

ปัญหาเชิงปรัชญาเกี่ยวกับสำนึกหลังความตายในความเชื่อจีนโบราณ¹

The Consciousness of the Dead as a Philosophical Problem in Ancient China

พอล อาร์ โกลดิน (ผู้เขียน)

Paul R. Goldin

ภาควิชาภาษาและอารยธรรมเอเชียตะวันออก มหาวิทยาลัยเพนซิลเวเนีย

Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania

ภัททิรา ไทยทอแสง (ผู้แปล)

Pattira Thaithosaeng

อาจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Humanities, Mahidol University

[Received: 01/05/2565 Revised: 21/09/2565 Accepted: 30/09/2565]

บทนำผู้แปล

“ปัญหาเชิงปรัชญาเกี่ยวกับสำนึกหลังความตายในความเชื่อจีนโบราณ” เป็นงานเขียนของศาสตราจารย์พอล อาร์ โกลดิน ผู้เชี่ยวชาญด้านจีนโบราณแห่งมหาวิทยาลัยเพนซิลเวเนีย ผู้เขียนได้นำเสนอหลักฐานต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับความคิดความเชื่อของชาวจีนโบราณต่อการเริ่มต้นการมีอยู่ของผีและวิญญาณ บนพื้นฐานของบริบทการถกเถียงทางปรัชญาเรื่องเอกนิยม (ไม่มีการแบ่งแยกระหว่างร่างกายและจิตใจ) และทวินิยม (ร่างกายและจิตใจแยกจากกัน นำไปสู่ความเชื่อเรื่องวิญญาณ) ในทางปรัชญาตะวันตก นักวิชาการที่ศึกษาด้านจีนโบราณ มีทั้งฝ่ายที่เชื่อว่าความเชื่อของชาวจีนเริ่มกลายเป็นแนวคิดแบบทวินิยมหลังจากการเข้ามาของพุทธศาสนา และฝ่ายที่เชื่อว่าชาวจีนเชื่อแบบทวินิยมตั้งแต่ต้น บทความชิ้นนี้จะแสดงให้เห็นว่าประเด็นนี้มีความสลับซับซ้อน และไม่สามารถสรุปไปในทางใดทางหนึ่งได้ เพราะหลักฐานที่บ่งบอกความคิดความ

¹ แปลจาก Paul R. Goldin, “The Consciousness of the Dead as a Philosophical Problem in Ancient China,” in *The Good Life and Conceptions of Life in Early China and Græco-Roman Antiquity*, ed. R.A.H. King, Chinese-Western Discourse 3 (Berlin: De Gruyter, 2015), 59-92.

งานแปลนี้ได้รับทุนสนับสนุนจากโครงการ The Global Philosophy of Religion Project, The Birmingham Centre for Philosophy of Religion

(This translation is funded by The Global Philosophy of Religion Project, The Birmingham Centre for Philosophy of Religion.)

เชื่อของชาวจีนโบราณจำนวนมากเป็นไปในทางตั้งคำถามต่อการมีอยู่ของชีวิตหลังความตาย มากกว่าจะให้คำตอบที่ชัดเจน

เมื่อกล่าวถึงคำว่าจีนโบราณ ย่อมเป็นคำที่กว้าง และผู้อ่านอาจจะมีจินตนาการต่อความโบราณที่ไม่ตรงกันในบทความนี้จะยกหลักฐานส่วนใหญ่จากประวัติศาสตร์จีนยุคต้น นั่นคือตั้งแต่ราชวงศ์ซาง (ประมาณ 1600–1046 ปีก่อนคริสตกาล) ไปจนถึงราชวงศ์ฮั่น (202 ปีก่อนคริสตกาล ถึงปีคริสต์ศักราชที่ 220) โดยเน้นหนักที่ช่วงราชวงศ์โจวตะวันออก (770-256 ปีก่อนคริสตกาล) เนื่องจากเป็นช่วงที่มีนักคิดนักปรัชญาชาวจีนหลายคนที่มีอิทธิพลอย่างมากต่อความคิดความเชื่อในอารยธรรมจีนที่สืบทอดต่อมา² นักปรัชญาคนสำคัญที่สุดของยุคนี้ คงจะเป็นใครไปไม่ได้ นอกเสียจาก ขงจื๊อ จึงเป็นเรื่องจำเป็นที่ผู้เขียนจะต้องเริ่มต้นบทความด้วยคำกล่าวของขงจื๊อว่า “เคารพผีและวิญญาณ แต่อยู่ให้ห่างจากสิ่งเหล่านี้” (6.20) คำกล่าวนี้น่าจะเหมือนจะสื่อให้เห็นว่าขงจื๊อเชื่อว่าผีและวิญญาณมีอยู่ จึงสั่งสอนให้เคารพ แต่ไม่นำตนเองเข้าไปใกล้ชิด ซึ่งขงจื๊อได้กล่าวอีกว่า “การทำพิธีบูชาผีที่ไม่เกี่ยวข้องกับตน คือการประจบสอพลอ” (2.24) เป็นการสั่งสอนว่าการบูชาผีอื่นใดที่นอกเหนือจากผีบรรพบุรุษของตน เป็นสิ่งไม่สมควรกระทำ อย่างไรก็ตาม นักวิชาการที่ศึกษาปรัชญาจีน ย่อมคุ้นเคยกับเนื้อหาคำสั่งสอนของขงจื๊อเป็นอย่างดีว่า แทบไม่มีประเด็นใดที่เกี่ยวข้องกับชีวิตหลังความตายเลย คำสั่งสอนของขงจื๊อนั้น เน้นหนักอยู่ที่การพัฒนาจริยธรรมของคน เพื่อชีวิตปัจจุบันมากกว่าจะไปนึกถึงผีวิญญาณ หรือโลกหลังความตาย ดังที่ขงจื๊อได้กล่าวอีกว่า “ท่านยังไม่รู้เกี่ยวกับชีวิตเลย ท่านจะไปรู้เกี่ยวกับความตายได้อย่างไร” (11.11) แสดงให้เห็นว่าขงจื๊อนั้นพยายามเลี่ยงที่จะพูดถึง จึงไม่น่าแปลกใจที่ความคิดความเชื่อของขงจื๊อต่อชีวิตหลังความตายเป็นอย่างไรมันไม่ชัดเจน และมีผู้เข้าใจกันไปคนละทาง

ประเด็นปัญหาหลักที่บทความนี้อภิปรายคือคำถามที่ว่าคนตายมีสำนึกหรือไม่ ซึ่งไม่ใช่การพยายามหาคำตอบว่าข้อเท็จจริงเป็นอย่างไร เพราะคงไม่สามารถตอบได้ แต่เป็นการวิจัยที่น่าเสนอให้เห็นว่าชาวจีนโบราณได้ตั้งคำถามนี้ และตอบคำถามนี้อย่างไร เราสามารถทำความเข้าใจความคิดความเชื่อของชาวจีนโบราณจากประเด็นปัญหานี้อย่างไร บริบททางปรัชญาตะวันตกที่ควรทำความเข้าใจควบคู่กันคือแนวคิดเรื่อง ทวินิยมของจิตใจและร่างกาย นี่เป็นปรัชญาที่กล่าวว่าจิตใจและร่างกาย เป็นสองสิ่งที่แยกจากกันและแตกต่างกัน กล่าวคือ จิตใจเป็นสิ่งที่ไม่ใช่กายภาพ แต่ร่างกายเป็นสิ่งที่ประเภทกายภาพ³ แนวคิดนี้เป็น

² สามารถอ่านเพิ่มเติมเกี่ยวกับนักคิดนักปรัชญาสมัยราชวงศ์โจวตะวันออกได้ที่ Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, 2nd ed (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 38-59.

³ สามารถอ่านเพิ่มเติมเกี่ยวกับทวินิยมของจิตใจและร่างกายได้ที่ Tim Crane and Sarah Patterson, eds, *History of the mind-body problem*, (London: Routledge, 2002), 1-12.

ส่วนประกอบสำคัญที่ทำให้เข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ แม้ว่าในปัจจุบัน แนวคิดทวินิยมจะถูกวิพากษ์วิจารณ์ และตั้งคำถามมาก แต่ก็ยังคงเป็นพื้นฐานสำคัญที่เชื่อมโยงปรัชญาตะวันตกกับปรัชญาจีน⁴ โดยเฉพาะใน ประเด็นของจิตและสำนึกของมนุษย์

งานเขียนของพอล อาร์ โกลดิงชันนี้ เป็นการโต้แย้งต่อคำอธิบายของนักวิชาการคนอื่นเกี่ยวกับแนวคิดเรื่อง สำนึกหลังความตายของชาวจีนโบราณที่ดูเหมือนจะละเลยความซับซ้อนของปัญหา โดยแย้งทั้งฝ่ายที่เชื่อว่า ชาวจีนสมัยนั้นไม่ได้คิดแบบทวินิยม และฝ่ายที่เชื่อว่าเป็นแบบทวินิยมอย่างแน่นอน บทความนี้ยังมีอิทธิพล ต่องานวิจัยต่อ ๆ มา ที่เกี่ยวข้องกับการตีความปัญหาเรื่องทวินิยมในจีนโบราณ เช่น งานของ Slingerland⁵ และงานของ Sabattini⁶ แสดงให้เห็นว่าบทความนี้เป็นบทความที่มีคุณค่าทางวิชาการ สมควรแก่การแปล เป็นภาษาไทย เพื่อให้คนไทยได้มีความรู้ความเข้าใจที่ดีขึ้นต่อแนวคิดทางปรัชญาของจีนที่ส่งอิทธิพลมา จนถึงปัจจุบัน รวมถึงบริบททางปรัชญาตะวันตกที่เกี่ยวข้องด้วย

แม้การสรุปว่าชาวจีนโบราณมีทั้งคนที่เชื่อว่าคนตายมีสำนึก เชื่อว่าไม่มีสำนึก และไม่แน่ใจว่ามีสำนึกหรือไม่ จะแลดูเหมือนการไม่สรุป แต่คุณูปการสำคัญของบทความนี้คือการนำเสนอหลักฐานและวิเคราะห์ที่ดีความให้ เห็นว่ามีความหลากหลายของความเชื่อในแนวคิดของคนจีนโบราณ และการสรุปไปในทางใดทางหนึ่งนั้นจะ ทำให้ละเลยต่อความจริง

สำหรับการแปลบทความนี้ เนื่องจากเป็นงานวิจัยเกี่ยวกับจีนโบราณที่ต้นฉบับเป็นภาษาอังกฤษ จึงอาจมีคำ จีนบางคำที่สามารถแปลเป็นภาษาไทยที่คุ้นเคยสำหรับผู้อ่านชาวไทยมากกว่า แต่ผู้แปลเลือกจะทับศัพท์ และแปลตามต้นฉบับภาษาอังกฤษเพื่อให้ใกล้เคียงกับจุดประสงค์ของผู้เขียนมากที่สุด โดยผู้แปลได้ใส่ เชิงอรรถผู้แปลแยกไว้เพื่ออธิบายความในเนื้อหาบทความด้วย

สุดท้ายนี้ผู้แปลขอขอบคุณสำนักพิมพ์ De Gruyter ที่อนุญาตให้นำบทความมาแปลได้โดยไม่คิดค่าใช้จ่าย และขอขอบคุณ The Global Philosophy of Religion Project, The Birmingham Centre for Philosophy of

⁴ สามารถอ่านเพิ่มเติมเกี่ยวกับการศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดทวินิยมของจิตใจและร่างกายในจีนโบราณและกรีกได้ที่ Lisa Raphals, "Body and mind in early China and Greece," *Journal of Cognitive Historiography* 2.2 (2015): 132-182.

⁵ Edward Slingerland, Ryan Nichols, Kristoffer Neilbo, and Carson Logan, "The distant reading of religious texts: A "big data" approach to mind-body concepts in early China," *Journal of the American Academy of Religion* 85.4, (2017): 985-1016.

⁶ Elisa Sabattini, "The physiology of *xin* (heart) in Chinese political argumentation: The Western Han dynasty and the pre-imperial legacy," *Frontiers of Philosophy in China* 10.1 (2015): 58-74.

Religion ที่ได้ให้ทุนสนับสนุนการแปลบทความวิจัยภาษาอังกฤษเป็นภาษาไทย เพื่อส่งเสริมองค์ความรู้ด้านปรัชญาศาสนา

บทแปล

คำกล่าวของขงจื๊อ⁷ว่า “เคารพผีและวิญญาณ แต่อยู่ให้ห่างจากสิ่งเหล่านี้” 敬鬼神而遠之 (หลุนอวี่⁸ 6.20)⁹ มักนำมาใช้อ้างว่าเป็นการแสดงแนวคิดมนุษยนิยม (humanism)¹⁰ ของขงจื๊อ¹¹ แทนที่จะพยายามทำความเข้าใจว่าผีและวิญญาณต้องการให้เราปฏิบัติอย่างไร ซึ่งเป็นหลักวิชาในตัวเอง ที่ต้องอาศัยกลวิธีที่เหมาะสมโดยผู้เชี่ยวชาญ ตลอดจนยุคสำริด¹² ขงจื๊อกลับสอนว่ามนุษย์ต้องพิจารณาหน้าที่ทางจริยธรรมของตนเอง และประพฤติตนตามหลักจริยธรรมนั้น อย่างไรก็ตาม คำกล่าวของขงจื๊อนี้สื่อถึงอีกมุมมองหนึ่งของขงจื๊อที่ไม่ค่อยมีการกล่าวถึงนัก นั่นคือ ขงจื๊อต้องเชื่ออย่างแน่อนว่ามีผีและวิญญาณอยู่จริง สำหรับเรื่องนี้เขาเชื่อว่าการทำพิธีบูชาผีและวิญญาณเป็นเรื่องยอมรับได้ トラบใดที่อยู่ในขอบเขตที่เหมาะสม “การทำพิธี

⁷ ผู้แปล : ขงจื๊อ 孔子 (Confucius) เกิดในรัฐหลู่ 魯 ขงจื๊อเริ่มต้นทำงานในราชสำนักของรัฐหลู่ แต่ไม่ได้มีอิทธิพลมากนัก เขาเดินทางไปยังรัฐต่าง ๆ เพื่อหาผู้ปกครองที่รับฟังคำแนะนำของเขา แต่ไม่พบ เขาจึงพยายามสอนประชาชนให้เป็นคนดี จึงอาจกล่าวได้ว่า เขาเป็นนักปรัชญาด้านจริยธรรมคนแรกของจีน ขงจื๊อมองว่าการปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์มีความสำคัญเทียบเท่ากับการปฏิบัติต่อเทพเจ้าหรือบรรพบุรุษที่ล่วงลับ ดูเพิ่มเติมได้ที่ Ebrey, *History of China*, 42.

⁸ ผู้แปล : หลุนอวี่ 論語 (Analects) เป็นตำราที่บันทึกคำสอนของขงจื๊อ รวบรวมและเขียนโดยลูกศิษย์ของขงจื๊อ หลุนอวี่เป็นหนึ่งในตำราที่ทรงอิทธิพลอย่างมากในประวัติศาสตร์จีนทั้งด้านจริยธรรมและการปกครอง ในศตวรรษถัด ๆ มา หลุนอวี่มีฐานะเป็นหนังสือที่สำคัญมาก นักเรียนจะต้องท่องจำข้อความในตำรานี้ ข้อความจำนวนมากกลายเป็นสำนวน แม้กระทั่งคนไม่รู้หนังสือยังกล่าวถึงข้อความเหล่านี้ ดูเพิ่มเติมได้ที่ Ebrey, *History of China*, 46-47.

⁹ Cheng Shude 程樹德 (1877–1944), *Lunyu jishi* 論語集釋, *Lunyu jishi* (程俊英), ed. Cheng Junying 程俊英 and Jiang

Jianyuan 蔣見元, *Xinbian Zhuzi jicheng* (Beijing: Zhonghua, 1990), 12.406.

¹⁰ ผู้แปล : มนุษยนิยม (humanism) เป็นแนวคิดทางปรัชญาแบบหนึ่งให้ความสำคัญต่อมนุษย์ ในบริบทของงานชิ้นนี้กล่าวถึงมนุษยนิยมในเชิงจริยธรรม มนุษยนิยมปฏิเสธจริยธรรมที่มาจากแหล่งเหนือธรรมชาติ เช่น คำสั่งของพระเจ้า ดูเพิ่มเติมได้ที่ Richard Norman, *On Humanism* (London: Routledge, 2004), 86-90.

¹¹ ตัวอย่างเช่น Paul, (2010), 42; Schwartz, (1985), 120f. Chai and Chai, (1973), 33f.

¹² ผู้แปล : ยุคสำริดของจีน (Bronze Age of China) แม้ว่าจะมีความไม่ชัดเจนเกี่ยวกับเทคโนโลยีทางโลหะของจีน แต่โดยทั่วไปยุคสำริดของจีนจะหมายถึงยุคราชวงศ์ซาง (ประมาณ 1600–1046 ปีก่อนคริสตกาล) และราชวงศ์โจว (1046–256 ปีก่อนคริสตกาล) เครื่องมือเหล็กปรากฏในจีนในช่วงท้ายของยุคราชวงศ์โจวตะวันออก (770–256 ปีก่อนคริสตกาล) ดูเพิ่มเติมได้ที่ Department of Asian Art, “Shang and Zhou Dynasties: The Bronze Age of China,” in *Heilbrunn Timeline of Art History* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000–), http://www.metmuseum.org/toah/hd/shzh/hd_shzh.htm (October 2004)

บูชาผีที่ไม่เกี่ยวข้องกับตน คือการประจบสอพลอ” 非其鬼而祭之，諂也 (หลุนอวี่ 2.24)¹³ แน่แน่นอนว่าเราสามารถอนุมานได้ว่าการทำพิธีบูชาผีที่เกี่ยวข้องกับตนเอง เป็นเรื่องถูกต้อง ขงจื้อแนะนำให้ลูกศิษย์เว้นระยะห่างต่อผีและวิญญาณ ไม่ใช่เพราะเขาปฏิเสธการมีอยู่ของสิ่งเหล่านี้ แต่เพราะเขาคิดว่าสิ่งเหล่านี้ไม่ได้ให้แนวทางเชิงจริยธรรมที่เป็นประโยชน์ จริยธรรมเป็นสิ่งที่เราต้องหาคำตอบด้วยตนเอง¹⁴

แม้ว่าปรัชญาของขงจื้อเป็นข้อเสนอก่ใหม่มากในยุคนั้น แต่การยอมรับว่าผีและวิญญาณมีอยู่ ไม่ใช่เรื่องน่าแปลกแต่อย่างใด หลายข้อความจากเอกสารในยุคเดียวกันกล่าวถึงความเชื่อที่แพร่หลายเกี่ยวกับผีและพลังอำนาจที่น่ากลัว¹⁵ ความเชื่อเกี่ยวกับผีเป็นเรื่องที่นักประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาสนใจเป็นอย่างมาก เพราะมันสามารถสื่อถึงถึงความเชื่อทางอภิปรัชญาที่ลึกซึ้งขึ้นไปอีก ไม่ว่าจะตระหนักถึงความเชื่อนี้หรือไม่ก็ตาม เช่น อาจเป็นเรื่องไม่ยากที่จะอธิบายถึงผีในกรอบของสสารนิยมเชิงเอกนิยม (monistic materialism)¹⁶ ผู้ที่เชื่อตามกรอบแนวคิดนี้มักไม่เชื่อความเป็นไปได้ของชีวิตหลังความตาย การที่ความเชื่อเกี่ยวกับผีมีอยู่ในแทบทุกสังคมมนุษย์ทำให้นักวิจัยบางส่วนเชื่อว่าเรื่องผีเป็นส่วนหนึ่งของ “จิตวิทยาชาวบ้าน”¹⁷ หรืออภิปรัชญาแบบทวินิยมที่เกิดจากสัจชาตญาณ (จิตใจและร่างกายแยกจากกัน) ที่ฝังอยู่ในสมองมนุษย์¹⁸ อย่างไรก็ตาม ยังมีปัญหาที่ว่าแนวคิดเกี่ยวกับผีไม่ได้เหมือนกันในทุกวัฒนธรรม ความคิดเกี่ยวกับผีเป็นสัจชาตญาณหรือเกิดจากการเรียนรู้ (หรือเป็นการผสมผสานของสองอย่าง) อยู่นอกเหนือขอบเขตของงานชิ้นนี้ ผู้เขียนต้องการเสนอมุมมองที่หลากหลายเกี่ยวกับสำนึกหลังความตายในอารยธรรมจีนยุคแรกเริ่ม เพื่อให้ความกระจ่างเกี่ยวกับแง่มุมต่าง ๆ ต่อแนวคิดเรื่องจิตใจและร่างกาย

¹³ *Lunyu jishi* 4.132.

¹⁴ ให้เปรียบเทียบกับ Goldin (2011), 13f.

¹⁵ ตรงข้ามกับ Graham, (1989), 15: “นอกจากมั่วจื่อ ก็ไม่มีใครในยุคจีนโบราณที่สนใจว่าสำนึกจะมีอยู่หลังความตาย”

¹⁶ ผู้แปล : สสารนิยมเชิงเอกนิยม (monistic materialism) เป็นทฤษฎีที่เชื่อว่าสิ่งพื้นฐานมีเพียงสสารเท่านั้น สภาวะทางจิต (mental state) เป็นเพียงแค่สภาวะทางกายภาพแบบหนึ่งเท่านั้น (physical state) ดูเพิ่มเติมได้ที่ Howard Robinson, "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>>.

