

ภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าต่ออิง

สำหรับลัทธิเต๋า (Taoism) คัมภีร์หลักที่เราจะใช้ศึกษาเนื้อหาปรัชญาและคำสอนของลัทธินี้ได้ก็คือ *คัมภีร์เต๋าต่ออิง (Tao Te Ching)* และ *คัมภีร์จวงจื่อ (Chuang Tzu)* แม้ว่าทั้งสองคัมภีร์จะมีเนื้อหาคำสอนโดยรวมคล้ายกันในเรื่องการหาวิถีที่แท้ จนสามารถจัดอยู่ในสำนักเดียวกันได้ก็ตาม* แต่สำหรับประเด็นภาษาและความเป็นจริง ทั้งสองคัมภีร์มีข้อเสนอกันที่แตกต่างอยู่หลายประการเช่นกัน อย่างไรก็ตามทั้งสองคัมภีร์ถูกมองเหมือนกันว่า มีลักษณะที่ดูเหมือนจะเป็นวิมุตินิยมทางภาษา (linguistic skepticism) เนื่องจากมีท่าทีสงสัย ตั้งคำถาม ต่อขนบการเข้าใจและการใช้ภาษาในแง่ความสัมพันธ์กับความเป็นจริงอย่างรุนแรง จนดูเหมือนจะปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ สำหรับงานวิจัยชิ้นนี้ได้ตั้งสมมติฐานไว้ว่า ทั้ง *คัมภีร์เต๋าต่ออิง* และ *คัมภีร์จวงจื่อ* ไม่ได้มีท่าทีต่อประเด็นภาษาและความเป็นจริงในลักษณะที่เป็นวิมุตินิยมทางภาษา แต่เนื่องจากทั้งสองคัมภีร์มีเหตุผลของการไม่เป็นวิมุตินิยมทางภาษาที่ต่างกัน ดังนั้นจึงจำเป็นต้องศึกษาประเด็นภาษาและความเป็นจริงในแต่ละคัมภีร์แยกออกจากกัน โดยจะวิเคราะห์ประเด็นภาษาและความเป็นจริงใน *คัมภีร์เต๋าต่ออิง* ก่อน ทั้งนี้การเลือกวิเคราะห์ *คัมภีร์เต๋าต่ออิง* ก่อนไม่ได้แฝงนัยเรื่องการดูกรณนาขึ้นก่อนหรือหลัง เพราะอายุของ *คัมภีร์เต๋าต่ออิง* และประวัติชีวิตของเหลาจื้อ (Lao Tzu) ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นผู้รจนาคัมภีร์ ยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ ทำให้ระยะเวลาการนิพนธ์รวบรวมคัมภีร์ทั้งสอง เป็นที่คลุมเครือไปด้วย¹ แต่เหตุที่เลือกวิเคราะห์ *คัมภีร์เต๋าต่ออิง* ก่อน เพราะนักวิชาการปรัชญาจีนต่างลงความเห็นว่า *คัมภีร์จวงจื่อ* มีเนื้อหาปรัชญาที่พัฒนาอย่างสมบูรณ์กว่า *คัมภีร์เต๋าต่ออิง*² ดังนั้นเพื่อให้เห็นการคลี่คลายทางเนื้อหาคำ

* สำหรับชื่อ "สำนักเต๋า" (Taoist School) นั้นนำมาใช้เรียกหลังจากที่คัมภีร์ทั้งสองได้ปรากฏสู่บรรณพิภพ โดยใช้ครั้งแรกในบันทึกประวัติศาสตร์ของสุมาเจียน (145-86 B. C.?)

Wing – tsit Chan, ed and tr, *A source book in Chinese philosophy* (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1970), p. 136.

¹ สุวรรณ สถาอานันท์, *กระแสนารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ชรรษชาติ อำนาจ และจริต* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), หน้า 95-96.

² Wing – tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy*, pp. 136-137. และ Fung Yu – Lan, *A short history of Chinese philosophy* (New York: Free Press, 1966), pp. 65-67.

ตอน จึงจะขอวิเคราะห์ประเด็นภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงก่อน แล้วบทต่อไปจึงจะวิเคราะห์ประเด็นเดียวกันนี้ในคัมภีร์จวงจื่อ

เกี่ยวกับคัมภีร์เต๋าเต๋อจิง และผู้รจนาคัมภีร์

ถึงแม้คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงจะเป็นคัมภีร์โบราณเล่มเล็กๆ ที่มีความยาวเพียง 81 บท หรือประมาณ 5,000 ตัวอักษร แต่คัมภีร์เล่มนี้กลับมีเนื้อหาปรัชญาที่ลึกซึ้ง และมีอิทธิพลต่อประวัติศาสตร์อารยธรรมจีนอย่างยิ่ง วิง – ซิต ชาน (Wing – tsit Chan) กล่าวว่า “ไม่มีใครที่จะเข้าใจปรัชญาจีน ศาสนา การปกครอง ศิลปะ เกษศาสตร์ (หรือแม้แต่การประกอบอาหาร) หากปราศจากการซาบซึ้งอย่างแท้จริงกับสิ่งที่คัมภีร์เล่มเล็กๆ นี้ได้สอนไว้”³ ส่วน สุวรรณ สถาอานันท์ ได้เปรียบเทียบความสำคัญของคำสอนของเหลาจื่อไว้ว่า หากคำสอนของขงจื้อมีความสำคัญ และมีอิทธิพลต่อประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาจีนจนอาจเปรียบได้ว่าเป็น “ปีกแห่งภูมิปัญญาจีน” คำสอนของเหลาจื่อก็อาจเปรียบได้เป็นปีกอีกข้างหนึ่งที่มีพื้นฐานทางความคิดแตกต่างจากคำสอนของขงจื้อ⁴ ความสำคัญต่อภูมิปัญญาจีนดังกล่าวนี้เองที่ทำให้ถึงแม้คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงจะเป็นคัมภีร์โบราณ แต่คัมภีร์เล่มนี้กลับเป็นคัมภีร์อีกเล่มหนึ่งในประวัติปรัชญาจีนที่มีผู้นิยมศึกษาเนื้อหาคำสอน สังเกตได้จากการนำไปแปลและตีความต่างกันออกไปหลายสำนวน ทั้งนี้สาเหตุอีกอย่างหนึ่งน่าจะเป็นเพราะเนื้อหา และภาษาลีลาการประพันธ์ที่คลุมเครือ ทำให้ไม่อาจตัดสินได้ว่าการตีความแบบใดเป็นการตีความที่ถูกต้องอย่างแน่ชัด อีกทั้งถึงแม้จะเป็นคัมภีร์โบราณ แต่กลับมีเนื้อหาคำสอนที่ทันสมัยสามารถนำมาใช้เป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตได้ ที่เห็นได้ชัดคือการอธิบายและเสนอวิธีคิดเพื่อการแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อมในปัจจุบัน* จึงไม่น่าแปลกใจว่าทำไมคัมภีร์เล่มนี้จึงมีหลายสำนวนแปล และยังมีผู้สนใจศึกษาเนื้อหาคำสอนในคัมภีร์อย่างต่อเนื่องอยู่ตลอดเวลา

ยังเป็นที่ถกเถียงกันเกี่ยวกับอายุของคัมภีร์เต๋าเต๋อจิง และเหลาจื่อที่เชื่อกันว่าเป็นผู้รจนาคัมภีร์นี้ ตามขนบความเชื่อเดิมเชื่อกันว่า คัมภีร์เล่มนี้ถูกเขียนขึ้นในราวศตวรรษที่ 6 ก่อน

³ Wing – tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy*, p. 136.

⁴ สุวรรณ สถาอานันท์, *มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก* (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533), หน้า 12.

* โปรดดูตัวอย่างการนำปรัชญาของลัทธิเต๋ามาใช้ในการวิเคราะห์เกี่ยวกับสิ่งแวดล้อมได้ใน J. Baird Callicott and Roger T. Ames, eds, *Nature in Asian traditions of thought: Essays in environmental philosophy* (New York: State University of New York Press, 1989), pp. 67-149.

คริสต์ศักราช จึงทำให้เชื่อกันว่าเป็นงานเขียนทางปรัชญาชิ้นแรกในประวัติศาสตร์จีนด้วย⁵ โดยข้อสันนิษฐานนี้สัมพันธ์กับการสืบค้นประวัติชีวิตของเหลาจื๊อ เท่าที่สืบค้นกันมาในคัมภีร์ประวัติศาสตร์ของซูมาเจียน บันทึกเกี่ยวกับเหลาจื๊อไว้ว่า เหลาจื๊อถือกำเนิดขึ้นในหมู่บ้านจูเยน ตำบลไท่หลี่ แขวงเมืองอู่ แคว้นฉู่ มีแซ่ว่าหลี่ ชื่อเล่นว่า “เอ้อ” (Eh) ชื่อจริงคือ “ตัน” (Tan) ส่วนชื่อ “เหลาจื๊อ” นั้นเป็นชื่อที่เรียกกันในภายหลังยามที่ท่านแก่ชราแล้ว เพราะคำว่า “เหลาจื๊อ” แปลว่า “ปราชญ์ผู้ชรา” เหลาจื๊อเคยทำงานเป็นเลขานุการ และเป็นบรรณารักษ์ห้องสมุดของกษัตริย์ราชวงศ์โจว บันทึกยังระบุอีกว่าเหลาจื๊อมีอายุแก่กว่าขงจื๊อ⁶ และขงจื๊อเคยมาพบเหลาจื๊อเพื่อขอคำแนะนำเกี่ยวกับจารีตพิธีกรรม* เหตุผลที่เชื่อกันว่าเหลาจื๊อเขียนคัมภีร์เต๋าเต๋อจิง ก็เพราะในช่วงบั้นปลายของชีวิต เหลาจื๊อเป็นผู้อำนวยการปกครองบ้านเมืองของกษัตริย์ และสภาพสังคมที่วุ่นวายในสมัยนั้น จึงตัดสินใจเดินทางไปทางทิศตะวันตกเพื่อใช้ชีวิตอยู่กับธรรมชาติอันเงียบสงบ เมื่อไปถึงค่าน นายค่านได้ขอร้องให้ท่านเขียนอะไรไว้เป็นที่ระลึก เหลาจื๊อจึงได้เขียนคัมภีร์ “เหลาจื๊อ” หรือในเวลาต่อมารู้จักกันในนามคัมภีร์ “เต๋าเต๋อจิง” นี้ขึ้น⁷ นักวิชาการบางกลุ่มบ้างยึดตามขนบความเชื่อเดิมว่า คัมภีร์ถูกเขียนขึ้นประมาณศตวรรษที่ 6 ก่อนคริสต์ศักราช บางกลุ่มก็เชื่อว่าเป็นศตวรรษที่ 4 หรือ 3 ก่อนคริสต์ศักราช แต่ในปัจจุบันนักวิชาการส่วนใหญ่มักเชื่อว่าคัมภีร์ถูกเขียนขึ้นในปี 250 ก่อนคริสต์ศักราชมากกว่า⁸ อย่างไรก็ตามนักวิชาการจีนต่างลงความเห็นว่าบางส่วนของคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงน่าจะมีผู้อื่นมากกว่าหนึ่งคนเป็นผู้เรียบเรียงในเวลาต่อมา⁹ ฟุง หยู – หลาน (Fung Yu – Lan) คิดว่าเหลาจื๊อกับคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงอาจจะไม่มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันก็เป็นได้ เรื่องราวเกี่ยวกับเหลาจื๊อที่มีชีวิตอยู่ในช่วงเดียวกับขงจื๊ออาจจะเป็นจริง แต่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงอาจถูกเขียนขึ้นในเวลาต่อมา¹⁰ ดังนั้นเราอาจจะสืบค้นอายุ

⁵ Fung Yu – Lan, *A short history of Chinese philosophy*, p. 93.

⁶ พงนา จันทรสันติ, แปลกและเรียบเรียง, *วิถีแห่งเต๋า* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, 2539), หน้า 17-18.

* โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติม เกี่ยวกับการตีความเหตุการณ์ที่ขงจื๊อและเหลาจื๊อพบกัน ใน สุวรรณา สถาอานันท์, *มนุษย์ทัศนในปรัชญาตะวันออก*, หน้า 16-18.

⁷ พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, หน้า 18.

⁸ A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China* (Illinois: Open Court, 1991), pp. 215-219.

⁹ Wing – tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy*, p. 138.

¹⁰ Fung Yu – Lan, *A short history of Chinese philosophy*, pp. 93-94.

ของคัมภีร์ได้โดยวิธีอื่นที่พิจารณาคัมภีร์แยกออกจากประวัติชีวิตของเหลาจื๋อ* สำหรับงานวิจัยชิ้นนี้ แม้เราจะไม่อาจรู้ได้ว่าผู้เขียนคัมภีร์คือใครกันแน่ และ “เหลาจื๋อ” มีความสัมพันธ์อย่างไรกับคัมภีร์เต๋าเต๋อจิง แต่ผู้วิจัยก็จะขอใช้ชื่อ “เหลาจื๋อ” เรียกผู้ที่เขียนคัมภีร์นี้ในฐานะที่เป็นผู้เขียนคนแรก หรือ เป็นคนที่ได้ปูแนวทางเนื้อหาโดยรวมของคัมภีร์เอาไว้ คราบไคที่เรายังเชื่ออยู่ว่าคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงนี้ถูกเขียนขึ้นโดยมนุษย์ ไม่ใช่การเผยแสดงของพระเจ้าหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นใด

คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงมีทั้งหมดสองส่วน ส่วนแรกมี 37 บท ส่วนหลังมี 44 บท ฉบับเดิมไม่มีการแบ่งบทเช่นนี้ เพิ่งจะมาแบ่งภายหลัง ฉบับตัวบทที่น่าเชื่อถือและนักวิชาการใช้อ้างอิงมากที่สุดคือ ฉบับตัวบทที่รวบรวมโดย “หวังปี้” (Wang Pi)¹¹ สำหรับแนวเนื้อหาโดยรวมของคัมภีร์นั้น หากพิจารณาเปรียบเทียบกับคัมภีร์ขงจื๊อ (Analects) คัมภีร์ขงจื๊อมีเนื้อหาที่ชัดเจนว่าเป็นคัมภีร์ที่พูดถึงการปกครอง ในขณะที่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงเป็นคัมภีร์ที่ไร้กาลเวลา ไม่ได้กล่าวถึงผู้ใดอย่างเฉพาะเจาะจง ยกเว้น “ข้าพเจ้า” ซึ่งปรากฏเพียงไม่กี่บทเท่านั้น อีกทั้งคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงมีการใช้ภาษาที่คลุมเครือ ล่องลอย และกล่าวถึงสิ่งที่เข้าใจยากอย่าง “เต๋า” จนทำให้มักเข้าใจว่าคัมภีร์เล่มนี้มีท่าทีเป็นรหัสลัทธิ (Mysticism) ที่กล่าวถึงสิ่งที่อยู่ไกลจากชีวิตผู้คนธรรมดา หรือกล่าวถึงภาวะสังขรณ์อันสูงสุด (โถกุดธรรม) ที่อยู่นอกเหนือจากประสบการณ์ของมนุษย์ แต่การเข้าใจเช่นนี้เป็นการมองข้ามเนื้อหาส่วนอื่นที่เกี่ยวกับการเมืองการปกครอง ซึ่งเป็นเนื้อหาที่มีมากกว่าส่วนที่เกี่ยวกับภาวะสังขรณ์อันสูงสุดเสียด้วยซ้ำ ทั้งนี้เหตุที่เนื้อหาเกี่ยวกับการปกครองถูกมองข้ามไป อาจเป็นเพราะเหลาจื๋อให้ความสำคัญกับการตระหนักรู้ความเป็นจริงแห่ง “เต๋า” มากที่สุด อีกทั้งคัมภีร์ใช้ภาษากล่าวถึง “เต๋า” ที่ชวนให้คิดว่า “เต๋า” เป็นต้นกำเนิดของจักรวาล และเป็นภาวะสังขรณ์สูงสุดที่ตรงข้ามกับ “โลกียะ” บทที่ทำให้คิดว่า “เต๋า” เป็นสิ่งที่เหนือโลก เช่น บทที่ 1 ที่ว่า “เต๋าที่อธิบายได้มิใช่เต๋ออันอมตะ” หรือ บทที่ 21 ที่ว่า “สิ่งที่เรียกว่าเต๋านี้เห็นไม่ได้ จับต้องไม่ได้” ส่วนบทที่กล่าวถึง “เต๋า” ในลักษณะที่เป็นต้นกำเนิดของจักรวาล เช่น บทที่ 42 ที่ว่า “เต๋าให้ก่อกำเนิดแก่หนึ่ง จากหนึ่งเป็นสอง จากสองเป็นสาม จากสามเป็นสรรพสิ่งในจักรวาล” เป็นต้น อย่างไรก็ตามการที่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงให้ความสำคัญกับการเข้าใจ “เต๋า” ไม่ได้หมายความว่าคัมภีร์นี้จะเป็นคัมภีร์แห่งโถกุดธรรมเสมอไป** ขึ้นอยู่กับว่าจะตีความและเข้าใจสิ่งที่เหลาจื๋อเรียกว่า “เต๋า” อย่างไร นักวิชาการปัจจุบันอย่าง คี. ซี. เลา

* โปรดดูวิธีการสืบค้นอายุคัมภีร์วิธีอื่นได้ใน Arthur Waley, tr and ed, The way and its power: Lao Tzu's Tao Te Ching and its place in Chinese thought (New York: Grove Press, 1958), pp. 121-128.

¹¹ Wing – tsit Chan, A source book in Chinese philosophy, p. 139.

** โปรดดูข้อโต้แย้งในการไม่เป็นคัมภีร์แห่งโถกุดธรรมของคัมภีร์เต๋าเต๋อจิงได้ใน สุวรรณ สลาอานันท์, มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก, หน้า 27-46

(D. C. Lau) ลงความเห็นว่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* เป็นคัมภีร์แห่งการปกครองอย่างแท้จริง¹² ในขณะที่ Wing – tsit Chan เห็นว่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ได้เป็นคัมภีร์สำหรับนักพรตที่หลีกเลี่ยงสังคม แต่ “เป็นคัมภีร์สำหรับราชาปราชญ์ที่ไม่ได้ละทิ้งโลก แต่ปกครองโดยไม่เข้าไปก้าวก่ายยุ่งเกี่ยว”¹³ ส่วน โรเจอร์ ที. เอ็มส์ (Roger T. Ames) แสดงความคิดเห็นว่ จุดมุ่งหมายของ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* น่าจะเป็นไปเพื่อให้อุ่กๆ คนสามารถตระหนักรู้ในตัวตนและวิถีแห่งธรรมชาติ เพื่อจะได้ดำเนินชีวิตในสิ่งแวดล้อมและสถานการณ์ต่างๆ ได้อย่างเหมาะสมกับตน มิใช่มีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ผู้ปกครองตระหนักรู้เพียงอย่างเดียว แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นประชาชนจะดำเนินชีวิตเช่นนี้ได้ จะต้องอยู่ในสังคมที่ผู้ปกครองยึดวิถีการปกครองอย่างเต๋า ที่เพียงบำรุงเลี้ยงและดูแล แต่ไม่ได้ก้าวก่าย ดังนั้น *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* น่าจะเป็นคัมภีร์ที่พูดกับผู้ปกครองเป็นหลักแต่มุ่งหวังให้ทุกคนดำเนินตามรอยวิถีแห่งเต๋าโดยไม่จำเป็นต้องหลีกเลี่ยงสังคม¹⁴

การที่ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* มีการใช้ภาษาที่คลุมเครือและถ่วงลอย น่าจะเป็นเพราะว่ *คัมภีร์* นี้ว่ด้วย “เต๋า” ซึ่งเด้านั้น “จ้องมองแต่มีอาจเห็น นี้เรียกว่าไร้รูป สดับฟัง แต่มีอาจได้ยิน นี้เรียกว่าไร้เสียง ใจว่คว่ว่า แต่มีอาจจับต้อง นี้เรียกว่าไร้ตัวตน สิ่งทั้งสามนี้อยู่เหนือคำอธิบายใดๆ ทั้งหมดนี้ประสานกลมกลืนกัน และกลายเป็นหนึ่งเดียว...”¹⁵ ดังนั้นเวลาที่เหลาจื๋อกล่าวถึง “เต๋า” หรืออธิบายความสำคัญของ “เต๋า” การกล่าวถึงหรือการอธิบายนั้น จึงไม่อาจเป็นไปได้ง่ายดวยเหมือนเวลาเราสื่อสารเรื่องราวทั่วไป ภาษาที่ใช้จึงดูเหมือนเข้าใจยากและถ่วงลอยไม่ชัดเจน นอกจากนี้สาเหตุที่เหลาจื๋อใช้ภาษาอย่างคลุมเครือ อาจเป็นอย่งที่ สุวรรณ สถาอานันท์ ตีความไว้ว่ เป็นเพราะเหลาจื๋อวิพากษ์วิจารณ์การปกครองอย่างรุนแรง ดังนั้นจึงจำเป็นต้องอำพรางคนเพื่อความปลอดภัย ดวยการไม่กล่าวถึงตัวบุคคล เวลา และสถานที่อย่างเฉพาะเจาะจง และเขียนแสดงข้อความจริงราวกับว่อยู่ห่างไกลจากชีวิตสังคมและประสบการณ์ของมนุษย์¹⁶

เนื่องจาก *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* มีข้อเสนอทางปรัชญาที่สำคัญอยู่หลายประเด็น แต่ละประเด็นล้วนเกี่ยวข้องกับกรวิเคราะห์ทัศนภาษาและความเป็นจริงทั้งสิ้น ดังนั้นเพื่อให้เข้าใจเนื้อหาโดยรวมของข้อเสนอทางปรัชญาที่เหลาจื๋อได้เสนอไว้ ในหัวข้อต่อไปผู้วิจัยจะขอกกล่าวและเชื่อมโยงถึงข้อเสนอ

¹² D. C. Lau, *Lao Tzu: Tao Te Ching* (London: Penguin Book, 1980), p. 32.

¹³ Wing – tsit Chan, *A source book in Chinese philosophy*, p. 137.

¹⁴ Roger T. Ames, *The art of rulership: A study in ancient Chinese political thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), p. 8.

¹⁵ พงณา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 14, หน้า 64.

¹⁶ สุวรรณ สถาอานันท์, *มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก*, หน้า 43-46.

เหล่านั้นในประเด็นหลักๆ พอสังเขปเสียก่อน และเมื่อถึงส่วนที่วิเคราะห์ประเด็นภาษาและความเป็นจริง จึงค่อยกล่าวถึงในแต่ละประเด็นอย่างละเอียดต่อไป

ข้อเสนอทางปรัชญาในคัมภีร์เต๋าเต๋อจิง

จุดเริ่มต้นข้อเสนอทางปรัชญาของเหลาจื้อมีลักษณะคล้ายกับของขงจื้อ คือต้องการแก้ไขปัญหาของมนุษย์ทั้งในระดับปัจเจกและสังคม เพราะสภาพสังคมในยุคสมัยนั้นบ้านเมืองแตกแยกและรบพุ่งเพื่อแย่งชิงอำนาจกัน ในขณะที่ขงจื้อแสวงหาคำตอบด้วยการพิจารณาคุณค่าของมนุษย์แยกออกจากธรรมชาติ และมองว่ามนุษย์เป็นศูนย์กลางของการหาคำตอบ เหลาจื้อกลับแสวงหาคำตอบจากการกลับเข้าสู่วิถีเป็นไปของธรรมชาติ ทั้งนี้เพราะเหลาจื้อเห็นว่า มนุษย์เป็นส่วนหนึ่งที่เล็กน้อยของธรรมชาติและจักรวาล ซึ่งธรรมชาติและจักรวาลนั้นมีกฎเกณฑ์วิถีเป็นไปของมัน หากมนุษย์เข้าไปจัดระเบียบธรรมชาติเสียใหม่ เพื่อสนองความต้องการที่เกินเลยของตน ความเสื่อมสลายและหายนะย่อมเกิดขึ้นตามมา ดังที่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงบันทึกไว้ว่า “มีบางคนที่คิดจะยึดครองโลก และจัดการเปลี่ยนแปลงไปตามที่ตนปรารถนา ข้าพเจ้าทราบดีว่าเขาคงทำไม่สำเร็จเป็นแน่ ด้วยโลกนี้เป็นของศักดิ์สิทธิ์ มนุษย์ไม่อาจเข้าไปยุ่งเกี่ยวบิดเบือน...” การจะมีชีวิตที่เป็นปกติสุขและยืนนานครบอายุขัยตามจุดมุ่งหมายของลัทธิเต๋าได้นั้น** มนุษย์ต้องตระหนักรู้ความเป็นจริงเกี่ยวกับธรรมชาติและจักรวาล

* พงนา จันทรสันติ, วิถีแห่งเต๋า, บทที่ 29, หน้า 94. ผู้วิจัยเลือกใช้คำทับทึบตามวแปลภาษาไทยของพงนา เนื่องจากมีการใช้ภาษาที่สละสลวย และแปลจากคำทับทึบภาษาอังกฤษที่น่าเชื่อถือคือ “The Wisdom of China” ของ Lin Yutang อีกทั้งผู้แปลยังนำไปเทียบเคียงตรวจสอบกับ “The Way and Its Power” ของ Arthur Waley, “Tao Te Ching” ของ Ch'u Ta-Kao และ “The Texts of Taoism” ของ James Legge. อีกด้วย

** สำหรับลัทธิเต๋า การมีชีวิตที่ยืนนานตามธรรมชาติ เป็นจุดมุ่งหมายหลักอย่างหนึ่งที่ลัทธิเต๋าสอน เพราะการมีชีวิตที่ยืนนานเป็นตัวบ่งบอกถึงการไม่กระทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ อันจะเป็นอันตรายแก่ชีวิต วิง-ซิท ชาน ถึงกับกล่าวไว้ว่าจุดสำคัญสุดของข้อเสนอทางปรัชญาของเหลาจื้อก็คือการเสนอให้ “เป็นอิสระจากสิ่งอันตรายทั้งปวง โดยตลอดช่วงชีวิตของตน” Wing - tsit Chan, “The story of Chinese philosophy” in The Chinese mind: Essentials of Chinese philosophy and culture, ed. Charles A. Moore (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1977), p. 42.

อย่างไรก็ตามแนวความคิดเรื่องการรักษาชีวิตให้ยืนนานนี้ ได้ถูกทำให้กลายเป็น เรื่องของการแสวงหาอายุวัฒนะ โดยศาสนาเต๋อในเวลาต่อมา

รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสรรพสิ่ง เพราะการเข้าใจความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาล ก็เป็นการเข้าใจมนุษย์ด้วย เมื่อเข้าใจมนุษย์ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของจักรวาล เราขอมองว่า จะดำเนินชีวิตอย่างไรได้อย่างปกติสุข โดยไม่ขัดแย้งกับธรรมชาติอันยิ่งใหญ่ที่โอบอุ้มเราไว้ จะเห็นได้ว่า *คัมภีร์เต๋า* เตอจิงไม่ได้มองมนุษย์เป็นเพียง relational being ที่สัมพันธ์กับมนุษย์เพียงอย่างเดียว เพื่อพัฒนาเป็นมนุษย์ที่แท้ตามคำสอนของขงจื้อ หากแต่การดำเนินชีวิตของมนุษย์ต้องสัมพันธ์สอดคล้องกับความเป็นไปของทุกสรรพสิ่งด้วย ไม่ใช่เฉพาะกับมนุษย์ด้วยกันเอง การที่สังคมทับถม รุนวาย ประชาชนได้รับความเดือดร้อน เป็นเพราะมนุษย์เห็นแก่ตัวและมองมนุษย์เพียงมิติสัมพันธ์กับมนุษย์ด้วยกันเองเท่านั้น ไม่ได้มองในแง่ส่วนรวมของธรรมชาติทั้งหมด (The Whole) การทำกิจต่างๆ จึงทำไปโดยไม่คำนึงถึงวิถีเป็นไปของธรรมชาติ เราได้เห็นการละทิ้งสังฆกรรมแห่งเต๋า แล้วเข้าไปก้าวก่าย กอบโกยผลประโยชน์จากธรรมชาติ การเข้าไปปรุงแต่ง จัดการควบคุมมนุษย์ด้วยกันเอง โดยจารีตประเพณี และการกำหนดนิยามให้คุณค่าสิ่งต่างๆ จนเกินเลขของมนุษย์ *คัมภีร์เต๋า* เตอจิง มองว่า การกระทำเหล่านี้ไม่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติอย่างยิ่ง ดังที่บทที่ 18 บันทึกถึงการที่มนุษย์ละทิ้งเต๋าไว้ว่า

“เมื่อสังฆกรรมแห่งเต๋าเสื่อมโทรมลง
ความถูกต้องและความดีงามก็เกิดขึ้น
เมื่อความรอบรู้และความเฉลียวฉลาดเกิดขึ้น
ความหน้าไหว้หลังหลอกก็ติดตามมา
เมื่อความสัมพันธ์ระหว่างเครือญาติทั้งหก
ไม่เป็นไปโดยปกติสุข
ก็เกิด “บิดาใจดี” และ “บุตรกตัญญู”
เมื่อประเทศชาติตกอยู่ในภาวะยุ่งเหยิง
คุณค่าของขุนนางผู้รักดีก็เกิดขึ้น”*

จะเห็นได้ว่าเหล่าจื๊อมีท่าทีวิพากษ์วิจารณ์ข้อเสนอทางปรัชญาของขงจื้ออย่างชัดเจน เพราะในขณะที่ขงจื้อให้ความสำคัญกับการประพฤติจารีตอย่างมีคุณธรรม แต่เหล่าจื๊อกลับมองว่าการให้ประชาชนมีคุณธรรม เป็นขั้นแรกของการทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ เพราะสังคมที่กำหนดคุณค่าของการปฏิบัติคุณธรรมขึ้น แสดงว่าสังคมนั้นเกิดความไม่เป็นปกติสุข ทำให้เกิดการให้คุณค่ากับ “บิดาใจดี” “บุตรกตัญญู” ขึ้น หากเต๋า (หรือวิถีการปกครองที่กระทำโดยไม่กระทำ) ยังเป็นสิ่งที่ผู้

* พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 18, หน้า 73. บันทึกบทที่ 38 ก็เป็นอีกบทหนึ่งที่ว่าถึงการละทิ้งสังฆกรรมแห่งเต๋าของมนุษย์

ปกครองยึดถือปฏิบัติ สรรพสิ่งก็จะดำเนินไปตามวิถีเป็นไปของมัน ผู้ปกครองย่อมไม่จำเป็นต้องให้ประชาชนยึดถือคุณธรรม และจารีตประเพณีอย่างที่ขงจื้อเสนอ

นอกจากขงจื้อกับเหลาจื้อจะมองมนุษย์ในกรอบที่ต่างกันแล้ว โรเจอร์ ที. เอมส์ ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างปรัชญาของขงจื้อกับเหลาจื้อไว้ว่า เหลาจื้อกับขงจื้อมีมุมมองพื้นฐานเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน สำหรับขงจื้อการเพิ่มพูนทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมคือประโยชน์และความก้าวหน้า แต่สำหรับลัทธิเต๋าประวัติศาสตร์คือการเพิ่มพูนที่นำไปสู่หายนะและการถดถอยจากเต๋ออันเป็นธรรมชาติดั้งเดิม ของเก่าที่คัมภีร์เต๋อต่ออิงสอน ไม่ใช่ในแง่วัฒนธรรม หากแต่เป็นสิ่งที่ดั้งเดิมในแง่ธรรมชาติที่เป็นที่มาของสรรพสิ่ง ซึ่งมนุษย์ขาดหายและหลงลืมมันไป¹⁷ อย่างไรก็ตามถึงแม้เหลาจื้อจะวิพากษ์วิจารณ์ปรัชญาของขงจื้อและเสนอแนวคิดที่แตกต่าง แต่ทั้งเหลาจื้อและขงจื้อต่างเป็นมนุษยนิยมเหมือนกันตรงที่มองว่ามนุษย์เองเป็นผู้ก่อให้เกิดปัญหา และปัญหานั้นจะยุติลงได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์ต้องเป็นผู้แก้ปัญหานั้น เพียงแต่ขงจื้อเป็นมนุษยนิยมที่ “ใช้มนุษย์เป็นมาตรฐานในการวัดสิ่งต่างๆ ในขณะที่เหลาจื้อใช้ธรรมชาติเป็นมาตรฐาน”¹⁸

จะเห็นได้ว่าการเข้าใจความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาลนั้น เป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งในการแก้ปัญหาทั้งในระดับปัจเจกและสังคม เพราะการรู้และเข้าใจความเป็นจริงทำให้มนุษย์รู้วาทธรรมชาตินิยมและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสรรพสิ่งเป็นอย่างไร ด้วยการรู้ความเป็นจริงดังกล่าว ย่อมนำไปสู่การรู้แนวทางในการดำเนินชีวิตที่กลมกลืนกับธรรมชาติในที่สุด ดังที่คัมภีร์เต๋อต่ออิงบันทึกไว้ว่า “มีต้นกำเนิดแห่งจักรวาล อันอาจถือได้ว่าเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง จากต้นกำเนิดนี้เราก็คงรู้สิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้น เมื่อรู้สิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้นก็สามารถสงวนรักษาต้นกำเนิดไว้ได้ ดังนั้นตลอดชีวิตของผู้ที่ปฏิบัติดังนี้ ย่อมรอดพ้นจากภัยทั้งปวง...”¹⁹ ต้นกำเนิดแห่งจักรวาลที่คัมภีร์เต๋อต่ออิงบอกไว้ก็คือ “เต๋า” นั่นเอง เพราะในบทที่ 34 คัมภีร์บันทึกไว้ว่า “...สรรพสิ่งอุบัติขึ้นจากเต๋า จึงไม่มีสิ่งใดอาจฝ่าฝืนเต๋าได้...”²⁰ ดังนั้นการจะเข้าใจความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาลเพื่อจะรู้ได้ว่าควรจะดำเนินชีวิตอย่างไรให้สอดคล้องกับความเป็นไปของสรรพสิ่ง จึงอยู่ที่ความเข้าใจ

¹⁷ Roger T. Ames, The art of rulership: A study in Chinese political thought, pp. 8-9.

