับคนๆ นั้นโดยคาดหวังว่าเขาหรือเธอจะมีท่าทีและการปฏิบัติต่อเราเช่นเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ คอร์สการ์ดจึงมองว่าในบรรดาความสัมพันธ์รูปแบบต่างๆ ของมนุษย์ ความสัมพันธ์แบบมิตรภาพเป็นความสัมพันธ์ทางศีลธรรมขั้นพื้นฐาน[57] แม้ว่าคอร์สการ์ดจะเน้นวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อน ซึ่งเป็นการแบ่งปันเป้าหมายชีวิตและเหตุผลระหว่างบุคคลที่มีความเท่าเทียมกัน แต่ผู้วิจัยมองว่าการแบ่งปันในลักษณะดังกล่าวสามารถเกิดขึ้นได้ในความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตรเช่นกัน แม้ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ที่มีระดับขั้นก็ตาม ซึ่งพื้นที่ของการแบ่งปันนี้เป็นพื้นที่ที่แสดงทางเลือกอันเป็นอิสระและการมีอัตตาณัติของบุตรอย่างมีนัยสำคัญ ทั้งนี้เราต้องไม่ลืมด้วยว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเปิดพื้นที่ให้ปฏิบัติ*เสี้ยว*ได้กับบุคคลนอกวงศ์วาน ซึ่งอาจพัฒนาจากความสัมพันธ์ฉันท์มิตรก่อน ดังเช่นกรณีของเหยียนหุยและขงจื่อ นั่นย่อมหมายความว่าการแบ่งปันคุณค่า เป้าหมายชีวิต และเหตุผล เกิดขึ้นได้ในความสัมพันธ์บิดามารดาและบุตร แต่จำกัดไว้เฉพาะบางรูปแบบที่อาจไม่เหมือนการแบ่งปันระหว่างเพื่อน

ผู้วิจัยเห็นว่าการแบ่งปันดังกล่าวระหว่างเพื่อนกับระหว่างบิดามารดาและบุตรมีความแตกต่างบางประการที่สำคัญ กล่าวคือ หากเป็นไปตามทัศนะของคอร์สการ์ด ความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนเริ่มต้นจากการมีท่าทีต่ออีกคนในฐานะที่เป็น “บุคคล” แต่ความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตร บุตรมิได้มีท่าทีต่อพ่อแม่เพียงเป็น “บุคคล” หนึ่งเท่านั้น แต่มองว่าเป็น “บิดา” “มารดา” ตั้งแต่เริ่มต้น หมายความว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนเริ่มต้นจากการต้อง “เลือก” บุคคลที่จะแบ่งปัน ต้องคิดถึงความเสี่ยงและการสร้างความไว้วางใจก่อนที่จะแบ่งปันเป้าหมายชีวิตกันได้ แต่ความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกมิได้เริ่มต้นจากการ “เลือก” คนที่มาเป็นพ่อแม่ อีกทั้งการแบ่งปันก็มิได้คำนึงถึงความเสี่ยงและแบ่งปันบนความไว้วางใจก่อน หากแต่เป็นการแบ่งปันที่เริ่มต้นจากการยอมรับคุณค่าพิเศษของอีกฝ่ายและความผูกพันสนิทซึ้ง ตัวบทที่สะท้อนได้อย่างชัดเจนคือ ***หลุนอี่ว์*** 4:18 ขงจื่อกล่าวไว้ว่า *“รับใช้บิดามารดา ทัดทานได้อย่างสุภาพ เมื่อเห็นว่าไม่ทำตามความประสงค์ ยังคงความเคารพไว้ ไม่ขัดขวาง พากเพียรต่อไป แต่ไม่ปริปากบ่น”* บทนี้แสดงให้เห็นว่าการปฏิบัติคุณธรรมกตัญญูมิใช่การเชื่อฟังอย่างมืดบอด บุตรสามารถแสดงทางเลือกอันอิสระของตนได้ แต่การแสดงทางเลือกอันอิสระนั้นจะแสดงอย่างไรให้เกิดการยอมรับและแบ่งปันร่วมกันระหว่างความสัมพันธ์ที่มีระดับขั้น การ “ทัดทานอย่างสุภาพ” นอกจากจะเป็นการแสดงเหตุผล เป้าหมาย และคุณค่าที่บุตรเลือกแล้ว ใน

ขณะเดียวกันก็แสดงการเคารพจุดยืนของพ่อแม่ในฐานะที่ท่านก็มีเป้าหมายและการให้คุณค่าบางอย่างของท่านเองด้วยเช่นกัน สิ่งที่น่าสนใจคือขงจื่อบอกให้ “พากเพียรต่อไป” แต่การพากเพียรในบทนี้หมายถึงอะไร โดยทั่วไปมักเข้าใจว่าให้ยอมรับสิ่งที่พ่อแม่เลือกแล้วพากเพียรปฏิบัติโดยไม่ปริปากบ่น แต่ผู้วิจัยเห็นว่าอาจมีความหมายที่เป็นไปได้ด้วยว่าให้บุตรอย่าหยุดทัดทานอย่างสุภาพ หรือให้บุตรปฏิบัติตามจุดยืนที่ตนเลือก ทั้งนี้เพราะหากพ่อแม่ให้บุตรทำสิ่งที่ผิดศีลธรรม บุตรก็มิควร “พากเพียร” ทำสิ่งนั้น ความหมายที่เป็นไปได้ดังกล่าวทำให้เห็นได้ว่าการแบ่งปันในความสัมพันธ์บิดามารดาและบุตรมาจากความสนิทซึ้งเป็นหลัก หมายความว่า ถ้าหากทัดทานเพื่อน แล้วเพื่อนไม่ยอมรับ เราก็ต้องคำนึงถึงความเสี่ยงที่จะแบ่งปันเป้าหมายชีวิตร่วมกันต่อ และจัดวางความไว้วางใจใหม่ แต่สำหรับพ่อแม่ บุตรมิควรคำนึงถึงความเสี่ยงแต่ต้องสร้างพื้นที่การแบ่งปันให้เกิดขึ้นได้อย่างถึงที่สุด ซึ่งเหตุผลมาจากการที่บุตรให้คุณค่ากับพ่อแม่อยู่เหนือบุคคลอื่นและมาจากความรักสนิทซึ้งเป็นสำคัญนั่นเอง

นอกจาก***หลุนอี่ว์***บท 4:18 แล้ว ยังมีอีกบทหนึ่งที่น่าสนใจคือ เมิ่งอู่ปั๋วถามถึงความกตัญญูขงจื่อ กล่าวว่า *“บิดามารดาเป็นห่วงเป็นใยเพียงเรื่องความป่วยไข้เท่านั้น”* (2:6) ความน่าสนใจของบทนี้คือ ขงจื่อใช้ “ความห่วงใย” ของพ่อแม่และเรื่องเดียวที่พ่อแม่ห่วงใยได้ เป็นเครื่องบ่งชี้ความกตัญญูของบุตร เพราะเหตุใดขงจื่อจึงให้ความสำคัญกับความห่วงใย และเพราะเหตุใดการที่พ่อแม่ห่วงเพียงความป่วยไข้ของบุตรจึงเป็นตัวบ่งชี้ความกตัญญูของบุตร อย่างที่ได้กล่าวแล้วว่าความกตัญญูครอบคลุมถึงการจัดการชีวิตตนเองของบุตรด้วย นอกเหนือจากการปฏิบัติต่อบิดามารดาโดยตรงขณะที่ยังมีชีวิต เช่น ใน***เมิ่งจื่อ***ระบุว่าบุตรอกตัญญูห้าอย่างคือบุตรที่เกียจคร้าน เล่นการพนัน ดื่มสุรา รักชอบในทรัพย์สมบัติและภรรยามากเกิน รักการตีรันฟันแทง จนไม่สนใจเลี้ยงดูบุพการีสร้างความอัปยศอดสูให้กับพ่อแม่ (4B:30) การจัดการชีวิตตัวเองดังกล่าวนอกจากเพื่อมิให้ละเลยการเลี้ยงดูพ่อแม่แล้ว ยังรวมถึงการไม่สร้างภาระและความกังวลใจให้กับบิดามารดาและครอบครัวด้วย แน่นอนว่าเรื่องที่พ่อแม่ห่วงใยบุตรอาจมีความเฉพาะเจาะจงในแต่ละบุคคล เช่น บุตรที่มีอุปนิสัยบ้าบิ่น ใจร้อน พ่อแม่ย่อมห่วงเรื่องการประสบอันตรายจากการเสี่ยงภัยต่างๆ หรือบุตรที่ไม่ค่อยฉลาดมีไหวพริบ พ่อแม่อาจห่วงเรื่องการถูกหลอกหรือถูกเอาเปรียบ เป็นต้น แต่จะสังเกตได้ว่าเรื่องที่พ่อแม่กังวลใจมักเป็นเรื่องที่บุตรสามารถจัดการและควบคุมให้คลายความห่วงใยกังวลใจได้ แต่ความป่วยไข้เป็นเรื่องที่ควบคุมและคาดการณ์ไม่ได้ ด้วยเหตุนี้ การที่บุตรปรนนิบัติพ่อแม่ด้วยความรักและความเคารพ มีความระมัดระวังในการดำเนินชีวิต และสามารถจัดการชีวิตตนเองได้จนพ่อแม่เป็นห่วงเพียงความป่วยไข้เท่านั้น จึงสะท้อนว่าบุตรคนนั้นมีความกตัญญู เพราะอาทรใส่ใจต่อความทุกข์ใจของบิดามารดาและจัดการชีวิตของตนจนทำให้พ่อแม่คลายความทุกข์ใจนั้นได้

จะเห็นได้ว่าการปฏิบัติ*เสี้ยว*ในลักษณะดังกล่าวเป็นการเปิดพื้นที่ให้บุตรมีทางเลือกอิสระที่จะปกครองตนเอง สามารถจัดลำดับคุณค่าสิ่งต่างๆ แล้วดำเนินชีวิตตามสิ่งที่เลือกได้ เพียงแต่ในการ

ประเมินแล้วเลือกนั้นมิใช่อิงอยู่กับความปรารถนาของตนเท่านั้น หากแต่ควรคำนึงด้วยว่าทางเลือกที่ตนเลือกนั้นจะสร้างความห่วงใยกังวลใจให้กับพ่อแม่หรือไม่ อย่างไรก็ตาม การที่บุตรแบ่งปันเหตุผลการให้คุณค่า และเป้าหมายชีวิตบางอย่างกับพ่อแม่จากความที่บุตรให้คุณค่าพิเศษต่อพ่อแม่และมีความรักสนิทซึ้งต่อกัน ย่อมหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่พ่อแม่จะมีความกังวลใจมากกว่าการป่วยไข้ แม้ว่าบุตรจะระมัดระวังการใช้ชีวิตแล้วก็ตาม ประเด็นก็คือบุตรจะต้องปฏิบัติตนจนพ่อแม่มีความ “วางใจ” และ “สนิทใจ” ในการเลือกและตัดสินใจของบุตร กล่าวคือ ไม่ว่าบุตรจะเลือกและตัดสินใจอะไร ย่อมสร้างความกังวลใจให้เกิดขึ้นกับพ่อแม่น้อยที่สุด บท 2:6 จึงสะท้อน “การทำตามใจปรารถนาโดยไม่ละเมิดครรลอง” ในพื้นที่ครอบครัวนั่นเอง

จากที่ได้วิเคราะห์มาทั้งหมดจะสังเกตได้ว่าการที่ความกตัญญูมีบทบาทสำคัญในการเป็นที่มาของตัวตน อัตลักษณ์ และอัตตาณัติของบุตร เนื่องจากบุตรได้ยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจให้บิดามารดามีคุณค่าลำดับต้นในชีวิตบุตร สิ่งที่จะต้องพิจารณาต่อไปคือ เพราะเหตุใดจริยศาสตร์ขงจื่อจึงมองว่าความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดาและบุตรจึงเป็นสิ่งที่ควรให้คุณค่าในลำดับต้น เหตุผลเชิงบรรทัดฐานของการให้คุณค่าดังกล่าวคืออะไร ในส่วนต่อไปจะเป็นการพิจารณาประเด็นเหล่านี้

3.3. **ความกตัญญูในฐานะเป็น “ราก” ของมนุษยธรรมในแง่การสร้างบรรทัดฐานเชิงคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรม**

จริยศาสตร์ขงจื่อมิได้มีฐานคิดว่ามีหลักการทางศีลธรรมซึ่งเป็นความจริงสูงสุดทางอภิปรัชญาที่อยู่แยกต่างหากจากประสบการณ์ของมนุษย์ แม้แต่แนวคิดของเมิ่งจื่อเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ ก็เป็นเครื่องชี้นำทางจริยธรรมที่มิได้ต้องแสวงจากโลกแห่งความจริงสูงสุดอื่นไกลเหมือนดังเช่นโลกของแบบของเพลโต หากแต่สามารถพบได้ในประสบการณ์ทางอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ การมีฐานคิดดังกล่าวทำให้ที่มาของบรรทัดฐานทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อ มิได้มาจากการค้นพบความจริงภายนอกประสบการณ์ของมนุษย์ หากแต่มาจากการสร้างความเป็นบรรทัดฐานนั้นโดยการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจต่อการเลือกตามจารีตราชวงศ์โจวหรือการสร้างชุมชนมีมนุษยธรรม ซึ่งเป็นการเลือกจากประวัติศาสตร์ประสบการณ์ของผู้คนในยุคสมัยเดียวกับขงจื่อ[58] อย่างไรก็ตาม ในยุคสมัยเดียวกับขงจื่อมีผู้ที่เห็นต่างและเสนอทางเลือกอื่นเช่นกัน การมีฐานคิดดังกล่าวทำให้เห็นได้ว่าขงจื่อให้คุณค่าเชิงบรรทัดฐานกับสังคมและการมีชีวิตทางจริยธรรมบางรูปแบบแตกต่างจากทางเลือกอื่นของคนร่วมสมัยเดียวกับขงจื่อ สิ่งที่ชี้ชวนให้คิดคือเป็นไปได้หรือไม่ว่าแม้กระทั่ง “มนุษยธรรม” ซึ่งเป็นคุณธรรมแก่นแกนหลักในจริยศาสตร์ขงจื่อเอง ก็อาจต้องผ่านกระบวนการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจด้วยเช่นกัน กล่าวคือ ขงจื่อกำลังยืนยัน “การรักมนุษย์” บางรูปแบบที่เป็นทางเลือกของตนหรือไม่

แม้ว่าใน***หลุนอี่ว์***จะมีเพียงบทเดียวที่ขงจื่อให้นิยามมนุษยธรรมว่า คือการรักมนุษย์ (12:22) แต่เราก็สามารถเข้าใจความหมายของ “การรักมนุษย์” นั้นได้ว่าน่าจะมีลักษณะเป็นขีดขั้น โดยดูจากตัวบทที่กล่าวถึงคุณธรรมที่กำกับความสัมพันธ์ทั้งห้า หรือเข้าใจผ่านสถานการณ์เฉพาะหรือบุคคลที่ขงจื่อมองว่าเกี่ยวข้องหรือไม่เกี่ยวข้องกับมนุษยธรรม คำถามที่ตามมาคือขงจื่อให้เหตุผลเชิงบรรทัดฐานต่อการเลือก “การรักมนุษย์” แบบขีดขั้นหรือไม่ ผู้วิจัยเห็นว่า***หลุนอี่ว์*** 14:8 มีนัยสำคัญต่อการเข้าใจความเป็นบรรทัดฐานของ “การรักมนุษย์” ในลักษณะดังกล่าว ขงจื่อกล่าวว่า *“รักแล้วสามารถไม่ทำงานหนักได้ด้วยหรือ ภักดีแล้วสามารถไม่ตักเตือนได้ด้วยหรือ”* (14:8)[59] บท 14:8 นี้สะท้อนให้เห็นว่าเมื่อไรก็ตามที่เรา “รัก” ใครหรือสิ่งใด มิใช่เพียงมีอารมณ์ความรู้สึกต่อบุคคลหรือสิ่งนั้นเท่านั้น แต่รวมถึงเรากำลังให้คุณค่ากับบุคคลหรือสิ่งนั้นด้วย ทำให้เรามีพันธะและความรับผิดชอบทางศีลธรรมอย่างหนักหน่วงที่มาจากการให้คุณค่ากับบุคคลหรือสิ่งนั้นเสมอ กล่าวอีกอย่างคือ หากเราไม่ปฏิบัติอย่างมีศีลธรรมกับบุคคลที่เราให้คุณค่า นั่นแสดงว่าเรากำลังทำลายการให้คุณค่าที่เราเลือกเอง ด้วยเหตุนี้ นอกจากเหตุผลเรื่องอารมณ์ความรู้สึกที่เราไม่สามารถรักทุกคนได้อย่างเท่าเทียมแล้ว ขงจื่อยังมองด้วยว่าเป็นเพราะเราไม่สามารถปฏิบัติตามพันธะและความรับผิดชอบทางศีลธรรมที่หนักหน่วงได้อย่างเท่าเทียมกับทุกคนที่เกี่ยวข้องในชีวิตเรา เราจึงมีเหตุผลที่ต้องเลือกและจัดลำดับคุณค่าให้กับบางคนหรือบางสิ่งเสมอ แม้ว่าการให้คุณค่าดังกล่าวจะนำมาซึ่งพันธะและภาระหน้าที่ที่หนักหน่วง รวมทั้งอาจเสี่ยงต่อความเจ็บปวดที่มาจากการสูญเสียอย่างการตายพรากจากกันก็ตาม[60] นอกจากนี้ การจัดลำดับคุณค่าให้กับสิ่งใด ยังสะท้อนการมองชีวิตทางศีลธรรมหรือชีวิตที่งอกงามของตนด้วย เพราะเหตุผลที่เราจัดลำดับคุณค่าให้กับสิ่งใดๆ ก็ตาม เป็นการสะท้อนว่าสิ่งนั้นจะนำเราไปสู่ชีวิตที่ดีขึ้นหรืองอกงามมากขึ้น อย่างที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ในหัวข้อก่อนหน้านี้แล้วว่าเหตุผลที่เราให้คุณค่ากับความกตัญญู เพราะการแสดงความกตัญญูเป็นเครื่องสะท้อนอัตลักษณ์ของความเป็นมนุษย์ของเราได้ชัดเจนที่สุด การไม่ให้คุณค่ากับบิดามารดาหรือการแสดงความกตัญญูอาจเสี่ยงต่อความล้มเหลวในการพัฒนาสู่ชีวิตที่งอกเงยทางจริยธรรม

เราจะเข้าใจเหตุผลเชิงบรรทัดฐานดังกล่าวของขงจื่อมากขึ้น หากพิจารณา “การรักมนุษย์” ในทัศนะของมั่วจื่อ ซึ่งเป็นทางเลือกอื่นในยุคสมัยเดียวกัน มั่วจื่อมองว่า “มนุษยธรรม” ควรมีลักษณะเป็น “ความรักสากล” (*เจียนไอ้* 兼爱) หรือรักแบบเท่าเทียม หากเรารักพ่อแม่พี่น้องของเราเช่นไร เราก็ควรรักผู้อื่นในขีดขั้นเดียวกัน การอ้างเหตุผลอย่างหนึ่งของมั่วจื่อคือ สมมติว่ามีคนๆ หนึ่งถูกส่งไปรบในแดนไกล ซึ่งเสี่ยงอันตรายต่อชีวิตและไม่อาจมั่นใจได้ว่าจะรบชนะจนมีชีวิตรอดกลับมาหรือไม่ ด้วยสถานการณ์เช่นนี้ถามว่าคนๆ นั้นจะไว้วางใจให้ใครเป็นผู้ดูแลพ่อแม่และลูกเมียของตน? เขาจะเลือกคนที่ดูแลใส่ใจผู้คนอย่างเท่าเทียม หรือจะเลือกคนที่ดูแลใส่ใจผู้คนอย่างไม่เท่าเทียม? มั่วจื่อมองว่าคนๆ นั้นย่อมเลือกฝากพ่อแม่และลูกเมียไว้กับผู้ที่ใส่ใจอย่างเท่าเทียม เพราะผู้ที่ใส่ใจอย่างเท่าเทียมย่อมดูแลพ่อแม่และลูกเมียของผู้ฝากเฉกเช่นเดียวกับดูแลครอบครัวของตน มั่วจื่อจึงเห็นว่าสังคมที่รัก

มนุษย์อย่างเท่าเทียมน่าพึงปรารถนามากกว่า อย่างไรก็ตาม การอ้างเหตุผลดังกล่าวของมั่วจื่อมีข้อบกพร่องที่สำคัญคือ หากสมมติว่าเกิดภัยพิบัติขาดแคลนอาหาร ผู้ที่ใส่ใจอย่างเท่าเทียมต้องเลือกที่จะแบ่งปันอาหารที่มีอย่างจำกัด ให้ผู้อื่นที่ไม่รู้จักด้วยอย่างเท่าเทียมกัน เพราะผู้ที่ใส่ใจอย่างเท่าเทียมย่อมไม่มีเหตุผลเพียงพอที่จะให้คุณค่ากับการดูแลครอบครัวของผู้ฝากอยู่เหนือการดูแลคนแปลกหน้าในภาวะข้าวยากหมากแพง ในที่สุดแล้วการเลือกฝากไว้กับผู้ที่ใส่ใจไม่เท่าเทียมน่าจะเป็นทางเลือกที่ดีกว่า เพราะเป็นไปได้ที่ในภาวะอดยาก ผู้ใส่ใจไม่เท่าเทียมจะดูแลครอบครัวของผู้ฝากในฐานะเป็นครอบครัวของ “เพื่อน”[61] หากมองในแง่บุคคลที่หนึ่งที่ต้องเลือกระหว่าง “การรักมนุษย์” ที่ต้องใส่ใจอย่างเท่าเทียมกับแบบมีขีดขั้น การรักมนุษย์แบบมีขีดขั้นกลับมีเหตุผลเชิงบรรทัดฐานให้เรายอมรับได้ง่ายกว่าการรักแบบใส่ใจอย่างเท่าเทียม เพราะแม้ว่ามั่วจื่อมิได้เน้นให้เรามีอารมณ์ความรู้สึก “รัก” อย่างเท่าเทียม หากแต่เน้นการปฏิบัติดูแลและ “ใส่ใจ” อย่างเท่าเทียมต่อผู้อื่นก็จริง แต่การเรียกร้องให้เป็นกลางในแง่ต้องมีพันธะหน้าที่ต่อทุกคนอย่างเท่าเทียมโดยใช้ญาติพี่น้องของเราเป็นตัวเทียบเคียงตั้งต้นในลักษณะดังกล่าว กลับเป็นทางเลือกที่น่าพึงปรารถนาน้อยกว่าหรือยอมรับได้ยากยิ่ง เนื่องจากเราต้องยินยอมกับความเหนื่อยยากในการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกับทุกคนและทุกสถานการณ์ที่เรียกร้องให้เราใส่ใจ มองในแง่นี้การรักมนุษย์แบบใส่ใจอย่างเท่าเทียมกลับสร้างพันธะและความรับผิดชอบที่หนักหน่วงกว่าพันธะที่มาจากการใคร่ครวญพินิจจัดลำดับคุณค่าบุคคลหรือสิ่งที่สำคัญในชีวิตของเรา

นอกจากเหตุผลดังกล่าวข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่าเหตุผลที่เราต้องจัดลำดับคุณค่าให้กับบุคคลและสิ่งต่างๆ ที่นำไปสู่การมีชีวิตที่งอกเงยทางจริยธรรมของเรา โดยเฉพาะจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องจัดให้บางบุคคลหรือบางสิ่งมีคุณค่าสำคัญที่สุดอยู่เหนือคุณค่าอื่น ก็เพราะการจัดลำดับคุณค่าในลักษณะดังกล่าวทำให้เรามีบรรทัดฐานในการประเมินคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรมต่อผู้คนที่เกี่ยวข้องกับชีวิตเราได้ กล่าวคือ หากไม่มีคุณค่าสำคัญสุดที่เป็นบรรทัดฐานดังกล่าว จะทำให้เราไม่สามารถประเมินได้ว่าการจัดวางและการปฏิบัติมนุษยธรรมต่อบุคคลต่างๆ ที่เราเลือกจะผูกสัมพันธ์ด้วยนั้นเป็นการกระทำที่ถูกต้องเหมาะสมหรือไม่ การกำหนดให้บางบุคคลหรือบางสิ่งมีคุณค่าสำคัญสุดในชีวิตทางจริยธรรมของเรา จึงเป็นบรรทัดฐานในการประเมินคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรมต่อบุคคลต่างๆ ในลักษณะที่ใช้เป็นตัวเทียบเคียงในการจัดวางคุณค่าและแนวการปฏิบัติได้ เช่น ขงจื่อชื่นชมเหยียนหุยว่าเป็นผู้มีมนุษยธรรมและปัญญา ทั้งๆ ที่ยากจนแต่ก็ยังแช่มชื่นเบิกบาน (6:9) เพราะหุยใช้ปัญญาจัดลำดับคุณค่าของความปรารถนาว่าการร่ำเรียนมนุษยธรรมและความรื่นรมย์จากการมีมนุษยธรรมเป็นสิ่งสำคัญที่สุดของการมีชีวิตที่ดี ความปรารถนาในการกินดื่มและการอยู่อาศัย ไม่ใช่สิ่งที่ต้องตอบสนองเบื้องต้นหรืออยู่เหนือกว่าความปรารถนาในมนุษยธรรม การจัดลำดับคุณค่าดังกล่าว ทำให้เหยียนหุยสามารถประเมินได้ว่าควรหลีกเลี่ยงที่จะคบหาสมาคมกับคนที่เห็นการกินดื่มเที่ยวเล่นสำคัญมากกว่ามนุษยธรรม หรือควรจัดวางความสัมพันธ์และความไว้วางใจแตกต่างจาก

เพื่อนที่เห็นคุณค่าเรื่องการร่ำเรียนมนุษยธรรมเหมือนกัน เป็นต้น ด้วยเหตุนี้การที่จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าความกตัญญูเป็น “ราก” ของมนุษยธรรม จึงมีความหมายด้วยว่าบุตรควรให้บิดามารดาเป็นบุคคลที่มีคุณค่าสำคัญสุดในเบื้องต้น ทั้งนี้เพื่อให้บุตรมีบรรทัดฐานเพื่อใช้ในการประเมินคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรมต่อบุคคลอื่นๆ ได้

อย่างไรก็ตาม มีข้อสังเกตต่อบทบาทและความสำคัญของความกตัญญูดังกล่าวอยู่สามประการ ประการแรก อาจมีผู้ตั้งข้อสังเกตว่าแม้จริยศาสตร์ขงจื่ออาจให้เหตุผลได้ว่าทำไมจึงต้องจัดลำดับคุณค่าให้กับบุคคลและสิ่งต่างๆ ที่นำไปสู่การมีชีวิตที่งอกเงยทางจริยธรรม โดยเฉพาะจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องจัดให้บางบุคคลหรือบางสิ่งมีคุณค่าสำคัญอยู่เหนือคุณค่าอื่น แต่คำอธิบายดังกล่าวก็ยังไม่อาจอธิบายได้ว่าเพราะเหตุใดเราจึงควรให้บิดามารดาหรือความสัมพันธ์ในครอบครัวมีคุณค่าสำคัญในเบื้องต้นหรือสูงสุด ในเมื่อเราอาจกำหนดให้บุคคลอื่นแม้กระทั่งคนนอกครอบครัวมีคุณค่าสูงสุดดังกล่าวได้เช่นกัน ผู้วิจัยเห็นว่าแม้จริยศาสตร์ขงจื่อจะไม่มีฐานคิดว่ามีกฎศีลธรรมที่เป็นภววิสัยอยู่นอกประสบการณ์ของมนุษย์ ซึ่งทำให้เราต้องสร้างและกำหนดเกณฑ์ที่เป็นบรรทัดฐานเองตามความจริงภายในประสบการณ์ของมนุษย์นั้น แต่การกำหนดเกณฑ์เพื่อเป็นบรรทัดฐานเชิงคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรมดังกล่าว ก็มิใช่การกำหนดได้ตามอำเภอใจ การที่เรายอมรับให้บิดามารดามีคุณค่าสำคัญต่อชีวิตเรานั้นส่วนหนึ่งมาจากการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจคุณค่าดังกล่าวจากกระบวนการสื่อสาร แบ่งปัน และยอมรับเหตุผลร่วมกันของคนในสังคมว่า บิดามารดาและครอบครัวควรมีความสำคัญในแง่เป็นบรรทัดฐานในการประเมินคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรม ซึ่งผู้วิจัยจะพิจารณาประเด็นนี้อีกครั้งในหัวข้อต่อไป แต่นอกจากเหตุผลเรื่องที่มาของคุณค่าที่มาจากกระบวนการแบ่งปันและยอมรับร่วมกันในสังคมดังกล่าวแล้ว ยังเป็นเพราะการให้คุณค่ากับบุคคลใดสำคัญยิ่งนั้นมาจากการพิจารณาด้วยว่าบุคคลนั้นพร้อมที่จะร่วมตอบสนองและต่างตอบแทนการสร้างคุณค่านั้นร่วมกันกับเรามากน้อยแค่ไหนด้วย เพราะการที่เราให้คุณค่าอย่างสำคัญยิ่งต่อบุคคลใด ย่อมนำมาซึ่งการสร้างพันธะทางศีลธรรมและความรับผิดชอบที่หนักหน่วงต่อบุคคลนั้นตามไปด้วย บุคคลนั้นจึงต้องพร้อมที่จะแบ่งปัน ต่างตอบแทน และต่างร่วมตอบสนองพื้นที่ชีวิตกับเราอย่างยาวนานและลึกซึ้ง ซึ่งพ่อแม่มักเป็นบุคคลที่เป็นไปได้มากที่สุดที่พร้อมจะทำเช่นนั้นกับเรา (แต่ทั้งนี้มิได้หมายความพ่อแม่ทุกคนจะเป็นเช่นนั้น) การที่จริยศาสตร์ขงจื่อให้ความสำคัญกับความกตัญญู ก็เพราะมองเห็นความเป็นไปได้ที่ความสัมพันธ์พ่อแม่ลูกจะพัฒนาเป็นบรรทัดฐานเชิงคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรมของแต่ละบุคคลได้นั่นเอง

ประการที่สอง การให้บางบุคคลหรือบางสิ่งมีคุณค่าสำคัญอยู่เหนือคุณค่าอื่นนั้น มิได้หมายความว่าจะทำให้การเลือกหรือการปฏิบัติต่อบุคคลหรือสิ่งนั้นกลายเป็นหลักการทางศีลธรรมที่จำเป็นต้องทำอยู่เหนือคุณค่าอื่นๆ ในทุกกรณี อย่างเช่นการที่บุตรเลือกปกปิดความผิดของบิดา (13:18) หรือการที่พระเจ้าซุ่นเลือกที่จะพาพ่อหลบหนีจากการลงโทษ (7A:35) มิได้สะท้อนว่าการเลือก

นั้นมาจากการเห็นว่าเป็นพันธะหน้าที่ตามหลักการทางศีลธรรมที่ตนต้องปฏิบัติจากการยอมรับคุณค่าสูงสุดของบิดาในชีวิตของตน ในทางกลับกัน ในบางสถานการณ์หากบุตรมิได้เลือกที่จะปฏิบัติคุณธรรมกตัญญูต่อบิดามารดาก็มิได้หมายความบุตรทำลายการให้คุณค่าของพ่อแม่ที่ตนเองเลือก ประเด็นอยู่ที่ว่าการให้คุณค่ากับการทำลายคุณค่าที่ตนเลือกนั้นมิอาจพิจารณาได้จากการปรนนิบัติต่อพ่อแม่เพียงอย่างเดียว ดังเช่นกรณีของควงจัง ที่ผู้คนมองว่าควงจังเป็นบุตรอกตัญญู แต่เมิ่งจื่อกลับไปมาหาสู่และปฏิบัติอย่างมีมิตรไมตรีกับควงจัง กงตูจื่อผู้เป็นศิษย์ไม่เข้าใจจึงถามถึงเหตุผล เมิ่งจื่ออธิบายว่าที่จริงควงจังมิใช่คนอกตัญญู (เพราะมิได้เข้าข่ายบุตรอกตัญญูห้าประการ) การแตกหักกับบิดาเป็นเพราะเรียกร้องคุณธรรมต่อกัน ทำให้ความสัมพันธ์แตกสลายมิอาจสานสัมพันธ์กันได้อีก ควงจังเองปรารถนาที่จะมีความสัมพันธ์ที่ราบรื่น แต่เนื่องจากได้ล่วงเกินบิดาจนยากจะคืนดีได้ จึงยอมสลัดภรรยาและบุตรทิ้งไม่หวังการได้รับการเลี้ยงดูไปจนชั่วชีวิต (4B:30) จะเห็นได้ว่าหากพิจารณาที่การไม่ได้เลี้ยงดูบิดาเพียงอย่างเดียว ควงจังย่อมเป็นบุตรอกตัญญู แต่ถ้าหากพิจารณาด้วยว่าเพราะเหตุใดควงจังจึงแตกหักกับบิดา และทำไมจึงไม่ยอมรับการเลี้ยงดูจากภรรยาและบุตรจนชั่วชีวิต เหตุผลและการกระทำของควงจังดังกล่าวกลับสะท้อนความกตัญญูในแง่การให้คุณค่ากับบิดาอย่างสูงสุดในชีวิตของตน จะเห็นได้ว่าในเมื่อควงจังมิอาจแสดงพันธะหน้าที่ที่มาจากการให้คุณค่าสำคัญสูงสุดกับบิดานั้นได้ผ่านการปรนนิบัติดูแลบิดาอย่างสนิทซึ่งเนื่องจากความสัมพันธ์ที่แตกสลาย ควงจังจึงใช้การไม่ยอมรับการเลี้ยงดูที่ตนสมควรได้รับจากบุตรและภรรยา เป็นเครื่องชดใช้ในสิ่งที่ตนไม่อาจปฏิบัติต่อบิดาได้ ซึ่งเป็นการยืนยันคุณค่าความสำคัญสูงสุดของบิดาในชีวิตของตน[62]

ประการที่สาม การให้บางบุคคลหรือบางสิ่งมีคุณค่าสำคัญสูงสุดอยู่เหนือคุณค่าอื่นนั้น มิได้หมายความว่าบุคคลหรือสิ่งที่ให้คุณค่าสำคัญสุดนั้นเปลี่ยนแปลงไม่ได้ เพียงแต่การใคร่ครวญพินิจการจัดลำดับคุณค่าใหม่นั้น มักเกิดขึ้นเมื่อเกิดเหตุการณ์หรือสถานการณ์ที่กระทบหรือท้าทายต่อการจัดลำดับคุณค่านั้น ซึ่งสะท้อนอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์และภาพการมีชีวิตที่ดีของเรา เช่น เมื่อเกิดความขัดแย้งระหว่างคู่ความสัมพันธ์หนึ่งกับอีกคู่ความสัมพันธ์หนึ่งอย่างกรณีนายกง (13:18) เป็นต้น[63] นอกจากนี้ มักมีความเข้าใจว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมิได้มีพื้นที่ให้เกิดการให้คุณค่ากับบุคคลอื่นใดเหนือบิดามารดาหรือความสัมพันธ์ในครอบครัวได้ โดยมักอ้างเหตุผลจากบท 13:18 และกรณีพระเจ้าซุ่นลักลอบพาบิดาหลบหนีการลงโทษ (7A:35) ในทางตรงกันข้าม ผู้วิจัยเห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อกลับเปิดพื้นที่ให้เกิดการให้คุณค่ากับสิ่งหรือบุคคลอื่นเหนือบิดามารดาหรือความสัมพันธ์ในครอบครัวได้เช่นกัน เพียงแต่การจัดลำดับคุณค่าเช่นนั้นมิใช่ทำได้อย่างง่ายดาย เราจะเข้าใจความเป็นไปได้ในการเปิดพื้นที่ให้เกิดการจัดลำดับคุณค่าดังกล่าวได้จากการพิจารณากรณีการฆ่าตัวตายที่ปรากฏใน ***หลุนอี่ว์***และ***เมิ่งจื่อ***

คอร์สการ์ดมองว่าการฆ่าตัวตายเกี่ยวข้องกับการยืนยันและปฏิเสธคุณค่าอย่างมีนัยสำคัญ โดยแบ่งกลุ่มคนที่ฆ่าตัวตายเป็นสองกลุ่มใหญ่ๆ ดังนี้[64] แบบแรกคือ คนที่ฆ่าตัวตายเพื่อปกป้องหรือ

ยืนยันคุณค่าที่ทั้งชีวิตได้กำหนดหรือดำเนินตามคุณค่านั้น จวบจนเมื่อไม่สามารถดำเนินชีวิตตามคุณค่าที่ตนเลือกได้แล้วเนื่องจากสูญเสียการควบคุมร่างกายและการใช้ชีวิต การจบชีวิตจึงเป็นการยืนยันคุณค่าอันยิ่งใหญ่นั้นของตน ตัวอย่างสาเหตุของคนฆ่าตัวตายในลักษณะนี้ เช่น คนที่เป็นศิลปินแต่ไม่สามารถสร้างสรรค์งานศิลปะได้เนื่องจากความบกพร่องของร่างกาย เป็นต้น นอกจากนี้คนที่ฆ่าตัวตายเพื่อยืนยันคุณค่าของอุดมการณ์หรือปณิธานบางอย่างก็จัดอยู่ในกลุ่มนี้เช่นกัน เช่น ทหารที่ยอมพลีชีพเพื่อปกป้องประเทศชาติ เป็นต้น แบบที่สอง คือคนที่ฆ่าตัวตายเพราะปฏิเสธคุณค่าที่เป็นไปได้ใดๆ ทั้งหมดในชีวิตของตน คนที่ฆ่าตัวตายด้วยเหตุผลนี้มิใช่ยืนยันคุณค่าบางอย่าง หากแต่ฆ่าตัวตายเพื่อปฏิเสธทุกคุณค่า แม้กระทั่งการมีชีวิตซึ่งมีคุณค่าในตัวเอง คนกลุ่มนี้ก็ปฏิเสธเช่นกันด้วยการจบชีวิต ตามทัศนะของคอร์สการ์ดการไม่ฆ่าตัวตายถือเป็นการยืนยันคุณค่าด้วยเช่นกัน อย่างน้อยที่สุดการเลือกที่จะรักษาชีวิตทางชีววิทยาไว้ เช่น การกินอาหารเพื่อประทังชีวิต การดูแลรักษาสุขภาพ เป็นต้น ย่อมแสดงว่าเรากำลังยืนยันคุณค่าของการมีชีวิตอยู่ อย่างที่ผู้วิจัยได้กล่าวแล้วก่อนหน้านี้ว่า จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าการดูแลร่างกายทางชีววิทยาของเรานั้นเกี่ยวข้องกับการแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดา เนื่องจากร่างกายซึ่งเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการนำไปสู่คุณค่าอื่นๆ ในชีวิต มีที่มาจากบิดามารดา อีกทั้งหากคำนึงเรื่องการจัดการชีวิตเพื่อให้ท่านกังวลใจเพียงความป่วยไข้ของเราเท่านั้นดังที่วิเคราะห์ในหัวข้อ 3.2 การดูแลรักษาชีวิตไว้ย่อมเป็นการยืนยันคุณค่าของบิดามารดาในชีวิตของเรานอกเหนือจากการยืนยันคุณค่าของชีวิตทางชีววิทยาตามทัศนะของคอร์สการ์ด สิ่งที่น่าสนใจคือใน***หลุนอี่ว์***และ***เม่งจื่อ***มีการกล่าวถึงการฆ่าตัวตายที่ยอมรับได้ ซึ่งมีลักษณะสอดคล้องกับแบบแรกคือ การฆ่าตัวตายเพื่อปกป้องหรือยืนยันคุณค่าของมนุษยธรรมและครรลองธรรม (อี้) บทนั้นมีอยู่ว่า

> *"ขุนนางบัณฑิตผู้มีปณิธาน มนุษย์ผู้มีมนุษยธรรม ไม่รักษาชีวิตไว้โดยทำลายมนุษยธรรม มีแต่จะสละชีวิตเพื่อให้มนุษยธรรมสัมฤทธิ์"* (15:8)

> *"...ชีวิตก็เป็นสิ่งที่เราปรารถนา ครรลองธรรมก็เป็นสิ่งที่เราปรารถนาเช่นกัน แต่หากมิอาจได้พร้อมทั้งสองสิ่ง ก็ย่อมต้องสละชีวิตและเอาครรลองธรรมไว้ ชีวิตเป็นสิ่งที่เราปรารถนา แต่ก็ยังมีสิ่งซึ่งเราปรารถนายิ่งกว่าชีวิต ดังนั้นจึงไม่รักตัวกลัวตายเห็นแก่ชีวิตเสียทั้งหมด ส่วนความตายเป็นสิ่งที่เราเดียดฉันท์ แต่ก็ยังมีสิ่งที่เราเดียดฉันท์ยิ่งกว่าความตาย ดังนั้นจึงมีเคราะห์เหตุเภทภัยบางคราที่ไม่หลบไม่เลี่ยง*
>
> *ถ้าหากสิ่งที่มนุษย์ปรารถนา ไม่มีอะไรเหนือกว่าชีวิตแล้ว แม้มีวิธีใดที่จะได้มาซึ่งชีวิตไฉนเขาจะไม่ใช้วิธีนั้นๆเล่า แต่ก็ยังเห็นกันอยู่ว่า มีวิธีบางอย่างที่จะทำให้ได้มาซึ่งชีวิตแล้วมีคนไม่ใช้ แลยังมีวิธีบางอย่างที่ทำให้หลบเลี่ยงเคราะห์ภัยได้แล้วมีคนไม่ทำ ดังนี้จึงย่อมมีสิ่งซึ่งน่า*

ปรารถนายิ่งกว่าชีวิต แลย่อมมีสิ่งซึ่งน่าเดียดฉันท์ยิ่งกว่าความตาย มิใช่แต่ผู้ทรงปรีชาธรรมเท่านั้นที่มีจิตเป็นดังนี้ มนุษย์ทุกรูปนามก็ล้วนมีด้วยกันทั้งสิ้น เพียงแต่ผู้ทรงปรีชาธรรมสามารถธำรงเอาไว้ไม่ให้สูญสิ้นไปเท่านั้นเอง…" (6A:10)

หากจริยศาสตร์ขงจื่อยินยอมให้มีการฆ่าตัวตายได้ด้วยเหตุผลของการยืนยันคุณค่าของมนุษยธรรมและครรลองธรรม นั่นย่อมหมายความว่าไม่จำเป็นเสมอไปที่ความกตัญญูจะต้องมีคุณค่าสูงสุดเหนือคุณค่าอย่างอื่น เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นจริยศาสตร์ขงจื่อย่อมไม่เปิดพื้นที่ให้การฆ่าตัวตายเกิดขึ้นได้ไม่ว่าในกรณีใดๆ เนื่องจากการมีชีวิตเท่ากับเป็นการยืนยันคุณค่าของบิดามารดาและครอบครัวไปด้วย อย่างไรก็ตาม แม้จริยศาสตร์ขงจื่อจะเปิดพื้นที่ให้เกิดการให้คุณค่ากับสิ่งหรือบุคคลอื่นใดเหนือบิดามารดาหรือความสัมพันธ์ในครอบครัวได้ แต่การจัดลำดับคุณค่าเช่นนั้นมิใช่จะทำได้อย่างง่ายดายและต้องเป็นการยืนยันคุณค่าของมนุษยธรรมและครรลองธรรมอย่างแท้จริง ดังเช่นกรณีของปั่วอี๋ว์กับสูฉีที่ยอมอดอาหารโดยไม่ทานพืชพันธุ์ที่งอกจากแผ่นดินของผู้ที่ฆ่าเจ้านายของตน หรือกรณีของขอทานที่ยอมอดยากแทนที่จะรับอาหารที่โยนให้อย่างไร้เกียรติ เพื่อยืนยันความถูกต้อง ทั้งสองกรณีสะท้อนให้เห็นว่าทั้งปั่วอี๋ว์กับสูฉีและยาจกได้ยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจแล้วว่าครรลองธรรมและความถูกต้องเป็นสิ่งที่มีคุณค่าสำคัญสุด และการไม่รักษาชีวิตไว้เป็นวิธีเดียวที่จะยืนยันคุณค่านั้นได้ แตกต่างจากกรณีของหญิงชายที่ฆ่าตัวตายตามคู่คลองโดยไม่มีคนรับรู้เพื่อยืนยันการรักษาสัญญาในความรัก (14:18) ซึ่งเป็นไปได้ที่ขงจื่อจะมองว่าการฆ่าตัวตายเช่นนี้มิได้คิดใคร่ครวญเรื่องคุณค่าในชีวิตและวิธีการยืนยันคุณค่านั้นที่มากพอ

จากที่วิเคราะห์มาทั้งหมดจะสังเกตได้ว่าดูเหมือนที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญูขึ้นอยู่กับการกำหนดเองของบุคคลที่หนึ่ง ในส่วนต่อไปจะเป็นการวิเคราะห์ว่าที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญูมาจากการยอมรับใคร่ครวญพินิจคุณค่าดังกล่าวจากกระบวนการสื่อสาร แบ่งปัน และยอมรับเหตุผลร่วมกันของคนในสังคมด้วย ทำให้ที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานนั้นมิได้กำหนดเองได้ตามอำเภอใจ ซึ่งที่มาของคุณค่าในลักษณะดังกล่าวมีนัยสำคัญต่อการเข้าใจความกตัญญูในฐานะเป็นรากของการปกครอง

3.4. **ความกตัญญูในฐานะเป็น "ราก" ของการปกครอง**

โดยทั่วไปนักวิชาการมักเข้าใจบทบาทของความกตัญญูในแง่การเป็นรากของการปกครองว่าจริยศาสตร์ขงจื่อ มองโครงสร้างของรัฐประกอบด้วยครอบครัวที่เป็นหน่วยย่อย หากโครงสร้างในพื้นที่ของครอบครัวเข้มแข็ง สังคมก็จะเข้มแข็งด้วย การเน้นให้ผู้คนปฏิบัติคุณธรรมที่กำกับความสัมพันธ์ในครอบครัวจึงเป็นเครื่องมือสร้างและรับประกันความมั่นคงของรัฐ นอกจากนี้ยังมีความเข้าใจว่าจริยศาสตร์ขงจื่อไว้วางใจให้ครอบครัวเป็นพื้นที่ที่สร้างและพัฒนาคนที่มีคุณภาพสู่สังคม

และมองว่าการจัดระเบียบสังคมควรใช้วิธีสร้างคนให้มีจริยธรรมมากกว่าการควบคุมด้วยการลงโทษหรือตัวบทกฎหมาย สังเกตได้จาก***หลุนอี่ว์***บท 1:2 ที่ว่า *"ผู้มีความกตัญญูและเชื่อฟังพี่ น้อยนักที่จะขัดขืนผู้บังคับบัญชา ผู้ที่ไม่ขัดขืนผู้บังคับบัญชาไม่มีเลยที่จะก่อความวุ่นวาย"* และ *"มีคนถามขงจื่อว่า "อาจารย์ เหตุใดจึงไม่บริหารบ้านเมือง?" อาจารย์ตอบว่า "**คัมภีร์ประวัติศาสตร์** กล่าวไว้ว่า 'กตัญญูในเรื่องที่ควรกตัญญู เป็นมิตรกับพี่น้อง ปฏิบัติให้มีการบริหาร' นี่คือการบริหารเช่นกัน แล้วยังต้องบริหารอะไรอีก"* (2:21) หมายความว่าการมีส่วนร่วมในการเมืองการปกครองไม่จำเป็นต้องมีบทบาทในพื้นที่สาธารณะเท่านั้น เพราะการปฏิบัติตามนามตามสถานภาพในครอบครัวก็ถือได้ว่าเป็นการสร้างความมั่นคงให้กับรัฐในแง่ที่เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างชุมชนที่มีมนุษยธรรมด้วยเช่นกัน การใช้ความกตัญญูเป็นเครื่องมือในการปกครองยังสะท้อนผ่านหลักการปกครองเรื่องเจิ้งหมิง (正名) หรือการทำนามให้เที่ยง ซึ่งผู้ปกครองควรปฏิบัติคุณธรรมความกตัญญูเพื่อเป็นแบบอย่างให้ผู้คนน้อมนำและคล้อยตาม ดังที่อาจารย์เจิงกล่าวว่า *"พึงใส่ใจต่อการประกอบพิธีศพของบิดามารดา พึงประกอบพิธีเซ่นไหว้บรรพชน เมื่อนั้นคุณธรรมของประชาราษฎร์จะดำเนินไปตามครรลอง"* (1:9)

ความเข้าใจความกตัญญูในแง่เป็นรากของการปกครองข้างต้นสะท้อนว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมีฐานคิดเรื่องการไม่แบ่งแยกเด็ดขาดระหว่างพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ส่วนตัว โดยอาจเข้าใจได้สามลักษณะด้วยกันคือ 1) การทำตามคุณธรรมที่กำกับความสัมพันธ์ในครอบครัวเท่ากับเป็นการทำหน้าที่หรือมีส่วนร่วมการเมืองการปกครองด้วย 2) การขัดเกลาคุณธรรมที่กำกับความสัมพันธ์ในครอบครัวจะนำไปสู่การมีคุณธรรมระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง อย่างเช่นผู้ใต้ปกครองก็จะเรียนรู้เรื่องความสัตย์ซื่อภักดีที่ต้องแสดงความเคารพนอบน้อมและรู้จักทัดทานผู้ปกครอง ส่วนผู้ปกครองก็จะเรียนรู้เรื่องความเมตตากรุณาจากการอยู่ในสถานภาพของการเป็นบิดามารดา เป็นต้น เราจะเห็นแนวคิดเรื่องการปกครองโดยการทำตนให้เป็นบิดามารดาแห่งประชาราษฎร์ได้อย่างชัดเจนใน***เม่งจื่อ***[65] และ 3) การเป็นผู้ปกครองที่ดีมิใช่เพียงปกครองด้วยจารีตและมีความเมตตากรุณาต่อประชาราษฎร์เท่านั้น แต่ต้องเป็นบุตรที่ดีด้วย หากผู้ปกครองดูแลปกครองรัฐอย่างชอบธรรม แต่ละเลยหรือมิได้เป็นบุตรกตัญญู ก็อาจกล่าวได้ว่ามิใช่ผู้ปกครองที่ดี กล่าวอีกอย่างคือ จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าผู้ปกครองต้องมีจริยธรรมทั้งในพื้นที่ส่วนตัวและสาธารณะด้วย

มีความเข้าใจว่าการที่จริยศาสตร์ขงจื่อมีฐานคิดเรื่องการไม่แบ่งแยกเด็ดขาดระหว่างพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ส่วนตัวนั้นเป็นเพราะแนวคิดเรื่องครอบครัว (*เจีย* 家) ในบริบทของสังคมจีนโบราณนั้นมองทุกคนล้วนเป็นพี่น้องหรือครอบครัวเดียวกัน[66] อย่างไรก็ตาม ถึงแม้เราอาจใช้แนวคิดเรื่อง*เจีย*อธิบายการไม่แบ่งแยกเด็ดขาดระหว่างพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ส่วนตัวได้ก็จริง แต่ผู้วิจัยเห็นว่าการไม่แบ่งแยกดังกล่าวเกี่ยวข้องกับความเป็นบรรทัดฐานของคุณธรรมกตัญญูอย่างมีนัยสำคัญด้วย อย่างที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ในหัวข้อก่อนหน้านี้แล้วว่า การจัดลำดับคุณค่าให้บิดามารดาและครอบครัวมีความสำคัญในลำดับต้นนั้น มิใช่การเลือกให้คุณค่าได้ตามอำเภอใจเพียงอย่างเดียว หากแต่มาจาก

การเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจคุณค่าดังกล่าวจากกระบวนการสื่อสาร แบ่งปัน และยอมรับเหตุผลร่วมกันของคนในสังคมว่า บิดามารดาและครอบครัวควรมีความสำคัญในแง่เป็นบรรทัดฐานในการประเมินคุณค่าและการปฏิบัติมนุษยธรรม กล่าวอีกอย่างคือ คุณค่าของบิดามารดาและครอบครัวนั้นมิได้เป็นภววิสัยหรือมีคุณค่าในตัวเองโดยไม่เกี่ยวข้องกับผู้รับรู้คุณค่านั้น ในขณะเดียวกันก็มิใช่คุณค่าที่แปรเปลี่ยนได้ตามแต่ละบุคคลหรือเป็นอัตวิสัย หากแต่เป็นคุณค่าที่มีอยู่เพื่อผู้กระทำที่มีเหตุผลและตรงต่อจิตใจ แต่ก็ต้องอาศัยผู้กระทำที่มีเหตุผลและตรงต่อจิตใจนั้นเองเห็นพ้องยอมรับร่วมกันในการยืนยันคุณค่านั้นด้วย[67] คอร์สการ์ดเรียกคุณค่าแบบนี้ว่า “intersubjective value”[68] การไม่แบ่งแยกเด็ดขาดระหว่างพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ส่วนตัวนั้น อาจอธิบายได้ว่าการปฏิบัติคุณธรรมความกตัญญูในพื้นที่ส่วนตัว เป็นการสะท้อนการสื่อสารและการแบ่งปันเหตุผลเพื่อให้เกิดการการเห็นพ้องยอมรับร่วมกันในพื้นที่สาธารณะว่าความกตัญญูเป็นคุณธรรมที่สำคัญต่อการสร้างชุมชนมนุษยธรรม แต่การอธิบายเช่นนี้ได้จะต้องยอมรับก่อนว่ามีคุณค่าหรือเหตุผลที่สามารถแบ่งปันกันได้และคุณค่าหรือเหตุผลนั้นควรได้รับการแบ่งปัน

คอร์สการ์ดให้เหตุผลว่าคุณค่าหรือเหตุผลที่เห็นพ้องกันนั้นมักเป็นคุณค่าหรือเหตุผลที่เกี่ยวข้องกับความเป็นมนุษย์ซึ่งสะท้อนผ่านประสบการณ์บางอย่างที่แต่ละคนน่าจะมีร่วมกัน เช่น การเข้าไปช่วยเหลือเมื่อเห็นผู้ที่ได้รับความเจ็บปวดนั้น เป็นเพราะเรายอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจแล้วว่าการมีชีวิตที่ไม่มีความเจ็บปวดนั้นมีคุณค่า เราจึงเข้าไปช่วยเหลือเขาให้พ้นจากความเจ็บปวด การให้คุณค่านี้สามารถแบ่งปันและสื่อสารได้ด้วยภาษา ทำให้การเห็นผู้อื่นได้รับความเจ็บปวดจึงมิใช่การเห็นเพียงปรากฏการณ์หนึ่งเกิดขึ้นบนโลกเท่านั้น[69] มองในแง่นี้ การที่ความกตัญญูสะท้อนอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ได้ชัดเจนที่สุด จึงเป็นเหตุผลที่อธิบายได้ว่าเพราะเหตุใดความกตัญญูจึงเป็นคุณธรรมที่เป็นไปได้มากที่สุดที่สังคมน่าจะเห็นพ้องยอมรับร่วมกันว่าควรปฏิบัติ ส่วนเหตุผลที่ว่าทำไมคุณค่าหรือเหตุผลดังกล่าวควรได้รับการแบ่งปันนั้น คอร์สการ์ดอธิบายว่าเป็นเพราะเมื่อไรก็ตามที่เราให้คุณค่าหรือปรารถนาสิ่งใด เราย่อมอยากให้ผู้อื่นเห็นด้วยและสนับสนุนการยืนยันคุณค่าหรือการได้ตามสิ่งที่ปรารถนานั้น แต่การจะให้ผู้อื่นสนับสนุนได้เราจำเป็นต้องแบ่งปันเหตุผลกับผู้อื่น แต่การแบ่งปันนั้นมิใช่ในลักษณะว่า “ฉันปรารถนา X” ดังนั้น “ผู้อื่นควรสนับสนุนให้ฉันได้บรรลุความต้องการ X นั้น” หากแต่ต้องทำให้เห็นว่าคุณค่าและความปรารถนาของตนนั้นมีลักษณะเป็น “intersubjective” ได้ เช่น หาก A ปรารถนาจะเขียนหนังสือให้ผู้คนอ่าน หนังสือเล่มนั้นก็ควรเป็นหนังสือที่ดี ความปรารถนาของ A จะได้รับการสนับสนุน เมื่อ A ได้แบ่งปันเหตุผลว่าทำไมการมีใครสักคนเขียนหนังสือดีๆ สักเล่มเป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนา โดยที่ความปรารถนาของ A เป็นหนึ่งในการแสดงคุณค่านั้น[70]

คำอธิบายและตัวอย่างของคอร์สการ์ดทำให้เข้าใจมากขึ้นว่า การที่ความกตัญญูเป็น “ราก” ของปกครองได้นั้น ก็เพราะความกตัญญูเป็นสิ่ง “ยึดโยง” ระหว่างพื้นที่ส่วนตัวและสาธารณะไว้ในลักษณะที่ แม้การกตัญญูต่อบิดามารดาจะเป็นการปฏิบัติในพื้นที่ส่วนตัวก็จริง แต่ก็เป็นการยืนยันและ

แบ่งปันคุณค่าที่ตนใคร่ครวญพินิจแล้วในพื้นที่สาธารณะด้วย กล่าวคือ การที่ขงจื่อบอกว่าการกตัญญูต่อพ่อแม่ เป็นมิตรกับพี่น้องก็ถือเป็นการบริหารเช่นกัน เป็นการสะท้อนว่าหากสังคมที่มีมนุษยธรรมเป็นเป้าประสงค์ที่คนในสังคมต้องการร่วมกัน การยืนยันและแบ่งปันคุณค่าดังกล่าวสามารถสื่อสารกันได้ผ่านการปฏิบัติในพื้นที่ส่วนตัวของตน หากมองในแง่ของผู้ปกครอง การที่จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าหลักการปกครองคือการที่ผู้ปกครองทำตนให้เป็นบุตรกตัญญูนั้น จึงมิใช่เพียงการทำตนเป็นต้นแบบเรื่องจริยธรรมเท่านั้น หากแต่สามารถอธิบายได้ว่าผู้ปกครองเห็นว่า “สังคมที่น่าพึงปรารถนาคือสังคมที่ผู้คนมีมนุษยธรรมต่อกัน การกตัญญูเป็นเครื่องแสดงความเป็นมนุษย์ที่ควรยึดถือปฏิบัติ การที่ตนแสดงความกตัญญูต่อบิดามารดาจึงเป็นหนึ่งในการแสดงคุณค่านั้น” มองในแง่นี้ ที่มาของคุณค่าเชิงบรรทัดฐานของความกตัญญูจึงมิใช่เพราะเราใคร่ครวญพินิจจากมุมมองชีวิตที่ดีของเราคนเดียวเท่านั้น แต่ที่เราเห็นว่ามันมีคุณค่าเพราะเราเห็นว่ามันเป็นสิ่งที่ผู้อื่นควรส่งเสริมสนับสนุนด้วย เราจึงต้องสื่อสารและแบ่งปันเหตุผลของการยึดถือคุณค่าของความกตัญญูนั้นของเรา การที่คนในสังคมยึดถือปฏิบัติตามคุณธรรมความกตัญญูจึงเป็นเครื่องแสดงการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจคุณค่านั้นด้วย

อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนในยุคสมัยของขงจื่อจะไม่ได้ประสบปัญหาเรื่องการเห็นพ้องยอมรับว่าความกตัญญูมีความสำคัญต่อการมีชีวิตที่ดีหรือไม่ หากแต่เป็นปัญหาเรื่องความผิดเพี้ยนในการแสดงออกหรือปฏิบัติกตัญญูมากกว่า ดังที่ขงจื่อวิจารณ์ว่าในยุคสมัยของตนผู้คนกลับเห็นว่าการเลี้ยงดูบิดามารดาเพียงพอแล้วที่จะเรียกว่าบุตรกตัญญู แต่ขงจื่อมองว่าถ้าหากขาดความเคารพแล้วจะใช้อะไรแยกแยะระหว่างการเลี้ยงดูบิดามารดากับม้าและสุนัข (2:7) ในแง่นี้หลัก*เจิ้งหมิง*จึงมีบทบาทสำคัญ เพราะทำให้ความหมายของความกตัญญูที่เหมาะสมได้รับการสื่อสารและแบ่งปันอย่างแท้จริง การที่ขงจื่อเน้นให้ผู้คนทำตามนามตามสถานภาพในครอบครัวให้เหมาะสม ส่วนหนึ่งก็เพื่อให้ความหมายของความกตัญญูที่เหมาะสมมีพื้นที่สื่อสารและสร้างความเป็นไปได้ที่จะได้รับการแบ่งปันและยอมรับจากสังคม เพราะถ้าไม่ทำอะไรเลยผู้คนจะเข้าใจและยอมรับความกตัญญูในความหมายที่ผิดเพี้ยนนั้น โดยไม่เห็นความหมายที่น่าพึงปรารถนาและเป็นไปได้อื่นๆ

จากที่วิเคราะห์บทบาทและความสำคัญของความกตัญญูมาทั้งหมด จะเห็นได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้เหตุผลเชิงบรรทัดฐานต่อความกตัญญูในฐานะเป็นแก่นแกนหรือเป็น “ราก” ของมนุษยธรรมเช่นกัน โดยที่มาของบรรทัดฐานดังกล่าวมาจากกระบวนการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ ในส่วนต่อไปจะเป็นการพิจารณาบท 13:18 และกรณีพระเจ้าซุ่นว่า หากความกตัญญูมีความสำคัญในแง่มีความเป็นบรรทัดฐานในสี่บทบาทดังที่วิเคราะห์ไว้ข้างต้น ความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐ รวมทั้งคำถามเรื่องความยุติธรรมที่ปรากฏในบท 13:18 และกรณีพระเจ้าซุ่นควรจะเข้าใจและพิจารณาอย่างไร

4. บทวิเคราะห์ 13:18 และกรณีพระเจ้าซุ่น

> *เซ่อกงกล่าวแก่ขงจื่อว่า "ในแคว้นของเรา มีคนตรง* (จื๋อ 直) (คนหนึ่ง หรือนายกงผู้ซื่อตรง)[71] *เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรไปเป็นพยาน" ขงจื่อกล่าวว่า "ในแคว้นของข้า คนตรงจะต่างออกไป บิดาจะซ่อนความผิดของบุตร บุตรจะซ่อนความผิดของบิดา ความตรงดำรงอยู่ ณ ใจกลางพฤติกรรมเหล่านี้แล้ว"* (13:18)

ข้อวิจารณ์ที่ว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเป็นจริยศาสตร์ระบบเครือญาติและเสนอหลักศีลธรรมเรื่องความกตัญญูที่ทำลายความยุติธรรม รวมทั้งยังลดทอนความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐ มักอ้างเหตุผลจาก***หลุนอี่ว์*** 13:18 แต่อย่างที่ได้กล่าวไว้ในหัวข้อ 3 ว่าข้อวิจารณ์ดังกล่าวมีกรอบการคิดอยู่ก่อนแล้วว่า บท 13:18 สะท้อนภาวะทางสองแพร่งของคู่ความขัดแย้งอย่างเช่น ครอบครัวกับรัฐ ความกตัญญูกับความภักดี ความอาทรกับความยุติธรรม ความเท่าเทียมกับความไม่เท่าเทียม ความเป็นกลางหรือสากลกับความสัมพันธ์เฉพาะหรือพิเศษ เป็นต้น ทำให้มีแนวการอธิบายในลักษณะว่าหากจริยศาสตร์ขงจื่อให้เลือกช่วยเหลือคนวงศ์วานเดียวกัน แสดงว่าจริยศาสตร์ขงจื่อละเลยความสำคัญของอีกคู่ตรงข้าม เช่น ผู้เป็นเหยื่อ ผลประโยชน์ของรัฐ ความยุติธรรม หรือมนุษยธรรมในแง่การรักมนุษย์ เป็นต้น ทั้งนี้การมีกรอบคิดดังกล่าวส่วนหนึ่งมาจากความเข้าใจเรื่องความยุติธรรม ตัวตน อัตตาณัติ และความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐที่อิงกับมโนทัศน์พื้นฐานของสังคมการเมืองแบบรัฐสมัยใหม่และประชาธิปไตย เช่น เรื่องสิทธิเสรีภาพ ความเท่าเทียม ความยุติธรรมในแง่ความเป็นกลาง เป็นต้น แต่จากข้อเสนอของผู้วิจัยที่ว่าเราควรพิจารณาหาเหตุผลเชิงบรรทัดฐานของการให้ความสำคัญกับครอบครัวและคุณธรรมความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ ผู้วิจัยจึงเห็นว่าเราควรมอง 13:18 ว่ามิใช่เป็นบทที่แสดงภาวะทางสองแพร่งของคู่ความขัดแย้งที่ต้องเลือกข้างใดข้างหนึ่งในลักษณะดังกล่าว หากแต่เป็นบทที่สะท้อนและชี้ชวนให้คิดว่าหากสังคมที่มีมนุษยธรรมคือสังคมที่น่าปรารถนาแล้วผู้คนเห็นพ้องยอมรับสังคมแบบนี้ด้วยการใคร่ครวญพินิจแล้ว สถานะและบทบาทของรัฐควรเป็นอย่างไรเมื่อสัมพันธ์กับพื้นที่ส่วนตัวและสาธารณะของปัจเจกบุคคล ทั้งนี้เพื่อสร้างรัฐให้มี "*เต๋า*" (道) ในขณะเดียวกัน หากมองจากมุมมองบุคคลที่หนึ่ง ก็เป็นการพิจารณาด้วยว่าจะทำอย่างไรให้การให้ความสำคัญกับครอบครัว ซึ่งเป็นคุณค่าที่ตนและผู้คนเห็นพ้องยอมรับร่วมกัน ไม่ก่อให้เกิดอันตรายต่อผู้อื่นหรือทำลายความกลมกลืนของสังคมจนรัฐต้องเข้ามาจัดการและทำให้กลายเป็นปัญหาที่ต้องแก้ไขในพื้นที่สาธารณะเท่านั้น[72] ทั้งนี้กรณีเซ่อกงและพระเจ้าซุ่นเป็นตัวอย่างสถานการณ์เฉพาะในการพิจารณาและทำความเข้าใจในสองประเด็นข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่าการเริ่มต้นจากกรอบคำถามดังกล่าวน่าจะช่วยให้ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมและความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐที่ก่อร่างจากฐานคิดในจริยศาสตร์ขงจื่ออย่างแท้จริง[73]

คำที่สร้างความฉงนและถกเถียงกันมากที่สุดคำหนึ่งใน 13:18 คือคำว่า “คนตรง” หรือ “ความตรง” (จื๋อ 直) ว่าขงจื่อหมายถึงอะไร แตกต่างจากความหมายที่เซ่อกงใช้อย่างไร และทำไมขงจื่อจึงมองว่าการที่บิดาหรือบุตรปกปิดความผิดของอีกฝ่ายเป็นความตรง โดยทั่วไปมักเข้าใจว่า “จื๋อ” หมายถึง การซื่อสัตย์หรือการพูดความจริง แต่หวางไฮว่อู (Wang Huaiyu) ให้ทัศนะว่าความตรงในความหมายดังกล่าวมิใช่ความหมายที่ขงจื่อยอบรับอย่างแน่ชัด หากดูจากรากศัพท์โบราณของจื๋อที่มาจากเครื่องหมายตั้งฉากบนภาพนัยน์ตา ซึ่งสื่อถึงการมีสายตาที่เที่ยงตรง รวมทั้งความหมายของจื๋อที่มักใช้กับสิ่งที่ “ตรง” “ถูกต้อง” และ “เที่ยง” อย่างการพุ่งของธนู ต้นไม้ที่ไม่คดงอ การเดินทางที่ถูกทิศของนักเดินทาง เป็นต้น คำว่า “จื๋อ” น่าจะหมายถึงความตรงในแง่การแสดงออกของอารมณ์ความรู้สึกทัศนะ หรือการกระทำที่สอดคล้องกับบรรทัดฐานบางอย่าง เช่น สอดคล้องกับมรรควิธี สอดคล้องกับความเป็นจริง สอดคล้องกับหน้าที่ทางศีลธรรม เป็นต้น แต่ความตรงในความหมายดังกล่าวมิใช่การเถรตรง หากแต่เป็นความตรงที่ปรับเปลี่ยนและสอดคล้องกับบริบทสถานการณ์ด้วย[74]

คำถามที่ต้องพิจารณาต่อคือ “คนตรง” ในคำพูดของเซ่อกงกับของขงจื่อมีความหมายว่าอย่างไร นักวิชาการและผู้ศึกษาปรัชญาขงจื่อต่างตีความความหมายของ “คนตรง” ในคำพูดของขงจื่อแบ่งเป็นสามกลุ่มใหญ่ๆ ด้วยกัน[75] กลุ่มแรกมองว่าคนตรงคือผู้ที่เข้าใจว่าบิดาหรือบุตรกระทำสิ่งที่ผิด แต่เชื่อว่าการปล่อยให้เจ้าหน้าที่หรือรัฐเข้ามาลงโทษหรือเยียวยาบิดาหรือบุตรไม่น่าจะเป็นวิธีการที่เหมาะสม กลุ่มที่สอง มองว่าคนตรงคือผู้ที่คิดว่าบิดาหรือบุตรน่าจะมีเหตุผลที่เหมาะสมหรือมีเหตุจำเป็นบางอย่างที่ต้องขโมยแกะ ดังนั้น เป็นไปได้ที่บิดาหรือบุตรอาจจะไม่ได้กระทำสิ่งที่ผิดศีลธรรม กลุ่มที่สาม มองว่าคนตรงรู้ว่าบิดาหรือบุตรกระทำผิดและการยอมให้เจ้าหน้าที่หรือรัฐเข้ามาจัดการลงโทษและเยียวยาเป็นสิ่งที่ถูกต้อง แต่คนตรงก็ยังเลือกปกปิดความผิดของบิดาหรือบุตรเพราะให้คุณค่ากับความสัมพันธ์ในครอบครัวมากกว่าผลประโยชน์ของรัฐ อย่างไรก็ตาม การตีความดังกล่าวมิได้พิจารณาบริบทเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับบทสนทนาระหว่างเซ่อกงกับขงจื่อ หวางไฮว่อูมองว่าการตีความเรื่องความหมายของความตรงใน 13:18 ควรพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ด้วย โดยขงจื่อกับเซ่อกงน่าจะสนทนากันเรื่องความตรงของนายกงที่เป็นพยานยืนยันความผิดของบิดาและรับโทษแทนบิดา ตามบันทึกใน***หลี่ซื่อชุนชิว***ระบุว่าบทลงโทษของการขโมยในแคว้นฉู่คือการประหารชีวิต เมื่อบิดาของนายกงขโมยแกะและถูกจับได้ นายกงจึงเข้าไปเป็นพยานยืนยันต่อเจ้าหน้าที่ว่าบิดาทำความผิดจริงแต่ตนขอยอมรับโทษประหารชีวิตแทนบิดา หลังจากนั้นได้อ้างว่าเหตุที่ตนทำเช่นนี้ก็เพื่อรักษาทั้งความตรงและความกตัญญู ใน***หลี่ซื่อชุนชิว***บันทึกคำพูดของนายกงว่า *“มีคนที่ไม่แสดงความตรงโดยบอกว่าบิดาของเขาขโมยแกะงั้นหรือ? มีคนที่ไม่แสดงความกตัญญูโดยเข้าไปรับโทษแทนบิดางั้นหรือ?” “หากคนๆ นั้นต้องถูกลงโทษเพราะแสดงความตรงและความกตัญญู ใครบ้างในรัฐที่ไม่สมควรได้รับการลงโทษ”* กษัตริย์แคว้นฉู่ได้ยินคำอ้างเหล่านี้จึงสั่งไม่ลงโทษนายกง แต่น่าเชื่อได้ว่าบิดาก็ยังได้รับโทษประหารชีวิต หวางมองว่าเหตุการณ์นายกงนี้ทำให้

เห็นข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่ถูกมองข้ามเมื่อพิจารณา 13:18 คือ เรื่องโทษประหารชีวิตที่บิดาได้รับ และไม่ใช่ขงจื่อเพียงคนเดียวที่วิจารณ์ว่าการตัดสินใจของนายกงไม่ได้เป็นการแสดงความตรง เป็นไปได้ที่เซ่อกงซึ่งเป็นอำมาตย์ที่ถูกส่งไปปกครองเมืองหนึ่งที่เพิ่งถูกรวมเข้ากับแคว้นฉู่ ก็สงสัยการตัดสินใจของกษัตริย์แคว้นฉู่และการกระทำของนายกง เซ่อกงจึงเอ่ยถึงกรณีนายกงเพื่อต้องการรู้ความเห็นของขงจื่อ[76]

แม้ว่าจากข้อมูลบริบททางประวัติศาสตร์ดังกล่าว อาจทำให้เข้าใจได้ว่าขงจื่อและเซ่อกงกำลังสนทนาเฉพาะกรณีนายกงก็จริง แต่การที่กรณีของนายกงเป็นที่รู้จักกันในแคว้นฉู่ ยังเป็นการสะท้อนทัศนะของกษัตริย์ฉู่เรื่องคนตรงไปด้วย เพราะคำตัดสินของกษัตริย์ฉู่ส่งผลให้ “คนตรง” แบบนายกงกลายเป็นบรรทัดฐานให้ประชาราษฎร์แคว้นฉู่เข้าใจและยึดถือปฏิบัติความตรงในลักษณะดังกล่าวไปด้วย (เพราะการที่นายกงไม่ถูกลงโทษ แต่บิดากลับถูกลงโทษ แสดงว่ากษัตริย์ฉู่ยอมรับว่านายกงรักษาทั้งความตรงและความกตัญญู) คำกล่าวของขงจื่อจึงเป็นการวิจารณ์ทั้งคำตัดสินของกษัตริย์ฉู่และวิจารณ์ความหมายของความตรงที่อาจกลายเป็นแบบแผนปฏิบัติไปด้วย อย่างไรก็ตาม จากข้อมูลบริบททางประวัติศาสตร์ดังกล่าว มีสิ่งหนึ่งที่ตีความได้เพิ่มเติมจากทัศนะทั้งสามข้างต้นคือ ที่ผ่านมาผู้ศึกษาปรัชญาขงจื่อมักจะมองว่านายกงเป็นบุตรอกตัญญู แต่จากเรื่องราวที่ว่านายกงไปเป็นพยานเพื่อรับโทษประหารชีวิตแทนบิดานั้น ชี้ชวนให้คิดด้วยว่าเป็นการแสดงความกตัญญูตามข้ออ้างของนายกงหรือไม่ ผู้วิจัยเห็นว่าคำกล่าวของขงจื่อนอกจากจะวิจารณ์กษัตริย์ฉู่ และเสนอความหมายความตรงที่สอดคล้องกับสังคมที่มีมนุษยธรรมแล้ว ยังสะท้อนการวิจารณ์เรื่องความกตัญญูของนายกง และมองว่า “ความตรง” มีความเชื่อมโยงบางอย่างกับการแสดงความกตัญญูด้วย

จากคำพูดของนายกงดูเหมือนนายกงให้คุณค่าทั้งความตรงและความกตัญญูพอๆ กัน จึงคิดว่าการกระทำของตนเป็นการรักษาคุณค่าของความตรงในแง่ศีลธรรมคือการพูดความจริง กับการตรงต่อกฎหมายและหน้าที่ที่มีต่อรัฐ รวมทั้งความกตัญญูที่มีต่อบิดา แต่ถ้าพิจารณาให้ดีนายกงสามารถรับโทษแทนบิดาได้หากบิดาถูกตัดสินแล้วว่าผิดจริงด้วยพยานหลักฐานอื่น ที่ไม่ใช่คำยืนยันของนายกง แสดงว่ากงกำลังให้คุณค่ากับความตรงในแง่การพูดความจริงและการตรงต่อรัฐอย่างมาก ขนาดที่สามารถนำชีวิตของบิดาไปเสี่ยง หรืออาจมองว่าให้คุณค่ากับความตรงต่อรัฐอยู่เหนือกว่าชีวิตของบิดาด้วยซ้ำ นอกจากนี้ นายกงกลับถูกชื่นชมว่าเป็นคนตรง แทนที่จะเป็นบุตรกตัญญู แสดงว่าคำตัดสินของกษัตริย์ฉู่เป็นการรับรองการให้คุณค่ากับความตรงต่อรัฐของนายกงที่แม้จะต้องเผชิญกับสถานการณ์ที่เสี่ยงต่อชีวิตของบิดา แต่ก็ยังรักษาคุณค่าของความตรงต่อรัฐไว้ คำกล่าวของขงจื่อที่ว่าคนตรงคือคนที่บุตรหรือบิดาย่อมปกปิดความผิดให้แก่กันนั้น จึงแฝงการวิจารณ์ด้วยว่าในสถานการณ์เช่นนายกงควรจะ “ตรง” ต่ออะไรมากกว่ากัน การที่นายกงยอมรับผิดแทนบิดาเท่ากับเป็นการยอมรับว่าความผิดของบิดาสมควรได้รับถึงขั้นประหารชีวิตและควรให้รัฐเข้ามาลงโทษ ซึ่งขงจื่อมองว่าเป็นการลงโทษที่รุนแรง และไม่เหมาะสมต่อความผิดที่ก่อ กฎหมายการลงโทษที่รุนแรงและรัฐที่ออก

กฎหมายเช่นนี้ต่างหากที่นายกงควรจะใคร่ครวญว่าสมควรให้ความตรงต่อรัฐเช่นนี้อยู่เหนือการนำชีวิตของบิดาไปเสี่ยงหรือไม่ และหากนายกงให้คุณค่าต่อการกตัญญูต่อบิดาอย่างแท้จริง ก็มิควรไปเป็นพยานยืนยันความผิดของบิดา และแก้ต่างให้ตนพ้นจากความผิด ซึ่งดูเหมือนเอาชีวิตของบิดาไปเสี่ยงเพื่อให้ตนได้รับการยกย่องเรื่องความตรงต่อความจริงและตรงต่อรัฐ ดูเหมือนขงจื่อกำลังวิจารณ์ด้วยว่าหากนายกงตรงต่ออารมณ์ความรู้สึกที่รักและเคารพบิดาอย่างแท้จริง และได้พิจารณาใคร่ครวญอย่างถี่ถ้วนแล้วว่าการไปเป็นพยานได้ทำลายคุณค่าของบิดาที่ตนยอมรับหรือไม่ การตรงต่อรัฐอาจเป็นสิ่งที่ควรให้คุณค่าลำดับรองลงไปด้วยซ้ำ (แต่นายกงกลับมองว่ามีคุณค่าเหนือกว่าหรือพอๆ กัน)

การที่กษัตริย์ฉู่ไม่ลงโทษนายกงเท่ากับเป็นการยืนยันการกระทำของนายกงว่าเป็นความตรงต่อรัฐที่น่าสนับสนุน ซึ่งสะท้อนมุมมองของผู้ปกครองที่มองความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับรัฐในลักษณะที่ปัจเจกบุคคลจะต้องเคารพกฎหมายและอำนาจรัฐ แต่ข้อวิจารณ์ของขงจื่อทำให้เกิดคำถามว่ารัฐที่ใช้อำนาจรัฐปกครองจนประชาราษฎร์ยอมจัดลำดับคุณค่าให้ความกตัญญูอยู่ลำดับรองจากความตรงต่อรัฐนั้น เป็นรัฐที่ชอบธรรมหรือไม่ บางทัศนะมองว่าการที่บิดานายกงขโมยแกะนั้น ที่ทำไปเป็นเพราะภาวะอดอยากซึ่งสะท้อนความล้มเหลวของผู้ปกครองที่ไม่ได้ดูแลความเป็นอยู่ของประชาราษฎร์อย่างดีพอจนทำให้ผู้คนต้องกลายเป็นขโมย ขงจื่อจึงวิจารณ์ว่ารัฐที่ผลักให้ประชาชนต้องทำผิดกฎหมายและผิดศีลธรรมเช่นนี้เป็นรัฐที่ชอบธรรมหรือสมควรตรงต่อรัฐเช่นนี้หรือไม่ กรณีของนายกงนั้นเป็นที่วิพากษ์วิจารณ์ทั่วไปในแคว้นฉู่ นั่นย่อมหมายความว่าผู้คนทั่วไปเห็นว่าการให้คุณค่ากับความตรงต่อรัฐมากกว่าความกตัญญูในสถานการณ์ที่ท้าทายการแสดงความเป็นมนุษย์อย่างเข้มข้นที่สุด (การต้องรักษาชีวิตพ่อไว้) มิใช่สิ่งที่จะเลือกได้อย่างง่ายดาย แต่นายกงกลับทำเช่นนั้น ในที่สุดแล้วคำพูดของขงจื่อที่ว่า “ในแคว้นของเรา” ซึ่งสื่อถึงการเห็นพ้องของคนในสังคม มีนัยว่าหากประชาราษฎร์แคว้นฉู่เห็นว่าสังคมที่น่าพึงปรารถนาคือสังคมที่ต้องรักษาความสัมพันธ์ในครอบครัวไว้เบื้องต้น ประชาราษฎร์แคว้นฉู่ก็มิควรยอมรับความตรงแบบนายกงที่ตรงต่อรัฐจนทำลายชีวิตบิดา เพราะเท่ากับเป็นการยอมให้รัฐเข้ามาเรียกร้อง และแทรกแซงได้อย่างชอบธรรมให้ผู้คนสามารถละทิ้งหรือให้คุณค่ากับครอบครัวลำดับรองจากรัฐ แม้ว่าจะอยู่ในสถานการณ์ที่เสี่ยงต่อการทำลายอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของตนก็ตาม กล่าวอีกอย่างคือ รัฐที่ปกครองสังคมที่มีมนุษยธรรมจะไม่ใช้อำนาจรัฐสร้างเงื่อนไขหรือผลักดันให้ประชาราษฎร์ละทิ้งหรือทำลายความสัมพันธ์ในครอบครัว ซึ่งเป็นคุณค่าที่แสดงอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์

อย่างไรก็ตาม ฝ่ายที่เห็นว่ารัฐมีเหตุผลเพียงพอที่จะเรียกร้องให้ประชาราษฎร์ต้องตรงต่อรัฐนั้นมักอ้างเรื่องความจำเป็นที่จะต้องสร้างความยุติธรรมด้วยการลงโทษผู้กระทำความผิดและเยียวยาผู้ที่ตกเป็นเหยื่อ ผู้วิจัยเห็นว่าคำกล่าวของขงจื่อใน 13:18 มิได้ปิดกั้นการให้รัฐมีบทบาทในการลงโทษ ในขณะเดียวกันการบอกให้บุตรหรือบิดาปกปิดความผิดให้กัน ก็มิได้หมายความว่าบุตรหรือบิดานั้นไม่ควรถูกลงโทษ ประเด็นคือ ขงจื่อมองว่าการลงโทษด้วยการใช้กฎหมายหรืออำนาจรัฐเป็นหลัก ไม่

สอดคล้องกับการสร้างสังคมที่มีมนุษยธรรม ขงจื่อไว้วางใจการใช้จารีตในการป้องกัน ลงโทษ และสร้างความละอายมากกว่าใช้กฎหมายควบคุม (12:19) ข้อพิจารณาจากมุมมองบุคคลที่หนึ่งที่ว่าจะทำอย่างไรให้การให้ความสำคัญกับครอบครัว ซึ่งเป็นคุณค่าที่ตนและผู้คนเห็นพ้องยอมรับร่วมกัน ไม่ก่อให้เกิดอันตรายต่อผู้อื่นหรือทำลายความกลมกลืนของสังคมจนรัฐต้องเข้ามาจัดการ จึงเป็นคำถามที่สำคัญ

การที่ขงจื่อให้บุตรหรือบิดาปกปิดความผิดมิใช่การละทิ้งผู้เป็นเหยื่อหรือบิดาหรือบุตรไม่สมควรถูกลงโทษ ประเด็นอยู่ที่การมองว่า “ความผิด” นั้นมีที่มาจากไหน การที่รัฐมองว่าการขโมยเป็นความผิดที่ต้องลงโทษถึงประหารชีวิต เป็นการกำหนดความผิดและการลงโทษจากมุมมองของรัฐ แต่ขงจื่อมองว่าผู้ปกครองควรใช้จารีตในการกำหนดโทษและลงโทษ ซึ่งจารีตสะท้อนการเห็นพ้องยอมรับของประชาราษฎร์ในสิ่งที่เป็นบรรทัดฐานบางอย่างโดยไม่ต้องใช้อำนาจบังคับ (12:19) มองในแง่นี้การใช้จารีตปกครองเป็นเครื่องมือที่ทำให้รัฐสัมพันธ์กับปัจเจกบุคคลได้โดยไม่ทำลายพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะที่ไม่สามารถแบ่งแยกอย่างเด็ดขาดได้ เป็นไปได้ที่ขงจื่อจะมองว่าการขโมยแกะเป็นความผิดที่ไม่รุนแรงและไม่มีความจำเป็นเร่งด่วนที่ต้องให้รัฐเข้ามาจัดการด้วยกฎหมาย บิดาหรือบุตรจึงมิควรผลักพันธะและความรับผิดชอบให้รัฐจัดการในแง่การลงโทษและการเยียวยาทั้งผู้เสียหายและขัดเกลาผู้กระทำผิดให้เกิดความสำนึกไม่กลับไปกระทำผิดอีก หากแต่ควรยึดพันธะและความรับผิดชอบนั้นให้ถึงที่สุด กล่าวอีกอย่างคือ หากเรายอมรับใคร่ครวญพินิจให้ความสัมพันธ์ในครอบครัวมีคุณค่าสำคัญในชีวิตเรา ก็มิควรผลักพันธะและความรับผิดชอบให้รัฐเข้ามาจัดการได้อย่างง่ายดายในแง่การป้อมปราม การลงโทษ และการเยียวยาคนในครอบครัวที่กระทำความผิด ในแง่ของสังคมก็เช่นกัน หากเห็นพ้องยอมรับว่าความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นสิ่งสำคัญต่อการสร้างชุมชนมีมนุษยธรรม สังคมก็มีพันธะและความรับผิดชอบที่จะต้องลงโทษและเยียวยาด้วยเช่นกัน เช่น การใช้การประณามและลงโทษด้วยสัญญะบางอย่าง[77] เป็นต้น อย่างไรก็ตาม หากเป็นความผิดที่รุนแรงถึงขั้นสามารถทำลายความกลมกลืนของสังคม หรือทำร้ายสวัสดิภาพของคนในครอบครัว ผู้วิจัยเห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อก็เปิดพื้นที่ให้รัฐเข้ามาจัดการได้เช่นกัน เพราะอย่างที่ได้วิเคราะห์แล้วว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมิได้มองว่าการช่วยเหลือวงศ์วานจะต้องยึดถือปฏิบัติในทุกกรณี และการให้รัฐเข้ามาลงโทษก็มิได้หมายความว่าให้คุณค่าต่อความตรงต่อรัฐอยู่เหนือครอบครัว หากแต่เป็นเพราะปัจเจกบุคคลได้พิจารณาแล้วว่าความผิดที่คนในครอบครัวก่อหรือกำลังจะก่อนั้นรุนแรงและเร่งด่วนจนเกินความสามารถที่จะจัดการได้ด้วยตนเองหรือจารีต

อย่างไรก็ตาม อาจมีผู้แย้งว่าการวิเคราะห์ของผู้วิจัยมิได้สอดคล้องหรือครอบคลุมถึงกรณีพระเจ้าซุ่นที่แม้ว่าน้องชายและบิดาวางแผนลอบฆ่าพระเจ้าซุ่นถึงสามครา แต่ทำไมซุ่นมิได้ให้รัฐเข้ามาจัดการลงโทษ หากแต่ยังคงแสดงความกตัญญูต่อบิดาและรักน้องชายเหมือนเดิม (5A:2) รวมทั้งหาก

บิดาของซุ่นทำผิดถึงขั้นฆ่าคนและถูกจับกุม ซุ่นก็เลือกที่จะลักลอบพาบิดาหลบหนีแทนที่จะให้รัฐจัดการลงโทษตามกระบวนการทางกฎหมายดังใน***เมิ่งจื่อ***บท 7A:35 ที่ว่า

> *เถาอิงเอ่ยถามว่า "เมื่อซุ่นเป็นเจ้าแผ่นดิน เกาเหยาเป็นอำมาตย์รักษาความยุติธรรม หากชายตาบอดผู้เป็นบิดาของซุ่นทำร้ายคนถึงแก่ชีวิต แล้วจะเป็นอย่างไร"*
>
> *เมิ่งจื่อตอบว่า "ก็จับตัวไปลงโทษเท่านั้นเอง"*
>
> *"เช่นนั้นแล้วซุ่นจะไม่ห้ามไว้หรือ"*
>
> *"ซุ่นจะไปห้ามไว้ได้อย่างไร เพราะมีเหตุผลในการจับกุม"*
>
> *"เช่นนั้นแล้วซุ่นจะทำอย่างไร"*
>
> *"ซุ่นก็จะมองการสลัดทิ้งโลกหล้าดั่งหนึ่งการสลัดทิ้งรองเท้า ลอบแบกบิดาของตนหลบหนีไป อาศัยอยู่ตามขอบฝั่งทะเลด้วยความอภิรมย์ไปจนตลอดชีพและลืมหล้าโลกทั้งสิ้น"* (7A:35)

จากบทสนทนาจะเห็นได้ว่าเหตุการณ์ที่บิดาของซุ่นทำผิดมิได้เกิดขึ้นจริง หากแต่เป็นทัศนะของเมิ่งจื่อที่มองความเป็นไปได้ในทางเลือกของพระเจ้าซุ่น บางทัศนะมองว่าคำตอบของเมิ่งจื่อมิได้ขยายความจุดยืนของขงจื่อใน 13:18 แต่อย่างใด หากแต่กลับทำให้ภาพความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อกลายเป็นบ่อนทำลายความยุติธรรมชัดเจนขึ้น[78] เพราะเกาเหยาได้ชื่อว่าเป็นผู้ที่มีความยุติธรรม อีกทั้งพระเจ้าซุ่นเองก็เป็นผู้ปกครองที่ชอบธรรม ปกครองแผ่นดินจนผู้คนยกย่องชื่นชม แต่ซุ่นซึ่งเป็นตัวแทนของรัฐกลับไม่ไว้วางใจการปกครองของตนเองและเลือกที่จะพาบิดาหลบหนี

ผู้วิจัยเห็นว่าความแตกต่างที่สำคัญของบท 13:18 และกรณีพระเจ้าซุ่นคือ ทัศนะและข้อวิจารณ์ของขงจื่อใน 13:18 อาจเข้าใจได้ว่าเป็นภาพสะท้อนของมุมมองของบุคคลที่หนึ่งในฐานะเป็นบุตรหรือบิดาที่อยู่ในสถานการณ์ที่ท้าทายให้เกิดการใคร่ครวญต่อการจัดลำดับคุณค่า ที่สะท้อนอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของตน ในขณะเดียวกันก็สะท้อนมุมมองของบุคคลที่หนึ่งในฐานะที่เป็นประชาราษฎร์ซึ่งต้องตั้งคำถามต่อการแสดงความตรงต่อรัฐที่ไม่ชอบธรรม รวมทั้งการไม่ผลักพันธะและความรับผิดชอบให้รัฐจัดการความผิดของคนในครอบครัวในพื้นที่สาธารณะเท่านั้นได้อย่างง่ายดาย แต่กรณีพระเจ้าซุ่นนั้นเป็นการสะท้อนมุมมองของบุคคลที่หนึ่งในฐานะเป็นผู้ปกครองและเป็นบุตรหรือพี่ชายในเวลาเดียวกัน การพิจารณาเรื่องบทบาทของรัฐและการไม่ให้ความกตัญญูกลายเป็นบ่อนทำลายสังคมในกรณีของซุ่นจึงมีความซับซ้อนมากขึ้น

แม้ว่าดูเหมือนซุ่นจะจัดการความผิดของบิดาและน้องชายในฐานะที่ตนเป็นบุตรและพี่ชายโดยไม่ใช้กลไกของรัฐก็จริง แต่ที่จริงแล้วซุ่นก็ใช้อำนาจรัฐในฐานะที่ตนเป็นผู้ปกครองจัดการเช่นกัน กล่าวคือ เมื่อซุ่นได้ครองราชย์ ซุ่นได้เนรเทศเซี่ยงผู้เป็นน้องโดยให้ไปครองเมืองโหย่วปี้ โดยส่งเสนา

อำมาตย์ไปช่วยเรื่องการปกครองและการเก็บภาษี ทำให้เซี่ยงมิอาจใช้อำนาจของตนทำร้ายประชาราษฎร์เมืองโหย่วปี้ได้ (5A:3) การตัดสินใจของซุ่นเป็นการให้คุณค่าความสำคัญกับครอบครัวก็จริง แต่ซุ่นจัดการให้คุณค่าที่ตนเลือกนั้น ไม่ก่อให้เกิดอันตรายต่อผู้อื่นหรือทำลายความกลมกลืนของสังคม เพียงแต่ซุ่นยืมอำนาจการลงโทษของผู้ปกครองเป็นเครื่องมือจัดการเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม อาจมีผู้วิจารณ์ว่าซุ่นกำลังใช้อำนาจรัฐช่วยญาติพี่น้องของตนเองมากกว่า เพราะซุ่นกลับลงโทษนักโทษคนอื่นด้วยการประหารชีวิตและเนรเทศไปอยู่แดนไกล โดยทั่วไปนักวิชาการและผู้ศึกษาปรัชญาขงจื่อ มักอธิบายโต้แย้งข้อวิจารณ์ดังกล่าวด้วยการอ้างทัศนะของจริยศาสตร์ขงจื่อที่มองว่าหลักการปกครองคือผู้ปกครองต้องปฏิบัติตามคุณธรรมในครอบครัวด้วย แต่ผู้วิจัยเห็นต่างว่า หากชุมชนที่ซุ่นปกครองได้เห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจแล้วว่าความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นสิ่งที่มีคุณค่าสำคัญสุด การที่ซุ่นยังกตัญญูต่อบิดาและลงโทษน้องชายเช่นนั้นก็เป็นสิ่งที่น่าจะเข้าใจได้ และกลับเป็นเรื่องแปลกด้วยซ้ำหากคนในชุมชนเห็นพ้องยอมรับว่าความสัมพันธ์ในครอบครัวเป็นสิ่งที่มีคุณค่าสำคัญสุด แต่กลับเรียกร้องให้ผู้ปกครองต้องละทิ้งคุณค่าที่แสดงอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของตน อย่างไรก็ตาม ถ้าหากชุมชนที่ซุ่นปกครองเห็นว่า ผู้ปกครองจะต้องเป็นกลางในกรณีลงโทษน้องชายนี้ ซุ่นก็ต้องอยู่ในสถานการณ์ที่ท้าทายต่อการจัดลำดับคุณค่าของตนเหมือนอย่างนายกง ซึ่งไม่จำเป็นที่ซุ่นจะต้องเลือกครอบครัวก่อนเสมอไป

ในกรณีที่บิดาของซุ่นฆ่าคน แล้วเมิ่งจื่อมองว่าซุ่นน่าจะเลือกพาบิดาหลบหนีจากการจับกุมนั้น ดูเหมือนซุ่นกำลังทิ้งความยุติธรรม แต่ผู้วิจัยเห็นว่าซุ่นกำลังจัดการให้คุณค่าที่ตนเลือกไม่ทำลายความกลมกลืนของสังคมด้วยการพาครอบครัวออกจากชุมชน (จากคำกล่าวที่ว่า “อาศัยอยู่ตามขอบชายฝั่งทะเล” น่าเชื่อได้ว่าเมิ่งจื่อกำลังหมายถึงการอยู่อย่างหลีกเร้นตนจากชุมชนอื่นๆ ด้วย) ในแง่นี้จึงเป็นการป้องกันและเยียวยาบิดาไม่ให้กระทำผิดต่อผู้อื่นอีก ในขณะเดียวกันการเนรเทศตนจากชุมชนเท่ากับเป็นการตัดขาดโอกาสในการมีชีวิตที่ดีร่วมกับผู้อื่น รวมทั้งปฏิเสธโอกาสและสิ่งใดๆ ที่ตนสมควรได้รับจากสังคมจากการที่ซุ่นได้ปกครองชุมชนเป็นอย่างดี หากเรามองการพาบิดาหลบหนีว่าเป็นการลงโทษและจัดการให้คุณค่าที่ตนเลือกไม่ทำลายความกลมกลืนของสังคมในลักษณะดังกล่าว ข้อวิจารณ์ที่ว่าซุ่นเลือกช่วยเหลือวงศ์วานและละทิ้งความยุติธรรมก็เป็นสิ่งที่น่าพิจารณาใหม่ นอกจากนี้เหตุผลที่เมิ่งจื่อมองว่าซุ่นจะเลือกพาบิดาหลบหนีนั้น น่าเชื่อได้ว่าเป็นเพราะโทษของบิดาน่าจะเป็นการประหารชีวิต ซึ่งเมื่อเทียบกับ 13:18 โทษของบิดาของนายกงก็เป็นการประหารชีวิตเช่นเดียวกัน สิ่งที่น่าสังเกตคือ ขงจื่อบอกว่าบิดาหรือบุตรจะ “ปกปิด” ความผิด แต่มิได้บอกว่าคนตรงคือคนที่บิดาหรือบุตรจะพากันหลบหนีดังกรณีพระเจ้าซุ่น นั่นแสดงว่าการตัดสินใจของพระเจ้าซุ่นมองจากความรุนแรงของความผิดและผลกระทบของความผิดของบิดาเป็นสำคัญ จนนำไปสู่การตัดสินใจพาครอบครัวละทิ้งการมีชีวิตที่ดีในชุมชนไปตลอดชีวิต[79]

จากที่ได้วิเคราะห์มาทั้งหมด ข้อวิจารณ์ที่ว่าความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อทำลายความยุติธรรมและทำลายความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐนั้น หากเปลี่ยนเป็นพิจารณาว่าการทำความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมและความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐในจริยศาสตร์ขงจื่อควรพิจารณาจากฐานคิดเรื่องความกตัญญูในลักษณะใด ผู้วิจัยมีข้อสังเกตอยู่สองประการ ประการแรก การที่จริยศาสตร์ขงจื่อไม่ได้แบ่งแยกพื้นที่ส่วนตัวและสาธารณะออกจากกันอย่างเด็ดขาด ซึ่งสะท้อนผ่านการที่ความกตัญญูเป็นรากฐานของการเมืองและการปกครองนั้น ทำให้ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมและความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและปัจเจกบุคคล ต้องสอดคล้องกับการไม่แบ่งแยกพื้นที่ส่วนตัวและสาธารณะดังกล่าวด้วย การที่ขงจื่อไม่เห็นด้วยกับความตรงของนายกงและวิจารณ์กษัตริย์แคว้นฉู่นั้น สะท้อนว่าความตรงต่อรัฐและการวางสถานะและบทบาทของรัฐดังกล่าว เป็นการแบ่งแยกพื้นที่ทั้งสองอย่างเด็ดขาด ประการที่สอง เมื่อเกิดภาวะทางสองแพร่งอย่างกรณี 13:18 และพระเจ้าซุ่น เรามิควรเข้าใจว่าการเลือกความกตัญญูคือการทิ้งความยุติธรรมไปด้วย หากแต่เราควรเข้าใจว่าเป็นภาวะของความขัดแย้งของตัวตนที่มีอัตลักษณ์ที่ต้องผูกสัมพันธ์กับบุคคลหรือกลุ่มบุคคลต่างๆ ซึ่งตัวตนที่ผูกโยงกับบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่ขัดแย้งกันนั้นต่างเรียกร้องให้เราต้องแสดงพันธะด้วย อย่างกรณีนายกงและพระเจ้าซุ่น เราอาจเข้าใจได้ว่าเป็นเพราะอัตลักษณ์อื่นที่นายกงและพระเจ้าซุ่นผูกสัมพันธ์ด้วยขัดแย้งกับอัตลักษณ์ที่ก่อร่างจากความสัมพันธ์ระหว่างบิดาและบุตร แม้ว่าผู้วิจัยจะเสนอมิให้มองทั้งสองกรณีว่าเป็นภาวะทางสองแพร่งที่ต้องเลือกข้าง แต่ก็มิได้หมายความว่าในมุมมองบุคคลที่หนึ่งภาวะทางสองแพร่งมิควรเกิดขึ้นเมื่อบิดาหรือบุตรกระทำความผิดต่อผู้อื่น หากแต่ความขัดแย้งนั้นควรมองว่าเป็นความขัดแย้งของอัตลักษณ์ที่เราผูกโยงเกี่ยวข้องด้วย ริชาร์ด รอร์ตี้ (Richard Rorty) มองว่าการที่เราช่วยซ่อนบิดาหรือบุตรของเราหลังจากที่พวกเขากระทำความผิด แล้วเรารู้สึกผิดต่อผู้ตกเป็นเหยื่อนั้น มิใช่เพราะความขัดแย้งระหว่างความภักดีต่อบิดาหรือบุตรกับความยุติธรรม หากแต่เป็นความขัดแย้งระหว่างกลุ่มคนที่เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ของเรา และเราให้ความภักดีกับกลุ่มคนกลุ่มนั้น การพิจารณาเรื่องความยุติธรรมอาจมองในกรอบของอัตลักษณ์และการขยายความภักดีให้ครอบคลุมกลุ่มที่ขยายมากที่สุดเท่าที่เป็นไปได้ แทนการมองว่าความยุติธรรมเป็นเรื่องของความเป็นกลางที่ใช้เหตุผลพิจารณา รอร์ตี้มองว่าการที่เราเลือกช่วยบิดาหรือบุตรที่กระทำความผิดเป็นเพราะเราพิจารณาในระดับตัวตนและอัตลักษณ์ว่าตัวตนที่มีอัตลักษณ์ผูกโยงกับคนกลุ่มไหนที่มีความหมายและมีคุณค่าในชีวิตของเรา[80] มองในแง่นี้ หากจริยศาสตร์ขงจื่อเห็นว่าการช่วยเหลือวงศ์วานไว้ก่อนเป็นหลักการทางศีลธรรม ไม่ว่าคนในครอบครัวจะกระทำความผิดรุนแรงกับใครแค่ไหนก็ตาม ภาวะทางสองแพร่งย่อมไม่อาจเกิดขึ้น (เพราะสามารถเลือกได้ทันทีว่าจะต้องช่วยครอบครัว) ภาวะอีหลักอีเหลื่อหรือความรู้สึกไม่สบายใจต่อผู้ที่ตกเป็นเหยื่อหรือผู้ที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำผิดของคนครอบครัวจึงเป็นการสะท้อนว่าเราผูกโยงอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ร่วมกันกับเหยื่อหรือผู้ที่ได้รับผลกระทบนั้นแม้ว่าจะไม่เคยรู้จักกันก็ตาม การมองความยุติธรรมในแง่การขยายอัตลักษณ์ทางศีลธรรมครอบคลุมกลุ่มที่ขยาย

มากที่สุดเท่าที่เป็นไปได้ จึงน่าจะสอดคล้องกับการที่จริยศาสตร์ขงจื่อวางรากฐานไว้ที่คุณธรรมความกตัญญูซึ่งบทบาทสำคัญประการหนึ่งของความกตัญญูคือการก่อร่างตัวตนและอัตลักษณ์

5. บทสรุป

จากการศึกษาและวิเคราะห์ความหมายและลักษณะแก่นแกนของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อ ทำให้เห็นได้ว่าความรักและความเคารพซึ่งเป็นหัวใจหลักของความกตัญญูนั้น มิใช่เพียงปฏิบัติต่อบิดามารดาทั้งตอนที่ท่านมีชีวิตอยู่และล่วงลับไปแล้วเท่านั้น หากแต่รวมถึงครอบครัวและวงศ์ตระกูล อีกทั้งสามารถปฏิบัติกับคนนอกวงศ์วานได้ นอกจากนี้ การที่ลักษณะแก่นแกนของความกตัญญูมีลักษณะเชิงกระบวนการ รวมทั้งมีลักษณะของการต่างร่วมตอบสนองและต่างตอบแทนด้วย ทำให้เข้าใจได้ว่าเพราะเหตุใดการปฏิบัติความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อจึงมีข้อปฏิบัติที่มีลักษณะเฉพาะตัว เช่น การเซ่นไหว้บรรพชน และการมีทายาทสืบสกุล เป็นต้น

การที่จริยศาสตร์ขงจื่อใช้กระบวนการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจเพื่อยืนยันที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญูในฐานะเป็นรากของจริยศาสตร์ของตน นอกจากจะได้ฐานคิดที่นำไปสู่การพัฒนาความเข้าใจเรื่องตัวตน อัตตาณัติ และความยุติธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อที่ลึกซึ้งและครอบคลุมยิ่งขึ้นแล้ว ยังเป็นการโต้แย้งทัศนะที่มองว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเป็น จริยศาสตร์แห่งวงศ์วานด้วย กล่าวคือ การที่จริยศาสตร์ขงจื่อเรียกร้องให้เราให้คุณค่าและปฏิบัติต่อบิดามารดาจนดูเหมือนอยู่เหนือและมาก่อนความสัมพันธ์ชุดอื่นนั้น มิใช่เหตุผลทางชีววิทยาทางสายเลือดเป็นหลัก หากแต่เป็นเพราะพันธะและความรับผิดชอบที่มาจากการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจคุณค่าของบิดามารดาในชีวิตของบุตรและการเห็นพ้องร่วมกันของชุมชน ในที่สุดแล้วพันธะที่มาจากสายสัมพันธ์ทางชีววิทยาหรือพันธะที่มาจากการกำหนดสร้างความสัมพันธ์เชิงบุพการีนอกวงศ์วาน ล้วนต้องผ่านกระบวนการยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจทั้งสิ้น การที่ที่มาของคุณค่าและความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญูเป็นไปในลักษณะดังกล่าว ทำให้ไม่จำเป็นต้องจัดลำดับคุณค่าให้ครอบครัวอยู่เหนือสิ่งหรือความสัมพันธ์ชุดอื่นเสมอไป ความกตัญญูจึงมิใช่กฎศีลธรรมที่จำเป็นต้องปฏิบัติในทุกสถานการณ์ที่เรียกร้อง เช่น ในสถานการณ์ที่เกิดความขัดแย้งระหว่างความสัมพันธ์ในครอบครัวกับพันธะที่มีต่อความสัมพันธ์อื่น ผู้เป็นบุตรจำเป็นต้องใคร่ครวญการจัดลำดับคุณค่าว่าจะให้ครอบครัวสำคัญสุดหรือรองลงไป หากสถานการณ์นั้นกระทบและท้าทายต่อการคงอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของตน นอกจากนี้ การที่ปัจเจกบุคคลและสังคมเห็นพ้องยอมรับให้ครอบครัวมีความสำคัญที่สุด ทำให้มีพันธะและความรับผิดชอบที่ต้องพิจารณาว่าการยืนยันและการแสดงคุณค่าที่ตนให้นั้นเป็นอันตรายหรือทำลายความกลมกลืนในสังคมหรือไม่ ข้อวิจารณ์ที่ว่าความกตัญญูเป็นบ่อนทำลายความยุติธรรมและความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐ จึงจำเป็นต้องพิจารณาใหม่

การเข้าใจที่มาของคุณค่าและเหตุผลเชิงบรรทัดฐานของความกตัญญูในจริยศาสตร์ขงจื่อช่วยทำให้เห็นได้ว่าความน่าพึงปรารถนาของชุมชนมีมนุษยธรรมที่ขงจื่อเชื้อเชิญให้ผู้คนมาร่วมสร้างมิใช่เหตุผลเรื่องอรรถประโยชน์ในเชิงรัฐสวัสดิการที่ได้รับ หรือเป็นชุมชนที่มีเครื่องรับประกันการได้รับการคุ้มครองสิทธิ หากแต่เป็นเพราะชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นช่วยสร้าง ส่งเสริม และสะท้อนอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของเราได้อย่างเข้มข้นและปลายเปิด การที่ขงจื่อกล่าวว่า *"ชุมชนมีมนุษยธรรมนั้นงดงาม แต่เลือกไม่อยู่กับมนุษยธรรม จะมีปัญญาได้อย่างไร?"* (4:1) จึงเป็นทั้งการเชื้อเชิญและท้าทายว่าเราได้ใช้ปัญญาใคร่ครวญพินิจถึงการมีชีวิตที่ดีมากพอแล้วหรือยัง

เชิงอรรถ

* ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

[1] คำว่า “คุณธรรมความกตัญญู” ในงานวิจัยนี้มิได้แฝงนัยการแบ่งแยกระหว่างความกตัญญูของบุตรชายและบุตรสาว และมิได้จำกัดไว้เฉพาะความกตัญญูที่บุตรชายพึงปฏิบัติต่อบิดาเท่านั้น หากแต่ใช้ในความหมายกว้างว่าเป็นคุณธรรมที่ผู้เป็นบุตรพึงปฏิบัติทั้งต่อบิดามารดาในเชิงชีววิทยาและเชิงวัฒนธรรม เช่น แม่เลี้ยง พ่อ-แม่ของสามี-ภรรยา เป็นต้น แม้ว่าการศึกษาคุณธรรมนี้อาจใช้กรอบการแบ่งแยกระหว่างเพศชายและหญิงได้ก็ตาม แต่เนื่องจากงานวิจัยนี้มุ่งศึกษาความกตัญญูในฐานะเป็นรากฐานของจริยศาสตร์ขงจื่อ การศึกษาในแง่ความแตกต่างระหว่างความกตัญญูของบุตรชายและบุตรสาวจึงอยู่นอกเหนือขอบเขตของงานวิจัย โปรดดูงานที่ศึกษา*เสี้ยว*ในจริยศาสตร์ขงจื่อโดยใช้กรอบการแบ่งแยกชายหญิงได้ใน Lisa Raphals, “Reflections on Filiality, Nature, and Nurture,” In Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), ***Filial Piety in Chinese Thought and History***. (London: Routledge Curzon, 2004), pp. 215-225.

[2] โปรดดูงานของ Qingping Liu เช่น Qingping Liu, “Filiality vs sociality and individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’,” ***Philosophy East and West*** 53, 2 (April 2003): 234-250. Qingping Liu, “Confucianism and Corruption: An Analysis of Shun’s Two Actions Described by *Mencius*,” ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 6 (2007): 1-19. Qingping Liu, “On Confucius’ Principle of Consanguineous Affection: A Reading of the Dialogue about the Three Year Mourning in the *Lunyu*,” ***Asian Philosophy*** 16, 3 (November 2006): 173-188. Qingping Liu, “To Become a Filial Son, a Loyal Subject, or a Humane Person?-On the Confucian Ideas about Humanity,” ***Asian Philosophy*** 19, 2 (July 2009): 173-188.

[3] งานวิจัยนี้ศึกษาคุณธรรมความกตัญญูจาก***หลุนอี่ว์***สำนวนแปลภาษาไทยของสุวรรณา สถาอานันท์ สำนวนแปลภาษาอังกฤษของเอ็ดวาร์ด สลิงเงอร์แลนด์ (Edward Slingerland) รอเจอร์ เอมส์และเฮนรี่ โรสมอนต์ (Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr.) ส่วน***เม่งจื่อ***ศึกษาจากสำนวนแปลภาษาไทยของปกรณ์ ลิมปนุสรณ์ สำนวนแปลภาษาอังกฤษของดีซี.เลา (D.C. Lau) ไอรีน บูลม (Irene Bloom) และไบรอัน นอร์เดน (Bryan W. Van Norden)

[4] Hsieh Yu-wei, “Filial Piety and Chinese Society,” In Charles A. Moore (ed.), ***The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy of Culture***. (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977), p. 172. มีความไม่แน่ชัดทั้งในแง่ปีที่ประพันธ์และผู้ประพันธ์และการเรียบเรียงบทสนทนาใน

คัมภีร์***เสี้ยวจิง*** เชื่อกันว่าประพันธ์และเรียบเรียงเสร็จในช่วงปลายยุคสงครามระหว่างรัฐ มีขนบความเข้าใจว่าขงจื่อเป็นผู้ประพันธ์ทั้งหมด บ้างก็ว่าเนื้อหาเป็นของขงจื่อแต่เจิงจื่อเป็นผู้บันทึก บ้างก็ว่าเป็นศิษย์ของลูกศิษย์ของอาจารย์เจิงเป็นผู้เรียบเรียงทั้งบทประพันธ์ของขงจื่อและที่อาจารย์เจิงเรียบเรียงอีกที โปรดดูเพิ่มเติมใน Henry Rosemont, Jr. and Roger T. Ames (trans), ***The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing***. (Hawaii: University of Hawaii Press, 2009), pp. 17-22.

[5] โปรดดูเพิ่มเติมใน Cheuk-Yin Lee, "The Dichotomy of Loyalty and Filial Piety in Confucianism: Historical Development and Modern Significance," In Silke Krieger and Rolf Tranzettelceds (eds.), ***Confucianism and the Modernization of China***. (Germany: Hase & Koehler Verlang Mainz, 1991), pp. 96-115.

[6] Donald Holzman, "The Place of Filial Piety in Ancient China," ***Journal of the American Oriental Society***: 186.

[7] Ibid., pp. 186-187.

[8] Yanxia Zhao, ***Father and Son in Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Xunzi and Paul***. (Portland: Sussex Acadamic Press, 2007), pp. 17-19.

[9] Ibid., p. 19.

[10] งานวิจัยนี้ใช้***หลุนอี่ว์***สำนวนแปลภาษาไทยของ รศ.ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ ส่วน***เมิ่งจื่อ***ใช้สำนวนแปลภาษาไทยของ รศ.ดร. ปกรณ์ ลิมปนุสรณ์

[11] Simon Keller, "Four Theories of Filial Duty," ***The Philosophical Quarterly*** 56, No. 223 (April 2006): 254-274. Simon Keller, ***The Limit of Loyalty***. (New York: Cambridge UP, 2004), pp. 94-143. Nancy S. Jecker, "Are Filial Duties Unfounded?," ***American Philosophical Quarterly*** 26, No. 1 (January 1989): 73-80. Li, Chenyang. ***The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy***, pp. 115-138.

[12] Nancy S. Jecker, " Are Filial Duties Unfounded?," ***American Philosophical Querterly*** 26: 74.

[13] Qingjie Wang, "The Confucian Filial Obligation and Care For Aged Parents," In Ruiping Fan (ed.), ***Confucian Bioethics***. (London: Kluwer Acadamic Publishers, 1999), pp. 238-239.

[14] Chenyang Li, ***The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy***, pp. 118-119.

[15] Nancy S. Jecker, "Are Filial Duties Unfounded?," ***American Philosophical Quarterly*** 26: 74-75.

[16] Simon Keller, ***The Limit of Loyalty***, p. 106.

[17] Li, Chenyang. ***The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy***, pp. 119-121.

[18] Ibid., pp. 122-123.

[19] Ibid., pp. 123-124.

[20] Ibid., p. 126.

[21] Henry Rosemont, Jr. and Roger T. Ames (trans), ***The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing***, pp. 40-41.

[22] Philip J. Ivanhoe, "Filial Piety as a Virtue," In Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), ***Filial Piety in Chinese Thought and History***. (London: Routledge Curzon, 2004), pp. 193-194.

[23] กระบวนการหนึ่งในการสร้างความเป็นบรรทัดฐานให้กับข้อยืนยันทางศีลธรรม คือปัจเจกบุคคลและผู้คนในชุมชนได้ใคร่ครวญแล้วยอมรับว่าสิ่งหรือบุคคลใดที่มีคุณค่าต่อการมีชีวิตที่ดีหรือชีวิตทางจริยธรรม รวมทั้งได้สะท้อนอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ของตนอย่างแท้จริงหรือไม่ โปรดดูเพิ่มเติมใน Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 18-89. และหัวข้อที่ 3 ในบทความวิจัยนี้

[24] แม้ว่าขงจื่อและเหยียนหุยจะเป็นอาจารย์กับลูกศิษย์ แต่ความสัมพันธ์ระหว่างอาจารย์กับลูกศิษย์ในจริยศาสตร์ขงจื่อมิใช่เพียงการให้-รับความรู้เท่านั้น แต่เป็นรูปแบบหนึ่งของความสัมพันธ์แบบเพื่อนกับเพื่อนหรือมิตรภาพ ทั้งนี้เพราะจริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าการเป็นมิตรกันมิจำเป็นต้องอยู่ในสถานภาพที่เท่ากัน อีกทั้งหัวใจหลักของมิตรภาพคือการพัฒนาจริยธรรมให้งอกเงยร่วมกัน และร่วมแบ่งปันคุณค่า อุดมการณ์ ปณิธาน หรือเป้าหมายชีวิตบางอย่างร่วมกัน ซึ่งปรากฏอย่างชัดเจนในบทสนทนาระหว่างขงจื่อและเหล่าบรรดาศิษย์

[25] Amy Olberding, "Slowing Death Down: Mourning in the *Analects*," In David Jones (ed.), ***Confucius Now: Contemporary Encounters with the*** **Analects**. (Illinois: Open Court, 2008), pp. 137-149.

[26] Robert A. Emmon, "Greatest of the Virtues? Gratitude and the Grateful Personality," In Darcia Narvaez and Daniel K. Lapsley (eds.), ***Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology***. (New York: Cambridge UP, 2009), pp. 256-270.

[27] Henry Rosemont, Jr. and Roger T. Ames (trans), ***The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing***, p. 105.

[28] Sin Yee Chan, “The Confucian Notion of *jing* 敬 (Respect),” ***Philosophy East and West*** 56, No. 2 (April 2006): 231.

[29] มีการบันทึกถึงความกตัญญูของหมินจื่อเซียนไว้ว่า บิดาของหมินจื่อเซียนแต่งงานใหม่และมีลูกที่ติดมากับภรรยาใหม่อีกสองคน แม่เลี้ยงของหมินจื่อเซียนรักลูกแท้ๆ ของตนมากกว่า เมื่อตัดเสื้อกันหนาวให้บุตรของตนก็จะยัดนุ่นอย่างดี แต่เสื้อกันหนาวที่ตัดให้หมินจื่อเซียนจะยัดด้วยดอกหญ้าแทน เมื่อบิดาใช้ให้หมินจื่อเซียนลากรถท่ามกลางความหนาว หมินจื่อเซียนจึงทำบกพร่อง บิดาบันดาลโทสะใช้แส้ฝาดจนเสื้อกันหนาวขาด บิดาจึงรู้ความจริงและโกรธภรรยาตัวเองมากจนขับไล่ออกจากบ้านไป หมินจื่อเซียนเข้าไปขอร้องบิดา บิดาจึงให้อภัย หลังจากนั้นแม่เลี้ยงจึงเกิดความละอายใจและกลับตัวเป็นแม่ที่ดี Edward Slingerland, ***Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries***. (Indianapolis: Hackett Publishing, 2003), p. 112.

[30] Nuyen, A. T. “Filial Piety as Respect for Tradition,” In Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), ***Filial Piety in Chinese Thought and History***, pp. 203-214. (London: Routledge Curzon, 2004), pp. 208-209.

[31] Chenyang Li, ***The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy***, pp. 128-129.

[32] Yong Li, “The Confucian Puzzle,” ***Asian Philosophy*** 22, No. 1 (February 2012): 42-43.

[33] Ibid, p. 43.

[34] ชิง ปิงหลิวเป็นแกนนำของทัศนะนี้ โปรดดูตัวอย่างงานของ Qingping Liu ในเชิงอรรถที่ 2

[35] Bai Tongdong, Back to Confucius: A Comment on the Debate on the Confucian Idea of Consanguineous Affection. ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 7 (2008): 27-33.

[36] Stephen C. Angle, “No Supreme Principle: Confucianism’s Harmonization of Multiple Values,” ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 7 (2008): 35-40.

[37] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, pp. 10-11.

[38] งานวิจัยนี้ใช้กรอบความเข้าใจเรื่องที่มาของความเป็นบรรทัดฐานของ คริสทีน เอ็ม. คอร์สการ์ด (Christine M. Korsgaard) ซึ่งแบ่งทัศนะเกี่ยวกับที่มาของความบรรทัดฐานไว้ 4 ทัศนะคือ 1) Voluntarism ทัศนะนี้มองว่าที่มาของพันธะทางศีลธรรมมาจากบุคคล ซึ่งมีอำนาจชอบธรรมในการออกคำสั่ง หรือกฎให้ผู้กระทำทางศีลธรรมปฏิบัติ เช่น คำสั่งที่มาจากพระเจ้า หรือกฎที่มาจากองค์อธิปัตย์ เป็นต้น 2) Realism ทัศนะนี้มองว่า ความเป็นบรรทัดฐานของข้อยืนยันทางศีลธรรมมาจากการที่คุณค่าทางศีลธรรมนั้นมีอยู่จริงอย่างเป็นภววิสัย 3) Reflective Endorsement ทัศนะนี้มองว่าศีลธรรมมีที่มาจากธรรมชาติของมนุษย์ แต่ความเป็นบรรทัดฐานมาจากการยอมรับ

ใคร่ครวญพินิจของผู้กระทำทางศีลธรรมว่า ศีลธรรมที่มาจากธรรมชาติของมนุษย์นั้นมีคุณค่าหรือดีสำหรับเรา 4) Appeal to autonomy ทัศนะนี้มองว่าความเป็นบรรทัดฐานมาจากเจตจำนงของผู้กระทำทางศีลธรรมที่มีเหตุผลเป็นผู้ออกกฎปกครองตนเอง โปรดดูเพิ่มเติมใน Ibid., pp. 18-20.

[39] โปรดดูใน George Lakoff and Mark Johnson, ***Metaphors We live by***. (Chicago: The University of Chicago Press, 1980) และตัวอย่างการใช้วิธีอุปมาอุปมัยทางความคิดในการวิเคราะห์ความคิดของนักปรัชญาจีน เช่น Edward Slingerland, "Metaphor and Meaning in Early China," ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 10 (2011): 1-30. เป็นต้น

[40] Yong Li, "Evolution, Care and Partiality," ***Asian Philosophy*** 21, No. 3 (August 2011): 243.

[41] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, pp. 14-15.

[42] Yong Li, "Evolution, Care and Partiality," ***Asian Philosophy*** 21: 245.

[43] ใน***เสี้ยวจิง***มีการกล่าวถึงหลักการแห่งฟ้ากับความกตัญญูว่าเป็นหลักการอย่างเดียวกันด้วยเช่นกัน โปรดดูเล่มที่ 7 ใน***เสี้ยวจิง*** Henry Rosemont, Jr. and Roger T. Ames (trans), ***The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing***, pp. 108-109.

[44] สุวรรณา สถาอานันท์. "รอยยิ้มและน้ำตาของขงจื่อ: ความยินดีและความโศกเศร้าในชีวิตทางจริยธรรม," ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***. (กรุงเทพ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2554), หน้า 299-303.

[45] โปรดดูลักษณะของอารมณ์เมตตากรุณาและการวิเคราะห์บท 2A:6 เพิ่มเติมใน ศริญญา อรุณขจรศักดิ์. "อารมณ์และคุณธรรมหลักทั้งสี่ในจริยศาสตร์เมิ่งจื่อ," ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***. (กรุงเทพ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2554), หน้า 193-206.

[46] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, p. 30.

[47] เมิ่งจื่อมองว่าความละอายเป็นหนึ่งในเชื้อหน่อทั้งสี่ โปรดดูความสัมพันธ์เรื่องศักดิ์ศรีและความละอายใน ศริญญา อรุณขจรศักดิ์. "อารมณ์และคุณธรรมหลักทั้งสี่ในจริยศาสตร์เมิ่งจื่อ," ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***, หน้า 218-233.

[48] ลักษณะของการช่วยผู้อื่นในการยอมรับใคร่ครวญพินิจปรากฏในบทอื่นๆ เช่นกัน โดยเฉพาะใน 1A-B ซึ่งเป็นบทสนทนาระหว่างเมิ่งจื่อกับเจ้าเมืองแคว้นต่างๆ

[49] การพิจารณาเรื่องอัตตาณัติมีนัยสำคัญต่อจริยศาสตร์ เพราะถ้าผู้กระทำทางศีลธรรมมิได้ยอมรับสมัครใจในการกระทำศีลธรรมนั้นๆ การบอกว่าผู้กระทำนั้นมีพันธะและความรับผิดชอบก็มิอาจเข้าใจได้ นอกจากนี้มโนทัศน์อัตตาณัติยังมีความสำคัญต่อทฤษฎีจริยศาสตร์ โดยเฉพาะจริยศาสตร์ที่มองว่าความเป็นบรรทัดฐานของกฎศีลธรรมต้องมาจากการกำหนดกฎของผู้กระทำทางศีลธรรมที่มีเหตุผล

อย่างจริยศาสตร์ของค้านท์ การพิจารณาว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมีแนวคิดเรื่องอัตตาณัติในแบบใดและคุณธรรมความกตัญญูเป็นรากของอัตตาณัติดังกล่าวอย่างไร จึงทำให้เห็นที่มาของความเป็นบรรทัดฐานของความกตัญญูในอีกแง่หนึ่งด้วย

[50] David B. Wong, "Relational and Autonomous Selves," ***Journal of Chinese Philosophy*** 31, No. 4 (December 2004): 421-426. มีข้อสังเกตว่าการตีความของคอร์สการ์ดเรื่อง noumenal world และ phenomena ทำให้เข้าใจการมีอัตตาณัติทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ของค้านท์ได้ว่า มิใช่การเป็นอิสระจากบริบทหรือโลกที่มีอิทธิพลกำหนดเราอย่างสิ้นเชิง หากแต่คือการตระหนักรู้ว่าเราอยู่ในโลกที่จริงแท้ในตัวเอง (noumenal world) ตราบใดที่เรามองตนเองว่าเป็นสัตที่มีเหตุผลและใช้เหตุผลทำตามกฎเมื่อปฏิสัมพันธ์กับโลก ในขณะเดียวกันก็ตระหนักรู้ด้วยเช่นกันว่าการกระทำของตนก็เหมือนกับสิ่งต่างๆ ในโลกปรากฏ (phenomena หรือ sensible world) ที่จำต้องถูกสิ่งแวดล้อมกำหนด เมื่อไรก็ตามที่เราคิดและตัดสินใจเลือกทำตามศีลธรรม สามารถมองได้ว่ามาจากการทำตามกฎศีลธรรม ซึ่งเป็นการรับรู้ตนเองในโลกที่จริงแท้ ในขณะเดียวกันก็มองได้ว่าเป็นการทำตามกฎของการรักตนเอง ซึ่งเป็นการรับรู้ตนเองในโลกปรากฏ ประเด็นก็คือกฎในโลกปรากฏเพียงแต่อธิบายการกระทำของเรา แต่กฎศีลธรรมในโลกจริงแท้ในตัวเองเป็นเครื่องกำหนดว่าเราเป็นผู้ตัดสินใจเลือกกระทำและเป็นเจ้าของการกระทำ การมองอัตตาณัติของค้านท์ในลักษณะดังกล่าว ทำให้น่าคิดได้ว่า ทั้งจริยศาสตร์ขงจื่อและค้านท์อาจมีโจทย์คำถามเดียวกันว่า เราจะมีอัตตาณัติทางศีลธรรมได้อย่างไรในเมื่อโลกสิ่งแวดล้อม หรือแรงโน้มต่างๆ สามารถกำหนดการกระทำทางศีลธรรมของเราได้ เพียงแต่ทั้งคู่อาจมองวิธีการสร้างอัตตาณัติทางศีลธรรมที่แตกต่างกัน เช่น ในขณะที่ค้านท์มองวิธีการสร้างอัตตาณัติมาจากการที่ปัจเจกบุคคลรับรู้ตัวเองในโลกทั้งสองแบบ และใช้การคิดและตัดสินใจเลือกตามกฎศีลธรรมเป็นเครื่องกำหนดอัตตาณัติ แต่จริยศาสตร์ขงจื่อมองการตัดสินใจเลือกทำตามสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสม มาจากอุปนิสัยซึ่งเป็นผลสำเร็จของการพัฒนาขัดเกลาที่สั่งสมผ่านกาลเวลา เป็นต้น โปรดดูทัศนะดังกล่าวของคอร์สการ์ดเพิ่มเติมใน Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***. (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 200-205.

[51] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, pp. 100-101.

[52] คอร์สการ์ดเรียกอัตลักษณ์ทั้งหมดนี้ว่า "practical identity" Ibid., pp. 126-127.

[53] แม้ว่าเมิ่งจื่อจะทำให้อัตลักษณ์ของความเป็นมนุษย์มีนัยทางชีววิทยาชัดเจนกว่าขงจื่อ ผ่านทัศนะเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ แต่อย่างที่ได้วิเคราะห์ในหัวข้อ 3.1 แล้วว่าอารมณ์ที่เป็นเชื้อหน่อทั้งสี่มิได้เป็นเครื่องแสดงอัตลักษณ์ความเป็นมนุษย์ ตราบใดที่ยังไม่มีการยอมรับใคร่ครวญคุณค่าของอารมณ์ทั้งสี่ในการพัฒนาเป็นคุณธรรมต่อไป

[54] โปรดดู Joseph Chan, “Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism,” ***Philosophy East and West*** 52, No. 3 (July 2002): 281-310. Wang Yunping, “Autonomy and the Confucian Moral Person,” ***Journal of Chinese Philosophy*** 29, No. 2 (June 2002): 251-268.

[55] Joseph Chan, “Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism,” ***Philosophy East and West*** 52: 282.

[56] Wang Yunping, “Autonomy and the Confucian Moral Person,” ***Journal of Chinese Philosophy*** 29: 257-258.

[57] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, pp. 189-190.

[58] สุวรรณา สถาอานันท์. “รอยยิ้มและน้ำตาของขงจื่อ: ความยินดีและความโศกเศร้าในชีวิตทางจริยธรรม,” ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***, หน้า 301-302.

[59] แม้ว่าจะมีความเข้าใจว่าบทนี้กำลังสื่อถึงความรักของผู้ปกครองที่ต่อประชาราษฎร์ เนื่องจากตีความให้สอดคล้องกับวรรคต่อมาที่เอ่ยถึงความภักดีซึ่งเป็นคุณธรรมของผู้ใต้ปกครอง แต่เนื่องจากขงจื่อมิได้กล่าวอย่างชัดเจนว่าใครเป็นผู้ “รัก” และใครหรือสิ่งใดเป็นผู้ถูก “รัก” ผู้วิจัยจึงเห็นว่าบทนี้ยังมีลักษณะปลายเปิด

[60] โปรดดูประเด็นเรื่องความโศกเศร้าและการยืนยันคุณค่าได้ใน สุวรรณา สถาอานันท์. “รอยยิ้มและน้ำตาของขงจื่อ: ความยินดีและความโศกเศร้าในชีวิตทางจริยธรรม,” ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***, หน้า 331-342.

[61] Bryan W. Van Norden, ***Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy***. (New York: Cambridge UP, 2007), pp. 180-181.

[62] อาจมีผู้เห็นว่าการกระทำของควงจังเป็นการไม่ยุติธรรมต่อภรรยาและบุตรในแง่คำนึงถึงแต่ความปรารถนาของตนเอง ซึ่งข้อสังเกตนี้ชี้ชวนให้อภิปรายถกเถียงต่อได้โดยเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องการต่างตอบแทน แต่ในที่นี้ผู้วิจัยใช้กรณีของควงจังเป็นตัวอย่างเพื่อพิจารณาประเด็นเรื่องการจัดลำดับคุณค่า ซึ่งเป็นไปได้ว่าควงจังอาจพิจารณาแล้วว่ามีผู้อื่นในครอบครัวที่ช่วยดูแลภรรยาและบุตรของตน

[63] โปรดดูเรื่องราวของนายกงที่ไปเป็นพยานยืนยันความผิดของบิดาได้ในหัวข้อ 4 ของบทความวิจัยนี้

[64] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, pp. 161-163.

[65] ส่วนประเด็นที่ว่าความกตัญญูและความเคารพระหว่างพี่น้องเกี่ยวข้องและพัฒนาสู่การมีคุณธรรมภักดีได้อย่างไรอยู่นอกเหนือขอบเขตและโจทย์หลักของงานวิจัยนี้

[66] โปรดดูเพิ่มเติมใน Zhang Zailin, “Theories of Family in Ancient Chinese Philosophy,” ***Frontier of Philosophy in China*** 4, No. 3 (2009): 343-359.

[67] ผู้วิจัยใช้คำว่า “ผู้กระทำที่ตรงต่อจิตใจ” นอกเหนือจากที่คอร์สการ์ดใช้คำว่า “ผู้กระทำที่มีเหตุผล” (rational agents) เป็นเพราะจริยศาสตร์ขงจื่อมองว่ามนุษย์มีประสบการณ์ทางอารมณ์ความรู้สึกบางอย่างที่ใกล้เคียงกันหรือร่วมกัน เช่น เมิ่งจื่อมองว่าความเมตตากรุณาต่อเพื่อนมนุษย์ และความรักที่บุตรมีต่อบิดามารดาเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติของมนุษย์ (2A:6 และ 7A:15) การใช้ “จิตใจ” นอกเหนือจากเหตุผลในการเห็นพ้องยอมรับด้วยการใคร่ครวญพินิจ จึงมีบทบาทสำคัญในจริยศาสตร์ขงจื่อ

[68] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, pp. 276-278.

[69] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, pp. 160-161.

[70] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, pp. 287-288.

[71] ***หลุนอี่ว์***บางสำนวนแปล แปลท่อนที่ว่า “直躬者” (*จี๋อกงเจ่อ*) หมายถึง คนตรงคนหนึ่ง หรือนายกงผู้ซื่อตรง การแปลท่อนนี้แตกต่างกันทำให้ตีความได้สองทางว่าเซ่อกงกับขงจื่อกำลังเห็นต่างเรื่อง “ความตรง” เฉพาะกรณีพฤติกรรมของนายกง หรือว่าเห็นต่างกันเรื่อง “ความตรง” ที่ควรเป็นแนวการปฏิบัติทั่วไป ข้อความในวงเล็บเป็นการเติมเองของผู้วิจัยเพื่อให้เห็นความเป็นไปได้ของการแปลและการตีความทั้งสองทาง

[72] ประเด็นเรื่องการทำให้ความสัมพันธ์พิเศษไม่ก่อให้เกิดอันตรายต่อผู้อื่นหรือสังคม อาจพิจารณาจากแนวคิดอื่นๆ ในจริยศาสตร์ขงจื่อได้ เช่น แนวคิดเรื่อง “*อี้*” (義) “*ฉวน*” (權) และ “*ซู่*” (恕) ซึ่งอยู่นอกขอบเขตงานวิจัยนี้ การวิเคราะห์บทเซ่อกงและพระเจ้าซุ่นในที่นี้เพียงเพื่อแสดงให้เห็นว่า ผู้กระทำการยอมรับใคร่ครวญพินิจมีพันธะและความรับผิดชอบที่ต้องจัดการให้ความสัมพันธ์พิเศษที่ตนให้คุณค่าไม่ทำลายความกลมกลืนของสังคมทั้งหมด ส่วนจะทำอย่างไรนั้นอาจต้องพิจารณาจากแนวคิดอื่นๆ ในจริยศาสตร์ขงจื่อร่วมด้วย

[73] อย่างไรก็ตาม เนื่องจากขอบเขตของงานวิจัยนี้มิได้มุ่งทำความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อซึ่งเป็นประเด็นที่ต้องศึกษาต่อไป การวิเคราะห์ 13:18 และกรณีของพระเจ้าซุ่นที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องความยุติธรรมในงานวิจัยนี้ จึงเป็นเพียงการวิเคราะห์ให้เห็นว่าการทำความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมและความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลและรัฐในจริยศาสตร์ขงจื่อควรพิจารณาจากฐานคิดเรื่องความกตัญญูในลักษณะอย่างไร โปรดดูงานที่ริเริ่มวิเคราะห์เรื่องความยุติธรรมในจริยศาสตร์เพิ่มเติมใน ปิยฤดี ไชยพร. “แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อ,” ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2547), หน้า 339-408.

[74] Huaiyu Wang, “Piety and Individuality through a Convoluted Path of Rightness: Exploring the Confucian Art of Moral Discretion via *Analects* 13.18,” ***Asian Philosophy*** 21, No. 4 (November 2011): 399-400.

[75] Yong Li, “The Confucian Puzzle,” ***Asian Philosophy*** 22: 38.

[76] Huaiyu Wang, “Piety and Individuality through a Convoluted Path of Rightness: Exploring the Confucian Art of Moral Discretion via *Analects* 13.18,” ***Asian Philosophy*** 21: 395-399.

[77] ตัวอย่างการลงโทษและประณามด้วยการใช้สัญญะ หรือจารีตปรากฏชัดเจนใน***คัมภีร์สวินจื่อ*** เช่น พิธีศพของฆาตกรจะต้องทำในตอนกลางคืนและห้ามมิให้ครอบครัวไว้ทุกข์ โปรดดูเพิ่มเติมใน รชฎ สาตราวุธ. “จริยศาสตร์แห่งความโศกเศร้าในปรัชญาขงจื๊อ,” ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2547), หน้า 243-302.

[78] โปรดดูข้อวิจารณ์ต่อเมิ่งจื่อดังกล่าวใน Qingping Liu, “Filiality Vs Sociality and Individuality: On Confucianism as ‘Consanguinitism’,” ***Philosophy East and West*** 53: 234-250. Qingping Liu, “Is Mencius’ Doctrine of ‘Commiseration’ Tenable?,” ***Asian Philosophy*** 11, No. 2 (2001): 73-84. Qingping Liu, “Is Mencius’ Doctrine of Extending Affection’ Tenable?,” ***Asian Philosophy*** 14, No. 1 (March 2004): 79-90.

[79] จริยศาสตร์ขงจื่อมองว่าการมีชีวิตที่ดีจะต้องอยู่ในชุมชน ดังที่ขงจื่อกล่าวไว้ใน***หลุนอี่ว์*** 18:6 ว่า *“นกกับสัตว์ป่าไม่สามารถไปอยู่ร่วมได้ หากเราไม่อยู่ร่วมกับมนุษย์ แล้วจะให้เราไปอยู่ร่วมกับใคร หากใต้ฟ้ามีเต๋า เราก็ไม่คิดจะเปลี่ยนแปลง”*

[80] Richard Rorty, “Justice as a Larger Loyalty,” ***Ethical Perspectives*** 4, No. 2 (1997): 139-141.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ปกรณ์ ลิมปนุสรณ์. (แปล) ***คัมภีร์เมิ่งจื่อ***. (เอกสารไม่ตีพิมพ์)

ปิยฤดี ไชยพร. แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อ. ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***, หน้า 339-408. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2547.

รชฎ สาตราวุธ. จริยศาสตร์แห่งความโศกเศร้าในปรัชญาขงจื๊อ. ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***, หน้า 243-302. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2547.

สุวรรณา สถาอานันท์. (แปลและเขียนบทนำ) ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา***. กรุงเทพ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551.

สุวรรณา สถาอานันท์. รอยยิ้มและน้ำตาของขงจื่อ: ความยินดีและความโศกเศร้าในชีวิตทางจริยธรรม. ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***, หน้า 296-356. กรุงเทพ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2554.

ศริญญา อรุณขจรศักดิ์. อารมณ์และคุณธรรมหลักทั้งสี่ในจริยศาสตร์เมิ่งจื่อ. ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***, หน้า 188-295. กรุงเทพ: สำนักพิมพ์วิภาษา, 2554.

ภาษาอังกฤษ

Angle, Stephen C. No Supreme Principle: Confucianism's Harmonization of Multiple Values. ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 7 (2008): 35-40.

Bloom, Irene. (trans) ***Mencius***. New York: Columbia UP, 2009.

Chan, Alan K. L. Does *Xiao* Come Before *Ren*?. In Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), ***Filial Piety in Chinese Thought and History***, pp. 154-175. London: Routledge Curzon, 2004.

Chan, Joseph. Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism. ***Philosophy East and West*** 52, No. 3 (July 2002): 281-310.

Emmon, Robert A. Greatest of the Virtues? Gratitude and the Grateful Personality. In Darcia Narvaez and Daniel K. Lapsley (eds.), ***Personality, Identity, and Character:***

Explorations in Moral Psychology, pp. 256-270. New York: Cambridge UP, 2009.

Holzman, Donald. The Place of Filial Piety in Ancient China. ***Journal of the American Oriental Society*** 118, No. 2 (April – June 1998): 185-199.

Ivanhoe, Philip J. Filial Piety as a Virtue. In Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), ***Filial Piety in Chinese Thought and History***, pp. 189-202. London: Routledge Curzon, 2004.

Jecker, Nancy S. Are Filial Duties Unfounded?. ***American Philosophical Querterly*** 26, No. 1 (January 1989): 73-80.

Keller, Simon. Four Theories of Filial Duty. ***The Philosophical Quarterly*** 56, No. 223 (April 2006): 254-274.

Keller, Simon. ***The Limit of Loyalty***. New York: Cambridge UP, 2004.

Kim, Sungmoon. Beyond Liberal Civil Society: Confucian Familism and Relational Strangership. ***Philosophy East and West*** 60, No. 4 (October 2010): 476-498.

Korsgaard, Christine M. ***Creating the Kingdom of Ends***. New York: Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard, Christine M. ***The Sources of Normativity***. 13th printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Lakoff, George and Mark Johnson. ***Metaphors We live by***. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

Lau, D. C. ***Mencius***. London: Penguin Book, 1970.

Lee, Cheuk-Yin. The Dichotomy of Loyalty and Filial Piety in Confucianism: Historical Development and Modern Significance. In Silke Krieger and Rolf Tranzettelceds (eds.), ***Confucianism and the Modernization of China***, pp. 96-115. Germany: Hase & Koehler Verlang Mainz, 1991.

Li, Chenyang. ***The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy***. New York: State University of New York Press, 1999.

Li, Yong. Evolution, Care and Partiality. ***Asian Philosophy*** 21, No. 3 (August 2011): 241-249.

Li, Yong. The Confucian Puzzle. ***Asian Philosophy*** 22, No. 1 (February 2012): 37-50.

Liu, Qingping. Confucianism and Corruption: An Analysis of Shun's Two Actions Described by *Mencius*. ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 6 (2007): 1-19.

Liu, Qingping. Filiality vs sociality and individuality: On Confucianism as 'Consanguinitism'. ***Philosophy East and West*** 53, 2 (April 2003): 234-250.

Liu, Qingping. Is Mencius' Doctrine of 'Commiseration' Tenable? ***Asian Philosophy*** 11, No. 2 (2001): 73-84.

Liu, Qingping. Is Mencius' Doctrine of Extending Affection' Tenable? ***Asian Philosophy*** 14, No. 1 (March 2004): 79-90.

Liu, Qingping. May We Harm Fellow Humans for the Sake of Kinship Love?: A Response to critics. ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 7 (2008): 307-316.

Liu, Qingping. On Confucius' Principle of Consanguineous Affection: A Reading of the Dialogue about the Three-Year Mourning in the *Lunyu*. ***Asian Philosophy*** 16, 3 (November 2006): 173-188.

Liu, Qingping. To Become a Filial Son, a Loyal Subject, or a Humane Person?-On the Confucian Ideas about Humanity. ***Asian Philosophy*** 19, 2 (July 2009): 173-188.

Nuyen, A. T. Filial Piety as Respect for Tradition. In Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), ***Filial Piety in Chinese Thought and History***, pp. 203-214. London: Routledge Curzon, 2004.

Olberding, Amy. Slowing Death Down: Mourning in the *Analects*. In David Jones (ed.), ***Confucius Now: Contemporary Encounters with the*** **Analects**, pp. 137-149. Illinois: Open Court, 2008.

Raphals, Lisa. Reflections on Filiality, Nature, and Nurture. In Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (eds.), ***Filial Piety in Chinese Thought and History***, pp. 215-225. London: Routledge Curzon, 2004.

Rorty, Richard. Justice as a Larger Loyalty. ***Ethical Perspectives*** 4, No. 2 (1997): 139-151.

Rosemont, Jr., Henry and Roger T. Ames. Family Reverence (*xiao* 孝) as the Source of Consummatory Conduct (*ren* 仁). ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 7 (2008): 9-19.

Rosemont, Jr., Henry and Roger T. Ames. (trans) ***The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing***. Hawaii: University of Hawaii Press, 2009.

Sarkissian Hagob. Recent Approaches to Confucian Filial Morality. ***Philosophy Compass*** 5: 725-734.

Schrecker, John. Filial Piety as a Basis for Human Rights. ***Journal of Chinese Philosophy*** 24 (1997): 401-412.

Slingerland, Edward. ***Confucius Analects: With Selections from Traditional Commentaries***. Indianapolis: Hackett Publishing, 2003.

Slingerland, Edward. Metaphor and Meaning in Early China. ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 10 (2011): 1-30.

Tongdong, Bai. Back to Confucius: A Comment on the Debate on the Confucian Idea of Consanguineous Affection. ***Dao: A Journal of Comparative Philosophy*** 7 (2008): 27-33.

Van Norden, Bryan W. ***Mengzi: With Selections from Traditional Commentaries***. Indianapolis: Hackett Publishing, 2008.

Van Norden, Bryan W. ***Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy***. New York: Cambridge UP, 2007.

Wang, Huaiyu. Piety and Individuality Through a Convoluted Path of Rightness: Exploring the Confucian Art of Moral Discretion via *Analects* 13.18. ***Asian Philosophy*** 21, No. 4 (November 2011): 395-418.

Wang, Qingjie. The Confucian Filial Obligation and Care For Aged Parents. In Ruiping Fan (ed.), ***Confucian Bioethics***, pp. 235-256. London: Kluwer Acadamic Publishers, 1999.

Wong David B. Relational and Autonomous Selves. ***Journal of Chinese Philosophy*** 31, No. 4 (December 2004): 419-432.

Yu-wei, Hsieh. Filial Piety and Chinese Society. In Charles A. Moore (ed.), ***The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy of Culture***, pp. 167-187. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977.

Yunping, Wang. Autonomy and the Confucian Moral Person. ***Journal of Chinese Philosophy*** 29, No. 2 (June 2002): 251-268.

Zhang, Zailin. Theories of Family in Ancient Chinese Philosophy. ***Frontier of Philosophy in China*** 4, No. 3 (2009): 343-359.

Zhao, Yanxia. ***Father and Son in Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Xunzi and Paul***. Portland: Sussex Acadamic Press, 2007.