¹⁷ ผู้แปล : แปลมาจาก folk psychology

¹⁸ หนึ่งในคนที่สนับสนุนมุมมองนี้อย่างแข็งขันคือ Jesse M. Bering หรือ Bering (2006), 453 – 98 (รวมทั้งความเห็นเพิ่มเติมจากนักวิชาการคนอื่นและการโต้ตอบของคนเขียน) สำหรับ “จิตวิทยามวลชน” โดยทั่วไป ให้ดู Churchland, (1981), 67–90 แน่แน่นอนว่ามีหนังสือวิชาการที่เกี่ยวข้องเพิ่มขึ้นมากมายต่อมาสำหรับหัวข้อนี้

เริ่มจากการสำรวจหลักฐาน เรามาเริ่มด้วยจ้าวจ้วน (ข้อคิดเห็นของท่านจ้าวต่อบันทีกุณชิว 左傳)¹⁹ มีเรื่องผีที่น่าจดจำหลายเรื่อง

“晉侯改葬共太子。”

秋，狐突適下國，遇太子。太子使登，僕，而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」

對曰：「臣聞之：『神不歆非類，民不祀非族。』君祀無乃殄乎？」²⁰

“ผู้ครองรัฐจิ้นเคลื่อนย้าย (ร่าง) ขององค์รัชทายาททั้ง (หรืออีกชื่อว่า เซินเซิง สิ้นพระชนม์เมื่อ 656 ปีก่อนคริสตกาล) ไปยังสุสานใหม่

ในฤดูใบไม้ร่วง หูทู่กำลังมุ่งหน้ามายังเมืองหลวงลำดับรอง²¹ เขาก็พบกับ (ผี) องค์รัชทายาท องค์รัชทายาทบังคับให้หูทู่ป็นขึ้นมารถม้าของเขาและทำหน้าที่เป็นสารตี และ (เขา) บอกหูทู่ว่า ‘อู่ (ผู้ครองรัฐจิ้น) ไม่สำรวม ข้าได้ร้องขอต่อท่านเทพ²²แล้วว่า (ข้า) จะเอารัฐจิ้นมอบให้รัฐฉิน (และ) รัฐฉินจะประกอบพิธีบูชาข้า’”

หูทู่ตอบว่า “ข้าได้ยินมาดังนี้ว่า ‘วิญญาณ (จะ) ไม่ดื่มคำกับสิ่งที่ไม่ใช่ประเภท (ของตน) ชาวประชา (จะ) ไม่บูชาสิ่งที่ไม่ใช่ตระกูลของตน’ เช่นนี้พิธีบูชาของท่านไม่สูญเปล่าหรือ”²³

อย่างหนึ่งที่น่าสังเกตคือชื่อ เซินเซิง หมายถึง “มีชีวิตอีกครั้ง”²⁴ เรื่องผีย่างเรื่องของเซินเซิงมีเป็นจำนวนมาก และเผยให้เห็นแนวคิดแบบทวินิยม แม้ว่านักปรัชญาจิ้นในยุคนั้นจะไม่มีคำศัพท์ที่ใช้เรียก “เอกนิยม”

¹⁹ ผู้แปล : ชุน คือฤดูใบไม้ผลิ และชิว คือฤดูใบไม้ร่วง ยุคชุนชิว 春秋 อยู่ในช่วง 722-481 ปีก่อนคริสตกาล เป็นหนึ่งในช่วงเวลาของยุคโจวตะวันออก ดูเพิ่มเติมได้ที่ Ebrey, *History of China*, 38-39

²⁰ Yang Bojun 楊伯峻, *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注, 2nd edition, Zhongguo gudian mingzhu yizhu congshu (Beijing: Zhonghua, 1990), I, 334 (สี่ 僖 10=650 ปีก่อนคริสตกาล).

²¹ ผู้แปล : 下國 แปลจาก the lesser capital

²² ผู้แปล : 帝 แปลจาก the Deity

²³ เปรียบเทียบบทแปลใน de Groot (1854–1921), (1892–1910), IV, 432f. และ James Legge (1815–1897), (1991), V, 157.

²⁴ Jens Østergård Petersen (การแลกเปลี่ยนส่วนตัว) Emmrich, (1992), 19, เสนอให้แปลว่า “เกิดในเซิน”

(monism)²⁵ และ “ทวินิยม” (dualism)²⁶ (เพราะพวกเขาไม่ได้มีวิธีจัดการกับปัญหาในรูปแบบเดียวกับยุคปัจจุบัน) อย่างไรก็ตาม ทศนคติที่แฝงอยู่ก็คือทวินิยม เพราะตัวตนที่เรียกว่า “เซินเซิง” ไม่ได้ดำรงอยู่ในที่เดียวกับซากที่กำลังเน่าเปื่อยของเจ้าชายคนนั้น แต่ “เซินเซิง” สามารถมีชีวิตอยู่ในรูปแบบอื่นหลังจากร่างกายของเขาสูญสลายไป นั่นคือแนวคิดแบบทวินิยม ธรรมชาติที่แท้จริงของการดำรงอยู่แบบไม่มีร่างกายนั้น ไม่ชัดเจนในบันทึกนี้ เราจะเห็นต่อไปว่าความพยายามในการระบุแก่นสารของผีทำให้เกิดข้อถกเถียงมากมาย

การปรากฏตัวของเซินเซิงนั้น ดูเหมือนว่าจะเกี่ยวข้องกับการที่เขารู้สึกว่าเขาโดนกระทำอย่างไม่ถูกต้อง และข้อความอื่น ๆ จากจั่วจ้วนอธิบายเกี่ยวกับวิธีการทำให้วิญญาณอาฆาตที่ก่อความวุ่นวายสงบลง

“鄭人相驚以伯有，曰：「伯有至矣！」則皆走，不知所往。

鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行，曰：「壬子，余將殺帶也。明年壬寅，余又將殺段也。」及壬子，駟帶卒，國人益懼。齊、燕平之月，壬寅，公孫段卒，國人愈懼。

其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。子大叔問其故。子產曰：「鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。」²⁷

ผู้คนในรัฐเจิ้งเตือนกันเกี่ยวกับ (ผี) บัวโหย่ว (อีกชื่อคือ เหลียงเซียว 良霄 ตายเมื่อ 543 ปีก่อนคริสตกาล) ว่า “บัวโหย่วมาแล้ว” แล้วพวกเขาก็พากันวิ่งหนี ทั้งที่ไม่รู้ว่าวิ่งไปไหน

ในเดือนที่สองของปีที่มีการตรากฎหมาย (หรือ 536 ปีก่อนคริสตกาล) มีคนฝันว่าบัวโหย่วใส่ชุดเกราะเดินอยู่ แล้วพูดขึ้นว่า “ในวันเหรินจื่อ ข้าจะฆ่า (ชื่อ) ไต้ (คนที่ฆ่าบัวโหย่ว) ในวันเหรินจื่อปีถัดมา ข้าก็จะฆ่า (กงซุน) ต้วน (พวกเดียวกับชื่อไต้) เมื่อถึงวันเหรินจื่อ ชื่อไต้ก็ตาย ผู้คนในเมืองก็ยิ่งหวาดกลัว

²⁵ ผู้แปล : เอกนิยม (monism) เป็นระบบทางปรัชญาที่เชื่อว่า มีสิ่งพื้นฐานอยู่เพียงสิ่งเดียว เอกนิยมมีประเภทย่อยหลายแบบ แต่มีคุณลักษณะร่วมกันคือ สิ่งพื้นฐานมีเพียงหนึ่ง (oneness) ต่างกันที่ว่าสิ่งพื้นฐานนั้นคืออะไร เช่น จิตหรือสสาร ดูเพิ่มเติมได้ที่ Iveta Leitane, “Monism,” in *Encyclopedia of sciences and religions*, ed. Anne Runehov,

Lluis Oviedo, Peter Brugger, Phillip H. Duran, Raymond F. Paloutzian, Rudiger J. Seitz, Erik Borgman, and Jonathan Frye (Dordrecht: Springer Netherlands, 2013), 1350-54.

²⁶ ผู้แปล : ทวินิยม (dualism) เชื่อว่ามีสิ่งพื้นฐานสองสิ่ง ในบริบทปรัชญาจิต ทวินิยมเป็นทฤษฎีที่กล่าวว่า จิตใจและร่างกายเป็นสองสิ่งที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิง นั่นคือจิตใจไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของโลกกายภาพ ดูเพิ่มเติมได้ที่ Howard Robinson, “Dualism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>>.

²⁷ *Chunqiu Zuozhuan zhu*, IV, 1291–92 (จาว 昭 7=535 ปีก่อนคริสตกาล).

ในเดือนที่สงบศึกกับรัฐฉีและรัฐเยียน (535 ปีก่อนคริสตกาล) วันเหรินหยิน กงซุนตัวนกก็ตาย ผู้คนในเมืองก็หวาดกลัวมากขึ้นไปอีก

เดือนต่อมา จี๋ฉ่าน (อีกชื่อคือ กงซุนเฉียว 公孫僑 ตายเมื่อ 522 ปีก่อนคริสตกาล) เลื่อนตำแหน่งให้กงซุนเซี่ยและเหลียงจื่อ (ลูกชายของปัวโฮยว) เพื่อปลอบประโลมผี เขาจึงส่งบง จื่อไท่ซู่ถามถึงเหตุผล จี๋ฉ่านตอบว่า “เมื่อผีมีที่ให้กลับ ถึงจะไม่ก่ออันตราย ข้าหาบ้านให้มัน”²⁸

เหลียงเซี่ยวเป็นขุนนางในรัฐเจิ้งที่ถูกฆ่า เพราะความขัดแย้งกับซือไต้และพวกเมื่อแปดปีก่อนหน้า ในตอนนี้ผีไม่ได้ปรากฏตัวชัดเจน แต่แสดงตนทางอ้อมผ่านความฝันและคำทำนายที่ตรงอย่างน่าสะพรึงกลัวของเขา แต่จากคำอธิบายของจี๋ฉ่าน (อย่างน้อยก็ตามที่เอกสารนี้บรรยายถึงเขา) ไม่น่าสงสัยเลยว่าเขาเชื่อว่าผีเป็นสาเหตุของการตายที่น่าตกใจของสองคนที่ทำร้ายเขา จี๋ฉ่านบรรเทาความโกรธของผีโดยการเลื่อนตำแหน่งให้ลูกชายที่ยังมีชีวิตอยู่ เพื่อให้ชายหนุ่มสามารถดูแลวิญญาณของพ่ออย่างเหมาะสม

ต่อมา จี๋ฉ่านอธิบายเหตุผลที่ทำให้คนอย่างเหลียงเซี่ยวกลายเป็นผี

“及子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能為鬼乎？」

子產曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂、魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂、魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄，我先君穆公之胄、子良之孫、子耳之子。」 ”²⁹

เมื่อจี๋ฉ่านไปที่รัฐฉี ท่านจึงแห่งรัฐจ้าวถามเขาว่า “ปัวโฮยวสามารถกลายเป็นผีได้จริงหรือ”

จี๋ฉ่านตอบว่า “เขาสามารถเป็นได้ เมื่อมนุษย์เกิดมาและเริ่มเติบโต (พวกเขา) มีสิ่งที่เรียกว่า “วิญญาณพั่ว ” เมื่อวิญญาณพั่วบังเกิดขึ้น ด้านหยางของวิญญาณพั่วที่ปรากฏออกมา เรียกว่า “วิญญาณหุน”³⁰ เมื่อเรารับประทานอาหารและแก่นสารของเราเพิ่มมากขึ้น วิญญาณหุนและวิญญาณพั่วก็จะ

²⁸ เปรียบเทียบบทแปลใน Legge, V, 618.

²⁹ *Chunqiu Zuozhuan zhu*, IV, 1292–93.

³⁰ ข้อความนี้แสดงนัยว่าจี๋ฉ่านมองว่าวิญญาณหุนและพั่วประกอบด้วยชีหรือไม เป็นคำถามที่น่าพิจารณา เพราะเป็นที่เข้าใจว่าเป็นส่วนสำคัญของร่างกาย ในยุคต่อมา ทฤษฎีที่เป็นระบบมากกว่าจะตีความ ยินในภาษาไทยนิยมใช้ว่า “หยิน” แต่ในบทแปลนี้ขอใช้ “ยีน” ตามเสียงจีนกลาง) 陰 และ หยาง เป็นส่วนเสริมของชี ให้เปรียบเทียบ Sivin, (1987), 59–70; และ Porkert, (1974), 9–24. แต่ทฤษฎีพวกนี้มาจากเอกสารคนละยุคสมัย และผู้เขียนไม่คิดว่าหลักฐานอ้างอิงที่กระจัดกระจายเกี่ยวกับชีในจัวจวันจะเพียงพอสำหรับการสนับสนุนข้อสรุปใด ๆ

แข็งแกร่งขึ้น ความสว่างของแก่นสาร³¹ก็จะแจ่มแจ้งระดับวิญญาณ เมื่อหญิงชายทั่วไปตายอย่างอนาถ วิญญาณหุนและวิญญาณพั่วของพวกเขาจะสามารถทำร้ายคนอื่นได้ และกลายเป็นภัยต่อสังคม แล้วยังเป็นเหยียงเซียว ทายาทของท่านมู่กงของพวกเขา (ปกครองระหว่าง 627-606 ปีก่อนคริสตกาล) หลานของจื่อเหลียง ลูกชายของจื่อเอ๋อร์³²

เอกสารนี้เป็นหนึ่งในเอกสารเก่าแก่ที่สุดที่กล่าวถึงวิญญาณหุนและวิญญาณพั่ว และเอ่ยถึงประเด็นต่าง ๆ เกี่ยวกับความตายและชีวิตหลังความตาย อาจกล่าวได้ว่าเพิ่มคำถามมากกว่าจะตอบคำถาม จื่อฉ่านดูเหมือนจะบอกว่ามนุษย์สามารถหลอเลี้ยงวิญญาณหุนและพั่วไปพร้อมกับร่างกายได้ และวิญญาณเหล่านี้ไม่จำเป็นต้องหายไปเมื่อเผชิญความตาย ยิ่งเมื่อมีคนตายอย่างโหดเหี้ยม โดยเฉพาะถ้าเป็นกรณีแบบเหยียงเซียว ที่มาจากครอบครัวที่มีอิทธิพล วิญญาณหุนและพั่วของพวกเขาสามารถกลายเป็น ลี้ 厲 (คำเรียกผีร้าย) เอกสารไม่ได้บอกเราว่าวิญญาณหุนและพั่วยังอยู่ต่อไปได้อย่างไรหลังจากร่างกายโดนทำลายไปแล้ว³³ เอกสารในยุคต่อมาขยายความเพิ่มเติมเกี่ยวกับหุนและพั่ว แต่เป็นที่รู้กันว่าเอกสารหลายชิ้นก็ไม่ได้ให้ภาพไปในทางเดียวกัน³⁴ วิญญาณหุนยังปรากฏในพิธีกรรมที่เรียกว่า “การเรียกหุน” (จาวหุน 招魂) ซึ่งจะทำก่อนการฝัง ในพิธีนี้จะมีการร้องขอให้วิญญาณหุนกลับเข้าสู่ร่าง ก่อนที่จะมีการประกาศว่าผู้ตายเสียชีวิตแล้ว³⁵

แนวคิดที่ว่าผู้คนที่ตายอย่างอนาถมักจะกลายเป็นผีที่อันตราย เป็นแนวคิดที่แพร่หลายในวัฒนธรรมจีน³⁶ ตัวอย่างเช่น เกาโย่ว 高誘 (ประมาณ คริสต์ศักราช 168-212) ได้เขียนไว้ว่า “วิญญาณของไพร่พลที่ตายใน

³¹ จิงส่วง 精爽 (ความสว่างของแก่นสาร) ชัดเจนว่าเป็นคำนามประสม ให้เปรียบเทียบการใช้คำใน *Chunqiu Zuozhuan zhu*, IV, 1456 (จาว 25=517 ปีก่อนคริสตกาล): “จิงส่วงของหัวใจ นี่คือนี่สิ่งที่เรียกว่าหุนและพั่ว” 心之精爽，是謂魂魄。

³² เปรียบเทียบบทแปลใน Brashier, (2011), 253f.; Glahn, (2004), 32; de Groot, IV, 410f. และ Legge, V, 618. ผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับการแปลวลี เหยียงสือ 強死 ของ Brashier ซึ่งเขาเข้าใจว่ามันคือ “ตายเมื่อ (หุนและพั่วยังคง) แข็งแรง” (417n.69)

³³ ก่อนหน้านี้ในเอกสาร มีผู้สังเกตว่าสวรรค์ “จะเอาวิญญาณหุนไปจากปัวโฮยว” 奪伯有魂(*Chunqiu Zuozhuan zhu*, III, 1168 [เซียง 襄 29=544 ปีก่อนคริสตกาล]) นี่เป็นวลีที่มีการตีความแตกต่างกันมากมาย ดูอวี 杜預 (คริสต์ศักราช 222–284) ตีความว่าหมายถึงสวรรค์ทำให้เขาสูญเสียสติปัญญา (ซางฉีจิงเสิน 喪其精神) ให้ดู *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 (สือซานจิงจู้ชู่ 十三經注疏), 39.2009b. Yang Bojun (ตำแหน่งเดียวกัน) กลับตีความว่าเป็นจุดบ่งชี้ว่าสวรรค์ลงโทษเขา

³⁴ การอภิปรายที่ชัดเจนที่สุดคือ Brashier, (1996), 125–58. พัว โดยดั้งเดิมแล้วอาจหมายถึง “วิญญาณแห่งแสงจันทร์” กล่าวคือ วิญญาณหรือพลังชีวิตที่ให้แสงแก่ดวงจันทร์ เช่นในวลีอย่าง “จีเซิงพั่ว” 既生魄 และ “จีสือพั่ว” 既死魄 (และมักเขียนคำว่า พัว ด้วยตัวอักษร 霸) ซึ่งหมายถึงข้างขึ้นข้างแรม ให้เปรียบเทียบกับ Schuessler, (2007), 417.

³⁵ งานวิชาการหลักคือ Yü, (1987), 363–95; และให้ดู Cook, (2006), 28ff.

³⁶ สำหรับกรณีของ เฝิงเซิง 彭生 (ตายเมื่อ 694 ปีก่อนคริสตกาล) ให้ดู *Chunqiu Zuozhuan zhu*, I, 175 (จวง 莊

สนามรบ มักทำให้เกิดโรคภัยไข้เจ็บต่อผู้คนที่ยังมีชีวิต หมอผีสามารถสังหารมันได้ด้วยการทำพิธี” 兵死之鬼，善行病人，巫能祝効殺之³⁷ ไม่ใช่เรื่องบังเอิญที่คนจำนวนมากที่ตายอย่างผิดธรรมชาติ โดยเฉพาะตายระหว่างการปกป้องอะไรบางอย่าง มักกลายเป็นเทพเจ้ายอดนิยม เห็นได้ว่ามีความแตกต่างเพียงเล็กน้อยเท่านั้นระหว่างผีที่น่ากลัวกับเทพเจ้าที่น่าบูชา³⁸ ท่านเทพกวน 關帝 (นักรบกวนอู 關羽 ตายเมื่อคริสต์ศักราช 220) เป็นกรณีที่ค่อนข้างมีชื่อเสียง³⁹ การกระทำผิดต่อผู้ตาย โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับการฝัง เป็นความเศร้าโศกที่มีหลักฐานจำนวนมากเอ่ยถึง ผีของเซินเซิงที่ได้กล่าวถึงไปก่อนหน้านี้แล้ว โกรธเกรี้ยวมากเมื่อร่างของเขาถูกขุดขึ้นมา และนอกจากนี้ เอกสารเกี่ยวกับมารวิยาชุดพบที่ซู่หู่ตี้ 睡虎地 กล่าวถึงผีของทหารที่ไม่ได้รับการฝังมักมาหลอกผู้คนที่ยังมีชีวิตอยู่⁴⁰

คำอธิบายของจื่อฉ่านเกี่ยวกับผีปั่วโหย่วทำให้เกิดปัญหาอีกอย่าง ดูเหมือนว่าเขาจะยืนยันว่าผีสามารถรับรู้ทางประสาทสัมผัสได้ “ความสว่างของแก่นสารก็จะแจ่มชัดถึงระดับจิตวิญญาณ” 有精爽至於神明 “เสินหมิง” (แจ่มแจ้งระดับวิญญาณ) เป็นคำที่ปรากฏในปรัชญาและวรรณกรรมเกี่ยวกับการพัฒนาความหมายไม่ชัดเจน (และเป็นไปได้ว่าไม่ได้มีความหมายเหมือนกันในทุกเอกสาร)⁴¹ แต่มันมักจะสื่อถึงกระบวนการทางจิต เช่น สวินจื่อ (ศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสตกาล) ใช้คำว่า “เสินหมิง” เมื่ออภิปรายถึงลักษณะเฉพาะที่แยกหัวใจ-จิตใจ (ซิน 心) ออกจากอวัยวะอื่น

8=686 ปีก่อนคริสตกาล) อย่างไรก็ตาม ตรงนี้ไม่ชัดเจนว่าเผิงเซิงเป็นผีเต็มตัวหรือว่าแค่การปรากฏภาพ ที่จริงแล้ว ในบท “ดิงกู่ย” 訂鬼 ของ ลุนเหิง 論衡 มีการพยายามจะแยกแยะระหว่างบันทึกเหตุการณ์ที่เป็นไปได้ว่าหมีป่าปรากฏตัว และเชื่อที่ผิดว่าหมีป่านี้เป็นผิอาตมาของเผิงเซิง Huang Hui 黃暉, *Lunheng jiaoshi (fu Liu Pansui jijie)* 論衡校釋 (附劉盼遂集解), Xinbian Zhuzi jicheng (Beijing: Zhonghua, 1990), 22.65.941. มีบันทึกเหตุการณ์เดียวกันใน กวานจื่อ 管子: Li Xiangfeng 黎翔鳳, *Guanzi jiaozhu* 管子校注,

Xinbian Zhuzi jicheng (Beijing: Zhonghua, 2004), 7.18.336f.

³⁷ จากข้อคิดเห็นของเขาดอ หวยหนานจื่อ 淮南子 ข้อความใน He Ning 何寧, *Huainanzi jishi* 淮南子集釋, Xinbian Zhuzi jicheng (Beijing: Zhonghua, 1998), 17.1198 (บท “ซู่ยหลิน” 說林).