¹⁸ Wing – tsit Chan, “The story of Chinese philosophy” in The Chinese mind: Essentials of Chinese philosophy and culture, p. 41.

¹⁹ พงนา จันทรสันติ, วิถีแห่งเต๋า, บทที่ 52, หน้า 141.

²⁰ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 34, หน้า 105.

สิ่งที่เหลาจื๊อเรียกว่า “เต๋า” * คัมภีร์เต๋าเตอจิงบทที่หนึ่งเปิดเรื่องด้วยการกล่าวถึง “เต๋า” ไว้ว่า

เต๋าที่อธิบายได้มิใช่เต๋อันอมตะ
 ชื่อที่ตั้งให้กันได้ก็มีชื่ออันสูงส่ง
 เต๋านั้นมีอาจอธิบาย และมีอาจตั้งชื่อ
 เมื่อไรชื่อทำฉันทโคจกให้ผู้อื่นรู้
 ข้าพเจ้าขอเรียกสิ่งนั้นว่า “เต๋า” ไปพลางๆ
 เมื่อไรนามไว้สภาวะจึงเป็นบ่อเกิดแห่งฟ้าดิน
 เมื่อมีนามมีสภาวะจึงเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง
 คำรงคนอยู่ในความไร้สภาวะ
 จึงทราบบ่อเกิดแห่งจักรวาล
 คำรงคนอยู่ในสภาวะ
 ข่อมแลเห็นปรากฏการณ์ที่ถูกสร้างสรรค์
 ทั้งความมี และความไร้มีบ่อเกิดแห่งเดียวกัน
 แต่แตกต่างกันเมื่อปรากฏออก
 บ่อเกิดนั้นสุดแสนลึกลับ
 ความลึกลับสุดแสนนั้น
 คือประตูที่เปิดไปสู่ความรู้แจ้งแห่งสรรพชีวิต **

* ในงานวิจัยชิ้นนี้ผู้วิจัยได้เสนอว่า คัมภีร์เต๋าเตอจิงไม่ได้กำลังแสดงหรือบ่งบอกอย่างชัดเจนว่าอะไรคือความรู้ และอะไรคือความจริง สิ่งที่คัมภีร์กำลังทำคือ เสนอรูปแบบ วิธีคิด หรือแนวทางในการมองโลกและชีวิตตามวิถีแห่งเต๋า ดังนั้นการที่ผู้วิจัยพยายามอธิบายความหมายในระดับต่างๆ ของเต๋า จึงเป็นความพยายามตีความรูปแบบหรือแนวทางในการมองโลกและชีวิตที่คัมภีร์เสนอเท่านั้น โปรดดูรายละเอียดข้อเสนอละเอียดและการอ้างเหตุผลเกี่ยวกับประเด็นนี้ของผู้วิจัยเพิ่มเติม ได้จากงานวิจัยชิ้นนี้ในตอนต่อไป

** เรื่องเดียวกัน, บทที่ 1, หน้า 43. เมื่อเทียบเคียงบทนี้กับสำนวนแปลที่เป็นภาษาอังกฤษฉบับอื่นที่ผู้วิจัยใช้ศึกษา คือฉบับแปลของ Wing – tsit Chan, D. C. Lau, Ch'en Ku – ying, Chang Chung – yuan และ Arthur Waley ปรากฏว่าไม่มีฉบับใดใช้คำว่า “ข้าพเจ้า” ยกเว้นฉบับแปลของ Chang Chung – yuan ซึ่งแปลในความหมายที่แตกต่างจากของพจนานุกรม แต่เนื่องจากฉบับแปลของพจนานุกรมใกล้เคียงกับข้อเสนอนี้ในวิทยานิพนธ์ ดังนั้นผู้วิจัยจึงเลือกสำนวนแปลของพจนานุกรมในบทที่หนึ่ง ส่วนผู้วิจัยตีความบทนี้ และ “เต๋า” เป็นอย่างไร จะขอกกล่าวถึงอย่างละเอียดในหัวข้อต่อไป เนื่องจากบันทึกบทที่หนึ่งเป็นบทสำคัญที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับประเด็นภาษาและความเป็นจริง

เฉิน กู่ อี้ (Ch'en Ku - ying) แสดงความคิดเห็นว่า “เต๋า” น่าจะมีความหมาย 3 อย่าง²¹ ประการแรกคือ “เต๋า” ในความหมายเชิงอภิปรัชญา การที่ “เต๋า” เป็นบ่อเกิดและเป็นมารดาของสรรพสิ่งก็เพราะความว่าง ความไม่มี ความไร้สภาวะของ “เต๋า” ก่อให้เกิดความมีและสภาวะ หากไม่มีความว่างเปล่าและความไร้สภาวะ ความมีและสภาวะย่อมไม่เกิด การให้ชื่อเป็นการทำให้เกิดความมี และ ตัวตน การไร้ชื่อจึงเป็นลักษณะของ “เต๋า” ด้วย เพราะหากไม่มีความไร้ชื่อ ความมี ย่อมไม่เกิดเช่นกัน ด้วยเหตุนี้คัมภีร์เต๋าดำเองจึงได้ยกย่องเชิดชู “เต๋า” ว่าเปรียบเสมือนมารดาผู้ให้กำเนิดแก่สรรพสิ่ง การที่คัมภีร์เต๋าดำเองกล่าวถึง “เต๋า” ว่ามีลักษณะไม่สามารถรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสนี้เอง จึงทำให้คัมภีร์นี้ถูกมองว่าเป็นรหัสลัทธินิยม (Mysticism) หรือไม่ก็ถูกมองว่า “เต๋า” เป็นสิ่งที่อยู่เหนือโลก และมีตัวตนในทางอภิปรัชญา (metaphysical entity) มีนักวิชาการปรัชญาจีนแสดงความคิดเห็นต่อการมอง “เต๋า” เช่นนี้ไว้ว่า หากปรับเปลี่ยนการมอง “เต๋า” เสียใหม่ว่า นาม “เต๋า” เป็นคำวิเศษณ์ที่บ่งลักษณะและสภาวะ ไม่ใช่เป็นคำนาม “เต๋า” ที่บ่งบอกที่มาและแนวทางการดำเนินไปของสรรพสิ่งย่อมมิใช่ตัวตนทางอภิปรัชญา แต่เป็นหลักการทางอภิปรัชญา (metaphysical principle) การที่คำว่า “เต๋า” ในภาษาจีนแปลว่า วิถี แนวทาง หนทาง นั้น ย่อมบ่งบอกอยู่แล้วว่า “เต๋า” ไม่ได้เป็นสิ่งที่เป็นตัวตน ดังนั้นการมอง “เต๋า” เป็นหลักการทางอภิปรัชญาจึงน่าจะสอดคล้องกับเนื้อหาส่วนอื่นๆ ของคัมภีร์มากกว่าการมอง “เต๋า” ว่าเป็นสิ่งที่มีตัวตนที่อยู่เหนือโลก²²

นอกจาก “เต๋า” มีความหมายในระดับที่เป็นความจริงทางอภิปรัชญาแล้ว ยังมีความหมายในระดับที่เป็นกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาติ และเป็นปทัสสถานแบบแผนปฏิบัติด้วย “เต๋า” ในความหมายระดับกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาตินั้น เฉิน กู่ - อี้ อธิบายว่ามี 2 ความหมาย²³ ความหมายแรกคือสรรพสิ่งย่อมเคลื่อนไหวหมุนเวียนสู่ภาวะตรงข้าม (The Law of Antithetical Rotation)²⁴ “เต๋า” ในความหมายนี้เหลาจื๋อพยายามชี้ให้เห็นว่าสรรพสิ่งย่อมมีภาวะตรงข้ามเสมอ เพราะเมื่อมีขั้วหนึ่งเกิดขึ้น ก็ย่อมต้องมีขั้วตรงข้ามเกิดขึ้นพร้อมกัน ดังที่เหลาจื๋อกล่าวไว้ว่า “เมื่อคนในโลกรู้จักความสวดยว่าสวดย ความน่าเกลียดก็อุบัติขึ้น เมื่อคนรู้จักความดีว่าดี ความชั่วก็อุบัติขึ้น...”²⁵ แต่คนทั่วไปมักคิดว่าภาวะตรงข้าม เป็นภาวะที่ขัดแย้ง และมักให้คุณค่าเชิดชูอีกขั้วหนึ่งจนทำให้มองข้ามคุณค่าและประโยชน์ของอีกขั้วหนึ่ง เหลาจื๋อต้องการให้มนุษย์ปรับเปลี่ยนความคิดนี้เสียใหม่ เพราะการคิดเช่นนี้นำไปสู่

²¹ Ch'en Ku - ying, *Lao Tzu: Text, notes and comments*, trans and adapted. Rhett Y. W. Young and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Materials Center, Inc. , 1977), pp. 2-16.

²² สุวรรณ สดาอนันต์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, หน้า 62.

²³ Ch'en Ku - ying, *Lao Tzu: Text, notes and comments*, pp. 8-14.

²⁴ Ibid., pp. 8-12.

²⁵ พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 2, หน้า 44.

การยึดติดกับ “ความมี” และคุณค่าต่างๆ มากจนเกินควร เหลาจื้อพยายามชี้ให้เห็นว่า ภาวะตรงข้าม นั้นไม่ได้เป็นภาวะที่ขัดแย้ง หากแต่พึ่งพาอิงอาศัยซึ่งกันและกัน ดังเช่นบทที่ 11 ที่เหลาจื้อชี้ให้เห็น ประโยชน์ของความว่างว่า หากไม่มีความว่าง หม้อและล้อย่อมเป็นรูปทรงคันๆ และใช้ประโยชน์ หุ่น ดั้มอาหารและขับเคลื่อนไม่ได้²⁶ ดังนั้นชั่วตรงข้ามไว้ว่าจะไม่ดี หรือไร้คุณค่าเสมอไป

นอกจากภาวะตรงข้ามจะทำให้เกิดความมี และอิงอาศัยซึ่งกันและกันแล้ว เหลาจื้อยังชี้ให้เห็นกฎเกณฑ์ของธรรมชาติอีกว่า ภาวะตรงข้ามนั้นยังเป็นแรงผลักดันให้เกิดการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งด้วย เพราะเมื่อสรรพสิ่งเกิดขึ้นแล้ว จะดำเนินและพัฒนาไปตามภาวะและธรรมชาติของมัน จนกระทั่งดำเนินไปถึงภาวะตรงข้าม ดังที่คัมภีร์เต๋าเต๋อจิงบันทึกไว้ว่า “ผู้ที่ถูกลดทอน จะต้องมีมากมาก่อน ผู้ที่อ่อนแอ จะต้องเข้มแข็งมาก่อน ผู้ที่ตกต่ำ จะต้องยิ่งใหญ่มาก่อน ผู้ที่ได้รับ จะต้องให้มาก่อน เหล่านี้คือนัยที่แสดงออกให้ปรากฏ...”²⁷ จะเห็นได้ว่าการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงไปอีกข้างหนึ่ง ไม่ใช่ในแง่ของการพัฒนาอย่างเดียว ยังรวมถึงความเสื่อมด้วย ด้วยการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงในลักษณะนี้จึงทำให้สรรพสิ่งสามารถดำรงอยู่ด้วยกันได้อย่างสมดุลและปกติสุข การที่สรรพสิ่งดำเนินไปจนถึงความเสื่อมลงนี้ เหลาจื้อเห็นว่า ก็คือการกลับไปสู่ต้นกำเนิดของมันเอง ฉะนั้น กู๋ – อี้ เรียกกฏเกณฑ์แห่งธรรมชาติอย่างที่สองนี้ว่า “กฎแห่งการเคลื่อนไหวเป็นวงกลม” (The Principle of Circular Movement)²⁸ เหลาจื้อพยายามชี้ให้เห็นว่าสรรพสิ่งเมื่อเกิดขึ้นและพัฒนาไปตามธรรมชาติของมันแล้ว ในที่สุดย่อมกลับไปสู่ต้นกำเนิดของมัน เพราะ “การย้อนกลับ คือ อาการเคลื่อนไหวแห่งเต๋า...”^{*} ดังนั้นเมื่อสรรพสิ่งมีที่มาจาก “เต๋า” สรรพสิ่งก็ย่อมต้องหวนกลับคืนสู่ “เต๋า” อันเป็นต้นกำเนิดเดิม ดังที่เหลาจื้อกล่าวไว้ว่า

...สรรพสิ่งมากมายล้วนกำเนิดขึ้น
และดำเนินไปตามวิถี
ข้าพเจ้าได้คอยเฝ้ามองสรรพสิ่ง
กลับไปสู่ต้นกำเนิดเดิม
เพื่อพักผ่อนอย่างสงบ

²⁶ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 11, หน้า 58.

²⁷ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 36, หน้า 108.

²⁸ Ch'en Ku – ying, *Lao Tzu: Text, note, and comments*, pp. 12-14.

* พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 40, หน้า 121. เนื่องจาก ฉิน กู๋ – อี้ แปลบทที่ 40 ว่า “Circularity is the movement of the Tao” ดังนั้นจึงทำให้เรียกกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาตินี้ว่า ‘กฎแห่งการเคลื่อนไหวเป็นวงกลม’ ในขณะที่ฉบับสำนวนแปลอื่นๆ ใช้คำในลักษณะที่บ่งถึงการย้อนกลับอย่างคำว่า “reversion” “revert” “turning back” และ “returning” ทั้งสิ้น

เหมือนกับพืชพันธุ์
 ที่เติบโตผลิดอกออกผล
 แดกกิ่งและช่อใบมากมาย
 ที่สุดท้ายก็ต้องกลับสู่รากฐานเดิม
 คือปรุพีที่ให้งำเนิด
 การกลับไปสู่รากฐานเดิมที่ให้งำเนิด
 คือความสงบ
 เรียกว่ากลับไปสู่ธรรมชาติเดิมของตน
 กลับไปสู่ธรรมชาติเดิมของตน
 ย่อมค้นพบกฎเกณฑ์อันไม่แปรเปลี่ยน
 เมื่อทราบกฎเกณฑ์อันไม่แปรเปลี่ยน
 จึงเรียกได้ว่าเป็นผู้รู้แจ้ง
 หากไม่รู้กฎเกณฑ์อันไม่แปรเปลี่ยนนี้
 ย่อมนำความเสื่อมสลายมาสู่ตน
 ผู้ซึ่งรู้กฎเกณฑ์อันไม่แปรเปลี่ยนนี้ย่อมมีความใจกว้าง
 เมื่อมีความใจกว้าง ย่อมมีความยุติธรรม
 เมื่อมีความยุติธรรม ย่อมเป็นสากล
 เมื่อเป็นสากล ย่อมกลมกลืนกับธรรมชาติโดยไม่ขัดแย้ง
 เมื่อกลมกลืนกับธรรมชาติ ย่อมกลมกลืนกับเต๋าด้วย
 เมื่อกลมกลืนกับเต๋า ผู้นั้นก็เป็นมตะ
 ตลอดชีวิตของท่านจะไม่มีภัยใดๆ มาแผ้วพานได้²⁹

จากบทข้างต้นจะเห็นได้ว่าหากเราต้องการมีชีวิตที่กลมกลืนกับ “เต๋า” เราจะต้องทำตนตาม
 กฎของการกลับไปสู่ “เต๋า” อันเป็นต้นกำเนิดเดิม ซึ่งก็คือการกลับไปสู่ธรรมชาติดั้งเดิมนั่นเอง เพราะ
 ในเมื่อสรรพสิ่งต้องหวนกลับคืนสู่ “เต๋า” ตามกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาติ ดังนั้นเราไม่ควรเกรงกลัวหรือ
 หาวิธีที่จะข้อยุคการกลับสู่ภาวะดั้งเดิมนั้น

จะเห็นได้ว่าในบทเดียวกันนี้ “เต๋า” นอกจากจะเป็นกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาติที่ดำเนินไปเอง
 แล้ว “เต๋า” ยังเป็นแบบแผนปฏิบัติด้วย นอกจากเราได้รู้แล้วว่า “เต๋า” นั้นไร้สภาวะ และเป็นกฎ
 เกณฑ์ธรรมชาติที่ดำเนินไปเองทั้งสองความหมายแล้ว ลักษณะอย่างหนึ่งของ “เต๋า” ก็คือการที่พลัง
 ของ “เต๋า” เป็นพลังเชิงอ่อนหรือพลังเพศหญิง เหตุที่เหล่าเจ็ดต้องการให้ใช้พลังเชิงอ่อนอย่าง “เต๋า”

²⁹ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 16, หน้า 69-70.

ก็เพราะเหลาจื๋อเห็นว่า ชัยชนะที่ได้จากการใช้พลังเชิงอ่อน เป็นชัยชนะที่แท้จริง โดยทั่วไปผู้คนมักคิดว่า การมีอำนาจเข้าควบคุมจัดการ การมีกำลังทำลายล้าง เป็นพลังที่ควรจะไขว่คว้า ด้วยเหตุนี้ผู้คนจึงมักมองด้วยว่าภาวะเชิงอ่อนเป็นภาวะที่ไร้พลังไร้ประโยชน์ แต่เหลาจื๋อพยายามชี้ให้เห็นว่าถึงแม้ภาวะเชิงอ่อน อาจดูเหมือนไร้พลัง แต่จริงๆ แล้วกลับเป็นพลังที่ไม่ใช่ในแง่การใช้กำลังเพื่อครอบครอง แต่เป็นพลังที่อ่อนนุ่ม เพื่อโอบอุ้มสรรพสิ่งให้ดำเนินไปด้วยตัวมันเอง การใช้พลังเชิงแข็งทำกิจต่างๆ ถึงแม้กิจนั้นจะประสบความสำเร็จ แต่เป็นความสำเร็จที่ได้มาจากความบอบช้ำ ความเสียหาย และความเสื่อมสลาย แล้วเมื่อกิจนั้นสำเร็จแล้ว เพื่อที่พลังจะได้ไม่หมด ก็ต้องมีการสะสมเพิ่มพูนกำลังตลอด อีกทั้งพลังเชิงแข็งยังโค่นต่อต้านกลับมาได้ง่าย ดังนั้นจึงเป็นพลังที่ไม่ยั่งยืน ในขณะที่ชัยชนะของพลังเชิงอ่อน นอกจากกิจต่างๆ จะสำเร็จเรียบร้อยด้วยตัวของมันเองแล้ว ความเสียหาย ความสูญเสียบeforeเวลาอันควร และการต่อต้านก็ไม่เกิด เพราะเป็นพลังที่ไม่ได้ใช้กำลังเข้าไปยุ่งเกี่ยวให้เสียหาย อีกทั้งพลังก็ไม่มีวันหมด เพราะไม่ได้ใช้กำลัง จึงไม่ต้องสะสมเพิ่มพูนพลังอย่างพลังเชิงแข็ง ด้วยเหตุนี้เหลาจื๋อจึงเห็นว่าชัยชนะที่ใช้พลังเชิงอ่อนเป็นชัยชนะที่แท้จริง ดังจะเห็นได้จาก*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*มักอธิบายพลังเชิงอ่อนของ “เต๋า” ด้วยสัญลักษณ์ของ “น้ำ” และ “ทารก” เพื่อสื่อถึงความอ่อนโยน ความ นอบน้อม แต่ยึดหยุ่น เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงตลอดอย่างสมคูล

การใช้พลังเชิงอ่อนมีชัยเหนือความแข็งดังกล่าวนี้อเอง เหลาจื๋อจึงเสนอให้ยึดเป็นแนวทางในการปฏิบัติ ลักษณะหลักเกณฑ์การปฏิบัติที่ใช้พลังเชิงอ่อนเป็นแนวทางนั้น ก็คือแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” หรือ “อู๋เหวย” (wu-wei) นั่นเอง

อย่างไรก็ตามเป็นที่ถกเถียงกันอย่างมากกว่า แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” หรือ “อู๋เหวย” นั้นเป็นอย่างไร* นักวิชาการต่างลงความเห็นว่าแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” นี้ ไม่น่าจะหมายถึงการอยู่เฉย ไม่ทำอะไร เฉิน กู๋ – อี้ อธิบายแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ว่าเป็นแนวคิดที่เสนอให้ปล่อยสรรพสิ่งดำเนินไปตามสถานการณ์และธรรมชาติของตนอย่างอิสระ โดยปราศจากการเข้าไปก้าวก่ายควบคุมจัดการการดำเนิน ไปของสรรพสิ่งนั้นจากการกระทำภายนอก³⁰ อย่างไรก็ดีตามเป็นที่น่าสังเกตอีกประการหนึ่งด้วยว่า แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ที่*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*เสนอนั้น มักกล่าวถึงในรูปของหลักการปฏิบัติสำหรับผู้ปกครอง มากกว่าจะกล่าวถึงอู๋เหวยสำหรับปัจเจกบุคคล ทั้งนี้อาจเป็นเพราะหากประชาชนได้อยู่ในสังคมที่ผู้ปกครองดำเนินตามวิถีแห่งเต๋า ที่ดูแลและบำรุงประชาชน แต่ไม่ได้ก้าวก่ายการดำเนินชีวิตของประชาชน ผู้คนที่อยู่ในสังคมเช่นนี้ย่อมสามารถกลับไปสู่สภาวะ

* โปรดดูการอภิปรายเกี่ยวกับแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ในทัศนะต่างๆ ได้จากงานวิจัยชิ้นนี้ในหัวข้อต่อไป ที่วิเคราะห์แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” กับข้อเสนอของ*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*เรื่องการใช้ภาษาของมนุษย์

³⁰Ch'en Ku – ying, *Lao Tzu: Texts, notes, and comments*, p. 15.

ธรรมชาติดั้งเดิมของคนได้ง่ายขึ้น เพราะผู้ปกครองมีส่วนสำคัญในการกำหนดนโยบายของรัฐ มีอำนาจในการกำหนดมาตรฐาน การจัดการต่างๆ ภายในรัฐ ดังนั้นชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชน จะเป็นอย่างไร อิทธิพลของผู้ปกครองและนโยบายของรัฐที่ประชาชนอยู่จึงมีส่วนสำคัญ

ด้วยเหตุนี้ผู้ปกครองจึงมีบทบาทสำคัญที่สุดในการแก้ปัญหาสังคม ทั้งนี้เป็นเพราะคัมภีร์ เต้าเต๋อจิงอาจมองด้วยว่า ตัวการหลักของปัญหาทั้งหลายในสังคมคือผู้ปกครอง ข้อเสนอในการแก้ ปัญหาของคัมภีร์จึงเน้นที่หลักการปฏิบัติหรือ “อู่เหวย” สำหรับผู้ปกครองเป็นหลัก แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นใช่ ว่าหลัก “อู่เหวย” ของผู้ปกครอง ผู้คนธรรมดาจะนำไปปฏิบัติไม่ได้ ผู้วิจัยคิดว่าหลักการปฏิบัติ สำหรับผู้ปกครองกับของประชาชนนั้น คงไม่แตกต่างกันมาก *

“การไม่กระทำ” อาจเริ่มต้นด้วยการลดการสะสมเพิ่มพูนความรู้ฝ่ายโลก เพราะหากลดความรู้ฝ่ายโลกได้แล้ว ในที่สุดย่อมนำไปสู่ภาวะแห่งการไม่กระทำ ดังที่คัมภีร์เต้าเต๋อจิงบันทึกไว้ว่า

ผู้ศึกษาความรู้ฝ่ายโลก
ก็จะได้เพิ่มพูนขึ้นทุกวัน
ผู้ศึกษาความรู้ฝ่ายเต้า
ก็จะสูญหายลดน้อยลงทุกวัน
ลดหายไป ลดหายไป
จนถึงภาวะแห่งการไม่กระทำ
และโดยภาวะแห่งการไม่กระทำนี้เอง
ทุกสิ่งทุกอย่างก็ได้ถูกทำขึ้น
และสำเร็จเรียบร้อยลง
ผู้เป็นหลักแห่งโลก
ประกอบกรรมชียะโดยการไม่กระทำ

* โดยทั่วไปมักเข้าใจว่าข้อเสนอเรื่องการปกครองในคัมภีร์เต้าเต๋อจิง มักกล่าวถึง “อู่เหวย” ในระดับผู้ปกครอง ส่วนของคัมภีร์จวงจื้อเน้น “อู่เหวย” ในระดับปัจเจกบุคคลทั่วไป ผู้วิจัยคิดว่าทั้งสองคัมภีร์ต่างก็ให้ข้อเสนอทั้งสำหรับผู้ปกครองและปัจเจกบุคคลทั่วไป เพียงแต่คัมภีร์เต้าเต๋อจิงให้ข้อเสนอเรื่อง “การไม่กระทำ” แก่ปัจเจกบุคคล (ประชาชน) ผ่านผู้ปกครอง ส่วนคัมภีร์จวงจื้อให้ข้อเสนอเรื่อง “การไม่กระทำ” สำหรับผู้ปกครอง ผ่านตัวละครในคัมภีร์และพูดกับผู้ปกครองในสถานะที่เป็นปัจเจกบุคคลผู้อ่านคัมภีร์ โปรดดูรายละเอียดข้อเสนอของผู้วิจัยโดยเปรียบเทียบข้อเสนอเรื่องการปกครองของคัมภีร์จวงจื้อได้ในบทต่อ

แต่หากเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับ
ก็จะไม่มีการใดสำเร็จผลลงเลย³¹

อย่างที่ได้อธิบายไว้ในตอนที่สองแล้วว่า การร่ำเรียนหรือการศึกษาแบบแผนจารีตการปฏิบัติ และขัดเกลาคุณธรรมตามระบบคู่สัมพันธทั้งห้า เป็นกลไกสำคัญที่ทำให้ข้อเสนอทางปรัชญาของขงจื้อประสบความสำเร็จ ดังนั้น “ความรู้ของขงจื้อ” จึงเป็นความรู้แบบสะสมเพิ่มพูน แต่สำหรับเหล่าซือการแสวงหาความรู้และการร่ำเรียนตามข้อเสนอของขงจื้อดังกล่าว กลับเป็นสิ่งที่คัมภีร์ตำต่ออิงเสนอให้ลดและละเลย คัมภีร์กัถยของเซิซุ “ความไม่รู้” หรือ “ความรู้้น้อย” ซึ่งเป็นข้อเสนอที่ค่อนข้างขัดแย้งกับแนวคิดในสังคมปัจจุบัน ที่ส่งเสริมให้ค้นคว้าหาความรู้วิชาการใหม่ๆ เพื่อให้ชีวิตมนุษย์สะดวกสบายมากขึ้น *คัมภีร์ตำต่ออิง*บันทึกไว้ว่า “แต่โบราณมาผู้ที่หยั่งรู้เด๋ามีได้มุ่งหมายที่จะส่งเสริมการให้รู้มาก แต่ปล่อยให้งมอยู่กับความโง่งม รู้แต่สิ่งพื้นๆ และสามัญ...”³² เหล่าซือไม่ได้คิดว่ามนุษย์ไม่สามารถมีความรู้ได้อย่างที่ปรัชญาตะวันตกเรียกว่า แนวคิดทางญาณวิทยาแบบ “วิมตินิยม” (skepticism)* เหล่าซือคิดว่ามนุษย์สามารถมีความรู้ได้ แต่ความรู้ที่ *คัมภีร์ตำต่ออิง*สนับสนุนคือความรู้ฝ่ายเด๋า ไม่ใช่ความรู้ฝ่ายโลกที่สนองความต้องการของผัสสะจนเกินเลย การที่ *คัมภีร์ตำต่ออิง* ไม่สนับสนุนให้มนุษย์แสวงหาความรู้ที่เป็นวิชาการใหม่ๆ รวมทั้งความรู้ที่เป็นจารีตประเพณี ก็เพราะความรู้เหล่านี้เป็นความรู้ที่มีพื้นฐานความคิดที่จะจัดการควบคุมธรรมชาติ และเป็นความรู้ที่เป็นไปเพื่อตอบสนองความรื่นรมย์ของผัสสะที่เกินเลย หากมนุษย์ยังคงเพิ่มพูนความรู้เหล่านี้อยู่ ในที่สุดความหายนะย่อมเกิดขึ้น ดังนั้น *คัมภีร์ตำต่ออิง* จึงสนับสนุนให้มนุษย์รู้ในสิ่งพื้นๆ ที่ใช้ในการดำรงชีวิตเท่านั้น จารีตประเพณีและคุณธรรมที่ขงจื้อสอนให้หันมายึดถือปฏิบัติ นั้น เป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งของมนุษย์ที่ดับบงบอกถึงความสูญสลายของ “เด๋า” เท่านั้น หากความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์เป็นไปอย่างปกติสุข ย่อมไม่จำเป็นต้องกำหนดและเรียกร้องให้ประชาชนหันมายึดถือคุณธรรมและจารีตการปฏิบัติตามคู่ความสัมพันธ์ทั้งห้า ดังนั้นผู้ที่รู้ว่าตัวเองไม่มีความรู้ หรือน้อยมากเกี่ยวกับจารีตประเพณี การปรุงแต่งผัสสะและความปรารถนา หรือสิ่งใดๆ ที่นำไปสู่การกระทำที่ขัดแย้งกับกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ ผู้นั้นจึงเป็นปราชญ์ที่รู้ว่าอะไรคืออวิชา³³ แต่คนทั่วไปมักคิดว่าตัวเองรู้ ทั้งที่สิ่งที่ตัวเองรู้เป็นความรู้ที่ยังทำให้ตัวเองห่างไกลจาก “เด๋า” การที่

³¹ พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเด๋า*, บทที่ 48, หน้า 134.

³² เรื่องเดียวกัน, บทที่ 65, หน้า 166.

* โปรครุรายละเอียดยุติเกี่ยวกับความหมาย และประเภทของวิมตินิยม ได้จากงานวิจัยชิ้นนี้ในหัวข้อต่อไปที่อภิปรายถึงความหมายของวิมตินิยมทางภาษา

³³ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 71, หน้า 176.