จริยศาสตร์ขงจื่อ: จริยศาสตร์ต่างตอบแทน

สุวรรณา สถาอานันท์*

บทคัดย่อ

จริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นจริยศาสตร์ที่ดำรงอยู่ตรงกลางระหว่างการเอา ฉกชิง และรับสิ่งดีอย่างเห็นแก่ตัว และการให้ เสียสละ หรือมีเมตตาอย่างไร้ขอบเขต

งานวิจัยนี้ศึกษาจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในปรัชญาขงจื่อโดยวิเคราะห์จริยศาสตร์ต่างตอบแทนในพื้นที่ชีวิต 4 พื้นที่ ได้แก่ ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตร เพื่อน-เพื่อน ผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์ และความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม งานวิจัยพบว่าการจัด “ระบบ” จริยศาสตร์ต่างตอบแทนตั้งแต่ความสัมพันธ์กับคนใกล้ชิด ถึงความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม คือการสร้างและพัฒนาพลังต่างตอบแทนทางศีลธรรมให้เป็นรากฐานแห่งสังคมอุดมคติในปรัชญาขงจื่อ ความเป็นไปได้ของชีวิตที่ดีของผู้คนพัฒนามาจากการสร้างประธานทางศีลธรรม (moral subject) ผู้สามารถเป็นทั้งผู้ให้ ผู้รับ และผู้ตอบแทน อย่างเหมาะสมและรื่นรมย์

บทนำ

นักวิชาการปรัชญาจีน และนักคิดทางจริยศาสตร์ตะวันตก ต่างตั้งข้อสังเกตมานานแล้วว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมีหลักการและแนวปฏิบัติสำหรับชีวิตที่ดีของมนุษย์ ที่มีเป้าหมายสุดท้ายอยู่ใน “โลกนี้” (this-worldly) การกล่าวเช่นนี้หมายความว่า โครงการทางปรัชญาของขงจื่อ ไม่ได้เริ่มต้นจากความเชื่อในหลักอุตตรภาวะ (Transcendence) เช่น ความเชื่อในคติเอกเทวนิยม ซึ่งเชื่อว่าพระเจ้าเป็นองค์ผู้ทรงสร้างสรรพสิ่ง สรรพชีวิต และทรงเป็นที่มาทางศีลธรรมซึ่งกำหนดกฎเกณฑ์ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลก หรือมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกัน จริยศาสตร์แบบขงจื่อไม่ได้ตั้งเป้าหมายไว้ที่โลก “เหนือ” มนุษย์ ซึ่งครอบคลุมความจริงอันยิ่งใหญ่ เป็นนิรันดร์ ภาพอุดมคติของมนุษย์ก็มิใช่นักบุญผู้เสียสละ หรือ พระอรหันต์ผู้ปลอดกิเลสตัณหา หากแต่เป็นวิญญูชน บุตรกตัญญู กัลยาณมิตร และขุนนางผู้ภักดี ภาพอุดมคติทางศีลธรรมของมนุษย์ที่ดีเหล่านี้ล้วนเกื้อหนุนวิถีการดำรงอยู่ร่วมกันของมนุษย์ใน “โลกนี้” ทั้งสิ้น[1]

จริยศาสตร์ขงจื่อไม่มีอุดมการณ์สำหรับผู้ต้องการปลีกตัวหลีกลี้สังคม เช่น วิถีชีวิตแบบนักพรต นักบวช ฤาษี แต่ให้น้ำหนักแก่ความหวัง การอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์อย่างราบรื่น โดยอาศัยการปฏิสัมพันธ์หรือการต่างตอบแทนทางศีลธรรมในบทบาทหน้าที่ต่างๆ เป็นหลัก นับได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเป็นทฤษฎีจริยศาสตร์แบบมนุษย์นิยม มิใช่เทวนิยมอย่างศาสนาที่เชื่อในพระเจ้า หรือธรรมชาตินิยมแบบศาสนาพุทธ[2]

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าจะมีงานวิชาการเกี่ยวกับจริยศาสตร์ขงจื่อที่ให้ความสำคัญแก่คุณธรรมต่างๆ เช่น มนุษยธรรม (*เหริน*) ความกตัญญู (*เสี้ยว*) ความเคารพ (จิ้ง) หรือความสำคัญทางอารมณ์ความรู้สึกต่อสำนึกทางศีลธรรม แต่เท่าที่สำรวจวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง ยังไม่พบความพยายามสร้างภาพรวม และพัฒนาความเข้าใจอย่างเป็นระบบ ต่อประเด็นการต่างตอบแทนทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อ (moral reciprocity) การพัฒนาความเข้าใจภาพรวมดังกล่าวมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการเข้าใจโครงการทางปรัชญาของขงจื่อที่เสนอให้สร้างชุมชนมีมนุษยธรรมอันงดงาม[3] การวิเคราะห์การต่างตอบแทนทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่ออย่างเป็นระบบจะช่วยตอบคำถามได้ว่าโครงการทางปรัชญาของขงจื่อมีสมมติฐานเกี่ยวกับศักยภาพทางศีลธรรมของมนุษย์อย่างไร และมีภาพรวมเกี่ยวกับชีวิตทางจริยธรรมของมนุษย์อย่างไร จึงจะสามารถยืนยันได้ว่ามนุษย์มีความหวังที่จะสร้างวิถีชีวิตร่วมกัน (collective life) ที่เอื้อต่อชีวิตที่ดีในฐานะมนุษย์ได้

งานวิจัยนี้มุ่งสร้างและวิเคราะห์ภาพรวมการต่างตอบแทนทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อ โดยจะศึกษาครอบคลุมพื้นที่ชีวิตในความสัมพันธ์ 4 ชุด ได้แก่

- ความสัมพันธ์ส่วนบุคคลใกล้ชิด ได้แก่ บิดามารดา-บุตร
- ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย
- ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์
- ความสัมพันธ์กับผู้คนแปลกหน้า/คนต่างวัฒนธรรม

วัตถุประสงค์

วิเคราะห์ภาพการต่างตอบแทนทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อ ซึ่งแสดงให้เห็นแนวคิดและหลักปฏิบัติทางจริยธรรมระหว่างผู้คนใกล้ชิด ผู้คนในสังคมการเมือง และระหว่างผู้คนต่างวัฒนธรรม

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1) มีคำอธิบายภาพรวมประเด็นการต่างตอบสนองทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อ
2) มีข้อเสนอจากปรัชญาขงจื่อที่เอื้อต่อการร่วมสนทนากับข้อถกเถียงทางจริยศาสตร์ในปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยนี้ศึกษาวิเคราะห์เอกสารขั้นต้น ได้แก่ ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา*** เพื่อประมวลบทต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับประเด็นการต่างตอบสนองทางศีลธรรม แล้วจัดประเภท/ระดับของประเด็นทางจริยธรรม

ตามแนวการวิเคราะห์ที่วางไว้ ในกระบวนวิเคราะห์ จะอาศัยข้อถกเถียงที่ปรากฏในบทความและหนังสือวิชาการที่เกี่ยวข้องกับประเด็น Moral Reciprocity และ The Golden Rule เป็นหลัก

ความสำคัญและการจัดประเภทความสัมพันธ์ต่างตอบแทน

การที่มนุษย์เป็นสัตว์สังคมที่แสวงหาชีวิตที่ดีแก่ตนเองในท่ามกลางชีวิตร่วมกับผู้อื่น เป็นเงื่อนไขเบื้องต้นที่ทำให้การต่างตอบแทนระหว่างมนุษย์เป็นคุณลักษณะพื้นฐานของชีวิตมนุษย์ที่ใช้ร่วมกัน การถือกำเนิดของแต่ละชีวิตก็ล้วนมาจากการ***ให้***กำเนิดของบุพการี ชีวิตที่กำเนิดมาจะเติบโตรอดอยู่ได้ แม้กระทั่งได้มีโอกาสเติบใหญ่จน “พึ่ง” ตนเองได้ต่อไป ก็ต้องอาศัยการเลี้ยงดู เกื้อหนุน จากผู้มี “บุญคุณ” มาก่อน ในแง่นี้แต่ละชีวิตล้วนแต่เป็น “ผู้รับ” มาก่อนทั้งสิ้น ข้อพิจารณาเกี่ยวกับปฏิสัมพันธ์แห่งการให้ การรับ และการ “ตอบแทน” อันซับซ้อน คือพื้นที่แห่งจริยศาสตร์ต่างตอบแทน

นักวิชาการเกี่ยวกับปฏิสัมพันธ์ต่างตอบแทนได้ชี้ให้เห็นว่า การเข้าใจการต่างตอบแทนเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้สำหรับการเข้าใจรูปแบบทางสังคมทั้งมวล เช่น ชุมชน องค์กร ครอบครัว และระบบการเมือง[4] การต่างตอบแทนเป็นพื้นฐานสำหรับความสัมพันธ์อื่นๆ ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่ไม่เป็นทางการ เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย หรือความสัมพันธ์ในครอบครัว ความสัมพันธ์ในองค์กร หน่วยงาน ล้วนแต่ต้องสัมพันธ์กันด้วยคุณธรรมดังต่อไปนี้ เช่น ความไว้ใจ ความซื่อสัตย์ ความเคารพ การรักษาสัญญา ความเป็นธรรม ความช่วยเหลือเกื้อกูล[5] ไม่มีสังคมใดดำรงอยู่ได้หากสมาชิกไม่เคารพในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกคนอื่น ในขณะเดียวกัน การ***ยอม***เคารพทรัพย์สินและชีวิตของผู้อื่นก็ตั้งอยู่บนความคาดหวังว่า สมาชิกคนอื่นก็ต้อง***ยอม***เคารพชีวิตและทรัพย์สินของตนเองด้วย ในแง่นี้การต่างตอบแทนเป็นทั้งข้อสังเกตต่อ “ข้อเท็จจริง” ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ และเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นของบรรทัดฐานที่กำกับ ควบคุม ชีวิตที่ “ดี” ที่มนุษย์มีร่วมกันได้

จริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นจริยศาสตร์ทางเลือกต่อวิถีปฏิบัติ 3 แบบ ได้แก่[6]

- การควบคุมบังคับเป็นช่วงชั้น (coercive hierarchy)
- การแลกเปลี่ยนอย่างเห็นแก่ตัว (selfish exchange)
- ดินแดนในฝันแห่งความเมตตาอันไร้ขอบเขต (utopia of unconditional altruism)

การต่างตอบแทนวางอยู่บนฐานคิดที่ว่า สมาชิกในกลุ่มหรือชุมชนนี้มีศักยภาพที่จะ “ให้” สิ่งดีๆ แก่ผู้อื่นและในขณะเดียวกันก็สามารถคาดหวังจากสมาชิกคนอื่นที่จะ “ตอบแทน” สิ่งดีต่างๆ ที่ได้รับอย่างเหมาะสมด้วย ในแง่นี้ การต่างตอบแทนมิใช่การถูกบังคับให้ “ทำดี” ต่อคนอื่น เราอาจนึกถึงกรณีที่หนุ่มสาววัยรุ่นที่มีเพศสัมพันธ์และตั้งครรภ์เมื่อยังไม่พร้อม แต่อาจถูกสังคม “บีบบังคับ” ให้เก็บทารกในครรภ์ไว้ หรืออาจถูกแรงกดดันให้ทำแท้ง ทั้งสองกรณีเป็นการถูก “บังคับ” โดยไม่สมัครใจ

และมิใช่การถูกบังคับให้ “ตอบแทน” สิ่งดีๆ ที่ได้รับมา นักวิชาการบางคนเห็นว่า การต่างตอบแทนเป็นอาการของสังคมประชาธิปไตยที่ทุกคนสามารถคาดหวังได้ว่าจะได้รับการตอบแทนจากผู้อื่นได้โดยเสมอภาคกัน[7] ในแง่นี้ การต่างตอบแทนจึงเป็นการปฏิเสธแนวคิดและการปฏิบัติที่เป็นการควบคุมบังคับเป็นช่วงชั้น

ในอีกแง่หนึ่ง การต่างตอบแทนก็มิใช่การแลกเปลี่ยนอย่างเห็นแก่ตัว การแลกเปลี่ยนอย่างเห็นแก่ตัวเป็นการแลกเปลี่ยนสิ่งของหรือบริการระหว่างสองฝ่าย โดยที่การกำหนดกฎเกณฑ์การแลกเปลี่ยนมาจากภายนอกความสัมพันธ์ และต่างฝ่ายต่างมีเป้าหมายเพื่อผลประโยชน์ของตนเท่านั้น การแลกเปลี่ยนในแง่นี้ไม่มีสำนึกของการตอบแทน เพียงแต่เป็น “เครื่องมือ” ในห่วงโซ่แห่งการกระทำที่ดำเนินไปสู่เป้าหมายที่ทอดยาวออกไปเท่านั้น เราอาจจินตนาการการแลกเปลี่ยนในแง่นี้ได้จากการที่ผู้ปกครองของนักเรียนที่ต้องการให้บุตรหลานเข้าเรียนในโรงเรียนที่มีชื่อเสียง ต่างหาซื้อกระเช้าดอกไม้ผลไม้ราคาแพงไปให้ครูใหญ่โรงเรียน หรืออาจ “บริจาค” เงินช่วยเหลือโรงเรียน ฝ่ายโรงเรียนก็มิได้ต้องการมี “ความสัมพันธ์ที่ดี” กับฝ่ายผู้ปกครอง แต่หวังจะได้เงินบริจาคก้อนโตพอที่จะสร้างสนามกีฬาแห่งใหม่เท่านั้น หรือมีกรณีที่เคยเกิดขึ้นจริงว่ามีผู้ปกครองขู่ทางโรงเรียนว่าหากไม่ให้สิทธิพิเศษแก่ลูกตนที่เรียนได้คะแนนไม่ผ่านเกณฑ์ ก็จะไปรื้อถอนไม้ที่เคยบริจาคช่วยสร้างโรงเรียนเมื่อหลายปีก่อนหน้านั้น ตัวอย่างทั้งสองข้างต้นนี้เป็นตัวอย่างของการแลกเปลี่ยนอย่างเห็นแก่ตัว มิใช่การต่างตอบแทน เพราะต่างฝ่ายต่างมิได้ “ให้” แต่วางของ “ล่อ” เพื่อผลประโยชน์ตอบแทนเท่านั้น การต่างตอบแทนมาจากสำนึกของผู้ได้รับว่าสิ่งที่ได้นั้นดี มีคุณค่าแก่ตน และพยายามตอบแทน “คืน” ด้วยความดีบางอย่างอันเหมาะสม ทั้งนี้ด้วยเป้าหมายเพื่อแสดงความสัมพันธ์อันดีงาม เป็นมิตร ให้ดำรงอยู่ต่อไป ในแง่นี้การต่างตอบแทนจึงเป็นการปฏิเสธแนวคิดและการปฏิบัติที่เป็นเพียงการแลกเปลี่ยนอย่างเห็นแก่ตัว

ดังได้กล่าวไว้ข้างต้นว่า อุดมคติทางจริยศาสตร์แบบขงจื่อมิใช่ความพยายามสร้างนักบุญหรือผู้ยินดีเสียสละความสุขของตนฝ่ายเดียวโดยไม่หวังผลตอบแทนใดๆ ทั้งสิ้น หรือสร้างพระอรหันต์ผู้ปลอดกิเลสตัณหา ไม่มีความต้องการ “ฝ่ายโลก” อีกต่อไป หรือให้คุณค่าสูงสุดแก่การบำเพ็ญทานบารมีอันยิ่งใหญ่อย่างเช่นกรณีของพระเวสสันดร ผู้ทรงยินดีเป็น “ผู้ให้” โดยไร้ขอบเขต[8] ตรงกันข้ามจริยศาสตร์ต่างตอบแทนเห็นความสำคัญของการให้ การรับ และการตอบแทน ผู้อ่าน***หลุนอี่ว์***อย่างรอบคอบจะเห็นกรณีที่ขงจื่อใช้ไม้ตีหน้าแข้งหยวนรั่ง[9] ผู้เป็น “ฝ่ายรับ” มาตลอดชีวิต โดยไม่ยอมกระทำการใดๆ เพื่อผู้อื่นเป็นการตอบแทนบ้าง กรณีนี้ช่วยทำให้เห็นว่า จริยศาสตร์แบบขงจื่อมิใช่จริยศาสตร์ที่พยายามสร้างดินแดนในฝันแห่งความเมตตาอันไร้ขอบเขต

นักวิชาการคนสำคัญที่ได้ศึกษาการต่างตอบแทนในสังคมมนุษย์ Serge-Christophe Kolm ได้แบ่งประเภทการต่างตอบแทนออกเป็น 3 แบบ[10] ได้แก่

1) การต่างตอบแทนแบบสร้างดุลยภาพ (balance/matching reciprocity)

2) การต่างตอบแทนความรู้สึกชอบใจ (liking reciprocity)

3) การต่างตอบแทนถ้วนทั่ว (generalized reciprocity)

ในสามัญสำนึกโดยทั่วไป การต่างตอบแทนเป็นการ “ให้คืน” ของขวัญหรือสิ่งดีๆ ที่ได้รับ การสำนึกในสิ่งดีที่ได้มาโดยมิได้ร้องขอนั้นนำมาซึ่งความสำนึกในบุญคุณของผู้ให้ จึงเกิดความปรารถนาจะให้คืนเพื่อสร้างความสมดุล ในแง่นี้ การต่างตอบแทนแสดงสำนึกของความเป็นธรรมอยู่ในที แต่การ “ให้คืน” นี้มิได้หมายความว่าจะเป็นการ “คืน” สิ่งที่ได้รับมาโดยตรงเสมอไป แต่เป็นการ “คืน” ด้วยการ “ตอบแทน” การ “คืน” ให้เกิดความสมดุลนี้อาจเกี่ยวข้องกับความเหมาะสมหรือความได้สัดส่วนระหว่างสิ่งดีที่ได้รับมา กับสิ่งดีที่ตอบแทนคืนให้ ถ้าเพื่อนอาสาพาไปส่งที่สนามบิน เราคงไม่พยายาม “ตอบแทน” เพื่อนด้วยให้เงินจำนวน 200 บาท ซึ่งอาจเป็นจำนวนที่ใกล้เคียงกับค่ารถแท็กซี่ การให้ “คืน” แบบนี้จะถือว่า “ไม่เหมาะสม” เพราะการให้ “เงิน” เป็นการตอบแทนเชิงแลกเปลี่ยน เงินเป็นสิ่งที่ไร้สภาพความเป็นบุคคล (impersonal)[11] แต่เพื่อนเป็นบุคคลในความสัมพันธ์ใกล้ชิด การตอบแทนเพื่อนอาจจะทำได้โดยเพียงกล่าว “ขอบใจนะเพื่อน” หรืออาจอาสาพาเพื่อนไปส่งที่สนามบินบ้างในโอกาสต่อไป

การต่างตอบแทนในประเภทนี้ใกล้เคียงกับความเข้าใจทั่วไปในสามัญสำนึก ที่ถือว่าการตอบแทนคือการ “ให้คืน” สิ่งที่ได้รับมาในสัดส่วนที่เหมาะสม โดยวิธีการที่เหมาะสม บ่อยครั้งการไม่สามารถตอบแทนได้อาจทำให้ผู้รับรู้สึก “อาย” “ผิด” หรือ “ไม่เหมาะสม” รู้สึกค้างคาใจ เป็น “หนี้บุญคุณ” หรืออาจถึงขั้นรู้สึก “ด้อยกว่า” ผู้ให้

การต่างตอบแทนความรู้สึกชอบใจ มนุษย์ทั่วไปมักรู้สึกดี ชอบใจ พอใจ ตอบต่อผู้ให้ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะชอบใจของที่ได้รับหรือชอบใจผู้ให้ เมื่อผู้รับมีความรู้สึกชอบใจผู้ให้ ผู้ให้ก็จะรู้สึกชอบใจด้วย ความรู้สึกดีๆ ที่ได้มาในแง่ความชอบใจผู้ให้อาจนำไปสู่ความรู้สึกดีๆ ชอบใจตนเองที่ได้รับความชอบใจจากผู้อื่น การศึกษาทางจิตวิทยามักจะพบว่า มนุษย์จะชอบคนที่ชอบตนเอง ในแง่นี้ การต่างตอบแทนความรู้สึกชอบใจจึงเหมือนเป็นปฏิกิริยาลูกโซ่ในสังคมที่สมาชิกจะต่างฝ่ายต่างชอบใจต่อกัน และจะเอื้อต่อการมีความภูมิใจในตนเอง (self esteem) ของสมาชิกด้วย

เมื่อการต่างตอบแทนความรู้สึกชอบใจเกิดขึ้นเป็นปกติวิสัย และดำเนินไปเรื่อยๆ ในวงกว้าง เมื่อผู้ได้รับรู้สึกดี ชอบใจ ก็จะตอบแทนผู้ให้ ผู้ที่เคยให้ในตอนแรกก็เป็นฝ่ายรับการตอบแทนและรู้สึกดี ชอบใจ ที่คนอื่นมอบความรู้สึกชอบใจให้ ในที่สุดแล้วสังคมจะเกิดสภาพ “ต่างช่วยเหลือเกื้อกูลกัน” คนที่ช่วยคนอื่นก็มักจะได้รับความช่วยเหลือด้วย การต่างตอบแทนในลักษณะนี้อาจแผ่ขยายออกในแนวกว้างระหว่างผู้คนต่างๆ ในสังคมที่มีการให้ การรับ และการตอบแทนต่อกัน และอาจแผ่ขยายในแง่การคงอยู่ข้ามกาลเวลา เช่น การสืบทอดจากรุ่นสู่รุ่น หรือจากชั่วอายุคนในปัจจุบันสู่ผู้คนในรุ่นลูกหลานต่อไป นักวิชาการเรียกสภาพนี้ว่า “การต่างตอบแทนถ้วนทั่ว”

จากข้อพิจารณาข้างต้นเราจะเห็นได้ว่า ความสัมพันธ์ต่างตอบแทนดำรงอยู่ ณ ใจกลางความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ จริยศาสตร์ขงจื่อที่มุ่งสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมอันงดงามนั้นพยายามสร้าง “ระบบจริยศาสตร์” จากความสัมพันธ์ต่างตอบแทนอันซับซ้อน ซึ่งเราจะศึกษาวิเคราะห์ต่อไป

ความหมายของจริยศาสตร์ต่างตอบแทน

การต่างตอบแทน (Reciprocity) หมายถึงการตอบแทนหรือการ “คืน” สิ่งที่ดีสำหรับสิ่งดีที่ได้รับ ด้วยวิธีที่เหมาะสมและได้สัดส่วนกับความดีที่ได้รับ[12]

จากการสำรวจวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง เราสามารถแบ่งแนวการศึกษา วิเคราะห์ ความสัมพันธ์/จริยศาสตร์ต่างตอบแทนได้เป็น 3 แนวทางด้วยกัน ได้แก่

1) กลุ่มงานที่ศึกษาการต่างตอบแทนในฐานะวิธีที่มนุษย์ปฏิบัติต่อผู้อื่น***เฉกเช่น***ที่ผู้อื่นปฏิบัติต่อตน[13] ตัวแทนสำคัญของกลุ่มงานลักษณะนี้ได้แก่ Serge-Christophe Kolm ***Reciprocity: An Economic of Social Relations*** (2008)

2) กลุ่มงานที่ศึกษาการต่างตอบแทนในฐานะจริยศาสตร์แห่งการ***ตอบแทนผลประโยชน์***ที่ได้รับ งานกลุ่มนี้ศึกษาการต่างตอบแทนในบริบทการถกเถียงเรื่องความเป็นธรรม[14] ตัวแทนสำคัญของงานลักษณะนี้ได้แก่ Allen Buchanan, “Justice as Reciprocity Versus Subject-Centered Justice” (1990), David Schmidtz, “What We Deserve, And How We Reciprocate” (2005), และ Gudrum Von Tevenar, “Gratitude, Reciprocity and Need” (2006)

3) กลุ่มงานที่ศึกษาการต่างตอบแทนในบริบทการวิเคราะห์***ความรับผิดชอบ***ของมนุษย์ ตัวแทนสำคัญของงานลักษณะนี้ได้แก่ Christine M. Korsgaard, “Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations” (1996)[15]

ผู้วิจัยจะไม่ร่วมถกเถียงจุดอ่อน จุดแข็ง ของแนวการศึกษาวิเคราะห์ทั้ง 3 กลุ่มข้างต้น เนื่องจากการประเมินดังกล่าวอยู่นอกขอบข่ายวัตถุประสงค์ของงานวิจัยนี้[16] แต่จะใช้ข้อเสนอและแนวการถกเถียงของงานทั้ง 3 กลุ่มเพื่อช่วยสร้างภาพรวมการต่างตอบแทนทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อ การใช้งานในกลุ่มที่ 1 จะเป็นประโยชน์ต่อการวิเคราะห์แนวคิด ซู่ (สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น) ส่วนงานกลุ่มที่ 2 และกลุ่มที่ 3 เป็นประโยชน์ในการศึกษาวิเคราะห์เรื่องความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างบิดามารดา-บุตร และความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย รวมทั้งการถกเถียงเรื่องความรับผิดชอบและความเป็นธรรมในจริยศาสตร์ต่างตอบแทน น่าสังเกตว่า มิติความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าผู้ปกครอง-

ขุนนาง-ประชาราษฎร์ ในฐานะพื้นที่จริยศาสตร์ต่างตอบแทนที่มีความสำคัญมากในโครงการทางปรัชญาขงจื่อกลับไม่อยู่ในจุดเน้นของการศึกษาความสัมพันธ์/จริยศาสตร์ต่างตอบแทนในงานทั้ง 3 กลุ่มแต่อย่างใด[17] ทั้งนี้อาจเป็นไปได้ว่าในบริบทปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ ความชอบธรรมของผู้ปกครองนั้นมาจากการได้รับเลือกตั้งจากประชาชน แต่จะเป็นผู้ที่มี “คุณธรรม” ส่วนบุคคลแบบที่ขงจื่อเสนอหรือไม่อาจไม่ใช่ประเด็นที่สำคัญที่สุด การกล่าวถึงจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในงานวิชาการภาษาอังกฤษจึงมักจะไม่ครอบคลุมประเด็นเกี่ยวกับปรัชญาการเมือง

จริยศาสตร์ต่างตอบแทนในปรัชญาขงจื่อหมายถึง ข้อเสนอเชิงบรรทัดฐานสำหรับแนวทางการปฏิบัติระหว่างมนุษย์ในความสัมพันธ์ 4 ชุด ซึ่งนำไปสู่การสร้างชุมชนมีมนุษยธรรม ความสัมพันธ์ทั้ง 4 ชุดได้แก่ ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-มารดา-บุตร ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์ และความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้า/คนต่างวัฒนธรรม ทั้งนี้โดยพิจารณาว่าจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในพื้นที่ชีวิตทั้ง 4 คือ “เนื้อหา” ทางจริยธรรมของการมุ่งสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมอันงดงาม กล่าวคือ โครงการทางปรัชญาของขงจื่อคือความพยายาม “ฟื้นคืน” ศักยภาพทางศีลธรรมของมนุษย์ในโครงข่ายความสัมพันธ์ชุดต่างๆ เพื่อเสริมสร้างความเข้มแข็งความสอดคล้องกลมกลืนของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ อันเป็น “หลักหมาย” แห่งชีวิตที่ดีร่วมกัน[18]

ข้อเสนอเกี่ยวกับจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในปรัชญาขงจื่อ เป็นความพยายามแก้ไขปัญหาความเสื่อมทางสังคมวัฒนธรรมและศีลธรรมของสังคมการเมืองในสมัยขงจื่อ ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ความเสื่อมทางสังคมในสมัยชุนชิวไว้แล้วว่าสามารถแบ่งออกเป็น 3 ระดับด้วยกันได้แก่ ระดับครอบครัว ระดับสังคมวัฒนธรรม และระดับบ้านเมือง[19] ในที่นี้จะวิเคราะห์ความเสื่อมดังกล่าวจากแง่มุมของการแลกเปลี่ยน โดยจะชี้ให้เห็นว่าขงจื่อมิได้ปฏิเสธความปรารถนา ความมั่งคั่ง เกียรติยศ ของมนุษย์ อันถือได้ว่าเป็นคุณค่าฝ่ายโลก หรือ โลกียวิสัย[20] แต่ขงจื่อให้คุณค่าแก่***วิธีการได้มา***ซึ่งสิ่งมีคุณค่าเหล่านั้นว่ามีความสำคัญกว่าสิ่งที่มีคุณค่านั้นเอง ขงจื่อได้ยกตัวอย่างการฉ้อฉลหลายระดับ ตั้งแต่ของเล็กน้อยอย่างน้ำส้มสายชูของเพื่อนบ้าน การขโมยแกะ การเก็บภาษีให้ตระกูลจี้ผู้ชั่วร้าย การขโมยบรรพชนคนอื่น การขโมยคุณธรรม ไปจนถึง การฉ้อฉลจารีตของรัฐและบ้านเมือง ผู้วิจัยจะวิเคราะห์ตัวอย่างต่างๆ เหล่านี้อันเป็นเครื่องสะท้อน ความวุ่นวาย สับสน และฉ้อฉล ในสังคมยุคชุนชิว การชี้ให้เห็น (pointing to) ความฉ้อฉล บิดเบี้ยว ของการแลกเปลี่ยนในบริบทต่างๆ เหล่านี้ เป็น “เครื่องมือ” ที่ขงจื่อ “วิเคราะห์” ปัญหาสังคมสมัยนั้น วิธีเสนอหลักการเชิงบรรทัดฐาน (normative principle) ของขงจื่อในกรณีเหล่านี้สามารถแสดงให้เห็นว่า การจัดระเบียบการแลกเปลี่ยนและการต่างตอบแทนระหว่างผู้คนพลเมืองนี้เป็นเวทีที่แสดงความจำเป็นของการจินตนาการใหม่ ภาพคนในอุดมคติอย่างวิญญูชนและสังคมมีมนุษยธรรม หรืออีกนัยหนึ่งคือสังคมที่จริยศาสตร์ต่างตอบแทนทำงานได้อย่างราบรื่น

ก่อนที่จะวิเคราะห์การต่างตอบแทนทางศีลธรรมในปรัชญาขงจื่อ เราควรพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับการแลกเปลี่ยนตามที่ปรากฏใน***คัมภีร์หลุนอี่ว์*** เป็นเบื้องต้นก่อน

การแลกเปลี่ยน

ขงจื่อมิใช่พ่อค้าที่ใส่ใจเรื่องการแลกเปลี่ยนสินค้าและบริการเพื่อผลประโยชน์เป็นกำไร แต่ขงจื่อสนใจการ “แลกเปลี่ยน” ความรู้เพื่อพัฒนาคน ขงจื่อในฐานะครู “เอกชน” คนแรกในประวัติศาสตร์จีนก็น่าจะเป็น “คนแรก” ที่เห็น “ความรู้” เป็นสิ่งมีคุณค่าเพื่อการแลกเปลี่ยนได้ น่าเชื่อได้ว่าในสังคมจีนโบราณก่อนสมัยขงจื่อ “ความรู้” ไม่ว่าในแง่ศิลปศาสตร์แห่งการปกครองในหมู่ชนชั้นสูง หรือในแง่ทักษะการประกอบอาชีพในหมู่พ่อค้าวาณิช หรือในแง่ทักษะเชิงช่างฝีมือในหมู่ผู้สร้างเครื่องใช้ไม้สอย หรือในแง่ความรู้เกี่ยวกับการเกษตรในหมู่ชาวนาชาวไร่ ต่างก็เป็น “ความรู้” ที่สืบทอดภายในครอบครัว ตระกูล จากรุ่นสู่รุ่น มากกว่าจะเป็นความรู้ที่สามารถ “แลกเปลี่ยน” กับใครก็ได้ การเป็น “ครูเอกชน” คนแรกในประวัติศาสตร์จีนแสดงให้เห็นว่าขงจื่อกำลังนำเอาศาสตร์และศิลป์แห่งการเป็น “บัณฑิต” “ออกจาก” ชนชั้นปกครอง และทำให้ใครก็ได้ที่มีเพียง “เนื้อแห้งค่าครู” (***หลุนอี่ว์*** 7: 7) ก็สามารถมาฝึกตนในสำนักขงจื่อเพื่อเป้าหมายการเข้ารับราชการ***เป็นหลัก*** แต่ในขณะเดียวกัน ขงจื่อมิใช่เป็นเพียงครูเอกชนคนแรกที่เอาความรู้ การฝึกตนเป็นบัณฑิต มาเป็นสิ่งที่ “แลกเปลี่ยน” กันได้เท่านั้น ขงจื่อในฐานะนักปรัชญาได้มอบภาพจินตนาการชีวิตในชุมชนมีมนุษยธรรมมาทดแทนสภาพความเสื่อม สับสน วุ่นวาย และฉ้อฉล ในยุคสมัยนั้นด้วย

> ***หลุนอี่ว์*** 7: 7 บันทึกไว้ว่า
>
> อาจารย์กล่าวว่า “เราไม่ปฏิเสธการสั่งสอนใครก็ตามที่สมัครใจนำแม้เนื้อแห้งห่อเดียวมาเป็นค่าครู”[21]

ขงจื่อตั้งกฎเกณฑ์แห่งการแลกเปลี่ยนไว้อย่างเปิดกว้าง (แม้เนื้อแห้งห่อเดียว) ซึ่งน่าเชื่อว่าเป็นของแลกเปลี่ยนที่ไม่เรียกร้องจากผู้ใฝ่เรียนรู้มากนัก เกณฑ์ที่สองคือ ใครก็ได้สามารถมาสมัครได้ หากสมัครใจเอาเนื้อแห้งมาแลกเปลี่ยน การเปิดกว้าง “โอกาสทางการศึกษา” เช่นนี้น่าเชื่อได้ว่าเป็นปรากฏการณ์ “ใหม่” ในบริบทสังคมสมัยนั้น ความเป็นไปได้นี้น่าจะเป็นช่องทางที่เอื้อต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างมีนัยสำคัญ เพราะเท่ากับเป็นการเปิดโอกาสให้ “ใครก็ตาม” สามารถเปลี่ยนสถานภาพทางสังคมได้ ขงจื่อไม่ตำหนิผู้ที่เรียนรู้เพื่อหวังตำแหน่งราชการ เพียงแต่ขงจื่อตั้งความหวังไว้สูงกว่านั้น

> ***หลุนอี่ว์*** 8: 12 บันทึกไว้ว่า
>
> อาจารย์กล่าวว่า “ไม่ใช่เรื่องง่ายเลยที่จะหาคนที่ได้ร่ำเรียนมาสามปีแล้วไม่คิดถึงตำแหน่ง”[22]

หลุนอี่ว์ 8: 12 กำลังบอกเราว่า การใช้ “ความรู้” ที่ร่ำเรียน***กับ***และ***จาก***ขงจื่อเป็น “เครื่องมือ” แลกเปลี่ยนกับตำแหน่งราชการเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ (แม้บ่อยครั้งเราจะได้ยินเสียงขงจื่อตักเตือนลูกศิษย์ที่ยังไม่พร้อม แต่ใจร้อนอยากมีตำแหน่งทางราชการโดยเร็ว) แต่ในขณะเดียวกัน ขงจื่อมิได้ตั้งเป้าหมายไว้เพียงการสร้างบัณฑิตเพื่อรับราชการ แต่ขงจื่อหวังสร้างแรงบันดาลใจให้ลูกศิษย์ปรารถนาเป็นวิญญูชน (จวิน*จื่อ*) เพื่อเป็น “หินก้อนแรก” ที่ถูกโยนลงไปในสระน้ำที่จะสามารถเคลื่อนไหวแปรเปลี่ยนเป็นระลอกคลื่นได้

ถึงแม้ว่าวิญญูชนมิใช่ภาชนะ[23] แต่ขงจื่อก็บ่งบอกว่าจื่อก้งศิษย์เอกผู้เป็นเลิศทางวาทศิลป์เป็น “ภาชนะหยก”[24] จื่อก้งผู้เป็นภาชนะหยกในสายตาของขงจื่อนี้เองตั้งคำถามเกี่ยวกับการค้าขายอย่างตรงไปตรงมากับขงจื่อ

> ***หลุนอี่ว์*** 9: 12 บันทึกไว้ว่า
>
> จื่อก้งถามอาจารย์ว่า “มีหยกก้อนงามอยู่ในมือ ควรจัดใส่กล่องแล้วเก็บไว้ หรือควรหาราคาดีๆ แล้วขาย?” อาจารย์ตอบว่า “ขายเถอะ ขายเถอะ เราจะรอผู้ซื้อ”[25]

หากเราอ่านบทสนทนานี้อย่างตรงไปตรงมาว่า “หยกก้อนงาม” ในที่นี้หมายถึงอัญมณีมีค่าชนิดหนึ่ง เราจะเห็นท่าทีของขงจื่อต่อการแลกเปลี่ยนว่าเป็นสิ่งที่ควรสนับสนุน เพียงแต่ให้ “รอผู้ซื้อ” การบอกให้จื่อก้ง “รอผู้ซื้อ” ในที่นี้เป็นข้อความที่ชี้ให้เห็นว่า ขงจื่อมองว่าการมีผู้ให้ “ราคาดีๆ” อาจมิใช่เกณฑ์เดียวที่สำคัญที่สุดในการขายหยกก้อนงามนี้ ด้วยความเป็นของมีค่าสูงที่ควรค่าพอแก่การ “ใส่กล่องงามแล้วเก็บไว้” แสดงว่าขงจื่อพิจารณาเกณฑ์การแลกเปลี่ยนหยกนี้ที่ต้องพิจารณาประเด็นที่นอกเหนือไปจาก “ราคาดีๆ” ของมีคุณค่าสูงบางอย่างควรต้อง “รอ” ผู้ซื้อที่มี “คุณค่า” สมควรแก่อัญมณีอันมีค่านี้ พิจารณาในแง่นี้ชวนให้คิดต่อไปได้ว่า กฎเกณฑ์แห่งการแลกเปลี่ยนสิ่งของด้วยราคาดีๆ เป็นกฎเกณฑ์ที่ใช้ได้ แต่มิใช่กฎเกณฑ์ที่ดีพอหรือดีที่สุด บทสนทนานี้ชวนให้คิดว่าขงจื่อมีเกณฑ์พิจารณาเรื่องคุณค่า เรื่องการสมควรได้ (deserving) ที่ซับซ้อนกว่าการตัดสินใจด้วยเกณฑ์แห่งการแลกเปลี่ยนเพียงเกณฑ์เดียว การ “รอผู้ซื้อ” คือการรอ “ผู้สมควรได้” หยกก้อนงามนี้ การแลกเปลี่ยนครั้งนี้ประเด็นสำคัญมิใช่อยู่ที่ “ราคา” ที่ผู้ซื้อมอบให้เท่านั้น แต่ต้องพิจารณาคุณสมบัติของ “ผู้ซื้อ” ที่สมควรด้วย

นักวิชาการปรัชญาจีนหลายคนได้อ่านบทสนทนานี้อย่างมีนัยยะซ่อนอยู่ที่มากไปกว่าการ “ขายหยก” ในแง่อัญมณีมีค่า หลายคนเห็นว่า “หยกก้อนงาม” นี้คือจื่อก้งนั่นเอง จื่อก้งเป็น “ภาชนะหยก” ที่มีคุณค่าสูงพอแก่การใช้ในพิธีบวงสรวง[26] การอ่านเช่นนี้จะทำให้เข้าใจบทสนทนานี้แตกต่างออกไปอย่างน่าสนใจ กล่าวคือ บทสนทนานี้สะท้อนวิธีที่จื่อก้งกำลังปรึกษาขงจื่อว่า ตนเองควรเข้ารับ

ราชการหรือไม่[27] ถ้าเราเริ่มจากความเชื่อว่าขงจื่อเข้าใจนัยยะนี้ที่แฝงอยู่ในคำถามของจื่อก้ง คำตอบของขงจื่อก็จะสื่อความหมายว่า จื่อก้งควรรับราชการแต่ควรรอเจ้านายที่ทรงคุณค่าพอแก่คนระดับ “ภาชนะหยก” อย่างจื่อก้ง หากเราจินตนาการต่อไปว่า ขงจื่อมีความรู้ว่าจื่อก้งกำลังใคร่ครวญที่จะรับใช้เจ้านายคนใดเมื่อมาตั้งคำถามนี้แก่ขงจื่อ เราก็อาจจะสรุปได้ว่า ขงจื่อยังไม่เห็นด้วยที่จื่อก้งจะรับใช้เจ้านายผู้นั้น แต่ควร “รอ” เจ้านายที่ทรงคุณค่าสมควรรับใช้มากกว่านี้ นอกจากนี้เรายังน่าใคร่ครวญต่อไปว่า การที่จื่อก้งไม่ถามหรือปรึกษาความในใจของตนตรงๆ นอกจากด้วยเหตุผลเชิงความสามารถทางวาทศิลป์ของจื่อก้งแล้ว อาจเป็นได้ว่าจื่อก้งคงพอรู้อยู่ในใจว่าขงจื่อคงไม่ค่อยเห็นด้วยกับความคิดที่จะรับใช้เจ้านายใหม่ของตน

เราจะเห็นได้ว่าขงจื่อไม่ได้มีท่าทีเชิงลบต่อการแลกเปลี่ยน ซึ่งอาจกินความหมายถึงการค้าขายและกิจกรรมเชิงพาณิชย์ทั้งมวล แต่ขงจื่อ ถึงแม้เป็นครูที่สอนหลายวิชา แต่ไม่ค่อยพูดถึงผลประโยชน์[28] ขงจื่อเห็นว่าความมั่งคั่งและเกียรติยศที่ได้มาโดยไม่ชอบธรรม “เป็นเหมือนเมฆที่เลื่อนลอยไปมา”[29] ขงจื่อชี้ให้เห็นว่าเสี่ยวเหรินผูกพันกับผลประโยชน์ แต่วิญญูชนผูกพันกับความถูกต้อง[30] ข้อพิจารณาเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่า การแลกเปลี่ยนเป็นประเด็นละเอียดอ่อนที่พึงมีการพินิจใคร่ครวญเชิงบรรทัดฐาน (normative reflection) เพื่อให้การแลกเปลี่ยนต่างๆ นั้นเป็นกระบวนการที่ถูกต้อง ชอบธรรม และเอื้อการพัฒนาชุมชนมีมนุษยธรรม

การขโมย

ในขณะที่ขงจื่อไม่ปฏิเสธ “เนื้อแห้ง” เป็น “ค่าครู” เพื่อแลกเปลี่ยนกับความรู้หรือโอกาสที่จะได้เรียนรู้กับขงจื่อ และขงจื่อก็ได้สนับสนุนให้จื่อก้งขาย “หยกก้อนงาม” เมื่อมีผู้ซื้ออันเหมาะสมคู่ควร ในขณะเดียวกันขงจื่อก็วิเคราะห์การละเมิดการแลกเปลี่ยน อันได้แก่ การขโมย ไว้อย่างซับซ้อนแยบยล

การขโมยในรูปแบบต่างๆ เป็นสิ่งที่ขงจื่อกังวลใจและ “เกลียด” ทั้งนี้เพราะการขโมยเป็นการปฏิเสธการแลกเปลี่ยนเสียตั้งแต่ต้น การขโมยเป็นการไป “ยึดครอง” เอาของของผู้อื่นมาเป็นของตน จึงกล่าวได้ว่า การขโมยเป็นการทำลายการแลกเปลี่ยน สังคมที่แม้แต่การแลกเปลี่ยนยังเป็นได้อย่างบิดเบี้ยวก็ย่อมสะท้อนให้เห็นอุปสรรคในการพัฒนาความสัมพันธ์ต่างตอบแทน การขโมยเป็นการสะท้อนสังคมอันบิดเบี้ยวนั้น

ก่อนที่จะศึกษาความสัมพันธ์ต่างตอบแทนทั้ง 4 ชุด ผู้วิจัยจะจัดประเภทและวิเคราะห์การขโมยใน***หลุนอี่ว์***เพื่อชี้ให้เห็นความต่อเนื่องเชื่อมโยงระหว่างข้อเสนอความสัมพันธ์ต่างตอบแทนอันเป็นหลักหมายแห่งการทำให้สังคมการเมือง “เที่ยง” และความเป็นไปได้ของการสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมอันเป็นภาพอุดมคติสำหรับชีวิตที่ดีในปรัชญาขงจื่อ

เราสามารถแบ่งการขโมยใน***หลุนอี่ว์***ได้เป็น 3 แบบด้วยกัน ได้แก่

1) การขโมยสิ่งของ
2) การขโมยคุณธรรม
3) การขโมยสัญญะแห่งจารีตบ้านเมือง

ขโมยสิ่งของ

ใน***หลุนอี่ว์***มีบทที่กล่าวถึงการขโมยสิ่งของโดยตรงเพียงบทเดียว ได้แก่ บทบิดาขโมยแกะ

> ***หลุนอี่ว์*** 13: 18 บันทึกไว้ว่า
>
> 13: 18: 1
>
> เซ่อกงกล่าวแก่ขงจื่อว่า “ในแคว้นของเรามีคนตรง เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรไปเป็นพยาน”
>
> 13: 18: 2
>
> ขงจื่อกล่าวว่า “ในแคว้นของข้า คนตรงจะต่างออกไป บิดาจะซ่อนความผิดของบุตร บุตรจะซ่อนความผิดของบิดา ความตรงดำรงอยู่ ณ ใจกลางพฤติกรรมเหล่านี้แล้ว”[31]

น่าสังเกตว่าการขโมยแกะในบทนี้ถูกกำหนดวางไว้ในความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตร และในการนิยาม “ความตรง” ถึงแม้จุดเริ่มต้นของประเด็นปัญหาจะเป็นการละเมิดความเป็นเจ้าของแกะของเพื่อนบ้าน แต่ความสำคัญของการขโมยในที่นี้กลับกลายเป็นเรื่องรอง ประเด็นหลักกลับกลายเป็นการที่บุตรไปเป็นพยานในศาลเพื่อยืนยัน “ความจริง” ของการที่บิดาของตนเป็นผู้ขโมยแกะ เซ่อกงในฐานะผู้ปกครอง (ซึ่งเรามีข้อมูลจากบทอื่นว่าเป็นผู้ปกครองที่โลภ และกังวลเรื่องโจรผู้ร้าย) มีความ “ภูมิใจ” โอ้อวดพฤติกรรมของบุตรคนนี้ ซึ่งเซ่อกงอ่านว่าเป็น “ความตรง” คำตอบของขงจื่อเป็นประเด็นที่นักวิชาการปรัชญาจีนถกเถียงกันมานานแล้วว่ามีความถูกต้องชอบธรรมหรือไม่ อย่างไร[32] เป็นคำตอบที่ “ชิง” การนิยามความตรงกลับไปไว้ในการ “ซ่อนความผิดระหว่างบิดา-บุตร”

ในแง่หนึ่งดูเหมือนว่าขงจื่อมีความกังวลห่วงใยต่อปัญหาการขโมยแกะ ***ไม่มากเท่า*** ความกังวลห่วงใยว่าบุตรไปเป็นพยานในศาลเพื่อช่วยบ้านเมือง “เอาผิด” บิดาตน ขงจื่อยอมรับว่าบิดาทำผิดที่ละเมิดกฎแห่งการแลกเปลี่ยนโดยการขโมยแกะ (ดังคำกว่าวที่ว่า “ซ่อนความผิด”) แต่เมื่อการละเมิดทรัพย์สินดังกล่าวบังเกิดขึ้นในความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตร ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ต่างตอบแทนอันลึกซึ้งสำคัญยิ่งต่อบุคคลและต่อบ้านเมือง ขงจื่อกลับจัดลำดับคุณค่าใหม่ให้ชัดเจนว่า “ความตรง” อยู่ในการช่วยกันตอบแทน ซ่อนความผิดของกันและกันระหว่างบิดา-บุตร และมิใช่การละเมิดการต่างตอบแทนในพื้นที่นี้ ***เพื่อ***ไปแสดง “ความตรง” ในการละเมิดการแลกเปลี่ยนของบิดา เมื่อต้องเลือกระหว่างการละเมิด 2 ชุด คือการละเมิดทรัพย์สิน (หรือการแลกเปลี่ยน) กับการละเมิด

ความสัมพันธ์ต่างตอบแทนระหว่างบิดา-บุตร ขงจื่อให้ความสำคัญแก่การไม่ละเมิดความสัมพันธ์ชุดต่างตอบแทน

ในอีกแง่หนึ่ง เราอาจกล่าวได้ด้วยว่าเซ่อกงกำลัง “ขโมย” การนิยาม “ความตรง” ไปไว้กับตน โดยโอ้อวดการละเมิดความสัมพันธ์บิดา-บุตรเมื่อบุตรไปเป็นพยานในศาล ขงจื่อจึงต้อง “ชิง” การนิยาม “ความตรง” กลับมาไว้กับตนเพื่อยืนยันคุณค่าและความสำคัญของความสัมพันธ์ต่างตอบแทนระหว่างบิดา-บุตร การถกเถียงเรื่องการขโมยสิ่งของใน***หลุนอี่ว์***บทนี้จึงกลายเป็นการถกเถียงเรื่องความสัมพันธ์ต่างตอบแทนไปในตัว ขงจื่อไม่ยอมให้เซ่อกง “ขโมย” การนิยามความตรงไปไว้กับตน

ขโมยคุณธรรม

> ***หลุนอี่ว์*** 17: 13 บันทึกไว้ว่า
> ขงจื่อกล่าวว่า “ชาวบ้านผู้ซื่อคือผู้ขโมยคุณธรรม”[33]

คำกล่าวของขงจื่อในบทสั้นๆ นี้ได้สร้างความฉงนสนเท่ห์แก่นักคิดสำนักขงจื่อคนสำคัญอย่างเมิ่งจื่อ ผู้ได้ขยายความบทนี้ไว้อย่างน่าสนใจว่า “ชาวบ้านผู้ซื่อ” คือคนที่ปฏิบัติตนเหมือนคนอื่นทั่วไป เขามีท่าทางเหมือนว่าเป็นคนซื่อสัตย์ เป็นที่ชื่นชอบของคนทั่วไป และรู้สึกว่าตนเองเป็นคนดี แต่คนแบบนี้ไม่อาจร่วมเดินทางแสวงหามรรควิถีแห่งเหยาและซุ่นร่วมกับเขาได้เลย จากบันทึกใน***เมิ่งจื่อ*** ขงจื่อกล่าวว่า

> “เราไม่ชอบสิ่งที่น่าเชื่อเมื่อฟังเผินๆ เราไม่ชอบวัชพืชด้วยเกรงว่าจะทำให้สับสนกับต้นกล้า เราไม่ชอบการประจบสอพลอด้วยเกรงว่าจะทำให้สับสนกับสิ่งที่ถูกต้อง เราไม่ชอบคนปากไวด้วยเกรงว่าจะทำให้สับสนกับความจริง เราไม่ชอบสีม่วงด้วยเกรงว่าจะทำให้สับสนกับสีแดง เราไม่ชอบคนซื่อในหมู่บ้านด้วยเกรงว่าจะทำให้ผู้คนสับสนเขากับคนมีคุณธรรม”[34]

นักวิชาการปรัชญาจีนคนสำคัญอย่าง รอเจอร์ ที เอมส์ วิเคราะห์ว่าชาวบ้านผู้ซื่อเหล่านี้มีแต่รูปปรากฏภายนอกของ “แบบแผน” ของคุณธรรม และขงจื่อกำลังกังวลว่ารูปแบบแต่ภายนอกนี้จะกลายเป็น “ต้นแบบ” ที่ผู้คนต่างพากันเอาอย่าง อันมีแต่จะนำมาซึ่งความถดถอยของคุณธรรมในสังคม เอมส์สรุปว่าคนพวกนี้ “ไร้เลือดเนื้อ และเป็นคนหน้าไหว้หลังหลอก” ที่มีแต่ “เลียนแบบ” พฤติกรรมตามประเพณีโดยไม่มีอะไร***จาก***ตนเองแต่อย่างใด[35]

ความน่าฉงนของคำกล่าวสั้นๆ ของขงจื่อที่ว่า “ชาวบ้านผู้ซื่อคือผู้ขโมยคุณธรรม” นี้อาจไม่ใช่เพียงเพราะเป็นคำกล่าวที่ “สั้น” โดยที่ไม่มีการขยายความเท่านั้น แต่เป็นคำกล่าวที่ฟังดู “รุนแรง”

เกินไป ในแง่ที่ว่าดูเหมือนเป็นคำกล่าวที่วิพากษ์วิจารณ์ “ชาวบ้าน” ผู้ซื่อ ในความซื่อ ทำไมจึงต้องมีคำตำหนิที่ออกจะรุนแรงขนาดนี้

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าเราพึงอ่านบทสั้นๆ นี้โดยอาศัยบทอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องใน***หลุนอี่ว์***เพื่อช่วย “ขับ” ความหมายให้ชัดเจนขึ้น ขงจื่อกล่าวว่าตนเองเกลียดสีม่วงที่***ฉก***สีแดง และเกลียดคนปากคมที่***ล้ม***ล้างรัฐ***และ***ตระกูล[36] จากสองวลีนี้เราจะเห็นได้ว่าขงจื่อแสดงผลที่น่าสะพรึงกลัวของ “คนปากไว” ที่ใช้ความสับสนล้มล้างรัฐและทำลาย “ตระกูล” อันเป็นรากฐานแห่งรัฐ ส่วน “สีแดง” ที่หมายถึงราชวงศ์โจวก็ถูก***ฉก***ความชอบธรรมไปโดยพวกที่ยึดอำนาจมาจากเจ้านายตน เมื่อพิจารณาคำกล่าวที่ว่าชาวบ้านผู้ซื่อคือผู้ขโมยคุณธรรมในบริบทของ “คนปากไว” และ “สีม่วงที่ฉกสีแดง” เราจะเข้าใจได้ว่าชาวบ้านผู้ซื่อ จริงๆ แล้วเป็นผู้ “จงใจ” ขโมยภาพลักษณ์ภายนอกของความดีมีคุณธรรม คนพวกนี้ยิ่งทำให้สังคมสับสนเพราะพวกเขาอาจกลายเป็น “ต้นแบบ” ที่ผู้อื่นจะเลียนแบบต่อไป การขโมยรูปแบบแห่งคุณธรรมมาไว้กับตนเป็นการ “ทำลาย” เนื้อหาแห่งคุณธรรมนั้นเอง ความเป็นเนื้อหนึ่งเดียวกันระหว่างการแสดงออกทางพฤติกรรม “ภายนอก” กับคุณธรรม “ภายใน” เป็นรากฐานสำคัญของการมีชีวิตทางจริยธรรม ขงจื่อกล่าวว่า “เป็นมนุษย์แต่ไร้มนุษยธรรม มีอะไรเกี่ยวข้องกับหลี่ได้เล่า เป็นมนุษย์แต่ไร้มนุษยธรรม มีอะไรเกี่ยวข้องกับดนตรีได้เล่า”[37] ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้เราอาจสรุปได้ว่าการขโมยคุณธรรมคือการทำให้ผู้คนสับสนว่าสิ่งใดกันแน่คือคุณธรรม อันเป็นปัญหาการกำหนดหมายรู้ (identification) ซึ่งสามารถนำมาซึ่งความเสื่อมสลายของคุณธรรมและความล่มสลายของรัฐและตระกูล

ในอีกระดับหนึ่ง การสับสนว่ารูปปรากฏภายนอกที่ผิวเผินคือการมีคุณธรรมดังเช่นแนวปฏิบัติของชาวบ้านผู้ซื่อเหล่านี้ ย่อมจะทำให้เกิดความพึงพอใจใน “ความดี” ของตน จนไม่ต้องแสวงหาคุณธรรมใดๆ อีกต่อไป การพอใจกับความมีคุณธรรมในรูปปรากฏภายนอกเป็นความสับสนในตัว อาจกลายเป็น “ต้นแบบ” จอมปลอมและเป็นเครื่องกีดขวางการแสวงหาคุณธรรมที่แท้จริง อันได้แก่การมีมนุษยธรรม การขโมย “ภาพภายนอก” ยังปรากฏในผู้คนที่ “เซ่นไหว้ผีที่ไม่ใช่บรรพชนของตน” ซึ่งขงจื่อกล่าวว่าเป็น “การประจบสอพลอ”[38] การประจบสอพลอในบทนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการขโมยแบบหนึ่งในแง่ที่เป็นการสวมรอยนับญาติกับบรรพชนตระกูลอื่นที่ “ไม่ใช่ของตน” เป็นการทำร้ายพิธีเซ่นไหว้และเป็นการใช้รูปแบบความเคารพเพื่อผลประโยชน์ของตน ความกังวลห่วงใย ความสับสนต่างๆ เหล่านี้ เป็นปัญหาสำคัญอันเป็นอุปสรรคต่อการสร้างชุมชนในอุดมคติ ทั้งนี้ขงจื่อกล่าวว่า “วาทะที่สวยหรู ท่าทางที่เสแสร้ง ยากนักที่จะเกี่ยวกับมนุษยธรรม”[39]

การขโมยสัญญะแห่งจารีตบ้านเมือง

ในหมู่ประชาราษฎร์ ความบิดเบี้ยวสับสนปรากฏอยู่ในการขโมยสิ่งของและการขโมยคุณธรรมดังที่ได้วิเคราะห์ไปแล้ว ในระดับบ้านเมือง ถึงแม้ว่าใน***หลุนอี่ว์***ไม่ได้ใช้คำว่า “ขโมย” โดยตรงแต่ก็มี

ตัวอย่างการเบียดบัง ฉ้อฉล สวมรอย การใช้สัญญะแห่งจารีตบ้านเมือง ดังปรากฏใน***หลุนอี่ว์*** เล่มที่ 3 หลายบท ในที่นี้จะวิเคราะห์บทสำคัญเป็นตัวอย่างดังนี้

> ***หลุนอี่ว์*** 3: 1 บันทึกไว้ว่า
>
> ขงจื่อกล่าวถึงจี้ซื่อว่าจัดการร่ายรำระบำแปดแถวในเขตตำหนักตน “หากทนเช่นนี้ได้ จะมีอะไรอีกที่ทนไม่ได้”[40]

> ***หลุนอี่ว์*** 3: 2 บันทึกไว้ว่า
>
> เหล่าตระกูลทั้งสามใช้บทเพลงยงในขณะที่กำลังจะเก็บเครื่องเซ่นไหว้ อาจารย์กล่าวว่า “*‘เหล่าขุนนางคอยเกื้อหนุนโอรสสวรรค์ดูสง่างามน่าเกรงขาม’* ถ้อยคำเหล่านี้มีความหมายอะไรในหอบรรพชนแห่งตระกูลทั้งสาม”[41]

ระบำแปดแถวหรือพิธีปาอี้คือพิธีบวงสรวงที่ใช้คนรำ 8 แถว แถวละ 8 คน รวม 64 คน ตามจารีตในสมัยราชวงศ์โจว เป็นการร่ายรำสงวนเฉพาะองค์กษัตริย์เจ้าแผ่นดิน การบังอาจจัดระบำแปดแถวในเขตตำหนักตนของจี้ซื่อถือเป็นการผิดจารีตอย่างร้ายแรง ตีเสมอองค์พระเจ้าแผ่นดิน[42] การ “ผิดจารีตอย่างร้ายแรง” ในที่นี้คือการ “ขโมย” สัญญะแห่งบ้านเมืองของกษัตริย์ราชวงศ์โจวมาเป็นของตน ในแง่นี้ถือได้ว่าเป็นการละเมิดจารีตบ้านเมืองอันส่งผลให้เกิดความวุ่นวายสับสน ผู้ไร้ความชอบธรรมได้จัด “แสดง” อาภรณ์แห่งความชอบธรรมประหนึ่งว่าเป็นอาภรณ์ “ของ” ตน ขงจื่อ “เห็น” ความไม่ใช่เจ้าของของผู้สวมใส่อาภรณ์แห่งความชอบธรรมดังกล่าว ผลที่เกิดขึ้นคือ ขงจื่อ “ทน” ไม่ได้และเรียกร้องว่า “หากทนเช่นนี้ได้ จะมีอะไรอีกที่ทนไม่ได้” อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าการวิเคราะห์บทนี้จะถือว่าเป็นการ “ขโมย” แบบหนึ่งซึ่งละเมิดการแลกเปลี่ยน แต่ในที่สุดแล้วก็คงต้องเข้าใจด้วยว่าการละเมิดจารีตบ้านเมืองเช่นนี้เป็นการละเมิดความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าและขุนนางอย่างร้ายแรง เราจะวิเคราะห์ความสัมพันธ์ดังกล่าวต่อไป

“บทเพลงยง” เป็นบทเพลงที่ใช้ประกอบพิธีบวงสรวงบรรพชนแห่งองค์เจ้าแผ่นดิน การที่ “ตระกูลทั้งสาม” ผู้ร่วมกันล้มอำนาจเจ้าผู้ปกครองรัฐหลู่ ใช้บทเพลงนี้จึงผิดจารีตอย่างรุนแรง เป็นภาวะย้อนแย้ง (irony) ที่ขาดความชอบธรรม ทั้งนี้ ในบทเพลงดังกล่าวมีส่วนหนึ่งที่ขับว่า “เหล่าขุนนางคอยเกื้อหนุน โอรสสวรรค์ดูสง่างามน่าเกรงขาม” ซึ่งเป็นการกล่าวถึงการที่ขุนนางเป็นขุนนางกษัตริย์เป็นกษัตริย์[43] ขงจื่อ “เห็น” ความบิดเบี้ยวสับสนในหอบรรพชนแห่งตระกูลทั้งสาม ผู้ล้มล้างอำนาจผู้ปกครองรัฐหลู่ผู้สืบทอดสมบัติจากกษัตริย์ราชวงศ์โจว ความบิดเบี้ยวนี้คือการเล่นบทเพลงที่ขับขานสรรเสริญการที่ขุนนางคอย “เกื้อหนุน” โอรสสวรรค์ ***ในขณะที่***ตระกูลทั้งสามคือผู้ล้มล้างผู้สืบทอด “โอรสสวรรค์” ดังกล่าว ในสายตาของขงจื่อ ตระกูลทั้งสามได้ “ขโมย” สัญญะแห่งจารีต

บ้านเมืองเพื่อสร้างภาพความชอบธรรมของอำนาจปกครองของตน การล่วงละเมิดเช่นนี้เป็นการทำลาย “ความหมาย” ที่แท้จริงของบทเพลงบวงสรวงบรรพชน

เราจะเห็นได้ว่า “การขโมย” ในฐานะการละเมิดการแลกเปลี่ยนเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นทุกหย่อมหญ้า ตั้งแต่ขโมยแกะ ขโมยคุณธรรม ตลอดจนขโมยสัญญะจารีตบ้านเมือง การขโมยเหล่านี้ถึงแม้ในแง่หนึ่งเป็นการละเมิดความเป็นเจ้าของในการแลกเปลี่ยน แต่ในทัศนะของขงจื่อ สิ่งเหล่านี้เป็นสัญญาณการละเมิดความสัมพันธ์ต่างตอบแทนไปพร้อมกัน ทั้งระหว่างประชาราษฎร์ผู้ขโมยแกะของเพื่อนบ้าน ขุนนางผู้ละเมิดจารีตแห่งเจ้านายตนผู้ชอบธรรม ความบิดเบี้ยวสับสนเหล่านี้ทำให้ “ความหมาย” ของสัญญะสับสนไปด้วย ด้วยเหตุนี้จึงไม่น่าแปลกใจเมื่อขงจื่อกล่าวว่าสิ่งแรกที่ต้องทำหากได้อำนาจปกครองคือการแก้ไขนามให้ถูกต้อง[44] หรือการทำให้ผู้ปกครองเป็นผู้ปกครอง ขุนนางเป็นขุนนาง บิดาเป็นบิดา บุตรเป็นบุตร นั่นเอง[45] การ “เห็น” ความบิดเบี้ยว สับสน ย้อนแย้ง เหล่านี้ทำให้ขงจื่อถามว่า “ยังจะมีอะไรให้เราดูอีก”

> ***หลุนอี่ว์*** 3: 26 บันทึกไว้ว่า
>
> อาจารย์กล่าวว่า “อยู่ในตำแหน่งสูงแต่จิตใจไม่กว้าง ปฏิบัติหลี่แต่ไร้ความเคารพ ไว้ทุกข์แต่ไม่โศกเศร้า ยังจะมีอะไรให้เราดูอีก”[46]

การ “เห็น” ความบิดเบี้ยว สับสน อย่างที่ขงจื่อเห็นคือการเห็นปัญหาการแลกเปลี่ยนที่เต็มไปด้วยการละเมิดฉ้อฉล การเริ่มต้น “เห็น” ปัญหา อธิบายปัญหาได้คือจุดเริ่มต้นการใฝ่ฝันหาคำตอบหรือทางออกจากปัญหา ขงจื่อเสนอให้ฝันถึงชุมชนมีมนุษยธรรม และในชุมชนนั้นมีการต่างตอบแทนที่รุ่มรวยและราบรื่น

จริยศาสตร์ต่างตอบแทนในพื้นที่ความสัมพันธ์ 4 ชุด

เหนือไปกว่าความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนดังได้พิจารณาไปแล้ว เราจะพิจารณาความสัมพันธ์ต่างตอบแทนอันเป็นพื้นที่ชีวิตทางจริยศาสตร์ในปรัชญาขงจื่อต่อไป

ในวิธีคิดแบบค้านท์ การคาดหวังว่าคนอื่นมีความรับผิดชอบ เท่ากับเป็นการตัดสินว่าเขาเป็นบุคคลและเป็นการให้เกียรติในฐานะมนุษย์ นักวิชาการจริยศาสตร์ค้านท์คนสำคัญอย่าง คริสตีน คอร์สการ์ด ตั้งข้อสังเกตว่า การเชื่อว่าคนอื่นมีความรับผิดชอบมิใช่เป็นการ “บรรยาย” ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเขา หากแต่เป็นการ “ตัดสินใจ” “กระทำ” ต่อเขา การถือว่า นาย ก. มีความรับผิดชอบ เป็นการประเมินข้อเท็จจริงเกี่ยวกับ นาย ก. แล้ว “ตัดสิน” ว่าเขาต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของเขาเอง หรือเขาสามารถรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเองได้ ในแง่นี้แนวคิดเรื่อง “ความรับผิดชอบ” จึงเป็นพื้นฐานสำคัญในการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างคนในฐานะบุคคลหรือมนุษย์[47]

การบ่งบอกว่าคนมี “ความรับผิดชอบ” หมายความว่า เราถือว่าเขามีอิสรภาพที่จะตัดสินใจกำหนดการกระทำของเขาได้ เขามีเหตุผลประเมินผลการกระทำนั้นๆ และ “รับ” ผลในแง่บวกและลบได้ ศักยภาพที่จะตัดสินใจกระทำภายใต้เงื่อนไขแห่งอิสรภาพนี้เป็นหลักหมายชี้บ่งว่า ผู้กระทำเป็นมนุษย์ มิใช่เด็กหรือสัตว์เลี้ยง[48] อีกทั้งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์มิใช่อยู่แต่ในสภาวะธรรมชาติ (state of nature) อีกต่อไป ทั้งนี้เพราะในสภาวะธรรมชาติ ใครก็ตามสามารถทำร้าย ละเมิด ชีวิตผู้อื่นได้ โดยไม่มีกฎกติกาที่จะกำหนดความรับผิดชอบของผู้กระทำ นอกจากนี้การอธิบายมนุษย์ด้วย “ศาสตร์” ทั้งปวงก็เป็นการอธิบายมนุษย์ในฐานะ “ปรากฏการณ์” หนึ่งในโลก แต่การถือว่ามนุษย์มีเสรีภาพที่จะตัดสิน ประเมินค่าสิ่งต่างๆ ด้วยตนเองคือการถือว่ามนุษย์มีความรับผิดชอบได้และถือได้ว่าเป็น “มนุษย์”

ข้อสังเกตข้างต้นนี้ เป็นพื้นฐานในการทำความเข้าใจจริยศาสตร์ต่างตอบแทนอย่างสำคัญ จริยศาสตร์ต่างตอบแทนงอกเงยจากความรับผิดชอบต่อกันระหว่างมนุษย์ การกล่าวถึงจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในฐานะ “เนื้อหา” ของการสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมจึงเป็นสิ่งที่เข้าใจได้ดีขึ้น ทั้งนี้เพราะจริยศาสตร์ต่างตอบแทนคือการมองมนุษย์ว่าสามารถมีความรับผิดชอบได้ คือสามารถถอยห่างออกจากประสบการณ์ ประเมินค่า เลือกกระทำตามบรรทัดฐานที่น้อมรับมาแล้วผ่านกระบวนการขัดเกลาทางศีลธรรม และในที่สุด สามารถ “รับผิดชอบ” ต่อการตัดสินใจและการกระทำต่างๆ ของตนเองได้

คำอธิบายข้างต้นนี้นำเราสู่หยวนรั่ง อันเป็นกรณีเดียวใน***หลุนอี่ว์***ทั้งหมดที่ขงจื่อมิได้ใช้เพียงวาจา ท่าทาง ในการขัดเกลาสั่งสอน แต่ขงจื่อใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้งหยวนรั่ง ขงจื่อมีเหตุผลอะไร หรือแม้กระทั่งมี “สิทธิ” อะไรในการทำเช่นนั้น คำตำหนิและการตีหน้าแข้งหยวนรั่งของขงจื่อบอกอะไรแก่เราเกี่ยวกับความรับผิดชอบในฐานะมนุษย์และจริยศาสตร์ต่างตอบแทน

> ***หลุนอี่ว์*** 14: 46 บันทึกไว้ว่า
>
> หยวนรั่งนั่งยองๆ อาจารย์กล่าวว่า “เมื่ออายุยังน้อยก็ไม่นอบน้อม เมื่อเติบใหญ่ก็ไม่ทำอะไรควรค่าแก่การสืบทอด เมื่อแก่ชราก็ไม่ตาย นี่เป็นเหมือนโจรบ่อนทำลาย” ว่าแล้วก็ตีหน้าแข้งด้วยไม้เท้า[49]

ขงจื่อเรียกหยวนรั่งว่า “โจรบ่อนทำลาย” หยวนรั่ง “ขโมย” อะไรจากใคร หยวนรั่ง “ทำลาย” อะไร จะเห็นได้ว่าขงจื่อ “ตัดสิน” หยวนรั่งว่าเป็นผู้ที่ผู้อื่นไม่สามารถเรียกร้องความรับผิดชอบ หรือการตอบแทนใดๆ จากหยวนรั่งได้

จากคำกล่าวของขงจื่อทำให้เห็นได้ว่าขงจื่อรู้จักหยวนรั่งมาตลอดชีวิต ตั้งแต่เมื่ออายุยังน้อยจนกระทั่งเมื่อแก่ชรา ขงจื่อตัดสินหยวนรั่งว่า “ไม่ทำอะไร” สักอย่างมาตลอดชีวิต แม้กระทั่งเมื่อแก่ชรา

ก็ยังไม่ตาย หยวนรั่งที่ได้ดำรงชีวิตมายาวนานคงได้***รับ***การดูแล เอาใจใส่ และสิ่ง “ดี” ต่างๆ มากมายมาตลอดชีวิต แต่หยวนรั่งเองกลับไม่ทำอะไรควรค่าแก่การสืบทอด ผู้ที่เป็น “ฝ่ายรับ” มาตลอดชีวิตโดยไม่ยอมเป็น “ผู้ให้” เลย คนอย่างหยวนรั่งเป็นบุคคลที่ดูเหมือนจะทดสอบความอดทนของขงจื่อ การใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้งหยวนรั่งเป็นการใช้ความรุนแรงทางกายภาพแบบหนึ่ง แต่ก็ดูเป็นการกระทำเชิงสัญลักษณ์มากกว่าการลงโทษอย่างจริงจัง พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่าหยวนรั่ง “ขโมย” การดูแลเอาใจใส่จากผู้อื่น ครอบครัว มิตรสหาย ชุมชน มาตลอดชีวิต การไม่ยอม “ทำอะไร” เลยของหยวนรั่ง เป็นการไม่ทำบทบาท “ผู้ให้” ตอบแทนผู้อื่น ในแง่นี้หยวนรั่งกำลังทำลายสภาวะ “การตอบแทนถ้วนทั่ว” อันเป็นคุณลักษณะของชุมชนที่หยวนรั่งเป็นสมาชิกอยู่ คนอย่างหยวนรั่งทำลาย**ความหวัง**ของจริยศาสตร์ต่างตอบแทน เพราะหยวนรั่งเอาแต่เป็นฝ่ายรับมาตลอดชีวิต พฤติกรรมเช่นนี้มีแต่จะบ่อนทำลายความรู้สึกดีๆ ที่ผู้ให้น่าจะได้รับ “ตอบแทน” จากหยวนรั่งบ้าง ขงจื่อใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้งหยวนรั่ง ขงจื่อกำลังทำหน้าที่ “ต่อว่า” “ตำหนิ” หยวนรั่งแทนชุมชนทั้งหมด ชุมชนนี้มี “สิทธิ” ตำหนิหยวนรั่งอย่างน้อยก็ตำหนิเชิงสัญลักษณ์ การตีหน้าแข้งนี้เป็นการแสดง “ความเคารพที่ผิดหวัง” (disappointed respect) แก่หยวนรั่ง เพราะการตำหนิหยวนรั่งคือการยืนยันว่าหยวนรั่งมีศักยภาพหรือความสามารถที่จะตอบแทนผู้อื่นได้ แต่หยวนรั่ง “เลือก” ไม่ทำ ขงจื่อกำลัง “ตัดสิน” หยวนรั่งว่า ไม่ว่าอย่างไรหยวนรั่งก็ยังเป็น “คน” ถ้าหยวนรั่งเป็นเด็กหรือสัตว์เลี้ยง ขงจื่อก็ไม่ต้องใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้ง ในแง่นี้ การใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้งหยวนรั่งเป็นการตำหนิอย่างให้เกียรติในฐานะมนุษย์

นอกจากนี้ เรายังอาจมีข้อโต้แย้งเพิ่มเติมได้ว่า หากหยวนรั่งมิได้มีอายุมากขนาดนี้ การลงโทษผู้ไม่ยอม “ตอบแทน” สิ่งดีต่างๆ ที่ได้รับ มีแต่จะทำให้คนแบบนี้อ่อนแอทางศีลธรรมยิ่งขึ้น เพราะไม่ได้ “ต้อง” รับผลร้าย (คือถูกลงโทษ) อันจะไม่ช่วยให้เรียรู้เพื่อพัฒนาตนเองที่จะสำนึกในความดีที่ได้รับและยินดีตอบแทนความดีเหล่านั้น[50]

หยวนรั่งเป็นกรณีเดียวที่ขงจื่ออดรนทนไม่ได้จนต้องใช้ไม้เท้าตีหน้าแข้ง หยวนรั่งคงเป็นคนจำนวนน้อยมากที่เป็นกรณีสุดโต่งที่ไม่ยอมเป็น “ผู้ให้” หรือเป็นผู้ตอบแทนคนอื่นบ้างโดยสิ้นเชิงตลอดชีวิต แต่คนอื่นซึ่งเป็นคนจำนวนมากหรือคนส่วนใหญ่ในสังคมคง “พร้อม” ที่จะเป็นผู้ให้ ผู้รับ และผู้ตอบแทนบ้าง ความหวังที่จะสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมทำให้ขงจื่อเสนอระบบจริยศาสตร์ต่างตอบแทนที่ครอบคลุมพื้นที่ชีวิตที่สำคัญไว้อย่างรอบด้าน

การต่างตอบแทนระหว่างบิดา-มารดา-บุตร

คำถามสำคัญประการหนึ่งของจริยศาสตร์ต่างตอบแทนคือ ทุกชีวิตที่ถือกำเนิดมาต่างก็กำเนิดในท่ามกลางความสัมพันธ์ต่างตอบแทนอันซับซ้อนที่ดำรงอยู่ก่อนแล้ว การสืบสาวหาจุดเริ่มต้นดั้งเดิมบรรพกาลแห่งกำเนิดมนุษยชาติ สรรพสัตว์ สรรพสิ่ง บ่อยครั้งคือการตอบคำถามเกี่ยวกับจุดแรกเริ่มแห่งจริยศาสตร์ต่างตอบแทนไปในตัว ตัวอย่างเช่น ในวิธีคิดแบบเอกเทวนิยม การบ่งบอกว่าองค์พระ

ผู้เป็นเจ้าทรงเป็นต้นกำเนิดแห่งสรรพสิ่ง รวมทั้งมนุษย์คู่แรกด้วยนั้น เท่ากับเป็นการกำหนดไปในตัวว่าพระผู้เป็นเจ้าคือ “ผู้ให้” องค์แรกที่ยิ่งใหญ่ที่สุด ไร้ขอบเขต[51] ภายในกรอบอธิบายแบบนี้ มนุษย์พึงสำนึกใน “บุญคุณ” แห่งองค์พระผู้เป็นเจ้า มนุษย์ “จึง” ควร***รัก***มนุษย์ด้วยกันเอง เพราะการรักมนุษย์ด้วยกันเป็นการทำ***ตาม***น้ำพระทัยของพระเจ้า เมื่อพูดในภาษาจริยศาสตร์ต่างตอบแทนคือ ความรักระหว่างมนุษย์คือการ “ตอบแทน” บุญคุณอันยิ่งใหญ่ของพระเจ้านั่นเอง ในบริบทพุทธวัฒนธรรมไทย การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรก็เป็นการ “ให้” แก่พสกนิกรทุกผู้ทุกนามโดยไม่เลือกที่รักมักที่ชัง การสำนึกในบุญคุณของพระเวสสันดรอาจ “ตอบแทน” ได้ด้วยความภักดี แต่อาจไม่สามารถตอบแทนได้พอเพียงด้วยการถวายสิ่งของหรือบริการใดๆ แก่ท่าน[52]

ในบริบทจริยศาสตร์ขงจื่อ “ผู้ให้” บุคคลแรกนั้นคือบิดามารดาแห่งตน จริยศาสตร์ขงจื่อไม่จินตนาการภาพพระเจ้าผู้ทรงประทานสรรพสิ่งแก่มนุษย์และไม่จินตนาการภาพพระโพธิสัตว์อย่างพระเวสสันดร ผู้ทรง “ให้” ทุกสิ่งทุกอย่างอย่างไร้ขอบเขต ภาพ “สวรรค์” (เทียน) หรือภาพผู้ปกครอง (เปรียบกับดาวเหนือที่มีบริวารมานอบน้อม) เป็นภาพภาวะธรรมชาติที่กำกับดูแลระบบระเบียบอันงดงามของจักรวาลและสังคมมนุษย์มากกว่าเป็นภาพ “ผู้ให้” อันยิ่งใหญ่ การไม่จินตนาการภาพผู้ให้อันยิ่งใหญ่นี้สะท้อนขอบเขตทางจริยศาสตร์ของขงจื่อที่ให้ความสำคัญ “ทั้งหมด” แก่การต่างตอบแทนระหว่างมนุษย์กันเอง ในแง่นี้จริยศาสตร์ขงจื่อเป็นจริยศาสตร์มนุษย์นิยม มิใช่เทวนิยมหรือธรรมชาตินิยมดังที่ได้อธิบายไว้แล้ว การกล่างเช่นนี้มิได้หมายความว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมิได้เชื่อมโยงกับมิติจักรวาลวิทยา ดังที่ได้มีนักวิชาการปรัชญาจีนได้ศึกษาวิเคราะห์ไว้แล้ว

จุดเริ่มต้นของจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในปรัชญาขงจื่อคือการพัฒนาคุณธรรมที่สำคัญที่สุด ได้แก่ การมีมนุษยธรรม (*เหริน*) การมีมนุษยธรรมคือการ “รัก” มนุษย์ อันเป็นเครื่องแสดงความเมตตา อาทร ห่วงใย ระหว่างคนซึ่งพัฒนางอกเงยมาจากความผูกพันใกล้ชิดระหว่างบิดา-มารดา-บุตร ใน***หลุนอี่ว์***มีบทสนทนาหลายตอนที่แสดงความสัมพันธ์ อาทร ห่วงใย ระหว่างบิดา-มารดา-บุตร ซึ่งในที่สุดนำไปสู่ความกตัญญู และความกตัญญูก็เป็นรากฐานแห่งมนุษยธรรม[53]

> ***หลุนอี่ว์*** 2: 6 บันทึกไว้ว่า
>
> เมิ่งอู่ปั๋วถามเรื่องความกตัญญู อาจารย์ตอบว่า “บิดามารดาเป็นห่วงเป็นใยเพียงเรื่องความป่วยไข้เท่านั้น”[54]
>
> ***หลุนอี่ว์*** 4: 19 บันทึกไว้ว่า
>
> อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ ไม่เดินทางไกล ถ้าเดินทาง ต้องบอกหลักแหล่ง”[55]
>
> ***หลุนอี่ว์*** 4: 21 บันทึกไว้ว่า

อาจารย์กล่าวว่า “คนโบราณไม่ค่อยเอ่ยปาก เพราะท่านละอายว่าจะทำตามที่พูดไม่ได้”[56]

นักวิชาการทางจริยศาสตร์ตะวันตกร่วมสมัยหลายคนตั้งข้อสังเกตว่า “ความสำนึกบุญคุณ” หรือ “รู้คุณ” หรือ “ความกตัญญู” (gratitude) อาจไม่ใช่สิ่งเดียวกับการต่างตอบแทนเสมอไป (reciprocity) ในหลายกรณี การรู้สึกขอบคุณ และกล่าวขอบคุณก็เพียงพอต่อสิ่งดีที่ได้รับ โดยมิต้อง “ตอบแทน” ผู้ให้แต่อย่างใด ตัวอย่างเช่น การช่วยเหลือคนบาดเจ็บในอุบัติเหตุ คนบาดเจ็บอาจเป็นคนแปลกหน้าที่จะไม่มีโอกาสพบอีกเลยชั่วชีวิต หรือการช่วยสงเคราะห์ บริจาคเงินแก่ผู้ประสบภัยพิบัติที่ผู้บริจาคไม่คาดหวังจะได้การตอบแทนจากผู้ใด มีนักวิชาการเห็นว่าในกรณีเหล่านี้ “ผู้ให้” เมื่อได้รับคำ “ขอบคุณ” ก็เพียงพอแล้ว ส่วนผู้ได้รับการช่วยเหลือ สงเคราะห์ จะทำสิ่งดีต่อผู้อื่นต่อไปก็แล้วแต่สำนึกของบุคคลนั้นๆ แต่ก็จะมิใช่การ “ตอบแทน” ผู้ให้ความช่วยเหลือ สงเคราะห์[57] อย่างไรก็ตาม นักวิชาการดังกล่าวก็ได้ตั้งข้อสังเกตด้วยว่า มีความสำนึกบุญคุณหรือการรู้คุณในหลายกรณีที่เกี่ยวข้องกับความกตัญญูอย่างสำคัญ[58] งานวิจัยนี้จะให้น้ำหนักแก่การสำนึกคุณที่เกี่ยวข้องกับความกตัญญูเป็นหลัก ทั้งนี้เพราะเป็นกรณีที่มีความสำคัญมากที่สุดในจริยศาสตร์ขงจื่อ

ใน***หลุนอี่ว์***ดูจะมีเพียงบทเดียวที่กล่าวถึงความรักของบิดามารดาต่อบุตรอย่างชัดเจนตรงไปตรงมา ดังปรากฏในบทสนทนาระหว่างขงจื่อกับไจ๋หว่อ เมื่อไจ๋หว่อต่อรองระยะเวลาการไว้ทุกข์ให้สั้นลงจาก 3 ปีเหลือเพียง 1 ปี โดยอ้าง “เหตุผล” ต่างๆ นานา ในท้ายที่สุดขงจื่อถามว่า หรือไจ๋หว่อไม่ได้รับความรักจากบิดามารดาที่ไม่ยอมให้ห่างอ้อมอกเป็นเวลาสามปี[59] ข้อความสั้นๆ ดูจะบ่งบอกความรักของบิดามารดาในฐานะผู้ให้ แต่ก็มิได้มีการขยายความความอาทร ห่วงใย การดูแลเอาใจใส่ การเสียสละ ที่บิดามารดาให้แก่บุตร ใน***หลุนอี่ว์***มีบทสนทนาหลายบทที่เกี่ยวข้องกับวิธีที่บุตรพึง “ตอบแทน” บิดามารดา อาจเป็นได้ว่า การเป็น “ผู้ให้แรกเริ่ม” (priority of giving) ผู้คอยทะนุถนอมดูแล ห่วงใยบุตร เป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่ สำคัญ เป็นพื้นฐาน จนกระทั่งเป็นที่ “ประจักษ์” แก่ผู้คนสมัยนั้น (หรือทุกยุคสมัย) จนไม่มีความจำเป็นต้องมา “สนทนา” กันอีกแล้ว แต่สิ่งที่น่ากังวล ห่วงใย อาจเป็นปัญหาของฝ่ายรับซึ่งได้กลายเป็นผู้ควรตอบแทน “บุญคุณ” อันยิ่งใหญ่นั้น ค้านท์เห็นว่าบิดามารดาในฐานะผู้ให้ก่อนเป็นเบื้องแรกนั้นทำให้เกิดพันธะหน้าที่ (obligation) ของผู้รับที่ไม่มีวันตอบแทนได้หมด ในแง่นี้บิดามารดาจึง “เหนือ” กว่าบุตรอยู่ไม่เสื่อมคลาย[60] การสำนึกบุญคุณต่อบิดามารดาและการตอบแทนสิ่งดีๆ ที่ได้รับมานั้นจึงเป็นพันธกิจต่อตลอดชีวิต

ความกตัญญูเป็นพื้นที่ชีวิตทางจริยศาสตร์ที่สำคัญที่สุดในปรัชญาขงจื่อ และเป็นพื้นที่ที่มีบทศึกษาเกี่ยวกับการต่างตอบแทนอันรุ่มรวย อาจวิเคราะห์ได้ดังนี้ บทสนทนาใน***หลุนอี่ว์***เกี่ยวกับความกตัญญูเป็นบทบันทึกกลุ่มหนึ่งที่แสดงความละเอียดอ่อนทางอารมณ์ ความรู้สึก สูงที่สุด เราอาจแบ่งประเภทบทสนทนาเหล่านี้ออกเป็น 3 กลุ่มใหญ่ด้วยกัน ได้แก่

- กลุ่มบทที่แสดงความอาทร ห่วงใย
- กลุ่มบทที่แสดงความเคารพ เชื่อฟัง
- กลุ่มบทที่แสดงวิธีทัดทานอย่างสุภาพ

กลุ่มบทที่แสดงความอาทรห่วงใยอันละเอียดอ่อนระหว่างบิดามารดา-บุตร ได้แก่

หลุนอี่ว์ 2: 6 บันทึกไว้ว่า

เมิ่งอู่ปั๋วถามเรื่องความกตัญญู อาจารย์ตอบว่า “บิดามารดาเป็นห่วงเป็นใยเพียงเรื่องความป่วยไข้เท่านั้น”[61]

หลุนอี่ว์ 4: 19 บันทึกไว้ว่า

อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อบิดามารดายังมีชีวิตอยู่ ไม่เดินทางไกล ถ้าเดินทาง ต้องบอกหลักแหล่ง”[62]

หลุนอี่ว์ 4: 22 บันทึกไว้ว่า

อาจารย์กล่าวว่า “คนโบราณไม่ค่อยเอ่ยปาก เพราะท่านละอายว่าจะทำตามที่พูดไม่ได้”[63]

จะเห็นได้ว่าบทสนทนาเหล่านี้ให้น้ำหนักแก่การหาวิธีตอบแทนที่เหมาะสม (appropriateness) ในมิติต่างๆ ของชีวิตและความสัมพันธ์ ทั้งนี้อาจควรกล่าวไว้ ณ ที่นี้ว่าคำถามเรื่องการได้สัดส่วน (proportionality) ของการตอบแทน เป็นประเด็นที่ได้รับการถกเถียงน้อยมากในปรัชญาขงจื่อ นอกจากการกล่าวถึงโดยอ้อมใน***หลุนอี่ว์***เมื่อไจ๋หว่อต่อรองการไว้ทุกข์[64] ทั้งๆ ที่ความได้สัดส่วนเป็นประเด็นสำคัญในการศึกษาการต่างตอบแทนในจริยศาสตร์ตะวันตกที่มองการต่างตอบแทนในฐานะส่วนหนึ่งของความยุติธรรม เมื่อพิจารณาจากแง่มุมนี้ เราอาจเห็นได้ว่า ไจ๋หว่อ “ผลัก” การสนทนาเกี่ยวกับความกตัญญูไปไว้ในประเด็นที่ขงจื่อให้น้ำหนักน้อยมาก เมื่อเทียบกับประเด็นเรื่องความเหมาะสมของวิธีตอบแทน การหาวิธีตอบแทนบิดามารดาที่เหมาะสมนี้เรียกร้องให้บุตรระวังไหวต่อความวิตกห่วงใยของบิดามารดา โดยให้ท่านห่วงใยเพียงเรื่องความป่วยไข้ “เท่านั้น” “ไม่เดินทางไกล ถ้าเดินทางไกลต้องบอกหลักแหล่ง” และที่สำคัญคือการผูกพันเวลาแห่งชีวิตของบิดามารดาเข้ากับความปีติและความหวั่นเกรงของบุตร บทสนทนาเหล่านี้ไม่เพียงแต่บอกว่าเราควรทำอย่างไร

เท่านั้น แต่กลับเรียกร้องว่าเราควรมีความรู้สึกอย่างไรจึงจะเหมาะสมด้วย หรืออาจกล่าวอีกนัยหนึ่งว่าการชี้ให้เห็นความรู้สึกอันเหมาะสมเป็นการ “กล่อมเกลา” ที่สำคัญที่สุด

กลุ่มบทที่แสดงความเคารพเชื่อฟัง ได้แก่ บทต่างๆ ที่เรียกร้องให้ประกอบพิธีเซ่นไหว้แก่บรรพชนผู้ล่วงลับ[65] เรียกร้องให้ทำตามเจตนารมย์ของบิดามารดาแม้เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว[66] และที่ผู้วิจัยเห็นว่าสำคัญที่สุด ได้แก่

> ***หลุนอี่ว์*** 2: 7 บันทึกไว้ว่า
>
> จื่อโหยวถามเรื่องความกตัญญู อาจารย์ตอบว่า “สมัยนี้ความกตัญญูหมายถึงการเลี้ยงดูบิดามารดา แต่เราก็เลี้ยงดูม้าและสุนัขด้วยมิใช่หรือ ถ้าขาดความเคารพแล้วจะมีอะไรเพื่อแยกแยะการเลี้ยงดูแบบหนึ่งออกจากอีกแบบหนึ่งเล่า”[67]

หากเราตระหนักว่าบุญคุณของบิดามารดาเป็นบุญคุณแห่งการตั้งต้นชีวิต เป็นบุญคุณที่ยิ่งที่สุดในชีวิตคนๆ หนึ่ง แต่วิธีตอบแทนบุญคุณบิดามารดากลับแยกแยะไม่ออกจากวิธีเลี้ยงดูสัตว์ใช้งานหรือสัตว์เลี้ยง ก็นับว่าเป็นอาการแห่งการล่มสลายของชุมชนมนุษย์ ความเป็นมนุษย์อยู่ที่ความสามารถที่จะถอยห่างออกจากประสบการณ์ของตนเองแล้วประเมินคุณค่าชีวิตและเรื่องราวต่างๆ[68] การประเมินค่าด้วยการใคร่ครวญพินิจตรงนี้เองที่เป็นสิ่งที่ “สอน” กันได้ กล่อมเกลากันได้ ถกเถียง เสวนา***ร่วม***กันได้ สื่อสารกันได้ และเป็น “เหตุผล” ที่เรามีร่วมกันได้[69] ในที่นี้ขงจื่อเรียกร้อง “ความเคารพ” ในการเลี้ยงดูพ่อแม่ ขงจื่อคงไม่เห็นแย้งกับค้านท์ที่เห็นว่ามนุษย์มีศักดิ์ศรี (human dignity) ในฐานะมนุษย์ที่สามารถเรียกร้อง (claim) ความเคารพที่แตกต่างออกจากวิถีปฏิบัติที่ใช้กับสัตว์ใช้งานและสัตว์เลี้ยง แต่น่าสังเกตว่าขงจื่อคงสนใจประเด็นเรื่องความเคารพระหว่างมนุษย์ และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความเคารพต่อบิดามารดา มิใช่เพียงในฐานะที่บิดามารดาเป็นมนุษย์ในความหมายมนุษย์คนหนึ่งในฐานะมนุษย์สากล แต่บิดามารดาสามารถเรียกร้องความเคารพจากบุตรในฐานะ***ที่มา***แห่งชีวิตตน และในฐานะผู้ให้การเลี้ยงดูอย่างอาทร ห่วงใย มาตลอด บุตรในฐานะมนุษย์ที่สามารถประเมินคุณค่าในฐานะสรรพนามบุคคลที่ 1 (กล่าวคือ บุตรสามารถพินิจ***ด้วย***ตนเอง ***กับ***ตนเอง ว่าบิดา-มารดามี “คุณ” ต่อตนอย่างยิ่งใหญ่) นี้เอง ที่ดูจะขาดตกบกพร่อง เสื่อมทรามไปอย่างรุนแรงในยุคสมัยขงจื่อ การที่ขงจื่อกล่าวว่า “ถ้าขาดความเคารพแล้ว จะมีอะไรเพื่อแยกแยะการเลี้ยงดูแบบหนึ่งออกจากอีกแบบหนึ่งเล่า” เท่ากับเป็นการเรียกร้องมนุษย์ในสมัยนั้นให้หันมาประเมินคุณค่าของบิดามารดาใหม่ การประเมินค่าใหม่นี้จะเป็นรากฐานการหาวิธีตอบแทนบิดามารดาอย่างเหมาะสมได้อีกครั้งหนึ่ง

กลุ่มบทที่แสดงวิธีทัดทานอย่างสุภาพที่สำคัญที่สุดน่าจะได้แก่

หลุนอี่ว์ 4: 18 บันทึกไว้ว่า

อาจารย์กล่าวว่า “รับใช้บิดามารดา ทัดทานได้อย่างสุภาพเมื่อเห็นว่าไม่ทำตามความประสงค์ ยังคงเคารพไว้ไม่ขัดขวาง พากเพียรต่อไป แต่ไม่ปริปากบ่น”[70]

เราอาจเข้าใจสองวรรคแรกได้อย่างน้อยสองแนวทางด้วยกัน กล่าวคือ อาจหมายความว่า เมื่อรับใช้บิดามารดา หากมีอะไรไม่เห็นด้วยก็สามารถทัดทานได้ แต่ให้ทำได้อย่างสุภาพ หรืออาจหมายความว่า การที่บุตรทัดทานอย่างสุภาพเมื่อมีอะไรไม่เห็นด้วยกับบิดามารดา***นั่นเอง*** คือการรับใช้บิดามารดาแบบหนึ่ง[71] ผู้วิจัยคิดว่าการเข้าใจทั้งสองแนวทางไม่มีอะไรขัดแย้งกัน เพียงแต่ให้ความหมายที่แตกต่างกันออกไป การเข้าใจแบบแรกสื่อความหมายถึง “วิธี” แสดงความไม่เห็นด้วยกับบิดามารดา ส่วนการเข้าใจแบบหลังอาจสื่อความหมายได้ว่า การทัดทานบิดามารดาอย่างสุภาพเป็นวิธี***ตอบแทน***บุญคุณของบิดามารดาได้อย่างเหมาะสมวิธีหนึ่ง

ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย

ในความสัมพันธ์ทั้ง 5 ในจริยศาสตร์ขงจื่อ เราอาจกล่าวได้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนกับเพื่อนเป็นพื้นที่ชีวิตที่แต่ละบุคคลมี “เสรีภาพ” มากที่สุดในการ “เลือก” คบมิตร[72] ความสัมพันธ์อีก 4 ชุดที่เหลือ ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดา-บุตร สามี-ภรรยา พี่น้อง หรือผู้ปกครอง-ผู้ใต้ปกครอง ต่างล้วนเป็นความสัมพันธ์โดยสายเลือดซึ่งไม่อาจ “เลือก” ได้ และความสัมพันธ์ที่เกี่ยวกับการแต่งงานและรัฐถิ่นที่อาศัย ซึ่งในบริบทสังคมโบราณคงไม่ใช่พื้นที่ที่เปิดโอกาสให้เลือกได้อย่าง (ค่อนข้าง) เสรีเฉกเช่นในปัจจุบัน[73]

ผู้ศึกษาปรัชญาขงจื่อต่างรู้ดีว่า ขงจื่อให้ความสำคัญแก่ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหายเป็นอย่างยิ่ง ทั้งนี้มิใช่เพียงเพราะเป็นความสัมพันธ์ที่แสดงคุณธรรมและจริยธรรมระหว่างมนุษย์เท่านั้น หากแต่เป็นความสัมพันธ์ที่มีความลึกซึ้ง ใกล้ชิด เป็น “หลักหมาย” ของชีวิตที่ดีแบบหนึ่ง เป็นวิถีการดำรงอยู่ในฐานะมนุษย์แบบหนึ่ง[74] การกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหายใน***หลุนอี่ว์***สะท้อนการให้ความสำคัญแก่มิตรภาพในฐานะประสบการณ์ที่มีคุณค่าในตัวเอง เป็นพื้นที่ชีวิตร่วมกันที่รื่นรมย์ ช่วยเหลือเกื้อกูลกัน มีสัจจะต่อกัน แบ่งปันข้าวของ และสื่อสารปณิธานความในใจของกันและกัน เรียนรู้ด้วยกัน ไปเยี่ยมกันเมื่อเจ็บป่วย ฝังศพให้แก่กัน หรืออาจทดแทนผู้ขาด “พี่น้อง” ได้ ผู้วิจัยจะจัดหมวดหมู่บทสนทนาเหล่านี้โดยแบ่งแนวการวิเคราะห์ออกเป็น 3 จังหวะด้วยกัน ได้แก่

จังหวะที่หนึ่ง ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการรับเข้าเป็นมิตร (Inclusion)
จังหวะที่สอง ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการอยู่ร่วมกันกับเพื่อน (Being With)
จังหวะที่สาม ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการขับออกจากมิตรภาพ (Exclusion)

การแบ่งแนวการวิเคราะห์ออกเป็น 3 จังหวะข้างต้นเพื่อสื่อมิติช่วงเวลาที่ต่อเนื่องของการพัฒนาความสัมพันธ์ฉันมิตร แต่ก็เป็นช่วงเวลาที่มีความต่างที่พึงแยกแยะเพื่อพิจารณาความเข้าใจเกี่ยวกับมิตรภาพได้ นอกจากนี้ ยังจะช่วยให้เห็นได้ชัดเจนขึ้นว่า การต่างตอบแทนในหมู่มิตรสหายไม่ใช่การต่างตอบแทนวัตถุสิ่งของ หรือการกระทำแต่ละกรณีเท่านั้น หากแต่เป็นการต่างตอบแทนความรัก ความไว้ใจ และความรื่นรมย์

จังหวะที่ 1 : ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการรับเข้าเป็นมิตร

มีบทสนทนาใน***หลุนอี่ว์***สามบทที่ดูจะแสดงจุดยืนที่ขัดแย้งกันเองในการพิจารณาเกี่ยวกับการคบคนเป็นมิตร

หลุนอี่ว์ 1: 8: 3 และ 9: 24 บันทึกจุดยืนแบบแรกที่สะท้อนท่าทีกีดกัน

> ***หลุนอี่ว์*** 1: 8: 3 บันทึกไว้ว่า
> “ไม่คบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน”[75]

> ***หลุนอี่ว์*** 9: 24 บันทึกไว้ว่า
> อาจารย์กล่าวว่า “หลักปฏิบัติที่สำคัญที่สุดคือ มีความซื่อ ถือสัจจะ อย่าคบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน หากมีข้อผิดพลาดอย่ากลัวที่จะแก้ไข”[76]

ในขณะเดียวกัน***หลุนอี่ว์*** 19: 3 สะท้อนจุดยืนที่เปิดกว้างในการคบคนอื่น

> ***หลุนอี่ว์*** 19: 3 บันทึกไว้ว่า
> ลูกศิษย์จื่อเซี่ยถามจื่อจังเรื่องการคบคน จื่อจังกล่าวว่า “จื่อเซี่ยว่าอย่างไร” เขากล่าวว่า “คนที่คบได้ก็คบ คนที่คบไม่ได้ก็อย่าคบ” จื่อจังกล่าวว่า “นี่ต่างจากที่เราเคยฟังมา วิญญูชนเคารพผู้ทรงปัญญา แต่มีที่ทางให้คนทั่วไป ยกย่องคนดี เห็นใจคนไร้ความสามารถ ความมีปัญญายิ่งใหญ่ของเรา ถึงกับไม่มีที่ทางให้คนอื่นเลยหรือ มีคนที่ไม่คบเราหรือไม่ ความไร้ปัญญาของเรา หากทำได้ มีคนไม่คบเรา แล้วเราจะทำอย่างไรกับคนที่ไม่คบเรา”[77]

เนื่องจากมิตรภาพเป็นความสัมพันธ์พิเศษที่ผู้คนคบหากัน “โดยเสรี” เป้าหมายของมิตรภาพมิใช่เพื่อวัตถุประสงค์ที่ผูกพันกับกิจกรรมเฉพาะเจาะจง ดังเช่น สมาคมฟุตบอล ชมรมคนรักสัตว์ หรือกลุ่มอาสาเพื่อสาธารณะประโยชน์เท่านั้น หากแต่เป้าหมายระหว่าง “มิตรแท้” คือ “ชีวิตที่ดี” ของกัน

และกัน ค้านท์กล่าวว่า มิตรภาพในอุดมคติคือ “เอกภาพของมนุษย์สองคนผ่านความเคารพรักต่อกันอย่างเท่าเทียม”[78] ที่น่าสนใจคือ คอร์สการ์ดตั้งข้อสังเกตว่าทั้งอริสโตเติลและค้านท์ นักปรัชญาผู้มีจุดยืนทางจริยศาสตร์ที่ค่อนข้างแตกต่างกัน ต่างก็นิยามมิตรภาพในฐานะการต่างตอบแทน นักปรัชญาทั้งสองคนอ้างการต่างตอบแทนว่าคือเหตุผลที่อธิบายว่าเพราะเหตุใดมิตรภาพจึงพบได้ในหมู่ผู้คนที่เป็นคนดี[79] ค้านท์กล่าวถึงมิตรภาพที่สมบูรณ์ว่าคือ “เอกภาพที่ใกล้ชิดสนิทซึ้งที่สุดของความรักกับความเคารพ”[80] ความรักจะผลักท่านให้แสวงหาเป้าหมายของอีกคนหนึ่ง ความเคารพจะเตือนท่านว่าเขาคนนั้นต้องเป็นผู้กำหนดว่าเป้าหมายเหล่านั้นคืออะไร ในขณะที่ความรักผลักให้ท่านใส่ใจต่อความสุขของอีกคนหนึ่ง ความเคารพเรียกร้องว่าท่านใส่ใจในบุคลิกภาพของเขาด้วย[81] หากมิตรภาพหมายถึงความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดสนิทซึ้ง เป็นความสัมพันธ์แห่งความรักและความเคารพที่ต่างฝ่ายต่างมีต่อกันโดยเท่าเทียม ย่อมไม่ใช่เรื่องแปลกแต่อย่างใดที่ต้อง “เลือกคบเพื่อน” ทั้งนี้เพราะเราคงไม่อาจ “คบใครก็ได้” หากจะพัฒนาความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดลึกซึ้ง ผู้วิจัยมีความเห็นว่า การที่ขงจื่อกล่าวว่า “อย่าคบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน” น่าจะเข้าใจในแง่นี้ กล่าวคือ ไม่น่าจะหมายความว่าอย่าคบเพื่อนต่างชนชั้นทางเศรษฐกิจหรือต่างสถานภาพทางสังคม เพราะเราทราบดีว่าเหยียนหุย ศิษย์รักที่สุดของขงจื่อเป็นผู้มีฐานะยากจนข้นแค้นมาก ความรื่นรมย์ของเหยียนหุยในสภาพที่อัตคัดขัดสนมากยิ่งทำให้ขงจื่อชื่นชมเหยียนหุยเป็นพิเศษ วลีดังกล่าวจึงน่าจะหมายความว่าอย่าคบคนที่ไม่อาจ “เทียบเคียงกับตนได้” การคบคนที่ไม่อาจเทียบเคียงกับตนได้ คือคนที่ไม่อาจมีความสัมพันธ์ต่างตอบแทนในแง่ความรัก ความเคารพ และความไว้ใจ[82] ทั้งนี้เพราะความรัก ความเคารพ และความไว้ใจ เมื่อมอบให้ “เพื่อน” แล้วก็เท่ากับมอบเป้าหมายของชีวิตตนใส่ไว้ในมือของอีกคนหนึ่ง ซึ่งเราคงไม่มอบของมีค่าขนาดนี้ให้ใครก็ได้ เราต้องพิจารณา “เลือก” คนที่ควรมอบสิ่งอันทรงคุณค่าขนาดนี้ หากเราจะมอบ “เป้าหมาย” ชีวิตของเราให้เพื่อน เราก็คงเลือกคนที่รักจะมอบเป้าหมายดังกล่าวแก่เราด้วยเป็นการ “ตอบแทน” การ “ไม่คบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน” จึงน่าจะหมายถึง การอย่าคบคนที่เราไม่รักจะมอบเป้าหมายของเราให้แก่เขา และเขาไม่รักจะมอบเป้าหมายของเขาให้แก่เราด้วย

ในแง่หนึ่ง การคบเพื่อนต้องเลือกคนที่มีคุณค่า แต่ระดับคุณค่าของคนที่เราพึงเลือกนั้นก็มิใช่ใช้เกณฑ์ที่สูงส่งเลอเลิศ ตัวผู้เลือกนั้นเองคือมาตรวัดดังกล่าว การเลือกคบเพื่อนจึงเป็นการประเมินคุณค่าของตัวเราเองอยู่ในที ด้วยข้อพิจารณานี้เอง ได้เกิดข้อถกเถียงในหมู่ศิษย์ขงจื่อว่า ในฐานะกลุ่มมิตรสหาย เราจะเลือกคบคนอื่นอย่างไร ศิษย์กลุ่มหนึ่งของจื่อเซี่ยอ้างคำกล่าวของอาจารย์ว่า “คนที่คบได้ก็คบ คนที่คบไม่ได้ก็อย่าคบ” การกล่าวเช่นนี้ดูจะยืนยันคำกล่าวว่าข้างต้นที่ว่า “อย่าคบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน” แต่ในขณะเดียวกัน จุดยืนแบบนี้ก็ดูจะอาศัยเกณฑ์การเลือกคบคนไว้ที่ตัวเราในฐานะผู้เลือก ผู้ประเมินคุณค่า ผู้กำหนดความหมาย แต่เพียงฝ่ายเดียว ลูกศิษย์ของจื่อจังเสนอให้ระวังความหยิ่งยะโสที่จะไม่คบคนที่ด้อยปัญญากว่าพวกตนกลุ่มตน จื่อจังเสนอจุดยืนที่เปิดกว้างกว่าจื่อเซี่ย จื่อจังเสนอให้ใคร่ครวญว่า “วิญญูชนเคารพผู้ทรงปัญญา แต่มีที่ทางให้คนทั่วไป ยกย่องคนดี เห็นใจคนไร้

ความสามารถ ความมีปัญญายิ่งใหญ่ของเราถึงกับไม่มีที่ทางให้คนอื่นเลยหรือ มีคนที่ไม่คบเราหรือไม่ความไร้ปัญญาของเรา หากทำให้มีคนไม่คบเรา แล้วเราจะทำอย่างไรกับคนที่ไม่คบเรา" ข้อโต้แย้งของจื่อจังเตือนให้ระวังการคบเพื่อนเป็นกลุ่มแล้วมีเส้นแบ่ง "คนใน" "คนนอก" ที่เด็ดขาดชัดเจนเกินไป การสร้าง "เอกภาพ" ในหมู่มิตรสหายเป็นพื้นฐาน "อัตลักษณ์" กลุ่มของตน ซึ่งต้องคอยระวังอย่าให้กลายเป็น "การแบ่งพรรคแบ่งพวก"[83] ในบทนี้ การไม่คบเพื่อนที่ไม่เสมือนตนกำลังจะกลายเป็น การไม่คบคนที่ "ไม่เสมอตน" อาจจะในแง่ความมีปัญญา คือการเป็นคนดี จื่อจังกำลังเสนอท่าทีที่แสดงความเคารพต่อการเลือกกำหนดของผู้อื่น เฉกเช่นที่จื่อเซี่ยกำลัง "ตัดทิ้ง" กลุ่มบุคคลอื่นที่ "คบไม่ได้" ผู้วิจัยตีความว่าจื่อจังกำลังเสนอให้ระวังวิธีคิดแบบจื่อเซี่ยที่จะกลายเป็นการปิดกั้นคนอื่น เป็นการแบ่งพรรคแบ่งพวก จื่อจังกำลังเสนอให้มี "ที่ทาง" แก่คนทั่วไปผู้อาจไม่ "เสมือนตน" แต่พวกเขาก็มีวิธีเข้าใจ "ปัญญา" ที่แตกต่างจากกลุ่มเรา และเขาก็อาจ "เลือก" ไม่คบพวกเราก็เป็นได้ ปริศนาจากขงจื่อคือการกล่าวว่า อย่าคบเพื่อนที่ไม่เสมือนตน ***เท่ากับ***เป็นการกล่าวว่า "คบแต่คนที่เสมือนตนได้" เป็นเพื่อนใช่หรือไม่

จังหวะที่สอง : ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการอยู่ร่วมกันกับเพื่อน

ขงจื่อกล่าวว่า "คุณธรรมไม่โดดเดี่ยว ย่อมมีเพื่อน"[84] คำกล่าวสั้นๆ นี้สามารถเข้าใจได้จากหลายแง่มุม อาจหมายความว่า บุคคลผู้มีคุณธรรมย่อมเป็นบุคคลที่ใครๆ ก็อยากเป็นเพื่อนด้วย หรืออาจหมายความว่า ในการแสวงหาคุณธรรม ย่อมมีเพื่อนร่วมทางไปด้วยกัน หรืออาจหมายความว่า การมีเพื่อนเป็นส่วนหนึ่งของการมีคุณธรรม ความหมายหลายแง่มุมเหล่านี้ล้วนชี้ให้เห็นว่าความเป็นเพื่อน การมีเพื่อน เป็นเรื่องเดียวกันกับการแสวงหา/การมีคุณธรรม ***หลุนอี่ว์*** 1: 1 นำผู้อ่านเข้าสู่ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหายด้วยคำถาม 2 คำถาม "ร่ำเรียนอยู่เป็นนิจ มิน่ายินดีดอกหรือ?" และ "มีมิตรสหายมาจากแดนไกล มิน่ารื่นรมย์ดอกหรือ?"[85] การมีเพื่อนร่วมร่ำเรียนเป็นประสบการณ์เชิงสุนทรีย์ที่ขงจื่อให้คุณค่าสูงสุดเหนือความรู้และความรัก[86] ในแง่นี้การแสวงหาความรู้ การร่ำเรียน***กับ***เพื่อน เป็นหลักหมายแห่งชีวิตที่ดีที่มีการ "ต่างตอบแทน" ในประสบการณ์แห่งความรู้และความรื่นรมย์

วิถีการอยู่ในหมู่มิตรสหายต้องมีสัจวาจา ไม่ว่ากล่าวบ่อยๆ ฝังศพให้เพื่อน เมื่อเจ็บป่วยก็เยี่ยมเยียนดูแลกัน พูดคุยกันอย่างลึกซึ้ง ล้อเล่นกัน และที่สำคัญที่สุดอาจจะเป็นการแบ่งปันความในใจต่อกัน[87] การแบ่งปันความในใจต่อกันเป็นวิธีหนึ่งที่จะ "สื่อสาร" ความใฝ่ฝัน ปณิธาน ความหวัง ความกลัว ความเกลียด ต่อกันและกัน การสื่อสารกันได้หมายความว่าจะสามารถแบ่งปันเหตุผลเบื้องลึกของกันและกันได้[88] การแบ่งปันเหตุผลให้เพื่อนรู้จะเป็นโอกาสการได้เรียนรู้ "ตัวตน" ของเพื่อนด้วยกันได้ การเปิดเผยต่อกันเชิงลึกนี้เป็นวิถีแห่งการสร้างบทเพลงอันไพเราะจากตัวโน้ตที่แตกต่างหลากหลาย เป็นการสร้าง "ชุมชน" ในหมู่เพื่อน โดยมิได้เป็นความพยายามสร้าง "กฎสากล" ที่ควบคุมกำกับการกระทำที่ถูกต้อง[89]

หลุนอี่ว์ 5: 25 บันทึกไว้ว่า

5: 25: 1

เหยียนยวนและจื่อลู่อยู่ข้างอาจารย์ อาจารย์กล่าวว่า “ไหนเจ้าทั้งสองลองบอกปณิธานของเจ้าแต่ละคนให้เราฟังที”

5: 25: 2

จื่อลู่ตอบว่า “ปณิธานของศิษย์คือ จะไม่โอ้อวดขนสัตว์แพรพรรณ จะใช้ร่วมกับมิตรสหาย หากของเหล่านั้นเสียหาย ก็จะไม่รู้สึกเสียดาย”

เหยียนยวนตอบว่า “ปณิธานของศิษย์คือ จะไม่โอ้อวดคุณความดี ไม่อวดอ้างผลงานของตน”

จื่อลู่ถามอาจารย์ว่า “อยากฟังปณิธานของอาจารย์บ้าง” อาจารย์ตอบว่า “ปณิธานของเราคือ ทำให้ผู้อาวุโสได้อยู่สงบ มิตรสหายไว้เนื้อเชื่อใจกัน ผู้เยาว์ห่วงใยอาทรกัน”[90]

บทสนทนานี้น่าสนใจในสองแง่มุม ในแง่มุมหนึ่ง ความน่าสนใจอยู่ที่ “เนื้อหา” ที่แสดงปณิธานของคน 3 คน ได้แก่ ขงจื่อ จื่อลู่ และเหยียนยวน (เหยียนหุย) มิตรภาพสำหรับจื่อลู่คือการต่างตอบแทน ในแง่การแบ่งปันข้าวของเครื่องใช้ระหว่างเพื่อน แม้เพื่อนทำข้าวของเสียหายก็จะไม่รู้สึกเสียดาย ปณิธานของจื่อลู่สื่อสาร “ตัวตน” ของจื่อลู่ว่า ความใส่ใจอยู่ในระดับวัตถุสิ่งของที่จื่อลู่ให้คุณค่าสูง ปณิธานที่จะไม่รู้สึกเสียดายเมื่อเพื่อนทำข้าวของ***ของตน***เสียหาย สะท้อนให้เห็นว่าจื่อลู่ยังรู้สึกเสียดายข้าวของอยู่ อีกทั้งสะท้อนความรู้สึกเป็นเจ้าของสิ่งต่างๆ ที่จื่อลู่ “รู้ตัว” ว่ายังต้องแก้ไข ปรับปรุง ส่วน “เนื้อหา” ปณิธานของเหยียนยวนสะท้อนให้เห็นว่า “การตอบแทน” เพื่อนที่ดีที่สุดในทัศนะของเหยียนยวนคือ การไม่ทำให้เพื่อนรู้สึกด้อยความสามารถเมื่อต้องเปรียบเทียบกับตน คำกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นว่า เหยียนยวนตระหนักรู้ตัวดีว่ามีความสามารถสูงกว่าเพื่อนๆ จึงต้องตั้งปณิธานที่จะ “ไม่โอ้อวดคุณความดี ไม่อวดอ้างผลงานของตน” ส่วนเนื้อหาของปณิธานของขงจื่อสะท้อนความกังวลว่าจะล้มเหลวในการ “ปฏิรูป” ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในช่วงวัยต่างๆ ที่จะนำมาซึ่งความสงบราบรื่นในสังคม ขงจื่อปรารถนา “ทำให้ผู้อาวุโสได้อยู่สงบ มิตรสหายไว้เนื้อเชื่อใจกัน ผู้เยาว์ห่วงใยอาทรกัน”

ในแง่มุมที่สอง เราอาจมองบทสนทนานี้ในแง่วิถีการอยู่ร่วมกันกับเพื่อน (Being with friends) การต่างตอบแทนในที่นี้มิได้ดำรงอยู่ในแง่ “เนื้อหา” ของสิ่งที่สนทนากันเท่านั้น แต่ดำรงอยู่ในวิธีที่ขงจื่อขอให้ศิษย์ (และเพื่อน) ทั้งสอง “ลองบอกปณิธานของเจ้าแต่ละคนให้เราฟังที” การขอให้เพื่อน/ศิษย์เผยความในใจเป็นการพยายามสื่อสารคุณค่าของแต่ละคน ความมุ่งมั่นของแต่ละคน การ “บอกปณิธาน” คือ การแบ่งปัน “อัตลักษณ์” เบื้องลึก เมื่อกล่าวออกมาแล้ว มิตรในกลุ่มนี้ก็จะ “เข้าใจ” เพื่อนมากขึ้นและความเข้าใจนั้นงอกเงยขึ้นจากการ “เห็น” ตนเองในความสัมพันธ์ กับการ “เห็น”

ตัวตนของคนอื่นไปพร้อมกัน ในแง่นี้ การแบ่งปันความในใจคือการเรียนรู้***ไปด้วยกัน*** วิถีนี้เป็นการต่างตอบแทนระหว่างเพื่อนที่ช่วยนำไปสู่ความเข้าใจตนเอง***ใน***ความเข้าใจผู้อื่นไปพร้อมกัน

หลุนอี่ว์ 11: 25 บันทึกไว้ว่า

11: 25: 1

จื่อลู่ เจิงซี่ หรานโหย่ว กงซีหวา นั่งอยู่ข้างอาจารย์

11: 25: 2

อาจารย์กล่าวว่า “แม้ว่าเราจะมีอายุสูงกว่าเจ้าอยู่บ้าง ก็อย่าได้ถือเลย”

11: 25: 3

“ยามปกติ เจ้ากล่าวว่า *‘เราไม่เป็นที่รู้จัก’* สมมติว่ามีผู้รู้จักเจ้า เจ้าอยากทำอะไร”

11: 25: 4

จื่อลู่รีบตอบอย่างฉับพลันว่า “ถ้ามีรัฐขนาดพันรถม้าศึกอยู่ระหว่างรัฐใหญ่ และกองทัพมารุกราน จนเกิดความอดอยากขาดแคลน ถ้าศิษย์มีโอกาสบริหาร ภายในสามปีก็จะสามารถทำให้ประชาราษฎร์มีความกล้าและรู้ทิศทาง” อาจารย์ยิ้ม

11: 25: 5

(อาจารย์กล่าวกับหรานโหย่วว่า) “ฉิว เจ้าอยากทำอะไร” ฉิวตอบว่า “ในรัฐขนาดกว้างยาวหกสิบหรือเจ็ดสิบลี้ หรือแม้แต่ห้าหกสิบลี้ แล้วใช้ศิษย์ปกครอง ภายในสามปีก็จะสามารถทำให้ประชาราษฎร์พอเพียง ส่วนการสอน*หลี่*หรือดนตรี คงต้องรอวิญญูชน”

11: 25: 6

อาจารย์ถามกงซีหวา “ชื่อ เจ้าอยากทำอะไร” ชื่อตอบว่า “ศิษย์ไม่อ้างว่ามีความสามารถแต่ต้องการเรียนรู้เรื่องพิธีกรรมในวิหารบรรพชน เรื่องพิธีการต้อนรับ เรื่องการแต่งตัวตามพิธีกรรม ปรารถนาเป็นเพียงเจ้าหน้าที่ผู้น้อย”

11: 25: 7

(อาจารย์ถามเจิงซี่) “เตี่ยน เจ้าอยากทำอะไร” เตี่ยนจึงวางพิณลง ลุกขึ้นยืนตอบว่า “ศิษย์ต่างกับที่ทั้งสามกล่าวมา” อาจารย์กล่าวว่า “เป็นอะไรไปเล่า ก็เพียงต้องการให้แต่ละคนแสดงความมุ่งมั่นออกมา” เตี่ยนกล่าวว่า “ในเดือนสุดท้ายแห่งฤดูใบไม้ผลิ เสื้อผ้าอาภรณ์สำหรับฤดูนี้ก็มีพร้อม ศิษย์ต้องการลงเล่นน้ำในแม่น้ำอี้ พร้อมกับหนุ่มน้อยห้าหกคน หรือเด็กน้อยสักหกเจ็ดคน รับสายลมบนแท่นพิธี และเดินร้องเพลงกลับบ้าน” อาจารย์ถอนใจกล่าวว่า “เราเห็นด้วยกับเตี่ยน”

11: 25: 8

เมื่อทั้งสามออกไปแล้ว เจิงซี่รั้งรออยู่กับอาจารย์แล้วถามว่า “คำกล่าวของทั้งสามเป็นอย่างไร” อาจารย์ตอบว่า “เป็นเพียงการแสดงความมุ่งมั่นของแต่ละคนเท่านั้น”

11: 25: 9

เจิงซี่ถามต่อว่า “เหตุใดอาจารย์จึงยิ้มเมื่อโหยวพูดจบ”

11: 25: 10

อาจารย์ตอบว่า “การบริหารรัฐต้องอาศัย*หลี่* คำพูดของเขาไม่มีความผ่อนปรน ด้วยเหตุนี้ เราจึงยิ้ม”

11: 25: 11

“ที่ฉิวกล่าวมิใช่นครรัฐหรือ” “เห็นขนาดกว้างยาว หกเจ็ดสิบลี้ แล้วจะมินับว่าเป็นรัฐได้หรือ”

11: 25: 12

“ที่ซื่อกล่าวไม่ใช่นครรัฐหรือ” อาจารย์ตอบว่า “มีวิหารบรรพชน มีพิธีการต้อนรับ แล้วไม่ใช่นครรัฐจะเป็นอะไร หากซื่อทำแต่การเล็กน้อย ใครจะสามารถทำการใหญ่ได้เล่า”[91]

เราสามารถอ่านบทนี้ได้จากสองแง่มุม เฉกเช่นเดียวกับ***หลุนอี่ว์*** 5: 25 กล่าวคือ ในแง่มุมหนึ่ง ความน่าสนใจอยู่ที่ “เนื้อหา” ของบทสนทนาที่แสดงความใฝ่ฝันทางการเมืองของศิษย์/มิตรสหาย 4 คน กล่าวคือ คำตอบของศิษย์ทั้ง 4 คนแสดงให้เห็นว่าจื่อลู่มองการปกครองในแง่การรบทัพจับศึก หรานโหย่วมองการปกครองในแง่การแก้ปัญหาเศรษฐกิจ กงซีหวามองการปกครองในแง่การรู้จักจารีตพิธีกรรม และเจิงซี่มองการปกครองในแง่การใช้ชีวิตที่รื่นรมย์ ในที่นี้จะกล่าวถึงอีกแง่มุมหนึ่ง ได้แก่ การมองบทสนทนานี้ในแง่***วิถี***การอยู่***ร่วมกันกับ***เพื่อน การต่างตอบแทนในหมู่เพื่อนในที่นี้มิได้ดำรงอยู่ในเนื้อหาของคำตอบของแต่ละคนเท่านั้น แต่ดำรงอยู่ในวิธีที่ขงจื่อเริ่มต้นด้วยการวางเงื่อนไขของบทสนทนา วิธีที่จื่อลู่ไม่เชื่อฟังเงื่อนไขที่ขงจื่อวางไว้ และวิธีที่ขงจื่อมีปฏิกิริยาต่อคำตอบของศิษย์/เพื่อนแต่ละคน ทั้งด้วยการยิ้มและด้วยวาจา

ขงจื่อเริ่มต้นบทสนทนาด้วยการชวนให้จินตนาการสิ่งที่ตรงข้ามกับข้อเท็จจริง (counter-factual imagination) คืออายุของขงจื่อ ความมีอาวุโส บ่อยครั้งทำให้เพื่อน/ศิษย์ที่อ่อนวัยกว่า “ไม่กล้า” เผยความในใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับเรื่องที่ละเอียดอ่อนอย่างความใฝ่ฝันทางการเมืองของแต่ละคน โดยประวัติเรารู้ว่าจื่อลู่อายุอ่อนกว่าขงจื่อเล็กน้อย และอายุมากกว่าศิษย์อีก 3 คนในที่นี้ ขงจื่อไม่อยากให้ความมีอาวุโสเป็นตัวกำหนดการเผยความในใจของแต่ละคน ซึ่งน่าเชื่อได้ว่า ขงจื่อไม่อยากให้จื่อลู่พูดก่อน แต่แล้วจื่อลู่ก็ไม่ “เล่นเกม” ตามเงื่อนไขที่ขงจื่อเสนอ จื่อลู่ “ชิง” พูดความในใจก่อนเป็นคนแรก ความใฝ่ฝันก็ยิ่งใหญ่ ผลงานก็มากมาย ขงจื่อได้แต่ “ยิ้ม” รอย “ยิ้ม” ของขงจื่อทำให้ศิษย์ที่เหลือกล่าวถึงความใฝ่ฝันทางการเมืองของตนอย่างอ่อนน้อมถ่อมตนลงบ้าง แต่ในที่สุดขงจื่อก็ชี้

ด้วยวาจาว่าทุกคนก็มีความใฝ่ฝันทางการเมืองที่สูง (เกินไป?) ทั้งสิ้น หลังจากที่จื่อลู่ชิงพูดขึ้นก่อน ขงจื่อจึงดึงเอาการกำหนดลำดับการพูดกลับมาไว้ที่ตนอีกครั้งหนึ่ง โดยขงจื่อเป็นฝ่ายเรียกชื่อให้ศิษย์แต่ละคนพูดตามลำดับ การละเมิดหรือไม่เชื่อฟัง “กติกา” การคุยเปิดใจต่อกันของจื่อลู่ทำให้ขงจื่อโต้กลับด้วยการควบคุมลำดับการสนทนาอีกครั้งหนึ่ง เราจะเห็นได้ว่า แม้ในหมู่เพื่อน เมื่อขงจื่ออยากจะ “เปิด” การสนทนาโดย “เสรี” โดยไม่คำนึงถึงอาวุโส แต่ความมุทะลุของจื่อลู่ก็ได้ทำให้การกล่าวโดย “เสรี” นั้นถูกขัดขวาง แม้แต่ขงจื่อเองก็ดูจะไม่ปรารถนาที่จะกล่าวถึงความเห็นของตนอย่างตรงไปตรงมากับศิษย์ทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน มีแต่เจิงซี่ผู้ “รั้งรอ” อยู่กับอาจารย์เพียงคนเดียวที่จะได้เข้าใจ “ความในใจ” ของขงจื่อเองต่อศิษย์ที่ได้กล่าวออกไปก่อนทั้งสามคน อาจกล่าวได้ว่าโดยภาพรวมแล้ว การเผยความในใจในหมู่มิตรสหายนี้เองก็ยังมีอุปสรรคจากความใฝ่ฝันทางการเมืองของศิษย์/เพื่อนแต่ละคน ความกดดันในใจของมิตรสหายกลุ่มนี้ (แม้ไม่มีใครรู้จัก ก็ไม่หวั่นไหว มิใช่วิญญูชนดอกหรือ?” ***หลุนอี่ว์*** 1: 1) เผยแสดงตัวออกมาอย่างชัดเจนในบทนี้ และสะท้อนให้เห็นว่าการเรียนรู้ไปด้วยกัน การอยู่ด้วยกันของมิตรสหายกลุ่มนี้ ดำเนินไปท่ามกลางความอึดอัดขัดข้องใจต่อข้อจำกัดทางสังคมการเมืองที่ครอบงำวิถีแห่งมิตรภาพของคนกลุ่มนี้

อาจกล่าวได้ว่า การมีความสัมพันธ์ต่างตอบแทนต่อกันในหมู่มิตรสหายที่พยายามจะแบ่งปันความใฝ่ฝันของตนแก่กันและกัน ก็ยังประสบอุปสรรคขัดขวางเมื่อต้องดำเนินชีวิตภายใต้สภาพการเมืองที่เป็นแบบการบังคับควบคุมตามช่วงชั้น (coercive hierarchy) แม้แต่การร่วมสนทนาแบ่งปันความในใจก็ยังมีข้อจำกัดจึงไม่น่าประหลาดใจที่การร่วมอุดมการณ์และการร่วมมือกันปรับเปลี่ยนสังคมในภาพรวมของขงจื่อและหมู่ศิษย์/มิตรต้องพบกับความล้มเหลว[92]

จังหวะที่สาม: ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการขับออกจากกลุ่มมิตรสหาย

เฉกเช่นเดียวกับความสัมพันธ์ในครอบครัวที่มีความตึงแย้ง (Tension) อยู่เสมอ ความสัมพันธ์ในหมู่มิตรสหายก็มีความไม่ลงรอยทางความคิดและการกระทำอยู่บ่อยครั้ง จื่อลู่ไม่ค่อยได้รับความเคารพจากเพื่อนร่วมสำนัก จื่อลู่อยากได้คำชมจากขงจื่ออยู่บ่อยครั้ง ขงจื่อตำหนิหรานโหย่วและจี้ลู่ (16: 1) ขงจื่อตำหนิไจ๋ห่วอที่นอนตอนกลางวัน แต่ดูเหมือนว่ามีบทสนทนาใน***หลุนอี่ว์***เพียงบทเดียวที่กล่าวอย่างชัดเจนว่าขงจื่อ “ตัดศิษย์ตัดครู” กับลูกศิษย์คนหนึ่ง เขาทำอะไรจึงถูกขับออกจากความสัมพันธ์ฉันเพื่อนในกลุ่มนี้

> ***หลุนอี่ว์*** 11: 16 บันทึกไว้ว่า
>
> 11: 16: 1
>
> พวกตระกูลจี้มั่งคั่งกว่าโจวกง กระนั้นก็ตาม ฉิว ก็ยังเก็บภาษีให้พวกตระกูลจี้ และทำให้พวกเขาร่ำรวยยิ่งขึ้นไปอีก

11: 16: 2

อาจารย์กล่าวว่า “เขาไม่ใช่ศิษย์เรา พวกเธอศิษย์เรา จะประโคมโจมตีเขาก็ได้”[93]

โจวกงเป็นราชาปราชญ์ ผู้สืบทอดอำนาจราชวงศ์โจวอันสมบูรณ์งดงามในทัศนะของขงจื่อ ตระกูลจี้คือพวกขุนนางฉ้อฉลที่ยึดอำนาจอันชอบธรรมมาเป็นของตน การ “อยู่ใน” กลุ่มมิตรสหายของขงจื่อ อย่างน้อยต้องยอมรับร่วมกันเกี่ยวกับความชอบธรรมของวัฒนธรรมการปกครองแห่งราชวงศ์โจว หร่านฉิว ผู้เป็นศิษย์และเพื่อน กลับไปเก็บภาษีจากประชาราษฎร์ไปให้พวกตระกูลจี้ซึ่งมั่งคั่งกว่าโจวกงอยู่แล้ว ให้พวกเขาร่ำรวยยิ่งขึ้นไปอีก การกระทำเช่นนี้ถือว่า “ไม่มีเหตุผล” เพราะเป็นการกระทำสิ่งซึ่งขัดขวางหรือขัดแย้งหรือทำลายเป้าหมายสูงสุดอันถือร่วมกันในกลุ่มว่ามีความชอบธรรมนั่นเอง เมื่อหร่านฉิวทำเช่นนี้เท่ากับหร่านฉิวต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตน คือไม่อาจอยู่ร่วมกับเพื่อนในกลุ่มนี้อีกต่อไปได้ ในอีกทางหนึ่ง การที่ขงจื่อขับหร่านฉิวออกจากกลุ่มก็เท่ากับเป็นการกระทำที่มี “เหตุผล” และมีความรับผิดชอบด้วยเช่นกัน ทั้งนี้เพราะการยอมให้หร่านฉิวอยู่ในกลุ่มเพื่อนนี้ต่อไปก็เท่ากับยอมให้มีปัจจัยที่บ่อนทำลายเป้าหมายสูงสุดของกลุ่ม ก็จะเท่ากับว่าขงจื่อ “ไม่มีเหตุผล” นั่นเอง

ที่น่าสนใจอีกประการหนึ่งคือ การที่ขงจื่อ “สนับสนุน” ให้ศิษย์คนอื่นซึ่งขงจื่อถือว่า “พวกเธอศิษย์เรา” สามารถตำหนิ โจมตี หร่านฉิวได้ การกล่าวเช่นนั้นออกจะแสดงด้านที่ “ดุดัน” ของขงจื่อ แต่ในขณะเดียวกันนักปรัชญาคนสำคัญอย่างฮิวม์ และอดัม สมิธ ต่างก็เห็นว่า การกล่าวชม สรรเสริญ และการตำหนิ (praise, blame) ต่างเป็นจุดเริ่มต้นของการพิจารณาทางจริยศาสตร์[94] สำหรับขงจื่อ การกระทำของหร่านฉิวไม่เพียงแต่สมควรถูกขับออกจากกลุ่มเพื่อน แต่สมควรถูกตำหนิ โจมตีด้วย การกระทำของหร่านฉิวเป็นการละเมิดคุณค่าพื้นฐานของมิตรสหายกลุ่มนี้ ผู้ต่างใฝ่ฝันจะฟื้นคืนวัฒนธรรมการปกครองแห่งราชวงศ์โจวโดยการสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมอันงดงาม ผู้ละเมิดคุณค่าพื้นฐานขนาดนี้พึงได้รับการตอบแทนด้วยการขับออกจากกลุ่ม การปฏิบัติของขงจื่อ ณ ที่นี้สอดคล้องกับคำกล่าวของขงจื่อที่ว่า “ตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยความตรง”[95] ประเด็นนี้จะเกี่ยวข้องกับการพิจารณาความเป็นธรรมในจริยศาสตร์ต่างตอบแทน ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไปในช่วงท้ายของงานวิจัยนี้

น่าสังเกตว่า ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการขับออกจากกลุ่มเพื่อนข้างต้นนี้สะท้อนให้เห็นว่า มิตรสหายกลุ่มนี้อย่างน้อยต้องมีเป้าหมายร่วมกันเพื่อฟื้นคืนราชวงศ์โจว หร่านฉิวไม่ได้กระทำผิดต่อเพื่อนในกลุ่มโดยตรง แต่ก็ถือได้ว่าการเก็บภาษีให้ตระกูลจี้ให้ร่ำรวยยิ่งขึ้นทั้งๆ ที่พวกตระกูลจี้กำลังทำลายราชวงศ์โจว เท่ากับเป็นการ “ทรยศ” ต่อกลุ่ม เพราะหร่านฉิวไม่ได้ร่วมสมาทานเป้าหมายที่ยิ่งใหญ่ร่วมกันของกลุ่มอีกต่อไป

ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์

นอกเหนือจากความสัมพันธ์ในครอบครัว และความสัมพันธ์ในหมู่มิตรสหายแล้ว ความสัมพันธ์อีกชุดหนึ่งที่สำคัญอย่างยิ่งยวดในโครงการทางปรัชญาของขงจื่อได้แก่ ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์ ประเด็นที่ขงจื่อวิจารณ์เกษตรกรผู้หลีกลี้สังคม ได้แก่ การสิ้นหวัง ทอดทิ้ง ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับประชาราษฎร์นั่นเอง[96] ในส่วนที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย เราได้เห็นแล้วว่า หร่านฉิว ในฐานะขุนนางผู้ควรตระหนักรู้ว่าควรภักดีกับเจ้าผู้ปกครองอันชอบธรรม ได้แก่ โจวกง กลับไปทำประโยชน์ให้แก่ตระกูลจี้ผู้ชั่วร้าย เป็นการกระทำที่ทำให้ต้องถูกขับออกจากกลุ่มเพื่อน การศึกษาจริยศาสตร์ต่างตอบแทนอย่างเป็นระบบครบถ้วนจึงมีความจำเป็นต้องครอบคลุมพื้นที่ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์

ความเข้าใจเกี่ยวกับเจ้าผู้ปกครองในทัศนะขงจื่อคงมิใช่ผู้ได้รับความชอบธรรมในการปกครองเนื่องจากเป็นผู้ได้รับการเลือกตั้งจากอำนาจอธิปไตยของปวงชนตามคติประชาธิปไตยในปรัชญาการเมืองสมัยปัจจุบัน คำถามเรื่องความชอบธรรมทางการปกครองในยุคชุนชิวเป็นประเด็นเกี่ยวกับการสืบทอดวัฒนธรรมการปกครองแห่งราชวงศ์โจว ซึ่งได้เสื่อมไปมากแล้วในยุคสมัยที่ขงจื่อถือกำเนิดมา ขงจื่อวิพากษ์วิจารณ์ผู้ปกครองร่วมสมัยหลายคนที่ได้อำนาจมาอย่างฉ้อฉล บ้างก็สังหารเจ้านายตน[97] บ้างก็ “ขโมย” สัญลักษณ์แห่งอำนาจตามจารีตมาเป็นของตน[98] เจ้าผู้ปกครองนครรัฐต่างก็สนใจทำสงครามระหว่างรัฐเพื่อแย่งชิงดินแดน ผู้คน และแผ่นดิน มากกว่าจะสนใจคุณธรรมแห่งการปกครองท่ามกลางความสับสนวุ่นวายเชิงอำนาจ คุณค่า และความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนทั้งหลาย ขงจื่อเรียกร้องให้ผู้ปกครองมีมนุษยธรรม เที่ยงธรรม และรัก หลี่ (จารีต) ข้อเรียกร้องเหล่านี้มุ่งเป้าหมายไปที่คุณธรรมส่วนบุคคลของผู้ปกครองเป็นหลัก จารีตวิธีคิดเกี่ยวกับผู้ปกครองในสมัยโบราณต่างให้ความสำคัญแก่คุณธรรมของผู้ปกครอง ทั้งนี้ด้วยความเชื่อในความต่อเนื่องเชื่อมโยงระหว่างคุณธรรมของเจ้าผู้ปกครองกับความราบรื่นของสังคมและแม้กระทั่งโลกธรรมชาติ[99]

ใน***หลุนอี่ว์*** ข้อพิจารณาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์เริ่มต้นที่คุณธรรมส่วนบุคคลของเจ้าผู้ปกครอง

> ***หลุนอี่ว์*** 13: 6 บันทึกไว้ว่า
>
> อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อผู้ปกครองนั้นเองเที่ยงธรรม ไม่ออกคำสั่ง สิ่งต่างๆ ก็ดำเนิน แต่ถ้าผู้ปกครองนั้นเองไม่เที่ยงธรรม แม้ออกคำสั่งก็ไม่มีใครปฏิบัติตาม”[100]

> ***หลุนอี่ว์*** 12: 17 บันทึกไว้ว่า
>
> จี้คังจื่อถามขงจื่อเกี่ยวกับการปกครอง ขงจื่อตอบว่า “การปกครองคือการทำให้เที่ยง หากท่านใช้ความเที่ยงนำประชาราษฎร์ ใครจะกล้าไม่เที่ยง”[101]

การเป็นผู้นำ เป็นเจ้าผู้ปกครอง คือการมีผู้ทำตามคำสั่ง แต่คำสั่งมิใช่สิ่งที่มี “อำนาจ” ในตัวเอง โดยไม่เกี่ยวข้องกับผู้ออกคำสั่ง หรือพูดให้ชัดเจนยิ่งขึ้นคือ “อำนาจ” ของคำสั่งขึ้นอยู่กับความชอบธรรมของผู้ออกคำสั่ง ในกรณีผู้ปกครอง ความชอบธรรมที่จะทำให้คำสั่งมีผลเกิดขึ้นได้จริงคือความเที่ยงธรรมของผู้ปกครอง หากคำสั่งออกมาจากผู้ปกครองหรือผู้นำที่ไม่เที่ยงธรรม ประชาราษฎร์ก็จะไม่ปฏิบัติตามคำสั่งนั้น การตอบแทนจากประชาราษฎร์ คือการทำตามคำสั่ง จะไม่เกิดขึ้นถ้าผู้ริเริ่มกระทำนั้นเองขาดความเที่ยงธรรม บทสนทนาเกี่ยวกับประเด็นนี้ระหว่างขงจื่อกับจี้คังจื่อสะท้อนจุดยืนเดียวกันนี้ กล่าวคือ การปกครองนั่นเองคือการทำให้เที่ยง เมื่อผู้ปกครองใช้ความเที่ยงนำประชาราษฎร์ ใครจะกล้าไม่เที่ยง การกล่าวเช่นนี้มองในแง่หนึ่งอาจเห็นแต่เพียงว่าประชาราษฎร์สามารถมีความสัมพันธ์ต่างตอบแทนเฉพาะในแง่ลบ กล่าวคือ เป็นการ “ทำตามคำสั่ง” หรือเป็นการ “ไม่กล้าไม่เที่ยง” ซึ่งสื่อนัยว่า ประชาราษฎร์ขาดพลังทางศีลธรรมของตนเอง (moral agency) เป็นเพียง “ปฏิกิริยาตอบสนอง” (reaction to) ต่อการกระทำหรือคุณธรรมของผู้นำผู้ปกครองเท่านั้น การมองแง่มุมนี้ได้รับการสนับสนุนด้วยภาพ ผู้นำเป็นสายลม ประชาราษฎร์ลู่ตามลม ใน***หลุนอี่ว์*** 12: 19 ผู้วิจัยเห็นว่า การกล่าวว่าประชาราษฎร์ “ไม่กล้าไม่เที่ยง” ไม่ได้หมายความว่าประชาราษฎร์มิได้มีพลังทางศีลธรรมของตนเอง หากแต่หมายความว่าประชาราษฎร์สามารถพัฒนาพลังทางศีลธรรมของตนเอง โดยขึ้นอยู่กับจุดเริ่มต้นของพลังทางศีลธรรมจากฝ่ายปกครอง เนื่องจากขงจื่อมองว่าประชาราษฎร์มิได้เป็นผู้เริ่มต้นวางเงื่อนไขปฏิสัมพันธ์ทางศีลธรรมแก่ผู้คนในบ้านเมือง การต่างตอบแทนจากประชาราษฎร์จึงเกิดขึ้นตามเงื่อนไขที่ฝ่ายผู้ปกครองเริ่มต้นไว้ ข้อถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นนี้เห็นได้อย่างชัดเจนใน***หลุนอี่ว์*** 2: 3

> ***หลุนอี่ว์*** 2: 3 บันทึกไว้ว่า
>
> 2 : 3: 1 อาจารย์กล่าวว่า “ถ้านำประชาราษฎร์โดยใช้กลไกรัฐ สร้างระเบียบโดยใช้บทลงโทษ ประชาราษฎร์จะทำตาม แต่จะไร้ความละอาย”
>
> 2 : 3: 2 “ถ้านำประชาราษฎร์ด้วยคุณธรรม สร้างระเบียบด้วยหลี่ ประชาราษฎร์จะมีความละอายแล้วยังจะอยู่ในกรอบอีกด้วย[102]

บทนี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าในทัศนะขงจื่อ ประชาราษฎร์ต่างมีพลังทางศีลธรรมของตนเอง แต่วิธีพัฒนาพลังทางศีลธรรมเหล่านั้นจะแตกต่างออกไปตามเงื่อนไขแรกเริ่มที่ฝ่ายปกครองนำมาใช้กับประชาราษฎร์ หากนำประชาราษฎร์โดยใช้กลไกรัฐสร้างระเบียบด้วยบทลงโทษ ประชาราษฎร์จะทำตาม แต่จะไร้ความละอาย กล่าวคือ การกระทำของประชาราษฎร์จะมาจากความกลัวถูกลงโทษ แต่มิใช่มาจากความรู้สึกเห็นผิดด้วยตนเอง การกระทำจะมาจากความรู้สึกกลัว แต่มิใช่

ความรู้สึกละอาย ความละอายในหมู่ประชาราษฎร์เป็นหลักประกันการไม่ทำผิดกฎหมายได้ดีกว่าความกลัว ทั้งนี้เพราะแม้เมื่อเห็นว่าอาจไม่ถูกลงโทษก็ยังจะไม่ทำผิด ในกรณีเช่นนี้ แม้เมื่อกลไกการลงโทษขาดตกบกพร่อง ประชาราษฎร์ก็จะยังดำรงตนอยู่ในความถูกต้องได้

ในข้อความต่อไป ขงจื่อโต้แย้งว่าหากนำประชาราษฎร์ด้วยคุณธรรม สร้างระเบียบด้วย*หลี่* ประชาราษฎร์จะมีความละอายแล้วยังจะอยู่ในกรอบอีกด้วย ขงจื่อชี้นำว่าการใช้คุณธรรมในการปกครอง และการใช้*หลี่*ในการสร้างระเบียบ เป็นทางเลือกที่ดีกว่าสำหรับผู้ปกครอง เพราะการใช้แบบหลังจะทำให้ประชาราษฎร์สามารถพัฒนาพลังทางศีลธรรม (ได้แก่ ความละอาย) จากภายในตนเอง และยังจะประพฤติตนอยู่ในกรอบของ*หลี่*ด้วย ในแง่นี้ พลังทางศีลธรรมของประชาราษฎร์มิได้ขาดหายไป เพียงแต่มีจุดตั้งต้นอยู่ที่ฝ่ายปกครอง เป็นปัจจัยกำหนดว่า การพัฒนาพลังทางศีลธรรมของประชาราษฎร์จะดำเนินไปในรูปแบบใด ซึ่งในที่สุดแล้ว เป็นตัวกำหนดว่าบ้านเมืองจะมีเสถียรภาพหรือไม่ การที่ขงจื่อให้ความสำคัญแก่คุณธรรมส่วนบุคคลของผู้ปกครองเป็นปรมฐาน ก็เพราะขงจื่อเห็นว่า “ความเชื่อถือ” ของประชาราษฎร์ต่อผู้ปกครอง เป็นเงื่อนไขจำเป็นที่ขาดไม่ได้ที่จะธำรงรักษาความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง-ประชาราษฎร์ จุดยืนนี้เห็นได้ชัดเจนจากบทสนทนาใน***หลุนอี่ว์*** 12: 7 จื่อก้งถามขงจื่อเกี่ยวกับการปกครอง ขงจื่อตอบว่า มีอาหารพอเพียง อาวุธพอเพียง ประชาราษฎร์ก็เชื่อถือแล้ว จื่อก้งถามต่อไปว่าถ้ามีความจำเป็นต้องทิ้งหนึ่งในสาม สิ่งไหนจะทิ้งได้ก่อน ขงจื่อตอบว่า อาวุธ ลำดับถัดมาคืออาหาร ขงจื่อให้เหตุผลว่า “นับแต่โบราณมา ล้วนแต่มีคนล้มตาย แต่ถ้าประชาราษฎร์ไม่เชื่อผู้ปกครองจะดำรงอยู่ไม่ได้”[103] ถ้าความเชื่อในผู้ปกครองเป็นเงื่อนไขของการที่ประชาราษฎร์ยอมทำตาม ประเด็นเรื่องคุณธรรมของผู้ปกครองย่อมเป็นประเด็นเดียวกับความชอบธรรมของการปกครอง การต่างตอบแทนทางศีลธรรมของผู้ปกครองย่อมแปรตามความเชื่อนี้

> ***หลุนอี่ว์*** 12: 18 บันทึกไว้ว่า
>
> จี้คังจื่อรู้สึกกังวลที่มีโจรผู้ร้ายจึงถามขงจื่อ ขงจื่อตอบว่า “หากท่านไร้ความโลภ แม้ให้รางวัล ก็ไม่มีใครขโมย”[104]

ความรู้สึก “กังวล” ว่ามีโจรผู้ร้ายของจี้กังจื่อเป็นความกังวลอะไร จี้คังจื่อคงไม่ได้กังวลในชีวิตทางศีลธรรมอันเสื่อมทรามของประชาราษฎร์ แต่จี้คังจื่อคงจะกังวลว่า การสะสมความมั่งคั่ง (อันไม่ชอบธรรม) ของตนเองกำลังถูกขัดขวางด้วยวิธีเดียวกันของประชาราษฎร์ หากมีโจรผู้ร้ายชุกชุม การเก็บภาษีของจี้คังจื่อคงพบอุปสรรคเพิ่มขึ้น ทั้งในแง่ปริมาณที่จะจัดเก็บได้ และในแง่ความยากลำบากที่มีประชาราษฎร์ส่วนหนึ่งไม่เกรงกลัวอำนาจรัฐ ขงจื่อมิใช่ไม่เห็นว่าประชาราษฎร์กระทำผิดที่เป็นโจรผู้ร้าย แต่ขงจื่อมองว่าที่ประชาราษฎร์กลายเป็นโจรผู้ร้าย เป็นการตอบโต้กับภาวะทางเศรษฐกิจที่จี้คังจื่อเป็นผู้กำหนดโดยไม่ชอบธรรม การวิเคราะห์เช่นนี้เท่ากับเป็นการวิจารณ์จุดเริ่มต้นของปัญหาที่

สะท้อนกลับและย้อนไปที่ตัวจี้คังจื่อเองซึ่งมีความโลภ ความโลภของจี้กังจื่อเป็นจุดตั้งต้นแห่งเหตุปัจจัยที่โยงใยสู่พฤติกรรมการเป็นโจรผู้ร้ายของเหล่าประชาราษฎร์ ขงจื่อท้าทายจี้กังจื่อว่า “หากท่านไร้ความโลภ แม้ให้รางวัล ก็ไม่มีใครขโมย”

ในทางกลับกัน ขงจื่อจินตนาการภาพที่ผู้นำหรือผู้ปกครอง “รักหลี่” ประชาราษฎร์จะมีแนวปฏิบัติที่แตกต่างออกไปโดยสิ้นเชิง

> ***หลุนอี่ว์*** 13: 4: 3 บันทึกไว้ว่า
>
> “หากผู้นำรักหลี่ หมู่ประชาราษฎร์ย่อมไม่มีใครกล้าไม่เคารพ หากผู้นำรักความถูกต้อง หมู่ประชาราษฎร์ย่อมไม่มีใครกล้าไม่สยบยอม หากผู้นำรักสัจจะ หมู่ประชาราษฎร์ย่อมไม่มีใครกล้าไม่จริงใจ หากบรรลุสิ่งเหล่านี้ได้ อาณาประชาราษฎร์จากทั่วทุกสารทิศจะอุ้มลูกจูงหลานมา จะต้องอาศัยความรู้เรื่องการเกษตรไปใย”[105]

เราต้องอ่าน***หลุนอี่ว์***บทนี้จนจบจึงเริ่มเข้าใจเหตุผลเบื้องหลังคำถามของฝานฉือ ฝานฉือผู้เริ่มด้วยคำถามเกี่ยวกับการทำนาทำไร่หรือการปลูกผัก แท้จริงแล้วฝานฉือกำลังสนใจเรื่องที่มาแห่งความมั่งคั่งและการตั้งรกรากของเหล่าประชาราษฎร์ ในท่ามกลางภาวะสงครามระหว่างนครรัฐ เราอาจจินตนาการได้ว่า เหล่าอาณาประชาราษฎร์คงจะโหยหารัฐที่สงบราบรื่นพอควรแก่การตั้งลงหลักปักฐาน หากผู้นำรัฐใดสามารถสร้างเงื่อนไขแห่งสันติภาพระดับหนึ่งได้ ประชาราษฎร์คงยินดี “อุ้มลูกจูงหลาน” มาลงหลักปักฐานอย่างแน่นอน

ผู้นำ ผู้ปกครองของขงจื่อเป็นผู้นำทางคุณธรรม “หากผู้นำรัก*หลี่*... หากผู้นำรักความถูกต้อง... หากผู้นำรักสัจจะ...” การเริ่มต้นเป็น***ผู้ให้***สิ่งที่ดีมีคุณประโยชน์เหล่านี้ เป็นจุดตั้งต้นแห่งกระบวนการตอบแทนทางศีลธรรมอันยาวไกล วลีที่ว่า “หากบรรลุสิ่งเหล่านี้ได้” น่าจะเข้าใจว่าหมายถึง ภาวการณ์ต่างตอบแทนถ้วนทั่วในสังคมโดยรวม ไม่น่าจะหมายถึงเพียงคุณธรรมทั้ง 3 ประการของผู้นำเท่านั้น หากประชาราษฎร์ตอบแทนผู้นำที่รักหลี่ด้วยการให้ความเคารพ ตอบแทนผู้นำที่รักความถูกต้องด้วยการสยบยอม ตอบแทนผู้นำที่รักสัจจะด้วยความจริงใจ สภาพสังคมที่ความสัมพันธ์ราบรื่นเช่นนี้ย่อมเป็นที่กล่าวขานเลื่องลือ ผลที่เกิดขึ้นคือ “อาณาประชาราษฎร์จากทั่วทุกสารทิศจะอุ้มลูกจูงหลานมา” นครรัฐในอุดมคตินี้จะค่อยๆ กลายเป็น “อาณาจักรสากล” ที่โอบอุ้มผู้คนแตกต่างหลากหลาย ผู้คนผู้ล้วนโหยหาผู้นำที่รัก*หลี่* ความถูกต้อง และสัจจะ ผู้คนเหล่านี้เองก็พร้อมตอบสนองด้วยความเคารพ การสยบยอม และความจริงใจ ภาพสังคมต่างตอบแทนที่เข้มแข็งเช่นนี้เองเป็นเครื่องดึงดูดผู้คนพลเมืองให้อยากมาอยู่ด้วย มาร่วมชีวิตที่ “ดี” ด้วยกันต่อไป สมกับคำนิยามการปกครองที่ขงจื่อตอบเซ่อกงผู้ถามเรื่องการปกครองว่า “คนอยู่ใกล้เป็นสุข คนอยู่ไกลอพยพมา”[106] หากแม้นเมื่อใดที่ชุมชนมี