³⁸ งานวิชาการหลักคือ Harrell, (1974), 193–206. และให้ดู Yü (1990), 39–66.

³⁹ ตัวอย่างเช่น ter Haar, (2000), 184–204; Duara, (1988), 778–95; และ Diesinger, (1984).

⁴⁰ Liu Lexian 劉樂賢, *Shuihudi Qinjian Rishu yanjiu* 睡虎地秦簡日書研究, Dalu diqu boshi lunwen congkan 76 (Taipei: Wenjin, 1994), 229 (เรื่องซู่เจีย 日書甲, บท “เจียจิว” 詰咎, แผ่นที่ 50b2). สำหรับเอกสารนี้โดยทั่วไป ให้ดู Harper, (1985), 459–98.

⁴¹ สำหรับภาพรวมของงานวิชาการ ให้ดู Szabó, (2003), 251–74. ที่อื่นผู้เขียนได้แปล “เสินหมิง” ว่า “ความต่องแท้ระดับเทพเจ้า”

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。⁴²

หัวใจ-จิตใจ(heart-mind) เป็นผู้ปกครองร่างกาย และเป็นผู้ควบคุม”เสนหฺมิง” มันออกคำสั่ง แต่ไม่รับคำสั่งเลย มันสั่งห้ามด้วยตัวเอง มันใช้ด้วยตัวเอง มันพิจารณาด้วยตัวเอง มันเอามาด้วยตัวเอง มันเคลื่อนด้วยตัวเอง มันหยุดด้วยตัวเอง ดังนั้น ปากอาจถูกบังคับให้เจิบหรือพูด ร่างกายอาจถูกบังคับให้หดหรือขยาย แต่หัวใจ-จิตใจจะไม่สามารถถูกบังคับให้เปลี่ยนความตั้งใจ ถ้ามันยอมรับ (บางอย่าง) มันก็จะได้รับสิ่งนั้น ถ้ามันปฏิเสธ มันก็จะละทิ้งสิ่งนั้น⁴³

แม้จะไม่มีเหตุผลให้เชื่อได้ว่าจื๋อฉานในจั่วจ้วนจะใช้คำว่า “เสนหฺมิง” ในความหมายแบบเดียวกับสวินจื๋อชัดเจนว่าในเอกสารทั้งสองชิ้น “เสนหฺมิง” สามารถรับรู้ปรากฏการณ์และตอบสนองต่อสิ่งต่าง ๆ ได้ ฝีปั่วโหยวไม่ใช่แค่พลังชั่วร้ายที่ไร้เจตนาแบบมีกลิ่นอายของพิชราย มันโกรธแค้นด้วยเหตุผลเฉพาะ มุ่งเป้าเจาะจงไปที่ศัตรู และยุติการก่อวินาศกรรมเมื่อจื๋อฉานใช้วิธีการเฉพาะเพื่อให้มันพอใจ จื๋อฉานเข้าใจ และคาดหวังการกระทำของมัน โดยถือว่ามันมีสติปัญญาของตนเอง

สติปัญญาของผีนี้นำให้เกิดคำถามว่าผีและวิญญาณสามารถถูกหลอกได้หรือไม่ มีบางข้อความในจั่วจ้วนพูดถึงประเด็นนี้ เรื่องที่โด่งดังที่สุดคือ⁴⁴ ท่านจิงแห่งรัฐฉี 齊景公 (ปกครองระหว่าง 547-490 ปีก่อนคริสตกาล) มีโรคภัยรุมเร้า เขาตั้งใจจะทำตามคำแนะนำของขุนนางบางคน ให้ประหารคนทำพิธีและอาลักษณ์เพื่อจะแสดงการลงโทษพวกเขา สำหรับการกระทำที่ไม่เคารพต่อวิญญาณบรรพบุรุษ เยียนอิง 晏嬰 (ตายเมื่อ 500 ปีก่อนคริสตกาล) ทักท้วงว่าผีและวิญญาณไม่สามารถถูกหลอกได้ด้วยวิธีนี้ เมื่อผู้ปกครองดีและฉลาด คนทำพิธีและอาลักษณ์ก็ไม่มีปัญหาในการพูดความจริงเมื่อประกาศต่อวิญญาณ (นี่เป็นพิธีกรรมปกติในสมัยนั้น)⁴⁵ แต่เมื่อผู้ปกครองชั่วช้า พวกเขาก็ต้องเผชิญสถานการณ์ที่ลำบาก ตามคำของเยียนอิง วิญญาณบรรพบุรุษสอดส่องพฤติกรรมของผู้ปกครองอยู่เสมอ และส่งผลประโยชน์ หรือภัยพิบัติมาให้ตามที่เขาสมควรได้รับการส่งรายงานเท็จนั้นไร้ประโยชน์ (และน่าตั้งคำถามว่าทำไมคนทำพิธีและอาลักษณ์ต้องส่งรายงาน ถ้า

⁴² Wang Xianqian 王先謙 (1842–1918), *Xunzi jijie* 荀子集解, ed. Shen Xiaohuan 沈嘯寰 และ Wang Xingxian 王星賢, *Xinbian Zhuzi jicheng* (Beijing: Zhonghua, 1988), 15.21.397f. (“เจียปี้” 解蔽).

⁴³ เปรียบเทียบบทแปลใน Knoblock, (1988–94), III, 105; และ Burton Watson (2003), 133.

⁴⁴ *Chunqiu Zuozhuan zhu*, IV, 1416f. (จาว 20= 522 ปีก่อนคริสตกาล). สำหรับบันทึกเหตุการณ์เดียวกัน (แต่ไม่ได้เหมือนกันโดยสิ้นเชิง) ให้ดู Wu Zeyu 吳則虞, *Yanzi chunqiu jishi* 晏子春秋集釋, *Xinbian Zhuzi jicheng* (Beijing: Zhonghua, 1962), 1.12.42–43 (“จึงกงปิ้งจิวปู้วี่ อวี่จู่สือ อี้เซี่ยเยียนจื๋อเจี้ยน” 景公病久不愈欲誅祝史以謝晏子諫).

⁴⁵ การอภิปรายที่ดีที่สุดในภาษาอังกฤษคือ Pines, (2002), 14–26.

วิญญาณรู้ความจริงหรือความเท็จในรายงานนั้นอยู่แล้ว) วิญญาณมีจริง สถิติปัญญาของพวกมันแม่นยำ และไม่สามารถต้านทานได้

อย่างไรก็ตาม มีข้อความอื่นในจิวจ้วนที่บอกว่าการมีอยู่ของวิญญาณไม่สามารถพิสูจน์ได้ อย่างที่หลายวัฒนธรรมก็ค้นพบข้อนี้ “ไม่มีคำตอบชัดเจนต่อคำถามว่าเกิดอะไรขึ้นเมื่อเราตาย”⁴⁶ เมื่อท่านเซียนแห่งรัฐเว่ย 衛獻公 (ปกครองเมื่อ 579-559 และ 546-544 ปีก่อนคริสตกาล) ถูกบังคับให้หนีไปจากดินแดนของตน หลังจากเขาไปหาเรื่องคนชั้นสูงที่มีอำนาจคนหนึ่ง เขาส่งคนทำพิธีกลับไปเมืองหลวงด้วยคำสั่งว่าให้ไปประกาศกับวิญญาณว่าเขาไม่มีความผิด ท่านหญิงต้ง 定姜 ภรรยาของพ่อเขา ทักท้วงการกระทำของเขา แต่ไม่ใช่จากมุมมองแบบเดียวกับเยียนอิง เธอกล่าวถึงปัญหานี้อย่างยุ่งยากใจว่า “(ถ้า) ไม่มีวิญญาณ ยังมီးอะไรต้องประกาศ (และ) ถ้ามีวิญญาณ (พวกมัน) ก็ไม่สามารถถูกหลอกได้” 無神，何告？若有，不可誣也⁴⁷

ข้อวิจารณ์ของท่านหญิงต้งแสดงให้เห็นสองข้อตรงข้ามพื้นฐานที่เป็นลักษณะของแนวคิดจีนยุคแรกเริ่ม โดยรวมเกี่ยวกับชีวิตหลังความตาย นั่นคือผู้ตายไม่มีสำนึก ในกรณีนี้ ก็ไม่จำเป็นต้องกังวลว่าเขาจะทำหรือคิดอะไร หรืออีกทางคือผู้ตายมีสำนึก กรณีนี้เขาจะมีท่าทีเหมือนผีอาฆาตและมีพลังลึกลับ นั่นคือด้านจิตใจเหมือนมนุษย์ แต่ด้านร่างกายแตกต่างกันไป สิ่งเหล่านี้เรียกว่า “ผี” (กู่ย 鬼) หรือ “วิญญาณ” (เสิน 神) โดยแทบจะไม่มี ความต่างอย่างเป็นระบบระหว่างสองคำนี้⁴⁸ ยากที่จะหาแนวคิดอื่นใดที่เกี่ยวกับคนตายที่มีสำนึก นอกเหนือจากกลุ่มหลวม ๆ ของ “ผีและวิญญาณ”⁴⁹ และแน่นอนว่าไม่มีสิ่งใดที่เหมือนกับผีหรือวิญญาณในงานของโฮเมอร์ (Homeric shade)⁵⁰ และที่สำคัญคือ คำว่า “กู่ย” และ “เสิน” ก็ไม่ได้หมายถึงแค่ผีของมนุษย์เท่านั้น แต่ยังหมายรวมถึงปีศาจ วิญญาณ เทพเจ้า ที่มีที่มาจากอะไรก็ได้

⁴⁶ ดังนั้น ให้อู Grandin, (2006), 229.

⁴⁷ Chunqiu Zuozhuan zhu, III, 1013 (เซียง 14=559 ปีก่อนคริสตกาล).

⁴⁸ ให้เปรียบเทียบ Poo (2004), 176 หรือโดยทั่วไปมากกว่าคือ Deng Peiling 鄧佩玲, *Tianming, guishen yu zhudao: Dong-Zhou jinwen guci tanlun* 天命、鬼神與祝禱：東周金文辭探論 (Taipei: Yiwen, 2011), 48-78. ถ้ามีความต่างระหว่าง กู่ย กับ เสิน มันคือกู่ยมักจะเป็นเชิงลบ ให้เปรียบเทียบ Ikeda, (1981), 216-89. บางครั้ง กู่ย กับ เสิน มักจะถูกอธิบายเชิงเส้นคำ กู่ย 歸 “กลับ” และ เซิน 申 “ยื่น” แต่คำอธิบายแบบนั้นไม่ได้เพิ่มความเข้าใจเกี่ยวกับความต่างระหว่างคำทั้งสอง ตัวอย่าง ให้อู Zang Kehe 臧克和 และ Wang Ping 王平, *Shuowen jiezi xinding* 說文解字新訂(2002), 604 (กู่ย 鬼) and 986 (เซิน 申).

⁴⁹ ในยุคโบราณ มีการใช้คำอื่น ได้แก่ เหียน 嚴 และ อี้ 翼 ให้อู Ikeda, (1981), 199ff.

⁵⁰ ผู้แปล : Homeric shade เป็นผีหรือวิญญาณของคนตายที่ปรากฏอยู่ในงานเขียนของโฮเมอร์ ที่ชื่อว่า โอดิสซีย์ (Odyssey) เล่มที่ 11 พวกมันอาศัยอยู่ในโลกสำหรับผู้ตายแล้ว ที่มีเฮดีส (Hades) เป็นผู้ปกครอง พวกมันถูกบรรยายว่าไร้พลังและ

“ถ้าคนตายมีสำนึก...” เป็นลักษณะเด่นเชิงโวหารในวรรณกรรมจีนยุคแรกเริ่ม ผู้พูดมักจะสร้างความยุ่งยากใจ(dilemma) (เหมือนท่านหญิงตั้งในตัวอย่างก่อนหน้า) เพื่อสื่อว่าการกระทำบางอย่างจะต้องล้มเหลวแน่นอน ไม่ว่าคนตายจะมีสำนึกหรือไม่⁵¹ คำจีนที่มักใช้สื่อถึงเรื่องนี้คือ “จื่อ” 知 โดยทั่วไปหมายถึง “ความรู้” “ความตระหนัก” หรือกระทั่ง “ปัญญา” (อ่านว่า จื่อ หรือใช้ตัวอักษร 智) แต่ความหมายที่เกี่ยวข้องมีการกล่าวถึงอีกครั้งโดยสวินจื่อ

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。⁵²

น้ำและไฟมีชี⁵³ แต่ไม่มีชีวิต หญ้าและต้นไม้มีชีวิต แต่ไม่มีจื่อ นกและสัตว์⁵⁴ มีจื่อ⁵⁵ แต่ไม่มีจริยธรรม มนุษย์มีชี มีชีวิต มีจื่อ และมีจริยธรรม ดังนั้นมนุษย์คือสิ่งที่ประเสริฐที่สุดในโลก

ดังนั้น “จื่อ” เป็นสิ่งที่แยกสัตว์ออกจากพืช “ความรู้สึก” (sentience) อาจเป็นคำแปลที่พอได้ แต่ผู้เขียนเชื่อว่า “สำนึก” (consciousness) ก็ใช้ได้เช่นกัน โดยเฉพาะเมื่อนักปรัชญาสมัยใหม่ยังไม่ได้มีข้อตกลงกันเกี่ยวกับความหมายมาตรฐานของแนวคิดนี้⁵⁶

นักปรัชญาจีนจากหลากหลายสำนักใช้ประโยชน์จากแนวคิดเรื่อง “ถ้าคนตายมีสำนึก...”⁵⁷ เช่น ในหานเฟยจื่อ 韓非子 เล่าว่ารัฐอุ่ซ่งทูตสองคนไปเพื่อประนีประนอมกับราชาหลิงแห่งรัฐฉู่ (ปกครองระหว่าง 541-529 ปีก่อนคริสตกาล) ราชาหลิงสั่งให้จับพวกเขามัดและนำไปประหาร เลือดของพวกเขาจะถูกนำมาละเลงบน

ต้องดื่มเลือดเพื่อฟื้นฟูปัญญา สำหรับข้อถกเถียงเกี่ยวกับธรรมชาติของโลกหลังความตายในงานของโฮเมอร์ ดูเพิ่มเติมได้ที่ George Gazis, “Odyssey 11: the power of sight in the invisible realm,” *Rosetta* 12 (2012): 49-59.

⁵¹ สำหรับการสร้างความยุ่งยากใจเป็นโวหารอุปมาในวรรณกรรม ให้อู Goldin, (2005), 83f. นี่จะตรงกับสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่าความยุ่งยากใจ “ประเภท B”

⁵² บท “หวางจื่อ” 王制, *Xunzi jijie* 5.9.164.

⁵³ ผู้แปล : ชี แปลไทยได้ว่า พลังปราณ แต่ผู้แปลเลือกทับศัพท์ตามผู้เขียนที่เลือกทับศัพท์เป็นคำว่า *qi*

⁵⁴ ผู้แปล : 禽獸 นกและสัตว์ แปลจากคำว่า birds and beasts

⁵⁵ ผู้แปล : จื่อ ผู้แปลเลือกทับศัพท์ตามผู้เขียนที่เลือกทับศัพท์เป็นคำว่า *zhi*

⁵⁶ นักปรัชญา John Searle ได้กล่าวไว้หลายครั้งว่า เขาคิดว่าสุนัขของเขามีสำนึก ตัวอย่างเช่น Searle (2011); และ (2002), 106–29. สวินจื่ออาจพูดว่าสุนัขของเขามี จื่อ

⁵⁷ นอกจากตัวอย่างที่จะกล่าวถึงถัดไป ให้พิจารณาคำแก้ต่างของ ปานผู่อ่อนช้อยดงาม 班婕妤 (ตายประมาณ 6 ปีก่อนคริสตกาล) หลังจากเธอถูกกล่าวหาว่าทำพิธีไสยศาสตร์ “ถ้าผีและวิญญาณมีสำนึก พวกเขาก็จะไม่รับฟังคำร้องทุกข์ของขุนนางผู้ไม่ภักดี ถ้าพวกเขาไม่มีสำนึก แล้วจะมีประโยชน์อะไรที่จะไปร้องทุกข์กับพวกเขา” 使鬼神有知，不受不臣之愆；如其無知，愆之何益？ เอกสารใน *Hanshu* 漢書(Beijing: Zhonghua, 1962), 97B.3985 (“ว่ายชีจ้วน” 外戚傳).

กลองรบ ระหว่างที่พวกเขากำลังรอชะตากรรม ก็โดนชาวฉู่เยาะเย้ย แต่พวกเขาตอบว่า “ถ้าคนตายไม่มีสำนึก ก็ไม่มีประโยชน์อะไรที่จะละเลงบนกลองรบด้วยเลือดของพวกเขา ถ้าคนตายมีสำนึก เมื่อถึงเวลารบ พวกข้าจะไม่ให้กลองดัง” 死者無知，則以臣釁鼓無益也；死者有知也，臣將當戰之時，臣使鼓不鳴⁵⁸ ไม่น่าประหลาดใจว่าพวกเขาได้รับการไวชีวิต

ตัวอย่างที่ตลกที่สุดนั้นเกี่ยวข้องกับหญิงม่ายผู้มักมากในกาม

“秦宣太后愛魏醜夫。太后病將死，出令曰：「為我葬，必以魏子為殉。」

魏子患之。庸芮為魏子說太后曰：「以死者為有知乎？」

太后曰：「無知也。」

曰：「若太后之神靈，明知死者之無知矣，何為空以生所愛，葬於無知之死人哉！若死者有知，先王積怒之日久矣，太后救過不贍，何暇乃私魏醜夫乎？」

太后曰：「善。」乃止。”⁵⁹

พระพันปีเซวียนแห่งรัฐฉิน (ตายเมื่อ 265 ปีก่อนคริสตกาล) รักเว่ยโฉ่วฟู⁶⁰ เมื่อพระพันปีประชวรใกล้สวรรคต ทรงมีพระราชเสาวนีย์ว่า “เมื่อข้าถูกฝัง ท่านเว่ยต้องตายตามข้าไปด้วย”

ท่านเว่ยตกใจกลัวกับเรื่องนี้ เพื่อช่วยท่านเว่ย ยงรุ่ยจึงเกลี้ยกล่อมพระพันปีว่า “ท่านคิดว่าคนตายมีสำนึกหรือไม่”

พระพันปีตอบว่า “คนตายไม่มีสำนึก”

ยงรุ่ยพูดต่อว่า “หากด้วยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของท่านรู้กระจ่างแจ้งว่าคนตายไม่มีสำนึก เหตุใดจึงต้องนำคนที่ท่านรักเมื่อมีชีวิตอยู่ไปฝังกับคนตายที่ไร้สำนึกอย่างเปล่าประโยชน์ และถ้าคนตายมีสำนึก กษัตริย์องค์ก่อนก็คงสะสมความแค้นมาเป็นเวลานาน ท่านคงยากที่จะหาทางบรรเทาความผิดของตน ไหนเลยจะมีเวลาวางส่วนตัวสำหรับเว่ยโฉ่วฟู”

⁵⁸ Chen Qiyu 陳奇猷, *Han Feizi xin jiaozhu* 韓非子新校注 (Shanghai: Guji, 2000), 8.23.511 (“ช่วยหลินเซี่ย” 說林下). มีข้อความเดียวกันใน *Chunqiu Zuozhuan zhu*, IV, 1271–72 (จาว 5=537 ก่อนคริสตกาล) แต่ไม่มีการใช้ความยุ่งยากใจเรื่อง “ถ้าคนตายมีสำนึก...”

⁵⁹ *Zhanguo ce* 戰國策 (Shanghai: Guji, 1978), 4.167 (“ฉินเซวียนไท่โหว่ฮั่วเว่ยโฉ่วฟู” 秦宣太后愛魏醜夫).

⁶⁰ ชื่อนี้ดูเหมือนจะแปลว่า “ชายขี้เหร่จากรัฐเว่ย”

พระพันปีตอบว่า “ข้าเข้าใจแล้ว” และยกเลิกคำสั่ง⁶¹

“ถ้าคนตายมีสำนึก...” ยังใช้บ่อยโดยบรรดาผู้ปกครองที่หุนหันพลันแล่น นำพาความล่มสลายมาสู่ตนเอง เสียใจที่ไม่เชื่อคำแนะนำที่ฉลาดกว่าของขุนนางที่ตายไปแล้ว ในตอนหนึ่ง ท่านหวนแห่งรัฐฉี 齊桓公 (ปกครองระหว่าง 685-643 ปีก่อนคริสตกาล) พุดถึงที่ปรึกษาคนก่อนที่ชื่อ กวานจ้ง 管仲 (ตายเมื่อ 645 ปีก่อนคริสตกาล) ว่า “ถ้าคนตายมีสำนึก ข้าควรมองจ้งฟูด้วยหน้าและสายตาอย่างไร” 若死者有知，我將何面目以見仲父乎⁶² และหนึ่งในเหตุการณ์สะเทือนใจที่สุดในวรรณกรรมจีน (มีหลากหลายฉบับที่เอ่ยถึงเหตุการณ์เดียวกัน) ราชายูซายแห่งรัฐอู๋ 吳王夫差 (ปกครองระหว่าง 495-473 ปีก่อนคริสตกาล) ถามว่าเขาจะเผชิญหน้ากับอู๋จื่อชวี 伍子胥 (ตายเมื่อ 484 ปีก่อนคริสตกาล) ในชีวิตถัดไปได้อย่างไร⁶³

ในเอกสารฝั่งสำนักขงจื๊อ ประเด็นเรื่องคนตายมีสำนึกหรือไม่ มักจะถูกยกมาเป็นข้อเปรียบเทียบเพื่อขับเน้นแนวคิดหลัก ซึ่งตรงกับทัศนคติที่เราเห็นในหลุนอวี่ 6.20 นั่นคือคำถามถูกเมินเฉย ไม่ใช่แค่หาคำตอบไม่ได้ แต่ไม่เกี่ยวข้องกับบทสนทนาทางจริยธรรมด้วยขงจื๊อเจียววี่ (คำกล่าวจากสำนักขงจื๊อ 孔子家語) เป็นเอกสารที่เนื้อหาหลากหลายมากจนเป็นไปได้ที่จะระบุช่วงเวลาที่เหมาะสมของเอกสารได้ แต่มีการอภิปรายดังต่อไปนี้

子貢問於孔子曰：「死者有知乎？將無知乎？」

子曰：「吾欲言死之有知，將恐孝子順孫妨生以送死；吾欲言死之無知，將恐不孝之子棄其親而不葬。賜欲知死者有知與無知，非今之急，後自知之。」⁶⁴

จื่อกั๋ง (ตวนมู่ชื่อ, 端木賜 520-446 ปีก่อนคริสตกาล) ถามขงจื๊อว่า “คนตายมีสำนึก (หรือว่าคนตาย) จะไม่มีสำนึก”

⁶¹ เปรียบเทียบบทแปลใน Crump, (1996), §98.