ขงจื๊อกล่าวว่า “เมื่อรู้แล้วบอกว่ารู้ และเมื่อไม่รู้ แล้วบอกว่าไม่รู้ นี่เองคือความรู้”³⁴ คำพูดนี้ของขงจื๊อ เป็นการกล่าวเพื่อให้ตรวจสอบตัวเองว่าจะอะไรที่ตัวเองรู้ และอะไรที่ตัวเองไม่รู้ เพื่อจะได้แสวงหาความรู้ และร่ำเรียนในสิ่งที่ตัวเองไม่รู้ต่อไป ในขณะที่ผู้ดำเนินตามรอยเต๋า หากรู้ว่าไม่รู้ ย่อมไม่ต้องแสวงหาความรู้เพิ่มเติม เพราะการรู้ว่าไม่รู้ก็คือความรู้ฝ่ายเต๋าอันเป็นความรู้ที่แท้จริง แต่ถ้าหากรู้ว่าตัวเองรู้และแสวงหาความรู้ฝ่ายโลกมากเกินไป ก็ควรลดละเลิกความรู้ดังกล่าว จนอยู่ในภาวะ “รู้ว่าไม่รู้” ดังนั้นการที่หลายๆ บทในคัมภีร์เต๋าต่อจึงมีท่าทีปฏิเสธความรู้ ไม่ได้หมายความว่าคัมภีร์สนับสนุนให้ละทิ้งความรู้ทุกอย่าง ความรู้ที่คัมภีร์สนับสนุนก็คือความรู้ฝ่ายเต๋า การที่ดูเหมือนว่าคัมภีร์เต๋าต่อจึงปฏิเสธความรู้ทุกอย่างนั้น เป็นเพราะความรู้ฝ่ายเต๋าเป็นความรู้ซึ่งแสดงความรู้ฝ่ายโลก ซึ่งคนทั่วไปมักเข้าใจว่าเป็นความรู้ที่แท้ ความรู้ฝ่ายเต๋าเป็นความรู้ที่เรามาตั้งเดิมอยู่แล้ว หากแต่ผู้คนหลงลืมเพราะถูกบดบังด้วยการปรุงแต่งเพื่อตอบสนองผัสสะและเคยชินกับการให้คำกับความสามารถในการจัดการสิ่งต่างๆ ด้วยวิธีการที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ผู้คนจึงพากันหัวเราะเยาะสิ่งที่เหลาจื๊อสอนว่า โง่งมและไร้สาระ³⁵

ส่วนการจะลดละเลิกความรู้ฝ่ายโลกเพื่อแสวงหาความรู้ฝ่ายเต๋าได้อย่างไรนั้น คัมภีร์เต๋าต่อจึงได้เสนอเอาไว้ว่า “โดยมิได้ขังเท้าออกนอกประตู ก็อาจรู้เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในโลก โดยมิได้มองออกนอกหน้าต่าง ก็อาจเห็นเต๋าแห่งสวรรค์ ยิ่งเดินทางแสวงหาไกลออกไปเท่าใด ยิ่งรู้น้อยลงเท่านั้น ดังนั้นปราชญ์อาจรู้โดยมิต้องเดินทาง อาจเข้าใจโดยไม่ต้องมองเห็น อาจสัมผัสผลโดยมิต้องกระทำ”³⁶ ความรู้ฝ่ายเต๋าเป็นความรู้ที่เกิดจากกระบวนการการหยั่งรู้ภายใน ไม่ใช่เป็นการรู้ข้อเท็จจริงในเชิงประจักษ์ที่ต้องเที่ยวเดินทางเสาะแสวงหาในที่ต่างๆ ความรู้ที่ต้อง “ขังเท้าออกนอกประตู” เป็นความรู้ที่ต้องใช้ผัสสะ ซึ่งหากเราหาสิ่งที่มาสนองตอบต่อผัสสะต่างๆ มากจนเกินควร ความรื่นรมย์และความปรารถนาจนเกินควรนั้น ก็เป็นเพียงมายาหรือเปลือกที่ทำให้เราห่างไกลจากความรู้ฝ่ายเต๋าอันเป็นแก่นแท้ ดังที่คัมภีร์เต๋าต่อฉบับขงจื๊อไว้ว่า “สี่ทั้งห้าทำให้ดวงตาพร่ามัว เสียงทั้งห้าทำให้โสตประสาทเลอะเลือน รสทั้งห้าทำให้ลิ้นด้านชา การพนันและการล่าสัตว์ ทำให้จิตใจของคนขุ่นหมอง ของมีราคาและหายาก ทำให้เกิดอันตรายแก่ความประพฤติกของผู้คน ดังนั้นปราชญ์จึงกระทำกร เพียงเพื่อให้ห้องอ้อมเท่านั้น มิใช่เพื่อความสำราญของตา หู และลิ้น ท่านละเลยในรูปแบบที่เป็นเปลือก และหันมาเอาในโถในแก่นแท้”³⁷ ดังนั้นการจะมีความรู้ฝ่ายเต๋าได้ จึงต้องลดละเลิกความอยากความปรารถนา ที่ปรุงแต่งผัสสะจนเกินเลยนี้ อย่างไรก็ตามไม่ได้หมายความว่าลัทธิเต๋า

³⁴ James Legge, tr, *Confucian analects* (Hong Kong: Wei Tung Book Store, 1966), 2/17, p. 11.

³⁵ พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 67, หน้า 170.

³⁶ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 47, หน้า 133.

³⁷ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 12, หน้า 60.

สนับสนุนให้ปิดหูปิดตาไม่รับรู้อะไรทั้งสิ้น แต่น่าจะหมายความว่า หากเราหยั่งรู้ถึงเด้าด้วยการลดละเลิกความรู้ฝ่ายโลกทีละน้อย จนกระทั่งอยู่ในสถานะธรรมชาติดั้งเดิม เราย่อมเข้าใจในสิ่งต่างๆ ได้โดยไม่จำเป็นต้องออกไปสัมผัสกับสิ่งต่างๆ โดยตรง และเมื่อเรามีความรู้ฝ่ายเด้าแล้ว หากเราต้องได้ประสบพบเจอปรากฏการณ์ต่างๆ เราย่อมไม่หลงระเหิดกับสิ่งเหล่านั้น อีกทั้งคัมภีร์เด้าต่อจึงไม่ได้สนับสนุนให้ตัดความอยาก หรือความต้องการเสียทุกอย่าง ปัจจัยที่ก็ยังเป็นสิ่งที่มีมนุษย์ต้องการอยู่ สิ่งสำคัญที่คัมภีร์เสนอก็คือการรู้จักพอเพียงในการดำรงชีวิตตามอายุขัยเท่านั้น เพราะปัญหาทั้งหลายมาจากความไม่พอของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้เหล่าเจี๊วงจึงได้กล่าวไว้ว่า “...ไม่มีหายนะใดยิ่งใหญ่กว่าความไม่รู้จักพอ ไม่มีภัยพิบัติใดยิ่งใหญ่กว่าความโลภ...”³⁸

อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่า ข้อเสนอของคัมภีร์เด้าต่อจึงที่ให้นุชนลดละเลิกความรู้ฝ่ายโลก และหันมาแสวงหาความรู้ฝ่ายเด้านั้น มีความสัมพันธ์โดยตรงกับแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” เพราะการลดทอนความรู้ฝ่ายโลก ก็คือการพยายามทำตนให้อยู่ในภาวะเชิงอ่อนนั่นเอง เมื่อผู้ปกครองได้ลดทอนความรู้ฝ่ายโลกแล้ว ในการปกครองและการกำหนดนโยบาย ผู้ปกครองก็ควรใช้แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ที่ตนได้ปฏิบัติดังกล่าว เป็นแนวทางด้วยเหมือนกัน กล่าวคือจะต้องปกครองโดยไม่กระทำในสิ่งที่ส่งเสริมความรู้ฝ่ายโลก ไม่ให้ค่ากับสิ่งใดมากเกินไปไม่เป็นการกระตุ้นความอยากของประชาชน ไม่ก่อสงครามขยายอำนาจอันจะเป็นการคร่าชีวิตผู้คนก่อนเวลาอันควร ดังที่คัมภีร์เด้าต่อจึงบทที่ 57 บันทึกถึงหลักการปกครองไว้ว่า

...ข้อห้ามยิ่งมาก

ประชาราษฎร์ยิ่งขาดจน

อาวุธยิ่งแหลมคม

ประเทศยิ่งวุ่นวายสับสน

วิทยาการยิ่งมีมาก

สิ่งประดิษฐ์ยิ่งแปลกประหลาด

กฎหมายยิ่งมีมาก

โจรผู้ร้ายยิ่งชุกชุม

ดังนั้นปราชญ์จึงกล่าวไว้ว่า

“ข้าพเจ้ามิได้กระทำ ราษฎรก็ปรับปรุงตัวเอง

ข้าพเจ้าตั้งตนในความสงบ ราษฎรก็ประพฤติตนถูกต้อง

³⁸ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 46, หน้า 132.

ข้าพเจ้าไม่เข้าไปยุ่งเกี่ยว ราษฎรก็ร่ำรวย

ข้าพเจ้าไร้ความทะยานอยาก ราษฎรก็มีความสามัญและศัตย์ซื่อ³⁹

จากที่กล่าวมาทั้งหมดจะเห็นได้ว่า การให้ค่าแก่ภาวะเชิงอ่อน ซึ่งนำไปสู่การไม่กระทำนั้น เป็นข้อเสนอที่ค่อนข้างชัดเจนและสำคัญอย่างยิ่งในคัมภีร์เต๋าต่ออิง แต่อย่างไรก็ตามข้อเสนอทางปรัชญาดังกล่าว ทำให้เกิดประเด็นปัญหาที่ ดี. ซี. เลา ได้ตั้งข้อสังเกตเอาไว้ว่า หากภาวะตรงข้าม (เช่น ใหญ่ – เล็ก, สูง – ต่ำ, ดี – ชั่ว, แข็ง – อ่อน เป็นต้น) มีลักษณะการเคลื่อนไหวแปรเปลี่ยนไปมาซึ่งกันและกันตามธรรมชาติ กล่าวคือมีการพัฒนาจากภาวะต่ำและอ่อน ไปสู่ภาวะแข็ง และเสื่อมสลายจากภาวะแข็งสู่ภาวะอ่อน ข้อเสนอของคัมภีร์ที่ให้ค่าแก่ภาวะเชิงอ่อน และข้อเสนอหลักการไม่กระทำ ก็ย่อมเป็นข้อเสนอที่ขัดแย้งกับธรรมชาติโดยไม่จำเป็น เพราะสรรพสิ่งย่อมเสื่อมสลายลงสู่ภาวะต่ำ อันเป็นภาวะเชิงอ่อนตามธรรมชาติ ดี. ซี. เลา แสดงความคิดเห็นไว้ว่า จริงๆ แล้วการเคลื่อนไหวในลักษณะของการเสื่อมสลายจากภาวะสูงลงมาสู่ภาวะต่ำนั้น เป็นการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงตามธรรมชาติที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ แม้ในบางครั้งเราจะไม่ปรารถนามันก็ตาม แต่การเคลื่อนไหวในลักษณะของการพัฒนาจากภาวะอ่อนไปสู่ภาวะแข็งนั้น ในบางกรณีเป็นการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากความต้องการและความตั้งใจพัฒนาที่ละเล็กทีน้อยจนไปสู่ภาวะสูงสุด ไม่ใช่จำเป็นเสมอไปว่าสรรพสิ่งที่อยู่ภาวะต่ำจะต้องพัฒนาสู่ภาวะแข็งเองตามธรรมชาติ ดังนั้นการไขว่คว้าและพยายามไปให้ถึงจุดสูงสุดในบางกรณีเช่น การพยายามสร้างชื่อเสียง เกียรติยศ หรือทรัพย์สินสมบัติ จึงเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็น เพราะในที่สุดย่อมไม่สามารถรักษาสิ่งเหล่านี้ให้รอดพ้นจากความเสื่อมสลายเอาไว้ได้⁴⁰ ข้อเสนอของคัมภีร์ที่ให้ค่าแก่ภาวะเชิงอ่อนนั้นจึงมีประโยชน์ในการทำให้รู้จักพอว่าเมื่อไรควรหยุด ไม่ใช่ให้ค่ากับภาวะแข็งและพยายามที่จะพัฒนาไปสู่ภาวะแข็งนั้นจนเกินควร⁴¹

นอกจากนี้ผู้วิจัยคิดว่าเหตุผลอีกอย่างที่ข้อเสนอของคัมภีร์เต๋าต่ออิงเรื่องการให้ค่าแก่ภาวะเชิงอ่อน ไม่ได้เป็นการขัดแย้งกับกฎเกณฑ์การเคลื่อนไหวตามธรรมชาติ ก็เพราะการให้ค่าภาวะเชิงอ่อนเป็นการพยายามกระทำให้ตัวเองหวนคืนสู่ธรรมชาติดั้งเดิมนั่นเอง เป็นสิ่งแน่นอนและหลีกเลี่ยงไม่ได้อยู่แล้วตามกฎแห่งการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง ที่ว่ามนุษย์ย่อมต้องกลับคืนต้นกำเนิดเดิมตามธรรมชาติ เพราะ “เต๋า” คือความไม่มี ความไร้สภาวะ ไร้นาม เมื่อสรรพสิ่งกำเนิดขึ้น ไม่มีสิ่งใดที่คงอยู่ยืนนาน แม้แต่หินผานานวันยังกร่อน นับประสาอะไรกับมนุษย์ที่มีอายุขัยอันสั้น มนุษย์เกิดมาเมื่อถึงอายุขัยก็ต้องตาย ร่างกายดับสูญ นามที่ใช้เรียกขาน นานวันย่อมต้องถูกหลงลืม เหลือแต่ความ

³⁹ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 57, หน้า 151.

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 9, หน้า 56.

⁴¹ D. C. Lau, "The treatment of opposites in LaoTzu," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21, No. 2 (1958): 351-358.

ว่างเปล่า ซึ่งก็คือกลับไปสู่ต้นกำเนิดเดิมที่เป็นความไร้สถานะอย่างเดิมนั่นเอง แต่ในเมื่อมนุษย์เกิดมาไม่ได้ดำเนินชีวิตตามวิถีแห่งเด้า กลับกระทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติหลายประการอันเป็นการสร้างปัญหาให้สังคม และเป็นการบั่นทอนอายุขัยตามธรรมชาติของคน การให้ค่ากับการไปถึงจุดสูงสุด และการทำทุกวิถีทางเพื่อพัฒนาไปให้ถึงจุดสูงสุดนั้นจนเกิดความเคียดชัง โดยไม่คำนึงว่าการกระทำของคนเพื่อพัฒนาไปให้ถึงจุดสูงสุดนั้นได้เข้าไปก้าวก่ายหรือทำลายวิถีเป็นไปของสิ่งอื่นๆ หรือไม่ จึงเป็นการทำลายสมดุลทางธรรมชาติ และเป็นการทำให้ตนห่างไกลจากเด้า ดังนั้นหากมนุษย์ต้องการจะแก้ปัญหาที่เกิดขึ้น (มนุษย์ที่มองไม่เห็นสังขรณ์แห่งเด้าอาจไม่แก้ปัญหา หรือแก้ด้วยวิธีอื่นก็ได้ แต่ในที่สุดแล้วหาชนะและความเสื่อมสลายย่อมมาสู่ และต้องหวนกลับสู่ความไร้สถานะเช่นกัน) จะต้องแก้ไขปัญหาคด้วยวิธีการที่คัมภีร์เด้าต่ออิงเสนอ ก็คือกระทำในสิ่งที่ทำให้ตัวเองหวนกลับคืนสู่สถานะธรรมชาติดั้งเดิมของคน ซึ่งเป็นสถานะที่แม้ตัวเองจะเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ มีตัวตนให้นามเรียกได้ แต่ก็ดำรงอยู่อย่างไร้สถานะ (ในแง่จิตใจ) ให้ใกล้เคียงกับ “เด้า” การที่คัมภีร์เรียกร้องให้มนุษย์หันมาให้ความสำคัญไร้สถานะ หรือภาวะเชิงอ่อน ก็เพื่อให้มนุษย์เห็นความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาลว่าสรรพสิ่งย่อมต้องมีขั้วที่มีสถานะ และไร้สถานะเกิดขึ้นพร้อมกันเสมอ โดยในที่สุดแล้วทั้งคุณค่าและคุณสมบัติต่างๆ ย่อมดำเนินไปสู่ขั้วตรงข้ามที่เป็นความไร้สถานะของคุณค่า และคุณสมบัตินั้น ตามการแปรเปลี่ยนและเสื่อมสลายทางกายภาพ เพื่อหันมาสร้างสมดุลให้กับชีวิตสังคม และธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้การกระทำในสิ่งที่ทำให้ตัวเองกลับคืนสู่ธรรมชาติดั้งเดิมด้วยการเสนอให้หันมาให้ความสำคัญภาวะเชิงอ่อน จึงไม่ได้ขัดแย้งกับกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาติ แต่กลับเป็นการกระทำที่กลมกลืนกับ “เด้า” เสียด้วยซ้ำ นอกจากนี้หากการแก้ปัญหาด้วยการพยายามทำตนหวนคืนสู่ธรรมชาติดั้งเดิมด้วยการให้ค่าแก่ภาวะเชิงอ่อน เป็นการขัดแย้งกับกฎเกณฑ์แห่งการย้อนกลับจริง เหล่าจึงคงไม่สนับสนุนให้รับจัดการแก้ไขปัญหามือยังง่าย และยังไม่ยุ่งเหยิง ก่อนที่มันจะเสื่อมแล้วหวนคืนสู่ต้นกำเนิดของมัน ดังที่เหล่าจื๊อกล่าวไว้ว่า “...จัดการก่อนที่เหตุจะเกิด จัดระเบียบก่อนที่จะยุ่งเหยิง...”⁴²

จะเห็นได้ว่าข้อเสนอที่ให้หันมาเห็นคุณค่าของภาวะเชิงอ่อน ไม่ได้หมายความว่าให้ละทิ้งการให้ค่าภาวะเชิงแข็ง และไม่ทำอะไรที่เป็นการนำไปสู่ภาวะเชิงแข็งเลย การให้ค่ากับภาวะเชิงอ่อนเป็นเพียงการทำให้การเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งมีความสมดุลอย่างที่เคยเป็น ด้วยเหตุนี้แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ซึ่งเป็นแนวคิดที่ให้ทำตามภาวะเชิงอ่อน จึงไม่ใช่การลดละเลิกการกระทำไปหมดเสียทุกอย่าง บางกรณีการไม่กระทำก็คือการรู้จักพอว่าเมื่อไรควรหยุดด้วย

⁴² พงนา จันทรสันติ, วิถีแห่งเด้า, บทที่ 64, หน้า 164.

แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” กับข้อเสนอเรื่องการใช้ภาษาของมนุษย์

เราได้ทราบทัศนะในคัมภีร์เต๋าต่ออิงแล้วว่า สาเหตุที่สังคมกับชนวนวาย ผู้คนอยู่กันอย่างไม่เป็นปกติสุข ก็เนื่องมาจากมนุษย์มองไม่เห็นหรือไม่ตระหนักรู้ถึงความยิ่งใหญ่ของวิถีเป็นไปตามธรรมชาติของสรรพสิ่งที่สามารถจัดการด้วยตัวของมันเองอย่างสมดุล ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงเข้าไปปรับเปลี่ยนและควบคุมวิถีเป็นไปนั้นด้วยวิธีการต่างๆ การใช้ภาษาก็เป็นกิจกรรมอย่างหนึ่งของมนุษย์ที่สามารถเป็นการกระทำที่เปลี่ยนแปลงและควบคุมจัดการความเป็นจริงของธรรมชาติได้ เพราะมนุษย์ไม่ได้มองว่าภาษาเป็นเพียงเครื่องมือที่เราใช้ในการสื่อสารเพื่อการติดต่อเข้าใจกันในฐานะที่เราอยู่ร่วมกับผู้อื่นเป็นสังคมเท่านั้น หากแต่มองว่าภาษาได้มีพลังในการจำกัดความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ด้วย ด้วยเหตุนี้หากมนุษย์ไม่รู้ความเป็นจริงของธรรมชาติ อาจกำหนดจารีตการใช้ภาษาให้เป็นเครื่องมือจัดการควบคุมมนุษย์ให้กระทำในสิ่งที่จัดการควบคุมหรือก้าวข้ามธรรมชาติอีกที อาจกล่าวได้ว่าเหลาจื๋อไม่ได้ปฏิเสธตัวกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ แต่ปฏิเสธจารีตการใช้ภาษาของมนุษย์มากกว่า เพราะการที่คัมภีร์เต๋าต่ออิงเสนอให้มนุษย์หวนกลับสู่สภาวะธรรมชาติดั้งเดิมของตน ไม่ได้หมายความว่าคัมภีร์เต๋าต่ออิงสนับสนุนให้ผู้คนหลีกเลี่ยงสังคม แล้วแยกกันอยู่ป่าเพ็ญพรตในป่าเพื่อที่จะได้บรรลุธรรมแห่งเต๋า หากแต่ได้ยอมรับธรรมชาติของมนุษย์ที่อยู่ร่วมกันเป็นสังคมและมีผู้นำการหวนคืนสู่ธรรมชาติ จึงไม่ใช่การเข้าป่าแยกตัวออกจากสังคม* เราอาจมีชีวิตที่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติได้ โดยไม่จำเป็นต้องอยู่ในป่าอย่างโดดเดี่ยว ผู้วิจัยคิดว่าการดำเนินชีวิตตามวิถีแห่งเต๋าก็คือ การจะอยู่ร่วมกันในสังคมได้อย่างไร โดยกลมกลืนกับธรรมชาติหรือ “เต๋า” ให้มากที่สุดนั่นเอง การที่คัมภีร์เต๋าต่ออิงไม่ได้ปฏิเสธการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม จึงเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่ทำไมคัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ ก็เพราะภาษาเป็นส่วนประกอบหลักในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมนั่นเอง

นอกจากนี้จะสังเกตได้ว่ามีหลายวรรคในคัมภีร์เต๋าต่ออิงที่ไม่ได้เสนอให้ปฏิเสธการใช้ภาษาเสียทั้งหมด แต่ให้ลดการใช้ภาษาในบางกรณี เช่น “...เทศนาด้วยการไม่เอ่ยวาจา...” (บทที่ 3) หรือ “...ยิ่งพูดมากยิ่งไร้ประโยชน์ พูดมากคำยิ่งเหน็ดเหนื่อย มีผู้เก็บคุณค่านั้นไว้แต่เพียงภายใน” (บทที่ 5) เฉิน กู – อี้ อธิบายว่าวรรคที่กล่าวถึงการพูดดังกล่าวไม่ได้หมายถึงให้ระงับการพูดธรรมดาในความหมายทั่วไป แต่หมายถึงผู้ปกครองควรระงับการใช้ภาษาในเชิงพูดออกคำสั่งบังคับนั่นเอง⁴³ นอกจากนี้หากเหลาจื๋อปฏิเสธการใช้ภาษาจริง การรณรงค์คัมภีร์เต๋าต่ออิงนี้ขึ้นมาย่อมเป็นการกระทำที่

* โปรดดูคัมภีร์เต๋าต่ออิงบทที่ 80 ซึ่งเป็นบทที่เกี่ยวกับรัฐในอุดมคติ

⁴³ Ch'en Ku – ying, *Lao Tzu: Texts, notes, and comments*, ch. 3, p. 61 Foot note no. 7. and Ch. 5, p. 71 Foot note no. 4.

ไม่จำเป็นและขัดแย้งกับข้อเสนอของคัมภีร์เอง ซึ่งยิ่งทำให้คัมภีร์นี้ถูกมองว่าเป็นคัมภีร์ที่ไร้สาระแก่คน
 สยามมากยิ่งขึ้น ทั้งๆ ที่เหลาจื๊อได้กล่าวไว้ชัดเจนว่า “คำสอนของข้าพเจ้า ง่ายที่จะเข้าใจและง่ายที่จะ
 ปฏิบัติ... ถ้อยคำของข้าพเจ้าย่อมมีหลักเกณฑ์อยู่...” (บทที่ 70) อันเป็นการแสดงว่าเหลาจื๊อต้องการ
 ให้เราพยายามทำความเข้าใจสิ่งที่แฝงอยู่ในคัมภีร์ ดังนั้นแทนที่จะสรุปว่าคัมภีร์นี้ไร้สาระและไม่ได้
 เสนอคำตอบอะไร เราจึงควรตั้งสมมติฐานไว้ก่อนว่าคัมภีร์เต๋าแต่จริงน่าจะไม่ได้เสนอสิ่งที่ขัดแย้งกับ
 ตัวเอง ผู้วิจัยจึงคิดว่าคัมภีร์น่าจะไม่ได้เสนอให้ปฏิเสธการใช้ภาษาในทุกกรณี แต่ปฏิเสธ “จารีต”
 หรือ “แนวทาง” การใช้ภาษาที่ไม่สอดคล้องกับธรรมชาติมันเอง อย่างไรก็ตามปัญหาสำคัญที่ตามมา
 ก็คือ ลักษณะจารีตการใช้ภาษาที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ และการใช้ภาษาที่สอดคล้องกลมกลืนกับ
 ธรรมชาติเป็นอย่างไร อะไรเป็นเกณฑ์ที่จะใช้แบ่งแยกตัดสินว่าการใช้ภาษาในลักษณะนั้นๆ กลม
 กลืนกับธรรมชาติหรือไม่ เราจำเป็นต้องรู้ก่อนหรือไม่ว่าอะไรที่เรียกว่าเป็น “ธรรมชาติ” และอะไรที่
 “ไม่เป็นธรรมชาติ” เพื่อที่จะได้เป็นเกณฑ์ตัดสิน ผู้วิจัยคิดว่าคำตอบคำถามปัญหาดังกล่าวด้วยการ
 หาเกณฑ์จากความเป็นธรรมชาติอย่างเดียวไม่อาจกระทำได้ เพราะความเป็น “ธรรมชาติ” หรือ
 “จื่อหฺราน” (ziran) ไม่ใช่สิ่งที่เป็นรูปธรรม (entity) หรือสิ่งที่มีรูปร่างตายตัวที่สามารถระบุ หรือแบ่ง
 แยกได้อย่างชัดเจน แต่เป็นการดำเนินไปของแต่ละสรรพสิ่ง (process of becoming) ซึ่งมีลักษณะเป็น
 พลวัต (dynamic) ไม่อยู่นิ่งตายตัว แม้ว่าจะมีการตีความ “จื่อหฺราน” เป็นอย่างอื่นที่ไม่ใช่ “การดำเนิน
 ไป” เช่น คาลลาแฮน (W. A. Callahan) ตีความ “จื่อหฺราน” ว่าเป็น “การกระทำแบ่งแยกตามกรอบ
 ความคิดของสิ่งเฉพาะ” (action – discrimination from a particular perspectives)⁴⁴ แต่การตีความนั้นๆ
 ก็มักไม่ใช่การตีความ “ธรรมชาติ” ว่าเป็นสิ่งที่เป็นรูปธรรม นอกจากนี้ “ธรรมชาติ” หรือ “การดำเนิน
 ไปของสรรพสิ่ง” หรือ “กฎเกณฑ์” ซึ่งเป็นความหมายโดยทั่วไปของ “จื่อหฺราน” นี้ ไม่ได้อยู่เหนือ
 โลก แต่อยู่ภายในโลกมนุษย์ และอยู่ในสรรพสิ่งเช่นเดียวกันกับสิ่งอื่นๆ ที่อยู่ร่วมกันในจักรวาล การที่
 สรรพสิ่งล้วนเป็นส่วนหนึ่งเดียวกับ “เต๋า” และ “เต๋า” คือการเป็นธรรมชาติ การไม่เป็นธรรมชาติอย่าง
 แท้จริงจึงไม่มี มีแต่กลมกลืนเป็นธรรมชาติมากหรือน้อยเท่านั้น คาลลาแฮน กล่าวว่า “‘จื่อหฺราน’
 เป็นชั่วสัมพันธ์กับ ‘การกระทำตามวัฒนธรรม’ ดังนั้นจึงไม่มีความแตกต่างของการเป็น ‘จื่อหฺราน’
 หรือ ‘การไม่เป็นจื่อหฺราน’ อย่างสมบูรณ์ มีแต่การแบ่งแยกและการกระทำที่เป็น ‘จื่อหฺราน’ มาก หรือ
 น้อย เท่านั้น”⁴⁵ ส่วน โรเจอร์ ที. เอมส์ มีความคิดเห็นเช่นเดียวกันว่า “ความแตกต่างระหว่าง ‘การ
 กระทำที่เป็นธรรมชาติ’(wu-wei) กับ ‘การกระทำที่ไม่เป็นธรรมชาติ’(yu-wei) นั้น ไม่สามารถแบ่ง
 แยกได้ด้วยเกณฑ์มาตรฐานหรือหลักการที่ตายตัว... ในแต่ละสถานการณ์มีแต่ ‘การกระทำที่เป็น

⁴⁴ W. A. Callahan, “Discourse and perspectives in Daoism: A linguistic interpretation of ziran,” *Philosophy East & West* 39, No. 2 (April 1989): 172.

⁴⁵ Ibid., pp. 175-176.

ธรรมชาติ' มากหรือน้อยเท่านั้น ไม่มี 'การกระทำที่เป็นธรรมชาติ' อย่างบริสุทธิ์แท้จริง"⁴⁶ ดังนั้นการจะหาเกณฑ์มาแบ่งแยกอย่างตายตัวระหว่าง "การเป็นธรรมชาติ" หรือ "การกระทำที่เป็นธรรมชาติ" กับ "การไม่เป็นธรรมชาติ" หรือ "การกระทำที่ไม่เป็นธรรมชาติ" จึงไม่อาจกระทำให้ชัดเจนแน่นอนได้ การจะใช้ความหมายของ "การเป็น" กับ "การไม่เป็น" ธรรมชาติ มาเป็นเกณฑ์ตัดสินแบ่งแยกว่า จาริการใช้ภาษาใดที่เป็นหรือไม่เป็นธรรมชาติ จึงไม่อาจแบ่งแยกได้อย่างชัดเจนแน่นอนด้วยเช่นเดียวกัน เรารู้แต่ว่าจะใช้ภาษาอย่างไรให้กลมกลืนกับธรรมชาติมากหรือน้อยเท่านั้น

เราได้ทราบแล้วว่าเพื่อที่มนุษย์และสรรพสิ่งจะได้อยู่ร่วมกันอย่างปกติสุข เราควรหวนกลับสู่ธรรมชาติดั้งเดิมของตน การพยายามทำตัวให้กลมกลืนกับธรรมชาติมากที่สุดจึงเป็นสิ่งที่คัมภีร์สนับสนุน ในกรณีการใช้ภาษาก็เช่นเดียวกัน เราควรใช้ภาษาให้กลมกลืนกับธรรมชาติมากที่สุด ส่วนการจะรู้ได้ว่าการใช้ภาษาอย่างไรที่กลมกลืนกับธรรมชาตินั้น ผู้วิจัยคิดว่าอยู่ที่การเข้าใจแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" ให้ชัดเจนมากยิ่งขึ้น แต่อย่างไรก็ตามการจะเข้าใจแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" ได้จะต้องพิจารณาโมทัศน์ "ธรรมชาติ" ควบคู่ไปด้วยเช่นเดียวกัน

อย่างที่ได้อธิบายไว้แล้วว่าแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" นี้ ถือได้ว่าเป็นข้อเสนอที่สำคัญประการหนึ่งในคัมภีร์เต๋าต่ออิง จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่การศึกษาคัมภีร์นี้จะต้องทำความเข้าใจกับแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" ด้วยเหตุนี้จึงไม่น่าแปลกที่จะมีผู้ตีความแนวคิดนี้แตกต่างกันออกไปหลากหลายทัศนะ เดวิด ลอย (David Loy) ได้รวบรวมการตีความแนวคิดเรื่อง "การไม่กระทำ" ของลัทธิเต๋าเอาไว้ว่ามีการตีความหลักๆ อยู่ 3 ทัศนะ⁴⁷ ทัศนะแรกคือ การตีความ "อู่เหว" ว่าเป็นแนวคิดที่เสนอให้ไม่ทำอะไรเลย (doing nothing) ทัศนะที่สองคือ การตีความหลักอู่เหวว่าเป็นแนวคิดที่เสนอให้อ่อนน้อม ไม่ใช่กำลัง แต่ให้อยู่ในภาวะเชิงอ่อน การตีความเช่นนี้เป็นการพิจารณาสัญลักษณ์เชิงอ่อนต่างๆ ที่คัมภีร์เสนอให้พิจารณาเอาเป็นแบบอย่าง เช่น สัญลักษณ์ น้ำ, ผู้หญิง หรือทารก เป็นต้น ทัศนะที่สามคือ การตีความ "อู่เหว" ว่าเป็นแนวคิดที่เสนอให้กระทำในสิ่งที่เป็นธรรมชาติวิง - จิต ชาน ได้ตีความหลักการไม่กระทำของเหลาจื๋อในลักษณะอย่างนี้เช่นเดียวกัน โดยกล่าวไว้ว่า "ไม่ได้หมายถึงการไม่ทำอะไรเลย แต่หมายถึง 'การไม่กระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ' กล่าวอีกอย่างก็คือ การปล่อยให้ธรรมชาติดำเนินไปตามวิถีเป็นไปของมันเอง"⁴⁸ นอกจากนี้ ฟุง - หยู หลาน ได้ตีความ "การไม่กระทำ" เพิ่มเติมไว้อีกว่า เป็นแนวคิดที่ไม่ได้ให้อยู่เฉยไม่ทำอะไร แต่เป็นหลักที่

⁴⁶ Roger T. Ames, "Putting the *Te* back into Taoism," in Nature in Asian traditions of thought: Essays in environmental philosophy, p. 139.

⁴⁷ David Loy, "Wei - wu - wei: Nondual action," Philosophy East & West 35, No. 1 (January 1985): 73-76.

⁴⁸ Wing - tsit Chan, A source book in Chinese philosophy, p. 136.