มนุษยธรรมอันงดงามใกล้ความเป็นจริงขึ้น คนที่เลือกไม่อยู่กับมนุษยธรรมจะถือว่ามีปัญญาได้อย่างไร[107]

นอกจากภาพความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง-ประชาราษฎร์แล้ว ขงจื่อยังเสนอภาพบทบาทของขุนนางต่อเจ้านายผู้ปกครองไว้อย่างน่าสนใจ ข้อพิจารณาประการแรกสำหรับขุนนางคือ ให้ระมัดระวังเรื่องผลประโยชน์ ขงจื่อกล่าวว่า เป็นขุนนางบัณฑิตยังกังวลเรื่องความเป็นอยู่ ก็ไม่พอแก่การเป็นขุนนางบัณฑิตแล้ว[108] ในยุคสมัยขงจื่อ เจ้านายผู้ปกครองมีแต่ความโลภและฉ้อฉล การเป็นขุนนางต้องมีเรื่องต้องกังวลมากมาย หากมัวแต่กังวลเรื่องความเป็นอยู่ของตนก็ไม่ "พอ" แก่การเป็นขุนนางแล้ว การเป็นขุนนางต้องมี "อะไร" มากกว่านี้ "อะไร" ที่ว่านี้ข้อหนึ่งคือความกังวลเกี่ยวกับการได้รับผลประโยชน์ที่ถูกต้องชอบธรรม ตัวอย่างที่ชัดเจนได้แก่ การรับเบี้ยหวัดจากบ้านเมือง

> ***หลุนอี่ว์*** 14: 1 บันทึกไว้ว่า
>
> เซี่ยนถามถึงความน่าละอาย อาจารย์กล่าวว่า "เมื่อบ้านเมืองมี*เต๋า* ก็รับเบี้ยหวัด เมื่อบ้านเมืองไร้*เต๋า* ก็รับเบี้ยหวัด นี่คือความน่าละอาย"[109]

ขุนนางต้องมี "อัตภาวะทางศีลธรรม" (moral subjectivity) สูงกว่าคนทั่วไปจึงจะ "พอ" แก่การเป็นขุนนาง การรับผลประโยชน์ เบี้ยหวัด ในขณะที่บ้านเมือง "ไร้เต๋า" ก็เท่ากับรับผลประโยชน์จากผู้ปกครองที่เลวร้าย สำนึกทางศีลธรรมในกรณีนี้ควรเป็นความละอาย เพราะถ้าขุนนางไม่รู้สึก "ผิด" "ละอาย" ในกรณีเช่นนี้ ขุนนางอาจจะสำนึกในบุญคุณต่อผู้ปกครองบ้านเมืองที่ไร้เต๋า การตอบแทน "บุญคุณ" ลักษณะนั้นคือการกระทำ "ผิด" ต่อประชาราษฎร์ไปเป็นห่วงโซ่แห่งเหตุปัจจัย ขุนนางในฐานะ "เครื่องมือ" หรือกลไกรัฐจำต้องมีความสำนึกในความถูกต้องที่ "พอ" แก่การเป็นขุนนาง หาไม่แล้ว ขุนนางก็จะเป็นเพียงผู้รับผลประโยชน์โดยไม่สนใจสภาพบ้านเมือง

นอกเหนือจากความสำนึกถูกผิดที่ต้องเข้มข้นกว่าคนทั่วไปแล้ว ขุนนางยังมีข้อเรียกร้องแสดงความภักดีที่ท้าทายอย่างยิ่ง

> ***หลุนอี่ว์*** 14: 8 บันทึกไว้ว่า
>
> อาจารย์กล่าวว่า "รักแล้วสามารถไม่ทำงานหนักได้ด้วยหรือ ภักดีแล้วสามารถไม่ตักเตือนได้ด้วยหรือ"[110]

> ***หลุนอี่ว์*** 14: 23 บันทึกไว้ว่า
>
> จื่อลู่ถามเกี่ยวกับการรับใช้เจ้า อาจารย์กล่าวว่า "อย่าหลอกลวง และให้คัดค้าน"[111]

ความภักดีที่ขุนนางมีต่อเจ้า มิใช่แสดงออกโดยการเป็น “กลไก” ที่ไร้ข้อพินิจทางศีลธรรม ขุนนางต้องไม่ใช้ข้ออ้างทำนองนี้ว่า “เจ้านายต้องการ... ข้ามิได้ต้องการ... ข้าเพียงทำตามเจ้านาย” ดังที่ปรากฏในบทสนทนาขนาดยาวที่ขงจื่อตำหนิหรานโหย่วและจี้ลู่ เมื่อหัวหน้าตระกูลจี้กำลังจะเข้าโจมตีจวนอี๋ว์[112] แต่สำหรับขงจื่อ ขุนนางต้องตักเตือน อย่าหลอกลวง และคัดค้านเจ้านาย การกล่าวว่า “ภักดีแล้วสามารถไม่ตักเตือนได้ด้วยหรือ” เป็นการนิยามวิธีภักดีว่าต้องมีการใคร่ครวญทางศีลธรรม (moral reflection) ของขุนนาง เป็นปัจจัยที่ขาดไม่ได้ จะเห็นได้ว่า สำหรับขงจื่อ การตอบแทนต่อเจ้านายต้องอาศัยพลังทางศีลธรรม (moral agency) อย่างสำคัญ ทั้งนี้เพราะการที่ขุนนางจะตักเตือนไม่หลอกลวง และคัดค้านได้ แสดงว่าขุนนางต้องมีข้อพิจารณาทางศีลธรรมของตนเอง ซึ่งอาจ***แตกต่าง***จากความเห็นของเจ้านายจึงจะตักเตือนและคัดค้านได้ ในขณะเดียวกัน การ “ตอบแทน” เจ้านายด้วยวิธีการเหล่านี้เท่ากับขงจื่อเห็นความไม่สมบูรณ์หรือความขาดตกบกพร่อง หรือความเปราะบางของเจ้านายอยู่เสมอ ขุนนางจึงต้องคอย “พยุง” คอย “ปกป้อง” เจ้านายด้วย ข้อพิจารณาทางศีลธรรมของตน ด้วยเหตุนี้ เมื่อลูกศิษย์อย่างหร่านฉิวเก็บภาษีให้ตระกูลจี้ผู้ชั่วร้ายมั่งคั่งขึ้นไปอีก ขงจื่อจึง “ขับ” ลูกศิษย์คนนี้ออกจากกลุ่มมิตรสหายของตน ดังที่ได้วิเคราะห์ไปแล้ว

ความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้า/คนต่างวัฒนธรรม

ประเด็นหนึ่งซึ่งท้าทายผู้ศึกษาจริยศาสตร์ขงจื่อได้แก่ การทำความเข้าใจหลักปฏิบัติทางศีลธรรมต่อคนแปลกหน้า หรือผู้คนต่างดินแดนต่างวัฒนธรรม นักวิชาการต่างเห็นร่วมกันว่าจริยศาสตร์ขงจื่อให้น้ำหนักแก่ผู้คนใกล้ชิดที่รู้จักกันเป็นอย่างดี ไม่ว่าจะเป็นสมาชิกในครอบครัว ความสัมพันธ์ระหว่างมิตรสหาย และแม้แต่ผู้ปกครองก็ถูกเรียกร้องให้มีคุณธรรมส่วนบุคคลเพื่อให้มีความน่าเชื่อถือ มีข้อน่าสังเกตว่า 4 ใน 5 ของความสัมพันธ์ทั้ง 5 ในจริยศาสตร์ขงจื่อล้วนแต่ครอบคลุมความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในความสัมพันธ์ใกล้ชิดสนิทซึ้ง ข้อวิจารณ์ประการหนึ่งที่จริยศาสตร์แบบขงจื่อประสบคือ จริยศาสตร์ขงจื่อตอบปัญหาความเป็นสากลของจริยศาสตร์ไม่ได้[113]

ผู้วิจัยจะชี้ให้เห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื่อเป็นจริยศาสตร์ที่จัดลำดับขีดขั้นความสัมพันธ์ แต่มิใช่จริยศาสตร์ที่ละเลย “คนทั่วไป” ตรงกันข้าม การให้ความสำคัญแก่ความถูกต้องเที่ยงธรรม (อี้) การเน้นการสร้างความกลมกลืน มิใช่การแบ่งพรรคแบ่งพวก การสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมล้วนเป็นเครื่องบ่งชี้ความสำคัญของ “คนทั่วไป” ในจริยศาสตร์ขงจื่อ ในส่วนต่อไปเราจะอธิบายแนวคิด “ซู่” ในจริยศาสตร์ขงจื่อ ในฐานะจริยศาสตร์ต่างตอบแทนต่อคนทั่วไป คนแปลกหน้า หรือคนต่างดินแดนต่างวัฒนธรรม

นักวิชาการปรัชญาจีนในโลกวิชาการภาษาอังกฤษได้ถกเถียงเกี่ยวกับแนวคิด*ซู*ในจริยศาสตร์ขงจื่อมาเป็นระยะเวลานานหลายทศวรรษ บ้างก็เห็นว่า *ซู*ไม่ต่างอะไรกับกฎทอง (Golden Rule) บ้างก็สนใจถกเถียงว่า *ซู่* คือด้ายที่ถักร้อยความคิดของขงจื่อให้เป็นระเบียบเดียวกันหรือไม่[114] แต่เท่าที่สำรวจวรรณกรรมก็ยังไม่พบงานวิชาการที่วิเคราะห์ *ซู่* โดยเน้นไปที่ความสำคัญของ *ซู่* ในฐานะท่าที

ทางจริยศาสตร์ต่อคนทั่วไป ใครก็ได้ หรือคนแปลกหน้า คนต่างวัฒนธรรม ผู้วิจัยเห็นว่าการอธิบาย *ซู่* ในแง่มุมนี้มีความสำคัญต่อการเข้าใจจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในระบบคิดของขงจื่อ อีกทั้งยังช่วยตอบปัญหาจากบางแง่มุมของข้อวิจารณ์เรื่องการไม่เน้นความเป็นสากลของจริยศาสตร์แบบขงจื่อด้วย

ใน***หลุนอี่ว์***มีการกล่าวถึง *ซู่* อยู่ 4 บทด้วยกัน เราจะคัดบทสนทนาเกี่ยวกับ *ซู่* ทุกบทมาไว้ด้วยกัน แล้วจะอภิปรายต่อไป

หลุนอี่ว์ 4: 15 บันทึกไว้ว่า

4: 15: 1 อาจารย์กล่าวว่า “เซิน คำสอนของเราร้อยเรียงเป็นหนึ่ง” อาจารย์เจิงตอบว่า “ใช่แล้วอาจารย์”

4: 15: 2 เมื่ออาจารย์ออกไปข้างนอก ศิษย์คนอื่นๆ ถามว่า “คำพูดของอาจารย์หมายความว่าอย่างไร” อาจารย์เจิงตอบว่า “คำสอนอาจารย์ของเราคือสัตย์ซื่อภักดี เอาใจเขามาใส่ใจเรา มีเท่านี้เอง”[115]

หลุนอี่ว์ 12: 2 บันทึกไว้ว่า

จ้งกงถามถึงมนุษยธรรม อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อออกข้างนอกก็ปฏิบัติต่อผู้คนประหนึ่งว่ากำลังต้อนรับแขกสำคัญ เมื่อใช้ประชาราษฎร์ ก็ให้ทำประหนึ่งว่ากำลังช่วยประกอบพิธีเซ่นสรวงอันยิ่งใหญ่ สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น ทำตนให้ไม่มีการกล่าวร้ายทั้งในครอบครัวและในแผ่นดิน

จ้งกงกล่าวว่า “แม้ศิษย์จะด้อยปัญญาและกำลัง แต่ก็จะยึดมั่นปฏิบัติคำกล่าวนี้”[116]

หลุนอี่ว์ 15: 23 บันทึกไว้ว่า

จื่อก้งถามว่า “มีคำคำเดียวไหม สามารถเป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต” อาจารย์กล่าวว่า “คือ*ซู่*มิใช่หรือ? สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น”[117]

หลุนอี่ว์ 5: 11 บันทึกไว้ว่า

จื่อก้งกล่าวว่า “ศิษย์ไม่อยากให้ผู้อื่นทำสิ่งใดต่อศิษย์ ศิษย์ก็อยากไม่ทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นเช่นกัน” อาจารย์กล่าวว่า “ซื่อ นี่ไม่ใช่จุดที่เจ้าจะไปถึงได้”[118]

น่าสังเกตว่าคำถามของจื่อก้งใน***หลุนอี่ว์*** 15: 23 เป็นคำถามที่สำคัญที่สุดที่สะท้อนให้เห็นบทบาทความสำคัญของ *ซู่* ในปรัชญาขงจื่อ จื่อก้งถามว่า “มีคำคำเดียวไหมสามารถเป็นหลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต” คำถามนี้ไม่เพียงสะท้อนมิติเวลา คือสามารถเป็น “หลักปฏิบัติไปตลอดชีวิต” เท่านั้น

หากแต่สะท้อนพื้นที่ชีวิตที่อาจจะอยู่นอกขอบเขต จารีต หลักปฏิบัติที่กำกับความสัมพันธ์ชุดต่างๆ ด้วยการให้คำตอบว่าคือ *ซู่* “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” เท่ากับเป็นการให้หลัก “สากล” แบบหนึ่ง ในแง่ที่ใช้เมื่อใดก็ได้ (ตลอดชีวิต) และใช้กับใครก็ได้ (คนอื่น) แต่หลักสากลของขงจื่อดูจะมีความขัดแย้งในตัว กล่าวคือ การใช้หลัก “ความไม่ปรารถนาของตนเอง” ในการตัดสินสิ่งที่ไม่ควรทำกับผู้อื่น เราสามารถประมวลประเด็นต่างๆ ที่สำคัญของ *ซู่* ได้ดังนี้[119]

1) การใช้ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของตนเองเป็นเกณฑ์เพื่อหาหลักที่ “ไม่ปฏิบัติ” ต่อผู้อื่นโดยทั่วไป ดูเหมือนจะวางอยู่บนฐานที่ “ง่อนแง่น” ทั้งนี้เพราะความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาของแต่ละคนเป็นเรื่องที่เฉพาะเจาะจง ไม่น่าจะมี “เหตุผล” เพียงพอที่จะนำหลักนี้ไปใช้กับมนุษย์คนอื่นได้

2) หากพิจารณาแง่มุมจริยศาสตร์แบบค้านท์ ความปรารถนาหรือความไม่ปรารถนาเป็นเรื่องอารมณ์ ความรู้สึก จึงไม่เกี่ยวข้องกับความถูก ผิด ดี ชั่ว ทั้งนี้จะใช้ความปรารถนาหรือไม่ปรารถนาเป็นเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ได้อย่างไร แม้แต่กับตัวเองก็ยังมีปัญหา แล้วจะนำไปใช้กับผู้อื่นได้อย่างไร เช่น บางครั้งเรารู้สึกแค้น อยากทำร้ายคนที่ละเมิดเรา แต่ด้วยเหตุผล เราก็ “รู้” ว่าการแก้แค้นเป็นสิ่งที่ผิด เราจึงห้ามตนเองไว้ไม่ไปทำร้ายตอบ ในแง่นี้ ความปรารถนา (อยากแก้แค้น) จะใช้เป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรมได้อย่างไร

3) การอธิบาย *ซู่* ในแง่ “กฎทองเชิงลบ” เป็นการหาหลักแห่งการไม่ปฏิบัติเท่านั้น หลักนี้ไม่ได้บ่งบอกว่าจะให้ปฏิบัติต่อบุคคลอื่นอย่างไร

ในจริยศาสตร์ขงจื่อ มีหลักปฏิบัติที่ค่อนข้างชัดเจนสำหรับมนุษย์ในความสัมพันธ์ชุดต่างๆ เช่น ระหว่างบิดามารดา-บุตร ระหว่างมิตรสหาย ระหว่างเจ้าผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์ ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว จะเห็นได้ว่าจริยศาสตร์ต่างตอบแทน เช่น ความกตัญญู ความไว้ใจ ความภักดี ต่างมีบทบาทหน้าที่ที่เฉพาะเจาะจงในบริบทสถานการณ์ต่างๆ แต่การเสนอแนวคิดเรื่อง *ซู่* นี้ดูจะวางเป็น “แนวทาง” การพิจารณามากกว่าจะวาง “เนื้อหา” ของสิ่งที่ควรหรือไม่ควรกระทำ ทั้งนี้หมายความว่าการใช้ความไม่ปรารถนาของตนเองเป็นหลักชี้นำการไม่กระทำไม่ได้กำลังบ่งบอกว่า เนื้อหาของสิ่งไม่ควรทำต่อผู้อื่นคืออะไร เพียงแต่ให้ใช้ความไม่ปรารถนาของตนเองเป็นฐานการพิจารณาเท่านั้น ในแง่นี้ หลัก *ซู่* มีความเป็น “สากล” อยู่โดยนัย ทั้งนี้เพราะหลัก *ซู่* กำลังมีสมมติฐานของความเสมอภาคและความเป็นสากลของความไม่ปรารถนาของมนุษย์ทุกคนโดยทั่วไป นอกจากนี้ หลัก *ซู่* ยังเป็นการให้พลังอำนาจ (authority) เต็มที่แก่การเป็นประธานทางศีลธรรม (moral subjectivity) ของแต่ละบุคคล

ในฐานะมนุษย์ด้วย เราจึงสังเกตว่า *ซู่* ไม่เหมือนกฎทอง (The Golden Rule) อย่างสำคัญคือ กฎทองเริ่มจากการคิดคำนึงเกี่ยวกับความอยากของตนที่จะให้***ผู้อื่น***ทำอะไรแก่ตน เราจึงทำสิ่งเดียวกันนั้นกับผู้อื่น แต่หลัก *ซู่* ให้ถามถึงความไม่ปรารถนาของตนเองเท่านั้น และคำตอบที่ได้เป็นเพียงหลักแห่งการไม่กระทำต่อผู้อื่น หลัก *ซู่* ยอมรับความไม่รู้ว่า “สิ่งที่ดี” ที่น่าปรารถนาของตนเองและของผู้อื่นคืออะไร เท่ากับเป็นการไม่ก้าวก่ายการกำหนดตนเองของผู้อื่น มีความอ่อนน้อมถ่อมตนต่อความเข้าใจความปรารถนาทั้งของตนเองและของผู้อื่น สิ่งเดียวที่หลัก *ซู่* ต้องรู้คือความไม่ปรารถนาของตนเอง และหลัก *ซู่* วางอยู่บนสมมติฐานว่าความไม่ปรารถนาของมนุษย์ทั่วไปมีความเป็นสากลอยู่ในที เช่น ความไม่ปรารถนาถูกละเมิดหรือถูกทำร้าย เป็นต้น ในแง่นี้ข้อวิจารณ์ว่าหลัก *ซู่* ไม่สามารถเป็นหลักจริยศาสตร์ที่สมบูรณ์ได้เพราะไม่ได้บอกว่ามนุษย์เราควรปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างไรก็เป็นข้อสังเกตที่สมเหตุสมผล เพียงแต่ว่าหลัก *ซู่* เป็นหลักที่ใช้พิจารณาการไม่กระทำต่อผู้อื่นในจริยศาสตร์ขงจื่อที่ได้วางจารีตและแนวปฏิบัติที่ชัดเจนกำกับความสัมพันธ์ชุดต่างๆ อยู่อย่างครอบคลุมแล้ว

ส่วนข้อสังเกตว่าการอาศัยความปรารถนาหรือไม่ปรารถนาเป็นเครื่องชี้นำทางจริยศาสตร์จะเป็นหลักที่ง่อนแง่นนั้น ก็เป็นการมองจริยศาสตร์ที่แยกขาดระหว่างส่วนที่เป็นเหตุผลและส่วนที่เป็นอารมณ์ความรู้สึก ท่าทีต่อความรู้สึกในฐานะที่มาทางจริยศาสตร์ในระบบคิดแบบขงจื่อจะใกล้เคียงกับสำนักจริยศาสตร์ตะวันตก เช่น Martha Nussbaum ที่มองว่าอารมณ์ความรู้สึกมีการหมายรู้ (Cognitive Theory of Emotion) มีการใคร่ครวญพินิจอยู่ในที[120] อารมณ์ความรู้สึกมิใช่สิ่งที่ต่อต้านหรือแข็งขืนต่อการใช้เหตุผลของมนุษย์ อารมณ์ความรู้สึกกล่อมเกลาได้โดยการเรียนรู้[121] แน่นอนอารมณ์ความรู้สึก เช่น กามารมณ์ มิใช่สิ่งที่เป็นเครื่องชี้นำทางศีลธรรมในตัวเองได้ในสภาพธรรมชาติ แต่อารมณ์ความรู้สึกคือเมล็ดพันธุ์ที่เพาะให้งอกเงยและเติบใหญ่งอกงามได้ ขงจื่อกล่าวถึงตนเองเมื่อวัย 70 ปีว่า สามารถทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง[122] ขงจื่อไม่อ้างว่าเหตุผลเข้าควบคุมครอบงำความรู้สึกหรือใจ “ปรารถนา” ได้โดยเด็ดขาดสมบูรณ์ ขงจื่ออ้างเสรีภาพทางศีลธรรมได้เมื่อล่วงเข้าสู่วัยชรา แต่เป็นเสรีภาพที่กล่อมเกลาให้งดงามแล้ว ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้จึงเห็นได้ว่า การนิยาม *ซู่* แบบจื่อก้งใน***หลุนอี่ว์*** 5: 11 จึงอาจมิใช่หลัก *ซู่* แบบขงจื่ออีกต่อไป และในทัศนะของขงจื่อเป็นหลักปฏิบัติที่จื่อก้งไม่อาจจะไปถึงได้

เราจะเห็นได้ว่าในบรรดาคุณธรรมที่สำคัญในจริยศาสตร์ขงจื่อ อาจกล่าวได้ว่าเป็นจริยศาสตร์ต่างตอบแทนที่กำหนด กำกับ นิยาม ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล (personal relationships) ที่มีความเฉพาะเจาะจง ความกตัญญู ความไว้ใจ ความภักดี ล้วนเป็นคุณธรรมที่ผู้ร่วมตอบแทนต่างรู้จักกันอย่างใกล้ชิด การได้รับการเลี้ยงดูด้วยความอาทร ห่วงใยเอาใจใส่ การแลกเปลี่ยนปณิธานความใฝ่ฝันในหมู่เพื่อน การตักเตือน คัดค้านเมื่อรับใช้เจ้านาย ล้วนแสดงความรู้จักมักคุ้นกันอย่างดีในหมู่ผู้สัมพันธ์ จื่อก้งดูจะเป็นศิษย์ผู้ทรงปัญญา สามารถจินตนาการหาคำถามเกี่ยวกับหลักปฏิบัติที่ดูจะยัง “ขาดหายไป” จากขอบเขตคำสอนของขงจื่อ หลัก *ซู่* ที่ขงจื่อตอบแก่จื่อก้งนี้เป็นหลักปฏิบัติที่ “ใช้ได้

ตลอดชีวิต" โดยไม่ต้องคำนึงถึงความสัมพันธ์ทางเครือญาติ สถานภาพทางสังคม ตำแหน่งทางการเมือง ความสนิทชิดเชื้อในหมู่มิตรสหาย หากนอกเหนือจากผู้คนเหล่านี้ที่เรามีความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งซับซ้อน เช่น คนแปลกหน้า คนต่างวัฒนธรรม เราจะมีท่าทีด้วยอย่างไร คำตอบของขงจื่อชวนให้คิดว่า เรามอบความสัมพันธ์ต่างตอบแทนให้คนแปลกหน้า คือ "ผู้อื่น" คือ "คนทั่วไป" ด้วยการหาความไม่ปรารถนาของตน และงดเว้นจากการกระทำที่เราเองไม่ปรารถนา เนื่องจากเรายัง "ไม่รู้จัก" คนแปลกหน้า เรายังไม่รู้จารีตหรือธรรมเนียมปฏิบัติต่างวัฒนธรรม เรายังไม่รู้จักความปรารถนาของเขา ***เราจึงให้การไม่กระทำสิ่งที่เราเองไม่ปรารถนา*** หลัก *ซู่* นี้อย่างน้อยน่าจะไม่ก่อให้เกิดความเข้าใจผิด ไม่ละเมิดมุ่งร้ายต่อกัน การ "ให้" ความไม่ละเมิดนี้น่าจะได้รับการตอบแทนด้วยการไม่ละเมิด เมื่อคนแปลกหน้าต่างไม่ละเมิดต่อกัน โอกาสที่จะเข้าสมาคม เชื้อเชิญมาทำความรู้จัก หรือแสดง "คุณธรรม" ของเราต่อเขาก็จะสามารถพัฒนาให้งอกเงยได้

ใน***หลุนอี่ว์*** 1: 10 เมื่อจื่อฉินต้องการถามเกี่ยวกับวิธีหาความรู้ของขงจื่อในต่างแดน จื่อฉินก็ถามจื่อก้ง คำตอบของจื่อก้งแสดงความเป็นไปได้ของความสัมพันธ์ต่างตอบแทนกับผู้คนต่างแดนต่างวัฒนธรรม ทั้งนี้อาจเป็นไปได้ว่าการใช้คุณธรรมหาความรู้นี้เป็นการพัฒนาจากการใช้หลัก *ซู่* เป็นเบื้องต้นแล้ว

> ***หลุนอี่ว์*** 1: 10 บันทึกไว้ว่า
>
> 1: 10: 1 จื่อฉินถามจื่อก้ง "เมื่ออาจารย์ของเราเดินทางไปยังแว่นแคว้นใดก็ตาม แน่นอนว่าจะได้รับฟังเรื่องการปกครองของแว่นแคว้นนั้นเสมอ อาจารย์ถามถึงเรื่องราวต่างๆ หรือมีคนบอก"
>
> 1: 10: 2 จื่อก้งตอบว่า "อาจารย์ของเราอ่อนโยน ใจดี มีสัมมาคารวะ เรียบง่าย ผ่อนปรน ให้เกียรติ อาจารย์จึงได้ความรู้มากมาย วิธีหาความรู้ของอาจารย์ช่างต่างจากวิธีของคนอื่น มิใช่หรือ"[123]

คุณลักษณะของขงจื่อที่ "อ่อนโยน มีสัมมาคารวะ เรียบง่าย ผ่อนปรน ให้เกียรติ" ล้วนแต่เป็นคุณธรรมที่เมื่อแสดงออกไปแล้ว ผู้คน "ทั่วไป" (ไม่ว่าดินแดนใดหรือวัฒนธรรมใด) ต่างก็ "ตอบแทน" ขงจื่อด้วยความรู้เกี่ยวกับการปกครอง ขงจื่อได้ความรู้มากมายจากการเดินทางไปยังแว่นแคว้นต่างๆ ไม่ใช่ด้วยการถามหรือมีคนบอก แต่ด้วยการมี "คุณธรรม" ที่เชื้อเชิญให้คนอยากร่วมสนทนาด้วย น่าสังเกตว่า จื่อฉินถามจื่อก้งเมื่อต้องการรู้เกี่ยวกับขงจื่อในต่างแดน จื่อก้งคนเดียวกันนี้ก็เป็นผู้ถามขงจื่อเกี่ยวกับหลักปฏิบัติที่ใช้ได้ตลอดชีวิต ไม่ว่าจะพบกับผู้ใด ในดินแดนแห่งหนใด

ความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนอง

การวิเคราะห์ความสัมพันธ์ต่างตอบแทนทั้ง 4 ชุด ได้แสดงให้เห็นว่าจริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นระบบความสัมพันธ์ที่มุ่งหวังให้มนุษย์ทุกคนต่างมีส่วนร่วมในการสร้างชีวิตที่ดี คือชีวิตที่มีมนุษยธรรมร่วมกัน การอยู่ในชุมชนต้องเป็น “ผู้ให้” และ “ผู้รับ” ในกาลเทศะที่ต่างกัน เช่น บุตรเป็น “ผู้รับ” เมื่อเยาว์วัย แต่ก็จะเป็น “ผู้ให้” เมื่อเติบใหญ่ คนอย่างหยวนรั่งที่นั่งยองๆ ไม่ทำอะไรเลยตลอดชีวิต จึงถูกขงจื่อตีหน้าแข้งด้วยไม้ อย่างไรก็ตาม ข้อวิจารณ์สำคัญประการหนึ่งต่อจริยศาสตร์ต่างตอบแทนคือเป็นจริยศาสตร์ที่ดูเหมือนว่าผู้ร่วมสัมพันธ์ต้องอยู่ในแรงกดดันที่ต้อง “ตอบแทน” อย่างเหมาะสมถูกต้องอยู่ตลอดเวลา เป็นจริยศาสตร์ที่ดูจะเน้นความสำนึกในความจงใจต้อง “ตอบแทน” ตามบทบาท ตามหน้าที่ ตามสถานภาพอยู่ตลอดเวลา ในแง่นี้จริยศาสตร์ต่างตอบแทนดูจะทำให้ขาดความงดงามของประสบการณ์ที่ต้อง “ลืม” การทำสิ่งดีที่ตอบแทนคนอื่น หรือดูจะทำให้ขาดเสรีภาพแห่งดวงใจ (liberty of heart) หรือความราบรื่น “เป็นธรรมชาติ” ของความสัมพันธ์ที่ดีงามที่ไม่ต้องคอยวิตกกังวลตลอดเวลาว่าการ “ตอบแทน” เพื่อนสนิทจะถูกต้องเหมาะสมหรือไม่

ข้อวิจารณ์ประการนี้นำเราไปสู่การวิเคราะห์ความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนอง (mutuality) ซึ่งสะท้อนมิติราบรื่นสุนทรีย์ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ทั้งนี้ พึงกล่าวได้ว่าการต่างร่วมตอบสนองนี้เป็นความสัมพันธ์ต่างตอบแทนที่ดำเนินไปอย่างราบรื่นจนปรับแปรกลายเป็นประสบการณ์แห่งสุนทรีย์เป็นเสรีภาพแห่งดวงใจ (ดังเช่นขงจื่อเมื่ออายุ 70 ปี) และมิใช่ “จริยศาสตร์” ในความหมายของการควบคุมพฤติกรรมให้ถูกต้องตามจารีตหรือตามบรรทัดฐาน “ภายนอก” อีกต่อไป แต่เป็น “จริยศาสตร์” ที่สะท้อนภาวะชีวิตที่ดีที่รื่นรมย์***กับ***ผู้อื่นและรื่นรมย์***ใน***ประสบการณ์ของตนเอง

หากเราใช้***หลุนอี่ว์***เล่มที่ 1 บทที่ 1 เป็นบทนำสู่***หลุนอี่ว์***ทั้งหมด เราจะเห็นได้ว่า การเชื้อเชิญเข้าร่วมความสัมพันธ์กับมิตรสหายกลุ่มนี้คือการเชื้อเชิญให้มาร่วม “ยินดี” และ “รื่นรมย์” ด้วยกัน[124] คริสทีน คอร์สการ์ดตั้งข้อสังเกตว่า คนมักเข้าใจจริยศาสตร์กันว่าหมายถึงการคาดคะเนผลที่เกิดขึ้นว่าจะนำความสุขมาสู่คนหมู่มากหรือไม่ เช่น สำนึกประโยชน์นิยม หรือไม่ก็เข้าใจว่าจริยศาสตร์คือ การตอบคำถามว่าทำสิ่งหนึ่ง***ต่อ***ใครหรือ***เพื่อ***ใคร แต่ในขณะเดียวกัน คอร์สการ์ดเสนอว่า มิติที่สำคัญที่สุดในการพิจารณาประเด็นทางจริยศาสตร์คือคำถามว่า เราทำสิ่งหนึ่ง***กับ***ใครหรือเราใช้ชีวิต***ร่วมกับ***ใคร[125] การเข้าใจจริยศาสตร์ว่าพยายามตอบคำถามว่าเราทำสิ่งหนึ่ง***กับ***ใคร หรือเราใช้ชีวิต***ร่วมกับ***ใครจะเป็นการเปิดมุมมองต่อชีวิตทางจริยธรรมว่ามิใช่เป็นการจดจ้อง จับผิด พฤติกรรมที่เข้ากรอบความถูกต้องถูก-ผิด หรือไม่ หากแต่เป็นภาพที่เชื้อเชิญให้ถามว่า เรารู้สึกรื่นรมย์ยินดีหรือไม่เมื่อเราใช้ชีวิต***ร่วม***กับผู้อื่น บทนำสู่***หลุนอี่ว์***ข้างต้นแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า การใช้ชีวิต***ร่วมกับ***มิตรสหายกลุ่มนี้ซึ่งเรียนรู้***ด้วยกัน***อยู่เป็นนิจย่อมจะนำความรื่นรมย์ ยินดี สู่กันและกัน (แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่าเป้าหมายอันยิ่งใหญ่ที่มีร่วมกันจะไม่เต็มไปด้วยอุปสรรค) ความรู้สึกรื่นรมย์ ยินดี ในที่นี้สะท้อนภาพ “ความรู้สึก” เบิกบานที่ต่างฝ่ายต่าง “ให้” และ “รับ” จากกัน แต่ดูเหมือนว่าในการ “ให้” และ “รับ” นั้น (ในที่นี้คือ

การแลกเปลี่ยนประสบการณ์ที่ได้รับจากดินแดนอื่นต่างวัฒนธรรม) มิได้ต้องคอยระมัดระวังว่าใคร “*ให้*” อะไรแก่ใครอย่างเหมาะสม ได้สัดส่วน หรือ “เป็นธรรม” หรือไม่ เพียงแต่มีความรื่นรมย์ ยินดี ในการได้อยู่ร่วมกัน (being together) ภาพความรื่นรมย์ในความสัมพันธ์สะท้อนมิติเชิงสุนทรีย์ของความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนอง (mutuality) นั่นเอง ภาพความสัมพันธ์ลักษณะนี้สะท้อนข้อสังเกตที่อริสโตเติลเคยกล่าวไว้ว่า “เมื่อบุคคลเป็นมิตรสหายกัน พวกเขาไม่ต้องอาศัยความยุติธรรม”[126]

ความสัมพันธ์ในหมู่มิตรสหายที่สะท้อนสุนทรียภาพนี้เป็นด้านหนึ่งของความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนอง ในอีกมิติหนึ่งเรายังสามารถเห็นมิติเสรีภาพแห่งดวงใจในคำกล่าวประเมินเส้นทางเดินชีวิตของตนเองของขงจื่อ

> ***หลุนอี่ว์*** 2: 4 บันทึกไว้ว่า
> อาจารย์กล่าวว่า “เมื่ออายุ 15 เราตั้งใจมั่นกับการร่ำเรียน”
> “เมื่ออายุ 30 เราตั้งหลักได้มั่นคง”
> “เมื่ออายุ 40 เราไม่พะวงสงสัย”
> “เมื่ออายุ 50 เรารู้บัญญัติสวรรค์”
> “เมื่ออายุ 60 หูของเราฟังโดยไม่หวั่นไหว”
> “เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง”[127]

มองในแง่หนึ่ง ขงจื่อ “ไม่ไว้ใจ” ความปรารถนาของตนเองจึงต้องขัดเกลาด้วยการ “ตั้งใจมั่น” กับการร่ำเรียนจนค่อยๆ “ตั้งหลักได้มั่นคง” “ไม่พะวงสงสัย” “รู้บัญญัติสวรรค์” และ “หูฟังโดยไม่หวั่นไหว” จนในที่สุดในบั้นปลายชีวิตขงจื่อสามารถ “ทำตามใจปรารถนาโดยไม่ละเมิดครรลอง” มองในอีกแง่หนึ่ง “เสรีภาพแห่งดวงใจ” เป็นสิ่งที่ทรงคุณค่าอย่างยิ่งยวดจึงจะสามารถมีได้โดยไม่ละเมิดครรลอง เสรีภาพเป็นสิ่งที่ต้องทำให้สำเร็จด้วยตนเอง (achieved) มิใช่สิ่งที่ได้มาแต่กำเนิด (given) เสรีภาพแสดงว่ามนุษย์สามารถ “ทำ” อะไรกับชีวิตที่ได้มาให้รื่นรมย์และงดงาม[128] น่าสนใจว่าแม้เมื่อขงจื่อกำลังคิดถึงการทำตามใจปรารถนา ขงจื่อก็ยังไม่ลืมการ “ไม่ละเมิดครรลอง” วลีนี้ทำให้เราเข้าใจได้ว่าในภาวะความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนองกับคนอื่นนั้น เป็นการเติมเต็ม “ใจปรารถนา” ของเราด้วย มิใช่เป็นพันธะหน้าที่ที่ต้อง “ตอบแทน” สิ่งดีต่างๆ ที่ได้รับมาจากมิตรสหายเท่านั้น

ณ จุดนี้เราอาจใคร่รู้ได้ว่าในสถานการณ์เช่นใดที่ขงจื่อ “ทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง” ตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดใน***หลุนอี่ว์***น่าจะได้แก่ตอนที่ขงจื่อร้องไห้คร่ำครวญเมื่อศิษย์รัก เหยียนหุย ตายจากไปก่อนวัยอันควร[129] ขงจื่อโอดครวญว่า “โอ! สวรรค์ทำลายข้า! สวรรค์ทำลายข้า!” การที่เหยียนหุยตายจากไปโดยที่ยังไม่มีโอกาสสร้างผลงานอันยิ่งใหญ่สมกับสติปัญญาความสามารถและจิตใจอันแช่มชื่นเบิกบานแม้ยากจนขัดสน ได้ทำให้ “ความหวัง” ที่จะเปลี่ยนแปลงสังคมสมัยดูจะริบหรี่

ลง ขงจื่อรู้สึกว่า “ตัวตน” ถูกทำลายด้วยพลังแห่ง “สวรรค์” ที่ยิ่งใหญ่กว่าการกระทำของมนุษย์ด้วยกันเอง ในขณะนั้นเองขงจื่อร้องไห้คร่ำครวญอยู่เป็นนาน และเมื่อมีคนทักว่า “อาจารย์โศกเศร้า***เกินไป***” ขงจื่อก็โต้ตอบกลับว่า “แค่นี้***เกิน***ไปหรือ” “หากไม่คร่ำครวญเพื่อคนนี้ แล้วจะให้คร่ำครวญเพื่อใครกัน”[130] ในเวลาเช่นนี้ขงจื่อยอม “ทำตามใจปรารถนา” คือคร่ำครวญอยู่เป็นนานเพื่อ “มอบความเป็นธรรม” ให้เหยียนหุย แต่ในขณะเดียวกันเมื่อขงจื่อยอมให้หัวใจมีเสรีภาพที่จะรู้สึกและร้องไห้คร่ำครวญอยู่เป็นนาน แต่ขงจื่อไม่ยอมละเมิดจารีตหรือ***หลี่***ของการทำพิธีศพของเหยียนหุย

> ***หลุนอี่ว์*** 11: 7 บันทึกไว้ว่า
>
> 11: 7: 1
>
> เมื่อเหยียนยวนตาย เหยียนลู่ขอรถม้าของอาจารย์เพื่อทำเป็นโลงชั้นนอก
>
> 11: 7: 2
>
> อาจารย์กล่าวว่า “ไม่ว่ามีพรสวรรค์หรือไม่มี ต่างก็เป็นลูกของเรา *หลี่*เมื่อตายจากไป ก็มีโลงชั้นในแต่ไม่มีโลงชั้นนอก เราไม่เดิน เพื่อให้มีโลงชั้นนอก เพราะเราต้องตามวิถีขุนนางผู้ใหญ่ จึงไม่อาจที่จะเดินเท้าได้”[131]

เมื่อบิดาของเหยียนหุย ได้แก่ เหยียนลู่ มาขอรถม้าของอาจารย์เพื่อทำเป็นโลงชั้นนอก ขงจื่อปฏิเสธโดยให้เหตุผลว่าแม้ลูกแท้ๆ คือ หลี่ เมื่อตายจากไปก็มีแต่โลงชั้นใน ไม่มีโลงชั้นนอก เหยียนหุยนับเป็น “ลูกเช่นกัน” แต่ตนก็จะไม่ทำ***เกิน***ไปจากสิ่งที่ได้ทำให้แก่ลูกแท้ๆ นอกจากนี้ การเอารถม้าของขุนนางมาทำโลงชั้นนอกให้เหยียนหุยจะทำให้ขงจื่อในฐานะขุนนางต้องเดินเท้า ซึ่งจะขัดกับวิถีขุนนางผู้ใหญ่ ขงจื่อจึงปฏิเสธคำขอของบิดาเหยียนหุย เราจะเห็นได้ว่าในส่วนที่เป็นความรู้สึกโศกเศร้าอันลึกซึ้ง ขงจื่อยอมทำตามใจปรารถนาไปถึงที่สุดเพื่อยืนยันการแสดงความรักต่อเหยียนหุย แต่ในส่วนที่เกี่ยวกับจารีตพิธีศพผู้เป็นบุตร ขงจื่อยืนยันทำตามจารีต***เท่าที่***ได้ทำให้แก่ลูกของตนเอง อีกทั้งจะไม่ละเมิดวิถีของขุนนางผู้ใหญ่ที่ต้องใช้รถม้าในการเดินทาง มิใช่เดินด้วยเท้า นี่คือตัวอย่างแนวปฏิบัติที่ขงจื่อประกาศเกี่ยวกับตนเองว่า “เมื่ออายุ 70 เราทำตามใจปรารถนาได้โดยไม่ละเมิดครรลอง”

เราได้วิเคราะห์ความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนองในหมู่มิตรสหายและในความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตรซึ่งซ้อนอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างครู-ศิษย์ น่าสนใจที่จะวิเคราะห์ต่อไปว่าในระดับรัฐบ้านเมือง ภาพความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนองจะเป็นอย่างไร

> ***หลุนอี่ว์*** 12: 19 บันทึกไว้ว่า
>
> จี้คังจื่อถามขงจื่อเกี่ยวกับการปกครอง “หากต้องประหารคนฉ้อฉลเพื่อปกป้องผู้อยู่ในทำนองคลองธรรม ท่านจะว่าอย่างไร” ขงจื่อตอบว่า “เหตุใดการปกครองจึงต้องใช้การประหาร

ด้วยเล่า หากท่านต้องการสิ่งที่ดี ประชาราษฎร์ก็จะดีเอง คุณธรรมของวิญญูชนเป็นเสมือนลม คุณธรรมของ*เสี่ยวเหริน*เสมือนยอดหญ้า สายลมอยู่บนยอดหญ้า ยอดหญ้าย่อมลู่ตาม"[132]

ในความคิดของจี้คังจื่อ การปกครองเป็นเรื่องของการลงโทษ ในสภาวการณ์ที่วุ่นวายสับสน โทษประหารก็เป็นสิ่งจำเป็น การตั้งคำถามของจี้คังจื่อกำลังจัดกรอบ (frame) เรื่องโทษประหารในฐานะเครื่องมือที่จำเป็นและเพื่อปกป้องผู้อยู่ในทำนองคลองธรรมจากผู้ฉ้อฉล นัยของคำถามคือการทำลายชีวิตพลเมืองที่ชั่วร้ายเป็นวิธีที่ชอบธรรม (legitimate means) เพื่อปกป้องคนดี คำตอบของขงจื่อกลับไปตั้งคำถามกับความจำเป็นของโทษประหารพร้อมๆ กับการชี้สู่ความต้องการของผู้ปกครองเอง "หากท่านต้องการสิ่งที่ดี ประชาราษฎร์ก็จะดีเอง" ในแง่มุมของขงจื่อ ปัญหาเรื่องโทษประหารไม่ใช่ปัญหาเรื่องความจำเป็นของวิธีการและไม่ใช่เพื่อวัตถุประสงค์ในการปกป้องคนดี หากแต่เป็นปัญหาที่เชื่อมโยงสู่ความต้องการของผู้ปกครองเอง ขงจื่อไม่กล่าวตรงๆ ว่าความคิดเรื่องความจำเป็นของโทษประหารมีจุดเริ่มต้นมาจากความต้องการสิ่งที่ไม่ดีหรือสิ่งที่เลวของจี้คังจื่อ ขงจื่อเปลี่ยนภาพจินตนาการจากการตัด บั่น ทำลายชีวิต มาเป็นภาพความสัมพันธ์อันอ่อนละมุนระหว่างสายลมกับยอดหญ้า หรือระหว่างความต้องการของผู้ปกครองกับการกระทำของประชาราษฎร์[133] ผู้ปกครองมิใช่สร้างระเบียบด้วยการบั่นทอนชีวิตพลเมืองผู้ฉ้อฉล แต่ผู้ปกครองพึงจินตนาการใหม่บทบาทของตนในแง่เป็นพลังโน้มน้าวอย่างอ่อนโยน ขงจื่อมิได้อ้างว่าประชาราษฎร์จะปรารถนาสิ่งที่ดีตามผู้ปกครอง แต่อย่างน้อยพวกเขาจะโอนอ่อนผ่อนตามความปรารถนาของผู้ปกครอง ประชาราษฎร์จะ "ตอบสนอง" ต่ออำนาจละมุนของผู้ปกครอง ความสัมพันธ์ที่ต่างร่วมตอบสนองจะ "งดงาม" ดังภาพทุ่งหญ้าที่ลู่ลิ่วพลิ้วตามลมที่พัดผ่าน ขงจื่อทดแทนภาพการประหารในนามของ "ความดี" ด้วยภาพการต่างตอบสนองอันละมุนระหว่างผู้ปกครองกับประชาราษฎร์

ความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนองระหว่างผู้ปกครองกับประชาราษฎร์ในรัฐหนึ่งๆ สามารถเป็นฐานในการจินตนาการภาพความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนองอันราบรื่นระหว่างรัฐได้

หลุนอี่ว์ 2: 1 บันทึกไว้ว่า

อาจารย์กล่าวว่า "ผู้ปกครองโดยคุณธรรมอาจเปรียบได้กับดาวเหนือซึ่งอยู่กับที่ และหมู่ดาวทั้งปวงต่างมานอบน้อม"[134]

"หมู่ดาวทั้งมวลต่างมานอบน้อม" คือการที่รัฐต่างๆ มานอบน้อมยอมรับโดยสมัครใจ *กัง* เป็นฐานของ "จิ้มก้อง" คือการน้อมคารวะโดยสมัครใจ สื่อนัยว่า โอรสสวรรค์ *เทียนจื่อ* ที่ทรงคุณธรรม เป็นที่ยอมรับของรัฐศักดินาใหญ่น้อยในสมัยนั้น สำหรับขงจื่อการปกครองคือ "คนอยู่ใกล้เป็นสุข คนอยู่ไกลอพยพมา"[135] ภาพ "หมู่ดาวทั้งมวลต่างมานอบน้อม" นี้แสดงความราบรื่น งดงาม ของ

ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ผู้ปกครองที่มีคุณธรรมคือผู้ปกครองที่มีพลังดึงดูดผู้คนให้ “อยาก” มาอยู่ใกล้ๆ และยินดีพร้อมใจแสดงความนอบน้อม การแสดงความ “นอบน้อม” นี้เป็นผลของการยอมรับในคุณธรรมของผู้ปกครอง ผู้ปกครองที่เข้าใจว่าการปกครองหมายถึงอะไรคือผู้ปกครองที่ทำให้คนอยู่ใกล้เป็นสุข และคนอยู่ไกลอพยพมาอยู่ใกล้ ความสุข ความยินยอมพร้อมใจ ความสมัครใจที่จะอยู่ในความสัมพันธ์ต่างตอบสนองนี้ ผลักให้ภาพชีวิตที่มีจริยธรรมกลายเป็นภาพชีวิตที่งดงามรื่นรมย์

ภาพความสัมพันธ์ต่างร่วมตอบสนองอันงดงามรื่นรมย์นี้สะท้อนใน***หลุนอี่ว์*** 11: 25 ซึ่งเป็นบทที่ถกเถียงเกี่ยวกับการเผยปณิธานหรือความใฝ่ฝันทางการเมืองของศิษย์ 4 คน

หลุนอี่ว์ 11: 25 บันทึกไว้ว่า

11: 25: 1

จื่อลู่ เจิงซี่ หรานโหย่ว กงซีหวา นั่งอยู่ข้างอาจารย์

11: 25: 2

อาจารย์กล่าวว่า “แม้ว่าเราจะมีอายุสูงกว่าเจ้าอยู่บ้าง ก็อย่าได้ถือเลย”

11: 25: 3

“ยามปกติ เจ้ากล่าวว่า *‘เราไม่เป็นที่รู้จัก’* สมมติว่ามีผู้รู้จักเจ้า เจ้าอยากทำอะไร”

11: 25: 4

จื่อลู่รีบตอบอย่างฉับพลันว่า “ถ้ามีรัฐขนาดพันรถม้าศึกอยู่ระหว่างรัฐใหญ่ และกองทัพมารุกราน จนเกิดความอดอยากขาดแคลน ถ้าศิษย์มีโอกาสบริหาร ภายในสามปีก็จะสามารถทำให้ประชาราษฎร์มีความกล้าและรู้ทิศทาง” อาจารย์ยิ้ม

11: 25: 5

(อาจารย์กล่าวกับหรานโหย่วว่า) “ฉิว เจ้าอยากทำอะไร” ฉิวตอบว่า “ในรัฐขนาดกว้างยาวหกสิบหรือเจ็ดสิบลี้ หรือแม้แต่ห้าหกสิบลี้ แล้วใช้ศิษย์ปกครอง ภายในสามปีก็จะสามารถทำให้ประชาราษฎร์พอเพียง ส่วนการสอน*หลี่*หรือดนตรี คงต้องรอวิญญูชน”

11: 25: 6

อาจารย์ถามกงซีหวา “ชื่อ เจ้าอยากทำอะไร” ชื่อตอบว่า “ศิษย์ไม่อ้างว่ามีความสามารถแต่ต้องการเรียนรู้เรื่องพิธีกรรมในวิหารบรรพชน เรื่องพิธีการต้อนรับ เรื่องการแต่งตัวตามพิธีกรรม ปรารถนาเป็นเพียงเจ้าหน้าที่ผู้น้อย”

11: 25: 7

(อาจารย์ถามเจิงซี่) “เตี่ยน เจ้าอยากทำอะไร” เตี่ยนจึงวางพิณลง ลุกขึ้นยืนตอบว่า “ศิษย์ต่างกับที่ทั้งสามกล่าวมา” อาจารย์กล่าวว่า “เป็นอะไรไปเล่า ก็เพียงต้องการให้แต่ละคนแสดงความมุ่งมั่นออกมา” เตี่ยนกล่าวว่า “ในเดือนสุดท้ายแห่งฤดูใบไม้ผลิ เสื้อผ้าอาภรณ์

สำหรับฤดูนี้ก็มีพร้อม ศิษย์ต้องการลงเล่นน้ำในแม่น้ำอี้ พร้อมกับหนุ่มน้อยห้าหกคน หรือเด็กน้อยสักหกเจ็ดคน รับสายลมบนแท่นพิธี และเดินร้องเพลงกลับบ้าน” อาจารย์ถอนใจกล่าวว่า “เราเห็นด้วยกับเตี่ยน”

11: 25: 8

เมื่อทั้งสามออกไปแล้ว เจิงซี่รั้งรออยู่กับอาจารย์แล้วถามว่า “คำกล่าวของทั้งสามเป็นอย่างไร” อาจารย์ตอบว่า “เป็นเพียงการแสดงความมุ่งมั่นของแต่ละคนเท่านั้น”

11: 25: 9

เจิงซี่ถามต่อว่า “เหตุใดอาจารย์จึงยิ้มเมื่อโหยวพูดจบ”

11: 25: 10

อาจารย์ตอบว่า “การบริหารรัฐต้องอาศัย*หลี่* คำพูดของเขาไม่มีความผ่อนปรน ด้วยเหตุนี้ เราจึงยิ้ม”

11: 25: 11

“ที่ฉิวกล่าวมิใช่นครรัฐหรือ” “เห็นขนาดกว้างยาว หกเจ็ดสิบลี้ แล้วจะมินับว่าเป็นรัฐได้หรือ”

11: 25: 12

“ที่ชื่อกล่าวไม่ใช่นครรัฐหรือ” อาจารย์ตอบว่า “มีวิหารบรรพชน มีพิธีการต้อนรับ แล้วไม่ใช่นครรัฐจะเป็นอะไร หากชื่อทำแต่การเล็กน้อย ใครจะสามารถทำการใหญ่ได้เล่า”[136]

น่าสังเกตว่าความใฝ่ฝันทางการปกครองของศิษย์อย่าง จื่อลู่ หรานโหย่ว กงซีหวา ต่างสะท้อนบทบาททางการปกครองในแง่เป็นแม่ทัพผู้รบทัพจับศึก (จื่อลู่) หรือการทำให้ประชาราษฎร์พอเพียง (หมายถึงแก้ปัญหาทางเศรษฐกิจ) (หรานโหย่ว) หรือการเรียนรู้เรื่องพิธีกรรมเกี่ยวกับรัฐ (กงซีหวา) แต่คำตอบของเจิงซี่กลับสะท้อนความรื่นรมย์ในการลงเล่นน้ำกับเพื่อนๆ ในช่วงปลายฤดูใบไม้ผลิ ภาพจากคำตอบของเจิงซี่ซึ่งขงจื่อบอกว่า “เราเห็นด้วยกับเตี่ยน” นั้นสะท้อนภาพที่ “การปกครอง” ในความหมายของการทำศึกสงคราม การแก้ปัญหาเศรษฐกิจของประชาชน หรือการเรียนรู้เกี่ยวกับพิธีแห่งรัฐ กลายเป็นเรื่อง “รอง” เรื่องที่สำคัญที่สุดคือความสามารถที่จะ “ลืม” มิติต่างๆ ของการปกครองทั้งสาม เพียงแต่ใช้ชีวิตอย่างรื่นรมย์ เบิกบาน ***ร่วมกับ***เพื่อนในการลงเล่นน้ำในแม่น้ำช่วงปลายฤดูใบไม้ผลิ ภาพความร่วมต่างตอบสนองนี้เป็นภาพแห่งความรื่นรมย์ เบิกบาน แสดงเสรีภาพแห่งดวงใจ มิใช่ภาพการปกครองในความหมายการใช้ “อำนาจ” หรือแม้แต่พิธีกรรมการปกครองอีกต่อไป

จากข้อพิจารณาทั้งหมด เราจะเห็นได้ว่าขงจื่อให้น้ำหนักแก่จริยศาสตร์ต่างตอบแทนในความสัมพันธ์ 4 ชุด ที่จะทำให้ชุมชนมีมนุษยธรรมอันงดงามนั้นเป็นจริงขึ้นมาได้ แต่ในขณะเดียวกัน

ขงจื่อก็ได้ท้าทายให้จินตนาการภาพความสัมพันธ์แบบต่างร่วมตอบสนองไว้บนมิติแห่งความงดงามเบิกบาน ของชีวิต***ร่วมกัน***ของมนุษย์

ความเป็นธรรมในจริยศาสตร์ต่างตอบแทน

จากการพิจารณาจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในความสัมพันธ์ 4 ชุด และภาพชีวิตอันรื่นรมย์ในความสัมพันธ์ต่างตอบสนอง เราได้เน้นความสำคัญของความเหมาะสมถูกต้องและความรู้สึกอันรื่นรมย์ ในขณะเดียวกัน มิติความเป็นธรรมในจริยศาสตร์ต่างตอบแทนก็เป็นประเด็นสำคัญที่จะช่วยให้เห็นความต่อเนื่องเชื่อมโยงระหว่างความถูกต้องเหมาะสม (**อี้**) กับความเป็นธรรม ดังจะพิจารณาต่อไป

ระบบจริยศาสตร์ที่พัฒนามาจากเรื่องเล่าทางศาสนาที่สร้างภาพอุดมคติเกี่ยวกับศาสดาผู้ทรงเสียสละอย่างใหญ่หลวงเพื่อมนุษยชาติ อย่างเช่น ศาสนาคริสต์ จะให้น้ำหนักแก่คุณธรรมแห่งความเมตตาและการให้อภัย มองในแง่หนึ่ง จริยศาสตร์แบบนี้อาจจะสนใจคำถามเรื่องความเป็นธรรมทางศีลธรรมระหว่างมนุษย์น้อยกว่าปัญหาความเป็นธรรมทางศีลธรรมของบุคคลเอง กล่าวคือ นรกสวรรค์ คือการลงโทษหรือให้รางวัลแก่ความชั่ว ความดี ของแต่ละคน และความดีสำคัญประการหนึ่งคือการให้อภัยและเมตตาต่อผู้ที่อาจล่วงละเมิดตนในชีวิตนี้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การไม่เรียกร้อง “ความยุติธรรม” จากเพื่อนบ้านโดยการให้อภัยและด้วยความเมตตานั้นเองคือคุณธรรมสำคัญที่จะช่วยให้บุคคลได้ “รางวัล” คือชีวิตนิรันดรในสวรรค์ ข้อสังเกตข้างต้นไม่อาจเป็นภาพแทนที่ครอบคลุมระบบจริยศาสตร์ศาสนาคริสต์ที่ซับซ้อนและมีพัฒนาการอันยาวนานกว่า 20 ศตวรรษ แต่คำสอนของพระเยซูที่เรียกร้องให้ “รักศัตรู” หรือการเรียกร้องให้หันหน้าอีกข้างหนึ่งให้คนที่ตบหน้าข้างหนึ่ง ก็เป็นเครื่องสะท้อนการท้าทายให้ก้าวข้าม “ความเป็นธรรม” ทางศีลธรรมระหว่างบุคคลได้เป็นอย่างดี

ดังที่ได้กล่าวไว้ในบทนำแล้วว่า จริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นการให้น้ำหนักแก่การ “ตอบแทน” ความดีด้วยความดีอันเหมาะสมและได้สัดส่วน โดยถือได้ว่าเป็นทางเลือกแก่สังคมที่ปฏิเสธการใช้อำนาจเชิงช่วงชั้น และเป็นทางเลือกแก่สังคมที่ไม่เน้นการเสียสละตนเพื่อผู้อื่นอย่างสุดขั้ว ด้วยเหตุนี้ประเด็นเรื่องความเป็นธรรมจึงเป็นประเด็นหลักที่ต้องพิจารณาควบคู่ไปกับการพิจารณาจริยศาสตร์ต่างตอบแทน

ความถูกต้องเหมาะสม (อี้)

การวิเคราะห์เรื่องความเป็นธรรมในจริยศาสตร์ขงจื่อสามารถพิจารณาได้จากแนวคิดหลัก 2 แนวคิดด้วยกัน ได้แก่ ความถูกต้องเที่ยงธรรม (**อี้**) และ ความตรง (**จื๋อ**)

เช่นเดียวกับคำว่า “*หลี่*” (จารีต) ความถูกต้องเที่ยงธรรม (**อี้**) เป็นคำในภาษาจีนที่หาคำไทยเพียงคำเดียวที่ครอบคลุมความหมายได้ครบถ้วนได้ยากหรืออาจเป็นไปไม่ได้เลย คำ “**อี้**” (義) โดย

องค์ประกอบของคำหมายถึงการมี แกะ (羊) อยู่บน “ฉัน” (我) สื่อนัยภาพมนุษย์ในฐานะบุคคลที่ 1 มีแกะหรือพิธีบวงสรวงที่ “ฉัน” ยอมรับอยู่เบื้องบน กล่าวโดยนัยคือการยอมรับ “ความถูกต้อง” อยู่เหนือตนเองของมนุษย์ และแสดงสภาวะ “ตัวฉัน” ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของ “เรา”[137]

ในระดับบุคคล ***อี้*** เป็นคุณธรรมสำคัญอันเป็นรากฐานและเป็นหัวใจของวิญญูชน ขงจื่อกล่าวว่า “วิญญูชนผูกพันกับความถูกต้องเที่ยงธรรม ***เสี่ยวเหริน***ผูกพันกับผลประโยชน์”[138] ความผูกพันในที่นี้น่าจะหมายถึงความเอาใจใส่อย่างใกล้ชิด การคำนึงถึงอยู่เสมอ ในขณะที่คนทั่วไปหรือ***เสี่ยวเหริน*** มุ่งหวังผลประโยชน์ของตนเองอยู่เสมอ วิญญูชนกลับกังวลว่าทำอย่างไรจึงจะพบความถูกต้อง ความเที่ยงธรรม ในท่ามกลางข้ออ้าง ความมุ่งหวังแต่ผลประโยชน์เฉพาะตนของเหล่า***เสี่ยวเหริน***ทั้งหลาย ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า วิญญูชนมีจินตนาการเกี่ยวกับ “ความเป็นกลาง” (impartiality) เพื่อหาความเหมาะสม พอดี ระหว่างการแสวงหาผลประโยชน์ทั้งหลายที่มักจะขัดแย้งกัน แต่ในขณะเดียวกัน วิญญูชนก็มิได้มีลักษณะเป็นรัฐที่ปลอดสภาพบุคคล (impersonal) ทั้งนี้เพราะเมื่อเห็นผลประโยชน์ วิญญูชนเองก็จะ “คิดถึงความถูกต้องเที่ยงธรรม”[139] วิญญูชนสามารถได้รับ “ผลประโยชน์” ที่สมควรของตนได้ แต่ในการคำนึงถึงผลประโยชน์ทั้งหลาย วิญญูชนใฝ่หาความถูกต้องเที่ยงธรรม ผลประโยชน์ทั้งหลาย เช่น ความมั่งมีและเกียรติยศอันเป็นสิ่งที่ผู้คนปรารถนา ไม่ใช่สิ่งที่วิญญูชนจะปฏิเสธ “คุณค่า” ของสิ่งเหล่านี้ แต่ความผูกพันกับ***อี้***ของวิญญูชนเรียกร้องให้วิญญูชนคำนึงถึงวิธีที่ได้มาซึ่งผลประโยชน์เหล่านี้ว่า “ชอบธรรม” หรือไม่ชอบธรรม[140] หากได้มาโดยไม่ชอบธรรม วิญญูชนก็ไม่พึง “ครอบครอง” น่าสังเกตว่าขงจื่อมิได้กล่าวว่า วิญญูชนไม่ปรารถนาความมั่งมีและเกียรติยศ แต่วิญญูชนไม่พึงครอบครองทั้งความมั่งมีและเกียรติยศที่ได้มาโดยวิธีที่ไม่ชอบธรรม ในบรรดาสิ่งมีคุณค่าทั้งหลาย วิญญูชนให้คุณค่าสูงสุดแก่***อี้***

> ***หลุนอี่ว์*** 17: 23 บันทึกไว้ว่า
>
> จื่อลู่กล่าวว่า “วิญญูชนให้ค่าแก่ความกล้าหาญหรือไม่” อาจารย์กล่าวว่า “วิญญูชนให้ค่าสูงสุดแก่ความถูกต้องเที่ยงธรรม วิญญูชนที่กล้าหาญแต่ไร้ความถูกต้องเที่ยงธรรม จะกลายเป็นผู้ก่อความวุ่นวาย ***เสี่ยวเหริน***ที่กล้าหาญแต่ไร้ความถูกต้องเที่ยงธรรมจะกลายเป็นโจร”[141]

การกล่าวถึง***อี้***ในบทนี้ช่วยให้เราเห็นได้ชัดเจนขึ้น ขอบเขตความหมายของ***อี้***นั้นครอบคลุมพื้นที่ที่กว้างขวางกว่าการทำความเข้าใจความยุติธรรมในความหมายของปรัชญาตะวันตก ปิยฤดี ไชยพร เสนอว่า ตัวแบบการเข้าใจแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาตะวันตกที่สำคัญมี 5 ตัวแบบด้วยกัน ได้แก่ ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะความเท่าเทียมกันในแง่การแบ่งสรร (distributive equality) ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของความเป็นกลาง (impartiality) ตัว

แบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกัน (mutual advantages) ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการตอบแทนซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสม (reciprocity) และตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะการให้ในสิ่งที่บุคคลควรได้รับ (giving each one his due) ปิยฤดีเสนอว่าการเข้าใจความยุติธรรมในปรัชญาขงจื่อมีลักษณะร่วมบางประการกับตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาตะวันตก 3 ตัวแบบหลัง ตัวแบบที่มีลักษณะร่วมน้อยที่สุดคือตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะความเท่าเทียมกันในการแบ่งสรร ตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของความเป็นกลาง ส่วนตัวแบบที่มีลักษณะร่วมมากที่สุดน่าจะเป็นตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในรูปของการตอบแทนซึ่งกันและกันอย่างเหมาะสม และตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในฐานะการให้สิ่งที่บุคคลสมควรได้รับ[142] ผู้วิจัยจะร่วมถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นนี้ในส่วนสุดท้ายของงานวิจัย แต่ในส่วนนี้ ผู้วิจัยขอตั้งข้อสังเกตว่า การใช้คำว่า**อี้**” ใน ***หลุนอี่ว์*** 17: 23 ข้างต้นนี้กินความหมายที่กว้างขวางครอบคลุมมากกว่าตัวแบบแนวคิดเรื่องความยุติธรรมทั้ง 5 แบบ ทั้งนี้เพราะคำว่า “***อี้***” ในที่นี้หมายถึงคุณธรรมที่ทำหน้าที่เป็นเครื่องเหนี่ยวรั้ง กล่อมเกลา คุณธรรมแห่งความกล้าหาญ ไม่ให้มี “คุณค่า” มากเกินไปจนกระทั่งในที่สุดจะนำมาซึ่งความวุ่นวายสับสนในสังคมและจะสร้างโจรให้เกิดขึ้นในแผ่นดิน

อี้ในบทนี้ให้น้ำหนักแก่ความพอเหมาะ เหมาะสม และมิใช่เป็นเครื่องบ่งชี้คุณธรรมในแง่ความยุติธรรมหรือความเที่ยงธรรมเท่านั้น เท่าที่พิจารณา เราได้เห็นความหมายของ**อี้**ในฐานะความชอบธรรมในการครอบครอง ความถูกต้องในท่ามกลางการกล่าวอ้างผลประโยชน์ที่ขัดกัน และความพอเหมาะสมและสมดุลแห่งคุณค่า/คุณธรรม[143] **อี้**ในทั้ง 3 ความหมายช่วยทำให้เราเข้าใจได้ว่าเพราะเหตุใดขงจื่อจึงให้เชื่อมโยง***อี้***เข้ากับวิถีดำเนินชีวิตของวิญญูชน ขงจื่อกล่าวว่า “วิญญูชนใช้ความเที่ยงธรรมเป็นฐาน ใช้***หลี่***เป็นแนวปฏิบัติ ใช้ความอ่อนน้อมถ่อมตนในการแสดงออก ใช้ความจริงใจทำให้สมบูรณ์ นี่แหละคือวิญญูชน”[144]

ด้วยเหตุที่***อี้***เป็นสิ่งมีคุณค่าสูงสุดและเป็นสิ่งที่ควรถกเถียง แสวงหาร่วมกัน ทั้งนี้เพื่อให้มนุษย์ที่อยู่ร่วมกันเป็นกลุ่ม เป็นชุมชน เป็นสังคม สามารถสื่อสารระหว่างกัน คอยพูดจาปรับความเข้าใจเรื่องต่างๆ ให้ตรงกัน ขงจื่อคาดหวังให้ผู้คนที่ “รวมตัวกันอยู่ตลอดทั้งวัน” สนใจ ใส่ใจ พูดคุย ถกเถียง เรื่องความถูกต้องเหมาะสม จึงแสดงความท้อใจเมื่อพบว่ามี “คนซึ่งรวมตัวกันอยู่ตลอดวัน ไม่พูดเรื่องความเที่ยงธรรมแม้แต่น้อย พอใจแต่ทำบุญสุนทานเล็กๆ น้อยๆ คนแบบนี้ยากจริงหนอ”[145]

ในขณะที่***เสี่ยวเหริน***หรือผู้คนทั่วไปต่างผูกพันอยู่แต่กับผลประโยชน์ ใส่ใจแต่ทำบุญสุนทานเล็กๆ น้อยๆ วิญญูชนกลับ “เมื่อเห็นผลประโยชน์ ***คำนึง***ถึงความถูกต้องเที่ยงธรรม”[146] วิญญูชนคอยระวังกล่อมเกลาตนเองโดยการ “ถอยห่าง” ออกจากผลประโยชน์ที่ “เห็น” แล้วหันกลับมา “คิด” สิ่งซึ่งก้าวพ้นไปจากผลประโยชน์เฉพาะหน้า ในแง่นี้ขงจื่อเห็นความเป็นมนุษย์ของวิญญูชนที่สามารถถูก “ล่อลวง” (seduced) ด้วยผลประโยชน์เฉกเช่นมนุษย์และ***เสี่ยวเหริน***โดยทั่วไปได้ แต่ความแตกต่าง

อยู่ที่การมีสติ ฝึกฝน กล่อมเกลาตนเองให้เห็นถึงความถูกต้องเที่ยงธรรมในการครอบครองผลประโยชน์หรือความถูกต้องเหมาะสมในความสัมพันธ์กับผู้อื่น หรือการกล่อมเกลาคุณธรรมข้ออื่น เช่น ความกล้าหาญ ให้พอเหมาะพอดี ความถูกต้องเหมาะสมนี้เป็นสิ่งที่สำคัญอย่างยิ่งยวดและเป็นสิ่งที่ใกล้ชิดผูกพันกับวิญญูชนมากยิ่งกว่าความเห็นของวิญญูชนเอง ขงจื่อกล่าวว่า “บรรดาเรื่องราวทั้งหลายในโลกนี้ วิญญูชนไม่ด่วนตัดสินล่วงหน้าว่าเห็นด้วยกับสิ่งนี้หรือไม่เห็นด้วยกับสิ่งนั้น วิญญูชนดำเนินตามสิ่งที่ถูกต้องชอบธรรม”[147] การมี “ความเห็น” ของวิญญูชนเป็นสิ่งที่ควรระวังว่าจะเป็นการด่วนตัดสินก่อนมีความเห็นเกี่ยวกับเรื่องราวทั้งหลาย วิญญูชนแสวงหา “***อี้***” ก่อนแล้วมีความเห็นตามนั้น

ความตรง (จื๋อ)

ในขณะที่***อี้***เป็นแนวคิดที่แสดงคุณภาพของวิญญูชนในแง่ที่คอยใส่ใจเรื่องความถูกต้องเหมาะสม พอเหมาะ ***จื๋อ***หรือความตรงเป็นแนวคิดที่แสดงท่าทีของขงจื่อต่อเรื่องการตอบแทนโดยตรงในกรณีเฉพาะ ใน***หลุนอี่ว์*** มีตัวอย่างพฤติกรรม 2 แบบที่ผู้คนร่วมสมัยขงจื่อกล่าวอ้างว่าเป็นเครื่องแสดง “ความตรง” ของบุคคล ตัวอย่างแรกได้แก่ การขอน้ำส้มสายชูจากเพื่อนบ้าน และตัวอย่างที่สองได้แก่ กรณีบิดาขโมยแกะ เราเริ่มต้นด้วยเรื่องเล็กๆ ก่อน

> ***หลุนอี่ว์*** 5: 23 บันทึกไว้ว่า
>
> อาจารย์กล่าวว่า “ใครว่าเหวยเซิงเกาเป็นคนตรง เมื่อมีคนมาขอน้ำส้มสายชู เขาก็ไปขอจากเพื่อนบ้านอีกทอดหนึ่งแล้วนำมาให้”[148]

เหวยซิงเกาดูจะเป็นคนอยากได้ “หน้า” ว่าเป็นคน “ใจดี” เมื่อมีคนมาขอน้ำส้มสายชู เหวยซิงเกาก็ไม่ปฏิเสธ แต่แทนที่จะเอาน้ำส้มสายชูของตนให้แก่ผู้มาขอ เหวยซิงเกากลับไปขอน้ำส้มสายชูจากเพื่อนบ้านเพื่อนำมาให้ผู้ขออีกทอดหนึ่ง เราไม่มีข้อมูลประกอบว่าที่เหวยซิงเกาไปขอน้ำส้มสายชูจากเพื่อนบ้านมาให้ผู้ขอนี้เป็นเพราะเหวยซิงเกาไม่มีน้ำส้มสายชูแต่รู้สึกเห็นใจผู้มาขอ หรือเหวยซิงเกา***มี***น้ำส้มสายชูแต่เสียดายของของตนเอง เลยไปขอจากเพื่อนบ้านมาให้อีกทอดหนึ่ง ถ้าเป็นกรณีแรกความตรงน่าจะอยู่ที่การบอกผู้มาขอน้ำส้มสายชูไปโดยตรงว่าตนเองไม่มี แล้วจะไปขอจากเพื่อนบ้านมาให้อีกทอดหนึ่ง หรือถ้าเป็นกรณีหลังดูเหมือนว่าเหวยซิงเกากำลัง “ขโมย” ความรู้สึกขอบคุณจากผู้มาขอ โดยไปหยิบยืมของของเพื่อนบ้านมาเพื่อตนเองจะได้ “หน้า” และยังได้ความรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณเล็กๆ น้อยๆ จากผู้มาขอน้ำส้มสายชูด้วย ในกรณีนี้ เหวยซิงเกาไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นคน “ตรง” ได้ การให้ต้องมาจากการให้ของของเหวยซิงเกาเอง เหวยซิงเกาจึงจะเป็น “ผู้ให้” ผู้สมควรที่ผู้มาขอน้ำส้มสายชูรู้สึกเป็น “หนี้บุญคุณ”

ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้ ขงจื่อไม่ยอมรับว่าเหวยซิงเกาเป็น “คนตรง” จากเรื่องเล็กๆ น้อยๆ เกี่ยวกับการขอน้ำส้มสายชูจากเพื่อนบ้าน เรามีตัวอย่างอีกบทหนึ่งที่ “ความตรง” ถูกเชื่อมโยงกับประเด็นที่ใหญ่และสำคัญมาก กล่าวคือคำถามที่ว่า ความตรงดำรงอยู่ในการที่บุตรไปเป็นพยานในศาลปรักปรำบิดาตนที่ขโมยแกะหรือไม่

หลุนอี่ว์ 13: 18 บันทึกไว้ว่า

13: 18: 1

เซ่อกงกล่าวแก่ขงจื่อว่า “ในแคว้นของเรามีคนตรง เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรไปเป็นพยาน”

13: 18: 2

ขงจื่อกล่าวว่า “ในแคว้นของข้า คนตรงจะต่างออกไป บิดาจะซ่อนความผิดของบุตร บุตรจะซ่อนความผิดของบิดา ความตรงดำรงอยู่ ณ ใจกลางพฤติกรรมเหล่านี้แล้ว”[149]

นักวิชาการปรัชญาจีนผู้ร่วมถกเถียงเกี่ยวกับบทนี้มักจะตั้งประเด็นหรือตั้งกรอบปัญหาด้วยการชี้ให้เห็นความขัดแย้งภายในระบบจริยศาสตร์ขงจื่อระหว่างความภักดีต่อรัฐกับความกตัญญูในครอบครัว เมื่อเกิดความขัดแย้งขึ้น ขงจื่อจะปกป้องความสัมพันธ์ในครอบครัวว่ามีความสำคัญเป็นพื้นฐานมากกว่าความภักดีต่อรัฐ[150] อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ผู้วิจัยต้องการเน้นที่ประเด็นความคิดเกี่ยวกับ “ความตรง” (จื๋อ) ในบทอันสำคัญยิ่งนี้

น่าสังเกตว่าการถกเถียงเรื่อง “ความตรง” ในบทนี้ดำเนินไปใน 3 ส่วนพร้อมกัน ส่วนแรกคือคำกล่าวอ้างการนิยามความตรงของเซ่อกง ส่วนที่สองคือการต่างซ่อนความผิดระหว่างบิดา-บุตร และส่วนที่ 3 คือการนิยามความตรงของขงจื่อ

เซ่อกงกำลังอวดอ้างวิธีเข้าใจ “ความตรง” ในรัฐของตน เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรไปเป็นพยานในศาล เซ่อกงเห็นว่าการไปเป็นพยานปรักปรำบิดาของตนในศาลเป็นพฤติกรรมที่น่ายกย่องเพราะเป็นการแสดง “ความตรง” ของบุตรผู้ยอม “ยืนยัน” ความจริงแม้ผู้กระทำผิดเป็นบิดาของตน ”ความตรง” ในที่นี้ละเมิดความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตรเพื่อบุตรจะเป็นพลเมืองที่ซื่อสัตย์ภักดีต่อบ้านเมือง ขงจื่อมีความเห็นที่แตกต่างออกไปโดยสิ้นเชิง ในความคิดของขงจื่อ “ความตรง” ต้องเป็นที่เข้าใจในการ “ซ่อนความผิด” ระหว่างบิดา-บุตร น่าสังเกตว่าเซ่อกงกำลังพูดถึงการที่บุตร “เปิดเผย” ถึงขั้นเป็นพยานในศาลเพื่อปรักปรำบิดาตน แต่ขงจื่อกลับเริ่มต้นตอบโต้ด้วยการจินตนาการในมุมกลับว่า บิดาจะ “ซ่อน” ความผิดของบุตร***ก่อน*** และเมื่อบิดากระทำเช่นนั้น บุตรจึง***ตอบแทน***บิดาด้วยการ “ซ่อน” ความผิดให้บิดาเฉกเช่นเดียวกัน การต่างตอบแทนในลักษณะนี้จึงอาจเรียกได้ว่าเป็น “ความตรง” อันดำรงอยู่ ณ ใจกลางพฤติกรรมเหล่านี้ “ความตรง” สำหรับขงจื่อคือการตอบแทนสิ่งเดียวกันที่ได้รับ ให้

กลับคืนแก่ผู้ให้ ซึ่งในกรณีนี้คือการซ่อนความผิดระหว่างบิดา-บุตร[151] เราจะเห็นได้ว่าขงจื่อมิได้บอกว่าบิดาไม่ผิดที่ไปขโมยแกะ เพราะขงจื่อใช้คำว่า “ซ่อนความผิด” ซึ่งน่าจะหมายความว่า ในกรณีเช่นนี้การละเมิด “สิทธิ” การครอบครองแกะของเพื่อนบ้านเป็น “ความผิด” ที่ต้องอาศัย “วิธีอื่น” ในการแก้ไข มิใช่อาศัยวิธีที่บุตรไปเป็นพยานในศาลเพื่อปรักปรำบิดาของตนเอง “ความตรง” ในฐานะส่วนหนึ่งของความเป็นธรรมต้องพิจารณารวมถึงวิธีที่ถูกต้องเหมาะสมที่จะ “ตอบแทน” การล่วงละเมิด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีการล่วงละเมิดที่กระทำโดยบุพการีของบุคคล

คำถามเรื่องการล่วงละเมิดและความตรงนี้เป็นประเด็นใหม่ที่ขงจื่อถูกท้าทายให้ตอบอีกครั้งหนึ่ง

> ***หลุนอี่ว์*** 14: 36 บันทึกไว้ว่า
> 14: 36: 1
> มีคนถามว่า “คิดอย่างไรกับหลักที่ว่า ให้ตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยคุณธรรม”
> 14: 36: 2
> อาจารย์กล่าวว่า “ถ้าเช่นนั้นจะตอบแทนคุณธรรมด้วยอะไรเล่า”
> 14: 36: 3
> “ตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยความตรง ตอบแทนคุณธรรมด้วยคุณธรรม”[152]

“คุณธรรม” ในที่นี้แปลมาจาก *เต๋อ* (德) เล็กเก็ตแปลคำเดียวกันนี้ว่า “ความหวังดี” (kindness) เอมส์กับโรสมองต์แปลว่า beneficence แวลีย์แปลว่า inner power แต่เดิม *เต๋อ* หมายถึง “ราชธรรม” หรือคุณธรรมระหว่างผู้ปกครองกับผู้ถูกปกครอง ต่อมา *เต๋อ* มีความหมายครอบคลุมมิติอื่นๆ เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์[153] บทนี้มีความหมายที่จับให้นิ่งได้ยากที่สุดบทหนึ่งใน***หลุนอี่ว์*** แต่เราอาจพอจะเข้าใจได้ว่า ขงจื่อเห็นว่าการล่วงละเมิดเป็นสิ่งที่ต้องได้รับผลหรือการลงโทษที่เหมาะสม คือใช้ “ความตรง” ตอบแทนการล่วงละเมิด มิใช่ใช้ “คุณธรรม” ไปตอบแทนการล่วงละเมิด ขงจื่อกังวลว่าหากใช้คุณธรรมตอบแทนการล่วงละเมิดแล้วจะตอบแทนคุณธรรมด้วยอะไรที่จริงแล้วเราโต้แย้งกับขงจื่อได้ว่าคุณธรรมไม่จำเป็นต้องได้รับการตอบแทน คุณธรรมอาจหมายถึงความเมตตา กรุณา ความใจดี ที่พร้อมจะมอบให้แก่ผู้ใดก็ได้ ไม่ว่าผู้รับความเมตตานั้นจะสมควรได้รับหรือไม่ และในขณะเดียวกันคุณธรรมก็ไม่เรียกร้องการตอบแทนใดๆ จากอีกฝ่ายหนึ่ง เพราะเหตุใดขงจื่อจึงกังวลเรื่องการตอบแทนคุณธรรม ประการที่สอง ถึงแม้ว่าเราสามารถตอบแทนคุณธรรมด้วยคุณธรรม ก็ไม่น่าจะหมายความต่อไปว่า เราไม่สามารถใช้คุณธรรม “ตอบแทน” การละเมิด คุณธรรมอาจเหมาะสมทั้งสำหรับตอบแทนคุณธรรมและสำหรับตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยก็ได้ ในบทนี้ดูเหมือนว่าขงจื่อยอมรับทฤษฎีการลงโทษแบบต่างตอบแทน (Retributive Theory) โดยปฏิเสธการให้

อภัยหรือทฤษฎีการลงโทษแบบการปรับเปลี่ยนสภาพผู้กระทำผิด (Transformative Theory)[154] กล่าวอีกนัยหนึ่งคือขงจื่อเห็นว่า “ความตรง” เรียกร้องให้ตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยการลงโทษที่เหมาะสม ไม่ใช่ด้วยการให้อภัย หรือการยอมให้ละเมิดต่อไปเพื่อปลุกฟื้นมโนธรรมสำนึกของผู้กระทำผิดจนรู้สึกผิดและยินยอม “แปรเปลี่ยน” ตนเองให้กลับกลายเป็นคน “ดี” ขึ้น ดังเช่นกรณีข้อเสนอเชิงจริยธรรมของมหาตมะ คานธี

ผู้วิจัยคงยังไม่สามารถตอบประเด็นปัญหานี้ได้โดยสมบูรณ์ครบถ้วนในที่นี้ แต่จะขอตั้งข้อสังเกตเป็นเบื้องต้นว่า เราอาจจะควรอ่านบทนี้ในบริบทการล่วงละเมิดที่เกี่ยวกับบ้านเมือง และมิใช่การล่วงละเมิดเล็กๆ น้อยๆ ระหว่างบุคคล ถึงแม้ว่าการให้อภัยผู้ล่วงละเมิดมิใช่จุดเน้นหลักในจริยศาสตร์ขงจื่อ แต่เราก็ได้เห็นขงจื่อที่ยินยอมไปพบแม่นางหนานจื่อ สนมแห่งเจ้านครเว่ย ผู้มีชื่อเสียงไม่ดี เราเห็นขงจื่อต้องการไปพบกงซานฝูเหร่าผู้ใช้เมืองปี้เป็นที่ก่อกบฏ และเราได้เห็นขงจื่อผู้ให้โอกาสเด็กหนุ่มจากหมู่บ้านฮู่เซียง[155] ท่าทีที่เปิดกว้างต่อผู้เคยกระทำผิดเป็นสิ่งที่ทำให้ขงจื่อถูกลูกศิษย์อย่างจื่อลู่และคนอื่นๆ วิพากษ์วิจารณ์อยู่บ่อยครั้ง จากตัวอย่างการกระทำเหล่านี้ของขงจื่อเป็นฐานทำให้เราพิจารณาได้ว่า ข้อกังวลของขงจื่อใน ***หลุนอี่ว์*** 14: 36 ไม่น่าจะใช่การไม่ให้อภัยความผิดของคนอื่น แต่น่าจะสะท้อนความห่วงใยที่จำกัดเฉพาะในระดับรัฐบ้านเมือง ทั้งๆ ที่ขงจื่อเองก็มิใช่ผู้ที่เห็นว่ากฎหมายและการลงโทษควรเป็นหลักสำคัญที่สุดในการปกครอง[156]

ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้ เราจะเข้าใจคำกล่าวที่ว่า “ตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยความตรง” อย่างไร ผู้วิจัยขอเสนอว่า “ความตรง” ในที่นี้น่าจะหมายถึงการล่วงละเมิดควรต้องได้รับบทลงโทษที่เหมาะสม มิใช่ปล่อยให้มีการล่วงละเมิดต่อไป แต่การล่วงละเมิดนั้นต้องรับผลในฐานะบทลงโทษต่อความผิด ใน***หลุนอี่ว์*** 4: 11 ขงจื่อกล่าวว่า “วิญญูชนพะวงถึงแต่คุณธรรม ***เสี่ยวเหริน***พะวงถึงการเลี้ยงชีพ วิญญูชนพะวงถึงการลงทัณฑ์ ***เสี่ยวเหริน***พะวงแต่การได้รับความปรานี”[157] การพะวงถึงการลงทัณฑ์ของวิญญูชนในที่นี้แสดงท่าทีที่แตกต่างจากท่าทีของ***เสี่ยวเหริน***ผู้พะวงแต่การได้รับความปรานี กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเมื่อ***เสี่ยวเหริน***กระทำผิด ***เสี่ยวเหริน***ไม่สนใจความยุติธรรม แต่สนใจการได้รับลดหย่อนโทษหรือยกโทษ ซึ่งก็คือผลประโยชน์ของตนเองเท่านั้น แต่วิญญูชนพะวงถึงการลงทัณฑ์น่าจะหมายถึงกังวลห่วงใยเรื่องความยุติธรรมที่จะต้องให้บทลงโทษที่เหมาะสมแก่ความผิด ที่น่าสนใจคือขงจื่อยืนยันการต้องได้รับโทษเมื่อมีการล่วงละเมิด (นี่คือ “ความตรง”) แต่ในขณะเดียวกันการมีมนุษยธรรม (เหริน) จะสร้างความกังวลอีกประการหนึ่งคือ “ความเหมาะสม” หรือความพอควรแก่เหตุของการล่วงละเมิดนั้น ใน***หลุนอี่ว์*** 4: 11 ขงจื่อแสดงความพะวงของวิญญูชนเกี่ยวกับการลงทัณฑ์ แต่ในขณะเดียวกันใน***หลุนอี่ว์*** 12: 19 เมื่อจี้คังจื่ออ้างการปกป้องผู้อยู่ในทำนองคลองธรรมเพื่อให้ความชอบธรรมแก่โทษประหาร ขงจื่อกลับถามว่า “เหตุใดการปกครองจึงต้องใช้การประหารด้วยเล่า”[158] เราจะเห็นได้ว่าการตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยความตรงคือความจำเป็นที่การล่วง

ละเมิดต้องได้รับผลที่เป็นบทลงโทษ แต่ในขณะเดียวกันบทลงโทษนั้นต้องถูกกล่อมเกลาด้วยมนุษยธรรม (*เหริน*) และต้องไม่รวมการใช้โทษประหาร

บางคนอาจมีความเห็นได้ว่าขงจื่อไม่มีความเสมอต้นเสมอปลายเกี่ยวกับเรื่องความตรง ใน ***หลุนอี่ว์*** 14: 36 ขงจื่อยืนยันว่าการล่วงละเมิดต้องได้รับการตอบแทนด้วยบทลงโทษที่เหมาะสม แต่ในขณะเดียวกันใน***หลุนอี่ว์*** 13: 18 กรณีบิดาขโมยแกะ ขงจื่อกลับนิยามความตรงว่าเป็นการต่างตอบแทนระหว่างบิดา-บุตรในแง่การซ่อนความผิดกันและกัน ผู้วิจัยได้อภิปรายประเด็นนี้ไว้บ้างแล้ว[159] ณ ที่นี้จะยืนยันแต่เพียงว่า “ความตรง” ในการซ่อนความผิดระหว่างบิดา-บุตรมิได้หมายความว่า บิดาผู้ขโมยแกะไม่ต้องรับผิดชอบต่อการกระทำล่วงละเมิดของตน ประเด็นของขงจื่อมีหลักใหญ่ใจความอยู่ที่ว่า ผู้ไปเป็นพยานในศาลเพื่อปรักปรำขโมยต้องมิใช่บุตรของขโมย และผู้ปกครองต้องไม่ฉกชิงพฤติกรรมดังกล่าวว่าเป็น “ความตรง” หากเข้าใจเช่นนี้ ***หลุนอี่ว์*** 13: 18 ก็มิได้ขัดแย้งกับ***หลุนอี่ว์*** 14: 36 แต่อย่างใด หลักแห่งการตอบแทนการล่วงละเมิดด้วยความตรงยังดำเนินต่อไป แต่ “ความตรง” ที่ดำรงอยู่ ณ ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตรเป็นความตรงที่ต้องเข้าใจด้วยความละเอียดอ่อน

การแก้แค้น

นักวิชาการผู้สนใจปัญหาการต่างตอบแทนในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์มักจะเน้นการถกเถียงและการวิเคราะห์ไปที่การต่างตอบแทน***ความดี***ที่ได้รับโดยไม่ค่อยให้น้ำหนักแก่การ “ตอบแทน” ความชั่วร้ายหรือการถูกล่วงละเมิด แม้เมื่อกล่าวถึงการ “ตอบแทน” ความชั่วร้ายก็จะจัดวางการถกเถียงไปในทำนองว่า ทำอย่างไรจึงจะไม่ตอบแทนความชั่วร้ายด้วยความชั่วร้าย[160] อย่างไรก็ตาม ผู้รู้ด้านจีนศึกษาคนสำคัญ ลอเรน พิสเตอร์ (Lauren Pfister) ตั้งข้อสังเกตว่าแก่นเรื่องเกี่ยวกับการแก้แค้น การล้างแค้น ในวรรณกรรมและภาพยนตร์จีนเป็นเรื่องที่แพร่หลายอย่างต่อเนื่องในกระแสวัฒนธรรมป๊อป (Pop Culture) แต่กลับไม่ค่อยเป็นที่ถกเถียงในวงวิชาการปรัชญาจีนหรือจีนศึกษา พิสเตอร์จึงได้เขียนบทความวิชาการเพื่อศึกษาประเด็นเกี่ยวกับการล้างแค้นในสำนักคิดขงจื่อ โดยใช้บทนิพนธ์จากปรัชญาจีนโบราณรวมทั้งบท***หลุนอี่ว์***ด้วย[161] พิสเตอร์ตั้งคำถามว่าจุดยืนทางจริยศาสตร์ของขงจื่อจะเป็นอย่างไรต่อปัญหาการแก้แค้นหรือการล้างแค้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อการล่วงละเมิดอย่างรุนแรงต่อบิดามารดา พิสเตอร์เสนอว่าในวรรณกรรมเชิงปรัชญาของสำนักคิดขงจื่อจะมีงานที่สะท้อนจุดยืนสองแบบหลักด้วยกัน กล่าวคือ จุดยืนแบบให้ความชอบธรรมแก่การแก้แค้นอย่างเต็มที่ และจุดยืนแบบที่สองคือการคิดถึงเรื่องการแก้แค้นต้องอาศัยเกณฑ์อื่นที่ไม่ใช่ความสาหัสของการล่วงละเมิด จุดยืนแบบแรกมีบันทึกไว้ใน***คัมภีร์จารีต*** *(The Records of Rites)* ส่วนจุดยืนแบบหลังมีบันทึกไว้ใน***หลุนอี่ว์*** ผู้วิจัยจะอาศัยแนวศึกษาของพิสเตอร์เป็นหลักในการพิจารณาเรื่องการล้างแค้น และในตอนท้ายจะเชื่อมโยงให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องความถูกต้องเหมาะสม (*อี้*) ความตรง (*จื๋อ*) และการแก้แค้น ช่วยแสดงขอบเขตของจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในปรัชญาขงจื่อ

ใน***คัมภีร์จารีต***มีบันทึกไว้ว่า

จื่อเซี่ยถามอาจารย์ว่า “บุตรควรปฏิบัติอย่างไรต่อคนซึ่งได้สังหารบิดามารดาของตน” อาจารย์ตอบว่า “เขาควรนอนบนกองฟาง ใช้โล่ต่างหมอนหนุน เขาไม่พึงรับราชการ เขาต้องตั้งมั่นไม่ยอมใช้ชีวิตร่วมใต้ฟ้าเดียวกันกับผู้สังหาร หากแม้นเขาพบผู้สังหารที่ในตลาดหรือที่จวนว่าการ เขาจักต้องไม่กลับไปเอาอาวุธ เขาต้องต่อสู้กับผู้สังหารในทันที”

ศิษย์อีกคนหนึ่งถามว่า “ขอถามว่า คนควรทำอย่างไรกับผู้ที่สังหารพี่หรือน้องชาย” อาจารย์ตอบว่า “เขาอาจรับราชการได้ แต่ต้องไม่ใช่ในรัฐเดียวกันกับผู้สังหาร หากเจ้านายสั่งให้เขาไปปฏิบัติภารกิจในต่างแดน แม้เมื่อได้พบกับผู้สังหาร เขาไม่ควรเข้าต่อสู้”

จื่อเซี่ยถามต่อไปว่า “แล้วคนควรทำอย่างไรในกรณีที่มีผู้สังหารลูกพี่ลูกน้องฝ่ายบิดา” ขงจื่อตอบว่า “เขาไม่ควรเป็นผู้ทำการแก้แค้นด้วยตนเอง หากแม้นผู้เกี่ยวข้องหลักสามารถแก้แค้นได้ เขาควรให้การสนับสนุนจากเบื้องหลัง ด้วยอาวุธในมือ”[162]

ถึงแม้ว่าโดยภาพรวมการสนับสนุนให้แก้แค้นผู้สังหารสมาชิกในครอบครัวจะต้องลดหลั่นกันไปตามสถานภาพ จากบุตร พี่น้อง ลูกพี่ลูกน้อง แต่บทนี้ก็ให้ภาพที่ชัดเจนว่าขงจื่อยืนยันและสนับสนุนให้ “ต้อง” แก้แค้นผู้ล่วงละเมิดสมาชิกในครอบครัว นักวิชาการจีนศึกษาอาจต้องรู้สึกกระอักกระอ่วนใจหากต้องยืนยันฟันธงจุดยืนทางจริยศาสตร์ของขงจื่อว่าการแก้แค้นหรือการล้างแค้นเป็นส่วนหนึ่งของหรือเป็นองค์ประกอบที่จำเป็นของการแสดงความกตัญญู[163] นักวิชาการจีนศึกษาคนสำคัญอย่างเจมส์ เล็กเก็ตถึงกับกล่าวว่า “การแก้แค้นเป็นสิ่งหอมหวานสำหรับชาวจีน”[164] การกล่าวเช่นนี้เป็นการมีบทสรุปจากประสบการณ์ของเล็กเก็ตเองในฐานะมิชชั่นนารีที่ใช้ชีวิตอยู่ในสังคมจีนช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นเวลากว่า 30 ปี แต่ข้อสรุปของเล็กเก็ตดังกล่าวจะสะท้อนจุดยืนทางจริยศาสตร์ของขงจื่อได้หรือไม่ แม้แต่ขงจื่อตามที่ปรากฏใน***คัมภีร์จารีต***ก็ดูจะแสดงท่าทีดุดันกว่าขงจื่อที่ปรากฏใน***หลุนอี่ว์*** นอกจากนี้ ในคัมภีร์***หลุนอี่ว์***ก็***มิ***ได้มีการหยิบยกตัวอย่างกรณีบุตรกตัญญูที่***ต้อง***ล้างแค้นแทนบุพการีผู้ถูกล่วงละเมิดแต่อย่างใด ลอเรน พิสเตอร์เข้าใจประเด็นนี้ดีจึงได้อาศัยหลัก***ซู่***(สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น) เป็นฐานในการพิจารณาประเด็นเรื่องการแก้แค้นในจริยศาสตร์ขงจื่อ

ลอเรน พิสเตอร์เสนอว่าเมื่อพิจารณาจุดยืนทางจริยศาสตร์ของขงจื่อตามที่บันทึกไว้ใน***หลุนอี่ว์***โดยรวมเราจะพบว่า ขงจื่อให้น้ำหนักแก่ความรักหรือการมีมนุษยธรรมในความหมายของการอาทรห่วงใยต่อกัน ตัวอย่างการกระทำแบบหนึ่งซึ่งสะท้อนภาพอุดมคติดังกล่าวได้อย่างดีคือ เมื่อขงจื่อนั่งใกล้คนไว้ทุกข์ ขงจื่อไม่เคยกินจนอิ่ม[165] การมีความรู้สึกร่วม ห่วงใยอาทร และแสดงออกอย่าง

ละเอียดอ่อนเช่นนี้คือเครื่องสะท้อนลักษณะสังคมมีมนุษยธรรม ใน***หลุนอี่ว์*** เล่มที่ 12 มีกลุ่มบทที่เริ่มจากการถามเกี่ยวกับมนุษยธรรม ในท่ามกลางกลุ่มบทเหล่านี้ ขงจื่อเอ่ยถึงหลัก***ซู่***

> ***หลุนอี่ว์*** 12: 2 บันทึกไว้ว่า
>
> จ้งกงถามถึงมนุษยธรรม อาจารย์กล่าวว่า “เมื่อออกข้างนอกก็ปฏิบัติต่อผู้คนประหนึ่งว่ากำลังต้อนรับแขกสำคัญ เมื่อใช้ประชาราษฎร์ ก็ให้ทำประหนึ่งว่ากำลังช่วยประกอบพิธีเซ่นสรวงอันยิ่งใหญ่ สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น ทำตนให้ไม่มีการกล่าวร้ายทั้งในครอบครัวและในแผ่นดิน”
>
> จ้งกงกล่าวว่า “แม้ศิษย์จะด้อยปัญญาและกำลัง แต่ก็จะยึดมั่นปฏิบัติคำกล่าวนี้”[166]

ลอเรน พิสเตอร์เสนอว่า บทนี้สะท้อนให้เห็นขอบเขตอันกว้างใหญ่ไพศาลของการคิดถึงมนุษยธรรม ทั้งในระดับครอบครัวและในระดับแผ่นดิน ในบริบทของการกล่าวถึงการมีมนุษยธรรมนี้เอง ขงจื่อเสนอหลัก***ซู่*** “สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น” หลัก***ซู่***เดียวกันนี้ก็เป็นสิ่งที่ขงจื่อชี้แนะให้จื่อก้งใช้เป็นหลักปฏิบัติตลอดชีวิต[167]

พิสเตอร์เสนอว่า แม้ว่าคุณธรรม***เหริน***และหลัก***ซู่***อาจมิได้ให้ความชอบธรรมแก่การให้อภัยอย่างในคริสต์ศาสนา แต่คุณธรรมทั้งสองก็ได้จำกัดขอบเขตการตอบสนองทางศีลธรรมต่อผู้อื่นอย่างชัดเจน[168] ในกรณีการถูกล่วงละเมิดหลักมนุษยธรรมและหลัก***ซู่***จะช่วยให้บุคคลต้องใคร่ครวญที่จะ “เอาชนะความชั่วร้ายด้วยมนุษยธรรม” และมิใช่ “การตอบโต้ความชั่วร้ายด้วยความชั่วร้าย”[169] การเข้าใจความหมายของ***เหริน***และ***ซู่***เช่นนี้จะทำให้เกิดการตั้งคำถามกับความน่าเชื่อถือของภาพขงจื่อที่ค่อนข้างดุดันและสนับสนุนการแก้แค้นดังปรากฏใน***คัมภีร์จารีต***ข้างต้น ประเด็นหลักที่น่าสนใจตรงนี้คือ หลัก***ซู่***เรียกร้องให้***อย่า***กระทำต่อผู้อื่น ***มิใช่***ด้วยฐานของขีดขั้นความรุนแรงที่ผู้ล่วงละเมิดกระทำต่อเรา แต่ให้พิจารณาเอาความหนัก-เบาของการล่วงละเมิดเป็น “เกณฑ์” วัดความได้สัดส่วนหรือน้ำหนักของการตอบโต้กลับต่อการล่วงละเมิดนั้น แต่หลัก***ซู่***มิได้ให้ความสำคัญแก่ขีดขั้นความรุนแรงที่ถูกกระทำที่ “ต้องแก้” และ “ต้องล้าง” ความแค้น แต่***ซู่***ขอให้มองย้อนกลับไปที่หัวใจของผู้ถูกล่วงละเมิดแล้วถามหาความไม่ปรารถนาของหัวใจ ซึ่งขงจื่อเชื่อว่าจะพบคำตอบว่าตนย่อมไม่ปรารถนาถูกทำร้ายหรือถูกล่วงละเมิด การตอบโต้ผู้ล่วงละเมิดเป็นสิ่งที่กระทำได้ แต่มิใช่ด้วยระดับขีดขั้นความรุนแรงของการล่วงละเมิด หากการตอบโต้การล่วงละเมิดไม่ถูกกล่อมเกลาด้วย***เหริน***และ***ซู่*** การแก้แค้น ล้างแค้นก็จะขยายวงขอบไปไม่รู้จบ จนกระทั่งถึงจุดหนึ่งความกลมเกลียว ความกลมกลืน หรือแม้แต่ความมั่นคงของสังคมหรือชุมชนก็ย่อมเสื่อมหรือแตกสลายได้ ความเสื่อมสลายของสังคมที่เคยมีจารีตและวัฒนธรรมอันงดงามคือภัยพิบัติอันยิ่งใหญ่ที่สุดของมนุษย์ การล้างแค้นมีแต่จะก่อ “เวรกรรม” อย่างไม่สิ้นสุด ซึ่งในที่สุดอาจนำสู่ความล่มสลายของสังคมต่างตอบแทนได้

การวิเคราะห์เรื่องการแก้แค้นในจริยศาสตร์ขงจื่อช่วยทำให้เราเห็นได้ชัดเจนขึ้นว่า ความเป็นธรรมในจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในปรัชญาขงจื่อเสนอภาพที่ซับซ้อนซึ่งยืนยันความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างบิดา-บุตรที่ดูเหมือน “ละเมิด” ความยุติธรรม อย่างเช่นในกรณีบิดาขโมยแกะ แต่ในขณะเดียวกัน “ความเป็นกลาง” ของวิญญูชนผู้ผูกพันกับความถูกต้อง ผู้คอยไกล่เกลี่ยความขัดแย้ง การอ้างผลประโยชน์เฉพาะตนของหมู่***เสี่ยวเหริน***ก็เป็นสิ่งสำคัญ ขงจื่อใน***หลุนอี่ว์***ดูจะไม่ได้ตอบคำถามเกี่ยวกับการแก้แค้นโดยตรง แต่ขงจื่อก็มิได้ให้ตอบแทนความล่วงละเมิดด้วยคุณธรรม แต่ให้ใช้ “ความตรง” ซึ่งน่าจะหมายถึงการต้องรับโทษตามความผิดที่ได้ก่อ มิใช่ควรได้รับการอภัย อาจกล่าวได้ว่าขงจื่อเห็นว่า ณ หัวใจแห่งความเป็นธรรมคือการตอบแทนอย่างเหมาะสม มิใช่การลงโทษหรือการแก้แค้นอย่างรุนแรงเข้มงวด แต่ก็มิใช่การให้ความเมตตาอันไร้เงื่อนไขไร้ขอบเขต

สรุป

การทำความเข้าใจจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในพื้นที่ชีวิต 4 พื้นที่ ได้แก่ ความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตร เพื่อน-เพื่อน ผู้ปกครอง-ขุนนาง-ประชาราษฎร์ และความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม คือการฉายภาพให้เห็น “เนื้อหา” พื้นฐานของโครงการทางปรัชญาของขงจื่ออันได้แก่การสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมอันงดงาม

จริยศาสตร์ต่างตอบแทนคือการ “คืน” สิ่งดีที่ได้รับ ด้วยสิ่งดีอันเหมาะสมและได้สัดส่วน จริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นจริยศาสตร์ที่ชี้สู่ชีวิตที่ดำรงอยู่ในโลกมาก่อนแล้ว เป็นจริยศาสตร์ที่ตระหนักว่าตนเอง “ได้รับ” “สิ่งดี” ที่มี “ผู้อื่น” มอบให้ แล้วบังเกิดความรู้สึก “ขอบคุณ” “เป็นคุณ” หรือเป็น “หนี้บุญคุณ ผู้รับจึงปรารถนาจะทำสิ่งดีเพื่อ “คืน” หรือ “ตอบแทน” สิ่งดีที่ได้รับมาก่อนหน้านั้น พิจารณาในแง่นี้จริยศาสตร์ต่างตอบแทนเป็นจริยศาสตร์ที่ตระหนักในคุณค่า (recognition of value) ทั้งของ “อดีต” และของ “ผู้อื่น” ที่ได้ดำรงอยู่ก่อนตัวตนผู้รับสิ่งดีนั้น

อดีตและผู้อื่นที่ดำรงอยู่ก่อนที่ได้มอบสิ่งดีให้แก่ชีวิตในวัยแรกเริ่มของบุคคลได้แก่ บิดา-มารดา คุณธรรมความกตัญญูอันเป็นหลักแห่งการตอบแทนบุพการีเป็นคุณธรรมรากแก้วของจริยศาสตร์ขงจื่อ อันอาจกล่าวได้ว่าเป็นภาวะสากลแห่งมนุษยชาติ (universal condition of humanity)[170] ขงจื่อบอกเราว่าการตอบแทนบุพการีนั้นต้องมิใช่เพียงการ “เลี้ยงดู” เท่านั้น เพราะเราก็ “เลี้ยงดู” สุนัขและม้าด้วย แต่การเลี้ยงดูบิดา-มารดาต้องมี “ความเคารพ” อยู่ด้วย การเลี้ยงดูแบบหลังจึงสามารถบ่งบอกการตอบแทนแบบมนุษย์ต่อมนุษย์ “ความเคารพ” เป็นวิธีตอบแทนที่ทำให้การตอบแทนนั้น “เหมาะสม” ในฐานะการตอบแทนระหว่างมนุษย์ ในกรณีสัตว์เลี้ยง สัตว์ใช้งาน เมื่อ “เลี้ยงดู” สัตว์ก็ถือได้ว่า “ตอบแทน” อย่างเหมาะสมแล้ว

เมื่อมองจากมุมมองของจริยศาสตร์แบบค้านท์ ความสำนึกในบุญคุณ (gratitude) เป็นพันธะหน้าที่อันศักดิ์สิทธิ์เพราะเป็นพันธะหน้าที่ที่ไม่อาจตอบแทนได้โดยสมบูรณ์ครบถ้วน เนื่องจากผู้รับสิ่ง

ดีๆ ที่ได้นั้นไม่สามารถ “เอาชนะ” ผู้ให้สิ่งดีที่ให้มาก่อนได้ (priority of merit)[171] น้ำหนักแห่งบุญคุณของบุพการีจึงดูเป็นน้ำหนักที่ต้องดำรงอยู่ในใจผู้รับและเป็นพันธะหน้าที่เบื้องแรกที่มนุษย์ไม่อาจหลีกเว้นได้ แม้เมื่อต้องเผชิญกับความขัดแย้งทางศีลธรรม ดังเช่นกรณีบิดาขโมยแกะดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว

พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่าจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในความสัมพันธ์บิดา-บุตรเป็นกระบวนการที่ “ผูกพัน” มนุษย์เข้าเป็นครอบครัว ชุมชน เดียวกัน และเป็นจุดเริ่มต้นแห่งการปลูกฝัง “การต่างตอบแทน” ในพื้นที่อื่นๆ ของชีวิต

เมื่อเติบโตขึ้น มนุษย์มิได้เพียงผูกพันอยู่กับครอบครัวตน แต่มีโอกาสพัฒนาตนในมิติอื่นๆ เช่น การศึกษา อาชีพ การเป็นพลเมืองแห่งรัฐ ในจริยศาสตร์ขงจื่อ ความไว้ใจระหว่างมิตรสหายเป็นพื้นที่จริยศาสตร์ต่างตอบแทนที่สำคัญอีกมิติหนึ่ง ทั้งนี้เพราะในหมู่มิตรสหายเป็นพื้นที่ชีวิตที่บุคคล “เรียนรู้” และ “รื่นรมย์” ***ไปด้วยกัน***[172] การมีมิตรสหายเป็นปัจจัยที่ขาดมิได้ในการพัฒนาจริยธรรมและบุคลิกภาพของบุคคล ในหมู่เพื่อน บุคคลเรียนรู้จากการแบ่งปันข้าวของ ความกังวลห่วงใย ปณิธาน และที่สำคัญคือ “เป้าหมาย” ชีวิตของเราเอง การสามารถมีเป้าหมายร่วมกัน (คือชุมชนมีมนุษยธรรม) เป็นผลมาจากการ “สร้าง” ความเข้าใจด้วยการแบ่งปันประสบการณ์และการเรียนรู้ปณิธานระหว่างกันในหมู่มิตรสหาย[173] มิตรภาพแสดงความชื่นชมในคุณค่าของอีกบุคคลหนึ่ง***สำหรับ***และ***ใน***ชีวิตของเรา ในมิตรภาพ เราไม่ใช้คนอื่นเป็น “เครื่องมือ” ของเป้าหมายของเรา คนอื่นหรือเพื่อนคือเป้าหมายที่เราทั้งรักและเคารพ เป้าหมายของเพื่อนคือเป้าหมายของเราด้วย และเป้าหมายของเราคือเป้าหมายของเพื่อน สังคมในอุดมคติของขงจื่อและค้านท์คือสังคมที่สมาชิกมี “เป้าหมาย” ร่วมกันหรือตกลงร่วมกันได้อย่างกลมกลืนเมื่อเป้าหมายแตกต่างกัน[174]

ในระดับรัฐ ขงจื่อให้น้ำหนักแก่ผู้ปกครองในฐานะผู้เริ่มให้ “สิ่งดี” แก่ประชาราษฎร์ สิ่งดีในที่นี้ได้แก่ “ความรัก” (***เหริน***-มนุษยธรรม) ในท่ามกลางความสับสนวุ่นวายของสมัยชุนชิว เหล่าผู้ปกครองทั้งหลายมีแต่แก่งแย่ง ฉกชิง โลภ สังหารเจ้านายตน ทั้งๆ ที่ก็ยัง***คาดหวัง***ให้ประชาราษฎร์เคารพ เชื่อฟัง และยอมรับตน (เราสามารถเห็นความคาดหวังนี้ได้จากคำถามที่เหล่าผู้ปกครองนำมาถามขงจื่อ) คำตอบของขงจื่อแสดงบทวิพากษ์ “จุดเริ่มต้น” ของแนวปฏิบัติของเหล่าผู้ปกครองนั้นเอง ขงจื่อตอบจี้คังจื่อว่า “หากท่านไร้ความโลภ แม้จะให้รางวัลก็ไม่มีใครขโมย”[175] ผู้ปกครองอย่างจี้คังจื่อกอบโกยเอากับประชาราษฎร์ แต่ยัง “กังวลว่ามีขโมย” อาจกล่าวได้ว่าขงจื่อเสนอให้จัดระบบการต่างตอบแทนระหว่างผู้ปกครองกับประชาราษฎร์เสียใหม่โดยเริ่มต้นที่ผู้ปกครองเอง การเรียกร้องให้ผู้ปกครองเป็น***ผู้เริ่มต้น***ทำสิ่งดีๆ ให้แก่ประชาราษฎร์***ก่อน***ก็เท่ากับเป็นการมอบความเป็น “เจ้าหนี้บุญคุณ” แก่ผู้ปกครอง แทนที่ผู้ปกครองจะคิดถึงโทษประหารในการ “กำจัดคนเลว เพื่อปกป้องคนดี” ขงจื่อเสนอภาพ “สายลมพัดผ่านยอดหญ้า ยอดหญ้าย่อมลู่ตามลม” “สายลม” นั้นคือพลังแห่งจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในฐานะผู้เริ่มให้ก่อนนั่นเอง เราอาจตั้งข้อสงสัยได้ว่า จริงหรือที่เมื่อผู้ปกครองใช้คุณธรรมในการนำประชาราษฎร์และใช้จารีตในการจัดระเบียบ ประชาราษฎร์จะมีความละอาย[176] แต่เราคงไม่มี

เหตุผลที่จะคาดว่าเมื่อผู้ปกครองให้สิ่งดีแก่ประชาราษฎร์***ก่อน*** ประชาราษฎร์จะตอบแทนด้วยความเคียดแค้นขัดขืน ในแง่นี้การเริ่มต้นทำสิ่งดีและมอบ “มนุษยธรรม” แก่ประชาราษฎร์***ก่อน***จะไม่เพียงเพิ่มโอกาสที่ประชาราษฎร์จะตอบแทนด้วยความเคารพเชื่อฟัง แต่ยังเพิ่ม “ความปลอดภัย” แก่ผู้ปกครองเองด้วย ดังบทที่ขงจื่อเสนอให้ฉีจิ่งกงแสดงบทบาท***เป็น***ผู้ปกครอง ขุนนางเป็นขุนนาง บิดาเป็นบิดา บุตรเป็นบุตร เมื่อฉีจิ่งกงได้ยินขงจื่อก็ปรารภว่า ดีแท้ทีเดียว ทั้งนี้เพราะหาไม่แล้ว “แม้มีธัญพืชอยู่ต่อหน้า ข้าจะได้กินหรือ”[177]

ประเด็นหนึ่งที่จริยศาสตร์ขงจื่อมักถูกวิพากษ์วิจารณ์ได้แก่ การให้ความสำคัญแก่บุคคลใกล้ชิด เช่น บิดา-มารดา พี่น้อง มิตรสหาย และดูเหมือนว่าจะตอบคำถามเกี่ยวกับความเป็นสากลของจริยศาสตร์ไม่ได้ ในงานวิจัยนี้ผู้เขียนได้เสนอว่า***ซู่*** (สิ่งใดตนไม่ปรารถนา สิ่งนั้นอย่าทำกับผู้อื่น) เป็นหลักปฏิบัติที่ขงจื่อเสนอให้ใช้กับคนแปลกหน้าและคนต่างวัฒนธรรม ดังที่ได้อธิบายไว้แล้วว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมิได้ให้ความสำคัญแก่ “คน” ในแง่บุคคลสากลอันเป็นนามธรรม ไร้หน้า ปลอดลักษณะเฉพาะ แต่ “คน” ในจริยศาสตร์ขงชื่อเป็นบุคคลเฉพาะที่มีความสัมพันธ์เฉพาะกับมนุษย์คนอื่นเสมอ แต่ในความเป็นจริงคนเหล่านั้นอาจเป็นคนแปลกหน้าหรือคนต่างวัฒนธรรมที่ยังไม่ได้เข้ามา “สัมพันธ์” กับเราในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งเท่านั้น ในช่วงขณะที่ยังเป็นคนแปลกหน้าต่อกัน สิ่งดีที่เราสามารถมอบให้แก่ผู้ที่เรายังไม่รู้จักและเป็น “หลักปฏิบัติที่ใช้ได้ตลอดชีวิต” คือการไม่กระทำสิ่งที่เราเองไม่ปรารถนา การที่เรายัง “ไม่รู้จัก” คนแปลกหน้าย่อมหมายความว่าเราน่าจะยังไม่รู้จักความปรารถนาของคนอื่น หลักชี้นำน่าจะเป็นเพียงความไม่ปรารถนาของเราเอง ขงจื่ออาจมีสมมติฐานว่าความไม่ปรารถนาของผู้คนทั่วไปมีความใกล้เคียงกัน การไม่กระทำสิ่งที่ตนไม่ปรารถนาคือการแสดงความเป็นมิตรกับคนที่ไม่รู้จัก ใน***หลุนอี่ว์***ไม่มีบทที่แสดง “ผล” ของหลัก***ซู่***ต่อคนแปลกหน้า แต่ก็น่าเชื่อได้ว่าอย่างน้อยเราก็คงไม่ละเมิดคนแปลกหน้า และคนแปลกหน้าก็คงมีความรู้สึกที่ดีต่อการไม่ละเมิดของเรา “ความรู้สึกดี” ระหว่างคนแปลกหน้าน่าจะนำไปสู่โอกาสการสร้างสัมพันธภาพต่อไปได้ โอกาสการสร้างชุมชนมีมนุษยธรรมก็น่าจะเพิ่มขึ้นด้วย

โดยสรุปเราอาจกล่าวได้ว่า การจัด “ระบบ” จริยศาสตร์ต่างตอบแทนตั้งแต่ความสัมพันธ์กับคนใกล้ชิดที่สุดได้แก่ บิดา-มารดา ถึงความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าต่างวัฒนธรรม คือการพยายามสร้างพลังต่างตอบแทนทางศีลธรรมให้เป็นรากฐานแห่งสังคมอุดมคติในปรัชญาขงจื่อ ความเป็นไปได้ของชีวิตที่ดีของผู้คนพัฒนามาจากการสร้างประธานทางศีลธรรม (moral subject) ผู้สามารถเป็นทั้งผู้ให้และผู้รับอย่างเหมาะสมและรื่นรมย์[178]

เชิงอรรถ

* ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

[1] โปรดดูตัวอย่าง ข้อสังเกตว่าจริยศาสตร์ขงจื่อมีลักษณะมนุษย์นิยมโดยไม่กล่างถึงชีวิตหลังความตาย ใน Wing-tsit Chan, ***A Source Book in Chinese Philosophy*** (Princeton: Princeton University Press, 1963) การกล่าวถึงพระอรหันต์ผู้ปลอดกิเลสตัณหาในที่นี้หมายถึงเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่พ้นไปจากโลก ความมั่งคั่ง เกียรติยศ ทั้งนี้มิได้หมายความว่าพระอรหันต์มิได้มีบทบาทสำหรับโลกฆราวาส เช่น พระสงฆ์ล้วนแต่เป็น “เนื้อนาบุญ” ของโลก

[2] การจัดจริยศาสตร์แบบพุทธศาสนาไว้ในประเภท “ธรรมชาตินิยม” หมายความว่าการค้นพบความจริงสูงสุดในธรรมชาติ เป็นสิ่งเดียวกับการค้นพบหลักสูงสุดทางศีลธรรมด้วย โปรดดูการอธิบายของพุทธทาสภิกขุว่า ธรรมะ คือ ธรรมชาติ ใน พุทธทาสภิกขุ, ***มหิดลธรรม*** (กรุงเทพฯ: อตัมมโย, ไม่ระบุปีที่พิมพ์) และ โปรดดู Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity*** (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 1-5.

[3] สุวรรณา สถาอานันท์ (แปลและเขียนบทนำ), ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา*** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551), เล่มที่ 4 บทที่ 1.

[4] Serge-Christophe Kolm, ***Reciprocity: An Economic of Social Relations*** (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 5.

[5] Ibid., p. 1.

[6] Ibid., p. 2; p. 17.

[7] Ibid., pp. 14-18.

[8] โปรดดูการถกเถียงเกี่ยวกับอุดมการณ์พระโพธิสัตว์และข้อถกเถียงเกี่ยวกับจริยศาสตร์แห่งทานบารมีของพระเวสสันดร ใน สุวรรณา สถาอานันท์, “ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก,” ใน ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***, สุวรรณา สถาอานันท์, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 137-180.

[9] ***หลุนอี่ว์*** อ้างแล้ว, 14: 46.

[10] Serge-Christophe Kolm, ***Reciprocity: An Economic of Social Relations***, pp. 2-5.

[11] Georg Simmel, ***The Philosophy of Money*** (New York: Routledge, 1990)

[12] Ruth Anna Putnam, “Reciprocity and Virtue Ethics,” ***Ethics*** 98 (January 1988): 386. (A review article of Lawrence C. Becker, ***Reciprocity*** (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986))

[13] Serge-Christophe Kolm, ***Reciprocity: An Economic of Social Relations*** (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) Lawrence C. Becker, ***Reciprocity*** (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986) Jeffrey Wattles, ***The Golden Rule*** (New York: Oxford University Press, 1996)

[14] Allen Buchanan, "Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice," ***Philosophy and Public Affairs*** 19, No. 3 (Summer 1990): 227-252. David Schmidtz, "What we deserve, and how we reciprocate," ***The Journal of Ethics*** 9 (Spring 2005): 435-464. Gudrun Von Tevenar, "Gratitude, Reciprocity and Need," ***American Philosophical Quarterly*** 43, No. 2 (April 2006): 181-188.; Lawrence C. Becker, “Reciprocity, Justice and Disability” ***Ethics*** 116 (October 2005): 9-39.

[15] โปรดดู Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 188-221.

[16] ตัวอย่างเช่น งานของ Von Tevenar ในเชิงอรรถข้างต้น พยามยามชี้ให้เห็นว่าการนิยามความกตัญญูหรือความสำนึกบุญคุณว่าเป็นการต่างตอบแทนแบบหนึ่งในจริยศาสตร์ของค้านท์จะทำให้อธิบายกรณีต่างๆ เกี่ยวกับการสงเคราะห์ช่วยเหลือผู้มีความจำเป็นต้องการจริงๆ ไม่ได้ แต่ข้อถกเถียงในบทความทั้ง 3 ในเชิงอรรถ 13 มีหลายประเด็นที่ไม่อยู่ในขอบข่ายงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยจึงจะใช้แนวคิดและข้อถกเถียงในบทความทั้ง 3 ในงานวิจัยเท่านั้น โดยยังไม่ร่วมโต้แย้งกับหลายประเด็นที่กล่าวถึงในบทความดังกล่าว

[17] น่าสังเกตว่าความเข้าใจบทบาทหน้าที่ของรัฐในสังคมสมัยใหม่พัฒนาไปสู่รัฐที่มีลักษณะ impersonal ขึ้นมาก จึงทำให้ประเด็นทางจริยธรรมของผู้ปกครองหรือรัฐไม่อยู่ในขอบเขตการถกเถียงเรื่องจริยศาสตร์ต่างตอบแทนในงานวิชาการเกี่ยวกับ Reciprocity ในภาษาอังกฤษ ดังตัวอย่างในบทความวิชาการข้างต้นในเชิงอรรถ 13 ในปรัชญาจีนยุคคลาสสิก ข้อโต้แย้งสำคัญประการหนึ่งระหว่างขงจื่อกับหานเฟยจื่อคือความมีลักษณะส่วนบุคคลของผู้ปกครอง

[18] ความสัมพันธ์ 4 ชุดในงานวิจัยนี้พัฒนามาจากความสัมพันธ์ทั้ง 5 แต่ได้ตัดความสัมพันธ์ระหว่างสามี-ภรรยา และพี่-น้องออก เนื่องจากมีเนื้อหาที่เกี่ยวข้องโดยตรงไม่มาก และได้เพิ่มความสัมพันธ์กับคนแปลกหน้าซึ่งผู้วิจัยเชื่อว่ามีความสำคัญอย่างยิ่งแต่ยังไม่มีผู้ใดอธิบายประเด็นนี้อย่างชัดเจนพอ

[19] ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา***, บทนำ หน้า 24-41.

[20] น่าสังเกตว่า งานเกี่ยวกับพุทธศาสนากับสังคมร่วมสมัยก็มีที่ชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาอย่างน้อยในแง่อารยธรรมในประวัติศาสตร์ก็มิได้ปฏิเสธความมั่งคั่งทรัพย์สิน ทั้งสำหรับฆราวาสและคณะสงฆ์ ทั้งนี้เพราะคณะสงฆ์ไม่ยึดติดกับทรัพย์สินฝ่ายโลกอยู่แล้ว การถวายทรัพย์สินแก่วัดจึงเป็นช่องทางกระจายความมั่งคั่งไปสู่สมาชิกผู้ด้อยโอกาสต่อไป โปรดดูตัวอย่างสำคัญใน Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer (eds.), ***The Ethics of Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Ethics*** (Columbia; South Carolina: University of South Carolina Press, 1990)

[21] ***หลุนอี่ว์*** 7: 7

[22] ***หลุนอี่ว์*** 8: 12

[23] ***หลุนอี่ว์*** 2: 12

[24] ***หลุนอี่ว์*** 5:3

[25] ***หลุนอี่ว์*** 9: 12

[26] ***หลุนอี่ว์*** 5:3

[27] วิธีถามแบบนี้ของจื่อก้งปรากฏในบทอื่นของ***หลุนอี่ว์*** เช่น เล่มที่ 7 บทที่ 14 มีศิษย์ต้องการรู้ท่าทีของขงจื่อเกี่ยวกับเจ้านครเว่ย แต่ไม่ได้ถามขงจื่อตรงๆ กลับมาถามจื่อก้ง และจื่อก้งก็หาวิธีโดยอ้อมที่จะถามขงจื่อเพื่อตอบคำถามของศิษย์ผู้นั้น

[28] ***หลุนอี่ว์*** 9: 1

[29] ***หลุนอี่ว์*** 7: 15

[30] ***หลุนอี่ว์*** 4: 16

[31] ***หลุนอี่ว์*** 13: 18

[32] โปรดดูตัวอย่างงานที่ถกเถียงประเด็นบิดาขโมยแกะใน Jiyuan Yu, "Virtue: Confucius and Aristotle," ***Philosophy East and West*** 48, No. 2 (April 1998): 323-347. ในที่นี้ ผู้วิจัยจะยังไม่ร่วมถกเถียงกับนักวิชาการที่ถือว่าการไปเป็นพยานในศาลของบุตรในบทนี้เป็นการไปยอมรับผิดแทนบิดาตน

[33] ***หลุนอี่ว์*** 17: 13

[34] ***Mencius*** (Middlesex, England: Penguin Books, 1976), p. 203 (Mencius: Book VII, part 13, 37. การแปลเป็นของผู้วิจัย

[35] Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., ***The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*** (New York: Ballantine Books, 1998), p. 266 footnote 297.

[36] ***หลุนอี่ว์*** 17: 18

[37] ***หลุนอี่ว์*** 3: 3

[38] ***หลุนอี่ว์*** 2: 24

[39] ***หลุนอี่ว์*** 17: 17

[40] ***หลุนอี่ว์*** 3: 1

[41] ***หลุนอี่ว์*** 3: 2

[42] โปรดดูคำอธิบายรายละเอียดเพิ่มเติมใน อมร ทองสุก (แปลและเรียบเรียง), ***คัมภีร์หลุนอี่ว์: คัมภีร์แห่งแดนมังกร*** (ปทุมธานี: สำนักพิมพ์ซุณหวัตร, 2549), หน้า 135 เชิงอรรถ 2.

[43] โปรดดูคำอธิบายประกอบใน ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา*** หน้า 374, เชิงอรรถ 28, 29, 30.

[44] ***หลุนอี่ว์*** 13: 3

[45] ***หลุนอี่ว์*** 12: 11

[46] ***หลุนอี่ว์*** 3: 26

[47] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 189.

[48] Ibid., p. 190.

[49] ***หลุนอี่ว์*** 14: 16

[50] โปรดดูข้อถกเถียงทำนองนี้ใน Lawrence C. Becker, “Reciprocity, Justice, and Disability,” ***Ethics*** 116 (October 2005): 9-39.

[51] โปรดดูวิธีอธิบายของปอล ริเกอร์ เกี่ยวกับประเด็นนี้ใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา "สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์," ใน ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***, ชาญณรงค์ บุณหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: วิภาษา, 2554) และโปรดดู Paul Ricoeur “Love and Justice” translated by David Pellauer ใน Richard Kearney (ed.), ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*** (London: Routledge, 1996), pp. 23-39.

[52] โปรดดูความซับซ้อนของแนวคิดการสำนึกบุญคุณกับความจำเป็นของการตอบแทนในสถานการณ์ต่างๆ ในบทความของ Gudrun Von Tevenar, "Gratitude, Reciprocity and Need," ***American Philosophical Quarterly*** 43: 187. และโปรดดูการวิเคราะห์ความซับซ้อนทางจริยศาสตร์ของการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรใน สุวรรณา สถาอานันท์ “ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก,” ใน ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***, เชิงอรรถ 8.

[53] ***หลุนอี่ว์*** 1: 2 และโปรดอ่านเพิ่มเติมใน ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา***, บทนำ หน้า 51-52.

[54] ***หลุนอี่ว์*** 2: 6

[55] ***หลุนอี่ว์*** 4: 21

[56] ***หลุนอี่ว์*** 4: 19

[57] โปรดดูตัวอย่างดังกล่าวใน Gudrun Von Tevenar, "Gratitude, Reciprocity and Need," *American Philosophical Quarterly* 43: 182-186.

[58] Ibid., pp. 186-187.

[59] ***หลุนอี่ว์*** 17: 21

[60] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 181

[61] ***หลุนอี่ว์*** 2: 6

[62] ***หลุนอี่ว์*** 4: 19

[63] ***หลุนอี่ว์*** 4: 22

[64] ***หลุนอี่ว์*** 17: 21

[65] ***หลุนอี่ว์*** 1:9, 2:5

[66] ***หลุนอี่ว์*** 1:11, 4:20

[67] ***หลุนอี่ว์*** 2: 7

[68] Christine M. Korsgaard, ***The Sources of Normativity***, p. 93.

[69] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, pp. 275-310.

[70] ***หลุนอี่ว์*** 4: 18

[71] ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา***, หน้า 54.

[72] ***หลุนอี่ว์*** 1: 1

[73] ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับจุดยืนที่เสนอว่า ในปรัชญาขงจื่อไม่มีที่ทางให้แก่ “การเลือกทางศีลธรรม” (moral choice) โปรดดูข้อถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นนี้ใน Teemu H. Ruskola, “Moral Choice in *The Analects*: A Way Without a Crossroads?,” ***Journal of Chinese Philosophy*** 19, 3 (September 1992): 285-296.

[74] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 193.

[75] ***หลุนอี่ว์*** 1: 8: 3

[76] ***หลุนอี่ว์*** 9: 24

[77] ***หลุนอี่ว์*** 19: 3

[78] อ้างใน Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 190 “The union of two persons through equal mutual love and respect.”

[79] Ibid., p. 190.

[80] Ibid., p. 191.

[81] Ibid., p. 191.

[82] ขงจื่อให้ความสำคัญแก่ความไว้ใจเป็นอันดับแรกในการคบมิตร ผู้วิจัยจึงเพิ่มคุณสมบัติข้อนี้ไว้ตรงนี้

[83] ***หลุนอี่ว์*** 2: 14

[84] ***หลุนอี่ว์*** 4: 25

[85] ***หลุนอี่ว์*** 1: 1

[86] ***หลุนอี่ว์*** 6: 18

[87] โปรดดูบทต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง ใน ***หลุนอี่ว์*** 10: 15, 1: 4, 1: 7, 4: 26, 10: 15 และโปรดดูการ “หยอกล้อ” ระหว่างเพื่อนในความสัมพันธ์ระหว่างขงจื่อกับศิษย์มิตรสหาย ใน Christophe Harbsmeier “Confucius Ridens: Humor in the Analects,” ***Harvard Journal of Asiatic Studies*** 50 (June 1990): 131-161.

[88] โปรดดูวิธีอธิบายของคอร์สการ์ดที่ถือว่าความรู้สึกที่สื่อสารกันได้ก็จะนำไปสู่การมีเหตุผลที่แบ่งปันกันได้ มนุษย์กลายเป็นคนที่อยู่ร่วมกันได้ใน Kingdom of ends ก็ด้วยการแบ่งปันเหตุผลด้วยกัน โปรดดูเพิ่มเติมใน Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 289.

[89] โปรดดูตัวอย่างงานวิชาการที่ถกเถียงความแตกต่างระหว่างการพยายามสร้างกฎสากลกับการพยายามสร้างชุมชนมีมนุษยธรรม หรือการอธิบายการสร้างความกลมกลืน (เหอ) ในแง่การสร้างสมดุลและการต่อรองระหว่างผลประโยชน์ที่แตกต่างกันระหว่างมนุษย์ปัจเจกบุคคลในความสัมพันธ์ชุดต่างๆ ใน David B. Wong, “Relational and Autonomous Selves,” ***Journal of Chinese Philosophy*** 31, No. 4 (December 2004): 419-432.

[90] ***หลุนอี่ว์*** 5: 25

[91] ***หลุนอี่ว์*** 11: 25

[92] บทนี้สะท้อนข้อจำกัดในการพูดคุย สนทนาระหว่างมิตรสหาย ใน***หลุนอี่ว์***อีกหลายบทก็สะท้อนความอึดอัดขัดข้องใจในหมู่เพื่อน รวมทั้งเพื่อน/ศิษย์บางคนที่ไม่อาจ “ร่วมเดินทาง” ไปได้ถึงที่สุด และที่ดูจะรุนแรงที่สุดคือการขับออกจากความเป็นศิษย์ ใน ***หลุนอี่ว์*** 11: 16 โปรดดูวิทยานิพนธ์ของ นุชรี วงศ์สมุทร, “ความขัดแย้งในแนวคิดความกลมกลืน (*เหอ*) ในจริยศาสตร์ขงจื่อ,” (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2555)

[93] ***หลุนอี่ว์*** 11: 16

[94] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 189.

[95] ***หลุนอี่ว์*** 14: 36

[96] โปรดดูข้อวิจารณ์ขงจื่อต่อเกษตรกรผู้หลีกลี้ ใน***หลุนอี่ว์*** 18: 6, 18: 7

[97] ***หลุนอี่ว์*** 11:23, 12:11

[98] ***หลุนอี่ว์*** 3: 1, 3: 2, 3: 6

[99] โปรดดูตัวอย่างขนบความเชื่ออื่นที่ถือคติว่าคุณธรรมส่วนบุคคลของผู้ปกครองมีผลโดยตรงต่อความเป็นไปในสังคมมนุษย์ และโลกธรรมชาติ วีระ สมบูรณ์, ***รัฐธรรมในอดีต*** (กรุงเทพฯ: Openbooks, 2551)

[100] ***หลุนอี่ว์*** 13: 6

[101] ***หลุนอี่ว์*** 12: 17

[102] ***หลุนอี่ว์*** 2: 3

[103] ***หลุนอี่ว์*** 12: 7

[104] ***หลุนอี่ว์*** 12: 18

[105] ***หลุนอี่ว์*** 13: 4: 3

[106] ***หลุนอี่ว์*** 13: 16

[107] ***หลุนอี่ว์*** 4: 1

[108] ***หลุนอี่ว์*** 14: 3

[109] ***หลุนอี่ว์*** 14: 1

[110] ***หลุนอี่ว์*** 14: 8

[111] ***หลุนอี่ว์*** 14: 23

[112] ***หลุนอี่ว์*** 16: 1

[113] โปรดดูตัวอย่างสำคัญของข้อถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นนี้นอกบริบทจริยศาสตร์ขงจื่อใน Susan Wolf, "Morality and Partiality," ***Philosophical Perspectives*** 6 (***Ethics*** 1992): 243-259.

[114] โปรดดูงานวิชาการที่ถกเถียงประเด็นเหล่านี้ใน Bryan W. Van Norden, "Unweaving the 'One Thread' of ***Analects*** 4: 15," in Bryan W. Van Norden (ed.) ***Confucius and the Analects: New Essays***, ed. Bryan W. Van Norden (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 216-236. Robert E. Allison, "The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation," ***Journal of Chinese Philosophy*** 12 (September 1985): 305-315. See Yee Chan, "Disputes on the One Thread of Chung-shu," ***Journal of Chinese Philosophy*** 26 (June 1999): 165-186. Bo Mou, "A Reexamination of the Structure and Content of Confucius' Version of the Golden Rule," ***Philosophy East and West*** 54, No. 2 (April 2004): 218-248.

[115] ***หลุนอี่ว์*** 4: 15

[116] ***หลุนอี่ว์*** 12: 2

[117] ***หลุนอี่ว์*** 15: 23

[118] ***หลุนอี่ว์*** 5: 11

[119] โปรดดูงานที่ถกเถียงประเด็นนี้อย่างค่อนข้างละเอียด และผู้วิจัยใช้เป็นฐานในการประมวลประเด็นข้อถกเถียงตรงนี้ ใน Young Huang, "Copper Rule versus the Golden Rule: Daoist Confucian Proposal for Global Ethics," ***Philosophy East and West*** 55 (July 2005): 395-425.

[120] Martha C. Nussbaum, ***Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*** (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

[121] โปรดดูตัวอย่างบทสำคัญใน ***หลุนอี่ว์*** 3: 20, 4: 3, 4: 17, 6: 25

[122] ***หลุนอี่ว์*** 2: 4

[123] ***หลุนอี่ว์*** 1: 10

[124] ***หลุนอี่ว์*** 1: 1: 1 และ 1: 1: 2

[125] Christine M. Korsgaard, ***Creating the Kingdom of Ends***, p. 275. คอร์สการ์ดตั้งข้อสังเกตว่า "ภาพพื้นฐาน" (primal scene) ที่เรามักจินตนาการเมื่อคิดถึง "จริยศาสตร์" คือ นาย ก. ทำอะไร***ต่อ*** นาย ข. (เช่น นาย ก. ทำร้ายนาย ข. หรือไม่) หรือ นาย ก. ทำอะไร***ให้/เพื่อ*** นาย ข. (เช่น นาย ก. ยอมรับผิดแทนนาย ข. ***เพื่อ***ให้นาย ข. ไม่ต้องรับโทษ) แต่คอร์สการ์ดเสนอว่าภาพพื้นฐานที่สำคัญที่สุดในการพิจารณาชีวิตทางจริยธรรมน่าจะอยู่ที่ภาพนาย ก. กับนาย ข. ทำอะไร***ร่วมกัน*** ข้อสังเกตลักษณะนี้ชี้บ่งสู่วิธีพูดถึงจริยศาสตร์แบบขงจื่อ

[126] อ้างใน Ibid., p. 191. "When men are friends they have no need of justice."

[127] ***หลุนอี่ว์*** 2: 4

[128] ***หลุนอี่ว์*** 6:9, 4:1

[129] ผู้วิจัยได้เขียนเกี่ยวกับประเด็นนี้ไว้แล้วอย่างค่อนข้างละเอียด โปรดดูเพิ่มเติมใน สุวรรณา สถาอานันท์ รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ "รอยยิ้มและน้ำตาของขงจื่อ: ความยินดีแล้วความโศกเศร้าในชีวิตทางจริยธรรม" (ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย, 2554), บทที่ 3 หน้า 64-90.

[130] ***หลุนอี่ว์*** 11: 9 และ 11: 8 โปรดดูบทความที่วิเคราะห์ความโศกเศร้าของขงจื่อได้อย่างน่าสนใจใน Amy Olberding, "The Consummation of Sorrow: An Analysis of Confucius' Grief for Yan Hui," ***Philosophy East and West*** 54, 3 (July 2004): 279-301.

[131] ***หลุนอี่ว์*** 11: 7

[132] ***หลุนอี่ว์*** 12: 19

[133] โปรดดูพลังของจินตนาการในการแปรเปลี่ยนความขัดแย้งใน Suwanna Satha-Anand, "Buddhist Genesis as a Narrative of Conflict Transformation: A Re-reading of Aggañña Sutta," in ***Diogenes***, forth-coming. และ John Paul Lederach, ***The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*** (Oxford: Oxford University Press, 2005)

[134] ***หลุนอี่ว์*** 2: 1

[135] ***หลุนอี่ว์*** 13: 16

[136] ***หลุนอี่ว์*** 11: 25

[137] โปรดดูบทวิเคราะห์รากศัพท์ ***อี้*** (義) เพิ่มเติมใน Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr., ***The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*** (New York: Ballantine Books, 1998), pp. 53-54.

[138] ***หลุนอี่ว์*** 4: 16 ในบทนี้แปล***อี้***ว่าถูกต้องเที่ยงธรรม

[139] ***หลุนอี่ว์*** 16: 10

[140] ***หลุนอี่ว์*** 4: 5 “ไม่ชอบธรรม” แปลมาจาก “不以其道”

[141] ***หลุนอี่ว์*** 17: 23

[142] โปรดดู ปิยฤดี ไชยพร, “แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อ,” ใน ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***, สุวรรณา สถาอานันท์, บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2547), หน้า 339-408. และโปรดดู ไมเคิล เจ. แซนเดิล, ***Justice: What’s the Right Thing to Do***, แปลโดย สฤณี อาชวานันทกุล (กรุงเทพฯ: โอเพ่นเวิลส์, 2554)

[143] เราอาจพิจารณาเพิ่มเติมได้ว่า ***อี้*** สะท้อนแนวคิดเรื่อง “Mean” ของอริสโตเติลหรือไม่ โปรดดู Ibid. ประกอบ

[144] ***หลุนอี่ว์*** 15: 17

[145] ***หลุนอี่ว์*** 15: 16

[146] ***หลุนอี่ว์*** 16: 10

[147] ***หลุนอี่ว์*** 4: 10

[148] ***หลุนอี่ว์*** 5: 23

[149] ***หลุนอี่ว์*** 13: 18

[150] โปรดดูตัวอย่างการถกเถียงประเด็นนี้ใน Suwanna Satha-Anand, “The Confucian Family as Dilemma for Justice,” ***Thammasat Review*** 14 (2010-2011): 99-106. และโปรดดู Liu Qingping, “Filiality versus Sociality and Individuality: On Confuciaism as ‘Consanguintism’,” ***Philosophy East and West*** 53, 2 (April 2003): 234-250. ในที่นี้ยังไม่ร่วมถกเถียงกับงานวิชาการที่อภิปรายความเป็นไปได้ว่า บุตรไปที่ศาลเพื่อขอรับโทษแทนบิดา ซึ่งจะเป็นปัจจัยที่ทำให้การถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นในบทนี้แตกต่างออกไป

[151] โปรดดูการโต้กลับบทนี้จากแง่มุมปรัชญาของหานเฟยจื่อ นักปรัชญาคนสำคัญแห่งสำนัก “นิตินิยม” (Legalism) ใน Burton Watson (Tr.), ***Han Fei Tzu*** (New York: Columbia University Press, 1964), pp. 105-106.

[152] ***หลุนอี่ว์*** 14: 36

[153] ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา***, หน้า 418 เชิงอรรถ 274.

[154] โปรดดูงานที่ศึกษาวิเคราะห์ปรัชญาเกี่ยวกับการลงโทษใน รุ่งธรรม ศุจิธรรมรักษ์, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องความมุ่งหมายของการลงโทษ,” (วิทยานิพนธ์ระดับปริญญามหาบัณฑิต สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2522) และโปรดดูเพิ่มเติมใน Hugo Adam Bedau and Erin Kelly, “Punishment,” ***Standford Encyclopedia of Philosophy*** [Online]. 2003. Available from http://plato.stanford.edu/entries/punishment/

[155] ***หลุนอี่ว์*** 6: 26, 17: 5, และ 7: 28 ตามลำดับ

[156] ***หลุนอี่ว์*** 2: 3 ขงจื่อให้ความสำคัญแก่*หลี่* (จารีตการปกครอง) มากกว่ากฎหมายหรือการลงโทษ

[157] ***หลุนอี่ว์*** 4: 11

[158] ***หลุนอี่ว์*** 12: 19

[159] โปรดดู Suwanna Satha-Anand, “The Confucian Family as Dilemma for Justice,” ***Thammasat Review*** 14.

[160] โปรดดูตัวอย่างสำคัญ Lawrence C. Becker, ***Reciprocity*** (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), pp. 94-107. ที่พยายามชี้ให้เห็นว่า ต้องพยายามไม่ตอบแทนความชั่วร้ายด้วยความชั่วร้าย

[161] Lauren Pfister, “Ruist Traditions of Revenge in Tension with Justice and Reconciliation,” an unpublished paper for the International Conference on ***The Power to Heal: Ways and Obstacles to Collective Reconciliation in Eastern and Western Traditions***, University of Hong Kong, 13-15 January 2011.

[162] Ibid., p. 8. การแปลเป็นของผู้วิจัย อนึ่งผู้วิจัยยังไม่มีโอกาสตรวจสอบกับต้นฉบับภาษาจีนโดยละเอียด จึงขอให้ถือว่าเป็นการแปลเพื่อใช้ประโยชน์เฉพาะหน้าไปก่อน (พิสเตอร์ใช้ฉบับแปลของ James Legge)

[163] พิสเตอร์แสดงความห่วงใยในประเด็นนี้ใน Ibid., pp. 8-9.

[164] Ibid., p. 9.

[165] ***หลุนอี่ว์*** 7: 9

[166] ***หลุนอี่ว์*** 12: 2

[167] ***หลุนอี่ว์*** 15: 23

[168] Lauren Pfister, "Ruist Traditions of Revenge in Tension with Justice and Reconciliation," an unpublished paper for the International Conference on ***The Power to Heal: Ways and Obstacles to Collective Reconciliation in Eastern and Western Traditions***, pp. 12-13.

[169] Ibid., p. 13.

[170] น่าพินิจใคร่ครวญต่อไปว่า จริยศาสตร์ขงจื่อวางรากแก้วของจริยธรรมมนุษย์ไว้ที่ความกตัญญู คือ การตอบแทนบุญคุณพ่อแม่ ในฐานะภาวะสากลแห่งมนุษยชาติ ในขณะที่พุทธจริยศาสตร์วางรากฐานภาวะสากลแห่งมนุษยชาติไว้ที่ความเป็น "เพื่อนเกิด แก่ เจ็บ ตาย" ของมนุษย์

[171] Gundrun von Tevenar, "Gratitude, Reciprocity, and Need," ***American Philosophical Quantity*** 43: 181.

[172] ***หลุนอี่ว์*** 1: 1

[173] ***หลุนอี่ว์*** 5: 25

[174] น่าพิจารณาต่อไปว่าชุมชนมีมนุษยธรรมของขงจื่อกับ Kingdom of Ends ของค้านท์ แสดงภาพสังคมในอุดมคติอย่างไร

[175] ***หลุนอี่ว์*** 12: 18

[176] ***หลุนอี่ว์*** 2: 3

[177] ***หลุนอี่ว์*** 12: 11

[178] ในโอกาสต่อไปผู้วิจัยจะร่วมอภิปรายประเด็นสำคัญเกี่ยวกับจริยศาสตร์ต่างตอบแทนแบบขงจื่ออีก 3 ประเด็นได้แก่ จริยศาสตร์ต่างตอบแทนกับความเสมอภาคระหว่างบุคคล คำถามเกี่ยวกับ pure gift และมิติความรื่นรมย์ในจริยศาสตร์ต่างตอบแทน

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

นุชรี วงศ์สมุทร. ***ความขัดแย้งในแนวคิดความกลมกลืน (เหอ) ในจริยศาสตร์ขงจื่อ***. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2555.

ปกรณ์ สิงห์สุริยา. สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์. ใน ***อารมณ์กับจริยศาสตร์***. กรุงเทพฯ: วิภาษา, 2554

ปิยฤดี ไชยพร. แนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของขงจื๊อ. ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***, หน้า 339-408. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2547.

พุทธทาสภิกขุ. ***มหิดลธรรม***. กรุงเทพฯ: อตัมมโย, ไม่ระบุปีที่พิมพ์.

ไมเคิล เจ. แซนเดิล. *Justice: What's the Right Thing to Do*. สฤณี อาชวานันทกุล (แปล). กรุงเทพฯ: โอเพ่นเวิลส์, 2554.

รุ่งธรรม ศุจิธรรมรักษ์. ***การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องความมุ่งหมายของการลงโทษ***. วิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิต สาขาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2522.

สุวรรณา สถาอานันท์. ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก. ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). ***ความเรียงใหม่รื้อสร้างปรัชญาตะวันออก***. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2547.

สุวรรณา สถาอานันท์ (แปลและเขียนบทนำ). ***หลุนอี่ว์: ขงจื่อสนทนา***. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2551.

สุวรรณา สถาอานันท์. รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ ***รอยยิ้มและน้ำตาของขงจื่อ: ความยินดีแล้วความโศกเศร้าในชีวิตทางจริยธรรม***. ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2554.

วีระ สมบูรณ์. ***รัฐธรรมในอดีต***. กรุงเทพฯ: Openbooks, 2551.

อมร ทองสุก (แปลและเรียบเรียง). ***คัมภีร์หลุนอี่ว์: คัมภีร์แห่งแดนมังกร***. ปทุมธานี: สำนักพิมพ์ชุณหวัตร, 2549.

ภาษาอังกฤษ

Allison, Robert E. The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation. ***Journal of Chinese Philosophy*** 12 (September 1985) 305-315.

Ames, Roger T. and Henry Rosemont Jr. ***The Analects of Confucius: A Philosophical Translation***. New York: Ballantine Books, 1998, p. 266 footnote 297.

Becker, Lawrence C. ***Reciprocity***. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Becker, Lawrence C. Reciprocity, Justice and Disability. ***Ethics*** 116 (October 2005): 9-39.

Bedau, Hugo Adam and Erin Kelly. Punishment. ***Standford Encyclopedia of Philosophy*** [Online]. 2003. Available from http://plato.stanford.edu/entries/punishment/

Buchanan, Allen. Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice. ***Philosophy and Public Affairs*** 19, No. 3 (Summer 1990): 227-252.

Chan, See Yee. Disputes on the One Thread of Chung-shu. ***Journal of Chinese Philosophy*** 26 (June 1999): 165-186.

Chan, Wing-tsit. ***A Source Book in Chinese Philosophy***. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Harbsmeier, Christophe. Confucius Ridens: Humor in the Analects. ***Harvard Journal of Asiatic Studies*** 50 (June 1990): 131-161.

Huang, Young. Copper Rule versus the Golden Rule: Daoist Confucian Proposal for Global Ethics. ***Philosophy East and West*** 55 (July 2005): 395-425.

Kolm, Serge-Christophe. ***Reciprocity: An Economic of Social Relations***. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Korsgaard, Christine M. ***Creating the Kingdom of Ends***. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard, Christine M. ***The Sources of Normativity***. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Lederach, John Paul. ***The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace***. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Mencius. Middlesex, England: Penguin Books, 1976.

Mou, Bo. A Reexamination of the Structure and Content of Confucius' Version of the Golden Rule. ***Philosophy East and West*** 54, No. 2 (April 2004): 218-248.

Nussbaum, Martha C. ***Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions***. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Olberding, Amy. The Consummation of Sorrow: An Analysis of Confucius' Grief for Yan Hui. ***Philosophy East and West*** 54, 3 (July 2004): 279-301.