⁶² Chen Qiyu, *Lüshi chunqiu xin jiaoshi* 呂氏春秋新校釋 (Shanghai: Guji, 2002), 16.979 (“จื่อเจีย” 知接); และให้ดูข้อความเดียวกันใน “เสี่ยวเซิง” 小稱, *Guanzi jiaozhu* 11.32.609.

⁶³ ผู้เขียนทราบถึงสี่ตัวอย่างคือ Xiang Zonglu 向宗魯, *Shuoyuan jiaozheng* 說苑校證, Zhongguo gudian wenxue jiben congshu (Beijing: Zhonghua, 1987), 9.231 (“เจิ้งเจี้ยน” 正諫); *Shiji* 史記 (Beijing: Zhonghua, 1959), 41.1745f. (“เยว่หวางโกวเจี้ยนชื่อเจีย” 越王句踐世家); Liu Jianguo 劉建國, *Xinyi Yue jue shu* 新譯越絕書, ed. Huang Junlang 黃俊郎 (Taipei: Sanmin, 1997), 11.244 (“ว้ายจ้วนจี้ อู๋หวางจันเม้ง” 外傳記吳王占夢); และ Zhou Shengchun 周生春, *Wu Yue chunqiu jijiao huikao* 吳越春秋輯校匯考 (Shanghai: Guji, 1997), 5.96 (“ฟูซายเน่ยจ้วน” 夫差內傳).

⁶⁴ Yang Zhaoming 楊朝明, *Kongzi jiaoyu tongjie fu chutu ziliao yu xiangguan yanjiu* 孔子家語通解附出土資料與相關研究, *Chutu wenxian yizhu yanxi congshu* 19 (Taipei: Wanjuanlou, 2005), 8.101 (“จื่อชือ” 至思).

ขงจื้อกล่าวว่า “ข้าอยากบอกว่าคนตายมีสำนึก แต่ข้าเกรงว่าลูกที่กตัญญูและหลานที่เชื่อฟัง จะผิดใจกับคนที่ยังมีชีวิต ในการทำพิธีส่งคนตาย ข้าอยากบอกว่าคนตายไม่มีสำนึก แต่ข้าเกรงว่าลูก ออกตัญญูจะทอดทิ้งพ่อแม่และปล่อยศพไว้มิฝัง ท่านเชื่อต้องการทราบว่าคุณตายมีสำนึกหรือไม่ นี่ไม่ใช่ ประเด็นเร่งด่วนตอนนี้ ในอนาคต ท่านก็จะทราบ (คำตอบ) ด้วยตัวเองภายหลัง”⁶⁵

เราอาจไม่มีทางรู้ที่มาและเวลาที่ชัดเจนของบทสนทนานี้ แต่ในทางปรัชญาแล้ว บทบาทของมันเป็นอย่าง เดียวกับแนวคิดในหลุนอวี่ 11.11

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」

曰：「敢問死。」

曰：「未知生，焉知死？」⁶⁶

จื๊อ (จิงโหว ยฺหวี่ 仲由 542-480 ปีก่อนคริสตกาล) ถามเกี่ยวกับการปฏิบัติต่อผีและวิญญาณ ท่าน อาจารย์ตอบว่า “ท่านยังไม่รู้เลยว่าจะปฏิบัติต่อคนอย่างไร แล้วท่านจะสามารถปฏิบัติต่อผีอย่างไรได้”

“ข้าขอถามเกี่ยวกับความตาย”

(ขงจื้อ) ตอบว่า “ท่านยังไม่รู้เกี่ยวกับชีวิตเลย ท่านจะไปรู้เกี่ยวกับความตายได้อย่างไร”

ไม่ต้องสนใจว่าผีและวิญญาณต้องการอะไร หรือผู้นำลัทธิจะอ้างว่าผีและวิญญาณต้องการอะไร เพื่อทักท้วง เอาแรงงานและความจงรักภักดีของเรา หน้าที่ทางจริยธรรมของเรานั้นมีต่อคนมีชีวิต และขึ้นกับตัวเราเองที่ จะพิจารณาอย่างถี่ถ้วนโดยอิสระ

การตระหนักว่านักปรัชญาจีนโบราณจำนวนมากเชื่อเรื่องการมีอยู่ของผีนั้นเป็นเรื่องจำเป็น เพราะแนวคิด ของนักวิชาการส่วนใหญ่ (ที่เพิ่งจะมีการท้าทายไม่นาน)⁶⁷ เชื่อว่าไม่มีแนวคิดการแบ่งสองชั่วของจิตใจกับ ร่างกายในปรัชญาจีนก่อนพุทธศาสนาเข้ามา เอ.ซี.แกรม (A.C. Graham) ได้พูดถึงประเด็นนี้ว่า

(แนวคิดการแบ่งสองชั่วของจิตใจกับร่างกาย) ไม่เคยเกิดขึ้นในปรัชญาก่อนยุคฮั่น คำว่า ซิน 心 “หัวใจ” บางครั้งแปลว่า “จิตใจ” นั้นสมเหตุสมผลเพียงพอในปรัชญายุคหลังที่ได้รับอิทธิพลพุทธจากอินเดีย แต่

⁶⁵ เปรียบเทียบบทแปลใน Kramers, (1950), 238.

⁶⁶ Lunyu jishi 22.760.

⁶⁷ ให้อู Goldin (2003), 226–47; และ Slingerland, (2013), 6–55. ใน Goldin (2003) ผู้เขียนอธิบายปัญหาจิตใจ-ร่างกาย ที่ถูกมองข้าม ในเอกสารจีน เช่น จวงจื่อ และ สวินจื่อ และผู้เขียนจะไม่นำมากล่าวซ้ำในที่นี้

ในช่วงยุคโบราณมันสื่อถึงเพียงแค่ว่าใจที่เป็นอวัยวะสำหรับคิด เห็นด้วยและไม่เห็นด้วย (สำหรับจีนโบราณ การคิดไม่ได้อยู่ในสมอง) ... ขงจื๊อไม่ใช่เหยื่อความมกมายของแนวคิดแบบหลังเดส์การ์ตส์ (post-Cartesian) อย่าง “ผีในเครื่องจักร” (ghost in the machine) เขาไม่รับรู้ถึงความต่างระหว่างพิธีกรรมที่เป็นการแสดงออกอย่างสง่างามและน่าเคารพ กับธรรมเนียมที่ว่างเปล่าในแง่ของการมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของความสง่างามและธรรมเนียมในจิตใจของผู้ประกอบพิธี⁶⁸

แม้ว่าคำกล่าวของแกรมจะคลุมเครือ ผู้เขียนเข้าใจว่ามันหมายถึงนักปรัชญาจีนหลักเลียงอภิปรัชญาแบบทวินิยมประเภท “ผีในเครื่องจักร” (ghost in the machine)⁶⁹ และในแง่นี้ถือว่าก้าวหน้ากว่านักปรัชญาตะวันตกที่เพิ่งจะเข้าใจจุดอ่อนของวิธีคิดแบบนั้น แต่ถ้าขงจื๊อไม่ได้รับรู้ถึงทวิลักษณ์ของจิตใจกับร่างกายแล้วเขาหมายถึงอะไรเมื่อพูดถึง “ผีและวิญญาณ” แม้ว่าจะจริงที่นักปรัชญาจีนไม่ได้คิดว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างจิตใจกับร่างกายเป็นปัญหาแบบเดียวกับเดส์การ์ตส์ (Descartes)⁷⁰ แกรมและคนอื่นกล่าวเกินจริงโดยการปฏิเสธการมีอยู่ของปัญหาจิตใจกับร่างกายในปรัชญาจีนโบราณอย่างสิ้นเชิง นักวิจารณ์สมัยใหม่จำนวนหนึ่งไม่ยอมรับว่านักคิดอย่างขงจื๊อและมั่วตี้ 墨翟 (ตายเมื่อประมาณ 390 ปีก่อนคริสตกาล) เชื่อว่ามีจริง ดังนั้นโลกแห่งภูมิปัญญาที่พวกเขาประกอบสร้างขึ้นมานั้นจึงผิดไปจากยุคสมัยและไม่น่าเชื่อถือ⁷¹

ส่วนใหญ่แล้ว ความคิดแบบนี้เป็นผลมาจากการไม่ใส่ใจอย่างเพียงพอต่องานของนักประวัติศาสตร์และนักโบราณคดี นักวิชาการด้านจีนโบราณส่วนใหญ่ เมื่อโดนถามว่า “สมัยนั้นเชื่อว่าคนตายมีสำนึกหรือไม่” ก็จะไม่ถึงสิ่งของหรือหตุหามากมายในสุสาน (รวมทั้งเหยื่อในพิธีบูชาขวัญ เช่น นางบำเรอ คนรับใช้ และสัตว์เลี้ยง)⁷²

⁶⁸ Graham (1989), 25f. เปลี่ยนการถอดเสียงด้วยอักษรโรมัน. ให้เปรียบเทียบ Zhang (2007), โดยเฉพาะหน้า 400; Hansen, (1992), โดยเฉพาะหน้า 75ff.; Hansen (1989), โดยเฉพาะหน้า 84ff. และ Granet (1934), 319. เช่นเดียวกับ Jochim, (1998), 50ff., ได้ปฏิเสธการมี “ทวินิยมของจิตใจ-ร่างกาย” ในแนวคิดของขงจื๊อเกี่ยวกับ ชิน

⁶⁹ วลีจาก Ryle, (1949), 15f. และหน้าอื่น ๆ เขาใช้เพื่ออธิบายลักษณะที่เราเรียกว่า “มายาคติของเดการ์ต” (Descartes' myth)

ผู้แปล : กิลเบิร์ต ไรล์ (Gilbert Ryle) พยายามชี้ให้เห็นว่านักปรัชญาในยุคนั้นเชื่อเดการ์ตโดยไม่ตั้งคำถามถึงปัญหาของทฤษฎีทวินิยมและเขาต้องการพิสูจน์ในงานเขียนว่าทฤษฎีทวินิยมนั้นผิดในหลักการ ดูเพิ่มเติมได้ที่ Gilbert Ryle, "Descartes' myth," in *The Philosophy of Mind: Classical Problems, Contemporary Issues*, ed. by Brian Beakley and Peter Ludlow (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), 23-31.

⁷⁰ ให้เปรียบเทียบ Goldin, (2003), 233.

⁷¹ ตัวอย่างเช่น Wong and Loy, (2004), 343–63 ยืนยันว่ามั่วจื๊อไม่ได้พยายามจะพิสูจน์การมีอยู่ของผีจริง ๆ แต่เหตุผลเดียวที่พวกเขาถึงเลที่จะยอมรับว่าเอกสารแท้จริงแล้วบอกว่าอะไร เป็นเพราะว่ามันฟังดูเหลวไหลอย่างแก้ตัวไม่ได้สำหรับทุกวันนี้ เราจะกลับมาสู่แนวคิดมั่วจื๊อเกี่ยวกับผีต่อไป

⁷² สุสานของท่านอ๋องแห่งรัฐเจิง (ประมาณ 475 – ประมาณ 433 ปีก่อนคริสตกาล) เป็นตัวอย่างที่โด่งดัง ให้ดู Zenghou Yi mu 曾侯乙墓, Kaoguxue tekan D.37 (Beijing: Wenwu, 1989), I, 45–59. สำหรับงานวิชาการทั่วไปเกี่ยวกับการสังเวย

ตัวอักษรบนกระดูกเสี่ยงหาย และอื่น ๆ อีกมากมาย ก่อนจะตอบยืนยันอย่างมั่นใจว่าสมัยนั้นเชื่อว่าคนตายมีสำนึก⁷³ ไม่มีอารยธรรมอื่นใดที่หลงเหลือหลักฐานมากกว่าจีน (ทั้งในรูปแบบตัวเขียนและแบบอื่น) ในด้านความเชื่อเกี่ยวกับบรรพบุรุษผู้ล่วงลับ แต่หลักฐานจำนวนมหาศาลนี้ไม่สามารถนำมาตีความได้อย่างตรงไปตรงมาตามที่คาดหวัง

ตัวอย่างเช่น สมมติฐานว่าสิ่งของในสุสานบ่งชี้แนวคิดของชีวิตหลังความตายนั้นแพร่หลายมาก ตัวแทนหนึ่งคือ เจสสิก้า รอว์สัน (Jessica Rawson)

การนำเสนอภาพที่เป็นรูปธรรม เช่น จากสุสาน สื่อให้เห็นดังนี้ อย่างแรกคือความต่อเนื่องของชีวิตทางวัตถุ โดยคนตายมีทั้งอดีตและอนาคตที่เกี่ยวข้องกับซากสิ่งที่ยังหลงเหลืออยู่อย่างเฉพาะเจาะจง อย่างที่สองคือโครงสร้างนามธรรมของความเชื่อเกี่ยวกับธรรมชาติของชีวิต และในกรณีของสุสาน คือชีวิตหลังความตาย อย่างที่สามคือ การกระตุ้นให้เกิดการหลอมรวมของแนวคิดสองกลุ่มโดยสิ่งของกลุ่มหนึ่งทำให้ผู้มองดู ทั้งอดีตและปัจจุบัน ได้เห็นแนวคิดสองกลุ่มนี้กลายเป็นสถานการณ์ที่เกี่ยวข้อง และเข้าใจคนกลุ่มอื่น ๆ และคนรุ่นอื่น ๆ ดังนั้นสิ่งที่หลงเหลืออยู่อย่างเป็นรูปธรรมได้ให้รูปแบบและแม่แบบสำหรับจินตนาการของคนจีนโบราณและสำหรับเราในการพยายามประกอบสร้างจินตนาการเหล่านั้น⁷⁴

รอว์สันยังทำให้เห็นชัดเจนว่าเธอไม่คิดว่าเอกสารที่เป็นลายลักษณ์อักษรนั้นจำเป็นสำหรับการตีความวัตถุสิ่งของ

คุณสมบัติโดดเด่นอย่างหนึ่งของข้อมูลเกี่ยวกับพิธีกรรมจากยุคแรกเริ่มเหล่านี้คือบันทึกที่เป็นลายลักษณ์อักษรนั้นไม่ค่อยมีความสำคัญ สำหรับจุดประสงค์ของการอภิปรายนี้ ผู้เขียนคิดว่าข้อความและคำพูดนั้นไม่มีความจำเป็นเลยสำหรับการสำรวจลักษณะและความหมายของพิธีกรรม⁷⁵

ผู้เขียนไม่มองว่าบันทึกที่เป็นลายลักษณ์อักษรนั้น “ไม่ค่อยมีความสำคัญ” ในทางตรงกันข้าม บันทึกเหล่านี้เผยให้เห็นถึงจุดสำคัญว่าคนจีนโบราณไม่ได้เข้าใจสิ่งของในสุสานแบบเดียวกับนักโบราณคดีสมัยใหม่เสมอ

มนุษย์ประเภท “การฝังไปกับคนตาย” (“ซวิ้นจ้าง” 殉葬) ให้อู Eschenbach, (2003), 167–91; ธรรมเนียมนี้ในสมัยชางได้มีการอภิปรายใน Keightley, (2012), 69–77, a และ 222ff.

⁷³ ดังนั้น ตัวอย่างเช่น Wang Bo, “Religion and Belief in the Shang and Zhou Dynasties,” in *The History of Chinese Civilization*, ed. Yuan Xingpei et al., The Cambridge China Library (Cambridge, 2012), I, 447: “การบูชาบรรพบุรุษยังต้องมากับความเชื่อว่าวิญญาณมนุษย์ไม่สูญสลายไปหลังจากตาย”

⁷⁴ Rawson (1999), 21n.1.

⁷⁵ Rawson (1999a), 21f. รอว์สันใช้แนวทางคล้ายกันในงานเขียนอีกชิ้นจากปีเดียวกัน Rawson (1999b), 5–58. งานเขียนชิ้นก่อนหน้าของเธอ (1998), 107–33 ทำได้ดีกว่า

ไป หนึ่งในกรอภปรายที่สมบูรณที่สุดเกี่ยวกับพิธีฝังศพ รวมถึงการเตรียมสิ่งของสำหรับฝังในสุสาน นั้นเป็นคำอภปรายของสวินจื่อ⁷⁶ ผู้ที่ไม่เคยบอกว่สิ่งของพวกนี้มีไว้เพื่อใช้ในชีวิตหลังความตาย สวินจื่อเน้นย้ำคุณค่าทางจิตใจของกระบวนการทั้งหมดต่อผู้ที่ยังมีชีวิต ข้อคิดเห็นของเขาต่อพิธีศพเป็นส่วนหนึ่งของข้อเสนอหลักของเขาว่าจุดประสงค์ของพิธีกรรมคือเพื่อสนับสนุนพัฒนาการทางจริยธรรมของผู้ประกอบพิธี⁷⁷ ขั้นตอนพิธีศพที่เหมาะสมจะช่วยผ่อนคลายความเศร้าโศกและแสดงความเคารพอย่างสมควรต่อผู้ตาย

故事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。君子賤野而羞瘠，故天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重，然後皆有衣衾多少厚薄之數，皆有芻蕘文章之等，以敬飾之，使生死終始若一，一足以為人願，是先王之道，忠臣孝子之極也。⁷⁸

ดังนั้นการรับใช้คนมีชีวิตโดยปราศจากความจงรักภักดีและเอื้อเฟื้อ หรือพิธีการที่เคารพยกย่อง⁷⁹ เรียกว่าป่าเถื่อน ทำพิธีฝังศพโดยปราศจากความจงรักภักดีและเอื้อเฟื้อ หรือพิธีการที่เคารพยกย่อง เรียกว่าตระหนี่ถี่เหนียว คนมีเกียรติจะตำหนิความป่าเถื่อนและอับอายกับความตระหนี่⁸⁰ ดังนั้นด้านในและด้านนอกของโลงศพจะมีเจ็ดชั้นสำหรับโอรสสวรรค์ ห้าชั้นสำหรับเจ้านครรัฐ สามชั้นสำหรับขุนนางใหญ่ สองชั้นสำหรับข้าราชการ ทั้งนี้เพื่อเป็นการยกย่องและตกแต่งพวกเขา⁸¹ มีระเบียบสำหรับแต่ละ (ตำแหน่ง) ในการกำหนดจำนวนและความหรูหราของเสื้อผ้าและอาหารของผู้วายชนม์ และระดับของพัดและเครื่องประดับ (ที่ตรงกับตำแหน่ง) นี่ทำให้ชีวิตและความตาย จุดจบและจุดเริ่มต้น (ถูกทำให้) เป็นหนึ่งเดียว และความโหยหาของผู้คนได้รับการเติมเต็ม นี่คือวิถีของกษัตริย์ยุคก่อน แขนงหลังคาของขุนนางที่จงรักภักดีและลูกที่กตัญญู⁸²

ศพได้รับการตกแต่งเช่นเดียวกัน เพื่อ “ลบความน่าขยะแขยง” (“เมี้ยเอ้อ” 滅惡) เพราะศพที่น่าขยะแขยงจะโดนรังเกียจ และคนที่รังเกียจศพของพ่อแม่จะไม่อยากเข้าไปยุ่ง และในที่สุดก็ทำตัวไม่ต่างจากสัตว์⁸³ ไม่มี

⁷⁶ ให้อู๋ประกอบ บท “ชื่อซางหลี่” 士喪禮 ของ “อีหลี่” 儀禮 ซึ่งมีรายละเอียดมากกว่าสวินจื่อ แต่ไม่ได้พยายามจะทำให้กระบวนการทางพิธีกรรมเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการทัศน์ทางปรัชญาที่ครอบคลุม ให้อู๋ Hu Peihui 胡培翬 (1782–1849), *Yili zhengyi* 儀禮正義, ed. Duan Xizhong 段熙仲 (1897–1987) ([Nanjing:] Jiangsu guji, 1993), 26.1639–28.1824.

⁷⁷ ให้อู๋เปรียบเทียบ Goldin, (2011), 75ff.

⁷⁸ “หลี่ลุ่น” 禮論, *Xunzi jijie* 13.19.359f.

⁷⁹ ผู้แปล : 敬文 พิธีการที่เคารพยกย่อง แปลจากคำว่า reverent formality

⁸⁰ ผู้แปล : 瘠 ความตระหนี่ แปลจากคำว่า miserliness

⁸¹ ผู้แปล : เพื่อเป็นการยกย่องและตกแต่งพวกเขา แปลจากคำว่า in order to revere and adorn them วรคนี้ไม่มีในภาษาจีนแต่ผู้เขียนน่าจะใส่เข้าไปเพื่อให้เข้าใจได้ชัดเจนขึ้น

⁸² เปรียบเทียบบทแปลใน Knoblock, III, 63; และ Watson, *Xunzi*, 101.

⁸³ “หลี่ลุ่น” *Xunzi jijie* 13.19.362.