เสนอให้ไม่กระทำมากจนเกินความพอดีนั่นเอง (not over-doing)⁴⁹ ส่วน เควิด ลอย ได้เสนอการตีความแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ในทัศนะของคนด้วย โดยลอยเห็นว่า “การไม่กระทำ” น่าจะหมายถึง การกระทำที่ไม่แบ่งแยกระหว่างผู้กระทำ กับสิ่งที่กระทำ (nondual action) เพราะหากสาเหตุที่แท้จริงที่ทำให้เกิดการกระทำที่ขัดแย้งกับธรรมชาติคือการยึดติดกับตัวตน (consciousness of self) การละทิ้งตัวตน การไม่มุ่งหมายและปรารถนา (not-having intention/desire) หรือไม่กระทำสิ่งที่สนองความมุ่งหมายปรารถนาของตน ก็น่าจะเป็นการกระทำที่สอดคล้องกับธรรมชาติ⁵⁰ ตัวอย่างจากคัมภีร์ เช่นบทที่ 49 ที่บันทึกไว้ว่า “ปราชญ์มิได้ใส่ใจในตน ท่านถือเอาผู้อื่นเปรียบประดุจตัวท่าน...”⁵¹ หรือ “...การไม่รู้จักยับยั้งความต้องการ เป็นสิ่งที่ขัดกับเต๋า...”⁵² เป็นต้น

จะเห็นได้ว่าการตีความ “การไม่กระทำ” ในแต่ละทัศนะนั้น ต่างดูเหมือนสอดคล้องกับตัวบทคัมภีร์ และมีความเป็นไปได้ที่จะหมายความตามแต่ละทัศนะ แต่เราจะเห็นได้อีกว่า ในแต่ละการตีความนั้นกลับขัดแย้ง หรือไม่สอดคล้องกันเอง เช่นในขณะที่ตีความ “การไม่กระทำ” ว่า ให้กระทำในภาวะเชิงอ่อน แต่การตีความว่าให้กระทำอย่างพอดี แสดงว่าสามารถกระทำสิ่งที่อยู่ในภาวะเชิงแข็งได้ แต่ให้กระทำอย่างพอดี เป็นต้น ผู้วิจัยคิดว่าการศึกษาแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ที่แก้ปัญหาความไม่สอดคล้องของการตีความ “การไม่กระทำ” ในแต่ละทัศนะและยังสอดคล้องกับสมมติฐานที่คัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธการใช้ภาษา ก็คือการตีความของ ฉิงเจียหวัง (Qingjie Wang) ที่เสนอว่าการถกเถียงเรื่องแนวคิด “การไม่กระทำ” ว่ามีความหมายที่ถูกต้องตามทัศนะใดกันแน่นั้น เป็นสิ่งไม่จำเป็น เพราะ “การไม่กระทำ” ในทุกทัศนะต่างถูกต้องเหมาะสมกลมกลืนกับธรรมชาติในแต่ละสถานการณ์เฉพาะ⁵³ อีกทั้งผู้วิจัยยังเห็นด้วยกับการตีความของ โรเจอร์ ที. เอมีส์ ที่เสนอว่า “การไม่กระทำ” เป็นการกระทำในเชิงสุนทรียะที่ผู้กระทำเป็นทั้งผู้ยอมตามและผู้สร้างสรรค์โดยคำนึงถึงความกลมกลืนสอดคล้องของธรรมชาติของผู้กระทำกับธรรมชาติของสภาพแวดล้อมภายนอก มากกว่าจะเป็นหลักการที่กำหนดไว้อย่างแน่นอนตายตัวว่า มนุษย์ควรจะต้องปฏิบัติอะไรบ้าง⁵⁴

อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่า การจะเข้าใจแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” จะต้องศึกษามโนทัศน์ “จื่อหราน” ด้วย เพราะ “การไม่กระทำ” ก็คือ “จื่อหราน” ในรูปแบบหนึ่งนั่นเอง ในการพิจารณาการตี

⁴⁹ Fung Yu – Lan, *A short history of Chinese philosophy*, p. 100.

⁵⁰ David Loy, “Wei – wu – wei: Nondual action,” *Philosophy East & West*, 35: 76-84.

⁵¹ พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 49, หน้า 136.

⁵² เรื่องเดียวกัน, บทที่ 55, หน้า 148.

⁵³ Qingjie Wang, “ ‘It – self – so – ing’ and ‘Other – ing’ in Lao Zi’s concept of Zi Ran,” pp. 1-32. (unpublished manuscript)

⁵⁴ Roger T. Ames, “Putting the *Te* back into Taoism,” in *Nature in Asian traditions of thought: Essays in environmental philosophy*, pp. 113-143.

ความของฉิงเจีย หวัง และ โรเจอร์ ที. เอมส์ ผู้วิจัยจึงขอยกการตีความ “จื่อหฺราน” ของทั้งสองมาพิจารณาประกอบด้วย เพื่อจะได้เข้าใจการตีความ “การไม่กระทำ” มากยิ่งขึ้น

โดยทั่วไปแล้วผู้ศึกษาปรัชญาสำนักเต๋ามักแปลมโนทัศน์ “จื่อหฺราน” (ziran) แตกต่างกันไป เช่นแปลว่า “nature”, “spontaneity”, “self – evidence”, “self – becoming” หรือ “self – so – ing” เป็นต้น* แต่นักวิชาการคิดว่า “จื่อหฺราน” น่าจะมีความหมายสำคัญพื้นฐานอย่างน้อย 3 ความหมาย ประการแรกน่าจะหมายถึง กฎเกณฑ์ การดำเนินไปของสรรพสิ่ง ประการที่สอง หมายถึง ธรรมชาติ เฉพาะตัวในแต่ละสรรพสิ่ง เช่น การเจริญเติบโตของพันธุ์ไม้ หรือสรรพสัตว์ทั้งหลายตาม “ธรรมชาติ” ของมันเอง เป็นต้น ประการที่สาม “จื่อหฺราน” เป็นทั้งที่มาและที่คืนกลับของสิ่งทั้งหลาย⁵⁵ สำหรับ “จื่อหฺราน” ในทัศนะของ โรเจอร์ ที. เอมส์ นั้น เอมส์ตีความว่า ก็คือ “เต๋อ” (Te) กับ “เต๋า” (Tao) นั่นเอง “จื่อหฺราน” ที่เป็น “เต๋อ” ก็คือ การชี้แสดงด้วยตัวมันเอง (self – evidencing) ซึ่งมีอยู่ในสิ่งเฉพาะที่แตกต่างกันออกไปในแต่ละสรรพสิ่ง ส่วน “จื่อหฺราน” ที่เป็น “เต๋า” ก็คือการชี้แสดงด้วยตัวมันเองซึ่งเป็นกฎเกณฑ์ การดำเนินไปและเป็นที่ยอมรับของสรรพสิ่งที่แสดงด้วยตัวของมันเองในแต่ละสิ่งเฉพาะด้วย เอมส์อธิบายว่าเราไม่สามารถเข้าใจ “จื่อหฺราน” ที่เป็น “เต๋อ” หรือ “เต๋า” แยกออกจากกันได้ เพราะการที่สรรพสิ่งจะชี้แสดงด้วยตัวเองได้ ก็ต้องขึ้นอยู่กับบริบทสิ่งแวดล้อมอื่นๆ (ก็คือกฎเกณฑ์ การดำเนินไปของ “เต๋อ” อื่นๆนั่นเอง) ที่สรรพสิ่งนั้นสัมพันธ์ด้วย ส่วนการชี้แสดงด้วยตัวเองที่เป็น “เต๋า” หากไม่มีการชี้แสดงด้วยตัวเองในแต่ละสิ่งเฉพาะ การชี้แสดงด้วยตัวเองที่เป็น “เต๋า” ก็จะเป็นกฎเกณฑ์ที่แตกต่างหากจาก “เต๋อ” ที่คอยควบคุม “เต๋อ” อีกที ซึ่งเป็นที่ชัดเจนว่าเหลาจื๋อไม่ได้มอง “เต๋า” ว่าเป็นหลักการที่คอยควบคุมจัดการสรรพสิ่ง เพราะ “...เต๋าดนอมบำรุงเลี้ยงสรรพสิ่ง แต่มิได้ตั้งตนเป็นเจ้าของ...” (บทที่ 34) ดังนั้น “จื่อหฺราน” ก็คือความเป็นหนึ่งเดียวที่มีลักษณะการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงโดยตลอดจากการที่ “เต๋า” และ “เต๋อ” ซึ่งเป็นขั้ว (polarity) ที่พึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน และแปรเปลี่ยนซึ่งกันและกันไปมา (transformation)⁵⁶ เอมส์อธิบายต่อว่าแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” สอดคล้องกับ “จื่อหฺราน” ที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่าง “เต๋า” และ “เต๋อ” ดังกล่าวด้วย กล่าวคือ “การไม่กระทำ” ไม่ได้หมายถึง การยอม หรือทำตัวกลมกลืนกับธรรมชาติของสรรพสิ่งหรือ “เต๋า” เท่านั้น (passive) แต่ยังหมายถึง “การสร้างสรรค์” อีกด้วย โดยการทำตัวกลมกลืนเป็นหนึ่งเดียวกับสภาพแวดล้อม และในเวลาเดียวกันก็ใช้สภาพแวดล้อมเป็นเงื่อนไขของการทำให้ตัวเองสมบูรณ์

* ในงานวิจัยชิ้นนี้ ผู้วิจัยเลือกใช้คำว่า “ธรรมชาติ” โดยคำนึงถึงความหมายของ “จื่อหฺราน” ที่น่าจะเป็น ตามที่ได้อภิปรายในงานวิจัยชิ้นนี้

⁵⁵ สุวรรณ สลาอานันท์, กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต, หน้า 63.

⁵⁶ Roger T. Ames, “Putting the Te back into Taoism,” in Nature in Asian traditions of thought: Essays in environmental philosophy, pp. 121-135.

และกลมกลืนกับธรรมชาติ (active) ดังนั้นสรรพสิ่งจึงเป็นทั้งผู้กระทำ และเป็นสภาพแวดล้อมที่เป็น
เงื่อนไขให้กับสิ่งอื่นๆ ด้วย เอมส์อธิบายว่า การทำตัวกลมกลืนกับธรรมชาติของสรรพสิ่งทั้งในเชิง
บวกและลบนั้น เป็นการกระทำในเชิงสุนทรียะ (aesthetic) ไม่ใช่ในเชิงตรรกะ (logical) ที่มีการแบ่ง
แยกอย่างชัดเจนว่า การกระทำใดกลมกลืนหรือไม่กลมกลืนกับธรรมชาติ กล่าวคือบรรดาสรรพสิ่งทั้ง
หลายต่างมีการกระทำที่หลอมรวมกลมกลืนกับวิถีเป็นไปของสรรพสิ่งที่แวดล้อมและวิถีเป็นไปของ
ตนตามแต่ละสถานการณ์เฉพาะ โดยในบางสถานการณ์การหลอมรวมนั้นเปิดเผยสิ่งที่ชี้แสดงตัวมัน
เองได้สูงกว่าหรือน้อยกว่าในบางสถานการณ์ เอมส์เปรียบเทียบลักษณะการเป็นสุนทรียะของการ
กระทำตาม “การไม่กระทำ” ว่า คล้ายกับการแบ่งผลงานดนตรีหรือภาพวาดที่ดี กับผลงานที่เลวนั้น
เอง ดังนั้น “การไม่กระทำ” จึงเป็นการกระทำในความสัมพันธ์เชิงสุนทรียะระหว่าง “เต๋า” และ “เต๋อ”
นั่นเอง⁵⁷

ส่วน จิงเจีย หวัง (Qingjie Wang) ตีความ “จื่อหฺราน” คล้ายกับของเอมส์ โดยตีความ
“จื่อหฺราน” ว่ามีอยู่ 2 ความหมาย คือความหมายในเชิงบวก (positive) กับเชิงลบ (negative) ความ
หมายในเชิงบวก ก็คือ “จื่อหฺราน” ที่เป็น “เต๋า” ซึ่งไม่ใช่เป็นสิ่งที่ตั้งใดที่อยู่เหนือและควบคุม
มนุษย์ แต่เป็นวิถีการดำเนินไปด้วยตัวมันเองตามธรรมชาติของการเปลี่ยนแปลงในแต่ละสรรพสิ่ง
เช่น กระบวนการเจริญเติบโตด้วยตัวมันเอง (it – self – growing) หรือกระบวนการเสื่อมสลายตาม
ธรรมชาติ (it – self – declining) ดังนั้น “จื่อหฺราน” ที่เป็น “เต๋า” นี้จึงอยู่ในโลกมนุษย์ เช่นเดียวกับ
สรรพสิ่งที่อยู่ในจักรวาล ส่วน “จื่อหฺราน” ในความหมายเชิงลบนั้น ก็คือ “จื่อหฺราน” ที่เราเข้าใจได้
จากแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” นั่นเอง “จื่อหฺราน” ในความหมายนี้ เป็นหลักการของการตระหนัก
รู้ถึงวิถีการดำเนินไปด้วยตัวมันเองตามธรรมชาติของสิ่งอื่นๆ ที่ไม่ใช่วิถีการดำเนินของตนเอง มอง
ในแง่นี้ “จื่อหฺราน” จึงเป็นทั้งวิถีเป็นไปตามธรรมชาติของตัวเอง และเป็นวิถีเป็นไปตามธรรมชาติที่
สิ่งอื่นจะต้องคำนึงถึงด้วย ซึ่งด้วย “จื่อหฺราน” ในความหมายนี้ ไม่ว่าจะ “การไม่กระทำ” จะหมายความว่า
“การไม่กระทำอะไรเลย” “การกระทำตนให้อยู่ในภาวะเชิงอ่อน” “การไม่ยึดติดและไม่ปรารถนา
เพื่อตน” หรือ “การกระทำอย่างพอดี” ก็ตาม ทุกการกระทำเหล่านี้ต่างก็เป็นกระทำที่ทำให้วิถีการ
ดำเนินไปของสิ่งอื่นๆ ดำเนินไปด้วยตัวมันเองตามธรรมชาติและสถานการณ์เฉพาะของสิ่งนั้นๆ
ด้วยเหตุนี้เอง หวังจึงเรียก “จื่อหฺราน” ในความหมายเชิงบวกว่า “it – self – so – ing” แทน
“be – coming -- it – self” และเรียก “จื่อหฺราน” ในความหมายเชิงลบว่า “other – ing” ของสิ่งอื่นๆ⁵⁸

จากการตีความของเอมส์และหวัง จะเห็นได้ว่าแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ไม่ใช่หลักการ
ที่กำหนดไว้อย่างชัดเจนตายตัวว่า ผู้นำไปปฏิบัติจะต้องทำอย่างไร เพราะสภาพแวดล้อมและ

⁵⁷ Ibid., pp. 136-140.

⁵⁸ Qingjie Wang, “ ‘It – self – so – ing’ and ‘Other – ing’ in Lao Zi’s concept of Zi Ran,”

ธรรมชาติของผู้ปฏิบัติ มีความแตกต่างกันในแต่ละสถานการณ์ “การไม่กระทำ” จึงเป็นแนวคิดที่เสนอให้มนุษย์หันกลับมาเข้าใจกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ ให้รู้จักตัวเองและตระหนักถึงความสำคัญของธรรมชาติของสิ่งอื่นๆ ไม่ว่าจะกระทำหรือไม่กระทำสิ่งใดจะต้องคำนึงว่า “การไม่กระทำ” ของคนกลมกลืนสอดคล้องกับกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ และไม่ไปก้าวก่ายวิถีเป็นไปของสิ่งอื่นๆ ด้วยหรือไม่” หวังกล่าวว่า “ในบางสถานการณ์เราไม่ควรจะกระทำอะไร เพราะนั่นคือวิถีทางที่ดีที่สุดใน การสนับสนุนวิถีเป็นไปของสิ่งนั้นๆ แต่ในบางสถานการณ์เราอาจจำเป็นต้องกระทำบางสิ่งเพราะนั่น อาจเป็นวิถีทางที่ดีที่สุดเช่นเดียวกัน”⁵⁹

ด้วยการเข้าใจแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ในลักษณะดังกล่าว หาก “การไม่กระทำ” ครอบคลุมถึงทุกกิจกรรมของมนุษย์ เราย่อมสามารถนำแนวคิดดังกล่าวมาใช้เป็นแนวทางในการพิจารณาข้อเสนอของคัมภีร์เต๋าต่ออิงเกี่ยวกับการใช้ภาษาของมนุษย์ได้ โดยอย่างที่ทราบแล้วว่า เรากำลังพิจารณาว่าคัมภีร์มีข้อเสนอเกี่ยวกับแนวทางการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติมากหรือน้อยอย่างไร (ไม่ใช่หาว่าการใช้ภาษาแบบใด ขัดแย้งกับธรรมชาติ) ตามสมมติฐานที่ว่าคัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ ผู้วิจัยคิดว่า จากการอภิปรายมโนทัศน์ “จื่อหราน” และ “การไม่กระทำ” ที่ยกมา การใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติจะมากน้อยแค่ไหน อยู่ที่ว่ามนุษย์ใช้ภาษา โดยคำนึงถึงวิถีเป็นไปตามธรรมชาติในแต่ละสรรพสิ่งและสภาพแวดล้อมในแต่ละสถานการณ์ โดยหลอมรวมกับธรรมชาติของตนเองอย่างสุนทรีย์ะมากน้อยแค่ไหนนั่นเอง อย่างไรก็ตามอย่างที่ ได้กล่าวไว้แล้วว่า คัมภีร์เต๋าต่ออิงเน้นที่จะกล่าวถึง “การไม่กระทำ” ในระดับผู้ปกครองและรัฐ มากกว่าในระดับปัจเจก ดังนั้นข้อเสนอเกี่ยวกับแนวทางการใช้ภาษาของมนุษย์ จึงเน้นที่แนวทางการใช้ ภาษาในระดับผู้ปกครองเช่นเดียวกัน ผู้วิจัยคิดว่าคัมภีร์เต๋าต่ออิงมีท่าทีวิพากษ์วิจารณ์ข้อเสนอเรื่อง “การแก้ไขนามให้ถูกต้อง” แบบขงจื่ออย่างชัดเจน เพราะข้อเสนอของขงจื่อดังกล่าว เป็นหลักสำหรับการปกครองที่ผู้ปกครองจะต้องใช้ภาษากำหนดจารีตและคุณธรรม ให้เป็นบรรทัดฐานที่ผู้คนในแต่ละนามคู่สัมพันธ์จะต้องปฏิบัติตามความหมายที่เป็นข้อกำหนดนั้น เหล่าจื่อเห็นว่า การที่ผู้ปกครอง จะต้องกำหนดจารีตและคุณธรรมด้วยการใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ นั้น ก็เพราะเมื่อผู้คนห่างไกลจาก จักรพรรดิแห่งเต๋า เมื่อระบบความสัมพันธ์ทั้งห้าไม่เป็นปกติ ก็เกิดกำหนดนามจารีตและคุณธรรม ขึ้นมา (บทที่ 18) อีกทั้งการกำหนดจารีตการใช้ภาษาสำหรับการปกครองดังกล่าว เป็นการพยายาม

* อาจมีผู้สงสัยว่า เราจะต้องรู้ธรรมชาติเฉพาะของสิ่งอื่นๆ ก่อนหรือไม่ เพื่อที่จะได้รู้ว่า จะปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างไร ในประเด็นนี้ หวังอธิบายว่า “ธรรมชาติ” ของสิ่งเฉพาะ ไม่ใช่สิ่งที่เป็น รูปธรรมที่จะรู้แน่ชัดได้ว่าเป็นอะไร สิ่งสำคัญจึงอยู่ที่การรู้ว่าจะทำอย่างไรในเชิงปฏิบัติมากกว่า โปรครุรายละเอียดยังหาเหตุผลเพิ่มเติมใน Ibid., pp. 22-25.

⁵⁹ Ibid., p. 22.

กำหนดและยึดตั้งเป็นจริง (จารีต ประเพณี คุณธรรม) ในกรอบของโลกวัฒนธรรม ด้วยการกำหนด จารีตการใช้ภาษาให้มีพลังในการกำหนด และยึดตั้งเป็นจริงนั้น ผู้ปกครองพยายามให้ผู้คนหันมา ปฏิบัติจารีต คุณธรรมตามข้อกำหนดของนาม เพื่อที่นามจะได้มีความหมายชัดเจน และสามารถเป็น หลักปฏิบัติได้อย่างต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้เราจึงได้เห็นว่าจะจ้อสามารถใช้ภาษาเป็นแหล่งความรู้ และเป็นเครื่องมือในการรู้จักและตัดสินพฤติกรรมมนุษย์ได้ ก็ด้วยเพราะการกำหนดจารีตการใช้ภาษา ให้ ผู้คนใช้ภาษาปฏิบัติตามข้อกำหนดของนามอย่างแน่นอและต่อเนื่องนั่นเอง การกำหนดจารีตการใช้ ภาษาเช่นนี้ แม้ว่าอาจจะสอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติหรือวิถีเป็นไปของผู้คนในบางสถาน การณ์ หรือบางกรณี แต่การกำหนดจารีตการใช้ภาษา และสิ่งที่กำหนด (จารีตประเพณีของแต่ละนาม) ให้ใช้เป็นบรรทัดฐานของสังคมทั้งหมด เป็นการก้าวก้าววิถีเป็นไปของปัจเจกบุคคล หรือสรรพสิ่ง อื่นๆ ได้ ด้วยเหตุนี้ *คัมภีร์เต๋าท่อจิง* จึงวิพากษ์วิจารณ์จารีตการใช้ภาษาสำหรับการปกครองที่ไม่ (ค่อย)กลมกลืนกับธรรมชาติ ดังเช่นข้อเสนอ “การแก้ไขนามให้ถูกต้อง” แบบขงจื้อ

ส่วนแนวทางการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติอย่างสุนทรีย์สำหรับผู้ปกครองที่ *คัมภีร์* เสนอนั้น เป็นอย่างไรกันแน่ ตัวอย่างตัวบท *คัมภีร์* ที่ว่า “...ดังนั้นปราชญ์ย่อมกระทำด้วยการไม่ กระทำ เทศนาด้วยการไม่เอ่ยวาจา การงานทั้งหลายก็สำเร็จลุล่วง...” (บทที่ 3) และ “สิ่งที่อ่อนที่สุดใน โลกนี้ สามารถเจาะผ่านสิ่งที่แข็งได้ นั่นคือสิ่งที่ไร้รูปย่อมผ่านทะลุสิ่งที่ไร้ช่องว่าง นีเองข้าพเจ้า จึงทราบคุณประโยชน์ของการไม่กระทำ และการสอนโดยไม่ใช้คำพูด...” (บทที่ 43) บ่งบอกว่า หาก พิจารณาในแง่การปกครอง ผู้ปกครองควรใช้ภาษาในลักษณะที่ “สอนโดยไม่ใช้คำพูด” กล่าวคือ ผู้ปกครองก็คือราชาปราชญ์ที่สามารถเป็นแบบอย่างให้ประชาชนได้ ผู้ปกครองจึงไม่ควรสอนหรือ เป็นแบบอย่างให้ประชาชนห่างไกลจากธรรมชาติ ด้วยการระงับบทบาทการเป็นผู้นำในการกำหนด จารีตประเพณีที่ให้คุณค่าสิ่งต่างๆ จนเกินเลย โดยใช้ภาษาเป็นเครื่องมือออกคำสั่งเพื่อกำหนดนั้น มองในอีกแง่หนึ่งการไม่สนับสนุนให้ผู้ปกครองใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการปกครอง ก็คือการให้ ผู้ปกครองลดละเลิกการกระทำที่ก้าวก้าววิถีชีวิตของประชาชนนั่นเอง เมื่อปกครองตามแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” แล้ว การใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการปกครองอย่างขงจื้อย่อมไม่มีความจำเป็น ด้วยเหตุนี้เอง เหล่าจ้อจึงได้กล่าวว่า “การพูด (ออกคำสั่ง) มากนั้นขัดกับธรรมชาติ แม้แต่พายุจัดยังพัด ไม่ถึงเช้า แม้แต่พายุฝนยังตกไม่ถึงวัน ใครเล่าทำให้เกิดสิ่งเหล่านี้ คือธรรมชาติ แม้แต่ธรรมชาติยังไม่ อาจทำสิ่งใดได้ยาวนาน แล้วคนเล่าจะทำได้น้อยกว่าธรรมชาติอีกสักเพียงใด...”*

ข้อเสนอนี้แนวทางการใช้ภาษาสำหรับการปกครองดังกล่าวของ *คัมภีร์* เป็นตัวอย่างหนึ่งของ แนวทางการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติในกรณีหรือสถานการณ์เฉพาะของการปกครอง

* พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, บทที่ 23, หน้า 82. ในวรรคที่ว่า “การพูดมากนั้นขัดกับ ธรรมชาติ” นั้น ผู้วิจัยแปลตามสำนวนแปลของ เฉินกู่ – อั้ง ที่แปลว่าไม่ได้หมายถึงการพูดตามปกติ ธรรมดา แต่หมายถึง คำพูดออกคำสั่งของผู้ปกครองที่เกินเลย

การเข้าใจว่าข้อเสนอดังกล่าวเป็นการเสนอเพื่อการใช้ภาษาทั้งหมดในทุกกรณี จึงเป็นการเข้าใจที่ไม่สอดคล้องกับสมมติฐานที่ว่าคัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ อย่างไรก็ตามมีอยู่บทหนึ่งในคัมภีร์ที่น่าจะกล่าวถึงการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติสำหรับวิถีชีวิตของผู้คนที่อยู่รวมกันเป็นสังคม บทนั้นมีอยู่ว่า

หวังให้ประเทศเล็กที่มีพลเมืองน้อย
 มีอาหารพอที่จะเลี้ยงดูพลเมือง
 มากกว่าที่เขาต้องการถึงสิบเท่าร้อยเท่า
 ให้ประชาชนเห็นคุณค่าของชีวิต
 และไม่ท่องเที่ยวพเนจร ไปไกล
 ถึงแม้จะมีพาหนะเรือและรถ
 ก็ไม่มีใครปรารถนาจะขับขี่
 ถึงแม้จะมีเกราะและอาวุธ
 ก็ไม่มีโอกาสจะได้ใช้
 ให้กลับไปใช้การจดจำเรื่องราว
 ด้วยการผูกเงื่อนแทนการเขียนหนังสือ
 ให้เขานึกว่าอาหารพื้นๆนั้น โอชะ
 เสื้อผ้าอันสามัญนั้นสวยงาม
 บ้านเรือนธรรมดาอันสุขสบาย
 ประเพณีวิถีชีวิตนั้นน่าชื่นชม
 ในระหว่างเพื่อนบ้านต่างเอาใจใส่ซึ่งกันและกัน
 จนอาจได้ยินเสียงไก่ขันสุนัขเห่าจากข้างบ้าน
 และทราบจนวันสุดท้ายของชีวิต
 จะไม่มีใครได้เคยออกไปนอกประเทศของตนเลย⁶⁰

การที่คัมภีร์เสนอแนวทางการใช้ภาษาสำหรับผู้คนโดยให้ “กลับไปใช้การจดจำเรื่องราว ด้วยการผูกเงื่อนแทนการเขียนหนังสือ” นั้น อาจทำให้เข้าใจผิดได้ว่าคัมภีร์กำลังเสนอให้เราตัดขาดการติดต่อสื่อสารจริงๆ แล้ว “การผูกเงื่อน” ก็คือการใช้ภาษาในรูปแบบหนึ่งที่ไม่ใช่การเขียนหนังสือนั่นเอง เช่นการใช้เรื่องเล่าทางมุขปาฐะที่เล่าสืบต่อกันมา เป็นต้น การที่คัมภีร์ไม่สนับสนุนให้ใช้การเขียนหนังสือเพื่อจดจำเรื่องราว นั้น อาจเป็นเพราะการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรเป็นการจดจำเพื่อให้

⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 80, หน้า 188.

ความจริงของสิ่งที่ถูกบันทึกมีความคงที่แน่นอน ไม่แปรเปลี่ยนไปตามกาลเวลา แต่ความเป็นจริงแปรเปลี่ยนได้ ดังนั้นคัมภีร์จึงไม่ยอมให้มนุษย์ยั่วยุกับความจริงว่าจะต้องตายตัวไม่แปรเปลี่ยนตามตัวอักษรที่สื่อ นอกจากนี้แม้คัมภีร์*เต๋าเต๋อจิง*จะยอมรับการมีรัฐ แต่การที่ผู้ปกครองพยายามสร้างอำนาจและความเชื่อมั่นให้กับรัฐ โดยใช้บันทึกเรื่องราวทางประวัติศาสตร์เป็นกฎหมายหรือเป็นแบบแผนสำหรับควบคุมความคิดและพฤติกรรมของประชาชน การไม่สนับสนุนให้บันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรจึงรวมถึงการคลาพถงของอำนาจรัฐ ที่ใช้ความคงที่ของอดีตในรูปแบบคัมภีร์หรือตัวบทกฎหมาย เป็นเครื่องมือควบคุมประชาชนด้วย อย่างไรก็ตามไม่ได้หมายความว่าคัมภีร์*เต๋าเต๋อจิง* ไม่สนับสนุนให้บันทึกอะไรเลย หรือมองว่าวิธีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ไม่ใช่เป็นวิธีที่เดือนความจำที่ดี ผู้วิจัยคิดว่าคัมภีร์*เต๋าเต๋อจิง*ไม่ได้ต้องการสื่อว่าการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรเป็นสิ่งที่ผิดหรือไม่ให้ทำ หากแต่เรื่องราวที่ถูกรับบันทึก กับการนำบันทึกนั้นไปใช้เพื่ออะไรต่างหาก ที่คัมภีร์มุ่งเน้น หากสิ่งที่ถูกบันทึกมีผลทำให้มนุษย์มีความคิดและพฤติกรรมที่ไม่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติ หรือหากใช้บันทึกเป็นตัวบทกฎหมายเพื่อควบคุมประชาชน การใช้บันทึกเพื่อเดือนจำในเรื่องราวเหล่านั้น หรือเพื่อสร้างพลังให้อำนาจรัฐดังกล่าว ย่อมเป็นการใช้ภาษาที่คัมภีร์*เต๋าเต๋อจิง*ไม่สนับสนุน การที่เหลาจื๋อเสนอให้มนุษย์จดจำด้วย “การผูกเงื่อน” ซึ่งเป็นการจดจำด้วยการผสมผสานระหว่างการปฏิบัติจริงและการผูกเรื่องราวเพื่อให้จำแก่นสำคัญ หรือความประทับใจของเรื่องราวนั้นก็เพราะ “การผูกเงื่อน” เป็นวิธีการเดือนความจำที่สอดคล้องและเคารพต่อสถานะของความเป็นจริงที่แปรเปลี่ยนได้นั่นเอง อีกทั้งยังสอดคล้องกับการปกครองตามแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ที่ไม่สนับสนุนให้กำหนดจารีตและกฎหมายควบคุมประชาชนด้วย ด้วยเหตุนี้การจดจำด้วย “การผูกเงื่อน” จึงเป็นการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติอย่างมีสุนทรียะ เราอาจเห็นตัวอย่างได้จากเรื่องเล่าในคัมภีร์*จวงจื๊อ*ที่ใช้การผูกเรื่องราวเพื่อให้ผู้คนปรับเปลี่ยนกรอบความคิด มากกว่าจะบอกเล่าเรื่องราวข้อเท็จจริง เป็นต้น

อย่างไรก็ตามคำถามสำคัญที่ตามมาก็คือ หากคัมภีร์*เต๋าเต๋อจิง* (อาจรวมถึงคัมภีร์*จวงจื๊อ*ด้วย) ไม่สนับสนุนให้จดจำด้วยการเขียนหนังสือ แต่ทำไมสิ่งที่คัมภีร์ทำหรือตัวเหลาจื๋อเองกลับเขียนคัมภีร์บันทึกด้วยตัวอักษร ซึ่งดูเหมือนเป็นการขัดแย้งในตัวเอง ผู้วิจัยคิดว่าเหตุที่คัมภีร์*เต๋าเต๋อจิง*ไม่ขัดแย้งในตัวเอง ก็เพราะคัมภีร์ไม่ได้กำลังบอกเล่าข้อเท็จจริง หรือกล่าวอีกอย่างคือ คัมภีร์ไม่ได้บอกเล่าความรู้ หรือความจริงว่าคืออะไรนั่นเอง เพราะสิ่งที่คัมภีร์เสนอก็คือ รูปแบบ หรือแนวทางของการมีญาณปัญญาในการเข้าใจชีวิตและสรรพสิ่งรอบตัว คัมภีร์ต้องการเรียกร้องให้มนุษย์หันกลับมาหาวิถีคิดและวิธีการดำเนินชีวิต เพื่อให้มีชีวิตกลับไปสู่ธรรมชาติดั้งเดิมที่เคยเป็นนั่นเอง แม้แต่ความเป็นจริงอย่าง “เต๋า” ที่คัมภีร์อ้างถึงตลอด ก็ไม่ได้เป็นการบอกเล่าขึ้นวันว่า “เต๋า” เป็นอย่างไร เพราะการพยายามใช้ภาษาบันทึกถึง “เต๋า” เป็นการทำให้ความเป็นจริงมีขอบเขต ทั้งๆ ที่ “เต๋า” นั้น นั้นไร้นามไร้สภาวะ และ “เต๋าทักกล่าวถึงได้ย่อมไม่ใช่เต๋าท้อมตะ” ดังนั้นคัมภีร์จึงได้แต่เพียงใช้ภาษาทาง