Pfister, Lauren. Ruist Traditions of Revenge in Tension with Justice and Reconciliation. an unpublished paper for the International Conference on ***The Power to Heal: Ways and Obstacles to Collective Reconciliation in Eastern and Western Traditions***, University of Hong Kong, 13-15 January 2011.

Putnam, Ruth Anna. Reciprocity and Virtue Ethics. ***Ethics*** 98 (January 1988) (A review article of Lawrence C. Becker, ***Reciprocity*** London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.)

Qingping, Liu. Filiality versus Sociality and Individuality: On Confuciaism as 'Consanguintism.' ***Philosophy East and West*** 53 No. 2 (April 2003): 234-250.

Ricoeur, Paul. Love and Justice. Trans, David Pellauer. In Richard Kearney. Ed. ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action***. London: Routledge, 1996.

Ruskola, Teemu H. Moral Choice in ***The Analects***: A Way Without a Crossroads? ***Journal of Chinese Philosophy*** 19 No. 3 (September 1992): 285-296.

Schmidtz, David. What we deserve, and how we reciprocate. ***The Journal of Ethics*** vol. 9 (Spring 2005): 435-464.

Simmel, Georg. ***The Philosophy of Money***. New York: Routledge, 1990.

Sizemore, Russell F. and Donald K. Swearer. Eds. ***The Ethics of Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Ethics***. Columbia; South Carolina: University of South Carolina Press, 1990.

Suwanna Satha-Anand. Buddhist Genesis as a Narrative of Conflict Transformation: A Re-reading of Aggañña Sutta. In ***Diogenes***, forth-coming.

Suwanna Satha-Anand, The Confucian Family as Dilemma for Justice. ***Thammasat Review***, 14 (2010-2011): 99-106.

Tevenar, Gudrun Von. Gratitude, Reciprocity and Need. ***American Philosophical Quarterly*** 43, No. 2 (April 2006): 181-188.

Van Norden, Bryan W. Unweaving the 'One Thread' of ***Analects*** 4: 15. In Bryan W. Van Norden, ed. ***Confucius and the Analects: New Essays***, pp. 216-236. New York: Oxford University Press, 2002.

Watson, Burton (Trans). ***Han Fei Tzu***. New York: Columbia University Press, 1964.

Wattles, Jeffrey. ***The Golden Rule***. New York: Oxford University Press, 1996.

Wong, David B. Relational and Autonomous Selves. ***Journal of Chinese Philosophy*** 31, No. 4 (December 2004): 419-432.

Wolf, Susan. Morality and Partiality. ***Philosophical Perspectives*** 6 (***Ethics***, 1992): 243-259.

Yu, Jiyuan. Virtue: Confucius and Aristotle. ***Philosophy East and West*** 48, No. 2 (April 1998): 323-347.

ศีลข้อห้า: สติกับพุทธจริยศาสตร์

ไพรินทร์ กะทิพรมราช*

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ต้องการศึกษาความหมายและบทบาทความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง “สติ” ในฐานะที่เป็นเหตุผลสำคัญของการบัญญัติศีลข้อที่ 5 ซึ่งนอกจากจะทำให้เข้าใจคำสอนเรื่องสติ และศีลข้อนี้ชัดเจนยิ่งขึ้นแล้ว ยังน่าจะช่วยทำให้เราเข้าใจระบบพุทธจริยศาสตร์ในภาพรวมชัดเจนยิ่งขึ้นอีกด้วย

ผลของการศึกษามโนทัศน์เรื่อง “สติ” ในเบื้องต้นพบว่าสติหรือการระลึกได้นี้จะทำงานผ่านบทบาท 2 ประการ ตามความสัมพันธ์กับปัญญา ได้แก่ “บทบาทของสติในขบวนการพัฒนาปัญญา” และ “บทบาทของสติในขบวนการใช้ปัญญา” การระลึกได้นี้จึงต้องมาคู่กับปัญญาเสมอถึงจะเรียกได้ว่าเป็น “สัมมาสติ” ด้วยเหตุนี้เมื่อปัญญามี 2 ระดับ คือ “โลกียปัญญา” และ “โลกุตตรปัญญา” สัมมาสติจึงมี 2 ระดับด้วย ได้แก่ “สัมมาสติระดับโลกิยะ” และ “สัมมาสติระดับโลกุตตระ” สติทั้ง 2 ระดับนี้จะแสดงบทบาทของตนในบริบท “จริยธรรมส่วนตัว” และ “จริยธรรมเชิงสังคม” แตกต่างกันออกไป กล่าวคือ จริยธรรมส่วนตัวจะมีพื้นที่ให้สติแสดงบทบาทครบทั้ง 2 ระดับ ส่วนจริยธรรมเชิงสังคมจะมีพื้นที่ให้สติได้แสดงบทบาทเฉพาะสติระดับโลกิยะเท่านั้น

พิจารณาลงไปเฉพาะในศีลข้อที่ 5 พบว่าพฤติกรรมการดื่มน้ำเมาถือว่าผิดศีลในทุกกรณี แต่อาจจะผิดบาปไม่เท่ากันในทุกกรณี และเงื่อนไขสำคัญของการผิดบาปมากน้อยหรือไม่อย่างไรนั้น คือระดับของการทำลายสติ จนอาจนำไปสู่การเบียดเบียนตนเองและผู้อื่นได้ในที่สุด ดังนั้นสติในฐานะเหตุผลเบื้องหลังของการบัญญัติศีลข้อนี้จึงมีบทบาทสำคัญอย่างมากทั้งในบริบท “จริยธรรมส่วนตัว” และ “จริยธรรมเชิงสังคม” แต่อย่างไรก็ตามในท้ายที่สุดแล้ว ในเชิงปฏิบัติพุทธศาสนายืนยันอย่างชัดเจนว่าสติทั้ง 2 บริบทต้องอาศัยเกื้อหนุนกันในกระบวนการพัฒนาชีวิตมนุษย์ เพื่อบรรลุอุดมคติสูงสุดของพุทธศาสนา ซึ่งก็คือการดับทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง

1. บทนำ

1.1 ที่มาและความสำคัญของปัญหา

หน้าที่สำคัญประการหนึ่งที่มีร่วมกันของทุกๆ ศาสนา คือ การสร้างระบบจริยศาสตร์เพื่อตอบคำถามในเชิงคุณค่าอันเกี่ยวเนื่องกับการมีอยู่ของชีวิตมนุษย์ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและระดับสังคมโดยรวม เช่นคำถามที่ว่า ชีวิตที่ดีเป็นอย่างไร? ทำอย่างไรจึงจะเข้าถึงชีวิตที่ดีนั้นได้? เราควรปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์ สัตว์ โลกหรือจักรวาลที่แวดล้อมเราอยู่นี้อย่างไร? เป็นต้น ในการตอบคำถามดังกล่าวนี้ดูเหมือนว่าระบบจริยศาสตร์ของทุกๆ ศาสนาจะประกอบไปด้วยสิ่งที่เรียกว่า “กฎศีลธรรม” กฎศีลธรรมเหล่านี้มักอยู่ในรูปของ “บทบัญญัติ” ซึ่งพยายามบอกเราว่า “สิ่งที่เราควรทำมีอะไรบ้าง” และ “สิ่งที่เราไม่ควรทำมีอะไรบ้าง” กฎศีลธรรมซึ่งอยู่ในรูปบทบัญญัติของศาสนาต่างๆ นอกจากจะส่งผลต่อวิถีการ

ดำเนินชีวิตของปัจเจกบุคคลในฐานะศาสนิกของศาสนานั้นๆ แล้ว ยังเป็นตัวกำหนดบรรทัดฐานในเชิงคุณค่าต่างๆ ให้คนในสังคม หรือในยุคสมัยที่ศาสนานั้นๆ เจริญรุ่งเรืองอยู่ได้เชื่อถือร่วมกันอีกด้วย

กล่าวเฉพาะในสังคมไทยตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ในบรรดาศาสนาต่างๆ พุทธศาสนาถือเป็นศาสนาที่มีอิทธิพลต่อสังคมไทยมาอย่างต่อเนื่องยาวนานมากที่สุด ดังนั้นแล้วเมื่อเกิดกรณีความขัดแย้งทางศีลธรรมขึ้นในสังคมไทย กฎศีลธรรม (ที่อยู่ในรูปบทบัญญัติ) ที่มักจะถูกนำมาใช้เป็นบรรทัดฐานในการวินิจฉัยเรื่องราวความขัดแย้งเหล่านั้นมากที่สุด ก็คงหนีไม่พ้นกฎศีลธรรมของพุทธศาสนา (ข้อเท็จจริงนี้ผู้วิจัยคิดว่าเห็นได้ไม่ยากนัก ตัวอย่างเมื่อเร็วๆ นี้ที่เห็นได้ชัด เช่น กรณีข่าวการพบศพเด็กทารก 2,002 ศพ ซึ่งเกิดจากการทำแท้งที่วัดไผ่เงินโชตนาราม เป็นที่น่าสังเกตว่าการแสดงความคิดเห็นในเชิงคุณค่าของประชาชนไทยทั่วไปต่อเรื่องนี้ ส่วนใหญ่มักตั้งอยู่บนฐานความคิดความเชื่อเรื่องบุญบาปของพุทธศาสนา ผู้ที่สนใจประเด็นข้อเท็จจริงนี้ ผู้วิจัยขอแนะนำให้สืบค้นดูได้จากกระทู้ต่างๆ ในอินเตอร์เน็ต เช่น ใน www.pantip.com ถึงแม้ในเชิงสถิติอาจจะไม่สามารถเป็นตัวแทนประชากรได้ทั้งหมด แต่ผู้วิจัยยังคงคิดว่าสามารถทำให้เห็นภาพข้อเท็จจริงนี้ได้ดีพอสมควร)

กฎศีลธรรมอันเป็นบทบัญญัติพื้นฐานที่สุดในระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาคือ “เบญศีล” หรือ “ศีลห้า” ดังมีเนื้อหาปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก ความว่า

1. ปาณาติปาตา เวรมณี เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการฆ่าสัตว์
2. อทินนาทานา เวรมณี เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการลักทรัพย์
3. กาเมสุมิจฉาจารา เวรมณี เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการประพฤติผิดในกาม
4. มุสาวาทา เวรมณี เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการพูดเท็จ
5. สุราเมรยมัชชปมาทัฏฐานา เวรมณี เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการดื่มน้ำเมา คือสุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท (ที.ปา.11/286)[1]

ที่ว่าศีลห้าเป็นกฎศีลธรรมอันเป็นบทบัญญัติพื้นฐานที่สุดในระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาในที่นี้ใช้ในความหมายที่ว่า ศีลห้าเป็นข้อกำหนดอย่างต่ำหรือหลักความประพฤติอย่างน้อยที่สุดแก่การสมควรเรียกว่าเป็นชาวพุทธ[2] ในทัศนะของพุทธศาสนาการละเมิดศีลเป็นสิ่งที่ผิด ไม่ควรกระทำ จากเนื้อหาของศีลห้าในเบื้องต้นจะสังเกตได้ว่า ศีลข้อที่ 1-4 เป็นเรื่องของการเบียดเบียนผู้อื่นให้เกิดความทุกข์ยากเดือดร้อน กล่าวคือ ศีลข้อที่ 1 เป็นการเบียดเบียนชีวิตบุคคลอื่นหรือสัตว์อื่น ศีลข้อที่ 2 เป็นการเบียดเบียนทรัพย์สมบัติของผู้อื่น ศีลข้อที่ 3 เป็นการเบียดเบียนคู่ครองหรือบุคคลอันเป็นที่รักของผู้อื่น และศีลข้อที่ 4 การพูดโกหกก็คือการเบียดเบียนผู้อื่นด้วยวาจา ดังนั้นศีลข้อที่ 1-4 จึงมีนัยของการพาดพิงถึงผู้อื่นอย่างชัดเจน ส่วนศีลข้อที่ 5 เป็นการห้ามมิให้บุคคลเบียดเบียนหรือสร้างความเสียหายให้แก่ตนเอง ศีลข้อนี้จึงมิได้มีการพาดพิงหรือเกี่ยวข้องไปถึงบุคคลอื่นโดยตรงหากแต่จะเกี่ยวข้องกับตนเองเท่านั้น[3]

อีกทั้งในบรรดาศีลทั้ง 5 ข้อดูเหมือนข้อที่ว่าด้วยสุราเมรัยนี้จะมีความเป็นสากลน้อยที่สุดเมื่อนำไปเปรียบเทียบกับบทบัญญัติของศาสนาอื่นๆ เช่น คำสอนเรื่องบัญญัติ 10 ประการ[4] อันเป็นกฎศีลธรรมพื้นฐานในศาสนายูดายและศาสนาคริสต์ เป็นที่น่าสังเกตว่า ศีลข้อที่ 1-4 ในศีลห้าเป็นคำสอนที่มีร่วมกันหรืออย่างน้อยที่สุดก็สามารถตีความให้สอดคล้องตรงกับบัญญัติ 10 ประการได้อย่างไม่ยากนัก ยกเว้นศีลข้อ 5 ข้อเดียวเท่านั้นที่ไม่ได้มีลักษณะเช่นที่ว่านี้ ตรงกันข้ามในบางศาสนา เช่น ศาสนาคริสต์การดื่มสุราบางกรณีกลับเป็นสิ่งดีงามเสียด้วยซ้ำ กล่าวคือในการประกอบพิธีศีลมหาสนิท (มิสซา) เพื่อร่วมสนิทกับพระเยซู ต้องมีการรับประทานขนมปัง (สัญลักษณ์แทนพระกายของพระองค์) และเหล้าองุ่น (สัญลักษณ์แทนพระโลหิตของพระองค์)

จากข้อสังเกตเกี่ยวกับลักษณะพิเศษของศีลข้อที่ 5 ในข้างต้นนี้ ผู้วิจัยคิดว่าสามารถก่อให้เกิดความสงสัยบางประการจนอาจนำไปสู่ข้อถกเถียงบางอย่างได้ เช่น ในกรณีที่เรานั่งดื่มเหล้าเงียบๆ อยู่ในบ้านของเราคนเดียวและเราก็มั่นใจด้วยว่าการกระทำนี้ของเราจะไม่รบกวนหรือก่อให้เกิดความเดือดร้อนแก่คนอื่นๆ ผู้หนึ่งผู้ใดอย่างแน่นอน พุทธศาสนาจะอธิบายการกระทำนี้ในเชิงคุณค่าอย่างไร หากการกระทำนี้ถือว่าผิด เป็นบาปไม่ควรกระทำเหตุเพราะเป็นการละเมิดศีลข้อที่ 5 พุทธศาสนาจะมีเหตุผลอย่างไรในการอธิบายว่าทำไมการละเมิดศีลข้อที่ 5 ในกรณีนี้จึงเป็นสิ่งที่ผิด (ทั้งๆ ที่ไม่ได้ก่อให้เกิดความเดือดร้อนหรือไปเบียดเบียนผู้อื่นแต่อย่างใด)

ความสงสัยข้างต้นพระอรรถกถาจารย์ได้ให้เกณฑ์วินิจฉัยไว้แล้วอย่างชัดเจนว่าการละเมิดศีลข้อที่ 5 ต้องมีองค์ประกอบ 4 ประการ คือ 1.สิ่งนั้นเป็นของมึนเมา 2.จิตใคร่จะดื่ม 3.มีความพยายามเกิดจากจิตที่ใคร่จะดื่ม 4.กลืนให้ล่วงลำคอลงไป (ขุ.อ.[มกุฏ]39/37)[5] ดังนั้นตามมตินี้การเสพสิ่งมึนเมาในทุกกรณีไม่ว่าจะเสพหลายคนหรือคนเดียว เสพในที่สาธารณะหรือในที่ส่วนตัว เสพปริมาณมากหรือปริมาณน้อย (ขอแต่เพียงให้มีความปรารถนาที่จะดื่มและกลืนลงลำคอไปโดยไม่ถูกบังคับ) ถือว่าละเมิดศีลข้อที่ 5 ทั้งสิ้น ส่วนเหตุผลในการบัญญัติเป็นข้อห้าม ท่านอธิบายไว้ว่าเพราะสิ่งมึนเมามีโทษทำให้ชีวิตผู้เสพตกต่ำ เหตุเพราะเสพแล้วจะทำให้เกิดความประมาท นำไปสู่การกระทำที่เป็นทางเสื่อมต่างๆ เช่น ทำให้เสียทรัพย์ เป็นมูลเหตุให้เกิดการทะเลาะวิวาท เกิดโรคร้าย บั่นทอนสติปัญญา (ที.ปา. 11/179; ขุ.ชา. 27/2293) เป็นต้น ชีวิตที่มัวเมาอยู่ในความประมาทก็คือชีวิตที่ดำเนินไปอย่างขาดสติเสี่ยงต่อการก้าวล่วงสู่ความชั่วอย่างอื่นๆ หรือนำไปสู่การละเมิดศีลข้ออื่นๆ ที่เหลือได้โดยง่าย ในแง่นี้ “ความประมาท” จึงเป็นอาการของการ “ขาดสติ” ในทางตรงกันข้าม “ความไม่ประมาท” (อัปปมาท) จึงเป็นอาการของการ “มีสติ” (องฺ.จตุกฺก.21/30) ดังนั้นแล้ว “สติ” (ความระลึกได้) กับ “อัปปมาทธรรม” (ความไม่ประมาท) จึงเป็นเสมือนสองด้านของเหรียญเดียวกันดังพุทธพจน์ที่ว่า

> ดูกรภิกษุทั้งหลาย ภิกษุพึงกระทำความไม่ประมาท คือ มีสติเครื่องรักษาใจโดยสมควรแก่ตน ในฐานะ 4 ประการ 4 ประการเป็นไฉน คือภิกษุพึงกระทำความไม่ประมาท คือ

มีสติเครื่องรักษาใจโดยสมควรแก่ตนว่าจิตของเราอย่ากำหนัดในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความกำหนัด 1 จิตของเราอย่าขัดเคืองในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความขัดเคือง 1 จิตของเราอย่าหลงในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความหลง 1 จิตของเราอย่ามัวเมาในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความมัวเมา 1 ดูกรภิกษุทั้งหลาย ในกาลใดแลจิตของภิกษุไม่กำหนัดในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความกำหนัดเพราะปราศจากความกำหนัด จิตของภิกษุไม่ขัดเคืองในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความขัดเคือง เพราะปราศจากความขัดเคือง จิตของภิกษุไม่หลงในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความหลง เพราะปราศจากความหลง จิตของภิกษุไม่มัวเมาในธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความมัวเมา เพราะปราศจากความมัวเมา ในกาลนั้น เธอย่อมไม่หวาดเสียว ไม่หวั่น ไม่ไหว ไม่ถึงความสะดุ้ง และย่อมไม่ไปแม้เพราะเหตุแห่งถ้อยคำของสมณะ (องฺ.จตุกฺก.21/117)

จากความเข้าใจศีลข้อที่ 5 และเหตุผลเบื้องหลังในการบัญญัติศีลข้อนี้ เราจะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า “สติ” ในแง่ที่เป็นข้อเรียกร้องพื้นฐาน เพื่อเหนี่ยวรั้งชีวิตเราให้สามารถดำเนินไปในทิศทางแห่งความถูกต้องดีงามโดยการควบคุมตัวเราเองจากภายใน เป็นมโนทัศน์ที่สำคัญมากในระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนา (เห็นได้จากการที่พระพุทธองค์ถึงกับต้องบัญญัติเป็นข้อห้ามเพื่อป้องกันไม่ให้ทำลายสติของตนเองโดยการเสพสิ่งมึนเมา) ดังนั้น ผู้วิจัยคิดว่าการพยายามศึกษาความหมายและบทบาทความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง “สติ” ในฐานะที่เป็นเหตุผลสำคัญของการบัญญัติศีลข้อที่ 5 นี้ นอกจากจะทำให้เข้าใจคำสอนเรื่องสติและศีลข้อนี้ชัดเจนยิ่งขึ้นแล้ว ยังน่าจะช่วยทำให้เราเข้าใจลักษณะพิเศษอื่นๆ ในภาพรวมของระบบพุทธจริยศาสตร์ชัดเจนยิ่งขึ้นอีกด้วย

1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษาความหมายและบทบาทความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง “สติ” ที่มีต่อระบบพุทธจริยศาสตร์ ในฐานะเหตุผลเบื้องหลังของการบัญญัติศีลข้อ 5

1.3 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ได้ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับความหมายและบทบาทความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง “สติ” ในระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนา

2. ได้ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับศีลข้อที่ 5 ในฐานะบทบัญญัติพื้นฐานที่เกี่ยวเนื่องกับมโนทัศน์เรื่อง “สติ”

3. ได้ความรู้ความเข้าใจภาพรวมในระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาที่ถูกต้องชัดเจนมากยิ่งขึ้น

1.4 วิธีดำเนินการวิจัย

เป็นการวิจัยเอกสาร (documentary research) โดยผู้วิจัยจะได้ทำการศึกษาค้นคว้าจากเอกสารต่างๆ ที่เกี่ยวข้องซึ่งสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 แหล่ง คือ

1. เอกสารปฐมภูมิ (primary source) ได้แก่ พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวงของกรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ และ พระไตรปิฎกแปลพร้อมอรรถกถา ฉบับพระราชทานของมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

2. เอกสารทุติยภูมิ (secondary source) ได้แก่ อรรถกถา ตำรา บทความ รายงานการวิจัย วิทยานิพนธ์ ของท่านผู้รู้หรือนักวิชาการทางพุทธศาสนาและปรัชญาอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง

2. มโนทัศน์เรื่อง “สติ” ในพุทธจริยศาสตร์

ในหัวข้อนี้จะเป็นการศึกษาลงไปในรายละเอียดเกี่ยวกับบทบาทความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง “สติ” เพื่อสร้างกรอบความเข้าใจเบื้องต้น ในฐานะที่สติเป็นคุณธรรมสำคัญประการหนึ่งในระบบพุทธจริยศาสตร์ และจากกรอบความเข้าใจดังกล่าวนี้เราจะนำไปพิจารณาร่วมกับคำสอนเรื่อง “ศีลข้อที่ 5” ในหัวข้อต่อไป ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่ความเข้าใจระบบพุทธจริยศาสตร์ในภาพรวมที่ชัดเจนมากยิ่งขึ้น

2.1 บทบาทความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง “สติ” ในพุทธจริยศาสตร์

ระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนานั้นเริ่มต้นจากสมมุติฐานว่า มนุษย์เป็นสัตว์ที่มีศักยภาพบางประการที่เรียกว่า “เหตุผล” หรือ “ปัญญา” การเป็นคนดีทางศีลธรรมต้องเกิดจากการใช้เหตุผลกระทำสิ่งต่างๆ ไม่ปล่อยตนเองให้เป็นไปตามสัญชาตญาณอย่างที่สัตว์เองก็เป็น สำหรับพุทธศาสนาเป็นที่เข้าใจกันว่าหลักศีลธรรมหรือข้อปฏิบัติต่างๆ นั้นมีรากฐานมาจากหลักสัจธรรม (ความจริงตามธรรมชาติ) โดยเฉพาะที่เกี่ยวเนื่องกับชีวิตมนุษย์ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงค้นพบ เมื่อพระองค์ค้นพบจึงได้นำมาแสดงพร้อมทั้งบัญญัติขึ้นเป็นกฎเกณฑ์ข้อปฏิบัติต่างๆ ในเชิงศีลธรรม (สำ.นิ.16/61) ในแง่นี้คนดีในทัศนะของพุทธศาสนา ก็คือคนที่สามารถปฏิบัติตนได้อย่างสอดคล้องกับความจริงของชีวิตตามหลักธรรมชาติ แล้วการที่จะปฏิบัติตนอย่างสอดคล้องกับความจริงของธรรมชาตินั้น ย่อมต้องอาศัยศักยภาพคือเหตุผลเพื่อหยั่งเห็นความเป็นจริงที่ว่านี้ ด้วยเหตุนี้ พุทธศาสนาจึงมีคำอธิบายเชิงประจักษ์ไว้อย่างเป็นระบบชัดเจนว่าศักยภาพคือเหตุผลหรือที่พุทธศาสนาเรียกว่า “ปัญญา” ในตัวมนุษย์นี้มีที่มาที่ไปอย่างไรและเราจะมีวิธีพัฒนาหรือใช้มันให้เกิดประโยชน์ต่อชีวิตในแง่จริยธรรมของเราอย่างไรได้บ้าง

จากการที่พุทธศาสนามีข้อเสนอวิธีการพัฒนาและใช้ปัญญา ตรงนี้เองที่ผู้วิจัยคิดว่าคำสอนเรื่องสติจะเข้ามามีบทบาท ดังนั้นบทบาทของสติในพุทธจริยศาสตร์จึงอาจมีได้ 2 ประการตามความสัมพันธ์กับปัญญา ได้แก่

1. ***บทบาทของสติในขบวนการพัฒนาปัญญา*** บทบาทนี้มีข้อความกล่าวถึงอยู่เป็นจำนวนมากทั้งในพระไตรปิฎกและเอกสารชั้นรองอื่นๆ มีทั้งที่กล่าวถึงสติไว้โดยตรง เช่น ในมหาสติปัฏฐานสูตร สติปัฏฐานสูตร อานาปานสติสูตร ฯลฯ และโดยอ้อมให้ตีความถึงสติได้ เช่น การรักษาสิกขาบทหรือข้อวัตรปฏิบัติต่างๆ ในพระวินัยปิฎกของภิกษุและภิกษุณีที่ต้องอาศัยการเจริญสติควบคู่ไปด้วยเสมอ[6] เป็นต้น สัมมาสติเป็นองค์ประกอบหนึ่งในคำสอนเรื่อง “มรรคมีองค์ 8” อธิบายในแง่ของ “ไตรสิกขา” สติจัดอยู่ในหมวดสมาธิ การฝึกสติจะนำไปสู่การเกิดสมาธิ เมื่อมีสมาธิตั้งมั่น จิตที่เป็นสมาธินั้นจะมีพลังสามารถนำไปใช้ประโยชน์ในการพิจารณาสิ่งต่างๆ ทั้งในระดับ “โยนิโสมนสิการ” และ “วิปัสสนา” จนเกิด “ปัญญาญาณ” หยั่งรู้ความเป็นจริงของโลกและชีวิตได้ในที่สุด สมรรถนะคือปัญญานี้เมื่อถูกพัฒนาจนมีขึ้นในระดับต่างๆ แล้วจะถูกเก็บสะสมนอนเนื่องอยู่ในจิตกระทั่งมีมากเข้าก็จะกลายเป็นแนวโน้มอุปนิสัยของคนนั้นๆ ไป พร้อมที่จะถูกนำไปใช้เมื่อการรับรู้โลกได้เกิดขึ้นในแต่ละครั้ง

2. ***บทบาทของสติในขบวนการใช้ปัญญา*** ในขณะที่เราประสบเหตุการณ์ต่างๆ หรือขณะรับรู้โลกภายนอกผ่านตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ สติจะมีบทบาทสำคัญคือการเหนี่ยวนำหรือขนส่งปัญญามาใช้ให้ทันท่วงที ถ้ามีปัญญาแต่นำมาใช้ไม่ทันกับเวลาที่มีเหตุการณ์เกิดขึ้น นั่นคือไม่มีสติ เมื่อไม่มีสติก็จะทำอะไรไม่ถูก นึกจำอะไรไม่ได้ ในที่สุดก็จะปล่อยการรับรู้นั้นให้เป็นไปตามอำนาจของกิเลสอันเป็นธรรมชาติฝ่ายต่ำ ชักนำไปสู่การกระทำต่างๆ อันเป็นเหตุให้เกิดความทุกข์ทั้งต่อตัวเราเองและผู้อื่น ถ้าสติทำหน้าที่ขนส่งปัญญามาทัน การรับรู้ที่ถูกกำกับด้วยปัญญานี้จะเป็นการรับรู้ตรงตามความเป็นจริงของธรรมชาติ เหนี่ยวรั้งให้เกิดพฤติกรรมตอบโต้ไปอย่างถูกต้องเหมาะสม ไม่เกิดโทษหรือเบียดเบียนทั้งต่อตัวเราเองและผู้อื่น จนถึงที่สุดคือการดับทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง[7] ตรงนี้ท่านมักเปรียบสติเหมือนนายประตูที่คอยเฝ้าระวังดูคนเข้าออกฉันใด สติก็ทำหน้าที่คล้ายกันคือคอยเฝ้าระวังกระแสแห่งกิเลสที่จะผ่านเข้ามาทางการรับรู้โลกของเราฉันนั้น ดังบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับอชิตมาณพความว่า

อชิตมาณพ : กระแสทั้งหลายย่อมไหลไปในอารมณ์ทั้งปวง อะไรเป็นเครื่องกั้นกระแสทั้งหลาย ขอพระองค์จงตรัสบอกเครื่องกั้นกระแสทั้งหลาย กระแสทั้งหลายอันบัณฑิตย่อมปิดได้ด้วยธรรมอะไร

พระพุทธเจ้า : ดูกรอชิตะ สติเป็นเครื่องกั้นกระแสในโลก เรากล่าวสติว่าเป็นเครื่องกั้นกระแสทั้งหลาย กระแสเหล่านั้นอันบัณฑิตย่อมปิดได้ด้วยปัญญา (ขุ.ขุ.25/425)

สติหรือการระลึกได้ในพุทธศาสนามีลักษณะสำคัญคือเป็นคุณธรรมแห่งการควบคุมตนเอง ควบคุมที่ว่านี้ไม่ใช่เฉพาะพฤติกรรมภายนอกเท่านั้น หากแต่เป็นการควบคุมจากภายใน กล่าวคือ ควบคุมกระแสแห่งกิเลสในระดับมโนสำนึกเลยทีเดียว การควบคุมตนเองนี้จะทำงานผ่านบทบาททั้ง 2 ประการข้างต้น การควบคุมตนเองจึงต้องมาคู่กับปัญญาเสมอถึงจะเรียกได้ว่าเป็น “สัมมาสติ” แต่ในทางตรงข้ามหากปราศจากปัญญาเสียแล้ว การระลึกได้นั้นก็จะกลายเป็น “มิจฉาสติ” (องฺ.ทสก. 24/117) ซึ่งอาจนำไปสู่การกระทำที่ก่อทุกข์ก่อโทษเป็นการเบียดเบียนตนเองและผู้อื่นต่อไป ตัวอย่างเช่น การมีสติระมัดระวังขณะลักลอบเข้าไปขโมยของในบ้านผู้อื่นด้วยเหตุที่กลัวเจ้าของบ้านจะรู้ การวางแผนลอบทำร้ายผู้อื่นอย่างมีสติ การแอบคบชู้ด้วยความระมัดระวังคอยสอดส่องไม่ให้ถูกจับได้[8] เป็นต้น สติจึงมีความสัมพันธ์อย่างมากกับปัญญา ด้วยเหตุนี้ เมื่อปัญญามี 2 ระดับ คือ “โลกิยปัญญา” และ “โลกุตตรปัญญา” (อภิ.วิ.35/796) สัมมาสติจึงมี 2 ระดับด้วย(ตามความสัมพันธ์กับปัญญา) ได้แก่ “**สัมมาสติระดับโลกิยะ**” หมายเอาการระลึกได้ระดับต้นในชีวิตประจำวันตั้งแต่ขั้นสัญชาตญาณไปจนถึงขั้นเกิดจากการฝึกที่ยังเกี่ยวข้องอยู่กับวิสัยโลก และ “**สัมมาสติระดับโลกุตตระ**” หมายเอาสติในระดับสูงที่ใช้ในการบรรลุธรรมขั้นสูงหรือการตรัสรู้อันเกิดจากการฝึกที่อยู่พ้นวิสัยโลก

การแบ่งสติออกเป็น 2 ระดับ ตามความสัมพันธ์กับปัญญาเช่นนี้ น่าจะสอดคล้องกับทัศนะของนักวิชาการบางท่าน เช่น อาจารย์วัชระ งามจิตรเจริญ ซึ่งได้ให้นิยาม “สัมมาสติ” ไว้ว่า ในระดับต้นคือการระลึกรู้เท่าทันความเป็นจริงของสภาวธรรมหรือสิ่งที่กำลังเผชิญอยู่ ไม่ถูกอารมณ์ความรู้สึกหรือค่านิยมครอบงำจนคิดผิดทำผิด ในระดับสูง คือการเจริญสติปัฏฐาน มีสติและสัมปชัญญะพิจารณากาย เวทนา จิต ธรรม สติในระดับนี้จึงหมายถึงสติที่เกิดในขณะเจริญวิปัสสนากัมมัฏฐานนั่นเอง ซึ่งแสดงว่าเป็นสติที่ใช้ในการตรัสรู้ ไม่ใช่สติที่ใช้ในชีวิตประจำวันทั่วไป[9] มีพุทธพจน์ตรัสแสดงสัมมาสติในระดับสูงนี้ไว้อย่างชัดเจนหลายแห่ง เช่นในทีฆนิกาย ความว่า

> สัมมาสติ เป็นไฉน ภิกษุในธรรมวินัยนี้ พิจารณาเห็นกายในกายอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌา และโทมนัสในโลกเสียได้พิจารณาเห็นเวทนาในเวทนาอยู่ ฯลฯ พิจารณาเห็นจิตในจิตอยู่ ฯลฯ พิจารณาเห็นธรรมในธรรมอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกเสียได้ อันนี้เรียกว่า สัมมาสติ (ที.ม.10/299)

2.2 สติ 2 ระดับกับจริยธรรม 2 บริบท

หัวข้อนี้ผู้วิจัยจะพยายามนำเสนอแนวทางการตีความเพื่อให้เห็นภาพรวมทั้งหมดว่าสติทั้ง 2 ระดับจะแสดงบทบาทหน้าที่ของตนผ่านกรอบจริยธรรมพุทธศาสนาทั้ง 2 บริบท กล่าวคือ “จริยธรรมส่วนตัว” และ “จริยธรรมเชิงสังคม” อย่างไร โดยมีสมมุติฐานอยู่ว่า ในรายละเอียดจริยธรรมทั้ง 2

บริบทจะมีพื้นที่ให้สติทั้ง 2 ระดับได้แสดงบทบาทแตกต่างกัน นอกจากนั้นสติเองก็จะมีลักษณะแตกต่างกันออกไปตามแต่กรอบจริยธรรมที่ตนเองแสดงบทบาทอยู่ แต่ที่สุดแล้วในภาพรวมจะสามารถอธิบายให้เห็นความสัมพันธ์สอดคล้องกันได้

2.2.1 **สติกับจริยธรรมส่วนตัว** ในงานวิจัยนี้คำว่า “จริยธรรมส่วนตัว” หมายเอาหลักจริยธรรมที่มุ่งอธิบายว่าชีวิตที่ดี (ในแง่ปัจเจก) เป็นอย่างไร และเราจะทำอย่างไรเพื่อให้เข้าถึงชีวิตที่ดีนั้นได้ หรือก็คือเป้าหมายในชีวิตและวิธีการเข้าถึงเป้าหมายอันเป็นพันธะทางศีลธรรมที่มนุษย์พึงมีต่อตนเอง พุทธศาสนาพูดถึงเป้าหมายของชีวิตไว้หลายระดับแต่ก็อาจจำแนกได้เป็น 2 ระดับคือ “เป้าหมายระดับโลกิยะ” (กามสุขและฌาณสุข) และ “เป้าหมายระดับโลกุตตระ” (นิพพานสุข) จริยธรรมส่วนตัวจึงสามารถแบ่งออกได้อีกเป็น 2 ระดับ (ตามระดับของเป้าหมายชีวิต) กล่าวคือ “จริยธรรมส่วนตัวระดับโลกิยะ” และ “จริยธรรมส่วนตัวระดับโลกุตตระ” แต่อย่างไรก็ตามถึงแม้จะแยกได้เป็น 2 ระดับเช่นนี้ อันที่จริงโดยใจความแล้วก็มุ่งไปสู่สิ่งเดียวกันคือการดับทุกข์ในชีวิตตน ดังนั้นจริยธรรมส่วนตัวในพุทธศาสนาจึงมุ่งตอบคำถามหลักว่า เราจะทำชีวิตของเราเองให้ไม่ทุกข์ได้อย่างไรนั่นเอง เมื่อเป็นเช่นนี้จริยธรรมส่วนตัวของพุทธศาสนาจึงมีพื้นที่ให้สติได้แสดงบทบาทครบทั้ง 2 ระดับ กล่าวคือ สติระดับโลกิยะก็จะแสดงบทบาทในพื้นที่ของจริยธรรมส่วนตัวระดับโลกิยะ ส่วนสติระดับโลกุตตระก็จะแสดงบทบาทในพื้นที่จริยธรรมส่วนตัวระดับโลกุตตระเป็นคู่ๆ กันไป การอภิปรายบทบาทของสติ ในที่นี้ผู้วิจัยจะอาศัยความเข้าใจเรื่อง “อัตถะ 3” มาเป็นกรอบในการอภิปราย ด้วยเห็นว่าน่าจะสามารถทำให้เข้าใจบทบาทของสติในฐานะจริยธรรมส่วนตัวได้ชัดเจนยิ่งขึ้น “อัตถะ” หรือ “อรรถ” หมายถึงประโยชน์หรือผลที่มุ่งหมายในชีวิตเรา ท่านว่ามี 3 ประการด้วยกัน ได้แก่ ทิฏฐธัม-มิกัตถะ คือประโยชน์ปัจจุบันหรือประโยชน์ในภพนี้ สัมปรายิกัตถะคือประโยชน์เบื้องหน้าหรือประโยชน์ในภพหน้า และปรมัตถะ คือประโยชน์สูงสุดหรือพระนิพพาน[10]

เรื่องเล่าในพระไตรปิฎกที่ปรากฏบทบาทของสติในแง่ประโยชน์ปัจจุบัน และประโยชน์เบื้องหน้า มีตั้งแต่เรื่องในชีวิตประจำวันที่ดูเล็กน้อยมาก เช่น เรื่องสุขอนามัยในการกิน มีปรากฏอยู่ในโทณปากสูตรเล่าว่า ครั้งเมื่อพระพุทธเจ้าประทับอยู่ในเขตพระนครสาวัตถี ในวันหนึ่งพระเจ้า ปเสนทิโกศลเสด็จมาเฝ้าพระพุทธองค์ พระพุทธองค์ทรงทราบว่าพระเจ้าปเสนทิโกศลมีอาการอึดอัดแน่นท้อง ด้วยเหตุที่เสวยพระสุธาหารหุงด้วยข้าวสารมากเกินพอดี พระพุทธองค์จึงทรงแสดงพระคาถาบทหนึ่งว่า “มนุษย์ผู้มีสติอยู่ทุกเมื่อ รู้จักประมาณในโภชนะที่ได้มา ย่อมมีเวทนาเบาบาง เขาย่อมแก่ช้า ครองอายุได้ยืนนาน” พระเจ้าปเสนทิโกศลนำไปปฏิบัติตามโดยมีรับสั่งให้สุทัสสนมาณพคอยกล่าวพระคาถาบทนี้เตือนสติพระองค์ทุกครั้งในเวลาเสวย ต่อมาไม่นานปรากฏผลเกินคาด พระเจ้าปเสนทิโกศลมีสุขภาพดีขึ้นอย่างเห็นได้ชัด ทรงลูบพระวรกายด้วยฝ่าพระหัตถ์แล้วเปล่งพระอุทานว่า “พระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น ทรงอนุเคราะห์เราด้วยประโยชน์ทั้ง 2 คือ ประโยชน์ภพนี้ และประโยชน์ภพหน้าหนอ” (สำ.ส.15/364-367)

อีกแห่งหนึ่งเป็นเรื่องของทีฆชาณุ มีข้อความเล่าว่าในครั้งที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ ณ นิคมแห่งชาวโกฬิยะ มีชายหนุ่มนามว่าทีฆชาณุ ได้เข้าไปเฝ้าพระพุทธองค์ถึงยังที่ประทับแล้วทูลถามคำถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์เป็นคฤหัสถ์ ยังบริโภคกาม อยู่ครองเรือน นอนเบียดบุตร ใช้จันทน์ในแคว้นกาสี ยังทรงดอกไม้ของหอมและเครื่องลูบไล้ ยังยินดีเงินและทองอยู่ ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญขอพระผู้มีพระภาคโปรดแสดงธรรมที่เหมาะแก่ข้าพระองค์ อันจะพึงเป็นไปเพื่อประโยชน์เพื่อความสุขในปัจจุบัน เพื่อประโยชน์เพื่อความสุขในภายหน้าเถิด” (องฺ.สตฺตก.23/144)

พระพุทธองค์จึงทรงแสดงธรรม 4 ประการเพื่อเป็นข้อปฏิบัติให้เกิดผลคือประโยชน์ในปัจจุบัน ได้แก่ 1. อุฏฐานสัมปทา คือมีความขยันหมั่นเพียรไม่เกียจคร้านในการทำงาน ประกอบอาชีพสุจริต รู้จักใช้ปัญญาสอดส่องหาอุบายวิธีในการดำเนินงานให้ได้ผลดี 2. อารักขสัมปทา คือการรู้จักรักษาโภคทรัพย์ที่ตนหามาได้โดยชอบธรรม 3. กัลยาณมิตตตา คือการคบคนดีเป็นมิตร รู้จักเลือกเสวนากับคนที่มีศรัทธา ศีล จาคะและปัญญา 4. สมชีวิตา คือการมีความเป็นอยู่เหมาะสม ใช้จ่ายให้พอดีไม่ให้ฝืดเคืองหรือฟุ่มเฟือยมากจนเกินไปนัก มีเหลือก็ให้เก็บออมไว้บ้าง สำหรับประโยชน์ในเบื้องหน้าพระพุทธองค์ตรัสสอนทีฆชาณุด้วยหลักธรรม 4 ประการเช่นเดียวกัน ได้แก่ 1. สัทธาสัมปทา คือการถึงพร้อมด้วยศรัทธา 2. สีลสัมปทา คือการถึงพร้อมด้วยศีล 3. จาคสัมปทา คือการถึงพร้อมด้วยการเสียสละ 4. ปัญญาสัมปทา คือการถึงพร้อมด้วยปัญญา ในตอนท้ายของบทสนทนาพระพุทธองค์ตรัสพระคาถาเป็นในเชิงสรุปความไว้ด้วยว่า

> คนหมั่นในการทำงาน ไม่ประมาท จัดการงานเหมาะสมเลี้ยงชีพพอเหมาะ รักษาทรัพย์ที่หามาได้ มีศรัทธา ถึงพร้อมด้วยศีล รู้ถ้อยคำ ปราศจากความตระหนี่ ชำระทางสัมปรายิกประโยชน์เป็นนิตย์ ธรรม 8 ประการดังกล่าวนี้ของผู้ครองเรือน ผู้มีศรัทธา อันพระพุทธเจ้าผู้มีพระนามอันแท้จริงตรัสว่า นำสุขมาให้ในโลกทั้งสอง คือ ประโยชน์ในปัจจุบันนี้และความสุขในภายหน้า บุญ คือ จาคะนี้ย่อมเจริญแก่คฤหัสถ์ด้วยประการฉะนี้ (องฺ.สตฺตก.23/144)

ทั้ง 2 เรื่องเล่าในพระสูตรข้างต้นนี้แสดงให้เห็นบทบาทของสติ คือการควบคุมเหนี่ยวรั้งพฤติกรรมตนเองเพื่อนำไปสู่ประโยชน์ส่วนตนของปุถุชนผู้ยังพอใจใคร่อยู่ในกระแสแห่งโลกิยะ สติระดับนี้เป็นสติตามสัญชาตญาณระลึกรู้ความเป็นจริงตามสมมติบัญญัติเกี่ยวเนื่องกับปัญญาระดับโลกิยะ สติระดับนี้จึงยังไม่มีพลังเพียงพอในการดับทุกข์ของชีวิตได้อย่างสิ้นเชิง เป็นแต่การบริหารจัดการความทุกข์ของชีวิตให้อยู่ในระดับที่ไม่ร้อนรนจนเกินไปนัก ตั้งแต่เรื่องที่ธรรมดามากๆ ในชีวิตประจำวันอย่างการกินอาหารไปจนถึงเรื่องอื่นๆ เช่น การประกอบการงาน การใช้จ่ายรักษาทรัพย์ การคบเพื่อน เป็นต้น

ในกรณีพระเจ้าปเสนทิโกศล เมื่อพระองค์สดับพระคาถาของพระพุทธเจ้าด้วยสติจดจ่อพิจารณาตามไปทำให้พระองค์เกิดปัญญารู้ตามความเป็นจริง (ระดับโลกิยะ) ว่า “การรู้จักประมาณในการบริโภคอาหารอย่างพอดี ไม่มากหรือน้อยเกินไปจะส่งผลดีต่อสุขภาพไม่ก่อให้เกิดความทุกข์ทางกายจากอาการเจ็บป่วยต่างๆ” และยิ่งมีคนคอยกล่าวพระคาถานี้เตือนสติก่อนที่พระองค์จะเสวยในแต่ละมื้ออยู่เป็นประจำ สติของพระองค์ก็จะทำหน้าที่ขนส่งปัญญาที่ว่านี้มาใช้ควบคุมเหนี่ยวรั้งพฤติกรรมการเสวยของพระองค์อย่างทันท่วงที ป้องกันไม่ให้เผอเรอบริโภคมากเกินไปจนเบียดเบียนตนเองให้เกิดความทุกข์ยากเดือดร้อนเหมือนอย่างที่เคยเป็นมา ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นบทบาทความสำคัญของสติในการบริหารจัดการทุกข์ แม้แต่ในเรื่องที่อาจเรียกได้ว่าพื้นฐานที่สุดเรื่องหนึ่งในชีวิตของเราเลยก็ว่าได้

ส่วนในระดับปรมัตถะ คือประโยชน์สูงสุดหรือพระนิพพาน การดับทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิงนั้นจำเป็นต้องอาศัยสติที่เกิดจากการฝึกฝนจนมีพลังเพียงพอสามารถสกัดกั้นกระแสแห่งกิเลสตัณหาอันเป็นสาเหตุแห่งทุกข์จนไม่อาจเผาลนชีวิตเราได้อีกต่อไปอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ในที่นี้เราจะศึกษาบทบาทความสำคัญของสติระดับนี้โดยอาศัยพิจารณาผ่านประวัติชีวิตของภิกษุณีรูปหนึ่งซึ่งผู้ศึกษาพุทธศาสนาน่าจะรู้จักกันอยู่แล้วเป็นอย่างดี นั้นคือ พระปฏาจาราเถรีภิกษุณี

เรื่องราวของพระปฏาจาราเถรีภิกษุณีมีปรากฏอยู่ใน ขุททกนิกาย เถรีคาถา (ขุ.เถรี.26/448) และ ขุททกนิกาย อปทาน (ขุ.อป.33/160) พระอรรถกถาจารย์นำมาเล่าขยายความเพิ่มเติมไว้ใน “อรรถกถาปฏาจาราเถรีคาถา” (เถรี.อ.[มกุฏ] 54/184-197) และ “อรรถกถา ธรรมบท สหัสวรรควรรณนา” (ธ.อ.[มกุฏ] 41/489-498) ว่าตามประวัติก่อนที่จะมาบวชเป็นภิกษุณีนั้น เดิมทีนางเป็นบุตรสาวของเศรษฐีแห่งนครสาวัตถี บิดามารดาหวงแหนมากจึงจัดให้อยู่แต่ชั้นบนของคฤหาสน์จะออกไปไหนแต่ละครั้งก็ต้องได้รับอนุญาต ชีวิตของนางดำเนินไปเช่นนี้วันแล้ววันเล่า จนกระทั่งล่วงพ้นวัยเด็กก้าวเข้าสู่วัยสาว นางก็เกิดหลงรักคนรับใช้ผู้ชายในบ้านและลอบคบหากันอยู่อย่างลับๆ ต่อมาบิดามารดาตัดสินใจยกนางให้กับบุตรชายเศรษฐีต่างเมือง ด้วยเหตุที่มีคนรักอยู่แล้วนางจึงไม่ยอมทำตามความประสงค์ของบิดามารดา ในที่สุดจึงได้หลบหนีการแต่งงานออกมาใช้ชีวิตคู่อยู่กินฉันสามีภรรยากับชายคนรับใช้ที่นางรัก ทั้งสองสร้างกระท่อมเล็กๆ อาศัยอยู่ด้วยกันที่ราวป่าแห่งหนึ่ง ปลูกผัก ทำสวนเลี้ยงชีพกันไปตามประสา ถึงแม้จะต้องทำงานตรากตรำไม่สะดวกสบายเหมือนอยู่กับบิดามารดา นางก็เต็มใจและมีความสุข สามีเองก็ดีกับนางมาก จนกระทั่งนางได้ตั้งครรภ์ลูกคนแรก ด้วยความกลัวการคลอดลูกนางจึงขอร้องผู้เป็นสามีให้พากลับไปคลอดที่บ้านของบิดามารดา แต่สามีไม่ยอมพากลับไปด้วยเพราะกลัวความผิดจึงบ่ายเบี่ยงไปต่างๆ นานา เวลาล่วงเลยไปจนกระทั่งท้องแก่ใกล้คลอดเต็มที นางจึงตัดสินใจหนีกลับไปโดยลำพัง ฝ่ายสามีเมื่อทราบเรื่องก็ออกตามหาจนกระทั่งพบ ระหว่างทางนั้นนางเกิดปวดท้องจะคลอด โชคดีที่สุดท้ายแล้วปลอดภัยทั้งแม่และลูก ผู้เป็นสามีจึงพาทั้งสองคนกลับไปใช้ชีวิตอยู่ที่กระท่อมราวป่าดังเดิม

ต่อมาไม่นานนักนางก็ตั้งครรภ์ลูกคนที่สอง เมื่อท้องแก่ใกล้คลอดก็ตัดสินใจแอบหนีไปอีกเหมือนเช่นคราวก่อน โดยในครั้งนี้ได้พาลูกคนแรกไปด้วย สามีตามไปจนพบและยอมพาเดินทางต่อไปมุ่งหน้าสู่เมืองสาวัตถี แต่ราวกับโชคชะตากลั่นแกล้ง ระหว่างทางนั้นอยู่ๆ เมฆฝนก็ก่อตัวขึ้นอย่างรวดเร็วพร้อมๆ กับอาการปวดท้องของนาง ผู้เป็นสามีต้องไปตัดไม้มาทำเป็นเพิงพักเพื่อหลบฝนแต่เคราะห์ร้ายถูกงูพิษกัดตาย คืนนั้นนางจึงต้องคลอดลูกท่ามกลางพายุฝนและทนหนาวอยู่กับลูกทั้งสองคนตลอดคืน จนรุ่งเช้าพอพายุสงบนางจึงพบว่าสามีอันเป็นที่รักได้ตายจากไปเสียแล้ว นี้เป็นความสูญเสียครั้งแรก นางร้องไห้คร่ำครวญแต่ยังคงมีสติพอที่จะทำใจยอมรับกับสิ่งที่เกิดขึ้นได้ เมื่อขาดสามีอันเป็นที่พึ่งหนึ่งเดียวไปแล้วนางจึงตัดสินใจพาลูกทั้งสองเดินทางต่อไปยังบ้านของบิดามารดา ทางไปต้องผ่านแม่น้ำและด้วยฝนที่ตกหนักตลอดคืนทำให้มีน้ำขึ้นสูงถึงระดับอก นางจึงอุ้มลูกคนเล็กที่พึ่งคลอดลุยน้ำข้ามไปก่อน นำไปวางไว้แล้วกลับมารับลูกคนโตที่ยืนรออยู่อีกฝั่งหนึ่ง ขณะที่นางอยู่กลางแม่น้ำมีเหยี่ยวตัวหนึ่งกำลังออกหากินอยู่บริเวณนั้นพอดี เมื่อมันเห็นลูกคนเล็กของนางนอนอยู่ที่ริมฝั่งน้ำนั้นจึงได้บินโฉบลงมาเพื่อจับไปเป็นอาหาร นางปฏาจาราอยู่กลางแม่น้ำด้วยความตกใจทำอะไรไม่ถูกจึงได้แต่ร้องตะโกนและโบกไม้โบกมือหวังจะไล่เหยี่ยวออกไปให้พ้นจากลูกของเธอ นอกจากจะไม่ได้ผลแล้วกลับทำให้ลูกคนโตเข้าใจผิดคิดว่าแม่เรียกให้ตนเองเข้าไปหาจึงเดินลงไปยังแม่น้ำจนถูกกระแสน้ำพัดไปต่อหน้าต่อตา นางไม่สามารถช่วยชีวิตลูกคนไหนไว้ได้เลย นี้เป็นการสูญเสียครั้งที่สองของนางในช่วงเวลาไม่ถึงหนึ่งวัน ตอนนั้นนางแทบคุมสติไว้ไม่อยู่ได้แต่เดินร้องไห้คร่ำครวญตรงเข้าไปยังสาวัตถี เมื่อถึงในตัวเมืองนางได้ทราบข่าวว่าเมื่อคืนพายุพัดถล่มคฤหาสน์ของเศรษฐีพังลงมาทับคนในบ้านตายทั้งครอบครัว ขณะนี้ศพบิดามารดาและพี่ชายของนางกำลังถูกนำมาเผาในเชิงตะกอนเดียวกัน ทันใดนั้นความทุกข์อย่างสุดแสนสาหัสได้เข้าครอบงำจิตใจของนาง สติที่เหลือเพียงน้อยนิดก็พลันขาดสะบั้นลงพร้อมกันนั้นความวิปลาสได้บังเกิดขึ้นแทนที่ นางเสียสติเดินเปลือยกายร้องไห้ไปทั่วเมือง ได้แต่พูดพร่ำเพ้อซ้ำๆ ว่า “บุตร 2 คนตายเสียแล้ว สามีของเราก็ตายเสียที่ทางเปลี่ยว มารดาบิดาและพี่ชายก็ถูกเผาบนเชิงตะกอนเดียวกัน” (ธ.อ.[มกุฏ] 41/493)

จนกระทั่งวันหนึ่งนางเดินเลยเข้าไปยังเชตวันวิหาร ผู้คนที่นั้นต่างไล่นางให้ออกไป พระพุทธองค์ทรงห้ามแล้วตรัสว่าปล่อยให้นางเข้ามา หลังจากสนทนากับพระพุทธองค์อยู่ไม่นานนางก็ได้สติกลับคืนมา ชายคนหนึ่งโยนผ้าให้นางคลุมกาย พระพุทธองค์ทรงถามถึงความทุกข์ที่นางต้องประสบมา หลังจากฟังนางเล่าแล้วพระองค์ตรัสกับนางว่า “น้ำในมหาสมุทรทั้ง 4 มีประมาณน้อย น้ำตาของคนผู้อันทุกข์ถูกต้องแล้ว เศร้าโศก ไม่ใช่น้อย มากกว่าน้ำในมหาสมุทรนั้น เหตุไร เธอจึงประมาทอยู่เล่า... บุตรทั้งหลาย ไม่มีเพื่อต้านทาน บิดาก็ไม่มีถึงพวกพ้องก็ไม่มี เมื่อบุคคลถูกความตายครอบงำแล้ว ความต้านทานในใจทั้งหลาย ย่อมไม่มี บัณฑิตทราบอำนาจประโยชน์นั้นแล้ว สำรวมในศีลพึงชำระทางไปพระนิพพานโดยเร็วทีเดียว” (ธ.อ.[มกุฏ] 41/495-496)

หลังจากฟังธรรมจากพระพุทธเจ้านางก็ได้บรรลุเป็นพระโสดาบัน เกิดความเลื่อมใสออกบวชเป็นภิกษุณีอยู่ปฏิบัติธรรมด้วยความเพียร จนกระทั่งวันหนึ่งขณะที่นางตักน้ำล้างเท้า รดไปครั้งที่หนึ่งน้ำไหลไปได้หน่อยเดียวแล้วก็ขาดหายไป ครั้งที่สองน้ำก็ไปได้ไกลกว่าครั้งที่หนึ่งและรดครั้งที่สามน้ำไปได้ไกลกว่าครั้งที่สอง พระอรรถกถาจารย์อธิบายความตอนนี้ไว้ว่า พระปฏาจาราจึงได้ยึดเอาอาการของน้ำนั้นเป็นอารมณ์กำหนดพิจารณาว่า สัตว์บางพวกตายเสียในปฐมวัยก็มี เหมือนน้ำที่เรารดครั้งแรก ตายเสียในมัชฌิมวัยก็มี เหมือนน้ำที่รดครั้งที่สองซึ่งไปไกลกว่าครั้งแรก ตายเสียในปัจฉิมวัยก็มีเหมือนน้ำที่รดครั้งที่สามซึ่งไปได้ไกลกว่าครั้งที่สองนั้นเสียอีก ด้วยการพิจารณาอยู่เช่นนี้ ขณะนางกำลังดับดวงประทีปในห้องนอน นางก็ได้บรรลุพระอรหันต์กระแสแห่งความทุกข์ในชีวิตนางดับลงอย่างสิ้นเชิงแล้วในวินาทีเดียวกับที่ดวงไฟนั้นดับลงนั่นเอง ถือว่านางเป็นผู้ที่กระทำประโยชน์สูงสุดแห่งตน (ปรมัตถะ) คือนำความทุกข์ออกจากชีวิตได้อย่างเสร็จสิ้นบริบูรณ์แล้ว ไม่มีกิจอันใดเพื่อตนเองยิ่งไปกว่านี้ที่ต้องกระทำอีกต่อไป

จากเรื่องเล่าพระปฏาจาราเถรีภิกษุณี เราอาจแบ่งประวัติชีวิตของท่านออกได้เป็น 2 ช่วงใหญ่ๆ กล่าวคือช่วงก่อนพบพระพุทธเจ้า และช่วงหลังจากที่ได้พบพระพุทธเจ้าแล้ว การแบ่งเช่นนี้ผู้วิจัยคิดว่าน่าจะทำให้เราเห็นบทบาทความสำคัญของสติระดับต่างๆ ในกระบวนการพัฒนาชีวิตเพื่อมุ่งไปสู่ประโยชน์สูงสุด (การพ้นทุกข์) ได้อย่างชัดเจนมากยิ่งขึ้น

ในช่วงก่อนพบพระพุทธเจ้า เราจะเห็นได้ชัดว่าสติที่ใช้ในการบริหารจัดการเรื่องราวต่างๆ ที่ผ่านเข้ามาในชีวิตของนางเป็นสติระดับสัญชาตญาณที่เกิดมีขึ้นเองตามธรรมชาติ เป็นพื้นฐานที่มีในสิ่งมีชีวิตทั่วไป ในสัตว์เดรัจฉานเองก็มีเช่นเดียวกันแล้วที่เราสามารถดำรงชีวิตอยู่รอดมาได้ทุกวันนี้ก็เพราะสติหรือการระลึกได้ในระดับพื้นฐานอันนี้นี่เอง[11] ว่าโดยหน้าที่คือการขนส่งความรู้ความเข้าใจ (โลกิยปัญญา) มาใช้ได้อย่างทันท่วงทีขณะที่เราประสบเหตุการณ์ต่างๆ นั้น สติตามสัญชาตญาณที่ยังไม่ได้รับการฝึกฝนนี้อาจทำหน้าที่ได้ไม่สมบูรณ์นัก การกระทำต่างๆ ในการดำเนินชีวิตของปุถุชนจึงพบได้ว่าอาจมีผิดบ้างถูกบ้าง มีสุข (โลกิยะ)บ้างทุกข์บ้างเป็นธรรมดาคละเคล้ากันไป เช่นที่ปรากฏให้เห็นในช่วงต้นของเรื่องราวชีวิตพระปฏาจาราเถรีนั่นเอง

สติระดับนี้ของนางใช้บริหารจัดการทุกข์ได้ผลค่อนข้างเป็นที่น่าพอใจ ถึงจะมีสุขบ้างทุกข์บ้างก็เป็นธรรมดาของชีวิตปุถุชน จนกระทั่งต้องมาประสบกับเหตุการณ์ที่ไม่คาดฝัน คือต้องพลัดพากจากคนอันที่รักใคร่ทั้งหมดไปในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน เมื่อสติไม่มีพลังพอที่จะทำหน้าที่ที่ควรจะทำของมันคือการขนส่งปัญญา (ความรู้ความเข้าใจความเป็นจริงของชีวิตว่าเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นต้น) มาใช้ให้ทันท่วงที หรือแม้แต่ปัญญาเองก็ยังมีไม่เพียงพอที่จะให้สติเหนี่ยวนำไปใช้ได้ สติที่เคยใช้บริหารจัดการทุกข์ได้ดี บัดนี้จึงใช้การไม่ได้อีกต่อไปแล้ว สติหรือการระลึกรู้ตัวที่ไม่ประกอบด้วยปัญญา (เห็นตามความเป็นจริงว่าชีวิตเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) เท่าที่มีอยู่นี้จึงหันไปทำหน้าที่คือการหล่อเลี้ยงทุกข์ที่เกิดขึ้นแล้วให้ดำรงอยู่และดำเนินต่อไปแทน ในแง่นี้การเป็นบ้าหรือเสียสติจึงอาจเรียกได้ว่าเป็น

วิธีการจัดการกับความทุกข์ของชีวิตมนุษย์เราในอีกรูปแบบหนึ่ง ก็ในเมื่อเราไม่สามารถทนอยู่ในโลกตามความระลึกรู้เดิมได้แล้ว จิตจึงมีทางออกสุดท้ายให้เราคือสร้างการระลึกรู้โลกอย่างใหม่ (ที่ไม่ตรงกับผู้อื่น) ให้เราเข้าไปอาศัยอยู่โดยลำพังพอได้หลบหนีความทุกข์อันแสนสาหัสที่เกิดขึ้นนั้น

ในทัศนะพุทธศาสนาความทุกข์อันยิ่งยวดของนางปฏาจารานี้อธิบายได้ว่า มีรากเหง้ามาจากการรับรู้โลกภายนอกของนางเองที่ไม่ตรงตามความเป็นจริง กล่าวคือเป็นการรับรู้ตามอำนาจความคิดปรุงแต่งไปต่างๆ นานา โดยมีความรู้สึกแห่งการมีตัวตนเข้าไปผูกพันประกอบอยู่ด้วยเสมอ ก่อให้เกิดความยึดมั่นถือมั่นว่านั้นเป็นพ่อของเรา แม่ของเรา พี่ชายของเรา สามีของเราหรือลูกของเรา เป็นต้น พร้อมกับความเข้าใจเช่นนี้ความปรารถนา (ตัณหา) ควบคุมครอบครองเพื่อให้เป็นไปอย่างนั้นอย่างนี้ เช่นว่าเขาเหล่านี้ต้องอยู่กับเราไปนานๆ ก็จะบังเกิดขึ้น หากเป็นไปตามที่ปรารถนานี้ก็จะสมหวังมีความสุข แต่เนื่องจากสิ่งต่างๆ มีความจริงคือต้องตกอยู่ภายใต้กฎพระไตรลักษณ์ นางจึงไม่อาจควบคุมให้มันเป็นไปตามที่ปรารถนาได้ และเมื่อไม่เป็นไปตามที่นางปรารถนาผลคือความทุกข์ ความผิดหวังที่บังเกิดขึ้น ความทุกข์ในชีวิตมนุษย์เราแม้คนอื่นๆ ก็สามารถอธิบายได้ในทำนองนี้เช่นเดียวกัน

ความทุกข์ของนางปฏาจาราดำเนินอยู่อย่างต่อเนื่องจนเมื่อมาพบพระพุทธเจ้าแล้วบวชเป็นภิกษุณีถือปฏิบัติฝึกฝนเจริญสติตามหลักธรรมวินัย เมื่อเป็นสติที่ได้รับการฝึกฝนให้ละเอียดและมีพลังมากขึ้นตามลำดับ สติของนางจึงไม่ใช่สติตามสัญชาตญาณอีกต่อไป ความทุกข์ในชีวิตของนางก็เป็นอันค่อยๆ จางหายตามไปด้วยเช่นกัน ในกระบวนการพัฒนาปัญญาตามหลักพุทธศาสนา สติจะมีบทบาทความสำคัญอยู่ตลอดกระบวนการ ปรากฏให้เห็นชัดตั้งแต่ครั้งแรกที่นางได้สนทนากับพระพุทธเจ้า ณ เชตวันวิหารจนกระทั่งบรรลุเป็นพระอรหันต์ หลังจากพิจารณาการไหลซึมของน้ำที่ตักล้างเท้าว่าเปรียบได้กับชีวิตคนที่สั้นยาวไม่เท่ากัน บางคนเกิดมาก็ต้องตายตั้งแต่วัยเด็ก (ปฐมวัย) บางคนก็ตายในวัยกลางคน (มัชฌิมวัย) หรือบางคนก็ตายในวัยชรา (ปัจฉิมวัย) เห็นได้ชัดว่าสติที่ใช้พัฒนาปัญญาของนางในการบรรลุธรรมขั้นสูงนี้ไม่ใช่สติในชีวิตประจำวันแต่เป็นสติในการเจริญวิปัสสนาตามหลักสติปัฏฐาน 4 คือการพิจารณากาย (ร่างกายรวมทั้งอาการต่างๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับกาย เช่น ลมหายใจ) เวทนา (ความรู้สึกที่เกิดขึ้นทั้งที่เป็นสุข ทุกข์หรือเฉยๆ ไม่สุขไม่ทุกข์) จิต (สภาพจิตในลักษณะต่างๆ เช่นจิตที่มีหรือไม่มีราคะ โทสะ โมหะ เป็นต้น) ธรรม (สภาวธรรมต่างๆ เช่นความเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นต้น) การฝึกสติจนเป็นสมาธิตั้งมั่นแล้วน้อมนำไปใช้พิจารณาให้เห็นความเป็นจริงของสิ่งต่างๆ ดังเช่นที่ว่านี้ สุดท้ายจะก่อให้เกิดปัญญารู้แจ้งชัดว่าทุกสิ่งทุกอย่างที่เราจะต้องประสบพบเจอนั้นล้วนแล้วแต่เป็นเช่นนั้นเอง (ตถตา) คือมีธรรมดาต้องตกอยู่ภายใต้กฎพระไตรลักษณ์ (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) ไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา ที่จะพึงเข้าไปยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) ว่าเป็นตัวฉัน (อหังการ) ของฉัน (มมังการ) ได้เลย

เมื่อเกิดปัญญาเป็นสมรรถนะนอนเนื่องอยู่ในจิตเช่นนี้ พุทธศาสนาเชื่อว่าจะส่งผลให้เรามีปฏิสัมพันธ์กับโลกได้อย่างถูกต้อง พระอรหันต์คือตัวอย่างบุคคลที่สามารถพัฒนาฝึกฝนตนเองจนมี

สติสัมปชัญญะสมบูรณ์อยู่ทุกขณะ ทุกครั้งที่รับรู้โลกหรือเหตุการณ์ต่างๆ สติของท่านจะเข้ามามีบทบาทอีกครั้งคือคอยเหนี่ยวนำปัญญา (โลกุตระ) มาใช้ได้อย่างทันท่วงทีเสมอ ทำให้การรับรู้โลกของท่านเป็นการรับรู้บริสุทธิ์ไม่เจือความรู้สึกว่ามีตัวฉันของฉัน เมื่อไม่มีตัวฉันของฉันความปรารถนาคาดหวังต่างๆ ก็ไม่มีอีกต่อไป จะมีก็แต่เพียงการรับรู้แล้ววางเฉย บทบาทของสติเช่นนี้มีพุทธพจน์ตรัสยืนยันไว้ว่า

> ธรรม 6 อย่างที่ควรให้บังเกิดขึ้นเป็นไฉน คือธรรมเป็นเครื่องอยู่เนืองๆ 6 อย่าง ดูกรผู้มีอายุทั้งหลาย ภิกษุในพระธรรมวินัยนี้ เห็นรูปด้วย จักษุแล้ว ไม่ดีใจ ไม่เสียใจ เป็นผู้วางเฉย มีสติสัมปชัญญะอยู่ 1 ฟังเสียงด้วยหูแล้ว ไม่ดีใจ ไม่เสียใจ เป็นผู้วางเฉย มีสติสัมปชัญญะอยู่ 1 สูดกลิ่นด้วยจมูกแล้วไม่ดีใจไม่เสียใจ เป็นผู้วางเฉย มีสติสัมปชัญญะอยู่ 1 ถูกต้องโผฏฐัพพะด้วยกายแล้ว ไม่ดีใจ ไม่เสียใจ เป็นผู้วางเฉย มีสติสัมปชัญญะอยู่ 1 รู้ธรรมารมณ์ด้วยใจแล้ว ไม่ดีใจ ไม่เสียใจ เป็นผู้วางเฉย มีสติสัมปชัญญะอยู่ 1 ธรรม 6 อย่างเหล่านี้ควรให้บังเกิดขึ้น (ที.ปา.11/429)

เมื่อมีแต่การรับรู้แล้ววางเฉย ความทุกข์จึงไม่มีโอกาสเกิดขึ้นมาเผาลนชีวิตเราให้เดือดร้อนวุ่นวายได้ สภาวะดับเย็นเช่นนี้ก็คือพระนิพพานอันเป็นประโยชน์สูงสุด (ปรมัตถะ) ที่ปัจเจกชนควรเข้าถึง เพราะฉะนั้นตามนัยนี้พระนิพพานจึงมิใช่อะไรอื่นที่อยู่สูงส่งห่างไกลจากชีวิตปกติธรรมดา หากแต่เป็นการรับรู้โลกด้วยจิตว่างจากการยึดมั่นถือมั่นขณะประสบเรื่องราวในชีวิตประจำวันของเรานั่นเอง ถ้าครั้งใดก็ตามที่เมื่อการรับรู้เกิดขึ้นแล้ว สติสามารถเหนี่ยวนำปัญญามาใช้สกัดกั้นกระแสแห่งกิเลสตัณหาจนนำไปสู่การวางเฉยได้ในที่สุด ขณะนั้นก็อาจเรียกได้ว่าพระนิพพานคือความสงบระงับดับเย็นได้เกิดขึ้นในใจเรา ณ ขณะนั้นแล้ว ท่านพุทธทาสเรียกสภาวะเช่นนี้ว่าเป็น “นิพพานชิมลอง”[12] หรือ “นิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้”[13] ว่าโดยสภาวะความดับเย็นก็ไม่ต่างอะไรกับพระนิพพานของเหล่าพระอรหันต์ขีณาสพ จะต่างก็เพียงแต่มีถาวรอยู่ทุกขณะจิตหรือมีบ้างไม่มีบ้างชั่วครั้งชั่วคราวเท่านั้น ซึ่งทั้งนี้ก็ขึ้นอยู่กับพลังของสติที่จะสามารถแสดงบทบาทคือการเหนี่ยวนำปัญญามาใช้ได้ในทุกการรับรู้หรือไม่นั่นเอง

2.2.2 **สติกับจริยธรรมเชิงสังคม** ในงานวิจัยนี้จะใช้ “จริยธรรมเชิงสังคม” ในความหมายว่าเป็นหลักจริยธรรมที่พูดถึงความสัมพันธ์เชิงคุณค่าระหว่างมนุษย์กับเพื่อนมนุษย์หรือระหว่างตัวเราเองกับบุคคลอื่น เป็นพันธะทางศีลธรรมที่เราต้องมีกับผู้อื่น เมื่อยังเห็นว่ามี “เรา” มี “เขา” อยู่ จริยธรรมเชิงสังคมจึงเกี่ยวเนื่องกับการมองมนุษย์ตามกรอบสมมติสัจจะ ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่าจริยธรรมเชิงสังคมเป็นเรื่องราวระดับโลกิยะล้วนๆ เมื่อเป็นเช่นนี้จริยธรรมเชิงสังคมของพุทธศาสนาจึงมีพื้นที่ให้สติได้แสดงบทบาทเพียงระดับเดียว กล่าวคือ สติระดับโลกิยะเท่านั้น[14]

สติในฐานะจริยธรรมเชิงสังคมมักแสดงบทบาทควบคู่คุณธรรมอย่างอื่นๆ อยู่เสมอ ดังคำอธิบายมีปรากฏอยู่ในคัมภีร์สุมังคลวิลาสินี ว่า “สตินั้นจึงจำต้องปรารถนาในที่ทั้งปวง เหมือนการปรุงรสด้วยเกลือ จำปรารถนาในการปรุงอาหารทุกอย่าง และเหมือนอำมาตย์ผู้ชำนาญในราชกิจทุกอย่าง จำปรารถนาในราชกิจทุกอย่าง...” (ที.อ.[มกุฏ]14/335) ในที่นี้ผู้วิจัยจะเลือกใช้คุณธรรมคือ “ความเมตตา” และ “การให้อภัย” มาเป็นตัวแทนในการศึกษาดังจะได้กล่าวต่อไปนี้

ความเมตตาและการให้อภัยในพุทธศาสนาเป็นคุณธรรมที่ตั้งอยู่บนความเข้าใจธรรมชาติพื้นฐานของมนุษย์ประการหนึ่งที่ทุกคนมีเสมอเหมือนกันนั้นก็คือ “การรักสุขเกลียดทุกข์” มีพุทธพจน์ตรัสยืนยันธรรมชาติอันนี้ของมนุษย์กระจายอยู่หลายแห่งในพระไตรปิฎก เช่นในเวฬุทวารสูตร ความว่า

> ดูกรพราหมณ์และคฤหบดีทั้งหลาย ธรรมปริยายที่ควรน้อมเข้ามาในตนเป็นไฉน? อริยสาวกในธรรมวินัยนี้ ย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า เราอยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ ผู้ใดจะปลงเราผู้อยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ เสียจากชีวิต... ผู้ใดพึงถือเอาสิ่งของที่เรามิได้ให้ด้วยอาการขโมย... ผู้ใดพึงถึงความประพฤติ (ผิด) ในภริยาของเรา... ผู้ใดพึงทำลายประโยชน์ของเราด้วยการกล่าวเท็จ... ผู้ใดพึงยุยงให้เราแตกจากมิตรด้วยคำส่อเสียด... ผู้ใดพึงพูดกะเราด้วยคำหยาบ... ผู้ใดพึงพูดกะเราด้วยถ้อยคำเพ้อเจ้อ... ข้อนั้นไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา อนึ่ง เราพึงปลงคนอื่นผู้อยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์ เสียจากชีวิต... เราพึงถือเอาสิ่งของที่ผู้อื่นมิได้ให้ด้วยอาการขโมย... เราพึงถึงความประพฤติ (ผิด) ในภริยาของคนอื่น... เราพึงทำลายประโยชน์ของคนอื่นด้วยการกล่าวเท็จ... เราพึงยุยงคนอื่นให้แตกจากมิตรด้วยคำส่อเสียด... เราพึงพูดกะคนอื่นด้วยคำหยาบ... เราพึงพูดกะคนอื่นด้วยถ้อยคำเพ้อเจ้อ ข้อนั้นก็ไม่เป็นที่รักที่ชอบใจแม้ของคนอื่น ธรรมข้อใด ไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา ธรรมข้อนั้น ก็ไม่เป็นที่รักที่ชอบใจแม้ของผู้อื่น ธรรมข้อใด ไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา เราจะพึงประกอบผู้อื่นไว้ด้วยธรรมข้อนั้นอย่างไร? อริยสาวกนั้นพิจารณาเห็นดังนั้นแล้วตนเองย่อมงดเว้น... ชักชวนผู้อื่นเพื่องดเว้น... กล่าวสรรเสริญคุณแห่งการงดเว้นจากปาณาติบาตด้วย... จากอทินนาทานด้วย... จากกาเมสุมิจฉาจารด้วย... จากมุสาวาทด้วย... จากปิสุณาวาจาด้วย ... จากผรุสวาจาด้วย... จากสัมผัปปลาปะด้วย กายสมาจาร...วจีสมาจารของอริยสาวกนั้นย่อมบริสุทธิ์โดยส่วนสามอย่างนี้ (สำ.ม.19/1459 – 1465)

ความสำนึกในใจลึกๆ เช่นนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นความเสมอภาคทางจิตวิทยาซึ่งจะแสดงพลังออกมาคอยผลักดันมนุษย์ให้ดิ้นรนกระทำสิ่งต่างๆ ทั้งในแง่บอกและลบ แง่บวกคือความต้องการชีวิตที่ดีงาม มุ่งแสวงหาความสุข สงบ สบายให้กับชีวิตตน แง่ลบคือการหลีกหนีความทุกข์ ความเจ็บปวด ไม่

ต้องการให้ใครมาเบียดเบียนรังแก แม้แต่พฤติกรรมการฆ่าตัวตายพิจารณาให้ดีจะพบว่าเป็นการแสดงออกของการหลีกหนีความทุกข์ทรมานในชีวิตตนเองรูปแบบหนึ่ง เมื่อเจ้าของชีวิตพบว่าไม่มีทางจัดการอย่างอื่นที่ดีไปกว่านี้แล้ว ดังนั้นการฆ่าตัวตาย แท้จริงก็เกิดจากแรงผลักดันแห่งการรักสุขเกลียดทุกข์นี้เช่นกัน เพียงแต่เป็นการแสดงออกในเชิงลบเท่านั้น ข้อเท็จจริงนี้กำลังบอกเราว่าเมื่อเรารักสุขเกลียดทุกข์ต้องการให้ผู้อื่น “เคารพยอมรับ” ไม่ละเมิดคุณค่าในตัวเรา เพื่อนมนุษย์ทุกผู้คนก็ย่อมมีคุณค่าบางประการในตัวเองที่เราจะต้อง “เคารพยอมรับ” ด้วยเช่นเดียวกัน นอกจากในเบื้องต้นจะไม่นำไปสู่การเบียดเบียนซึ่งกันและกันทั้งทางกาย เช่นว่าการละเมิดชีวิต ทรัพย์สิน คู่ครอง หรือทางวาจาเช่นว่ากล่าวคำเท็จ คำหยาบ ส่อเสียด เพ้อเจอต่อผู้อื่น เป็นต้นแล้ว ในระดับที่สูงขึ้นไปการตระหนักรู้และมองเห็นเพื่อนมนุษย์เป็นมนุษย์(ผู้รักสุขเกลียดทุกข์เช่นเดียวกับเรา) ยังเป็นพื้นฐานสำคัญของคุณธรรมคือความเมตตาและการให้อภัยอีกด้วย

ปัญญาคือการตระหนักรู้ความจริงที่ว่านี้จะมีพลังเพียงพอจนก่อตัวขึ้นเป็นอุปนิสัยแห่งความเมตตาและการให้อภัยประจำอยู่ในตัวเราได้นั้น พุทธศาสนาไม่เชื่อว่าจะเกิดขึ้นเองลอยๆ ได้เท่ากันในมนุษย์ทุกคน หากแต่จำเป็นต้องอาศัยการฝึกฝนพิจารณาอยู่เนื่องๆ ดังจะเห็นได้จากการฝึกแผ่เมตตาที่เราชาวพุทธมักปฏิบัติกันอยู่เป็นประจำ การแผ่เมตตานี้จะให้ได้ผลจริงจังคือบังเกิดเป็นปัญญาต้องอาศัยการพิจารณาโดยแยบคาย (โยนิโสมนสิการ) ควบคู่ไปด้วย ตรงนี้เองที่สติจะเข้ามามีบทบาทคอยช่วยประคับประคองพัฒนาจนความเข้าใจนี้เด่นชัดขึ้นกลายเป็นปัญญาที่นอนเนื่องประจำอยู่ในจิตเราพร้อมที่จะถูกนำไปใช้ได้ในที่สุด

จนกระทั่งเมื่อประสบเหตุการณ์ต่างๆ สติจะทำหน้าที่ของมันอีกครั้งคือการเหนี่ยวนำปัญญา(ความรู้ชัดในความจริงว่าบุคคลที่เรากำลังมีปฏิสัมพันธ์อยู่นั้นเป็นเพื่อนมนุษย์ผู้รักสุขเกลียดทุกข์เช่นเดียวกับเรา) ที่นอนเนื่องอยู่นั้นมาใช้ได้อย่างทันท่วงที ด้วยพลังสติที่มาพร้อมปัญญาเช่นนี้ จะทำหน้าที่ต่อไปคือการควบคุมเหนี่ยวรั้งอกุศลเจตนาคือความโลภ โกรธ หลงอันเป็นรากเหง้าของความพฤติที่ชั่วร้ายรุนแรงต่างๆ ไม่ให้เกิดขึ้นในใจเรา หรือหากเผลอใจให้เกิดขึ้นสติที่ฝึกดีแล้วจะตามรู้เท่าทันและดึงกลับมาได้อย่างรวดเร็ว เมื่อความโลภ โกรธ หลงถูกสติระลึกรู้เท่าทันและสกัดกั้นไว้ได้แล้วพร้อมกันนั้นเมตตาธรรมก็จะปรากฏขึ้น นำไปสู่การแสดงออกเป็นการกระทำภายนอกคือความเมตตาและการให้อภัยในระดับต่างๆ ยิ่งสติมีกำลังมากเท่าไร การเห็นความจริงว่าเขาเหล่านั้นก็คือเพื่อนมนุษย์ผู้รักสุขเกลียดทุกข์เช่นเดียวกับเราก็จะยิ่งชัดเจนขึ้นเท่านั้น การควบคุมเหนี่ยวรั้งตนเองจากภายในสู่ภายนอกก็จะยิ่งว่องไวทันกาล เมตตาและการให้อภัยก็จะยิ่งมีระดับที่ละเอียดอ่อนมากขึ้นอย่าว่าแต่ในระดับต้นคือการไม่เบียดเบียนผู้อื่นให้ทุกข์ยากเดือดร้อนเลย (อาจด้วยการปฏิบัติตามหลักศีลห้า) จนที่สุดแม้กระทั่งศัตรู ผู้ทำร้ายเรา เราก็จะสามารถมีเมตตาและให้อภัยเขาได้ไม่ถือโกรธดังเช่นความเมตตาและการให้อภัยของสุวรรณสามกุมารต่อการกระทำของพระราชาปิลยักขราชผู้มีอุปนิสัยเหี้ยมโหด ถึงแม้จะถูกพระองค์ทำร้ายด้วยลูกศรอาบยาพิษ จวนเจียนจะสิ้นใจ สุวรรณสาม

กุมารก็ไม่เคยถือโกรธหรือเคียดแค้นพระราชาปิลยักขราชเลยแม้แต่น้อย ทำให้พระราชาพระองค์นี้เกิดความละอายและสำนึกในความผิดบาปของตนเองไปในที่สุด[15]

เรื่องราวทำนองนี้สอดคล้องกับพุทธพจน์อีกแห่งหนึ่งที่ตรัสกับเหล่าภิกษุเกี่ยวกับการกระทำของพระโมลิยผัคคุนะ มีเหตุการณ์อยู่ว่าในสมัยนั้น พระโมลิยผัคคุนะมีพฤติกรรมชอบอยู่คลุกคลีกับเหล่าภิกษุณีเกินเวลาที่เหมาะสม เมื่อมีภิกษุรูปใดตำหนิพระโมลิยผัคคุนะต่อหน้าภิกษุณี ภิกษุณีเหล่านั้นก็จะโกรธแสดงความไม่พอใจต่อภิกษุรูปนั้น หรือถ้าตำหนิภิกษุณีต่อหน้าพระโมลิยผัคคุนะ พระโมลิยผัคคุนะก็จะมีอาการโกรธ แสดงความไม่พอใจออกมาเช่นเดียวกันจนถึงกับเป็นอธิกรณ์กันเลยก็มี ในที่สุดพระพุทธองค์ทรงทราบเรื่อง หลังจากสอบถามข้อเท็จจริงทั้งหมดจากพระโมลิยผัคคุนะแล้วจึงทรงตักเตือนพระโมลิยผัคคุนะและภิกษุทั้งหลายในที่ประชุมแห่งนั้นด้วยอุทาหรณ์บทเปรียบเทียบต่างๆ นานา จนกระทั่งที่สุดพระองค์ถึงกับตรัสว่า

> ดูกรภิกษุทั้งหลาย หากจะมีพวกโจรผู้มีความประพฤติต่ำช้า เอาเลื่อยที่มีที่จับทั้งสองข้างเลื่อยอวัยวะใหญ่น้อยของพวกเธอ แม้ในเหตุนั้นภิกษุหรือภิกษุณีรูปใดมีใจคิดร้ายต่อโจรเหล่านั้น ภิกษุหรือภิกษุณีรูปนั้น ไม่ชื่อว่าเป็นผู้ทำตามคำสั่งสอนของเรา เพราะเหตุที่อดกลั้นไม่ได้นั้น ดูกรภิกษุทั้งหลาย แม้ในข้อนั้น เธอทั้งหลายพึงศึกษาอย่างนี้ว่า จิตของเราจักไม่แปรปรวน เราจักไม่เปล่งวาจาที่ลามกเราจักอนุเคราะห์ผู้อื่นด้วยสิ่งที่เป็นประโยชน์ เราจักมีเมตตาจิตไม่มีโทสะในภายใน เราจักแผ่เมตตาจิตไปถึงบุคคลนั้น และเราจักแผ่เมตตาอันไพบูลย์ใหญ่ยิ่งหาประมาณมิได้ ไม่มีเวร ไม่มีพยาบาท ไปตลอดโลกทุกทิศทุกทาง ซึ่งเป็นอารมณ์ของจิตนั้น ดังนี้ ดูกรภิกษุทั้งหลาย พวกเธอพึงศึกษาด้วยอาการดังที่กล่าวมานี้แล (ม.มู.12/272)

3. **ศีลข้อห้ในฐานะบทบัญญัติแห่งสติ**

ในความเข้าใจเบื้องต้น ศีลคือหลักปฏิบัติเพื่อรักษากาย วาจา ใจ ให้เรียบร้อย ศีลสามารถแบ่งออกได้เป็นหลายระดับตามวิถีชีวิตและการยอมรับนับถือไปปฏิบัติตามของแต่ละบุคคล กล่าวคือ ศีล 5 สำหรับฆราวาส ศีล 8 สำหรับผู้ถืออุโบสถ ศีล 10 สำหรับสามเณร ศีล 227 สำหรับพระภิกษุและศีล 311 สำหรับพระภิกษุณี ศึกษาเฉพาะลงไปในศีล 5 สำหรับฆราวาส ความเป็นมาของศีล 5 มีปรากฏอยู่ในจักกวัตติสูตร (ที.ปา.11/36) และอัคคัญญสูตร (ที.ปา.11/52-53) แสดงให้เห็นว่าข้อปฏิบัติเหล่านี้มีมาแล้วแต่โบราณกาล เมื่อพุทธศาสนาถือกำเนิดขึ้น พระพุทธองค์ทรงยอมรับบทบัญญัติเหล่านี้มาเป็นข้อปฏิบัติในพุทธศาสนาด้วย ซึ่งในคัมภีร์ชั้นเดิมมักเรียกข้อปฏิบัติทั้ง 5 นี้ว่า “สิกขาบท 5” หรือ “ธรรม 5” ส่วนคำว่า “เบญจศีล” มีปรากฏในคัมภีร์ชั้นอปาทานและพุทธวงศ์ในขุททกนิกาย[16] ในการศึกษาเอกสารชั้นต้นมีข้อน่าสังเกตว่า ในการกล่าวถึงข้อปฏิบัติทั้ง 5 ประการนี้

บ่อยครั้งที่พระพุทธองค์จะทรงกล่าวถึงเพียงข้อที่ 1-4 ส่วนที่กล่าวครบทั้ง 5 ข้อนั้นมีจำนวนน้อยครั้งกว่า เท่าที่สืบค้นพบในเบื้องต้นมีปรากฏเช่นใน ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค อธิบายว่า ศีล 5 เป็นหลักปฏิบัติเรียกว่า สิกขาบท (ที.ปา.11/286) ในอังคุตตรนิกาย ปัญจก-ฉักกนิบาต ตรัสว่าศีล 5 เป็นธรรมอันเป็นเหตุให้ได้บังเกิดในสวรรค์ (องฺ.ปัญฺจก.22/263) ในทีฆนิกาย มหาวรรค กล่าวว่าศีล 5 เป็นข้อปฏิบัติอันเป็นธรรมดาของพระมารดาแห่งพระโพธิสัตว์ (ที.ม.10/15) และอีกแห่งหนึ่งในพระอภิธรรมเรียกข้อปฏิบัตินี้ว่าสิกขาบท 5 (อภิ.วิ.35/767)

โดยอาศัยกรอบความเข้าใจในภาพรวมเกี่ยวกับบทบาทความสำคัญของ “สติ” จากหัวข้อที่ผ่านมาเป็นฐานในการวิเคราะห์ ในหัวข้อนี้จะได้ศึกษาลงไปเฉพาะกรณีของศีลข้อที่ 5 อันว่าด้วยสุราเมรัย เพื่อต้องการทราบว่าสติจะมีบทบาทอย่างไรในฐานะเหตุผลเบื้องหลังของการบัญญัติศีลข้อนี้ ทั้งนี้ก็เพื่อให้เกิดความเข้าใจในศีลข้อนี้ชัดเจนมากขึ้น การตอบคำถามดังกล่าวเราจะเริ่มต้นด้วยการวิเคราะห์พฤติกรรมการดื่มน้ำเมาโดยอาศัยกรอบการอธิบายเรื่อง “การผิดศีล” (ข้อ 5) และ “การผิดบาป” ในทัศนะพุทธศาสนากันก่อนเป็นอันดับแรก และจากบทวิเคราะห์นี้จะได้ชี้ให้เห็นต่อไปว่า “สติ” นั้นจะมีบทบาทความสำคัญอย่างไรในความเข้าใจคำสอนเรื่องศีลข้อ 5

3.1 บทวิเคราะห์พฤติกรรมการดื่มน้ำเมา: ว่าด้วยการผิดศีลและผิดบาป

การศึกษาความสัมพันธ์ของมโนทัศน์เรื่อง “ศีล” และ “บาป” ในพุทธศาสนา ค่อนข้างชัดเจนว่าศีลของบรรพชิตหรือที่เรียกว่าวินัย ไม่ได้สัมพันธ์กับมโนทัศน์เรื่องบาปอย่างแนบสนิทเป็นเรื่องเดียวกัน หากแต่จะซ้อนทับกันอยู่เพียงบางส่วนเท่านั้น ดังนั้น การละเมิดศีลของบรรพชิตบางอย่างจึงเป็นทั้งผิดศีลและผิดบาป เช่น ภิกษุฆ่าคน ท่านว่าเป็นอาบัติปาราชิกและเป็นบาปเนื่องเพราะเป็นการเบียดเบียนชีวิตผู้อื่นด้วย แต่การละเมิดศีลของภิกษุบางอย่างก็ไม่จำเป็นต้องเป็นบาปเสมอไปอาจเป็นแค่ผิดมารยาทที่ควรกระทำทางสังคมเท่านั้น เช่น ภิกษุที่ฉันอาหารด้วยกิริยาไม่เรียบร้อยถือว่าละเมิดศีลข้อเสขิยวัตร ต้องถูกปรับเป็นอาบัติทุกกฎ

แต่สำหรับศีล 5 ของฆราวาสนั้น รูปแบบความสัมพันธ์กับบาปดูเหมือนจะยังไม่ชัดเจนว่าเป็นอย่างไร การผิดศีลกับผิดบาปจะเป็นเรื่องเดียวกันหรือคนละเรื่องกัน ขอให้พิจารณาทัศนะของท่านเจ้าคุณพระธรรมปิฎก (ปัจจุบันคือพระพรหมคุณาภรณ์) ดังต่อไปนี้

> กฎของธรรมชาติเรียกว่า “ธรรม” กฎของมนุษย์เรียกว่า “วินัย” กฎ 2 อย่างนั้นมีความสัมพันธ์กัน คือ ประการที่ 1 โดยหลักการสำคัญ วินัยต้องตั้งอยู่บนฐานของธรรม คือต้องมีความจริงในธรรมชาติเป็นฐานอยู่ ถ้าไม่มีความจริงในธรรมชาติเป็นฐาน วินัยก็ไม่มีความหมาย

> ประการที่ 2 การที่เราจัดวางกฎเกณฑ์ที่เป็นเหตุเป็นผลขึ้นในหมู่มนุษย์ ก็เพื่อให้มีผลตามธรรมและมีความมุ่งหมายเพื่อธรรมนั่นเอง คือเพื่อจะให้การทำตามธรรมนั้นเกิดผลเป็นจริงในหมู่มนุษย์ เราจึงได้วางกฎเกณฑ์ของมนุษย์ขึ้นมา...กฎธรรมชาติมีอยู่เป็นธรรมดา ส่วนกฎมนุษย์นั้นเป็นกฎสมมติ สมมติคือตกลงร่วมกัน หรือยอมรับร่วมกัน..."สมมติ" ไม่ใช่สิ่งเหลวไหล แต่เป็นสิ่งที่เกิดจากความรู้ในหลักความจริงที่เป็นเหตุเป็นผล แล้วนำความรู้นั้นมาจัดวางเป็นข้อกำหนดเพื่อสนองความต้องการของมนุษย์...เพราะฉะนั้น จึงมีกฎ 2 กฎซ้อนกันอยู่ คือกฎธรรมชาติที่เป็นความจริงแท้กับกฎมนุษย์ที่เป็นสมมติ[17]

จากทัศนะของพระธรรมปิฎกข้างต้นเราจะเห็นได้ว่า ในที่นี้ "ผิดบาป" หรือ "ไม่ผิดบาป" เป็นเรื่องของ "ธรรม" คือเป็นกฎเกณฑ์ธรรมชาติซึ่งแน่นอนตายตัวเรียกว่า "กรรมนิยาม" ส่วน "ผิดศีล" หรือ "ไม่ผิดศีล" เป็นเรื่องของ "วินัย" ซึ่งมนุษย์สมมติขึ้น ในเบื้องต้นสองสิ่งนี้จึงดูเหมือนจะเป็นคนละสิ่งกัน แต่ถึงแม้จะเป็นคนละสิ่งกันก็ยังคงสัมพันธ์กันอยู่ ดังนั้น สองสิ่งนี้จะว่าเป็นเรื่องเดียวกันก็ไม่เชิงหรือไม่ใช่เรื่องเดียวกันเลยทีเดียวก็ไม่ใช่ ดังที่พระธรรมปิฎก ได้กล่าวไว้อีกแห่งหนึ่งว่า

> ...กรรมนิยามเกี่ยวข้องเพียงการรับรู้และใจยอมรับอย่างใดอย่างหนึ่งต่อข้อกำหนดที่สังคมบัญญัติไว้นั้น และดำเนินจากจุดเริ่มที่จิตมีกิจกรรมต่อข้อกำหนดนั้นคือเริ่มจากเจตนาเป็นต้นไป เมื่อจัดเข้าในระบบชีวิตทางธรรม ทั้งหมดนี้เป็นเรื่องในขั้นศีล และนี้เป็นจุดที่กฎเกณฑ์ของมนุษย์เข้ามาเกี่ยวพันกับกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ ซึ่งจะต้องแยกขอบเขตกันให้ดี[18]
>
> ...เรื่องความดีความชั่วความผิดความถูกที่เป็นบัญญัติอันไม่เที่ยงแท้แน่นอนของสังคม กับความเป็นไปแห่งกุศลและอกุศลอันแน่นอนของกรรมนิยาม มีขอบเขตที่แยกกันได้และมีความสัมพันธ์เนื่องถึงกัน[19]

ประเด็นปัญหานี้อาจารย์สมภาร พรมทา ได้อธิบายไว้ค่อนข้างสอดคล้องกับท่านพระธรรมปิฎก ปรากฏอยู่ในบทความเรื่อง "จริยธรรมสองระบบ" พอสรุปได้ว่า

บาปเป็นมโนทัศน์ที่พูดกันในกรอบของจริยธรรมส่วนบุคคล (ซึ่งโยงไปหาการมองมนุษย์แบบปรมัตถ์) ส่วนการผิดศีลเป็นมโนทัศน์ที่พูดกันในกรอบของจริยธรรมเชิงสังคม (ซึ่งโยงไปหาการมองมนุษย์แบบสมมติ) บาปและการให้ผลของบาปเป็นกระบวนการทางธรรมชาติ (กรรมนิยาม) จึงเป็นสิ่งที่แน่นอนตายตัว ส่วนศีลหรือวินัย เราอาจจำแนกประเภทตามความสัมพันธ์กับบาปได้ คือ

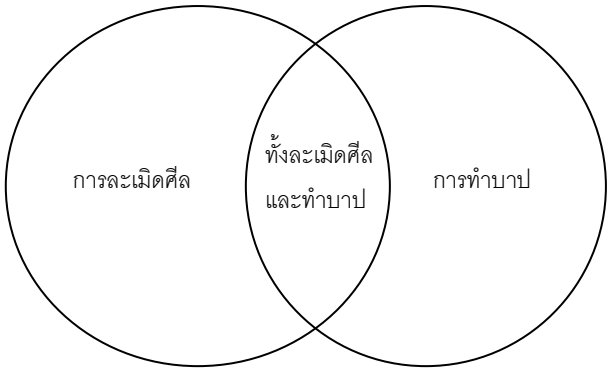
(1) การละเมิดศีลที่เป็นบาปในตัวเองด้วย ตัวอย่างเช่น การกระทำปาณาติบาตในศีล 5

(2) การละเมิดศีลที่ไม่เป็นบาปในตัวเอง ตัวอย่างเช่น การละเมิดเสขิยวัตรของภิกษุ ประเภทของบาปก็เช่นเดียวกันเราอาจจำแนกได้ตามความสัมพันธ์กับศีลเป็น

(1) บาปที่เป็นการละเมิดศีลด้วย ตัวอย่างเช่น การฆ่าคนเป็นบาป ในขณะเดียวกันก็ผิดศีลในพุทธศาสนาด้วย

(2) บาปที่ไม่ได้เป็นการละเมิดศีล[20] ตัวอย่างเช่น การเล่นการพนัน การค้ายาเสพติด

ความสัมพันธ์ของศีลและบาปในทัศนะของอาจารย์สมภาร พรมทา สามารถเขียนเป็นแผนภาพเพื่อให้เห็นชัดขึ้นได้ดังนี้



จากรูปแบบความสัมพันธ์ของมโนทัศน์เรื่อง “ศีล” และ “บาป” ในพุทธศาสนาตามที่อาจารย์สมภารได้วิเคราะห์ไว้ ในกรณีศีลข้อที่ 5 คำถามคือ เราจะเข้าใจความสัมพันธ์ของการผิดศีลข้อนี้กับการผิดบาปอย่างไร หรือถ้าจะถามให้ชัดลงไปก็คือพฤติกรรมการดื่มน้ำเมาจะจัดให้อยู่ในประเภทใด ระหว่างละเมิดศีลแต่ไม่บาป หรือทั้งละเมิดศีลและทำบาป หรือเป็นการทำบาปแต่ไม่ละเมิดศีล ผู้วิจัยคิดว่าพฤติกรรมการดื่มน้ำเมาในแต่ละกรณีมีรายละเอียดที่แตกต่างกัน การแยกพิจารณาเป็นกรณีไปน่าจะทำให้เราเข้าใจรูปแบบความสัมพันธ์ของศีลข้อที่ 5 นี้กับการทำบาปได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ขอให้พิจารณากรณีตัวอย่างดังต่อไปนี้

กรณีที่ 1 นาย ก. กินเหล้าอยู่ที่ร้านอาหารกับเพื่อนจนเมาขาดสติทำให้ขับรถชนคนตาย

กรณีที่ 2 นาย ข. กินเหล้าจนเมาขาดสติแล้วหลับอยู่เงียบๆ ในบ้านของตนตามลำพัง

กรณีที่ 3 นาย ค. กินเหล้าในงานสังคมเพียงแก้วเดียวไม่ได้เมาจนขาดสติ

ในคัมภีร์อรรถกถาอิติวุตตกะ เกณฑ์วินิจฉัยการละเมิดศีลข้อที่ 5 พระอรรถกถาจารย์ได้แสดงไว้แล้วอย่างชัดเจนว่าต้องมีองค์ประกอบ 4 ประการ คือ 1.สิ่งนั้นเป็นของมึนเมา 2.จิตใคร่จะดื่ม 3.มีความพยายามเกิดจากจิตที่ใคร่จะดื่ม 4.กลืนให้ล่วงลำคอลงไป (ขุ.อ.[มกุฏ]39/37)[21] ดังนั้นตามมตินี้การเสพสิ่งมึนเมาในทุกกรณี ไม่ว่าจะเสพหลายคนหรือคนเดียว เสพในที่สาธารณะหรือในที่ส่วนตัว เสพปริมาณมากหรือปริมาณน้อย (ขอแต่เพียงให้มีความปรารถนาที่จะดื่มและกลืนลงลำคอไปโดยไม่ถูกบังคับ) ถือว่าละเมิดศีลข้อที่ 5 ทั้งสิ้น ดังนั้นในเบื้องต้นตามเกณฑ์วินิจฉัยนี้ ทั้ง 3 กรณีข้างต้นจึงถือว่าผิดศีลข้อ 5 ทั้งสิ้น แต่จะผิดบาปด้วยหรือไม่และถ้าบาปจะบาปมากหรือบาปน้อยอย่างไรเป็นคำถามที่ผู้วิจัยคิดว่าต้องพิจารณาเป็นกรณีไป

เกณฑ์การวินิจฉัยว่าการกระทำใดบาปหรือไม่บาปตามทัศนะของพุทธศาสนาพอสรุปได้ 2 ประการ[22] คือ

1. พิจารณาจากที่มาหรือมูลเหตุของการกระทำ กล่าวคือดูว่าเป็นการกระทำด้วยเจตนาอันเป็นกุศล (อโลภะ อโทสะ อโมหะ) หรืออกุศล (โลภะ โทสะ โมหะ) ถ้าเป็นกุศลถือว่าเป็นการกระทำที่ดีงามซึ่งจะส่งผลทำให้จิตใจของผู้กระทำปลอดโปร่ง บริสุทธิ์ สงบ ไม่กระวนกระวาย แต่ถ้าเป็นอกุศลก็เรียกได้ว่าเป็นสิ่งผิดบาปซึ่งจะส่งผลต่อจิตใจของผู้กระทำไปในทางตรงข้าม กล่าวคือ ไม่ปลอดโปร่ง ไม่บริสุทธิ์ ไม่สงบ กระวนกระวาย (องฺ.เอก.20/509; องฺ.เอก.20/551)

2. พิจารณาโดยดูที่ผลของการกระทำว่าเป็นประโยชน์หรือเป็นโทษทั้งต่อตนเองและผู้อื่นหรือไม่อย่างไร ถ้าเป็นไปเพื่อประโยชน์สุขของทั้งตัวเราเองและผู้อื่นถือว่าเป็นการกระทำที่ถูกต้องดีงามในทางตรงข้ามถ้าเป็นไปเพื่อเบียดเบียนผู้อื่นและตนเองให้เกิดความทุกข์ยากเดือดร้อน รวมทั้งทำตนเองให้ห่างไกลจากการพ้นทุกข์ซึ่งเป็นอุดมคติสูงสุดของพุทธศาสนา ท่านว่าเป็นสิ่งผิดบาป ไม่ควรกระทำ (ม.ม.13/129-131; ม.ม.13/553)

กล่าวโดยสรุปในทัศนะพุทธศาสนา การกระทำที่ถูกต้องดีงามหรือที่เรียกว่า “บุญ” คือการกระทำที่เกิดจากกุศลเจตนา (อโลภะ อโทสะ อโมหะ) และเป็นไปเพื่อผลคือประโยชน์สุขทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น ส่วนการกระทำที่เรียกว่า “บาป” คือการกระทำที่มีมูลเหตุจากอกุศลเจตนา (โลภะ โทสะ โมหะ) และมีผลคือการเบียดเบียนตนเองและผู้อื่น ถ้าการกระทำใดเกิดจากกุศลเจตนาแต่ไม่ก่อให้เกิดผลดี เช่น หมอมีเจตนาดีรักษาคนไข้แต่เกิดข้อผิดพลาดทำให้คนไข้เสียชีวิต พุทธศาสนาถือว่าเป็นการกระทำที่ดีแต่ยังดีไม่สมบูรณ์ ในทำนองเดียวกันถ้าการกระทำใดเกิดจากอกุศลเจตนาแต่ไม่ได้เบียดเบียนตนเองและผู้อื่น ถือว่าผิดบาปแต่ยังไม่ผิดบาปอย่างสมบูรณ์เช่นเดียวกัน ดังนั้นในพุทธจริยศาสตร์มโนทัศน์เรื่อง ดี ชั่ว ผิด บาป จึงมีระดับมากน้อยแตกต่างกันไปแล้วแต่องค์ประกอบหรือรายละเอียดของแต่ละกรณี

จากเกณฑ์วินิจฉัยคุณค่าของการกระทำและการละเมิดศีล 5 ในพุทธศาสนา เมื่อนำไปพิจารณาพฤติกรรมการดื่มน้ำเมาทั้ง 3 กรณีข้างต้น เราจะพบว่าในกรณีที่ 1 นาย ก. กินเหล้าจนเมาขาดสติแล้วขับรถชนคนตาย ค่อนข้างชัดเจนว่าเป็นทั้งผิดศีลและผิดบาปอย่างสมบูรณ์ เพราะการกินเหล้าของนาย ก. มีที่มาจากอกุศลเจตนา (โมหะ)[23] และมีผลเป็นการเบียดเบียนตนเองคือทำให้ตนเองขาดสติและเบียดเบียนผู้อื่นคือทำให้ผู้อื่นเสียชีวิต ในกรณีที่ 2 นาย ข. กินเหล้าจนเมาขาดสติแล้วหลับอยู่เงียบๆ ในบ้านของตนเองไม่ได้ก่อให้เกิดความเดือดร้อนแก่ผู้อื่นแต่อย่างใดก็ยังถือว่าทั้งผิดศีลและผิดบาปอย่างสมบูรณ์ ในแง่ที่มาของการกระทำก็เกิดจากอกุศลเจตนา (โมหะ)เช่นเดียวกับกรณีที่ 1 แต่ในแง่ของผลการกระทำอาจไม่ผิดบาปเท่ากรณีที่ 1 เพราะไม่ได้ไปเบียดเบียนใครหากแต่เบียดเบียนตนเองให้ขาดสติเท่านั้น ในแง่นี้นาย ข. จึงผิดแค่กระทงเดียวต่างจากนาย ก. ที่ผิดทั้งสองกระทง (คือเบียดเบียนทั้งตนเองและผู้อื่น) ส่วนกรณีที่ 3 นาย ค. ถึงแม้จะดื่มเพียงแก้วเดียวไม่ได้เมาจนขาดสติ

ตามเกณฑ์พิจารณาการละเมิดศีลก็ยังคงถือว่าผิดศีลข้อ 5 นี้อยู่ดี แต่จะผิดบาปด้วยหรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่าไม่ง่ายที่จะวินิจฉัยให้ชัดเจนลงไปเหมือนกรณีที่ 1 และ 2 ที่ผ่านมา เพราะหากมองในแง่ผล เข้าใจได้ว่าการกระทำนี้ของนาย ค. ไม่ได้เบียดเบียนผู้อื่นให้เกิดความทุกข์ยากเดือดร้อน (เหมือนที่นาย ก. ทำ) อีกทั้งก็ไม่ได้เบียดเบียนตนเองให้ขาดสติ (เหมือนที่นาย ข. ทำ) และถ้าพิจารณาถึงที่มาของการกระทำการดื่มน้ำเมาของนาย ค. ครั้งนี้จะผิดบาปหรือไม่ต้องดูว่ามีมูลเหตุมาจากอะไร ระหว่างกุศลเจตนาหรืออกุศลเจตนา หากเราตีความว่าเกิดจากอกุศลเจตนา (โมหะ) การดื่มน้ำเมาครั้งนี้ของนาย ค. ก็ย่อมต้องผิดบาป แต่อย่างไรเสียก็เป็นบาปที่น้อยกว่าเมื่อนำไปเทียบกับกรณีนาย ข. และยิ่งบาปน้อยกว่าลงไปอีกเมื่อเทียบกับในกรณีนาย ก. จากบทวิเคราะห์นี้อาจเขียนเป็นตารางเปรียบเทียบให้เห็นชัดเจนยิ่งขึ้นได้ดังนี้

กรณี	ผิดศีล				ผิดบาป		
	สิ่งนั้นเป็นของมึนเมา	จิตใคร่จะดื่ม	มีความพยายามเกิดจากจิตที่ใคร่จะดื่ม	กลืนให้ล่วงลำคอลงไป	มูลเหตุของการกระทำเป็นอกุศลเจตนา	ผลของการกระทำ	
						เบียดเบียนตนเอง	เบียดเบียนผู้อื่น
นาย ก.	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
นาย ข.	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✗
นาย ค.	✓	✓	✓	✓	✓	?	✗

จะอย่างไรก็ตามจากบทวิเคราะห์ข้างต้นผู้วิจัยขอตั้งข้อสังเกตว่า หากเราตีความให้กรณีนาย ค. เป็นการกระทำที่ผิดบาปเพราะมีมูลเหตุมาจากอกุศลเจตนาคือความหลง (โมหะ) เราจะอธิบายการกระทำอื่นๆ อีกมากมายในชีวิตประจำวันของเราในเชิงคุณค่าอย่างไร ตัวอย่างเช่น การไปกินหมูกระทะกับผองเพื่อนหลังเลิกงาน การเดินเลือกซื้อเสื้อผ้าสวยๆ ตามตลาดนัดหรือห้างสรรพสินค้า การนอนเอกเขนกเชียร์ฟุตบอลทีมโปรดหรือดูซีรี่ส์เกาหลีเรื่องดังอยู่ที่บ้านเราเองในวันหยุดยาว การมีเพศสัมพันธ์กับคู่ครองของเราในที่อันเป็นส่วนตัว ฯลฯ การกระทำเหล่านี้เป็นที่ชัดเจนว่าไม่ผิดศีล (สำหรับฆราวาส) แต่ผิดบาปหรือไม่ เพราะเหตุว่าสิ่งเหล่านี้ก็ล้วนแต่เป็นการกระทำที่มีอกุศลเจตนาเป็นมูลเหตุคือความหลง (โมหะ) เช่นเดียวกับกรณีนาย ค. ด้วยกันทั้งสิ้น หรือเป็นไปได้ไม่ว่าจะตีความให้กรณีนาย ค. ผิดศีลเฉยๆ แต่ไม่ผิดบาป หรือถ้าบาปจริง ที่ว่าบาปนี้เราใช้ในความหมายไหนหรือในขอบเขตใดกันแน่

3.2 “ทุกข์” กับการกำหนดความหมายของ “บาป” ในพุทธจริยศาสตร์

คำแปลสามัญของบาป คือ ลามก (ต่ำทราม หรือ เลว)[24] ความหมายอย่างกว้างๆ หมายถึง ความชั่ว สิ่งที่ไม่ดี สิ่งที่ไม่น่าปรารถนา บาปนั้นมีคำที่เป็นไวพจน์อีกหลายคำ ตัวอย่างเช่น อกุศล (องฺ.เอก.20/265) ทุจริต (ความประพฤติชั่ว) อกรณียะ (กิจไม่ควรทำ) (องฺ.เอก.20/264) วิสมจริยา (ความประพฤติไม่เสมอ) อธรรมจริยา (ความประพฤติไม่เป็นธรรม) (ม.มู.12/483) เป็นต้น ขอให้พิจารณาพุทธพจน์ที่กล่าวถึงเกณฑ์การวินิจฉัยว่าการกระทำใดเป็นกุศลหรืออกุศล บาปหรือไม่บาปกันให้ละเอียดอีกครั้ง มีปรากฏอยู่ในอังคุตตรนิกายความว่า

> ...ธรรมชาติ 3 อย่างนี้เป็นเหตุให้เกิดกรรม 3 อย่างเป็นไฉน คือ โลภะ1 โทสะ 1 โมหะ 1 ...กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความโลภ เกิดแต่ความโลภ มีความโลภ เป็นเหตุ มีความโลภเป็นแดนเกิด ...กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความโกรธ เกิดแต่ความโกรธ มีความโกรธเป็นเหตุ มีความโกรธเป็นแดนเกิด ...กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความหลง เกิดแต่ความหลง มีความหลงเป็นเหตุ มีความหลงเป็นแดนเกิด **กรรมนั้นเป็นอกุศล กรรมนั้นมีโทษ กรรมนั้นมีทุกข์เป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อความดับกรรม** ... ธรรมชาติ 3 อย่างนี้ เป็นเหตุเพื่อให้เกิดกรรม 3 อย่างเป็นไฉน คือ อโลภะ 1 อโทสะ 1 อโมหะ 1 ... กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โลภ เกิดแต่ความไม่โลภ มีความไม่โลภเป็นเหตุ มีความไม่โลภเป็นแดนเกิด ... กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โกรธ เกิดแต่ความไม่โกรธ มีความไม่โกรธเป็นเหตุ มีความไม่โกรธเป็นแดนเกิด ... กรรมใดที่บุคคลทำด้วยความไม่หลง เกิดแต่ความไม่หลงมีความไม่หลงเป็นเหตุ มีความไม่หลงเป็นแดนเกิด **กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป**...(องฺ.เอก.20/551 – การเน้นคำเป็นของผู้วิจัย)

อีกแห่งปรากฏอยู่ในมัชฌิมนิกาย ความว่า

> ...ดูกรราหุล ถ้าเมื่อเธอพิจารณาอยู่ พึงรู้อย่างนี้ว่า เราปรารถนาจะทำกรรมใดด้วยกาย วาจา ใจ ,กายกรรม วจีกรรม มโนกรรมของเรานี้ พึงเป็นไปเพื่อเบียดเบียนตน เพื่อเบียดเบียนผู้อื่น เพื่อเบียดเบียนทั้งตนทั้งผู้อื่น กายกรรม วจีกรรม มโนกรรมนี้เป็นอกุศล **มีทุกข์เป็นกำไร มีทุกข์เป็นวิบากดังนี้ไซร้** กรรมเห็นปานนี้ เธอไม่พึงทำด้วยกาย วาจา ใจ โดยส่วนเดียว. แต่ถ้าเมื่อเธอพิจารณาอยู่พึงรู้อย่างนี้ว่า เราปรารถนาจะทำกรรมใดด้วยกาย วาจา ใจ ,กายกรรม วจีกรรม มโนกรรมของเรานี้ ไม่พึงเป็นไปเพื่อเบียดเบียนตน เพื่อเบียดเบียนผู้อื่น เพื่อเบียดเบียนทั้งตนทั้งผู้อื่น กายกรรม วจีกรรม มโนกรรมนี้เป็นกุศล **มีสุข**

เป็นกำไร มีสุขเป็นวิบากดังนี้ไซร้ กรรมเห็นปานนั้น เธอพึงทำด้วยกาย วาจา ใจ... (ม.ม. 13/129-131 - การเน้นคำเป็นของผู้วิจัย)

ทั้งสองข้อความเป็นพุทธพจน์ที่กล่าวถึงเกณฑ์การวินิจฉัยความดีชั่วของการกระทำเช่นเดียวกัน แต่ต่างกันตรงที่ข้อความแรกท่านแนะให้ดูที่มาของการกระทำว่าเป็นกุศลเจตนาหรืออกุศลเจตนา ส่วนข้อความที่สองท่านให้ดูผลของการกระทำว่าเป็นการเบียดเบียนตนเองหรือเบียดเบียนผู้อื่นหรือไม่ จะอย่างไรก็ตามหากพิจารณาพุทธพจน์ทั้งสองให้ละเอียดลงไป เราจะพบว่ามโนทัศน์เรื่อง “บุญ-บาป” มีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องอย่างมีนัยสำคัญกับมโนทัศน์เรื่อง “สุข-ทุกข์” กล่าวคือการกระทำที่เป็นบุญ แท้จริงแล้วก็คือการกระทำที่ให้ผลหรือวิบากเป็นความสุข ในแง่นี้อาจนิยามได้ว่า บุญคือการกระทำที่นำไปสู่ผลคือความสุขหรือนำพาชีวิตเราให้พัฒนาสูงขึ้นไปเรื่อยๆ สู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ (นิพพาน) ในทางตรงกันข้ามการกระทำที่เรียกว่าบาปแท้จริงแล้วก็คือการกระทำที่ให้ผลหรือวิบากเป็นความทุกข์ ดังนั้นเราอาจให้คำนิยามในอีกแง่หนึ่งของ “บาป” ได้ว่า ***บาปคือการกระทำที่นำไปสู่การเกิดทุกข์หรือนำไปสู่การถอยห่างจากการดับทุกข์ (นิพพาน)*** อันที่จริงนักวิชาการทางด้านพุทธศาสนาหลายท่านก็ได้ให้คำนิยามบาปในทำนองนี้ไว้แล้วเช่นเดียวกัน ตัวอย่างเช่น วิทย์ วิศทเวทย์[25] วศิน อินทสระ[26] ชยติลเลเก(K. N. Jayatilleke)[27] และ คิง (W. L. King)[28] เป็นต้น

เป็นที่ทราบกันดีว่าคำสอนของพุทธศาสนาทั้งระบบมุ่งไปสู่สิ่งเดียวคือการดับทุกข์ พุทธศาสนาก็เช่นเดียวกับศาสนาหรือระบบปรัชญาส่วนใหญ่ในอินเดียที่เริ่มต้นด้วยความเข้าใจที่ว่า “ชีวิตที่เวียนว่ายตายเกิดอยู่ในวัฏสงสารนั้นเป็นทุกข์” ในที่นี้ความทุกข์ คือ ความไม่สบายกาย ไม่สบายใจ เป็นภาวะบีบคั้นขัดแย้งของทุกสรรพชีวิตตราบเท่าที่ยังเวียนเกิดเวียนตายอยู่ในวัฏสงสาร ภาวะนี้จะดำรงอยู่และดำเนินไปตามเหตุปัจจัยของกฎธรรมชาติ ตามนัยของอริยสัจสี่ (สำ.ม.19/1665) ความทุกข์ที่ว่านี้มีสาเหตุ (สมุทัย) มาจากความอยาก (ตัณหา) ความอยากนี้ก็มีสาเหตุมาจากความไม่รู้ในความเป็นจริงของสิ่งต่างๆ (อวิชชา) และสิ่งที่ปิดกั้นทำให้มนุษย์ไม่รู้ความจริงที่ว่านี้ก็คือกิเลสที่นอนเนื่องอยู่ในจิตของมนุษย์เอง หาใช่สิ่งอื่นที่อยู่นอกตัวมนุษย์แต่อย่างใดไม่ ด้วยเหตุที่เราไม่รู้ความจริงของชีวิตว่า ชีวิตนั้นแท้จริงแล้วเป็นอนัตตา คือไม่มีตัวตนเป็นของเราของเขา หากแต่เป็นสิ่งที่ประกอบขึ้นจากสิ่งในธรรมชาติและต้องเป็นไปตามกฎธรรมชาติเท่านั้น ความไม่รู้นี้เป็นที่มาของการยึดมั่นถือมั่นในตัวตนของฉัน พร้อมกับความยึดมั่นนี้ความคาดหวังอยากให้สิ่งต่างๆ เป็นแบบนั้นแบบนี้ก็จะปรากฏขึ้น แต่ด้วยความจริงของธรรมชาติที่เป็นอนัตตา สิ่งที่คาดหวังนั้นในที่สุดแล้วย่อมไม่เป็นไปตามที่เราต้องการ เมื่อไม่เป็นไปตามที่ต้องการ ความทุกข์อันเกิดจากความผิดหวังเสียใจก็จะบังเกิดขึ้น ความจริงตามภาวะธรรมชาติที่ไม่มีตัวตน (ของฉัน) กับความรู้สึกว่ามีตัวตน (ของฉัน) นี้เอง คือที่มาแห่งทุกข์หรือภาวะบีบคั้นขัดแย้งในชีวิตเรา ด้วยความจริงเช่นนี้พระพุทธองค์จึงได้ทรงพยายามคิดค้น

แสวงหาวิธีหรือกระบวนการในการปฏิบัติ (มรรค) เพื่อให้หลุดพ้นจากทุกข์อันเป็นสภาพชีวิตที่ไม่พึงปรารถนานี้ จนนำไปสู่สภาพชีวิตที่ดีกว่าเป็นสภาวะแห่งการพ้นออกไปจากทุกข์ทั้งปวง เรียกสภาวะเช่นนี้ว่า “นิพพาน” (นิโรธ) การจะเข้าถึงได้ต้องฝึกฝนปฏิบัติตนเองตามกระบวนการที่เรียกว่า “ไตรสิกขา” กล่าวคือ ศีล สมาธิ ปัญญา

พุทธทาสภิกขุเป็นผู้รู้อีกท่านหนึ่งที่ได้อธิบายตีความคำสอนเรื่องทุกข์ในพุทธศาสนาไว้อย่างน่าสนใจพอสรุปได้ว่า ในแง่ของพุทธปรัชญาหากมองระดับปรมัตถ์ ***มีแต่ความทุกข์เท่านั้นที่เกิดขึ้นแล้วก็ดับไป ความสุขหาได้มีอยู่จริงแต่อย่างใดไม่*** สิ่งที่เราเรียกกันว่าความสุขนั้น แท้จริงเป็นคำที่เราสมมติขึ้นเรียกสิ่งที่เราชอบด้วยโลกิยโวหารเท่านั้น ในการตรัสถึงความทุกข์ พระพุทธองค์เองก็ใช้ทั้งโลกิยโวหาร ตัวอย่างเช่น “นิพฺพานำ ปรมำ สุขำ – นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง” สุขในที่นี้แท้จริงแล้วก็คือการดับไปอย่างสนิทของความทุกข์หรือที่เรียกกันว่าเป็น “ที่สุดของทุกข์”นั่นเอง ในส่วนโลกุตตรโวหารก็อย่างเช่นที่ทรงใช้แสดงอริยสัจ หรือ ปฏิจจสมุปบาท เป็นต้น ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่าไม่มีกล่าวถึงคำว่าสุขเลย

เมื่อเทียบกับ “ร้อน-เย็น” ในคำอธิบายของวิทยาศาสตร์อาจทำให้เราเข้าใจได้ง่ายขึ้น การที่เราพูดว่าร้อน 100 องศา ย่อมหมายถึงร้อนจนทนไม่ไหว เมื่อเราพูดว่าร้อน 10 องศาย่อมหมายถึงเย็นจนแทบทนไม่ไหว ที่เราเรียกว่าร้อนหรือเย็นนั้นเป็นการเอามาตรฐานความรู้สึกของมนุษย์เป็นเครื่องสมมติจึงมีร้อนมีเย็น แต่ว่ากันโดยความจริงแล้วย่อมมีเพียงสิ่งเดียวกล่าวคือความร้อนที่มีอยู่มากหรือน้อยต่างกันเท่านั้น “สุข-ทุกข์” ก็เช่นเดียวกัน สุขที่พูดกันนั้นแท้จริงก็คือทุกข์น้อย แต่ถึงแม้จะเบาบางน้อยลงเท่าใดก็ยังเรียกว่า ทุกข์เท่านั้นเท่านี้อยู่ เพราะถือว่าการที่ยังเป็นสัตว์สังขารอยู่นั้น ยังเป็นความทุกข์อยู่นั่นเอง ดังนั้นปรมัตถโวหารท่านจึงบัญญัติเอาที่ทุกข์และความลดลงของทุกข์โดยลำดับๆ กว่าจะถึงทุกข์สูญ คือที่สุดทุกข์ อาการต่างๆ ในระหว่างนั้น ใครจะสมมติว่าสุขหรืออะไร ก็แล้วแต่จะพอใจ[29] พุทธพจน์ซึ่งปรากฏอยู่ในพระบาลีที่ท่านพุทธทาสมักอ้างถึงบ่อยๆ เพื่อใช้สนับสนุนแนวทางการตีความของท่านเช่นที่ว่านี้เป็นที่คุ้นเคยกันดีสำหรับผู้ศึกษาพุทธศาสนา มีเนื้อความว่า “ทุกข์เท่านั้นที่เกิดขึ้น ทุกข์เท่านั้นที่ตั้งอยู่ ทุกข์เท่านั้นที่ดับไป นอกจากทุกข์แล้ว (ในโลกนี้) หามีอะไรเกิดขึ้นแล้วดับไปไม่” (สำ.ส.15/119 - สำนวนแปลนี้เป็นของท่านพุทธทาสภิกขุ)

สรุปความได้ว่า ในทัศนะของท่านพุทธทาส ตราบเท่าที่เรายังไม่หลุดพ้น ความสุขที่แท้จริงอันไม่เกี่ยวเนื่องกับความทุกข์เลยหามีไม่ หากแต่พิจารณาให้ดีแล้ว ความสุขอย่างที่เราเรียกๆ กันในทางโลกแท้จริงแล้วในแง่ปรมัตถ์ล้วนแล้วแต่เป็นทุกข์ทั้งสิ้น ทุกข์บางอย่างอาจเห็นได้ชัด เช่น ทุกข์อันเกิดจากความเจ็บป่วยทรมานของร่างกาย หรือความทุกข์ใจ ความเสียใจ ความร่ำไรรำพัน อันเกิดจากความผิดหวัง พลัดพราก จากสิ่งอันเป็นที่รักที่พอใจ เป็นต้น แต่ทุกข์บางอย่างเห็นได้ไม่ชัด อนึ่งเพราะตามโลกิยโวหารที่เราคุ้นเคยกันมักเรียกสิ่งเหล่านี้ว่าความสุข แต่ถ้าพิจารณาให้ดีด้วยโลกุตตรปัญญาแล้ว ที่ว่าสุขเหล่านี้แท้จริงก็ยังคงเป็นความทุกข์ (ทำนองเดียวกับสิ่งที่เรียกว่าเย็นแท้จริงแล้วก็คือความ

ร้อนอยู่นั่นเอง) ตัวอย่างเช่น ความสนุกสนานเพลิดเพลินยินดีจากการได้ดู ได้ฟังหรือสัมผัสคลุกคลีอยู่กับสิ่งอันเป็นที่รักที่พอใจ เป็นต้น ทุกข์อย่างหลังนี้ท่านพุทธทาสอธิบายว่าเป็นความสงบอย่างเทียมหรือความสุขเทียม ในบางแห่งท่านเรียกด้วยภาษาง่ายๆ ว่า “ทุกข์เย็น”[30] พอสรุปลักษณะให้สังเกตได้คร่าวๆ ดังนี้

1. การได้ตามใจตัวไปเสียทุกอย่าง (self-indulgence) คือการได้สมอารมณ์ที่ตนปรารถนาทางตา หู จมูก ลิ้น และกายสัมผัส เป็นการได้อะไรมากลบเกลื่อนความอยาก หรือป้อนความอยากพอที่จะไม่รู้สึกเร่าร้อนได้ก็จริง แต่ในที่สุดก็เป็นความสุขที่เท็จเทียมที่สุด หาใช่ความสงบไม่

2. การฟุ่มเฟือย (luxury) คือการมีสิ่งสวยงามสะดวกสบายเกินกว่าที่จะพึงมี ทำความพอใจให้ในตอนแรกๆ ขณะที่ตนยังไม่เคยผ่าน คล้ายกับว่าเป็นแดนสวรรค์ในโลกนี้ ใจคงไม่ดิ้นรนอยู่ชั่วขณะที่ยังไม่เบื่อ ราวกับว่ามันจะไม่มีความต้องการอะไรอีก แต่ในที่สุดก็กลายเป็นของเกะกะรำคาญจนอยากจะพ้นไปเสีย

3. ความเพลินหรือนันทิ (pleasure) คือความพอใจในรสที่ถูกอารมณ์อย่างแรงกล้าอย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งแม้มีเพียงอย่างเดียวก็ได้ เป็นการแหวกวงให้กระแสของตัณหาไหลเชี่ยวเป็นเกลียวแน่นไปทางใดทางหนึ่งซึ่งเป็นสมาธิของกาม

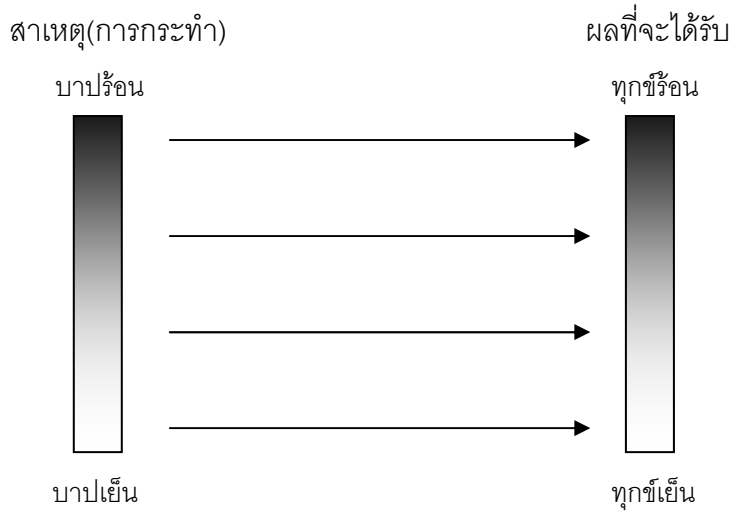
4. ความสบายหรือสัปปายะ (ease) คือการได้อะไรพอเหมาะกับความต้องการที่ไม่มีมากเกินขอบเขต เช่นได้ การกินอยู่ การสมาคมหรือสิ่งแวดล้อมที่เหมาะกับตน ทำความพอใจให้อย่างมาก

5. ความสุข (happiness) ในที่นี้หมายถึงการที่ได้รับความพอใจจากการทำความดีสำเร็จ เป็นอย่างๆ ไป รู้สึกภูมิใจด้วยเกียรติที่เป็นน้ำพักน้ำแรงของตน[31]

จากลักษณะทั้งห้าประการข้างต้นนี้ เราจะเห็นได้ว่าความสุขของปุถุชนผู้อยู่ในโลกหรือที่เรียกว่า “กามสุข” (ม.ม.13/398) แท้จริงแล้วก็คือ “ทุกข์เย็น” ในพุทธศาสนานั่นเอง ขอให้สังเกตว่าสุดท้ายแล้วสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติเดิมแท้ก็คือความทุกข์ที่มีระดับมากน้อยกว่ากันเท่านั้น ถ้าทุกข์ในระดับที่ค่อนข้างเบาบางจนบางครั้งอาจมองเห็นได้ยากก็มีแนวโน้มเป็นทุกข์เย็น เมื่อทุกข์เข้มข้นมากขึ้นเห็นชัดขึ้นก็มีแนวโน้มเป็นทุกข์ร้อนมากขึ้น ดังนั้นแล้วหากจำแนกกันโดยระดับความเข้มข้น อาจพูดได้ว่าทุกข์มีด้วยกัน 2 ชนิดคือ “ทุกข์ร้อน” และ “ทุกข์เย็น” แต่อย่างไรก็ตามพึงเข้าใจว่าที่มี 2 ชนิดนี้ อันที่จริงก็คือสิ่งเดียวกัน ร้อนก็มีอยู่แล้วในเย็น เย็นก็มีอยู่แล้วในร้อน ที่พูดว่า “ร้อน” หรือ “เย็น” นี้เป็นแต่เพียงการกล่าวแยกตามระดับหรือแนวโน้มความมากน้อยกว่ากันเท่านั้น

ความเข้าใจข้างต้นนี้ผู้วิจัยคิดว่ามีความสำคัญอย่างมากต่อการเข้าใจมโนทัศน์เรื่อง “บาป” ในพุทธศาสนา จากความหมายของบาปที่ว่า “บาปคือการกระทำที่นำไปสู่การเกิดทุกข์หรือนำไปสู่การถอยห่างจากการดับทุกข์ (นิพพาน)” มองในกรอบของกรรมนิยาม ความทุกข์จึงเป็นผลที่ผู้กระทำกรรมนั้นๆ ต้องได้รับ ตราบเท่าที่เรายังไม่หลุดพ้น เมื่อผลคือความสุขที่แยกขาดจากทุกข์ไม่มีอยู่จริงไฉนเลยการกระทำที่เรียกว่า “บุญ” ซึ่งไม่เจือไปด้วยบาปเลยแม้แต่น้อยจะมีอยู่จริงได้ เมื่อปรมัตถ์มีแต่ผลคือ

“ทุกข์ร้อน-ทุกข์เย็น” ฉันใด การกระทำอันเป็นสาเหตุแห่งผลนี้ก็ต้องมีแต่ “บาปร้อน-บาปเย็น” ด้วยฉันนั้น บาปร้อนเป็นสาเหตุของทุกข์ร้อน ส่วนบาปเย็นก็เป็นสาเหตุของทุกข์เย็น ทุกข์ร้อนเห็นได้ชัดฉันใด บาปร้อนก็เห็นได้ชัดฉันนั้น ในทำนองเดียวกันทุกข์เย็นเห็นได้ยากฉันใด บาปเย็นก็เห็นได้ยากฉันนั้น ความสัมพันธ์ระหว่าง “บาปร้อน-บาปเย็น” กับ “ทุกข์ร้อน-ทุกข์เย็น” อาจเขียนอธิบายด้วยแผนภาพได้ดังนี้



จากแผนภาพแถบสีด้านซ้ายมือแสดงสถานภาพของการกระทำที่มีขีดขั้นความเข้มข้นจากบาปเย็น (ที่สุด) ไล่ระดับไปเรื่อยๆ จนถึงบาปร้อน (ที่สุด) ส่วนแถบสีด้านขวามือแสดงให้เห็นผลของการกระทำคือความทุกข์มีขีดขั้นความเข้มข้นเช่นเดียวกัน ไล่ระดับจากทุกข์เย็น (ที่สุด) สูงขึ้นไปเรื่อยๆ จนกระทั่งถึงทุกข์ร้อน (ที่สุด) ลูกศรตรงกลางที่ชี้ไปทางขวามือ บ่งบอกถึงความสัมพันธ์ระหว่างลำดับขั้นของ “บาปร้อน-บาปเย็น” กับ “ทุกข์ร้อน-ทุกข์เย็น” กล่าวคือ บาปเย็นย่อมให้ผลเป็นทุกข์เย็น บาปที่เย็นน้อยลงย่อมให้ผลเป็นทุกข์เย็นที่น้อยลงไปเรื่อยๆ จนกระทั่งเห็นชัดขึ้นและอาจเรียกได้ว่าเป็นทุกข์ร้อนได้ในที่สุด พุทธศาสนาถือว่าการกระทำของมนุษย์ผู้ยังไม่หลุดพ้นหากพิจารณาให้ดีจะพบว่าล้วนแล้วแต่ยังอยู่ในขีดขั้นเหล่านี้ทั้งสิ้น ดังนั้นเราอาจกล่าวได้ว่า ระบบจริยศาสตร์ทั้งมวลของปุถุชนว่ากันโดยโลกุตตรโวหารเนื้อแท้แล้วก็คือ “การบริหารจัดการความบาป” นั่นเอง ตรงนี้สำคัญมากเพราะพุทธศาสนากำลังยอมรับว่าสำหรับมนุษย์ปุถุชนอย่างเราแล้ว ระบบจริยศาสตร์ที่สมบูรณ์แบบ กล่าวคือที่มีแต่ความดีงามโดยถ่ายเดียวหาได้มีอยู่จริงไม่ ท้ายที่สุดแล้วจึงไม่แปลกเลยที่พระพุทธศาสนาจะได้ชี้ชวนให้เราเร่งออกจากตรงจุดนี้เสีย

จากบทวิเคราะห์ข้างต้นผู้วิจัยคิดว่าความเข้าใจเรื่อง “บาปร้อน-บาปเย็น” กับ “ทุกข์ร้อน-ทุกข์เย็น” นี้จะสามารถนำไปอธิบายประเด็นปัญหาการกินเหล้าของนาย ค. ที่เราทิ้งท้ายไว้ในหัวข้อที่แล้วได้ กรณีนาย ค. การกินเหล้าแก้วเดียวในงานสังคมไม่ได้เมาจนขาดสติ ค่อนข้างชัดเจนว่าผิดศีลข้อที่ 5

แน่นอน แต่จะผิดบาปด้วยหรือไม่อย่างไร เพราะอะไร และถ้าบาปจะแตกต่างจากการกระทำอื่นๆ ในชีวิตประจำวันที่ศีล 5 ไม่ได้ห้ามไว้อย่างไร

หากเราพิจารณาให้ดีจะพบว่าการดื่มเหล้าครั้งนี้ของนาย ค. อย่างน้อยต้องมีรากฐานมาจากโมหะ อันเป็นอกุศลเจตนา โมหะหรือความหลงอันเป็นพื้นฐานที่อยู่ลึกที่สุดคือความหลงว่ามีตัวตน (อัตตา) นำไปสู่การยึดมั่นถือมั่นเกิดความรู้สึกว่ามีตัวฉัน (อหังการ) ของฉัน (มมังการ) ความรู้สึกเช่นนี้คือรากเหง้าอันเป็นบ่อเกิดของตัณหาหรือความอยาก เพื่อให้เป็นไปตามที่ตัวฉันต้องการ ในกรณีนาย ค. ถึงแม้จะไม่ได้กินเพราะอยากลิ้มรสสุราอันเป็นกามตัณหา ก็อาจตีความได้ว่าเกิดจากภวตัณหา กล่าวคือความอยากเป็นโน่นเป็นนี้ เช่น อยากเป็นคนที่เพื่อนฝูงหรือคนอื่นๆ ในสังคมนั้นยอมรับ (เพราะถ้าไม่ดื่มเพื่อนฝูงหรือคนในสังคมนั้นอาจจะไม่ยอมรับ) หรือวิภวตัณหา คือ ความไม่อยากเป็นโน่นเป็นนี้ ได้แก่ไม่อยากเป็นคนที่เพื่อนหรือคนอื่นๆ ในสังคมนั้นไม่ยอมรับ (จึงต้องดื่มเพื่อให้คนอื่นยอมรับ) เมื่อสมความอยากคือเป็นที่ยอมรับ เขาก็จะมีความสุขด้วยความรู้สึกลึกๆ ว่ามี “ตัวฉัน” ที่ได้รับการยอมรับ แต่ความสุขนี้หาได้จีรังยั่งยืนเป็นสุขแท้ไม่ ความสุขครั้งนี้คิดให้ดีแล้วเป็นแต่เพียงความสุขที่เกิดจากการได้สนองหรือกลบเกลื่อนความอยากให้ระงับลงชั่วครั้งชั่วคราวเท่านั้น ความสุขตามโลกิยโวหารนี้ ในแง่ปรมัตถ์จึงอาจเรียกได้ว่าเป็น “ทุกข์เย็น” ซึ่งเป็นความทุกข์ที่อาจเห็นได้ไม่ชัดนัก ดังนั้น เมื่อผลคือทุกข์เย็น ตัวการกระทำที่เป็นเหตุคือการกินเหล้าในกรณีนี้จึงมีแนวโน้มเป็นบาปเย็นตามไปด้วยเช่นกัน

ในแง่ของการเบียดเบียนตนเอง หากถามว่ากรณี นาย ค. เป็นการเบียดเบียนตนเองหรือไม่ ตอบได้ว่าดูเผินๆ แล้วเหมือนจะไม่ แต่ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่า ที่มาแห่งการกระทำที่เป็นอกุศลเจตนาย่อมนำมาซึ่งการเบียดเบียนตนเองเสมอ คืออย่างน้อยก็ต้องก่อทุกข์เย็นให้ตนเอง ดังนั้นว่าโดยเนื้อแท้แล้วผู้วิจัยคิดว่ากรณี นาย ค. เมื่อมีเหตุแห่งการกระทำเป็นอกุศลเจตนากล่าวคือโมหะก็ย่อมต้องมีตัวผลตามมา เพียงแต่อาจเห็นไม่ชัดด้วยเหตุที่ว่าเพราะผลนั้นเป็นทุกข์เย็นนั่นเอง เทียบกับกรณี นาย ข. เมื่อมีการเบียดเบียนตนเองให้เห็นได้ชัดขึ้น และ กรณีนาย ก. นอกจากเบียดเบียนตนเองแล้วยังมีการเบียดเบียนผู้อื่นเพิ่มเติมอีกด้วย บาปของทั้งสองกรณีหลังนี้จึงถือเป็นบาปที่ร้อนมากขึ้นเห็นได้ชัดขึ้นตามลำดับไป

การกระทำทั่วๆ ไปอย่างอื่นในชีวิตประจำวันก็สามารถอธิบายได้ในทำนองนี้เช่นเดียวกัน จากตัวอย่าง ทั้งการกินหมูกระทะ การเดินซื้อเสื้อผ้าสวยๆ การดูซีรี่ส์เกาหลีเรื่องยาว การมีเพศสัมพันธ์กับคู่ครองของตน ฯลฯ การกระทำเหล่านี้เหมือนกันตรงที่ถึงแม้จะไม่ผิดศีล 5 ในพุทธศาสนา แต่ถ้าตีความอย่างเคร่งครัดตามความเข้าใจเรื่อง “บาปร้อน-บาปเย็น” ก็ยังคงต้องถือว่าผิดบาปในความหมายของบาปเย็นอยู่นั่นเอง เห็นได้ชัดว่าการกระทำเหล่านี้ล้วนมีสาเหตุมาจากกามตัณหา คือความอยากได้ใคร่มีใน รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส ด้วยกันทั้งสิ้น เมื่ออยากกินหมูกระทะก็ได้กินสมอยาก เมื่ออยากได้เสื้อผ้าสวยๆ ก็เดินซื้อหามาสนองความอยาก เมื่ออยากดูซีรี่ส์เกาหลีก็เที่ยวแสวงหามาดู

จนได้ตามที่อยาก เมื่อเกิดความรู้สึกอยากแสดงออกทางเพศก็ได้แสดงออกกับคู่ครองของตน เมื่อเกิดความอยากแล้วได้รับสนองตอบจนสมกับความอยากนั้นๆ ก็จะพอใจสุขใจ แต่ถ้าไม่ได้ตามที่ต้องการก็จะทุกข์ใจดิ้นรนกระวนกระวาย ความสุขอันเกิดจากการสมอยากนี้ พิจารณาดีๆ ก็ยังคงเป็นทุกข์เย็นอยู่นั่นเอง

กรณีตัวอย่างการมีเพศสัมพันธ์กับคู่ครองของตน สำหรับฆราวาสไม่ถือว่าผิดศีล 5 อันเป็นข้อเรียกร้องพื้นฐานในระบบพุทธจริยศาสตร์ แต่ความน่าสนใจของกรณีนี้อยู่ตรงที่ถ้าสำหรับศีลของพระภิกษุแล้วกลับถือเป็นความผิดร้ายแรงขั้นปาราชิก คือขาดจากความเป็นภิกษุเลยทีเดียว ในพระวินัยปิฎกมีบันทึกเล่าถึงเหตุแห่งการบัญญัติสิกขาบทข้อนี้ไว้ว่า ครั้งนั้นพระสุทินน์ ซึ่งเป็นบุตรคนเดียวของเศรษฐีใหญ่แห่งกรุงเวสาลี มีความศรัทธาแรงกล้าปรารถนาที่จะออกบวชท่ามกลางเสียงคัดค้านของบิดามารดาด้วยเหตุที่จะไม่มีผู้สืบสกุล หลังออกบวชท่านได้ถือธุดงควัตรอย่างเคร่งครัด ต่อมาท่านต้องเสพเมถุนธรรม (มีเพศสัมพันธ์) กับอดีตภรรยาที่ป่ามหาวัน ตามที่มารดาขอร้องอ้อนวอนเพื่อให้ครอบครัวได้มีบุตรไว้สืบสกุล แล้วตนเองจะได้บวชอยู่ต่อไปโดยไม่ต้องลาสิกขา หลังเสพเมถุนธรรมจนอดีตภรรยาตั้งท้องได้สำเร็จ ท่านมีความเครียดผิวพรรณหมองคล้ำและซูบผอมลง ด้วยเพราะรังเกียจการกระทำของตน บรรดาเพื่อนภิกษุสังเกตเห็นความผิดปกติจึงสอบถาม เมื่อทราบความจริงต่างพากันตำหนิแล้วนำท่านไปเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า พระพุทธองค์ทรงรับสั่งให้มีประชุมสงฆ์ ทรงสอบสวน เมื่อพระสุทินน์รับสารภาพทรงตำหนิค่อนข้างรุนแรง แล้วทรงบัญญัติเป็นสิกขาบท ส่วนท่านพระสุทินน์ถือเป็นภิกษุต้นบัญญัติ (อาทิกัมมิกะ) จึงยังไม่ต้องรับโทษ คำตำหนิพระสุทินน์ของพระพุทธเจ้ามีรายละเอียดที่น่าสนใจดังนี้

> ดูกรโมฆบุรุษ การละกาม การกำหนดรู้ความหมายในกาม การกำจัดความกระหายในกาม การเพิกถอนความตรึกอันเกี่ยวด้วยกาม การระงับความกลัดกลุ้มเพราะกาม เราบอกไว้แล้วโดยอเนกปริยาย มิใช่หรือ?
>
> ดูกรโมฆบุรุษ องค์กำเนิด อันเธอสอดเข้าในปากอสรพิษที่มีพิษร้าย ยังดีกว่า อันองค์กำเนิดที่เธอสอดเข้าในองค์กำเนิดของมาตุคามไม่ดีเลย องค์กำเนิดอันเธอสอดเข้าในปากงูเห่ายังดีกว่า อันองค์กำเนิดที่เธอสอดเข้าในองค์กำเนิดของมาตุคาม ไม่ดีเลย องค์กำเนิดอันเธอสอดเข้าในหลุมถ่านที่ไฟติดลุกโชนยังดีกว่า อันองค์กำเนิดที่เธอสอดเข้าในองค์กำเนิดของมาตุคามไม่ดีเลย ข้อที่เราว่าดีนั้น เพราะเหตุไร? เพราะบุคคลผู้สอดองค์กำเนิดเข้าในปากอสรพิษเป็นต้นนั้น พึงถึงความตาย หรือความทุกข์เพียงแค่ตาย ซึ่งมีการกระทำนั้นเป็นเหตุ และเพราะการกระทำนั้นเป็นปัจจัย เบื้องหน้าแต่แตกกายตายไป ไม่พึงเข้าถึงอบาย ทุคติ วินิบาต นรก ส่วนบุคคลผู้ทำการสอดองค์กำเนิดเข้าในองค์กำเนิดของมาตุคามนั้น เบื้องหน้าแต่แตกกายตายไป พึงเข้าถึงอบาย ทุคติ วินิบาตนรก ซึ่งมีการกระทำนี้เป็นเหตุ

> ดูกรโมฆบุรุษ เมื่อการกระทำนั้น มีโทษอยู่ เธอยังชื่อว่าได้ต้อง อสัทธรรม **อันเป็นเรื่องของชาวบ้าน เป็นมรรยาทของคนชั้นต่ำ อันชั่วหยาบ** มีน้ำเป็นที่สุด มีในที่ลับ เป็นของคนคู่ อันคนคู่พึงร่วมกันเป็นไป **เธอเป็นคนแรกที่กระทำอกุศลธรรม** เป็นหัวหน้าของคนเป็นอันมาก การกระทำของเธอนั่นไม่เป็นไปเพื่อความเลื่อมใสของชุมชนที่ยังไม่เลื่อมใส หรือเพื่อความเลื่อมใสยิ่งของชุมชนที่เลื่อมใสแล้ว โดยที่แท้ การกระทำของเธอนั่น เป็นไปเพื่อความไม่เลื่อมใสของชุมชนที่ยังไม่เลื่อมใส และเพื่อความเป็นอย่างอื่นของชนบางพวกที่เลื่อมใสแล้ว (วินย.1/20 – การเน้นคำเป็นของผู้วิจัย)

จากข้อความข้างต้น เราจะเห็นได้ว่าพระพุทธองค์ทรงตำหนิพฤติกรรมการมีเพศสัมพันธ์ของพระสุทินน์อย่างรุนแรง พระองค์ตรัสไว้ชัดเจนว่าสำหรับผู้เป็นภิกษุการมีเพศสัมพันธ์ถือเป็นบาป (อกุศลธรรม) อย่างยิ่ง แต่อย่างไรก็ตามหากเราสังเกตให้ดีจากข้อความที่ว่า “อันเป็นเรื่องของชาวบ้าน เป็นมรรยาทของคนชั้นต่ำ อันชั่วหยาบ” เราจะพบว่าในที่นี้พระพุทธองค์มิได้ทรงตำหนิการมีเพศสัมพันธ์เฉพาะในกรณีของพระภิกษุเท่านั้น หากแต่ยังทรงตำหนิการมีเพศสัมพันธ์ของชาวบ้านธรรมดาทั่วๆ ไปด้วยว่าเป็นสิ่งชั่วหยาบเช่นเดียวกัน ท่าทีเช่นนี้ของพระพุทธองค์ผู้วิจัยเข้าใจว่าพบเห็นได้ไม่บ่อยนัก ปกติเวลาที่พระองค์เทศน์สอนหรือสนทนากับชาวบ้านทั่วๆ ไปผู้ซึ่งยังครองเรือนอยู่ พระองค์มิได้มีท่าทีตำหนิว่าการมีเพศสัมพันธ์เป็นสิ่งชั่วช้าหรือผิดบาปอยู่แล้วในตัวของมันเองเช่นนี้เลย หากแต่พระองค์จะมองอย่างเป็นกลางๆ แล้วตักเตือนว่าถ้ามีก็ขอให้อยู่ในกรอบศีลธรรมอันดีงาม เช่น ไม่ให้ไปผิดลูกหรือผิดคู่ครองของผู้อื่น เป็นต้น ดังนั้นการตำหนิการมีเพศสัมพันธ์อย่างรุนแรงประหนึ่งว่าเป็นสิ่งผิดบาปอยู่แล้วในตัวของมันเองในกรณีนี้ เราจะเข้าใจอย่างไร