คำพูดไหนเลยที่บอกเกี่ยวกับการเตรียมศพเพื่อชีวิตหลังความตาย และย่อหน้าที่ยาวที่สุดก็ถึงกับบอกว่าของในสุสานไม่ได้มีไว้ให้คนตายใช้ แต่วางไว้ในสุสานเพื่อเป็นพิธีการสูงส่งในการแสดงออกซึ่งความเศร้าโศกของผู้ที่ยังมีชีวิต

“喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故事死如生，事亡如存，終始一也。始卒，沐浴、髻體、飯含，象生執也。……充耳而設瑱，飯以生稻，含以槁骨，反生術矣。設褻衣，襲三稱，縉紳而無鉤帶矣。設掩面、儼目，髻而不冠笄矣。書其名，置於其重，則名不見而柩獨明矣。薦器則冠有鍔而毋縫，簠、簋虛而不實，有簟席而無床第。木器不成斲，陶器不成物，薄器不成內，笙竽具而不和，琴瑟張而不均，輿藏而馬反，告不用也。具生器以適墓，象徙道也。略而不盡，貌而不功。趨輿而藏之，金革轡靽而不入，明不用也。象徙道，又明不用也，是皆所以重哀也。故生器文而不功，明器貌而不用。”⁸⁴

ในพิธีศพ เราใช้ชีวิตระดับความตาย เราส่งคนตายในทางที่แสดงให้เห็นถึงตัวอย่างในการใช้ชีวิต ดังนั้นเราจึงใช้คนตายราวกับพวกเขายังมีชีวิต เราใช้คนตายราวกับพวกเขายังคงอยู่ จุดจบและจุดเริ่มเป็นหนึ่งเดียว เมื่อ (คน) เพิ่งตาย เราก็จะอาบน้ำ (ศพ) มัดผมขึ้นเป็นจุก ดูแลร่างกาย⁸⁵ และวางอาหารไว้ในปาก สิ่งเหล่านี้เป็นตัวอย่างของการที่ (คนตาย) ได้รับการปรนนิบัติเมื่อยังมีชีวิต ... แต่อดหูด้วยจุกเตรียมข้าวสารเพื่อเป็นอาหาร และใส่กระดูกแห้งไว้ในปาก⁸⁶ เป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับแนวปฏิบัติเมื่อยังมีชีวิต

ใส่ชุดชั้นใน เสื้อผ้าศพสามชั้น และผ้ารัดเอวไหมสีแดง แต่ไม่มีเข็มขัด คลุมผ้าปิดหน้า พันผ้ารอบดวงตา และมัดผมเป็นจุก แต่ไม่ใส่หมวกหรือปิ่นปักผม เขียนชื่อของคนตายและวางไว้บนแผ่นจารึกเพื่อให้ไม่เห็นชื่อแต่ (สิ่งระบุตัวตน) ของโลงศพชัดเจน เครื่องสักการะ ได้แก่ หมวกกลมคล้ายหมวกเหล็กแต่ไม่มีสายรัดผม หม้อและเหยือกวางเปล่าและไม่ใส่อะไรลงไป มีเสื้อไม่ไผ่แต่ไม่มีเตียง สิ่งของที่เป็นไม้จะไม่แกะสลักอย่างสมบูรณ์ เครื่องเคลือบจะไม่เป็นรูปร่างที่สมบูรณ์ สิ่งของที่เป็นไม้ไผ่จะไม่สมบูรณ์ในระดับที่สามารถใส่อะไรได้ เครื่องดนตรีประเภทปี่และขลุ่ยจะมีการเตรียมไว้ แต่ไม่ได้ปรับเสียง เครื่องดนตรีประเภทพิณอย่างฉินและเชอจะมีการสอดสายไว้แต่ไม่ได้ปรับให้ถูกต้อง รถม้าจะถูกฝังแต่ม้าจะถูกส่งกลับ (ไปที่คอกม้า) (ขั้นตอนทั้งหมดนี้) เป็นการสื่อให้เห็นว่าสิ่งของพวกนี้ไม่ได้มีเอาไว้ใช้

⁸⁴ “หลี่ลู่” *Xunzi jijie* 13.19.36ff.

⁸⁵ ตามข้อคิดเห็นของ หยางเลียง 楊倞(มีชีวิตอยู่เมื่อคริสต์ศักราช 818) ผู้เสนอว่าตัวอย่างคือ “การตัดเล็บ” (จำวจเจียน 爪揃)

⁸⁶ หยางเลียง (และผู้วิจารณ์ส่วนใหญ่หลังจากเขา) คิดว่า “กระดูกแห้ง” หมายถึง เปลือกหอยเบี้ย

เตรียมสิ่งของที่ใช้เมื่อมีชีวิตเพื่อฝัง (คนตาย) อย่างเหมาะสม และสิ่งเหล่านี้จะเป็นตัวอย่างของตัว (วิถีทาง)⁸⁷ ที่เขาดำเนิน⁸⁸ ให้เลือก (จากของที่เขามี) และไม่ได้เอามาทั้งหมด ของที่มีรูปร่างแต่ใช้งานไม่ได้ ขั้วรถม้าไปที่สุสานและฝังมัน แต่พวกของที่เป็นโลหะและหนัง บังเหียนและแส้หนังจะไม่ฝังไปด้วย นี่ทำให้ชัดเจนว่าของพวกนี้ไม่ได้จะเอาไวใช้ จุดประสงค์ (ในการเตรียมสิ่งของ) แสดงตัวอย่างของตัว (วิถีทาง) ที่ (คนตาย) ดำเนิน และชัดเจนว่าสิ่งเหล่านี้ไม่ได้เอาไวใช้แต่เป็นไปเพื่อแสดงความเคารพสำคัญ ดังนั้นสิ่งของเมื่อครั้งมีชีวิตเอามาตกแต่งแต่ไม่มีประโยชน์ใช้สอย สิ่งของศักดิ์สิทธิ์⁸⁹ มีรูปร่างแต่ไร้วัตถุประสงค์⁹⁰

ถ้าสุสานที่ค้นพบเร็ว ๆ นี้มีการออกแบบและจัดวางตามอย่างแนวคิดนี้ คงถือว่าเป็นความผิดพลาดร้ายแรงสำหรับนักโบราณคดีสมัยใหม่ที่จะอนุมานเกี่ยวกับมุมมองต่อโลกหลังความตายจากสิ่งของที่วางไว้กับคนตาย แต่ไม่ใช่ทุกครอบครัวที่จัดพิธีศพในจีนโบราณจะเป็นผู้เชื่อในสวีนิจอย่างจริงจัง และมีหลักฐานอื่นว่าบางคนจินตนาการตัวเองว่าจะได้ติดต่อกับสิ่งของต่าง ๆ ในโลกหลังความตายที่ไร้กาลเวลา ตัวอย่างคือ มีเรื่องเล่าที่โด่งดังเรื่องหนึ่ง เกี่ยวกับปัญญาชนผู้หนึ่งที่ขอให้ลูก ๆ ของเขาเตรียม “เหย้าเตียน” (คำสั่งสอนของจักรพรรดิเหย้า 堯典) ไว้หนึ่งฉบับ พร้อมกับเครื่องเขียน สำหรับการเทศนาชั่ววันจันทร์ของเขา⁹¹ บางสุสานมีเอกสารบันทึกและเครื่องเขียน แสดงว่าคนเชื่อกันว่าคนตายสามารถอ่านและเขียนได้⁹² มีเอกสารอื่นอีกมากมายที่มีไว้เพื่อปกป้องคนตายจากเหล่าวิญญาณที่อาจจะไม่พอใจการสร้างสุสาน หรือเพื่อรักษาระดับทางสังคมของผู้ตายในอีกโลกหนึ่ง ซึ่งเป็นหลักฐานของแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายที่หนักแน่น⁹³ แต่สมมติฐานใด ๆ เกี่ยวกับทัศนะของชาวจีนต่อชีวิตหลังความตายก็นำตั้งข้อสงสัยถ้าสมมติฐานเหล่านั้นอยู่บน

⁸⁷ ผู้แปล : ตัว แปลไทยได้ว่า วิถีทาง แต่ผู้แปลเลือกทับศัพท์ตามผู้เขียนที่เลือกทับศัพท์เป็นคำว่า *dao*

⁸⁸ ตามข้อคิดเห็นของหยางเลียง สำหรับ เชียงสี่ตัว 象徙道 ดังนั้น นักบวชอาจโดนฝังร่วมกับอาวุธและชุดเกราะ นักวิชาการอาจฝังกับหนังสือ ฯลฯ จากการตีความของ ห่าวอี้สิง 郝懿行 (1757 – 1825) ที่ตอนนีได้รับการยอมรับเป็นวงกว้าง พิธีกรรมต่าง ๆ สื่อว่าผู้ตาย “ได้เปลี่ยนถิ่นที่อยู่” (อี่วี 徙居) แต่ผู้เขียนมองว่าไม่น่าเป็นเช่นนั้น เช่นเดียวกับที่ ตัว ปกติแล้วไม่ได้หมายถึง ถิ่นที่อยู่

⁸⁹ การอภิปรายที่ดีที่สุดเกี่ยวกับ “หมิงซี” 明器 คือ Falkenhausen, (2006), 301ff.

⁹⁰ เปรียบเทียบบทแปลใน Knoblock, III, 67–68; และ Watson, *Xunzi*, 107f. ส่วน Poo, (2011), 27f. ได้แปลบางส่วนของข้อความและตีความคล้ายกัน

⁹¹ “หลิวจ้าวจุนอวีเจียงหลิวโจวจ้าวเหลียวจ้วน” 劉趙淳于江劉周趙列傳, *Hou-Han shu* 後漢書(Beijing: Zhonghua, 1965), 39.1311. Pines, (2003), 119f. กล่าวถึงเรื่องนี้และตัวอย่างที่คล้ายกัน สำหรับภาพรวมของ “ทฤษฎีที่จะอธิบายว่าทำไมชาวจีนโบราณถึงใส่เอกสารไว้ในสุสาน” ให้ดู Cook, *Death in Ancient China*, 9.

⁹² ดังนั้น Kalinowski, (2003), 895f.

⁹³ Anna Seidel ริเริ่มการศึกษาเอกสารเหล่านี้ ตัวอย่างเช่น Seidel (1987), 21–57; (1985), 161–83; and (1982), 79–122. และให้ดู Guo, (2011), 97ff.; Harper, (2004), 227–67; Mittag, (2003), โดยเฉพาะหน้า 135–38; และ Kleeman, (1984), 1–34.

พื้นฐานของสิ่งของที่อยู่ในสุสานเพียงอย่างเดียว เพราะเราไม่สามารถบอกได้ว่าใครเลือกรูปแบบพิธีศพ (คนตายหรือคนที่ยังอยู่) และเพราะเหตุใด (สำหรับใช้ในชีวิตหลังความตายหรือเพื่อการปลดปล่อยความรู้สึกของคนมีชีวิต) สิ่งที่ทำให้ насับสนขึ้นไปอีกคือ ชัดเจนว่าของในสุสานบางส่วน โดยเฉพาะในกลุ่มชนชั้นสูง เป็นของสำหรับพิธีศพจากเพื่อนร่วมงานและมิตรสหาย ดังนั้นไม่ได้ให้ข้อมูลโดยตรงเกี่ยวกับความเชื่อและคุณค่าที่คนตายยึดถือ⁹⁴

อย่างที่กล่าวไปข้างต้น นักวิชาการด้านจีนโบราณส่วนใหญ่อาจจะนึกถึงจารึกบนกระดูกเสี่ยงทายเป็นสิ่งที่ได้ไป ในแง่หลักฐานว่ามีความเชื่อว่าคนตายมีสำนึก เอกสารเหล่านี้โดยทั่วไปเข้าใจกันว่าเป็นผลพลอยได้จากความสัมพันธ์ต่างตอบแทนกับวิญญาณบรรพบุรุษและเทพเจ้าอื่น ๆ ถ้าเราถามพวกเขาว่าพวกเขาต้องการอะไร และทำตามที่พวกเขาต้องการ พวกเขาจะให้รางวัลเราเป็นสุขภาพที่ดีและความเจริญรุ่งเรืองเช่นเดียวกัน ถ้าเราไม่ใส่ใจพวกเขา พวกเขาก็จะโกรธและลงโทษเรา⁹⁵ เมื่อมีอะไรผิดปกติเกิดขึ้นบนโลก ก็มีความจำเป็นเร่งด่วนที่จะต้องหาว่ามีวิญญาณอยู่เบื้องหลังหรือไม่ และถ้าเป็นเช่นนั้น ก็ต้องหาว่าเป็นวิญญาณตนใด เพื่อทำให้มันสงบ ก่อนที่มันจะแสดงความไม่พอใจออกมาเป็นความเสียหายที่หนักหนาขึ้น ปวดฟันวันนี้ แผ่นดินไหวพรุ่งนี้

貞：王夢唯大甲。貞：王夢不唯大甲。⁹⁶

ผู้ทำนาย : ความฝันของพระราชาก็เป็นเพราะตำเจี๋ย

ผู้ทำนาย : ความฝันของพระราชาก็ไม่ใช่เพราะตำเจี๋ย

คาดได้ว่าพระราชานั้นร้าย⁹⁷ ตัวอย่างคล้ายกันคือ

……王疾不唯大示。貞：王疾唯大示。⁹⁸

⁹⁴ ให้อตัวอย่างเช่น Yang Hua 楊華, *Xinchu jianbo yu lizhi yanjiu* 新出簡帛與禮制研究, ed. Ding Yuanzhi 丁原植, *Chutu sixiang wenwu yu wenxian yanjiu congshu* 33 (Taipei: Taiwan guji, 2007), 159–81; and Cao Wei 曹瑋, *Zhouyuan yizhi yu Xi-Zhou tongqi yanjiu* 周原遺址與西周銅器研究 (Beijing: Kexue, 2004), 165–75 และ 258–63.

⁹⁵ ตัวอย่างเช่น Liu Yuan 劉源, *Shang Zhou jizuli yanjiu* 商周祭祖禮研究, *Zhongguo Shehui Kexue Yuan Lishi Yanjiu Suo zhuankan* A.4 (Beijing: Shangwu, 2004), 237–65; Keightley (2000), 101ff.; (1996), I, 38–49.

⁹⁶ Guo Moruo 郭沫若 (1892–1978) et al., eds., *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Beijing: Zhonghua, 1979–83), #14199.

⁹⁷ สำหรับความฝันที่เป็นเหตุแห่งความกังวล ให้อดู Liu Yuan, 240–42; และ Ikeda, 223–24.

⁹⁸ *Jiaguwen heji*, #13697.

... อาการป่วยของพระราชินีไม่ใช่เพราะบรรพบุรุษที่ยิ่งใหญ่

ผู้ทำนาย : อาการป่วยของพระราชินีเป็นเพราะบรรพบุรุษที่ยิ่งใหญ่

กลุ่มจารึกบนกระดูกเสี่ยงทายที่เพิ่งค้นพบใหม่ในบริเวณที่เรียกว่า “ฮวายุวนจวงตงตี้” 花園莊東地 มีบันทึกที่ทำให้แทบไม่ต้องสงสัยเลยว่าคนสมัยนั้นเชื่อว่าวิญญาณของคนตายสามารถทำร้ายคนได้

癸酉卜，子耳鳴唯癸子害。⁹⁹

รอยทำนายวันกู่โย่ว หูของเด็กร้องดังเพราะเด็กกู่ทำร้าย

“เด็ก” อาจหมายถึงลูกของราชินี (มีชีวิตรอยู่ประมาณ 1200 ปีก่อนคริสตกาล)¹⁰⁰ ขณะที่เด็กกู่ที่น่าจะหมายถึงชื่อวิญญาณของเจ้าชายที่ตายไปแล้ว จารึกที่เกี่ยวข้องสื่อว่าสามารถทำให้เด็กกู่พอใจได้ด้วยวิธีการเช่นไหว้

癸巳，歲癸子[羊+ 匕]一。¹⁰¹

ในวันกู่ซื้อ ทำพิธีชื้อให้เด็กกู่ด้วยแกะตัวเมียหนึ่งตัว

แต่บันทึกพวกนี้ไม่เพียงพอในตัวเองที่จะบอกว่าเด็กกู่ถูกจินตนาการว่าเป็นสิ่งที่มีสำนึก สารพิษ ไอพิษ และอื่น ๆ ก็ทำให้เกิดความไม่สบายได้เช่นกัน แต่พวกนี้ไม่ใช่สิ่งที่มีสำนึก และเป็นไปได้ว่า (แม้ผู้เขียนจะคิดว่าไม่น่าจะเป็นอย่างนั้น) ในความคิดของคนทำพิธีสมัยสำริด การสักการะที่เหมาะสมจะป้องกันอันตรายจากเด็กกู่ เช่นเดียวกับวิธีการที่สมเหตุสมผลสามารถป้องกันอันตรายจากสาเหตุที่ไม่มีชีวิต ดังนั้นเราควรทำตามคำแนะนำของเพื่อนร่วมงานผู้เขียน อัดัม สมิท (Adam Smith)¹⁰² และตั้งคำถามว่าได้มีการแสดงภาพของบรรพบุรุษที่ตายไปในสถานะทางจิตใจที่เปลี่ยนแปลงหลากหลายหรือไม่ นี่จะเป็นตัวบ่งชี้ที่หนักแน่นกว่าสำหรับการมีสำนึก เพราะโดยปกติเราไม่ได้ถือว่าสิ่งของที่ไร้สำนึกมีสถานะทางจิตใจ ถ้าเราพบเอกสารที่แสดงให้เห็นว่าบรรพบุรุษผู้ล่วงลับมีอารมณ์อย่างความโกรธหรือความสุข เราก็จะมีกรณีตัวอย่างที่หนักแน่นขึ้นว่าคนสมัยนั้นเชื่อว่าสิ่งเหล่านั้นมีสำนึก

⁹⁹ *Yinxu Huayuanzhuang dongdi jiagu* 殷虛花園莊東地甲骨, Kaoguxue zhuan kan B.36 (Kunming: Yunnan renmin, 2003), #275.

¹⁰⁰ สำหรับตัวตนของ “เด็ก” ให้ดู Yao Xuan 姚萱, (2006), 40–55.

¹⁰¹ *Yinxu Huayuanzhuang dongdi jiagu*, #253.

¹⁰² ผู้แปล : Adam D. Smith, Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania

ในบทความที่กล่าวหาและเป็นที่ชื่นชมฉบับหนึ่ง นักอักษรวิทยาจีน จิวซีกุย 裘錫圭 ได้ถอดตัวอักษรที่ไม่สามารถระบุได้มาก่อนโดยอ่านเป็นคำว่า คำน/ชาน 衍/侃¹⁰³ “มีความสุข ฟังพอใจ”¹⁰⁴ ถ้าสมมติฐานของเขาถูกต้อง จะเผยความสำคัญอย่างยิ่งยวดของจารึกกระดูกเสี่ยงทาย อย่างเช่นในตัวอย่างต่อไปนี้

甲辰夕，歲祖乙黑牡一，惠子祝，若，祖乙侃.....¹⁰⁵

ในเย็นวันเจี่ยเจิน ทำพิธีชูปให้บรรพบุรุษอี่ ด้วยโคตัวผู้สีดำหนึ่งตัว ควรให้เด็กเป็นผู้ทำพิธีร้องขอ

ยอมรับคำขอ : บรรพบุรุษอี่ฟังพอใจ...

ตอนนี้ชัดเจนว่าผู้ประกอบพิธีไม่ใช่เพียงแค่ระมัดระวังกับพลังร้ายที่ไร้ชีวิต เรียกว่า “บรรพบุรุษอี่” แต่พยายามทำทุกอย่างที่คิดจะทำให้เขาฟังพอใจ บรรพบุรุษอี่อาจพร้อมจะรู้สึกไม่พอใจ และสถานะทางจิตใจของบรรพบุรุษอี่ก็เชื่อกันว่ามีความสัมพันธ์อย่างใหญ่หลวงต่อความเป็นอยู่ของพวกเขา

ต่อให้ตัวอักษรสุดท้ายของข้อความนี้ไม่ใช่ “คำน/ชาน” ก็มีการใช้ที่คล้ายคลึงกันจำนวนมากในจารึกสำริด (โดยเฉพาะบนระฆัง ที่คาดว่าจะใช้เล่นดนตรีให้วิญญาณอารมณ์ดี)¹⁰⁶ ชายผู้ดีที่ร่ำรวยและกว้างขวางคนหนึ่งชื่อว่า “ซิง”興¹⁰⁷ มีข้อความดังต่อไปนี้จารึกบนระฆังของเขา

穌林鐘用照格喜侃樂前文人。用祈壽永命，綽綽福祿屯魯。¹⁰⁸

ด้วยระฆังหลินที่ไพเราะ (ระฆังเหอหลิน) ข้าได้ทำให้บรรพบุรุษผู้มีอารยธรรมมาถึงอย่างชื่นมื่น และนำพาความสุข ความพึงพอใจ และความสนุกสนานมาให้พวกเขา ขณะที่ข้าขอพรให้มีอายุยืนและชีวิตที่แข็งแรง ขอให้โชคลาภและทรัพย์สินเงินทอง ผลประโยชน์ทั้งหลายสะสมเพิ่มพูนให้แก่ข้า

¹⁰³ ทั้งสองตัวไม่เหมือนกันและไม่ได้อ่านเสียงวรรณยุกต์เดียวกัน แต่มาจากรากศัพท์เดียวกันแน่นอน

¹⁰⁴ “ชื่อ(ว่าด้วย) ‘คำน/ชาน’” 釋「衍」「侃」，ใน *Lu Shixian xiansheng xueshu taolunhui lunwenji* 魯實先生學術討論會論文集(Taipei: Taiwan Shifan Daxue, 1993), 6–12.

¹⁰⁵ *Yinxu Huayuanzhuang dongdi jiagu*, #6.

¹⁰⁶ เปรียบเทียบ Falkenhausen, (1993), 25–28.

¹⁰⁷ สำหรับซิงและตระกูลของเขา ให้อู Falkenhausen, (2006), 56–64.

¹⁰⁸ *Yin Zhou jinwen jicheng* 殷周金文集成, Kaoguxue tekan (Beijing: Zhonghua, 1984-), #246.