วรรณคดี เพื่อให้เราตระหนักรู้ในความสำคัญของ “เต๋า” เท่านั้น แอนโตนิโอ เอส. กัว (Antonio S. Cua) มีความคิดเห็นเช่นเดียวกันว่า คัมภีร์เต๋าต่อจริงไม่ได้กำลังบอกว่าอะไรคือความจริง และอะไรคือความรู้ “เต๋า” ที่คัมภีร์พยายามอธิบายด้วยการใช้สัญลักษณ์ หรือ ปฏิพจน์ (paradox) เป็นเพียงนามสมมติที่ใช้เป็นเครื่องมือในการปรับเปลี่ยน หรือก่อให้เกิดกรอบความคิด หรือวิธีคิดในการมองโลก และชีวิต เมื่อเราสามารถปรับเปลี่ยนกรอบความคิดได้ เราอาจจะค้นพบความเป็นจริง และความรู้ที่แท้จริง ซึ่งคัมภีร์ไม่สามารถกล่าวถึงได้อย่างชัดเจนว่าคืออะไร แอนโตนิโอ เอส. กัว เรียกการใช้นามสมมติในคัมภีร์คัมภีร์เต๋าต่อจริงเพื่อเป็นเครื่องมือในการปรับเปลี่ยน และก่อให้เกิดญาณปัญญา ดังกล่าวไว้ว่า “makeshift descriptions”⁶¹ นอกจากนี้แม้คัมภีร์เต๋าต่อจริงจะเป็นคัมภีร์แห่งการปกครอง แต่การที่คัมภีร์ให้หลักการปกครองตามแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ซึ่งเป็นแนวคิดที่สอดคล้องกับวิถีเป็นไปตามธรรมชาติ ดังนั้นการขีดหลักการปกครองตามที่คัมภีร์เสนอ จึงไม่ใช่ขีดเนื้อหาในคัมภีร์เป็นตัวบทกฎหมายเพื่อควบคุมประชาชน ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงคิดว่าแม้คัมภีร์เต๋าต่อจริงจะไม่สนับสนุนให้เขียนหนังสือบันทึกเรื่องราว แต่ก็ไม่ได้เสนอให้ไม่ใช้ภาษาเขียนถึงใดเลย ประเด็นสำคัญคือสิ่งที่เขียนและจุดประสงค์ของการเขียนนั้นคืออะไร และวิธีการใช้ภาษาที่สอดคล้องกับสิ่งที่ต้องการจะกล่าวและวัตถุประสงค์ที่ต้องการจะสื่อ

ด้วยการเข้าใจข้อเสนอเรื่องการใช้ภาษาในคัมภีร์เต๋าต่อจริงดังกล่าว ทำให้เข้าใจคัมภีร์มากยิ่งขึ้นว่าทำไมคัมภีร์จึงไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ และทำไมเหล่าซือจึงรณรงค์คัมภีร์นี้ขึ้นด้วยภาษาที่ดูคลุมเครือและถ่วงทอย เป็นเพราะเหล่าซืออาจเห็นแล้วว่าเพื่อที่มนุษย์และสังคมจะได้อยู่กันอย่างสงบปกติสุข การใช้ภาษาเขียนอย่างมีสุนทรียะเพื่อปรับเปลี่ยนกรอบความคิดในการมองโลกและชีวิต อาจเป็นวิถีทางที่ดีที่สุดเพื่อให้มนุษย์ตระหนักรู้ถึงความสำคัญของธรรมชาติ และพยายามหวนคืนสู่ธรรมชาติดั้งเดิมของตน ผู้วิจัยได้อภิปรายไปแล้วว่าการกระทำดังกล่าวไม่เป็นการขัดกับกฎแห่งการย้อนกลับของสรรพสิ่งแต่อย่างใด ก็เพราะเป็นการใช้ภาษาที่กลมกลืนกับธรรมชาติ ไม่ได้ก้าวก่ายวิถีเป็นไปของสิ่งใด แต่เป็นการใช้ภาษาเพื่อให้มนุษย์หันกลับมาสู่ธรรมชาติดั้งเดิมของตน ก่อนที่สังคมจะวุ่นวายและเสื่อมสลายด้วยการกลับสู่บ่อเกิดแห่งสรรพสิ่งด้วยตัวมันเองตามกฎธรรมชาติ ดังนั้นการใช้ภาษาเพื่อเรียกร้องให้มนุษย์หันมาหาวิถีคิดและวิถีใช้ชีวิตของคัมภีร์เต๋าต่อจริงจึงเป็นการกระทำที่กลมกลืนกับธรรมชาติ การวิเคราะห์ที่น่าจะสนับสนุนความถูกต้องของสมมติฐานที่ว่าคัมภีร์เต๋าต่อจริงไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์

อย่างไรก็ตามยังมีนักวิชาการจีนบางกลุ่มที่ปฏิเสธสมมติฐานที่ผู้วิจัยเสนอ โดยเข้าใจว่าคัมภีร์เต๋าต่อจริงเป็นวิพากษ์ทางภาษา (linguistic skepticism) ที่สงสัยกิจกรรมการใช้ภาษาของ

⁶¹ Antonio S. Cua, “Opposites as complements: Reflections on the significance of *Tao*,”

มนุษย์ว่ากิจกรรมดังกล่าวมีผลต่อความรู้และพฤติกรรมของมนุษย์จนทำให้มนุษย์กระทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ ซึ่งนำไปสู่การเข้าใจว่าคัมภีร์เต๋าต่ออึ้งมองตัวกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์เป็นการกระทำที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ และไม่ได้เป็นเครื่องมือในการนำไปสู่ความรู้ที่จะใช้เป็นวิถีทางในการดำเนินชีวิตได้ ซึ่งผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับการตีความเช่นนี้ อย่างไรก็ตามนอกเหนือจากที่ผู้วิจัยได้แสดงการอ้างเหตุผลโดยพิจารณาที่แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว การพิจารณาทัศนะของคัมภีร์เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงก็เป็นสิ่งสำคัญในการพิจารณาว่าคัมภีร์ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาหรือไม่ เพราะแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ได้แฝงการเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงเอาไว้ กล่าวคือผู้ศึกษาคัมภีร์ตีความ “การไม่กระทำ” และความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงเป็นอย่างไร การตีความทั้งสองประเด็นจะต้องเกี่ยวเนื่องสอดคล้องกัน การที่นักวิชาการบางกลุ่มมองว่าคัมภีร์เป็นวิมตินิยมทางภาษาจนปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษานั้น ก็เพราะมีการเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงที่แตกต่างจากของผู้วิจัย ซึ่งนำไปสู่การตีความ “การไม่กระทำ” ที่แตกต่างไปด้วย ดังนั้นก่อนที่จะเสนอการวิเคราะห์ของผู้วิจัยต่อทัศนะของคัมภีร์เต๋าต่ออึ้งเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงว่าเกี่ยวเนื่องกับการไม่วิมตินิยมทางภาษาอย่างไร ผู้วิจัยจะขอพิจารณาและวิจารณ์การอ้างเหตุผลของการตีความคัมภีร์เต๋าต่ออึ้งว่าเป็นวิมตินิยมทางภาษาเสียก่อน หลังจากนั้นจึงจะพิจารณาประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าต่ออึ้งต่อไป

คัมภีร์เต๋าต่ออึ้ง กับการตีความเป็นวิมตินิยมทางภาษา

โดยทั่วไปผู้ตีความคัมภีร์เต๋าต่ออึ้งเป็นวิมตินิยมทางภาษา มักอ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่าง “เต๋า” กับภาษา ว่ามีหลายพรรคในดัวบทที่กล่าวถึง “เต๋า” ว่าภาษาไม่สามารถสะท้อนความเป็นจริงของ “เต๋า” ได้ แต่ส่วนใหญ่การตีความเช่นนี้ เป็นการตีความที่ไม่ได้แสดงให้เห็นรายละเอียดมากพอว่าหลายข้อปฏิเสธภาษาในการเป็นเครื่องมือสื่อถึง “เต๋า” และความรู้ที่แต่อย่างไรมากน้อยแค่ไหน อย่างไรก็ตามมีการตีความที่อ้างประเด็นอื่นในคัมภีร์มาสนับสนุนความเป็นวิมตินิยมให้เห็นชัดเจนขึ้นเช่นกัน โดยในบรรดานักวิชาการจีนที่เสนอการอ้างเหตุผลที่ชัดเจนเป็นระบบมากที่สุดก็คือ ชัด ฮานเซน (Chad Hansen) ดังนั้นในการพิจารณาประเด็นวิมตินิยมทางภาษาในคัมภีร์เต๋าต่ออึ้ง ผู้วิจัยจึงเน้นพิจารณาการอ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่าง “เต๋า” และภาษาว่าเพียงพอที่จะนำไปสู่การสรุปคัมภีร์เป็นวิมตินิยมทางภาษาหรือไม่ และจะพิจารณาได้แย้งการอ้างเหตุผลของฮานเซนด้วย แต่ก่อนที่จะพิจารณาได้แย้งทัศนะที่ตีความคัมภีร์เป็นวิมตินิยมทางภาษาดังกล่าว เราจำเป็นต้องรู้พอสังเขปก่อนว่า “วิมตินิยมทางภาษา” ในความหมายทั่วไปนั้นเป็นอย่างไร การจะเข้าใจความหมายดัง

กล่าวได้อยู่ที่การเข้าใจ มโนทัศน์และท่าทีของ “วิมตินิยม” ดังนั้นผู้วิจัยจะขอพิจารณาความหมาย และประเภทของวิมตินิยมพอสังเขปเสียก่อน เพื่อเป็นประโยชน์ในการพิจารณาความหมายทั่วไปของ วิมตินิยมทางภาษา และการตีความวิมตินิยมทางภาษาของแชนเสนว่ามีความหมายอย่างไร

โดยทั่วไปความหมายของวิมตินิยมที่มักเข้าใจกันมากที่สุด ก็คือแนวคิดที่ปฏิเสธความเป็นไปได้ของการมีความรู้ (knowledge) หรือการตัดสินข้อความ (justification) ใดๆ⁶² เหตุที่วิมตินิยมปฏิเสธความเป็นไปได้ของความรู้ ก็เพราะในปรัชญาตะวันตก นิยามความรู้ก็คือ “ความเชื่อที่พิจารณาตัดสินแล้วว่าจริง” การจะบอกว่าเรารู้ หรือเรามีความรู้ว่า p ได้ ก็ต่อเมื่อ (1) เราเชื่อว่า p (2) p ที่เราเชื่อจะต้องเป็นจริง (3) p จะต้องเป็นจริงด้วยข้อเท็จจริงที่ทำให้ p เป็นจริง จริงๆ ไม่ใช่ p เป็นจริงด้วยความบังเอิญว่าไปตรงกับข้อเท็จจริงว่า p⁶³ การปฏิเสธความเป็นไปได้ของความรู้ของ พวกวิมตินิยมก็คือ การสงสัยและอ้างเหตุผลโต้แย้งความเป็นไปได้ของเงื่อนไขเหล่านี้ หรือสงสัยความสามารถในการรู้ความจริงหรือตัดสินความเชื่อว่าจะจริงนั่นเอง ดังนั้นผู้ที่เป็นวิมตินิยมจะต้อง (1) สงสัยความเป็นไปได้ในการมีความรู้ โดยจะต้องยอมรับว่ามีความจริง หรือความสุจริตอยู่อย่าง ภาวิสัย (2) พวกวิมตินิยมจะต้องยืนยันในการไร้ความสามารถที่จะรู้ความจริงที่ดำรงอยู่นั้น⁶⁴ อย่างไรก็ตามผู้ที่เป็นวิมตินิยมไม่จำเป็นจะต้องปฏิเสธความรู้ หรือความสามารถที่จะรู้ทุกอย่างของมนุษย์ พวกวิมตินิยมอาจสงสัยและปฏิเสธความรู้บางสาขาหรือบางสิ่งได้ ซึ่งสามารถแสดงให้เห็นประเภท กว้างๆ ได้ดังนี้

ประเภทแรก วิมตินิยมหัวเรื่อง (“subject area” skepticism) เช่น วิมตินิยมเกี่ยวกับศาสนา จริยศาสตร์ ประวัติศาสตร์ วิทยาศาสตร์ อภิปรัชญา เป็นต้น

ประเภทที่สอง วิมตินิยมสิ่งเฉพาะ (“specific object” skepticism) เป็นวิมตินิยมที่ปฏิเสธ ความรู้เกี่ยวกับสิ่งเฉพาะหรือ ชนิดของสิ่ง เช่น ปฏิเสธความรู้เกี่ยวกับพระเจ้า จิตของผู้อื่น ความ สัมพันธ์เชิงสาเหตุ (causal connections) เป็นต้น

ประเภทที่สาม วิมตินิยมเฉพาะสาขา (“faculty” skepticism) เป็นวิมตินิยมที่ปฏิเสธความ สามารถในการเข้าถึงความรู้ โดยใช้เครื่องมือ หรือความสามารถบางอย่างที่เรามี เช่น ปฏิเสธการใช้

⁶² Robert Audi, et al, The Cambridge dictionary of philosophy (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 738.

⁶³ Ibid., pp. 233-237.

⁶⁴ Kuang – ming Wu, Chuang Tzu: World philosopher at play (New York: The Crossroad publishing Company & Scholars Press, 1982), p. 7.

เหตุผลของมนุษย์ หรือปฏิเสธประสาทรู้ เป็นต้น กรณีวิมตินิยมทางภาษา ก็สามารถจัดอยู่ในวิมตินิยมประเภทนี้ได้ เพราะเป็นวิมตินิยมที่ปฏิเสธการใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการเข้าถึงความรู้⁶⁵

นอกจากนี้ลักษณะของวิมตินิยมยังมีความเคร่งครัดต่างกันหลายระดับ เราสามารถแบ่งความเคร่งครัดของวิมตินิยมได้ตามประเภท ดังนี้

- (1) วิมตินิยมที่เป็นหลักการหรือเชิงปรัชญาหรือเชิงเคร่งครัด (doctrine) ซึ่งมีความเข้มงวดอย่างสุดโต่ง เพราะปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงในความสามารถ หรือความเป็นไปได้ที่มนุษย์จะมีความรู้
- (2) วิมตินิยมที่เป็นการแนะนำ (recommendation) เป็นวิมตินิยมที่ปฏิเสธความสามารถในการรู้ เพื่อการมีชีวิตที่ดีกว่า
- (3) วิมตินิยมที่เป็นวิธีการ (method) เป็นการขี้นวิธีการตั้งคำถามสงสัยของวิมตินิยมมาใช้ แต่โดยเนื้อหาไม่ได้ปฏิเสธการมีความรู้แต่อย่างใด⁶⁶

จากการพิจารณาความหมายและประเภทของวิมตินิยมพอสังเขป เราพอจะเข้าใจความหมายของวิมตินิยมทางภาษามากขึ้นว่า เป็นวิมตินิยมแบบบางส่วน เกี่ยวกับภาษา ที่สงสัยการใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการเข้าถึงหรือให้ได้มาซึ่งความรู้และความจริง เฟรด ไรแมน (Fred Riemann) ได้ให้ความหมายของ “วิมตินิยมทางภาษา” ไว้พอสังเขปว่า วิมตินิยมทางภาษา “เป็นวิมตินิยมประเภทหนึ่ง ที่การพิจารณาตัดสินอย่างมีเหตุผลของวิมตินิยมชนิดนี้ ขึ้นอยู่กับวิถีทางที่แน่ชัดบนความสัมพันธ์เชิงความหมายของภาษา (semiotic) กล่าวคือ บนความสัมพันธ์ระหว่างการแสดงการสื่อสาร ความหมาย หรือผู้ใช้ภาษา”^{*} ในปรัชญาตะวันตกนักปรัชญาที่แสดงจุดยืนของตัวเองอย่างชัดเจนว่าเป็นวิมตินิยมทางภาษา เช่น ลูทวิก วิทเกินสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) วิทเกินสไตน์สงสัยต่อการใช้ภาษาของ

⁶⁵ Oliver A. Johnson, Skepticism and cognitivism: A study in the foundations of knowledge (California: University of California Press, 1978), pp. 14-15.

⁶⁶ Lisa Raphals, “Skeptical strategies in the *Zhuangzi* and *Theaetetus*,” in Essays on skepticism, relativism, and ethics in the *Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), p. 28.

^{*} “linguistic skepticism: as a species of the genus skepticism it is one where its rationalized justification depends in an explicit and essential way on semiotical relations that is, on interrelations between expressions, meaning, or users of language” Fred Riemann, “On linguistic skepticism in Wittgenstein and Kung – sun Lung,” Philosophy East & West 27, No. 2 (April 1977): 183.

มนุษย์ไม่ว่าจะเป็นภาษาคณิตศาสตร์ หรือภาษาที่ใช้ในวิทยาศาสตร์ เป็นต้น ว่าเป็นเพียงเกมแห่งภาษาที่ความจริงขึ้นอยู่กับบริบท วัฒนธรรม และการปฏิบัติในขณะที่ใช้ภาษาเท่านั้น ใช่ว่าจะมีภาษากลางที่นำไปสู่ความรู้และความจริงที่ตายตัวจริงๆ ส่วนในปรัชญาจีนนอกจากปรัชญาของ เหลาจื้อ และจวงจื้อที่ถูกวิจารณ์ว่าเป็นวิมตินิยมทางภาษาแล้ว ยังมีนักปรัชญาจีนท่านอื่นด้วย เช่น กวง – ซุน ลุง เป็นต้น⁶⁷ อย่างไรก็ตามเนื่องจากในปรัชญาตะวันตกและปรัชญาจีนมีมโนทัศน์ค่อภิปรัชญา ญาณวิทยา และตรรกวิทยา แตกต่างกันดังที่ได้อภิปรายแล้วในบทที่สอง ดังนั้นวิมตินิยมทางภาษาในปรัชญาจีนรวมถึงลัทธิเต๋าด้วย จึงมีความแตกต่างจากวิมตินิยมทางภาษาในปรัชญาตะวันตก ส่วนที่แตกต่างกันนั้นก็อยู่ที่ขอบเขตและสิ่งที่สงสัยตามพื้นฐานความสนใจกิจกรรมทางปรัชญา เช่น ในขณะที่ประเด็นหลักที่วิมตินิยมของทางตะวันตกถกเถียงกันคือ ความรู้ที่ได้จากประสบการณ์การรับรู้ (sense perception) นักปรัชญาจีนไม่ได้สงสัยความรู้ดังกล่าวเลย อย่างไรก็ตามทั้งปรัชญาจีนและตะวันตกต่างมีการกล่าวถึงวิมตินิยมตามระดับความเข้มงวด ดังนั้นในการพิจารณาความหมายของวิมตินิยมทางภาษาตามการตีความ*คัมภีร์เต๋า*ต่ออิงของแฮนเสน ผู้วิจัยจึงพิจารณาตามความเคร่งครัดของวิมตินิยมสามอย่างว่าแฮนเสนมองวิมตินิยมทางภาษาใน*คัมภีร์เต๋า*ต่ออิงตามประเภทใด

นอกเหนือจากแฮนเสนจะเขียนบทความ “Linguistic Skepticism in Lao Tzu”⁶⁸ เพื่อวิจารณ์เหลาจื้อในประเด็นวิมตินิยมทางภาษาแล้ว ในหนังสือ “A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation”⁶⁹ แฮนเสนได้เขียนอธิบายการอ้างเหตุผลของตนให้ชัดเจนขึ้นในหนังสือเล่มนี้ ดังนั้นผู้วิจัยจึงเน้นพิจารณาที่งานเขียนสองชิ้นนี้เป็นหลัก จากการพิจารณาการอ้างเหตุผลโดยรวมทั้งหมดพอจะสรุปได้ว่า การตีความ*คัมภีร์เต๋า*ต่ออิงว่าเป็นวิมตินิยมทางภาษาของแฮนเสนนั้น เป็นการตีความโดยไม่ได้ปฏิเสธความเป็นไปได้ของความรู้ของเต๋าที่คงที่ (constant dao)^{*} (โปรดอย่าลืมว่าในปรัชญาจีนความรู้เกี่ยวกับเต๋าใดๆ (taos หรือ ways) ก็คือความรู้ว่าจะปฏิบัติอะไรหรืออย่างไรนั่นเอง) เต๋าที่คงที่ก็คือเต๋าที่ไม่ได้มีส่วนประกอบ หรือชี้แนะ (guide) ด้วยนามหรือใช้ภาษาเป็นเครื่องมือนั่นเอง ดังนั้นแฮนเสนจึงคิดว่าเหลาจื้อ เสนอให้เราค้นหาความรู้ที่แท้จริงที่*คัมภีร์*ไม่ได้กล่าวถึง สิ่งที่แฮนเสนเป็นวิมตินิยมเชิงปรัชญา (สงสัยและปฏิเสธอย่างสิ้นเชิง) ก็คือการปฏิเสธความ

⁶⁷ Ibid., pp. 186-190.

⁶⁸ Chad Hansen, “Linguistic skepticism in the Lao Tzu,” *Philosophy East & West* 31, No. 3 (July 1981): 322-336.

⁶⁹ Chad Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 196-230.

* ความหมายของ “ความคงที่” หรือ “constancy” นั้น แฮนเสนมองในแง่มโนทัศน์เชิงปฏิบัติทางภาษา ไม่ใช่ในแง่ภิปรัชญา

เป็นไปได้ของความรู้ที่ใช้ภาษาเป็นตัวชี้นำ (guidance discourse daos)* กล่าวคือแชนเตนไม่ได้มองว่า เหล่าข้อเป็นวิมตินิยมเชิงปรัชญาที่ปฏิเสธความรู้ทั้งหมด แต่เป็นวิมตินิยมเชิงปรัชญาทางภาษาที่ปฏิเสธความรู้ที่ได้จากการเรียนรู้ภาษา และปฏิเสธทุกวิถีทางที่ใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการชี้นำวิถีที่แท้สำหรับการดำเนินชีวิต การที่แชนเตนคิดเช่นนี้ก็เพราะเขาคิดว่าบทที่หนึ่งในคัมภีร์เป็นบทที่สำคัญในการเข้าใจคัมภีร์ทั้งหมด เขากล่าวว่า “บทที่หนึ่งของคัมภีร์เป็นการประกาศทฤษฎีเชิงวิมตินิยมเกี่ยวกับเต๋าใดๆ และวาทกรรมที่กำหนดได้ (prescriptive discourse) บทที่หนึ่งนั้น สนับสนุนวิมตินิยมดังกล่าวเกี่ยวกับการยืนยันนาม”⁷⁰ โดยแชนเตนตีความบทที่หนึ่งนี้แตกต่างจากการตีความที่เข้าใจกันเดิมนั้นผู้แปลคัมภีร์ทั่วไปมักจะแปลวรรคแรกว่า “The Dao that can be told is not constant Way” แชนเตนคิดว่าการแปลเช่นนี้เป็นการแปลที่นำไปสู่ปัญหาในการเข้าใจว่า “เต๋า” เป็นสิ่งที่เป็นรูปธรรมทางอภิปรัชญาเชิงรหัสลัทธิ เพราะคำว่า “The Dao” นั้น บ่งบอกถึงสิ่งใดๆ สิ่งหนึ่งที่ตั้งอยู่ในเชิงอภิปรัชญา หรือเต๋าที่กำหนดได้ (prescriptive dao) ซึ่งการแปลเช่นนี้นำไปสู่การเข้าใจปรัชญาของลัทธิเต๋าที่ผิด แชนเตนจึงตีความ “The Dao” ใหม่ว่า น่าจะแปลว่า “any dao” มากกว่า ด้วยเหตุผลความเป็นไปได้ของหลักไวยากรณ์ของภาษาจีน ซึ่งด้วยการแปลเช่นนี้จึงทำให้เข้าใจใหม่ว่าคัมภีร์กำลังเสนอว่าเต๋าใดๆ ที่สามารถสื่อออกมาด้วยภาษา หรือมีภาษาเป็นส่วนประกอบ ไม่ใช่เต๋าที่คงที่แน่นอน (constant)⁷¹ นอกจากนี้แชนเตนยังวิจารณ์การแปล “The Dao” เป็น “non-being” ด้วยว่า เป็นการแปลที่นำไปปนกับหลัก “ความว่างเปล่า” หรือ “สูญญตา” (emptiness) ของศาสนาพุทธซึ่งเป็นการเข้าใจคัมภีร์เต๋าดังที่ผิดอย่างยิ่ง⁷²

แต่อย่างไรก็ตามการตีความบทที่หนึ่งนำไปสู่ข้อสรุปของการเป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัดได้นั้น เพราะแชนเตนไม่ได้มอง คำว่า “เต๋า” เป็นนามสมมติที่ใช้เพื่อกล่าวถึงสิ่งที่กล่าวถึงไม่ได้ แต่เขาคิดว่าคำว่า “เต๋า” ที่ปรากฏในคัมภีร์ ก็มีความหมายเช่นเดียวกับ “เต๋า” ที่ขงจื้อ โมจื้อ จวงจื้อ หรือนักปรัชญาท่านอื่นใช้ คือใช้ในความหมายของ การเป็นวิถีที่แท้ในการชี้นำมนุษย์ในสังคมด้วยการเรียนรู้ภาษา (แชนเตนมองว่า “เต๋า” เป็นมโนทัศน์ทางสังคมที่ไม่ใช่ชี้นำเฉพาะปัจเจกบุคคล แต่ชี้นำทุกคนในสังคม⁷³) เขากล่าวว่า “พวกลัทธิเต๋าดังมีเป้าหมายและวิเคราะห์แนวคิดเกี่ยวกับเต๋า (พวกเขาหาทั้งความสนใจ และความสำคัญ) พวกลัทธิเต๋าก็คล้ายกับนักคิดในยุคคลาสสิกคนอื่นๆ ที่คิดว่า “เต๋า” เป็นระบบของการใช้นาม เป็นระบบที่กำหนดควบคุม และมีอิทธิพลต่อชีวิตของเรา ดังนั้น

* ผู้วิจัยแปล “guide” ว่า “ชี้นำ” โดยตีความว่าแชนเตนไม่ได้หมายถึงเฉพาะการใช้ภาษาชี้นำด้วยการบ่งถึง การอธิบายหรือบรรยายอย่างเดียว แต่รวมถึงการใช้ภาษาชี้นำในทุกกรณี

⁷⁰ Ibid., p. 222.

⁷¹ Ibid., pp. 214-216.

⁷² Ibid., p. 225.

⁷³ Ibid., p. 206.

การใช้นามจึงเปลี่ยนแปลงได้ ระบบที่มีการชี้นำที่ประกอบไปด้วยนามจึงเปลี่ยนแปลงได้ด้วย⁷⁴ การที่ แอนเสนคิดว่านาม “เต๋า” ที่ลัทธิเต๋ามีความหมายเช่นเดียวกับนักคิดในยุคเดียวกันใช้ เป็นเพราะ แอนเสนคิดว่า ลัทธิเต๋ามิได้นำเอา “สมมติฐานการเปลี่ยนความหมาย” (The Meaning – Change Hypothesis) มาใช้ การที่ผู้แปลคัมภีร์แปล “any dao” เป็น “The Dao” ก็มาจากการนำเอาสมมติฐานนี้มาใช้ แอนเสนกล่าวถึงการเข้าใจผิดของผู้แปลว่า “จะสังเกตได้ว่าสมมติฐานที่ตีความว่าลัทธิเต๋ามีการเปลี่ยนความหมายของนาม “เต๋า” นั้น เป็นการอธิบายของผู้แปลคัมภีร์มากกว่า ไม่ใช่การรายงานสิ่งที่พบในคัมภีร์ ในคัมภีร์คัมภีร์บันทึกตัวอักษรที่แน่นอนอย่างเดียวกันเอาไว้ และไม่มีตรงไหนที่คัมภีร์บอกว่า ‘ต่อไปนี้จะเปลี่ยนเรื่อง’”⁷⁵ ด้วยเหตุนี้เมื่อสองวรรคแรกของบทที่หนึ่งกล่าวถึงความไม่แน่นอนของภาษาที่ทำให้เต๋าที่ได้จากการเรียนรู้ภาษาไม่แน่นอนด้วย ดังนั้นจึงทำให้เขาคิดว่าแก่นของคัมภีร์ทั้งหมดอยู่ที่การวิพากษ์วิจารณ์ความไม่แน่นอนของภาษา มากกว่าจะวิจารณ์ความไม่แน่นอนของความเป็นจริง ด้วยเหตุนี้แอนเสนจึงพยายามชี้ให้เห็นว่า ภาษามีความไม่แน่นอนอย่างไร เพราะเหตุใดคัมภีร์จึงมองว่าเต๋าที่ประกอบหรือชี้นำด้วยภาษาจึงไม่ใช่วิถีที่แท้ เขาเริ่มอธิบายว่าตัวกิจกรรมภาษา เป็นกิจกรรมทางวัฒนธรรมของมนุษย์ เป็นระบบหรือเครื่องมือที่มนุษย์สร้างขึ้นเพื่อใช้ในการควบคุมสังคม เขากล่าวว่า ภาษาที่มีพื้นฐานการกำหนดแฉะแนวทางอย่างเป็นทางการเป็นสังคมนั้น ไม่ได้เป็นธรรมชาติ” (language-based socially induced dispositions are not natural)⁷⁶ แอนเสนคิดว่า การที่ลัทธิเต๋ามีปฏิเศตสังคม (antisocial) วัฒนธรรม (anticonvention) และการใช้อำนาจควบคุมจัดการ (antiauthority) ดังนั้นจึงต้องมีท่าทีปฏิเสธภาษา (antilanguage) ด้วย เขากล่าวว่า “ในคัมภีร์ การโจมตีมาจากท่าทีจุดมุ่งหมายที่ปฏิเสธสังคม, ปฏิเสธวัฒนธรรม, ปฏิเสธการใช้อำนาจ (ไม่ใช่จากท่าทีลัทธิความเชื่อถือในโชคเคราะห์ “fatalism” หรือ ความคิดเห็นของเหตุการณ์ที่เป็นจริง “the actual course of events”) ท่าทีปฏิเสธอำนาจรัฐของพวกลัทธิเต๋า ทำให้เกิดทฤษฎีเกี่ยวกับภาษา เพราะภาษาเป็น

⁷⁴ Ibid., p. 218.

^{*} Ibid., pp. 13-14. แอนเสนคิดว่าตัวอย่างนามที่มักเข้าใจว่าใช้สมมติฐานการเปลี่ยนความหมายก็คือ “dao” และ “fa” (standard) โดยแอนเสนคิดว่าสำนักที่ถูกเข้าใจว่าเปลี่ยนความหมายของนาม ก็คือ สำนักเต๋า โดยเปลี่ยนความหมายของนาม “เต๋า” จากหลักการทางศีลธรรม (moral doctrine) มาเป็น สิ่งที่ดำรงอยู่อย่างตายตัวเป็นหนึ่งเดียวเชิงอภิปรัชญา (metaphysical monistic absolute) และสำนักกนินิยม โดยเปลี่ยนนาม “ฝ่า” จากความหมายที่เป็น “มาตรฐาน” มาเป็นความหมายที่เป็น “กฎหมาย” โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับประเด็นนี้ใน

Chad Hansen, “Fa (Standard: Laws) and meaning changes in Chinese philosophy,” *Philosophy East & West* 44, No. 3 (July 1994): 435-488.

⁷⁵ Chad Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation*, p. 207.

⁷⁶ Ibid., p. 214.