ในทัศนะของผู้วิจัยหากพิจารณาตามกรอบความเข้าใจเรื่อง “บาปร้อน-บาปเย็น” เราจะเห็นได้ทันทีว่า คำว่า “หยาบช้า” ของพระพุทธองค์ในที่นี้เป็นการใช้ภาษาระดับโลกุตตระโวหาร ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับความจริงปรมัตถ์ที่มองว่า การมีเพศสัมพันธ์ในตัวของมันเองมีแนวโน้มเป็นบาปเย็นอันจะนำไปสู่ผลคือทุกข์เย็น ถึงแม้จะไม่ละเมิดผู้อื่นก็ตาม เมื่อเห็นดังนี้เราก็จะสามารถเข้าใจต่อไปได้ทันทีว่าทำไมภิกษุผู้ซึ่งประกาศตนชัดเจนว่าเป้าหมายสูงสุดของชีวิตคือการเข้าถึงพระนิพพานจึงไม่ได้รับอนุญาตให้มีวิถีชีวิตที่ยุ่งเกี่ยวกับเรื่องทางเพศนี้ได้ มองในแง่นี้เราอาจนิยาม “ภิกษุ” ได้ว่าเป็นผู้สมัครใจที่จะละบาปให้ได้แม้กระทั่งบาปเย็น ต่างจากฆราวาสผู้ซึ่งยังยินดีพอใจอยู่แค่ความสุขอย่างโลกๆ หรือที่เรียกว่ากามสุขซึ่งก็คือทุกข์เย็นหากมองในแง่ปรมัตถ์ ระบบพุทธจริยศาสตร์จึงไม่เห็นความจำเป็นใดๆ ที่จะต้องเรียกร้องให้ฆราวาสละบาปเย็นให้ได้เช่นเดียวกับที่ภิกษุต้องกระทำ ขอแต่เพียงควบคุมบาปนี้ไม่ให้ร้อนขึ้นจนเผาลนชีวิตตนเองและผู้อื่นให้เดือดร้อนวุ่นวายมากนักก็เพียงพอแล้ว ตรงนี้แสดงให้เห็นชัดว่าพุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์แห่งการสลัดออกจากเหตุแห่งความทุกข์ ส่วนจะสลัดออกมากน้อยแค่ไหนก็ขึ้นอยู่กับจุดมุ่งหมายที่บุคคลนั้นๆ จะไปถึง ในระดับสูงสุดอย่าว่าแต่การมีเพศสัมพันธ์เลย แม้แต่คำว่าบุญที่ยังเจือไปด้วยความรู้สึกเพื่อตัวฉันของฉัน พิจารณาให้ดีก็ยังคงเป็น

บาปที่เย็นมากๆ อยู่นั่นเอง เมื่อเข้าใจดังนี้เราจะไม่แปลกใจเลยว่าสุดท้ายแล้วทำไมพระพุทธองค์จึงทรงสอนให้เราอยู่เหนือบุญเหนือบาป ไม่เข้าไปยึดมั่นถือมั่น เรียกว่าเป็นผู้ที่ “ละทิ้งแล้วทั้งบุญและบาป” (ขุ.สุ.25/382) นั่นเอง

3.3 บทบาทของ “สติ” ในความเข้าใจศีลข้อห้า

ศีลเป็นเรื่องของการละบาป ถามว่าทำไมจึงต้องละบาป ตอบได้ว่าเพราะบาปนำไปสู่ความทุกข์ ศีลในแต่ละระดับจึงเกี่ยวเนื่องกับการละบาปในแต่ละระดับ กล่าวคือศีลในระดับที่ยิ่งสูงมากขึ้นเท่าใดก็หมายถึงข้อเรียกร้องให้มนุษย์ละบาปที่ละเอียดมากขึ้นไปเท่านั้น ดังที่ผู้วิจัยเรียกว่า “บาปเย็น” กล่าวให้เฉพาะลงไปในกรอบของศีล 5 ในฐานะหลักจริยธรรมพื้นฐานที่สุด (ในการบริหารจัดการ “สุข-ทุกข์” ของชีวิตมนุษย์ระดับโลกิยวิสัย) จากบทวิเคราะห์ที่ผ่านมาทำให้เราพบว่าพฤติกรรมการดื่มน้ำเมาค่อนข้างชัดว่าผิดศีลข้อ 5 ในทุกกรณี (ตามมติของอรรถกถาจารย์ไม่ว่าจะดื่มหลายคนหรือคนเดียว ดื่มในที่สาธารณะหรือในที่ส่วนตัว ดื่มปริมาณมากหรือปริมาณน้อยขอแต่เพียงมีความปรารถนาที่จะดื่มโดยไม่ถูกใครบังคับ)

แต่อย่างไรก็ตามจากกรอบความเข้าใจเรื่อง “บาปร้อน - บาปเย็น” ที่อภิปรายผ่านกันมานั้นได้บอกแก่เราว่า อันที่จริงพฤติกรรมการยกแก้วเหล้าขึ้นมาดื่มอาจไม่ได้มีค่าเป็น “บาป” ในตัวมันเองเท่ากันในทุกกรณีเสมอไป แต่อาจจะผิดบาปในระดับที่มากน้อยแตกต่างกันไปตามรายละเอียดของแต่ละกรณี และเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้การดื่มน้ำเมาครั้งนั้นๆ เป็นการกระทำที่ผิดบาปมากจนมีแนวโน้มเป็นบาปร้อน คือการเบียดเบียนตนเองให้ขาดสติและจะยิ่งเป็นบาปร้อนมากขึ้นไปอีก ถ้าการขาดสตินั้นนำไปสู่การกระทำที่เบียดเบียนผู้อื่นให้เกิดความทุกข์ยากเดือดร้อน อาจจะด้วยการกระทำผิดศีลข้ออื่นๆ ต่อไป อย่างเช่นกรณีนาย ก. ดื่มเหล้าเมาจนขาดสติแล้วขับรถชนคนตาย อันที่จริงกรณีนี้ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่าเป็นการละเมิดศีลถึง 2 ข้อ กล่าวคือ การดื่มเหล้าเป็นการละเมิดศีลข้อที่ 5 ส่วนการขับรถชนคนตายเป็นการละเมิดศีลข้อที่ 1 สาเหตุสำคัญที่ทำให้การละเมิดศีลข้อที่ 5 ครั้งนี้นำไปสู่การละเมิดศีลข้อที่ 1 ด้วยในท้ายที่สุด คือการเมาจนขาดสติ ด้วยเหตุนี้การละเมิดศีลข้อที่ 5 ท่านจึงถือว่าเป็นปากประตูหรือจุดเริ่มต้นของการก้าวล่วงไปสู่การกระทำผิดบาปอย่างอื่นๆ ได้โดยง่าย ดังที่พระพุทธองค์ได้ตรัสไว้ในราชสูตร ซึ่งเป็นพระสูตรที่กล่าวถึงบุคคลที่กระทำผิดศีลห้าแล้วถูกพระราชาลงโทษ พระสูตรนี้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่าการดื่มเหล้าเป็นเหตุให้ละเมิดศีลอีก 4 ข้อที่เหลือได้ทั้งหมด ดังพุทธพจน์ที่ว่า

> ... พระราชาจับเขามาประหาร จองจำ เนรเทศ หรือกระทำตามปัจจัย เพราะเหตุแห่งการงดเว้นจากการดื่มน้ำเมา คือ สุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท แต่ว่าบาปกรรมของเขานั่นแหละย่อมบอกให้ทราบว่า คนผู้นี้ประกอบการดื่มน้ำเมา คือสุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท แล้วฆ่าหญิงหรือชายตาย ลักทรัพย์เขามาจากบ้านหรือจากป่า ละเมิด

> ประเวณีในหญิงหรือบุตรีของผู้อื่น ทำลายประโยชน์ของคฤหบดี หรือบุตรของคฤหบดีด้วยมุสาวาท พระราชาจับเขามาประหารจองจำ เนรเทศ กระทำตามปัจจัย เพราะเหตุแห่งการดื่มน้ำเมา คือ สุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท... (องฺ.ปัญฺจก.22/178)

นอกจากในราชสูตรแล้ว ข้อวิพากษ์ของพุทธศาสนาที่มีต่อการดื่มสุราจนเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาชีวิตตนเอง ยังมีปรากฏอยู่อีกหลายแห่ง ตัวอย่างเช่นในสิงคาลกสูตร ส่วนของเนื้อหาอันว่าด้วยนักเลงสุรา (หนึ่งในอบายมุข 6) มีพุทธพจน์ตรัสไว้ดังนี้

> ดูกรคฤหบดีบุตร โทษในการประกอบเนืองๆ ซึ่งการดื่มน้ำเมาคือ สุราและเมรัย อันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท 6 ประการนี้ คือ ความเสื่อมทรัพย์ อันผู้ดื่มพึงเห็นเอง 1 ก่อการทะเลาะวิวาท 1 เป็นบ่อเกิดแห่งโรค 1 เป็นเหตุเสียชื่อเสียง 1 เป็นเหตุไม่รู้จักละอาย 1 มีบทที่ 6 คือ เป็นเหตุทอนกำลังปัญญา 1 ดูกรคฤหบดีบุตร โทษ 6 ประการในการประกอบเนืองๆ ซึ่งการดื่มน้ำเมาคือ สุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาทเหล่านี้แล (ที.ปา.11/179)

อีกแห่งหนึ่ง ในกุมภชาดกเป็นการพรรณนาถึงโทษแห่งการดื่มสุรา ว่าโดยเนื้อหาสาระแล้วก็ไม่ต่างอะไรกับที่มีปรากฏอยู่ในสิงคาลกสูตร เป็นแต่เพียงการอธิบายแจกแจงให้เห็นรายละเอียดเพิ่มขึ้นไปเท่านั้น ซึ่งน่าสังเกตว่ามีทั้งโทษที่เกี่ยวเนื่องเฉพาะกับตัวผู้เสพเอง และที่เกี่ยวเนื่องกับการเบียดเบียนผู้อื่นด้วย ในที่นี้จะประมวลมากล่าวไว้เฉพาะอย่างหลัง ดังนี้

> หม้อใบนี้มิใช่หม้อเนยใส มิใช่หม้อน้ำมัน มิใช่หม้อน้ำผึ้ง โทษของหม้อใบนี้มีอยู่มิใช่น้อย ท่านจงฟังโทษเป็นอันมากที่มีอยู่ในหม้อใบนี้...บุคคลดื่มน้ำชนิดใดแล้วถือตัวจัด ก่อการทะเลาะวิวาท ยุยงส่อเสียด มีผิวพรรณน่าเกลียด เปลือยกายวิ่งไป อยู่อย่างนักเลงเก่า...บุรุษดื่มน้ำชนิดใดแล้วเป็นคนหยาบช้า ด่ามารดาบิดาได้ แม้ถึงเป็นพ่อผัวก็พึงหยอกลูกสะใภ้ได้...นารีดื่มน้ำชนิดใดแล้วกลายเป็นคนกักขฬะหยาบช้า ด่าพ่อผัวแม่ผัวและสามีได้ แม้เป็นทาสเป็นคนใช้พึงรับเป็นสามีของตนได้...บุรุษดื่มน้ำชนิดใดแล้วฆ่าสมณะ หรือพราหมณ์ผู้ตั้งอยู่ในธรรมได้ พึงไปสู่อบายเพราะกรรมนั้นเป็นเหตุ...ชนทั้งหลายดื่มน้ำชนิดใดแล้วประพฤติทุจริตทางกาย ทางวาจาหรือทางใจได้ ย่อมไปสู่นรกเพราะประพฤติทุจริต...ชนทั้งหลายแม้จะยอมสละเงินเป็นอันมาก มาอ้อนวอนบุรุษใดซึ่งไม่เคยดื่มสุรา ให้พูดเท็จย่อมไม่ได้ บุรุษนั้นครั้นดื่มสุราแล้วย่อมพูดเหลาะแหละเหลวไหลได้...โอรสทั้งหลายของท้าวอันธกเวณหะ ดื่มสุราแล้วพาหญิงไปบำเรออยู่ที่ริมฝั่งสมุทร ประหารกันและกันด้วยสาก ท่านจงซื้อหม้อใบนี้ ซึ่งเต็มไปด้วยน้ำชนิดนั้น... (ขุ.ชา.27/2293)

ส่วนตัวอย่างเรื่องเล่ากรณีการดื่มสุราแล้วนำไปสู่การละเมิดศีลข้ออื่นๆ ขอให้พิจารณาเรื่องราวในอรรถกถา ปุณณปาติชาดก ดังต่อไปนี้

สมัยหนึ่ง พวกนักเลงสุราในเมืองสาวัตถี ชุมนุมปรึกษากันว่า ทุนค่าซื้อสุราของพวกเราหมดแล้ว จักหาที่ไหนได้เล่า? ขณะนั้น นักเลงกักขฬะคนหนึ่ง กล่าวว่าอย่าไปคิดถึงเลย อุบายยังมีอยู่อย่างหนึ่ง พวกนักเลงพากันถามว่า อุบายอย่างไร? นักเลงกักขฬะบอกว่า ท่านอนาถบิณฑิกะใส่แหวนหลายวง นุ่งผ้าเนื้อเกลี้ยง ไปเฝ้าในหลวง พวกเราเอายาเบื่อใส่ในไหสุรา พากันนั่งเตรียมการดื่ม เวลาท่านอนาถบิณฑิกะมา ก็เชิญท่านว่า เชิญทางนี้ครับ ท่านมหาเศรษฐี แล้วให้ท่านดื่ม เมื่อสลบแล้ว ก็รีบแหวนกับผ้านุ่ง ทำทุนซื้อเหล้ากินได้ นักเลงเหล่านั้นรับรองว่า ดีจริง ๆ ชวนกันทำอย่างนั้น

เวลาท่านเศรษฐีเดินมา ก็เดินสวนทางไป พลางกล่าวว่า นายขอรับ เชิญมาทางนี้ก่อนเถิดครับ สุราในวงของพวกข้าพเจ้า น่าชื่นใจยิ่งนัก เชิญดื่มสักหน่อย ค่อยไปเถิดครับ

ท่านอนาถบิณฑิกะเป็นโสดาบันอริยสาวก จักดื่มสุราได้อย่างไร แม้ถึงท่านจะไม่ต้องการ ก็คิดจักจับไหวพริบพวกนักเลงเหล่านั้น จึงเดินไปถึงที่ซึ่งจัดเป็นที่ดื่ม ชำเลืองดูกิริยาของพวกนั้น ก็ทราบว่า พวกนี้ปรุงสุรานี้ไว้ด้วยเหตุชื่อนี้ แล้วดำริต่อไปว่า ตั้งแต่บัดนี้ไป ต้องไล่พวกนี้ให้หนีไปจากที่นี้ ดังนี้ แล้วพูดว่า แนะเฮ้ย เจ้าพวกนักเลงสุราชั่วร้าย พวกเจ้าเอายาเบื่อใส่ในไหเหล้า แล้วคบคิดกัน ให้คนที่มาพากันดื่มสลบไสล แล้วก็ปล้นเขาเสีย ดังนี้ จัดตั้งวงดื่มนั่งรอคุยอวด แต่สุรานี้อย่างเดียว ใครๆ แม้สักคนเดียวก็ไม่กล้ายกเหล้านี้ขึ้นดื่ม ถ้าเหล้านี้ไม่ผสมยาเบื่อแล้วไซร้ พวกเจ้าต้องดื่มกันบ้าง เป็นแน่

ท่านเศรษฐีขู่นักเลงเหล่านั้น ให้หนีไปจากที่นั้น แล้วก็ไปบ้านของตน ได้คิดว่า จักต้องกราบทูลเหตุที่พวกนักเลงกระทำ ให้พระตถาคตทรงทราบ จึงไปสู่พระเชตวันมหาวิหาร กราบทูลพระศาสดาให้ทรงทราบ (เอก.อ[มกุฏ]56/75-78)

เรื่องเล่าข้างต้นนี้พระอรรถกถาจารย์ยกมาเพื่ออธิบายเหตุแห่งการปรารภชาดกของพระพุทธเจ้า ตามเรื่องนั้นพฤติกรรมการดื่มเหล้าของเหล่านักเลงสุรากลุ่มนี้ สุดท้ายได้นำไปสู่การละเมิดศีลข้ออื่นที่เหลือ ซึ่งในที่นี้คือข้อ “อทินนาทานา เวรมณี” ได้แก่เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการลักทรัพย์ อันที่จริงความเข้าใจเช่นนี้ ในสังคมไทยยุคปัจจุบันก็มีตัวอย่างให้เห็นกันอยู่ดาษดื่น หาดูได้ไม่ยากเย็นนัก ทั้งที่เป็นข่าวคราวในหน้าหนังสือพิมพ์หรือที่เป็นผลงานวิจัยของสถาบันต่างๆ เช่น ผลงานวิจัยของสำนักสุขภาพจิตสังคม กรมสุขภาพจิต เรื่อง “ปัญหาความรุนแรงในครอบครัว : การฆ่า

คู่สมรสแล้วฆ่าตัวตายตาม” ซึ่งระบุไว้ว่า หนึ่งในปัจจัยนำของพฤติกรรมการฆ่าคู่สมรสแล้วฆ่าตัวตายตาม คือการดื่มสุราเป็นประจำ[32]

ดังนั้น สติในฐานะเหตุผลเบื้องหลังของการบัญญัติศีลข้อ 5 นี้จึงมีบทบาทสำคัญ คือ การป้องกัน ควบคุม เหนี่ยวรั้งพฤติกรรมของตนไม่ให้กระทำการใดๆ อันจะนำไปสู่การเบียดเบียนทั้งต่อตนเองและผู้อื่นให้เกิดความทุกข์ยากเดือดร้อนนั่นเอง จากความเข้าใจนี้ เมื่อนำไปอธิบายมติของอรรถกถาจารย์จะเห็นได้ชัดว่าเจตนารมณ์ของการบัญญัติศีลข้อนี้แท้จริงแล้วเป็นการป้องปรามทำนองว่าตัดไฟเสียตั้งแต่ต้นลม ถึงแม้การกินเหล้าแก้วเดียวไม่ได้เมาจนขาดสติซึ่งดูเหมือนเป็นเรื่องส่วนตัวจะมีแนวโน้มเป็นเพียงแค่บาปเย็นเช่นเดียวกับการกระทำอย่างอื่นๆ ในชีวิตประจำวันก็ตาม แต่การกินเหล้าโดยธรรมชาติของมันเป็นการทำลายสติของตนเอง จึงเป็นการกระทำที่เสี่ยงต่อการเกิดบาปอย่างอื่นๆ ที่ร้อนยิ่งขึ้นได้โดยง่ายซึ่งอาจเกี่ยวเนื่องกับบุคคลอื่นในสังคมโดยรวมด้วย เพราะเหตุนี้เราจะเข้าใจได้ทันทีว่าทำไมอรรถกถาจารย์จึงได้ห้ามไว้แม้ในกรณีดื่มเพียงน้อยนิดก็ตาม

อันที่จริงหากเรากลับไปพิจารณาพุทธพจน์ที่กล่าวถึงศีลทั้ง 5 ข้ออีกครั้ง เป็นที่น่าสังเกตว่าในการกล่าวถึงศีลข้ออื่นๆ นั้น พระพุทธองค์มิได้ทรงขยายความหรือให้เหตุผลไว้เลยว่าเหตุใดจึงทรงห้ามไว้เป็นสิกขาบท มีเพียงข้อสุราเมรัยนี้เท่านั้นที่เวลาตรัสถึงจะมีข้อความแสดงต่อท้ายไว้เสมอว่า “อันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท” (ที.ปา.11/286) อาจเป็นไปได้ว่าศีลข้ออื่นชัดเจนอยู่แล้วในตัวมันเองว่าเป็นสิ่งผิดบาปจึงไม่จำเป็นต้องอธิบายเพิ่มเติม ส่วนข้อที่ 5 พระพุทธองค์ก็ทรงเห็นเช่นกันว่ายังไม่ชัดเจนนักจึงต้องขยายความเพิ่มเติมเอาไว้ เพื่อให้เห็นความสำคัญของความไม่ประมาทหรือการอยู่อย่างไม่ขาดสติดังที่กล่าวแล้วนั่นเอง

จากความเข้าใจฐานะของสติในศีลข้อที่ 5 ในบทวิเคราะห์ที่ผ่านมา เราจะพยายามตั้งคำถามว่าบทวิเคราะห์นี้กำลังบอกอะไรแก่เราหรือมีข้อน่าสังเกตอะไรบ้างที่อาจจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมโนทัศน์เรื่อง “สติ” กับระบบพุทธจริยศาสตร์ คำตอบในเบื้องต้นอาจจะเป็นดังนี้

(1.) ตามกฎกรรมนิยาม “สติของตนเองเป็นสิ่งที่หากทำลายแล้วจะผิดบาป เหตุเพราะเป็นการเบียดเบียนตนเองให้ตกต่ำห่างไกลจากการพ้นทุกข์” เมื่อเป็นดังนั้น “สติจึงเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำลาย มนุษย์จึงมีพันธะทางศีลธรรมต่อตนเองที่จะต้องรักษาสติของตนเองไว้ ไม่ทำลาย”

(2.) ตามกฎกรรมนิยาม “สติของตนเองเป็นสิ่งที่หากทำลายแล้วจะผิดบาป เหตุเพราะนอกจากเป็นการเบียดเบียนตนเองให้ตกต่ำห่างไกลจากการพ้นทุกข์แล้ว อาจจะนำไปสู่การกระทำอย่างอื่นๆ ที่เป็นการเบียดเบียนผู้อื่นให้ทุกข์ยากเดือดร้อนด้วย” เมื่อเป็นดังนั้น “สติจึงเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำลาย มนุษย์จึงมีพันธะทางศีลธรรมต่อตนเองและผู้อื่นที่จะต้องรักษาสติของตนเองไว้ ไม่ทำลาย”

(3.) เราจะพบว่าในข้อ (1.) เป็นการพูดถึงสติในกรอบ“จริยธรรมส่วนตัว” กล่าวคือจะเกี่ยวเนื่องและจบสิ้นเฉพาะกับตัวเราเองล้วนๆ ไม่เกี่ยวข้องกับผู้อื่นแต่อย่างใด ส่วนข้อ (2.) นอกจาก

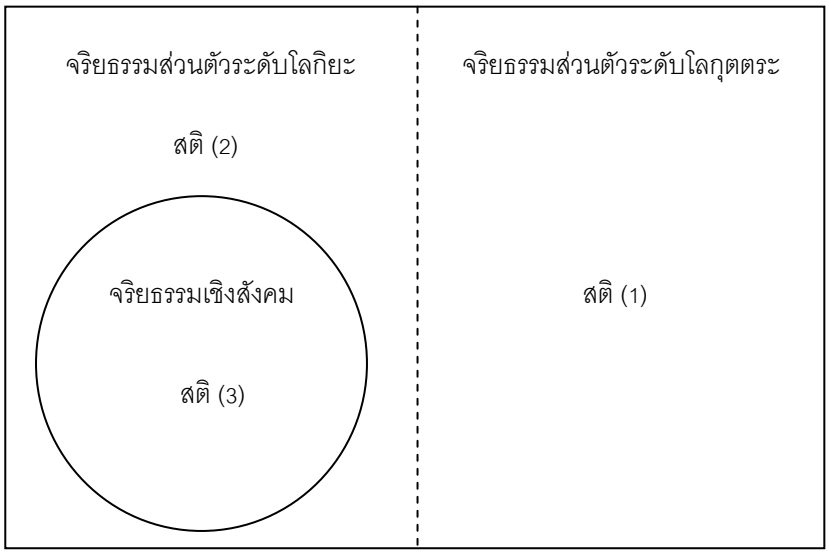
เป็นการพูดถึงสติในกรอบจริยธรรมที่เกี่ยวเนื่องกับตัวเราเองแล้ว ยังโยงใยไปยังกรอบ“จริยธรรมเชิงสังคม” ที่เกี่ยวเนื่องกับผู้อื่นอีกด้วย ดังนั้นในเบื้องต้นจึงพอจะสรุปอย่างคร่าวๆ ได้ว่า “สติเป็นคุณธรรมที่มีบทบาทในระบบพุทธจริยศาสตร์ทั้งในกรอบจริยธรรมส่วนตัวและจริยธรรมเชิงสังคม”

(4.) จะอย่างไรก็ตามจากข้อสังเกตในข้อ (3.) หากพิจารณาให้ดีจะพบต่อไปว่า เราสามารถพูดถึงสติเฉพาะในกรอบจริยธรรมส่วนตัวอย่างเดียวโดยไม่ต้องพูดถึงกรอบจริยธรรมเชิงสังคม แต่ในทางกลับกันเราจะไม่สามารถพูดถึงสติในกรอบจริยธรรมเชิงสังคมอย่างเดียวโดยไม่พูดถึงจริยธรรมส่วนตัว ดังนั้นแล้วที่ว่าสติเป็นคุณธรรมที่มีบทบาทในระบบพุทธจริยศาสตร์ทั้งในกรอบจริยธรรมส่วนตัวและจริยธรรมเชิงสังคม เราอาจจะกล่าวให้ชัดลงไปได้อีกว่า “โดยแก่นแท้แล้วสติมีพื้นฐานเป็นจริยธรรมส่วนตัว สติที่ปรากฏบทบาทในกรอบจริยธรรมเชิงสังคมจึงเป็นสิ่งที่ขยายออกมาจากฐานกล่าวคือจริยธรรมส่วนตัวนั่นเอง”

4. **บทสรุป**: **ความสัมพันธ์ระหว่างสติกับระบบพุทธจริยศาสตร์**

ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะได้นำเสนอภาพความเข้าใจเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสติกับระบบพุทธจริยศาสตร์โดยการตีความจากข้อมูลที่ได้วิเคราะห์ผ่านมาทั้งหมด ผู้วิจัยคิดว่าภาพรวมของรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างสติกับพุทธจริยศาสตร์พิจารณาผ่านกรอบการอธิบายแบบแยกส่วนเป็น “จริยธรรมส่วนตัว” กับ “จริยธรรมเชิงสังคม” น่าจะเป็นดังแผนภาพต่อไปนี้

ระบบพุทธจริยศาสตร์



จากแผนภาพ “สติ (1)” เป็นสติระดับโลกุตตระ มีบทบาทอยู่ในจริยธรรมส่วนตัวระดับ โลกุตตระ มีหน้าที่สำคัญในกระบวนการพัฒนาและเหนี่ยวนำโลกุตตรปัญญา (ความรู้แจ้งชัดว่าสรรพสิ่งทั้งหลายเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เราเขาที่ควรเข้าไปยึดมั่นถือมั่น) มาใช้ใน

การรับรู้โลกแต่ละขณะ สติระดับนี้จึงเป็นการระลึกรู้ความจริงขั้นปรมัตถ์ เป็นสติขั้นสมบูรณ์สูงสุด นำไปสู่ผลคือการดับทุกข์ (นิพพาน) ได้อย่างสิ้นเชิง ตัวอย่างเช่น สัมมาสติตามความหมายของสติปัฏฐาน 4 ในกรณีพระปฏาจาราเถรีภิกษุณี เป็นต้น

“สติ (2)” เป็นสติระดับโลกิยะ มีบทบาทอยู่ในจริยธรรมส่วนตัวระดับโลกิยะซึ่งมุ่งตอบคำถามว่าเราจะดำเนินชีวิตเพื่อให้เกิดประโยชน์แก่ตนเองทั้งในปัจจุบัน (ทิฏฐธัมมิกัตถะ) และเบื้องหน้า (สัมปรายิกัตถะ) อย่างไร ในแง่นี้หน้าที่ทั้ง 2 ประการของสติคือการพัฒนาและขนส่งปัญญายังคงปรากฏให้เห็นอยู่เช่นเดิม เพียงแต่จะเกี่ยวเนื่องอยู่กับโลกิยปัญญา (ความรู้ในชีวิตประจำวันเช่นว่าอะไรเป็นประโยชน์มิใช่ประโยชน์ ควรทำไม่ควรทำ ฯลฯ) จึงเป็นการระลึกรู้ความจริงขั้นสมมุติบัญญัติที่เกี่ยวข้องกับตนเอง เป็นสติของบุคคลทั่วไปตั้งแต่ขั้นสัญชาตญาณไปจนถึงสติของผู้ได้รับการฝึกแต่ยังไม่ถึงขั้นบรรลุเป็นพระอรหันต์ พลังในการเหนี่ยวรั้งควบคุมพฤติกรรม (ทั้งทางกาย วาจา ใจ) จึงยังไม่สมบูรณ์เต็มที่ ทำให้สติในระดับนี้ยังคงไม่เพียงพอที่จะนำไปสู่การดับทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง หากเป็นแต่เพียงการบริหารจัดการทุกข์ในชีวิตเราไม่ให้ร้อนลนจนเกินไปนัก ตัวอย่างเช่น สติในการบริโภคอาหารของพระเจ้าปเสนทิโกศล สติในการจัดการบริหารชีวิตของผู้ครองเรือนในกรณีทีฆชาณุ หรือสติในศีลข้อที่ 5 ในส่วนที่เกี่ยวเนื่องเฉพาะกับตัวเราเอง เป็นต้น

“สติ (3)” เป็นสติระดับโลกิยะ มีบทบาทอยู่ในจริยธรรมเชิงสังคมซึ่งมุ่งชี้ให้เห็นว่าเราควรปฏิบัติกับเพื่อนมนุษย์คนอื่นๆ อย่างไร หน้าที่ของสติทั้ง 2 ประการ คือการพัฒนาและขนส่งปัญญา จึงเกี่ยวเนื่องอยู่กับโลกิยปัญญา (เช่นความรู้ที่ว่า เพื่อนมนุษย์ทุกคนย่อมรักสุขเกลียดทุกข์เช่นเดียวกับเรา เมื่อเราไม่อยากให้ใครมาเบียดเบียนเรา เราจึงไม่ควรไปเบียดเบียนผู้อื่นด้วย) เป็นการระลึกรู้ความจริงขั้นสมมุติบัญญัติที่เกี่ยวเนื่องกับผู้อื่น เป็นเรื่องการอยู่ร่วมกันของคนในสังคม ดังนั้น อย่างน้อยที่สุดขณะประสบเหตุการณ์ต่างๆ สติในบริบทนี้จะคอยควบคุมเหนี่ยวรั้งพฤติกรรมความก้าวร้าวรุนแรงที่เราจะกระทำต่อกันและกัน มีตัวอย่างคือสติในศีลห้าเป็นเบื้องต้น ในระดับที่สูงขึ้นไปจะปรากฏให้เห็นผ่านคุณธรรมอย่างอื่นๆ เช่น ความเมตตาและการให้อภัยในกรณีสุวรรณสามกุมาร เป็นต้น

แต่อย่างไรก็ตามจากภาพรวมทั้งหมดที่กล่าวมานี้ การที่ผู้วิจัยแยกอธิบายบทบาทหน้าที่ของสติออกเป็น 2 บริบท กล่าวคือ บริบท “จริยธรรมส่วนตัว” และ บริบท “จริยธรรมเชิงสังคม” นั้น ขอให้เข้าใจว่าเป็นแต่เพียงเพื่อให้ง่ายต่อการอภิปรายเท่านั้น ผู้วิจัยไม่ได้หมายความว่าในเชิงปฏิบัติจะสามารถแยกออกจากกันได้อย่างเด็ดขาด ในทางตรงข้ามพุทธศาสนายืนยันอย่างชัดเจนอยู่แล้วว่าสติทั้ง 2 บริบทต้องอาศัยเกื้อหนุนกัน พุทธจริยศาสตร์มองว่าคุณค่าด้านในของชีวิตคือความสงบระงับส่วนตนต้องสัมพันธ์กับคุณค่าด้านนอกคือความสงบทางสังคมด้วย คุณค่าทั้งสองนี้ต่างเชื่อมโยงสอดคล้องไม่แยกออกจากกัน ดังพุทธดำรัสเปรียบเทียบการใช้สติของนักกายกรรมมีใจความว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เรื่องเคยมีมาแล้ว คนจัณฑาลผู้เป็นนักไต่ราว ยกไม้ไผ่ขึ้นตั้งไว้แล้ว เรียกศิษย์ชื่อเมทกถาลิกะมาบอกว่าดูกรเมทกถาลิกะผู้เป็นสหาย มาเถิด มาขึ้นไม้ไผ่ แล้วยืนอยู่บนคอของเรา เมทกถาลิกะผู้เป็นศิษย์รับคำของนักไต่ราวแล้ว ขึ้นราวไม้ไผ่ ยืนอยู่บนคอของอาจารย์ ครั้งนั้นแล คนจัณฑาลนักไต่ราวจึงพูดกะเมทกถาลิกะผู้เป็นศิษย์ว่า ดูกรเมทกถาลิกะผู้เป็นสหาย ท่านจงรักษาเรา เราจักรักษาท่าน เราทั้งสองต่างคุ้มครองกันและกัน ต่างรักษากันและกันอย่างนี้ จักแสดงศิลปะ จักได้ลาภ และจักลงจากราวไม้ไผ่ได้โดยสวัสดี...เมื่ออาจารย์กล่าวอย่างนี้แล้ว เมทกถาลิกะผู้เป็นศิษย์ได้กล่าวตอบว่า ข้าแต่ท่านอาจารย์ ก็เรื่องนี้จักเป็นอย่างนั้นหามิได้ ท่านจงรักษาตน ผมก็จักรักษาตน เราทั้งสองต่างคุ้มครองตน ต่างรักษาตนอย่างนี้ จักแสดงศิลปะ จักได้ลาภ และจักลงจากไม้ไผ่ได้โดยสวัสดี พระผู้มีพระภาคตรัสว่า เหตุผลในข้อนั้นมีดังนี้ เหมือนศิษย์ชื่อเมทกถาลิกะได้พูดกะอาจารย์ ฉะนั้น ดูกรภิกษุทั้งหลาย เธอพึงเสพสติปัฏฐานด้วยคิดว่า เราจักรักษาผู้อื่น บุคคลผู้รักษาตน ย่อมชื่อว่ารักษาผู้อื่น บุคคลผู้รักษาผู้อื่น ชื่อว่ารักษาตน...ก็บุคคลผู้รักษาตน ย่อมชื่อว่ารักษาผู้อื่น อย่างไร? ที่ชื่อว่ารักษาผู้อื่น ด้วยการส้องเสพ ด้วยการเจริญ ด้วยการกระทำให้มาก บุคคลผู้รักษาตน ย่อมชื่อว่ารักษาผู้อื่น อย่างนี้แล...ก็บุคคลผู้รักษาผู้อื่น ย่อมชื่อว่ารักษาตนอย่างไร ที่ชื่อว่ารักษาตน ด้วยความอดทน ด้วยความไม่เบียดเบียน ด้วยความมีจิตประกอบด้วยเมตตา ด้วยความเอ็นดูบุคคลผู้รักษาผู้อื่น ย่อมชื่อว่ารักษาตน อย่างนี้แล...ดูกรภิกษุทั้งหลาย เธอพึงเสพสติปัฏฐานด้วยคิดว่า เราจักรักษาตน พึงเสพสติปัฏฐานด้วยคิดว่า เราจักรักษาผู้อื่น บุคคลผู้รักษาตน ย่อมชื่อว่ารักษาผู้อื่น บุคคลผู้รักษาผู้อื่นย่อมชื่อว่ารักษาตน (สำ.ม.19/758-762)

ตามหลักการของพุทธศาสนา การที่จะหลุดพ้นจากทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง (นิพพาน) นั้น จำเป็นต้องปฏิบัติตามขั้นตอน 3 ขั้น คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ศีลที่เป็นพื้นฐานที่สุดคือศีลห้าซึ่งเกี่ยวข้องกับการไม่เบียดเบียนผู้อื่น ศีลห้าจึงมีลักษณะเป็นจริยธรรมเชิงสังคมอย่างชัดเจน แล้วการที่เราจะสามารถปฏิบัติตามศีลห้าได้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ก็จำเป็นต้องอาศัยสติมาคอยทำหน้าที่ควบคุมเหนี่ยวรั้งพฤติกรรมของเรา มองในแง่นี้สติที่มีบทบาทอยู่ในศีลห้าจึงเป็นสติในบริบทจริยธรรมเชิงสังคม เมื่อสติในศีลห้าทำให้เราไม่ไปเบียดเบียนผู้อื่น พฤติกรรมการไม่เบียดเบียนผู้อื่นนี้ก็จะส่งผลต่อไป คือทำให้ชีวิตในปัจจุบันของเรามีแนวโน้มสงบสุขซึ่งเป็นเรื่องในบริบทจริยธรรมส่วนตัว ชีวิตที่สงบสุขในปัจจุบันนี้ก็จะส่งผลต่อไป คือทำให้จิตใจเราเองมีธรรมชาติที่สะอาดผ่องใสพร้อมจะถูกนำไปพัฒนาต่อเพื่อก้าวสู่ความสงบสุขที่สูงกว่านี้ยิ่งๆ ขึ้นไป จนในที่สุดคือความสงบระงับจากทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิงหรือที่เรียกว่า “นิพพาน” นั่นเอง ตรงนี้เราจะเห็นได้ชัดว่าสติในบริบทจริยธรรมเชิงสังคมหรือในศีลห้าจึงถือเป็นเงื่อนไขจำเป็นในการบรรลุนิพพาน คือถ้าขาดไปเสียแล้วก็จะไม่สามารถบรรลุนิพพานได้ แต่อย่างไรเสียก็ยังไม่ใช่เงื่อนไขเพียงพอ เพราะการที่จะบรรลุนิพพานได้นั้น จำเป็นต้องอาศัยสติในบริบท

จริยธรรมส่วนตัวที่ละเอียดประณีตขึ้นไปซึ่งสติในบริบทนี้ก็จำเป็นต้องอาศัยสติในบริบทจริยธรรมเชิงสังคมเป็นพื้นฐานด้วยเช่นกัน ดังนั้นสติในจริยธรรมทั้ง 2 บริบท ในเชิงปฏิบัติจึงไม่สามารถแยกออกจากกันได้อย่างเด็ดขาด หากแต่ต้องอาศัยเกื้อกูลกันดังที่กล่าวแล้วนั่นเอง

บทบาทความสำคัญของสติในบริบทจริยธรรมเชิงสังคมดังที่กล่าวมานี้ อาจเห็นได้ชัดขึ้นจากตัวอย่างเรื่องเล่าชีวประวัติพระองคุลิมาลเถระ อย่างที่ทราบกันดีว่า ก่อนจะมาพบพระพุทธเจ้าและออกบวชจนได้บรรลุพระอรหันต์ ประวัติชีวิตช่วงต้นของท่านนั้นช่างเต็มไปด้วยความสับสนวุ่นวาย หาความสงบสุขได้ยากยิ่ง ด้วยเหตุที่ต้องดำเนินชีวิตเยี่ยงโจรป่า อยู่อย่างหลบๆ ซ่อนๆ เพื่อหลีกหนีอาญาแผ่นดิน วิถีชีวิตที่วุ่นวายเช่นนี้เกิดจากการกระทำของตัวท่านเอง กล่าวคือการเบียดเบียนชีวิตผู้อื่นอยู่เป็นนิจ ดังนั้นแล้วสิ่งที่ท่านจะต้องกระทำเป็นอันดับแรก ในกระบวนการพัฒนาชีวิตของตน เพื่อการก้าวสู่เป้าหมายสูงสุดหรือพระนิพพานนั้น ก็คือการหยุดเบียดเบียนชีวิตผู้อื่นให้ได้เสียก่อน ดังประโยคสั้นๆ ของพระพุทธองค์ที่ตรัสเตือนสติแก่จอมโจรองคุลิมาลในขณะที่กำลังวิ่งไล่พระองค์อยู่นั้นว่า

> เราหยุดแล้ว องคุลิมาล ท่านเล่าจงหยุดเถิด... เราวางอาชญาในสรรพสัตว์ได้แล้ว จึงชื่อว่าหยุดแล้วในกาลทุกเมื่อ ส่วนท่านไม่สำรวมในสัตว์ทั้งหลายเพราะฉะนั้นเราจึงหยุดแล้ว ท่านยังไม่หยุด (ม.ม.13/524-525)

พุทธดำรัสสั้นๆ แต่เด็ดขาดนี้ได้กระทบใจจอมโจรองคุลิมาลเข้าอย่างจัง จนส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้นในชีวิต จากชีวิตแห่งการเบียดเบียนผู้อื่นอยู่เป็นนิจ เปลี่ยนมาเป็นชีวิตที่ตั้งมั่นดำรงอยู่ด้วยสติ (“สติ (3)”, “สติ (2)”) คอยควบคุมเหนี่ยวรั้งพฤติกรรมของตนไม่ให้เบียดเบียนผู้อื่นและตนเองอีกต่อไป วิถีชีวิตเช่นนี้อย่างน้อยที่สุดย่อมสงบระงับจากความสับสนวุ่นวายอย่างหยาบๆ ได้ในเบื้องต้น และจะส่งผลต่อไปทำให้จิตใจของท่านเองมีแนวโน้มสะอาดผ่องใส พร้อมแล้วที่จะนำไปพัฒนาต่อด้วยการฝึกสติในระดับที่ละเอียดประณีตยิ่งๆ ขึ้นไป (“สติ (1)”) จนเกิดผลในที่สุด ตามอุดมคติของพุทธศาสนาคือความสงบระงับจากทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง

เชิงอรรถ

* ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

[1] พระไตรปิฎกที่ใช้อ้างอิงเป็นคัมภีร์หลักในงานวิจัยนี้คือ **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง** 45 เล่ม ซึ่งใช้อ้างอิงกันอย่างแพร่หลาย จัดพิมพ์โดยกรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ ส่วนระบบการอ้างอิงจะใช้อักษรย่อ เริ่มต้นด้วยชื่อคัมภีร์ในพระไตรปิฎก ตามด้วยเล่มและข้อ ในที่นี้ ที.ปา.11/286 จึงหมายถึงคัมภีร์ ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 11 ข้อที่ 286

[2] พระธรรมปิฎก, ***พุทธธรรมฉบับขยายความ*** , พิมพ์ครั้งที่ 11 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546), หน้า 432.

[3] สมภาร พรมทา, "ศีลธรรมกับกฎหมาย มุมมองจากพุทธศาสนา," ***วารสารพุทธศาสน์ศึกษา*** 5 (พฤษภาคม-ธันวาคม 2541): 34.

[4] บัญญัติ 10 ประการ ประกอบด้วย 1.อย่ามีพระเจ้าอื่นนอกเหนือจากเรา 2.อย่าทำรูปเคารพสำหรับตน 3.อย่าออกนามของพระยะโฮวาห์พระเจ้าของเจ้าอย่างไม่สมควร 4.จงถือวันสะบาโตเป็นวันศักดิ์สิทธิ์ จงทำงานทั้งสิ้น 6 วัน แต่วันที่ 7 เป็นวันสะปาโตของพระเจ้า จงอย่ากระทำงานใดๆ 5.จงให้เกียรติบิดามารดาของเจ้า 6.อย่าฆ่าคน 7.อย่าล่วงประเวณีผัวเมียผู้อื่น 8.อย่าลักทรัพย์ 9.อย่าเป็นพยานเท็จปรักปรำเพื่อนบ้าน 10.อย่าโลภเรือนของเพื่อนบ้าน อย่าโลภภรรยาของเพื่อนบ้าน หรือทาสาทาสีของเขา หรือสิ่งใดๆ ซึ่งเป็นของเพื่อนบ้าน

[5] การอ้างอิงคัมภีร์ชั้นอรรถกถาในงานวิจัยนี้ใช้ **พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย** 91 เล่ม ระบบการอ้างอิงจะเริ่มต้นด้วยอักษรย่อชื่อคัมภีร์ ตามด้วยเล่มและหน้า ในที่นี้ ขุ.อ.[มกุฏ]39/37 จึงหมายถึงคัมภีร์ ขุททกนิกาย อรรถกถา [พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย] เล่มที่ 39 หน้าที่ 37

[6] พรพิศ ศิริวิสูตร, ***"สติและการพัฒนาเพื่อประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน"*** (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2545), หน้า 48-49.

[7] พุทธทาสภิกขุ, ***สติ***, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: จักรานุกูลการพิมพ์, 2528), หน้า 12 - 17.

[8] ตรงนี้มีข้อน่าสังเกตว่าสติหรือการระลึกได้นี้แท้จริงแล้วเป็นของกลางๆ อาจนำไปสู่ผลคือความประพฤติดีงามหรือไม่ก็ได้ ดังนั้น ในพระอภิธรรมที่จัดให้สติเป็น "โสภณสาธารณเจตสิก" กล่าวคือเป็นเจตสิกที่จะเกิดเฉพาะกับจิตที่เป็นกุศล สวยงามไม่มีโทษ (โสภณจิต) สติในพระอภิธรรมจึงจำกัดอยู่เฉพาะในความหมายของสัมมาสติเท่านั้น

[9] วัชระ งามจิตรเจริญ, ***พุทธศาสนาเถรวาท***, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2552), หน้า 408 – 409.

[10] พระธรรมปิฎก, ***พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลศัพท์***, พิมพ์ครั้งที่ 9 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2543), หน้า 399.

[11] พุทธทาสภิกขุ, ***สติ***, หน้า 9 – 12.

[12] พุทธทาสภิกขุ, ***ธรรมปาฏิโมกข์ เล่ม 1*** (กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, 2551), หน้า 595 - 596.

[13] ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน พุทธทาสภิกขุ, ***นิพพานที่นี่และเดี๋ยวนี้*** (กรุงเทพฯ: เอส.อาร์.พริ้นติ้ง, 2543)

[14] เมื่อจริยธรรมเชิงสังคมของพุทธศาสนามีพื้นที่ให้สติได้แสดงบทบาทเพียงสติระดับโลกิยะเท่านั้น การตีความเช่นนี้อาจทำให้เกิดปัญหาได้ว่า เราจะอธิบายการกระทำของพระอรหันต์ที่ยังเกี่ยวเนื่องกับสังคมหรือบุคคลอื่นๆ ในแง่จริยศาสตร์ได้อย่างไร (ข้อสังเกตนี้เป็นของ ดร. พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร รองคณบดีบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงณราชวิทยาลัย ในงานนำเสนอผลการวิจัยของโครงการวิจัย "สร้างแผนที่จริยศาสตร์" จัดโดยคณะผู้วิจัยร่วมกับโครงการสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เมื่อวันที่ 13 ธันวาคม 2555) เกี่ยวกับประเด็นปัญหานี้ผู้วิจัยคิดว่า เราสามารถอธิบายได้โดยอาศัยความเข้าใจเรื่อง กระบวนการรับรู้โลกภายนอกของพระอรหันต์ที่ขั้น "สัญญา" นั้นยังคงมี "สัญญาชั้นต้น" อยู่เช่นเดียวกับที่ปุถุชนมี ซึ่งตามคำนิยามถือเป็นการหมายรู้ในระดับสมมติบัญญัติ กล่าวคือรู้ว่าสิ่งที่เรารับรู้นั้นเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ หรือเรียกว่าอย่างนั้นอย่างนี้ตามภาษาที่ชาวโลกกำหนดขึ้นและยอมรับร่วมกัน เมื่อพระอรหันต์ยังคงมีสัญญาชั้นต้นคอยระลึกได้ตามความเป็นจริงระดับโลกิยะเช่นที่ว่านี้อยู่ สติของท่านในขณะรับรู้โลกระดับนี้ จึงถือเป็นสติระดับโลกิยะตามไปด้วย ดังนั้นจึงไม่แปลกที่การกระทำต่อสังคมหรือบุคคลอื่นอันมีค่าทางจริยศาสตร์ของเหล่าพระอรหันต์จะยังคงเกี่ยวเนื่องกับสติระดับโลกียะอยู่นั่นเอง เพียงแต่ว่าการระลึกได้ตามสมมติบัญญัติแต่ละครั้งของพระอรหันต์ที่ว่านี้จะต่างจากของปุชนตรงที่จะมีการระลึกได้ระดับโลกุตตระคอยกำกับซ้อนอยู่อีกชั้นหนึ่งเสมอ ทุกขณะจิตของพระอรหันต์จึงเป็นการระลึกรู้ตามสมมติบัญญัติแล้ววางเฉย ไม่มีการเอาความรู้สึกแห่งตัวตน (ว่าเป็น "ตัวเรา" หรือ "ของเรา") อันเป็นรากเหง้าแห่งความทุกข์เข้าไปผูกพันด้วยนั่นเอง โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ไพรินทร์ กะทิพรมราช, "พุทธปรัชญาเถรวาทกับปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอก," ***วารสารพุทธศาสน์ศึกษา*** 13 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2549): 76-83.

[15] "สุวรรณสามชาดก" คือเรื่องเล่าที่พุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทเชื่อว่า เป็นพระชาติที่พระพุทธองค์ทรงเกิดเป็นสุวรรณสามกุมารและได้ทรงบำเพ็ญเมตตาบารมีอย่างยิ่งยวดมากกว่าทุกๆ ชาติ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ขุ.ชา.28/482-524

[16] พระธรรมปิฎก, ***พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม***, พิมพ์ครั้งที่ 12 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546), หน้า 174-175.

[17] พระธรรมปิฎก, ***วินัยเรื่องใหญ่กว่าที่คิด***, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2538), หน้า 3-4.

[18] พระธรรมปิฎก, ***พุทธธรรมฉบับขยายความ***, หน้า 174.

[19] เรื่องเดียวกัน, หน้า 175.

[20] สมภาร พรมทา, ***พุทธปรัชญา มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม***, พิมพ์ ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, 2548), หน้า 499-501.

[21] ดูรายละเอียดเพิ่มได้ใน พระธรรมปิฎก, ***พุทธธรรมฉบับขยายความ***, หน้า 772 – 773.

[22] พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ***พุทธศาสนากับปรัชญา*** (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้งกรุ๊พ, 2533), หน้า 28.; สมภาร พรมทา, ***พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์***, พิมพ์ครั้งที่ 3 (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 30 - 40.

[23] ไพลิน เตชะวิวัฒนาการ, ***"การศึกษาเปรียบเทียบเกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธปรัชญาเถรวาทกับในปรัชญาของค้านท์"*** (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2532), หน้า 30-31.

[24] พระธรรมปิฎก, ***พุทธธรรมฉบับขยายความ***, หน้า 168.

[25] วิทย์ วิศทเวทย์, ***ปรัชญาทรรศน์: พุทธปรัชญา*** (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 75.

[26] วศิน อินทสระ, ***พุทธจริยศาสตร์***, พิมพ์ครั้งที่ 3 (กรุงเทพฯ: ทองกวาว ,2541), หน้า 258.

[27] K. N. Jayatilleke, ***Ethics in Buddhist Perspective***, Second Printing (Kandy: Buddhist Publication Society, 1984), pp.15, 22-24.

[28] W.L. King, ***In the Hope of Nibbana: An Essay on Theravada Buddhist Ethics*** (U.S.A.: Open Court, 1964), pp.72.

[29] พุทธทาสภิกขุ, ***ชุมนุมปาฐกถาชุดพุทธธรรม***, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, 2546), หน้า 112-157.

[30] พุทธทาสภิกขุ, ***ดอกโมกข์ ฉบับพิเศษ พุทธทาสวจนา*** (สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ, 2539), หน้า 210.

[31] พุทธทาสภิกขุ, ***ชุมนุมปาฐกถาชุดพุทธธรรม***, หน้า 165 - 166.

[32] วรวรรณ จุฑา และกมลวรรณ จันทรโชติ, ***ปัญหาความรุนแรงในครอบครัว: การฆ่าคู่สมรสแล้วฆ่าตัวตายตาม*** [ออนไลน์], 29 กันยายน 2555. แหล่งที่มาhttp://www.social.dmh.go.th/social/newweb2/fileupload/1/ปัญหาความรุนแรงในครอบครัว%20การฆ่าคู่สมรสแล้วฆ่าตัวตายตาม.pdf

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

เอกสารปฐมภูมิ

การศาสนา ,กรม. ***พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง***. 45 เล่ม. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, 2521.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ***พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล***. 91 เล่ม. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2548.

เอกสารทุติยภูมิ

ธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), พระ. ***วินัยเรื่องใหญ่กว่าที่คิด***. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2538.

ธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), พระ. ***พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลศัพท์***. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2543.

ธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), พระ. ***พุทธธรรมฉบับขยายความ***. พิมพ์ครั้งที่11. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546.

ธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), พระ. ***พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม***. พิมพ์ครั้งที่ 12. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546.

พรพิศ ศิริวิสูตร. ***สติและการพัฒนาเพื่อประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2545.

พุทธทาสภิกขุ. ***สติ***. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: จักรานุกูลการพิมพ์, 2528.

พุทธทาสภิกขุ. ***ดอกโมกข์ ฉบับพิเศษ พุทธทาสวจนา***. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ, 2539.

พุทธทาสภิกขุ. ***นิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้***. กรุงเทพฯ: เอส.อาร์.พริ้นติ้ง, 2543.

พุทธทาสภิกขุ. ***ชุมนุมปาฐกถาชุดพุทธธรรม***. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, 2546.

พุทธทาสภิกขุ. ***ธรรมปาฏิโมกข์ เล่ม 1***.กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, 2551.

ไพรินทร์ กะทิพรมราช. พุทธปรัชญาเถรวาทกับปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอก. ***วารสารพุทธศาสน์ศึกษา*** 13 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2549): หน้า 49-87.

ไพลิน เตชะวิวัฒนาการ. ***การศึกษาเปรียบเทียบเกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธปรัชญาเถรวาทกับในปรัชญาของค้านท์***. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลกรณ์มหาวิทยาลัย, 2532.

เมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), พระ. ***พุทธศาสนากับปรัชญา***. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ, 2533.

วรวรรณ จุฑา และกมลวรรณ จันทรโชติ. ***ปัญหาความรุนแรงในครอบครัว: การฆ่าคู่สมรสแล้วฆ่าตัวตายตาม***. [ออนไลน์]. 2553. แหล่งที่มาhttp://www.social.dmh.go.th/social/newweb2/fileupload/1/ปัญหาความรุนแรงในครอบครัว%20การฆ่าคู่สมรสแล้วฆ่าตัวตายตาม.pdf [29 กันยายน 2555]

วศิน อินทสระ. ***พุทธจริยศาสตร์***. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ทองกวาว, 2541.

วัชระ งามจิตรเจริญ. ***พุทธศาสนาเถรวาท***. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ,2552.

วิทย์ วิศทเวทย์. ***ปรัชญาทรรศน์ : พุทธปรัชญา***. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.

สมภาร พรมทา. ศีลธรรมกับกฎหมาย มุมมองจากพุทธศาสนา. ***วารสารพุทธศาสน์ศึกษา*** 5 (พฤษภาคม-ธันวาคม 2541): หน้า 3-57.

สมภาร พรมทา. ***พุทธปรัชญา มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม***. พิมพ์ ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, 2548.

สมภาร พรมทา. ***พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์***. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.

ภาษาอังกฤษ

King, Winston L. *In the Hope of Nibbana: An Essay on Theravada Buddhist Ethics*. U.S.A.: Open Court, 1964.

Jayatilleke K. N. *Ethics in Buddhist Perspective*. Second Printing. Kandy: Buddhist Publication Society, 1984.

Prohairesis: สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา และชีวิตที่เป็นสุขในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส

สุภัควดี อมาตยกุล*

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้ศึกษาวิเคราะห์ธรรมชาติและบทบาทของมโนทัศน์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส นักปรัชญาสโตอิคยุคเฮลเลนิสติก และแสดงให้เห็นว่าเอพิคเททุสใช้ *prohairesis* เพื่อบ่งถึง “เจตจำนง” อย่างเป็นระบบครั้งแรกในปรัชญาตะวันตก ในทัศนะของเอพิคเททุส *prohairesis* เป็นสิ่งเดียวที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริง เป็นทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอสำหรับการเข้าถึงความสุขและชีวิตที่ดี เป็นแหล่งของความดีและความชั่ว และเป็นแก่นแท้ของตัวตนของเรา งานวิจัยนี้เริ่มต้นด้วยการศึกษามโนทัศน์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติล เพื่อเปรียบเทียบกับจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส จากนั้นศึกษาวิเคราะห์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์สโตอิคของเอพิคเททุสในฐานะเป็น “เจตจำนง” ของจิตที่เป็นเอกภาพ และทำงานโดยการตัดสินอย่างถูกต้องเหมาะสมบนรากฐานของการแยกแยะระหว่าง “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” กับ “สิ่งที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา” สุดท้ายแสดงให้เห็นว่า *prohairesis* ที่ดีนำไปสู่ชีวิตที่เป็นสุขหรือชีวิตที่มีความสงบนิ่งของจิตใจอย่างไร

บทนำ

จริยศาสตร์ที่มีรากฐานอยู่บนมโนทัศน์เรื่อง “เจตจำนง” (volition, the will) เช่นจริยศาสตร์ของโธมัส อไควนัส (Thomas Aquinas, 1225-1274) เรอเน เดส์การ์ต (René Descartes, 1596-1650) เดวิด ฮูม (David Hume, 1711-1776) และอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant, 1724-1804) ล้วนเชื่อว่าการเข้าถึงชีวิตที่ดีจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์ในฐานะผู้กระทำทางศีลธรรมได้ใช้ “เจตจำนง” (the will) ในทางที่ถูกต้องและเหมาะสมในการไตร่ตรองและกระทำในสถานการณ์ทางศีลธรรม ในระบบคิดทางจริยศาสตร์เหล่านี้ “เจตจำนง” มักถูกผูกโยงไว้กับอีกมโนทัศน์หนึ่ง คือ “เสรีภาพ” ซึ่งนักปรัชญามักเห็นพ้องกันว่าเป็นรากฐานของความรับผิดชอบทางศีลธรรม กล่าวคือ สิ่งที่ผู้กระทำทางศีลธรรมเลือกทำอย่างเสรี หรือได้ใช้ “เจตจำนงเสรี” (free will) ในการใคร่ครวญไตร่ตรอง เป็นสิ่งที่ผู้กระทำต้องรับผิดชอบในเชิงศีลธรรม คำว่า “เจตจำนง” บ่งถึงความสามารถของมนุษย์ในการเลือกหรือตัดสินใจ อันส่งผลให้เรากระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง การที่การกระทำใดๆ จะถูกจัดว่าเป็นการกระทำของเราอย่างแท้จริงได้ การกระทำนั้นๆ จะต้องเป็นผลมาจากปรากฏการณ์หรือการกระทำของจิต ซึ่งก็คือการเลือกหรือการตัดสินใจของเราเอง หากพิจารณาเช่นนี้ เราอาจเห็นได้ว่า “เจตจำนง” มีลักษณะที่สำคัญสองประการด้วยกัน ประการแรก ความสามารถในการเลือกหรือตัดสินใจนี้จะปรากฏในระดับที่แตกต่างกันออกไปในแต่ละบุคคล อันเป็นผลมาจากความต่างทางความคิดความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งที่ดี ความต่างในความเข้าใจว่าการกระทำใดดีหรือไม่ดี รวมทั้งความต่างในเชิงความรู้สึกต่อสิ่งที่เราเห็นว่าดีหรือไม่ดีเหล่านั้นอีกด้วย ด้วยเหตุนี้ผู้กระทำต่างคนในสถานการณ์เดียวกันจึงอาจเลือกสิ่งที่ต่างกันได้

อย่างสิ้นเชิง อันส่งผลให้กระทำหรือตอบสนองต่อสถานการณ์นั้นๆ ในรูปแบบที่ต่างกันออกไป ประการที่สอง ความสามารถที่ต่างกันดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่ต้องได้รับการพัฒนา กล่อมเกลา เพื่อที่จะบรรลุความเป็นเลิศได้ เราอาจจะฝึกหัดให้ตัวเองเลือกหรือตัดสินใจได้ดีขึ้นเรื่อยๆ หรือในทางตรงกันข้ามเราอาจละเลยที่จะขัดเกลาตนเองจนอาจทำให้เราตัดสินใจหรือเลือกได้แย่ลงก็เป็นได้

เสรีภาพในเชิงศีลธรรมหรือที่เรียกกันว่า “เจตจำนงเสรี” เป็นมโนทัศน์ที่ได้รับการถกเถียงอภิปรายและวิเคราะห์มาหลายยุคสมัยในประวัติศาสตร์ปรัชญา กระนั้น ผู้วิจัยก็เห็นว่าบ่อยครั้งปัญหาหรือความสับสนในการถกเถียงเกี่ยวกับเจตจำนงเสรีในประวัติศาสตร์ความคิดมักเกิดจากความเข้าใจที่ไม่ตรงกันว่า “เจตจำนง” และ “เสรีภาพ” ของเจตจำนง รวมทั้ง “เจตจำนงเสรี” หมายถึงอะไร มีกลไกอย่างไร ตั้งอยู่บนความเข้าใจอะไรเกี่ยวกับจิต มีนัยอะไรในเชิงศีลธรรม และมีความแตกต่างที่สำคัญอย่างไรในแต่ละยุคสมัยทางความคิด “เจตนำนงเสรี” มักมีรากฐานอยู่บนความเข้าใจว่ามนุษย์มีเสรีภาพในระดับหนึ่ง ทั้งในเชิงอภิปรัชญาและสังคมการเมือง อันเอื้อต่อการเข้าใจต่อไปได้ว่าเสรีภาพดังกล่าวปรากฏอยู่ในโลกศีลธรรมด้วยเช่นกัน อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสนใจยิ่งที่มีนักคิดสมัยกรีกโบราณกระแสหนึ่งที่เชื่อว่าโลกนี้ดำเนินไปตามกลไกทางกายภาพที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าอย่างตายตัวแล้ว ดังที่เรียกกันในภาษาปรัชญาว่า “นิยัตินิยมเชิงกายภาพ” (physical determinism) กระนั้น นักปรัชญากลุ่มนี้ก็ยังอธิบายมนุษย์ในฐานะสัตศีลธรรม (moral being) ที่มีเจตจำนงเสรี นักคิดกลุ่มนี้ก็คือนักปรัชญาสายสโตอิคนั่นเอง

ปรัชญาสายสโตอิคในยุคเฮลเลนิสติก (Hellenistic period – ยุคระหว่างสมัยของอริสโตเติลกับนีโอพลาโตนิสม์ ประมาณ 323-146 ปีก่อนคริสตกาล) เป็นปรัชญากรีกโบราณที่มีโลกทัศน์ใกล้เคียงกับแนวคิดแบบนิยัตินิยมเชิงกายภาพในรูปแบบที่เราเข้าใจกันในปัจจุบันมากที่สุด อันสะท้อนให้เห็นชัดเจนในแนวคิดเรื่องชะตากรรม กล่าวคือนักปรัชญาสโตอิคเชื่อว่าทุกสิ่งที่เกิดขึ้นล้วนมีสาเหตุเชิงกายภาพที่เกิดขึ้นก่อนหน้านี้ต่อเนื่องเป็นห่วงโซ่ไปเรื่อยๆ ในอดีต โดยชะตากรรมและความเปลี่ยนแปลงทั้งหลายในโลกมีพระเจ้าเป็นผู้กำหนด กระนั้น พระเจ้าผู้ทรงพลังและความดีสูงสุดก็ได้สรรสร้างโลกนี้โดยไม่ให้มนุษย์ถูกจำกัดจากโลกภายนอก อันจะทำให้มนุษย์ไม่สามารถกระทำสิ่งต่างๆ เพื่อให้เข้าถึงและใช้ชีวิตที่ดีได้

มโนทัศน์ที่นักปรัชญาสโตอิคมักใช้เพื่อบ่งถึงความสามารถของมนุษย์ในการใช้เจตจำนงอย่างเสรีเพื่อตัดสินใจ เลือก หรือกระทำ โดยไม่ถูกจำกัดจากโลกภายนอกคือมโนทัศน์ *prohairesis* ซึ่งแม้จะถูกแปลและให้ความหมายต่างๆ กันออกไปมากมาย เช่น ความจงใจ (intention) การตัดสินใจ (decision) เป้าหมายทางศีลธรรม (moral purpose) การเลือก (choice) การเลือกเชิงศีลธรรม (moral choice) อุปนิสัย/แนวโน้มในการเลือก (disposition to choose) ฯลฯ[1] แต่แปลอย่างตรงตัวได้ว่า “การเลือกก่อนเลือก[กระทำ]” (choice before choice หรือ pre-choice) ผู้วิจัยเห็นว่ามโนทัศน์ *prohairesis* ในปรัชญาสายสโตอิคได้รับการพัฒนาให้ชัดเจนที่สุดและกลายเป็น

มโนทัศน์หลักในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส (Epictetus, ประมาณค.ศ. 55-135) จนน่าจะนับได้ว่าเป็นจุดกำเนิดของการอธิบาย อภิปรายและถกเถียงเรื่องเจตจำนงเสรีอย่างเป็นระบบ และเป็นจุดเชื่อมที่สำคัญจุดแรกในประวัติศาสตร์ปรัชญาระหว่างสองมโนทัศน์หลักในจริยศาสตร์ คือ “เจตจำนง” และ “เสรีภาพ” นั่นเอง

ในช่วงปลายปรัชญาตะวันตกยุคโบราณ กล่าวคือในยุคสโตอิค เสรีภาพของมนุษย์ดูเหมือนจะได้รับการพิจารณาในแง่มุมที่แคบลงกว่ายุคก่อนหน้านั้น เช่นยุคของโสกราตีส เพลโต หรืออริสโตเติล คือในแง่ของเสรีภาพของจิตหรือของเจตจำนง กล่าวคือแม้เราจะเลือกกระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เราก็ไม่สามารถควบคุมหรือแน่ใจได้ว่าสิ่งที่จิตของเราตัดสินใจกระทำนั้นจะประสบความสำเร็จในโลกภายนอกหรือไม่ เราอาจตัดสินใจที่จะว่ายน้ำข้ามคลอง แต่ถูกจระเข้กัดตายระหว่างทาง หรือเราอาจตัดสินใจที่จะช่วยชีวิตสุนัขที่ถูกรถชน แต่ช่วยไม่ทัน สุนัขจึงทนพิษบาดแผลไม่ไหวและตายไปเสียก่อน เป็นต้น ทฤษฎีเกี่ยวกับเจตจำนงเสรีในยุคนี้ และโดยเฉพาะในปรัชญาของเอพิคเททุส ไม่ใช่ทฤษฎีที่อธิบายว่าเราว่ายน้ำข้ามคลองหรือช่วยชีวิตสุนัขที่ถูกรถชนได้อย่างไร แต่เป็นทฤษฎีที่อธิบายว่าเราเป็นผู้รับผิดชอบการที่เราว่ายน้ำอย่างไร เพราะอะไร แม้โลกภายนอกจะเต็มไปด้วยอุปสรรคต่างๆ ที่อาจทำให้เราไม่สามารถทำสิ่งที่เราต้องการทำได้สำเร็จลุล่วงก็ตาม

การกล่าวว่ามโนทัศน์ “เจตจำนงเสรี” ในแง่หนึ่งมีจุดกำเนิดที่ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสไม่ได้หมายความว่า “เจตจำนงเสรี” ในความหมายที่เราเข้าใจและใช้กันในปัจจุบันได้ถือเกิดเนิดขึ้นจากเอพิคเททุส หากแต่มีลักษณะสำคัญบางประการที่ได้รับการพัฒนาอย่างเป็นระบบในปรัชญาของเขา กระนั้น สิ่งสำคัญอีกประการหนึ่งที่เราควรคำนึงถึงก็คือเอพิคเททุสอธิบายมโนทัศน์ *prohairesis* หรือเจตจำนงในแง่ของลักษณะและขอบเขตของเจตจำนงนี้ โดยแสดงให้เห็นว่าการจะกล่าวถึงเจตจำนงได้นั้น เราต้องมีสมมติฐานบางอย่างเกี่ยวกับเสรีภาพของเจตจำนงในแง่ที่เป็นธรรมชาติของเจตจำนงนั้น ไม่ใช่ในแง่ที่ว่าเมื่อเราเข้าใจว่าเจตจำนงคืออะไร เราจึงจะเข้าใจต่อไปได้ว่าเจตจำนงนั้นเป็นเสรีได้อย่างไร กล่าวให้ซับซ้อนน้อยลงก็คือเราจะเข้าใจเจตจำนงเสรีได้ก็ต่อเมื่อเข้าใจว่าเจตจำนงคืออะไร มีลักษณะและกลไกอย่างไร เนื่องจากเสรีภาพเป็นองค์ประกอบที่แยกออกจากเจตจำนงไม่ได้

สำหรับเอพิคเททุส *prohairesis* เป็นทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอสำหรับการเข้าถึง “ความสุข” (*eudaimonia*) เป็นแหล่งของความดีและความชั่ว เป็นสิ่งเดียวที่เราสามารถประเมินค่าในเชิงศีลธรรมได้ และเป็นแก่นแท้ของตัวตนของเรา *prohairesis* เป็นมโนทัศน์ที่เชื่อมโยงคำอธิบายเรื่องความมีเหตุผล อัตตาณัติ ความสุข และความเป็นเลิศทางศีลธรรมในจริยศาสตร์ของเขา โดยเขาเห็นว่าชีวิตที่เป็นสุขจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อ *prohairesis* ของเราได้ถูกฝึกหัดและกล่อมเกลาให้อยู่ในสภาวะที่ถูกต้องเหมาะสมและ “สอดคล้องกับธรรมชาติ” ซึ่งก็คือสภาวะที่เราใช้เหตุผลในการตัดสิน เลือก หรือตอบสนองต่อมโนภาพ (impressions) ที่จิตรับรู้ โดยที่การตัดสินและเลือกดังกล่าวเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างสัมบูรณ์

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์หลักอยู่สองประการด้วยกัน คือ

(1) ศึกษาวิเคราะห์ธรรมชาติและบทบาทของ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส

(2) แสดงให้เห็นว่าเอพิคเททุสใช้มโนทัศน์ *prohairesis* เพื่อบ่งถึง “เจตจำนง” อย่างเป็นระบบครั้งแรกในปรัชญาตะวันตก

(3) แสดงให้เห็นว่าแม้มโนทัศน์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสจะพัฒนามาจาก *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติล แต่ก็มีลักษณะและความหมายเฉพาะที่ต่างจากอริสโตเติลในแง่มุมที่สำคัญ

งานวิจัยนี้ศึกษามโนทัศน์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสจากบันทึกของอาร์เรียน (Arrian) สองเรื่อง คือ *The Discourses* และ *The Enchiridion* หรือ *The Handbook* ซึ่งเป็นบันทึกคำสอนของเอพิคเททุสที่เหลืออยู่ในปัจจุบัน และศึกษา *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติลจาก *Nicomachean Ethics* เป็นหลักและอ้างอิงถึง *Eudemian Ethics* บ้างเท่าที่จำเป็น

งานวิจัยนี้แบ่งออกเป็นห้าตอนด้วยกัน ตอนที่หนึ่งเป็นการศึกษาวิเคราะห์มโนทัศน์ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติล เพื่อแสดงให้เห็นว่า *prohairesis* ในความคิดของอริสโตเติลเป็นกระบวนการเลือกวิถีแห่งการกระทำเพื่อให้สอดคล้องกับสิ่งที่เหตุผลชี้นำว่าดี ตอนที่สองอภิปรายทฤษฎีความเป็นเอกภาพของวิญญาณและนัยต่อ “เจตจำนง” ในปรัชญาสโตอิค ตอนที่สามอภิปรายและวิเคราะห์มโนทัศน์ *prohairesis* ในฐานะเป็น “เจตจำนง” ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส ตอนที่สี่วิเคราะห์ *prohairesis* ในฐานะเป็นสิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” อย่างแท้จริงและเป็นตัวตนที่แท้จริงของเรา ซึ่งทำงานโดยการตัดสินอย่างถูกต้องเหมาะสม ตอนสุดท้ายโยง *prohairesis* เข้ากับแนวคิดเรื่องชีวิตที่เป็นสุขหรือชีวิตที่ดีในทัศนะของเอพิคเททุส

I. *Prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติล

เหตุผลกับความปรารถนา

ผู้วิจัยเลือกที่จะศึกษา *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสโดยใช้ความคิดของอริสโตเติลเป็นจุดตั้งต้นด้วยเหตุผลสำคัญคือนักปรัชญาสายสโตอิค โดยเฉพาะเอพิคเททุส ได้พัฒนาแนวคิดเรื่อง “เจตจำนง” บนรากฐานของความเข้าใจบางอย่างเกี่ยวกับจิต แต่ความเข้าใจดังกล่าวถูกพัฒนาขึ้นเพื่อค้านทฤษฎีการแบ่งจิตออกเป็นส่วนต่างๆ ในปรัชญาของเพลโตและอริสโตเติล ทั้งเพลโตและอริสโตเติลไม่ได้มีทฤษฎีที่เป็นระบบว่าด้วยเรื่องเจตจำนง แต่ทั้งสองได้อธิบายกลไกของการที่คนๆ หนึ่งต้องการหรือปรารถนา (*boulesthai*, *boulêsis*) ที่จะทำอะไรบางอย่าง คำอธิบายดังกล่าวมีบทบาทสำคัญในความคิดของนักปรัชญาทั้งสองว่าด้วยธรรมชาติและพฤติกรรมของมนุษย์ และมี

อิทธิพลที่สำคัญทางความคิดตลอดยุคปรัชญากรีกโบราณ แม้ “ความต้องการ” หรือ “ความปรารถนา” ที่ว่านี้จะถูกแปลและเชื่อมโยงกับคำว่า “will” หรือ “wish” ในภาษาอังกฤษ แต่นอกจากความสัมพันธ์ในเชิงนิรุกติศาสตร์แล้ว “ความต้องการ” หรือ “ความปรารถนา” ดังกล่าวไม่ได้มีความหมายในเชิงกว้างเช่นเดียวกับคำว่า “to will” “to want” หรือ “to desire” ในภาษาอังกฤษ เนื่องจากสำหรับทั้งเพลโตและอริสโตเติล *boulêsis* บ่งถึงความต้องการหรือความปรารถนาในรูปแบบแคบและเฉพาะ กล่าวคือเป็น*ความปรารถนาเฉพาะของเหตุผล* เมื่อเหตุผลตระหนักหรือเชื่อว่าตนตระหนักว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งดี เหตุผลก็จะต้องการหรือปรารถนาสิ่งนั้น เมื่อเหตุผลเชื่อว่าการกระทำใดการกระทำหนึ่งจะทำให้เราได้มาซึ่งสิ่งที่ดีนี้ เหตุผลก็จะเห็นว่าการกระทำดังกล่าวเป็นสิ่งที่ดี และจะต้องการหรือปรารถนาที่จะทำสิ่งนี้ คำอธิบายดังกล่าวตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่าเหตุผลสามารถมีความปรารถนาได้ และด้วยเหตุนี้เหตุผลแต่เพียงอย่างเดียวก็เพียงพอที่จะโน้มน้าวให้เราทำอะไรสักอย่างได้[2] โสคราตีส เพลโต อริสโตเติล รวมทั้งนักปรัชญาสายสโตอิคล้วนเห็นพ้องกันว่าเหตุผลปรารถนาและพยายามมุ่งเข้าหาสิ่งที่ดี

กระนั้น เพลโตและอริสโตเติลก็ต่างจากนักปรัชญาสโตอิคในแง่ที่ผูกโยงความต้องการหรือความปรารถนาในรูปแบบที่แคบนี้เข้ากับความเชื่อที่ว่าจิตหรือวิญญาณของมนุษย์แบ่งออกได้เป็นส่วนต่างๆ (สองหรือสามส่วน) กล่าวคือส่วนที่เป็นเหตุผลกับส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล โดยส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลอาจมีได้มากกว่าหนึ่งส่วน การแบ่งส่วนวิญญาณเช่นนี้ตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่ามนุษย์มีความปรารถนาในรูปแบบที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง และแต่ละความปรารถนาก็พ่วงมากับแรงจูงใจที่ต่างกันออกไป โดยที่แรงจูงใจเหล่านี้อาจจะขัดแย้งกันได้ ความปรารถนาและแรงจูงใจเหล่านี้จึงจำเป็นต้องมีต้นกำเนิดมาจากส่วนที่ต่างกันของวิญญาณ[3] คนๆ หนึ่งอาจจะหิวและปรารถนาที่จะกินอาหาร จึงต้องการที่จะหาอาหารกิน ความปรารถนาเช่นนี้นับได้ว่าเป็น “ความอยาก” (appetite) ซึ่งเป็นความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล ความปรารถนาของวิญญาณส่วนนี้อาจเป็นความปรารถนาที่สมควรหรือไม่สมควร (reasonable / unreasonable) ก็ได้ เช่นคนๆ นั้นอาจจะหิวแม้จะเชื่อว่าไม่ควรจะกินอะไรในขณะนั้น และความเชื่อดังกล่าวก็อาจจะผิดหรือถูกได้ ในทางเดียวกัน ความปรารถนาของเหตุผล (*boulêsis*) ก็อาจจะเป็นความปรารถนาที่สมควรหรือไม่สมควรได้เช่นกัน เราอาจเห็นได้ว่าการแยกแยะระหว่างความปรารถนาที่สมควรกับไม่สมควร ไม่ได้ตั้งอยู่บนเส้นแบ่งเดียวกับการแยกแยะระหว่างความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลกับความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล เราอาจจะกระทำตามความปรารถนาของวิญญาณส่วนใดก็ได้ แม้ในยามที่ความปรารถนาเหล่านี้ขัดแย้งกัน[4]

ใน *Nicomachean Ethics* อริสโตเติลได้อธิบายปรากฏการณ์ความขัดแย้งระหว่างความปรารถนาของวิญญาณส่วนต่างๆ หรือที่เรามักเรียกกันว่าปรากฏการณ์ “ความอ่อนแอของจิตใจ”[5] (*akrasia*)[6] สิ่งสำคัญที่เราควรตระหนักก็คืออริสโตเติลไม่ได้อธิบายปรากฏการณ์นี้ในแง่เป็นความขัดแย้งที่รุนแรงทางจิต สำหรับอริสโตเติล “ความอ่อนแอของจิตใจ” ไม่ได้บ่งถึงการที่คนๆ หนึ่งถูก

ความปรารถนาที่ขัดแย้งกันกระชากไปคนละทางในขณะที่เจ้าตัวพยายามตัดสินใจว่าควรทำตามความปรารถนาใด ตัวอย่างเช่นวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลของเราอาจปรารถนาที่จะไม่กินของหวานจัด และเราก็ได้ตัดสินใจที่จะไม่กินของหวานจัด แต่ในขณะนี้มีคนนำฝอยทองจากร้านโปรดของเรามายื่นให้ต่อหน้า และความอยาก (appetite) ของเราก็อาจจะรุนแรงจนกระทั่งเราไม่ได้นึกด้วยซ้ำในขณะนี้ว่าเราไม่ได้ต้องการกินของหวานจัดอีกต่อไป อริสโตเติลไม่ได้อธิบายว่าปรากฏการณ์ของการที่เรากระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับเหตุผลตามความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลเกิดจาก*สภาวะทางจิต*ที่เป็น*การตัดสินใจ*กระทำเช่นนั้น ปรากฏการณ์ดังกล่าวไม่ใช่การตัดสินใจว่าจะกระทำตามความเชื่อของเราว่าสิ่งใดดีหรือจะกระทำตามความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล สำหรับอริสโตเติล ในขณะที่กระทำเราไม่ได้คิดด้วยซ้ำว่าการกระทำเช่นนั้นไม่ใช่สิ่งที่ดี

สิ่งที่น่าสนใจในคำอธิบายข้างต้นนี้ก็คืออริสโตเติลเองกลับกล่าวอย่างชัดเจนว่าปรากฏการณ์ “ความอ่อนแอของจิตใจ” เกิดขึ้นเมื่อเรากระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับสิ่งที่เราได้เลือกไว้ล่วงหน้า อันเป็นผลมาจากการไตร่ตรองใคร่ครวญด้วยเหตุผลว่าสิ่งนั้นดีและพึงปรารถนา ไม่ใช่เมื่อเรา “ตัดสินใจ” (ในแง่ที่เป็นสภาวะทางจิต) ที่จะกระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับเหตุผล[7] สำหรับอริสโตเติล สาเหตุของการที่คนเรากระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับความเชื่อของตนไม่ใช่การใช้เจตจำนงในการตัดสินใจใดๆ แต่เป็นความบกพร่องของการบ่มเพาะมาจากในอดีต กล่าวคือจากการที่เราไม่ได้ฝึกหัด ขัดเกลา และครุ่นคิดเพื่อให้ความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลของเราเป็นความปรารถนาที่สมควร (reasonable) เพื่อให้เรากระทำตามสิ่งที่เหตุผลชี้นำแทนที่จะโอนอ่อนตามแรงผลักดันอื่นๆ ในยามที่เกิดมีความขัดแย้งดังกล่าวขึ้น

เราน่าจะเห็นได้ว่าเพราะเหตุใดอริสโตเติลจึงไม่ได้มีทฤษฎีที่เป็นระบบหรือมโนทัศน์ที่ชัดเจนเกี่ยวกับเจตจำนง สำหรับอริสโตเติล ความปรารถนาของเหตุผลเป็นการทำงานของสภาวะการรู้คิดของเราว่าเหตุผลเห็นว่าเป็นสิ่งที่ดีและควรกระทำ ส่วนความปรารถนาที่ไม่ได้ตั้งอยู่บนเหตุผลเป็นการทำงานของสภาวะในวิญญาณส่วนนั้นเอง คนเราอาจกระทำตามความปรารถนาของเหตุผลหรือตามความปรารถนาที่ไม่ใช่เหตุผล (ความอยาก) ก็ได้ เมื่อเกิดความขัดแย้งระหว่างความปรารถนาต่างประเภทขึ้น เราไม่ได้อาศัยส่วนหนึ่งส่วนใดของจิตให้ทำหน้าที่ผู้พิพากษาตัดสินว่าเราควรกระทำสิ่งใด เหตุผลไม่ได้รับหน้าที่ซ้อน กล่าวคือทั้งหน้าที่ในการเสนอสิ่งที่ตนเห็นว่าดีและหน้าที่ในการตัดสินความขัดแย้งนั้นโดยการเลือกหรือตัดสินใจ การที่เราจะกระทำตามความปรารถนาของวิญญาณส่วนใดเป็นเรื่องของการขัดเกลาฝึกหัดมาแต่ในอดีต ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว

*“ความปรารถนาของเหตุผล” (*boulêsis*) กับ “การเลือก” (*prohairesis*)*

อริสโตเติลอธิบายการกระทำของมนุษย์บนพื้นฐานของการแบ่งแยกวิญญาณหรือจิตออกเป็นสองส่วนหลัก คือส่วนที่เป็นเหตุผล (rational) กับส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล (nonrational) ส่วนที่เป็นเหตุผลคือส่วนที่สามารถคิดคำนวณและใช้ปัญญาทั้งในเชิงปฏิบัติและในเชิงทฤษฎีได้ และสามารถใช้เหตุผล

ทั้งแบบอุปนัยและนิรนัยได้[8] ส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลคือส่วนที่เป็นความปรารถนาต่างๆ รวมถึงอารมณ์ทั้งหลายด้วย อริสโตเติลแยกแยะความปรารถนาออกเป็นสามประเภทด้วยกัน คือความอยากทางผัสสะ (*epithumia* หรือ appetite) ความโกรธ (*thumos* หรือ anger) และความปรารถนาของเหตุผล (*boulêsis* หรือ reason's desire / rational desire) ซึ่งก็คือความปรารถนาในสิ่งที่ได้ใช้เหตุผลไตร่ตรองแล้วว่าเป็นสิ่งที่ดีหรือมีประโยชน์ ในความปรารถนาทั้งสามประเภทนี้ นับได้ว่า *boulêsis* มีลักษณะที่คลุมเครือที่สุด เนื่องจาก *boulêsis* เป็นความปรารถนาประเภทหนึ่ง จึงน่าจะจัดได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของวิญญาณหรือจิตส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล แต่การที่ความปรารถนานี้มุ่งเข้าหาความดีหรือสิ่งที่ดีและความสุขหรือชีวิตที่ดีโดยตรงจึงทำให้ *boulêsis* มีลักษณะที่เป็นเหตุผลในตัวเอง ซึ่งต่างจากความปรารถนาประเภทอื่นๆ ที่อาจเชื่อฟังหรือไม่เชื่อฟังคำบัญชาของเหตุผลก็ได้ กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ boulêsis มีลักษณะของวิญาณทั้งส่วนที่เป็นเหตุผลและส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลรวมกันอยู่ อริสโตเติลอธิบายว่า *boulêsis* ไม่สามารถหันเหออกไปจากเป้าหมายที่เหตุผลได้ตัดสินว่าดีได้ กระนั้นอริสโตเติลก็ไม่ได้ขยายความประเด็นนี้มากไปกว่านี้ เราจึงต้องศึกษาลักษณะของ *boulêsis* เพิ่มเติมผ่านการเปรียบเทียบระหว่าง *boulêsis* กับ *prohairesis* ในเล่มที่ 3 บทที่ 2 ของ *Nicomachean Ethics*

สำหรับอริสโตเติล *prohairesis* จัดได้ว่าเป็นสิ่งที่เราจงใจ (voluntary) แต่ในความหมายที่แคบกว่าความจงใจโดยทั่วไป เด็กและสัตว์สามารถกระทำสิ่งที่จงใจได้ แต่ก็ไม่นับว่ามี *prohairesis* เนื่องจาก *prohairesis* เป็นการเลือกบนฐานของเหตุผล ซึ่งยังไม่ได้พัฒนาในกรณีของเด็ก และพัฒนาไม่ได้ในกรณีของสัตว์ ในการพิจารณาว่า *prohairesis* คืออะไร อริสโตเติลแยกแยะ *prohairesis* ออกจากความปรารถนาทั้งสามประเภทที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น *prohairesis* ไม่ใช่ความอยากทางผัสสะและความโกรธ เนื่องจากสิ่งมีชีวิตที่ไม่มีเหตุผลก็มีความอยากทางผัสสะและความโกรธ แต่ไม่สามารถมี *prohairesis* ได้ ผู้ที่มีความอ่อนแอทางจิตใจทำตามความอยากทางผัสสะหรือความโกรธ ไม่ใช่ตาม *prohairesis* ส่วนผู้ที่จิตใจแข็งแกร่งทำตาม *prohairesis* ไม่ใช่ตามความอยากทางผัสสะหรือความโกรธ จึงนับได้ว่า *prohairesis* เป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับทั้งความอยากทางผัสสะและความโกรธ จากนั้นอริสโตเติลก็แยกแยะ *prohairesis* ออกจาก *boulêsis* โดยอธิบายว่าความต่างที่สำคัญระหว่างมโนทัศน์ทั้งสองคือเป้าหมายของ *prohairesis* หรือ "การเลือก" ต้องเป็นสิ่งที่เราสามารถทำให้เกิดขึ้นหรือสำเร็จลุล่วงได้ด้วยตัวเอง เราจะ "เลือก" กระทำสิ่งใดได้ก็ต่อเมื่อความสำเร็จของการกระทำนั้นขึ้นอยู่กับเราหรืออยู่ในมือเราอย่างสิ้นเชิง แต่ *boulêsis* หรือความปรารถนาของเหตุผลอาจมีเป้าหมายอยู่ที่สิ่งที่ไม่สามารถเกิดขึ้นได้จริงก็ได้ เช่นความเป็นอมตะ เป็นต้น เราอาจมีความปรารถนาของเหตุผลที่จะให้นักกีฬาคนโปรดของเราแข่งขันชนะ แต่เราไม่สามารถเลือกให้เขาชนะได้ เนื่องจากการที่เขาจะชนะหรือไม่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเราอย่างสิ้นเชิง การกระทำที่นับได้ว่าจงใจอย่างแท้จริงคือการกระทำที่เกิดจาก *prohairesis* ซึ่งก็คือการเลือกหรือการตัดสินใจด้วยเหตุผลผ่านกระบวนการไตร่ตรองใคร่ครวญว่าทำอย่างไรจึงจะบรรลุเป้าหมายที่ปรารถนาได้ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น อริสโตเติลเห็นว่าเป้าหมาย

ดังกล่าวเป็นสิ่งที่เหตุผลชี้นำว่าดีหรือควรค่าแก่การแสวงหา หากจะกล่าวอย่างเรียบง่ายที่สุดก็คือ สำหรับอริสโตเติล *boulêsis* คือสิ่งที่กำหนดหรือชี้*เป้าหมาย*ที่ว่านี้ ส่วน *prohairesis* คือสิ่งที่กำหนด*วิถี*ไปสู่เป้าหมายดังกล่าว[9] จึงนับได้ว่า *prohairesis* เป็นมโนทัศน์ที่ความปรารถนาในเป้าหมายบางอย่างมาบรรจบกับการตัดสินด้วยเหตุผลสองประการด้วยกัน ประการแรกคือการตัดสินว่าเป้าหมายดังกล่าวเป็นสิ่งที่ดี ประการที่สองคือการตัดสินว่าการกระทำใดการกระทำหนึ่งเป็นวิถีที่ดีที่สุดที่จะนำเราไปสู่เป้าหมายดังกล่าว[10] อริสโตเติลกล่าวว่า *prohairesis* คือ “เหตุผลที่มีองค์ประกอบแห่งความปรารถนาหรือความปรารถนาที่มีเหตุผล และด้วยเหตุนี้จึงเป็นหลักการที่ว่ามนุษย์คือแหล่งและที่มาของการกระทำของตัวเอง”[11] แม้มนุษย์ต้องรับผิดชอบต่อการกระทำที่จงใจของเราเองทั้งหมดเนื่องจากการที่เราจะทำหรือไม่ทำการกระทำเหล่านี้ “ขึ้นอยู่กับเรา” ทั้งสิ้น แต่ในฐานะที่มนุษย์เป็นผู้กระทำทางศีลธรรมที่มีเหตุผล สิ่งที่เราต้องรับผิดชอบอย่างแท้จริงโดยไม่มีข้อแม้ใดๆ คือการกระทำที่เกิดจากการเลือกหรือตัดสินใจด้วยเหตุผลในชั่วขณะหนึ่ง หรือการกระทำที่เกิดจาก *prohairesis* นั่นเอง

จะเห็นได้ว่าอริสโตเติลอธิบายการกระทำของมนุษย์ผ่านมโนทัศน์สี่ประการด้วยกัน นอกเหนือไปจากปัญญาหรือเหตุผล คือ (1) การกระทำที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” ในความหมายที่ว่าเราจะทำหรือไม่ทำสิ่งนั้นก็ได้ (2) การกระทำที่จงใจ ซึ่งก็คือการกระทำที่เราตั้งใจที่จะทำและไม่ได้เกิดจากความไม่รู้หรือการถูกบังคับแต่อย่างใด (3) การกระทำในความหมายแคบ ซึ่งก็คือการกระทำที่เกิดจากการเลือกหรือ *prohairesis* และ (4) *boulêsis* หรือความปรารถนาในเป้าหมายบางอย่าง ซึ่งจัดได้ว่าเป็นองค์ประกอบเชิงความปรารถนาของการเลือก เราอาจกล่าวได้ว่าอริสโตเติลไม่ได้ใช้มโนทัศน์ “เจตจำนง” หรือไม่ได้พัฒนามโนทัศน์ดังกล่าวอย่างเป็นระบบเนื่องจากมโนทัศน์ทั้งสี่ประการที่ได้กล่าวไปข้างต้นปรากฏอยู่อย่างเป็นอิสระจากกัน (conceptually independent)ในจริยศาสตร์ของเขา กล่าวคืออริสโตเติลไม่ได้ผูกโยงการกระทำที่ขึ้นอยู่กับเรา การกระทำที่จงใจ การกระทำที่เกิดจากการเลือก และความปรารถนาของเหตุผลในเป้าหมายบางอย่างเข้าไว้ด้วยกันในแง่เป็นเงื่อนไขหรือองค์ประกอบหลักของอีกมโนทัศน์หนึ่ง หากเขาได้ทำเช่นนั้น มโนทัศน์ที่ใช้ผูกโยงหรือ “รวบ” สิ่งเหล่านี้เข้าไว้ด้วยกันก็คงจะเป็นอื่นใดไม่ได้นอกจาก “เจตจำนง”

Prohairesis กับปฏิสัมพันธ์ระหว่างวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลกับส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล

แม้เราจะเข้าใจได้ว่า *prohairesis* กับ *boulêsis* คล้ายคลึงหรือต่างกันอย่างไร ปัญหาแห่งความคลุมเครือของปฏิสัมพันธ์ระหว่างวิญญาณหรือจิตส่วนที่เป็นเหตุผลกับส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลที่เราพบในการอธิบาย *boulêsis* ก็ถ่ายทอดมาสู่มโนทัศน์ *prohairesis* อยู่ดี หาก *boulêsis* เป็นความปรารถนาประเภทที่ถูกชี้นำด้วยเหตุผล เราจะเข้าใจปฏิสัมพันธ์ระหว่างวิญญาณทั้งสองส่วนในความคิดของอริสโตเติลได้อย่างไร ผู้วิจัยเห็นว่า *prohairesis* เป็นกุญแจสำคัญที่จะช่วยให้เราไขปัญหานี้ได้หากเราเข้าใจว่า *prohairesis* เป็น*กระบวนการ*ในการทำให้ความปรารถนาสอดคล้องกับการชี้นำของเหตุผล ปัญหาสำคัญที่นักวิชาการผู้ศึกษาจริยศาสตร์ของอริสโตเติลประสบในการพยายามเข้าใจ

prohairesis เกิดจากการพยายามอธิบายกลไกของ *prohairesis* ในฐานะที่เป็น*สภาวะ*แห่งการเลือก อันทำให้คำอธิบายต่างๆ ดูเหมือนจะไม่สอดคล้องลงรอยกันเท่าใดนัก ไม่ว่าจะเป็น “ความจงใจ” หรือ “การเลือกอย่างมีเป้าหมาย” หรือ “ความโน้มเอียงในการเลือก”[12]

สำหรับอริสโตเติลวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลและส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลต้องอาศัยกันและกันเพื่อบรรลุศักยภาพสูงสุดหรือ “คุณธรรม” เราไม่สามารถฝึกหัดหรือควบคุมความปรารถนาทั้งหลายได้นอกเสียจากวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลจะชี้หรือกำหนดความพอดีและเป้าหมายของความปรารถนานั้นๆ ได้ เช่น ในยามที่เรามีอารมณ์โกรธ ในผู้ที่มีคุณธรรมวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลจะกำหนดชี้ว่าควรจะโกรธใคร โกรธด้วยสาเหตุอะไร โกรธนานเพียงใด และโกรธอย่างไรเพื่อให้เหมาะสม[13] เมื่อวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลได้รับความช่วยเหลือจากส่วนที่เป็นเหตุผล วิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลก็จะถูกฝึกหัดหรือควบคุมได้มากขึ้น อันจะช่วยให้ส่วนที่เป็นเหตุผลกำหนดชี้ความพอดีในการตอบสนองต่อสถานการณ์ต่างๆ ได้ดียิ่งขึ้น ความเป็นเลิศทางจริยธรรมของมนุษย์จึงต้องอาศัยบทบาทของวิญญาณทั้งสองส่วน ผู้วิจัยเห็นว่า*กระบวนการ*ในการที่วิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลใช้เหตุผลเพื่อปรับเปลี่ยนหรือควบคุมความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลนี้เองคือสิ่งที่อริสโตเติลเรียกว่า *prohairesis*

ใน *Nicomachean Ethics* เล่ม 6 บทที่ 2 อริสโตเติลกล่าวถึง *prohairesis* ดังนี้

> เนื่องจากคุณธรรมเชิงศีลธรรมเป็นสภาวะที่ต้องอาศัย *prohairesis* และเนื่องจาก *prohairesis* คือความปรารถนาที่ต้องอาศัยการใคร่ครวญไตร่ตรอง จึงจำเป็นที่การใช้เหตุผลจะต้องถูกต้องและความปรารถนาจะต้องเหมาะสม หากจะให้ *prohairesis* นั่นเป็นเลิศอย่างแท้จริง กล่าวคือเหตุผลยอมรับและความปรารถนาแสวงหาในสิ่งเดียวกัน[14]

สิ่งที่พึงสังเกตในข้อความนี้คือ *prohairesis* ที่เป็นเลิศคือการที่วิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลและวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลสอดคล้องกันอย่างสมบูรณ์ อันน่าจะเป็นหลักฐานให้เห็นได้ว่าสำหรับอริสโตเติล *prohairesis* น่าจะบ่งถึง*กระบวนการ*มากกว่าที่จะบ่งถึง*สภาวะ*ของการสอดคล้องลงรอยกันของวิญญาณทั้งสองส่วน เขายังกล่าวต่อไปอีกด้วยว่า “*prohairesis* เป็นสาเหตุของการกระทำ – เป็นสัมฤทธิเหตุ ไม่ใช่อันตเหตุ[15] – ในขณะที่สาเหตุของ *prohairesis* คือความปรารถนาและการใช้เหตุผลเกี่ยวกับเป้าหมายอะไรบางอย่าง” ซึ่งช่วยให้เห็นเพิ่มเติมได้ว่า *prohairesis* ต้องอาศัยวิญญาณทั้งสองส่วน โดยที่วิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลเป็นฝ่ายกำหนดชี้เป้าหมายของความปรารถนาหรืออารมณ์ อริสโตเติลกล่าวต่อว่า “*prohairesis* จึงไม่สามารถดำรงอยู่แยกจากจิตและปัญญา หรือจากสภาวะทางศีลธรรมได้”[16] ซึ่งแสดงถึงการเชื่อมโยงวิญญาณทั้งสองส่วนเข้าด้วยกัน กล่าวคือ *nous* (mind หรือจิต) และ *dianoia* (intellect หรือปัญญา) จากส่วนที่เป็นเหตุผล และความปรารถนา/

อารมณ์ (ซึ่งเป็นตัวผลักดันในสถานการณ์ทางจริยธรรม) จากส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล เมื่อทั้งสองส่วนนี้ทำงานร่วมกันอย่างกลมกลืน ผลลัพธ์ก็คือ *prohairesis* นั่นเอง

ตัวอย่างที่อาจช่วยให้เข้าในกระบวนการทำงานร่วมกันของวิญญาณทั้งสองส่วนอาจช่วยให้เข้าใจได้ชัดเจนขึ้นว่าขั้นแรกของ *prohairesis* คือการใช้ปัญญาจากวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลเพื่อยืนยันข้อความๆ หนึ่งว่าเป็นจริง ซึ่งก็คือส่วนที่เป็น *boulêsis* นั่นเอง เช่นหลังจากที่ชอบนอนดึก อดนอน หรือนอนไม่พอมาเป็นระยะเวลา 20 ปี ผู้วิจัยก็ยอมรับว่าการอดนอนนั้นไม่ส่งผลดีต่อตัวเอง (โดยอาจพิจารณาจากสภาพร่างกายที่ทรุดโทรม หรือคำบอกกล่าวของคนใกล้ชิด) และตัดสินใจที่จะนอนให้ได้ 8 ชั่วโมงในแต่ละคืน นั่นคือ ผู้วิจัยหยุดหรือเลิกนิสัยชอบนอนดึกของตัวเอง ในภาษาของอริสโตเติล ผู้วิจัยได้กระทำการเพื่อปรับเปลี่ยนความปรารถนาของตัวเองและสร้างความปรารถนาใหม่ขึ้นมา การพยายามนอนให้ได้คืนละ 8 ชั่วโมงอาจจะค่อนข้างยากในระยะแรกๆ บางครั้งอาจจะ “หลุด” หรือกลับไปนอนดึกตามที่เคยชินไปบ้าง อาจจะเนื่องจากมีรายการโทรทัศน์ที่ชอบ หรือได้คุยโทรศัพท์กับเพื่อนสนิทอย่างสนุกสนาน แต่ก็จะรู้สึกเสียใจภายหลังที่ได้ทำเช่นนี้อยู่เสมอ แต่ในที่สุด (ซึ่งอาจจะกินเวลาหลายเดือนหรือหลายปี) ผู้วิจัยก็ได้ปรับเปลี่ยนนิสัยชอบนอนดึกของตัวเองอย่างสมบูรณ์ เราอาจกล่าวได้ว่าผู้วิจัยได้เปลี่ยนความปรารถนาของตัวเอง หรือได้สร้างความปรารถนาใหม่เป็นผลสำเร็จ กล่าวคือไม่มีความปรารถนาที่จะนอนดึกอีกต่อไป และเห็นว่าการนอนดึกนั้นส่งผลเสียต่อตัวเองอย่างแท้จริง

ผู้วิจัยเห็นว่ากระบวนการที่เกิดขึ้นในตัวอย่างข้างต้นนี้คือสิ่งที่อริสโตเติลเรียกว่า *prohairesis* กล่าวคือเป็น*กระบวนการ*ที่ผู้กระทำ*ตัดสินใจ*หรือ*เลือก*ที่จะสร้างความปรารถนาใหม่และ*กระทำการ*สร้างความปรารถนาดังกล่าว *prohairesis* เริ่มต้นด้วยการใช้ปัญญา (*dianoia*) ซึ่งเป็นบทบาทของวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลเพื่อยืนยันหรือปฏิเสธข้อความใดๆ เกี่ยวกับความปรารถนา เมื่อยืนยันแล้วผู้กระทำก็จะคิดคำนวณว่าจะบรรลุเป้าหมายนั้นได้อย่างไร และเลือกวิถีจากการคิดคำนวณนั้นเพื่อลงมือกระทำการให้บรรลุเป้าหมาย ในกรณีการชอบนอนดึก ผู้วิจัยอาจออกกำลังกายให้เหนื่อย หรือเลิกดื่มกาแฟ หรือเชื่อฟังคำตักเตือนของคนใกล้ชิด ซึ่งคือขั้นตอนที่อริสโตเติลเรียกว่าการเลือกจากการคิดคำนวณ[17] แต่การเลือกนี้ก็เป็นเพียงจุดเริ่มต้นของ *prohairesis* อริสโตเติลกล่าวอย่างชัดเจนว่า *prohairesis* คือปัญญา (*dianoia*) ประกอบกับความปรารถนา ซึ่งหมายความว่าวิญญาณทั้งสองส่วนต้องมีส่วนร่วมในกระบวนการนี้ เมื่อการคิดคำนวณเพื่อหาวิถีได้สิ้นสุดลงหรือผ่านพ้นไปแล้ว ความปรารถนาเดิมก็ต้องถูกปรับเปลี่ยนตามวิถีที่เราได้เลือก กล่าวคือเราต้อง “ปรารถนาสิ่งที่เป็นผลมาจากการคิดคำนวณ”[18] หรือทำให้ความปรารถนาสอดคล้องกับเหตุผลนั่นเอง แม้อริสโตเติลจะไม่ได้กล่าวไว้อย่างชัดเจน แต่เราก็เข้าใจได้ว่าขั้นตอนนี้ต้องใช้เวลา เราอาจจะ “หลุด” ไปบ้างในการพยายามปรับเปลี่ยนความปรารถนาและกระทำสิ่งที่ “ขัดแย้งกับ *prohairesis* ของตนเอง” หรือไม่ “ยึดมั่นกับ *prohairesis* ของตนเอง”[19] หากเป็นเช่นนี้ก็ต้องนับว่าเรามีความอ่อนแอของจิตใจ และก็เป็นไปได้เสมอที่เราอาจจะไม่สามารถก้าวข้ามขั้นตอนนี้ไปได้อย่างประสบผลสำเร็จ กระนั้นการ “หลุด” เช่นนี้ก็อาจ

เป็นสถานการณ์ชั่วคราวซึ่งเราก้าวพ้นไปได้ และในที่สุดเราก็จะสร้างความปรารถนาใหม่ซึ่งสอดคล้องกับการตัดสินใจของเราขึ้นมาได้ ในขั้นสุดท้ายนี้ เราอาจกล่าวได้ว่า *prohairesis* ของเราสมบูรณ์แบบหรือเป็นเลิศ (excellent) ดังที่อริสโตเติลกล่าวว่า “เหตุผลยอมรับและความปรารถนาแสวงหาในสิ่งเดียวกัน”[20]

ดูเหมือนว่าอริสโตเติลจะใช้มโนทัศน์ *prohairesis* เพื่อบ่งถึงทุกขั้นตอนของกระบวนการนี้ โดยรวมตั้งแต่การเลือกวิถีจากการคิดคำนวณเพื่อให้กระทำการเพื่อบรรลุเป้าหมายไปจนถึงจุดที่ความปรารถนาและเหตุผลสอดคล้องกลมกลืนกัน ดังจะเห็นได้จากการที่เขาอธิบายว่าผู้ที่มีความอ่อนแอของจิตใจคือผู้ที่ได้เลือกเป้าหมายใหม่แล้วแต่ยังไม่ได้เปลี่ยนความปรารถนาของตนเอง กระนั้นผู้ที่มีความอ่อนแอของจิตใจก็ยังนับได้ว่าได้เข้าสู่กระบวนการ *prohairesis* แล้ว แต่กระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับ *prohairesis* ของตน ส่วนผู้ที่มีความมั่นคงทางจิตใจคือผู้ที่กระทำสิ่งที่สอดคล้องกับ *prohairesis* ของตนแม้เหตุผลและความปรารถนาของเขาจะยังไม่สอดคล้องหรือกลมกลืนกันอย่างสมบูรณ์ก็ตาม แต่ในที่สุด ผู้ที่มีคุณธรรมอย่างแท้จริงหรือผู้ที่มี *prohairesis* ที่เป็นเลิศก็คือผู้ที่มีเหตุผลและความปรารถนาที่กลมกลืนกันอย่างสมบูรณ์

การเข้าใจว่า *prohairesis* เป็น*กระบวนการ*อาจอธิบายได้ว่าเพราะเหตุใดการพยายามอภิปรายหรือแปลคำๆ นี้ในฐานะที่เป็น*สภาวะ*จึงมักประสบกับปัญหา ผู้วิจัยเห็นว่าทั้งคำว่า “การเลือก” “การตัดสินใจ” หรือ “เป้าหมาย” ซึ่งมักเป็นคำที่ใช้กันโดยทั่วไปนั้นล้วนบ่งถึงขั้นตอนต่างๆ ในกระบวนการที่อริสโตเติลได้กล่าวถึง คือเราอาจใช้คำว่า “การเลือก” ในขั้นเริ่มต้นของ *prohairesis* เมื่อเราใช้ปัญญาเข้ามาคิดคำนวณ เช่นอาจกล่าวได้ว่าเราได้*เลือก*ที่จะเลิกนอนดึก เป็นต้น แต่เมื่อเราได้ตัดสินใจเลือกวิถีในการกระทำการเพื่อบรรลุเป้าหมายและได้ลงมือกระทำเพื่อเปลี่ยนแปลงความปรารถนาของเราแล้ว เราก็ได้ก้าวเข้าสู่ขั้นที่เราอาจจะ “หลุด” ได้ เราอาจกล่าวได้ว่าในขั้นนี้เรามี “เป้าหมาย” ที่จะเลิกนอนดึก หรือเราต้องใช้ “การตัดสินใจ” อย่างเด็ดเดี่ยวเพื่อที่จะเลิกนอนดึก เนื่องจากคำเหล่านี้มีนัยบ่งถึงความพยายามอันจำเป็นสำหรับการทำให้ *prohairesis* หรือกระบวนการในการเปลี่ยนแปลงความปรารถนานั้นบรรลุผลสำเร็จได้

สิ่งสำคัญประการหนึ่งที่เราพึงตระหนักก็คือสำหรับอริสโตเติล *prohairesis* เป็นสิ่งที่มนุษย์ใช้ในยามที่จะเลือกการกระทำเท่านั้น *prohairesis* เป็นเสมือน “เครื่องมือ” ที่ใช้เลือกการกระทำที่ดีและเหมาะสมตามที่เหตุผลชี้นำ จึงเป็นสิ่งที่ใช้เฉพาะกาล คือในยามที่เลือกกระทำเท่านั้น เมื่อใดที่ไม่ได้ต้องการเลือกการกระทำ *prohairesis* ก็ไม่ใช่สิ่งที่จำเป็นต้องใช้หรืออ้างอิงถึงอีกต่อไป เราจะได้เห็นต่อไปว่าบทบาทเฉพาะกาลของ *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติลเป็นสิ่งที่ต่างจาก *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสในแง่มุมที่สำคัญ

II. ความเป็นเอกภาพของวิญญาณกับการใช้เจตจำนงในปรัชญาสโตอิค

นักปรัชญาสโตอิคได้ปฏิเสธการแบ่งจิตหรือวิญญาณออกเป็นส่วนต่างๆ และเห็นว่าวิญญาณมีความเป็นเอกภาพ คือเป็นเหตุผลแต่เพียงอย่างเดียว ซึ่งพวกเขาเรียกว่า *hegemonikon* หรือสิ่งที่ควบคุมทุกอย่าง วิญญาณไม่มีส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลจึงไม่อาจสร้างความปรารถนาที่ขัดแย้งกับเหตุผลอันอาจส่งผลให้เรากระทำในสิ่งที่สวนทางกับการชี้นำของเหตุผลได้ ความเชื่อของเราเป็นสิ่งเดียวที่กำหนดการกระทำ หากเราทำสิ่งที่สวนทางกับเหตุผล นั่นไม่ใช่เพราะเราถูกความปรารถนาผลักดัน แต่เป็นเพราะเรามีความเชื่อที่ผิดหรือไร้เหตุผล นักปรัชญาสโตอิคเห็นว่าหากโดยธรรมชาติวิญญาณแบ่งออกเป็นส่วนต่างๆ ได้ เราจะต้องยอมรับต่อไปว่าความปรารถนาที่ไร้เหตุผลเป็นสิ่งที่สอดคล้องกับธรรมชาติ และความปรารถนาที่ไร้เหตุผลเหล่านี้ในแง่หนึ่งมีเป้าหมายเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ดี เช่นอาหารสำหรับการดำรงชีวิตอยู่ และเพื่อหลีกเลี่ยงสิ่งที่ไม่ดี เช่นความเจ็บปวดหรือความตาย เป็นต้น สำหรับนักปรัชญาสโตอิคสิ่งที่ดีมีอยู่ประการเดียวคือปัญญาหรือคุณธรรม ส่วนสิ่งที่ไม่ดีก็มีเพียงประการเดียวเช่นกันคือความไม่รู้หรือความชั่ว สิ่งที่เหลือทั้งหมดล้วนจัดว่าเป็น “สิ่งที่ไม่มีค่า” (indifferents) ในแง่ที่ไม่ได้มีค่าความดีหรือความชั่วนั่นเอง ความอยากหรือความปรารถนาต่างๆ ไม่ได้มีต้นกำเนิดมาจากวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล หากแต่เกิดจากการมีความเชื่อที่ผิด คือเชื่อว่าสิ่งบางสิ่งดีจึงพึงปรารถนาหรือสิ่งบางสิ่งชั่วจึงพึงหลีกเลี่ยง ทั้งๆ ที่สิ่งเหล่านี้ทั้งหมดล้วน “ไม่มีค่า” ใดๆ ทั้งสิ้น นักปรัชญาสโตอิคเห็นว่าการแบ่งวิญญาณออกเป็นส่วนต่างๆ เป็นการบั่นทอนหรือทำลายความเป็นเอกภาพของบุคคลและเป็นข้ออ้างที่ใช้เพื่อปัดความรับผิดชอบทางศีลธรรมในยามที่เราทำตามความปรารถนาที่สวนทางกับเหตุผล

อริสโตเติลเชื่อว่ามนุษย์เกิดมาพร้อมกับวิญญาณที่ไม่ใช่เหตุผลเช่นเดียวกับสัตว์ประเภทอื่นๆ ต่างกันแต่เพียงที่วิญญาณที่ไม่ใช่เหตุผลของมนุษย์มีความสามารถพิเศษในการเก็บและประมวลข้อมูลทางผัสสะ และสะสมประสบการณ์ในระดับที่เหนือกว่าสัตว์ประเภทอื่นๆ ด้วยความสามารถนี้เมื่อมนุษย์เติบโตขึ้นตามธรรมชาติ มนุษย์จึงสามารถสร้างและใช้มโนทัศน์ และพัฒนาวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลได้ การบ่มเพาะเลี้ยงดูที่เหมาะสมเป็นส่วนหนึ่งที่ช่วยขัดเกลาวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลดังกล่าวให้มีความปรารถนาที่สมควร (reasonable) หรืออย่างน้อยที่สุดเมื่อวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลมีความปรารถนาที่ไม่สมควร (unreasonable) การขัดเกลาที่ว่านี้ก็อาจฝึกให้เราไม่กระทำตามความปรารถนาเหล่านั้นได้ เมื่อเราโตขึ้นและความสามารถในการใช้เหตุผลของเราถูกพัฒนาขึ้น เราก็จะสามารถควบคุมความปรารถนาที่ไม่สมควรได้มากขึ้น แต่ตราบใดที่วิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลของเรายังไม่สามารถควบคุมวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผลได้อย่างสมบูรณ์ บางครั้งเราก็อาจกระทำตามความปรารถนาของวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล แทนที่จะทำตามคำบัญชาของ “ความปรารถนาแห่งเหตุผล” ได้ ในทางกลับกัน นักปรัชญาสโตอิคเชื่อว่าพัฒนาการทางธรรมชาติของมนุษย์บ่งถึงความเปลี่ยนแปลงที่โดดเด่นและชัดเจนกว่าในทัศนะของอริสโตเติล[21] กล่าวคือหลังการปฏิสนธิในระยะเป็น

ตัวอ่อน มนุษย์ไม่ต่างไปจากพืชในแง่ที่อยู่ใต้บงการของ “ธรรมชาติ” (*physis*) อย่างสิ้นเชิง เมื่อตัวอ่อนพัฒนาขึ้น การคลอดหรือเกิดจะเปลี่ยน “ธรรมชาติ” ที่ว่านี้ให้กลายเป็นวิญญาณที่ไม่ใช่เหตุผล ในระยะนี้มนุษย์ไม่ต่างจากสัตว์ในแง่ที่ทำตามแรงผลักดันของวิญญาณดังกล่าวแต่เพียงอย่างเดียว แต่เมื่อมนุษย์โตขึ้นก็จะพัฒนาความสามารถในการใช้เหตุผลขึ้น เริ่มสร้าง ใช้มโนทัศน์ และเข้าใจกลไกการทำงานของวิญญาณของตัวเอง ความเปลี่ยนแปลงนี้ไม่ใช่การพัฒนาวิญญาณส่วนที่เป็นเหตุผลเพื่อควบคุมวิญญาณส่วนที่ไม่ใช่เหตุผล หากแต่เป็นการ*เปลี่ยนสภาพ*ของวิญญาณที่ไม่ใช่เหตุผลให้กลายเป็นวิญญาณที่เป็นเหตุผลอย่างสมบูรณ์ และเปลี่ยนความปรารถนาที่ไร้เหตุผลให้กลายเป็นความปรารถนาแห่งเหตุผล เมื่อเรากลายเป็นผู้มีเหตุผลเต็มที่ เราก็จะไม่มีความปรารถนาที่ไร้เหตุผลอีกต่อไป

ในทัศนะของทั้งนักปรัชญาสโตอิคและอริสโตเติล มนุษย์ในวัยเยาว์และสัตว์รับรู้ (perceive) สิ่งต่างๆ ในรูปแบบเดียวกัน กล่าวคือมี “มโนภาพ” (impressions หรือ *phantasia*) ของสิ่งที่รับรู้ การรับรู้บางอย่างอาจรื่นรมย์ อันทำให้มโนภาพนั้นรื่นรมย์ตามไปด้วย และการรับรู้บางอย่างก็อาจไม่รื่นรมย์และส่งผลต่อมโนภาพนั้นในรูปแบบเดียวกัน มโนภาพเหล่านี้มักนำไปสู่การกระทำต่างๆ และถูกเรียกว่าเป็น “มโนภาพผลักดัน” (impulsive impression) เนื่องจากเป็นแรงขับให้ทั้งมนุษย์ในวัยเยาว์และสัตว์กระทำตามความน่าพึงปรารถนาของมโนภาพเหล่านั้น[22] นักปรัชญาสโตอิคเห็นว่าแม้เติบโตเต็มที่แล้วมนุษย์ก็ยังคงมี “มโนภาพผลักดัน” เหล่านี้อยู่ หากแต่มโนภาพดังกล่าวมีลักษณะที่ต่างไปจากในวัยเยาว์ในแง่ที่ “แรงขับ” นั้นแต่เพียงอย่างเดียวไม่เพียงพอที่จะก่อให้เกิดการกระทำขึ้นได้ในตัวเองอีกต่อไป หากแต่ต้องอาศัย “การยอมรับ” (assent, acceptance) ของเหตุผลก่อน การกระทำจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเหตุผลในมนุษย์ที่โตเต็มวัยยอมรับ “มโนภาพผลักดัน” นั้น อันจะส่งผลให้เกิด “แรงผลักดันแห่งเหตุผล” (rational impulse) ขึ้น ซึ่งเป็นสิ่งที่ชี้นำการกระทำของมนุษย์ อาจกล่าวได้ว่า “แรงผลักดันแห่งเหตุผล” ของมนุษย์มีองค์ประกอบสองประการด้วยกัน คือ (1) มโนภาพผลักดันบางอย่าง และ (2) การยอมรับของเหตุผล ซึ่งผู้วิจัยจะอภิปรายต่อไป

สำหรับนักปรัชญาสโตอิค “มโนภาพผลักดัน” ของมนุษย์ต่างจากของสัตว์ในแง่ที่เป็นมโนภาพที่มีเนื้อหา และด้วยเหตุนี้จึงมีค่าความจริงคือเป็นจริงหรือเท็จได้ การประเมินค่าความจริงของมโนภาพเหล่านี้ต้องอาศัยมโนทัศน์ต่างๆ จึงนับได้ว่า “มโนภาพแห่งเหตุผล” (rational impression) เหล่านี้เป็น “ความคิด” (thoughts หรือ *noeseis*) ประเภทหนึ่ง ประเด็นที่สำคัญก็คือสำหรับนักปรัชญาสโตอิค “แรงผลักดันแห่งเหตุผล” มีองค์ประกอบที่ passive คือตัวมโนภาพ และองค์ประกอบที่ active คือการยอมรับด้วยเหตุผล มโนภาพเป็นสิ่งที่ปรากฏขึ้นในจิตเมื่อเรารับรู้อะไรบางอย่าง และบ่อยครั้งไม่ใช่สิ่งที่เราควบคุมได้ ปัญหาหลักก็คือเราควรจะทำอย่างไรกับมโนภาพที่ปรากฏขึ้นเหล่านั้น กล่าวให้ชัดเจนยิ่งขึ้นก็คือเราควรจะ “ยอมรับ” มันหรือไม่ การที่นักปรัชญาสโตอิคเห็นว่ามโนภาพเป็นสิ่งที่ passive ไม่ได้หมายความว่าจิตไม่ได้มีบทบาทแต่อย่างใดในการสร้างมโนภาพนั้นขึ้น มโนภาพในวิญญาณของสัตว์แตกต่างกันออกไปตามสภาพและประเภทของสัตว์นั้นๆ มโนภาพของมนุษย์ต่างจากมโนภาพของ

สัตว์ในแง่ที่มีเนื้อหาเนื่องจากถูกสร้างขึ้นในจิตที่มีเหตุผล และมโนภาพในมนุษย์ต่างคนก็มีความแตกต่างกันออกไปเช่นกัน อันสะท้อนให้เห็นความแตกต่างระหว่างจิตของมนุษย์ ทั้งนี้เพราะมนุษย์ไม่ได้ใช้มโนทัศน์ อุปนิสัย ประสบการณ์ หรือความเชื่อแบบเดียวกันในการคิด ดังนั้น แม้มโนภาพจะเป็นสิ่งที่ passive ที่ปรากฏขึ้นในจิต นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าเราไม่ได้มีบทบาทในการสร้างรายละเอียดของมโนภาพ อาจกล่าวได้ว่ามโนภาพเหล่านี้สะท้อนความเชื่อ อุปนิสัย และทัศนคติของแต่ละจิตก็ว่าได้ ในทางเดียวกัน “มโนภาพผลักดัน” ก็เป็นความคิดที่สะท้อนอุปนิสัยและวิธีการคิดของมนุษย์ ลองพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้ สมมติว่าเราไปเที่ยวป่ากลับมาและพบว่าที่ข้อเท้าตัวเองมีรอยเขี้ยวและเป็นแผลบวมแดง เราอาจคิดได้ว่าเราถูกสัตว์มีพิษกัด และเราอาจจะตายจากพิษนี้ก็ได้ สำหรับนักปรัชญาสโตอิค ในขั้นนี้ความคิดดังกล่าวเป็นเพียงมโนภาพหรือความคิด แต่ก็เป็นมโนภาพที่ไม่น่ารื่นรมย์นัก คำถามของนักปรัชญาสโตอิคก็คืออะไรคือที่มาและธรรมชาติของความไม่น่ารื่นรมย์ของมโนภาพนี้ คำตอบมีอยู่สองแนวด้วยกัน แนวแรกก็คือเรามีความเชื่อที่ผิดว่าความตายเป็นสิ่งชั่วร้าย ซึ่งทำให้มโนภาพของเราไม่น่ารื่นรมย์และกลับน่ากลัวจนอาจทำให้เราตื่นกลัว สั่นเทา และหวาดผวา ซึ่งอาจกระทบความสามารถในการใช้เหตุผลของเราได้ แนวที่สองคือเรามีความเชื่อที่ถูกต้องว่าการหลีกเลี่ยงความตายเป็นสิ่งที่เป็นธรรมชาติและควรกระทำ ด้วยเหตุนี้มโนภาพที่ว่าเราอาจตายจากพิษสัตว์ที่กัดเราจึงน่ากลัว ทำให้เราตื่นตัว และพร้อมที่จะออกไปเรียกรถแท็กซี่กลางดึกเพื่อไปโรงพยาบาลได้ กระนั้นในกรณีที่สองนี้ แม้มโนภาพที่เรามีจะไม่น่ารื่นรมย์ แต่ก็ไม่ได้น่ากลัวจนเกินไป เพราะเรายังมีสติและรู้ว่าเราอาจคิดผิดไปว่าสัตว์ที่กัดเรามีพิษร้ายแรง และถึงแม้สัตว์นั้นจะมีพิษร้ายแรง เราในฐานะนักปรัชญาสโตอิคก็รู้ว่าเราทำได้แค่เพียงพยายามหลีกเลี่ยงความตายอย่างสุดความสามารถเท่านั้น การจะหลีกเลี่ยงได้สำเร็จหรือไม่นั้นเป็นเรื่องของพระเจ้า หากคิดได้เช่นนี้ ไม่ว่าเราจะตายหรือไม่ก็ไม่ควรกระทบจิตใจเรา สำหรับนักปรัชญาสโตอิค สิ่งที่เราพึงตระหนักในขั้นนี้ก็คือสิ่งที่ทำให้เรากลัวนั้นเป็นเพียงมโนภาพหรือความคิดเท่านั้น และมโนภาพหรือความคิดนี้ก็อาจเป็นเท็จได้ เราอาจจะไม่ได้ถูกสัตว์มีพิษร้ายแรงกัดก็ได้ และเราก็ยังไม่ได้พิจารณาว่าเราสมควรที่จะเชื่อหรือไม่ว่าเราจะตายจากการถูกสัตว์ดังกล่าวกัด เราจำเป็นต้องแยกแยะความสะพรึงกลัวกับความกังวลออกจากความน่าหวาดกลัวและความน่าตื่นตัวของมโนภาพที่เรามี ปราชญ์(สโตอิค)จะเพียงกังวลในสถานการณ์นี้ แต่คนเขลาซึ่งเชื่อว่าความตายเป็นสิ่งชั่วร้ายจะหวาดกลัว เราอาจกล่าวได้ว่าความกลัวสำหรับนักปรัชญาสโตอิคเป็นเพียงความเชื่อที่ผิดว่าตนกำลังประสบกับสิ่งชั่วร้าย และความกลัวนี้ก็เกิดจากการยอมรับมโนภาพที่ไม่น่ารื่นรมย์และน่าหวาดกลัวเพียงเพราะเราเข้าใจผิดไปว่าเหตุการณ์ที่เราประสบอยู่เป็นสิ่งชั่วร้าย สำหรับนักปรัชญาสโตอิคความอยากก็ไม่ได้ต่างไปจากความกลัวกล่าวคือเป็นเพียงความเชื่อที่ผิดที่เกิดจากการยอมรับมโนภาพที่น่ารื่นรมย์ว่าเรากำลังจะได้มาซึ่งสิ่งที่ดี อารมณ์ทั้งหลายก็เป็นเพียงความเชื่อที่ผิดที่เกิดขึ้นในจิตเราเช่นเดียวกัน จึงนับได้ว่าสำหรับนักปรัชญาสโตอิค “มโนภาพผลักดัน” เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับจิตและความสามารถในการใช้เหตุผลของมนุษย์

ส่วนประเด็นเรื่องการยอมรับของเหตุผล เราคงจะพอเห็นได้ว่าสัตว์ไม่สามารถเลือกที่จะยอมรับหรือไม่ยอมรับมโนภาพได้เนื่องจากสัตว์ไม่มีความสามารถที่จะแยกแยะความน่าเชื่อถือของมโนภาพต่างๆ แต่มโนภาพของมนุษย์มีค่าความจริง และมนุษย์ยังมีเหตุผลอีกด้วย อันทำให้เราสามารถพิจารณาใคร่ครวญและประเมินค่ามโนภาพได้ก่อนที่จะยอมรับว่ามโนภาพใดจริงและน่าเชื่อถือ สิ่งหนึ่งที่เราพึงตระหนักก็คือในปรัชญาสโตอิคมโนภาพของเราไม่ได้มีเพียงค่าความจริงเท่านั้น แต่ยังมีการปรุงแต่งของจิตประกอบเข้าอีกด้วย ดังที่ได้เห็นในตัวอย่างข้างต้นว่าเราอาจมองมโนภาพที่มีค่าความจริงเดียวกันออกไปในแนวต่างๆ ได้ การปรุงแต่งนี้ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของความคิดหรือมโนภาพ ดังนั้น การที่เรายอมรับมโนภาพใดๆ นอกจากจะเป็นการยอมรับว่าเนื้อหาของมโนภาพนั้นเป็นจริงแล้ว ยังเป็นการยอมรับรายละเอียดอันเป็นผลมาจากการปรุงแต่งทั้งหมดอีกด้วย แม้รายละเอียดเหล่านั้นจะไม่ชัดเจนหรือโดดเด่นนักก็ตาม ในกรณีของ “มโนภาพผลักดัน” เราอาจยอมรับค่าความจริงของมโนภาพนั้น แต่อาจเห็นว่าแรงขับอันเกิดจากการปรุงแต่งของจิตเป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสมและปฏิเสธมโนภาพดังกล่าวด้วยเหตุผลนี้ก็เป็นได้ เราพึงตระหนักด้วยว่าในปรัชญาสโตอิค “การยอมรับ” มโนภาพใดๆ หมายรวมถึงการไม่ต่อต้านขัดขืนมโนภาพนั้นด้วย เราไม่จำเป็นที่จะต้องแสดงการยอมรับออกมาอย่างชัดเจนเสมอไป

ประเด็นหลักที่เราพึงตระหนักในจุดนี้ก็คือ “การใช้เจตจำนง” (willing) ในปรัชญากรีกโบราณได้ถือกำเนิดขึ้นพร้อมกับการ “ยอมรับ” มโนภาพในปรัชญาสโตอิคนั่นเอง แม้มโนทัศน์ “เจตจำนง” (the will, volition) เองจะยังไม่ชัดเจนนักก็ตาม กล่าวคือการกระทำใดๆ ล้วนเกิดจากการที่เหตุผลยอมรับ “มโนภาพผลักดัน” ซึ่งก่อให้เกิด “แรงผลักดันแห่งเหตุผล” อันเป็นแรงขับให้เกิดการกระทำต่อไป ฉะนั้น ความปรารถนาทั้งมวลของมนุษย์จึงนับว่าเป็นความปรารถนาของเหตุผล (*boulêsis)* และเป็น “การใช้เจตจำนง” ทั้งสิ้น กระนั้น ใน “การใช้เจตจำนง” นักปรัชญาสโตอิคก็ได้แยกแยะระหว่างความปรารถนา (*boulêsis*) ในความหมายแคบ คือความปรารถนาที่สมควรของเหตุผล (reasonable) ที่ปราชญ์พึงมี กับความอยาก (appetites) หรือความปรารถนาที่ไม่สมควร ซึ่งคนทั่วไปที่ไม่ได้เป็นปราชญ์ล้วนมี

แม้เราจะได้เห็นแล้วว่า “การยอมรับ” และ “การใช้เจตจำนง” คืออะไรในปรัชญาสโตอิค เราก็ยังต้องพิจารณาต่อไปว่าสำหรับนักปรัชญาสโตอิค “การเลือก” คืออะไร และเกี่ยวพันอย่างไรกับ “การยอมรับ” และ “การใช้เจตจำนง” อันจะนำเราไปสู่ความเข้าใจว่า *prohairesis* คืออะไรในปรัชญาสโตอิค โดยเฉพาะในปรัชญาของเอพิคเททุส สำหรับนักปรัชญาสโตอิค ความหมายของชีวิตเราขึ้นอยู่กับว่าเรายอมรับและไม่ยอมรับมโนภาพใดบ้าง เนื่องจากทั้งความเชื่อและความปรารถนาของเราล้วนขึ้นอยู่กับการยอมรับนี้ทั้งสิ้น การดำเนินชีวิตที่ดีก็คือการยอมรับสิ่งที่สมควรและปฏิเสธสิ่งที่ไม่สมควรนั่นเอง สิ่งที่เราได้เห็นแล้วก็คือในปรัชญาสโตอิค ปัญญา (wisdom) เป็นสิ่งที่ดีเพียงสิ่งเดียว ชีวิตที่ทรงปัญญาเป็นชีวิตที่ดี ดังนั้น ตราบใดที่เราเลือกกระทำโดยใช้ปัญญา เราก็จะมีชีวิตที่เป็นสุข ไม่ว่าเราจะทุกข์ทรมานทางกายหรือถูกเข่นฆ่าอย่างไรก็ตาม ปราชญ์คือผู้ที่ไม่ถูกกระทบกระเทือนจากสิ่งเหล่านี้

และมุ่งที่จะใช้ปัญญาในการเลือกกระทำโดยการยอมรับมโนภาพที่สมควรและปฏิเสธมโนภาพที่ไม่สมควร ปรัชญาสโตอิคมุ่งให้ความสำคัญและพัฒนาความสามารถของจิตในการใช้เหตุผลแยกแยะสิ่งเหล่านี้โดยแยกตัวออกจากโลกภายนอก นอกจากนี้ นักปรัชญาสโตอิครุ่นหลังๆ ยังเชื่อว่าทฤษฎีทางปรัชญาหรือจริยศาสตร์ไม่ได้เป็นจุดหมายในตัวเอง แต่เป็นวิถีแห่งการดำเนินชีวิต จึงได้มุ่งให้ความสำคัญกับการประยุกต์ใช้ทฤษฎีดังกล่าวเข้ากับชีวิตประจำวัน อันต้องอาศัยการฝึกหัดเรียนรู้ที่จะจัดการกับมโนภาพได้อย่างเหมาะสมอันจะนำไปสู่การกระทำที่ดี

III. **เอพิคเททุส** *prohairesis* **และเจตจำนง**

ทั้งในงาน *Discourses* และ *The Encheridion* ซึ่งเป็นการรวบรวมและเรียบเรียงคำสอนของเอพิคเททุสโดยศิษย์ที่ชื่อฟลาวิอุส อาร์ริอานุส (Flavius Arrianus) หรืออาร์เรียน (Arrian) *prohairesis* นับได้ว่าเป็นมโนทัศน์หลักและมีบทบาทสำคัญ เนื่องจากเป็นสิ่งที่นิยามเราในฐานะบุคคล เป็นสิ่งที่กำหนดพฤติกรรมของเรา และเป็นสิ่งที่เราควรมุ่งฝึกหัดพัฒนามากกว่าสิ่งอื่นๆ จากการอภิปรายในส่วนที่แล้วเราอาจเข้าใจได้ว่าหากเราต้องการมีชีวิตที่ดี เราก็ควรจะฝึกหัดให้ตัวเองยอมรับมโนภาพที่สมควรและเหมาะสม โดยเฉพาะมโนภาพผลักดัน การยอมรับดังกล่าวจะก่อให้เกิดแรงขับแห่งเหตุผลอันทำให้เรากระทำสิ่งที่ถูกที่ควร การเข้าใจเช่นนี้อาจทำให้เราเข้าใจต่อไปว่าการยอมรับมโนภาพผลักดันทำให้เราเลือกกระทำอะไรบางอย่าง และด้วยเหตุนี้ *prohairesis* จึงไม่ใช่สิ่งอื่นใดนอกไปจากอุปนิสัยของจิตในการเลือกกระทำสิ่งที่เราทำนั่นเอง แต่ความเข้าใจเช่นนี้ไม่ถูกต้อง *prohairesis* ในทัศนะของเอพิคเททุสมีความซับซ้อนมากกว่าในทัศนะของอริสโตเติล เราคงจำได้ว่าอริสโตเติลได้แยกแยะระหว่างความปรารถนาของเหตุผล (*boulêsis*) กับการเลือก (*prohairesis*) โดยที่การเลือกมีเป้าหมายอยู่ที่สิ่งที่เราสามารถทำให้สำเร็จลุล่วงได้ด้วยตัวเองนั่นเอง

การแยกแยะเช่นนี้สำคัญสำหรับการเข้าใจมโนทัศน์ *prohairesis* ของเอพิคเททุส ในความคิดของอริสโตเติลและนักปรัชญาสโตอิครุ่นแรกๆ การกระทำใดๆ จะ “ขึ้นอยู่กับเรา” ก็ต่อเมื่อความสำเร็จลุล่วงของการกระทำนั้นๆ ขึ้นอยู่กับการที่เรายอมรับมโนภาพผลักดันสำหรับการกระทำนั้น การที่เราจะว่ายน้ำข้ามคลองจึงเป็นสิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” เนื่องจากเป็นผลมาจากการที่เรายอมรับมโนภาพที่ว่าการว่ายน้ำข้ามคลองเป็นสิ่งที่ดี แต่เอพิคเททุสนิยาม “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” ในแง่มุมที่แคบกว่านั้น เขาเห็นว่าการกระทำใดๆ ที่เกิดขึ้นภายนอกจิตล้วนไม่ได้ขึ้นอยู่กับเราทั้งสิ้น เราอาจว่ายน้ำข้ามคลองไม่สำเร็จด้วยเหตุผลต่างๆ สิ่งที่เอพิคเททุสต้องการเน้นย้ำก็คือการ*ยอมรับ*หรือ*ปฏิเสธ*มโนภาพผลักดันเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา แต่การว่ายน้ำข้ามคลองไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา เราอาจเลือกที่จะยอมรับมโนภาพของการว่ายน้ำข้ามคลอง และเราก็อาจปรารถนา/ต้องการที่จะว่ายน้ำข้ามคลอง แต่เราไม่สามารถเลือกหรือตัดสินใจที่จะกระทำการว่ายน้ำข้ามคลองได้ ผู้วิจัยเห็นว่าด้วยเหตุนี้เอพิคเททุสจึงเลือกใช้คำของอริสโตเติลที่บ่งถึงการแยกแยะระหว่างการเลือกกับการต้องการอย่างชัดเจน เราสามารถเลือกที่จะ

ยอมรับมโนภาพแห่งการว่ายน้ำข้ามคลองได้ แต่เราทำได้เพียงปรารถนาที่จะว่ายน้ำข้ามคลอง สิ่งที่เอพิคเททุสอธิบายอย่างชัดเจนก็คือสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริง หรือสิ่งที่เรา*เลือก*ได้ ก็คือการจัดการกับมโนภาพต่างๆ เราอาจ*เลือก*ที่จะใคร่ครวญ กำจัด ปฏิเสธ หรือยอมรับมโนภาพใดๆ ได้ ในที่สุดเราก็เห็นได้ว่า *prohairesis* ซึ่งเป็นสิ่งที่นิยามเรา ไม่ใช่อุปนิสัยของจิตในการเลือกกระทำอะไรบางอย่าง เนื่องจากเราไม่สามารถเลือก*กระทำ*ได้ เนื่องจากปัจจัยในโลกภายนอกอาจไม่เอื้อต่อการกระทำนั้น แต่เป็นอุปนิสัยในการเลือกจัดการกับมโนภาพในรูปแบบต่างๆ โดยเฉพาะการเลือกที่จะยอมรับหรือปฏิเสธมโนภาพผลักดัน การยอมรับซึ่งเกิดจากการเลือกของเราก่อให้เกิด “การใช้เจตจำนง” (willing) ซึ่งก็คือแรงขับให้เรากระทำอะไรบางอย่าง ความสามารถในการเลือกนี้ก็คือ “เจตจำนง” (the will) นั่นเอง แต่ “เจตจำนง” นี้ถูกเรียกว่า *prohairesis* แทนที่จะเป็น *boulêsis* (ความปรารถนา/ความต้องการของเหตุผล) เพื่อบ่งชี้ว่าเป็นความสามารถใน*การเลือก* แทนที่จะเป็นเพียงการปรารถนาสิ่งที่ดีเท่านั้น *prohairesis* ในทัศนะของเอพิคเททุสเป็นการบ่งถึง “เจตจำนง” ในฐานะเป็น faculty อย่างชัดเจนครั้งแรกในประวัติศาสตร์ปรัชญา

หากย้อนกลับไปเปรียบเทียบกับความคิดของอริสโตเติล[23] เราจะเห็นได้ว่า *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงหรือ “รวบ” มโนทัศน์อื่นๆ ที่เอพิคเททุสใช้อธิบายการกระทำของมนุษย์ กล่าวคือ (1) สิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” ในความหมายแคบ คือความสามารถในการยอมรับหรือปฏิเสธมโนภาพ (2) การเลือกในขอบเขตที่จำกัดอยู่เพียงสิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” เท่านั้น และ (3) ความปรารถนาสิ่งที่ดี มโนทัศน์เหล่านี้ล้วนเป็นเงื่อนไขสำหรับ *prohairesis* ทั้งสิ้น และการ “รวบ” มโนทัศน์ต่างๆ ดังกล่าวก็ทำให้มโนทัศน์เหล่านี้กลายเป็นแง่มุมหรือองค์ประกอบที่ไม่สามารถแยกออกจากกันได้ของ *prohairesis* หรือ “เจตจำนง”

“เจตจำนง” ในฐานะเป็นความสามารถของจิตหรือเหตุผลในการเลือกหรือตัดสินใจกระทำนี้เป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนมี แต่ได้รับการฝึกหัดขัดเกลาต่างกันออกไปในมนุษย์แต่ละคน อันอธิบายได้ว่าเพราะเหตุใดเราจึงเลือกกระทำหรือตัดสินใจต่างกัน เราได้เห็นแล้วว่ามโนทัศน์ “เจตจำนง” ในปรัชญาสโตอิค โดยเฉพาะในทัศนะของเอพิคเททุส ขึ้นอยู่กับสมมติฐานที่ว่าจิตมีความเป็นเอกภาพและไม่สามารถถูกแบ่งออกเป็นส่วนต่างๆ ได้ ซึ่งอธิบายได้ว่าเพราะเหตุใดมโนทัศน์ “เจตจำนง” จึงไม่ปรากฏในรูปแบบที่ชัดเจนและเป็นระบบในปรัชญาของเพลโตและอริสโตเติล

IV. “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส

เมื่อได้เห็นแล้วว่า *prohairesis* หรือ “เจตจำนง” ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสสัมพันธ์ เหมือนต่าง และได้พัฒนามาจากความคิดทางปรัชญาของอริสโตเติลอย่างไร เราก็น่าจะเริ่มพิจารณามโนทัศน์หลักๆ ที่เกี่ยวข้องกับ *prohairesis* ในตัวบทคำสอนของเอพิคเททุส มโนทัศน์ *prohairesis* และระบบจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสตั้งอยู่บนฐานของการแยกแยะระหว่าง “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” กับ “สิ่งที่

ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา” ซึ่งเขาใช้เป็นฐานของการนิยามการกระทำแห่งเหตุผลด้วยเช่นกัน ในส่วนนี้จะเริ่มจากการอภิปรายการแยกแยะระหว่างสิ่งที่เอพิคเททุสเรียกว่า “สิ่งภายใน” กับ “สิ่งภายนอก” ตามมาด้วยการอภิปราย *prohairesis* ในฐานะเป็น “ตัวตน” ของผู้กระทำ และลงท้ายด้วยการอภิปราย “การตัดสิน” ในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส ทั้ง “สิ่งภายใน” *prohairesis* และ “การตัดสิน” ล้วนเป็นสิ่งที่เอพิคเททุสเห็นว่าเป็น “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” อย่างแท้จริงทั้งสิ้น

‘สิ่งภายใน’ กับ ‘สิ่งภายนอก’

เอพิคเททุสอธิบายว่า “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” คือสิ่งที่เราสามารถกำหนดได้ตามที่เราต้องการอย่างเสรีโดยไม่มีพลังอำนาจอื่นใดนอกเหนือเรามาขัดขวางได้ สิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” ประกอบด้วย ความเห็น แรงขับในการเลือกหรือ “แรงผลักดันแห่งเหตุผล” ความปรารถนา (desire) และความรังเกียจ (aversion) กล่าวโดยรวมก็คือ “สิ่งที่เป็นการกระทำของเรา” นั่นเอง[24] เอพิคเททุสอธิบาย “สิ่งที่เป็นการกระทำของเรา” เพิ่มใน *Discourses* 1.4.11 ในเชิงความสัมพันธ์กับความปรารถนา ความไม่ปรารถนา และแรงผลักดันแห่งเหตุผลว่าในแง่ของความปรารถนากับความไม่ปรารถนา สิ่งที่เราทำได้ก็คือการได้มาซึ่งสิ่งที่เราปรารถนา และหลีกเลี่ยงสิ่งที่เราไม่ปรารถนา ส่วนในแง่ของแรงผลักดันแห่งเหตุผล สิ่งที่เราทำได้ก็คือ “ยอมรับ” และ “ปฏิเสธ” อย่างไม่ผิดพลาดหรือบิดเบือน การจัดการกับมโนภาพก็เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา และความสามารถในการจัดการกับมโนภาพนี้ก็เป็นความสามารถเดียวกับการเลือกหรือปฏิเสธ การปรารถนาหรือไม่ปรารถนา[25] ซึ่งก็คือความสามารถในการใช้เหตุผล (*logos*) นั่นเอง เหตุผลเป็นสิ่งที่ธรรมชาติให้เรามาเพื่อจัดการกับมโนภาพในทางที่เหมาะสม[26] และความสามารถในการใช้เหตุผลจัดการกับมโนภาพนี้ก็คือสิ่งที่ทำให้เราต่างจากและเหนือกว่าสัตว์อื่น[27] แม้มโนภาพจะปรากฏขึ้นในจิตโดยที่เราไม่สามารถควบคุมได้ แต่แรงผลักดันแห่งเหตุผลซึ่งก่อให้เกิดการกระทำเกิดจากการที่จิตยอมรับมโนภาพผลักดันและเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเจตจำนงของเราเอง

สิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับเราประกอบด้วย “ร่างกาย ส่วนต่างๆ ของร่างกาย ทรัพย์สมบัติ พ่อแม่ พี่น้อง ลูก ประเทศชาติ โดยรวมก็คือทุกอย่างที่เราร่วมสังคมอยู่ด้วย”[28] รวมทั้งชื่อเสียง ตำแหน่งหน้าที่ หรือทุกอย่างที่ไม่ใช่การกระทำของเรา[29] เอพิคเททุสจัดให้สิ่งเหล่านี้อยู่ในหมู่สิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับเราเพราะสิ่งเหล่านี้ไม่ได้อยู่ในการควบคุมของเรา*อย่างสมบูรณ์หรือตลอดเวลา* โดยธรรมชาติ “สิ่งภายนอก” เหล่านี้อ่อนแอ ตกเป็นทาสผู้อื่นหรือสิ่งอื่น มีอุปสรรคขัดขวางได้ง่าย และไม่ได้เป็นของเราอย่างแท้จริง[30] การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่า “สิ่งภายนอก” ทั้งหลายไม่มีค่าหรือประโยชน์แก่เราเลย แม้แต่น้อยหรือเป็นสิ่งที่เราไม่ควรใส่ใจเลย ประเด็นที่สำคัญกว่าก็คือ “สิ่งภายใน” ซึ่งขึ้นอยู่กับเราประกอบด้วยสิ่งต่างๆ ที่เป็นอิสระ ไม่สามารถถูกขัดขวางหรือขัดขืนได้แต่อย่างใด[31]

มนุษย์ปรารถนาสิ่งที่เราเห็นว่าดี และไม่ปรารถนาสิ่งที่เราเห็นว่าไม่ดี แต่สำหรับเอพิคเททุสสิ่งที่ดีมีเพียงคุณธรรม และสิ่งที่ไม่ดีมีเพียงความชั่วเท่านั้น คุณธรรมและความชั่วมีค่าความดีและความเลวอย่างไม่มีเงื่อนไขเนื่องจากเป็นสิ่งที่อยู่ในขอบเขตของศีลธรรม สิ่งอื่นๆ ล้วนเป็น “สิ่งที่ไม่มีค่า”

(indifferents) ดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น กระนั้น “สิ่งที่ไม่มีค่า” ในทางศีลธรรมบางอย่างก็อาจเป็นสิ่งที่ “ดี” และ “น่ามี” (preferred indifferents) เช่นสุขภาพที่ดี ความเป็นอยู่ที่ดี หรือในทางตรงกันข้ามอาจเป็นสิ่งที่ “ไม่ดี” และ “ไม่น่ามี” (dispreferred indifferents) ก็เป็นได้ เช่นโรคภัยไข้เจ็บ หรือความยากจน เป็นต้น คุณค่าที่อยู่นอกเหนือขอบเขตของศีลธรรมทั้งหลายล้วนเป็นคุณค่าที่มีเงื่อนไข และเอพิคเททุสก็เตือนให้เราตระหนักอยู่เสมอว่าสิ่งเหล่านี้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา ไม่ว่าจะ “น่ามี” หรือ “ไม่น่ามี” มากเพียงใดก็ตาม หากเราปรารถนาที่จะกินฝอยทองอันทำให้เราเกิดมีแรงผลักดันที่จะหาฝอยทองมากิน นั่นเป็นเพียงเพราะเราเข้าใจธรรมชาติของฝอยทองผิดไปว่าเป็นสิ่งที่ดี กล่าวคือเราตัดสินคุณค่าของฝอยทองผิดไปนั่นเอง

การแยกแยะระหว่าง “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” กับ “สิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับเรา” ไม่ใช่สิ่งง่ายในความคิดของเอพิคเททุส และความสามารถในการแยกแยะนี้ก็คือสิ่งที่เขาเห็นว่าเป็นผลของการศึกษาอย่างแท้จริง[32] เขากล่าวว่า “การศึกษาก็คือสิ่งนี้เอง: การเรียนรู้ว่าอะไรเป็นของเรา และอะไรเป็นของผู้อื่น”[33] กล่าวโดยสรุป “สิ่งภายใน” “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” ก็คือสิ่งเดียวกับ “สิ่งที่เป็นของเราอย่างแท้จริง” และ “สิ่งภายนอก” “สิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับเรา” ก็คือสิ่งเดียวกับ “สิ่งที่เป็นของผู้อื่น” นั่นเอง เอพิคเททุสกล่าวว่าอันทิสธีนิส (Antisthenes) ได้ปลดปล่อยดิโอจินิส (Diogenes) ด้วยความรู้นี้เอง

> อันทิสธีนิสปลดปล่อยเขาอย่างไรหรือ ฟังดูสิว่าดิโอจินิสกล่าวว่าอย่างไร “เขาสอนฉันว่าอะไรเป็นของฉัน และอะไรไม่ใช่ ทรัพย์สมบัติไม่ได้เป็นของฉัน ญาติ ผู้อาศัยอยู่ร่วมบ้าน เพื่อนฝูง ชื่อเสียง สถานที่ที่คุ้นเคย การสนทนาปราศรัยกับผู้อื่น สิ่งเหล่านี้ล้วนไม่ใช่ของฉันทั้งสิ้น” แล้วอะไรล่ะที่เป็นของท่าน “อำนาจในการจัดการกับมโนภาพอย่างไรล่ะ เขาแสดงให้ฉันเห็นว่าฉันมีสิ่งนี้อยู่อย่างไร้ขีดจำกัดและอุปสรรค ไม่มีผู้ใดขัดขวางฉันได้ ไม่มีผู้ใดมาบังคับให้ฉันจัดการกับมันในแบบที่ฉันไม่ต้องการได้”[34]

เมื่อได้แยกแยะ “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” ออกจาก “สิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับเรา” แล้ว เอพิคเททุสก็เห็นว่าเราต้องเลือกว่าจะให้ค่าความดีอยู่กับฝ่ายใด ซึ่งจะเป็นฝ่ายที่เราปรารถนาต่อไป สำหรับเอพิคเททุสเองทางเลือกเดียวที่มีเหตุผลก็คือการให้ค่าความดีอยู่กับฝ่าย “สิ่งภายใน” หรือ “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” แต่เพียงฝ่ายเดียว และจำกัดความปรารถนาของเราให้อยู่ในหมวดหมู่นี้เท่านั้น

> หากเจ้าไม่ต้องการที่จะปรารถนาแล้วไม่สมหวัง หรือหลีกเลี่ยงแล้วก็ยังต้องประสบพบเจอสิ่งที่เจ้ารังเกียจ ก็จงอย่าปรารถนาในสิ่งที่ไม่ได้เป็นของเจ้าเอง และอย่าหลีกเลี่ยงสิ่งที่ไม่ได้อยู่ในการควบคุมของเจ้า มิเช่นนั้น เจ้าก็จะต้องผิดหวังในสิ่งที่ปรารถนา และพบเจอกับสิ่งที่ต้องการหลีกหนีอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้[35]

ใน *Stoic Ethics* วิลเลียม โอ. สตีเฟนส์ (William O. Stephens) ได้จัดหมวดหมู่เหตุผลของเอพิคเททุสว่าเพราะเหตุใดเราจึงไม่ควรให้ค่าความดีอยู่กับฝ่าย “สิ่งภายนอก” ซึ่งมีอยู่ทั้งหมด 5 ประการด้วยกัน[36]