เปรียบเทียบหน้า 247–50, ก็เป็นชุดระฆังของซิงเช่นกัน: “ข้าอาจหาญสร้างระฆังไพเราะอันเป็นสมบัติยิ่งใหญ่ให้แก่ (บรรพบุรุษ) ผู้มีอารยธรรมของข้า เพื่อเป็นการแสดงความกตัญญู เช่นไหว้เหล้าผู้มาถึงอย่างสง่างาม และทำให้อารยธรรมที่ยิ่งใหญ่ ฟังพอใจ” 敢作文人大寶協穌鐘，用追孝，享祀照格，樂大神。

“บรรพบุรุษผู้มีอารยธรรม” (เจียนเหวินเหริน 前文人) คือวิญญาณบรรพบุรุษผู้ล่วงลับของชิง และ “การมาถึงอย่างขึ้นมีน” (จ้าวเก้อ 照格) หมายถึงการมาถึงห้องโถงพิธีของพวกเขา หลังจากถูกกระตุ้นและทำให้พอใจด้วยเสียงระฆังของเขา เรายังอยู่ในโลกของการต่อรองแลกเปลี่ยนแบบต่างตอบแทน ข้าให้ความบันเทิงแก่ท่านด้วยระฆัง และท่านก็ตอบแทนด้วยโชคลาภทรัพย์สินเงินทองและผลประโยชน์ บรรพบุรุษยอมร่วมมือเพราะพวกเขา “มีความสุข ฟังพอใจ และสนุกสนาน” (สีชานเล่อ 喜侃樂)

จารึกบนระฆังอีกหลายแห่ง เช่น จารึกหุงงปี้ที่ห้า 五祀胡鐘 ก็ใช้รูปแบบคล้ายกัน

作厥王王大寶，用喜侃前文人，前文人庸厚多福。¹⁰⁹

ข้าสร้างทรัพย์สินสมบัติแห่งราชาให้แก่กษัตริย์ทั้งหลาย เพื่อนำพาความสุขและความพึงพอใจมาให้แก่บรรพบุรุษผู้มีอารยธรรมของข้า ดังนั้นขอให้บรรพบุรุษผู้มีอารยธรรมของข้าเพิ่มพูนโชคลาภให้แก่ข้า

และจารึกจึงเหรินนิงจง 井人佞鐘

肆佞作蘇父大林鐘。用追孝，侃前文人。前文人其嚴在上，豐豐懌懌，降余厚多福無疆。¹¹⁰

ดังนั้นข้า นิง¹¹¹ สร้างระฆังหลินอันยิ่งใหญ่ให้แก่เหอฟู เพื่อดำเนินตามความกตัญญูและนำพาความพึงพอใจมาให้แก่บรรพบุรุษผู้มีอารยธรรมของข้า ขอให้บรรพบุรุษผู้มีอารยธรรมของข้าผู้มีเกียรติเบื่องบนเปล่งเสียง “เฟิงเฟิงอี้” ส่งความร่ำรวยและลาภยศมากมายอย่างไม่จำกัดลงมาให้แก่ข้า

เฟิงเฟิงอี้ 豐豐懌懌 (ภาษาจีนยุคเก่า พงพงลักลัก) ไม่เพียงแต่เลียนเสียงของระฆัง แต่ยังสื่อสารข้อความที่ชัดเจนว่า “อุดมสมบูรณ์และผ่อนคลาย” ขณะที่บรรพบุรุษกำลังได้รับคำวิงวอนและร้องขอให้ส่งความสุขและความเจริญรุ่งเรืองลงมา ระฆังก็จะเปล่งเสียง “อุดมสมบูรณ์และผ่อนคลาย อุดมสมบูรณ์และผ่อนคลาย” กึกก้องกังวานสะท้อนคำของผู้ขอพรในภาษาที่ตรงไปตรงมาของพวกเขา¹¹²

คำ/ชาน 衍/侃 เล่อ 樂 และคำในทำนองเดียวกัน ถูกใช้อย่างเคารพยกย่องต่อบรรพบุรุษผู้ล่วงลับใน ซื่อจิง (ตำรารวมบทกวี 詩經) เช่นกัน ลองพิจารณาบทเปิดของ “หนั” 那 (เหมา 301)

¹⁰⁹ Yin Zhou jinwen jicheng, #358.

¹¹⁰ Yin Zhou jinwen jicheng, #110.

¹¹¹ ผู้แปล : นิง 佞 คือชื่อคน

¹¹² ข้อมูลเพิ่มเติมสำหรับปรากฏการณ์นี้ ให้อู Shaughnessy, (1997), 181f.; และ Kern, (2009), I, 167f.

猗與那與，置我鞀鼓。

奏鼓簡簡，衍我烈祖。¹¹³

ช่างนำเข้ายวน ซ่างมั่งคั่งร่ำรวย เราเตรียมเครื่องดนตรีประเภทกลอง

เราตีกลอง ซ่างเสียงสะท้อนก้อง และนำความสุขมาสู่บรรพบุรุษที่รุ่งโรจน์ของเรา¹¹⁴

ข้อความเหล่านี้เหมาะสมแล้วที่จะอยู่ในจารึกสำริด และต้องมาจากบริบททางศาสนาทำนองเดียวกับระฆังของชิงแนนนอน “บทนำอันยิ่งใหญ่” สำหรับช้อจิง แม้ว่าจะเป็นเอกสารจากยุคหลังก็ตาม ได้กล่าวไว้ว่า บทกวีเป็นเครื่องมือที่สะดวกที่สุดในการ “กระตุ้นผีและวิญญาณ” (“ก่านกู่ยฺเหิน” 感鬼神)¹¹⁵ เป็นคำกล่าวอ้างที่ดูเหมือนจะเชื่อในสำนักของคนตาย

“จี้จู้” 既醉 (เหมา 247) บทกวีอีกบทในช้อจิง ให้ความชัดเจนมากจนสมควรจะแปลมาทั้งบทในที่นี้

既醉以酒，既飽以德。君子萬年，介爾景福。

既醉以酒，爾殽既將。君子萬年，介爾昭明。

昭明有融，高朗令終。令終有俶，公尸嘉告。

其告維何？籩豆靜嘉。朋友攸攝，攝以威儀。

威儀孔時，君子有孝子。孝子不匱，永錫爾類。

其類維何？室家之壺。君子萬年，永錫祚胤。

其胤維何？天被爾祿。君子萬年，景命有僕。

其僕維何？釐爾女士。釐爾女士，從以孫子。¹¹⁶

ตอนนี้เราเมามายด้วยสุรา ตอนนี้เราเต็มอิ่มด้วยบารมีของท่าน

¹¹³ Luo Jiangsheng 雒江生, *Shijing tonggu* 詩經通詁 (Xi'an: San-Qin, 1998), 30.897.

¹¹⁴ เปรียบเทียบบทแปลใน Karlgren (1889–1978), (1950), 261; และ Legge, IV, 631.

¹¹⁵ *Mao Shi zhengyi* 毛詩正義 (Shisan jing zhushu 十三經注疏), 1 A.270c. สำหรับข้อคิดเห็นบรรทัดต่อบรรทัดต่อ “บทนำอันยิ่งใหญ่” ให้อู๋ Owen (1992), 38–49.

¹¹⁶ *Shijing tonggu* 24.738–41.

หมื่นปีให้แก่บุรุษผู้มีเกียรติ เพิ่มพูนโชคลาภที่รุ่งเรืองของท่าน

ตอนนี้เราเมามายด้วยสุรา อาหารของท่านได้นำมาถวายแล้ว

หมื่นปีให้แก่บุรุษผู้มีเกียรติ เพิ่มพูนความหลักแหลมแจ่มจรัสของท่าน

ความหลักแหลมแจ่มจรัสของท่านแผ่ซ่าน สูงส่งและสว่างไสว ด้วยจุดจบที่ดั่งงาม

จุดจบที่ดั่งงามมีจุดเริ่มต้น ผู้สวมบทบาทท่านบรรพบุรุษประกาศเรื่องมงคล

อะไรคือคำประกาศของเขา “ตะกร้าเปียนและภาชนะไต้ทั้งบริสุทธิ์และมงคล

มิตรสหายมาช่วยเหลือ พวกเขามาช่วยด้วยท่าทางที่มีเกียรติ”

“ท่าทางที่มีเกียรติของพวกเขาในสมควรอย่างยิ่งแก่เวลา บุรุษผู้มีเกียรติมีลูกกตัญญู

ลูกกตัญญูจะไม่ลดน้อยลง ท่านจะได้รับสิ่งดั่งงามตลอดไป

อะไรคือสิ่งดั่งงามเหล่านี้ ระเบียบบ้านเรือนของท่าน

หมื่นปีให้แก่บุรุษผู้มีเกียรติ ได้รับพรและทายาทตลอดไป”

“อะไรคือทายาท สวรรค์ปกคลุมท่านด้วยทรัพย์สิน

หมื่นปีให้แก่บุรุษผู้มีเกียรติ ด้วยอาณัติอันรุ่งโรจน์ ท่านจะมีผู้ติดตาม

อะไรคือผู้ติดตาม ท่านได้รับหญิงสาว

ท่านได้รับหญิงสาว ลูกหลานจะมาจากเธอ”¹¹⁷

จุดสำคัญในหลักฐานพิเศษนี้คือคำว่า “กงซื่อ” 公尸 “ผู้สวมบทบาทท่านบรรพบุรุษ”¹¹⁸ ซื่อ (คำนี้สามารถแปลว่า “ศพ” ได้ด้วย) คือสมาชิกในพิธีกรรม ปกติจะเป็นชายหนุ่มที่ได้รับเลือกให้รับบทร่างทรงของวิญญาณ

¹¹⁷ เปรียบเทียบบทแปลใน Karlgren, (1950), 203–4; และ Legge, IV, 474–78.

¹¹⁸ เกี่ยวกับ กง ให้ดูตัวอย่างเช่น Tay, (1973), 550–55. ความหมายที่เกี่ยวข้องคือ “ท่านหรือบรรพบุรุษผู้ล่วงลับ”

บรรพบุรุษระหว่างที่ถูกกระตุ้น¹¹⁹ (ร่ายล้อมด้วยภาษาสำหรับพิธี ผู้สวมบทบาทก็เป็นภาษาด้วยตัวเอง) เอกสารอื่นอีกจำนวนมาก เช่น บทกวีอื่นในซือจิง (เช่น เหมา 209 ฉู่ฉือ 楚茨)¹²⁰ ก็มีหลักฐานของแนวปฏิบัตินี้ ดังนั้น เมื่อผู้สวมบทบาทกล่าว “คำประกาศ” สิ่งที่มาคือสิ่งที่เข้าใจกันว่าเป็นคำพูดของวิญญาณบรรพบุรุษ (และผู้เขียนได้พยายามบ่งชี้สิ่งนี้ในคำแปลด้วยเครื่องหมายอัฒประกาศ) คำพูดเหล่านั้นไม่ใช่คำพูดของเขาเอง แต่เป็นคำพูดของวิญญาณจากโลกอื่นที่เป็นจริงในโลกนี้ผ่านร่างของเขา ความคิดจิตใจของเขาถูกปิดไปชั่วคราว

คำแรกของบทกวี จี้จู้ 既醉 แปลตรงตัวว่า “ตอนนี้เมา” (หรือ “เมาแล้ว”) ไม่มีประธานที่ชัดเจน ดังนั้นสรุปไม่ได้ว่าใครเมา อาจจะเป็น “พวกเราเมา” ผู้เข้าร่วมงานเลี้ยงบอกว่าพวกเขาเมาหลังจากรับประทานอาหารและดื่มสุราที่จัดวางให้วิญญาณ ซึ่งเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของพวกเขา (อ้างอิงจาก เมิ่งจื่อ 孟子 6B.6 ขงจื๊อ ออกจากรัฐหลู่ 魯 เมื่อเขาไม่ได้รับเนื้อจากพิธีกรรมที่ควรจะเป็นส่วนของเขา)¹²¹ หรือมันอาจจะเป็น “พวกเขาเมา” คือผู้บรรยายกำลังพูดถึงผู้ที่เข้าร่วมงาน แต่พิจารณาจากบริบท มันอาจจะเป็น “พวกเขาเมา” คือผู้เข้าร่วมพิธีกำลังพูดถึงวิญญาณที่พึงพอใจ หรือมันอาจจะยังหมายถึง “พวกเราเมา” คือเหล่าวิญญาณแสดงความพึงพอใจผ่านปากของผู้สวมบทบาท (“ฉู่ฉือ” ที่พูดถึงก่อนหน้า กล่าวอย่างชัดเจนในส่วนท้ายของการแสดงพิธีกรรมว่า “เหล่าวิญญาณทั้งหมดเมาเมา” 神具醉止 และหลังจากนี้ผู้สวมบทบาทก็ได้รับอนุญาตให้พักผ่อน)

ผู้เขียนไม่คิดว่าเป็นไปได้ที่จะเข้าใจบทกวีอย่าง “จี้จู้” โดยไม่ละทิ้งข้อยืนยันของแกรมนที่ว่าไม่เคยมีแนวคิดสองชั่วของจิตใจกับร่างกายในปรัชญาจีนก่อนพุทธศาสนา อะไรคือวิญญาณบรรพบุรุษที่ครอบครองร่างของผู้สวมบทบาทถ้าไม่ใช่จิตใจที่แยกออกมาชั่วคราวเพื่อใช้ประโยชน์จากร่างภายนอก บางคนอาจเถียงว่า “จี้จู้” เป็นบทกวี ไม่ใช่บทสวดหรือบันทึกโดยตรงของพิธีกรรม แต่ข้อโต้แย้งนี้กลับยิ่งสนับสนุนข้อเสนอมของผู้เขียน แม้แต่ผู้อ่านที่ไม่เชื่อในวิญญาณที่แยกออกมา ก็ยังสามารถเข้าใจว่าวิญญาณที่แยกออกมาคืออะไร (ผู้เขียนเองไม่เชื่อในวิญญาณที่แยกออกมา แต่ผู้เขียนไม่คิดว่ามันจะเป็นเหตุให้ผู้เขียนไม่เข้าใจข้อเสนอทางอภิปรัชญาของบทกวีนี้) หากปราศจากผู้เข้าร่วมที่เข้าใจว่าพิธีกรรมสวมบทบาทนี้ต้องการจะทำอะไร หรือสมาชิกที่เข้าร่วมไม่เชื่อในพิธีกรรมเอง บทกวีก็ไร้ความหมาย

¹¹⁹ เปรียบเทียบ Liu Yuan, 308–12. งานวิชาการที่ยาวที่สุดในภาษาอังกฤษคือ Carr, (2006), 343–416, แต่ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยกับทฤษฎีที่เป็นข้อพิพาทของ Julian Jaynes ถึงจะเข้าใจพิธีกรรมได้ และให้ดู Puett, (2009), 695–720 ซึ่งอภิปรายขั้นตอนพิธีศพ รวมถึงพิธีสวมบทบาท ในตำราพิธีกรรมทั้งสาม งานที่สั้นกว่าคือ Paper, (1995), 111–15.

¹²⁰ เปรียบเทียบ Kern, (2009): 173ff. เมิ่งจื่อ 孟子 Mencius 6A.15 ก็กล่าวถึงการสวมบทบาทเช่นกัน

¹²¹ เปรียบเทียบ Sterckx, (2011), 28.

นี่เป็นจุดสำคัญ เพราะมันหักล้างข้อเสนองานที่บอกว่านักปรัชญาอย่างขงจื๊อไม่สามารถเข้าใจแนวทางอย่างอื่นนอกเหนือจากแนวคิดอภิปรัชญาของตนเอง ขอให้ลองพิจารณาข้อคิดเห็นของเฮร์เบิร์ต ฟิงกาเรตต์ (Herbert Fingarette)

ผู้เขียนต้องย้ำว่าสิ่งที่ผู้เขียนต้องการสื่อคือไม่ใช่คำพูดของขงจื๊อตั้งใจจะหลีกเลี่ยงการเอ่ยถึงจิตใจภายใน เขาสามารถทำได้ถ้าเขามีพื้นฐานความคิดเรื่องนั้นหรือเชื่อว่าเป็นไปได้แต่พิจารณาแล้วตัดสินใจจะปฏิเสธมัน นี่ไม่ใช่สิ่งที่ผู้เขียนกำลังเสนอ ข้อเสนอของผู้เขียนคือแนวคิดทั้งหมดนั้นไม่เคยอยู่ในหัวของขงจื๊อ คำอุปมาของจิตใจภายในที่เราคุ้นเคยกันดีในหลากหลายแง่มุม ไม่ปรากฏในหลุนอวี่เลย ไม่แม้แต่ปรากฏในฐานะความเป็นไปได้ที่ถูกปฏิเสธ¹²²

ใครก็ตามที่อ่านหรือได้ยิน “จี้จู้ย” ก็จะเชื่อว่าผู้สวมนบทบาทพูดคำของวิญญาณบรรพบุรุษจริง ๆ หรือไม่ก็ปฏิเสธความเป็นไปได้นั้นเลย ผู้เขียนไม่คิดว่าจะมีตรงกลางระหว่างสองทางนี้ และคาดว่าฟิงกาเรตต์มีความเชื่อแบบไม่ค่อยสมเหตุสมผลนี้ ส่วนหนึ่งเป็นเพราะเขาไม่คุ้นเคยกับวัฒนธรรมที่ทำให้กำเนิดหลุนอวี่

อีกอย่างที่น่าสนใจคือ ในช่วงเวลาเดียวกับขงจื๊อ มีจารึกสำริดแบบใหม่ที่มีโวหารและถ้อยคำที่คล้ายกับจารึกบนระฆังในสมัยก่อนหน้าที่กล่าวถึงไปแล้ว การวิงวอนร้องขอแบบใหม่นี้ไม่เพียงแค่ว่าเพื่อให้วิญญาณบรรพบุรุษพอใจ แต่ยังเพื่อให้ผู้มีอิทธิพลในโลกมนุษย์พอใจด้วย โลทาร์ วอน ฟอลเคนเฮาเซน (Lothar von Falkenhausen) เรียกความนิยมนี้ว่า “การทำให้เป็นปรัชญา”¹²³ ซึ่งเขาบอกว่าเป็น “ก้าวสำคัญในทิศทางของการส่งเสริมพิธีกรรมโดยฝ่ายขงจื๊อเพื่อเสริมสร้างระเบียบสังคมในที่นี้และเวลานี้”¹²⁴ ต่างกับเหตุผลแบบเก่าที่มองพิธีกรรมเป็นการวิงวอนร้องขอความช่วยเหลือจากสิ่งเหนือธรรมชาติ

ฟอลเคนเฮาเซนอ้างอิงจารึกหวางซุนแก๊จ 王孫誥鐘 เป็นตัวอย่าง

又嚴穆穆，敬事楚王。余不畏不差，惠于政德，淑于威儀，溫彝舒遲，畏忌翼翼，肅哲臧禦，聞于四國，彝厥盟祀，永受其福，武于戎攻，謀猷丕飭。簡簡穌鐘，用宴以喜以樂王、諸侯、嘉賓及我父兄諸士。¹²⁵

¹²² Fingarette, (1972), 45. และให้ดู Fingarette's (1979), 129–40.

¹²³ Falkenhausen (2008), 135–75.

¹²⁴ Falkenhausen, (2006), 297.

¹²⁵ Liu Yu 劉雨 and Lu Yan 盧岩, eds., *Jinchu Yin Zhou jinwen jilu* 近出殷周金文集錄 (Beijing: Zhonghua, 2002), 60–85.

นอกจากนั้น ด้วยความจริงจังและสง่างาม ข้ารับใช้ราชารัฐด้วยความเคารพ ข้าไม่เกรงกลัวและไม่ทำผิดพลาด คุณธรรมในการบริหารของข้าคือมีเมตตา การวางตัวของข้าน่าเกรงขาม (เช่น ในพิธีกรรม) ข้าเป็นคนอบอุ่น ให้เกียรติผู้อื่น ผ่อนคลาย และเฝ้านาบ ข้าระมัดระวังและรู้จักพอประมาณ¹²⁶ โอ้ ข้าระมัดระวังยิ่งนัก รอบคอบและชาญฉลาด ข้าเตรียมการอย่างสมควร ดังนั้นข้ามีชื่อเสียงดังไปทั่วแผ่นดิน เพราะข้าให้คำมั่นและรู้จักการสักการะ ข้าจึงควรได้รับพรอยู่เป็นเนืองนิจ ข้าข้าของการทหาร แผนการและคำแนะนำ¹²⁷ของข้ายิ่งใหญ่และถูกต้อง¹²⁸ เสียงดังก็ก้องกังวานคือเสียงระฆังอันไพเราะที่ข้าเฉลิมฉลองและนำพาความสุขสนุกสนานมาให้ราชาแห่งรัฐผู้ เจ้านครรัฐ แยกผู้มีเกียรติ รวมทั้งบิดาของข้า พี่ชายของข้า และเหล่าขุนนาง¹²⁹

ไม่มีใครที่อ่านจารึกนี้ในเวลานั้น (กลางศตวรรษที่หกก่อนคริสตกาล เมื่อหญิงชายที่มีการศึกษาคุ้นเคยกับจารึกในสมัยก่อนหน้ามากกว่าพวกเราทุกวันนี้แน่นอน – จำนวนมากต้องเคยจัดการภาษาขณะที่มีจารึกในบรรดาของสะสมประจำตระกูล) จะพลาดการสังเกตว่าภาษาที่เคยใช้สำหรับวิญญานบรรพบุรุษ ตอนนี้ได้นำมาใช้แสดงความเคารพต่อราชารัฐและสุภาพชนท่านอื่น วิญญานถูกมองว่าน่าเลื่อมใสน้อยกว่าเจ้าเหนือหัวของตน นี่เป็นสัญญาณว่าสำนึกของวิญญาน หรือความสามารถในการมีอิทธิพลเหนือโลกของมนุษย์ถูกตั้งคำถาม ชัดเจนว่าผู้ประพันธ์จารึกเหล่านั้นปฏิเสธการเขียนคำขอที่ล้ำสมัยต่อวิญญานบรรพบุรุษ อย่างที่ปู่ตาหรือทวดของพวกเขาอาจเคยทำมาก่อน

เค้าโครงของบทสรุปกำลังเริ่มชัดเจน ไม่ใช่ทุกคนในจีนเชื่อว่าผีมีจริง ไม่ใช่ทุกคนเชื่อว่าคนตายมีสำนึก และบางคนยังใช้ประโยชน์จากความคลุมเครือเรื่องการดำรงอยู่หลังความตายผ่านวาทศิลป์ของตน แต่ทุกคนที่มีแนวคิดในเชิงตั้งข้อสงสัยเช่นนี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อได้ปฏิเสธมุมมองกระแสหลักว่าเราจะเป็นวิญญานที่มีสำนึกเมื่อเราตาย เพราะไม่มีใครในสังคมนั้นจะมีชีวิตอยู่แม้เพียงวันสองวันโดยไม่รับรู้ถึงความเชื่อนี้ การปฏิเสธ “จิตวิทยาชาวบ้าน” เกิดขึ้นมากกว่าหนึ่งครั้ง และเพื่อจุดประสงค์ที่มากกว่าหนึ่งอย่าง ในสมัยโจวตะวันออก¹³⁰ อย่างที่เราได้เห็นแล้วว่ามันเกี่ยวโยงกับการให้ความสำคัญแบบใหม่กับความสัมพันธ์ของมนุษย์

¹²⁶ ผู้แปล : 忌 พอประมาณ แปลจากคำว่า abstemious

¹²⁷ ผู้แปล : 謀猷 แผนการและคำแนะนำ แปลจากคำว่า plans and counsels

¹²⁸ ผู้แปล : 丕飭 ยิ่งใหญ่และถูกต้อง แปลจากคำว่า grand and correct

¹²⁹ เปรียบเทียบบทแปลใน Falkenhausen, (2006), 296; and Mattos, (1997), 100–1.