เครื่องมือของสังคมในการบังคับควบคุมผู้คน ดังนั้นเราจึงควรหลีกเลี่ยงภาษา (หรือสิ่งใด ๆ ที่มีระบบหรือลักษณะการควบคุมมนุษย์อย่างภาษา)”⁷⁷ การที่ภาษาสามารถมีอิทธิพลและควบคุมมนุษย์ได้ก็เพราะ การเรียนรู้ภาษาก็คือการเรียนรู้ว่าจะใช้นามอะไรกับสิ่งใด เป็นการเรียนรู้ว่าจะแบ่งแยกอย่างไรนั่นเอง ด้วยเหตุนี้เฮนเตนจึงมองว่า มีเพียงความแตกต่างประการเดียวเท่านั้นในแต่ละคู่ตรงข้าม (one distinction) แต่ด้วยภาษาจึงมีการแบ่งแยกคู่ตรงข้ามออกเป็นสองนาม⁷⁸ อย่างไรก็ตามการเรียนรู้ภาษาไม่ใช่การเรียนรู้การแบ่งแยกนามคู่ตรงข้าม เช่นระหว่าง “สวย” กับ “จี๋เหร่” เท่านั้น เราเรียนรู้การให้คุณค่า กฎเกณฑ์การตัดสินใจแบ่งแยก และค่านิยมไปด้วยจากการกำหนดนามของสังคม ดังนั้นภาษาจึงสามารถเป็นตัวกำหนดควบคุมความคิดพฤติกรรมของมนุษย์ได้⁷⁹ และเมื่อภาษาสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตามความไม่แน่นอนในการกำหนดมาตรฐานของการให้นามในสังคม ดังนั้นการเรียนรู้ภาษาของมนุษย์ ทำให้มนุษย์ต้องตกอยู่ภายใต้ข้อกำหนดของวัฒนธรรมของสังคมซึ่งแปรเปลี่ยนได้โดยไม่รู้ตัว ความรู้ที่ได้จากภาษา (โปรดอย่าลืมว่า “ความรู้” ในบริบทของปรัชญาจีนคือการรู้ว่าจะดำเนินชีวิตอย่างไร) และแต่ใด ๆ ที่มีภาษาเป็นส่วนประกอบ หรือใช้ภาษาเป็นตัวชี้นำความรู้และแต่นั้น ๆ จึงสามารถแปรเปลี่ยนได้ ซึ่งไม่แน่นอนหรือคงที่พอที่จะเป็นวิถีที่แท้ในการดำเนินชีวิต ด้วยเหตุนี้เฮนเตนจึงตีความแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ว่า ก็คือ “การละทิ้งความรู้” (abandon knowledge) กล่าวอีกอย่างก็คือ การละทิ้งความรู้ที่ได้จากภาษา และละทิ้งการให้นามหรือการใช้ภาษานั้นเอง เฮนเตนกล่าวไว้อย่างชัดเจนต่อข้อสรุปนี้ว่า

“ดังนั้นข้อสรุปที่ได้จากการวิเคราะห์จึงมีว่า การเรียนรู้ภาษาที่ประกอบไปด้วยการเรียนรู้การให้ชื่อ, ความแตกต่าง, และความปรารถนา สิ่งเหล่านี้มันชี้้นำเราได้ การเป็นไปเองตามธรรมชาติของเราควรจะยกเลิกระบบสถาบันซับซ้อนเหล่านี้ทั้งหมด และนี่คือ “การละทิ้งความรู้” ของเหลาจื๊อ ดังนั้นการทำตามแนวคิด “การไม่กระทำ” ก็คือการยกเลิกนาม, ความปรารถนาอยากได้ และการกระทำใด ๆ ที่นำไปสู่สิ่งเหล่านั้น “การไม่กระทำ” และ “การละทิ้งความรู้” ก็คือแนวคิดที่เชื่อมโยงกันนั่นเอง”⁸⁰

เฮนเตนยังกล่าวประ โยคหนึ่งทีแสดงให้เห็นถึงการปฏิเสธกิจกรรมภาษาในตอนท้ายบทไว้ด้วยอีกว่า “วิถีทางที่ชีวิตเราจะออกจากการควบคุมจัดการของสังคมอย่างทั้งหมด ก็คือการเคลื่อนย้ายภาษา

⁷⁷ Ibid., p. 211.

⁷⁸ Ibid., p. 211.

⁷⁹ Ibid., pp. 212-213.

⁸⁰ Ibid., p. 214.

ออกไป”⁸¹ ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงคิดว่า “วิมตินิยมทางภาษา” ตามการตีความ*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*ของเฮนเสน จึงเป็นวิมตินิยมเชิงปรัชญาทางภาษาที่ถูกต้อง เพราะปฏิเสธความรู้ หรือเต๋าที่ได้จากภาษา และปฏิเสธ การใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการชี้นำวิถีที่แท้ จนนำไปสู่การปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ เพื่อชี้นำวิถีที่แท้อย่างสิ้นเชิง

จากที่กล่าวถึงการตีความของเฮนเสนที่มองว่าบทที่หนึ่งเป็นแก่นของ*คัมภีร์*ทั้งหมด พอจะทำให้เข้าใจแนวคิดของเขาต่อ*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*พอคร่าวๆ ว่าทำไมเขาถึงมองว่า*คัมภีร์*เป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัด และทำให้เข้าใจการตีความของเขาต่อความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงของในทัศนะของเหลาจื๋อคือด้วยว่า เขามองว่าเหลาจื๋อไม่ได้มุ่งถกเถียงว่าเป็นตัวธรรมชาติหรือความเป็นจริงที่เปลี่ยนแปลง หากแต่ภาษาต่างหากที่แปรเปลี่ยนและเป็นตัวทำให้ความเป็นจริงต้องแปรเปลี่ยนตามไปด้วย เขากล่าวว่า “*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*ไม่ได้ถกเถียงหรือบอกสิ่งใดๆ ที่แสดงว่าทำไมธรรมชาติจะต้องเป็นความคิดของการแปรเปลี่ยนได้ หรือแปรเปลี่ยนไม่ได้”⁸² และกล่าวสรุปในตอนท้ายว่า “สำหรับเหลาจื๋อ การขาดความไม่แน่นอนไม่ใช่สิ่งเฉพาะทางกายภาพที่มีประสบการณ์ได้ หากแต่ก็คือระบบของการใช้นามนั่นเอง ไม่มีระบบภาษาใดที่จะไม่เปลี่ยนแปลง นี่ไม่ใช่เพราะสิ่งต่างๆ แปรเปลี่ยน หากแต่เป็นเพราะนาม (และความแตกต่าง) ที่ทำให้เปลี่ยน”⁸³ แต่อย่างไรก็ตามจะเห็นได้ว่า*คัมภีร์ เต๋าเต๋อจิง*มีประเด็นอื่นอีกที่เฮนเสน จำเป็นต้องอธิบายเพิ่มเติมให้สอดคล้องกับข้อสรุป หากจะสรุปว่า*คัมภีร์*มีมุมมองว่าปฏิเสธภาษา และภาษาทำให้ความเป็นจริงเปลี่ยน เช่น ประเด็นการย้อนกลับของคู่ตรงข้าม การให้ค่ากับภาวะเชิงอ่อน ส่วนที่เป็นข้อเสนอทางการเมือง หรือแนวทางของ*คัมภีร์*โดยรวมทั้งหมด เป็นต้น

โดยทั่วไปผู้ศึกษา*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*มักตีความว่า *คัมภีร์*เล่มนี้ได้แฝงแนวคิดคำสอนไว้ ซึ่งนำไปสู่การถกเถียงกันว่า แนวคิดสำคัญที่เป็นแก่นของ*คัมภีร์*คืออะไรกันแน่ แต่เฮนเสนกลับแสดงความคิดเห็นที่แตกต่างออกไป เขาคิดว่าแนวทางโดยรวมของ*คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง*มีลักษณะของการสงสัยและวิพากษ์วิจารณ์ความไม่แน่นอนและความไม่คงที่ของเต๋าที่ได้จากภาษา และ การใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการชี้นำวิถีทางในการดำเนินชีวิต จนนำไปสู่การปฏิเสธการใช้ภาษาในที่สุด เฮนเสนคิดว่า*คัมภีร์*ไม่ได้เสนอและอธิบายทางเลือกอื่นใดเพื่อแข่งกับข้อเสนอของสำนักขงจื๊อและโมจื๊อ *คัมภีร์*เพียงแต่วิพากษ์วิจารณ์ความไม่แน่นอนของเต๋าที่ประกอบ และอธิบายได้ด้วยภาษาอย่างเช่นเต๋าตามทัศนะของขงจื๊อ และเต๋ออื่นๆ เท่านั้น แม้กระทั่ง “ธรรมชาติ” ซึ่งเป็นมโนทัศน์ที่โดยทั่วไปเข้าใจกันว่าเป็นคำตอบที่เหลาจื๊อเสนอ แต่เฮนเสนกลับมองว่า “ธรรมชาติ” ไม่ใช่คำตอบในการ

⁸¹ Ibid., p. 229.

⁸² Ibid., p. 218.

⁸³ Ibid., p. 218.

แก้ปัญหาคำแต่เป็นเพียงตัวกลางที่นักปรัชญาใช้ถกเถียงกันทางจริยะ⁸⁴ แชนเสนกล่าวว่า “เหล่าซือได้ใช้แนวคิดเรื่องเต๋าที่เป็นธรรมชาติจริง (natural – course – of – history dao) แต่จุดหลักของเขาก็คือระบบภาษาทางวัฒนธรรม และการกำหนดนาม มันควบคุมเราได้อย่างไร เหล่าซือไม่ได้นำประวัติศาสตร์ของโลกทางธรรมชาติ เป็นคำตอบ เป็นแนวทางในการแก้ปัญหาที่ถูกต้อง ดูเหมือนเหล่าซือจะพอใจกับท่าทีที่เป็นการขัดแย้งในตัวเอง (paradoxically)”⁸⁵ แชนเสนกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่าเพื่อแก้ปัญหาความสับสนในการตีความแก่นของคัมภีร์ว่าเป็น คัมภีร์แห่งอภิปรัชญาเชิงรหัสลัทธิตกกับเป็นคัมภีร์แห่งการปกครอง การมองแก่นของคัมภีร์เสียใหม่ว่า เป็นวิมตินิยมทางภาษาที่สงสัยวิพากษ์วิจารณ์ภาษา จะทำให้แก้ปัญหาดังกล่าวได้ เขากล่าวว่า “เราหลีกเลี่ยงภาวะยากลำบากในการตีความได้ ถ้าเราไม่นำอภิปรัชญาเชิงรหัสลัทธิตมาเป็นหลักศูนย์กลางในการเข้าใจคัมภีร์ แต่ให้มองอย่างวิมตินิยมทางภาษาแทน วิมตินิยมดังกล่าวเกิดขึ้นจากการต่อต้านไม่เห็นด้วยกับสมมติฐานเบื้องหลังว่าภาษาเป็นกลไกขับเคลื่อนทางสังคมสำหรับควบคุมพฤติกรรมของประชาชน”⁸⁶ และยังได้กล่าวถึงแนวทางของคัมภีร์อีกว่า “เหล่าซือไม่ได้ต้องการที่จะเข้าร่วมการโต้แย้งระหว่างสำนักงจื้อกับโมจื้อ (Ru-Mo) ด้วยการเสนอแนวคิดทางเลือกที่เป็นแนวคิดเชิงควบคุมจัดการเป็นแนวคิดที่สามเหล่าซือต้องการจะ วิพากษ์วิจารณ์ การกระทำทั้งหมด”⁸⁷

การที่แชนเสนมองว่าคัมภีร์ไม่ได้เสนอทฤษฎีทางเลือกอื่นใดเพื่อแข่งกับสำนักงจื้อและโมจื้อ ก็เพราะข้อเสนอรื่องการย้อนกลับของภาวะตรงข้ามในคัมภีร์ ซึ่งมีลักษณะที่ดูเหมือนจะเสนอให้เรากระทำตามภาวะเชิงอ่อนนั้น จริงๆ แล้วไม่ใช่ข้อเสนองของคัมภีร์ที่สอนให้ใช้ชีวิตเป็นเต๋าที่คงที่ การย้อนกลับของคู่ตรงข้าม เป็นเพียงตัวอย่างของการแสดงให้เห็นว่านามหรือภาษาไม่มีความแน่นอนและคงที่เท่านั้น ส่วนที่เป็นข้อเสนอรื่องการปกครองในคัมภีร์ หรือส่วนที่เป็นอภิปรัชญา (แม้กระทั่งเรื่อง “being” กับ “non-being”) เป็นเพียงตัวอย่างหรือการแสดงให้เห็นเท่านั้นว่าการใช้ภาษาโดยเป็นเครื่องมือชี้แนะ (linguistic guidance) มันไม่แน่นอนและไม่คงที่อย่างไร แชนเสนกล่าวว่า “ส่วนที่เป็นคำแนะนำทางการเมือง เป็นเพียงการแสดงให้เห็นถึงความไม่แน่นอนของภาษาเท่านั้น รวมถึงส่วนที่เป็นคำแนะนำสำหรับปัจเจกบุคคล ส่วนที่เป็นอภิปรัชญา คำกล่าวเชิงศาสนา หรือสิ่งอื่นใดที่อาจจะถูกใช้เพื่อแสดงความไม่แน่นอนของการใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ”⁸⁸ จากการวิเคราะห์การย้อนกลับของภาวะตรงข้ามในลักษณะนี้ ทำให้เห็นได้ว่าเขาไม่ได้มองว่าการย้อนกลับเป็นการ

⁸⁴ Ibid., p. 210.

⁸⁵ Ibid., p. 211.

⁸⁶ Ibid., pp. 222-223.

⁸⁷ Ibid., p. 226.

⁸⁸ Ibid., p. 223.

กระทำทางธรรมชาติ กล่าวอีกอย่างคือไม่ได้มองว่าเป็นกฎเกณฑ์ทางธรรมชาติ หากแต่มองว่าเป็นการกระทำของมนุษย์

แสนเสนคิดว่าในบรรดาภาวะชั่วข้างใดข้างหนึ่งที่สังคมกำหนดคุณค่า และค่านิยม เราสามารถจะกลับคุณค่าและค่านิยมให้ไปสู่ภาวะอีกข้างหนึ่งได้ เขาโต้แย้งว่าแนวคิดเรื่องการย้อนกลับในคัมภีร์เต๋าต่อจริง เป็นการเสนอให้เราย้อนกลับชั่วตรงข้ามที่วัฒนธรรมทางสังคมกำหนด เขากล่าวว่า “ข้าพเจ้าขอโต้แย้งว่า สิ่งที่เป็นการย้อนกลับของชั่วตรงข้ามก็คือ สิ่งที่เป็นความปรารถนา ค่านิยมความชอบที่สังคมกำหนดในแต่ละคู่ตรงข้าม เหล่าข้อเสนอเราให้หันมาให้คุณค่า ในสิ่งที่สังคมไม่ให้ค่านั่นเอง”⁸⁹ ตรงนี้เองที่แสดงให้เห็นว่า นามหรือภาษาที่สังคมเป็นตัวกำหนดมีความไม่แน่นอน (เพราะเราสามารถกลับข้อกำหนดได้) ซึ่งเราไม่สามารถนำมาเป็นวิถีที่แท้เพื่อใช้ยึดถือในการดำเนินชีวิตได้ แสนเสนกล่าวว่า การที่คัมภีร์แสดงการกลับคุณค่าและค่านิยมของสังคมจากภาวะเชิงบวก ไปภาวะเชิงลบนั้น ไม่ได้หมายความว่าคัมภีร์กำลังให้เราทำตามชั่วภาวะเชิงลบนั้น (แสนเสนเรียกว่า “negative dao”)⁹⁰ เราไม่ควรยึดชั่วข้างใดข้างหนึ่งเป็นเด้าที่คงที่ ภาพที่ควรออกมา คู่ตรงข้าม น่าจะอยู่ในลักษณะเสมอกัน (on a par)⁹¹

อย่างไรก็ตามถึงแม้แสนเสนจะมองว่า ตัวคัมภีร์ไม่ได้เสนอทางเลือกที่เป็นเด้าให้เราได้ แต่เขาก็คิดว่า เหล่าข้อเสนอยังมองว่ามีความรู้ที่แท้จริงอยู่ มีความเป็นจริง (เด้าที่คงที่ไม่แปรเปลี่ยน) ที่เราจะต้องค้นหาอยู่ ซึ่งคัมภีร์ไม่สามารถกล่าวถึงได้ แสนเสนคิดว่า เหล่าข้อเสนอความรู้ (รู้ว่าจะทำอย่างไร) ออกเป็น 3 อย่าง⁹² คือ

- (1) ความรู้ทางวัฒนธรรม เช่น ข้อเสนอของสำนักขงจื้อ
- (2) ความรู้ของความสามารถในการกลับ (reverse) ชั่วตรงข้ามทางวัฒนธรรมที่สังคมกำหนดขึ้น
- (3) วิมตินิยม-รหัสยลัทธิ (skepticism-mysticism) กล่าวคือ เป็นความรู้ที่ไม่มีความรู้ (no-knowledge) ซึ่งความรู้ (2) จะกระโดดมาสู่ขั้นนี้ ความรู้ (3) นี้เป็นความรู้ที่คัมภีร์อธิบายไม่ได้นั่นเอง ซึ่งคัมภีร์มักกล่าวถึงอย่างคลุมเครือดั่งลอย

ผู้วิจัยมองว่าการที่แสนเสนเสนอว่าเหล่าข้อเสนอคงเสนอความเป็นไปได้ของความจริงสูงสุดกับความรู้ แสดงว่าแสนเสนไม่ได้มองเหล่าข้อเสนอวิมตินิยมเชิงปรัชญาที่ปฏิเสธการมีความรู้ และ

⁸⁹ Ibid., p. 211.

⁹⁰ Ibid., p. 223.

⁹¹ Ibid., p. 225.

⁹² Chad Hansen, “Linguistic skepticism in Lao Tzu,” *Philosophy East & West*, 31: 333.

ความสามารถในการมีความรู้ของมนุษย์อย่างสิ้นเชิง หากแต่เป็นวิมตินิยมแบบบางส่วนก็คือวิมตินิยมเชิงปรัชญาทางภาษา ที่ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงต่อความรู้ที่ได้จากภาษา และการใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการชี้นำวิถีที่แท้

ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริง กับการไม่เป็นวิมตินิยมทางภาษา

จากการตีความของแฮนเสนเราพอจะเห็นการตีความซึ่งแตกต่างจากการเข้าใจคัมภีร์โดยทั่วไปรวมถึงของผู้วิจัยด้วยในหลายประเด็น ผู้วิจัยมีความคิดเห็นที่แตกต่างกับการตีความของแฮนเสนได้แก่ ประเด็นที่ว่าภาษาไม่สามารถเป็นเครื่องมือที่ชี้นำสู่วิถีที่แท้ได้ และการปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษา เพื่อที่จะได้ไม่ถูกควบคุมจัดการโดยสังคม ผู้วิจัยไม่ได้กำลังจะได้แย้งว่าการตีความของแฮนเสนนั้นผิดหมด หรือได้แย้งประเด็นว่าคัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธ หรือมีส่วนหนึ่งส่วนใดในข้อเสนอที่ไม่ได้วิพากษ์วิจารณ์การใช้ภาษาของมนุษย์ หากแต่กำลังจะได้แย้งประเด็นการมองแก่นของคัมภีร์เป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัด แม้ว่าผู้วิจัยเองจะมองเช่นเดียวกันว่าคัมภีร์*เต๋า*คืออิงแฝงท่าทีวิพากษ์วิจารณ์ค่าของปรัชญาของสำนักอื่นไว้ด้วย โดยเฉพาะสำนักขงจื้อ แต่ผู้วิจัยไม่ได้มองคัมภีร์ว่ามีท่าทีวิพากษ์วิจารณ์เพียงอย่างเดียว หากแต่เสนอคำตอบในรูปแบบของแนวทางในการมองโลกและชีวิต ไม่ใช่เสนอคำตอบว่าผู้ที่ทำตามควรจะต้องทำอะไรและอย่างไรอย่างชัดเจนตายตัว การที่แฮนเสนมองคัมภีร์ว่าเป็นวิมตินิยมทางภาษานั้น ก็เพราะเขาต้องการหาทฤษฎีการตีความที่ใช้เข้าใจคัมภีร์ทั้งหมด⁹³ ซึ่งเขามองว่าบทที่หนึ่งคือแก่นของคัมภีร์ การตีความและเข้าใจบทที่หนึ่ง จึงเป็นการเข้าใจคัมภีร์ทั้งหมด แต่จริงๆ แล้ว ผู้วิจัยคิดว่าความเป็นบทที่หนึ่งไขว่ว่าจะเป็นข้ออ้างในการเป็นแก่นของคัมภีร์ทั้งหมดได้ ข้อเสนอในบทอื่นๆ อาจเป็นแก่นหรือเป็นส่วนหนึ่งของแก่นในคัมภีร์ได้เช่นเดียวกัน แม้กระทั่งบทสุดท้าย การไม่ได้พิจารณาบทอื่นๆ ที่มีข้อเสนอทางปรัชญาที่เกี่ยวเนื่องกับปัญหาการตีความบทที่หนึ่งประกอบด้วย จึงเป็นข้ออ่อนด้อยเมื่อเขาจะกล่าวว่าคัมภีร์กำลังเสนออะไร ดังนั้นแก่นของคัมภีร์อาจจะไม่ใช่ท่าทีวิมตินิยมทางภาษาก็เป็นได้ อีกทั้งเขายังมองว่าหากเข้าใจแก่นของคัมภีร์ในเชิงอภิปรัชญาจะนำไปสู่ความยุ่งยากในการเข้าใจส่วนอื่นๆ ของคัมภีร์ ผู้วิจัยคิดว่าแม้จะสมมติว่าเรายังเชื่อว่าบทที่หนึ่งเป็นแก่นของคัมภีร์อยู่ เราก็ยังสามารถเข้าใจบทที่หนึ่งในเชิงอภิปรัชญาได้ โดยที่ไม่เกิดปัญหาความไม่สอดคล้องกับส่วนที่เป็นข้อเสนอทางการปกครอง การแก้ปัญหาไม่จำเป็นต้องตีความคัมภีร์ว่าเป็นวิมตินิยมทางภาษาเสมอไป จากการเข้าใจบทที่หนึ่งในเชิงอภิปรัชญาได้นี้เอง ทำให้มีผลต่อการนำไปสู่การโต้แย้งข้อสรุปในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริง และข้อเสนอเรื่องการใช้ภาษาของมนุษย์ให้เหมาะสมกับความความเป็นจริงและ

⁹³ Chad Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation*, p. 201.

สังคมที่ผู้วิจัยไม่เห็นด้วย ดังนั้นในการอ้างเหตุผลโต้แย้ง ผู้วิจัยจะทำการอ้างเหตุผลจากเงื่อนไข 2 ประการดังกล่าว คือ ประการแรก หากแก่นของ*คัมภีร์เต๋า*ต่อจึงไม่ใช่ทำที่วิมตินิยมทางภาษา ที่แฝงทำที่ปฏิเสธการใช้ภาษาไว้ การยอมรับการใช้ภาษานั้น จะสามารถนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้หรือไม่ ประการที่สอง ผู้วิจัยจะไม่ได้แย้งประเด็นการปรับเปลี่ยนไวยากรณ์การอ่านบทที่หนึ่งของเฮนเซนว่าถูกต้องเหมาะสมกับหลักภาษาจีนหรือไม่ หรือว่าควรอ่านบทนี้เป็นอย่างไร หากแต่จะพิจารณาว่าหากสมมติให้บทที่หนึ่งเป็นแก่นของ*คัมภีร์* เราสามารถตีความบทนี้ในเชิงอภิปรายญาได้ โดยไม่ก่อให้เกิดปัญหาความไม่สอดคล้องกับส่วนที่เป็นข้อเสนอหลักการปกครองใน*คัมภีร์*ได้หรือไม่ เพราะหากสามารถตีความบทที่หนึ่งในเชิงอภิปรายญาได้ การพิจารณาประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงใน*คัมภีร์เต๋า*ต่อจึง ก็ย่อมต้องเปลี่ยนไปจากการมองว่า*คัมภีร์*มีทำที่เป็นวิมตินิยมทางภาษา ซึ่งผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นด้วยว่าเมื่อตีความบทที่หนึ่งในเชิงอภิปรายญาได้ *คัมภีร์เต๋า*ต่อจึงมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงเป็นอย่างไร

อย่างไรก็ตามดังที่ได้กล่าวไว้แล้วว่าผู้วิจัยจะโต้แย้งการตีความว่า*คัมภีร์*เป็นวิมตินิยมทางภาษาโดยอ้างความสัมพันธ์ระหว่าง “เต๋า” กับภาษาด้วย นอกเหนือจากการโต้แย้งการอ้างเหตุผลของเฮนเซน ผู้วิจัยคิดว่า การอ้างความสัมพันธ์ดังกล่าวยังไม่เพียงพอที่จะสรุปว่า *คัมภีร์เต๋า*ต่อจึงเป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงเคร่งครัด กล่าวคือ*คัมภีร์เต๋า*ต่อจึงไม่ได้แสดงและวิพากษ์วิจารณ์ว่าภาษาไร้ความสามารถในการสื่อความเป็นจริง* ความเป็นจริงอย่าง “เต๋า” ที่เข้าใจไม่ได้ด้วยภาษา เป็นเพราะ “เต๋า” นั้นเป็นความเป็นจริงที่ไร้นามไร้สภาวะ ในเมื่อภาษาทำให้เกิดความมีสภาวะ “เต๋า” ที่กล่าวด้วยภาษาจะเป็น “เต๋า” จริงๆ ได้อย่างไร นอกจากนี้*คัมภีร์*ไม่ได้วิจารณ์ว่าภาษาไม่สามารถสื่อถึงสิ่งที่มีสภาวะอย่างอื่นได้ ซึ่งถ้าหากภาษาสามารถสื่อความรู้และความจริงนั้นได้ และเกี่ยวข้องกับการนำไปสู่บรรทัดวิธีการบอกว่าเหลาจื้อมองว่าภาษาไม่สามารถเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ได้เลย จึงย่อมเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน ผู้วิจัยจะแสดงการอ้างเหตุผลดังกล่าวอีกครั้ง เมื่อกล่าวถึงส่วนที่วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริง

ประการแรก เราจะเห็นได้ว่าการที่เฮนเซนตีความว่า*คัมภีร์เต๋า*ต่อจึงเป็นวิมตินิยมทางภาษาอย่างเคร่งครัดได้นั้น ส่วนหนึ่งเพราะการตั้งสมมติฐานไว้ว่านักปรัชญาจีนยุคคลาสสิกมองการเรียนรู้ภาษาว่าเป็นการเรียนรู้การแบ่งแยกจากข้อกำหนดของสังคม ผู้วิจัยจะไม่ได้แย้งว่าสมมติฐานดังกล่าว

* การวิพากษ์วิจารณ์และแสดงข้อจำกัดของภาษาในแง่ความสัมพันธ์กับความเป็นจริงนั้น ใน*คัมภีร์จวงจื๊อ*มีการแสดงทำที่ดังกล่าวชัดเจนกว่า*คัมภีร์เต๋า*ต่อจึง ด้วยเหตุนี้จึงทำให้รายละเอียดการตีความจวงจื๊อเป็นวิมตินิยมทางภาษามีส่วนที่แตกต่างจาก*คัมภีร์เต๋า*ต่อจึง ซึ่งผู้วิจัยจะกล่าวถึงรายละเอียดอีกทีในบทต่อไป

ผิด หรือภาษาไม่สามารถกำหนดความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ได้ แต่จะได้แย้งว่าด้วยเงื่อนไขของภาษาในลักษณะดังกล่าวที่มีผลต่อความรู้ และวิถีการดำเนินชีวิต จำเป็นหรือไม่ที่เมื่อการเรียนรู้และการใช้ภาษา ซึ่งนำไปสู่การถูกครอบงำจากข้อกำหนดของสังคม และทำให้ภาษาไม่สามารถชี้นำวิถีที่แท้ได้ เราจะต้องตัดกิจกรรมการใช้ภาษาออกจากสังคม เพื่อที่จะได้ดำเนินชีวิตได้อย่างเป็นธรรมชาติ กล่าวคือเราจะต้องหลีกเลี่ยงสังคมหรือไม่นั่นเอง (เพราะภาษาเป็นปัจจัยหลักในการสร้างสังคม สังคมที่ไม่มีภาษาเพื่อเชื่อมโยงความสัมพันธ์กันและกันจึงเป็นไปได้)

อย่างที่กล่าวไว้แล้ว *คัมภีร์เต๋า* เตออิงไม่ได้ปฏิเสธการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมของมนุษย์ สังเกตได้จากข้อเสนอเรื่องการดำเนินชีวิตให้กลมกลืนกับธรรมชาติ โดยอยู่ภายในขอบเขตรัฐ ในแง่นี้การดำเนินชีวิตโดยสอดคล้องกับธรรมชาติ จึงไม่จำเป็นต้องตัดกิจกรรมการใช้ภาษา หรือเข้าป่าไปอยู่อย่างโดดเดี่ยว ดังนั้นเมื่อพิจารณาแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” กับข้อเสนอเรื่องการใช้ภาษา *คัมภีร์เต๋า* เตออิงไม่ได้สงสัยและวิพากษ์วิจารณ์ที่ตัวกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ หากแต่การสงสัยและวิพากษ์วิจารณ์นั้น เป็นการสงสัย “จารีต” หรือ “แนวทาง” การใช้ภาษาที่ไม่สมคุดกับธรรมชาติ ซึ่งเป็นจารีตการใช้ภาษาของผู้ปกครองที่ใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ ในการควบคุมจัดการมนุษย์และสรรพสิ่งมากกว่า ในขณะที่แสนเสนมองว่า เหล่าจี้ไม่ได้สงสัยและวิพากษ์วิจารณ์ “จารีต” หรือ “แนวทาง” การใช้ภาษาอย่างที่ผู้วิชัยเสนอ หากแต่วิพากษ์วิจารณ์ตัวกิจกรรมการเรียนรู้และการใช้ภาษาทั้งหมดของมนุษย์ โดยมองว่าภาษาเป็นระบบทางวัฒนธรรมที่มนุษย์สร้างขึ้น และสามารถควบคุมความคิด และพฤติกรรมของมนุษย์ได้ตามรูปแบบที่สังคมกำหนด โดยที่คนในสังคมอาจจะไม่รู้ตัวไม่ว่าจะปรับเปลี่ยนโครงสร้างการใช้ภาษา หรือจารีตการใช้ภาษาเป็นอย่างไร ภาษาก็ยังสามารถควบคุมและกำหนดความคิดพฤติกรรมของมนุษย์ได้อยู่แน่นอน อีกทั้งแม้ว่าการเรียนรู้ภาษาจะทำให้มนุษย์เกิดการแบ่งแยก ให้คุณค่าสิ่งต่างๆ และเกิดความอยากปรารถนา แต่ถ้าการแบ่งแยกและความปรารถนานั้นไม่ได้เกิดจากกระบวนการเรียนรู้ภาษาของสังคม การแบ่งแยกนั้นก็ถือว่าเป็นไปเองตามธรรมชาติ หรือแม้ว่าหากสังคมจะกำหนดมาตรฐาน และคุณค่าตามภาวะเชิงอ่อน แต่ถ้าการกำหนดนั้นใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ ก็ย่อมเป็นการกระทำตามวัฒนธรรมอยู่ดี

จุดแตกต่างที่เห็นได้ชัดคือ ในขณะที่แสนเสนมองว่า การที่ภาษาสามารถกำหนดควบคุมความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ได้ เป็นเพราะลักษณะของกิจกรรมการเรียนรู้ และการใช้ภาษาของมนุษย์ ซึ่งเป็นสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมเอง กล่าวคือไม่ว่าจุดมุ่งหมายในการใช้ภาษาจะเป็นอย่างไร หรือไม่ว่าจะปรับเปลี่ยนจารีตและแนวทางการใช้ภาษาเป็นอย่างไร กิจกรรมการเรียนรู้ และการใช้ภาษาของมนุษย์ ก็เป็นการควบคุมจัดการพฤติกรรมของมนุษย์ในตัวของมันเองอยู่แล้ว แต่ผู้วิชัยมองว่า *คัมภีร์* เพียงแต่วิพากษ์วิจารณ์ “จารีต” หรือ “แนวทาง” การใช้ภาษา โดยเฉพาะแนวทางการใช้ภาษาของผู้ปกครอง และเรียกร้องให้มนุษย์หาแนวทางการใช้ภาษาที่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติ แม้ว่าภาษาจะเป็นสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่แปรเปลี่ยนได้ไม่แน่นอน และมีอิทธิพลต่อความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ได้จริงก็ตาม ประเด็นที่น่าสงสัยคือ ข้ออ้างแฝงที่แสนเสนมองว่า *คัมภีร์*