ประการแรก การไขว่คว้าเพื่อให้ได้มาซึ่ง “สิ่งภายนอก” มักประสบกับอุปสรรคอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และเราจะไม่สามารถแน่ใจได้ว่าจะประสบความสำเร็จในการแสวงหาสิ่งเหล่านี้เนื่องจากโดยธรรมชาติสิ่งเหล่านี้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา การที่เราต้องการได้มาซึ่งสิ่งที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเราคือการยอมให้ความปรารถนาของเราตกอยู่ใต้บงการของโชคชะตา ความไม่แน่นอน และการถูกขู่เข็ญบังคับ เอพิคเททุสเห็นว่าการยอมให้ตัวเองหมุดหมิดและเศร้าโศกเนื่องจากความไม่สมหวังเช่นนี้เป็นสิ่งที่ไร้เหตุผล เขากล่าวว่า “หากเจ้าสำนึกอยู่ตลอดเวลาว่าอะไรเป็นของเจ้าและอะไรเป็นของผู้อื่น เจ้าก็จะไม่มีวันหวั่นไหว”[37] หากเรารู้จักแยกแยะเช่นนี้แล้ว เราก็ควรจำกัดความปรารถนาของตัวเองให้อยู่ในขอบเขตของ “สิ่งภายใน” เท่านั้น

ประการที่สอง การพยายามจัดการกับ “สิ่งภายนอก” ซึ่งมีอยู่มากมายหลายอย่างนั้น ทำให้เราไม่สามารถมุ่งใส่ใจกับสิ่งสำคัญสิ่งเดียวได้ ซึ่งก็คือความสามารถในการจัดการกับมโนภาพนั่นเอง

> ถึงแม้เราจะมีอำนาจในการใส่ใจเพียงสิ่งๆ เดียวและอุทิศตนให้กับเพียงสิ่งนั้น เรากลับเลือกที่จะใส่ใจกับสิ่งต่างๆ มากมาย และผูกมัดตัวเองเข้ากับสิ่งต่างๆ ทั้งหลาย แม้กระทั่งกับร่างกายของเราและทรัพย์สมบัติและเพื่อนฝูงและลูกเต้าและเหล่าทาส เมื่อเราผูกมัดตัวเองเข้ากับหลายๆ สิ่งเสียแล้ว เราก็จะรู้สึกอึดอัดและเสมือนถูกถ่วงโดยสิ่งเหล่านี้[38]

ดูเหมือนเอพิคเททุสจะเห็นว่าการไขว่คว้าและจัดการกับ “สิ่งภายนอก” เป็นผลมาจากความเชื่อที่ผิดที่ว่า “สิ่งภายนอก” เป็นสิ่งที่ดีและจะนำมาซึ่งความสุขและชีวิตที่ดี และอาจทำให้เราประสบกับปัญหาที่เราไม่สามารถควบคุมได้ ซึ่งจะทั้งกินเวลาและทำให้เราไขว้เขวจนจิตใจไม่สงบสุข

ประการที่สาม การครอบครองและพยายามรักษา “สิ่งภายนอก” ที่เราครอบครอง โดยเฉพาะสิ่งที่เป็นวัตถุ มักนำมาซึ่งความทุกข์ เนื่องจากสิ่งเหล่านั้นอาจถูกแย่งชิงหรือสูญเสียไปได้ง่าย เขากล่าวว่า

> ฟังไว้นะ จงเลิกชื่นชมเสื้อผ้าตัวเอง แล้วเจ้าก็จะไม่โกรธคนที่ขโมยมันไป จงเลิกชื่นชมความงามของภรรยาเจ้า แล้วเจ้าก็จะไม่โกรธชู้ของเธอ จงรู้ไว้ว่าขโมยหรือชู้ไม่สามารถทำอะไรสิ่งที่เป็นของเจ้าอย่างแท้จริงได้ จะแย่งได้ก็เพียงสิ่งที่เป็นของผู้อื่นและไม่ได้อยู่ใต้อำนาจการควบคุมของเจ้าเท่านั้น ถ้าเจ้ายอมสละสิ่งเหล่านี้และมองเสียว่ามันไม่ได้มีความสลักสำคัญอะไรเลย เจ้าจะยังมีเหตุผลที่จะไปโกรธใครได้[39]

หากเราไม่ชื่นชมหลงใหลไปกับ “สิ่งภายนอก” เราก็จะไม่ต้องโศกเศร้าเสียใจเมื่อต้องสูญเสียมันไป และจะไม่ต้องโกรธผู้ที่แย่งชิงสิ่งเหล่านั้นไปจากเราด้วย แต่ในเมื่อเสื้อผ้าก็อาจถูกขโมยไปได้ และภรรยาก็อาจนอกใจเราได้ เราจึงไม่สามารถแน่ใจได้ว่าจะคงครอบครองสิ่งเหล่านี้ไปได้ตลอด แม้เราจะไขว่คว้ามาได้สำเร็จแล้วก็ตาม แม้สุขภาพร่างกายที่ดีก็ไม่ใช่สิ่งที่ดีอย่างแท้จริง (คือไม่ได้มีค่าความดีในเชิงศีลธรรม) เนื่องจากเราอาจถูกโรคภัยรุมเร้าเข้าสักวันได้เช่นกัน

ประการที่สี่ ในการไขว่คว้าแสวงหาเพื่อให้ได้มาซึ่ง “สิ่งภายนอก” เรามักต้องแก่งแย่งแข่งขันกับผู้อื่นที่ปรารถนาสิ่งเหล่านั้นเช่นกัน หากทุกคนมุ่งรักษาผลประโยชน์ของตัวเอง ก็อาจเกิดความสับสนอลหม่านขึ้นได้ “มันเป็นธรรมชาติของข้าที่จะปกป้องผลประโยชน์ของข้าเอง ถ้าการมีไร่เป็นสิ่งที่ดีสำหรับข้า การไปแย่งไร่มาจากเพื่อนบ้านก็ต้องดีสำหรับข้า ถ้าการมีเสื้อคลุมยาวเป็นสิ่งที่ดีสำหรับข้า การขโมยมันจากห้องน้ำรวมก็ต้องดีสำหรับข้าเช่นกัน นี่แหละคือที่มาของสงคราม การก่อกบฏ การกดขี่ และการวางแผนชั่วร้ายทั้งหลาย”[40] หากเราให้ค่าความดีกับ “สิ่งภายนอก” ซึ่งมีอยู่จำกัด คนอื่นๆ ก็จะให้ค่าสิ่งเหล่านั้นด้วย และจะพยายามทำทุกวิถีทางเพื่อให้ได้สิ่งเหล่านั้นมา แม้จะต้องแก่งแย่งหรือสู้รบฆ่าฟันกันก็ตาม เอพิคเททุสเห็นว่านี่คือที่มาของความขัดแย้งทางสังคมการเมืองทั้งมวล ซึ่งอาจหลีกเลี่ยงได้ด้วยการให้ค่าความดีกับ “สิ่งภายใน” แทน

ประการที่สุดท้าย ซึ่งเป็นเหตุผลที่สำคัญที่สุดคือการปรารถนาและพยายามไขว่คว้าให้ได้มาซึ่ง “สิ่งภายนอก” บ่อยครั้งต้องแลกกับสิ่งที่เป็นของเราอย่างแท้จริง ซึ่งก็คือศักดิ์ศรีและคุณค่าทางศีลธรรม เขากล่าวว่า

> เจ้าไม่สามารถที่จะหวังทั้งตำแหน่งกงสุลและสิ่งนี้ได้ในเวลาเดียวกัน เจ้าไม่สามารถมีใจปรารถนาที่จะได้มาซึ่งทั้งที่ดินและสิ่งนี้ เจ้าไม่สามารถใจจดใจจ่ออยู่กับทั้งทาสที่ไร้ค่าและตัวเองด้วยในเวลาเดียวกัน แต่ถ้าเจ้าปรารถนาสิ่งเหล่านี้ซึ่งไม่ได้เป็นของเจ้า เจ้าก็จะสูญเสียสิ่งที่เป็นของเจ้าเองไป นี่คือธรรมชาตินั่นเอง เราไม่สามารถได้อะไรมาโดยไม่สูญเสียบางอย่างไป[41]

สำหรับเอพิคเททุส ความเคารพตัวเองและศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ในฐานะสัตศีลธรรมเป็นของเราอย่างแท้จริง หากเราให้ค่ากับ “สิ่งภายนอก” ซึ่งขึ้นอยู่กับผู้อื่นก็เท่ากับว่าเรายอมตกอยู่ภายใต้บงการของคนเหล่านั้นประหนึ่งเป็นทาส “ถ้าข้าชื่นชมร่างกายที่ไร้ค่าของข้าเอง ข้าก็ยอมที่จะตกเป็นทาส ถ้าข้าชื่นชมทรัพย์สมบัติที่ไร้ค่าของตัวเอง ข้าก็ยอมที่จะตกเป็นทาส เพราะนั่นก็เท่ากับข้าได้แสดงให้เห็นแล้วว่าข้ายอมผูกมัดตัวเองอยู่กับสิ่งใดบ้าง”[42]

เอพิคเททุสไม่เชื่อว่าเราสามารถให้ค่าความดีและความสำคัญกับทั้ง “สิ่งภายใน” และ “สิ่งภายนอก” พร้อมทั้งแสวงหาทั้งสองสิ่งนี้ได้ในเวลาเดียวกัน และเห็นว่ายิ่งเราจำกัดเป้าหมายของความปรารถนาให้เล็กลงเพียงใด เราก็มีโอกาสที่จะได้มาซึ่งสิ่งที่เราปรารถนามากขึ้นเท่านั้น แต่หากเรา

ปรารถนาหลายสิ่งด้วยกัน โอกาสที่เราจะผิดหวังก็มากขึ้นเท่านั้น เนื่องจากธรรมชาติของ “สิ่งภายใน” และ “สิ่งภายนอก” ซึ่งเราสามารถเลือกให้ค่าได้นี้ต่างกันอย่างสิ้นเชิง เอพิคเททุสจึงเห็นว่าเราจำเป็นต้องเลือกให้ค่ากับด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น เขากล่าวว่า “เจ้าเป็นได้เพียงอย่างเดียว คือดีหรือชั่ว เจ้าต้องบากบั่นที่จะพัฒนาหลักการที่ใช้ปกครองตัวเอง หรือไม่ก็ต้องไขว่คว้าสิ่งภายนอก เจ้าต้องมุ่งมั่นพัฒนาตัวตนภายในของเจ้าเอง หรือไม่ก็สิ่งภายนอก นั่นก็คือจงรับบทบาทเป็นปราชญ์ หรือไม่ก็เป็นคนธรรมดาทั่วไป”[43] สำหรับเอพิคเททุสเอง เหตุผลทั้งห้าประการข้างต้นเพียงพอที่จะช่วยให้เราเห็นได้ว่าเราควรให้ค่าความดีกับ “สิ่งภายใน” ซึ่งเป็นของเราอย่างแท้จริง ควรค่าแก่การแสวงหาและรักษาไว้อย่างแท้จริง การปรารถนา “สิ่งภายนอก” ประหนึ่งว่าสิ่งเหล่านั้นมีค่าความดีอย่างแท้จริงเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับเหตุผล นอกจากนี้ แม้เราจะไขว่คว้าสิ่งภายนอกเช่นทรัพย์สินเงินทอง ชื่อเสียงเกียรติยศ อำนาจ มาครอบครองได้สำเร็จตามต้องการจริง เราก็จะขาดและต้องการสิ่งอื่นอยู่ดี สิ่งนั้นก็คือ “ความมั่นคงทางจิตใจ จิตที่สอดคล้องกับธรรมชาติ อิสรภาพจากการถูกรบกวน”[44] ซึ่งเอพิคเททุสเห็นว่าเป็นองค์ประกอบหลักสำหรับชีวิตที่เป็นสุข และไม่สามารถได้มาจาก “สิ่งภายนอก” ใดๆ แต่ได้มาจากความมีคุณธรรมของ *prohairesis* หรือ “เจตจำนง” เท่านั้น นอกจาก *prohairesis* จะเป็นทั้งแหล่งของความดีและความชั่วอย่างแท้จริง และเป็นสิ่งที่กำหนดความผาสุกของมนุษย์แล้ว เอพิคเททุสยังเห็นว่า *prohairesis* คือตัวตนที่แท้จริงของเราอีกด้วย

Prohairesis ในฐานะตัวตนที่แท้จริง

ในบรรดา “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” *prohairesis* สำคัญเป็นพิเศษสำหรับเอพิคเททุสเนื่องจาก *prohairesis* ที่สมบูรณ์เป็นจุดรวมของ “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” ทั้งหมด เป็นอิสระอย่างแท้จริง และไม่มีสิ่งใดมาบังคับได้ เขากล่าวว่า *prohairesis* “เป็นสิ่งเดียวที่เราเชื่อมั่นได้ วางใจได้ เป็นอิสระจากการถูกขัดขวาง ไม่มีผู้ใดแย่งชิงไปจากเราได้”[45] ไม่มีใครขัดขวาง *prohairesis* ของเราได้เนื่องจากเรามีอิสรภาพที่จะยอมรับสิ่งที่จริงและไม่มีใครสามารถบีบบังคับให้เรายอมรับสิ่งที่เป็นเท็จได้[46] เอพิคเททุสเชื่อเช่นเดียวกับนักปรัชญาสโตอิครุ่นแรกๆ ว่ามนุษย์ที่โตเต็มวัย เป็นผู้ใหญ่ ไม่สามารถถูกแรงผลักดันที่ไร้เหตุผลสั่งให้กระทำสิ่งใดๆ โดยที่ตัวคนๆ นั้นไม่ได้ “ยอมรับ” (assent) แต่การกระทำใดๆ ก็ตามเกิดจากการตัดสินด้วยเหตุผลว่าสิ่งนั้นๆ เป็นสิ่งที่ควรกระทำ การตัดสิน (judgment – *dogmata*) อยู่ใต้การบงการของ *prohairesis* และดังนั้นจึงอยู่ภายใต้อำนาจในการเลือกของเราเอง หรือเป็นสิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา”

การกล่าวเช่นนี้หมายความว่าอะไรก็ตามที่อยู่ในขอบเขตของ *prohairesis* ของเราไม่มีสิ่งใดหรือผู้ใดเข้ามาก้าวก่ายบีบบังคับหรือกระทบได้ (invincible)[47] เอพิคเททุสอธิบายว่าเราอาจถูกทรราชย์ล่ามโซ่ขาหรือตัดหัวเราได้ แต่ *prohairesis* ของเราจะไม่มีผู้ใดมาล่ามโซ่หรือตัดทิ้งได้[48] “ใครกันหรือคือผู้ที่ไม่สามารถถูกทำร้ายได้ ผู้ที่ไม่ถูกกระทบกระเทือนจากอะไรก็ตามที่อยู่นอกขอบเขตของเจตจำนงเขาอย่างไรล่ะ”[49] เอพิคเททุสย้ำให้เห็นความแข็งแกร่งของ *prohairesis* โดยประกาศว่า “ท่านอาจล่าม

โซ่ขาเราได้ แต่เจตจำนงของเราแม้แต่เทพซุสเองก็ไม่สามารถบังคับได้"[50] นั่นเป็นเพราะเขาเห็นว่า *prohairesis* ที่พระเจ้าได้ประทานให้แก่เราเป็นส่วนหนึ่งของพระองค์เองซึ่งพระองค์ได้สร้างให้อยู่เหนืออำนาจการบีบบังคับจากผู้ใด แม้แต่จากพระองค์เอง และหากไม่ได้เป็นเช่นนี้จริง ก็ต้องนับว่าพระเจ้าไม่ได้ดีจริงและไม่ได้รักหรือใส่ใจมนุษย์อย่างแท้จริง[51] เขาสรุปว่า "...การควบคุมเจตจำนงเป็นเรื่องของข้าเองอย่างแท้จริง และไม่มีทรราชย์ใดมาขัดขวางข้าในเรื่องนี้ได้ คนหมู่มากก็ไม่สามารถขัดขวางปัจเจกบุคคลเดี่ยวๆ ได้ และคนที่ทรงพลังก็ไม่สามารถขัดขวางคนที่อ่อนแอกว่าในเรื่องนี้ได้ เพราะสิ่งนี้พระเจ้าได้ให้มนุษย์แต่ละคนมาในฐานะเป็นสิ่งที่ไม่สามารถถูกขัดขวางได้"[52]

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่เอพิคเททุสเห็นว่า *prohairesis* ของเราไม่สามารถถูกบีบบังคับได้คือ *prohairesis* เท่านั้นที่จะเอาชนะตัวเองได้ "ไม่มีอะไรนอกขอบเขตของเจตจำนงที่จะขัดขวางหรือทำร้ายเจตจำนงได้ ตัวมันเองเท่านั้นที่จะขัดขวางหรือทำร้ายตัวเองได้"[53] และ "ไม่มีสิ่งอื่นใดที่จะเอาชนะเจตจำนงได้ ตัวมันเองเท่านั้นที่จะเอาชนะตัวเองได้"[54] เขาอธิบายว่า

> อาจมีผู้กล่าวว่า "แต่ถ้ามีใครมาขู่เข็ญให้ข้ากลัวตาย ก็เท่ากับเขาบีบบังคับข้า" "ไม่จริงหรอก สิ่งที่บีบบังคับเจ้าไม่ใช่สิ่งที่เจ้ากลัวหรอก แต่เป็นการที่เจ้าตัดสินใจต่างหากว่ามันเป็นการดีกว่าสำหรับเจ้าที่จะทำตามที่เขาต้องการแทนที่จะตาย นี่ก็เป็นอีกครั้งหนึ่งที่การตัดสินใจและการตัดสินของเจ้าเองบีบบังคับเจ้า กล่าวคือ เจตจำนงบีบบังคับเจตจำนงเอง...[55]

เราอาจกล่าวได้ว่า *prohairesis* ไม่สามารถถูกบีบบังคับได้อย่างน้อยก็ในเชิงศักยภาพ *prohairesis* มีอิสรภาพสมบูรณ์ตราบใดที่ *prohairesis* นี้ไม่ขัดขวางตัวเอง กล่าวคือ ตราบใดที่ *prohairesis* นี้ไม่บกพร่อง (perverted) นั่นเอง "แต่อะไรล่ะที่สามารถขัดขวางเจตจำนงได้เองโดยธรรมชาติ ไม่ใช่สิ่งที่อยู่นอกเหนือขอบเขตของเจตจำนง หากแต่คือตัวมันเองในยามที่บกพร่อง ด้วยเหตุนี้เจตจำนงจึงเป็นได้ทั้งความชั่วเพียงประการเดียว หรือคุณธรรมเพียงประการเดียวเท่านั้น"[56] หากเราทำให้ *prohairesis* อยู่ในสภาพที่สมบูรณ์และไม่บกพร่อง ก็จะไม่มีสิ่งใดมาคุกคามเราได้ คำถามที่สำคัญก็คือ *prohairesis* ที่บกพร่องคืออะไร คำตอบที่ตรงไปตรงมาที่สุดก็คือ *prohairesis* ที่ให้ค่าความดีกับ "สิ่งภายนอก" หรือ "สิ่งที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา" และทำให้จิตปรารถนาสิ่งเหล่านั้นนั่นเอง เอพิคเททุสกล่าวว่าการปรารถนา "สิ่งภายนอก" สวนทางกับเหตุผลและเป็นการทำให้ตัวเองตกอยู่ภายใต้บงการของผู้อื่นหรือสิ่งอื่น ปราชญ์(สโตอิค)คือผู้ที่มี *prohairesis* ที่สมบูรณ์ กล่าวคือ

> ...เจ้าจะมีความปรารถนาที่กลมกลืนและมีระเบียบต่อสิ่งที่อยู่ภายในขอบเขตของเจตจำนง ในฐานะสิ่งที่เป็นเลิศ และในฐานะสิ่งที่เจ้าสามารถไขว่คว้าได้ และเจ้าจะไม่ปรารถนาสิ่งใดที่อยู่นอกเหนือขอบเขตของเจตจำนง ซึ่งจะเป็นการยอมให้องค์ประกอบอื่นแห่งความไร้เหตุผลเข้ามามีบทบาท มันจะผลักดันเจ้าและจะมีกำลังรุนแรงเกินคาดคิด[57]

ศักยภาพในการเอาชนะตัวเองของ *prohairesis* ทำให้เอพิคเททุสกล่าวย้ำหลายครั้งว่า *prohairesis* สามารถกลายเป็นสิ่งที่ดีหรือสิ่งที่ชั่วก็ได้ “ความดีอยู่ที่ใด อยู่ในเจตจำนงอย่างไรล่ะ ความชั่วล่ะอยู่ที่ใด ก็ในเจตจำนงอย่างไรล่ะ แล้วสิ่งที่ทั้งไม่ดีไม่ชั่วล่ะ ก็ในสรรพสิ่งที่อยู่นอกขอบเขตของเจตจำนงอย่างไรล่ะ”[58] เราอาจกล่าวได้ว่าหัวใจหลักของคำสอนหรือปรัชญาของเอพิคเททุสคือการให้ค่าความดีแก่ “ส่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” อย่างแท้จริง มิฉะนั้น *prohairesis* ของเราอาจบกพร่องและกลายเป็นสิ่งที่ชั่วได้

> ถ้าสิ่งเหล่านี้ทั้งหมดเป็นจริง และเราไม่ได้ล้อเล่นหรือเล่นละครในยามที่เรากล่าวว่า “ความดีและความชั่วของมนุษย์อยู่ในเจตจำนง ส่วนสิ่งอื่นๆ ที่เหลือทั้งหมดล้วนไร้ค่าสำหรับเรา” ทำไมเราจึงยังหวาดหวั่นและกลัวอยู่ล่ะ ไม่มีผู้ใดมีอำนาจเหนือเราในสิ่งที่เราใส่ใจอย่างแท้จริง และสิ่งที่คนอื่นมีอำนาจเหนือก็ไม่ใช่สิ่งที่เราใส่ใจแต่อย่างใด[59]

สิ่งสำคัญสองประการที่เราควรตระหนักเกี่ยวกับ *prohairesis* ก็คือ ประการแรก *prohairesis* เป็นสิ่งที่ใช้และควบคุมความสามารถอื่นๆ ทั้งหมดของเรา กล่าวคือเป็นสิ่งที่กำหนดการทำงานของความสามารถทั้งหลายให้เป็นไปในทางที่ดี คือเป็นไปตามธรรมชาติและด้วยเหตุนั้นจึงดีในเชิงศีลธรรม หรือชั่ว คือขัดแย้งกับธรรมชาติและด้วยเหตุนั้นจึงไม่ดีในเชิงศีลธรรม เอพิคเททุสกล่าวว่า

> แต่ถ้าเจ้าถามข้าว่า “แล้วอะไรล่ะคือสิ่งที่สูงส่งที่สุด” ข้าจะตอบว่าอย่างไรดี ความสามารถในการพูดโน้มน้าวใจหรือ ข้าคงกล่าวเช่นนั้นไม่ได้ แต่คงต้องกล่าวว่าเป็นเจตจำนง หากเจตจำนงนั้นถูกต้องสมบูรณ์ เนื่องจากสิ่งนี้ต่างหากที่ไม่เพียงแต่ใช้ความสามารถในการพูดโน้มน้าวใจหากแต่ยังใช้ความสามารถอื่นๆ ทั้งหมดอีกด้วย ไม่ว่าจะเล็กน้อยหรือใหญ่โต เมื่อสิ่งนี้อยู่ในสภาพที่สมบูรณ์ คนก็จะกลายเป็นคนดี แต่หากบกพร่องไป ก็จะทำให้คนกลายเป็นคนชั่ว สิ่งนี้แหละที่ทำให้เราโชคร้ายหรือโชคดี กล่าวว่าและพึงพอใจในผู้อื่น กล่าวโดยสรุป มันคือสิ่งที่ก่อให้เกิดความชั่วหากเราเพิกเฉยต่อมัน แต่หากใส่ใจก็จะก่อให้เกิดความสุข[60]

ประการที่สอง คือ *prohairesis* เป็นสิ่งที่กำหนดสถานภาพทางศีลธรรมของมนุษย์ เอพิคเททุสเชื่อว่าหาก *prohairesis* ของผู้ใดดีหรือสมบูรณ์ คนๆ นั้นก็จะเป็นคนดี และในทางกลับกันหาก *prohairesis* บกพร่อง คนๆ นั้นก็จะเป็นคนชั่ว นี่เป็นเพราะ *prohairesis* ไม่ได้เพียงควบคุมมโนภาพจากการรับรู้ทั้งหลายเท่านั้น แต่ยังเป็นสิ่งที่บอกเราว่าควรและไม่ควรเชื่ออะไร และควรกระทำและไม่ควรกระทำสิ่งใด[61] เราจะได้เห็นต่อไปว่าความสุขทั้งมวลและชีวิตที่ดีของมนุษย์ขึ้นอยู่กับว่าเราฝึกหัด *prohairesis* ของตัวเองได้ดีในระดับใดเท่านั้น

เอพิคเททุสให้ความสำคัญกับ *prohairesis* มากในฐานะเป็นสิ่งที่กำหนดสถานภาพทางศีลธรรมของมนุษย์ เขาเห็นว่าความดีและความชั่วเป็นสิ่งที่เราควบคุมได้อย่างแท้จริง และดังนั้นพัฒนาการทางศีลธรรมของเราจึงเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราแต่เพียงผู้เดียว ด้วยเหตุนี้เขาจึงกล่าวต่อไปด้วยว่าความผาสุกทางใจของมนุษย์ก็เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราแต่เพียงผู้เดียว เอพิคเททุสไม่เชื่อใน “โชคทางศีลธรรม” (moral luck) เนื่องจากเห็นว่าเราเองเท่านั้นที่กำหนดสถานภาพทางศีลธรรมหรือความดีชั่วของตัวเอง

> แล้วเราควรจะใส่ใจกับสิ่งใดล่ะหรือ ประการแรกคือหลักการทั่วไปเหล่านี้ ซึ่งเจ้าควรจะท่องไว้ให้ขึ้นใจและพร้อมที่จะนำมาใช้ หากไม่พร้อมก็ไม่ต้องนอน ไม่ต้องลุก ไม่ต้องดื่ม ไม่ต้องกิน หรือไม่ต้องพบปะสังสรรค์กับผู้คน ข้าหมายถึงสิ่งนี้: ไม่มีผู้ใดเป็นนายอยู่เหนือเจตจำนงของผู้อื่นได้ และ: ความดีความชั่วของแต่ละคนจำกัดอยู่ในขอบเขตของเจตจำนงเท่านั้น สิ่งที่ตามมาก็คือไม่มีผู้ใดมีอำนาจที่จะนำสิ่งดีมาล่อลวงข้า หรือชักจูงให้ข้าไปเกี่ยวพันกับความชั่ว แต่ข้าเองเท่านั้นที่มีอำนาจเหนือตัวเองในเรื่องเหล่านี้ หากเข้าใจสิ่งนี้ได้อย่างถ่องแท้แล้ว ข้าจะยังมีข้ออ้างใดอีกที่จะหวั่นไหวไปกับสิ่งที่อยู่ภายนอก[62]

เมื่อได้จำกัดขอบเขตของความดีชั่วให้ขึ้นอยู่กับเพียง *prohairesis* แต่เพียงอย่างเดียว เอพิคเททุสก็เห็นว่า “สิ่งภายนอก” ไม่ควรรังควานเราได้อีกต่อไป เพราะสิ่งเดียวที่จะรังควานหรือรบกวนจิตใจเราได้ก็คือ *prohairesis* ที่บกพร่อง แต่ “สิ่งภายนอก” ใดๆ ไม่สามารถทำให้ *prohairesis* ของเราบกพร่องได้นอกจาก *prohairesis* ของเราเอง

มโนทัศน์ *prohairesis* เป็นกุญแจสำคัญในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุสเพราะเขาเห็นว่า *prohairesis* หรือ “เจตจำนง” ซึ่งเป็นผู้เลือกหรือตัดสินทุกอย่าง เป็นแก่นแท้ของมนุษย์ เป็นจุดรวมของการเป็นผู้กระทำทางศีลธรรมและผู้กำหนดตัวเอง มนุษย์ทุกคนล้วนมีอำนาจสูงสุดและสัมบูรณ์ในขอบเขตของ *prohairesis* ของตัวเอง ด้วยเหตุนี้เอพิคเททุสจึงกล่าวว่า *prohairesis* คือตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ เมื่อมีคนมาบ่นว่าถ้วยชามแตก เอพิคเททุสจึงย้อนถามว่า “เจ้าเป็นถ้วยชามงั้นหรือ ไม่ใช่แต่เจ้าคือเจตจำนง”[63] การยอมให้ความสูญเสียทางวัตถุกระทบจิตใจเราเป็นสิ่งที่ไร้เหตุผลเพราะทรัพย์สินวัตถุไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริงของเรา ในทางเดียวกัน เอพิคเททุสก็เห็นว่าเราไม่ควรลุ่มหลงไปกับความงามของเรือนร่างตัวเอง เพราะ “เจ้าไม่ได้เป็นเนื้อหนัง หรือผม แต่เป็นเจตจำนง หากทำให้สิ่งนี้งามได้ เจ้าก็จะงามไปด้วย”[64] ความงามที่แท้จริงไม่ใช่ความงามของเรือนร่าง แต่เป็นความงามของตัวตนที่แท้จริงของเรา ซึ่งก็คือ *prohairesis* ที่สมบูรณ์ อันได้แก่เหตุผล การตัดสิน และกิจกรรมของจิตที่ได้รับการฝึกหัดให้ใช้งานได้อย่างเหมาะสมนั่นเอง

การที่เอพิคเททุสอธิบายว่า *prohairesis* คือตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญในการอธิบาย “ตัวตน” (selfhood) ในประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตก สำหรับ

เพลโตและอริสโตเติล ตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์คือ *nous* หรือหลักการแห่งเหตุผลที่ปรากฏอยู่อย่างชัดเจนในความรู้เชิงทฤษฎี การอธิบายเช่นนี้เป็นการกล่าวถึงหลักการแห่งเหตุผลในลักษณะเป็นนามธรรม ซึ่งไม่สามารถเป็นฐานทางอภิปรัชญาของตัวตนในเชิงปัจเจกได้ แต่ *prohairesis* ของเอพิคเททุสบ่งถึงตัวตนในฐานะที่เป็นปัจเจกอย่างแท้จริง กล่าวคือ ตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ไม่ใช่เหตุผล แต่เป็นการใช้เหตุผลในเชิงปฏิบัติเพื่อเลือกการกระทำ เพื่อรักษาดุลยภาพแห่งอารมณ์ ความสงบของจิตใจ โดยการไม่ไขว่คว้าหรือปรารถนาเป้าหมายที่อยู่เหนือการควบคุมของตนเอง กระบวนการนี้ต้องอาศัยการมี “สติ” อยู่ตลอดเวลาที่รู้สึกตัว ต้องอาศัยการแยกแยะระหว่าง “สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา” กับ “สิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับเรา” อย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอ การที่เอพิคเททุสนำมโนทัศน์ *prohairesis* ที่อริสโตเติลใช้เพื่อบ่งถึงการเลือกมาแต่งเติมปรับเปลี่ยนให้มีความเป็นปัจเจกและบ่งถึงตัวตนที่แท้จริงจึงแสดงให้เห็นว่าเขาให้ความสำคัญกับประเด็นเรื่องการเลือก เสรีภาพ และความรับผิดชอบในจริยศาสตร์ของเขามากเพียงใด

การตัดสิน กับ prohairesis

เราได้เห็นแล้วว่าสำหรับเอพิคเททุส *prohairesis* คือ faculty แห่งการเลือกหรือ “เจตจำนง” กระนั้น คำถามที่ตามมาก็คือกลไกแห่งการเลือกหรือการทำงานของ “เจตจำนง” นี้คืออะไร เราได้เห็นแล้วว่าในจริยศาสตร์ของเอพิคเททุส การกระทำของมนุษย์เกิดจากการรับหรือมีมโนภาพผลักดันบางอย่าง เมื่อมีมโนภาพผลักดันมนุษย์ก็จะใช้เหตุผลเพื่อ “ยอมรับ” หรือ “ปฏิเสธ” มโนภาพนี้ อันก่อให้เกิด “มโนภาพผลักดันแห่งเหตุผล” ซึ่งเป็นที่มาของการกระทำของเรา ในการใช้เหตุผลเพื่อ “ยอมรับ” หรือ “ปฏิเสธ” มโนภาพผลักดัน สิ่งที่มนุษย์ทำก็คือ “ตัดสิน” (judgment - *dogmata*) และการตัดสินนี้ก็คือสิ่งที่กำหนดการกระทำทุกอย่างต่อไป การตัดสินนี้คือการทำงานของ *prohairesis* และเป็นสิ่งที่บ่งชี้ว่า *prohairesis* สมบูรณ์หรือบกพร่อง หากจะกล่าวอย่างรวบรัดก็คือ *prohairesis* เป็นตัวกำหนดการตัดสิน แต่การตัดสินเป็นตัวกำหนดการกระทำและคุณค่าทางศีลธรรมของ *prohairesis* สำหรับเอพิคเททุสการตัดสินไม่สามารถแยกออกจากตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ได้ การตัดสินเป็นสิ่งที่เผยให้เห็นคุณค่าทางศีลธรรมของมนุษย์และยังกำหนดความสุขและความทุกข์ของมนุษย์อีกด้วย เราจะได้เห็นต่อไปว่าเพราะเหตุใดเอพิคเททุสจึงคิดเช่นนี้

ก่อนอื่นเราต้องพิจารณาก่อนว่าในทัศนะของเอพิคเททุส อะไรคือสาเหตุของการกระทำของมนุษย์ เขายืนยันตามที่เราได้เห็นก่อนหน้านี้ว่า “เราไม่ควรไปหาสาเหตุนอกตัวเราเอง เพราะในทุกกรณีสิ่งที่เป็นสาเหตุให้เราทำหรือไม่ทำอะไรล้วนเป็นสิ่งหนึ่งสิ่งเดียวเสมอ...”[65] แรงขับให้เกิดการกระทำอยู่ในจิตของเราเองและไม่ได้ถูกกำหนดโดย “สิ่งภายนอก” ใดๆ ทั้งสิ้น “...ไม่ใช่ความตาย หรือการถูกเนรเทศ หรือความลำบากยากเข็ญ หรืออะไรทำนองนี้ที่เป็นสาเหตุของการกระทำหรือการไม่กระทำอะไรสักอย่างของเรา แต่มันคือความเห็นและการตัดสินของเราเท่านั้น”[66] การตัดสินของเราเองเท่านั้นเป็นสาเหตุของการกระทำของเรา การตัดสินของ *prohairesis* ไม่สามารถตกอยู่ใต้อำนาจของ

สิ่งอื่นใดได้นอกจากตัวเราเอง จะกล่าวให้ชัดเจนยิ่งขึ้นก็คือการตัดสินเท่านั้นที่จะเอาชนะการตัดสินด้วยกันได้ เอพิคเททุสยกตัวอย่างทรราชย์ที่อาจขู่เข็ญเราว่า "'ใช่แล้ว แต่ข้าต้องการควบคุมการตัดสินของเจ้าด้วย' แล้วใครให้อำนาจนี้แก่ท่านหรือ ท่านมีอำนาจเหนือการตัดสินของคนอื่นไปได้อย่างไร 'ข้าเอาชนะเจ้าได้โดยการขู่เข็ญให้กลัวอย่างไรล่ะ' เขาว่า ท่านไม่ได้เห็นหรอกว่าการตัดสินต่างหากที่เอาชนะตัวเอง มันไม่ได้ถูกสิ่งอื่นเอาชนะ"[67] หากเราถูกขู่เข็ญให้กลัว สิ่งที่ทำให้เรากลัวไม่ใช่การถูกขู่เข็ญ แต่ "การตัดสินใจและการตัดสินของเจ้าเองบีบบังคับเจ้า กล่าวคือ เจตจำนงบีบบังคับเจตจำนงเอง..."[68] กล่าวให้ชัดเจนก็คือ *prohairesis* เอาชนะตัวเองโดยการแทนที่การตัดสินหนึ่งด้วยการตัดสินอีกอันหนึ่งนั่นเอง

เอพิคเททุสใช้มโนทัศน์ *prohairesis* ในความหมายเช่นนี้ในแง่หนึ่งเพื่อสร้างพื้นที่ให้กับความรับผิดชอบทางศีลธรรมในโลกแห่งนิยัตินิยมเชิงกายภาพของปรัชญาสโตอิค *prohairesis* บ่งถึงอิสรภาพของมนุษย์ซึ่งเป็นรากฐานของการใช้เจตจำนงและความรับผิดชอบทางศีลธรรม หากพระเจ้าไม่ได้ประทานส่วนหนึ่งของพระองค์ (*prohairesis*) ซึ่งไม่สามารถตกอยู่ใต้อำนาจของ "สิ่งภายนอก" ใดๆ ได้ การเลือก การตัดสินใจ และการกระทำทั้งหมดของมนุษย์ก็ต้องนับว่าถูกกำหนดโดยพระเจ้า ด้วยเหตุนี้เอพิคเททุสจึงเห็นว่าการตัดสิน ซึ่งเป็นการทำงานของ *prohairesis* คือสิ่งที่เผยให้เห็นตัวตนและลักษณะทางศีลธรรมของเราอย่างแท้จริง "เนื่องจากมนุษย์ไม่ได้เป็นเหมือนก้อนหินหรือท่อนไม้ที่ใช้นิ้วชี้เอาได้ แต่ในยามที่เราแสดงให้เห็นการตัดสินของเราต่างหากที่เราเผยตัวตนในฐานะมนุษย์ออกมา"[69] หากการตัดสินคือสิ่งที่วัดค่าของเรา การจะเข้าใจการตัดสินของใครสักคนได้ก็ต้องหมายถึงการเข้าใจตัวตนที่แท้จริงของคนๆ นั้นด้วย

คุณค่าทางศีลธรรมของการกระทำใดๆ ขึ้นอยู่กับการตัดสินของผู้กระทำ หากการตัดสินที่เป็นสาเหตุของการกระทำนั้นดี การกระทำก็นับว่าดีตามไปด้วย แต่ถ้าการตัดสินนั้นชั่ว การกระทำก็ต้องชั่วตามไปด้วยอย่างจำเป็น "ข้าจะไม่ยอมให้เจ้าชมเชยหรือประนามผู้ใดสำหรับสิ่งที่อาจดีหรือชั่วก็ได้ แต่สำหรับการตัดสินเท่านั้น เพราะสิ่งนี้เป็นของแต่ละคนอย่างแท้จริง ซึ่งทำให้การกระทำของเขาต่ำทรามหรือสูงส่ง"[70] ประเด็นสำคัญก็คือเอพิคเททุสเชื่อว่าคุณค่าทางศีลธรรมของการกระทำถูกกำหนดโดยการตัดสินของผู้กระทำแต่เพียงอย่างเดียว เพราะการตัดสินนี้เท่านั้นที่เป็นของผู้กระทำอย่างแท้จริง นั่นหมายความว่าผลลัพธ์ของการกระทำ ไม่ว่าจะดีหรือไม่ดี ก็ไม่ได้มีส่วนแต่อย่างใดในการประเมินคุณค่าของการกระทำนั้น ผลลัพธ์ของการกระทำไม่ได้ขึ้นอยู่กับผู้กระทำแต่เพียงอย่างเดียว จึงไม่สามารถนับได้ว่าเป็นของผู้กระทำอย่างแท้จริง และด้วยเหตุนี้เอพิคเททุสจึงเห็นว่าเป็นสิ่งที่อยู่นอกขอบเขตของการประเมินค่าทางศีลธรรม เราอาจกล่าวต่อไปได้ว่าเราไม่สามารถประเมินค่าการกระทำใดๆ ได้โดยไม่พิจารณาว่าการตัดสินที่เป็นสาเหตุของการกระทำนั้นคืออะไร เนื่องจากการกระทำใดๆ ในตัวเองไม่มีค่าทางศีลธรรมหากพิจารณาแยกจากการตัดสิน "...การกระทำที่เกิดจากการตัดสินที่ถูกต้องเท่านั้นที่นับว่าเป็นการกระทำที่ดี และการกระทำที่เกิดจากการตัดสินที่เลวเท่านั้นที่นับว่าเป็น

การกระทำที่เลว แต่ตราบใดที่เรายังไม่รู้ว่าคนๆ หนึ่งตัดสินอย่างไรในการกระทำหนึ่งใด ก็จงอย่าเพิ่งไปสรรเสริญหรือประนามการกระทำนั้น การตัดสินไม่ใช่สิ่งที่เห็นได้ง่ายๆ จากสิ่งภายนอก"[71]

นอกจากนี้ การตัดสินยังเป็นตัวกำหนดความผาสุกของวิญญาณมนุษย์อีกด้วย เอพิคเททุสเห็นว่าภัยที่แท้จริงไม่ได้เกิดกับร่างกายหรือ "สิ่งภายนอก" ใดๆ แต่เกิดกับตัวตนที่แท้จริงของเราหรือ *prohairesis* เท่านั้น "ไม่มีผู้ใดทำร้ายหรือช่วยเหลือผู้อื่นได้ แต่...การตัดสินของเขาเองเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ต่างหากที่ทำร้ายเขา หรือโค่นล้มเขาได้"[72] คุณหรือโทษใดๆ มาจากการตัดสินของเราเท่านั้น ดังนั้นเราเท่านั้นที่จะให้คุณหรือให้โทษกับตัวเอง ผู้อื่นไม่สามารถทำร้ายหรือช่วยเหลือเราได้ ความหงุดหงิดกังวลใจก็เกิดจากการตัดสินเช่นกัน "อะไรล่ะที่ทำให้เราหนักใจและกังวลจนแทบเสียสติ จะเป็นอะไรไปเสียอีกนอกจากการตัดสินของเราเอง"[73] เราอาจแย้งได้ว่าบางครั้งสิ่งชั่วร้ายหรือโศกนาฏกรรมที่เกิดขึ้นกับเราก็อาจส่งผลให้จิตใจขุ่นมัวได้ แต่เอพิคเททุสก็จะอธิบายว่า "โศกนาฏกรรมไม่ใช่สิ่งอื่นใดนอกจากการนำความทุกข์ทรมานของผู้ที่ชื่นชมสิ่งภายนอกมาเรียงร้อยให้เป็นเรื่องราว"[74] สาเหตุที่แท้จริงของสิ่งชั่วร้ายที่กระทบจิตใจเราก็คือการไม่ใส่ใจและไม่วิเคราะห์มโนภาพที่เกิดขึ้นในจิต "...ไม่มีสิ่งใดนอกจากการตัดสินที่เป็นสิ่งรบกวนความสงบและความมั่นคงในจิตใจของเรา..."[75] การตัดสินที่ไม่ดีซึ่งเป็นสาเหตุของความทุกข์นานัปการก็คือการตัดสินที่ให้คุณค่าแก่ "สิ่งภายนอก" นั่นเอง

> สิ่งเหล่านี้คือการตัดสินอันชั่วร้ายที่เราควรสละทิ้งให้หมด นี่คือเรื่องที่เราควรจะมุมานะบากบั่นใส่ใจ การร่ำไห้และการถอนหายใจคืออะไรหรือ ก็คือการตัดสินอย่างไรล่ะ แล้วโชคร้ายคืออะไร ก็คือการตัดสิน การทะเลาะเบาะแว้ง การขัดแย้ง จับผิด กล่าวหา อกตัญญู โง่เง่าล่ะ คืออะไร สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นการตัดสินทั้งสิ้น และยังเป็นการตัดสินเกี่ยวกับสิ่งที่อยู่นอกเหนือขอบเขตของเจตจำนง และให้ค่าว่าดีหรือชั่วอีกด้วย หากคนเราหันมาตัดสินสิ่งที่อยู่ในขอบเขตของเจตจำนง ข้ารับประกันได้ว่าคนๆ นั้นจะมีจิตใจมั่นคงไม่ว่าสิ่งต่างๆ รอบตัวเขาจะอยู่ในสภาวะใดก็ตาม[76]

การตัดสินเป็นสิ่งที่กำหนดทุกอย่างสำหรับเอพิคเททุส จึงมีความสำคัญยิ่งในจริยศาสตร์ของเขา "ถ้าเราตัดสินได้ดี เราก็จะดีตามไปด้วย ถ้าตัดสินได้แย่ เราก็จะแย่ตาม เพราะในทุกกรณีเราจะเป็นอย่างไรนั้นถูกกำหนดโดยการตัดสินของตัวเอง"[77] การตัดสินเผยให้เห็นสภาวะของ *prohairesis* ของเราด้วย ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว *prohairesis* คือ faculty ที่ทำงานโดยการตัดสิน หากการตัดสินนั้นมีเนื้อหาที่ดี ก็แสดงว่า *prohairesis* นั้นดี แต่หากการตัดสินนั้นมีเนื้อหาที่ชั่ว ก็ต้องนับว่า *prohairesis* นั้นบกพร่อง

คำถามสำคัญที่ต้องถามต่อไปก็คือการตัดสินที่ดีหรือการใช้ "เจตจำนง" อย่างดีคืออะไร เอพิคเททุสให้คำตอบไว้สองประการ ประการแรกคือต้องแยกแยะให้ชัดเจนว่าอะไร "ขึ้นอยู่กับเรา" และอะไร "ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรา" และตัดสินตามนั้นเพื่อจะได้ไม่ต้องประสบปัญหาหรืออุปสรรคจากการตัดสินผิด

ว่าสิ่งที่ไม่ใช่ของเราอย่างแท้จริงเป็นของเรา ความรู้ที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งของปรัชญาสโตอิคคือการรู้จักแยกแยะระหว่างสองสิ่งนี้เนื่องจากหากแยกแยะได้ก็จะทำให้จิตใจของเราสงบนิ่ง ไม่หวั่นไหวไปกับสิ่งภายนอก ประการที่สองคือต้องรู้ว่าคุณค่าทางศีลธรรมมีอยู่เพียงในขอบเขตของ *prohairesis* ซึ่งขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริงเท่านั้น สิ่งอื่นๆ ที่อยู่นอกขอบเขตของ *prohairesis* ล้วนไม่ได้มีคุณค่าทางศีลธรรมใดๆ การให้ค่าแก่สิ่งเหล่านั้นจึงนำมาซึ่งความทุกข์ทั้งมวล ดังที่เอพิคเททุสได้ประกาศว่า “ใครก็ตามที่เห็นว่าสิ่งที่อยู่นอกเหนือขอบเขตของเจตจำนงตัวเองดี ก็จงปล่อยให้เขาอิจฉา โหยหา ยกยอปอปั้น รู้สึกถูกรบกวนในจิตใจ ใครก็ตามที่เห็นว่าสิ่งอื่นๆ ชั่ว ก็จงปล่อยให้เขาทุกข์ โศกเศร้า โทมนัส ไร้ซึ่งความสุข”[78]

VI. *Prohairesis* กับชีวิตที่เป็นสุข

Eudaimonia ในปรัชญากรีกโบราณซึ่งมักถูกแปลว่า “ความสุข” ไม่ได้หมายถึงความพึงพอใจชั่วคราว หรือความรื่นรมย์สบายใจชั่วขณะตามที่เราอาจเข้าใจในยามที่เรากล่าวว่าเรา “มีความสุข” หากแต่หมายถึงความสุขที่ต่อเนื่อง คงทน และมั่นคง แม้เอพิคเททุสจะยอมรับและใช้ “ความสุข” ในความหมายดังกล่าวด้วย แต่ “ความสุข” ที่แท้จริงสำหรับเอพิคเททุสมีความหมายใกล้เคียงกับ “ความสงบนิ่งของจิตใจ” (tranquility/imperturbability – *ataraxia*) มากกว่าความสุขในความหมายของความพึงพอใจหรือความรื่นรมย์ และเห็นว่าหากจิตใจเราสงบนิ่งและมั่นคง เราก็จะไม่ต้องการสิ่งอื่นใดนอกเหนือไปจากนั้นอีก

สำหรับเอพิคเททุส จิตใจที่สงบนิ่งเกิดจากการตัดสินที่ถูกต้องเหมาะสมของ *prohairesis* และการไม่ยอมโอนอ่อนไปตามอารมณ์ความปรารถนาทั้งหลายซึ่งเกิดจากการตัดสินที่ผิดว่าสิ่งที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเราเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรา เอพิคเททุสเห็นว่าการมีความสุขก็คือการไม่รู้สึกว่าตัวเองขาดสิ่งใด “ข้าไม่ยอมอ่อนข้อให้กับความโกรธ หรือความเสียใจ หรือความริษยา ข้าไม่ถูกจำกัดหรือบีบบังคับด้วยสิ่งใด ข้ายังจะขาดอะไรอีก ข้ามีเวลาว่าง ข้ามีความสงบในจิตใจ”[79] หากเราควบคุมจิตใจตัวเองให้สงบนิ่งเช่นนี้ได้ เราก็จะไม่ต้องการสิ่งอื่นสิ่งใดอีก การโหยหาสิ่งใดหรือผู้ใดนับว่าเป็นความบกพร่องของเหตุผลในความคิดของเอพิคเททุส และเป็นสิ่งที่ไม่สอดคล้องกับชีวิตที่ดีหรือเป็นสุข “เป็นไปไม่ได้ที่ความสุขกับการโหยหาสิ่งที่ไม่มีอยู่จะไปด้วยกันได้ เพราะความสุขคือการมีทุกสิ่งที่ต้องการแล้ว มันเป็นเสมือนคนที่เพียบพร้อม คนๆ นั้นจะไม่รู้สึกกระหายหรือหิว”[80] การกระหายน้ำบ่งถึงการขาดเครื่องดื่ม การหิวแสดงถึงการขาดอาหาร การโหยหาคือการไม่ได้ครอบครองหรือไม่ได้อยู่ใกล้สิ่งภายนอก สภาวะเหล่านี้ล้วนเป็นสภาวะแห่งความไม่สมบูรณ์ทางจิตใจทั้งสิ้น ซึ่งเอพิคเททุสเห็นว่าเป็นสภาวะที่ตรงข้ามกับความสุขที่แท้จริง การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าหากปราชญ์สโตอิคกระหายน้ำหรือหิวแล้วจะไร้ความสุข เนื่องจากการกระหายน้ำหรือหิวไม่ได้แสดงถึงการขาดสิ่งที่ปราชญ์สโตอิคเห็นว่าเป็นสิ่งที่ดีและมีคุณค่าอย่างแท้จริง อาหารเครื่องดื่ม และความสบายทางกายล้วนเป็น “สิ่งที่ไม่

มีค่า” ซึ่งอยู่นอกเหนือ *prohairesis* ทั้งสิ้น การขาดสิ่งเหล่านี้จึงไม่ลดความสุขของปราชญ์สโตอิคแต่อย่างใด ความสุขแบบสโตอิคเกิดจากเสรีภาพที่สัมบูรณ์ และความสงบนิ่งทางจิตใจเช่นนี้ก็เป็นสภาวะที่มั่นคง

เราอาจกล่าวได้ว่าสำหรับเอพิคเททุส ความสุข ชีวิตที่เป็นสุข และชีวิตที่ดี ล้วนเป็นสิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” ทั้งสิ้น และไม่ได้ตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขของโชคชะตาหรือชะตากรรมแต่อย่างใด การตัดสินว่าเราจัดการได้เพียงแต่สิ่งที่ “ขึ้นอยู่กับเรา” และด้วยเหตุนี้จึงต้องยอมรับสิ่งที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของเราว่าเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้แล้วและเราไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ ล้วนทำให้จิตใจของเราไม่ถูกกระทบโดยความเปลี่ยนแปลงในโลกภายนอกที่เกิดขึ้นอยู่อย่างสม่ำเสมอ และช่วยให้เรามุ่งใส่ใจจัดการกับสิ่งที่อยู่ภายใต้การควบคุมของเราได้อย่างสงบนิ่งยิ่งขึ้น การพัฒนาการตัดสินเช่นนี้ให้เป็นลักษณะนิสัยและเป็นธรรมชาติจะยังให้เกิดความพึงพอใจอย่างแท้จริงและมั่นคง อันเป็นที่มาของความสุขขั้นสูงสุด และแสดงถึงความเป็นเลิศทางศีลธรรม

อาจมีผู้กล่าวได้ว่าการที่จริยศาสตร์ของเอพิคเททุสมีลักษณะที่เน้นการ “ปล่อยวาง” หรือนับได้ว่าเป็น “จริยศาสตร์แห่งการปล่อยวาง” (ethics of resignation) เป็นผลโดยตรงจากสภาพชีวิตของเขาเอง กล่าวคือเอพิคเททุสเป็นบุตรชายของนางทาสคนหนึ่งในเมืองเฮียราโพลิส (Hierapolis) ในแถบฟรีเจีย (Phrygia) ความพิกลพิการทางกายของเอพิคเททุสเองตลอดจนการถูกจองจำในฐานะทาสน่าจะมีผลต่อการที่เขาพัฒนาความคิดที่ว่าความสุขที่แท้จริงคือเสรีภาพ เสรีภาพที่ว่านี้ไม่ใช่เสรีภาพทางกาย ทางเศรษฐกิจ หรือการเมือง แต่เป็นเสรีภาพแบบเดียวที่ไม่มีวันสูญหายไปได้หากปัจเจกบุคคลมีความมุ่งมั่นและมีวินัยในตัวเองมากพอ อาจมีผู้มองได้ว่าจริยศาสตร์ที่เน้นการปล่อยวางเช่นนี้บ่งบอกถึงพื้นเพของผู้พัฒนาความคิดดังกล่าว และอาจนับได้ว่าเป็น “จริยศาสตร์ของทาส” (ethics of the slave) เนื่องจากศูนย์กลางของจริยศาสตร์ดังกล่าวอยู่ที่ “เจตจำนง” ของผู้กระทำเท่านั้นโดยไม่ต้องอาศัยโลกภายนอกหรือมนุษย์ผู้อื่นแต่อย่างใด ซึ่งอาจเป็นผลมาจากการมองโลกอย่างทาสที่ถูกจำกัด คุกคามและรังแกโดยมนุษย์และสภาพแวดล้อมรอบตัว กระนั้นความเข้าใจเช่นนี้ก็อาจไม่ถูกต้องเสียทีเดียว ดังจะเห็นได้จากนักจริยศาสตร์สโตอิคที่มีชื่อมากที่สุดอีกท่านหนึ่ง คือมาร์คุส โอเรเลียส (Marcus Aurelius, ค.ศ. 121-180) ซึ่งเป็นจักรพรรดิ์โรมันระหว่างปีค.ศ. 161-180 และได้ใช้แนวคิดแบบสโตอิคเพื่อให้เข้าถึงและรักษาไว้ซึ่งความสงบนิ่งของจิตใจในยามที่ต้องเผชิญกับความขัดแย้งนานัปการ การกล่าวว่าจริยศาสตร์ที่เน้นการปล่อยวางส่อถึงสภาพจิตใจและการมองโลกเยี่ยงทาสนั้นจึงอาจไม่เที่ยงตรงนัก

เงื่อนไขของชีวิตที่เป็นสุขในความคิดของเอพิคเททุสไม่มีสิ่งอื่นใดนอกเหนือไปจากการมี *prohairesis* ที่สมบูรณ์ หรือตัดสินได้อย่างถูกต้องเหมาะสม ชีวิตที่ดีหรือชีวิตที่เป็นสุขจึงนับได้ว่าอยู่ในการควบคุมของเราเองในความหมายที่แคบที่สุด ซึ่งก็คือการคุมการตัดสินให้จำกัดอยู่เพียงสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริง เราอาจกล่าวต่อไปได้ว่าสำหรับเอพิคเททุส ชีวิตที่เป็นสุขก็คือการใช้เจตจำนงหรือ *prohairesis* เพื่อระลึกอยู่*ทุกชั่วขณะ*ว่าเราควบคุมได้เพียงสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเราอย่างแท้จริงเท่านั้น และ

ตัดสินตามนั้น ซึ่งเห็นได้ชัดว่าต่างจาก *prohairesis* ในจริยศาสตร์ของอริสโตเติลที่บ่งถึงกระบวนการเลือกวิถีแห่งการกระทำเพื่อให้สอดคล้องกับสิ่งที่เหตุผลชี้นำว่าดี อันเป็นสิ่งที่มนุษย์ใช้*เฉพาะกาล* คือในยามที่เลือกการกระทำเท่านั้น สำหรับเอพิคเททุส การไม่พยายามไปจัดการกับสิ่งที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของเราจะทำให้บังเกิดดุลยภาพทางอารมณ์และความสงบนิ่งของจิตใจ การจะทำเช่นนี้ได้ต้องอาศัยการฝึกหัดอยู่ทุกชั่วขณะ รวมทั้งการตรวจสอบตัวเองอย่างสม่ำเสมอโดยการแยกแยะระหว่างสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเรากับสิ่งที่ไม่ได้ขึ้นอยู่กับเรานั่นเอง ดังที่เขาได้กล่าวไว้ในบทแรกของ *The Enchiridion* ว่า

> บางอย่างเป็นสิ่งที่อยู่ในอำนาจของเรา บางอย่างไม่ใช่ สิ่งที่อยู่ในอำนาจของเราคือการตัดสิน แรงขับ ความปรารถนาแห่งเหตุผล ความรังเกียจ และโดยสรุปก็คือเรื่องของเรานั่นเอง สิ่งที่ไม่ได้อยู่ในอำนาจของเราก็คือร่างกาย ทรัพย์สมบัติ ชื่อเสียง หน้าที่การงาน และโดยสรุปก็คือสิ่งที่ไม่ใช่เรื่องของเรา สิ่งที่อยู่ในอำนาจของเราโดยธรรมชาติเป็นอิสระและไม่ถูกขัดขวาง สิ่งที่ไม่อยู่ในอำนาจของเราอ่อนแอ ตกเป็นทาส มีอุปสรรคขัดขวาง และเป็นอื่น ... จงตรวจสอบมโนภาพทั้งหมดด้วยหลักการนี้ และหากมันไปเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ไม่ได้อยู่ในอำนาจของเรา ก็จงพร้อมที่จะกล่าวว่า “มันไม่มีค่าสำหรับเรา”[81]

เชิงอรรถ

*ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

[1] โปรดดู Robert Dobbin, "Prohairesis in Epictetus," ***Ancient Philosophy*** 11:1 (Spring 1991), pp. 111-135; Richard Sorabji, "Epictetus on prohairesis and Self," in ***The Philosophy of Epictetus***, eds. Andrew S. Mason and Theodore Scaltsas, (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 87-98.

[2] Michael Frede, ***A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought***, ed. A. A. Long (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011), p. 20.

[3] โปรดดู Plato, ***Republic***, trans. G.M.A. Grube and rev. C.D.C. Reeve, in Plato, ***Complete Works***, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), pp. 1070-1072. (*Republic*, IV, 439a-441c) และ Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, trans. W. D. Ross, in Aristotle, ***The Complete Works of Aristotle***, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 16-17. (*NE*, I, 1102b3-1103a3)

[4] ความคิดเช่นนี้ขัดแย้งอย่างชัดเจนกับความคิดของโสคราตีส ซึ่งเห็นว่าหากเรารู้หรือเชื่อว่าสิ่งใดดี เราไม่สามารถกระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับความรู้หรือความเชื่อนั้นได้

[5] คำว่า *akrasia* มักถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า "moral weakness" (ความอ่อนแอทางศีลธรรม) หรือ "weakness of the will" (ความอ่อนแอของเจตจำนง) แต่เนื่องจากผู้วิจัยเห็นว่าอริสโตเติลไม่ได้ใช้หรือพัฒนามโนทัศน์ "เจตจำนง" อย่างเป็นระบบในจริยศาสตร์ของเขา และเห็นว่าการตัดสินใจเลือกกระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่จำเป็นต้องมีนัยทางศีลธรรมเสมอไป จึงจะเลี่ยงใช้คำแปลเป็นภาษาไทยว่า "ความอ่อนแอของจิตใจ" แทน

[6] โปรดดู Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, pp. 101-102. (*NE*, VII, 1145b21-1146b5)

[7] Ibid., p. 105. (*NE*, VII, 1148a9)

[8] ดู Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, เล่มที่ 6.

[9] Ibid., p. 34 (*NE*, III, 1111b26-29); p. 38 (*NE*, III, 1113b3-4).

[10] Charles H. Kahn, "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine," in eds J. M. Dillon and A. A. Long, ***The Question of 'Eclecticism : Studies in Later Greek Philosophy*** (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 240.

[11] Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, p. 87. ***(****NE*, VI, 1139b4)

[12] โปรดดู G. E. M. Anscombe, "Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?", ed. Renford Bambrough, ***New Essays on Plato and Aristotle*** (New York: Prometheus Books, 1965), pp. 143-158; Anthony Kenny, ***Aristotle's Theory of the Will*** (New Haven: Yale University Press, 1979), p. 69, note 1; William F. Hardie, ***Aristotle's Ethical Theory*** (Oxford: Oxford University Press, 1968), pp. 161-164.

[13] Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, p. 29. (*NE*, II, 1109A28)

[14] Ibid., p. 87. (*NE*, VI, 1139a22-26)

[15] สัมฤทธิเหตุหมายถึง efficient cause ส่วนอันตเหตุหมายถึง final cause ในปรัชญาของอริสโตเติล

[16] Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, p. 87. (NE, VI, 1139a33-34)

[17] Ibid., p. 37. (*NE*, III, 1113a2-5)

[18] Ibid., pp. 16-17. (*NE*, I, 1102b3-1103a3); Aristotle, ***Eudemian Ethics***, trans. J. Solomon, in Aristotle, ***The Complete Works of Aristotle***, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 16-17. (*EE*, II, 1226b20-21)

[19] ดูการอภิปรายใน Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, p. 105 (*NE*, VII, 1148a9); p. 111 (*NE*, VII, 1151a7); p. 112 (*NE*, VII, 1151a31, 34).

[20] Aristotle, ***Nicomachean Ethics***, p. 87. (*NE*, VI, 1139a25-26)

[21] ดู Michael Frede, "On the Stoic Conception of the Good," in ***Topics in Stoic Philosophy***, ed. K. Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 73–75.

[22] ดูการอภิปรายใน Brad Inwood, ***Ethics and Human Action in Early Stoicism*** (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 55–103.

[23] โปรดดูหน้า 9-10.

[24] Epictetus, ***The Handbook (The Encheiridion)***, trans. Nicholas P. White (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), p. 11. (*Ench.*, 1)

[25] Epictetus, ***The Discourses***, trans. P. E. Matheson, in Epictetus, ***Epictetus: The Discourses and Manual, Together With Fragments of His Writings*** (Oxford: Clarendon Press, 1916), p. 224. (*Discourses*, 1.1.12)

[26] Epictetus, ***The Discourses***, p. 260. (Discourses, 1.20.5)

[27] Ibid., p. 343. (*Discourses*, 3.1.25-26)

[28] Ibid., p. 262. (*Discourses*, 1.22.10)

[29] Epictetus, ***The Handbook***, p. 11. (*Ench.*, 1)

[30] Ibid. (*Ench.*, 1)

[31] Ibid. (*Ench*., 1)

[32] Epictetus, ***The Discourses***, p. 262. (*Discourses*, 1.22.9)

[33] Ibid., p. 430. (*Discourses*, 4.5.7)

[34] Ibid., p. 396. (*Discourses*, 3.24.68-9)

[35] Ibid., p. 447. (*Discourses*, 4.10.6)

[36] ดู Stephen O. Williams, ***Stoic Ethics*** (London: Continuum, 2007), pp. 10-14.

[37] Epictetus, ***The Discourses***, p. 291. (*Discourses*, 2.6.8)

[38] Ibid., p. 225. (*Discourses*, 1.1.14-15)

[39] Ibid., p. 256. (*Discourses*, 1.18.11-12)

[40] Ibid., p. 262-263. (*Discourses*, 1.22.14)

[41] Ibid., p. 448. (*Discourses*, 4.10.18-19)

[42] Ibid., p. 268. (*Discourses*, 1.25.23-4)

[43] Ibid., p. 369. (*Discourses*, 3.15.13)

[44] Ibid., p. 360. (*Discourses*, 3.9.17)

[45] Ibid., p. 402. (*Discourses*, 3.26.24)

[46] Ibid., p. 255. (*Discourses*, 1.17.21-2)

[47] Ibid., p. 354. (*Discourses*, 3.6.5-7)

[48] Ibid., p. 257. (*Discourses*, 1.18.17)

[49] Ibid. (*Discourses*, 1.18.21.)

[50] Ibid., p. 225. (*Discourses*, 1.1.23)

[51] Ibid., p. 255. (*Discourses*, 1.17.27)

[52] Ibid., p. 432-433. (*Discourses*, 4.5.34)

[53] Ibid., p. 372. (*Discourses*, 3.19.2)

[54] Ibid., p. 275. (*Discourses*, 1.29.12)

[55] Ibid., p. 255. (*Discourses*, 1.17.25-6)

[56] Ibid., p. 335. (*Discourses*, 2.23.19)

[57] Ibid., p. 414. (*Discourses*, 4.1.84)

[58] Ibid., p. 312. (*Discourses*, 2.16.1)

[59] Ibid., p. 266. (*Discourses*, 1.25.1-2)

[60] Ibid., 256. (*Discourses*, 1.23.27-9)

[61] Ibid., pp. 334-335. (*Discourses*, 2.23.9-14)

[62] Ibid., pp. 453-454. (*Discourses*, 4.12.7-9)

[63] Ibid., p. 430. (*Discourses*, 4.5.12)

[64] Ibid., p. 347. (*Discourses*, 3.1.40)

[65] Ibid., p. 246. (*Discourses*, 1.11.28)

[66] Ibid. (*Discourses*, 1.11.33)

[67] Ibid., p. 275. (*Discourses*, 1.29.11-12)

[68] Ibid., p. 255. (*Discourses*, 1.17.26)

[69] Ibid., p. 348. (*Discourses*, 3.2.12)

[70] Ibid., p. 429. (*Discourses*, 4.4.44)

[71] Ibid., p. 441. (*Discourses*, 4.8.3)

[72] Ibid., p. 432. (*Discourses*, 4.5.28)

[73] Ibid., p. 314. (*Discourses*, 2.16.24)

[74] Ibid., pp. 231-232. (*Discourses*, 1.4.26)

[75] Ibid., p. 373. (*Discourses*, 3.19.3)

[76] Ibid., p. 351. (*Discourses*, 3.3.18-19)

[77] Ibid., p. 358. (*Discourses*, 3.9.2)

[78] Ibid., p. 362. (*Discourses*, 3.11.2)

[79] Ibid., p. 349. (*Discourses*, 3.2.16)

[80] Ibid., p. 391. (*Discourses*, 3.24.17)

[81] Epictetus, ***The Handbook***, pp. 11-12. (*Ench.*, 1)

บรรณานุกรม

เอกสารปฐมภูมิ

Aristotle, ***The Complete Works of Aristotle***, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Epictetus, ***The Discourses***, by P. E. Matheson, in Epictetus, ***Epictetus: The Discourses and Manual, Together With Fragments of His Writings***. Oxford: Clarendon Press, 1916.

Epictetus, ***The Handbook (The Encheiridion)***, by Nicholas P. White. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

Plato, ***Complete Works***, ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

เอกสารทุติยภูมิ

Anscombe, G. E. M. Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth? In R. Bambrough (ed.), ***New Essays on Plato and Aristotle***, pp. 143-158. New York: Prometheus Books, 1965.

Arnold, E. V. ***Roman Stoicism***. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

Bobzien, S. Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics. In R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*. ***BICS,*** Suppl. 68 (1997): 71–89.

Bobzien, S. The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem. ***Phronesis*** 43:2 (1998a): 133–75.

Bobzien, S. ***Determinism and Freedom in Stoic Philosophy***. *Oxford*: Clarendon Press, 1998b.

Bonhöffer, A. ***The Ethics of the Stoic Epictetus***, by W. O. Stephens. New York: Peter Lang, 1996.

Cooper, J. ***Knowledge, Nature, and the Good***. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Dobbin, R. Prohairesis in Epictetus. ***Ancient Philosophy*** 11:1 (Spring 1991): 111-135.

Dragona-Monachou, M. Freedom and Slavery in Epictetus. In C. Tezas (ed.), ***Epictetus: Life and Works***, pp. 91-102. Preveza: Municipality of Preveza, 1997.

Frede, M. On the Stoic Conception of the Good. In K. Ierodiakonou (ed.), ***Topics in Stoic Philosophy***, pp. 73-75. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Frede, M. ***A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought***, A. A. Long (ed.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011.

Hardie, W. F. R. Aristotle and the Freewill Problem. ***Philosophy*** 43 (1968): 274–8.

Hardie, W. ***Aristotle's Ethical Theory***. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Inwood, B. ***Ethics and Human Action in Early Stoicism.*** Oxford: Clarendon Press, 1985.

Inwood, B. (ed.) ***The Cambridge Companion to the Stoics.*** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Kahn, C. H. Discovering the Will: From Aristotle to Augustine. In J. M. Dillon and A. A. Long (eds), ***The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy***, pp. 234-259. Berkeley: University of California Press, 1988.

Kamtekar, R. *AIDOS* in Epictetus. ***Classical Philology*** 93 (1998): 136–60.

Kenny, A. ***Aristotle's Theory of the Will***. Yale: New Haven, 1979.

Long, A. A. ***Problems in Stoicism***. London: The Athlone Press, 1971.

Long, A. A. ***Stoic Studies***. Berkeley: University of California Press, 1996.

Long, A. A. ***Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life***. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Long, A. A. ***From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy***. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Mason, A. S. and Scaltsas, T. ***The Philosophy of Epictetus***. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Schofield, M. Epictetus: Socratic, Cynic, Stoic. ***Philosophical Quarterly*** 54 (2004): 448-456.

Sorabji, R. ***Self.*** Chicago and Oxford: Chicago University Press and Oxford University Press, 2006.

Sorabji, R. Epictetus on Prohairesis and Self. In A. S. Mason and T. Scaltsas (eds), ***The Philosophy of Epictetus***, pp. 87-98. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Stephens, W. O. ***Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom***. London: Continuum

International Publishing Group, 2007.

ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาในฐานะเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ตามทัศนะของ เอมมานูเอล เลวีนาส

คงกฤช ไตรยวงค์*

บทคัดย่อ

ตามมุมมองของเอมมานูเอล เลวีนาส ขนบปรัชญาตะวันตกที่ตกอยู่ในกรอบของภวันตวิทยา อันรวมถึงจริยศาสตร์ที่เริ่มต้นด้วยการยึดเอาอัตตาเป็นศูนย์กลาง (egology) การทำเช่นนั้นทำให้สิ่งอื่นๆ รวมทั้งคนอื่นตกอยู่ในกรอบขององค์รวมผ่านการสร้างอัตลักษณ์ของตัวตน (self-identity) เลวีนาสเห็นว่า การลดทอนความเป็นอื่นของคนอื่นอยู่ในกรอบของความเป็นตัวตนเดียวถือเป็นความรุนแรง เขาจึงตั้งคำถามกับความหมายของจริยศาสตร์และให้ความหมายของจริยศาสตร์แบบใหม่ที่ไม่ได้มุ่งเน้นการสร้างบรรทัดฐานการกระทำ นั่นคือ ความสัมพันธ์ระหว่างตัวฉันกับความเป็นอื่นสัมบูรณ์ ซึ่งมีรูปธรรมคือความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา (face-to-face relation) ในความสัมพันธ์ดังกล่าวคนอื่นเรียกร้องหรือสั่งฉัน โดยที่ตัวฉันจะต้องตอบสนอง (respond) ต่อคำเรียกนั้นโดยที่มิอาจเลี่ยงได้ การตอบสนองนี้มีความเชื่อมโยงกับความหมายของคำว่า ความรับผิดชอบ (responsibility) ด้วยเช่นกัน บทความชิ้นนี้มุ่งแสดงให้เห็นว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาเป็นเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ที่เกิดขึ้นในสถานการณ์จริง

บทนำ

โดยทั่วไปเรามักจะเข้าใจว่าจริยศาสตร์หมายถึงการวางกรอบเกณฑ์หรือมีลักษณะเชิงบรรทัดฐาน (normative) บางอย่างเกี่ยวกับพฤติกรรมมนุษย์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง เป็นสาขาทางปรัชญาที่พิจารณาถึงประเด็นที่ว่าการกระทำใดถูกหรือผิดจากฐานคติที่ว่ามนุษย์มีเหตุผลในการเลือกกระทำหรือเรียกว่าเป็นผู้กระทำ ที่มีอัตตาณัติ (autonomy) โดยผูกโยงอยู่กับหลักของเหตุผลที่ทำให้เกิดกฎสากลทางศีลธรรมที่จะเป็นตัวกำกับว่าการกระทำได้ถูกหรือผิด เมื่อเป็นเช่นนี้มนุษย์ก็ต้องมียอมรับผิดชอบ (responsibility) ต่อการกระทำของตนเอง ซึ่งเป็นหลักจริยศาสตร์ที่เริ่มจากคำถามที่ยึดตัวผู้กระทำเป็นจุดตั้งต้น

อย่างไรก็ตาม การพิจารณาประเด็นทางจริยศาสตร์ หากยกเรื่องราวที่เป็นรูปธรรมมาเป็นจุดเริ่มต้นในการวิเคราะห์ก็น่าจะเข้าใจได้ง่ายและเป็นรูปธรรมมากขึ้น ขอให้เราลองมาพิจารณาเรื่องราวต่อไปนี้

> ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 หมู่บ้านแห่งหนึ่งในรัสเซียตกอยู่ในสภาวะหิวโหยเนื่องจากฤดูหนาวอันยาวนาน และการอยู่ภายใต้การยึดครองของเยอรมัน ผู้หญิงหลายคนถูกจับมาเป็นนักโทษเพื่อโต้ตอบต่อการเสียชีวิตของทหารเยอรมันสองนาย ตอนกลางคืนพวกผู้หญิงทนทุกข์เพราะต่างหวาดกลัวว่าวันรุ่งขึ้นจะคราวตายของตน แต่ก็มีสิ่งที่ไม่คาดหมายเกิดขึ้น พวกผู้หญิงถูกปล่อยตัวเป็นอิสระ และถูกขอร้องให้ดูแลหนึ่งในผู้คุมชาวเยอรมันที่กำลังบาดเจ็บ

> ฉากที่น่ากลัวตามมา เมื่อความรู้สึกกลัวกลายเป็นความกระหายใคร่แก้แค้น แล้วสิ่งที่ทั้งงดงามและน่าประหลาดใจก็เกิดขึ้น หนึ่งในผู้หญิงกลุ่มนั้นวิ่งเข้าหาผู้คุมของเธอเองด้วยเจตนาที่จะบีบคอเขา เมื่อเข้าไปใกล้ ชายคนนั้นขอน้ำดื่ม ทันใดนั้น โดยไม่มีเหตุผล ความแค้นคิดจะฆ่าของผู้หญิงคนนั้นหายไป และเธอก็ให้น้ำดื่มแก่คนแปลกหน้าที่กำลังเจ็บเท่าที่เธอมี[1]

เรื่องราวข้างต้นปรากฏในหนังสือ ***Vie et destin*** (***Life and Fate***) ของ Vassily Grossmann ที่เป็นหนังสือที่พรรณนาสถานการณ์ในยุโรปช่วงที่สตาลินกับฮิตเลอร์เถลิงอำนาจ Vasily Grossman แสดงภาพของสังคมที่ถูกลดทอนความเป็นมนุษย์ลงโดยสิ้นเชิง และชีวิตก็ดูจะไร้ซึ่งความหวัง บทพูดคนเดียวของ Ikonnikov ในหนังสือเล่มดังกล่าวเล่าถึงประสบการณ์อันโหดร้ายในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 แต่ในเรื่องราวที่เลวร้ายนั้นก็มีสิ่งที่งดงามเกิดขึ้น นั่นคือ การกระทำของผู้หญิงในเรื่องราวข้างต้น คำถามก็คือ เราจะอธิบายการกระทำของผู้หญิงคนนี้ด้วยแนวคิดทางจริยศาสตร์ได้หรือไม่ อย่างไร การพิจารณาว่าการกระทำของผู้หญิงรัสเซียเป็นสิ่งที่ควรกระทำหรือไม่ แสดงถึงลักษณะเชิงบรรทัดฐาน (normative) ของการกระทำ อย่างไรก็ตาม ในเรื่องเล่านี้เกิดขึ้นทันทีทันใด และ “โดยไม่มีเหตุผล” แต่ “งดงามและน่าประหลาดใจ” ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็น “การทำดีโดยไม่ได้คิด” ถือเป็นตัวอย่างในการพิจารณาจากฐานคิดทางจริยศาสตร์แบบอื่น นั่นคือ ทัศนะเกี่ยวกับจริยศาสตร์ของ เอมมานูเอล เลวีนาส (Emmanuel Levinas) นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสเชื้อสายยิว

หากพิจารณาหลักการทางจริยศาสตร์แบบขนบ เลวีนาสเห็นว่าสำหรับค้านท์แล้วความเป็นสากลของกฎทางศีลธรรมก็คือการผูกจริยศาสตร์เข้ากับหลักของเหตุผล (rational principle) ความเป็นสากลของ maxim ของผู้กระทำคือเกณฑ์ของค่าทางศีลธรรม ซึ่งเท่ากับมีฐานคติว่าธรรมชาติของมนุษย์ทุกคนก็คือการมีเหตุผลและมีอัตตาณัติ (autonomy) นอกจากนี้ กฎทางศีลธรรมที่เป็นสากลนั้นสามารถใช้ได้กับมนุษย์ทุกคน ซึ่งเท่ากับเป็นการลดทอนความแตกต่างของคนให้อยู่ในกรอบคิดทฤษฎี ส่งผลให้ลักษณะเฉพาะของมนุษย์แต่ละคนหายไปกลายเป็นคนที่ลักษณะนามธรรม นอกจากแนวคิดแบบค้านท์ยังมีทฤษฎีทางจริยศาสตร์สำคัญได้แก่ทฤษฎีประโยชน์นิยมซึ่งเริ่มคิดประเด็นทางจริยศาสตร์จากอรรถประโยชน์ที่ว่าการกระทำควรมุ่งสู่ประโยชน์ของคนจำนวนมากนั้นมีฐานคติว่าสิ่งที่ดีคือสิ่งที่มีประโยชน์หรือให้ประโยชน์สำหรับฉัน การคิดเกี่ยวกับประโยชน์ของบุคคลนั้นอย่างดีก็ที่สุดก็คือการมีความเข้าใจร่วมกับคนอื่นและแบ่งปันในสิ่งที่เป็นประโยชน์ ซึ่งเลวีนาสยังมองว่าเป็นแม้จะลึกซึ้ง แต่ก็ยังมาจากการยึดตัวเองเป็นหลัก (egoism) เขาเห็นว่ามุมมองนี้ก็นำไปสู่ความเป็นสากล นั่นคือการแบ่งปันกันนั้นทำให้ประโยชน์ “ต่อตัวฉันเอง” นั้นขยายวงออกไปมากขึ้นเท่านั้น[2] ข้อเสนอของเลวีนาสก็คือ จริยศาสตร์เริ่มจากการความสัมพันธ์ระหว่างตัว “ฉัน” กับความเป็นอื่น (the Other)[3] ที่เป็นคนอื่นอย่างแท้จริง นั่นคือคนอื่นที่มีลักษณะเฉพาะตัว (uniqueness) อย่างไรก็ตาม เลวีนาสไม่ได้ต้องการที่จะวิจารณ์จริยศาสตร์ตามขนบตะวันตกโดยตรงหากแต่เขามุ่งวิพากษ์ปรัชญา

ตะวันตกที่อิงอยู่กับการยึดอัตตาเป็นศูนย์กลาง (egocentrism) ที่ดำเนินมาตั้งแต่ยุคกรีก การยึดอัตตาเป็นศูนย์กลางนี้นำไปสู่การลดทอนสิ่งต่างๆให้อยู่ในกรอบความรู้เชิงทฤษฎี เรียกว่า egology ซึ่งแน่นอนว่าจริยศาสตร์แบบขนบก็ตกอยู่ภายใต้กรอบคิดเช่นนี้ด้วย[4]

สำหรับที่มาของแนวคิดทางจริยศาสตร์ของเลวีนาสนั้น อแล็ง บาดิอู (Alain Badiou) กล่าวไว้ในหนังสือ ***Ethics : An Essay on the Understanding of Evil*** ในบท Does the Other Exist ว่า จริยศาสตร์ของเลวีนาสนั้นเรียกว่า เป็น "จริยศาสตร์ของคนอื่น" (the ethics of the other) หรือ "จริยศาสตร์ของความแตกต่าง" (ethics of difference) ที่ไม่ได้มาสายเดียวกับอิมมานูเอลค้านท์ (Immanuel Kant) บาดิอูเห็นว่าเลวีนาสเห็นว่าอภิปรัชญาที่มาจากกรีกนั้น ทำให้ความคิดตกเป็นส่วนหนึ่งของตรรกของ the Same หรือความเหนือกว่าของสารัตถะ (essence) และอัตลักษณ์ ทำให้ประสบการที่แท้จริงเกี่ยวกับคนอื่นถูกปิดกั้นด้วยวิภาษวิธีระหว่าง the Same กับ the Other ภายใต้การครอบงำของอัตลักษณ์ของตัวตน (self-identity)[5]

จริยศาสตร์ตามทัศนะของเลวีนาสเริ่มต้นจากการตั้งคำถามกับตัวตน อัตตา หรือ เรียกตามคำกรีกโบราณที่ปรากฏในงานของเพลโตว่า the same เลวีนาสใช้คำนี้ไม่ได้หมายถึงเพียงความสำนึกรู้เชิงอัตวิสัย แต่หมายถึงวัตถุที่ถูกรับรู้ด้วย ขอบข่ายของ the same จึงสัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ หรือความเป็นอื่น แต่เป็นไปในลักษณะที่ว่าความสำนึกรู้ลดทอนระยะห่างระหว่าง the same กับ the other ซึ่งทำให้ the other กลืนกลายเป็นส่วนหนึ่งของความสำนึกรู้ เราจะเห็นตัวอย่างได้จากปรัชญาของเอ็ดมุนด์ ฮุสเซิร์ล (Edmund Husserl) ที่พูดถึงความสำนึกรู้ว่าต้องเป็นความสำนึกรู้เกี่ยวกับบางสิ่ง ซึ่งเท่ากับผูกโยงความสำนึกรู้ของตัวผู้รู้เข้ากับสิ่งอื่นๆ กล่าวอีกนัยหนึ่ง อัตตาของเราที่ซึมซับรับเอาสิ่งอื่นที่อยู่นอกตัวเราให้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ของเราเอง การศึกษาทำความเข้าใจโลกที่แวดล้อมตัวเราให้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของเรา เช่น การศึกษาโลกโดยทำให้สิ่งต่างๆที่เราไม่รู้กลายเป็นความรู้ของเรา กลายเป็นประสบการณ์ของเรา กระบวนการเหล่านี้เลวีนาสเรียกว่าการทำให้เป็นองค์รวม (totalization) ที่นำไปสู่ความเป็นองค์รวม (Totality) ของความรู้และประสบการณ์ที่เรียกว่าเป็นอัตลักษณ์ของตัวตน (self-identity) นั่นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่ง ขนบปรัชญาตะวันตกพยายามที่จะจัดการทุกอย่างให้อยู่ในกรอบของความรู้ ทำให้ความรู้มีความหมายเท่ากับความจริง (Truth) แม้แต่สิ่งที่เราคิดถึงไม่ได้อย่างเช่นการดำรงอยู่ของพระเจ้า ซึ่งเป็นอนันต์ (Infinite) มนุษย์ก็พยายามที่จะพิสูจน์หรืออธิบายด้วยความเป็นเหตุผล ในด้านความสัมพันธ์กับคนอื่นก็เช่นกัน เรามักจะจัดประเภทคนอื่นให้อยู่ในกรอบความคิดหรือประเภทของ เพศ เชื้อชาติ หรือศาสนา เท่ากับเป็นการลดทอนความต่าง (difference) ของคนอื่น สิ่งที่ตามมาก็คือการสร้างรากฐานความคิดหรือกรอบเกณฑ์เชิงบรรทัดฐานที่มีลักษณะสากลหรือที่สามารถนำมาใช้ได้กับทุกคนโดยละเลยความแตกต่าง ซึ่งถือเป็นความรุนแรง

ในแง่นี้ Simon Critchley กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า ประเด็นของเลวีนาสก็คือหากปฏิสัมพันธ์ทางสังคมไม่ได้มีฐานจากความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์ในความสัมพันธ์กับคนอื่น ก็จะเกิดปัญหาตามมา นั่นคือการที่ไม่สามารถรับรู้ความมนุษย์ของคนอื่น ดังจะเห็นได้จากหายนะต่างๆที่เกิดขึ้นในศตวรรษนี้ คนอื่นกลายมาเป็นคนที่ใบหน้าที่ไร้หน้าท่ามกลางฝูงชน ซึ่งหมายถึงลักษณะเฉพาะตัว (uniqueness) ของแต่ละคนหายไป เราพร้อมที่จะเพิกเฉยต่อความเป็นความตายของคนบางคน เลวีนาสวิจารณ์ว่าการที่ไฮเด็กเกอร์ไม่ใส่ใจคนอื่นในงานของเขานั้นเชื่อมโยงกับท่าทีทางการเมืองของเขากับพรรคนาซีเยอรมัน[6]

นอกจากนี้ การยึดเอาอัตตาของตัวเองเป็นจุดเริ่มต้นเพื่อพิจารณาความสัมพันธ์กับคนอื่น จนทำให้คนอื่นกลายเป็นบุคคลที่ “ไม่มีหน้า” อันนำไปสู่การเพิกเฉยต่อคนอื่นตามข้อสังเกตของ Simon Critchley แล้ว การพิจารณาว่าคนอื่นเป็นบุคคลเหมือนเรา ซึ่งเป็นการใช้ตัวเองเป็นตัวตั้งในการนิยามหรือทำความเข้าใจคนอื่นก็นำไปสู่ปัญหาความรุนแรงได้ ดังที่ฮิลลารี พัทนัม (Hilary Putnam) ชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่เลวีนาสปฏิเสธก็คือ ข้อความประเภท “จงกระทำเช่นนั้นเช่นนี้ เพราะว่า” อธิบายว่าที่เป็นเช่นนี้เพราะเมื่อใดก็ตามที่เราถามว่า “ทำไมเราต้องทำเพื่อจะให้ maxim กลายเป็นกฎสากล” หรือทำนอง “ทำไมเราต้องบรรเทาความทุกข์ของคนอื่น” คำตอบส่วนมากก็คือก็เพราะเป็นคนเหมือนเรา ซึ่งอันตรายของจริยศาสตร์ที่มีฐานคิดดังกล่าวนี้ก็คือพวกเราทุกคน “ล้วนแต่เป็นคนเหมือนกัน” อย่างเช่นการอ้างว่าคนบางพวกไม่ได้มีคุณสมบัติของคนอย่างพวกนาซีอ้างในการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิว[7]

ด้วยเหตุนี้ เลวีนาสมุ่งมองไปยังแหล่งที่มาอื่นที่ไม่ใช่กรีก (non-Greek origin) ที่จะเปิดไปสู่ความเป็นอื่น (the Other) โดยที่ไม่ได้อยู่ภายใต้กรอบของการสร้างอัตลักษณ์ นั่นก็คือขนบของศาสนายิว ที่ไม่จัดอยู่ในความคิดในกรอบตรรกของ the Same แบบกรีก บาดิอูเห็นว่าความคิดแบบกรีกนั้นการกระทำต้องมาจากฐานคติทางทฤษฎีเกี่ยวกับประสบการณ์ ซึ่งจะทำให้การกระทำสอดคล้องกับความเป็นเหตุเป็นผล (rationality) ส่วนจริยศาสตร์แบบยิวนั้น บาดิอูเห็นว่าวางอยู่บนฐานของการเปิดไปสู่คนอื่น ซึ่งเท่ากับให้ความสำคัญต่อ “คนอื่น” มากกว่าตัวประธานที่สะท้อนคิด (reflexive subject)[8] กล่าวอีกนัยหนึ่ง จริยศาสตร์ตามความหมายของเลวีนาสไม่ใช่การหากรอบเกณฑ์การกระทำ หรือการบอกให้เราทำอะไรบางอย่างโดยอิงกับหลักเหตุผล หากแต่เป็นการ “หาความหมาย” ของจริยศาสตร์ตามที่เลวีนาสเองกล่าวไว้ นั่นคือ การหาเงื่อนไขของการกระทำทางจริยศาสตร์ เริ่มจากการที่อัตตา (ego) ของเราเปิดตัวไปสู่ความสัมพันธ์กับความเป็นอื่น (the Other) สิ่งที่เรามักกระทำเวลาเจอหน้าคนอื่นก็คือความสัมพันธ์กับคนอื่นผ่านการเข้าใจมนุษย์คนอื่นด้วย เรามักจะเข้าใจว่า คนอื่นก็คือคนที่เหมือนกับฉัน หรือคนอื่นคนที่ไม่ใช่ฉัน แต่การกล่าวเช่นนี้ก็ยังเป็นการยึดอัตตา (ego) ของเราเป็นหลักในการนิยามคนอื่น เลวีนาสเห็นว่าการเข้าใจคนอื่นไม่ได้อยู่ในกรอบของตรรกแบบเอกลักษณ์ (logic of identity) แต่ความสัมพันธ์กับคนอื่นนั้นก็เพราะเขาเป็นอื่นอย่างแท้จริง นั่นคือความสัมพันธ์กับคนอื่นโดยที่ไม่ลดทอนคนอื่นเป็นวัตถุที่ไม่มีชีวิตที่ไม่มีความเฉพาะตัวของตัวเอง

ตัวอย่างในชีวิตประจำวันก็คือเราดำรงอยู่ในโลกโดยตระหนักรับรู้ว่ามีคนอื่นดำรงที่ไม่ใช่ตัวเราอยู่ด้วยเสมอ ยิ่งกว่านั้น เวลาที่เราเผชิญหน้ากับคนอื่นนั้นไม่ได้ผ่านการคิดไตร่ตรองด้วยเหตุผลเพื่อจัดประเภทคนอื่น แต่เป็นการทักทายหรือการต้อนรับ กล่าวได้ว่า จริยศาสตร์ตามแบบของเลวีนาสวางอยู่บนฐานของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ (human relation) แต่หลักการการดำรงอยู่ร่วมกับคนอื่นนั้นไม่ได้มากจากการไตร่ตรองพิจารณาของตัวมนุษย์ที่มีเหตุผล หากแต่เชื่อมโยงกับอุตรภาพ (Transcendence) ที่อยู่นอกองค์รวม (Totality) ซึ่งอยู่เหนือการใช้เหตุผลของมนุษย์ในการทำความเข้าใจ ซึ่งหากจะใช้คำทางศาสนาก็คือ “พระเจ้า” นั่นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่ง หลักบัญญัติต่างๆ นั้น ไม่ได้มาจากตัวมนุษย์ แต่มาจากสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) ตัว “ฉัน” ผ่านการเผยแสดง (revelation) จึงไม่น่าแปลกที่เลวีนาสจะให้คำว่า “จริยศาสตร์” ตามทัศนะของเขามีความหมายเท่ากับ “ศาสนา” (religion) หากดูรากศัพท์แล้วหมายถึงการคืนความสัมพันธ์กับพระเจ้า ซึ่งจะเป็นไปได้ก็ด้วยความสัมพันธ์กับ “คนอื่น” โดยไม่ได้เชื่อมโยงกับความเป็นกฎสากลโดยตรง ความสัมพันธ์กับคนอื่นในฐานะที่เขาเป็นสิ่งที่มีความเฉพาะตัว (unique) หรือมีความเป็นอื่นสัมบูรณ์ (absolute Other) ที่ไม่สามารถทำให้เป็นองค์รวมซึ่งเลวีนาสเรียกความเป็นอื่นของคนอื่นนี้แสดงผ่าน “ใบหน้า” (face) ของคนอื่น และความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์นี้เรียกว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา (face-to-face relation)

ในบทความนี้ผู้เขียนมุ่งที่จะตีความและอธิบายถึงความสัมพันธ์กับคนอื่นที่ปรากฏเป็นรูปธรรมผ่านความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา โดยจะยึดตัวบทสำคัญของเลวีนาสคือ ***Totality and Infinity*** เป็นหลัก โดยจะใช้ตัวบทอื่นๆ ประกอบ รวมทั้งวรรณกรรมทุติยภูมิต่างๆ เพื่อประกอบการตีความ ข้อเสนอของผู้เขียนก็คือ จริยศาสตร์ตามความหมายของเลวีนาสเกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างตัว “ฉัน” กับ “ความเป็นอื่น” (the Other) และความเป็นอื่นนี้ก็เช่นเดียวกับอุตรวิสัยของพระเจ้าตามขนบศาสนายิว-คริสต์ (ตัวแบบอีกอย่างหนึ่งคือ the Good ใน ***Republic*** ของเพลโตในความหมายที่ว่าอุตรภาพ หรือ the Good นั้นอยู่เหนือการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ [being]) อุตรภาพนี้เราไม่สามารถเข้าถึงด้วยการสร้างเป็นกรอบคิดทฤษฎี หากแต่เกิดจากการเผยแสดง (revelation) ผ่าน “ใบหน้า” ของคนอื่น การตอบสนองต่ออุตรภาพนี้เองที่เป็นการก่อรูปขึ้นของอัตบุคคลทางศีลธรรม (moral subject) ซึ่งแตกต่างจากปรัชญาสมัยใหม่ที่จริยศาสตร์เริ่มจากผู้กระทำที่มีเสรีภาพในการเลือกกระทำตามหลักเหตุผลของตนและต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตน จะเห็นได้ว่าความสัมพันธ์นี้มีลักษณะเชิงอภิปรัชญา นักวิชาการจำนวนหนึ่งเรียกจริยศาสตร์ของเขาว่า จริยศาสตร์เชิงอภิปรัชญา (Metaphysical Ethics) เพราะข้ามพ้นจากการจำกัดกรอบความคิด

อย่างไรก็ตาม เลวีนาสชี้ให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่าง “ฉัน” กับ ”คนอื่น” ในความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตานั้น ตัวคนอื่นไม่ได้ออกคำสั่งทางศีลธรรมใดๆ ให้ตัว “ฉัน” ทำตาม แต่มีการตระหนักรับรู้การดำรงอยู่ของคนอื่นในโลกนั้น เมื่อฉันเผชิญหน้ากับคนอื่นที่ฉันไม่มีวันเข้าใจหรือจัดประเภทได้

มี 2 สิ่งที่ฉันจะทำได้ นั่นคือการตอบรับและการไม่ทำความรุนแรง ทำให้ฉันเปลี่ยนจากตัวตนที่เห็นแก่ตัวหรือดำรงอยู่เพื่อตัวเองไปเป็นดำรงอยู่เพื่อคนอื่น (Being-for- the-other) จากความสัมพันธ์ระหว่างตัว “ฉัน” กับ “คนอื่น” นี้ก็เปิดไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างฉันกับคนอื่น (the other) ซึ่งเป็นฝ่ายที่สาม (third party) และในความสัมพันธ์นี้เองที่ตัว “ฉัน” จะต้องชั่งน้ำหนักของการเห็นแก่คนอื่นๆ ซึ่งเลวีนาสเรียกว่า “ความยุติธรรม” (justice) การชั่งน้ำหนักความสำคัญนี้เองที่นำไปสู่ความสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งไม่ใช่ประเด็นที่จะพิจารณาในบทความนี้ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าจริยศาสตร์ของเลวีนาสไม่ได้มุ่งสร้างบรรทัดฐาน แต่ผู้เขียนเห็นว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตามีพลังผลักทางจริยธรรม (ethical force) ที่จะกระตุ้นความดี ความกรุณาในตัวฉัน และเรียกร้องให้ดำรงอยู่แบบใหม่โดยไม่ใช่อัตตาที่ยึดตัวเองเป็นศูนย์กลางและเห็นแก่ตัว

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อตีความแนวคิดของเอมมานูเอล เลวีนาส เรื่องความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาในฐานะเงื่อนไขทางจริยศาสตร์

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

ได้ความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับจริยศาสตร์ตามแนวคิดของเลวีนาส

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยนี้ดำเนินการวิจัย โดยศึกษาการตีความแนวคิดของเอมมานูเอล เลวีนาส เรื่องความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา ซึ่งมีลักษณะเชิงอุตรภาพ โดยจะเชื่อมโยงกับประเด็นที่ว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวเป็นเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ นั่นคือ เป็นเงื่อนไขที่ทำให้เกิดการกระทำในสถานการณ์จริง ในการศึกษานี้จะเน้นการวิเคราะห์และตีความจากเอกสารปฐมภูมิและเอกสารทุติยภูมิ โดยจะยึดงานชิ้นสำคัญของเลวีนาสเป็นหลัก นั่นคือ หนังสือ *Totality and Infinity* และใช้เอกสารปฐมภูมิอื่นๆ เพื่อประกอบการตีความ

องค์รวมกับอนันต์

วิจารณ์ภวันตวิทยา

เลวีนาสเห็นว่าประวัติปรัชญาตะวันตกทั้งหมด นับแต่ปาร์เมนิเดสมาจนถึงไฮเด็กเกอร์นั้นเป็นภวันตวิทยา (Ontology) อันหมายถึงการลดทอนสิ่งอื่นให้เป็น the same ด้วยการทำให้กลายเป็นถ้อยคำที่เป็นกลาง (neutral term) อันเป็นการยืนยันความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ (being) ซึ่งเป็นการให้ความสำคัญแก่ความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ภวันตวิทยาซึ่งเป็นความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ (being) เป็น

ความรู้สิ่งเฉพาะ (individual) ในฐานะความเข้าใจในลักษณะทั่วไป (generalization) ซึ่งก็คือศาสตร์ (science) นั่นเอง เลวีนาสเห็นว่าอุดมคติของความจริงตามแบบโสกราตีสก็คือการเพียงพอในตัวเอง (self-sufficiency) ของ the same โดยยึดตัวเองเป็นที่ตั้ง (egology) การดำรงอยู่กับสิ่งต่างๆ จึงไม่ใช่เป็นไปอย่างสันติ เพราะอัตตามุ่งที่จะกดทับความต่างและครอบครองสิ่งอื่นๆ[9]

ในประวัติปรัชญาตะวันตก ปาร์เมนิเดสแห่งเอเลียเป็นหนึ่งในนักปรัชญาคนแรกๆ ที่แยกระหว่างสิ่งที่ปรากฏกับความเป็นจริง (reality) ปาร์เมนิเดสเสนอความคิดเกี่ยวกับภวันตวิทยาว่า ในการพูดถึงความจริงเราพูดได้สองลักษณะ นั่นคือ เราพูดถึงสิ่งต่างๆ ว่ามันเป็นอะไร (what is) และอะไรไม่เป็น (what is not) แต่คำถามว่า อะไรไม่เป็นนั้นเราคิดถึงมันไม่ได้ เราจึงพูดถึงสิ่งที่เป็นหรือมีอยู่ คำถามที่ตามมาก็คือ สิ่งที่เป็นอยู่นั้นอยู่นิ่งหรือเปลี่ยนแปลง คำตอบของปาร์เมนิเดสคือสิ่งที่ดำรงอยู่หรือ Being นั้นเป็นนิรันดร์ ไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งตรงข้ามกับความคิดจองเฮราไคลตัสที่เชื่อว่าสรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงเสมอหรืออยู่ในภาวะ Becoming เรารู้ว่า Being ไม่เปลี่ยนก็โดยอาศัยเหตุผลหรือ logos นั่นเอง ยิ่งกว่านั้น ปาร์เมนิเดสเห็นว่า Being เป็นหนึ่งเดียว ดังนั้น ความคิดกับ Being จึงเป็นสิ่งเดียวกัน เลวีนาสไม่เห็นด้วยกับทัศนะเช่นนี้ เพราะเขาเห็นว่าสิ่งที่ดำรงอยู่นั้นมีหลากหลาย ไม่ใช่หนึ่งเดียว ซึ่งหลักฐานก็คือความสัมพันธ์ระหว่างฉันกับคนอื่น[10]

เพลโตยอมรับทัศนะบางอย่างในภวันตวิทยาของปาร์เมนิเดส รวมทั้งข้ออ้างที่ว่าความรู้ที่แท้จริงนั้นค้นพบได้โดยอาศัยจิต ไม่ใช่ประสบการณ์ และความจริงก็เป็นนิรันดร์ แบ่งแยกไม่ได้ และไม่เปลี่ยนแปลง แต่เขาก็เห็นต่างในแง่ที่ว่า โลกของปรากฏการณ์นั้นไม่ใช่มายาภาพอย่างที่ปาร์เมนิเดสเข้าใจ หากแต่จัดอยู่ในระดับความเชื่อ นอกจากนี้ ความหมายของ “non-Being” ก็ยังมีหลากหลายและเป็นการท้าทายความคิดเอกนิยมแบบปาร์เมนิเดสด้วย ในบทสนทนาของเพลโต เขาให้ตัวละครคือ “คนแปลกหน้าชาวเอเลีย” ซึ่งเป็นลูกศิษย์ของปาร์เมนิเดสเองแสดงให้เห็นว่า non-Being ไม่ดำรงอยู่ในความหมายสัมบูรณ์ แต่ดำรงอยู่ในความหมายสัมพัทธ์ในความหมายที่ว่าบางอย่างดำรงอยู่ในฐานะที่เป็นอะไรอย่างอื่น เช่น สัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมเป็นอย่างอื่นที่ไม่ใช่ปลา ซึ่งตรงข้ามกับการพูดว่าบางสิ่งเป็นเช่นเดียวกับสิ่งอื่น เช่น สุนัขเป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม วิธีพูดถึงสิ่งต่างๆ นี้เป็นการจัดประเภทสัต (Being) 2 แบบ เพลโตเรียกอย่างแรกว่า the other และอย่างหลังว่า the same ซึ่งเลวีนาสนำมาใช้ในงาน ***Totality and Infinity*** อย่างไรก็ตาม เลวีนาสเห็นว่า สิ่งอื่น ตามในงานเขียนนี้ของเพลโตก็ยังมีลักษณะสัมพัทธ์ ไม่ใช่สิ่งอื่นสัมบูรณ์ ที่จะนำมาพิจารณาความเป็นอื่นของคนอื่นได้[11]

ในช่วงปี 1928 – 1929 เลวีนาสได้ศึกษากับเอ็ดมุนด์ ฮุสเซิร์ล (Edmund Husserl) ผู้ก่อตั้งปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology) และได้มีส่วนแปลงานของฮุสเซิร์ลเป็นภาษาฝรั่งเศส ดังนั้นเลวีนาสจึงได้รับอิทธิพลความคิดมาจากฮุสเซิร์ล ดังจะเห็นได้จากในส่วนที่สองของ ***Totality and Infinity*** นั้น นักวิชาการด้านเลวีนาสเห็นว่าเขาใช้ปรากฏการณ์วิทยาอย่างเห็นได้ชัด แนวคิดของฮุสเซิร์ลนั้นก็คือพยายามที่จะสร้างศาสตร์ที่มีความเคร่งครัดสูง ด้วยการกลับไปหา “สิ่งในตัวมันเอง”

(things on them selves) ซึ่งหมายถึงการพยายามพรรณนาปรากฏการณ์ หรือวัตถุที่ถูกรับรู้อย่างที่มันเป็นจริงๆ โดยไม่อิงอยู่กับฐานคติใดๆ ในการที่เราเผชิญหน้ากับโลก เรามีแนวโน้มที่จะมีสมมติฐานบางอย่างเกี่ยวกับโลก เช่น เราเหมาเอาว่าวัตถุที่เรารับรู้นั้นดำรงอยู่เป็นอิสระจากจิตหรือความสำนึกรู้ของเรา ฮุสเซิร์ลเรียกลักษณะเช่นนี้ “ทัศนะตามสามัญสำนึก” (natural attitude) ซึ่งเป็นอุปสรรคในการบรรลุถึงวิทยาศาสตร์ที่แท้จริง ฮุสเซิร์ลจึงหันกลับไปหาวิธีการของเดส์คาร์ตส์ นั่นคิดการสงสัยและแขวนความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งต่างๆที่ดำรงอยู่ในโลกภายนอก ด้วยวิธีการที่เรียกว่า “การใส่วงเล็บ” (bracketing) หรือ “การหยุด” (epoché) พิจารณาวัตถุภายนอกจิต เพื่อพิจารณาปรากฏการณ์ภายในจิต ฮุสเซิร์ลเรียกวิธีการนี้ว่า การนิรนัยเชิงอุตรวิสัย (transcendental reduction)

การที่จะเป็นศาสตร์ที่มีความเข้มงวดได้จะต้องขีดวงการคิดเฉพาะเกี่ยวกับสิ่งที่วัตถุในโลกถูกให้มาในความสำนึกรู้ของเรา ซึ่งความสำนึกรู้นี้มีองค์ประกอบสองอย่างการกระทำ (act) กับวัตถุ (object) การระบุถึงสิ่งภายนอก (intentionality) ของความสำนึกรู้นั้น การกระทำของความสำนึกรู้ (act of consciousness) เช่น การรับรู้ การเชื่อ การปรารถนา จะต้องมุ่งหาวัตถุแห่งการรับรู้ของความสำนึกรู้ (เช่น สิ่งที่ถูกรับรู้ ถูกเชื่อ และถูกปรารถนา) คำถามก็คือ ใครคืออัตบุคคลของความสำนึกรู้นี้ คำตอบของฮุสเซิร์ลก็คือ “อัตตาเชิงอุตรวิสัย” (transcendental ego) แต่ปัญหาที่ตามมาก็คือ การแขวนความเชื่อว่ามีวัตถุที่ดำรงอยู่ภายนอกความสำนึกรู้นั้น ทำให้ปรากฏการณ์วิทยาตกหลุมพรางของ “เอกัตนิยม” (solipsism) อันเกิดจากลดทอนสิ่งต่างๆ รวมทั้งคนอื่นๆให้อยู่ในกรอบของมโนภาพของตน ฮุสเซิร์ลแก้ปัญหานี้ด้วยการเสนอว่า เรารับรู้บุคคลแตกต่างจากการรับรู้วัตถุ เนื่องจากเราไม่สามารถรับรู้คนอื่นได้โดยตรง แต่รับรู้ผ่านร่างกายของคนอื่น อย่างไรก็ตาม เราไม่ได้รับรู้คนอื่นในลักษณะของหุ่นยนต์หรือร่างกายเคลื่อนที่ได้ แต่เรารับรู้ว่าอัตตาของคนอื่นว่ามีลักษณะเทียบได้กับตัวเราเอง (alter ego) ซึ่งฮุสเซิร์ลเรียกการกระทำของจิตเช่นนี้ว่า analogical appresentation อย่างไรก็ตาม เลวีนาสเห็นว่าวิธีการแก้ปัญหาของฮุสเซิร์ลเป็นการลดทอนความเป็นอื่นของคนอื่นในมีลักษณะสัมพัทธ์ นั่นคือ ต้องเปรียบเทียบกับตัวฉัน ทำให้คนอื่นสูญเสียความมีลักษณะเฉพาะตัว (uniqueness)[12]

มาร์ติน ไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger) เป็นนักปรัชญาที่นำปรากฏการณ์วิทยาไปในอีกทิศทางหนึ่ง ผลงานชิ้นสำคัญของเขาก็คือ ***Being and Time*** (1927) เขาเห็นว่าปรากฏการณ์วิทยาไม่ใช่การพรรณนาสิ่งที่ถูกให้มาในความสำนึกรู้โดยตรง แต่เป็นการศึกษาสิ่งที่ซ่อนเร้นจากความสำนึกรู้ ซึ่งไฮเด็กเกอร์เรียกว่า Being ของ beings ในปรัชญาตะวันตก การศึกษา Being ก็คือภวันตวิทยา เริ่มจากการตั้งคำถามว่า “อะไรเป็น” (What is.) นักปรัชญาในอดีตมุ่งเน้นการพิจารณาสารัตถะของสิ่งต่างๆ (beings) โดยละเลยการตั้งคำถามต่อภาวการณ์ดำรงอยู่ของสิ่งนั้น ซึ่งหมายถึง “is” ไฮเด็กเกอร์มีวิธีการศึกษาแตกต่างออกไป ก็คือ “ภวันตวิทยาแบบรากฐาน” (fundamental ontology) เขาเห็นว่าปรัชญาจะต้องมีหน้าที่เป็นรากฐานให้กับวิทยาศาสตร์ ก่อนที่จะพูดถึงความจริงเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ

(beings) ต้องมีการตั้งคำถามเกี่ยวกับความหมายของ Being เสียก่อน ไฮเด็กเกอร์เห็นว่าเราไม่สามารถพิจารณาประเด็นนี้ในกรอบของทฤษฎีอันเป็นกิจกรรมทางปัญญา ดังนั้น เขาจึงหันไปสู่การปฏิบัติในชีวิตประจำวันที่มีปฏิสัมพันธ์กับโลก ไฮเด็กเกอร์เริ่มจากการวิเคราะห์สภาวะการดำรงอยู่ของอัตบุคคลที่เขาเรียกว่า Dasein ซึ่งภาษาเยอรมันแปลว่า “ดำรงอยู่ที่นั่น” ซึ่งรวมถึงมิติของการเข้าใจ Being ของตัวเองและ Being ของสิ่งอื่นๆ ที่ไม่ใช่ตัวดาซายน์เอง ดาซายน์คือตัวตนของคนที่ดำรงอยู่ในโลก หรือ Being-in-the-World ซึ่งเป็นภาวะ “ก่อนภวันตวิทยา” (pre-ontology) หรือไม่ได้มีลักษณะเชิงทฤษฎีหรือศาสตร์ แต่การที่จะไปสู่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ จะต้องเข้าใจพื้นฐานของ Being-in-the World[13]

อย่างไรก็ตาม เลวีนาสเห็นว่าการเผชิญหน้ากับสิ่งต่างๆ รวมทั้งมนุษย์นั้น มีนัยยะถึงการเข้าใจ Being โดยรวม ซึ่งเลวีนาสเห็นว่าเป็นการให้ความสำคัญกับ Being มากกว่า beings อันทำให้สิ่งเฉพาะตกอยู่ภายใต้ลักษณะร่วมโดยทั่วไป ในการทำความเข้าใจคนอื่น จะต้องเข้าใจ Being ของเขาเท่ากับว่าเป็นการเข้าใจบุคคลเฉพาะผ่านลักษณะที่มีร่วมกับคนอื่น นักวิชาการจำนวนมากไม่เห็นด้วยกับการตีความของเลวีนาส เนื่องจากไฮเด็กเกอร์เองก็พูดถึงการดำรงอยู่กับคนอื่น (Being with) การวิเคราะห์สภาวะอัตวิสัยร่วม (intersubjective) แตกต่างจากฮุสเซิร์ล ซึ่งเริ่มจากการวิเคราะห์ตัวตนที่แยกเป็นอิสระจากสิ่งอื่นและคนอื่น จากนั้นจึงหาทางเชื่อมโยงกลับไปสู่คนอื่น แต่ไฮเด็กเกอร์เห็นว่าดาซายน์นั้นมีความสัมพันธ์กับคนอื่นตั้งแต่ต้น ไม่เพียงแต่ความสัมพันธ์กับคนอื่นในโลกเท่านั้น หากแต่ยังมีความสัมพันธ์กับคนอื่นๆผ่านโลก เช่น ภาษา ธรรมเนียม และประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม เลวีนาสเห็นว่าแม้ไฮเด็กเกอร์จะพูดถึงการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ โดยไม่ลดทอนให้เป็นวัตถุของความรับรู้ แต่ในการวิเคราะห์ขั้นสุดท้ายกลับไปผูกความสัมพันธ์ดังกล่าวกับ being in general กับความเข้าใจ ซึ่งกลับไปสู่กรอบของภวันตวิทยา อัตวิสัยร่วมตามการวิเคราะห์ของไฮเด็กเกอร์จึงมีลักษณะเป็นกลางๆ (neutral intersubjectivity)[14]

อภิปรัชญามาก่อนภวันตวิทยา

ในการอธิบายจริยศาสตร์ที่เกิดจากความสัมพันธ์กับความเป็นอื่นของคนอื่นคนอื่นที่เราไม่สามารถลดทอนมาเป็นความรู้ความเข้าใจของเรา หรืออุตรภาพของคนอื่นที่อยู่พ้นกาลเทศะนั้น เลวีนาสหันไปหาตัวแบบความเป็นอื่นดังกล่าวจากตัวบททางปรัชญา ได้แก่ ***The Third Meditation*** ของเรอเน เดส์การ์ตส์ (René Descartes) ความคิดที่ว่า ความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์เป็นอุตรภาพนี้ เลวีนาสเรียกว่า “อนันต์” (infinite) ซึ่งเป็นคำที่เดการ์ตส์ใช้ในหนังสือ ***The Third Meditation*** โดยนำแนวคิดเรื่องพระเจ้า (idea of God) เพื่อแสดงให้เห็นว่ามนุษย์ซึ่งเป็นสิ่งที่จำกัด (finite) นั้นไม่สามารถคิดถึงสิ่งที่อยู่นอกเหนือศักยภาพของเหตุผลของตัวเองได้ แต่ก็ยังสามารถมีมโนภาพของสิ่งที่สมบูรณ์ (perfect) หรือพระเจ้าที่มีคุณสมบัติเป็นอนันตภาพ (infinity) ได้นั้น เดการ์ตส์เห็นว่าเป็นเพราะสิ่งที่เป็น

สมบูรณ์ให้มโนภาพดังกล่าวแก่เรา ซึ่งในที่นี้ก็หมายถึงพระเจ้า เท่ากับเป็นการแสดงว่าความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับพระเจ้ามิใช่สิ่งที่จะนำมาสร้างเป็นแก่นคิด (thematization) ได้[15] เลวีนาสอ้างข้อความภาษาละตินที่ยกมาจาก *The Third Meditation* ของเดคาร์ตส์ก็คือข้อความต่อไปนี้

> การรับรู้ของฉันเกี่ยวกับอนันต์ต้องมาก่อนความสำนึกรู้ของฉันเกี่ยวกับสิ่งจำกัด กล่าวคือ การรับรู้พระเจ้าจะต้องมาก่อนการรับรู้เกี่ยวกับตัวฉันเอง เนื่องจากฉันจะรู้ได้อย่างไรว่าฉันสงสัยและปรารถนา นั่นคือ รู้ว่าฉันขาดอะไรในตัวฉันเอง และฉันไม่ได้สมบูรณ์แต่อย่างใดเลย หากฉันไม่มีมโนภาพของสิ่งที่สมบูรณ์กว่าตัวฉันเอง ด้วยการเปรียบเทียบกับสิ่งซึ่งฉันอาจตระหนักในความขาดพร่องของตัวเอง[16]

อย่างไรก็ตาม การที่เลวีนาสอ้างถึงงานของเดการ์ตส์ในที่นี้ก็มิได้หมายความว่าเขาต้องการพิสูจน์การดำรงอยู่ของพระเจ้า สิ่งที่เขาต้องการนำเสนอก็คือ ความคิดนั้นมีข้อจำกัด แต่สามารถสามารถบรรลุในสิ่งที่มันไม่ได้คิด นั่นก็คือ “อนันต์” ที่เป็นสิ่งจะต้องมาจากภายนอก จะเห็นได้ว่าวิธีการของเดส์การ์ตส์ได้ให้แรงบันดาลใจแก่เลวีนาสสำหรับมโนภาพของสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) ตัวอัตตาของเรา การปรากฏของมโนภาพที่สมบูรณ์กว่าในความคิดเรา แสดงถึงโครงสร้างของมโนภาพของอนันต์ นั่นคือ มันไม่ใช่สิ่งที่เกิดจากความสำนึกรู้ (consciousness) ของคนซึ่งเป็นสิ่งที่จำกัด (finite) หากแต่ดำรงอยู่ภายนอกในฐานะสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) กล่าวอีกนัยหนึ่ง ทัศนะของเดส์การ์ตส์มีความสำคัญในแง่ที่ว่ามันเปิดไปสู่อนันต์ที่ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นมาจากความสำนึกรู้ ในแง่นี้จริยศาสตร์จึงไม่ใช่เรื่องของการคิดไตร่ตรอง (reflection) แต่เป็นความสัมพันธ์กับอนันตภาพ (infinity) กล่าวโดยสรุป ปฏิทรรศน์ที่ว่า สิ่งที่จำกัด (finite) อย่างมนุษย์จะมีมโนภาพเกี่ยวกับอนันตภาพ (infinity) อย่างพระเจ้าได้อย่างไรนั้น เดคาร์ตส์นำมาใช้เพื่อพิสูจน์การดำรงอยู่ของพระเจ้า แต่สิ่งที่เลวีนาสสนใจคือการที่ตัวเราสามารถมีมโนภาพเกี่ยวกับอนันต์ซึ่งเป็นสิ่งสัมบูรณ์ที่อยู่นอกตัวเราได้ โดยที่ไม่ได้ตั้งต้นจากความคิดเชิงทฤษฎีของเรา หากแต่เป็นสิ่งที่ “ถูกให้” มา

> มีความจำเป็นที่จะต้องมีมโนภาพของอนันตภาพ มโนภาพของสิ่งสมบูรณ์ ดังที่เดส์คาร์ตส์ได้กล่าวไว้ เพื่อจะรู้ความไม่สมบูรณ์ของตนเอง มโนภาพของสิ่งสัมบูรณ์ไม่ใช่มโนภาพ หากแต่เป็นความปรารถนา มันคือการต้อนรับคนอื่น เป็นจุดเริ่มต้นของความสำนึกทางศีลธรรม ซึ่งตั้งคำถามเอากับเสรีภาพของฉัน ดังนั้น วิธีการวัดตัวเองทาบกับความสัมบูรณ์ของอนันต์จึงไม่ใช่การพิจารณาในเชิงทฤษฎี[17]

จากตัวแบบที่เลวีนาสได้จาก ***The Third Meditation***s นั้น กล่าวโดยสรุปได้ว่า ความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์ระหว่างอัตบุคคลกับคนอื่นนั้นมีโครงสร้าง “คล้าย” กับความสัมพันธ์ระหว่าง ตัว “ฉันผู้คิด” กับอนันตภาพ (infinity) ของพระเจ้า[18] นั่นคือ เป็นไปได้ที่จะมีสิ่งที่อยู่นอกกรอบความคิดเชิงทฤษฎีของมนุษย์ แต่เราก็สามารถมีมโนภาพ (idea) เกี่ยวกับสิ่งนั้นได้เนื่องจากสิ่งที่สมบูรณ์หรือพระเจ้าทำให้เกิดมโนภาพนี้ในตัวฉัน ความแตกต่างระหว่างตัว “ฉัน” กับ “คนอื่น” ในลักษณะเดียวกับ “ฉัน” กับอนันต์ของพระเจ้านี่เองที่เป็นเงื่อนไขให้ความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์เกิดขึ้น โดยที่ตัวอัตบุคคลจะไม่ไปลดทอนคนอื่นให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของความสำนึกรู้ของตน แต่ทั้งนี้ก็ไม่ได้หมายความว่า ความเป็นอื่นของบุคคลอื่น กับความเป็นอื่นของพระเจ้าเป็นสิ่งเดียวกัน

หากพิจารณาตามกรอบศาสนายิวตามทัศนะของเลวีนาส พระเจ้าเป็นสิ่งที่มนุษย์พึงปรารถนา (desirable) กล่าวคือพระเจ้า และคุณสมบัติของพระเจ้าก็คืออนันต์ (Infinite) ซึ่งมนุษย์ไม่สามารถจะเข้าถึงได้ด้วยเหตุผล ด้วยการตระหนักถึงอนันต์นี้เอง มนุษย์จึงถูกฝังความปรารถนาที่จะถูกแปลงเป็นการไปหาความสัมพันธ์กับคนอื่น การพิจารณาประเด็นทางเทววิทยาของศาสนายิวก็อาจจะทำให้เข้าใจภูมิหลังความคิดของเลวีนาสได้ Martin Srajek อ้างถึงบทความ “God and Philosophy” ของเลวีนาสว่า สำหรับเลวีนาสแล้ว การจะพูดถึงพระเจ้าได้ในเชิงปรัชญานั้นจะต้องเข้าใจอนันต์ ซึ่งขณะเดียวกันก็เรียกร้องความเข้าใจจริยศาสตร์ที่มากับการปรากฏตัวของคนอื่น ประเด็นเรื่องพระเจ้าจะต้องตอบคำถามเกี่ยวกับจริยศาสตร์ก่อน ปัญหาคือความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้ากับโลก ในประเด็นนี้ Srajek ได้กล่าวถึงขนบศาสนายิวสมัยใหม่ นักปรัชญายิวอย่าง โคเฮน (Cohen), โรเซนสไวก์ (Rosenzweig) และเลวีนาสต้องตอบคำถามเกี่ยวกับโครงสร้างหน้าที่ (function) ของอนันต์ 1) อนันต์ซึ่งเป็นลักษณะของพระเจ้าถูกรู้ได้หรือไม่ 2) มันเป็นแรงผลักของการกระทำทางศีลธรรมในโลก (finite world) หรือไม่ 3) มีทฤษฎีทางญาณวิทยาต้องมาก่อนการสร้างมโนทัศน์ของจริยศาสตร์หรือไม่ Srajek เห็นว่าทั้ง Cohen และเลวีนาสยอมรับถึงความเป็นไปได้ที่จะมีความสัมพันธ์ระหว่างอนันต์ (infinite) กับสิ่งจำกัด (finite) ที่จะทำให้จริยศาสตร์เป็นไปได้ แต่ปัญหาก็คือถ้าจะยอมรับขนบแบบยิวอย่างเต็มที่ก็ต้องยอมรับความแตกต่างระหว่างอนันต์ กับสิ่งจำกัด หรือระหว่างพระเจ้ากับโลก ดังนั้น มนุษย์ไม่สามารถจะมีความรู้เรื่องพระเจ้าหรือเข้าถึงพระเจ้าโดยอาศัยทฤษฎีความรู้ได้ แต่ก็เป็นไปได้หรือการเผยแสดงและการกระทำทางจริยศาสตร์ซึ่งเป็นผลมาจากการเผยแสดง[19]

ตามขนบของศาสนายิว การเข้าสนิทกับพระเจ้าก็คือการเชื่อพระบัญญัติของพระองค์ หรือการช่วยเหลือผู้ขาดไร้ ดังที่ปรากฏในพระคัมภีร์ คือ “เด็กกำพร้า หญิงหม้าย คนยากจน” ไม่ใช่การรู้ถึงธรรมชาติหรือลักษณะของพระเจ้า เลวีนาสกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า ไม่มี “ความรู้”เกี่ยวกับพระเจ้าที่แยกขาดจากความสัมพันธ์กับมนุษย์ ความเป็นอื่น (the Other) จึงเป็นแหล่ง (locus) ของความจริงทางอภิปรัชญา และขาดไม่ได้ในการสัมพันธ์กับพระเจ้า”[20] ในแง่นี้ เราจะเห็นได้ว่ามนุษย์สัมพันธ์กับพระเจ้าผ่านคนอื่น การที่เรามุ่งไปหาคนอื่นนั้นเป็นเพราะพระเจ้าไม่ใช่เป้าหมายทางศีลธรรมที่จะบรรลุ

ถึงได้ด้วยตัวมนุษย์เอง สาเหตุที่เราเข้าถึงพระเจ้าไม่ได้โดยตรงนั้น ไม่ใช่เป็นเพราะปัญญาเรามีจำกัด แต่เป็นเพราะจะเป็นการไม่ยอมรับมิติของความศักดิ์สิทธิ์ (the divine) กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ มันจะทำให้อนันต์ (Infinite) ไม่เป็นอนันต์อีกต่อไป ดังนั้น ความสัมพันธ์กับพระเจ้าจะต้องผ่านความสัมพันธ์กับคนอื่น ดังที่เลวีนาสกล่าวว่า “มิติของความศักดิ์สิทธิ์ (the divine) เปิดเผยออกโดยตรงผ่านใบหน้าคนอื่น” นั่นก็คือ ความใกล้ชิดกับคนอื่น กับเพื่อนบ้านนั้นเป็นเงื่อนไขของการเผยแสดง (revelation) และการสำแดง (epiphany) ของคนอื่นนั้นก็คือการร้องขอโดยความขาดไร้ของเขาผ่าน “ใบหน้า” ของคนแปลกหน้า หญิงหม้าย และเด็กพร้า[21] และความขาดไร้ของคนอื่นนี้เองที่กระตุ้น “ความดี” “ความกรุณา” ในตัวเรา และความสัมพันธ์กับคนอื่น “ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา” (face-to-face relation) นี่เองที่เป็นเงื่อนไขของจริยศาสตร์

“ใบหน้า” ของคนอื่นมีความสัมพันธ์กับ “ร่องรอย” (trace) ของพระเจ้า การที่เลวีนาสเชื่อมโยงความเป็นอื่นของคนอื่นกับอนันต์ของพระเจ้านั้นมีนัยสำคัญ ดูเหมือนว่าเลวีนาสจะเห็นว่าความสัมพันธ์กับคนอื่นหรือการตอบสนอง (respond) ต่อเสียงเรียกของคนอื่น หรือความรับผิดชอบต่อคนอื่นก็คือเงื่อนไขที่จะนำไปสู่การคืนความสัมพันธ์กับพระเจ้า ความสัมพันธ์กับพระเจ้าผ่านร่องรอยที่สำแดงผ่านความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตากับคนอื่นก็คือร่องรอยของอนันตภาพ (infinity) ในตัวคนอื่น ร่องรอยของอนันต์ก็คือร่องรอยของพระเจ้า Caputo ชี้ให้เห็นว่าร่องรอยไม่ใช่สัญญะที่เราจะตีความหมายได้ และไม่สามารถมองเห็นได้ มิเช่นนั้นก็จะตกไปสู่กรอบมโนทัศน์ซึ่งจัดเป็นภวันตวิทยา ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาจะทำให้อุตรภาพปรากฏโดยที่ยังคงสถานะอุตรภาพเอาไว้ได้โดยไม่ถูกลดทอนไปเป็น the same ซึ่ง Caputo เห็นว่าความคิดเรื่องใบหน้ากับร่องรอยนี้น่าจะเชื่อมโยงกับข้อความในพระคัมภีร์ตอน Exodus ขณะที่โมเสสของให้พระเจ้าแสดงพระสิริของพระองค์ พระเจ้าให้โมเสสประจักษ์ในความดีของพระองค์ อีกทั้งยังทรงประกาศนามของพระองค์ต่อโมเสส แต่ทรงปฏิเสธที่จะแสดงใบหน้า[22] “เจ้าจะเห็นหน้าเราไม่ได้ เพราะมนุษย์เห็นหน้าเราแล้วจะมีชีวิตอยู่ไม่ได้” (Exodus 33: 20)

อัตบุคคลกับความเป็นอื่น

เลวีนาสแยกความแตกต่างระหว่างความเป็นอื่นสองแบบ นั่นคือ Autre กับ Autrui ในภาษาฝรั่งเศส คำแรกหมายถึงสิ่งอื่นๆอะไรก็ได้ที่ไม่ใช่ตัวเรา อย่างเช่น ปากกา ดินสอ สมุดบันทึก ส่วนคำหลังหมายถึงบุคคลอื่น จริยศาสตร์ตามทัศนะของเลวีนาสคือความสัมพันธ์ระหว่างตัวตน (self) กับคนอื่น (Autrui) อย่างไรก็ตาม ก่อนที่จะพิจารณาถึงความสัมพันธ์ระหว่างตัว “ฉัน” กับคนอื่นนั้น จำเป็นจะต้องพิจารณาประเด็นที่ว่าสภาวะที่มนุษย์ดำรงอยู่ในโลกนั้นเป็นอย่างไร และมนุษย์สัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ (Autre) ในโลกอย่างไรก่อนที่จะสัมพันธ์กับคนอื่น ซึ่งนำไปสู่ความสัมพันธ์ในสังคม กล่าวคือ เรา

จะต้องพิจารณาประเด็นการก่อรูปของอัตบุคคลในโลก ในขนบปรัชญาจะวันตกที่กล่าวถึงสภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์นั้น เริ่มจากการยึดตัวเองเป็นศูนย์กลาง ตัวอย่างเช่นการพิสูจน์การดำรงอยู่ของตัวอัตบุคคล หรือตัว “ฉัน” แบบคาร์ทีเซียนที่เริ่มจากการที่ตัวฉันสงสัยการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ รวมทั้งการดำรงอยู่ของตัวเอง และนำไปสู่ของสรุปว่า “ฉันคิด ดังนั้น ฉันดำรงอยู่” ซึ่งทำให้ตัว “ฉัน” แยกออกจากความสัมพันธ์กับวัตถุภายนอกจิต ในการวิเคราะห์ของเลวีนาสนั้นแตกต่างจากขนบปรัชญาตะวันตกในแง่ที่ว่าเขามุ่งชี้ให้เห็นถึงสภาวะที่มนุษย์ดำรงอยู่เป็นเอกเทศและสำนึกว่าตัวเองแตกต่างจากสิ่งอื่นๆรอบตัว แต่ขณะเดียวกันก็ยังสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆในโลก โดยที่มนุษย์ดำรงอยู่ในโลกในลักษณะเป็นอัตตาที่เห็นแก่ตัว

> ความเป็นอื่นของคนอื่นนั้นอยู่ในตัวของเขาเอง และไม่ได้สัมพัทธ์กับฉัน มัน*เผยแสดง*ตัวเอง แต่ฉันเข้าถึงมันได้ก็เริ่มจากตัวฉัน และไม่ใช่ผ่านการเปรียบเทียบตัวฉันเองกับคนอื่น ฉันเข้าถึงความเป็นอื่นของคนอื่นจากสังคมที่ฉันดำรงอยู่ร่วมกับเขา และไม่ใช่การละจากความสัมพันธ์นี้เพื่อพิจารณาถึงมัน[23]

การก่อรูปของอัตบุคคลในตามทัศนะของเลวีนาสก็คือการที่ตัวอัตบุคคลสำนึกว่าอัตลักษณ์ของตัวเองแยกออก (separation) เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากสิ่งต่างๆในโลก ในบท “Interiority and Economy” ในหนังสือ ***Totality and Infinity*** นั้น เลวีนาสวิชี้ให้เห็นว่า ตัวตนดำรงอยู่อยู่ในโลกและให้ความหมายต่อโลก ไม่ใช่ด้วยการนำเสนอภาพตัวแทน แต่เป็นการดำรงชีวิตด้วยสิ่งอื่น (living from) การอยู่ในโลกทำให้เกิดอัตลักษณ์ของตัวตน ซึ่งมีความจำเป็น (need) เป็นตัวผลัก ความจำเป็น (need) นั้นเชื่อมโยงกับการวิเคราะห์เรื่องความเบิกบาน (Enjoyment หรือเรียกเป็นภาษาฝรั่งเศสว่า jouissance) เลวีนาสกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า ความสุขของตัวตนเกิดจากการได้ครอบครองสิ่งต่างๆในโลก ซึ่งเป็นสิ่งอื่น (the other) และตัวตนทำให้มันกลายเป็นส่วนหนึ่งของตัวเอง เช่น การรับรับประทานอาหารแล้วทำให้กลายเป็นพลังงาน นั่นคือ ความเป็นอื่นกลายเป็นคนเดียวคนเดิม (the same) กล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งต่างๆในโลกเป็นสิ่งที่หล่อเลี้ยง (nourishment) ตัวฉัน การหล่อเลี้ยง ซึ่งเป็นวิถีในการเปลี่ยนสิ่งอื่นให้เป็น the same อันเป็นสารัตถะของความเบิกบาน[24] อัตตาดำรงอยู่เพื่อตัวเองโดยไม่ตระหนักรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของคนอื่น ดังนั้น มันจึงไม่ได้ดำรงอยู่เพื่อใคร หรือไม่ได้คิดถึงใคร

> ในความเบิกบานนี้ ฉันเป็นอยู่เพื่อตัวฉันโดยแท้ เป็นพวกยึดอัตตาที่มิพักต้องอิงอยู่กับคนอื่น ฉันดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยวโดยไม่เดียวดาย เป็นอัตตาที่ไร้เดียงสาและโดดเดี่ยว มิใช่ต่อต้านคนอื่นๆ มิใช่ “เช่นเดียวกับฉัน...” – แต่บอดใบ้ต่อความเป็นอื่น อยู่นอกเหนือการสื่อสารและปฏิเสธที่จะสื่อสาร – ไม่มีหู เหมือนท้องที่หิวโหย[25]

ในการวิเคราะห์เรื่องความเบิกบานนั้น คำถามสำคัญประการหนึ่งก็คือ ตัว “ฉัน” มีความสัมพันธ์กับโลกอย่างไร เลวีนาสตั้งคำถามกับ representation act ตามทัศนะของเอ็ดมุนด์ ฮุสเซิร์ล และความคิดของไฮเด็กเกอร์ที่ว่าเราเผชิญกับโลกในฐานะเครื่องมือ (tool) รวมทั้งวิจารณ์ดาซายน์ของไฮเด็กเกอร์ที่มีลักษณะเป็นนามธรรมและ “ไม่รู้จักหิว” เนื่องจากเลวีนาสเห็นว่า ฮุสเซิร์ลให้ความสำคัญมากเกินไปกับความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นในกรอบของความรู้ ส่วนไฮเด็กเกอร์นั้น แม้จะวิเคราะห์การดำรงอยู่ของมนุษย์ในโลกหรือที่เขาใช้คำว่า ดาซายน์ ก็กลับทำให้การดำรงอยู่ของมนุษย์กลายเป็นหน่วยของการวิเคราะห์ที่เป็นกลางๆ โดยละเลยผัสสะ (sensibility) จริงๆ หรือ “ไม่รู้จักหิว”

เลวีนาสเห็นว่าโลกเป็นสถานที่ให้ความรื่นรมย์ (enjoyment) และการหล่อเลี้ยง (nourishment) แก่เรา เลวีนาสเห็นว่าเรามีชีวิตจาก ซุปดีๆ อากาศ แสง แว่นตา ซึ่งสิ่งต่างๆเหล่านี้ไม่ใช่วัตถุแห่งการแสดงภาพตัวแทน หากแต่วัตถุแห่งความเบิกบาน ตัวอย่างก็คือการที่เรามีชีวิตจากขนมปัง ไม่ใช่การนำเสนอภาพตัวแทนของขนมปังต่อตัวเอง ชีวิตของฉันไม่ใช่แค่สัต (being) แต่เป็นชีวิตแรงงาน (labour) และการหล่อเลี้ยง (nourishment)

> การหล่อเลี้ยง ในฐานะวิถีของความกระชุ่มกระชวย ก็คือการแปลงรูปของสิ่งอื่นให้เป็น the same ซึ่งเป็นสารัตถะของความเบิกบาน พลังงานซึ่งก็คือสิ่งอื่น ถูกตระหนักรับรู้ในฐานะสิ่งอื่น ดังเราจะได้เห็นว่าเป็นการถูกตระหนักในฐานะการธำรงการกระทำที่มุ่งไปสู่มัน ในความเบิกบานนั้น กลายมาเป็นพลังงานของฉัน ความแข็งแรงของฉัน ตัวฉัน ความเบิกบานทั้งหลายในแง่นี้ก็คือการจัดแจงหามา [26]

จากตัวอย่างของการมีชีวิตอยู่ด้วยสิ่งอื่น (living from) การรับประทานขนมปังก็คือ เรามีชีวิตอยู่ และได้รับพลังงานจากขนมปัง ขณะที่เรานำขนมปังเข้าปากนั้น เราไม่ได้นึกถึงการนำเสนอภาพตัวแทนของขนมปังในความสำนึกรู้ของเรา และการที่เราได้ขนมปังมาก็เนื่องจากแรงงานของเรา นอกจากนี้ เลวีนาสยังเห็นว่าและชีวิตคือความรักในชีวิต โดยสาระแล้วชีวิตคือความสุขเมื่อตอบสนองความจำเป็น (need) ของตนได้

> ชีวิตคือ*ความรักในชีวิต* ความสัมพันธ์กับเนื้อหาที่ไม่ใช่ตัวฉัน (my being) แต่ล้ำค่ากว่าตัวฉัน (my being) นั่นก็คือ การคิด การกิน การนอน การอ่าน การทำงาน การรับความอบอุ่นใต้ดวงตะวัน แตกต่างจากสารัตถะของฉันแต่ก่อรูปฉัน เนื้อหาเหล่านี้สร้างคุณค่าให้ชีวิตฉัน เมื่อลดทอนไปเป็นการดำรงอยู่ (existence) ที่บริสุทธิ์และเปลือยเปล่า เหมือนการดำรงอยู่ของภูตที่ยูลิสิสได้ไปเยือนในแดนคนตาย ชีวิตก็เลือนสลายไปเป็นเงา[27]

กล่าวได้ว่า อัตลักษณ์ของอัตบุคคลหรือการเป็นบุคคลที่สำนึกว่าตัวเองแยกต่างหากจากสิ่งอื่น (separated person) นั้น ไม่ได้เกิดจากการวิเคราะห์ถึงการดำรงอยู่ของมนุษย์บริสุทธิ์ หรือขาดผัสสะต่างๆ เพราะเป็นการลดทอนไปเป็น “การดำรงอยู่ที่บริสุทธิ์และเปลือยเปล่า” แต่เกิดจากการมีชีวิตจากสิ่งต่างๆ จากแรงงานของเรา จากสิ่งที่เรากระทำนั้นก่อรูปความเป็นอัตลักษณ์ของเราขึ้นมา (What I do what I am is at the same time the *from which* I live.)[28] หรือเกิดมาจากความเห็นแก่ตัวในการมีชีวิตอยู่นั่นเอง ในช่วงขณะที่อัตบุคคลยังไม่ตระหนักถึงคนอื่นนี้ อาจเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “การดำรงอยู่ในบ้านกับตัวเอง” (being at home with oneself) ซึ่งเป็นตระหนักถึงการแยกตัวเอง (separation) ออกจากสิ่งรอบตัว กลายเป็นโลกภายใน (interiority) ของตัวเอง ซึ่งถือเป็นเงื่อนไขที่นำไปสู่การเปิดสู่ความสัมพันธ์กับความเป็นอื่น (the Other)[29] กล่าวโดยสรุปก็คือ การก่อรูปอัตบุคคลที่แยกเป็นเอกเทศจากสิ่งอื่นๆเป็นจุดเริ่มของความสัมพันธ์กับคนอื่นนั่นเอง

เนื่องจากตัว “ฉัน” ไม่ได้อยู่คนเดียวในโลก หากแต่มีคนอื่นดำรงอยู่ด้วย การตระหนักถึงคนอื่นก็คือการตอบสนอง (respond) เสียงเรียกร้องของคนอื่น เป็น “เปิดบ้านต้อนรับ” คนอื่น แต่ในความสัมพันธ์กับคนอื่นนี้ แตกต่างกับความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆในโลกซึ่งเป็นวัตถุแห่งความต้องการ (need) ของเรา เนื่องจาก สิ่งอื่นนั้นเราสามารถเติมเต็มความต้องการของเราได้ เวลาเราหิวแล้วได้อาหารมารับประทานก็อิ่มท้อง แต่ในความสัมพันธ์กับคนอื่นนั้นแตกต่างไป เพราะเป็นสิ่งที่ไม่อาจเติมเต็มได้ คนอื่นที่มีความเป็นอื่นสัมบูรณ์ (absolute otherness) ในกรณีนี้เลวีนาสใช้ความว่าความปรารถนา (Desire)[30] กล่าวได้ว่าความต้องการ (need) นั้น เป็นการตอบสนองทางวัตถุ ซึ่งสามารถเติมเต็มความพอใจได้ ส่วนความปรารถนา (Desire) นั้น แตกต่างออกไป เพราะเกี่ยวข้องกับเรื่องของจิตวิญญาณ ในความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นในแง่ความจำเป็นนั้น ตั้งต้นจากจากอัตตบุคลที่มีความเห็นแก่ตัว ตัวอย่างคือการกินขนมปัง เราสามารถไปหาขนมปังมากัดกินได้ แต่การปรากฏตัวของคนอื่นนั้นมาจาก “ภายนอก” ความสัมพันธ์กับคนอื่นนี้อาจจะสะท้อนให้เห็นความโหยหาอุตรภาพในปรัชญาเลวีนาส

ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในหัวข้อที่ผ่านมาว่าความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนกับคนอื่นนั้นเป็นความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์ในความสัมพันธ์แบบ พบหน้าค่าตา (face – face - relation) นั้น การตระหนัก (recognize) ถึงคนอื่นเป็นสิ่งที่กำหนดอัตภาวะ (subjectivity) ในแง่ที่ว่าคนอื่นกระตุ้นความดี (goodness) ในตัวตนของเรา นอกจากนี้ ความสัมพันธ์ดังกล่าวไม่ได้มีลักษณะของการต่างตอบสนอง (non-reciprocity) ไม่ใช่การแลกเปลี่ยนที่ว่าเราทำดีแล้วคนอื่นจะทำดีตอบ เพราะเท่ากับเป็นการผูกคนอื่นอยู่กับอัตตาของเรา แต่เป็นความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์ ซึ่งตัวตน (Self) เห็นแก่

“ใบหน้า” (face) ของคนอื่น เลวีนาสกล่าวว่า “การดำรงอยู่เพื่อคนอื่นก็คือความดี...ข้อเท็จจริงที่ว่าในการดำรงอยู่เพื่ออีกคนหนึ่งแทนที่จะดำรงอยู่เพื่อตัวเองก็เป็นศีลธรรมในตัวอยู่แล้ว”[31]

> วิธีที่ข้าพเจ้าเข้าสู่ปัญหานี้แตกต่างออกไป มันเริ่มจากแนวคิดที่ว่าจริยศาสตร์เกิดจากความสัมพันธ์กับคนอื่น และไม่ใช่การอ้างอิงความเป็นสากลของกฎโดยตรง “ความสัมพันธ์” กับคนอื่นในฐานะเป็นสิ่งที่มีความเฉพาะตัว ซึ่งเป็นความหมายแรกของสิ่งที่มีความหมาย จากจุดนั้นความสำคัญของความสัมพันธ์กับคนอื่นในฐานะที่เป็นสิ่งที่ไม่อาจเปรียบเทียบได้กับใครในฐานะที่ว่างจาก “บทบาททางสังคม” และเป็นผู้ที่มีความเปลือยเปล่า ความขาดไร้และความเป็นสิ่งที่ต้องตาย ทำให้ฉันต้องแสดงความรับผิดชอบ/ตอบรับ นั่นคือ ความดี ความการุณย์ หรือความใจบุญสุนทาน ความเปลือยเปล่าที่เป็นเสียงเรียกฉัน เป็นคำขอร้องและเป็นคำสั่งที่เรียกว่าใบหน้า[32]

จากข้อความข้างต้น เราจะพบว่าจุดยืนการเริ่มคิดประเด็นทางจริยศาสตร์ของเลวีนาสไม่ได้เริ่มจากกฎสากล แต่เริ่มจากความสัมพันธ์กับคนอื่นที่มีลักษณะเฉพาะ และความสัมพันธ์นี้ก็มีลักษณะพิเศษ 3 ประการ *ประการแรก* เป็น “ความสัมพันธ์ปราศจากความสัมพันธ์” (relation without relation) เพราะถ้าหากยังใช้คำว่าความสัมพันธ์ตามความหมายทั่วไป ก็เท่ากับคนอื่นยังไม่ใช่คนอื่นที่สัมบูรณ์เป็นเอกเทศเด็ดขาดจากตัวฉัน *ประการที่สอง* ความสัมพันธ์ดังกล่าวก็สื่อผ่าน “ใบหน้า” ซึ่งเรียกว่าเป็นการ “แสดงออก” (expression) ที่สื่อ “ความหมาย” ซึ่งไม่ใช่การแสดงออกถึงสีหน้า และไม่จำกัดว่าจะเป็นใบหน้าใคร ยากดีมีจนอย่างไร แต่มีลักษณะร่วมกันคือ “ความเปลือยเปล่า” ภายใต้การแสดงสีหน้าท่าทางนั้นแท้จริงแล้วใบหน้าแสดงถึงความอ่อนแอและเปราะบาง หรือเป็นสิ่งที่ต้องตาย (mortality) *ประการที่สาม* ความเปราะบางของใบหน้าทำให้ฉันปรารถนาจะขจัดมันแบบเบ็ดเสร็จ แต่กระนั้นใบหน้าที่เปลือยเปล่านี้ก็สั่ง “เจ้าจงอย่าฆ่า” ในแง่นี้ ใบหน้าจึงแตกต่างจากสิ่งอื่นๆ ก็คือมันมีลักษณะขัดแย้งกันในตัวเอง นั่นคือ อ่อนแอและมีสิทธิอำนาจ เราอาจจะเชื่อมโยงคำสั่งนี้กับขนบศาสนายิว-คริสต์ได้ ดังที่เลวีนาสกล่าวว่า “คำสั่งนี้เป็นพระวจนะของพระเจ้า ใบหน้าเป็นแหล่งของพระวจนะของพระเจ้า ซึ่งเป็นคำที่ไม่ได้ถูกสร้างเป็นแก่นคิด” [33]

แล้ว “ใบหน้า” หมายถึงอะไร Bernhard Wandenfels ตั้งข้อสังเกตว่าวิธีที่เลวีนาสใช้กล่าวถึง “ใบหน้า” คล้ายคลึงกับขนบของเทววิทยา เลวีนาสพูดถึงใบหน้าในสองลักษณะ ในด้านหนึ่ง คือการปฏิเสธว่าใบหน้าไม่ใช่สิ่งที่มันดูเหมือนจะเป็น ในอีกด้านหนึ่ง ใบหน้าเป็นมากกว่าที่มันดูเหมือนจะเป็น เราจะพบรายการของการนิเสธยาวเหยียด เช่น ความสัมพันธ์กับใบหน้าไม่ใช่เรื่องของการนำเสนอภาพแทน[34] ไม่อาจเข้าใจได้ในกรอบของความเข้าใจหรือเข้าใจวัตถุในความคิด[35] ใบหน้าไม่ใช่ภาพหรือรูปแบบ แต่มัน “ทะลายและถั่งท้น” “ภาพรูปธรรม” (plastic image)[36] มันไม่อาจ “ถูกเห็นหรือถูก

สัมผัส”[37] มันปฏิเสธการถูกบรรจุไว้ในแก่นคิด และมันนำเสนอตัวเองผ่านการปฏิเสธการทำให้เป็นแก่นคิด มันบ่งชี้ความหมายนอกบริบทใดๆและปราศจากตัวกลาง นอกจากนี้ใบหน้าตั้งคำถามกับเสรีภาพและ spontaneity ของอัตตา และเรียกร้องความดีและความรับผิดชอบจากอัตตา

คำถามก็คือว่า เหตุใดเลวีนาสจึงใช้ “ใบหน้า” เป็นความสัมพันธ์กับความเป็นอื่นสัมบูรณ์ Richard A. Cohen เห็นว่า ใบหน้าไม่ใช่การเห็นสีหน้าของคนอื่น หากแต่เป็นนามนัย (metonymy) ซึ่งหมายถึงทุกส่วนของร่างกายคนอื่น[38] ดังที่เลวีนาสกล่าวว่า “ความเปลือยเปล่าของใบหน้าขยายครอบคุลมถึงความเปลือยเปล่าของร่างกาย”[39] ส่วน Morgan เห็นว่า การที่เลวีนาสเลือกใช้ “ใบหน้า” นั้นเป็นเพราะมันไม่ใช่คำเชิงเทคนิคอย่างเช่น “ภาพประทับ” (impression) “การปรากฏ” (appearance) หรือ “มโนภาพ”(idea) นอกจากนี้ “ใบหน้า” ยังแสดงถึงลักษณะของสิ่งมีชีวิตเช่นคนกับสัตว์ เป็นการปรากฏตัวของร่างกาย ใบหน้าสามารถแสดงออกถึงตัวตนภายในของสิ่งที่มีชีวิตอย่างเช่นความรู้สึกนึกคิด แสดงความทุกข์และความสุข ดังนั้นเลวีนาสจึงใช้ “ใบหน้า” เพื่อระบุถึงการปรากฏของบุคคลอื่น[40]

เราอาจสรุปลักษณะของความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาเป็น 3 ลักษณะ *ประการแรก* การเข้าถึงใบหน้าไม่ใช่การให้ความหมายในกระบวนการนำเสนอภาพแทน ที่มุ่งสู่วัตถุที่รับรู้ด้วยประสาทสัมผัสและรับรู้มันในฐานะเอกภาพของมโนภาพในจิต *ประการที่สอง* การเผชิญหน้ากับใบหน้า ความสำนึกรู้ของเราไม่อาจจะบรรจุ “อนันตภาพ” ที่ใบหน้าเผยแสดงออกมาได้ *ประการที่สาม* ขณะที่อัตตาเชิงอุตรวิสัย (transcendental ego) คงเสรีภาพ และ spontaneity ในความสัมพันธ์กับวัตถุ หรือโลกที่มันคิดถึง แต่ตัวฉันที่เผชิญกับ “ใบหน้า” พบว่าตัวเองมีพันธะกรณีกับคนอื่นในความรับผิดชอบเชิงจริยศาสตร์[41]