¹³⁰ ผู้แปล : โจวตะวันออก 東周 (Eastern Zhou) แบ่งเป็น 2 ช่วงย่อยเรียกว่า ยุคชุนชิว 春秋 (722-481 ปีก่อนคริสตกาล) และยุคจั้นกั๋ว 戰國 (702-221 ปีก่อนคริสตกาล) เป็นช่วงเวลาที่อำนาจของราชวงศ์โจวต่อรัฐใต้การปกครองเสื่อมลงไป เมื่อไม่มีอำนาจปกครองส่วนกลางจากโจว รัฐต่าง ๆ ได้ทำสงครามกันอย่างต่อเนื่อง ผู้ปกครองเหล่านี้จึงต้องการนักคิดทั้งการปกครองและการทหารจำนวนมาก จึงทำให้เกิดนักคิดมากมาย แนวคิดและปรัชญาเหล่านี้เป็นมรดกทางปัญญาที่สำคัญที่สุดของยุคโจวตะวันออกต่ออารยธรรมจีน ดูเพิ่มเติมได้ที่ Ebrey, *History of China*, 38-42.

ทั้งในเชิงสังคมและการเมือง หลายร้อยปีต่อมา ในสมัยฮั่นตะวันออก มีสัญญาณชัดเจนที่บอกการโต้แย้งซึ่งนำโดย หวางซง 王充 (ปีคริสต์ศักราชที่ 27 ถึง ประมาณ 100) เขาให้ความสนใจวิเคราะห์สิ่งที่เขาเชื่อว่าเป็นคำสอนอันตรายที่ผู้คนยอมรับเพียงเพราะว่ามันถูกพูดซ้ำแล้วซ้ำเล่า และนั่นไม่อาจต้านทานการพิจารณาอย่างถี่ถ้วนและสามัญสำนึก ต้องย้ำว่าความหมายของสามัญสำนึกของหวางซงนั้นแตกต่างอย่างมากกับของเรา นี่คือผู้ที่เขียนบทความชื่อ “ความเข้าใจผิดเกี่ยวกับมังกร” (“หลงชวี” 龍虛) ที่เขาโต้แย้งอย่างจริงจังว่ามังกรไม่สามารถบินได้ พวกมันเพียงแค่นี้เหมือนเท่านั้น¹³¹ อย่างไรก็ตาม ผู้อ่านสมัยใหม่ก็ต้องประหลาดใจกับความเห็นต่อไปนี้

人之所以生者，精氣也，死而精氣滅，能為精氣者，血脈也，人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？¹³²

ผู้คนมีชีวิตอยู่ด้วยชี้แห่งชีวิต เมื่อพวกเขาตาย ชี้แห่งชีวิตก็จะสลายไป สิ่งที่สามารถสร้างชี้แห่งชีวิตได้คือเส้นโลหิต เมื่อผู้คนตาย เส้นโลหิตก็จะเหือดแห้งไป เมื่อ (เส้นโลหิต) เหือดแห้ง ชี้แห่งชีวิตก็สลาย เมื่อ (ชี้แห่งชีวิต) สลาย ร่างกายก็เน่าเปื่อย เมื่อ (ร่างกาย) เน่าเปื่อย มันก็จะกลายเป็นเถาเถียนและฝุ่นละออง แล้วมันจะกลายเป็นผีด้วยวิธีใด¹³³

นี่คือสิ่งที่เราเรียกว่าผู้ที่เชื่อในเอกนิยมเชิงสสารนิยม (materialistic monist)¹³⁴ อาจจะโดนมองว่าย่ำเกินจำเป็น แต่มันผิดถ้าจะบอกว่าหวางซงกลายเป็นพวกเอกนิยมเชิงสสารนิยมเพราะไม่มีทางเลือกอื่นให้แก่เขา เขาแสดงความเห็นเชิงสสารนิยมก็เพราะเขาหวังจะโต้แย้งความเชื่อเรื่องผีที่เขาสังเกตพบรอบตัวเขา¹³⁵ นอกจากนั้น หวางซงก็ไม่ใช่นักแรกในประวัติศาสตร์จีนที่ปฏิเสธการมีอยู่ของผี¹³⁶ ความศรัทธาในอิทธิพลของสิ่งเหนือธรรมชาติลดลงแล้วตั้งแต่ศตวรรษก่อนหน้า เมื่อหลิวเซียง 劉向 (79-8 ปีก่อนคริสตกาล) สื่อสารในงานปกิณกะของเขาว่า ความตายที่ดีที่สุดคือความตายที่สามารถใช้เป็นตัวอย่างในการสั่งสอนคนรุ่นหลัง ไม่ใช่ความตายที่เป็นข้อสนับสนุนการล้างแค้นจากอีกฝั่งของหลุมศพ¹³⁷ เราอ่านและอ้างอิงหวางซงเกี่ยวกับ

¹³¹ *Lunheng jiaoshi* 6.22.291.

¹³² “ลุนเฮอ” 論死, *Lunheng jiaoshi* 20.62.871. และให้ดู “ตั้งกู่ย,” *Lunheng jiaoshi* 22.65.931–47.

¹³³ เปรียบเทียบบทแปลใน Forke (1867–1944), (1907; พิมพ์ใหม่ 1962), I, 191.

¹³⁴ เปรียบเทียบข้อคิดเห็นของ Tesla (1856–1943) (1935), 6: “สิ่งที่เราเรียกว่า ‘วิญญาณ’ (soul หรือ spirit) เป็นเพียงแค่การรวมกลุ่มการทำงานของร่างกาย เมื่อการทำงานนี้สิ้นสุด ‘วิญญาณ’ (soul หรือ spirit) ก็สิ้นสุดเช่นกัน”

¹³⁵ เปรียบเทียบ Zufferey, (1995), 260–66.

¹³⁶ เปรียบเทียบ Brashier, (2011), 221.

¹³⁷ ให้งานที่น่าทึ่งของ Sanft, (2011), 127–58.

ผี ไม่ใช่เพราะมุมมองของเขาใหม่ แต่เพราะหนังสือของเขาได้รับการเก็บรักษาค่อนข้างดี (และข้อเขียนของเขาน่าอ่านมาก)

การปฏิเสธผีก็กระตุ้นให้อีกฝั่งเกิดสิ่งที่เรียกว่าการปฏิเสธต่อการปฏิเสธ ตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดมาจากสำนักมั่วจื่อที่การยืนยันว่าคนตายมีสำนึกจะต้องมาจากการปฏิเสธทฤษฎีว่าคนตายไม่มีสำนึกแน่นอน โดยสรุปแนวคิดเกี่ยวกับผีของสำนักมั่วจื่อคือเราต้องพยายามโน้มน้าวให้ทุกคนเชื่อการมีอยู่ของผี เพราะถ้าผู้คนเชื่อจริง ๆ ว่ามีผีที่มองเห็นทุกอย่าง พวกเขาก็จะไม่กลัวประพตชั่ว¹³⁸

嘗[=嘗]¹³⁹若鬼神之能賞賢如[=而]¹⁴⁰罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。¹⁴¹

ถ้าหลักการที่ว่าผีและวิญญาณสามารถให้รางวัลคนมีคุณธรรมและลงโทษคนเลวแพร่กระจายไปทั่วทั้งแผ่นดินและทุกคน แน่หนว่าจะเป็นหนทางที่จะทำให้แผ่นดินอยู่ในระเบียบ และเป็นประโยชน์กับผู้คนทั้งหลาย¹⁴²

ตำรามั่วจื่อตระหนักว่าแม้จะสะดวกถ้าทุกคนเชื่อในผีและวิญญาณ ชัดเจนว่าคนจำนวนมากไม่เชื่อ ดังนั้นตำรานี้นำเสนอเรื่องผีจำนวนมากที่คาดว่าจะบันทึกไว้ในเอกสารของราชสำนัก และน่าจะสามารถโน้มน้าวผู้อ่านที่เปิดใจได้ว่าผีมีจริง ต่อไปนี้เป็นตัวอย่างทั่วไป

“ 周宣王殺其臣杜伯而不辜，杜伯曰：「吾君殺我而不辜，若以死者為無知則止矣；若死而有知，不出三年，必使吾君知之。」其三年，周宣王合諸侯而田於圃，田車數百乘，從數千，人滿野。日中，杜伯乘白馬素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，追周宣王，射之車上，中心折脊，殪車中，伏弔而死。當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞，著在周之春秋。

¹³⁸ เปรียบเทียบ Goldin, (2011), 80ff. ส่วน Brashier, (2011) 41ff. ซึ่งให้เห็นว่าเอกสารอื่น รวมถึงบางส่วนจากลัทธิขงจื๊อ ก็กล่าวถึงประโยชน์ของการทำให้ผู้คนเชื่อในผีและวิญญาณเช่นกัน

¹³⁹ ตามข้อคิดเห็นของ Sun Yirang 孫詒讓(1848–1908). สำหรับวลี “ตั้งรู้” 嘗若 ในมั่วจื่อ ให้ดู Graham, (1985), 3 และ 11.

¹⁴⁰ ตามข้อคิดเห็นของ Bi Yuan 畢沅(1730–1797).

¹⁴¹ Wu Yujiang 吳毓江, *Mozi jiaozhu* 墨子校注, ed. Sun Qizhi 孫啟治, 2nd edition, Xibian Zhuzi jicheng (Beijing: Zhonghua, 2006), 8.31.336 (“หมิงกุ๋ยเซี่ย” 明鬼下). (สังเกตว่าหน้าในการพิมพ์ครั้งแรกและครั้งที่สองไม่เหมือนกัน)

¹⁴² เปรียบเทียบบทแปลใน Watson, (2003), 107; and Mei (1929), 170.

為君者以教其臣，為父者以警其子，曰：「戒之慎之！凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅，若此之懣懣也！」以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？」

143

ราชาเชวี่ยนแห่งโจว (ปกครองเมื่อ 827-782 ปีก่อนคริสตกาล) ประหารขุนนางของเขา ตู๋ปู้ แม้ว่าเขาจะเป็นผู้บริสุทธิ์ ตู๋ปู้พูดว่า “นายท่านจะประหารข้า แม้ว่าข้าจะเป็นผู้บริสุทธิ์ ถ้าคนตายไม่มีสำนึก (เรื่องราว) ก็คงจบตรงนี้ ถ้าคนตายมีสำนึก ข้าจะทำให้นายท่านรับรู้ภายในสามปี” ปีที่สามหลังจากนั้น ราชาเชวี่ยนแห่งโจวก็ระดมผู้ครองศักดินาภายใต้เขาไปล่าสัตว์ด้วยกันในอุทยาน มีธนูสำหรับล่าสัตว์หลายร้อยคัน และคนเข้าร่วมหลายพันคน ผู้คนเต็มพื้นที่ ในตอนเที่ยง ตู๋ปู้มาบนรถม้าเรียบ ๆ เทียมม้าสีขาว ชุตและหมวกของเขาเป็นสีแดง หนีบคันธนูสีแดงและลูกธนูสีแดงไว้ที่รักแร้ (ตู๋ปู้) ใส่ลารราชาเชวี่ยนแห่งโจว ยิ่งเขาในรถม้า ยิ่งเขาทะลุหัวใจจนหลังหัก ข้าเขาในรถม้า (พระราช) ล้มลงบนช่องธนูและสวรรคต ณ ตอนนั้น ชาวโจวที่เข้าร่วมไม่มีใครไม่เห็นเหตุการณ์ กระทั่งคนที่ห่างไกลออกไปก็ไม่มีใครไม่ได้ยินเรื่องนี้ มันถูกบันทึกในบันทึกประจำปีของโจว

เหล่าผู้ปกครองต่างก็ใช้ (กรณีดังกล่าว) ในการสั่งสอนขุนนางเหล่านี้ เหล่าบิดาต่างก็ใช้เรื่องนี้เตือนบุตร พวกเขาพูดว่า “จงจดจำไว้ จงระมัดระวัง เหล่าคนที่ฆ่าผู้บริสุทธิ์ พวกเขาจะได้รับผลร้าย การประหารประหาร (โดย) ฝีมือและวิญญูณช่างโหดร้ายและรวดเร็วเช่นนี้” หากเราสังเกต (เรื่องราว) จากข้อความในหนังสือ เราจะสงสัยการมีอยู่ของผีได้อย่างไร¹⁴⁴

มีอีกเรื่องที่สำคัญในมั่วจื่อ เพราะมันใกล้เคียงกับแนวคิด “ผีในเครื่องจักร” มากกว่าเอกสารจีนอื่น ๆ

昔者宋文君鮑之時，有臣曰祝觀辜固嘗從事於厲，侏子杖楫出，與言曰：「觀辜，是何珪璧之不滿度量，酒醴粢盛之不淨潔也，犧牲之不全肥，春秋冬夏選失時，豈女為之與？意鮑為之與？」

觀辜曰：「鮑幼弱，在荷繯之中，鮑何與識焉？官臣觀辜特為之。」侏子舉楫而槁之，殪之壇上。當是時，宋人從者莫不見，遠者莫不聞，著在宋之春秋。

諸侯傳而語之曰：「諸不敬慎祭祀者，鬼神之誅，至若此其懣懣也！」以若書之說觀之，鬼神之有，豈可疑哉。¹⁴⁵

ในอดีต ในยุคสมัยของเป่า ท่านเหวินแห่งรัฐซ่ง (ปกครองระหว่าง 610-589 ปีก่อนคริสตกาล) มีเจ้าหน้าที่คนหนึ่งชื่อ นักพรตกวานกุ ผู้ที่กำลังเตรียมพิธีบูชาผี ร่างทรงปรากฏตัวพร้อมกับไม้เท้า และพูดว่า

¹⁴³ “หมิงกู่ยี่เซี่ย” *Mozi jiaozhu* 8.31.331f.

¹⁴⁴ เปรียบเทียบบทแปลใน Watson, *Mozi*, 99; และ Mei, 161f.

¹⁴⁵ “หมิงกู่ยี่เซี่ย” *Mozi jiaozhu* 8.31.332f.

“กวางนุ ทำไมแทงหยกและแผ่นหยกกลมถึงมีจำนวนไม่ครบถ้วน ทำไมสุราและข้าวฟ่างไม่สะอาด ทำไมสิ่งที่จะใช้เช่นสังเวทย์ไม่บริสุทธิ์และไม่บริบูรณ์ ทำไมการสักการะจึงไม่ต้องตามเวลาของฤดูใบไม้ผลิ ฤดูร้อน ฤดูใบไม้ร่วง และฤดูหนาว ท่านทำเช่นนี้ หรือเป้าเป็นคนทำ

กวางนุตอบว่า “เป่ายังเด็กและไร้วุฒิภาวะ เขายังอยู่ในผ้าอ้อม เป้าจะรู้เรื่องนี้ได้อย่างไร เจ้าหน้าที่กวางนุตั้งใจทำเช่นนี้เอง” ร่างทรงยกไม้เท้าขึ้นและตีเขา ฆ่าเขาบนแท่นปะรำพิธี เวลานั้น ชาวซ่งที่เข้าร่วมพิธีต่างก็เห็นเหตุการณ์ ทุกคนที่ห่างไกลออกไปก็ต่างได้ยินเรื่องนี้ มันถูกบันทึกในบันทึกประจำปีของรัฐซ่ง

ผู้ครองศักดินาเล่า (เรื่องราว) ต่อและแสดงความเห็นว่า “ใครก็ตามที่ไม่เคารพและระมัดระวังเกี่ยวกับพิธีกรรม การประหารประหาร (โดย) ผีและวิญญาณช่วงโหดร้ายและรวดเร็วเช่นนี้” หากเราสังเกต (เรื่องราว) จากข้อความในหนังสือ เราจะสงสัยการมีอยู่ของผีได้อย่างไร¹⁴⁶

ในเรื่องวิญญาณเข้าสิงที่น่าตื่นเต้นนี้ ร่างทรง (จู่จื่อ 朱子) เป็นที่เข้าใจว่าคือร่างสำหรับผีร้ายเท่านั้น ถ้าเขาจะให้เราเชื่อว่าร่างทรงเองเป็นคนตั้งใจใช้ไม้ทุบตีกวางนุจนตาย เรื่องเล่านี้ก็จะเป็นความหมายในบริบทของมั่วจื่อ แต่จุดมุ่งหมายทั้งหมดคือจะบอกว่าผีตนหนึ่งสามารถลงโทษบุโรหิตที่ละเลยหน้าที่ผ่านร่างทรงได้ เราอาจสงสัยว่าเหตุการณ์นี้อาจไม่เคยเกิดขึ้นเลย หรือถ้ามันเกิดขึ้นจริง เราก็อาจสงสัยว่าตำรามั่วจื่อ นำมาเล่าใหม่ได้ถูกต้องหรือไม่ แต่ไม่ต้องสงสัยเลยว่าผู้อ่านเรื่องราวนี้นึกคาดหวังว่าจะเข้าใจแนวคิดเรื่องวิญญาณเข้าสิงอย่างแน่นอน

ตัวอย่างล่าสุดทำให้เกิดคำถามสุดท้ายที่จำเป็นต้องตอบ ถ้าเชื่อว่าผีสามารถเข้าสิงร่างกายของร่างทรง (และผู้สวมบทบาทในพิธีกรรมของตระกูล) ปรากฏการณ์นี้ให้คำอธิบายทางอภิปรัชญาว่าอย่างไร นี่เป็นความยุ่งยากของปัญหาเรื่องจิตกับกายในทางฝั่งตะวันตก บางอย่างที่ไม่ใช่สารจะสามารถมีผลต่อโลกสารได้หรือไม่ ในทางฝั่งตะวันตก สิ่งนี้เป็นที่รู้จักกันในชื่อปัญหา “การปฏิสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกาย” ¹⁴⁷

ผู้เขียนไม่พบเอกสารจีนใดที่กล่าวถึงปัญหานี้อย่างชัดเจน และนักปรัชญามักพอใจที่จะปล่อยประเด็นนี้ไว้ไม่สนใจจะพิจารณา แต่มีบางเอกสารที่ให้ความเข้าใจต่อประเด็นนี้บ้าง การบริโภคอาหารของผีดูเหมือนว่าจะเป็นหนึ่งในจุดเด่นของพื้นที่ร่วมระหว่างโลกสารและโลกออสสาร อย่างที่เราได้เห็นแล้วว่า ขณะที่พิธีสักการะ

¹⁴⁶ เปรียบเทียบบทแปลใน Watson, *Mozi*, 101; and Mei, 163f. เรื่องนี้ยังมีการนำมาเล่าใหม่และมีข้อพิจารณาเพิ่มเติมใน “ชื่ออี” 祀義, *Lunheng jiaoshi* 25.76.105 1ff. ซึ่งคนทำพิธีผู้โชคร้ายมีชื่อว่า เย่กุ 夜姑 ผู้เขียนได้อภิปรายเกี่ยวกับเรื่องนี้ใน Goldin (2003), 236.

¹⁴⁷ งานวิชาการที่เกี่ยวข้องมีจำนวนมาก แต่สำหรับภาพรวมแบบกระชับสำหรับปัญหานี้ ให้ดู Averill and Keating (1981), 102–7.