เดาต่อจึงมีท่าทีปฏิเสธสังคม (antisocial) วัฒนธรรม (anticonvention) และการใช้อำนาจ (antiauthority) จนนำไปสู่การปฏิเสธภาษา (antilanguage) ด้วยนั้น แสนเสนหมายความว่าอย่างไรกันแน่ การที่แสนเสนกล่าวว่าคัมภีร์มีท่าทีปฏิเสธสังคมนั้น น่าจะหมายความว่า คัมภีร์ปฏิเสธการที่ปัจเจกบุคคลถูกควบคุมจัดการโดยสังคม จากการกำหนดความหมายของนาม หรือการกำหนดคุณค่ามาตรฐานของสังคมทุกอย่าง ส่วนท่าทีปฏิเสธวัฒนธรรมนั้น น่าจะหมายถึงการปฏิเสธสิ่งต่างๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้น นอกเหนือจากที่ธรรมชาติให้มาหรือเป็นอยู่ หากมองในกรณีของภาษา เสียงก็คือสิ่งที่ธรรมชาติให้มา แต่การประดิษฐ์ตัวอักษร การให้ความหมายกับเสียงก็คือวัฒนธรรมที่มนุษย์สร้างขึ้น ส่วนท่าทีปฏิเสธการใช้อำนาจ น่าจะหมายถึงการปฏิเสธการใช้อำนาจเข้าควบคุมจัดการสรรพสิ่งในทุกระดับนั่นเอง การที่ภาษาเป็นทั้งสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น และเป็นเครื่องมือในการเข้าควบคุมจัดการพฤติกรรมของมนุษย์ ให้ทำตามข้อกำหนดของสังคม ดังนั้นคัมภีร์จึงมีท่าทีปฏิเสธภาษาไปด้วย ผู้วิจัยคิดว่าหากแสนเสนเข้าใจท่าทีปฏิเสธสังคม วัฒนธรรม และการใช้อำนาจของคัมภีร์ในลักษณะดังกล่าว การเข้าใจเช่นนั้น ย่อมเป็นการเข้าใจที่เกินเลยจากที่คัมภีร์ได้แสดงไว้ กล่าวคือผู้วิจัยคิดว่าคัมภีร์ไม่ได้ปฏิเสธทุกสิ่งที่มนุษย์สร้างและกำหนดขึ้น นอกเหนือจากที่ธรรมชาติให้มาและเป็นอยู่ เพราะหากคัมภีร์มีท่าทีปฏิเสธวัฒนธรรมในลักษณะที่แสนเสนเสนอ การสร้างที่อยู่อาศัย เครื่องนุ่งห่ม และเครื่องใช้ที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต หรือแม้กระทั่งศิลปะ ก็ย่อมต้องถูกปฏิเสธไปด้วย ซึ่งเราจะเห็นได้ชัดเจนว่า ท่าทีปฏิเสธวัฒนธรรมของคัมภีร์*เดาต่อ* จึงไม่ได้ถึงกับต้องปฏิเสธทุกสิ่งที่มนุษย์สร้างและกำหนดขึ้น อีกทั้งไม่มีเหตุผลที่จะต้องปฏิเสธทุกสิ่งที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นเพื่อความจำเป็นในการดำรงชีวิตตามธรรมชาติของอายุขัยด้วย แต่ถ้าหากแสนเสนหมายความว่า ภาษาเป็นวัฒนธรรมที่ไม่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต ดังนั้นจึงควรยกเลิกวัฒนธรรมนี้ไป ผู้วิจัยคิดว่าประเด็นสำคัญคือ คัมภีร์ไม่ได้ดกเถียงว่า “อะไรที่เป็นวัฒนธรรม” และ “อะไรเป็นธรรมชาติ” สิ่งใด “ควรมี” หรือ “ไม่ควรมี” หากแต่คัมภีร์กำลังเรียกร้องให้มนุษย์หันกลับมาหาวิถีคิดและวิถีใช้ชีวิต เพื่อให้มีสภาพความเป็นอยู่ตามสภาวะดั้งเดิมที่ปกติสุขอย่างที่เคยเป็น ดังนั้นแม้ว่าภาษาจะเป็นสิ่งประดิษฐ์ที่มนุษย์คิดค้นขึ้น แต่ก็ไม่อาจกล่าวได้อย่างแน่นอนว่า ภาษาเป็นวัฒนธรรมที่ไม่จำเป็นต่อการดำเนินชีวิตที่คัมภีร์ปฏิเสธให้มนุษย์ละทิ้ง อย่างไรก็ตามการที่คัมภีร์กล่าวถึงมนุษย์ในแง่ที่ยังสัมพันธ์กับอำนาจรัฐอยู่ ย่อมเผยนัยไว้แล้วว่า ไม่ได้ปฏิเสธวัฒนธรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ หากแต่ปฏิเสธ “แนวทาง” การใช้ภาษาที่ไม่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติต่างหาก ที่สำคัญ

ส่วนความหมายของท่าทีปฏิเสธสังคม และการใช้อำนาจ ที่เข้าควบคุมจัดการให้เป็นไปตามทุกข้อกำหนดของสังคมในทุกระดับนั้น ก็เป็นการแผ่ความเข้าใจที่เกินเลยจากที่คัมภีร์*เดาต่อ* แสดงไว้เช่นเดียวกัน กล่าวคือแม้ว่าคัมภีร์จะมีท่าทีปฏิเสธข้อกำหนดมาตรฐาน และคุณค่าที่สังคมกำหนดขึ้น และยังปฏิเสธการใช้อำนาจเข้าควบคุมจัดการ แต่ท่าทีดังกล่าวมักอ้างอิงถึงการใช้อำนาจเข้าควบคุมจัดการและการกำหนดมาตรฐาน คุณค่า ในระดับของ “ผู้ปกครอง” และ “รัฐ” ถึงแม้ว่าข้อกำหนดจากผู้ปกครองและรัฐจะมีผลทำให้ข้อกำหนดนั้น กลายเป็นข้อกำหนดของสังคมทั้งหมด

เนื่องจากผู้ปกครองมีอำนาจและอิทธิพลต่อการกำหนดนโยบายประเทศ แต่การกล่าวว่าคัมภีร์มีทำที่ ปฏิเสธข้อกำหนดมาตรฐานและการให้คุณค่าของสังคม ก็ไม่ควรจะกล่าวในลักษณะโดยรวมของ สังคมทั้งหมด เพราะคัมภีร์ไม่ได้กล่าวไว้เลยว่า หากผู้ปกครองปกครองตามแนวคิดเรื่อง “การไม่ กระทำ” โดยไม่กำหนดมาตรฐานคุณค่าต่างๆ โดยใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ แล้วปล่อยให้ ประชาชนมี ชีวิตที่ดำเนินไปเองตามธรรมชาติของตน สังคมที่มีการปกครองเช่นนี้ จะไม่มีการกำหนดมาตรฐาน หรือคุณค่าด้วยตัวมันเอง ประชาชนอาจมีการกำหนดมาตรฐานหรือคุณค่าอะไรบางอย่างที่ใช้ร่วมกัน และเลือกใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ เพื่อให้สอดคล้องกับธรรมชาติของแต่ละชุมชนก็เป็นได้ ข้อสังเกตที่ สำคัญก็คือ คัมภีร์ไม่ได้บอกว่าสังคมที่มนุษย์อยู่ร่วมกันอย่างปกติสุข และมีวิถีชีวิตที่เป็นระเบียบ สอดคล้องกับธรรมชาติของประชาชนด้วยตัวของประชาชนเอง โดยที่ปราศจากการเข้ามาก้าวก่าย ของผู้ปกครอง มนุษย์ในสังคมนั้นจะต้องปฏิบัติตัวเช่นไร แม้กระทั่งบทที่ 80 ที่กล่าวถึงประเทศใน ฝัน เหล่าชื่อกล่าวถึงภาพหรือลักษณะของเมืองในอุดมคติเท่านั้น ไม่ได้กล่าวว่าคนในประเทศเช่นนั้น จะต้องปฏิบัติอย่างไร เพราะปฏิบัติอย่างไรก็ได้ตามธรรมชาติธรรมดาของตนเอง

คามที่ได้อภิปรายไว้แล้วเกี่ยวกับแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ว่า เมื่อพิจารณาถึงสภาพแวด ล้อมในแต่ละสถานการณ์ และธรรมชาติที่เป็นไปในแต่ละสรรพสิ่ง ในบางกรณีเราอาจจำเป็นต้อง กระทำ หรือไม่กระทำบางอย่าง เพราะเป็นวิถีทางที่ดีที่สุด บทที่ 17 ในคัมภีร์เป็นบทที่แสดงให้เห็น ถึงอิสระในการปกครองตัวเองของประชาชนอย่างชัดเจน บทนั้นกล่าวไว้ว่า

ผู้ปกครองที่ดีที่สุดนั้น

ราษฎรเพียงแต่รู้ว่ามิเขาอยู่

ที่ศิริรองลงมา

ราษฎรรักและยกย่อง

ที่ศิริรองลงมา

ราษฎรกลัวเกรง

รองลงมาเป็นอันดับสุดท้าย

ราษฎรชิงชัง

เมื่อนักปกครองขาดศรัทธาในเด้า

ก็มักต้องการให้ประชาชนศรัทธาในคน

แต่สำหรับนักปกครองที่ขอดเขี่ยมนั้น

เมื่อภารกิจได้สำเร็จลงแล้ว

การงานได้ลุล่วงลงแล้ว

ราษฎรต่างพากันภูมิใจและภูมิใจว่า

“การงานนั้นล้วนสำเร็จลงด้วยความสามารถของเรา”^{๙๔}

บทดังกล่าวบ่งบอกอย่างชัดเจนว่าเมื่อผู้ปกครองตระเลียบบทบาทในการใช้อำนาจควบคุมจัดการด้วยการออกกฎหมาย หรือกำหนดมาตรฐานและคุณค่าต่างๆ จนอยู่ในภาวะที่ให้ประชาชนรู้เพียงว่าตนดำรงอยู่เท่านั้นแล้ว ประชาชนย่อมมีอิสระเต็มที่ในการจัดการกับชีวิตและตั้งคัมภีร์ตามธรรมชาติดั้งเดิมของเขาเอง ไม่ว่าพวกเขาจะดำเนินชีวิตอย่างไรก็ตาม แต่ประเด็นสำคัญของการวิพากษ์วิจารณ์จารีตการใช้ภาษาของผู้ปกครองก็คือ การที่ผู้ปกครองจะต้องกำหนดคุณค่า กำหนดกฎเกณฑ์ทางจริยะ โดยใช้ภาษาเป็นเครื่องมือ ก็เพราะสังขรณ์แห่งเด้าต้อมโทรมลงนั่นเอง ดังนั้นหากผู้ปกครองใช้แนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” ให้ประชาชนกลับมามีชีวิตที่เป็นปกติสุขเหมือนเดิม และบำรุงเลี้ยงปากท้องประชาชนไม่ให้ขาด ก็จะไม่มีความจำเป็นต้องใช้ภาษาในการกำหนดนาม คุณค่า และคุณธรรมต่างๆ ที่สลับซับซ้อนเพื่อปกครองและควบคุมประชาชน และเมื่อสังคมไม่ได้มีวัฒนธรรม วิทยาการ และวิถีชีวิตที่ซับซ้อนยุ่งเหยิง สังคมนั้นก็ไม่จำเป็นต้องกำหนดนามเรียกสิ่งเป็นจริง หรือนิยามคุณค่า กฎเกณฑ์ต่างๆ ที่เกินเลยเหล่านั้น หรือแม้กระทั่ง “เด้า” เอง หากเรามีชีวิตที่สอดคล้องกลมกลืนเป็นหนึ่งเดียวกับธรรมชาติ ไม่ได้หลงลืมสังขรณ์แห่งเด้าอย่างที่เป็นอยู่ เหล่านี้อาจจะไม่จำเป็นต้องกำหนดนามให้ “เด้า” และอาจไม่จำเป็นต้องเลือกวิธีการใช้ภาษาเขียนคัมภีร์ เพื่อเรียกร้องให้มนุษย์ปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตวิธีการดำเนินชีวิต อาจกล่าวได้ว่าสังคมที่มีวิถีชีวิตเรียบง่ายที่อาจเลือกการใช้ภาษาเข้ามามีส่วนในดำเนินชีวิต อาจมีการกำหนดนามอย่างง่าย ๆ ซึ่งเกี่ยวกับคุณค่า ข้อกำหนด และสิ่งที่จำเป็นในการดำรงชีวิตจนอยู่ครบตามธรรมชาติของอายุขัย แม้ว่าการถ่ายทอดความหมายของนามนั้นไปในแต่ละรุ่น จะเปลี่ยนแปลงได้ และแบ่งการแบ่งแยก การให้คุณค่า และความอยากปรารถนาเอาไว้ แต่นั่นก็อาจเป็นการเรียนรู้ภาษาที่เกี่ยวข้องกับการมีชีวิตอยู่ตามธรรมชาติของอายุขัยอันเป็นจุดมุ่งหมายของลัทธิเด้าก็เป็นได้ ผู้วิจัยคิดว่าเป็นทัศนะหนึ่งเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความ เป็นจริงที่ *คัมภีร์เด้าเตอจิง* เสนอ

จากการอภิปรายและอ้างเหตุผลมาทั้งหมดน่าจะสรุปได้ว่า *คัมภีร์เด้าเตอจิง* ปฏิเสธข้อกำหนดและการใช้อำนาจควบคุมจัดการในระดับของ “ผู้ปกครอง” และ “รัฐ” แม้ว่าการใช้ภาษาจะเป็นวัฒนธรรมที่มนุษย์กำหนดขึ้น และเป็นกระบวนการที่ควบคุมความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์ได้ แต่การปฏิเสธข้อกำหนดและการใช้อำนาจเข้าควบคุมจัดการในระดับของผู้ปกครองและรัฐ ไม่ใช่ปฏิเสธข้อกำหนดของสังคมทั้งหมด ดังนั้นจึงไม่อาจจะสรุปได้ว่าคัมภีร์มีหน้าที่ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ทั้งหมด เราจะสรุปได้เพียงว่าคัมภีร์มีหน้าที่ปฏิเสธจารีตและแนวทางการใช้ภาษาของผู้ปกครองเท่านั้น แม้ว่าหากแฮนเตนจะจำกัดขอบเขตความหมายของท่าทีที่ปฏิเสธสิ่งดังกล่าวเฉพาะประเด็นทางสังคม วัฒนธรรม จารีตประเพณี ที่ถ้านักขงจื้อและไม่จื้อต่างถกเถียงกัน ซึ่งพยายามใช้

^{๙๔} พงนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเด้า*, บทที่ 17, หน้า 72.

ภาษาเป็นเครื่องมือในการควบคุมจัดการ (การแก้ไขนามให้ถูกต้อง) แต่ก็ยังเป็นการสนับสนุนว่า คัมภีร์กำลังวิพากษ์วิจารณ์จารีตและแนวทางการใช้ภาษาที่ทั้งสองสำนักถกเถียงกัน ไม่ใช่วิพากษ์วิจารณ์การใช้ภาษาทั้งหมด ด้วยเหตุนี้เองผู้วิจัยจึงคิดว่าคัมภีร์กำลังวิพากษ์วิจารณ์จารีตและแนวทางการใช้ภาษาของมนุษย์ในบางลักษณะ ไม่ใช่วิพากษ์วิจารณ์และปฏิเสธกิจกรรมการเรียนรู้และการใช้ภาษาของมนุษย์ทั้งหมดอย่างสิ้นเชิง จารีตการใช้ภาษาที่คัมภีร์วิพากษ์วิจารณ์ก็คือ จารีตการใช้ภาษาของผู้ปกครองนั่นเอง ดังนั้นหากจะกล่าวว่าคัมภีร์เด้าเด้าจริงมีทำที่เป็นวิมตินิยมทางภาษา ด้วยทำที่ที่สงสัยและวิพากษ์วิจารณ์จารีตและแนวทางการใช้ภาษาดังกล่าว ก็อาจกล่าวได้เพียงว่าคัมภีร์กำลังสงสัยวิพากษ์วิจารณ์จารีตและแนวทางการใช้ภาษาของมนุษย์ในบางลักษณะเท่านั้น ไม่ใช่ปฏิเสธการใช้ภาษาทั้งหมด หากคนในสังคมที่ปราศจากการก้าวถอยของผู้ปกครองนั้น ยอมรับและเลือกว่าภาษาเป็นวิถีทางหรือเป็นเครื่องมือที่เหมาะสมที่สุดกับสภาพธรรมชาติของแต่ละคนและชุมชน เพื่อให้มีชีวิตที่เป็นปกติสุขอย่างที่เคยเป็น (แต่ละชุมชนที่เลือกการใช้ภาษา อาจจะมีการกำหนดจารีตการใช้ภาษาที่แตกต่างกันไป) ความรู้ที่ได้จากภาษา ก็จะไม่ใช่ว่าความรู้ที่ไม่สามารถนำมาใช้เป็นส่วนหนึ่งในการดำเนินชีวิตหรือเป็นเครื่องมือชี้แนะวิถีที่แท้ได้ในทุกกรณี แม้ว่าภาษาจะไม่สามารถรองรับและสะท้อนความเป็นจริงบางอย่าง อย่าง “เด้า” ได้ว่าคืออะไรและเป็นอย่างไร (ผู้วิจัยจะกล่าวถึงรายละเอียดประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษา และ “เด้า” ในตอนต่อไป)

ประการที่สอง การที่เสนอเสนอความคิดว่า “เด้า” คือ “การชี้นำทางวาทกรรม” (guidance discourse) ไม่ใช่ความหมายในเชิงอภิปรายญา ถือได้ว่าเป็นข้ออ้างสำคัญที่ทำให้เสนอเสนอความคิดความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงเปลี่ยนไป จนนำไปสู่วิมตินิยมทางภาษา ผู้วิจัยเห็นด้วยกับฟิลิปปี เจ. ไอแวนโฮ (Philip J. Ivanhoe) ที่วิจารณ์การเข้าใจ “เด้า” ดังกล่าวของเสนอเสนอว่าไม่สอดคล้องกับตัวบท เขากล่าวว่า “เสนอเสนอปฏิเสธการตีความดังกล่าว (การตีความเด้าในเชิงอภิปรายญา) เพราะเขาเชื่อว่า คำว่า “dao” หมายถึง “วาทกรรมที่กำหนดได้” (prescriptive discourse) และไม่ได้บ่งถึงวิถีตามธรรมชาติอย่างที่โลกเป็น แต่เราจะเห็นได้ว่าผู้อ่านไม่สามารถเข้าใจความหมายของตัวบททั้งหมดได้โดยปราศจากการเข้าใจว่าคำว่าเด้ามีกบ่งถึงวิถีตามธรรมชาติอย่างที่โลกเป็น”⁹⁵ ดังนั้นมุมมองตามขนบความเข้าใจเดิมที่เชื่อว่า “เด้า” เป็นมโนทัศน์เชิงอภิปรายญาที่ทำให้เข้าใจวิถีเป็นไปของโลกและจักรวาล จึงน่าจะถูกคัดอย่าง ไรก็ตามดังที่ได้กล่าวไว้แล้วว่า ผู้วิจัยจะไม่ได้แย้งประเด็นทางไวยากรณ์ว่าควรแปล “The Dao” ใหม่ว่าเป็น “any dao” อย่างที่เสนอเสนอเสนอหรือไม่ ประเด็นที่จะพิจารณาคือ หากสมมติให้บทที่หนึ่งเป็นแก่นของคัมภีร์ ก็ยังไม่จำเป็นต้องตีความเนื้อหา

⁹⁵ Philip J. Ivanhoe, “Was Zhuangzi a relativist?,” in *Essays on skepticism, relativism, and ethics in the Zhuangzi*, eds. Pual Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (New York: State University of New York Press, 1996), p. 201.

คัมภีร์ที่ถือเป็นวิมตินิยมทางภาษา หรือตัดความหมายเชิงอภิปรัชญาของ “เต๋า” ทิ้งไป เพื่อแก้ปัญหาความไม่สอดคล้องกันระหว่างส่วนที่เป็นข้อเสนอทางอภิปรัชญากับการปกครอง ผู้วิจัยคิดว่าความหมายในระดับอภิปรัชญาของ “เต๋า” ก็คือ ความเป็นจริงที่เป็นข้อตรงข้ามระหว่าง “การมีสภาวะ” (being) กับ “การไร้สภาวะ” (non-being) นั่นเอง การตัดความหมายในระดับอภิปรัชญาออกไป ทำให้การพิจารณาประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงในคัมภีร์เต๋าดำเนินไปได้อย่างดี เพราะทำให้ไม่มีการพิจารณาความเป็นจริงในทัศนะของเหลาจื๊อ และทำให้เข้าใจว่าคัมภีร์มีทำทวิภาควิภาษวิทยาอย่างเฉียบพลันที่แสนเข้าใจ ผู้วิจัยเสนอว่าเราสามารถเข้าใจความหมายของ “เต๋า” ได้ในระดับอภิปรัชญา โดยไม่เกิดปัญหาในการเข้าใจข้อเสนออื่นๆ ในคัมภีร์ โดยจะพิจารณาที่ “การมีสภาวะ” และ “การไร้สภาวะ” ของ “เต๋า” เป็นหลัก อีกทั้งจะวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงในทัศนะของเหลาจื๊อไปพร้อมๆ กันด้วย

เหตุผลที่แสนเสนอก็คือว่าจะเกิดปัญหาย่างยากในการเข้าใจคัมภีร์เต๋าดำเนินไป ถ้าหากมองแก่นของคัมภีร์ในเชิงอภิปรัชญา เพราะ “เต๋า” ในเชิงอภิปรัชญาซึ่งมีความหมายที่เป็นสิ่งๆ หนึ่งที่ดำรงอยู่อย่างคลุมเครือ ผู้วิจัยได้กล่าวในตอนต้นของบทนี้แล้วว่าเราอาจเข้าใจ “เต๋า” ว่าเป็นหลักการทางอภิปรัชญาได้ (metaphysical principle) ไม่จำเป็นที่จะต้องมองว่าเป็นสิ่งรูปธรรมทางอภิปรัชญา (metaphysical entity) แม้ว่าผู้วิจัยจะเห็นด้วยกับแสนเสนที่ว่า การมอง “เต๋า” เป็นรูปธรรมทางอภิปรัชญาจะทำให้เกิดปัญหาในการเข้าใจคัมภีร์ทั้งเล่ม แต่ก็ไม่เห็นด้วยตรงที่จะตัดความเป็นอภิปรัชญาของ “เต๋า” ออกไป การอ้างถึง “สมมติฐานการเปลี่ยนความหมาย” ว่าหากลัทธิเต๋าวินิจฉัยวิภาษวิทยาของสำนักอื่น ก็น่าจะใช้นาม “เต๋า” ในความหมายเดียวกัน และไม่น่าจะใช้สมมติฐานนี้เปลี่ยนความหมายจาก “เต๋า” ที่เป็นวิถีที่ชี้หน้าด้วยการสอนหลักการทางจริยะ มาเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในเชิงอภิปรัชญานั้น ผู้วิจัยคิดว่าจำเป็นด้วยหรือที่หากคัมภีร์วิภาษวิทยาทัศนะของสำนักอื่น นาม “เต๋า” ที่คัมภีร์ใช้จะต้องมีความหมายอย่างเดียวกับที่สำนักอื่นใช้ จึงจะวิภาษวิทยาสำนักอื่นได้ อย่างที่กล่าวไว้แล้วว่าผู้วิจัยเชื่อว่าคัมภีร์เต๋าดำเนินไม่ได้มีทำทวิภาควิภาษวิทยาอย่างเฉียบพลัน หากแต่เสนอคำตอบในการมองโลกและชีวิตด้วย ซึ่งผู้วิจัยคิดว่านาม “เต๋า” ที่ปรากฏในคัมภีร์ เป็นนามที่คัมภีร์ใช้เพื่อเสนอคำตอบดังกล่าวมากกว่าเพื่อวิภาษวิทยา “เต๋า” ของสำนักอื่น อย่างไรก็ตามการถกเถียงคำว่า “เต๋า” ที่ปรากฏในคัมภีร์ว่าเหลาจื๊อใช้ในความหมายที่เปลี่ยนไปจากเดิมหรือไม่ ดูเหมือนจะไม่จำเป็นต้องทำ เพราะผู้วิจัยคิดว่า คำว่า “เต๋า” เป็นเพียงนามสมมติเท่านั้น การที่เหลาจื๊อต้องกล่าวถึงเต๋าโดยใช้นามสมมติว่า “เต๋า” เนื่องจาก “เต๋า” เป็นความเป็นจริงที่ไร้สภาวะ ไร้ชื่อ ไร้นาม ซึ่งไม่เหมือนความเป็นจริงอื่นๆ ที่มีสภาวะ และสามารถให้นามได้ แต่ในเมื่อต้องสื่อสารให้ผู้อื่นเข้าใจ จึงจำเป็นต้องตั้งชื่อเรียกให้ คังในบันทึกบทที่ 25 ที่เหลาจื๊อได้ย้ำเตือนว่า ชื่อ “เต๋า” เป็นเพียงนามสมมติเท่านั้น บทนั้นมีอยู่ว่า

ก่อนการดำรงอยู่ของฟ้าและดิน
 มีบางสิ่งบางอย่างมีคัมภีร์เคลือบคลุม
 เจียบจัน โคลงเดี่ยว
 อยู่เพียงลำพัง ไม่แปรเปลี่ยน
 เป็นอมตะหมุนเวียน ไม่หยุดยั้ง
 มีค่าควรแก่การเป็นมารดาของสรรพสิ่ง
 ข้าพเจ้าไม่ทราบชื่อสิ่งนั้น
 แต่ถ้าถูกบังคับให้เรียก
 ก็จะเรียกว่า “เต๋า”
 และจะให้ชื่อว่า “ยิ่งใหญ่”...⁹⁶

การที่ “เต๋า” ไร้นามไร้สภาวะ ดังนั้นจึงไม่มีความหมายใดที่แน่นอนหรือระบุได้ชัดเจน เรา
 เพียงว่าเหล่าจื้อน่าจะใช้ “เต๋า” ในความหมายระดับใดบ้าง (อย่างที่ได้อภิปรายไปก่อนหน้านี้แล้วว่า
 “เต๋า” น่าจะมีความหมายสามระดับ) แต่ไม่อาจรู้ได้แน่นอนชัดเจนว่าบ่งถึงหรือหมายถึงอะไร การที่
 ผู้วิจัยคิดว่าคำว่า “เต๋า” เป็นนามสมมติ ก็เพราะลัทธิเต๋าไม่ได้มองว่าวิถีที่แท้ เป็นวิถีที่มนุษย์กำหนด
 สร้างขึ้นเอง หรือเป็นวิถีที่เราหาคำตอบให้กับคำถามว่า “อะไรคือวิถีที่แท้ในการดำเนินชีวิต” จากโลก
 ของวัฒนธรรม “เต๋า” หรือ “วิถีที่แท้” ในปรัชญาลัทธิเต๋า เป็นความจริงของธรรมชาติและจักรวาลที่
 มนุษย์ไม่ได้กำหนดสร้างขึ้นเอง มนุษย์เพียงแต่นำสัจธรรมนั้นมาใช้เป็นแนวทางในการดำเนินชีวิต
 เท่านั้น ในบทที่หนึ่งของวรรคที่กล่าวว่า “เมื่อไร้นามไร้สภาวะจึงเป็นบ่อเกิดแห่งฟ้าดิน เมื่อมีนามมี
 สภาวะจึงเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง” เป็นการบ่งบอกว่าการกำหนดนามและสิ่งที่ให้นามได้นั้นแฝงนัย
 ถึงการมีสภาวะ (being) มโนทัศน์ “การมีสภาวะ” (yu) ในบริบทปรัชญาจีนนั้น เอ. ซี. แกรม ได้ตั้ง
 ข้อสังเกตไว้ว่า จะใช้หมายถึงสิ่งที่สร้างขึ้นหรือสิ่งที่ดำรงอยู่มีตัวตน (concrete things)⁹⁷ ในเมื่อการ
 กำหนดนาม แฝงนัยการเข้าใจว่าสิ่งที่ถูกให้นามนั้น เป็นสิ่งที่สร้างขึ้นและมีสภาวะ แต่ “เต๋า” ไม่ใช่
 สิ่งที่ถูกสร้างขึ้น ไม่ได้มีสภาวะที่ดำรงอยู่เป็นตัวตนและกำหนดนามให้ไม่ได้ นาม “เต๋า” ที่เหล่าจื้อ
 ใช้จึงน่าจะเกิดจากความจำเป็นที่ต้องกำหนดนามเพื่อกล่าวให้คนอื่นเข้าใจ แน่ใจว่าเราคงต้องยอมรับ
 ว่าเหล่าจื้อมองว่าภาษาไม่สามารถสะท้อน “เต๋า” ได้ แต่ทั้งนี้ไม่ใช่เป็นเพราะภาษาไร้ความสามารถ
 เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นเพราะ “เต๋า” นั้นไร้นาม ไร้สภาวะด้วย ดังนั้นหากผู้ที่ตีความเหล่าจื้อเป็น
 วิมตินิยมทางภาษาที่ปฏิเสธว่าภาษานำไปสู่ “เต๋า” จากความสัมพันธ์ระหว่าง “เต๋า” และความเป็นจริง

⁹⁶ เรื่องเดียวกัน, บทที่ 25, หน้า 85.

⁹⁷ A. C. Graham, *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature* (New York: State University of New York Press, 1990), pp. 343-347.

คังกล่าว ผู้วิจัยคิดว่าข้อมไม่เพียงพอที่จะกล่าวว่าเหลาจื้อเป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงปรัชญา เพราะแม้ว่า “เต๋า” ไม่สามารถสะท้อนได้ด้วยภาษา แต่ “เต๋า” นั้นสามารถถูกอธิบายได้อย่างที่คัมภีร์เต๋าคำต่ออิงพยายามอธิบายอยู่ โดยใช้สัญลักษณ์ นามสมมติ หรือใช้ปฏิบท (paradox) ในการอธิบายว่ารูปแบบหรือแนวทางในการมองโลกและชีวิตเป็นอย่างไร แต่ไม่ใช่อธิบายอย่างชัดเจนว่า “เต๋า” คืออะไร เหลาจื้อคิดว่าไม่มีนามใดที่จะบังถึงการเคลื่อนไหวที่ “เต๋า” เป็นนั้นได้อย่างแท้จริง เพราะด้วยลักษณะของ “เต๋า” ที่ไร้นามไร้สภาวะ ซึ่งไม่ว่าจะเรียกชื่อ “เต๋า” ว่าอะไร “เต๋า” ที่ถูกเรียกนั้นก็ไม่มีอยู่แล้ว เพราะการให้ชื่อทำให้มีสภาวะ แต่ “เต๋า” นั้นไร้สภาวะ ด้วยเหตุนี้เหลาจื้อจึงต้องการให้ “เต๋า” หมดด้วยการจดจำ และการกระทำ มากกว่า “เต๋า” ที่อยู่ในคัมภีร์ ซึ่งถูกทำให้มีตัวตนและตายตัวเนื่องจากความจำเป็นที่ต้องใช้ภาษาอธิบาย การที่เหลาจื้อกล่าวว่า “เต๋าที่อธิบายได้มิใช่เต๋าคำต่ออิง” คงแฝงนัยไว้ว่า “เต๋า” ที่ตัวเองจะอธิบายนี้ เป็นเพียงการแนะแนวทางเท่านั้น “เต๋า” จะไร้นามไร้สภาวะและเป็นอมตะได้ ก็เมื่อผู้คนปฏิบัติตามวิถีแห่งเต๋างนกลมกลืนกับเต๋าคำต่ออิงที่คัมภีร์เล่มนี้แนะแนวให้แล้วจริงๆ เท่านั้น

ด้วยเหตุนี้สองวรรคแรกของบทที่หนึ่งนั้น จึงไม่ใช่การวิพากษ์วิจารณ์ความไม่แน่นอนของภาษาว่าภาษาทำให้ความเป็นจริงแปรเปลี่ยนอย่างที่แสนเสนมอง ผู้วิจัยคิดว่าเหลาจื้อไม่ได้กำลังวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นข้อจำกัดของภาษาในการสะท้อนความเป็นจริง หากแต่กำลังแสดงให้เห็นถึงสังขรณ์ว่า สรรพสิ่งย่อมมีภาวะตรงข้ามคู่กันเสมอ แต่ไม่ได้เป็นคู่ตรงข้ามที่ขัดแย้งกันหากแต่พึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน ในเมื่อมีสิ่งที่มีสภาวะและภาษาสามารถสะท้อนได้ ก็ต้องมีสิ่งที่ไร้สภาวะและภาษาสะท้อนไม่ได้เช่นกัน แอนเสนก็คิดเช่นเดียวกันว่าคัมภีร์เต๋าคำต่ออิงไม่ได้วิจารณ์ภาษาในประเด็นว่าภาษาสะท้อนความเป็นจริงได้หรือไม่⁹⁸ แต่จุดแตกต่างที่สำคัญคือ แอนเสนยังคิดว่าคัมภีร์นั้นพิจารณาที่ประเด็นว่าภาษามีการแปรเปลี่ยนได้จึงทำให้ความเป็นจริงไม่แน่นอนด้วย ในขณะที่ผู้วิจัยคิดว่าคัมภีร์นั้นพิจารณาที่ความเป็นจริงต่างหากว่าความเป็นจริงเป็นอย่างไร ภาษาก็น่าจะเป็นเช่นนั้นด้วย แม้ว่าภาษาจะมีการแปรเปลี่ยนได้จริง ตามการกำหนดความหมายก็ตาม คัมภีร์เพียงแต่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริง(เต๋า)เป็นอย่างไร หากความเป็นจริงเป็นกระบวนการ (process) ของการเคลื่อนไหวระหว่าง “การมีสภาวะ” กับ “การไร้สภาวะ” ซึ่งคัมภีร์ได้มองว่าเราไม่สามารถรู้ความเป็นจริงบางอย่าง อย่าง “เต๋า” ได้จากภาษา ทั้งนี้ไม่ใช่เป็นเพราะข้อจำกัดของภาษา หากแต่เป็นเพราะ “เต๋า” นั้นเป็นทั้งข้อสัมพันธ์ระหว่างการมีสภาวะและการไร้สภาวะ (ซึ่งจะกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นจริงทั้งสองข้ออย่างละเอียดต่อไป) ดังนั้นภาษาจึงทำหน้าที่เป็นเหมือนกระจกสะท้อนความเป็นจริงบางอย่างไม่ได้เสมอไปตามขนบการเข้าใจภาษาที่เคยเป็น

การที่คัมภีร์เต๋าคำต่ออิงแสดงให้เห็นถึง “ความมีสภาวะ” กับ “ความไร้สภาวะ” นี้เอง คือการพยายามให้เห็นความเป็นจริงของธรรมชาติและจักรวาล เพื่อเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตที่กลม

⁹⁸ Chad Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought: A philosophical interpretation*, p. 203.