จากที่กล่าวมาข้างต้น นำเรามาสู่ปัญหาสำคัญประการหนึ่ง นั่นคือ การกล่าวว่าคนอื่น “สั่ง” ผ่านใบหน้านั้น คำสั่งนี้คืออะไร เป็นการสั่งให้ตัวตนทำอะไรบางอย่างใช่หรือไม่ ถ้าหากใช่ ก็เท่ากับเกิดความขัดแย้งกันเอง นั่นคือ ถ้าหาก “คำสั่ง” ของคนอื่นมีเนื้อหา (content) นั่นเท่ากับทำให้คำสั่งมีลักษณะของกรอบคิดที่สามารถเข้าใจได้โดยสื่อผ่านภาษา แต่เลวีนาสกล่าวว่า ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาไม่ได้สื่อผ่านอะไร (the immediate is face to face.) ไม่สื่อผ่านภาษาในความหมายของระบบสัญญะหรือแม้แต่ภาพ ถ้าเช่นนั้น “คำสั่ง” ที่ว่านี้ก็เท่ากับเป็นการบอกให้ก่อนที่จะรู้หรือเข้าใจว่าให้ทำอะไร Jean – Francois Lyotard วิจารณ์ตรรกะของเลวีนาสในบทความ “Levinas’ Logic” ว่า “คำสั่ง” ของใบหน้านั้นเรียกร้องให้ตัวตน “ทำก่อนเข้าใจ” ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นวาทกรรมแห่งความรุนแรง เลียวตาร์เห็นว่า เลวีนาสน่าจะหมายคนอื่นมีคำสั่งมาที่ตัวตนที่ดำรงอยู่ก่อนแล้ว อย่างไรก็ตาม คำสั่งไม่สามารถยัดเยียดมาที่ตัวตนได้ เว้นแต่ว่าตัวตนจะรู้ว่าสั่งให้ทำอะไร แต่คำสั่งให้ทำอะไรบางอย่างก็คือความคิด ซึ่งจัดได้ว่าเป็นแก่นคิด (theme) แม้ว่าจะไม่ได้อธิบายให้ชัดว่าทำอะไร แต่ก็มีนัยว่าตัวตนที่กำลังทำอะไรอยู่ และจะต้องเลิกทำสิ่งที่ทำอยู่ เพื่อมาทำตามคำสั่ง ซึ่งตัวคำสั่งก็ต้องมีฐานคติ

เกี่ยวกับสิ่งที่ตัวตนทำอยู่ ดังนั้น ความพยายามของเลวีนาสที่จะให้การแสดงออก (expression) ของใบหน้าคนอื่นในลักษณะที่ไม่เป็นแก่นคิดจึงไม่น่าจะประสบความสำเร็จ[42]

นอกจากนี้ นักวิชาการจำนวนหนึ่งเห็นว่าจริยศาสตร์ตามทัศนะของเลวีนาสนั้นมีลักษณะเชิงศาสนาหรือเทววิทยามากกว่าปรัชญา หรือเป็นเทววิทยาแฝงตัวมาในรูปของปรัชญา นอกจากนี้ ยังก่อให้เกิดความสงสัยในคุณค่าทางปรัชญาในงานของเลวีนาส เนื่องจากการกล่าวถึงสิ่งที่ดูขัดแย้งกันและดูจะเป็น non-cognivist ดังที่ Tod May วิจารณ์ว่า ถ้าจริยศาสตร์ตามทัศนะของเลวีนาสอยู่เหนือ (transcendent) ความสำนึกรู้ (cognition) ภาษาของมนุษย์ก็ไม่อาจเข้าถึงมันได้ และไม่ใช่หัวข้อที่จะนำมาอภิปรายและโต้แย้งกันได้ ถ้าเป็นเช่นนั้นก็จะตกไปสู่ภวันตวิทยาและองค์รวมอีก[43] ส่วน Bernasconi ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา (face-to-face relation) ตามทัศนะของเลวีนาสนั้น มีการตีความ 2 แนวทาง “ผู้ตีความบางคนเข้าใจมันในแง่ที่ว่าเป็นประสบการณ์ที่เป็นรูปธรรมที่สามารถเข้าใจได้ชีวิตจริง ผู้ตีความอีกจำนวนหนึ่งตีความว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาเป็นเงื่อนไขสำหรับความเป็นไปได้ทางจริยศาสตร์”[44] Bernasconi เรียกแนวทางแรกว่า “เชิงประจักษ์” (empirical) และอย่างหลังว่า “เชิงอุตรภาพ” (transcendental) และเขาเห็นว่าเลวีนาสก็อาจจะยังไม่แน่ว่าจะเลือกแนวทางใด อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าไดเลมม่าดังกล่าวเป็นปัญหาในแนวคิดทางปรัชญาของเลวีนาสเอง จึงไม่ได้มุ่งที่จะแก้ไดเลมม่านี้ในบทความนี้โดยเลือกทางใดทางหนึ่ง แต่จะชี้ให้เห็นว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตามีลักษณะเชิงอุตรวิสัยและเกิดขึ้นได้ในชีวิตประจำวัน

ก่อนอื่นขอให้เราย้อนกลับไปพิจารณาตัวแบบความเป็นอื่นสัมบูรณ์ ที่มีคุณสมบัติเป็นอนันต์ที่เลวีนาสยกตัวอย่างการพิสูจน์การดำรงอยู่ของพระเจ้าใน *Third Meditation* ในทำนองเดียวกัน จริยศาสตร์เริ่มจากคนอื่น เนื่องจากมโนภาพของอนันต์ ซึ่งเป็นสิ่งที่ถูกบรรจุไว้ในสิ่งที่น้อยกว่ามัน นั่นคือ อนันต์ถูกใส่มาในความสำนึกรู้ของฉัน ซึ่งเป็นสิ่งที่จำกัดนั้น เกิดขึ้นอย่างเป็น***รูปธรรม***ของ “ใบหน้า” มโนภาพของอนันต์นี้เองที่ธำรงไว้ซึ่งสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) ของคนอื่นที่สัมพันธ์กับตัวคนเดียวคนเดิม (the same)[45] ดูเหมือนว่าคำว่า “รูปธรรม” ในที่นี้จะชวนให้คิดไปว่าเราสามารถรับรู้ใบหน้าได้ผ่านประสาทสัมผัส แต่คำว่ารูปธรรมในที่นี้ น่าจะหมายถึงการเกิดขึ้นจริงของความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา เนื่องจาก “ใบหน้า” ของคนอื่นไม่อาจเข้าใจได้ในความหมายเชิงประจักษ์ หรือการที่เราได้เห็นหน้าคนอื่นจริงๆ ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าเลวีนาสเห็นว่าใบหน้าไม่ใช่สิ่งที่จะปรากฏผ่านการมองเห็น หรือลดทอนไปเป็นความสำนึกรู้ของเรา หรือการระบุถึงสิ่งที่อยู่ภายนอก (intentionality) นั่นเท่ากับว่าใบหน้าไม่ได้จัดอยู่ในปรากฏการณ์วิทยาตามแบบของฮุสเซิร์ล ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือในบทสัมภาษณ์ที่เขาสนทนากับ ฟิลลิปส์ นีโม

> ผมไม่ทราบว่าเราจะพูดถึงปรากฏการณ์วิทยาของใบหน้าได้ละหรือ เพราะปรากฏการณ์วิทยาพรรณนาสิ่งที่ปรากฏ ก็เช่นเดียวกับที่ผมสงสัยว่าเราจะพูดถึงการหันไปมองใบหน้า เพราะการ

มองคือความรู้ การรับรู้ ผมคิดว่าการเข้าถึงใบหน้านั้นมีลักษณะทางจริยศาสตร์อย่างตรงไปตรงมา คุณหันไปหาคนอื่นเช่นเดียวกับวัตถุเมื่อคุณเห็นจมูก ตา หน้าผาก คาง และคุณก็สามารถพรรณนามันได้ วิธีที่ดีที่สุดในการเผชิญกับคนอื่นก็คือการไม่แม้แต่สังเกตสีของดวงตาของเขา![46]

จะเห็นได้ว่าดูเหมือนจะมีความตึงแย้งระหว่างการตีความทั้งสองแบบ หรืออาจเรียกว่าเป็นไดเลมม่าในการตีความ “ใบหน้า” เนื่องจากหลายครั้งที่เลวีนาสบอกว่า ใบหน้าเป็นสิ่งที่มองเห็นไม่ได้และมีลักษณะเชิงอุตรภาพ แต่ขณะเดียวกันก็บอกว่ามันเป็นรูปธรรมของความเป็นอื่นของคนอื่นที่แสดงผ่านการเผยแสดง (revelation) ข้อความที่อ้างมาข้างต้นแสดงให้เห็นถึงการที่เลวีนาสวิพากษ์วิจารณ์ปรัชญาตะวันตกที่ให้ความสำคัญกับความรู้ผ่าน*อุปลักษณ์ของแสง* และการมองเห็น “ใบหน้า” จึงมิใช่สิ่งที่ปรากฏให้เห็น หากแต่มีลักษณะเชื่อมโยงกับ “การพูด” (หรือการร้องขอ การสั่ง) “ใบหน้าไม่ใช่สิ่งที่ถูกเห็น มันไม่ใช่วัตถุ แต่คนที่ปรากฏตัวนั้น...เป็นคำร้องขอ (appeal) และคำสั่งที่คุณต้องรับผิดชอบ การเผชิญกับใบหน้าคือการได้ยินเสียงเรียกร้องและคำสั่ง”[47]

การสื่อความหมายของใบหน้าไม่ได้มีลักษณะที่อยู่ในบริบท หรือเป็นสถานะที่ “ว่างจากบทบาททางสังคม” หรือไม่ใช่หน้าที่การงานในสังคม ไม่ใช่ความสัมพันธ์ว่าเป็นลูกใคร หรือข้อมูลต่างๆ ที่ปรากฏในหนังสือเดินทาง ลักษณะการแต่งตัว การนำเสนอตัวเอง ซึ่งการสื่อความหมายเหล่านี้ล้วนผูกอยู่กับบริบททั้งสิ้น เนื่องจากความหมายสิ่งหนึ่งก็คือการเชื่อมโยงสัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ (เช่น เป็นอาจารย์มหาวิทยาลัย อยู่ที่ไหน สอนอะไร) ในทางตรงกันข้าม ใบหน้าเป็นตัวการสื่อความหมายนั้นในตัวมันเอง ซึ่งไม่สามารถถูกมองเห็นและทำให้กลายเป็นเนื้อหาที่ความคิดของเราจะเข้าใจหรือองค์รวมได้ เนื่องจากการปรากฏตัวของคนอื่นเป็นเหตุการณ์ที่มีลักษณะก่อนที่จะสร้างเป็นกรอบคิดทฤษฎี (primordial) ของการสื่อความหมาย (signification) การที่เรารับรู้โลกในฐานะที่เป็นแก่นคิดได้นั้นก็มาจากความสัมพันธ์กับคนอื่นซึ่งสอนเรา และเป็นที่มาของความเป็นภววิสัยของวัตถุและความหมาย (signification)[48]

เนื้อหาทางจริยศาสตร์กับความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา

ตามทัศนะของเลวีนาส ความสัมพันธ์กับคนอื่นเป็นไปอย่าง “สันติ” ไม่ใช่ความรุนแรง แตกต่างจากแนวคิดของซาร์ตร์ที่มองว่า “คนอื่น” มาจำกัดเสรีภาพของฉัน ใบหน้าไม่ได้จำกัดเสรีภาพของ the same หากแต่มาเรียกร้องความรับผิดชอบ/ตอบรับ การที่คนอื่น “ทัดทาน” อำนาจของฉันไม่ได้ทำความรุนแรงต่อฉัน หากแต่มีลักษณะโครงสร้างเชิงบวก[49] ทั้งนี้ เนื่องจากมันเป็นเงื่อนไขให้ตัวตนสำนึกว่าตัวเองเป็นสิ่งอีกสิ่งหนึ่งที่แยกเป็นเอกเทศ (separation) จากสิ่งอื่นๆ ก่อให้เกิดวาทกรรม คำสอน

เหตุผล และสังคม นอกจากนี้ ในความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตานั้น คนอื่นตั้งคำถามกับเสรีภาพที่เห็นแก่ตัวหรือยึดตัวเองเป็นศูนย์กลาง แต่ในความสัมพันธ์นี้ ตัวตนจะได้พบกับเสรีภาพในความหมายที่ว่าจะเลือกความรับผิดชอบในการมีพันธะกรณีกับคนอื่นหรือเลือกความรุนแรง

จุดเริ่มต้นของความสำนึกรู้ทางศีลธรรม (moral consciousness) ก็คือการปรากฏตัว (presence) ของคนอื่นและการต้อนรับคนอื่น ซึ่งในการนี้คนอื่นจะมาตั้งเสรีภาพกับตัวฉัน คนอื่นปรากฏตัวในฐานะคู่สนทนา เป็นสิ่งที่ไม่มีอำนาจเหนือ เป็นคนที่เราไม่อาจฆ่าได้ ทำให้ตัวฉันรู้สึก ***ละอาย***กับการดำรงอยู่แบบเห็นแก่ตัว (egoism) ตามอำเภอใจในความเบิกบานที่เกิดจากการหล่อเลี้ยงของสิ่งต่างๆ เลวีนาสกล่าวว่า “ศีลธรรมเริ่มต้นเมื่อเสรีภาพสำนึกว่าตัวมันเองมีลักษณะตามอำเภอใจและความรุนแรง” [50] การปรากฏตัวของ “ใบหน้า” มีอยู่ 2 ลักษณะ ได้แก่ การขาดไร้ (destitution) และความสูงส่ง (the height) เลวีนาสกล่าวว่า

> ความเปลือยเปล่าของใบหน้าคือความขาดไร้ การตระหนักรับรู้ คนอื่นก็คือการตระหนักถึงผู้หิวโหย การตระหนักถึงผู้อื่นก็คือการให้ แต่เป็นการให้แก่อาจารย์ แก่นาย แก่ผู้ที่เราเข้าหาในฐานะ “ท่าน” ในมิติของความสูงส่ง[51]

ลักษณะ primordial ของการแสดงออก (expression) ไม่ได้อยู่ที่ไม่ใช่ข้อมูลเกี่ยวกับโลกภายใน (interiority) หรือสภาวะทางจิตใจของคนอื่น ในการแสดงออกนั้น คนอื่นปรากฏตัวเองโดยมาเรียกร้องต่อฉัน โดยที่ภาพ (image) ของมันไม่ได้เป็นกลาง (neutrality) หากแต่เว้าวอนต่อฉันโดยอาศัยความขาดไร้และความสูงส่ง[52] นามนัย (metonymy) ของสภาวะความขาดไร้ของใบหน้านั้น เลวีนาสอ้างถึง “คนแปลกหน้า หญิงหม้าย และเด็กกำพร้า” ในพระคัมภีร์ ในขณะที่อัตตาดำรงอยู่ในโลกด้วยความเบิกบาน อันเกิดจากการหล่อเลี้ยงของสิ่งต่างๆ การปรากฏตัวของคนอื่นเท่ากับเป็นการตั้งคำถามกับเสรีภาพของอัตตา ทำให้เกิด***ความละอายแก่ใจ*** ซึ่งเรียกว่า ***มโนสำนึก*** (conscience) ที่ทำให้อัตตามีพันธะกรณีที่จะต้องมีความรับผิดชอบ/ตอบสนองต่อคำร้องขอของคนอื่น หรือเป็นธุระกับความเป็นความตายของคนอื่น เลวีนาสชอบยกข้อความที่ว่า “ความจำเป็นทางวัตถุของคนอื่นก็คือจำเป็นทางจิตวิญญาณของเรา” นอกจากนี้ ลักษณะความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาลักษณะ ***อสมมาตร*** (asymmetry) กล่าวคือใบหน้าเรียกร้องความดี (goodness) นั้นเรียกร้องมาจากมิติของความสูงส่ง ความสัมพันธ์เช่นนี้จึงไม่ใช่ลักษณะต่างตอบแทน การให้คนอื่น โดยไม่เรียกร้องสิ่งตอบแทน หรือการทำดีกับคนอื่นโดยไม่หวังว่าเขาหรือเธอจะทำดีตอบ เหตุผลอาจจะเป็นเพราะเมื่อใดก็ตามที่เราเรียกร้องตอบก็เท่ากับเราไปคิดแทนคนอื่นว่าเขาควรจะทำเช่นนั้นเช่นนี้ ซึ่งในแง่หนึ่งก็เป็นการไม่ “เคารพ” ความเป็นอื่นของคนอื่น เพราะต้องการให้คนอื่นเป็นอย่างที่เราคิด

"ใบหน้า" ของคนอื่น ทัดทานอำนาจของตัว "ฉัน" ตัว"ฉัน" พยายามทำให้สิ่งต่างๆอยู่ภายใต้อำนาจของตัวเอง ทั้งในแง่ของความรู้ หรือการจำกัดสรรพสิ่งให้อยู่ในกรอบมโนทัศน์ หรือแก่นคิดทฤษฎี หรือเรียกว่าความรู้ และตัว "ฉัน" ก็พยายามใช้ประโยชน์จากสิ่งต่างๆมาหล่อเลี้ยงตัวเอง ซึ่งเรียกว่า "ความเบิกบาน" (enjoyment) ซึ่งถือว่าเป็นการ "นิเสธ" (negation) อันจะทำตัว "ฉัน" ตระหนักว่าตัวเองไม่ใช่สิ่งอื่น อย่างเช่นเวลาเรากินขนมปัง เมื่อเรากินก็จะกลายเป็นพลังงานของเรา เป็นส่วนหนึ่งของเรา แต่เราก็ตระหนักว่าในเบื้องแรกมันไม่ตัวเรา (non-I) อย่างไรก็ตาม มีสิ่งหนึ่งที่ทัดทานอำนาจนี้ นั่นก็คือ คนอื่นที่มีความเป็นอื่นอย่างสัมบูรณ์ (absolutely other) ไม่สามารถจำกัดในกรอบคิดได้ รวมทั้งไม่สามารถ "บริโภค" ได้ แต่สิ่งหนึ่งที่ตัว "ฉัน" กระทำต่อคนอื่นได้ก็คือ "การฆาตกรรม" (murder) เพราะถือเป็นการนิเสธแบบเบ็ดเสร็จ (total negation) ไม่ใช่แค่การครอบงำหรือครอบครองเหมือนอย่างที่ "ฉัน" กระทำกับสิ่งอื่นๆ แต่เป็นการทำให้สูญ (annihilate) ดังนั้น เลวีนาสจึงกล่าวว่า ***"คนอื่นเท่านั้นที่เป็นสัต (being) ที่ฉันสามารถปรารถนาที่จะฆ่าได้"*** กระนั้นก็ตาม แม้คนอื่นจะเย้ายวนให้เราใช้ความรุนแรง แต่คนอื่นก็ห้ามเราฆ่าด้วย นั่นคือ "คำพูด" แรกของ "ใบหน้า" ของคนที่ว่า "เจ้าจงอย่าฆาตกรรม" (You shall not commit murder.) ในด้านหนึ่ง ความเปลือยเปล่า (nudity) ความขาดไร้ ของใบหน้า เย้ายวนให้เรากระทำความรุนแรง แต่ในอีกด้านหนึ่ง มิติแห่งความสูงส่งออกคำสั่งห้ามฆ่า เนื่องจาก "ดวงตาที่ปราศจากการป้องกัน" แสดงถึงความเปลือยเปล่าและความขาดไร้โดยฉายประกายของอุตรภาวะออกมา ทำให้อำนาจของตัว "ฉัน" ใช้การไม่ได้

คำสั่งทัดทานการฆาตกรรมนี้ไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริง (real) หากเป็นเช่นนั้นตัวตนก็จะมีความรับรู้ (perception) เกี่ยวกับการฆ่านี้ และกลายเป็นความสำนึกรู้เกี่ยวกับสิ่งนี้ในกรอบความรับรู้เชิงอัตวิสัย นั่นคือ การห้ามฆ่าไม่ใช่การต่อสู้ในความสำนึกรู้ของตัวตน เนื่องจากความสัมพันธ์กับคนอื่นลอยตัวอยู่เหนือความสำนึกรู้ “ของฉัน” แต่การห้ามฆ่านี้มาจากการเผยตัวของ “ใบหน้า” ของคนอื่น ซึ่งเป็นการแสดงออกที่เป็นรูปธรรมของอนันตภาพ (infinity) เลวีนาสกล่าวว่า

> อนันต์ทำให้อำนาจไร้ผลโดยอนันต์ของมันทัดทานการฆาตกรรม ซึ่งส่องประกายจากใบหน้าคนอื่นอย่างมั่นคงและไม่อาจพิชิตได้ ในความเปลือยเปล่าโดยสิ้นเชิงของดวงตาที่ไร้สิ่งป้องกัน ในความเปลือยเปล่าของการเปิดออกอย่างสมบูรณ์ของอุตรวิสัย นี้คือความสัมพันธ์ไม่ใช่กับการทัดทานที่ยิ่งใหญ่ แต่กับ*คนอื่น*สัมบูรณ์ นั่นคือ การทัดทานสิ่งที่ไม่ทัดทาน – การทัดทานเชิงจริยศาสตร์ การสำแดงของใบหน้านำมาซึ่งความเป็นไปได้ในการวัดอนันตภาพของความเย้ายวนให้ฆาตกรรม ไม่ใช่เพียงการเย้ายวนให้ทำลายโดยสิ้นเชิง แต่รวมทั้งความเป็นไปไม่ได้ของการเย้ายวนและความพยายามนี้ด้วย [53]

อย่างไรก็ตาม คำสั่งไม่ให้ฆ่านี้ไม่ได้หมายความว่าเราฆ่าคนอื่นไม่ได้ เพราะเราก็เห็นจากประสบการณ์ในประวัติศาสตร์มีการเข่นฆ่ากัน เราเห็นข่าวการฆ่าอยู่เสมอในข่าวหนังสือพิมพ์ โทรทัศน์และสื่ออินเทอร์เน็ต แต่คำพูดแรกของใบหน้าตั้งคำถามกับอำนาจของตัวเราในการเลือก ใบหน้าให้โอกาสในการฆ่า ซึ่งคนที่ถูกฆ่าได้จะต้องมีความเป็นอื่นสัมบูรณ์ และไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของตัวฉัน ที่กล่าวว่าอนันต์ที่สื่อผ่านใบหน้านั้นเป็นอุตรภาพที่เราไม่สามารถฆ่าได้นั้น ก็เพราะมันเป็นสิ่งที่อยู่เหนืออำนาจของเรา อย่างไรก็ตาม การพูดว่า “เจ้าจงอย่าฆ่า” ไม่ได้มีความหมายแบบภวันตวิทยา ไม่ได้มีความหมายในการสั่งห้ามทำ แต่เป็นการเผยให้เห็นว่าจริยศาสตร์ตามความหมายของเลวีนาสนั้นมาคู่กับความรุนแรง (violence) นั่นคือ “ใบหน้าเป็นสิ่งที่เราฆ่าได้” เพราะมันเปิดเผยหรือเชื้อเชิญให้เราทำความรุนแรง แต่ขณะเดียวกันก็ห้ามเราฆ่า[54] โดยสรุป จริยศาสตร์หมายถึงการห้ามทำความรุนแรง และความรุนแรงหมายถึงการปฏิเสธใบหน้าหรือการปฏิเสธการรับผิดชอบ/ตอบสนอง (responsibility) ต่อคนอื่น

Miceal L. Morgan เห็นว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาระหว่างตัวตนกับคนอื่นนั้นมีลักษณะเป็นรูปธรรมและเฉพาะเจาะจงที่เกิดขึ้นจริงๆ ไม่ใช่มโนภาพหรือมโนทัศน์ หรือการจัดประเภทการกระทำหรือเหตุการณ์และก็เกิดขึ้นแบบเฉพาะคนด้วย ข้อความที่ว่า “คนอื่นคือสัตอย่างเดียวที่ฉันสามารถปรารถนาจะฆ่าได้” นั้น Morgan ตีความว่าเมื่อเราเผชิญหน้ากับคนอื่น สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือการปรารถนาให้คนอื่นหรือยอมให้มีชีวิตอยู่ สิ่งต่างๆที่เป็นแหล่งที่มาของการหล่อเลี้ยง ความเบิกบานและการใช้ประโยชน์อย่างเช่นอาหาร ผัก ดอกไม้ หรือพระอาทิตย์ตกดินก็ล้วนแล้วแต่มีเพื่อตัวฉัน แต่การเผชิญหน้ากับคนอื่นสถานการณ์กลับแตกต่างออกไป เพราะก่อนที่ฉันจะเลือกว่าจะใช้หรือควบคุมคนอื่น ฉันต้องตอบสนองต่อการดำรงอยู่ของคนอื่นในฐานะบุคคลว่าจะให้เขาดำรงอยู่หรือไม่ ในจุดนี้คนอื่นมีความเสี่ยงที่ฉันเลือกที่จะกระทำความรุนแรงต่อเขาคือฆ่าเขาได้ แต่ Morgan เห็นว่าเพียงเท่านี้ก็ถือเป็นการตระหนักรับรู้การดำรงอยู่ของคนอื่นแล้ว[55]

นอกจากนี้ Morgan ยังเห็นว่า “ใบหน้า” ตามทัศนะของเลวีนาสนั้น ไม่สามารถแยกลักษณะเชิงบรรยายกับเชิงสั่งให้ทำได้ เนื่องจากมันมีมิติ “การเรียกร้อง” และ “การสั่ง” ผ่านการมอง ผ่านความเปราะบางและขาดไร้ของใบหน้า ทำให้ตัวฉันต้องรับผิดชอบ/ตอบสนอง อันเป็นการกระตุ้นความดีสำหรับคำสั่งที่ว่า “เจ้าจงอย่างฆ่า” นั้น Morgan เห็นว่าใบหน้าไม่ได้พูดโดยมุ่งให้มีความหมายตามตัวอักษร ดังนั้น มันจึงไม่ใช่คำสั่ง (imperative) ให้กระทำตาม ในพระคัมภีร์ บัญญัตินี้เป็นการเผยแสดงด้วยการใช้รูปแบบที่พบในชีวิตประจำวันเพื่อแสดงให้เห็นถึงลักษณะรากฐานที่สุดของปฏิสัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งอยู่นอกกรอบของรูปแบบในชีวิตประจำวัน ในแง่นี้ ก็กล่าวได้ว่า “การสำแดงของใบหน้ามีลักษณะเชิงจริยศาสตร์” เลวีนาสกล่าวถึงลักษณะของใบหน้าว่า “ขาดไร้” เปลือยเปล่า ซึ่งสิ่งเหล่านี้กระตุ้นความดีในตัวของตัวตนผ่านคำร้องขอและคำสั่ง จะเห็นได้ว่าเลวีนาสกลับไปหาขนบของศาสนานั่นคือ “การถูกเลือก” (election) หรือ “เสียงเรียกร้อง” ที่ทำให้ให้ตัวตนต้องรับใช้ “คนจน คนแปลกหน้า

และเด็กกำพร้า" ซึ่งเป็นภาษาแบบโวหารแบบนามนัย (metonym) ทั้งนี้เพราะการสำแดงของใบหน้านั้นไม่ได้ใช้กับคนที่มีลักษณะดังกล่าวข้างต้นเท่านั้น หากแต่ใช้ได้กับบุคคลทุกคนตราบที่บุคคลนั้นเรียกร้องตัวฉันผ่านความอ่อนแอ หรือความจำเป็นของคนนั้นแต่ละคน[56]

Edith Wyschogrod ชี้ให้เห็นว่า การที่ใบหน้า "ทัดทาน" การสร้างเป็นมโนทัศน์นั้นไม่ได้หมายความว่าคนอื่นปลอดภัยจากอำนาจ หากแต่ธรรมชาติของเราที่มีต่อใบหน้านั้นกลายรูปไป นั่นคือตัวตนมีอำนาจในการตัดสินความเป็นความตายของคนอื่น "ใบหน้า" เปิดโอกาสให้เราฆาตกรรม แต่ "ความเปลือยเปล่า" ของใบหน้าคนอื่น ซึ่งแสดงถึงความขาดไร้และการปกป้องตัวเองไม่ได้นั้น "เปิด" ให้อุตรภาพแสดงตัวออกมา สำหรับเลวีนาสแล้ว การใช้อำนาจจำกัดวงเฉพาะสิ่งที่รับรู้ผ่านผัสสะได้ (sensible) แต่สำหรับสิ่งที่อยู่นอกกรอบนี้ ซึ่งหมายถึงอนันตภาพ อำนาจก็ใช้การอะไรไม่ได้ ขณะเดียวกันก็ปรากฏตัวในฐานะสิ่งที่สูงส่ง (the Height) และเราก็ไม่สามารถปฏิเสธคำร้องของคนอื่น (the Other) ที่กระตุ้นความกรุณาและเรียกร้องให้เรารับผิดชอบ[57] ส่วน Theodore De Boer นักปรัชญาชาวดัตช์ ในบทความ "An Ethical Transcendental Philosophy" De Boer เสนอว่าสำหรับเลวีนาสแล้วการเผชิญหน้าทำให้ความเห็นแก่ตัว (egoism) กลายเป็นการดำรงอยู่เพื่อนคนอื่น (being-for-the-other) หรือความดี (goodness) และความอารีของเจ้าบ้าน (hospitality) กล่าวคือ ฉันไม่ได้ถูกสร้างโดยคนอื่น แต่ฉันถูกตัดสินโดยคนอื่นและถูกเรียกร้องให้ดำรงอยู่แบบใหม่ การเผชิญหน้ากับคนอื่นไม่ใช่การจำกัดเสรีภาพของฉัน แต่เป็นการปลุกความรับผิดชอบของฉัน[58]

อย่างไรก็ตาม Burgraeve เห็นว่า การยืนยันว่าใบหน้าทัดทานการฆ่านั้นก็ยังไม่ได้อธิบายนัยสำคัญทางจริยศาสตร์อย่างถึงที่สุด คำถามก็คืออะไรที่ทำให้ใบหน้าทัดทานการใช้ความรุนแรงหรือมีลักษณะเชิงจริยศาสตร์ คำตอบก็คือ ใบหน้า "สั่ง" ให้อัตตาตระหนักยอมรับ (recognition) และต้อนรับ (hospitality) แต่ใบหน้าเปลือยเปล่า เปราะบางและขาดไร้ จึงไม่สามารถบังคับอัตตาให้กระทำการใดๆได้ทั้งในเชิงกายภาพและในเชิงศีลธรรม ด้วยเหตุนี้ ใบหน้าจึงทำได้เพียง "ถาม" หรือขอร้องให้อัตตาช่วยเหลือ เลวีนาสเรียกสภาวะนี้ว่า "ความขัดเขิน" (timidity) ที่ "ไม่กล้าแม้แต่จะกล้า" (does not dare to dare) หรือไม่มีความกล้าพอที่จะ "ร้องขอ" การยอมรับ (recognition) และต้อนรับ (hospitality) นั่นคือความกลัวว่าคำร้องขอจะถูกปฏิเสธ ในแง่นี้ ใบหน้าจะมีลักษณะขัดกัน คือมีทั้งมิติของ "ความอ่อนแอและคำสั่ง" Burgraeve เห็นว่าการไหว้วอนร้องขอ (supplication) นี้เองที่มีความหมายเชิงจริยศาสตร์อย่างเต็มความหมายของคำคำนี้ เนื่องจากคำสั่งจะมีลักษณะเชิงจริยศาสตร์ก็ต่อเมื่อมันสั่งกับคนที่มีอิสระ (free being) เรียกร้องให้ทำตาม "หน้าที่" โดยไม่บังคับหรือ "โน้มน้าว" ไม่ว่าจะในทางใดๆ การร้องขอความช่วยเหลือจะเป็นจริยศาสตร์ก็ต่อเมื่อมันไม่อาจปฏิเสธได้ หรือไม่มีเงื่อนไข หรือมีลักษณะเป็น "คำสั่งเด็ดขาด" (categorical imperative) มิเช่นนั้นก็จะเป็นเพียงคำถามลอยๆที่จะตอบรับหรือปฏิเสธก็ขึ้นกับมารยาทหรืออารมณ์ของคนฟัง Burgraeve สรุปว่าใบหน้าจะมีลักษณะเชิงจริยศาสตร์ก็ต่อเมื่อมันสั่งหรือร้องขอความช่วยเหลือ[59]

จากตัวอย่างการตีความ 3 กรณีข้างต้น จะเห็นได้ว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา มีแรงผลักเชิงจริยธรรม (ethical force) นั่นคือ การตั้งคำถามกับเสรีภาพ และ spontaneity ทำให้อัตตาที่ดำรงอยู่อย่างเห็นแก่ตัวกลายเป็นการดำรงอยู่เพื่อคนอื่น อัตตามีหน้าที่ตอบสนอง “คำสั่งเด็ดขาด” ที่ว่านี้ เลวีนาสอ้างถึงข้อความ Rabbi Yochanan ว่า “การทอดทิ้งคนที่ไม่มีอาหารจะกินนั้นเป็นสิ่งผิดไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์ใด การแยกระหว่างกระทำโดยเต็มใจหรือไม่เต็มใจไม่อาจใช้ได้ในกรณีนี้”[60] อย่างไรก็ตาม จะเห็นได้ว่า “คำสั่งเด็ดขาด” ที่ว่านี้แตกต่างจาก “คำสั่งเด็ดขาด” แบบค้านท์ เนื่องจากมันมาจากคนอื่น สำหรับค้านท์ เสรีภาพแบ่งเป็นสองประเภทได้แก่ อัตตาณัติ (autonomy) ซึ่งหมายถึงการกำกับตัวเอง และ heteronomy อันหมายถึง การกำกับคนอื่น ค้านท์เห็นว่าการกระทำทางศีลธรรมนั้นจะเป็นอิสระก็ต่อเมื่อมันสอดคล้องกับกฎสากล หรือ “คำสั่งเด็ดขาด” ที่เราพบได้ในตัวเรา เราเป็นคนวางกฎนั้นเอง

สำหรับเลวีนาสแล้ว ศีลธรรมไม่ได้เกิดจากอัตตาณัติ แต่เกิดจากคำสั่งจากสิ่งที่อยู่ภายนอกตัวเรา ซึ่งอัตตาไม่สามารถเพิกเฉยหรือหลักเลี่ยงได้ นอกจากนี้ ยังเป็นความสัมพันธ์เฉพาะระหว่างคนสองคน เนื่องจาก “คำสั่ง” นั้นระบุมาที่ตัวฉันโดยเฉพาะ ในแง่นี้ ความสัมพันธ์เชิงจริยศาสตร์จึงมิได้มาจากหลักการที่เกิดจากเหตุผลของผู้กระทำ (agency) แต่เกิดจากการบังคับ ซึ่งชวนให้นึกถึงขนบของศาสนาเรื่อง “การเลือก” (election) กล่าวอีกนัยหนึ่ง เสรีภาพตามความหมายของเลวีนาสเกิดจากการถูกเลือก ไม่ใช่ความสามารถในการเลือกทำ ในแง่นี้ การเป็นผู้กระทำทางศีลธรรมเกิดจากการถูกเลือกทำให้ “ฉัน” มีลักษณะเฉพาะตัวที่มีความเป็นหนึ่งเดียว (singularity) ที่ไม่มีใครแทนที่ได้[61]

นอกจากนี้ ความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์นี้ยังเชื่อมโยงกับมิติของความตาย ในการพิจารณาเรื่องความตาย เลวีนาสเห็นว่า เราไม่รู้อะไรเลยเกี่ยวกับความตาย แต่ช่วงเวลาที่ความตายมาเยือนนั้นได้ถูกกำหนดไว้แล้วโดยใครบางคน ฉันมีแนวโน้มที่จะคิดว่าความตายของตัวเองถูกกำหนดโดยคนอื่น แสดงให้เห็นว่า อัตบุคคลแบบเลวีนาสนั้นมีลักษณะตั้งรับแบบสุดขั้ว (radical passivity) นั่นคือ “ความเป็นไปไม่ได้ของความเป็นไปได้ทั้งหลาย” (impossibility of every possibility) ซึ่งเป็นข้อเสนอที่ขัดแย้งกับข้อเสนอของไฮเด็กเกอร์ใน ***Being and Time*** ว่า ความตายคือ “ความเป็นไปได้ของความเป็นไปไม่ได้” (possibility of impossibility) ซึ่งเป็นความเป็นไปได้ของดาซายน์เองที่ไม่สัมพันธ์กับคนอื่น (“possibility, which is one’s ownmost, which is nonrelational, and which is not to be outstripped.”)[62] ในการวิเคราะห์เรื่องตัวตนแท้ (Authentic self) โดยเชื่อมโยงกับการวิเคราะห์ Being-toward-Death ความตายหมายถึงการกำลังตาย หรือการมุ่งไปสู่ความตาย (Being-toward-Death) ซึ่งแสดงถึงความเป็นไปได้ที่มีลักษณะเฉพาะของดาซายน์เนื่องจากมันไม่เกิดขึ้นในขณะที่ดาซายน์ยังมีชีวิตอยู่ ไฮเด็กเกอร์เห็นว่าความตายเกิดขึ้นได้ในทุกขณะ ความตายเป็นความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่ที่แท้ (authentic existence) ความตายเป็นสิ่งที่ดาซายน์จะต้องรับไว้คนเดียวนั่นคือที่มาของคำกล่าวของไฮเด็กเกอร์ที่ว่าดาซายน์ต้องตายคนเดียว ความตระหนักว่าตัวเองจะต้องตายทำให้ดาซายน์

เกิดความกังวล (anxiety) แม้รู้ว่าจะต้องตาย แต่ก็ไม่รู้ว่าเมื่อใดความตายจะมาเยือน ความตายจึงคุกคามดาซายน์ทำให้เกิดความกังวลต่อ “ความเป็นไปไม่ได้ที่เป็นไปได้ของการดำรงอยู่ของมัน” (possible impossibility of its existence.)[63] ทำให้ดาซายน์เป็นอิสระจากคนอื่น และกลายเป็นตัวตนแท้

เลวีนาสไม่เห็นด้วยกับไฮเด็กเกอร์ เนื่องจากเลวีนาสเห็นว่าความตายเป็นเรื่องของอนาคต ที่สำคัญ ความตายไม่ได้ทำให้ฉันดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยวหรือเป็นอิสระจากคนอื่น แต่ทั้งนี้ก็ไม่ได้หมายความว่า เลวีนาสจะเห็นว่าเราสามารถตายแทนคนอื่นได้ หากแต่ในช่วงขณะของความตายนั้นเรายังมีความสัมพันธ์กับคนอื่น

> ความโดดเดี่ยวของความตายนี้มิได้ทำให้คนอื่นอันตรธานไป แต่ยังคงอยู่ในสำนึกรู้ถึงอันตรายและยังคงความเป็นไปได้ต่อการร้องขอของคนอื่น ต่อมิตรภาพ และต่อการเยียวยารักษาของเขา แพทย์นับเป็นสิ่งสำคัญสุดในเรื่องความเป็นความตายของมนุษย์ การมาของความตายทำให้บางคนกลัว และบางคนหวัง[64]

ดังได้กล่าวมาแล้วว่า คำสั่งแรกของใบหน้าคือ “เจ้าจงอย่าฆ่า” นอกจากความหมายของการสั่งห้ามทำความรุนแรงแล้ว เลวีนาสยังกล่าวว่าคำสั่งดังกล่าวยังหมายถึงการไม่ปล่อยให้คนอื่นตายคนเดียว คำตอบคือ “ฉันอยู่นี่” (Here I am.) เพื่อปลอบโยนและบรรเทาความกลัว ซึ่งเท่ากับแสดงให้เห็นถึงความอารี (hospitality) ซึ่งเป็นความดี โดยปราศจากความเห็นแก่ตัวและไม่ได้เรียกร้องสิ่งใดตอบแทน อันเป็นความดีที่ไม่มีลักษณะของการต่างตอบแทน (reciprocity) ทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นถึงความรู้สึกผิดต่อความทุกข์ของคนอื่น

เมื่อพิจารณาเรื่องความตาย เลวีนาสเห็นว่า “ความสัมพันธ์แบบรากฐานของ Being ตามทัศนะของไฮเด็กเกอร์ไม่ใช่ความสัมพันธ์กับคนอื่น แต่เป็นความสัมพันธ์กับความตาย ซึ่งสิ่งที่ไม่แท้ (inauthentic) ทั้งหลายถูกละทิ้งไป เนื่องจากเราตายคนเดียว”[65] สำหรับไฮเด็กเกอร์การที่ดายซายน์ต้องตายนั้นเป็นพื้นฐานสำหรับความรับผิดชอบ เพราะความรับผิดชอบผูกอยู่กับความเป็นหนึ่งเดียว (singularity) ของตัวเอง นั่นคือ Being-toward-Death เป็นพื้นฐานของการดำรงอยู่กับคนอื่น (Being-with) แต่เลวีนาสแย้งว่าการคิดเรื่องความตายของคนอื่นสำคัญกว่าของตัวเอง การดำรงอยู่เพื่อคนอื่นตามทัศนะของเลวีนาสนั้นมีลักษณะของการเสียสละ (sacrifice) นั่นคือ “ความรับผิดชอบ/ตอบสนองต่อคนอื่นถึงขั้นว่าตายแทนคนอื่นได้”[66]

ความรับผิดชอบ (responsibility)

คำว่า “ความรับผิดชอบ” (responsibility) ในความหมายที่ใช้ในชีวิตประจำวันนั้น เรามักจะเข้าใจว่าจะต้องมีขอบเขตจำกัด หมายความว่าเรารับผิดชอบเฉพาะการกระทำที่เกิดจากความสมัครใจและความรับผิดชอบในความหมายที่ใช้ได้กับทุกคน ตรงข้ามกับความรับผิดชอบตามแบบเลวีนาส ซึ่งหมายถึงความรับผิดชอบที่ไม่มีขอบเขตจำกัด และเป็นความรับผิดชอบของ “ฉัน” เท่านั้น สำหรับเลวีนาสแล้ว จริยศาสตร์ไม่ได้เริ่มจากตัวฉันหรือเสรีภาพ หากแต่เริ่มก่อนเสรีภาพและก่อนตัวฉันเสียอีก ดังที่ Derrida ได้แสดงความเห็นใน ***The Gift of Death***

> เลวีนาสต้องการที่จะย้ำเตือนเราว่า ความรับผิดชอบนั้นแรกทีเดียวมิใช่การรับผิดชอบต่อตัวฉันเองเพื่อตัวฉันเอง ความเป็นตัวตนเดียว (sameness) ของฉันเองนั้นได้รับมาจากคนอื่น ราวกับมาเป็นอันดับที่สองรองจากคนอื่น กลายเป็นตัวเองในฐานะผู้รับผิดชอบและในฐานะคนที่ต้องตายเพราะสถานะของความรับผิดชอบของฉันต่อหน้าคนอื่น รับผิดชอบต่อความตายคนอื่นและต่อใบหน้าของคนอื่น[67]

ในประเด็นเรื่องความรับผิดชอบก็เช่นกัน เลวีนาสชี้ให้เห็นว่า ความรับผิดชอบตามแบบที่เข้าใจกันว่าเป็นความรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเองนั้น ถือเป็นการยึดอัตตาเป็นศูนย์กลาง (egology) เลวีนาสกลับหัวกลับหางด้วยการให้ความสำคัญต่อคนอื่นเป็นอันดับแรก นั่นคือ การตอบสนองต่อคำสั่ง หรือเสียงเรียกของคนอื่น ลักษณะเช่นนี้ทำให้อัตบุคคลทางศีลธรรมตามแบบเลวีนาสมีลักษณะตั้งรับแบบสุดขั้ว (radical passivity) ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในหัวข้อที่ผ่านมา

Diane Perpich จำแนกให้เห็นว่า ความหมายของคำว่า “ความรับผิดชอบ” ตามแบบมาตรฐานนั้น มีลักษณะ 3 ประการ *ประการแรก* ผู้กระทำสามารถรับผิดชอบต่อการกระทำของตนได้ก็ต่อเมื่อมีความเป็นไปได้ที่จะกระทำมัน ซึ่งสอดคล้องกับคำกล่าวที่ว่า “สิ่งที่ควรทำนั้นบ่งนัยว่าเราสามารถทำได้” (ought implies can.) กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความรับผิดชอบจำกัดเฉพาะการกระทำของเราเอง และผลของการกระทำที่คาดหวังให้เกิดขึ้นทันที แน่นอนว่าเราไม่สามารถรับผิดชอบสิ่งที่เราไม่ได้ทำ *ประการที่สอง* ความรับผิดชอบเชิงศีลธรรมนั้นผู้กระทำจะรับผิดชอบได้ก็ต่อเมื่อเป็นการกระทำด้วยความสมัครใจ ดังที่ Hary Frankfurt เสนอว่า “บุคคลจะรับผิดชอบในสิ่งที่ตัวเองได้ทำก็ต่อเมื่อเขาเลือกทำอย่างอื่นได้” หากไม่มีทางเลือกอื่น ก็ไม่ถือว่าผิด *ประการสุดท้าย* ความรับผิดชอบตาบแบบมาตรฐานมีลักษณะสากลและมีลักษณะต่างตอบแทน (reciprocal) นั่นคือ ความรับผิดชอบใช้ได้กับทุกคนในลักษณะเดียวกันไม่มากก็น้อย ทั้งนี้ไม่ได้หมายความทุกคนจะรับผิดชอบเท่ากันหมด แต่หมายความว่าเหตุผลที่ตัดสินความรับผิดชอบต่อการกระทำในบางสถานการณ์จะต้องใช้ได้กับตัว

ผู้กระทำและสิ่งแวดล้อมที่คล้ายๆกัน ตัวอย่างเช่น ฉันมีความรับผิดชอบในการพยายามช่วยชีวิตเด็กที่ตกอยู่ในอันตราย ดังนั้น คนอื่นที่อยู่ในสถานการณ์ทำนองเดียวกันก็ต้องผิดชอบในทำนองเดียวกันด้วย ทั้งนี้เนื่องจากมีความสัมพันธ์ระหว่างความรับผิดชอบกับเหตุผลที่เป็นพื้นฐานของในการกระทำ[68] Perpich เห็นว่า ความรับผิดชอบในความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตานั้นกลับหัวกลับหางโดยสิ้นเชิงกับความเข้าใจโดยทั่วไป *ประการแรก* เลวีนาสเห็นว่าความรับผิดชอบต่อคนอื่นนั้นเกินไปกว่าการรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเอง ข้อความที่เขาโปรดปรานและมักยกมาเป็นตัวอย่างก็คือคำพูดของอัลโยชา ตัวละครในนวนิยายเรื่อง ***พี่น้องคารามาซอฟ*** ของดอสโตเยฟสกี้ “พวกเราล้วนต้องรู้สึกผิดต่อมนุษย์ทุกคนก่อนใครเพื่อน และฉันรู้สึกสำนึกผิดมากกว่าคนอื่นๆ” หมายความว่าความรับผิดชอบตามแบบเลวีนาสเป็นความรับผิดชอบต่อคนอื่นๆทั้งหมด โดยต้องตอบสนองต่อเสียงเรียกร้องของคนอื่นทั้งหมด ยิ่งกว่านั้น เราต้องรับผิดชอบต่อสิ่งที่เราไม่ได้ทำ นั่นคือ ความรับผิดชอบต่อความรับผิดชอบของคนอื่นด้วย ความรับผิดชอบเช่นนี้จึงดูขัดกับสามัญสำนึกของคนทั่วไปที่ว่า “สิ่งที่เราควรทำนั้นไม่เกินไปกว่าสิ่งที่เราสามารถทำได้” (ought not exceed can)[69]

ประการที่สอง ความรับผิดชอบแบบเลวีนาสไม่ขึ้นอยู่กับว่าการกระทำนั้นจะเป็นไปด้วยความสมัครใจหรือไม่ ดังที่เขาอ้างข้อความของ Rabbi Yochanan ว่า “การทอดทิ้งคนที่ไม่มีอาหารจะกินนั้นเป็นสิ่งผิดไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์ใด การแยกระหว่างกระทำโดยเต็มใจหรือไม่เต็มใจไม่อาจใช้ได้ในกรณีนี้” ดังที่ได้อภิปรายมาแล้ว Perpich ตั้งข้อสังเกตว่า คำกล่าวเช่นนี้ไม่พิจารณาความแตกต่างระหว่างการที่ฉันจะมีอาหารพอแบ่งคนอื่นหรือไม่หรือไม่มีอาหารเลย เขาตั้งคำถามว่า สำหรับเลวีนาสแล้วเหตุผลในการกระทำส่งผลทางศีลธรรมน้อยมากหรือไม่มีผลเลยใช่หรือไม่ และการปล่อยให้คนอื่นอยู่โดยไม่มีอาหาร ไม่ว่าจะเป็นเพราะฉันไม่มีอาหารหรือมีแต่ไม่ให้ ล้วนแต่ไม่มีความต่างเชิงศีลธรรมเลยใช่หรือไม่[70]

ประการที่สาม ความรับผิดชอบตามแบบเลวีนาสยังมีลักษณะอสมมาตร นั่นคือ อัตตาต้องรับผิดชอบ/ตอบสนองคนอื่น โดยที่ไม่อาจเรียกร้องในทางกลับกันได้ เนื่องจากถ้าหากเรียกร้องให้คนอื่นทำในทำนองเดียวกัน ไม่ว่าจะอ้างกฎอะไรก็ตาม นั่นก็เท่ากับเป็นการ “เอาเปรียบ” คนอื่น เพื่อที่จะทำบางสิ่งบางอย่างเพื่อฉัน ศีลธรรมตามทัศนะของเลวีนาสจึงไม่ใช่ความเสมอภาค กล่าวโดยสรุปแล้วความรับผิดชอบตามแบบเลวีนาสไม่ได้มีองค์ประกอบของความรับผิดชอบตามความหมายทั่วไปที่ประกอบด้วยความพร้อมรับผิดชอบ (accountability) การต่างตอบแทน (reciprocity) และความเสมอภาค (equality)

มีผู้แก้ต่างให้เลวีนาสว่า เขาใช้คำว่า “ความรับผิดชอบ” แตกต่างไปจากที่ใช้ในความหมายทั่วไป เช่นเดียวกับคำว่า “จริยศาสตร์” ที่เขาใช้ในความหมายเฉพาะ นั่นคือ คำว่า responsibility หมายถึงความสามารถ (ability) ในการตอบสนอง (respond) หรือ respond-ability อย่างไรก็ตาม Perpich เห็นว่าการแก้ต่างเช่นนี้เป็นการทวนคำถาม (question-begging) เขาเห็นว่านอกจากเลวีนาส

จะใช้คำนี้เพื่อท้าทายความรับผิดชอบในความหมายทั่วไป แต่ก็ยังผูกอยู่กับความหมายทั่วไปของคำนี้ด้วย นั่นคือ เลวีนาสใช้คำว่าความรับผิดชอบในความหมายเชิงศีลธรรมมากกว่าลักษณะเชิงสาเหตุ[71] สำหรับเลวีนาสแล้ว ความรับผิดชอบ/ตอบสนองคือความสัมพันธ์กับคนอื่น ไม่ใช่การตอบสนองต่อกฎสากล หรือความดีสากล หากแต่เป็นความสัมพันธ์กับคนอื่นที่มีลักษณะเฉพาะตัว ดังที่เขากล่าวว่า “การเข้าหาใครสักคนในฐานะที่เป็นหนึ่งเดียวในโลก ก็คือการรักเขา”[72] เราอาจพิจารณาได้ว่า ความรักในที่นี้มิใช่ความรักใคร่ชอบพอ หรือความรักแบบอีโรติก หากแต่หมายถึงความรับผิดชอบ/ตอบสนองต่อเพื่อนบ้าน ดังที่เขากล่าวว่า

> นั่นก็คือความรับผิดชอบต่อเพื่อนบ้าน ซึ่งก็คงจะเป็นคำเรียกที่ไม่ค่อยหวานหูนักในการใช้เรียกความรักที่เรามีต่อเพื่อนบ้าน ความรักที่ปราศจากความใคร่ ความสงสาร ความรักที่มีแง่มุมทางจริยศาสตร์อยู่เหนือแง่ของตัณหา ความรักที่ปราศจากราคะ ผมไม่ชอบคำว่าความรัก ที่ถูกใช้กันจนเกร่อและเปรอะไปหมดแล้ว เรามาพูดถึงความรับผิดชอบของเราต่อชะตากรรมของผู้อื่นกันดีกว่า[73]

จากข้อความข้างต้น เราจะเห็นว่า ความรับผิดชอบ/ตอบสนองต่อคนอื่นมีลักษณะเชิงจริยศาสตร์ในตัวเอง นั่นคือ การไม่เพิกเฉย (non-indifference) ต่อชะตากรรมของคนอื่นแต่ละคนที่มีลักษณะเฉพาะตัว นอกจากนี้ ความรับผิดชอบ/ตอบสนองตามทัศนะความหมายอื่น นั่นคือ การเกิดอัตบุคคลทางศีลธรรมมีลักษณะเฉพาะตัว ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาเป็นความรับผิดชอบที่ไม่อาจมีใครแทนที่ได้ นั่นคือความเฉพาะตัวของคนอื่นทำให้เกิดความเฉพาะตัวของฉัน ลักษณะของ “การถูกเลือก” ทำให้เห็นได้ว่า “ฉัน” ไม่ได้เป็นอัตลักษณ์แบบสารัตถะของบุคคล หากแต่ฉันถูกเลือกเพื่อตอบสนองต่อเพื่อนมนุษย์ และทำให้เกิดอัตลักษณ์ของบุคคลและทำให้เกิดตัวตนทางศีลธรรมขึ้นมา[74] François Raffoul กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า “เงื่อนไข” (condition) พื้นฐานของความเป็นมนุษย์ก็คือการไม่เพิกเฉยต่อความอื่น ซึ่งเกิดก่อนการสถาปนาระบบจริยศาสตร์ที่มีฐานคิดจากการต่างตอบแทน (reciprocity) ซึ่งมีลักษณะของการคำนวณผลประโยชน์ เกิดขึ้นก่อนความรับผิดชอบที่มาจากการต่างตอบแทนจะทำให้เป็นกฎสากลที่ไม่มีลักษณะของบุคคล (impersonal laws) หรือแม้แต่การทำสัญญา (contract) ใดๆ ด้วยซ้ำ[75]

โดยสรุป ความรับผิดชอบตามแบบเลวีนาสมีลักษณะ 3 ประการ ประการแรก ความรับผิดชอบมีความหมายเป็นมโนสำนึกเชิงศีลธรรมที่มาจากความเป็นอื่นสัมบูรณ์ (the Other) เลวีนาสได้กล่าวเน้นถึงความรับผิดชอบในความหมายนี้ไว้ในหนังสือ ***Totality and Infinity*** ดังที่ได้อภิปรายมาแล้วในหัวข้อที่ผ่านมา ประการที่สอง มันเป็นการทำให้เกิดอัตบุคคลทางศีลธรรมที่มีลักษณะเฉพาะตัวขึ้นมา ในประเด็นนี้เลวีนาสได้กล่าวไว้บ้างในส่วน “Ethics and the Face” ประการที่สาม ความรับผิดชอบต่อ

บุคคลที่สามที่ปรากฏขึ้นในความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา ซึ่งทำให้เกิดการชั่งน้ำหนักความรับผิดชอบ และนำไปสู่ประเด็นความยุติธรรมทางการเมือง สองประเด็นสุดท้ายนี้เลวีนาสได้พัฒนาต่อในหนังสือเล่มต่อมา คือ *Otherwise than Being or Beyond Essence* รวมทั้งในบทสัมภาษณ์ที่เขาให้หลังจากที่หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์

ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตากับความดีเล็ก ๆ

หลังจากที่ได้กล่าวถึงแนวคิดทางจริยศาสตร์ของเลวีนาสมาแล้ว คราวนี้ขอให้เราย้อนกลับไปพิจารณาเรื่องราวของหญิงชาวรัสเซียที่กล่าวในตอนต้น การกระทำของหญิงชาวรัสเซียที่กระหายใคร่แก้แค้นผู้คุมชาวเยอรมัน แต่กลับยื่นน้ำให้เมื่อถูกร้องขอแสดงให้เห็นถึงความดี (goodness) ในความสัมพันธ์กับคนอื่นไม่ได้มาจากตัวประธานผู้กระทำ (agency) หากแต่มาจาก “คนอื่น” ในตัวอย่างจากเรื่องเล่านี้ Ikonnikov เองก็เห็นว่าเป็น “ความดีเล็กๆ” (little goodness) ที่ถือเป็นความดีนี้ไม่จัดอยู่อุดมการณ์ (ideology) ใดๆ ถือเป็น “ความดีโดยปราศจากการคิด” (goodness without thought) และเลวีนาสเองก็ขยายความต่อไปว่าสาเหตุที่เป็นความดีโดยปราศจากความคิดก็เพราะมันอยู่นอกระบบต่างๆ รวมทั้งศาสนา และองค์กรทางสังคม[76] ความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนกับคนอื่นในด้านหนึ่งก็คือ การต้อนรับคนอื่นและการให้

จะเห็นได้ว่าในการตระหนักรับรู้ผู้อื่นนั้นก็คือการให้ นั่นหมายความว่าตัวตนจะกลายเป็นตัวตนทางจริยธรรมทันทีที่ตอบสนอง (respond) คนอื่น ในกรณีตัวอย่างที่ยกมานั้น จะเห็นได้ว่าช่วงขณะที่ผู้หญิงรัสเซียให้น้ำดื่มแก่ผู้คุมชาวเยอรมันที่กำลังกระหายเป็นช่วงขณะที่เธอตระหนักรับรู้ความเป็นอื่นของคนอื่นผ่าน “คำร้องขอ” โดยที่เธอไม่ได้จัดประเภทว่าคนที่เธอกำลังให้นั้นเป็นใคร เพราะนั่นเท่ากับเป็นการโยงความสัมพัทธ์ (relative) กับคนอื่นให้อยู่ในกรอบความเข้าใจของตัวเองว่าชายคนนั้นเป็นศัตรูกับเธอ การตอบสนอง (respond) ต่อ “คำร้องขอ” ของคนอื่นในที่นี้จึงถือเป็นความรับผิดชอบ/ตอบสนอง (responsibility) แบบไม่มีเงื่อนไข กรณีเช่นนี้คงเรียกไม่ได้ว่าเป็นความเห็นใจคนอื่น (Altruism) เพราะการเห็นใจคนอื่นก็ยังเชื่อมโยงกับตัวผู้กระทำในแง่ที่เป็นการมองคนอื่นว่า คนอื่นก็เป็นคนเช่นเดียวกับเรา

Jeffrey Bloechl ตั้งข้อสังเกตว่า ในกรณีของหญิงชาวรัสเซียที่กล่าวมาข้างต้นนั้น ดูจะเป็นสิ่งที่เขาใจได้ยาก และดูเหมือนเลวีนาสจะให้ความสำคัญกับการกระทำนั้นมากกว่าจะพิจารณาที่ตัวบุคคลและบุคลิกลักษณะของเขา การกระทำที่เกิดขึ้นในสถานการณ์นี้อาจจะจัดอยู่ในประเภทของการกระทำดีเกินกว่าที่คาดหวังให้ทำตามหน้าที่ (supererogation) ซึ่งเป็นไปตามเงื่อนไขดังนี้คือ ประการแรก การกระทำนั้นไม่ได้ถูกห้ามหรือมีพันธกรณีที่ต้องทำ สอง การกระทำนั้นเป็นสิ่งดีทางศีลธรรมทั้งผลที่ตามมาและคุณค่าภายในตัวมันเอง สาม เป็นการกระทำที่เกิดขึ้นโดยสมัครใจ เพื่อเห็นแก่คนอื่น สี่

การละเลยไม่กระทำไม่ใช่สิ่งที่ผิด และไม่สมควรได้รับคำวิจารณ์หรือลงโทษ Bloechl เห็นว่าประเด็นสุดท้ายนี้แตกต่างจากทัศนะของเลวีนาส หากจะพิจารณาว่าการกระทำดีเกินกว่าหน้าที่ถือเป็น “ความดีเล็กๆ” เพราะการดำรงอยู่เพื่อคนอื่นตามทัศนะของเลวีนาสนั้นเป็นสิ่งที่เราต้องตอบสนองโดยไม่มีเงื่อนไข[77]

ผู้เขียนเห็นว่าความแตกต่างนี้มีนัยยะสำคัญ เนื่องจากการกระทำดีเกินกว่าหน้าที่นั้นก็ยังมาจากตัวผู้กระทำที่จะเลือกกระทำ แต่การดำรงอยู่เพื่อคนอื่นตามทัศนะของเลวีนาสนั้น จุดเริ่มมาจากการการตระหนักรับรู้ความเป็นอื่นสัมบูรณ์ของคนอื่น การกระทำของหญิงชาวรัสเซียสามารถอธิบายได้ด้วย “คำสั่งแรก” ของ “ใบหน้า” กรณีตัวอย่างที่ยกมาข้างต้น ทำให้เราเข้าใจได้ว่า กรณีของหญิงชาวรัสเซีย การที่เธอยื่นน้ำให้กับผู้คุมเยอรมันนั้น ถ้าอธิบายตามจริยศาสตร์แบบเลวีนาสแล้ว การที่เธอไม่แก้แค้นด้วยการบีบคอศัตรูเสียให้ตาย แต่กลับยื่นน้ำให้นั้น ไม่ใช่สิ่งที่เกิดจากการต่อสู้ในจิตใจของเธอแล้วกลับเปลี่ยนใจ เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นจะเท่ากับว่าเป็นสิ่งที่เริ่มขึ้นจากความสำนึกรู้ของเธอ แต่เหตุการณ์ที่เกิดขึ้น เรียกได้ว่าเป็นการที่เธอตอบสนองต่ออุตรวิสัยที่ “สำแดง” ผ่าน “ใบหน้า” คนอื่น กล่าวได้ว่า คำสั่งห้ามฆ่านี้ไม่ใช่เสียงแห่งมโนสำนึกที่เกิดขึ้นในความสำนึกรู้ของเธอ แต่มาจากสิ่งที่อยู่นอกตัวเธอ เพราะถือเป็น “ความดีโดยปราศจากการคิด” (goodness without thought) หากแต่มาจาก “มิติที่สูงส่ง” และสิ่งที่เธอได้กระทำลงไปก็ไม่ใช่เกิดจากเจตนาที่จะทำดี แต่การตระหนักรับรู้ถึง “อุตรภาพ” ผ่านใบหน้าทำให้เธอทำให้อัตตาของเธอกลายเป็น “การดำรงอยู่เพื่อคนอื่น” และในช่วงขณะแห่งความเลวร้ายทั้งหลายทั้งปวงในฉากตัวอย่าง “ความดีเล็กๆ” (little goodness) จึงปรากฏขึ้น นอกจากเรื่องของหญิงชาวรัสเซียแล้ว เลวีนาสยังกล่าวถึงความดีเล็กๆอื่นๆ ในนวนิยายเรื่อง ***Life and Fate*** ได้แก่“ความดีของหญิงชราที่อยู่ข้างทางหยิบยื่นขนมปังแก่ผู้ต้องหาที่กำลังผ่านไป เป็นความดีของนายทหารคนหนึ่งที่ส่งขวดน้ำให้ศัตรูที่บาดเจ็บอยู่ ความดีของเด็กที่เห็นใจคนชรา ความดีของชาวนาที่ให้ที่ซ่อนตัวแก่ชาวยิวชราในโรงนาของตน”[78] หากพิจารณาในบริที่เลวีนาสเขียนเสนอความคิดทางปรัชญาของเขา ความโหดเหี้ยมของนาซีเยอรมันทำให้ยุโรปตกอยู่ในความสิ้นหวัง อุดมการณ์ที่ดูจะเป็นความหวังในการปลดปล่อยมนุษย์อย่างลัทธิมาร์กซ์ (Marxism) ก็กลายรูปไปเป็นลัทธิสตาลิน (Stalinism) หลังจากที่อุดมการณ์ทางการเมือง สถาบันทางสังคมถึงจุดอับปาง แต่สิ่งที่ยังหลงเหลืออยู่ก็คือความสัมพันธ์ระหว่างฉันกับเธอ ระหว่างคนกับคน ไม่ใช่ความสัมพันธ์กับลัทธิการเมือง หรือแนวคิดทางปรัชญาใดๆ ท้ายที่สุด สิ่งที่ยังหลงเหลืออยู่ก็คือ “จริยศาสตร์” นั่นเอง

จะเห็นได้ว่า แม้ใบหน้าจะมีลักษณะเชิงอุตรวิสัย (transcendental) เป็น “คำสั่ง” จากเบื้องบน (the Height) ซึ่งแสดงให้เห็นถึง***ความอสมมาตร***ของความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตานั้น ส่งผลในเชิงแรงผลักทางจริยศาสตร์ในการที่เราจะต้อง รับผิดชอบ/ตอบสนองต่อผู้อื่นในลักษณะเชิงประจักษ์ (empirical) นั่นคือ การเสียสละเพื่อคนอื่นที่ขาดไร้หรือกำลังต้องการความช่วยเหลือ ในแง่นี้ ลักษณะที่ดูเหมือนเป็นไดเลมม่าว่าจะตีความความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาว่ามีลักษณะเชิงอุตรวิสัยหรือ

ลักษณะเชิงประจักษ์ จึงไม่ใช่สิ่งที่จะต้องเลือก ผู้เขียนเห็นว่า ความสัมพันธ์นี้มีลักษณะเชิงอุตรวิสัยที่เกิดขึ้นจริงๆในชีวิตประจำวัน

อย่างไรก็ตาม คำถามที่ตามมาก็คือลักษณะอมสมมาตรเช่นนี้เกิดขึ้นได้จริงหรือในหนังสือ ***Oneself as Another*** ปอล ริเกอร์ (Paul Ricoeur) วิจารณ์ว่าเลวีนาสใช้ภาษาแบบเกินจริง (hyperbole) ในการแสดงลักษณะความสัมพันธ์แบบอสมมาตร และไม่มีลักษณะต่างตอบแทน ซึ่งเขาเห็นว่ามีปัญหา ริเกอร์เห็นว่าความคิดเรื่องสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) ไม่สามารถที่จะปลุกความรับผิดชอบ/ตอบสนองต่อเสียงเรียกของคนอื่นได้ เว้นแต่ว่าจะมีฐานคติถึงสมรรถภาพในการรับ (reception) การแยกความแตกต่าง (discrimination) และการตระหนักยอมรับ (recognition) ซึ่งริเกอร์เห็นว่าปรัชญาที่เน้นความเป็นอื่น (the Other) แบบเลวีนาสไม่อาจตอบได้ เนื่องจากสิ่งที่อยู่ภายใน (interiority) ตามทัศนะของเลวีนาสมีลักษณะโดดเดี่ยวและปิดตัว แล้วจะได้ยินคำสั่งที่ส่งมาถึงมันได้อย่างไร ดังนั้นจึงต้องมีตัวตน (self) ที่มีความสามารถรับคำสั่งได้อยู่ก่อนแล้ว และตัวตนนี้ก็ต้องสามารถแยกออกด้วยว่าคนอื่นเป็นใคร ใช่คนอื่นที่เป็นอาจารย์ที่มาสอนเราหรือเป็นเพชฌฆาต? รวมทั้งจะตระหนักยอมรับว่าคนอื่นมีสถานะสูงกว่าได้อย่างไร นอกจากนี้ ริเกอร์เห็นว่าการเปิดจาก the Same ไปสู่ the Other และทำให้เสียงคำสั่งของ the Other ผ่านการรับเข้ามาในตัว (internalization) ของ the Same จำเป็นต้องมีภาษาเป็นสื่อกลางในการสื่อสาร ซึ่งมีลักษณะของการตอบต่างตอบแทน (reciprocity)[79] ยิ่งกว่านั้น ริเกอร์ยังเห็นว่า ในฐานะนักปรัชญาจริงๆ หากเราไม่สามารถรู้หรือพูดได้ว่า ความเป็นอื่น (the Other) อันเป็นที่มาของคำสั่งเด็ดขาดนั้นหมายถึงอีกคนหนึ่งที่ฉันสามารถมองหน้าเขาและเข้าสามารถจ้องมองฉันได้ หรือเป็นบรรพชนที่ฉันติดหนี้พวกเขาในการก่อรูปตัวตนของฉันขึ้นมา หรือพระเจ้า พระเจ้าที่ยังอยู่ พระเจ้าที่ไม่ปรากฏ หรือสถานที่ว่างเปล่า (empty space) ริเกอร์เห็นว่าด้วยช่องว่าง (aporia) ของความเป็นอื่น (the Other) นี้ทำให้วาทกรรมทางปรัชญาถึงจุดที่ไปต่อไม่ได้[80]

ข้อวิจารณ์ของริเกอร์นั้นยังดูนุ่มนวล เนื่องจากเขาเองก็ชื่นชมงานของเลวีนาสด้วยอยู่แล้ว แต่เราจะพบการวิจารณ์ที่รุนแรงมากในหนังสือ ***Ethics: an Essay on the Understanding of Evil*** ของอแลง บาดิอู (Alain Badiou) เขาเห็นว่ามิติทางศาสนาที่แฝงมากับจริยศาสตร์ของเลวีนาส และถ้าหากตัดมิตินี้ออกไป จริยศาสตร์ของเลวีนาสก็จะเป็นเพียง "'งานที่ไม่เป็นสาระ" (ภาษาอังกฤษใช้ว่า a dog's dinner ภาษาฝรั่งเศสคือ a la bouillie pour les chats ซึ่งหมายความว่างานของเลวีนาสเป็นงานเขียนที่อ่านไม่รู้เรื่อง ไร้ประโยชน์ และเสียเวลาเปล่า) บาดิอูเห็นว่าแนวคิดของเลวีนาสเป็นจริยศาสตร์แห่งความต่าง (ethics of difference) ที่หมกมุ่นกับความเป็นอื่น (the Other) จนทำให้ปรัชญาหันเหไปจากการแสวงหาความจริง (truth) จึงมีลักษณะต่อต้านปรัชญา (anti-philosophy) นอกจากนี้บาดิอูยังเห็นว่าตัวตนทั้งหลายล้วนแตกต่าง ดังที่จริยศาสตร์แห่งความต่างมักอ้าง และหากเป็นเช่นนั้นคุณสมบัติที่มีร่วมหรือมีเอกลักษณ์คือความต่าง ซึ่งเป็นการกลับไปหา the Same ในท้ายที่สุด[81]

สรุป

จริยศาสตร์แบบเลวีนาสนำเสนอแนวคิดที่แตกต่างจากจริยศาสตร์แบบบรรทัดฐานทั่วไป นั่นคือการถือเอาคนอื่นเป็นจุดเริ่มต้น อย่างไรก็ตาม ความพยายาม “แปล” ฮิบริวเป็นกรีก หรือการพูดมิติของศาสนาผ่านทางปรัชญา ทำให้เลวีนาสเผชิญปัญหาบางประการ นั่นก็คือ ความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนกับคนอื่นที่เขากล่าวว่าเป็น “ความสัมพันธ์ที่ปราศจากความสัมพันธ์” (relation without relation) ผู้เขียนเห็นว่าความพยายามแก้หรือประสานความตึงแย้งระหว่างความคิดที่ว่า “ใบหน้า” มีหรือไม่มีเนื้อหาทางจริยศาสตร์ รวมทั้งประเด็นที่ว่าความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าเกิดขึ้นโลกกายภาพอย่างไร เป็นสิ่งที่ขึ้นกับว่าเราจะให้น้ำหนักคุณค่าจริยศาสตร์แบบเลวีนาสไปในแง่ของศาสนาหรือแรงบันดาลใจในบางลักษณะ หรือเรียกร้องการตัดสินค่าความจริงเชิงปรัชญา ถ้าเอนเอียงไปในทางแรก ความขัดแย้งก็ดูจะเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ แต่ถ้าเอนเอียงในในลักษณะหลังยิ่งมากเท่าใดก็ดูเหมือนจะเกิดความขัดแย้งในตัวมากขึ้น เลวีนาสเองพยายามหาทางออกให้กับภวันตวิทยาที่มารากมาจากปรัชญากรีก ดังนั้น การเน้นการตัดสินค่าเชิงปรัชญา จึงดูจะเป็นการย้อนทวนกลับไปสู่กรอบของภวันตวิทยา อย่างไรก็ตาม แม้จะมีผู้ไม่เห็นด้วยกับเลวีนาส และวิพากษ์วิจารณ์ในหลายประเด็น แต่งานของเลวีนาสก็ไม่ได้ปราศจากคุณค่าโดยสิ้นเชิงตามที่บาดิอูวิจารณ์ไว้ ดังจะเห็นได้จากการใช้แนวคิดของเขาไปประยุกต์ใช้กับกรณีศึกษาต่างๆ เช่น การแพทย์ วรรณคดีวิจารณ์ การวิจารณ์สังคมการเมือง ตลอดจนปรัชญาการศึกษา

เชิงอรรถ

* อาจารย์ประจำหลักสูตรอาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ผู้เขียนขอขอบคุณ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์ ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่ให้ยืมหนังสือจำนวนมาก รวมทั้งให้คำแนะนำอันเป็นประโยชน์อย่างต่อเนื่อง

[1] อ้างถึงใน Jeffrey Bloechl, "Ethics as First Philosophy and Religion," in ***The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*** (New York : Fordham University Press, 2000), pp. 138-139. เรื่องเล่านี้ปรากฏในนวนิยายดังกล่าว Jeffrey Bloechl นำมาเล่าใหม่ในบทความของเขา ซึ่งเป็นตัวอย่างที่เลวีนาสมักอ้างถึงเพื่อชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์ในสถานการณ์จริง ผู้เขียนนำเรื่องเล่านี้มาขึ้นต้นก่อนเพื่อให้เห็นตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมก่อนที่จะวิเคราะห์ในประเด็นที่มโนทัศน์ที่มีความเป็นนามธรรมสูง จากนั้นจะกลับมาพิจารณาตัวอย่างนี้อีกครั้งในตอนท้ายบทความ

[2] Emmanuel Levinas, ***Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas***, Jill Robbins, (ed) (Stanford California: Stanford University Press, 2001), p.114.

[3] อันที่จริงแล้วในต้นฉบับภาษาอังกฤษใช้ว่า the other และ the Other ปะปนกันไป บางครั้งก็ไม่ได้มีความคงเส้นคงวา แต่โดยทั่วพบว่าเลวีนาสใช้คำว่า the Other ในความหมายที่มิได้ระบุถึงบุคคล ดังนั้น จึงแปลว่า "ความเป็นอื่น" ส่วนคำว่า the other ที่หมายถึงบุคคลจะแปลว่า "คนอื่น"

[4] สำหรับรายละเอียดความเป็นมา ตลอดจนความเชื่อมโยงระหว่างเลวีนาสกับนักปรัชญาคนอื่น โปรดดู Samuel Moyn, ***Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*** (Ithaca and London: Cornell University press, 2005)

[5] Alain Badiou, ***Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*** (London, New York: Verso, 2001), pp, 18-19.

[6] Simon Critchley, "Introduction," in ***The Cambridge Companion to Levinas*** (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 13.

[7] Hillary Putam, "Levinas and Judaism," in ***The Cambridge Companion to Levinas***. Siman Clitchley and Robert Bernasconi, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 33-36

[8] Alain Badiou, ***Ethics: An Essay on the Understanding of Evil***, p. 19.

[9] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, trans. A. Lingis, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969 [1961]), pp. 43-45.

[10] Peter Atterton and Matthew Calarco, ***On Levinas*** (Belmont: Thomson Wadsworth, 2005), pp. 5-6.

[11] Ibid., p. 6.

[12] Ibid., pp. 11-13.

[13] Ibid., pp. 14-17.

[14] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, pp. 67-68.

[15] Ibid., 211.

[16]René Descartes, Michael Moriarty, trans. ***Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*** (New York: Oxford University Press, 2008), p.33. "…the perception of the infinite in me must be in some way prior to that of the finite: the perception of God, in other words, prior to that of myself. For how could I possibly understand that I doubt, and that I desire, that is, that there is something lacking in me, and that I am not completely perfect, if there were no idea in me of a more perfect being, by comparison with which I could recognize my own shortcomings."

[17] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 84. "It is necessary to have the idea of infinity, the idea of the perfect, as Descartes would say, in order to know one's own imperfection. The idea of perfect is not an idea but desire; it is the welcoming of the Other, the commencement of moral consciousness, which calls in the question my freedom. Thus this way of measuring oneself against the perfection of infinity is not a theoretical consideration."

[18] Simon Critchley, "Introduction," in ***The Cambridge Companion to Levinas*** (New York: Cambridge University Press, 2004), p. 14.

[19] Martin C. Srajek, ***In the Margin of Deconstruction: Jeweish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*** (Pennsylvania: Duquesne University Press, 2000), 61[19]

[20] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 78.

[21] Ibid.

[22] John D. Caputo, (ed.) ***Aspect of Alterity*** (New York: Fordham University Press, 2006), pp. 44-45.

[23] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 121.

[24] Ibid,. p. 111.

[25] Ibid,. p. 134. "In enjoyment I am absolutely for myself. Egoist without reference to the Other, I am alone without solitude, innocently egoist and alone. Not against the others, not 'as for me…' – but entirely deaf to the Other, outside of all communication and all refusal to communicate – without ears, like a hungry stomach."

[26] Ibid., p. 111. "Nourishment, as a means of invigoration, is the transmutation of the other into the same, which is in the essence of enjoyment: an energy that is other, recognized as other, recognized, we will see, as sustaining the very act that is directed upon it, becomes, in enjoyment, my own energy, my strength, me. All enjoyment is in this sense alimentation."

[27] Ibid., 112. "*Life* is love of *life*, a relation with contents that are not my being but more dear than my being: thinking, eating, sleeping, reading, working, warming oneself in the sun. Distinct from my substance but constituting it, these contents make up the worth [prix] of my life. When reduced to pure and naked existence, like the existence of the shades Ulysses visits in Hades, life dissolves into a shadow."

[28] Ibid., p. 113.

[29] Ibid., p. 148.

[30] Ibid, p. 117.

[31] Ibid., p. 261. "To be for the Other is to be good…The fact that in existing for another I exist otherwise than existing for me is morality itself."

[32] Jill Robbins, (ed) ***Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas***, (Stanford California: Stanford University Press. 2001), pp. 114-115. "My manner of approaching the question is, in effect, different. It takes off from the idea that ethics arises in the relation to the other and not straightaway by a reference to the universality of a law. The "relation" to the other man as unique – and in this way, precisely, as absolutely other – would be, here, the first significance of the meaningful. Thence the importance of the relation to the other as the incomparable, as emptied of all "social role," and who thus, in his nudity – his

destitution, his mortality – straightaway himself upon my responsibility: goodness, mercy, or charity."

[33] Ibid., p. 192.

[34] Emmanuel Levinas. ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 38

[35] Ibid., 46

[36] Ibid., 51

[37] Ibid., 194

[38] Richard A. Cohen***, Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas*** (New York: Cambridge University Press, 2004), p. 149.

[39] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 75. "The nakedness of his face extends into the nakedness of the body."

[40] Michael Morgan, ***Discovering Levinas*** (New York: Cambridge University press, 2007), p. 68.

[41] Diane Perpich, ***The Ethics of Emmanuel Levinas*** (Stanford, California: Stanford University Press, 2008), p. 58

[42] Jean – Francois Lyotard, "Levinas' Logic," in Cohen R. A. (editor.) ***Face to Face with Levinas*** (Albany: State University New York Press) 1986), pp. 117-23.

[43] Tod May, ***Reconsidering Difference*** (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997), p. 147.

[44] Robert Bernasconi, "Rereading Totality and Infinity," in ***Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume I***, Katz, Claire & Trout, Lara eds. (London and New York: Routledge, 1989), pp. 32-33.

[45] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 196.

[46] Emmanuel Levinas, ***Ethics and Infinity***, trans. R. Cohen, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), p. 85. "I do not know if one can speak of a 'phenomenology' of the face, since phenomenology describes what appears. So, too, I wonder if one can speak of a look turned toward the face, for the look is the knowledge, perception. I think rather that access to the face is straightaway ethical. You turn yourself toward the Other as toward an object when you see a nose, eyes, a forehead, a chin, and you can describe them. The best way of encountering the Other is not even notice the color of his eyes!"

[47] Jill Robbins, (ed) ***Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas***, p. 48.

[48] Ibid., 99.

[49] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 197.

[50] Ibid., p. 84.

[51] Ibid., pp. 74-75. "The nakedness of the face is destituteness. To recognize the Other is to recognize a hunger. To recognize the Other is to give. But is to give to the master, to the lord, to him whom one approaches as "You" in a dimension of height."

[52] Ibid., p. 200.

[53] Ibid., pp. 199. The infinite paralyses power by its infinite resistance to murder, which, firm and insurmountable, gleams in the face of the Other, in the total nudity of his defenseless eyes, in nudity of the absolute openness of the Transcendent. There is here a relation not with a very great resistance, but with something absolute *other*: the resistance of what has no resistance – the ethical resistance. The epiphany of the face brings forth the possibility of gauging the infinity of temptation to murder, not only as a temptation to total destruction, but also as purely ethical impossibility of this temptation and attempt.

[54] Emmanuel Levinas, ***Ethics and Infinity***, pp. 86-87.

[55] Michael Morgan, ***Discovering Levinas***, pp. 65-66.

[56] Ibid., p. 73.

[57] Edith Wyschogrod, ***Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*** (Fordham University Press: New York, 2000), p. 95.

[58] Ibid., pp. 109-110.

[59] Roger Berggreave, Jeffrey Bloechl trans.,***The Wisdom of Love in the Service of Love*** (Milkaukee: Marquette University Press, 2002), p. 98.

[60] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 201. "To leave men without food is a fault that no circumstance attenuates; the distinction between the voluntary and the involuntary does not apply here."

[61] Ibid., p. 247.

[62] Martin Heidegger, ***Being and Time***, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), p. 294.

[63] Ibid., p. 310.

[64] Emmanuel Levinas, ***Totality and Infinity. An Essay on Exteriority***, p. 234. The solitude of death does not make the other person vanish, but remains in a consciousness of hostility, and consequently still renders possible an appeal to the other person, to his friendship and to his healing. The physician is an a priori principle of human mortality. Death approaches in the fear of someone, and hope in someone.

[65] Emmanuel Levinas, ***Ethics and Infinity***, p. 51.

[66] Emmanuel Levinas, ***Entre Nous : on Thinking-of-the-Other*** Michael B. Smith and Barbara Harshav trans., (New York: Columbia University Press, 1998), p. 173. "Responsibility for the other to the point of dying for the other." อย่างไรก็ตาม Jacque Derrida ได้แย้งประเด็นนี้ใน ***The Gift of Death*** ว่า การยอมสละชีวิตตัวเองเพื่อคนอื่นจะต้องมีความหมายเท่ากับว่าความตายของตัวฉันเป็นสิ่งที่ไม่อาจมีใครตายแทนได้ "การมอบชีวิต*เพื่อ*คนอื่น การตาย*เพื่อ*คนอื่น ไฮเด็กเกอร์ยืนยันว่ามิได้หมายถึงการตายแทนคนอื่น ตรงกันข้าม ฉันสามารถตายแทนเพื่ออีกคนหรือมอบชีวิตให้กับคนอื่นได้ก็ต่อเมื่อการตายนั้นเป็นของฉัน ไม่มีของขวัญแห่งตัวตน มันไม่อาจจะคิดถึงได้ เว้นแต่ในกรอบของความไม่สามารถแทนที่ได้นี้" โปรดดู Jacques Derrida, ***The Gift of Death and Literature in Secret***. 2nd edition. David Wills, trans. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007), p. 43.

[67] Jacques Derrida, ***The Gift of Death and Literature in Secret***, p. 46. "Levinas wants to remind us that responsibility is not at first responsibility of myself for myself, that the sameness of myself is derived from the other, as if it were second to the other, coming to itself as responsible and mortal from the position of my responsibility before the other, for the other's death and in the face of it."

[68] Diane Perpich, ***The Ethics of Emmanuel Levinas***, pp. 82-83.

[69] Ibid., p. 84.

[70] Ibid., p. 85.

[71] Ibid., pp. 86-87.

[72] Emmanuel Levinas, ***Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas***, p. 108. "To approach someone as unique to the world is to love him."

[73] Emmanuel Levinas, ***Ethics and Infinity***, p. 103. "That is the responsibility for my neighbor: love without eros, charity, love in which the ethical aspect dominates the passionate aspect, love without concupiscence. I don't very much like the word *love*, which is worn out and

debased. Let us speak instead of taking upon oneself of the fate of the other." (ตัวเน้นในต้นฉบับ)

[74] หากย้อนไปอ่านคำนำของ ***Totality and Infinity*** เลวีนาสกล่าวว่าข้อเสนอหลักของหนังสือเล่มนี้ก็คือ "ปกป้องอัตภาวะ" (a defense of subjectivity) Leora Batnitza กล่าวไว้ในบทความ "Encountering Modern Subject in Levinas" ว่า เลวีนาสไม่ได้ถ่ายถอนความเป็นศูนย์กลางของอัตบุคคลเหมือนแนวคิดหลังสมัยใหม่ หากแต่เป็นการยืนยันอัตบุคคลแบบสมัยใหม่ของเดคาร์ตส์เพื่อเป้าหมายทางจริยศาสตร์ (ดู Leora Batnitza, "Encountering Modern Subject in Levinas" in ***Encounter with Levinas*** (Yale University, 2004)) François Raffoul ตั้งข้อสังเกตในประเด็นคล้ายกันว่า สิ่งที่เลวีนาสทำก็คือการสำรวจสิ่งที่ค้ำจุนขนบแบบยึดตัวตนเป็นศูนย์กลาง (egological tradition) แต่เขาก็กลับหัวกลับหางเสีย Raffoul เห็นว่าจุดเริ่มต้นของปรัชญาเลวีนาสก็คือปรัชญาแบบคาร์ทีเซียนที่เริ่มจากการพิสูจน์ตัว "ฉัน" จากนั้นจึงพยายามออกจากตัวอัตบุคลไปสู่ภายนอกหรือคนอื่น เนื่องจากเลวีนาสเข้าใจว่าคนอื่นมีความหมายเท่ากับสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) คำถามก็คืออยู่นอกอะไร คำตอบคืออยู่นอกอัตตา (ego) ในขนบแบบคาร์ทีเซียน ใน ***The Third Mediation*** เดคาร์ตส์พยายามกู้ความเป็นไปได้ของโลกภายนอกกลับมาหลังจากใช้การสงสัยแบบสุดโต่งเพื่อสงสัยการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ ซึ่งแสดงว่าโลกภายนอกมีจุดเริ่มจาก "โลกภายใน" (inner sphere) ของอัตตา แต่มโนภาพของอนันต์ทำให้การเข้าถึงสิ่งที่อยู่นอกเป็นไปได้ ซึ่งเท่ากับหมายความว่าเลวีนาสเองก็ยังไม่หลุดไปจากขนบแบบคาร์ทีเซียนที่เขากลับหัวกลับหาง นั่นคือ เริ่มจากตัว "ฉัน" แล้วพยายามออกไปข้างนอกหรือเปิดตัวออกไปสู่คนอื่น ซึ่งการพูดถึงสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) ก็เท่ากับมีฐานคติเกี่ยวกับสิ่งที่อยู่ภายใน (interiority) โปรดดู François Raffoul, ***Origin of Responsibility*** (Blomington: Indiana University Press, 2010), pp. 214-216.

[75] François Raffoul, ***Origin of Responsibility***, p. 178.

[76] Emmanuel Levinas, ***Alterity and Transcendence***. Michael B. Smith, trans. (New York: Columbia University Press, 1999), pp. 106-108.

[77] Jeffrey Bloechl "Ethics as First Philosophy and Religion," in ***The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*** (New York: Fordham University Press, 2000), p. 139.

[78] Emmanuel Levinas, ***Alterity and Transcendence***, pp. 106-108.

[79] Paul Ricoeur, ***Oneself as Another***, trans. Kathleen Blamey. (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 339.

[80] Ibid., p. 255.

[81] Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, pp. 18-29.

บรรณานุกรม

เอกสารปฐมภูมิ

Levinas, Emmanuel. ***Totality and Infinity.*** *An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis,Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969 [1961].

Levinas, Emmanuel. ***Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings***. Peperzak et al. (eds.) Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Levinas, Emmanuel. ***Ethics and Infinity***. trans. R. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985 [1982].

Levinas, Emmanuel. ***Entre Nous. On Thinking-of-the-Other***. trans. M. B. Smith and B. Harshav. London: Athlone, 1998 [1991].

Levinas, Emmanuel. ***Alterity and Transcendence***. Michael B. Smith, trans. New York: Columbia University Press, 1999.

Levinas, Emmanuel. ***Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas***, Robbins, Jill. (ed) Stanford California: Stanford University Press, 2001.

เอกสารทุติยภูมิ

Atterton, Peter and Calarco, Matthew. ***On Levinas***. Belmont: Thomson Wadsworth, 2005.

Badiou, Alain. ***Ethics: An Essay on the Understanding of Evil***. London, New York: Verso, 2001.

Berggreave, Roger. ***The Wisdom of Love in the Service of Love***. Jeffrey Bloechl trans. Milkaukee: Marquette University Press, 2002.

Bernasconi, R. Rereading Totality and Infinity. in ***Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers Volume I***, (Katz, Claire & Trout, Lara eds.) London and New York: Routledge, 1989.

Bernasconi, R. and S. Critchley (eds). ***Re-reading Levinas***. Bloomington: Indiana University Press,1991.

Bernasconi, R. and S. Critchley (eds). ***The Cambridge Companion to Levinas***. New York: Cambridge University Press, 2002.

Bernasconi, R. and D. Wood (eds). *The Provocation of Levinas.Rethinking the Other*, London and New York: Routledge, 1988.

Bloechl, Jeffrey. Ethics as First Philosophy and Religion. in *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press, 2000.

Caputo, John D., (ed). *Aspect of Alterity*. New York: Fordham University Press, 2006.

Cohen R. A. (ed). *Face to Face with Levinas*. Albany: State University of New York Press, 1986.

Critchley, S. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell, 1992.

Critchley, Simon (ed). *The Cambridge Companion to Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Derrida, J. Violence and Metaphysics: An Essay on theThought of Emmanuel Levinas. in *Writing and Difference*, trans. A. Bass, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978 [1967].

Devis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Notre Dame University of Notre Dame Press, 1996.

Glendinning, Simon. *In the Name of Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2007.

Heidegger, Martin. *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

Llewelyn, John. *Emmanuel Levinas: the Genealogy of Ethics*. London and New York: Routledge, 2005.

Morgan, Michael l. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University press, 2007.

Moran, Demot. *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2004.

Moyn, Samuel. *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Ithaca and London: Cornell University press, 2005.

Peperzak, Andriaan. *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. London and New York: Routledge, 1995.

Peperzak, Andriaan. *Beyond The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evaston, Illinois: Northwestern University Press, 1997.

Perpich, Diane. ***The Ethics of Emmanuel Levinas***. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.

Raffoul, François. ***Origin of Responsibility***. Blomington: Indiana University Press, 2010.

Ricoeur, Paul. ***Oneself as Another***, trans. Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

ความเคารพยอมรับในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์

ปกรณ์ สิงห์สุริยา*

บทคัดย่อ

เมื่อมีการนำเสนอให้ความเคารพยอมรับเป็นทางออกต่อปัญหาความเป็นอื่นซึ่งทำให้เกิดคนชายขอบและผู้ถูกกีดกัน คนมักเข้าใจว่าความเคารพยอมรับดังกล่าวมีรากฐานอยู่ในความยุติธรรม อย่างไรก็ตาม ปอล ริเกอร์โต้แย้งว่าความเป็นอื่นยังคงอยู่แม้ในระบบความยุติธรรมที่สมบูรณ์ เราจำเป็นต้องเดินทางตามสิ่งที่ริเกอร์เรียกว่า “เส้นทางแห่งความเคารพยอมรับ” เพื่อที่จะค้นพบความเคารพยอมรับประเภทที่สามารถแก้ไขปัญหาได้อย่างแท้จริง ภายในกรอบการทำงานของเศรษฐกิจแห่งของขวัญ ริเกอร์วิเคราะห์ในรายละเอียดซึ่งความคิดเรื่องความเคารพยอมรับร่วมกัน อันเป็นความเคารพยอมรับที่แท้จริง โดยกระทำไปพร้อมกับอาศัยมโนทัศน์สำคัญอื่นๆ เช่น ความโอบอ้อมอารี ความให้อภัย ความรับผิดชอบ การแปล และเรื่องเล่า

บทนำ

คำว่า “recognize” ดูจะมีสถานะคล้ายคำว่า “care” กล่าวคือ เป็นคำภาษาอังกฤษที่มีใช้ในสังคมไทย โดยดูเหมือนมิอาจหาคำแปลที่สมบูรณ์ได้ โดยทั่วไป เราสามารถพบเห็นการใช้คำเหล่านี้แบบทับศัพท์ และผู้คนก็ดูจะใช้คำเหล่านี้ได้อย่างไม่ติดขัดเคอะเขิน ตัวอย่างเช่น “เธอเคย care ใครบ้างไหม” หรือ “เขาไม่ recognize ฉันเลย” การกล่าวว่าบุคคลคนหนึ่ง “ไม่ care” หรือ “ไม่ recognize” ในบางสถานการณ์ก็มีนัยเชิงประเมินค่าเชิงจริยธรรม ตัวอย่างเช่น “ไม่ care” อาจแปลว่า “เห็นแก่ตัว” หรือ “ไม่ recognize” อาจแปลว่า “ขาดความนบนอบ” หรือแม้กระทั่ง “ก้าวร้าว”

สำหรับคำว่า “recognize” ที่ใช้กันในภาษาไทยนั้น ดูจะกินความครอบคลุมถึงความหมายเหล่านี้

(1) การรับรู้การมีอยู่ของบุคคล ซึ่งมักใช้ในสถานการณ์ที่บุคคลนั้นมีความสำคัญบางอย่าง เช่น “เขาไม่ recognize พ่อแม่ของฝ่ายหญิงเลย”

(2) การรับรู้คุณความดีของบุคคล เช่น “พอจบนอกแล้ว เขาก็ไม่ recognize ครูบาอาจารย์ที่เมืองไทย”

(3) ความเคารพ หรือ ความยอมรับ เช่น “คนไทยไม่ recognize วัฒนธรรมของชาวเขา จึงนำมาล้อเล่น” หรือ “คนไทยไม่ recognize ภาษาถิ่น จึงไม่ยอมให้นักเรียนนำมาพูดในโรงเรียน”

ทั้งสามความหมายนี้ดูจะสรุปรวมลงด้วยความหมายที่สาม คือ ความเคารพ หรือ ความยอมรับ เนื่องจากการไม่รับรู้การมีอยู่ของบุคคลที่มีความสำคัญ หรือการไม่รับรู้คุณความดีของบุคคล ก็ถือว่าขาดซึ่งความเคารพยอมรับบุคคลเหล่านั้น สำหรับในสองความหมายแรกอาจเทียบ “recognize” กับคำไทยได้ว่า “เห็น

หัว” เนื่องจากเกี่ยวกับบุคคลที่ “มีสถานะ” แต่ในความหมายที่สาม ดูจะเป็นสิ่งใหม่ในสังคม เนื่องจากในบริบทสังคมไทย “ชาวเขา” มิใช่บุคคลที่ “มีสถานะ” กล่าวได้ว่าสำหรับกรณีที่ใช้คำว่า “เห็นหัว” ได้ เราอาจใช้คำว่า “เคารพนับถือ” แต่ในกรณีของชาวเขา เราอาจใช้คำว่า “ยอมรับ” ซึ่งมีนัยถึงการเคารพด้วย จึงอาจเรียกเป็น “เคารพยอมรับ” สังเกตเห็นได้ว่า “เคารพนับถือ” ดูจะสัมพันธ์กับบุคคลจำเพาะ ในขณะที่ “เคารพยอมรับ” สามารถใช้กับกลุ่มคนด้วยก็ได้ ทั้งนี้ ปัญหาของความหลากความหมายของ “recognize” ที่รับมาใช้ในภาษาไทยนั้น ปรากฏในภาษาอังกฤษ หรือภาษาฝรั่งเศสด้วยเช่นกัน จึงนับเป็นลักษณะเฉพาะของคำนี้ ซึ่งต่างจากคำว่า “care” ที่ดูจะมีปัญหาก็เฉพาะกับในภาษาไทยเท่านั้น

ในงานวิจัยนี้ เลือกใช้คำว่า “เคารพยอมรับ” เป็นหลัก เนื่องจากข้อถกเถียงในปรัชญาเกี่ยวกับ “recognition” มีประเด็นพิจารณาในระดับกลุ่มคน โดยเน้นบรรดาผู้ที่ด้อยสถานะในบางรูปแบบ เช่น ชนกลุ่มน้อย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในความสัมพันธ์กับ “การเมืองแห่งอัตลักษณ์” (identity politics) เมื่อเป็นเช่นนี้ ทำให้เห็นว่า “เคารพยอมรับ” เป็นมโนทัศน์ทางจริยศาสตร์ที่มีบทบาทในระดับสังคม มากกว่าความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล ซึ่งทำให้หลุดออกไปจากบริบทของความหมาย (1) และ (2) ข้างต้น

แม้จะดูเหมือนจำกัดอยู่ในระดับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล แต่อันที่จริงมโนทัศน์เรื่องการเคารพยอมรับนั้นมีความเป็นพื้นฐานมาก เนื่องจากมีบทบาทในการพิจารณาในระดับของการสถาปนารัฐ กล่าวคือ มโนทัศน์นี้มีบทบาทอยู่ในการพิจารณาว่ารัฐหรือสังคมที่ดีควรเป็นอย่างไร ในกรณีของ จอห์น รอลส์ (John Rawls) นั้น การเคารพยอมรับอยู่ในรูปของการเปิดโอกาสให้ผู้ที่แตกต่างเข้ามามีบทบาทในการพิจารณาลักษณะของสังคมที่ควรจะเป็น สิ่งนี้เป็นไปได้ด้วยการทดลองเชิงความคิดที่เรียกว่า “ม่านแห่งความไม่รู้” (veil of ignorance) ซึ่งบังคับให้ผู้มีส่วนร่วมทุกคนจำเป็นต้องคิดถึงหลักการกระจายประโยชน์และภาระสู่บุคคลในสถานะอันแตกต่างหลากหลาย เนื่องจากทุกคนที่อยู่ภายหลังม่านนี้มิอาจรู้ได้ว่าในที่สุดแล้วตนจะอยู่ในสถานะใดเมื่อก้าวออกมาจากม่านดังกล่าว หรือในกรณีของแอ็กแซล ฮอนเน็ต (Axel Honneth) ก็ให้คำอธิบายของวิวัฒนาการแห่งสถาบันทางสังคม อันขับเคลื่อนด้วยการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเป็นที่เคารพยอมรับ (struggle for recognition) ซึ่งทำให้เห็นว่าในที่สุดแล้ว ความเคารพยอมรับก็คือปัจจัยที่กำหนดหน้าที่ของสถาบันทางสังคม รวมถึงรัฐด้วย

ปอล ริเกอร์ (Paul Ricoeur) สังเคราะห์ทฤษฎีการเคารพยอมรับอย่างชัดเจนในหนังสือเรื่อง *The Course of Recognition* (2005) ซึ่งเป็นงานเรื่องสำคัญในช่วงท้ายของริเกอร์ งานดังกล่าวมีเนื้อหาที่รวบยอดความคิดสำคัญต่างๆ ที่พัฒนาในงานสำคัญเรื่องอื่นๆ ได้แก่ *Oneself as Another* (1992) *The Just* (2000) *Memory, History, Forgetting* (2004) ในหนังสือเล่มนี้ ริเกอร์เริ่มด้วยการพิจารณาความหลากหลายความหมายของคำว่า “recognition” (reconnaissance) โดยชี้ว่าเมื่อสืบค้นใน *Dictionnaire de la langue française* ของ Emile Littre จะพบว่าคำว่า “recognition” นี้มีความหมายมากถึง 25

ความหมาย หากพิจารณาโดยแปลเป็นไทย ความหมายนี้ครอบคลุมตั้งแต่ "ความจำได้หมายรู้" "ความเคารพยอมรับ" ไปจนกระทั่ง “ความสำนึกบุญคุณ” อันกล่าวได้ว่าสัมพันธ์กับความเคารพนับถือ ทั้งนี้ ริเกอร์มิได้เห็นว่าลักษณะพหุนัย (polysemy) ดังกล่าวเป็นอุปสรรค หากแต่เป็นความรุ่มรวยที่ช่วยให้เราได้เรียนรู้และเข้าใจแนวคิดเรื่อง “recognition” ดังนั้น กรอบการทำงานของงานเขียนดังกล่าว จึงมุ่งหมายที่จะแสวงเอกภาพบางอย่างเบื้องหลังความหมายอันหลากหลาย ด้วยเหตุนี้ริเกอร์จึงเรียกว่าลักษณะดังกล่าวว่าเป็น "พหุนัยแบบมีกฎกำกับ" (rule-governed polysemy) ในที่สุดความพยายามนี้ทำให้เกิด “เส้นทาง” (course) แห่งความหมายหนึ่งไปสู่อีกความหมายหนึ่ง

เส้นทางนี้ ริเกอร์เริ่มจาก “recognition as identification” อันอยู่ในระดับญาณวิทยา ในระดับนี้กล่าวได้ว่าเป็นความหมายพื้นฐานที่สุดของ “recognition” อาจแปลความหมายนี้ได้ด้วยคำว่า “จำได้หมายรู้” การจำได้หมายรู้นี้มาควบคู่กับการระบุเอกลักษณ์ (identify) อันเป็นการระบุว่าอะไรเป็นอะไรหรือใครเป็นใคร เห็นได้ว่าเมื่อเราสามารถระบุได้ว่าอะไรเป็นอะไร หรือใครเป็นใคร ก็กล่าวได้ทันทีว่าเราจำได้หมายรู้ว่าสิ่งนั้นเป็นอะไร หรือคนนั้นเป็นใคร[1] อย่างไรก็ตาม ริเกอร์เห็นว่า “จำได้หมายรู้” และ “ระบุเอกลักษณ์” มิจำเป็นต้องไปด้วยกันเสมอ ดังเห็นได้ว่ามีกรณีที่เราสามารถระบุเอกลักษณ์ได้ แต่เรามิอาจจำได้หมายรู้ นั่นคือ กรณีของบุคคลที่เป็นอัลไซเมอร์ เป็นต้น เราสามารถระบุได้ว่าบุคคลดังกล่าวคือใคร แต่เรามิอาจจำได้หมายรู้ซึ่งบุคคลนั้นแล้ว เนื่องจากเขาเปลี่ยนไป “เป็นคนละคน”[2] ด้วยเหตุนี้ ริเกอร์จึงเคลื่อนต่อความหมายต่อไปของ “recognition” นั่นคือ “recognition as self-recognition” ซึ่งเรียกได้ว่าเป็นการเคลื่อนจากการระบุเอกลักษณ์ไปสู่การระบุอัตลักษณ์

ในระดับนี้ ยังอาจใช้คำเดิมว่า “จำได้หมายรู้” สืบเนื่องจากปัญหาที่ผ่านมา ความไม่สามารถจำได้หมายรู้ทั้งๆ ที่สามารถระบุเอกลักษณ์บุคคลได้ ก็เนื่องจากเรามิอาจจำได้หมายรู้ซึ่งตัวตนของเขาได้ ปัญหานี้ในขณะเดียวกันก็เป็นการสะท้อนการแยกแยะระหว่างอัตลักษณ์แบบเอกลักษณ์ (idem) อันเป็นมิติของความเป็นคนเดียวคนเดิม (sameness) และอัตลักษณ์แบบตัวตน (ipse) อันเป็นมิติของความเป็นตัวตน (selfhood) การจำได้หมายรู้บุคคลนั้นครอบคลุมทั้งมิติของความเป็นคนเดียวคนเดิมและตัวตน อย่างไรก็ตาม มิติของตัวตนมักถูกบดบังเนื่องจากคนมักเห็นแต่ “บุคลิก” (character) อันเป็นมิติของความเป็นคนเดียวคนเดิม แต่ความเป็นคนเดียวคนเดิมนี้มิได้มีมาเอง หากแต่เกิดจากกระบวนการเล่าเรื่อง ซึ่งมีพื้นฐานสำคัญอยู่บนวิภาษวิธีระหว่างการเลือกและความซื่อสัตย์มั่นคงต่อคุณค่าบางอย่างของตัวตนและชีวิตจริง กระบวนการดังกล่าวเป็นไปตามหลักที่เรียกว่า “เอกภาพเชิงเรื่องเล่าของชีวิต” (narrative unity of life) เพื่อก่อรูป (configure) และจัดรูปใหม่ (reconfigure) ให้แก่ความหมายแห่งชีวิต[3]

ทั้งนี้ ความจำได้หมายรู้ในฐานะการจำได้หมายรู้ตัวตนก็ยังไม่พอเพียง เนื่องจากแม่แบบแห่งการเล่าเรื่องอันมีฐานคติแห่งการเลือกทำให้การจำได้หมายรู้ตัวตนนั้น มีนัยของความเคารพยอมรับในตัวตนผู้

สามารถรับผิดชอบสิ่งที่เลือก นอกจากนี้ ความเป็นไปได้ของอัตลักษณ์มีฐานคติเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของความเป็นอื่น (alterity) โดยมีประเภทหนึ่งคือ “ผู้อื่น” ความรับผิดชอบ (responsibility) ที่ว่าจึงคลุมถึงการตอบสนอง (respond to) ความเป็นอื่น รวมถึงผู้อื่นด้วย[4]

ข้อนี้ทำให้ต้องเคลื่อนต่อไปสู่การเคารพยอมรับร่วมกัน (mutual recognition) การจะทำความเข้าใจสิ่งนี้ ต้องอาศัยการแยกแยะระหว่าง “ต่างตอบแทน” (reciprocity) และ “ร่วมตอบสนอง” (mutuality) “ต่างตอบแทน” เน้นความเป็นสากล หรือ “ใครก็ตาม” ดังปรากฏในรูปของการเคารพสิทธิเช่นที่ว่าไม่ว่าใคร เรา หรือ เขา ถ้าเป็นที่จำได้หมายรู้ว่ามีสิทธิหนึ่งๆ ผู้นั้นก็ต้องได้รับความเคารพยอมรับในสิทธินั้นๆ ในทางตรงข้าม “ร่วมตอบสนอง” เน้นความเฉพาะตน (singularity) การเคารพยอมรับบุคคลในระดับสูงสุดก็คือการจำได้หมายรู้ซึ่งความเฉพาะตนนี้นั่นเอง[5] เป็นเรื่องน่าสนใจว่าในที่สุดแล้ว ความเคารพยอมรับของริเกอร์สามารถก้าวข้ามกรอบการทำงานระดับโครงสร้างที่ครอบคลุม “ใครก็ตาม” และเชื่อมโยงสู่ระดับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่มีความเฉพาะตน อันทำให้ครอบคลุมถึงความเคารพนับถือได้ในที่สุด

แม้ว่าผลงานเรื่องนี้จะมีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจมโนทัศน์เรื่องการเคารพยอมรับของริเกอร์ แต่เนื่องจากเป้าหมายสำคัญของหนังสือเล่มนี้คือการจัดการกับลักษณะพหุนัยดังกล่าว ประเด็นสำคัญอื่นๆ ของมโนทัศน์เรื่องความเคารพยอมรับจึงดูไม่เด่นชัดเท่า โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ประเด็นเรื่องความเป็นพื้นฐานของมโนทัศน์ดังกล่าวไว้ข้างต้น ในเบื้องต้น การวิจัยนี้จึงมุ่งพิจารณาผลงานอื่นๆ ของริเกอร์ที่สัมพันธ์กับความเคารพยอมรับเพื่อที่จะเผยให้เห็นถึงบริบทอันแสดงความสำคัญพื้นฐานของมโนทัศน์ดังกล่าว ประเด็นแรกที่มุ่งพิจารณาคือกรณีของ “คนอื่น” อันเป็นผู้ที่ไม่ได้รับความเคารพยอมรับ ได้แก่ คนแปลกหน้าและผู้ถูกกีดกัน ประเด็นที่สองคือกรณีของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับ

วัตถุประสงค์

เพื่อวิเคราะห์ทฤษฎีเรื่องความเคารพยอมรับของ ปอล ริเกอร์ ในบริบทการแก้ไขปัญหาความขาดความเคารพยอมรับ

วิธีดำเนินการวิจัย

ศึกษาเรื่องความเคารพยอมรับของ ปอล ริเกอร์ จากผลงานสำคัญต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับโดยตรง ได้แก่ *The Course of Recognition* (2005) และ “La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don” (2004) เป็นต้น รวมถึงผลงานเขียนอื่นๆ ที่สัมพันธ์กัน เช่น “L’exclusion est une violence” (1993) “Love and Justice” และ “Reflections on a New Ethos for Europe” (1996) “Who is the Subject of Rights?” (2000) รวมถึงงานของนักปรัชญาอื่นๆ ที่เป็นประโยชน์แก่การวิเคราะห์

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. สร้างความตระหนักถึงการมีอยู่ของมโนทัศน์เรื่องความเคารพยอมรับอันมีบทบาทในสังคมไทย แต่ไม่ค่อยเป็นที่รับรู้ในเชิงมโนทัศน์และทฤษฎี

2. เป็นพื้นฐานสำหรับทำความเข้าใจเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องความเคารพยอมรับที่กำลังมีบทบาทมากขึ้นในสังคมไทย

3. เป็นพื้นฐานของวิธีการทำความเข้าใจในรูปแบบหนึ่งเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางสังคมอันเกี่ยวเนื่องกับการเรียกร้องการเคารพยอมรับ

ผลการศึกษา

นัยสำคัญของทฤษฎีเรื่องความเคารพยอมรับของปอล ริเกอร์สามารถเข้าใจได้ในบริบทของการพิจารณาของเขาเกี่ยวกับการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อให้ได้มาซึ่งความเคารพยอมรับ ในอีกทางหนึ่ง นัยสำคัญดังกล่าวพบได้ในการพิจารณาประเด็นเรื่องความจำเป็นในการตอบสนองต่อ “คนอื่น” อันเป็นผู้ที่ไม่ได้รับความเคารพยอมรับ ประเด็นที่มุ่งพิจารณาในส่วนต่อไปคือเรื่องของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับ หลังจากนั้นจึงพิจารณากรณีของคนที่เป็นอื่น ได้แก่ คนแปลกหน้าและผู้ถูกกีดกัน[6] การวิเคราะห์ประเด็นทั้งสองส่วนนี้ของริเกอร์เป็นการวิพากษ์ทางออกที่มักเสนอสำหรับปัญหาความขาดการเคารพยอมรับไปด้วยในตัว ในที่สุดแล้ว จะเห็นได้ว่าทางออกนั้นให้น้ำหนักแก่ข้อเสนอเกี่ยวกับการสร้างความยุติธรรมนั่นเอง

การต่อสู้ดิ้นรนเพื่อการเคารพยอมรับ

ริเกอร์ไตร่ตรองแนวคิดเรื่อง "การต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับ" ในงานช่วงแรกของเฮเกล (Hegel) (ระหว่าง 1802 -1806) ประเด็นสำคัญคือริเกอร์เห็นว่าหากเราคิดเกี่ยวกับความเคารพยอมรับภายในกรอบการต่อสู้ดิ้นรนดังว่าแล้ว จะไม่มีทางออกของความขัดแย้ง จะมีแต่ข้อเรียกร้อง ความรู้สึกขมขื่น และการแก้แค้นที่ไม่สิ้นสุด[7]

จุดเริ่มต้นสำหรับทำความเข้าใจเฮเกลก็คือความคิดเรื่อง "สภาวะธรรมชาติ" ของฮอบส์ (Hobbes) ด้วยความทารุณของสภาวะธรรมชาติ มนุษย์ผู้ถูกหลอกหลอนด้วย ความหวาดกลัวได้รวมกันทำสัญญาและมอบอำนาจอธิปัตย์ให้แก่ผู้ปกครองที่มิได้มีส่วนร่วมในการทำสัญญา คำถามที่ฮอบส์ทิ้งไว้ก็คือ นอกจากความ หวาดกลัวแล้ว รัฐมีพื้นฐานทางศีลธรรมอื่นใดหรือไม่ อันเป็นพื้นฐานที่ประกอบด้วยมิติแห่งความเป็นมนุษย์ เฮเกลก็เป็นหนึ่งในบรรดาผู้ที่ต้องการตอบคำถามนี้ บริบททางความคิดในสมัยนั้นที่มีอิทธิพลต่อเฮเกลมีสามประการ คือ (ก) แนวคิดเรื่อง "สิทธิตามธรรมชาติ" ที่เห็นว่ามนุษย์มีคุณสมบัติทาง

ศีลธรรมบางอย่างติดตัวมาแต่เกิด อันเป็นคุณสมบัติที่ทำให้มนุษย์สามารถครอบครองและกระทำสิ่งต่างๆ ได้อย่างชอบธรรม (ข) แนวคิดที่ว่าตัวตน มนุษย์สัมพันธ์กับบรรทัดฐานหรือศีลธรรมอย่างแนบแน่น ดังปรากฏในแนวคิดเรื่อง "อัตตาณัติ" (autonomy) ของค้านท์ (Kant) และ (ค) แนวคิดของฟิคเต (Fichte) ที่ว่าตัวตนนั้นแท้จริงแล้วมีลักษณะเป็นอันตราตภาวะ (intersubjective) นอกจากอิทธิพลจากความคิดว่ามนุษย์มีธรรมชาติบางอย่างที่เรียกได้ว่าเป็นของมนุษย์เอง ผนวกกับความคิดเรื่องธรรมชาติความเป็นอันตราตภาวะของตัวตนมนุษย์นี้ ริเกอร์เห็นว่าเฮเกลยังมีแรงจูงใจจากความปรารถนาที่จะฟื้นคืนเมือง (หรือนครรัฐ)แบบกรีกในบริบทสมัยใหม่[8]

งานในยุคต้นของเฮเกลได้แก่ *System of the Ethical Life* (1802) และ *Real Philosophy* (1806) สำหรับงานเรื่องแรก คำว่า "ชีวิตทางจริยธรรม" (ethical life) นี้ ริเกอร์อธิบายว่ามุ่งหมายถึงระดับปฏิบัติอันตรงข้ามกับระดับทฤษฎีนามธรรมที่ใช้ตัดสินว่าอะไรเป็นหน้าที่[9] ความหมายดังกล่าวสอดคล้องกับของอริสโตเติ้ล (Aristotle) การสร้างระบบจริยธรรมนี้ เฮเกลอาศัยวิธีการเชิงนิเสธซ้อนกันไปเรื่อยๆ เริ่มตั้งแต่ระดับชีวิตตามธรรมชาติ ในความหมาย ของ "อยู่ที่นั่นอย่างนั้น" (da-sein) กระทั่งถึงระดับที่ซับซ้อนของรัฐ จุดเริ่มต้นของการเมืองได้แก่ความพยายามหลีกหนีจากความกลัวอันเกิดจากสภาวะอันว่างเปล่าแห่งการปฏิเสธซึ่งกันและกัน จากจุดนี้ได้เกิดสถาบันต่างๆ ที่ซับซ้อนขึ้นเรื่อยๆ โดยในงานช่วงหลังของเฮเกล ได้แก่ *Principles of the Philosophy of Rights* ได้บรรยายสถาบันเหล่านี้ว่าประกอบด้วยครอบครัว ประชาสังคม (civic society) และรัฐในฐานะที่เป็นเมืองอันงดงามแบบกรีกในบริบทสมัยใหม่ อันมีอิทธิพลแห่งยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการและความรุ่งโรจน์ทางสติปัญญา รวมถึงปรัชญาของค้านท์และฟิคเต้[10]

สำหรับงานเรื่องที่สอง ริเกอร์อธิบายว่าคำ "ที่เป็นจริง" (real) หมายถึงการปรากฏของ "วิญญาณ" (Geist/Spirit) ออกมาเป็นความเป็นจริงในประวัติศาสตร์ (ตัวอย่างเช่น ในการกล่าวว่าเสรีภาพในฐานะความคิดนามธรรมได้ปรากฏเป็นจริงในประวัติศาสตร์) การมีชีวิตอยู่ร่วมกันภายใต้กฎหมายและสถาบันต่างๆ อันเป็น "การเมือง" ในความหมายกว้างนี้ เป็นผลจากประวัติศาสตร์แห่งการต่อสู้ดิ้นรนและเอาชนะ เฮเกลกล่าวถึงแม่แบบแห่งความเคารพยอมรับสามประการ ซึ่งมีความสัมพันธ์กันเชิงวิภาษวิธี กล่าวคือการนิเสธแม่แบบหนึ่งทำให้แม่แบบอื่นเกิดขึ้นตามมา แม่แบบเหล่านี้ได้แก่ (ก) แม่แบบแห่งความรัก ซึ่งครอบคลุมทั้งความรักฉันชู้สาวและความรักฉันมิตร ความสัมพันธ์ในแม่แบบนี้เป็นความใกล้ชิดระหว่างบุคคล (ข) แม่แบบแห่งกฎหมาย ความสัมพันธ์ในแม่แบบนี้ได้แก่การทำสัญญา ซึ่งถือว่ามีลักษณะของธรรมชาติมนุษย์ในระดับต่ำ เพราะว่าในความสัมพันธ์เช่นนี้มีการแบ่ง "ของเธอ/ของฉัน" ข้อนี้เห็นได้ว่ามิได้เป็นการเคารพยอมรับกันอย่างแท้จริง หากแต่มีองค์ประกอบความไม่ไว้ใจแฝงอยู่ ริเกอร์เห็นว่าเฮเกลนั้นมีทัศนคติต่อต้านการทำสัญญา (anti-contractualism) อย่างไม่เปลี่ยนแปลง เฮเกลเห็นว่าสัญญาเป็นความสัมพันธ์ที่ไม่เป็นรูปธรรม อีกทั้งยังทำให้มีการละเมิดกัน ริเกอร์กล่าวว่าเฮเกลขยายความแนวคิดเรื่อง

การละเมิดต่อไปถึงแนวคิดเรื่องอาชญากรรม ซึ่งเผยถึงลักษณะของการขาดความเป็นมนุษย์ อาชญากรรมก็เช่นกันกับความไม่ไว้ใจ คือทำให้จำเป็นต้องมี "สิทธิ" หรือ "กฎหมาย" มากำกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ และ (ค) แม่แบบแห่งรัฐ ริเกอร์ตั้งข้อสังเกตสั้นๆ ว่าสำหรับเฮเกล รัฐก็น่าจะเกิดจากความไม่ไว้วางใจเช่นกัน นั่นคือ ความไม่ไว้วางใจร่วมกัน (mutual distrust)[11] จะเห็นได้ว่าตามนัยนี้วิเคราะห์ได้ว่าแม่แบบ (ก) แสดงถึงธรรมชาติมนุษย์ที่แท้จริง ขณะที่แม่แบบอื่นๆ มีลักษณะแห่งธรรมชาตินี้น้อยกว่า

ริเกอร์อ้างถึงแอ็กแซล ฮอนเน็ต (Axel Honneth) ซึ่งเป็นคนสำคัญที่ตีความงานช่วงต้นของเฮเกล ริเกอร์เห็นว่าในงานของเรื่อง *The Struggle for Recognition* นั้น ฮอนเน็ตสามารถดึงแนวคิดเชิงนิเสธแบบเฮเกล อันเป็นแนวคิดสำคัญออกมาชี้ชัดได้ นั่นคือ แนวคิดเรื่อง "การถูกเหยียดหยาม" ซึ่งสามารถใช้อธิบายที่มาของการดิ้นรนเพื่อการเคารพยอมรับได้ การถูกเหยียดหยามเป็นแรงผลักดันให้เกิดความปรารถนาที่จะได้มาซึ่งความเป็นที่เคารพยอมรับ ดังนั้น ความปรารถนาดังกล่าวแท้จริงแล้วจึงมีพื้นฐานจากความทุกข์หรือความไม่พอใจ[12] การถูกเหยียดหยามและความพยายามที่จะก้าวพ้นจากสิ่งนี้ด้วยการแสวงหาความเป็นที่เคารพยอมรับสามารถนำมาเป็นพื้นฐานการมองแม่แบบต่างๆ ในรูปพัฒนาการ เมื่อความเคารพยอมรับตามแม่แบบ (ก) ถูกนิเสธ ก็จะก่อให้เกิดแม่แบบ (ข) เพื่อรักษาความเป็นที่เคารพยอมรับ และเช่นกันการนิเสธแม่แบบ (ข) ก็จะนำสู่แม่แบบ (ค) จะเห็นว่าสามารถอธิบายการที่การนิเสธนำสู่พัฒนาการระดับซับซ้อนขึ้นไปได้ด้วย "การต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับ" หรืออีกนัยหนึ่ง การพัฒนาแม่แบบที่ซับซ้อนขึ้นเป็นเป็นไปก็เพื่อการรักษาความเป็นที่เคารพยอมรับของตนเอง

ริเกอร์ชี้ว่าขั้นตอนพัฒนาการของฮอนเน็ต ซึ่งล้อไปกับแม่แบบสามประการของเฮเกล ประกอบด้วยขั้นตอนก่อนกฎหมาย ขั้นตอนแห่งกฎหมาย และขั้นตอนหลังกฎหมาย โดยได้ยกตัวอย่างการดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับของฮอนเน็ตในสองขั้นตอน ได้แก่ ขั้นตอนก่อนกฎหมายและขั้นตอนหลังกฎหมาย ทั้งนี้น่าจะเป็นเพราะว่าความขัดแย้งอันเป็นการปฏิเสธการเคารพยอมรับในขั้นตอนแห่งกฎหมายนั้นมีความชัดเจนแล้วในกรณีของอาชญากรรม สำหรับขั้นตอนก่อนกฎหมายซึ่งประกอบด้วยอารมณ์รักนั้น ก็สามารถพบความรู้สึกด้านลบได้มากมาย ฮอนเน็ตสนใจในจิตวิเคราะห์ช่วงหลังฟรอยด์ ซึ่งให้ความสนใจเกี่ยวกับความรู้สึกจากการถูกทอดทิ้ง นับเป็นทุกข์ของวัยเด็กช่วงก่อนปมอิดิปุส เด็กต้องการความมั่นคงแน่นอน และต้องการความเชื่อมั่นในชีวิต เมื่อความต้องการเด็กไม่ได้รับการตอบสนองเด็กก็จะพัฒนาความสามารถที่จะอยู่โดยลำพัง[13]

สำหรับขั้นตอนหลังกฎหมาย ความขัดแย้งที่จะกล่าวถึงเป็นความขัดแย้งที่เกินไปกว่าเรื่องกฎหมาย เรียกได้ว่าเป็นการเหยียดหยามเชิงสังคม ซึ่งจัดเป็นปัญหาสำคัญของสังคมสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เนื่องจากสังคมสมัยใหม่เป็นสังคมอุตสาหกรรม อันมีลักษณะสำคัญคือความยากจนมาพร้อมกับความมั่งคั่ง ในสังคมจึงมีความขัดแย้งระหว่างการยืนยันความเสมอภาคของสิทธิของปัจเจกบุคคล (และ

ความเสมอภาคทางกฎหมาย) และความไม่เสมอภาคในการกระจายประโยชน์และคุณค่า โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คุณค่าแห่งความภาคภูมิใจของบุคคล นั่นคือ บางคนได้รับการยกย่องให้เกียรติ ขณะที่บางคนกลับถูกเหยียดหยาม ฮอนเน็ตกล่าวถึงการถูกปฏิเสธการเคารพยอมรับอย่างหลังนี้ว่ามาพร้อมกับความรู้สึกต่างๆ เช่น อับอาย โกรธเกรี้ยว เคืองขุ่น ต่อต้าน เป็นต้น [14]

ในขั้นตอนต่างๆ นี้ จะสังเกตเห็นลักษณะอันตราตภาวะของตัวตนอย่างชัดเจน ตัวอย่างเช่นกรณีของเด็กข้างต้น กรณีนี้แสดงให้เห็นว่าการที่เด็กมีพัฒนาการกลายเป็นผู้มีความเป็นตัวของตัวเองในระดับต้น นั่นคือ มีความสามารถที่จะอยู่ลำพังได้นั้น ก็เป็นผลมาจากลักษณะความสัมพันธ์ที่มีกับผู้อื่น หรือ เราจะไม่สามารถเข้าใจตัวเราในฐานะผู้มีสิทธิได้ ถ้าเราไม่รู้ถึงหน้าที่ที่มีต่อผู้อื่น และเรารู้สึกต่อตัวเราเองอย่างที่เป็น (เช่น รู้สึกภูมิใจหรือดูถูกดูแคลนตนเอง) เพราะมีการประเมินค่าเปรียบเทียบระหว่างตัวเรากับผู้อื่น[15]

ประเด็นหนึ่งที่ควรเน้นให้ชัดก็คือการปฏิเสธ “ความเคารพยอมรับ” ที่มาพร้อมกับความรู้สึกแง่ลบ (เช่น อับอาย โกรธเกรี้ยว ฯลฯ) ที่กล่าวถึงข้างต้น มีนัยคาบเกี่ยวกับ “ความเคารพนับถือ” เนื่องจากในการกล่าวถึงกรณีเช่นนี้ ฮอนเน็ตกล่าวว่าเป็นการไม่ให้ “ความยกย่อง” (esteem) [16] ซึ่งริเกอร์ชี้ว่าแตกต่างไปจาก “ความเคารพ” (respect) หากพิจารณาในกรอบของ “จริยศาสตร์น้อย” (little ethics) ความยกย่องโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความยกย่องตนเอง (self-esteem) อยู่ในระดับจริยธรรมอันเป็นเรื่องของการมีชีวิตที่มีคุณค่า ขณะที่ความเคารพอยู่ในระดับศีลธรรมที่มุ่งกำกับการกระทำต่อกันระหว่างบุคคลที่ต่างก็มุ่งแสวงหาคุณค่าให้แก่ชีวิตตน[17] หากพิจารณาการแบ่งแยกของริเกอร์ระหว่างความยกย่องและความเคารพดังกล่าวในกรอบของฮอนเน็ตอันนิยามด้วยขั้นตอนก่อนกฎหมาย ขั้นตอนแห่งกฎหมาย และขั้นตอนหลังกฎหมาย เห็นได้ว่าความเคารพอยู่ในขั้นตอนแห่งกฎหมาย ซึ่งมีจุดสนในอยู่ที่การปกป้องคุ้มครองสิทธิ การสร้างและธำรงไว้ซึ่งความเสมอภาคแห่งสิทธิ ในขณะเดียวกัน ความยกย่องอยู่ในขั้นตอนหลังกฎหมาย โดยมีจุดสนใจเกินไปกว่าความเสมอภาคแห่งสิทธิ นั่นคือ นอกจากจะได้รับความเคารพในสิทธิของตนแล้ว บุคคลหรือกลุ่มบุคคลยังไม่ปรารถนาความดูถูกเหยียดหยามอีกด้วย[18]

ทั้งนี้ เพื่อเข้าใจง่าย คำอธิบายข้างต้นมีลักษณะของการกล่าวอย่างสุดโต่งอยู่บ้าง อันที่จริงแล้วกล่าวได้ว่าขั้นตอนหลังกฎหมายมีความสัมพันธ์กับทฤษฎีความยุติธรรมต่างๆ ในปรัชญาสังคม-การเมือง (เช่น ของจอห์น รอลส์ ดังจะได้พิจารณาต่อไป) เนื่องจากคำว่า “ยกย่อง” นั้นมีความสัมพันธ์กับคำว่า “คุณค่า” หรือ “สิ่งที่ดี” และทฤษฎีความยุติธรรมที่ว่าก็มีเป้าหมายที่จะตอบคำถามเกี่ยวกับการกระจายสิ่งที่ดีเหล่านี้อย่างเหมาะสม เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาเฮเกลข้างต้น ก็จะพบคำตอบที่สอดคล้องว่าแม่แบบแห่งรัฐอยู่ในขั้นสุดท้ายของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อการเคารพยอมรับ และทฤษฎีความยุติธรรมต่างๆ ก็มีเป้าหมายในการพิจารณาว่ารัฐควรจะกระจายสิ่งที่ดีอย่างไรจึงจะเป็นรัฐที่ยุติธรรมด้วย และด้วยเหตุที่ว่า

สิ่งที่ดีที่ต้องกระจายมีมากไปกว่าเรื่องของความเคารพนับถือที่เน้นนัยยะเชิงลบแห่งการไม่ถูกดูถูกเหยียดหยาม นี่จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมจึงกล่าวว่าคำอธิบายข้างต้น “สุดโต่ง” ไปบ้าง

ริเกอร์เห็นว่าประเด็นหลักของทั้งเฮเกลและฮอนเน็ตก็คือความขัดแย้งที่ทำลายความเคารพยอมรับอันเป็นเหตุแห่งการต่อสู้ดิ้นรน ด้วยเหตุนี้ ริเกอร์จึงเรียกความเคารพยอมรับประเภทนี้ว่าเป็นความเคารพยอมรับเชิงความขัดแย้ง (conflictual recognition) ริเกอร์เห็นว่าถ้าการดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับมาจากการนิเสธ หรือความทุกข์ความไม่พอใจจากการถูกปฏิเสธ การดิ้นรนดังกล่าวน่าจะไม่มีจุดสิ้นสุด โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพิจารณาจากความเป็นไปไม่ได้ของความเสมอภาคเท่าเทียมกันของการกระจายสิ่งที่ดี[19]

ในส่วนต่อไปที่พิจารณาเกี่ยวกับคนแปลกหน้าและผู้ถูกกีดกัน จะพบปัญหาว่านอกจากความเป็นไปไม่ได้ดังกล่าวแล้ว ตัวระบบของการกระจายสิ่งที่ดีเอง ก็มีบทบาทสำคัญในการทำให้เกิดผู้ที่เป็นอื่นอันมิได้รับความเคารพยอมรับอีกด้วย

คนแปลกหน้าและผู้ถูกกีดกัน

คนแปลกหน้า

ริเกอร์เห็นว่าเนื่องจากมนุษย์มิได้มีชุมชนหนึ่งเดียว หากแต่มีหลากหลาย ทำให้เกิดการแบ่งแยกว่าใครเป็นสมาชิกของชุมชนใด ซึ่งในขณะเดียวกัน ก็มีการระบุว่าคนอื่นๆ ที่มิอาจจัดเป็นสมาชิกนั้นเป็น "คนอื่น" หรือ "คนแปลกหน้า" (stranger) ทั้งนี้ ในภาษาฝรั่งเศส คำว่า “étranger” ซึ่งแปลว่า "คนแปลกหน้า" นั้น สามารถแปลได้ว่าเป็น "ชาวต่างประเทศ" ในเวลาเดียวกันด้วย ความเป็นอื่นของคนต่างชาติจึงดูจะได้รับการเน้นย้ำในภาษานี้ ริเกอร์เห็นว่าคู่แห่งความเป็นพวกพ้องและคนแปลกหน้านี้ คนมักใช้ขนานไปกับอีกคู่ตรงข้ามหนึ่งที่คนมักใช้กัน ได้แก่ เพื่อนและศัตรู อันอาจแสดงออกในอีกลักษณะด้วยคู่ของสันติภาพและสงคราม ผู้ที่เห็นว่าคู่ตรงข้ามเหล่านี้ใช้ได้นั้น คิดว่าถ้าใครมิอาจจัดเป็น "เรา" ได้ ผู้นั้นย่อมเป็น "เขา"[20] สังเกตได้ว่าการวิเคราะห์ความเป็นพวกพ้องโดยอาศัยความสัมพันธ์กับผู้อื่นเช่นนี้มีความต่อเนื่องกับทัศนะเรื่องลักษณะอันตราตภาวะของตัวตนในส่วนที่กล่าวถึงเฮเกลและฮอนเน็ตข้างต้น

ริเกอร์อ้างนิยามในพจนานุกรม *le Robert* เพื่อแสดงว่าการใช้ความเป็นพวกพ้องเป็นกรอบทำความเข้าใจคนแปลกหน้าเป็นแนวโน้มในการคิดของคนทั่วไป ในพจนานุกรมดังกล่าว "คนแปลกหน้า" มีนิยามว่าเป็นคนที่มาจากประเทศอื่น หรือคนที่พูดภาษาอื่น ตามนิยามนี้ เห็นได้ว่าคนแปลกหน้าก็คือคนอื่นที่ "ไม่ได้อยู่ที่นี่" นั่นคือ ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของ “เรา” ข้อนี้แสดงนัยแห่งการนิยามโดยอาศัยความสัมพันธ์แบบพวกพ้อง หรือความใกล้ชิด อย่างไรก็ตาม ริเกอร์ตั้งข้อสังเกตว่าไม่มีการนิยามว่า "คนแปลกหน้า" คือคนที่ "อยู่ในที่ของเขา" อันเป็นการให้ความหมายที่เป็นอิสระไปจากการอาศัยความเป็นพวกพ้องเป็นกรอบการพิจารณา อีกประเด็นที่ริเกอร์ตั้งข้อสังเกตคือการระบุคนแปลกหน้าโดยอาศัยกรอบแห่งความเป็นพวก

พ้องนั้น แสดงว่าเราต้องบอกได้ว่าเราเป็นพวกพ้องกับใคร การบอกว่าเราเป็นพวกพ้องกับใคร และเขาไม่เป็นพวกพ้องกับเรา จึงเป็นเงื่อนไขของความเป็นคนแปลกหน้า[21]

การเป็นอื่นทำให้ไม่ได้รับสิทธิประโยชน์บางอย่าง เรากล่าวได้ไหมว่าการเห็นผู้ไม่ใช่พวกพ้องเป็นอื่น หรือการปฏิเสธความเป็นพวกพ้องกับคนแปลกหน้านับเป็นความไม่ยุติธรรม ริเกอร์สงสัยว่าเรามิอาจกล่าวได้เช่นนั้นหากอาศัยมุมมองความยุติธรรมเชิงการกระจาย เนื่องจากหากมอง "ความเป็นสมาชิก" เป็นสิ่งที่ดีประเภทหนึ่ง เราไม่อาจกล่าวถึงการกระจายสิ่งที่ดีนี้ได้เลย เนื่องจากในการกระจายสิ่งที่ดี ย่อมเป็นไปได้ที่จะคิดถึงกรณีที่มีผู้ที่ได้รับและไม่ได้รับ แต่ความเป็นสมาชิกนี้มีแก่ทุกคนแต่แรก อีกทั้งยังเป็นเงื่อนไขแห่งการพิจารณาการกระจายด้วยซ้ำ แม้จะมีคำประกาศสากลแห่งสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights, 1948) ว่ามนุษย์ทุกผู้นามมีสิทธิในสัญชาติ แต่คำประกาศนี้ไม่มีความหมาย หากไม่ระบุว่าใครเป็นผู้รับผิดชอบในการมอบสิทธินั้น[22]

เราอาจพิจารณาในอีกมุมมอง ได้แก่ มุมมองของคนแปลกหน้าเอง ถ้าเขาเรียกร้องความเป็นพวกพ้องกับเรา เช่น เรียกร้องสัญชาติหรือความเป็นพลเมือง แล้วเราไม่ให้ จะถึงว่าไร้ความเป็นธรรมหรือไม่ ริเกอร์เห็นว่าการเรียกร้องดังกล่าวเป็นการยอมรับอยู่ในทีว่ารัฐเป็นองค์อธิปัตย์อันมีสิทธิอำนาจสมบูรณ์ในการตัดสินว่าจะให้สัญชาติหรือไม่ ผลการตัดสินของผู้มีสิทธิจะถือว่าไม่เป็นธรรมได้อย่างไร นอกจากนี้ สัญชาตินั้นไม่ต่างจากชื่อนามสกุล เพศ วัย และวันเดือนปีเกิด คือ เป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ และเห็นได้ว่าองค์ประกอบเหล่านี้มิใช่สิ่งที่จะเลือกได้ ดังนั้น คนแปลกหน้าจึงมิใช่คนที่ไม่ใช่พวกพ้องเราเท่านั้น หากแต่ยังเป็นคนที่มิอาจจะเรียกร้องเพื่อเป็นสมาชิกในกลุ่มเราด้วย การปฏิเสธข้อเรียกร้องซึ่งสิ่งที่มิอาจเรียกร้องได้จึงห่างไกลกับข้อกล่าวหาว่าไม่เป็นธรรม[23]

ข้อจำกัดยังพบได้เมื่อพิจารณานิยามที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ ชนชาติ (nationality) และ พลเมือง รัฐชาติประกอบด้วยประชากร เขตแดน และอำนาจ ทั้งทางการเมืองและกฎหมายเหนือองค์ประกอบทั้งสอง ประชากรคือ "เนื้อหนัง" (substance) แห่งรัฐ ซึ่งทำให้เกิดความเป็นชาติขึ้นมา ดังเห็นว่าในสมัยก่อน "ฝรั่งเศส" ก็ประกอบขึ้นจากประชากรที่มีเชื้อสายฝรั่งเศส ขณะเดียวกันบุคคลที่เป็นพลเมืองคือผู้ที่มีสายใยทางกฎหมายกับรัฐ สายใยดังกล่าวประกอบด้วยสิทธิแห่งพลเมือง (civil rights) และสิทธิทางการเมือง ความเป็นชนชาติและความเป็นพลเมืองนี้ไม่จำเป็นต้องไปด้วยกัน ตัวอย่างเช่น ผู้เยาว์ ผู้มีจิตไม่ปรกติ หรือผู้ต้องโทษ ต่างก็เป็นชนชาติ แต่หามีสิทธิทางการเมืองเช่นพลเมืองไม่ แต่โดยทั่วไป ผู้ที่เป็นพลเมืองจะมีสัญชาติตามประเทศของตน เห็นได้ชัดในกรณีที่กฎหมายกำหนดว่าสัญชาติคือเงื่อนไขหนึ่งของความเป็นพลเมือง ตามความเข้าใจที่ว่าความเป็นชนชาติและพลเมืองสัมพันธ์กันเช่นนี้ จะกล่าวได้อย่างไรว่าการปฏิเสธที่จะมอบความเป็นพลเมืองให้แก่คนที่เป็นชนชาติอื่นนับว่าไม่เป็นธรรม[24]

ริเกอร์เห็นว่าสิ่งที่ยังขาดไปในการวิเคราะห์คือความเป็นพวกพ้อง อันเป็นเงื่อนไขของนิยามความ

เป็นคนแปลกหน้า เป็นไปได้หรือไม่ที่จะเข้าใจความเป็นพวกพ้องโดยไม่ต้องผลักใสให้คนอื่นให้เป็นคนแปลกหน้า หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นไปได้หรือไม่ที่จะพูดถึงการ "อยู่ในที่ของเรา" โดยขณะเดียวกันก็อนุญาตให้พูดถึงการ "อยู่ในที่ของเขา" ได้ แต่การจะทำความเข้าใจความเป็นพวกพ้องนี้ก็มิใช่จะกระทำโดยง่าย ด้วยเหตุที่สิ่งนี้มิได้อยู่ในอำนาจการเลือกหรือการตัดสินใจของเจ้าตัว ที่เห็นได้ชัดคือเป็นเรื่องเหลวไหลหากจะถามว่าทำไมจึง(เกิดมา)เป็นคนฝรั่งเศส ทำไมไม่(เกิดมา)เป็นคนอังกฤษ อีกทั้ง ความเป็นพวกพ้องมีลักษณะเป็นพื้นฐานเกินกว่าที่จะพิจารณาด้วยมโนทัศน์ความยุติธรรมเชิงการกระจาย หากแต่ดูจะเป็นกรอบการทำงานของมโนทัศน์ดังกล่าวเสียต่างหาก ริเกอร์เห็นว่าจะแก้ปัญหาโดยอาศัยทฤษฎีสัญญาสังคม (social contract) อย่างที่มักทำกัน ก็ไม่น่าจะได้ เนื่องจากทฤษฎีดังกล่าวอาศัยสถานการณ์สมมุติ เช่น "ม่านแห่งความไม่รู้" เป็นพื้นฐานในการวิเคราะห์[25] ประเด็นนี้จะได้พิจารณาในรายละเอียดในส่วนต่อไป

ความเข้าใจที่ว่าเราก็ต่างเป็นพวกพ้องกันนั้น เป็นความเข้าใจที่มีร่วมกัน (mutual) และได้รับการหล่อเลี้ยงผ่านทางประวัติศาสตร์อันมีรากฐานในศีลธรรมที่ปรากฏในรูปวิถีการดำรงชีวิต การทำงานและความรัก อีกทั้ง ความเข้าใจดังกล่าวยังค้ำจุนไว้ด้วยเรื่องเล่าอันเป็นพื้นฐานแก่อัตลักษณ์ของเรา ความเข้าใจดังกล่าวมีแฝงปรากฏในการสนทนาทั่วไปในชีวิตประจำวัน หรืออาจไม่อยู่ในรูปการสื่อสารด้วยภาษาก็ได้ ความเข้าใจนี้มีที่มาจากความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกัน อย่างไรก็ตาม ความเข้าใจที่มีร่วมกันจะเป็นที่ประจักษ์ก็ในยามที่มีการท้าทายจากความรู้สึกว่าตัวตนถูกทอนคุณค่า ในกรณีนี้ ความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกันจะทำงานโดยใช้ "คนแปลกหน้า" เป็นเครื่องเปรียบอันจะกระชับความผูกพันระหว่างสมาชิกร่วมอัตลักษณ์ การเปรียบเทียบจะปลดปล่อยความเชื่อที่มีมาก่อนเกี่ยวกับลักษณะของตัวเรา รวมถึงอคติต่างๆ การชื่นชมและเข้าข้างตนเอง และอย่างน้อยก็ในขณะที่ความปรารถนาดังกล่าวปรากฏชัด คนแปลกหน้าก็ปรากฏขึ้นพร้อมกัน[26]

การวิเคราะห์เรื่องคนแปลกหน้าของริเกอร์แสดงให้เห็นชัดเจนว่ามโนทัศน์เรื่อง “คนอื่น” มีสถานะฟังดูน่าตกใจ เป็นเหมือนกับอยู่ในสุญญากาศ เนื่องจากมโนทัศน์นี้ดูจะไม่มีที่อยู่ในระบบคิดปกติของเรา ที่สำคัญคือเรามิอาจใช้มโนทัศน์เรื่องความเป็นธรรม หรือความยุติธรรม อันเป็นมโนทัศน์ที่มักอาศัยกันในการพิจารณาเกี่ยวกับลักษณะที่สังคมควรปฏิบัติต่อสมาชิก ที่ทางที่ “คนอื่น” มีก็ดูจะพบเฉพาะในฐานะเครื่องมือสำหรับกระชับความสัมพันธ์ของพวกพ้องเดียวกัน มิได้อยู่ในสรรระบบสังคมที่ถูกที่ควร ในส่วนต่อไป จะเห็นว่า มโนทัศน์เรื่อง “คนอื่น” สร้างปัญหาได้มากกว่านั้น ในการพิจารณากรณีของผู้ถูกกีดกัน ริเกอร์นำแม่แบบแห่งความยุติธรรมต่างๆ มาใช้ แต่มิใช่เพื่อแสดงว่าแม่แบบเหล่านี้ช่วยแก้ไขปัญหาความรุนแรงในรูปของการกีดกันอย่างไร ในทางตรงข้าม เป้าหมายคือเพื่อแสดงว่าแม่แบบเหล่านี้เป็นเครื่องมือในการกีดกันอย่างไร

ผู้ถูกกีดกัน

ริเกอร์พิจารณาช่องว่างระหว่างความไม่เท่าเทียมและการกีดกัน ริเกอร์พยายามชี้ชัดแม่แบบสายสัมพันธ์ทางสังคม (social tie) ที่มีไว้เพื่อตอบสนองต่อปัญหาความไม่เท่าเทียม แต่กลับไม่สามารถใช้เพื่อคิดถึงการกีดกันได้ ยิ่งไปกว่านั้น หากคนใช้แม่แบบเหล่านี้เพื่อจัดการความไม่เท่าเทียมแล้ว จะเกิดผลที่คาดไม่ถึง นั่นคือ ไม่เพียงแต่จะมองข้ามประเด็นเรื่องการกีดกันเท่านั้น หากแต่ยังส่งเสริมให้เกิดการกีดกันอย่างต่อเนื่องด้วย ทั้งนี้ ริเกอร์มิได้สนใจเกี่ยวกับระบบเศรษฐกิจ สังคม หรือการเมือง แต่สนใจแม่แบบที่อธิบายสายสัมพันธ์ทางสังคม[27]

ปัจจุบัน เป็นที่ยอมรับกันว่าการกีดกันเป็นความรุนแรงประเภทหนึ่ง และประเด็นเกี่ยวกับการกีดกันในฐานะความรุนแรงนี้มีเน้นย้ำกันมากขึ้นเรื่อยๆ ในสังคม กระทั่งถึงกับกล่าวกันว่าการกีดกันเป็นการละเมิดสิทธิ ริเกอร์มุ่งพิจารณาว่าทำไมการกีดกันจึงนับเป็นความรุนแรง ในการนี้ริเกอร์มิได้สนใจว่าใครบ้างที่ถูกกีดกัน แต่สนใจว่าด้วยเหตุผลอะไร คนเหล่านี้จึงถูกกีดกัน เบื้องต้นกล่าวได้ว่าเหตุแห่งการกีดกันดังกล่าวคือแม่แบบอันกำหนดการนับรวม การถูกกีดกันคือการได้รับสถานะแห่งการไม่เป็นผู้ได้รับการนับรวมในแม่แบบดังกล่าว อันเป็นแม่แบบที่กำกับการมีส่วนร่วมในสายสัมพันธ์ทางสังคม การกีดกันและการนับรวมนี้จึงมีความสัมพันธ์กัน[28] สังเกตได้ว่าข้อพิจารณานี้มีตรรกะอันสอดคล้องไปกับประเด็นเรื่องการนิยามความเป็นพวกพ้องโดยอาศัยการอ้างถึงความสัมพันธ์กับผู้เป็นอื่นข้างต้น

ริเกอร์เสนอให้พิจารณาแม่แบบที่เขาเห็นว่ามีความสำคัญในการตอบปัญหาเกี่ยวกับสิ่งที่ดีและการกระจายสิ่งที่ดี แม่แบบเหล่านี้ได้แก่ ทฤษฎีความยุติธรรมของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ขอบเขตแห่งความยุติธรรมของไมเคิล วอลเซอร์ (Michael Walzer) และ เศรษฐกิจแห่งความยิ่งใหญ่ของลุค โบล์ตังสกี (Luc Boltansky) และ ลอรองต์ เทอเวอโนต์ (Laurent Thevenot) หากกล่าวอีกนัยหนึ่ง โดยอาศัยกรอบความคิดของฮอนเน็ตข้างต้น แม่แบบเหล่านี้ก็คือสิ่งที่เป็นผลตามมาจากความพยายามในการแก้ไขปัญหาอันเนื่องจากการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับในขั้นตอนหลังกฎหมายนั่นเอง ทั้งสามแม่แบบนี้ต่างเติมเต็มซึ่งกันและกัน แม่แบบของรอลส์ให้หลักคิดพื้นฐานเกี่ยวกับการกระจายสิ่งที่ดี ขณะที่แม่แบบของวอลเซอร์ โบล์ตังสกี และ เทอเวอโนต์ ต่างช่วยให้ความเข้าใจว่าสิ่งที่ดีที่จะกระจายนั้นมีธรรมชาติอย่างไร แม่แบบเหล่านี้สามารถเป็นพื้นฐานให้แก่การนับรวม อันเป็นการสร้างสายสัมพันธ์ทางสังคมเพื่อก้าวพ้นการต่อสู้ดิ้นรน อย่างไรก็ตาม แม้แม่แบบเหล่านี้มีบทบาทในการแก้ปัญหาความไม่เคารพยอมรับดังกล่าว แต่ริเกอร์ชี้ว่าเรามิอาจนอนใจกับแม่แบบเหล่านี้ได้ เนื่องจากในอีกทางหนึ่ง แม่แบบเหล่านี้ไม่เพียงแต่ก่อปัญหาความไม่เคารพยอมรับเท่านั้น แต่ยังช่วยซุกซ่อนเอาไว้อีกด้วย

ทฤษฎีความยุติธรรมของ จอห์น รอลส์

ริเกอร์พิจารณาทฤษฎีสมัยแรกของ จอห์น รอลส์ ตามที่ปรากฏในหนังสือ *A Theory of Justice* ซึ่งเป็นที่สนใจในฝรั่งเศสหลังจากที่มีอิทธิพลมานานในโลกที่พูดภาษาอังกฤษ ทฤษฎีของรอลส์นั้นสำคัญมาก เนื่องจากมีอิทธิพลต่อทัศนะของผู้พิพากษาและนักกฎหมายทั้งหลาย ริเกอร์อธิบายว่าทฤษฎีนี้มีจุดเริ่มต้นจากทัศนะเกี่ยวกับสังคมในฐานะระบบการกระจายผลประโยชน์และภาระ กล่าวคือ ไม่ว่าสังคมใด ก็มีการกระจายสิ่งดีและภาระทางสังคม ไม่ว่าจะในเชิงเศรษฐกิจ เช่น รายได้ และภาษี หรือไม่ใช่เชิงเศรษฐกิจ เช่น ความปลอดภัย สุขภาพ การศึกษา การมีส่วนร่วมทางการเมือง ในกรอบแนวคิดเช่นนี้ ความยุติธรรมย่อมเป็นความยุติธรรมเชิงการกระจาย[29]

ความไม่เสมอภาคเป็นข้อเท็จจริงที่พบในทุกสังคม หากมีสังคมที่กระจายผลประโยชน์และภาระอย่างเท่าเทียมจริง ก็คงจินตนาการไม่ออกว่าสังคมเช่นนี้จะดำเนินไปได้อย่างไร อาจจะเป็นสังคมที่ไม่สร้างผลผลิตใดก็ได้ เป็นเรื่องปกติที่ทุกสังคมจะไม่ยึดถือหลักการแห่งความเสมอภาค คนมีรายได้ไม่เท่ากัน คนมีทุนตั้งต้นไม่เท่ากัน (เช่น บางคนมีมรดก) คนมีการศึกษาและความรู้ไม่เท่ากัน (เช่น ความถนัดต่างกัน) และที่ขจัดไปได้ยากที่สุดไม่ใช่ความไม่เสมอภาคด้านสถานะทางเศรษฐกิจ แต่เป็นความไม่เสมอภาคทางตำแหน่งหน้าที่ หรืออำนาจและความรับผิดชอบ คำถามจึงมิใช่ว่าเมื่อใดจึงจะปราศจากความไม่เสมอภาค หากแต่ควรเป็นว่าเมื่อใดความไม่เสมอภาคจึงมิอาจยอมรับได้ หรือในทางตรงข้าม ความไม่เสมอภาคใดนับว่ายุติธรรม[30]