กลืนกับธรรมชาติ ซึ่งเป็นความหมายในระดับเชิงอภิปรัชญาของ “เต๋า” เพราะ “การมีสภาวะ” เป็นมโนทัศน์พื้นฐานของการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ การที่ “การไร้สภาวะ” เป็นคู่ตรงข้าม จึงทำให้การเข้าใจความเป็นจริงของนามทั้งสอง เป็นการรู้ความเป็นจริงของสรรพสิ่งด้วย ดังที่เหลาจื๊อกล่าวเอาไว้ในบทที่หนึ่งว่า “ดำรงตนอยู่ในความไร้สภาวะ จึงทราบบ่อเกิดแห่งจักรวาล ดำรงตนอยู่ในสภาวะย่อมแลเห็นปรากฏการณ์ที่ถูกสร้างสรรค์” วรรคทั้งสองนี้ทำให้เห็นได้ว่า การเข้าใจความหมายในระดับอภิปรัชญาของ “เต๋า” นั้น เกี่ยวโยงกับการที่ “เต๋า” มีนัยในเชิงเป็นปทัสถาน เป็นแบบแผนสำหรับปฏิบัติ (ส่วนที่เป็นข้อเสนอเรื่องการปกครอง) ใดอย่างไร ดังนั้นเราจึงไม่ควรตัดความหมายเชิงอภิปรัชญาของเต๋้ออกไป

อย่างไรก็ตามการที่สามารถตีความบทที่หนึ่งในเชิงอภิปรัชญาได้ โดยไม่ขัดแย้งกับข้อเสนอส่วนที่เป็นการปกครองนั้น ก็เพราะการเข้าใจความหมายของ “การไร้สภาวะ” (non-being) “การมีสภาวะ” (being) ที่แตกต่างจากความเข้าใจของทางตะวันตกนั่นเอง การที่ความหมายของ “เต๋า” ในระดับอภิปรัชญาถูกมองว่าจะไม่สอดคล้องกับส่วนที่เป็นข้อเสนอเรื่องการปกครอง เป็นเพราะการเข้าใจ “การมีสภาวะ” ว่าเป็นเหมือน “Being” ที่ดำรงอยู่เหมือนพระเจ้า หรือโลกของแบบ อีกทั้งเข้าใจว่า “การไร้สภาวะ” เป็นการว่างเปล่าไม่มีอะไรเลย ซึ่งเป็นการเข้าใจความหมายเชิงอภิปรัชญาของ “เต๋า” ที่คลาดเคลื่อน จุง – หยง เจ็ง (Chung – Ying Cheng) แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับ “being” และ “non-being” ใน *คัมภีร์เต๋า* ต่อใจเอาไว้ว่า “การมีสภาวะ” (yu) แปลงความหมาย “การมี” (having) เอาไว้ทำให้เมื่อพิจารณา “การไร้สภาวะ” (wu) จึงแปลงความหมาย “การไม่มี” (not-having) เอาไว้ด้วย ซึ่งทำให้อาจเข้าใจผิดได้ว่า “การไร้สภาวะ” คือความว่างเปล่าอย่างสมบูรณ์ (absolute nothingness) หรือเข้าใจว่าไร้สภาวะอย่างความว่างเปล่าในศาสนาพุทธ จริงๆ แล้ว “การไร้สภาวะ” เป็นเพียงความเป็นจริงที่ไม่สามารถกำหนดเฉพาะเจาะจงว่าเป็นอะไร ใดนั่นเอง” ส่วนแกรม มีความคิดเห็นคล้ายๆ กันว่า “การมีสภาวะ” แปลงความหมาย “การมี” เอาไว้ ซึ่งทำให้เกิดปัญหาในการเข้าใจ “การไร้สภาวะ” เขากล่าวว่า

“ในภาษาอังกฤษ คำว่า ‘ไม่มีอะไรเลย’ (Nothing) นำไปสู่เข้าใจถึงความไม่มีของสิ่งที่เป็นรูปร่าง (entity) ใดๆ ส่วนในปรัชญาจีน ‘การไร้สภาวะ’ นำไปสู่การเข้าใจถึงความไม่มีของสิ่งที่สร้างขึ้นและมีตัวตนเท่านั้น พวกลัทธิเต๋าก็เห็นด้วยกับพวกจิตนิยมของทางตะวันตก ในการยกย่องสิ่งที่ไม่ใช่วัตถุ (immaterial) แต่ก็ไม่เหมือนกับพวกจิตนิยมที่มองว่า สิ่งที่ไม่ใช่วัตถุเป็นอย่างเดียวกับ ‘Being’ สำหรับพวกลัทธิเต๋าทูทุกสิ่งที

⁹⁹ Chung – ying Cheng, “Chinese metaphysics as non-metaphysics: Confucian and Taoist insights into the nature of reality,” in *Understanding Chinese mind: The philosophical roots*, ed. Robert E. Allinson (New York: Oxford University press, 1990), pp. 193-194.

ปราศจากรูปร่างในเชิงวัตถุก็คือนิยามของ ‘การไร้สภาวะ’ แต่ถ้าหาก ‘เด้า’ จะหมายถึง ‘การไม่มีอะไรเลย’ (Nothing) ‘การไม่มีอะไรเลย’ นั้น ก็เป็นส่วนเติมเต็ม เป็นส่วนที่ส่งเสริมเชิงบวกของ ‘การมีบางสิ่ง’ (Something) ไม่ใช่เพียงการไม่มี (absence) เท่านั้น”¹⁰⁰

จากความคิดเห็นของ จุง – หยง เจ็ง และ แกรม ทำให้เราเข้าใจ มโนทัศน์ “การมีสภาวะ” และ “การไร้สภาวะ” มากขึ้นว่า หากเข้าใจมโนทัศน์ทั้งสองตามทัศนะทางตะวันตก จะทำให้เกิดปัญหาในการเข้าใจ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ทันที อย่างไรก็ตามคำถามสำคัญที่ตามมาคือ แล้วเหลาจื้อมีทัศนะต่อความเป็นจริง และมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงดังกล่าวอย่างไร

ที่เห็นได้ชัดเจนและแน่นอนก็คือ เหลาจื้อมองว่ากระบวนการการเคลื่อนไหวระหว่าง “การมีสภาวะ” และ “การไร้สภาวะ” เป็นความเป็นพื้นฐานในการเข้าใจธรรมชาติของสรรพสิ่ง กล่าวคือ สรรพสิ่งย่อมมีคู่ตรงข้ามที่เกิดขึ้นพร้อมกัน แต่ไม่ได้เป็นขั้วตรงข้ามที่ขัดแย้ง หากแต่พึ่งพิงอาศัยซึ่งกันและกัน (polaristic) ด้วยเหตุนี้การจะพิจารณาความเป็นจริงและความสัมพันธ์กับภาษา ของ “การมีสภาวะ” กับ “การไร้สภาวะ” แยกออกจากกัน จึงไม่อาจกระทำได้ การพิจารณา “การมีสภาวะ” ก็ต้องพิจารณา “การไร้สภาวะ” ด้วย ส่วนการพิจารณา “การไร้สภาวะ” ก็ต้องพิจารณา “การมีสภาวะ” ด้วยเช่นเดียวกัน

คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง บทที่หนึ่ง วรรคที่ว่า “เมื่อไรนามไร้สภาวะจึงเป็นบ่อเกิดแห่งฟ้าดิน เมื่อมีนามมีสภาวะจึงเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง” ทำให้เราเข้าใจได้ว่าการมีสภาวะเท่ากับให้ชื่อกับสิ่งนั้นได้ จึงทำให้สิ่งนั้นดำรงอยู่ เปรียบเหมือนว่าเป็นมารดาแห่งสรรพสิ่ง แต่การให้ชื่อใช้ว่าสิ่งที่ถูกให้ชื่อนั้น จะต้องมิสภาวะหรือดำรงอยู่มีรูปร่างตัวตนจริงๆ เสมอไป การที่ผู้คนไม่เข้าใจว่าความเป็นจริงมีลักษณะที่สรรพสิ่งมีภาวะตรงข้ามที่อิงอาศัยกัน (polaristic) ดังนั้นจึงทำให้คิดว่า สิ่งที่ให้นามได้มีตัวตนตายตัว และแบ่งแยกยึดติดกับความหมายของนามนั้นจนมองไม่เห็นภาวะอีกขั้วหนึ่งของนามนั้น หรือถ้าเห็นก็จะเข้าใจว่าเป็นภาวะตรงข้ามที่ขัดแย้งกัน กล่าวคือ นามที่เรากำหนดความเป็นภาวะตรงข้ามกันอย่าง “สวย” กับ “ซีเหร่” “ดี” กับ “ชั่ว” “สูง” กับ “ต่ำ” “อ่อน” กับ “แข็ง” เป็นต้น จะแฝง “ความไร้สภาวะ” เอาไว้ เช่น เมื่อเรากำหนดคำว่า “สวย” ก็จะเกิด “ความไร้สภาวะของ ความสวย” ขึ้น ซึ่งเป็นภาวะตรงข้าม แต่คนก็ยังไปกำหนด “ความไร้สภาวะของ ความสวย” ให้มันมีสภาวะขึ้นมา ด้วยการกำหนดนาม “ซีเหร่” ขึ้น ซึ่งเมื่อกำหนดนามให้ แน่แน่นอนก็ต้องเกิด “ความไร้สภาวะของ ความซีเหร่” การกำหนดนามเช่นนี้จึงทำให้เกิดการแบ่งแยกและยึดติดกับความหมายและความมีตัวตนว่ามีความแตกต่าง และทำให้เกิดการกำหนดคุณค่าความอยากได้จนยึดติดกับค่านิยมที่ให้นั้น

¹⁰⁰ A. C. Graham, *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, p. 345.

ด้วย ทั้งที่จริงๆ แล้วในสรรพสิ่งไม่มีคุณสมบัติที่ตายตัว มีแต่ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่แตกต่างกันเท่านั้น ด้วยเหตุนี้เหล่าซือจึงได้กล่าวไว้ว่า “...ระหว่าง ‘ใช่’ กับ ‘ไม่ใช่’ นั้น แตกต่างกันอย่างน้อยเพียงใด ระหว่าง ‘ดี’ กับ ‘ชั่ว’ นั้นแตกต่างกันอย่างน้อยเพียงใด...”¹⁰¹ และในบทที่ 56 กล่าวไว้ดีกว่า “...ที่คมทำให้ที่ที่ ยุงแก่ให้หลุดที่กระจ่างเกินไป ก็ตกลงเสียบาง ที่วุ่นวายหนักให้พ้น นี่คือเอกภาพอันล้ำลึก เมื่อทำได้ดังนี้ ทั้งความรักและความเกลียด ก็ไม่อาจแผ้วพาน การได้หรือการสูญเสีย ก็ไร้ความหมาย มีเกียรติหรือต่ำต้อย ก็มีผลเท่ากัน...”¹⁰² การที่เหล่าซือมองว่าสรรพสิ่งย่อมดำเนินไปสู่ภาวะชั่วตรงข้ามเสมอ นั้น หมายความว่าสรรพสิ่งย่อมมีการแปรเปลี่ยนหรือเสื่อมสลายทางกายภาพ รูปร่างภายนอกที่เป็นคุณสมบัติและคุณลักษณะของสิ่งนั้นๆ นั่นก็คือการแปรเปลี่ยนไปสู่ “การไร้สภาวะ” ของคุณสมบัติที่เคยมี หรือการย้อนกลับคืนสู่ต้นกำเนิดเดิมนั่นเอง แต่เนื่องจากมนุษย์ไปกำหนดนามและสร้างสภาวะแบ่งแยกความหมายให้กับคุณสมบัติและการไร้คุณสมบัตินั้น เราจึงไม่เข้าใจกฎแห่งการย้อนกลับ ทั้งที่จริงแล้วการกลับจากภาวะ “สูง” ไป “ต่ำ” หรือ “อ่อน” ไป “แข็ง” ก็คือการแปรเปลี่ยนไปสู่การไร้สภาวะของคุณสมบัติหนึ่งเท่านั้น เหล่าซือมองเห็นปัญหาที่มนุษย์มักกำหนดนิยามคุณสมบัติแก่สิ่งต่างๆ และจัดแบ่งแยกอะไร “ใช่” และ “ไม่ใช่” ตามคุณสมบัตินั้น พร้อมกับกำหนดคุณค่าให้กับคุณสมบัตินั้นด้วย ด้วยเหตุนี้เหล่าซือจึงแสดงการแปรเปลี่ยนความหมายของการให้นิยามคุณสมบัติกับคุณค่าที่มนุษย์กำหนดขึ้น (เช่น คนมักมองว่า “ซัซชนะ” คือการใช้กำลังและความรุนแรง แต่เหล่าซือแสดงให้เห็นว่า “ซัซชนะ” ก็คือการใช้ความอ่อนโยนได้ ซึ่งคนทั่วไปมักมองว่าความอ่อนแอ เป็นนิยามของความ “พ่ายแพ้”) เพื่อให้เห็นว่า สรรพสิ่งย่อมมีการแปรเปลี่ยนและเสื่อมสลายทางกายภาพ ในบางครั้งการไปกำหนดนามและนิยามคุณสมบัติจัดแบ่งแยกอะไร “ใช่” และ “ไม่ใช่” พร้อมกับกำหนดคุณค่าอย่างชัดเจนตายตัว จะทำให้เกิดการยึดติดกับนามและการแบ่งแยกนั้นโดยไม่จำเป็น และทำให้มนุษย์มองไม่เห็นความเป็นจริงของสรรพสิ่ง

การที่มนุษย์มองไม่เห็นความเป็นจริงของ “การมีสภาวะ” และ ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับ “การมีสภาวะ” ดังนั้นจึงทำให้มองไม่เห็นความเป็นจริงและคุณประโยชน์ของ “ความไร้สภาวะ” และลักษณะที่อิงอาศัยกันของความเป็นจริง การที่ความเป็นจริงมีลักษณะที่เป็นสองข้างอิงอาศัยกันนี้เอง เหล่าซือจึงมองว่าภาษาที่ใช้ก็ควรจะเป็นลักษณะเดียวกันกับลักษณะของความเป็นจริง อย่างที่ จูง - หยิง เจ็ง ได้กล่าวไว้ว่า

“สิ่งที่เหล่าซือกล่าวในบทที่สอง คือการอธิบายว่า สิ่งต่างๆ สัมพันธ์กันในความเป็นจริงอย่างไร และการใช้ภาษาของเราควรจะเป็นอย่างไรด้วย การใช้ภาษาควรจะเป็นลักษณะของการตระหนักรู้ ถึงการอิงอาศัยของภาวะตรงข้าม (polaristic) เพราะความ

¹⁰¹ พงนา จันทรสันติ, วิถีแห่งเต๋า, บทที่ 20, หน้า 75.

¹⁰² เรื่องเดียวกัน, บทที่ 56, หน้า 149-150.

เป็นจริงเป็นอย่างนั้น แต่ในบางครั้งเราหลงลืมลักษณะของความเป็นจริงว่ามีสองขั้วที่อิงอาศัยกัน แล้วเราก็กำหนดความแน่นอนตายตัวให้กับนาม อย่างเช่น ขาวกับดำ หน้ากับหลัง เราหลงลืมไปว่า ไม่มีคุณสมบัติ (quality) ใดที่ตายตัว (fix) มีแต่ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งทั้งหลายที่แตกต่างเท่านั้น มันเป็นสิ่งสำคัญที่เราจะตอบสนองต่อสิ่งต่างๆ ที่มีตัวตน (concrete things) แต่ไม่ใช่ไปสร้างคุณสมบัติให้ ในทางตรงกันข้าม อาจจะเป็นสิ่งสำคัญเหมือนกัน ที่จะตอบสนองต่อความสัมพันธ์ของคู่ตรงข้าม (polarity) มากกว่าจะเอาใจใส่กับสิ่งที่มีตัวตน”¹⁰³

ใช้ว่าคัมภีร์เต๋าต่อจึงสนับสนุนให้ยกเลิกการให้นามหรือการแบ่งแยกหรือสร้างความอยากปรารถนา หากแต่ให้ละเลิกการสร้างสิ่งเป็นจริง หรือละเลิกการสร้าง “การมีสถานะ” (หมายถึงการสร้างให้มีรูปร่างตัวตนจริงๆ) และ “การให้นาม” (หมายถึงการกำหนดสร้างบางสิ่งให้มีตัวตนด้วยการให้นาม ไม่ว่าจะป็นข้อกำหนด คุณค่า คุณสมบัติต่าง) กับสิ่งที่ไม่จำเป็นต่อการดำเนินชีวิตตามธรรมชาติของอายุขัย ดังที่คัมภีร์เต๋าต่ออิงบทที่ 32 กล่าวไว้ว่า

...เมื่ออารยธรรมของมนุษย์เกิดขึ้น
ชื่อสำหรับใช้เรียกสิ่งต่างๆ ก็เกิดขึ้นด้วย
และมีมาแต่นั้น
ควรรู้ว่าเมื่อใดถึงเวลาควรหยุด
หยุดอะไรเล่า
หยุดความวุ่นวายความสับสน
หยุดความยุ่งยากซับซ้อน
หยุดความเปรี๊ยะปราด
หยุดความเจริญทางโลก
ผู้ที่รู้ว่เมื่อใดควรหยุด
ก็จะรอดพ้นจากภัยทั้งสิ้น...¹⁰⁴

¹⁰³ Chung – ying Cheng, “Chinese metaphysics as non-metaphysics: Confucian and Taoist insights into the nature of reality,” in Understanding Chinese mind: The philosophical roots, pp. 194-195.

¹⁰⁴ พงนา จันทรสันติ, วิถีแห่งเต๋า, บทที่ 32, หน้า 101-102.

เมื่อเราเข้าใจความเป็นจริงของ “การมีสภาวะ” และความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับ “การมีสภาวะ” ในลักษณะดังกล่าวแล้ว ก็ย่อมทำให้เรารู้ว่าเราควรจะเข้าโลกและชีวิต รวมทั้งรู้แนวทางในการดำเนินชีวิตด้วยว่าเป็นอย่างไร เมื่อไรควรหยุด เมื่อไรควรพอ

การเข้าใจ “การไร้สภาวะ” นั้น เราก็ไม่สามารถจะเข้าใจได้อย่างเดียวๆ โดยไม่พิจารณา “การมีสภาวะ” ไปพร้อมๆ กัน กล่าวคือ “การไร้สภาวะ” และ “การมีสภาวะ” ต่างเป็นส่วนเติมเต็มซึ่งกันและกัน แต่ไม่ได้เป็นส่วนประกอบของกันและกัน ดังนั้นเมื่อ “การมีสภาวะ” สามารถให้นามได้ “การไร้สภาวะ” จึงให้นามไม่ได้ จุง – หยิง เจิ้ง กล่าวว่า “การไร้สภาวะ ถือได้ว่าเป็นฐานทางภววิทยา และเป็นฐานของสรรพสิ่งที่มิภาวะดำรงอยู่ (onto-cosmo-genesis) ส่วนการ “มีสภาวะ” นั้นเป็นการเคลื่อนไหวเชิงจักรวาลวิทยาของสรรพสิ่งในธรรมชาติ ซึ่งมีการไร้สภาวะเป็นพื้นฐาน (cosmo-onto-genesis)”¹⁰⁵ จาการเข้าใจความสัมพันธ์ของ “การไร้สภาวะ” ว่าเป็นส่วนเติมเต็มและเป็นฐานของ “การมีสภาวะ” ทำให้เราเข้าใจความหมายในระดับอภิปรัชญาของ “เต๋า” มากขึ้นว่า การที่ “เต๋า” เป็นต้นกำเนิดและเป็นที่ยึดมารวมกันเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่ง ก็เพราะเป็น “การไร้สภาวะ” นั่นเอง กระบวนการเคลื่อนไหวของ “การมีสภาวะ” กับ “การไร้สภาวะ” นั่นเองที่ก่อกำเนิดให้แก่สรรพสิ่ง อีกทั้งความเป็นหนึ่งเดียวเกิดจาก “การไร้สภาวะ” กับ “การมีสภาวะ” เติมเต็มซึ่งกันและกัน การขาดอย่างใดอย่างหนึ่งจึงไม่เป็นหนึ่งเดียว การที่ “เต๋า” เป็นกระบวนการเคลื่อนไหวของความ เป็นจริงทั้งสอง ดังนั้น “เต๋า” จึงเป็นที่รวมและเป็นที่ยึดมารวมของสรรพสิ่งด้วยนั่นเอง

อย่างไรก็ตามถึงแม้ทั้ง “การมีสภาวะ” และ “การไร้สภาวะ” จะเป็นส่วนเติมเต็มซึ่งกันและกัน แต่ลัทธิเต๋าก็มองว่า “การไร้สภาวะ มีความสำคัญมีความเป็นพื้นฐานดั้งเดิมมากกว่าการมีสภาวะ เพราะการไร้สภาวะนั้น ไม่ถูกจำกัดในพื้นที่ เวลา พลัง และการสร้างสรรค์ อีกทั้งการไร้สภาวะยังเปิดเผยให้เห็น *สิ่งเป็นจริง (actuality)* ของสิ่งต่างๆ ได้ในวิถีทางที่การมีสภาวะไม่สามารถทำได้”¹⁰⁶ ดังนั้น “การไร้สภาวะ” จึงมีความสำคัญและมีความเป็นพื้นฐานดั้งเดิมมากกว่า “การมีสภาวะ” จะเห็นได้ว่าความหมายในระดับอภิปรัชญาของ “เต๋า” ดังกล่าว มีความสอดคล้องกับดวาทในส่วนที่เกี่ยวข้องกับข้อเสนอเรื่องการปกครอง เพราะเมื่อเราทราบแล้วว่า “การไร้สภาวะ” เป็นส่วนเติมเต็มของ “การมีสภาวะ” และมีความสำคัญมีความเป็นพื้นฐานมากกว่า ดังนั้นหากจะมีชีวิตที่กลมกลืนกับ “เต๋า” เราจะต้องทำตัวให้ไร้สภาวะ (หมายถึงทำตัวให้ไร้สภาวะในระดับจิตใจ และการปรุงแต่งเพื่อผัสสะและคุณสมบัติของรูปร่างภายนอกที่ไม่จำเป็น ไม่ใช่การทำตัวให้ไร้ตัวตนไร้การดำรงอยู่ในโลก) เพื่อจะได้เกิดสมดุลกับการที่ตัวเรามีสภาวะมีตัวตนอยู่แล้ว นี่เองจึงเป็นที่มาของแนวคิดเรื่อง “การไม่

¹⁰⁵ Chung – ying Cheng, “Chinese metaphysics as non-metaphysics: Confucian and Taoist insights into the nature of reality,” in *Understanding Chinese mind: The philosophical roots*, p. 196.

¹⁰⁶ Ibid., p. 196.

กระทำ” และการให้คำกับภาวะเชิงอ่อน ผู้วิจัยได้อภิปรายถึงแนวคิดเรื่องการไม่กระทำมากพอสมควรแล้ว ดังนั้นจึงจะตั้งข้อสังเกตบางประการเกี่ยวกับการให้คำภาวะเชิงอ่อน การเข้าใจว่าการให้คำภาวะเชิงอ่อนคือการให้คำและให้ทำตามชั่วคราวใดข้างหนึ่งที่เป็นเชิงลบ เป็นการเข้าใจที่ผิด เพราะหากเป็นเช่นนั้นจริง ปัญหาที่ตามมาคือเราจะรู้ได้อย่างไรว่า ขั้วข้างใดเป็นภาวะที่อ่อน และแข็ง ทำที่การให้คำภาวะเชิงอ่อนของ*คัมภีร์เต๋า*แต่เพียงนั้น เป็นการทำให้เห็นว่าความเป็นจริงมีสองขั้วเกิดขึ้นพร้อมกัน แต่ผู้คนมักหลงลืมและไม่เห็นคุณค่ากับข้างที่เป็น “การไร้ศภาวะ” ที่เกิดขึ้นทุกครั้งที่มีสิ่งต่างๆ และเกิดการกำหนดนามขึ้น *คัมภีร์เต๋า*แต่เพียงพยายามแสดงให้เห็นคุณค่าของภาวะตรงข้ามและชี้ให้เห็นว่าในที่สุดสรรพสิ่งก็ต้องดำเนินไปอีกขั้วนั้น ไม่ได้หมายความว่า*คัมภีร์*เสนอให้คนหันมายึดติดกับ “ชี้เหว” “ดำ” “ซากจน” “ฮวน” “ดำ” *คัมภีร์*เพียงแต่แสดงให้เห็นคุณค่าของ “การไร้ศภาวะ” ในคุณค่าทั้งหลายเหล่านี้ เพราะเป็นภาวะที่ตรงข้ามกัน และในที่สุดก็ต้องดำเนินไปสู่ “การไร้ศภาวะ” ของคุณค่านั้นๆ เมื่อรูปร่างทางกายภาพแปรเปลี่ยนหรือเสื่อมสลายไป การให้คำกับภาวะเชิงอ่อนก็คือการแสดงให้เห็นความเป็นจริงของธรรมชาติ และเป็นการเรียกร้องให้มนุษย์หันมาสร้างสมดุลให้กับชีวิต สังคม และธรรมชาติ ซึ่งถ้าหากเราต้องการมีชีวิตที่สอดคล้องกลมกลืนกับเต๋า ดังนั้นเราก็ควรทำตัวให้มีศภาวะและไร้ศภาวะอย่างเดาตนเอง

จากที่วิเคราะห์ประเด็นภาษาและความเป็นจริงใน*คัมภีร์เต๋า*แต่เพียงมาทั้งหมด ทำให้สรุปได้ว่า *คัมภีร์*ไม่ได้มีท่าที่เป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงปรัชญา *คัมภีร์เต๋า*แต่เพียงมีทัศนะต่อประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงอยู่ 2 ลักษณะ ในลักษณะแรก การที่*คัมภีร์*ดูเหมือนจะวิพากษ์วิจารณ์ภาษา และสนับสนุนให้ลดละเลิกการใช้ภาษานั้น จริงๆ แล้วคือการวิพากษ์วิจารณ์การใช้ภาษาของผู้ปกครอง ที่ใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการปกครองควบคุมความคิดและพฤติกรรมของประชาชน ด้วยการสร้างสิ่งเป็นจริง และกำหนดนามให้ *คัมภีร์*จึงเสนอแนวทางการใช้ภาษาสำหรับผู้ปกครอง โดยให้ผู้ปกครองลดละเลิกการกำหนดนาม และไม่ทำให้ความหมายของนามคงที่ตายตัวด้วยการยึดติดความหมายจาก*คัมภีร์*หรือบันทึก การลดละเลิกนามนั้น ก็คือการไม่สร้างสิ่งเป็นจริงที่มีตัวตนเพื่อสนองความต้องการที่เกินเลยจากความจำเป็นในการดำเนินชีวิตตามอายุขัย อีกทั้งให้ลดละเลิกการกำหนดนาม (ให้ศภาวะหรือให้ความหมายที่ตายตัว) ให้กับข้อกำหนด คุณค่า กฎเกณฑ์ต่างๆ ที่จะไปก้าวท้าววิถีชีวิตของประชาชนด้วย เหตุที่*คัมภีร์เต๋า*แต่เพียงไม่สนับสนุนให้จดจำด้วยการบันทึกก็เพื่อคลายพลังหรือความศักดิ์สิทธิ์ของ*คัมภีร์*หรือบันทึกทางประวัติศาสตร์ที่รัฐใช้เป็นเครื่องมือในการปกครอง นอกจากนี้การที่*คัมภีร์เต๋า*แต่เพียงมองว่าธรรมชาติของมนุษย์อยู่ร่วมกันเป็นสังคม และวิพากษ์วิจารณ์เฉพาะจารีตการใช้ภาษาในระดับผู้ปกครองและรัฐนี้เอง จึงทำให้*คัมภีร์*ไม่ได้มีท่าที่เป็นวิมตินิยมทางภาษา ที่ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาในสังคม และปฏิเสธภาษาในฐานะเครื่องมือชี้นำวิถีที่แท้จริง เพราะเมื่อมีสังคมก็ย่อมต้องมีการใช้ภาษา อีกทั้งแต่ละชุมชนที่มีผู้ปกครองที่

ปกครองตามแนวคิดเรื่อง “การไม่กระทำ” อาจมีวิธีการดำเนินชีวิตอยู่ร่วมกันเองที่แตกต่างกันไปตามธรรมชาติของวิถีชีวิตดั้งเดิมของแต่ละคน จึงอาจเป็นไปได้ที่บางชุมชนอาจเลือกการกำหนดคุณค่ามาตรฐานบางอย่างโดยใช้ภาษาเป็นเครื่องมือชี้หน้า เพราะเป็นวิธีที่เหมาะสมสอดคล้องกับธรรมชาติของคน ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงในลักษณะที่สองนั้น ไซว่าภาษามีข้อจำกัดอย่างเฉียวจึงทำให้ไม่สามารถสะท้อน ความเป็นจริง หรือ “เด้า” ได้ หากแต่เป็นเพราะ “เด้า” นั้นเป็นความเป็นจริงที่เป็นกระบวนการเคลื่อนไหวของ “การมีสภาวะ” และ “การไร้สภาวะ” ดังนั้นจึงทำให้ไม่อาจรู้ “เด้า” ว่าคืออะไร ได้อย่างแท้จริงจากภาษา ภาษาจึงทำได้เพียงแสดงแนวทางหรือรูปแบบที่ “เด้า” น่าจะเป็นเท่านั้น แต่ไม่สามารถแสดงข้อเท็จจริงของ “เด้า” ได้ ด้วยเหตุนี้เราจึงได้เห็นเหลาจื๋อใช้นาม “เด้า” เป็นนามสมมติ ซึ่งเป็นวิธีที่เหลาจื๋อใช้เพื่อเรียกร้องให้ผู้คนหันมาปรับเปลี่ยนแนวทางในการมองโลกและชีวิต อันเป็นการแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า เหลาจื๋อไม่ได้ปฏิเสธภาษาในการชี้นำวิถีที่แท้ในทุกกรณี หรือปฏิเสธการใช้ภาษาอย่างสิ้นเชิง แม้ว่าคัมภีร์จะไม่สนับสนุนการทำให้ความเป็นจริงตายตัวด้วยการเขียนหนังสือบันทึกก็ตาม เพราะขึ้นอยู่กับการใช้ภาษาที่สอดคล้องกับสิ่งที่จะกล่าว และจุดประสงค์ที่ต้องการจะสื่อซึ่งไม่ขัดแย้งกับธรรมชาติหรือไม่ ดังเราจะเห็นได้จาก *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ที่ไม่ขัดแย้งในตัวเอง เพราะไม่ได้ทำให้ “เด้า” มีขอบเขตด้วยภาษา และจุดประสงค์ในการบันทึก ก็เพื่อทำให้มนุษย์ได้หวนกลับสู่ธรรมชาติ อันเป็นการใช้ภาษาที่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติ นอกจากนี้การที่สามารถตีความบทที่หนึ่งนี้ในเชิงอภิปรายญาได้ โดยไม่ก่อให้เกิดปัญหาในการเข้าใจคัมภีร์ส่วนอื่น จึงไม่จำเป็นที่จะต้องตีความบทที่หนึ่งนี้เป็นวิมตินิยมทางภาษาอย่างที่แสนแสนแสน เพื่อแก้ปัญหาความไม่สอดคล้องกันระหว่างส่วนที่เป็นข้อเสนอทางอภิปรายญา กับส่วนที่เป็นข้อเสนอเรื่องการปกครอง การที่สามารถตีความความหมายของ “เด้า” ในระดับอภิปรายญาได้ ทำให้เห็นได้ว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* มุ่งสนใจและเสนอเนื้อหาปรัชญาเกี่ยวกับความเป็นจริงมากกว่าจะเน้นพิจารณาภาษาอย่างที่แสนแสนเข้าใจ ดังนั้นด้วยเหตุผลทั้งหลายที่แสดงมาทั้งหมดจึงทำให้สรุปได้ว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* ไม่ได้มีท่าที่เป็นวิมตินิยมทางภาษาเชิงปรัชญา ที่ปฏิเสธภาษาในการเป็นเครื่องชี้หน้าความรู้และวิถีที่แท้ จนนำไปสู่การปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาอย่างสิ้นเชิง หากจะกล่าวได้ว่า *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* เป็นวิมตินิยมทางภาษา ก็กล่าวได้เพียงว่าคัมภีร์มีท่าที่สงสัยและวิพากษ์วิจารณ์ “จาริต” การใช้ภาษาบางแบบเท่านั้น

อย่างไรก็ตามสิ่งที่น่าสังเกตประการหนึ่งก็คือ เมื่อพิจารณาถึงข้อเสนอที่เป็นแนวทางสำหรับปัจเจกบุคคล *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* กลับให้คำตอบต่อประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความเป็นจริงในระดับดังกล่าวน้อยมาก เพราะ *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* มุ่งเน้นโต้แย้งจาริตการใช้ภาษาแบบขงจื๊อ และให้ข้อเสนอการใช้ภาษาในแง่การปกครอง อย่างไรก็ตาม *คัมภีร์จวงจื๊อ* มีคำตอบในระดับปัจเจกบุคคล ซึ่งทำให้ปรัชญาลัทธิเต๋ามีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น ดังจะพิจารณาในบทต่อไป