ดังนั้น ปัญหาสำคัญสำหรับทุกคนที่ผูกกันไว้ด้วยสายสัมพันธ์ทางสังคมอันนิยามด้วยการกระจายที่จะต้องร่วมกันขบคิดนี้ก็คือปัญหาเรื่องความไม่เสมอภาคที่ยุติธรรม ทฤษฎีของรอลส์อาศัยแม่แบบแห่งการนับรวมอันอาศัยความเห็นพ้องของผู้ได้ประโยชน์และผู้ขาดโอกาสในการตัดสินความยุติธรรมดังกล่าว สำหรับรอลส์ ความไม่เสมอภาคที่ยุติธรรมคือความไม่เสมอภาคทั้งผู้ได้ประโยชน์และขาดโอกาสต่างก็เห็นพ้องว่าควรดำรงอยู่ ตรงนี้เองที่รอลส์เสนอความคิดที่ว่าในเมื่อทุกคนเสมอภาคภายใต้กฎหมาย ความไม่เสมอภาคอื่นๆ ถือว่ายอมรับได้ภายใต้เงื่อนไขที่ว่าถ้าผู้มีสถานะได้เปรียบได้ประโยชน์มากขึ้นเท่าใด จะต้องลดข้อเสียเปรียบของผู้ที่อยู่ในสถานะด้อยกว่ามากขึ้นเท่านั้น ดังเป็นที่รู้จักกันดีในนามหลักการ maximin ที่มุ่งส่งเสริมประโยชน์มากที่สุดแก่ผู้ได้ประโยชน์น้อยที่สุด ซึ่งถือว่าเป็นเกมที่มีแต่ผู้ชนะ ฝ่ายหนึ่งก็ได้ประโยชน์ อีกฝ่ายหนึ่งก็ลดข้อเสียเปรียบ หลักการนี้ยอมรับได้ตราบที่ผู้อยู่ระดับล่างเข้าใจว่าระบบสามารถเพิ่มพูนผลผลิต ซึ่งจะย้อนกลับมาเป็นประโยชน์แก่พวกเขา คนรวยจะมีขนมปังมากขึ้น ทำให้เศษขนมปังหล่นมาจากโต๊ะมากขึ้น นี่เป็นเหตุผลว่าทำไมคนยากจนจึงลงคะแนนเสียงสนับสนุนระบบเศรษฐกิจแบบเสรี แทนที่จะเป็นระบบแบบสังคมนิยม[31]

ริเกอร์เห็นว่าระบบอันน่าทึ่งนี้ทำงานได้ก็ต่อเมื่อมีคนบางส่วนไม่ถูกนับรวม ซึ่งเป็นคนกลุ่มนี้ยากไร้

เสียจนกระทั่งมิได้จัดอยู่ในกลุ่ม "ผู้ได้ประโยชน์น้อยที่สุด" ทฤษฎีของรอลส์อาศัย "นิทาน" เกี่ยวกับ "ม่านแห่งความไม่รู้" อันเป็นสถานการณ์ที่ทุกคนที่เข้ามาหลังม่านนั้นมีโอกาสเท่าๆ กันที่จะมีสถานะอะไรก็ได้หลังออกจากม่าน คนเหล่านี้ต้องคิดคำนวณเพื่อกระจายผลประโยชน์และภาระในลักษณะที่ไม่ทำให้ตนอยู่ในภาวะที่ไม่น่าพึงปรารถนานัก ไม่ว่าจะได้สถานะใดเมื่อออกจากม่านมาแล้ว การมีสมมุติฐานแต่ต้นว่าทุกคนสามารถมีส่วนร่วมในการคิดคำนวณดังกล่าว ก็ถือว่าผิดกับความเป็นจริงเสียแล้ว[32] สถานะความเป็น “นิทาน” แสดงว่า "ม่านแห่งความไม่รู้" เป็นเครื่องมือทางความคิดที่ต้องอาศัยความมีจินตนาการของผู้ที่คิดเพื่อแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับการกระจายผลประโยชน์และภาระ แต่ปัญหาสำคัญประการหนึ่งของกลุ่มคนที่เป็นอื่นก็คือคนเหล่านี้เป็นผู้ที่เรามักจินตนาการไปไม่ถึง ดังจะเห็นประเด็นนี้ได้ต่อไปในส่วนของการพิจารณาเกี่ยวกับผู้ถูกกีดกันและคนแปลกหน้า

ขอบเขตแห่งความยุติธรรมของ ไมเคิล วอลเซอร์

ในขณะที่รอลส์ครอบคลุมสิ่งที่ดีทุกอย่าง ไม่ว่าจะเป็นในเชิงเศรษฐกิจหรือไม่ ไมเคิล วอลเซอร์แยกแยะสิ่งที่ดีอย่างหลากหลาย โดยแต่ละประเภทก็อยู่ในขอบเขตแห่งความยุติธรรมหนึ่งๆ การกระจายสิ่งดีเหล่านี้ต่างกัน ขึ้นกับตรรกะที่กำหนดโดยแต่ละขอบเขตนี้ ซึ่งมีฐานะเป็นระบบสัญลักษณ์ หรือระบบการให้ความหมาย อันมีพื้นฐานอยู่บนความเข้าใจร่วมกัน ขอบเขตเหล่านี้ ได้แก่ ขอบเขตแห่งพลเมือง ในขอบเขตนี้จะมีกฎเกณฑ์ของตนเองในการกำหนดว่าการเป็นสมาชิกชุมชนทางการเมืองนั้นขึ้นกับคุณสมบัติใด มีสิทธิและหน้าที่ใด หรือภายใต้เงื่อนไขใดจึงจะหมดสมาชิกภาพ ขอบเขตนี้ยังครอบคลุมถึงบรรดาผู้มีอำนาจทางการเมืองทั้งหลาย เช่น ผู้ที่ได้รับเลือกตั้ง รัฐมนตรี ฯลฯ ขอบเขตแห่งพาณิชย์ ซึ่งกำหนดกฎเกณฑ์เกี่ยวกับมูลค่าและการแลกเปลี่ยน รวมถึงกฎเกณฑ์ที่กำหนดว่าสิ่งใดเป็นสินค้าได้หรือสิ่งใดเป็นสินค้าไม่ได้ เช่น อวัยวะ การศึกษา และสุขภาพ ขอบเขตแห่งตำแหน่งหน้าที่ ซึ่งมีกฎเกณฑ์ว่าใครบ้างที่จะสามารถมีอำนาจหน้าที่และความรับผิดชอบ สังเกตได้ว่าขอบเขตแห่งพลเมืองอาจเข้ามาก้าวก่ายในขอบเขตนี้ได้[33]

ขอบเขตต่างๆ เหล่านี้มีผู้ที่ไม่ได้รับการนับเข้าอย่างชัดเจน หลายคนไม่ได้เป็นพลเมือง หลายคนยากจนกระทั่งไม่สามารถซื้อขายแลกเปลี่ยนสิ่งใดได้ และแน่นอน หลายคนไม่สามารถเข้าสู่ตำแหน่งความรับผิดชอบต่างๆ ได้ อันที่จริง ส่วนใหญ่พบว่าหากไม่ได้เป็นสมาชิกของขอบเขตใดขอบเขตหนึ่งแล้ว ก็มักจะขาดโอกาสที่จะเป็นสมาชิกของขอบเขตอื่นๆ ไปพร้อมกันด้วย แม้ทฤษฎีของวอลเซอร์จะมีข้อดีตรงที่ช่วยให้ระมัดระวังมิให้ขอบเขตหนึ่งไปครอบงำขอบเขตอื่นๆ เช่น มิให้ขอบเขตแห่งพาณิชย์ไปครอบงำขอบเขตแห่งการเมือง หรือไม่ให้ขอบเขตแห่งการเมืองไปครอบงำขอบเขตทั้งปวง แต่กฎเกณฑ์สำหรับการนับรวมของแต่ละขอบเขตนั้น ในขณะเดียวกัน ก็เป็นกฎเกณฑ์แห่งการกีดกัน นอกจาก การกีดกันดังกล่าวจะอยู่ในรูป

ของการไม่ได้เป็นสมาชิกของขอบเขต หรืออีกนัยหนึ่ง มิได้มีความเข้าใจร่วมกันแล้ว ยังสามารถอยู่ในรูปของการที่แต่ละขอบเขตมิได้มีโอกาสที่จะขับแข่งซึ่งกันและกัน หากแต่ถูกครอบงำด้วยบางขอบเขต ริเกอร์เห็นว่าแม่แบบตามของวอลเซอร์นี้ก็ไม่ต่างจากของรอลส์ คือ หากใครไม่ได้รับการนับรวม ก็จะมิอาจให้คำตอบได้เช่นกันว่าจะทำอย่างไรกับเขาเหล่านี้[34]

เศรษฐกิจแห่งความยิ่งใหญ่ของ ลุค โบล์ตังสกี และ ลอรองต์ เทเวอโนต์

ลุค โบล์ตังสกี และ ลอรองต์ เทอเวอโนต์ นำความคิดเรื่องขอบเขตแห่งความยุติธรรมของวอลเซอร์มาพัฒนาต่อ โดยมุ่งให้ความสนใจกับการให้เหตุผลสนับสนุน (justification) ซึ่งสัมพันธ์กับตรรกะอันเป็นเครื่องประกอบความหมายในแต่ละขอบเขต การให้เหตุผลสนับสนุนดังกล่าวนี้คนต้องใช้ในการถกเถียงยามที่มีข้อขัดแย้ง ริเกอร์เห็นว่าความขัดแย้งเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างพื้นฐานของสังคม ยังไม่มีใครสามารถคิดได้ว่าสังคมที่เปี่ยมด้วยสันติ และไร้ความขัดแย้งโดยสิ้นเชิงนั้น เป็นไปได้อย่างไร ความขัดแย้งที่โบล์ตังสกีและเทเวอโนต์สนใจ ไม่ใช่ความขัดแย้งระหว่างบุคคลหรือกลุ่มคน แต่เป็นความขัดแย้งระหว่างสิ่งที่เรียกว่า "เมือง" (city) ซึ่งต่างมีแนวทางการให้เหตุผลและประเมินค่าของตนเอง[35]

ทั้งสองกล่าวถึงเศรษฐกิจแห่งความยิ่งใหญ่ ในความหมายที่ว่ามีบางคนที่ "ผู้ยิ่งใหญ่" และมีบางคนที่เป็น "คนเล็กคนน้อย" ตามแต่ระดับชั้นที่ตนมี นักกีฬา นักร้อง หรือศิลปินต่างๆ มีความยิ่งใหญ่ แต่ก็เฉพาะเมื่ออยู่ในเมืองแห่งแรงดลใจ ประธานาธิบดีก็ยิ่งใหญ่ในทางอำนาจ แต่มิใช่ในทางความรู้ กล่าวได้ว่าในเมืองแห่งความเห็น ประธานาธิบดีไม่ได้มีอิทธิพลน่าดึงดูดใจอะไร นักคิดและนักวิชาการต่างหากที่ยิ่งใหญ่ในเมืองนี้ นอกจากนี้ ยังมีเมืองอื่นๆ ได้แก่ เมืองแห่งการบ้าน ซึ่งมิได้เกี่ยวกับเรื่องครอบครัวเท่านั้น แต่ยังครอบคลุมถึงระบบต่างๆ ที่มุ่งสร้างและธำรงไว้ซึ่งความเคารพยอมรับร่วมกัน (mutual recognition) ความซื่อสัตย์ต่อกัน ความเทิดทูน ความปรารถนาดีต่อกัน มิตรภาพ และความรัก เมืองแห่งการค้า ซึ่งมุ่งกำไร และเมืองแห่งพลเมือง ซึ่งเกี่ยวข้องกับการมีส่วนร่วมในการตัดสินใจสาธารณะ[36]

ริเกอร์เห็นว่าจุดที่น่าสนใจสำหรับความคิดนี้ก็คือแต่ละบุคคลต่างก็มีตำแหน่งแห่งที่ของตนในเมืองต่างๆ และเมื่ออยู่ต่างเมือง ระดับชั้นของตนก็ผันแปรไป ผู้ยิ่งใหญ่ที่ได้รับความเคารพยกย่องในเมืองหนึ่งอาจเป็นคนเล็กคนน้อยในอีกเมืองหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้ ก็หมายความว่าบุคคลต่างๆ จะได้รับความเคารพยอมรับอย่างแตกต่างหลากหลาย และความเคารพยอมรับนั้นมิได้จำกัดอยู่กับเพียงด้านเดียว ทั้งนี้ เมื่อกล่าวถึงการเป็นคนเล็กคนน้อยแล้ว ก็มิได้หมายความว่าจะไม่มีตัวตนเอาเสียเลย การเป็นคนเล็กคนน้อยก็ยังเป็นคนอยู่ และนี่ก็คือจุดที่ต้องสนใจ กล่าวคือ มีบางคนที่ไม่เป็นทั้งผู้ยิ่งใหญ่และไม่เป็นคนเล็กคนน้อยในเมืองใดเลย และเป็นผู้ที่ไม่สามารถอาศัยเหตุผลสนับสนุนตามเกณฑ์ของเมืองเหล่านี้ยามที่ต้องเผชิญความขัดแย้ง ทั้งนี้ การแก้ไขความขัดแย้งต้องอาศัยการใช้เหตุผล ซึ่งต้องเป็นไปตามเกณฑ์การให้เหตุผล

สนับสนุนของแต่ละเมืองเท่านั้น การกีดกันไม่ให้มีส่วนร่วมในเมืองต่างๆ ก็หมายความไปพร้อมกันว่าถูกกีดกันไปจากการมีส่วนร่วมถกเถียงและแก้ไขปัญหาความขัดแย้ง หากเป็นเช่นนั้น ก็ไม่ต่างจากการทำให้บุคคลที่ถูกกีดกันไม่มีสถานะเป็นบุคคล เนื่องจากไม่เพียงแต่เขาจะไม่มีส่วนร่วมอะไรแล้ว เขายังไม่อาจให้เหตุผลและตัดสินคุณค่าได้ เนื่องจากการถูกกันออกไปจากเมืองต่างๆ ก็ไม่ต่างไปจากการถูกกีดกันไปจากการใช้เกณฑ์การให้เหตุผลสนับสนุนของเมืองเหล่านี้ ในอีกทางหนึ่ง ตามข้อเท็จจริงพวกเราต่างก็เป็นสมาชิกของหลากหลายกลุ่ม อะไรกันที่ช่วยให้เราข้ามไปอยู่ในกลุ่มต่างๆ ได้ นี่แสดงว่าเราต่างก็ต้องเป็นสมาชิกของเมืองอยู่ก่อนแล้ว ข้อนี้สนับสนุนว่าการเป็น "คน" ก็คือการเป็นสมาชิกของเมืองตั้งแต่ต้น เราเป็นส่วนหนึ่งในเมืองต่างๆ และสามารถอ้างถึงเกณฑ์ตามที่มีในเมืองต่างๆ เพื่อใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนในการถกเถียงยามที่เผชิญความขัดแย้งต่างๆ[37]

สัญญาสังคม

ในที่สุดแล้ว อะไรกันแน่ที่มีบทบาทเบื้องหลังการกีดกัน ริเกอร์ยกทฤษฎีสัญญาสังคมเพื่อให้คำอธิบาย ริเกอร์กล่าวว่าแม้ทฤษฎีสัญญาสังคมจะมีหลากหลาย เช่น ฮอบส์ รุสโซ แต่เขาเห็นว่าน่าจะพิจารณาว่าสัญญาแบบไหนที่คนใช้กันจริงตั้งแต่สมัยปฏิวัติฝรั่งเศส หรือที่ใช้กันในประเทศต่างๆ ทฤษฎีสัญญาสังคมมีการพิจารณากลับไปมาระหว่างแนวคิดสุดโต่งสองประการ ได้แก่ แนวคิดแบบฮอบส์ที่ว่าสัญญาคืออำนาจครอบงำ ตามแนวคิดนี้คนถูกผลักดันด้วยความกลัวตาย จึงทำสัญญาร่วมกันเพื่อรับประกันความปลอดภัย ซึ่งก็สอดคล้องกับความคิดของเราที่หลายครั้งก็เห็นว่ารัฐต้องปกป้องภยันตรายให้แก่เรา แนวคิดที่สองเป็นการมองว่าคนในสังคมต่างก็มีความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกัน จึงได้ทำสัญญากัน ตามแนวคิดนี้คนในสังคมมีความสัมพันธ์ในทางราบ ขณะที่แนวคิดแบบอำนาจครอบงำ มิติความสัมพันธ์จะเป็นในแนวดิ่ง โดยเน้นให้คนในสังคมเคารพเชื่อฟังผู้มีอำนาจ ในความเป็นจริง ไม่มีใครสามารถนำแนวคิดสุดโต่งใดแนวคิดหนึ่งมาใช้ได้ ความสัมพันธ์ที่ปรากฏจึงเป็นแบบเส้นที่ตัดกัน คือ มีทั้งแนวดิ่งและแนวขวาง ในรัฐที่มีจริง เราต่างก็ต้องเคารพเชื่อฟังรัฐบาล และในขณะเดียวกันเราก็ยอมรับที่จะอยู่ด้วยกันกับผู้อื่น ริเกอร์เห็นว่าความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกันนี้คือหัวใจแห่งสายสัมพันธ์ทางสังคม หากมองมุมนี้ การกีดกันจากสายสัมพันธ์ดังกล่าวก็ย่อมมีพื้นฐานเดียวกัน นั่นคือ การกีดกันเป็นความปรารถนาของทุกคน เป็นความเห็นพ้องร่วมกันอย่างซ่อนเร้น[38]

การพิจารณาเกี่ยวกับการกีดกันนี้แสดงให้เห็นว่าเมื่อมองจากมุมของความเคารพยอมรับแล้ว ผู้ที่ไม่ได้รับการเคารพยอมรับคือผู้ที่ถูกกีดกันออกไปจากระบบสังคมตั้งแต่ต้น กระทั่งผู้ถูกกีดกันกลายเป็นผู้ที่ไร้ตัวตน และระบบที่มีอยู่มิอาจจัดการหรือแม้แต่จะคิดถึงคนเหล่านี้ได้ ที่ยิ่งไปกว่านั้นคือระบบอันกำหนดลักษณะที่สังคมควรปฏิบัติต่อสมาชิก ซึ่งกำกับไว้ด้วยแม่แบบแห่งความยุติธรรมนั้น มีบทบาทในการกีด

กันดังกล่าว อันเป็นการกีดกันที่สังคมเห็นพ้องร่วมกัน

ทางออก

ในส่วนนี้เป็นการพิจารณาทางออกที่ริเกอร์เสนอ โดยจะแยกพิจารณาเป็นสองส่วน ได้แก่ ส่วนของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความยอมรับนับถือ และส่วนของคนแปลกหน้าและผู้ถูกกีดกัน

ทางออกของการต่อสู้ดิ้นรน

ดังกล่าวแล้วว่าความเคารพยอมรับประเภทที่เฮเกลและฮอนเน็ตมุ่งพิจารณาเป็นความเคารพยอมรับเชิงความขัดแย้ง ริเกอร์เห็นว่าน่าจะมีความเคารพยอมรับอื่นที่มิได้อยู่ในรูปของความขัดแย้งเช่นนี้ ความเคารพยอมรับดังกล่าวมีพื้นฐานบนอันตราตภาวะเช่นกัน หากแต่สัมพันธ์กับความสุขความอิ่มใจอันเนื่องมาจากการได้รับการยืนยันคุณค่าของตนเอง ความเคารพยอมรับประเภทนี้พบได้ไม่ใช่จากแนวคิดเรื่องความขัดแย้ง แต่พบได้จากแนวคิดเรื่องของขวัญ[39]

ในงานเรื่อง *Essay on the Gift* และ *Form and Reason of Exchange in Archaic Society* มาร์แซล โมสส์ (Marcel Mauss) กล่าวถึง "เศรษฐกิจแห่งของขวัญ" ซึ่งริเกอร์ต้องการพิจารณาว่านอกจากในสังคมแบบโบราณ (archaic) แล้ว เราจะสามารถพบสิ่งนี้ได้ในสังคมสมัยใหม่หรือไม่ ข้อนี้เป็นปัญหาสำคัญเนื่องจากสังคมสมัยใหม่มีเศรษฐกิจแบบการค้า[40] เศรษฐกิจดังกล่าวอาศัยเงินตราเป็นสื่อที่มี “ความเป็นกลาง” ไม่ขึ้นกับบุคคลหรือความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล ดังเห็นได้ว่าไม่ว่าใครก็สามารถใช้เงินตราซื้อสินค้าได้ ไม่ว่าผู้ซื้อจะมีความสัมพันธ์รู้จักมักจี่กับผู้ขายหรือไม่ก็ตาม ต่างจากของขวัญซึ่งมีความแนบแน่นกับผู้ให้และผู้รับ รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างผู้ให้และผู้รับ ดังเห็นได้ว่าของขวัญเป็นเครื่องแทนตัวผู้ให้ ซึ่งผู้รับมีหน้าที่ที่จะต้องปฏิบัติกับของขวัญดังกล่าวในลักษณะที่เหมาะสม และการให้ของขวัญก็ขึ้นกับความสัมพันธ์หรือการสร้างความสัมพันธ์อันมีพันธะต่อกันระหว่างผู้ให้และผู้รับ

ริเกอร์อ่านโมสส์ผ่านชาร์ค เอนาฟ (Jacques Hénaf) ซึ่งเป็นคนสำคัญในปัจจุบันที่นำงานของโมสส์มาตีความใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในงานของเขาเรื่อง *The Price of the Truth* ซึ่งมีหัวเรื่องรองว่า *The Gift* ซึ่งมุ่งตีความวิภาษวิธีแห่งการแลกเปลี่ยนของขวัญเพื่อนำออกนอกบริบทแบบโบราณ และนำมาใช้ในสังคมอนาคต โมสส์เห็นว่าเศรษฐกิจแห่งของขวัญอยู่บนคนละเส้นทางกับเศรษฐกิจแบบการค้า กระทั่งมิอาจกล่าวได้ว่าเป็นรูปแบบทางเศรษฐกิจที่มาก่อนในพัฒนาการของเศรษฐกิจแบบการค้า เศรษฐกิจแห่งของขวัญนับว่าอยู่ในอีกประเภทหนึ่ง ริเกอร์เห็นว่าต้องเน้นย้ำลักษณะความเป็นพิธีเฉลิมฉลอง (ceremonial) หรือความเป็นเทศกาล (festive) ของการแลกเปลี่ยนของขวัญ อันเป็นลักษณะที่มิอาจพบได้ทั่วไปในเศรษฐกิจแบบการค้าที่อาศัยเงินตราเป็นตัวกลางการแลกเปลี่ยน[41]

เอนาฟชี้ว่าในการแลกเปลี่ยนของขวัญนั้น จะไม่มีการใช้เงินตราเด็ดขาด แต่ต้องเป็นสิ่งอื่น คำถามคือสิ่งนั้นคืออะไรกันแน่ ปัญหาที่โมสส์ประสบก็คือคำถามว่าทำไมเมื่อมีการให้แล้วต้องมีการให้ตอบ เรียกได้ว่าเป็นปัญหาแห่ง "อำนาจลึกลับแห่งของขวัญ" (enigma of the gift) ในการนี้โมสส์อาศัยความคิดของเลวิ-สโตรส (Lévi-Strauss) โดยให้คำตอบว่าที่ต้องให้ตอบ ก็เนื่องจากมีความเชื่อว่าในของขวัญมีพลังอำนาจลึกลับที่ต้องหมุนเวียน คือ หวนคืนสู่ผู้ให้ ด้วยความเชื่อนี้ ผู้รับจึงต้องให้ของขวัญเป็นการตอบแทน อย่างไรก็ตาม เอนาฟเห็นว่ามีคำตอบอื่นที่ไม่ต้องอ้างถึงความเชื่อในอำนาจลึกลับ เหตุผลที่ต้องมีการตอบแทนของขวัญด้วยของขวัญก็เพราะว่าของขวัญเป็นตัวแทนของความเคารพยอมรับ หรืออีกนัยหนึ่ง ในการให้ของขวัญนั้น ผู้ให้ได้มอบของขวัญเป็นสิ่งแทนตนเอง และในขณะเดียวกันของขวัญที่ให้ก็เป็นเหมือนสัญญา (pledge) ที่จะต้องตอบแทน ดังนั้น อำนาจของขวัญอันที่จริงแล้วมาจากความสัมพันธ์ระหว่างผู้ให้และผู้รับ นั่นคือ ความเคารพยอมรับที่แฝงอยู่ในสัญลักษณ์แห่งขวัญ[42]

ริเกอร์สรุปว่าการแลกเปลี่ยนของขวัญเป็นการแสดงความเคารพยอมรับร่วมกัน (mutual recognition) ความเคารพยอมรับดังกล่าวประกอบขึ้นจากท่าทีแห่งการแลกเปลี่ยนสิ่งของอันเป็นสัญลักษณ์ของตัวผู้ให้และผู้รับ การตีความเช่นนี้มีข้อดีที่สามารถเชื่อมโยงเข้ากับประสบการณ์จริงของเราได้ ได้แก่ ประสบการณ์เกี่ยวกับสิ่ง "ไร้ราคา" (without price) แม้แต่ในสมัยกรีกโบราณ ก็มีประสบการณ์ดังกล่าว อันเป็นที่มาของชื่อของงานของเอนาฟ *The Price of the Truth* ในความเป็นจริง "ความจริง" เป็นสิ่งที่ "ไร้ราคา" โสกราตีส (Socrates) คือผู้ที่ประกาศถึงประสบการณ์นี้อย่างชัดเจนที่สุด เขากล่าวว่า "ตัวข้าฯ เองสั่งสอนความจริงโดยไม่รับค่าตอบแทน" มีแต่บรรดาโสฟิสต์ (sophist) เท่านั้นที่รับค่าตอบแทน ความจริงกับเงินตรานั้นเป็นศัตรูกัน อันที่จริงงานของเอนาฟก็กล่าวถึงประวัติศาสตร์แห่งความขัดแย้งระหว่างความจริงและเงินตราเป็นอันมาก[43]

เงินตราเป็นตัวบ่งชี้ความเท่าเทียมของคุณค่าระหว่างสิ่งของที่แลกเปลี่ยนกัน อย่างไรก็ตาม ในที่สุดเงินตราก็กลายเป็นสิ่งมีค่าในตนเอง และยิ่งไปกว่านั้น เงินกลายเป็นสิ่งลึกลับ เนื่องจากเราสามารถใช้เงินต่อเงินได้ เงินจึงมิได้เป็นเพียงเครื่องหมายแห่งการแลกเปลี่ยนสิ่งของที่มีค่าในตนเองเท่านั้น เงินเป็นคุณค่าที่งอกเกินออกมา (surplus value) การที่เงินตรามีค่าในตัวเองและเป็นมาตรฐานกลางสำหรับการแลกเปลี่ยนสิ่งทั้งหลายทำให้เงินกลายเป็นสิ่งมีค่าสากล ข้อนี้ทำให้เงินตรากลายเป็นคู่แข่งกับความจริง เอนาฟได้อาศัยแนวคิดของซิมเมล (Simmel) ซึ่งเห็นเงินตราเป็นเครื่องแลกเปลี่ยนสากล เงินตราจึงเป็นสิ่งรองรับกระบวนการทำให้เป็นสิ่งสากลทั้งหลาย (universalization)[44]

ตัวอย่างที่ชัดเจนประการหนึ่งก็คือโลกาภิวัตน์ จะเห็นว่าการไหลเวียนของเงินตราเป็นปรากฏการณ์เริ่มต้นที่นำสู่โลกาภิวัตน์นั่นเอง นอกจากนี้ ซิมเมลยังชี้ว่าเงินตราเป็นสัญลักษณ์แห่งเสรีภาพ เนื่องจากเราสามารถซื้อหาอะไรก็ได้ด้วยเงิน นี่คือเสรีภาพในการเลือกนั่นเอง ขณะเดียวกัน แม้ซิ

มเมลจะชี้ข้อดีของเงินตรา แต่เขาก็ชี้ข้อเสียด้วย เขาเห็นว่าเงินตราสามารถกลายเป็นสิ่งน่ากลัวดุจปีศาจได้ เพราะว่าความปรารถนาในเงินตรานั้นไม่มีที่สิ้นสุด ริเกอร์ชี้ว่าศีลธรรมตั้งแต่สมัยของอริสโตเติ้ลและสโตอิคเป็นต้นมาต่างก็ประณามความปรารถนาที่เกินพอดี[45]

ความไม่รู้จักพอนี้เป็นไปได้เมื่อทุกสิ่งกลายเป็นสิ่งที่ใช้เงินซื้อขายได้ สิ่งนี้เป็นปรากฏการณ์ปัจจุบัน กระทั่งต้องมีการตั้งคำถามว่า "มีสิ่งใดบ้างไหมที่เงินซื้อไม่ได้" ริเกอร์ตอบว่า "มี" สิ่งนั้นพบได้ในประสบการณ์ปัจจุบัน นั่นคือ การแลกเปลี่ยนของขวัญ เช่น ในเทศกาลต่างๆ นับเป็นการปฏิบัติแห่งการเคารพยอมรับ อันเป็นความเคารพยอมรับที่ต่างไปจากของฮอนเน็ต เนื่องจากมิได้มีแรงจูงใจจากความรู้สึกถูกเหยียดหยาม แต่เป็นความสุภาพเป็นมิตร[46]

ในการแลกเปลี่ยนของขวัญนั้น เรามิได้ต้องการสิ่งต่างๆ อย่างไม่จบสิ้น เราต้องการเพียงแต่ความสุขเล็กน้อยจากการได้แสดงและได้รับความเคารพยอมรับ ซึ่งกินความถึงการได้รับคำขอบคุณ ริเกอร์ชี้ว่าภาษาฝรั่งเศสมีร่องรอยประสบการณ์นี้ชัดเจน คำว่า "ความเคารพยอมรับ" ในภาษาฝรั่งเศสคือ "reconnaissance" ซึ่งมีสองความหมาย คือ เป็นที่จดจำได้ในสิ่งที่ตนเป็น หรือในอัตลักษณ์ของตนและยังหมายถึงการขอบคุณหรือสำนึกในสิ่งดีที่คนกระทำให้แก่เรา[47]

ริเกอร์ตั้งคำถามว่าทำไมจึงกล่าวว่าการแลกเปลี่ยนของขวัญอันเป็นเพียงเทศกาลที่เกิดบางช่วงบางเวลาเท่านั้น สามารถมีความหมายพื้นฐาน หรือมีน้ำหนักพอที่จะคานประสบการณ์ประจำวัน ไม่ว่าจะเป็นการทำงานหรือการจับจ่ายอันอยู่ในเศรษฐกิจแห่งการแลกเปลี่ยน ซึ่งเขาตอบว่าการที่การให้อันแสดงซึ่งความเคารพยอมรับมาเป็นเวลานั้น แสดงถึงคำสัญญาว่าอย่างน้อยสักครั้งในห้วงเวลา พวกเราต่างก็จะได้รับความเคารพยอมรับ และได้แสดงซึ่งความเคารพยอมรับจากความสำนึกขอบคุณ หาไม่แล้วเราก็จะมีแต่ความรุนแรงจากการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับ ประสบการณ์แห่งการแลกเปลี่ยนของขวัญ จึงช่วยป้องกันมิให้การต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความเคารพยอมรับต้องหวนย้อนไปหาความรุนแรงแบบฮอบส์[48]

การปฏิบัติต่อผู้ถูกกีดกันและคนแปลกหน้า

ริเกอร์เสนอแนวทางอย่างไรในการปฏิบัติต่อคนแปลกหน้าและผู้ถูกกีดกัน สำหรับกรณีผู้ถูกกีดกัน ริเกอร์อ้างถึงสิทธิความเป็นคน และ ในกรณีของคนแปลกหน้า ริเกอร์อ้างถึง “หน้าที่ของเจ้าบ้าน” (duty of hospitality) ต่อไปเป็นการพิจารณาในรายละเอียด

สิทธิความเป็นคน

ริเกอร์เห็นว่าผู้ถูกกีดกันคือคนที่ "ไม่ใช่ใครเลย" กระทั่งในหลายกรณีสังคมมิได้ตระหนักว่ามีอยู่ แต่

แม้กรณีที่สังคมรับรู้ว่าคนเหล่านี้มีอยู่ แต่คนเหล่านี้ก็ไม่เป็นที่จำได้หมายรู้และเคารพยอมรับ จัดเป็นผู้ที่ถูกลิดรอนสิทธิแห่งความเป็นคน อะไรคือสิทธิพื้นฐานดังกล่าว แน่นอนต้องมีสิทธิในการเข้าถึงกระบวนการยุติธรรม แต่ที่พื้นฐานกว่าคือสิทธิในอัตลักษณ์ การจำได้หมายรู้และเคารพยอมรับมีวัตถุคืออัตลักษณ์ ถ้าจะกล่าวด้วยภาษาไทย คนจะ "เห็น" เราได้ เราก็ต้องมี "ตัวตน" ให้เห็นเสียก่อน แต่ริเกอร์ชี้ว่าในทางกลับกัน เราจะมีอัตลักษณ์ได้ ก็ต้องมีคนจำได้หมายรู้และเคารพยอมรับ ข้อนี้จึงแสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ของเรากับการจำได้หมายรู้และเคารพยอมรับของผู้อื่น[49] ข้อนี้เป็นการย้ำประเด็นที่ว่าเคารพยอมรับดังกล่าวมีพื้นฐานบนอันตราตภาวะ

การกีดกันไม่ให้อยู่ในขอบเขตแห่งความยุติธรรมหรือเมืองใดๆ ในขณะเดียวกันก็เป็นการกีดกันไปจากขอบเขตที่ช่วยให้ตั้งคำถามเกี่ยวกับสิทธิความเป็นคนได้ เนื่องจากสิทธิเป็นเรื่องของการใช้สมรรถนะของตนในการจัดโครงสร้างเมือง หรือความสัมพันธ์ระหว่างเมือง สิทธิต่างๆ เช่น สิทธิในการแสดงความเห็น การรวมกลุ่ม ความเสมอภาคภายใต้กฎหมาย กระทั่งสิทธิทางสังคม เช่น การมีงานทำ สุขภาพ ครอบครัว ต่างก็จะมีและใช้ได้เมื่อบุคคลเป็นสมาชิก (นั่นคือ อยู่ในฐานะที่ชุมชนหรือสังคมเปิดโอกาสให้ใช้สมรรถนะ โดยเฉพาะอย่างยิ่งให้ได้สื่อความหมาย) นอกจากนี้ สิทธิแห่งความเป็นคนนั้นสัมพันธ์กัน นั่นคือ เมื่อขาดสิทธิใดไป สิทธิอื่นๆ ก็มักจะขาดไปด้วย การกีดกันเป็นความรุนแรงในรูปของการปฏิเสธสิทธิความเป็นคน ผู้ที่ยากไร้อย่างที่สุดคือครูที่ดีที่ช่วยสอนให้เห็นเขตแดนแห่งการยอมรับคนอื่น หรืออีกนัยหนึ่ง ช่วยให้เห็นว่าอะไรคือสิทธิแห่งความเคารพยอมรับของระบบสังคมนั้น การแก้ไขปัญหาการกีดกันก็กระทำด้วยการเรียนรู้จากคนเหล่านี้ โดยในขณะเดียวกัน ก็ให้พวกเขาได้เข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการนี้ด้วย[50]

ริเกอร์ย้ำว่าที่ต้องระวังคือ “เสรีภาพสุดโต่ง” อันเป็นระบบที่ดูเสมือนไร้การกีดกัน เสรีภาพดังกล่าวแสดงออกในรูปรัฐแบบเสรีสุดโต่ง หรือ “รัฐที่จำกัดอำนาจไว้ให้น้อยที่สุด” (minimal state) และ ระบบตลาดเสรี ระบบสังคมแบบเสรีนิยมสุดโต่งดูจะขยายขอบเขตการนับรวมไปจนสุด แต่นั่นก็ทำได้ด้วยการกีดกันอย่างเงียบเชียบ ความไม่เท่าเทียมนั้นมีอยู่อย่างช่วยไม่ได้ แต่ถ้าเมื่อใด ความไม่เท่าเทียมนั้นกลายเป็นการถูกกีดกัน ย่อมหมายความว่าเป็นความรุนแรงที่รับรองระดับสถาบันแล้ว สำหรับระบบตลาดเสรี ริเกอร์นิยามว่าเป็นระบบที่ขอบเขตแห่งพาณิชย์ครอบงำขอบเขตอื่นทั้งหมด ทำให้เกณฑ์แห่งสัญญาสังคมถูกลดทอนลงเป็นกฎแห่งการซื้อขาย เมื่อนั้น พื้นที่สาธารณะก็จะถูกครอบงำกระทั่งกลายเป็นเพียงตลาดซื้อขายที่ไม่มีพื้นที่ให้ความสัมพันธ์รูปแบบอื่นๆ[51] ประเด็นเรื่องข้อระวังในการทอนคุณค่าทั้งมวลเป็นมูลค่านี้ จะมีพิจารณาอีกครั้งในส่วนของคำตอบต่อการต่อสู้ดิ้นรน

ผู้ถูกกีดกันคงไม่ได้เห็นกันง่ายๆ หรือถ้าเป็นที่มองเห็น ก็ไม่เป็นที่ตระหนักถึง เราจึงต้องตื่นตัวและอ่อนไหวต่อปรากฏการณ์ดังกล่าว และเราต้องไม่นอนใจกับระบบที่เป็นที่นิยมใช้ปัจจุบัน ได้แก่ ระบบ

แบบเสรีนิยมและตลาดเสรี เครื่องหมายหนึ่งที่แสดงว่ามีผู้ถูกกีดกันคือการที่บุคคลกลุ่มนี้มิได้รับสิทธิแห่งความเป็นคน ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่ระดับพื้นฐานกระทั่งระดับที่แนบแน่นกับความเป็นตัวตน การแสวงหาเครื่องหมายดังกล่าวจะช่วยให้ค้นพบคนกลุ่มนี้ และการค้นพบดังกล่าวจะช่วยให้เห็นความเห็นพ้องร่วมกันอย่างลับๆ ของสังคมในการกีดกัน รวมถึงเห็นระบบที่ดำเนินไปในการนี้ เมื่อนั้น จะได้เป็นโอกาสทบทวนและปรับเปลี่ยนความปรารถนา (ในการกีดกัน) ร่วมกัน คำถามก็คืออะไรเป็นพื้นฐานสำหรับการปรับเปลี่ยนความปรารถนาดังกล่าวเพื่อสนับสนุนการนับรวมนี้ คำตอบที่ริเกอร์ให้ในส่วนของคนแปลกหน้าน่าจะให้คำตอบได้

หน้าที่ของเจ้าบ้าน

ริเกอร์พิจารณา “หน้าที่ของเจ้าบ้าน” ในความสัมพันธ์กับสถานการณ์ของคนแปลกหน้าสามประเภท ได้แก่ ผู้มาเยือนโดยสมัครใจ ผู้อพยพย้ายถิ่น เช่น คนงานต่างชาติที่มาอยู่ในประเทศเรา ไม่ว่าจะโดยสมัครใจหรือไม่ และผู้ลี้ภัยที่ต้องการสถานะพลเมือง ในสถานการณ์แรก ผู้มาเยือนดูจะมาดีหรือมาอย่างสันติ ทั้งในแง่ของการแสดงออกซึ่งภาวะและท่าทีแห่งสันติ ตัวอย่างคนเหล่านี้คือนักท่องเที่ยว สถานการณ์นี้เป็นการอยู่ร่วมกันได้ระหว่างเจ้าบ้านและผู้มาเยือน เห็นได้ว่าผู้มาเยือนนี้มาจากพรมแดนอื่นและเป็นสมาชิกของประชากรในรัฐอื่น แต่เมื่อมาเยือนแล้ว ก็ได้สิทธิเสรีภาพหลายอย่างที่พลเมืองของเจ้าบ้านมี เช่น อิสรภาพในการเดินทางหรือทำธุรกิจ หรือในบางรัฐ ยังได้สวัสดิการ เช่น ด้านสุขภาพ ดังนั้น เครื่องหมายแห่งการนับเป็นพวกพ้องนี้ทำให้นักท่องเที่ยวควรเป็นแม่แบบในการพิจารณาทางออก ริเกอร์อ้างถึงแนวคิดเรื่อง "ความโอบอ้อมอารีสากล" (universal hospitality) ของค้านท์ว่าสิทธิ เสรีภาพ และประโยชน์ต่างๆ เหล่านี้ มิได้ให้ด้วยมนุษยธรรม แต่เป็นสิทธิโดยชอบของผู้มาเยือนเอง การทำตนเป็นเจ้าบ้าน (หรือความโอบอ้อมอารีแบบเจ้าบ้าน) จึงหมายถึงการเคารพสิทธิดังกล่าว เจ้าบ้านต้องตระหนักว่าคนแปลกหน้ามีสิทธิที่จะไม่ได้รับการปฏิบัติต่อในฐานะศัตรู แต่ในฐานะสมาชิกของสังคม สิทธินี้ไม่ขึ้นกับการบัญญัติของกฎหมาย แต่เป็นของมนุษย์โลกทุกคน พื้นฐานความคิดก็คือในฐานะมนุษย์โลก พวกเราทุกคนมีสิทธิที่จะไปที่ไหนบนผืนโลกก็ได้[52]

สำหรับสองสถานการณ์ที่เหลือ การพิจารณาของริเกอร์แสดงให้เห็นถึงข้อจำกัดของการนำหลักการเรื่องหน้าที่ของเจ้าบ้านมาปฏิบัติ สถานการณ์ของผู้อพยพย้ายถิ่นมีหลายประเภท แต่ที่ริเกอร์เจาะจงพิจารณา คือผู้ที่ย้ายถิ่นด้วยเหตุผลเรื่องงาน คนเหล่านี้มักทำงานที่พลเมืองไม่ประสงค์จะทำ เช่น งานสกปรก ใช้แรงงานสูง ค่าแรงต่ำ คนเหล่านี้จะเรียกว่ามีความสมัครใจเต็มที่เหมือนกับนักท่องเที่ยวก็ไม่เชิง หลายคนต้องมาทำงานด้วยความจำเป็นทางเศรษฐกิจ เมื่อเข้ามาอยู่ในประเทศ คนเหล่านี้ก็มีสิทธิและเสรีภาพ รวมถึงสวัสดิการหลายอย่างร่วมกับพลเมือง แต่ก็ไม่ทุกคน เนื่องจากหลายคนได้กลายเป็น

ผู้หลบหนีเข้าเมืองหลังจากวีซ่าขาดอายุ อีกทั้งมักมีการแบ่งแยกชัดเจน เช่น มีการจัดสถานที่เฉพาะสำหรับคนงานต่างชาติ การแบ่งแยกนี้มีถึงระดับทัศนคติ เช่น การมองเห็นแรงงานต่างชาติเป็นภัยคุกคาม[53]

ความขัดแย้งระหว่างอิสรภาพในการทำงานข้ามประเทศและการถูกกีดกันเช่นนี้ ชี้ให้เห็นว่าผู้อพยพมิได้รับการปฏิบัติจากเจ้าบ้านที่สะท้อนถึงความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกัน ต่างจากกรณีนักท่องเที่ยวที่ความปรารถนาดังกล่าวดูจะเห็นชัดมากกว่า นอกจากนี้ ความตระหนักถึงความเป็นคนแปลกหน้า อันเป็นฐานแห่งการกีดกันเช่นนี้ ยังมีบทบาทในการเสริมให้ความเข้าใจว่า "พวกเราเป็นใคร" มีความชัดเจนยิ่งขึ้น ในกรณีนี้ ความแตกต่างจาก "เขา" อันใช้เป็นเครื่องมือสู่การทำความเข้าใจ "เรา" นั้น มิได้คงสถานะแค่ความแตกต่าง หากแต่ไปไกลถึงการแบ่งแยกและกีดกัน อย่างไรก็ตาม เรายังสามารถกล่าวถึงการปกป้องสิทธิของคนเหล่านี้ภายใต้กฎหมายอยู่ได้ หรืออีกนัยหนึ่ง เรายังอาศัยมุมมองว่าคนเหล่านี้คือผู้ที่มีสิทธิบางอย่างในลักษณะเดียวกับพลเมือง นั่นคือ การอยู่ภายใต้การคุ้มครองของกฎหมายแห่งรัฐ[54]

ผู้อพยพเป็นกรณีของความขัดกันระหว่างสิทธิอำนาจขององค์อธิปัตย์ที่มีเหนือพลเมืองตนกับความปรารถนาของพลเมืองในอันที่จะออกไปจากรัฐนั้น โดยความปรารถนาดังกล่าวอาจมีฐานบนความตระหนักในสิทธิที่จะได้รับการปกป้องจากภยันตราย กรณีผู้ลี้ภัยนั้น ต่างจากนักท่องเที่ยวและผู้อพยพ เนื่องจากแทนที่จะอาศัยมุมมองของการปกป้องสิทธิภายใต้กฎหมายแห่งรัฐ ควรใช้มุมมองว่าเป็นหน้าที่จะต้องช่วยเหลือบุคคลที่เผชิญภยันตราย ข้อแตกต่างที่สำคัญอีกประการคือผู้อพยพมีลักษณะความเป็นผู้ร้องขออย่างชัดเจน ลักษณะดังกล่าวดูจะไม่พบในกรณีนักท่องเที่ยว และดูจะก้ำกึ่งในกรณีของผู้อพยพที่ในทางหนึ่งก็เป็นผู้ต้องการมาทำงาน แต่ในอีกทางหนึ่งก็เป็นผู้ที่ตลาดแรงงานต้องการ[55]

กรณีของผู้อพยพยังต่างจากสองกรณีข้างต้น เนื่องจากเป็นข้อท้าทายสำคัญต่อแนวคิดเรื่องความโอบอ้อมอารีสากล ริเกอร์เห็นว่าแนวคิดเรื่องอธิปไตยทำให้มิอาจทำตามแนวคิดดังกล่าวได้ แม้มีการประกาศสนธิสัญญาแห่งกรุงเจนีวา เมื่อวันที่ 28 กรกฎาคม 1951 เกี่ยวกับสิทธิผู้ลี้ภัยที่กำหนดให้ประเทศผู้ปฏิญาณตนมีหน้าที่ต้องรับผู้ลี้ภัยอย่างปฏิเสธไม่ได้ แต่ด้วยความเป็นองค์อธิปัตย์ แต่ละประเทศย่อมมีสิทธิอำนาจในการกำหนดกระบวนการตัดสินว่าใครคือผู้ลี้ภัย ริเกอร์เห็นว่าในที่สุด กระบวนการดังกล่าวกลายเป็นเครื่องมือของประเทศอุตสาหกรรมในการปฏิเสธให้ที่ลี้ภัย แม้ว่าจริงๆ แล้วคนเหล่านี้ดูจะเผชิญภยันตรายจริง[56]

สรุปได้ว่าหน้าที่ของเจ้าบ้าน (หรือความโอบอ้อมอารีแบบเจ้าบ้าน) คือหลักการการปฏิบัติต่อคนแปลกหน้า และกรณีของนักท่องเที่ยวดูจะเป็นกรณีที่สามารถนำหลักการนี้มาใช้ได้ดีที่สุด ดังจะเห็นได้จากองค์ประกอบของการนับรวมดุจสมาชิกในสังคม รวมถึงการแสดงออกของเจ้าบ้านถึงความปรารถนาที่จะอยู่ด้วย ริเกอร์อธิบายเพิ่มเติมโดยอ้างถึงนิยามใน *le Robert* ว่า "ความโอบอ้อมอารี" คือการต้อนรับคน

ที่มาบ้านของเรา การมอบที่พักพิงและอาหารแบบให้เปล่า ริเกอร์ตั้งข้อสังเกตว่านิยามนี้ดูจะเน้นเรื่องกินอยู่ เขาเห็นว่าควรเพิ่มเติมเรื่องการสนทนาเข้าไว้ด้วย เหตุผลสำคัญเนื่องจากการสนทนาเป็นการแลกเปลี่ยน อันจะแก้ไขสถานะความสัมพันธ์เบื้องต้นระหว่างเจ้าบ้านกับคนแปลกหน้า อันมีลักษณะอสมมาตร หากจะกล่าวโดยง่าย การสนทนาสะท้อนรูปแบบของการผลัดเปลี่ยนเป็นผู้รับและผู้ให้ ผู้พูดและผู้ฟัง ผู้กระทำและผู้รับการกระทำ[57]

ในขณะเดียวกัน ริเกอร์เห็นว่านอกจากการสนทนาแล้ว เราควรนึกไปไกลถึงการแปลด้วย การแปลไม่เพียงแต่จะทำให้สองภาษา "เท่ากัน" เท่านั้น แต่ยังเป็นการ "แพร่" ภาษาออกไปเหมือนกับที่การเดินทางเป็นการ "แพร่" ผู้คน การแปลน่าจะเป็นแม่แบบสำหรับการทำความเข้าใจการพบปะกับคนแปลกหน้า การแปลนี้แสดงถึง "ความโอบอ้อมอารีทางภาษา" (linguistic hospitality) อย่างชัดเจน เนื่องจากเพื่อที่จะแปล เจ้าของภาษาต้องเปิดรับภาษาต่างประเทศเพื่อที่จะได้มาซึ่งความหมายตามภาษาดั้งเดิมของตน[58] อะไรคือรายละเอียดของแม่แบบแห่งการแปล การพิจารณาในการจินตนาการถึงอนาคตของยุโรปที่มีฐานะ “สัญชาติแห่งสัญชาติ” (supranationality) ของริเกอร์น่าจะช่วยให้ความกระจ่างได้[59]

ความสัมพันธ์ระหว่างขั้วของ “อัตลักษณ์” (identity) กับ “ความเป็นอื่น” (alterity) เป็นพื้นฐานสำคัญของการจินตนาการดังกล่าว ในการนี้ ริเกอร์เสนอแม่แบบสามประการสำหรับสำหรับบูรณาการระหว่างขั้วทั้งสอง ได้แก่ แม่แบบแห่งการแปล (model of translation) แม่แบบแห่งการแลกเปลี่ยนความทรงจำ (model of the exchange of memories) และแม่แบบแห่งความให้อภัย (model of forgiveness)

ริเกอร์เห็นว่าแม่แบบแห่งการแปลเหมาะสมสำหรับการพิจารณาเกี่ยวกับยุโรป ซึ่งประกอบด้วยภาษาอันหลากหลาย[60] ในอันที่จะเข้าใจแม่แบบดังกล่าว จำเป็นที่จะต้องหวนไปสู่เงื่อนไขพื้นฐานที่อำนวยให้ภาษาสามารถทำงานได้ ข้อเท็จจริงประการแรกก็คือระบบภาษา (langue) มิได้ดำรงอยู่ในที่อื่นใดนอกเหนือไปจากภาษาต่างๆ ที่มีใช้อยู่จริง (languages) ภาษามีฐานะเป็นระบบสากลได้ก็ด้วยการจำแนกอย่างเป็นระบบในระดับหน่วยเสียง หน่วยคำ วากยสัมพันธ์ เป็นต้น ภาษาต่างๆ ที่มีใช้อยู่จริงนั้นมีลักษณะสำคัญประการหนึ่งที่ต่างจากระบบภาษา นั่นคือ ตามทัศนะแบบโครงสร้างนิยมนั้น ระบบภาษาสามารถดำรงอยู่ได้เองอย่างเป็นระบบปิดที่สัมบูรณ์ ไม่จำเป็นต้องอ้างถึงสิ่งใดนอกระบบ ความเป็นระบบนั้นเกิดจากและค้ำจุนไว้ด้วยการนิยามซึ่งกันและกันของสัญญะบนพื้นฐานของความสัมพันธ์แบบคู่ตรงข้ามในทางกลับกัน ภาษาที่มีใช้อยู่จริงไม่เป็นระบบนามธรรมในลักษณะนั้น หากแต่เป็นการนำระบบภาษาไปใช้อ้างถึงสิ่งต่างๆ ในโลกเพื่อการสื่อสารจริงในชีวิต ริเกอร์กล่าวว่ามีเหตุผลเดียวเท่านั้นที่จะใช้อธิบายได้ว่าทำไมจึงมนุษย์กลุ่มต่างๆ จึงมีสายพันธุ์เดียวกัน เหตุผลดังกล่าวก็คือความหมายสามารถถ่ายโอน (transfer) ข้ามภาษาได้ หรืออีกนัยหนึ่ง การแปลเป็นไปได้[61]

ริเกอร์ตั้งคำถามว่าความสามารถในการแปลนี้มีความหมายว่าอย่างไร สมรรถนะแห่งการแปลนั้นมิได้ยืนยันได้ด้วยข้อเท็จจริงเพียงว่าทุกวันนี้คนเราก็สามารถแปลข้ามภาษาโดยไม่เสียความมากนัก อันที่จริง ความเป็นไปได้ของการแปลถือเป็น “ความจริงก่อนประสบการณ์” (a priori) ของการสื่อสาร หรืออีกนัยหนึ่ง ถ้าเราสามารถสื่อสารกันได้ นั่นก็หมายความว่าการแปลเป็นไปได้เช่นกัน ริเกอร์เรียกสิ่งนี้ว่าเป็น “หลักการแห่งความสามารถแปลได้อย่างเป็นสากล” (principle of universal translatability)[62] หากพิจารณากระบวนการแปล จะพบว่ามีองค์ประกอบต่างๆ ได้แก่ ผู้แปลที่รู้สองภาษา และการแสวงหาความเข้ากันได้ของความหมายระหว่างสองภาษา โดยอาศัยทรัพยากรที่มีอยู่ในแต่ละภาษานั้น ในการนี้ ผู้แปลต้องปรับภาษาที่ใช้แปลให้เข้ากับภาษาต้นฉบับ นับเป็นเรื่องของการใช้ชีวิตอยู่กันคนอื่น เพื่อนำคนผู้นั้นมายังบ้านเราในฐานะแขก[63]

แม่แบบดังกล่าวช่วยให้เห็นว่าในการสร้างให้ยุโรปเป็น “สัญชาติ” นั้น ในระดับสถาบัน เราต้องให้ผู้คนได้เรียนรู้อย่างน้อยสองภาษาที่มีใช้อยู่จริงในยุโรปเพื่อสร้างความมั่นคงให้แก่ผู้ใช้ภาษาที่มิได้มีฐานะเป็นภาษาหลักในระดับการสื่อสาร แต่ในระดับจิตวิญญาณนั้น เราควรขยายต่อเจตนารมณ์แห่งการแปลไปสู่ระดับความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม นั่นคือ นอกจาก “ผู้แปลภาษา” แล้ว เราควรมี “ผู้แปลวัฒนธรรม” ซึ่งรู้อย่างน้อยสองวัฒนธรรม และพยายามถ่ายโอนความหมายจากวัฒนธรรมหนึ่งไปสู่อีกวัฒนธรรมหนึ่ง โดยพิจารณาถึงประเพณี ความเชื่อ (belief) พื้นฐาน และความเชื่อมั่น (conviction) ที่หยั่งรากลึก หรืออีกนัยหนึ่ง องค์รวมแห่งการให้ความหมาย (significance totality) ริเกอร์เรียกว่า “จิตวิญญาณแห่งการแปล” (translation ethos) อันมีเป้าหมายที่จะถ่ายโอนลักษณะความโอบอ้อมอารีทางภาษา (linguistic hospitality) ของการแปลไปสู่ระดับวัฒนธรรมและจิตวิญญาณ[64]

แม่แบบแห่งการแลกเปลี่ยนความทรงจำมีลักษณะสอดคล้องกับแม่แบบแรก การแปลวัฒนธรรมที่เป็นอื่นให้เข้ากับกรอบความคิดต่างๆ (categories) ที่เป็นของเรา เป็นไปได้ก็ด้วยการถ่ายโอนตัวเราไปสู่บริบททางวัฒนธรรมอื่น การถ่ายโอนดังกล่าวกำกับไว้ด้วยท่าทีต่อผู้อื่น อันเป็นท่าทีที่ประกอบด้วยจริยธรรมแห่งความโอบอ้อมอารี และเจตนารมณ์การถ่ายโอนแห่งการแปล ความแตกต่างแรกเริ่มที่เรียกร้องการถ่ายโอนดังกล่าว คือความแตกต่างแห่งความทรงจำ ในระดับประเพณี บรรทัดฐาน ความเชื่อ ความเชื่อมั่น ซึ่งประกอบเป็นอัตลักษณ์ของวัฒนธรรม ความทรงจำในที่นี้มิใช่เพียงเรื่องทางจิตวิทยา อันเกี่ยวกับสมรรถนะในการเก็บและเรียกข้อมูลในอดีต ความทรงจำเกี่ยวกับสมรรถนะการเล่าเรื่อง ซึ่งทำให้สมรรถนะแห่งการเก็บและเรียกข้อมูลในอดีตเป็นไปได้ในระดับการใช้ภาษาซึ่งเป็นสาธารณะ[65]

สิ่งที่ควรพิจารณาก่อนคือ “อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า” ของตัวละครในเรื่องราว ตัวละครแยกไม่ออกจากเรื่องราว เนื่องจากโครงเรื่องที่ร้อยเรียงเรื่องราวนั้น สร้างเอกภาพทางความหมายให้แก่ตัวละครไปด้วยในเวลาเดียวกัน เรียกได้ว่าเกิดมีอัตลักษณ์ขึ้นผ่านเรื่องเล่า อัตลักษณ์ของตัวละครจึงแนบเนื่องไปกับ

เรื่องราว โครงเรื่องมีบทบาทในการจัดรูปเพื่อสร้างเอกภาพให้แก่องค์ประกอบอันแตกต่างหลากหลาย เมื่อการจัดรูปเปลี่ยน เรื่องราวและในที่สุดตัวละครก็เปลี่ยนไปด้วย ที่สำคัญก็คือเราสามารถจัดรูปอย่างหลากหลายโดยอาศัยทรัพยากรชุดเดิม ข้อนี้จะพบได้บ่อยเวลาที่เราพยายามจะเข้าใจเรื่องราวของผู้อื่น บุคคลก็ไม่ต่างจากตัวละครคือได้มาซึ่งอัตลักษณ์ผ่านทางเรื่องราวที่เล่าเกี่ยวกับเขา หรือที่เขาเล่าเกี่ยวกับตนเอง เรื่องเล่าดังกล่าวแยกไม่ออกจากเรื่องเล่าเกี่ยวกับคนอื่น กระทั่งกล่าวได้ว่าในเรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวเราเอง มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับคนอื่นซ้อนอยู่ และเรื่องเล่าของคนอื่นนั้น ก็มีเรื่องเล่าของคนอื่นๆ ซ้อนทับอยู่ด้วยเช่นกัน[66] ทั้งนี้ ความซ้อนทับกันนี้มิได้มีนัยจำกัดอยู่กับการที่ในเรื่องเล่าของบุคคลหนึ่งมีเรื่องเล่าของคนอื่นอยู่ด้วยเท่านั้น แต่ความซ้อนทับยังกินความไปถึงสถานะของบุคคลในเรื่องเล่า การเล่าเรื่องจะทำให้ผู้เล่าได้ตระหนักว่าตนเองมิได้มีสถานะเป็นผู้กระทำเพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นผู้ถูกกระทำหรือแม้กระทั่งผู้ทนทุกข์ได้อีกด้วย ข้อนี้จริงกับผู้อื่นที่ปรากฏในเรื่องเล่าเช่นเดียวกัน[67]

อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าและความซ้อนทับกันของเรื่องราวเป็นพื้นฐานให้แก่แม่แบบแห่งการแลกเปลี่ยนความทรงจำ ซึ่งมาพร้อมกับนัยทางจริยธรรมบางอย่าง ความโอบอ้อมอารีทางภาษาและเจตนารมณ์แห่งการถ่ายโอนความหมายซึ่งพบในระดับการแปลนั้น ต้องก้าวไปสู่ความรับผิดชอบ (responsibility) ต่อเรื่องราวของผู้อื่นผ่านการเล่าเรื่องราวชีวิตในส่วนที่เกี่ยวข้องกับเขา สิ่งที่เราเรียนรู้จากการอ่านเรื่องแต่งก็คือพลวัตแห่งการระบุเอกลักษณ์ (identification) กล่าวคือ ในการอ่านดังกล่าว เราระบุเอกลักษณ์ของตนเองว่าเป็นตัวละครในเรื่อง ซึ่งต้องอาศัยจินตนาการและความรู้สึกร่วม (sympathy) ไปพร้อมกัน พลวัตดังกล่าวช่วยให้เราจัดรูปอดีตของตนเองได้ใหม่ (reconfigure) ซึ่งเป็นไปพร้อมๆ กับการจัดรูปอดีตของผู้อื่นใหม่ เนื่องจากเรื่องราวของผู้อื่นมีซ้อนทับอยู่กับเรื่องราวของเราเอง การจัดรูปดังกล่าวก็คือการจัดโครงสร้างของเรื่องราวใหม่นั่นเอง การแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านการแลกเปลี่ยนเรื่องเล่าจะช่วยดึงความสนใจมาสู่จุดทับซ้อนของความทรงจำ ทำให้เกิดความพยายามทำความเข้าใจ ซึ่งปรากฏในรูปการเล่าเรื่องราวใหม่ๆ ที่จะจัดรูปจุดซ้อนทับนั้น[68]

ทั้งนี้ ในการแลกเปลี่ยนดังกล่าวน่าจะมีนัยว่าการฟังเรื่องราวของผู้อื่น มีลักษณะคล้ายการอ่านเรื่องแต่ง คือ เราต้องระบุเอกลักษณ์ของตนเองว่าเป็นหนึ่งเดียวกับผู้เล่าเรื่องราวนั้น ข้อนี้ส่งผลให้เราได้เรื่องราวใหม่ที่จะต้องนำมาจัดรูปร่วมกับเรื่องราวอื่นๆ ที่ประกอบเป็นอัตลักษณ์ของเราอยู่ก่อน ซึ่งหมายความว่าอดีตของเราได้รับการจัดรูปใหม่ และแน่นอนว่าในการระบุเอกลักษณ์กับผู้เล่าเรื่องนั้น เรื่องราวของเขาก็ได้รับการจัดรูปใหม่เช่นกัน อีกทั้งยังเป็นส่วนหนึ่งในเรื่องราวชีวิตโดยรวมของเราด้วย และแน่นอนว่าในการเล่าเรื่องราวของเราเอง ซึ่งมีเรื่องราวของผู้อื่นปรากฏอยู่ด้วย ย่อมมีองค์ประกอบของการฟังดังกล่าวเข้ามาเกี่ยวข้อง เนื่องจากอยู่ในบริบทของการแลกเปลี่ยน ผลก็คือเราต้องจัดรูปเรื่องราวของเราใหม่หลังจากรับฟังการสะท้อนกลับของผู้อื่น ข้อนี้น่าจะเป็นเหตุที่ริเกอร์เรียกการแลกเปลี่ยนว่าเป็น

“ความรับผิดชอบ” ซึ่งสามารถนำคำภาษาอังกฤษ “responsibility” มาเล่นความหมายได้อย่างสอดคล้องกับการฟังและจัดรูปเรื่องเล่าใหม่ว่าเป็น “ความสามารถในการตอบสนอง” (response-ible) ในเวลาเดียวกัน ริเกอร์เห็นว่าหากพยายามอย่างจริงจังในการแลกเปลี่ยนดังกล่าว กระทั่งเกิดเป็น “จิตวิญญาณ” (ethos) ในที่สุดก็จะนำสู่การเคารพยอมรับ (recognition) ริเกอร์เรียกการแลกเปลี่ยนในลักษณะดังกล่าวว่าเป็น “ความโอบอ้อมอารีทางเรื่องเล่า” (narrative hospitality)[69] ซึ่งมิได้เป็นเพียงการเปิดรับเรื่องราวของผู้อื่นเข้ามาในเรื่องราวของเราเท่านั้น แต่ยังเป็นการมองเห็นว่าทุกคนต่างเป็นผู้กระทำและถูกกระทำ เราจึงตอบสนอง-รับผิดชอบต่อผู้อื่น ไม่เพียงเพราะว่าเราตระหนักว่าผู้อื่นอยู่ในสถานะอันเปราะบางของผู้ถูกกระทำ แต่ยังเป็นเพราะการตระหนักถึงความเป็นผู้ถูกกระทำของตนเองย่อมทำให้เราอ่อนไหวต่อผู้อื่นที่อยู่ในสถานะอันเปราะบางเช่นเดียวกันด้วย ความเปราะบางนั้นสามารถกระตุ้นให้เกิดความตอบสนอง-รับผิดชอบได้[70]

อัตลักษณ์ของกลุ่มคน วัฒนธรรม หรือประเทศชาติ ไม่ได้ต่างไปจากอัตลักษณ์ของบุคคล กล่าวคือ มิได้ประกอบด้วยสารัตถะอันมิอาจแปรผันได้ แต่มีฐานะเป็นอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า ซึ่งมีนัยว่าเรื่องราวสามารถเล่าใหม่ได้ อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริง ประเทศต่างๆ ในยุโรปต่างก็เชื่อว่าอัตลักษณ์ของตนนั้นจริงแท้และตายตัว สิ่งนี้แสดงออกในรูปความภาคภูมิใจ หรือกระทั่งความหยิ่งผยอง ข้อนี้เป็นอุปสรรคต่อการเล่าเรื่องใหม่ ความทรงจำร่วม (collective memory) ของคนในประเทศอยู่ในรูปเรื่องเล่าที่อ้างอิงถึงสิ่งที่เรียกว่า “เหตุการณ์อันสถาปนาประเทศ” (founding event) ซึ่งธำรงรักษาและสืบทอดไว้ด้วยประเพณีหรือพิธีกรรมการรำลึกและเฉลิมฉลอง ความพยายามเหล่านี้มิได้ทำให้อัตลักษณ์แข็งตัวเท่านั้น แต่ยังเป็นความพยายามที่จงใจและเป็นระบบที่ทำให้อัตลักษณ์ดังกล่าวมิอาจสื่อสารได้อีกด้วย (incommunicable) ทั้งนี้เนื่องจากความตายตัวที่จงใจสร้างนั้นทำให้มิอาจเล่าเรื่องราวอันนิยามอัตลักษณ์ใหม่ได้ ซึ่งไม่ต่างไปจากการปิดทางสู่การตีความใหม่หรือการอ่านใหม่ ริเกอร์เห็นว่าในอันที่จะสร้างจิตวิญญาณใหม่ ประเทศต่างๆ ในยุโรปไม่จำเป็นต้องละทิ้งเหตุการณ์อันเป็นเครื่องหมายเหล่านี้ หากเพียงแต่เปิดโอกาสให้กับ “การอ่านอย่างหลากหลาย” (plural reading) ความพยายามเช่นนี้มิใช่เรื่องใหม่ ตัวอย่างเช่น ในวงการประวัติศาสตร์ของฝรั่งเศส ก็มีความพยายามอ่านใหม่ซึ่งเหตุการณ์ปฏิวัติฝรั่งเศส (French Revolution) เป็นต้น[71]

การอ่านใหม่ หรือเล่าใหม่เช่นนี้ มิได้แปลว่าขาดความเคารพซึ่งอดีต ตราบที่ให้ความเคารพต่อความรุ่มรวยความหมายของเหตุการณ์เหล่านี้ โดยแสดงออกผ่านการเล่าเรื่องราวที่แตกต่างหลากหลายเกี่ยวกับเหตุการณ์นั่นๆ รวมถึงการเปิดโอกาสให้เรื่องราวที่เล่าได้ขับแข่งกัน ความสามารถในการเล่าเรื่องราวที่แตกต่างกันเกี่ยวกับเหตุการณ์อันสถาปนาประเทศจะได้รับการส่งเสริมถ้ามีการแลกเปลี่ยนความทรงจำ การที่เราจะสามารถแลกเปลี่ยนความทรงจำ ไม่ว่าจะกับประเทศอื่นหรือกับชนกลุ่มน้อยในประเทศ

หมายความว่าต้องมีเจตจำนงที่จะมีส่วนร่วมในการระลึกถึงเหตุการณ์แห่งการสถาปนาเหล่านี้ โดยเป็นความมีส่วนร่วมในเชิงสัญลักษณ์และด้วยความเคารพ[72]

การแลกเปลี่ยนความทรงจำไม่ได้เป็นเพียงการนำเหตุการณ์แห่งการสถาปนาของทั้งสองฝ่ายมาอ่านใหม่ด้วยกันเท่านั้น แต่ยังเป็นการช่วยให้แต่ละฝ่ายได้เป็นอิสระไปจากจารีต (tradition) ที่แช่แข็งไว้ ริเกอร์เห็นว่าควรเข้าใจความหมายของ “จารีต” ให้ชัดเจน ในฐานะการสืบทอด (transmission) ไม่ว่าเป็นการสืบทอดคำพูด ความเชื่อ บรรทัดฐาน จารีตแสดงถึงบุญคุณต่อออดีต และทำให้ตระหนักว่าไม่มีอะไรที่มาจากความว่างเปล่า การสืบทอดมีชีวิตอยู่ได้ตราบที่จารีตดำเนินไปควบคู่กับนวัตกรรมได้ นวัตกรรมในที่นี้ก็คือการตีความใหม่ กล่าวได้ว่ากระบวนการตีความจารีตใหม่อย่างต่อเนื่องเป็นลมหายใจของจารีต เมื่อเข้าใจจารีตได้ถูกต้อง ก็จะพบว่าการอ่านใหม่หรือการเล่าใหม่ มิได้ทำลาย หากแต่ช่วยค้ำจุนจารีต อีกประเด็นหนึ่งที่สำคัญเกี่ยวกับนวัตกรรมผ่านการอ่านใหม่คือการมีโอกาสได้ทบทวนว่าในอดีตมีคำสัญญาใดที่มิได้นำมาปฏิบัติ อดีตไม่ใช่สิ่งที่จบไปแล้ว หากแต่ยังมีชีวิตในความทรงจำเนื่องจากอดีตมีมิติแห่งอนาคต (futurity) อนาคตของอดีตที่ยังมิได้เกิดขึ้นดูจะเป็นจุดที่รุ่มรวยความหมายที่สุดของจารีต อดีตเปรียบดั่งสุสานของคำสัญญาที่ไม่ได้รับการปฏิบัติ การแลกเปลี่ยนความทรงจำจะช่วยปลดปล่อยไปจากอนาคตแห่งอดีต อันเป็นอนาคตที่ไม่ได้เกิดขึ้นจริง สิ่งนี้เป็นการปลดเปลื้องไปจากภาระแห่งความคาดหวังอันเป็นต้นทางของเส้นทางแห่งประวัติศาสตร์ที่สืบสายต่อมาโดยมิได้กระทำให้สมดังคาด[73]

แม่แบบประการที่สามคือแม่แบบแห่งความให้อภัย (model of forgiveness) ข้างต้นกล่าวถึงการปรับเปลี่ยน (revision) อดีตผ่านการอ่านหรือเล่าใหม่ การให้อภัยเป็นการปรับเปลี่ยนประเภทหนึ่ง ซึ่งก็เป็นการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าในเวลาเดียวกัน นอกจากนี้ การแลกเปลี่ยนความทรงจำยังให้โอกาสแก่การปรับเปลี่ยนร่วมกัน (mutual revision) และเช่นกันการให้อภัยก็เป็นการปรับเปลี่ยนร่วมกันประเภทหนึ่ง อันนำมาซึ่งผลลัพธ์ที่ทรงคุณค่าที่สุด ได้แก่ การปลดปล่อยคำสัญญาแห่งอดีตที่มิได้รับการนำมาปฏิบัติ ในการดังกล่าว การแลกเปลี่ยนความทรงจำต้องมุ่งเน้นมุมมองของความทนทุกข์ (suffering) ซึ่งอาจพบในเรื่องราวในรูปที่ว่าผู้เล่าปรากฏเป็นผู้กระทำให้ผู้อื่นทนทุกข์ หรือเป็นเหยื่อที่ต้องทนทุกข์ นอกจากนี้ ลำดับขั้นจะต้องกลับกันกับในแม่แบบที่สอง ในแม่แบบดังกล่าว มีการเคลื่อนจากอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าไปสู่ความซ้อนทับของเรื่องราวชีวิต แต่ในแม่แบบแห่งความให้อภัยนี้ จะเคลื่อนจากความซ้อนทับย้อนไปสู่อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า เป็นการจินตนาการถึงความทนทุกข์ของผู้อื่นก่อนที่จะกลับมาทบทวนความทนทุกข์ของตนเอง[74] การจินตนาการถึงความทนทุกข์ของผู้อื่นจะทำให้เราต้องย้อนกลับมองตนเอง และรู้สึกถึงความจำเป็นที่จะต้องรับผิดชอบ (responsible) ต่อความทุกข์ของผู้อื่นตามความหมายที่เน้นรากศัพท์แห่งการ “ตอบสนอง” (respond to) การตระหนักถึงความทับซ้อนเกี่ยวพัน

กับคนอื่นในมิติของความทนทุกข์ดังกล่าว จึงย้อนไปสู่ อัตลักษณ์ในลักษณะที่ทำให้ต้องเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับตนเองใหม่เพื่อตอบสนองต่อความทับซ้อนในมิติดังกล่าว

ดังนั้น นอกจากองค์ประกอบแห่งการทบทวนเรื่องราวอันนิยามอัตลักษณ์ของตนเองและการตระหนักถึงความเกี่ยวพันซ้อนทับระหว่างเรื่องราวของเรากับคนอื่นแล้ว องค์ประกอบสำคัญที่จะช่วยให้เกิดการปรับเปลี่ยนขึ้นได้ในบริบทของความให้อภัยก็คือความพยายามทำความเข้าใจความทนทุกข์ของผู้อื่น โดยความทนทุกข์ดังกล่าวครอบคลุมทั้งในอดีตและปัจจุบัน มิติความทนทุกข์มีความสำคัญมาก เมื่อเทียบกับแม่แบบที่สอง การแลกเปลี่ยนความทรงจำในแม่แบบแห่งการให้อภัยจะจำกัดแคบลงเป็นการแลกเปลี่ยนความทรงจำแห่งความทนทุกข์ ซึ่งต้องอาศัยมากไปกว่าจินตนาการและความรู้สึกร่วม ริเกอร์กล่าวว่าสิ่งที่เกินไปกว่านั้นสัมพันธ์กับ “การสลายหนี้” (shattering of debt) สิ่งที่เกินไปกว่าจินตนาการและความรู้สึกร่วมก็คือความเมตตากรุณาต่อกัน (compassion) ซึ่งทำได้ผ่านการจินตนาการถึงความทุกข์ของผู้อื่นที่จะมีขณะที่เรากำลังจะเรียกร้องแก้แค้น[75]

การให้อภัยที่แท้นี้เป็นมากไปกว่าเรื่องการเมือง หรือแม้กระทั่งเรื่องของศีลธรรม (morality) จัดได้ว่าอยู่ในระดับขั้นของ “น้ำใจ” (charity) หากจะกล่าวให้ชัด การให้อภัยอยู่ในบริบทของเศรษฐกิจแห่งของขวัญ อันเป็นที่ซึ่งตรรกะแห่งความอุดมล้น (logic of superabundance) เข้ากำกับตรรกะแห่งการต่างตอบแทน (logic of reciprocity) อันที่จริงเศรษฐกิจดังกล่าวมีบทบาทให้เห็นบ้างแล้วในความโอบอ้อมอารีในแม่แบบทั้งสองข้างต้น เศรษฐกิจแห่งของขวัญเกินไปกว่าศีลธรรมในความหมายที่ว่าเศรษฐกิจดังกล่าวเป็น “กวีศาสตร์” (poetics) แห่งชีวิตทางศีลธรรม โดยกวีศาสตร์ที่ว่าคลุมทั้งสองความหมาย ได้แก่ การสร้างสรรค์ในระดับพลวัตแห่งการกระทำ และ บทเพลงและบทสวดสรรเสริญในระดับการแสดงออกทางภาษา ความให้อภัยอยู่ในกวีศาสตร์นี้ โดยอำนาจแห่งกวีนั้นสลายกฎแห่งความไม่สามารถย้อนกลับของเวลา (law of irreversibility) โดยเปลี่ยนอดีต ซึ่งไม่ใช่ในความหมายของการเปลี่ยนบันทึกข้อเท็จจริง แต่เป็นการเปลี่ยนความหมายที่ข้อเท็จจริงเหล่านั้นมีต่อเราในปัจจุบัน การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวช่วยยกความรู้สึกผิดที่เป็นอุปสรรคความสัมพันธ์ระหว่างฝ่ายที่ปฏิบัติตามและทนทุกข์กับประวัติศาสตร์ ไม่มีการชำระหนี้ ตราบที่เราต่างก็เป็นผู้สืบทอดมรดกจากอดีต มีเพียงความทุกข์จากหนี้เท่านั้น ที่ได้รับการชำระ[76]

นอกจากนี้ เหตุที่ความให้อภัยไม่อยู่ในขอบเขตของการเมืองก็เนื่องจากการเมืองเป็นเรื่องของหลักความยุติธรรมและการต่างตอบแทน ไม่ใช่ความมีน้ำใจและของขวัญ อย่างไรก็ตาม หลักความยุติธรรมและการต่างตอบแทนก็ยังได้รับอิทธิพลจากน้ำใจและของขวัญได้อยู่ อิทธิพลในความหมายของความสะเทือนใจและสงสาร เช่น ในกรณีของการพระราชทานอภัยโทษ หรือการลดโทษของศาล นอกจากกระบวนการยุติธรรม ในบริบทสังคม อิทธิพลดังกล่าวก็แสดงในรูปการร่วมมือร่วมใจ ซึ่งมากไปกว่าเรื่อง

ของการทำตามสิทธิหน้าที่ เมื่อเป็นเช่นนี้ ก็มิใช่จะกล่าวได้ว่าการให้อภัยอยู่นอกขอบเขตการเมืองอย่างสิ้นเชิง มีบางโอกาสที่ความมีน้ำใจและของขวัญได้เข้ามาสู่ขอบเขตนี้[77]

อย่างไรก็ตาม ริเกอร์เตือนว่าต้องไม่สับสนระหว่างการให้อภัยและการลืม การให้อภัยเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อเราไม่ลืม การให้อภัยแบบหลงลืม (forgetful forgiveness) แสดงถึงความไม่ใส่ใจและตื้นเขิน เพื่อป้องกันสิ่งนี้ การให้อภัยจึงต้องสัมพันธ์กับงานแห่งความทรงจำซึ่งแสดงออกผ่านเรื่องเล่า ประการต่อไป การให้อภัยมิใช่เรื่องของการยกโทษอย่างง่ายๆ ซึ่งก็จะไม่ต่างไปจากการลืม การยกโทษเป็นการปฏิบัติที่ยาก เป็นการตอบสนองต่อคำร้องขออภัย ดังนั้น สำหรับเหยื่อของอาชญากรรมอันร้ายแรง หรือ “อาชญากรรมอันมิอาจยกโทษได้” ริเกอร์เห็นว่าการรอคอยเวลาที่เหมาะไปเรื่อยๆ จะเป็นการดีกว่าการให้อภัย เวลาที่เหมาะสมดังกล่าวคือโอกาสที่การกล่าวถึงความอาชญากรรมนั้นจะมีผลทำให้เหยื่อได้ปลดปล่อยอารมณ์ที่คั่งค้างหรือเก็บกดไว้ (cathartic effect) โดยในขณะเดียวกันเหยื่อก็ได้รับรู้ถึงความสำนึกอย่างเต็มที่ของอาชญากรต่อความผิดที่เขากระทำ ต้องยอมรับว่าชีวิตเรามีทั้งโอกาสแห่งความไม่สามารถให้อภัยได้และโอกาสแห่งความให้อภัย การให้อภัยนั้นต้องอาศัยความใจเย็น[78]

วิเคราะห์

“คนอื่น” ไม่ว่าจะเป็น “คนแปลกหน้า” หรือ “ผู้ถูกกีดกัน” กำเนิดจากการนิยามเชิงนิเสธ โดยระบุว่าพวกเขามิใช่พวกพ้องของเรา การนิยามอันบดบังการมองว่าผู้อื่นคือคนที่ “อยู่ในที่ของเขา” เช่นนี้เป็นการใช้ “เรา” หรือ “ที่ของเรา” เป็นตัวตั้ง การปฏิเสธความเป็นพวกพ้องมิจำเป็นต้องปรากฏให้เห็นชัดเช่นในกรณีของความตั้งใจสร้างความเป็นอื่นเพื่อสร้างความมั่นคงให้กับความเป็นพวกพ้อง หรือในกรณีของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความยอมรับ การปฏิเสธความเป็นพวกพ้องมักจะแอบแฝงและจะพบได้เมื่ออาศัยการสังเกตอย่างรอบคอบ พื้นฐานของการกีดกันนี้ก็คือความปรารถนาร่วมกันของคนในสังคม พื้นฐานดังกล่าวเป็นสิ่งเดียวกับที่ก่อรูปและค้ำจุนสถาบันทางสังคม ซึ่งเป็นความรูปแบบความสัมพันธ์อันคงตัวระหว่างสมาชิก

อะไรคือที่มาแห่งพื้นฐานการกีดกันนี้ กล่าวได้ว่าประกอบด้วยการมองโลกโดยอาศัยกรอบความคิดแบบคู่ตรงข้าม ซึ่งมีฐานปฏิบัติการอยู่บนการนิเสธ พร้อมทั้งการอาศัยความเป็นพวกพ้อง หรือความเหมือนกัน (sameness) ในการระบุเอกลักษณ์ กรอบคิดนี้เรียกได้อีกอย่างว่าเป็น “ตรรกะแห่งเอกลักษณ์” (logic of identity)[79] บทบาทของกรอบความคิดดังกล่าวพบได้ชัดในการสร้างความเป็นอื่นเพื่อสร้างความมั่นคงให้กับความเป็นพวกพ้อง นอกจากนี้ กล่าวได้ว่าแม้หลังการได้มาซึ่งสิทธิประโยชน์ต่างๆ ผ่านการต่อสู้ดิ้นรนต่อต้านการกีดกันแล้ว กรอบคิดดังกล่าวก็ยังมีบทบาท เหตุนี้ ริเกอร์จึงเห็นความไม่เพียงพอของทฤษฎีความเคารพยอมรับของฮอนเน็ตที่ขับเคลื่อนด้วยความขัดแย้งอันเนื่องกับการ

ปฏิเสธ ริเกอร์ยอมรับว่าผลการต่อสู้ดิ้นรนตามทฤษฎีดังกล่าวทำให้ได้มาซึ่งความเคารพยอมรับที่สำคัญบางประเภท โดยริเกอร์จัดสิ่งที่ได้มานั้นไว้ในระดับ “ต่างตอบแทน” อันสะท้อนการจำได้หมายรู้บุคคลในมิติของตัวตน (ipse)

กล่าวได้อีกนัยหนึ่งว่าการต่อสู้ดิ้นรนดังกล่าวนำมาซึ่งความยุติธรรม อันมีธรรมชาตินิยามด้วยความต่างตอบแทน ในการพิจารณาตามความยุติธรรมดังกล่าว บุคคลจะถูกมองในแง่ที่ว่าเขาจัดเข้ากับประเภทที่จะทำให้ได้สิทธิประโยชน์นั้นๆ หรือไม่ ข้อนี้ก็คือการอาศัยความเหมือนกันเพื่อการระบุเอกลักษณ์ ดังนั้น ในที่สุดแล้ว ความยุติธรรมก็ทำงานโดยอาศัยพื้นฐานร่วมกับการกีดกันนั่นเอง[80] ความยุติธรรมเช่นนี้อาจวิปริตไปได้ เช่น บิดเบือนสู่การมุ่งประโยชน์ของตนและพวกพ้อง[81] หรือรับใช้กลยุทธ์แห่งแพะรับบาป (scapegoat)[82] ความวิปริตอีกประการก็น่าจะเป็นเรื่องของการค้ำจุนการกีดกันนั่นเอง นอกจากนี้ หากยึดว่า “ยุติธรรม” คือสิ่งที่นิยามด้วยตรรกะแห่งความเท่าเทียม ในกรณีที่มิได้นำด้วยปัญญา ความยุติธรรมในตัวมันเองจะสามารถขัดขวางการมุ่งสู่ชีวิตที่ดี (กับและเพื่อผู้อื่นในสถาบันที่ยุติธรรม) อันมีพื้นฐานบนความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกัน[83]

หากความยุติธรรมอาศัยการนับรวม ซึ่งปฏิบัติการบนฐานแห่งการระบุความเป็นพวกพ้องเป็นหลัก ก็ไม่น่าแปลกใจที่ริเกอร์เห็นว่าการปฏิเสธความเป็นพวกพ้องและการสร้างความเป็นอื่นต่างก็มิอาจเรียกได้ว่า “อยุติธรรม” ทั้งนี้การปฏิเสธความเป็นพวกพ้องและการสร้างความเป็นอื่นที่ว่านั้นอยู่ในระดับพื้นฐานที่สุด นั่นคือ อยู่ในระดับของการกีดกัน อันเป็นระดับที่ทำให้บุคคลหายไปราวกับไม่ได้ดำรงอยู่ เฉพาะเมื่อการปฏิเสธความเป็นพวกพ้องและการสร้างความเป็นอื่นอยู่ในระดับการกดขี่เท่านั้น จึงกล่าวได้ว่าไม่ยุติธรรม คำถามที่ตามมาคือหากความยุติธรรมมิอาจใช้ได้ แล้วสิ่งใดจะเป็นบรรทัดฐานสำหรับการตัดสินว่าการกีดกันเป็นการละเมิด ผู้วิจัยเห็นว่าริเกอร์ตอบคำถามนี้ในสองทาง โดยสองทางนี้มีลักษณะร่วมกันตรงที่ต่างก็อาศัยพื้นฐานของหลักแห่งสหสัมพันธ์ (correlativity) ระหว่างสิทธิและหน้าที่

ทางแรกเป็นอ้างถึงสิทธิเพื่ออนุมานไปสู่หน้าที่ กล่าวคือ ริเกอร์เห็นว่าสิทธิพื้นฐานคือสิทธิในอัตลักษณ์ หากพิจารณาว่าอัตลักษณ์ประกอบด้วย “เอกลักษณ์” (idem) และ “ตัวตน” (ipse) รวมถึงประเด็นที่ว่าอัตลักษณ์ของคนโดยแท้แล้วเป็นอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า การกล่าวว่าสิทธินี้พื้นฐานนั้นเป็นการกล่าวถึง “พื้นฐาน” ที่แท้ นั่นคือ เป็นที่ตั้งแห่งบรรดาสิทธิทั้งหลาย สิทธิมีไว้เพื่อช่วยให้สมรรถนะแห่งตัวตนเป็นจริง รวมถึงช่วยให้ได้เลือกที่จะสร้างสรรค์เอกลักษณ์ของตนผ่านการเล่าเรื่อง การมีสิทธิในอัตลักษณ์จึงเท่ากับการมีสิทธิความเป็นคน และด้วยหลักแห่งสหสัมพันธ์ระหว่างสิทธิและหน้าที่ เรายอมสามารถอนุมานหน้าที่ได้จากสิทธิดังกล่าว นั่นคือ เรามีหน้าที่ต้องเคารพสิทธิแห่งความเป็นคนนี้ บนพื้นฐานนี้เองจึงกล่าวได้ว่าการกีดกันอันปฏิเสธอัตลักษณ์ ไม่ว่าในมิติของเอกลักษณ์หรือตัวตนนั้น จัดเป็นการละเมิดหรืออีกนัยหนึ่ง จัดเป็นการไม่ทำหน้าที่อันถูกต้อง อนึ่ง เนื่องจากความเคารพยอมรับมีนัยหนึ่งเป็นเรื่องของ

การจำได้หมายรู้อัตลักษณ์ การปฏิเสธอัตลักษณ์จึงเป็นความไม่เคารพยอมรับ จุดนี้จึงแสดงถึงถิ่นที่หนึ่งของบทบาทแห่งความเคารพยอมรับ ในอีกทางหนึ่ง ริเกอร์อ้างถึงหน้าที่เพื่ออนุมานไปสู่สิทธิ หน้าที่ดังกล่าวคือหน้าที่ของเจ้าบ้าน หน้าที่ดังกล่าวกำหนดว่าเราต้องปฏิบัติกับคนอื่นในฐานะพวกพ้อง มิใช่ในฐานะศัตรูหรือผู้ที่เป็นอื่น ด้วยหลักแห่งสหสัมพันธ์ระหว่างสิทธิและหน้าที่ เราสามารถอนุมานสิทธิได้จากหน้าที่ดังกล่าวว่าผู้อื่นมีสิทธิที่จะไม่ได้รับการปฏิบัติต่อในแบบกีดกัน ประเด็นเรื่องความเป็นเจ้าบ้านนี้สัมพันธ์กับองค์ประกอบอื่นๆ เช่น การแปล อันมีบทบาทสำคัญในการตอบคำถามต่อไป

ที่ผ่านมาได้ตอบคำถามว่าอะไรคือพื้นฐานของการกีดกัน อะไรคือที่มาของพื้นฐานดังกล่าว และทำไมการกีดกันจึงเป็นการกระทำที่ผิด คำถามต่อไปคือแล้วจะแก้ไขปัญหาการกีดกันอย่างไร ดังเห็นแล้วว่าพื้นฐานที่ธำรงการกีดกันก็คือความปรารถนา(ที่จะกีดกัน)ร่วมกัน จุดนี้เองเป็นประตูสู่การแก้ปัญหา ทำอย่างไรจึงจะเปลี่ยนความมุ่งกีดกันให้กลายเป็นความโอบอ้อมอารี เจตนารมณ์แห่งการแปลก็คือคำตอบ การแปลในตัวมันเองเป็นการปฏิเสธตรรกะแห่งเอกลักษณ์ เนื่องจากมิได้มุ่งแสวงหาความเหมือนกันระหว่างสองภาษา หากแต่มุ่งแสวงหาความคล้ายคลึง โดยมุ่งให้ความหมายในภาษาที่แตกต่างไปกันได้กับความหมายในภาษาของตน เจตนารมณ์ดังกล่าวจึงมิใช่การนิยามความแตกต่างโดยอ้างอิงความเหมือน หากแต่เป็นความพยายามในการเปิดรับและตอบสนองต่อความแตกต่างให้มากที่สุดเท่าที่ภาษาของตนจะเปิดโอกาสให้ เจตนารมณ์นี้จึงแปลงสู่ความรับผิดชอบต่อความแตกต่าง โดยความรับผิดชอบดังกล่าวเข้าใจได้โดยอ้างถึงรากศัพท์ของคำว่า “responsibility” ซึ่งประกอบด้วยคำว่า “respond” หรือการตอบสนอง แม่แบบการตอบสนองที่ประกอบด้วยเจตนารมณ์แห่งการแปลที่ดีที่สุดคือการแลกเปลี่ยนเรื่องเล่า อันเป็นกระบวนการที่นำสู่การเปิดรับเรื่องราวของผู้อื่นในฐานะส่วนหนึ่งของเรื่องราวที่เล่าเกี่ยวกับตนเอง ความพยายามในการรับฟังและทำความเข้าใจเรื่องราวของผู้อื่นสามารถส่งผลสู่การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของผู้มีส่วนร่วมเลยทีเดียว ไม่ว่าจะในฝ่ายผู้เล่าหรือผู้รับฟัง ยิ่งไปกว่านั้น ในแม่แบบแห่งการแลกเปลี่ยนเรื่องเล่านี้เองที่มีโอกาสแห่งความให้อภัยแฝงอยู่ ความให้อภัยนี้เป็นการก้าวพ้นตรรกะแห่งการต่างตอบแทน หรือตรรกะแห่งความเท่าเทียม จึงเป็นเรื่องที่พ้นไปจากความยุติธรรมและเปรียบได้กับการให้ การแปล การเล่าเรื่อง และการให้อภัยจึงจัดอยู่ในประเภทของความโอบอ้อมอารีเช่นเดียวกัน หรืออีกนัยหนึ่ง ทั้งสามสะท้อนถึงตรรกะแห่งความอุดมล้น

อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่าการแปล การเล่าเรื่อง และการให้อภัยจะกำกับด้วยตรรกะแห่งความอุดมล้นเท่านั้น หากจะเป็นไปอย่างเหมาะสม ทั้งสามต้องดำเนินไปในกรอบของเศรษฐกิจแห่งของขวัญ อันเป็นผลแห่งวิภาษวิธีระหว่างตรรกะแห่งความเท่าเทียมและตรรกะแห่งความอุดมล้น หรืออีกนัยหนึ่ง ระหว่างความยุติธรรมและความรัก[84] และเศรษฐกิจแห่งของขวัญนี้เองที่ริเกอร์เห็นว่าเป็นคำตอบของความเคารพยอมรับที่แท้จริง อันเป็นประเภทที่เหนือกว่าที่ฮอนเน็ตกล่าวถึง ความเคารพยอมรับที่แท้นี้

มีพื้นฐานบนการให้แก่ผู้อื่น มิใช่การต่อสู้ดิ้นรนเพื่อให้เราได้มาซึ่งบางสิ่ง การให้นั้นก็คือความโอบอ้อมอารี ข้อที่น่าสังเกตคือความโอบอ้อมอารีนี้สัมพันธ์กับความรับผิดชอบตามนัยที่เน้นการตอบสนอง หากการแปล การเล่าเรื่อง และการให้อภัย ต่างก็เป็นความโอบอ้อมอารี ทั้งสามย่อมเป็นกิจกรรมแห่งความตอบสนอง-รับผิดชอบเช่นเดียวกัน ริเกอร์ใช้เศรษฐกิจแห่งของขวัญเป็นแม่แบบแห่งความถูกต้อง โดยเน้นนัยแห่งความพอเหมาะพอดี (just) หากอาศัยแม่แบบดังกล่าว เราจะโอบอ้อมอารีได้อย่างเหมาะสม เราจะรักได้อย่างถูกต้องเหมาะสม และเราจะมีความยุติธรรมได้อย่างถูกต้องเหมาะสม[85] ในเมื่อเศรษฐกิจแห่งของขวัญเป็นกรอบทำความเข้าใจความโอบอ้อมอารี จึงกล่าวได้ว่าเป็นแม่แบบที่ช่วยชี้แนะว่าเราจะตอบสนอง-รับผิดชอบได้อย่างถูกต้องเหมาะสมได้อย่างไรเช่นเดียวกัน

เศรษฐกิจแห่งของขวัญมีกลไกการทำงานในรายละเอียดอย่างไรจึงก่อให้เกิดความเคารพยอมรับที่แท้อันครอบคลุมถึงความเคารพนับถือ ในอันที่จะเข้าใจกลไกการทำงานของเศรษฐกิจแห่งของขวัญ ควรที่จะกล่าวถึงความสำคัญของกรอบการทำงานดังกล่าวที่มีต่อ “กฎทอง” (Golden rule) ตรรกะแห่งความอุดมล้นเป็นเครื่องถ่วงให้กฎทองไม่วิปริต นั่นคือ ทำให้กฎทองอันเป็นไปตามตรรกะแห่งความเท่าเทียมนั้นคงไว้ซึ่งการมีผู้อื่นเป็นเป้าหมาย (“ฉันทำอย่างนี้เพราะว่าเธอประสงค์เช่นนั้น”) แทนที่จะมีตนเองเป็นเป้าหมาย (“ฉันทำอย่างนี้เพื่อที่ว่าเธอจะได้ทำให้ฉันบ้าง”)[86] ตรรกะแห่งความอุดมล้นกระทำดังกล่าวได้ส่วนหนึ่งก็เพราะความตระหนักในของขวัญอันไม่สิ้นสุดจากพระเจ้า (หรือจากธรรมชาติของมนุษย์และภาษา) ทำให้ตระหนักถึงคำสั่งว่า “เพราะสิ่งเหล่านี้มีแก่ท่าน จงให้...” [87] ความซาบซึ้งในของขวัญอันอุดมล้นก่อให้เกิดความรู้สึกที่ต้องการตอบแทน อันเป็นความรู้สึกที่เกิดขึ้นเอง อาจเรียกความรู้สึกนี้ได้ว่า “ความพร่างพรูอันเอื้ออารี” (benevolent spontaneity)[88] โดยคำว่า “พร่างพรู” นี้มุ่งหมายว่าเป็นการหลั่งล้นออกมาเอง จะสังเกตเห็นได้ว่าความพร่างพรูดังกล่าวมีความสัมพันธ์กับ “ความสำนึกบุญคุณ” และด้วยความรู้สึกจากความพร่างพรูอันเอื้ออารีอันจัดไว้ภายใต้รักแบบอากาเปนี้ ผู้ที่ดำเนินตามตรรกะแห่งความเท่าเทียม จึงมุ่งผู้อื่นเป็นเป้าหมาย และด้วยเหตุนี้ การทำตามกฎทองของเขาจึงทรงไว้ซึ่งความยุติธรรม

ความพร่างพรูอันเอื้ออารีอันนำมาซึ่งความต่างตอบแทนนี้มีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจเกี่ยวกับความรับผิดชอบ ริเกอร์กล่าวแย้งอังมานูแอล เลอวีนาส์ (Emmanuel Levinas) ว่าเพียงแค่มีคำสั่ง (injunction) จากผู้ที่เป็นอื่นนั้นยังไม่นับว่าเพียงพอที่จะทำให้บุคคลต้องตอบสนอง-รับผิดชอบ เงื่อนไขที่ทำให้ความตอบสนอง-รับผิดชอบเกิดขึ้นได้คือต้องมีการรับฟังคำสั่ง กล่าวได้ว่าความพร่างพรูอันเอื้ออารีเป็นผลจากการรับฟังคำสั่ง (“เพราะสิ่งเหล่านี้มีแก่ท่าน จงให้...”) ผลของการรับฟังก็คือบุคคลตอบสนอง-รับผิดชอบต่อคำสั่งนั้นในรูปของความต่างตอบแทน[89] ในทำนองเดียวกัน แม้โดยทั่วไปเมื่อกล่าวถึงของขวัญ คนจะนึกถึงการให้ แต่อันที่จริงการให้ก็ไม่เพียงพอที่จะทำให้เกิดการให้ตอบแทน เงื่อนไขที่ทำให้สิ่งดังกล่าวเกิดขึ้นได้ก็คือการรับ[90] กล่าวได้ว่าการให้จะเกิดขึ้นได้เมื่อมีผู้รับ เมื่อผู้รับมีความสำนึกบุญคุณ

ก็จะบังเกิดเป็นความพร่างพรูอันเอื้ออารีและในที่สุด ผู้รับย่อมตอบสนอง-รับผิดชอบต่อการให้นั้นในรูปของการให้ตอบแทน

แม้ความพร่างพรูอันเอื้ออารีจะช่วยให้เข้าใจว่าทำไมจึงมีความตอบสนอง-รับผิดชอบ แต่ความพร่างพรูอันเอื้ออารีไม่น่าจะช่วยให้เราเข้าใจได้มากพอเกี่ยวกับความเคารพยอมรับร่วมกัน อย่างไรก็ตาม เราสามารถสืบสาวต่อไปโดยอาศัยความตอบสนอง-รับผิดชอบเป็นจุดเชื่อมโยงไปสู่อีกความคิดหนึ่งที่สำคัญ ได้แก่ ความเปราะบาง (fragility) ริเกอร์เห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างความเปราะบางและความรับผิดชอบนั้นจัดเป็นความสัมพันธ์ภายใน (intrinsic) เขากล่าวว่าตนเห็นด้วยกับ ฮันส์ โยนาส (Hans Jonas) ว่าความรับผิดชอบมีความเปราะบางเป็นคู่เผชิญหน้าที่สำคัญ ความเปราะบางที่ว่ารวมถึงสิ่งที่อาจสูญสลายไปเนื่องด้วยธรรมชาติอันอ่อนแอของตนและสิ่งที่ถูกคุกคามจากความรุนแรงเชิงประวัติศาสตร์ (เช่น อคติอันสืบทอดกันมา) ข้อนี้นับเป็นหลักการแห่งความรับผิดชอบ อย่างไรก็ตาม สถานะความเป็นหลักการอันเป็นมิติเชิงเหตุผลนั้นถูกบดบังไว้จนสิ้นด้วยความรู้สึกที่เราประสบในระดับมูลฐาน อันเป็นความรู้สึกถูกเรียกร้องโดยผู้เปราะบางให้กระทำบางสิ่ง อาจเป็นไปเพื่อให้ความช่วยเหลือ ช่วยอุ้มชูให้เติบใหญ่ หรือส่งเสริมให้ประสบความสำเร็จและมีคุณธรรมอันงอกงาม[91]

ความรุนแรงของความรู้สึกดังกล่าวทำให้เรารู้สึกว่ากำลังประสบกับสถานการณ์ที่ไม่เป็นอย่างที่ควร เช่น มิอาจฝืนทน มิอาจยอมรับ ควรแก่การประณาม หรือไร้ความชอบธรรม ริเกอร์ยกตัวอย่างเด็กทารก เพียงการดำรงอยู่ของเด็กทารกก็มีพลังดุจคำสั่งเสียแล้ว เมื่อพบเด็กทารกที่บอบบาง ความรู้สึกที่จะต้องตอบสนอง-รับผิดชอบก็บังเกิดขึ้น ผู้เปราะบางจะปรากฏดุจดั่งผู้ที่เราได้รับมอบหมายความไว้วางใจ (entrusted) ให้ดูแลในลักษณะของการให้อุปการะ (custody) อย่างไรก็ตาม คำว่า "ให้อุปการะ" นี้ดูจะเน้นด้านของตัวเราที่เข้ารับภาระบางอย่าง แต่อันที่จริงควรคำนึงถึงฝ่ายผู้เปราะบางด้วยว่าเป็นผู้ที่ต้องพึ่งพิงคอยคาดหวังความช่วยเหลือ และมอบความไว้วางใจให้แก่เรา เห็นได้ว่าความรับผิดชอบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมิติของความสามารถในการตอบสนอง ประกอบด้วยความรู้สึกได้รับความไว้วางใจและได้รับแรงผลักดันจากคำสั่งจากผู้เปราะบาง ความรู้สึกถึงความรับผิดชอบจึงเป็นความรู้สึกว่าเราถูกทำให้ต้องตอบสนอง-รับผิดชอบต่อบุคคลหนึ่งโดยตัวบุคคลนั้นเอง[92]

คู่แห่งผู้ตอบสนอง-รับผิดชอบและผู้เปราะบางนี้ซ้อนทับอยู่บนคู่ของผู้กระทำและผู้ทนทุกข์อันเป็นภววิทยาแห่งตัวตน (ontology of the self) นั่นเอง[93] ความสัมพันธ์เช่นนี้แสดงถึงความทุสมมาตร (dissymmetry) ซึ่งเกิดขึ้นเมื่อมีผู้ลงมือกระทำและผู้ถูกกระทำ[94] ดูไปแล้วการให้และรับของขวัญดูเหมือนเป็นความทุสมมาตรดังกล่าว โดยผู้ให้เป็นผู้กระทำและผู้รับเป็นผู้ถูกกระทำ มองในแง่นี้จะช่วยให้เห็นกรณีที่บุคคลใช้ประโยชน์จากการให้ นั่นคือ ให้โดยมุ่งหวังให้ผู้รับต้องตอบแทน นับเป็นการให้ที่มีลักษณะร่วมกับกฎทองที่วิปริต อย่างไรก็ตาม ในเมื่อข้างต้นชี้ว่าการรับเป็นเงื่อนไขสำคัญที่มิเพียงแต่จะทำให้การให้

เกิดขึ้นได้เท่านั้น แต่ยังทำให้เกิดการตอบแทนด้วย การรับจึงเป็นความทุสมมาตรไปพร้อมๆ กับการให้ จึงเห็นได้ว่าผู้ให้มิได้เป็นผู้กระทำเท่านั้น แต่ตกอยู่ในฐานะผู้ถูกกระทำด้วย ผู้ให้จะเป็นผู้ทนทุกข์หรือไม่ ก็ขึ้นกับท่าทีของผู้รับว่าจะตอบแทนหรือไม่ จึงกล่าวได้ว่าการให้เป็นความเสี่ยง[95] หรืออีกนัยหนึ่ง แม้ในกรณีที่ผู้ให้ตอบสนอง-รับผิดชอบต่อความเปราะบางของผู้รับด้วยการให้ แต่ในการให้นั้น ผู้ให้ก็ย่อมตกอยู่ในฐานะเปราะบางและรอคอยความตอบสนอง-รับผิดชอบจากผู้รับเช่นเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ ริเกอร์จึงเห็นว่าการจะเข้าใจ “ความร่วมตอบสนอง” ได้แท้จริงแล้วต้องมองเห็นความทุสมมาตรที่ถูกลืมนี้ด้วย[96] ริเกอร์เรียกความทุสมมาตรนี้ว่า “ความทุสมมาตรสองตลบ” (“dissymmetry twice over”)[97]

เมื่อมาถึงจุดนี้ อย่างมากที่สุดก็สรุปได้ว่า “ความร่วมกัน” (mutuality) ใน “ความเคารพยอมรับร่วมกัน” (mutual recognition) มีที่มาจากไหน แต่คำถามเกี่ยวกับความเคารพยอมรับยังคงอยู่ ริเกอร์เน้นว่าลักษณะสำคัญประการหนึ่งของการให้คือความเป็นเทศกาล (festive)[98] ลักษณะนี้เองน่าจะช่วยนำสู่คำตอบได้ ลักษณะความเป็นพิธีรีตอง (ritual) ของเทศกาลทำให้ตัวความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลได้รับการเน้นย้ำขณะที่ตัวสิ่งของที่ให้ลดความสำคัญลง สิ่งของกลายเป็นเพียงสัญลักษณ์ที่แทนตัวความสัมพันธ์ แต่ก็เป็นเพราะว่าความสำคัญของมูลค่าของขวัญถูกลดลงไปนี้ คุณค่าของขวัญจึงเด่นชัดขึ้นในรูปของการเป็นสัญลักษณ์ที่แทนตัวความสัมพันธ์อันเป็นสิ่งไร้ราคา ในเมื่ออัตลักษณ์ของผู้ให้นิยามด้วยความสัมพันธ์กับผู้รับ ของขวัญอันเป็นตัวแทนความสัมพันธ์จึงกล่าวเป็นเป็นตัวแทนผู้ให้ในที่สุด ข้อนี้ก็เป็นการขับเน้นความเปราะบางของผู้ให้ กล่าวคือ ในการให้นั้น ผู้ให้ได้ให้ตัวตนของตนไปเลยทีเดียว

ในเมื่อการให้กลายเป็นเรื่องของตัวความสัมพันธ์และตัวตนของผู้ให้ในที่สุด การที่ผู้รับตอบแทนจึงเป็นการแสดงการจำได้หมายรู้ซึ่งความสัมพันธ์และตัวตนของผู้ให้ การจำได้หมายรู้ดังกล่าวไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นการเคารพยอมรับผู้ให้ได้อย่างเต็มที่นัก เนื่องจากการเคารพยอมรับอันผูกติดกับการต่างตอบแทนนั้นเป็นเรื่องของความสัมพันธ์กับ “ใครก็ตาม” การจำได้หมายรู้ดังกล่าวน่าจะเรียกได้ว่าเป็นการเคารพนับถือ การให้ตอบแทนด้วยความรู้สึกสำนึกบุญคุณสะท้อนให้เห็นการจำได้หมายรู้อย่างเฉพาะเจาะจงถึงความจำเพาะของบุคคลในฐานะผู้ให้ การจำได้หมายรู้เช่นนี้เรียกได้อีกอย่างว่าการยกย่องนั่นเอง[99] ความจำเพาะของบุคคลผู้ให้ดังกล่าวส่วนหนึ่งอธิบายได้ด้วย “เจตนา” กล่าวคือ ความหมายของของขวัญหรือสถานะความเป็นสัญลักษณ์ของของขวัญเกิดขึ้นได้ก็ด้วยเจตนาของผู้ให้ เจตนานั้นคือการให้อย่างไม่หวังผล ความสำนึกในบุญคุณเป็นการจำได้หมายรู้ซึ่งเจตนาดังกล่าว การตอบแทนแก่ผู้ให้ที่ไม่คาดหวังสิ่งใดตอบแทนจึงนำมาซึ่งความประหลาดใจ[100] และยังการตอบแทนอันสำนึกบุญคุณเป็นการแสดงถึงความเคารพนับถืออีกด้วย นั่นคือ เป็นการแสดงความจำได้หมายรู้ซึ่งความมีคุณค่าในตัวผู้ให้

ผู้ให้ได้รับความยินดีจากความประหลาดใจไม่เพียงเพราะว่าผู้รับจำได้หมายรู้เจตนาและยกย่องผู้ให้เท่านั้น แต่ยังยินดีที่ผู้รับตอบสนอง-รับผิดชอบต่อภาวะอันเปราะบางของตนเองด้วย เห็นได้ว่า

ความจำเพาะของผู้ให้อีกส่วนหนึ่งได้มาจากสถานะความเปราะบางอันเกี่ยวเนื่องมาจากการมีเจตนาริเริ่มให้โดยไม่หวังสิ่งตอบแทนนั้นเอง และการตอบสนองต่อความเปราะบางนี้เองที่ทำให้ริเกอร์เรียก “การให้ตอบแทน” ว่าเป็น “ของขวัญชิ้นแรกชิ้นที่สอง” (second first gift)[101] (ขณะที่ของขวัญของผู้ให้เป็นของขวัญชิ้นแรก) การให้ดังกล่าวมิใช่การตอบแทนอีกต่อไป หากแต่เป็นการตอบสนอง-รับผิดชอบจากฝ่ายผู้รับนับเป็นการตอบสนองทั้งจากความพร่างพรูอันเอื้ออารีที่มีต่อผู้ริเริ่มการให้และต่อความเปราะบางที่ผู้ให้นั้นมีหลังจากที่ได้ให้ไปแล้ว

การวิเคราะห์ข้างต้นดูจะให้คำตอบในด้านเดียว นั่นคือ ผู้ให้ได้รับความเคารพยอมรับ (หรือความเคารพนับถือ) อย่างไร แต่จะอธิบายความเคารพยอมรับที่มีต่อฝ่ายผู้รับของขวัญได้อย่างไร ข้อนี้ทำให้ต้องกลับไปสู่ประเด็นเรื่องความตอบสนอง-รับผิดชอบอันสัมพันธ์กับความเปราะบาง ดังกล่าวแล้วว่าผู้เปราะบางทำให้เรารู้สึกว่าได้รับมอบหมายความไว้วางใจให้อุปการะดูแล ริเกอร์ใช้เรื่องคำสัญญาเป็นแม่แบบเชื่อมโยงเรื่องความไว้วางใจนี้กับความยกย่อง บุคคลจะยอมสัญญากับอีกคนก็ต่อเมื่อคนผู้นั้นเป็นที่ไว้วางใจได้ การรับคำสัญญาเป็นการยกย่องว่าเขาจะสามารถรับผิดชอบต่อคำพูดของตนเองได้[102] ในทำนองเดียวกัน เราพิจารณาได้ว่าการให้ทำให้ผู้ให้เองต้องตกอยู่ในฐานะผู้เปราะบางหลังจากที่ให้ไปแล้ว ขณะเดียวกันผู้รับก็จะตกอยู่ในฐานะผู้ที่ต้องตอบสนอง-รับผิดชอบต่อผู้ให้ การให้จึงแสดงแก่ผู้รับว่าผู้ให้ได้มอบหมายความไว้วางใจให้ผู้รับดูแลตน ความเชื่อใจที่ว่านับเป็นเป็นการยกย่องผู้รับว่าจะสามารถตอบสนอง-รับผิดชอบได้ ดังนั้น จึงเป็นการแสดงถึงความเคารพยอมรับในความหมายของความเคารพนับถืออย่างแท้จริง[103]

สำหรับประเด็นเรื่องการยกย่องนั้น สามารถมองย้อนกลับไปสู่ผู้ให้ได้เช่นกัน การยกย่องเกี่ยวกับคุณค่าหรือสิ่งที่ดี การที่ผู้ให้มีความโอบอ้อมอารี สามารถให้ได้โดยไม่หวังสิ่งตอบแทน ก็แปลว่าเขาเห็นคุณค่าในตัวตนบางอย่าง อาจจะกล่าวถึงคุณค่าที่สัมพันธ์กับความตระหนักคำสั่งว่า “เพราะสิ่งเหล่านี้มีแก่ท่าน จงให้...” คำว่า “สิ่งเหล่านี้” หมายถึงบรรดาสิ่งดีอันมหาศาลที่พระเจ้าทรงมอบให้แก่มนุษย์ รวมถึงความดีที่พระเจ้าทรงเห็นว่ามีในตัวมนุษย์ หรืออาจจะกล่าวถึงคุณค่าที่สัมพันธ์กับความตระหนักในสมรรถนะของตนเองที่จะดูแลผู้เปราะบาง ซึ่งโดยพื้นฐานแล้วเป็นสมรรถนะในการรักษาคำสัญญา(ที่จะดูแล) ซึ่งเป็นด้านกลับของประเด็นเกี่ยวกับคำสัญญาข้างต้น กล่าวคือ จากมุมของผู้รับคำสัญญา การที่บุคคลยอมรับคำสัญญาของผู้อื่นเป็นการแสดงถึงความไว้ใจในผู้ให้สัญญา แต่หากมองมุมของผู้ให้สัญญาก็แปลว่าบุคคลผู้นี้เห็นคุณค่าตนเองว่าคู่ควรแก่ความไว้วางใจ ซึ่งก็เป็นเรื่องของการยกย่องตนเองนั่นเอง การให้และการให้ตอบแทนจึงเป็นเรื่องระหว่างบุคคลผู้ยกย่องตนเองที่เคารพนับถือซึ่งกันและกัน

สรุป

การสร้างความเป็นอื่นทำให้บุคคลต้องเสียซึ่งสิทธิความเป็นคน ซึ่งครอบคลุมถึงสิทธิในการเป็นอย่างที่ตนเป็น ความสูญเสียดังกล่าวเรียกได้อีกอย่างว่าบุคคลนั้นมิได้รับความเคารพยอมรับ โดยนัยนี้ความเคารพยอมรับบุคคลมีสองมิติ ได้แก่ มิติที่เป็นสากล และ มิติที่จำเพาะ สำหรับมิติที่เป็นสากลนั้น เมื่อบุคคลได้รับความเคารพยอมรับแล้ว ก็จะได้มาซึ่งสิทธิต่างๆ ที่เข้าใจกันโดยทั่วไปว่าเป็น “สิทธิมนุษยชน” เช่น สิทธิทางกฎหมาย สิทธิทางการเมือง ฯลฯ ในส่วนของมิติที่จำเพาะนั้น บุคคลที่ได้รับการเคารพยอมรับ จะไม่ถูกดูถูกดูหมิ่นในอัตลักษณ์ที่ตนมี เช่น ไม่ถูกดูถูกว่าเป็นชาวเขา ทั้งนี้ อัตลักษณ์ดังกล่าวครอบคลุมได้ทั้งอัตลักษณ์ทางสังคม (เช่น ชาวเขา) และอัตลักษณ์ส่วนบุคคล (เช่น นายแดง ซึ่งเป็นชาวเขา เป็นผู้ชาย เป็น...) ทั้งหมดนี้กล่าวโดยรวมว่าในที่สุดแล้วอยู่บนพื้นฐานของสิทธิในอัตลักษณ์โดยมิติที่เป็นสากลนั้นเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นสำหรับมิติจำเพาะ

หากมองจากอีกมุมหนึ่ง ได้แก่ มุมของผู้ที่มิได้รับการเคารพยอมรับ จะพบประเด็นเรื่องการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อเปลี่ยนแปลงสถานะดังกล่าว การต่อสู้ดิ้นรนนี้คงมิใช่สิ่งที่เปล่าประโยชน์หรือเป็นโทษแต่ถ่ายเดียว เนื่องจากเมื่อพิจารณาในกรอบของเฮเกลหรือฮอนเน็ต ก็นำสู่สถาบันทางสังคมต่างๆ หรือเมื่อพิจารณาตามกรอบทฤษฎีสัญญาสังคม ก็น่าจะกล่าวได้ว่านำสู่ระบบความยุติธรรม ที่ได้พิจารณาไปคือที่รอลส์เสนอ หรืออาจพิจารณาต่อไปจากนั้นว่าการต่อสู้ดิ้นรนอาจนำสู่ระบบความยุติธรรมเช่นที่ วอลเซอร์ โบล์ตังสกี และ เทอเวอโนต์ เสนอไว้ได้

แต่ในอีกด้านหนึ่ง กล่าวได้ว่าผลที่เกิดขึ้นนี้ไม่ถือว่านำสู่ความเคารพยอมรับแท้จริง ในกรณีของเฮเกลหรือฮอนเน็ต ริเกอร์ชี้ว่าการต่อสู้ดิ้นรนจะไม่จบสิ้น เนื่องจากความเคารพยอมรับอันเป็นผลจากการต่อสู้ดิ้นรนนั้นมิใช่ความเคารพยอมรับร่วมกัน ซึ่งเป็นความเคารพยอมรับที่แท้จริง ในกรณีของ รอลส์ วอลเซอร์ โบล์ตังสกี และ เทอเวอโนต์ นั้น ริเกอร์ก็ชี้ว่าระบบที่ได้ที่ดูเหมือนจะประกันความเคารพยอมรับความแตกต่างหลากหลาย ได้กลายเป็นกลไกแห่งการกีดกันที่นำสู่ความไม่เคารพยอมรับคนบางกลุ่ม สาเหตุเป็นเพราะระบบเหล่านี้มองข้ามเงื่อนไขแห่งความเป็นพวกพ้อง อันเป็นกลไกแห่งการนับรวมที่ช่วยให้บุคคลได้เข้ามามีตัวตนอยู่ในระบบความยุติธรรมตั้งแต่ต้น ทั้งนี้ เห็นได้ว่าความเคารพยอมรับร่วมกันและความเป็นพวกพ้องต่างมีองค์ประกอบแห่ง “ความร่วมกัน” (mutuality) จึงกล่าวได้ว่าความขาดหายไปขององค์ประกอบนี้เองที่เป็นปัญหาของทางออกแห่งการต่อสู้ดิ้นรนหรือระบบยุติธรรม หรืออีกนัยหนึ่ง ความขาดหายไปขององค์ประกอบดังกล่าวทำให้ความเป็นอื่นยังคงอยู่

หากย้อนพิจารณามิติที่เป็นสากลและมิติที่จำเพาะของความเคารพยอมรับบุคคล ก็จะพบองค์ประกอบดังกล่าวเช่นกัน กล่าวได้ว่าทั้งสองมิติมีพื้นฐานอยู่บนความเป็นพวกพ้อง ข้อนี้ชัดเจนเมื่อพิจารณามิติที่จำเพาะ เนื่องจากผู้ที่มีอัตลักษณ์ต่างออกไป มักไม่ได้รับความเคารพยอมรับ ความเป็นพวก

พ้องนั้นมีลักษณะอย่างไร ริเกอร์ชี้ว่าพื้นฐานของความเป็นพวกพ้องก็คือความเข้าใจที่มีร่วมกัน ซึ่งมีที่มาจากความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกัน โดยรวมแล้วความเข้าใจดังกล่าวรักษาไว้ในรูปเรื่องเล่า ซึ่งมีความสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์และวิถีชีวิต หากความขาดความเคารพยอมรับมีเหตุจากความเป็นอื่น และในขณะเดียวกันความเคารพยอมรับมีพื้นฐานบนความเป็นพวกพ้อง การขจัดความเป็นอื่นและสร้างความเป็นพวกพ้อง จึงน่าจะแก้ปัญหาความขาดความเคารพยอมรับได้ กระบวนการดังกล่าวเป็นไปได้โดยอาศัยมโนทัศน์เรื่อง “หน้าที่ของเจ้าบ้าน” หรือ “ความโอบอ้อมอารีแบบเจ้าบ้าน” อันเป็นการต้อนรับผู้ที่เป็นอื่น ที่ชัดเจนคือริเกอร์ระบุว่าการต้อนรับดังกล่าวสัมพันธ์กับความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกัน สิ่งที่ขาดไปดูจะเป็นความเข้าใจที่มีร่วมกัน

เพื่อสร้างความเข้าใจดังกล่าว ริเกอร์เสนอการสนทนาเป็นแม่แบบการทำความเข้าใจการต้อนรับ การสนทนาเป็นการแลกเปลี่ยนและร่วมถักทอความหมาย แต่ยิ่งไปกว่านั้น ริเกอร์ยังเสนออีกแม่แบบเพิ่มเติม อันได้แก่ การแปล ซึ่งแสดงชัดถึงการเปิดรับสิ่งที่เป็นอื่น เรียกได้ว่า “ความโอบอ้อมอารีทางภาษา” แม่แบบแห่งการแปลอันประกอบด้วยเจตนารมณ์แห่งการถ่ายโอนความหมายนี้จะยกระดับสู่ความรับผิดชอบผ่านแม่แบบแห่งการแลกเปลี่ยนความทรงจำอันกระทำด้วยการเล่าเรื่อง โดย “รับผิดชอบ” ในที่นี้หมายถึงความสามารถในการตอบสนองต่อผู้อื่น เมื่อนั้น “ความโอบอ้อมอารีทางภาษา” ก็ถ่ายโอนสู่ “ความโอบอ้อมอารีทางเรื่องเล่า” ในแม่แบบแห่งการแลกเปลี่ยนความทรงจำ ซึ่งในขณะเดียวกันก็เป็นเงื่อนไขของความเป็นไปได้ในการให้อภัยด้วยเช่นกัน

แม้ความโอบอ้อมอารีจะเป็นคำตอบ แต่ริเกอร์แยกแยะความโอบอ้อมอารีในแบบที่พอเหมาะพอดีและไม่พอเหมาะพอดี “เศรษฐกิจแห่งของขวัญ” เป็นกรอบในการพิจารณาตัดสินความพอเหมาะพอดีดังกล่าว ความโอบอ้อมอารีเป็นไปตามตรรกะแห่งความอุดมล้น ซึ่งต้องคานไว้ด้วยตรรกะแห่งความเท่าเทียม เศรษฐกิจแห่งของขวัญคือแม่แบบแห่งวิภาษวิธีระหว่างตรรกะทั้งสอง เศรษฐกิจแห่งของขวัญนั้น มีองค์ประกอบของความเป็นเศรษฐกิจ คือ มีการแลกเปลี่ยน การแลกเปลี่ยนดังกล่าว มิได้เน้นพิจารณาคุณค่าของสิ่งของอันเป็นวัตถุแห่งการแลกเปลี่ยนนั้น ในทางตรงกันข้าม การแลกเปลี่ยนมุ่งให้ความสนใจกับความสัมพันธ์ระหว่างกัน ซึ่งสะท้อนถึงความจำได้หมายรู้ซึ่งความเป็นผู้ให้อย่างไม่หวังผลตอบแทนของอีกฝ่าย การตอบแทนด้วยความสำนึกในความปรารถนาดีของผู้ให้นั้น จึงนับเป็น recognition (หรือ reconnaissance) อย่างแท้จริง ในทางกลับกัน ผู้ให้มิได้มีฐานะเป็นผู้กระทำต่อผู้รับเท่านั้น หากแต่ยังตกอยู่ในฐานะผู้เปราะบางที่ผู้รับต้องตอบสนอง-รับผิดชอบอีกด้วย การยอมตกอยู่ในภาวะความเสี่ยงดังกล่าวมีนัยของการยกย่องอีกฝ่ายว่ามีคุณค่าควรแก่การให้ ซึ่งมีความหมายไม่ต่างจากการให้ตัวตนทั้งหมดแก่ผู้รับ การให้จึงนับได้ว่าเป็นการเคารพยอมรับผู้รับ การให้และการให้ตอบแทนจึงเป็นการร่วมกันกระทำโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ร่วมกันยกย่องอีกฝ่าย

เมื่อหวนมาหาผู้ที่พยายามใช้ความยุติธรรมมาแก้ปัญหาความไม่เคารพยอมรับนั้น กล่าวได้ว่ายังขาดความเข้าใจที่เพียงพอเกี่ยวกับความเคารพยอมรับ เพื่อแก้ปัญหานี้ ควรที่จะหันมาพิจารณา “เส้นทาง” แห่งความเคารพยอมรับดังที่ริเกอร์แสดง เส้นทางดังกล่าวเดินทางจากการระบุเอกลักษณ์ (หรือความจำได้หมายรู้) ไปสู่การระบุอัตลักษณ์ (หรือการจำได้หมายรู้ตัวตน) และการเคารพยอมรับร่วมกัน หากจะ “ยังให้เกิดความยุติธรรม” ด้วยการทำ “หน้าที่ของเจ้าบ้าน” ผ่านการเคารพในสิทธิในอัตลักษณ์ ก็จะต้องเริ่มตั้งแต่ระบุเอกลักษณ์ ซึ่งในระดับพื้นฐานที่สุดคือการเห็นว่ามีตัวตน แต่เอกลักษณ์มิเพียงพอที่จะเข้าใจอัตลักษณ์ จึงต้องเคลื่อนต่อไปผ่านความโอบอ้อมอารีในแม่แบบต่างๆ เพื่อจำได้หมายรู้ซึ่งตัวตนของผู้อื่น ความโอบอ้อมอารีนี้มิได้มีให้ทุกคนอย่างไม่จำกัด หากแต่เป็นความโอบอ้อมอารีที่พอเหมาะพอดีตามกรอบเศรษฐกิจแห่งของขวัญ จะนำสู่ความเคารพยอมรับรวมกัน อันเป็นความเคารพยอมรับที่แท้จริงในที่สุด[104]

เชิงอรรถ

* ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

[1] Paul Ricoeur, ***The Course of Recognition***, trans. David Pellauer (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), pp. 23-24.

[2] Ibid., pp. 61-62.

[3] Ibid., pp. 102-103.

[4] ibid., p. 253.

[5] Ibid., pp. 232-233.

[6] ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์ ที่กรุณาชี้ให้เห็นนัยสำคัญของการลำดับประเด็นดังกล่าว

[7] Paul Ricoeur, ***La lutte pour la reconnaissance et l'economie du don*** (Paris: Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 2004), p. 11.

[8] Ibid., p. 13.

[9] Ibid., p. 13.

[10] Ibid., pp. 14-15.

[11] Ibid., p. 15.

[12] Ibid., p. 17.

[13] Ibid., p. 18.

[14] Ibid., pp. 19 - 20.

[15] Ibid., p. 19.

[16] Ibid., p. 20.

[17] Paul Ricoeur, ***Oneself as Another***, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 290.

[18] Paul Ricoeur, ***The Course of Recognition***, p. 202.

[19] Paul Ricoeur, ***La lutte pour la reconnaissance et l'economie du don***, pp. 19 and 21.

[20] Paul Ricoeur, ***La condition d'étranger*** [Online]. 1996. Available from http://2010anneedesmigrations.protestants.org/index.php?id=32554&tx_ttnews%5Btt_news%5

D=606&tx_ttnews%5Byear%5D=2010&tx_ttnews%5Bmonth%5D=04&cHash=d8f500e0d5 [2011, 11March].

[21] Ibid.

[22] Ibid.

[23] Ibid.

[24] Ibid.

[25] Ibid.

[26] Ibid.

[27] Paul Ricoeur, "L'exclusion est une violence", ***Revue Quart Monde*, N°147**. [Online]. 1993. Available from http://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=3289 [2011, 19 January].

[28] Ibid.

[29] Ibid.

[30] Ibid.

[31] Ibid.

[32] Ibid.

[33] Ibid.

[34] Ibid.

[35] Ibid.

[36] Ibid.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

[39] Paul Ricoeur, ***La lutte pour la reconnaissance et l'economie du don***, p. 21.

[40] Ibid., p. 22.

[41] Ibid.

[42] Ibid., pp. 22-23.

[43] Ibid., pp. 23 - 24.

[44] Ibid., p. 24.

[45] Ibid., p. 25.

[46] Ibid., p. 26.

[47] Ibid., p. 27.

[48] Ibid., p. 27.

[49] Paul Ricoeur, “L’exclusion est une violence.”

[50] Ibid.

[51] Ibid.

[52] Paul Ricoeur, ***La condition d'□tranger***.

[53] Ibid.

[54] Ibid.

[55] Ibid.

[56] Ibid.

[57] Ibid.

[58] Ibid.

[59] Paul Ricoeur, “Reflections on a New Ethos for Europe”, trans. Eileen Brennan, in ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Actions***, ed. Richard Kearney (London: Sage Publications, 1996), p. 3.

[60] Ibid., p. 4.

[61] Ibid., p. 4.

[62] Ibid., p. 4.

[63] Ibid., p. 5.

[64] Ibid., p. 5.

[65] Ibid., pp. 5-6.

[66] Ibid., p. 6.

[67] Paul Ricoeur, ***Oneself as Another***, p.320.

[68] Paul Ricoeur, “Reflections on a New Ethos for Europe”, pp. 6-7.

[69] Ibid., pp. 7 and 8.

[70] Paul Ricoeur, "Fragility and Responsibility", trans. Elisabeth Iwanowski in ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action***, ed. Richard Kearney (London: Sage Publication, 1996), p. 15.

[71] Paul Ricoeur, "Reflections on a New Ethos for Europe", p. 7.

[72] Ibid., pp. 7-8.

[73] Ibid., pp. 8-9. ตัวอย่างเช่นคำสัญญาของบรรพบุรุษที่จะจองล้างประเทศเพื่อนบ้านที่มารุกราน อันเป็นคำสัญญาที่มิอาจเป็นจริงได้ในสถานการณ์ปัจจุบันที่มีการควบคุมซึ่งกันและกันในระดับนานาชาติเพื่อป้องกันการใช้ความรุนแรง รวมถึงความจำเป็นที่จะต้องอยู่ร่วมกันและพึ่งพาซึ่งกันและกันในภูมิภาค แม้กระนั้น ทัศนคติแห่งความเป็นศัตรูยังคงคุกรุ่นอยู่ในเรื่องเล่ารูปแบบต่างๆ

[74] Ibid., p. 9.

[75] Ibid., pp. 10 and 11.

[76] Ibid., p. 10.

[77] Ibid., pp. 10-11.

[78] Ibid., p. 11.

[79] Mark Currie, ***Difference*** (London: Routledge, 2004), p. 17.

[80] ด้วยเหตุนี้ "นักปรัชญาแห่งความแตกต่าง" (philosopher of difference) เช่น ฌาคส์ แดริดา (Jacques Derrida) และ อังมานูแอล เลอวีนาส์ (Emmanuel Levinas) จึงปฏิเสธการระบุเอกลักษณ์ และเสนอให้มีความโอบอ้อมอารีอย่างที่สุด (absolute hospitality) อย่างไรก็ตาม ความโอบอ้อมอารีกับทุกคนแบบไม่แยกแยะนี้นำสู่ข้อวิจารณ์บางอย่าง อย่างไรก็ตาม แม้ว่าจะเสนอให้อาศัยความคิดเรื่องความโอบอ้อมอารีเพื่อแก้ปัญหาเช่นกัน แต่ริเกอร์สามารถเลี่ยงปัญหาดังกล่าวไปได้ (ดูรายละเอียดในเชิงอรรถ 85)

[81] Paul Ricoeur, "Love and Justice", trans. David Pellauer, in ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action***, ed. Richard Kearney (London: Routledge, 1996), p. 36.

[82] Paul Ricoeur, "Is a Procedural Theory of Justice Possible?", in ***The Just***, trans. David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 53.

[83] Paul Ricoeur, ***Oneself as Another***, p. 170.

[84] Paul Ricoeur, "Love and Justice", pp. 33-34.

[85] Ibid., pp. 35-36. สำหรับประเด็นเรื่องการแยกแยะความโอบอ้อมอารีที่เหมาะสมและไม่เหมาะสมนั้น นอกจากจะอธิบายในความสัมพันธ์กับความต้องการซึ่งกันและกันระหว่างตรรกะแห่งความอุดมล้น(อันกำกับความโอบอ้อมอารี)และตรรกะแห่งความเท่าเทียมที่ปรากฏตรงนี้แล้ว ยังสามารถอธิบายได้ใน

ความสัมพันธ์กับข้อถกเถียงเกี่ยวกับหน้าที่ของเจ้าบ้าน ริชาร์ด เคียร์นี (Richard Kearney) อธิบายประเด็นนี้ได้เป็นอย่างดีโดยอาศัยรากศัพท์ของคำว่า “เจ้าบ้าน” ในภาษาอังกฤษคำนี้คือคำว่า “host” หากสังเกตดูจะเห็นว่าคำนี้ปรากฏทั้งใน “hospitality” (ความเป็นเจ้าบ้าน/ความโอบอ้อมอารี) และ “hostility” (ความเป็นปฏิปักษ์) ความรับผิดชอบในฐานะเจ้าบ้านทำให้ต้องแยกแยะว่าจะต้อนรับใครเข้ามาในบ้านได้ การแยกแยะมิตรและศัตรูนี้เป็นเรื่องของการระบุเอกลักษณ์ เนื่องจากในการที่จะแยกแยะดังกล่าว เราต้องระบุว่าใครเป็นใคร ดังนั้น “นักปรัชญาแห่งความแตกต่าง” เช่น แดริดา และ เลอวินาส์ จึงเห็นว่าการระบุเอกลักษณ์เป็นจังหวะแห่งการเปลี่ยนจาก “hospitality” เป็น “hostility” ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในกรณีที่ผู้มาเยือนถูกจัดประเภทเป็นศัตรู ข้อเสนอของนักปรัชญาเหล่านี้จึงเป็นการปฏิเสธการระบุเอกลักษณ์และการแยกแยะ และให้มีความโอบอ้อมอารีอย่างที่สุด (absolute) นั่นคือ ต้อนรับทุกคนอย่างไม่เลือกหน้า อย่างไรก็ตาม เคียร์นีไม่เห็นด้วยโดยระบุว่าหากขาดการแยกแยะ เจ้าบ้านก็อาจจะถูกเปลี่ยนสถานะจาก “host“ (เจ้าบ้าน) กลายเป็น “hostage” (ตัวประกัน) ในบ้านของตน คำถามที่เกิดขึ้นจึงเป็นว่าควรจะโอบอ้อมอารีอย่างเหมาะสมอย่างไร (ดู Kearney, “Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics”, ***Critical Horizon*** 3, 1 (2002): 10-13) สำหรับริเกอร์แล้ว เศรษฐกิจแห่งของขวัญก็คือแม่แบบที่จะช่วยตอบคำถามนี้ได้ – ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์ ที่กรุณาชี้ความสำคัญของการวิเคราะห์ปัญหาโดยอาศัยรากศัพท์ดังกล่าว

[86] Ibid., p. 36.

[87] Ibid., p. 33.

[88] Paul Ricoeur, ***Oneself as Another***, p. 190.

[89] Ibid.

[90] Paul Ricoeur, ***The Course of Recognition***, p. 243.

[91] Paul Ricoeur, “Fragility and Responsibility,” pp. 15-16.

[92] Ibid., p. 16.

[93] Paul Ricoeur, ***Oneself as Another***, p. 18.

[94] Ibid., p. 219. ทั้งนี้ กาแอล ฟิอาส (Gaëlle Fiasse) ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างดีว่าแม้พบได้ว่าบางครั้งริเกอร์ใช้คำว่า “อสมมาตร” (asymmetry) และ “ทุสมมาตร” (dissymmetry) สลับกัน แต่อันที่จริง ริเกอร์ดูจะให้ความหมายต่างกันไป “อสมมาตร” หมายถึงภาวะที่ไร้ความสมมาตร ขณะที่ “ทุสมมาตร” หมายถึงภาวะที่เกิดจากการกระทำต่อกัน (ดู Gaëlle Fiasse, “The Golden Rule and Forgiveness”, in ***A Passion for the Possible***: ***Thinking with Paul Ricoeur***, ed. Brian Treanor and Henry Isaac Venema (New

York: Fordham University Press, 2010), p. 81.) ผู้วิจัยเห็นด้วยว่าบางครั้งริเกอร์ใช้สลับกัน (เช่น การกล่าวถึง “originary dissymmetry” ใน ***The Course of Recognition***, p. 153) และเห็นด้วยกับความหมายที่ฟิอาสระบุว่า “ทุสมมาตร” สัมพันธ์กับการลงมือกระทำต่ออีกฝ่าย อย่างไรก็ตาม “ทุสมมาตร” ของริเกอร์อาจจะไม่จำเป็นต้องไปไกลถึงขั้นการกระทำต่อกัน เนื่องจากบางที่พบว่าริเกอร์ใช้คำนี้เมื่อกล่าวถึงการที่บุคคลหนึ่งกระทำต่ออีกบุคคลหนึ่งเพียงฝ่ายเดียว (เช่น “...a dissymmetry that places one in the position of agent and the other in that of patient” ใน
Ricoeur, ***Oneself as Another***, p. 219.) ในงานวิจัยนี้ ยึดตามความหมายหลังเพื่อให้สอดคล้องกับความคิดของริเกอร์ดังที่จะกล่าวต่อไปเกี่ยวกับ “ทุสมมาตรสองตลบ”

[95] Paul Ricoeur, ***The Course of Recognition***, p. 242.

[96] Ibid., p. 262.

[97] Ibid., p. 263.

[98] Ibid., p. 244.

[99] ถึงแม้จะกล่าวถึงการยกย่อง แต่ในที่นี้จะยังคงใช้ “เคารพนับถือ” แทนที่จะใช้ “เคารพยกย่อง” เนื่องจากคำหลังน่าจะสัมพันธ์กับการประเมินบุคคลตามแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจแห่งความยิ่งใหญ่ของโบล์ตังสกีและเทเวอโนต์ข้างต้น

[100] Paul Ricoeur, ***The Course of Recognition***, p. 243.

[101] Ibid., p. 242.

[102] Paul Ricoeur, “Who is the Subject of Rights?,” trans. David Pellauer in ***The Just*** (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 7.

[103] คำว่า "ยกย่อง" นี้มีความสำคัญ การกล่าวว่าผู้ให้ "ยกย่อง" ผู้รับนั้น มิได้มีความหมายว่าผู้ให้ "คาดหวัง" การตอบแทนจากผู้รับ ความยกย่องนั้นเป็นความพร่างพรูมาจากความยกย่องในตนเองของผู้ให้ มิใช่ความมุ่งหวังบางสิ่งในอนาคต หาไม่แล้ว จะเป็นการไม่แก้ปัญหาความวิปริตแห่งการให้เพื่อที่จะรับ (ดูประเด็นเรื่องความยกย่องในตนเองของผู้ให้ในการวิเคราะห์ส่วนต่อไป)

[104] การเชื่อมโยงอันสร้างเอกภาพให้แก่การระบุเอกลักษณ์ การระบุอัตลักษณ์ และความเคารพยอมรับร่วมกันภายในบริบทการแก้ปัญหาการขาดความเคารพยอมรับนี้ ช่วยตอบข้อวิจารณ์ที่มีต่อริเกอร์ที่ว่าองค์ประกอบบนเส้นทางแห่งความเคารพยอมรับนั้นขาดเอกภาพ ดูตัวอย่างคำวิจารณ์ในลักษณะดังกล่าว เช่น อังมานูแอล เรอโนลต์ (Emmanuel Renault) วิจารณ์ว่าริเกอร์ดูจะไม่มีฐานให้แก่เส้นทางดังกล่าว เรอโนลต์เห็นว่าในการเสนอเส้นทางนี้ ดูเหมือนริเกอร์พยายามแสดงความเหนือกว่าของภาษาฝรั่งเศสสำหรับ

การคิดเชิงปรัชญา เนื่องจากเส้นทางนี้สร้างบนพื้นฐานของความหมายต่างๆ ของ “reconnaissance” ที่ปรากฏในภาษาฝรั่งเศส (ที่เห็นได้ชัดเจนคือบทบาทของความหมาย “สำนึกบุญคุณ” ที่แฝงอยู่ในความเคารพยอมรับร่วมกัน) แต่ในขณะเดียวกัน เมื่อพิจารณาดูแล้ว การคิดเส้นทางนี้ขึ้นมาดูจะไม่สามารถอธิบายได้ ไม่ว่าจะอาศัยกรอบการทำงานเชิงปรากฏการณ์วิทยาหรือกรอบการทำงานเชิงภาษาสามัญ (ordinary language) ของปรัชญาโลกที่พูดภาษาอังกฤษ (ดู Gonçalo Marcelo & Emmanuel Renault, “Reconnaissance, critique sociale et politique: Entretien de Gonçalo Marcelo avec Emmanuel Renault”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, 1 (2011): 144.) อย่างไรก็ตาม การเชื่อมโยงที่กำลังกล่าวถึงในย่อหน้านี้ได้แสดงให้เห็นว่าองค์ประกอบต่างๆ บนเส้นทางนี้มีเอกภาพภายในกรอบของเศรษฐกิจแห่งของขวัญ ตามที่ขยายความในบริบทการแก้ปัญหาขาดความเคารพยอมรับ และแม่แบบของเศรษฐกิจแห่งของขวัญนี้เป็นผลจากการทำงานเชิงปรากฏการณ์วิทยาที่ริเกอร์เรียกว่า “ปรากฏการณ์วิทยาแห่งของขวัญ” (phenomenology of the gift) (Paul Ricoeur, ***The Course of Recognition***, p. 231.)

คงเป็นเรื่องบังเอิญที่น่ายินดีว่า “reconnaissance” ที่ปรากฏในภาษาฝรั่งเศสมีความหมายที่สอดรับพอดีกับผลของการวิเคราะห์เชิงปรากฏการณ์วิทยาของริเกอร์ – ผู้วิจัยขอขอบพระคุณรองศาสตราจารย์.ดร. สุวรรณา สถาอานันท์ที่กรุณาชี้ให้เห็นถึงความจำเป็นในการหวนไตร่ตรองถึงเส้นทางดังกล่าว

บรรณานุกรม

Currie, M. ***Difference***. London: Routledge, 2004.

Fiasse, G. "The Golden Rule and Forgiveness". In Brian Treanor & Henry Isaac Venema (eds.), ***A Passion for the Possible***: ***Thinking with Paul Ricoeur***, pp. 77-89. New York: Fordham University Press, 2010.

Kearney, R. "Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics". ***Critical Horizon*** 3, 1 (2002): 7-36.

Marcelo, G. & Renault, E. "Reconnaissance, critique sociale et politique: Entretien de Gonçalo Marcelo avec Emmanuel Renault". ***Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*** 2, 1 (2011): 134-149.

Ricoeur, P. ***Oneself as Another***, Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Ricoeur, P. "Reflections on a New Ethos for Europe". Translated by Eileen Brennan. In Richard Kearney (ed), ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Actions***, pp. 3-12. London: Sage Publications, 1996.

Ricoeur, P. "Fragility and Responsibility". Translated by Elisabeth Iwanowski. In Richard Kearney (ed), ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action***, pp. 15-22. London: Sage Publication, 1996.

Ricoeur, P. "Love and Justice". Translated by David Pellauer. In Richard Kearney (ed), ***Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action***, pp. 23-39. London: Routledge, 1996.

Ricoeur, P. "Who is the Subject of Rights?" In ***The Just***. Translated by David Pellauer. pp. 1-10. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Ricoeur, P. "Is a Procedural Theory of Justice Possible?" In ***The Just***. Translated by David Pellauer. pp. 36-57. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Ricoeur, P. ***La lutte pour la reconnaissance et l'economie du don***. Paris: Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 2004.

Ricoeur, P. ***The Course of Recognition***. Translated by David Pellauer. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Ricoeur, P. "L'exclusion est une violence". ***Revue Quart Monde,*** N°147. [Online]. 1993. Available from http://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?id=3289 [2011, 19 January].

Ricoeur, P. ***La condition d'étranger***. [Online]. 1996. Available from http://2010anneedesmigrations.protestants.org/index.php?id=32554&tx_ttnews%5Btt_news%5D=606&tx_ttnews%5Byear%5D=2010&tx_ttnews%5Bmonth%5D=04&cHash=d8f500e0d5 [2011, 11 March].

Abstract

Title: Moral Status of Family in Buddhism

Author: Channarong Boonnoon, Ph.D.

This research aims to study the moral status of the family in Buddhism, based on ***The Tipitaka***, especially ***Suttanta Pitaka***, the commentaries, and other literature. The early Buddhist teaching of "previous benefactor – grateful person" is explained within the framework of family relationship. The key questions are: In Buddhist perspective, what is the importance of the family in individual life, community, society and state? Key analysis addresses the question why the obligation to express gratitude towards parents is undeniable even for monks who have abandoned their family life.

Title: Filial Piety (*xiao*) in Confucian Ethics

Author: Sarinya Arunkhajornsak, Ph.D.

This research aims to conceptualize the virtue of filial piety (*xiao*) and discuss normative reasons of this virtue in early Confucian ethics. This research proposes that the source of value and normative claim of filial piety in early Confucian ethics could be explained by a process of "reflective endorsement". This article argues that the assertion of authority from mandate of heaven (*tianming*) or human nature of filial love can be normative when one reflects on and endorses the value of the parents in one's life and thus making it "good", and then allows oneself to be guided by "natural" affection. Moreover, filial son and daughter in Confucian ethics have moral autonomy to govern themselves by authority from their reflection on placing value upon a person or thing in their life. Therefore, when one respectfully follows or gently remonstrates with the parents, the normative reason of such filial practices could be explained that one endorses the parents to be a "priority" in one's life. According to reflective endorsement theory, our identities including human identities give rise to our obligation to any person or thing we place value. Thus, when individuals and people in community collectively endorse filial piety as the most important virtue in moral cultivation and social harmonization, this means that they also endorse what kind of human being and good life should be

developed, including what appropriate virtue should be cultivated for expressing human identities. For this reason, filial piety in Confucian ethics has a strong normative force.

Title: Confucius' Ethics: An Ethics of Reciprocity

Author: Suwanna Satha-anan, Ph.D.

Ethics of reciprocity exists in the middle between two extremes, namely, Egoism which aims to gain, to lay claim, and to receive the good solely for selfish purposes; and Extreme Altruism which aims to give, to sacrifice and to execute forgiving kindness without limit. This research offers a study of the ethics of reciprocity in the philosophy of Confucius by analyzing this ethical principle in 4 areas of life, namely, relationships between father and son, friend and friend, ruler-officials and the people, and strangers or people of different cultures. This work argues that Confucius' "systematic" ordering of reciprocity in these four areas of life, from the most intimate in the family to the most remote of the strangers indicates an ethical project of creating and developing the power of generalized moral reciprocity as a basis for the ideal society. The very possibility of a good life originates from the creation of a moral subject who can be a giver, a receiver and a reciprocator in a "right" and joyful way.

Title: The Fifth Precept: Sati (Mindfulness) and Buddhist Ethics

Author: Pairin Katipommarat

This research aims to study the meaning and the important role of the concept of "Sati" (Mindfulness) as the last of The Five Precepts. This article not only offers a more articulated understanding of Sati, it also gives insights into Buddhist ethics in general.

The concept of "Sati" or mindfulness and awareness has two roles related to Paññā (wisdom), i.e. "the role of Sati in the cultivation of Paññā's " and "the role of Sati in the practice of Paññā's." To be called "Sammāsati" (Right mindfulness), this awareness must always be coupled with Paññā. There are two levels of Paññā, namely "Lokiya-paññā" and "Lokuttara-paññā," hence, also, there are two-levels of Sammāsati, i.e. "Lokiya-Sammāsati" and "Lokuttara-Sammāsati." These two levels of Sati reveal themselves differently in the contexts of"Personal

ethic" and "Social ethics." The analysis of this paper suggests that "Personal ethics" contains both levels of Sati, while "Social ethics" contains only Lokiya-Sammāsati.

Considering in The Fifth Precept, this paper argues that consuming liqueur is "sinful" in all cases although it varies in terms of intensity of sin. An important criterion to discern a sin is that the reduction of mindfulness makes it easier to hurting yourself and, eventually, to others. In this way, mindfulness, as the basic reason behind the establishment of The Fifth Precept, is important in both spheres of "Personal ethics" and "Social ethics." Nonetheless, Buddhism confirms that both forms of mindfulness are necessary and both enhance the development of human life to achieve the highest ideal of Buddhism, namely, the complete cessation of suffering.

Title: *Prohairesis*: Things that are 'up to us' and the happy life in Epictetus' ethics

Author: Supakwadee Amatayakul, Ph.D.

This research investigates the nature and role of *prohairesis* in the ethics of the Stoic philosopher Epictetus, and argues that he uses *prohairesis* to refer to "volition" systematically for the first time in the history of Western Philosophy. To Epictetus, only *prohairesis* is entirely up to us, is both the necessary and sufficient conditions for the attainment of happiness and the good life, is the source of goodness and evil, and is a person's true identity. This research begins by investigating *proharesis* in Aristotle's ethics in order to compare with Epictetus' use of the concept, and analyzes *prohairesis* in Epictetus' ethics as "volition" of a unified soul, which operates through correct and proper judgments on the basis of the distinction between things that are and are not "up to us." It concludes by showing how a good *prohairesis* leads to the attainment of a life of happiness or imperturbability.

Title: Emanuel Levinas on Face-to- Face Relation as a Condition for Ethics

Author: Kongkrit Traiyawong

From Emmanuel Levinas' perspective, Western philosophical traditions fall under ontology including ethics which takes egology as a starting point. Consequently, other things

and other person fall under ontology through the constitution of self-identity. According to Levinas, reducing the otherness of other persons into sameness is regarded as violence. He attempts to radically question the meaning of ethics in the normative sense. Levinas provides a specific meaning of ethics, that is, ethics as the relation between the “I” and the “Absolute Other” of which a concrete manifestation is in a ‘face-to-face relation’. In that relation the other person demands or commands me that the “I” have to respond. This is the link between response and responsibility, in other words, it is an ability to respond. This article aims to argue that the ‘face-to-face-relation’ is a condition for ethics in real life situations, namely how to relate to and respond to the others.

Title: Recognition in Paul Ricoeur’s Philosophy

Author: Pagorn Singsuriya, Ph.D.

When recognition is proposed as the solution to the problem of otherness, which leads to marginalization and exclusion, it is usually understood as being rooted in justice. However, Paul Ricoeur argues that otherness remains even in the perfect system of justice. We need to travel through what he calls, "the course of recognition," in order to discover the kind of recognition that can really do the job. With the economy of the gift as framework, mutual recognition—the true recognition—is delineated along with other important concepts e.g. hospitality, forgiveness, responsibility, translation and narrative.