ทั่วไปให้แก่วิญญาณบรรพบุรุษนั้นเชื่อกันว่าจำเป็นสำหรับการค้าจนพวกเขา ต้องสังเกตว่าพวกเขาไม่ได้บริโภคอาหารในทางสสารเลย แต่เป็นผู้เข้าร่วมพิธีที่มักจะแบ่งปันและบริโภคอาหารหลังจากเสร็จพิธีกรรม¹⁴⁸ ปัญหานี้พบอีกเช่นกันในเอกสารที่เพิ่งขุดพบจากฟางหม่าตัน 放馬灘 เรียกว่า บันทึกเจ้าของสุสาน (มู่จูจี 墓主記) เป็นเรื่องราวการฟื้นคืนชีพ รวมทั้งคำให้การโดยผู้ขายชื่อ “ตัน” 丹 (ตรงตัวคือ “ชาดหรือแร่ปรอทสีแดง” ซึ่งเป็นแร่แห่งความเป็นอมตะ) ผู้อ้างว่าได้เคยตายและกลายเป็นผีเป็นเวลาสามปีก่อนจะกลับมาสู่โลกสสารในฐานะมนุษย์ ดังนั้นบันทึกเจ้าของสุสานเหมือนว่าจะให้ข้อมูลที่หายากที่สุด นั่นคือมุมมองของผี ตันได้สรุปรายงานของเขาเกี่ยวกับอีกโลกด้วยการตกเตือนดังนี้

丹言：「祠者必謹掃除，毋以口灑祠所。毋以羹沃餽，鬼弗食矣。」¹⁴⁹

ตันพูดว่า “ผู้สักการะต้องปัดกวาดและขจัดสิ่งปนเปื้อน (ในบริเวณ) อย่างระมัดระวัง อย่าโปรยสถานที่ประกอบพิธีด้วย...(ตัวอักษรหาย) อย่าทำให้อาหารขึ้นด้วยน้ำแกง ผีจะไม่กินเลย¹⁵⁰

แล้วผีจะกินอาหารที่เช่นไรว่างอย่างถูกต้องเหมาะสมได้อย่างไร บันทึกไม่ได้บอกเรา ผู้บันทึกสนใจแค่จะอธิบายแนวปฏิบัติทางศาสนาสำหรับผู้อ่านในยุคสามร้อยปีก่อนคริสตกาล ไม่ใช่แก้ปัญหาความสับสนทางอภิปรายให้แก่ผู้อ่านในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ด¹⁵¹

ในยุคหกราชวงศ์ น่าสังเกตว่ามักมีการตีความว่าผีประกอบด้วยชี¹⁵² แต่ผู้เขียนไม่คิดว่านี่คือสิ่งที่คนโบราณโดยทั่วไปเข้าใจเกี่ยวกับผี สำหรับประเด็นว่าเราไม่สามารถรับรู้ถึงผีได้ด้วยประสาทสัมผัส มีหลายข้อคิดเห็นเสนอให้ลองสร้างภาพตัวตนที่ไม่ได้มีคุณลักษณะทั่วไปของสสาร ตัวอย่างที่โด่งดังที่สุดคือ จงยง (การใช้ความสมดุล 中庸) บทที่ 16

¹⁴⁸ เอกสารราชการที่เพิ่งขุดพบจาก “หลี่เย” 里耶 ก็มีบันทึกเกี่ยวกับการขายอาหารและสุราที่เหลือหลังจากพิธีเซ่นไหว้ (เรียกว่า อวี่เซ่อ 餘徹) ให้ดู Cao Lüning 曹旅寧, “Liye Qinjian Cilü kaoshu” 里耶秦簡《祠律》考述, *Shixue yuekan* 史學月刊 2008.8, 40.

¹⁴⁹ ผู้เขียนใช้การถอดตัวอักษรตามใน Li Xueqin 李學勤, (1998), 405.

¹⁵⁰ เปรียบเทียบบทแปลใน Harper (1994), 14.

¹⁵¹ คำถามเชิงโวหารที่ปรากฏสองครั้งใน หลี่จี้ 禮記 กล่าวถึงข้อกังวลที่คล้ายกัน : “เราจะรู้ได้อย่างไรว่า (อาหาร) แบบไหนที่วิญญาณชื่นชอบ” 豈知神之所饗; “ถ่านกงเซี่ย” 檀弓下, *Liji zhengyi* 禮記正義 (*Shisan jing zhushu*) 9.1301c, และ “เจียวเทอเซิง” 郊特牲, *Liji zhengyi* 26.1457c. เปรียบเทียบ Sterckx (2011), 110.

¹⁵² เปรียบเทียบ Poo (2009), 247. และให้ดู n.14, ด้านบน.

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎。視之而弗見；聽之而弗聞；體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。詩曰：『神之格思，不可度思，矧可射思？』夫微之顯。誠之不可揜，如此夫。」¹⁵³

ท่านอาจารย์กล่าวว่า “พลังภายในของผีและวิญญาณช่างล้นเหลือนัก เรามองหาพวกเขา แต่ไม่สามารถมองเห็น เราฟังพวกเขา แต่ไม่สามารถได้ยิน พวกเขาแฝงอยู่ในสรรพสิ่งและไม่สามารถถูกละทิ้งได้ พวกเขาทำให้คนบนโลกอดอาหารและทำตนให้บริสุทธิ์ และแต่งกายเต็มยศเพื่อถวายสิ่งสักการะ ช่างมากล้น ประหนึ่งว่าอยู่เบื้องบนของเรา ราวกับอยู่ทางซ้ายและขวาของเรา มีการกล่าวถึงในข้อเท็จจริงว่า¹⁵⁴ ‘สิ่งที่วิญญาณ¹⁵⁵ นำพาให้เกิดขึ้นไม่สามารถเข้าใจได้’¹⁵⁶ ยิ่งจะลบหลูห่มั่นพวกเขาได้อย่างไร’ นี่คือการรับรู้ถึงสิ่งที่ไม่สามารถรับรู้ได้ ความสมบูรณ์แบบที่ไม่สามารถควบคุมได้ ก็เป็นเช่นนั้นเอง”¹⁵⁷

ผู้เขียนตีความตัวอย่างนี้ว่าเป็นข้อความที่บอกว่าผีและวิญญาณมีอยู่จริง (และมีผลต่อชีวิตประจำวันของเรา) แต่การดำรงอยู่ของพวกมันไม่เป็นสสาร เพราะพวกมันเป็นสิ่งที่ไม่สามารถสัมผัสรับรู้ได้แบบเดียวกับที่เราสัมผัสรับรู้สิ่งที่เป็สสาร ประเด็นนี้ยากจะหาข้อสรุปได้ อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอหลักก็คือปฏิสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายยังคงเป็นสิ่งที่น่าพิศวงสำหรับนักปรัชญาจีนเช่นเดียวกับนักปรัชญาทุกที่ในโลก ต่างคนก็ต่างมีความเชื่อที่แตกต่างกันเกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้นเมื่อเราตาย แต่ทุกคนก็เห็นพ้องกันว่ากระบวนการทั้งหมดนี้นั้นเป็นเรื่องที่ซับซ้อนและยุ่งยาก

รายการอ้างอิงผู้เขียน

Ames, Roger T. and David L. Hall (2001): *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Averill, Edward and B.F. Keating (1981): “Does Interactionism Violate a Law of Classical Physics?” In: *Mind* 90, p. 102–7.

Bering, Jesse M. (2006): “The Folk Psychology of Souls”. In: *Behavioral and Brain Sciences* 29, p. 453–98.

Brashier, K.E. (1996): “Han Thanatology and the Division of ‘Souls,’” In: *Early China* 21,p. 125–58.

¹⁵³ Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, Xinbian Zhuzi jicheng (Beijing: Zhonghua, 1983), 25. เปรียบเทียบ “ไท่จู่” 泰祖, *Huainanzi jishi* 20.1378f. ซึ่งมีการอ้างถึงบรรทัดเดียวกันจากข้อเท็จจริง

¹⁵⁴ Mao 256, “อู่” 抑.

¹⁵⁵ ผู้แปล : 神 วิญญาณ แปลจากคำว่า spirits

¹⁵⁶ ผู้แปล : 不可度思 ไม่สามารถเข้าใจได้ แปลจากคำว่า unfathomable

¹⁵⁷ เปรียบเทียบบทแปลใน Plaks, (2003): 33; Ames and Hall (2001), 96; และ Hughes (1943), 113.

- Brashier, K.E. (2011): *Ancestral Memory in Early China*. Cambridge, Mass., and London: Harvard-Yenching Institute Monograph Series 72.
- Carr, Michael (2006): "The shi 'Corpse/Personator' Ceremony in Early China". In: Marcel Kuijsten (Ed.): *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*. Henderson, Nev.: Julian Jaynes Society, p. 343–416.
- Chai Ch'u and Winberg Chai (1973): *Confucianism*. Hauppauge, N.Y.: Barron's Educational Series.
- Churchland, Paul M. (1981): "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". In: *Journal of Philosophy* 78, 67–90.
- Cook, Constance A. (2006): *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*. Leiden: Brill.
- Crump, J.I. (1996): *Chan-kuo Ts'ë*. Revised edition. Ann Arbor: Michigan Monographs in Chinese Studies 77.
- de Groot, J.J.M. (1892–1910): *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. Leiden: E.J. Brill.
- Diesinger, Gunter (1984): *Vom General zum Gott: Kuan Yü (gest. 220 n. Chr.) und seine "posthume Karriere"*. Frankfurt am Main: Haag & Herchen.
- Duara, Prasenjit (1988): "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War". In: *Journal of Asian Studies* 47.4, p. 778–95.
- Emmrich, Thomas (1992): *Tabu und Meidung im antiken China: Aspekte des Verpönten*. Bad Honnef, Germany: Bock und Herchen.
- Eschenbach, Silvia Freiin Ebner von (2003): "In den Tod mitgehen: Die Totenfolge in der Geschichte Chinas." In: Angela Schottenhammer (Ed.): *Auf den Spuren des Jenseits: Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult*. Bern: Peter Lang, p. 167–91.
- Falkenhausen, Lothar von (1993): *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press.
- Falkenhausen, Lothar von (2006): *Chinese Society in the Age of Confucius (1000–250 BC): The Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, Univ. of Cal.

- Falkenhausen, Lothar von (2008): “Archaeological Perspectives on the Philosophicization of Royal Zhou Ritual”. In: Dieter Kuhn and Helga Stahl (Eds.): *Perceptions of Antiquity in Chinese Civilization*. Heidelberg: Forum, p. 135–75.
- Fingarette Herbert (1979): “The Problem of the Self in the Analects.” In: *Philosophy East and West* 29.2, p. 129–40.
- Fingarette, Herbert (1972): *Confucius—The Secular as Sacred*. New York: Harper and Row.
- Forke, Alfred (1907): *Lun-hêng*. 1962 Reprint. New York: Paragon.
- Glahn, Richard von (2004). *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Goldin, Paul R. (2011): “Why Mozi Is Included in the Daoist Canon: Or, Why There is More to Mohism than Utilitarian Ethics.” In: R.A.H. King and Dennis Schilling (Eds.): *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Goldin, Paul R. (2005): *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Goldin, Paul R. (2011): *Confucianism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Goldin, Paul R. (2003): “A Mind-Body Problem in the Zhuangzi?” In: Scott Cook (Ed.): *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, p. 226–47.
- Graham, A.C. (1989): *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Graham, A.C. (1985): *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
- Grandin, Temple (2006): *Thinking in Pictures: And Other Reports from My Life with Autism*. 2nd ed. New York: Vintage.
- Granet, Marcel (1934): *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.
- Guo, Jue (2011): “Concepts of Death and the Afterlife in Newly Discovered Tomb Objects and Texts from Han China.” In: Amy Olberding and P.J. Ivanhoe (Eds.): *Mortality in traditional Chinese thought*. Albany: State University of New York Press, p. 85–116.

- Hansen, Chad (1989): "Language in the Heart-Mind". In: Robert E. Allinson (Ed.): *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Oxford: Oxford University Press.
- Hansen, Chad (1992): *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Perspective*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Harper, Donald (1985): "A Chinese Demonology of the Third Century B.C." In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45.2, p. 459–98.
- Harper, Donald (1994): "Resurrection in Warring States Popular Religion". In: *Taoist Resources* 5.2, p. 13–28.
- Harper, Donald (2004): "Contracts with the Spirit World in Han Common Religion: The Xuning Prayer and Sacrifice Documents of A.D. 79". In: *Cahiers d'Extrême-Asie* 14, p. 227–67.
- Harrell, C. Stevan (1974): "When a Ghost Becomes a God". In: Arthur P. Wolf (Ed.): *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, p. 193–206.
- Hughes, E.R. (1943): *The Great Learning and the Mean-in-Action*. New York: E.P. Dutton.
- Itō, Michiharu (1996): "Religion and Society". In: Gary F. Arbuckle (Ed.): *Studies in Early Chinese Civilization: Religion, Society, Language, and Palaeography*. Vol. I. Osaka: Kansai Gaidai University, p. 38–49.
- Jochim, Chris (1998): "Just Say No to 'No Self' in Zhuangzi". In: *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Roger T. Ames (Ed.). Albany: State University of New York Press.
- Kalinowski, Marc (2003): "Bibliothèques et archives funéraires de la Chine ancienne". In: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 147.2, p. 889–927.
- Karlgren, Bernhard (1950): *The Book of Odes*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.
- Keightley, David N. (2000): *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.)*. Berkeley: Institute for East Asian Studies, University of California.
- Keightley, David N. (2012): *Working for His Majesty: Research Notes on Labor Mobilization in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.), as Seen in the Oracle-Bone Inscriptions, with Particular Attention to Handicraft Industries, Agriculture, Warfare, Hunting, Construction, and the Shang's Legacies*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley.
- Kern, Martin (2009): "Bronze Inscriptions, the Shijing and the Shangshu: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou". In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (Eds.):

- Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Vol. I. Leiden and Boston: Brill, p. 167f.
- Kleeman, Terry F. (1984): "Land Contracts and Related Documents". In: *Chūgoku no shūkyō, shisō to kagaku: Makio Ryōkai hakushi shōju ki'nen ronshū* 中國の宗教・思想と科学：牧尾良海博士頌壽記念論集. Tokyo: Kokusho Kankōkai, p. 1–34.
- Knoblock, John (1988–94): *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Stanford: Stanford University Press.
- Kramers, R.P. (1950): *K'ung tzu chia yü: The School Sayings of Confucius*. Leiden: E.J. Brill.
- Legge, James (1991, repr): *The Chinese Classics*. Taipei: SMC.
- Mattos, Gilbert L. (1997): "Eastern Zhou Bronze Inscriptions". In: Edward L. Shaughnessy (Ed.): *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*. Berkeley: University of California, p. 100–1
- Mei, Yi-pao (1929): *The Ethical and Political Works of Motse*. London: Probsthain's Oriental Series 19.
- Mittag, Achim (2003): "Historische Aufzeichnungen als Grabbeigabe—Das Beispiel der Qin-Bambusannalen." In: Angela Schottenhammer (Ed.): *Auf den Spuren des Jenseits: Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult*. Bern: Peter Lang, p. 119–140.
- Owen, Stephen (1992): *Readings in Chinese Literary Thought*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- Paper, Jordan (1995): *The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Paul, Gregor (2010): *Konfuzius und Konfuzianismus: Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Pines, Yuri (2003): "History as a Guide to the Netherworld: Rethinking the Chunqiu shiyu". In: *Journal of Chinese Religions* 31, p. 101–126.
- Pines, Yuri (2002): *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722–453 B.C.E.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Plaks, Andrew (2003): *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*. London: Penguin.

- Poo, Mu-chou (2004): "The Concept of Ghost [sic] in Ancient Chinese Religion". In: John Lagerwey (Ed.): *Religion and Chinese Society*. Paris: École française d'Extrême-Orient, p. 173–192.
- Poo, Mu-chou (2009): "The Culture of Ghosts in the Six Dynasties Period (c. 220–589 C.E.)." In: Mu-chou Poo (Ed.): *Rethinking Ghosts in World Religions*. Leiden and Boston: Brill.
- Poo, Mu-chou (2011): "Preparation for the Afterlife in Ancient China." In: Amy Olberding and P.J. Ivanhoe (Eds.): *Mortality in traditional Chinese thought*. Albany: State University of New York Press, p. 13–36.
- Porkert, Manfred (1974): *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine: Systems of Correspondence*. Cambridge: MIT Press.
- Puett, Michael, (2009): "Combining the Ghosts and Spirits, Centering the Realm: Mortuary Ritual and Political Organization in the Ritual Compendia of Early China". In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (Eds.): *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. Vol. II. Leiden and Boston: Brill, p. 695–720.
- Rawson, Jessica (1998): "Chinese Burial Patterns: Sources of Information on Thought and Belief". In: Colin Renfrew and Chris Scarre (Eds.): *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge, England: McDonald Institute for Archaeological Research, p. 107–33.
- Rawson, Jessica (1999a): "Ancient Chinese Ritual as Seen in the Material Record". In: Joseph P. McDermott (Ed.): *State and Court Ritual in China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawson, Jessica (1999b): "The Eternal Palaces of the Western Han: A New View of the Universe". In: *Artibus Asiae* 59.1/2, p. 5–58.
- Ryle, Gilbert (1949): *The Concept of Mind*. London and New York: Hutchinson's University Library.
- Sanft, Charles (2011): "The Moment of Dying: Representations in Liu Xiang's Anthologies Xin xu and Shuo yuan". In: *Asia Major* 24.1, p. 127–58.
- Schuessler, Axel (2007): *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1985): *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- Searle, John (2011): "The Mystery of Consciousness Continues". In: *The New York Review of Books*, June 9.

- Searle, John (2002): *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seidel, Anna (1985): "Geleitbrief an die Unterwelt: Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der späteren Han Zeit". In: Gert Naundorf et al. (Eds.): *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen + Neumann, p. 161–83.
- Seidel, Anna (1982): "Tokens of Immortality in Han Graves". In: *Numen* 29.1, p. 79–122.
- Seidel, Anna (1987): "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs". In: Akizuki Kan'ei 秋月觀英: *Dōkyō to shūkyō bunka* 道教と宗教文化. Tokyo: Hirakawa, p. 21–57.
- Shaughnessy, Edward L. (1997): *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*. Albany: State University of New York Press.
- Sivin, Nathan (1987): *Traditional Medicine in Contemporary China*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Slingerland, Edward (2013): "Body and Mind in Early China: An Integrated Humanities-Science Approach". In: *Journal of the American Academy of Religion* 81.1, p. 6–55.
- Sterckx, Roel (2011): *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szabó, Sándor P. (2003): "The Term shenming—Its Meaning in the Ancient Chinese Thought and in a Recently Discovered Manuscript". In: *Acta Orientalia* 56.2–4, p. 251–74.
- Tay, C.N. (1973): "On the Interpretation of kung (Duke?) in the Tso-chuan". In: *Journal of the American Oriental Society* 93.4, p. 550–55.
- ter Haar, B.J. (2000): "The Rise of the Guan Yu Cult: The Daoist Connection". In: Jan A.M. de Meyer and Peter M. Engelfriet (Eds.): *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honor of Kristofer Schipper*. Leiden and Boston: Brill, p. 184–204.
- Tesla, Nikola (1935): "A Machine to End Wars". In: *Liberty* Feb. 9, p. 6.
- Wang Bo (2012): "Religion and Belief in the Shang and Zhou Dynasties". In: Yuan Xingpei et al. (Ed.): *The History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, Burton (2003): *Mozi: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.
- Watson, Burton (2003): *Xunzi: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.
- Wong, Benjamin and Hui-chieh Loy (2004): "War and Ghosts in Mozi's Political Philosophy". In: *Philosophy East and West* 54.3, p. 343–63.

- Yü Kuang-hong (1990): "Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan". In: *Bulletin of the Institute of Ethnology* 70, p. 39–66.
- Yü Ying-shih (1987): "O Soul Come Back! A Study of the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China". In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2, p. 363–95.
- Zhang Xuezhi (2007): "Several Modalities of the Body-Mind Relationship in Traditional Chinese Philosophy". In: *Frontiers of Philosophy in China* 2.3, p. 379–401.
- Zufferey, Nicolas (1995): *Wang Chong (27–97?): Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne*. Bern: Peter Lang.

งานภาษาจีนและญี่ปุ่น

- Cao Lüning 曹旅寧(2008): "Liye Qinjian *Cilü* kaoshu" 里耶秦簡《祠律》考述. In: *Shixue yuekan* 史學月刊 8, p. 40.
- Cao Wei 曹瑋(2004): *Zhouyuan yizhi yu Xi-Zhou tongqi yanjiu* 周原遺址與西周銅器研究 Beijing: Kexue.
- Chen Qiyu 陳奇猷(2000): *Han Feizi xin jiaozhu* 韓非子新校注. Shanghai: Guji.
- Chen Qiyu (2002): *Lüshi chunqiu xin jiaoshi* 呂氏春秋新校釋. Shanghai: Guji.
- Cheng Shude 程樹德(1990): *Lunyu jishi* 論語集釋. In: Cheng Junying 程俊英 and Jiang Jianyuan 蔣見元(Eds.): *Xinbian Zhuzi jicheng*. Beijing: Zhonghua.
- Deng Peiling 鄧佩玲(2011): *Tianming, guishen yu zhudao: Dong-Zhou jinwen guci tanlun* 天命、鬼神與祝禱：東周金文嘏辭探論. Taipei: Yiwen.
- Li Xiangfeng 黎翔鳳(2004): *Guanzi jiaozhu* 管子校注. Beijing: Zhonghua.
- Guo Moruo 郭沫若 et al. (Eds.) (1979–1983): *Jiaguwen heji* 甲骨文合集. Beijing: Zhonghua.
- Hanshu* 漢書(1962): Beijing: Zhonghua.
- He Ning 何寧(1998): *Huainanzi jishi* 淮南子集釋. Beijing: Zhonghua.
- Hou-Han shu* 後漢書(1965): Beijing: Zhonghua.
- Hu Peihui 胡培翬(1993): *Yili zhengyi* 儀禮正義. In: Duan Xizhong 段熙仲(Ed.). Nanjing: Jiangsu guji.
- Huang Hui 黃暉(1990): *Lunheng jiaoshi (fu Liu Pansui jijie)* 論衡校釋（附劉盼遂集解）. Beijing: Zhonghua.

- Ikeda Suetoshi 池田末利(1981): *Chūgoku kodai shūkyōshi kenkyū: Seido to shisō* 中國古代宗教史研究：制度と思想. Tokyo: Tōkai Daigaku.
- Li Xueqin 李學勤(1998): *Dangdai xuezhe zixuan wenku: Li Xueqin juan* 當代學者自選文庫：李學勤卷. Hefei: Anhui jiaoyu.
- Liu Jianguo 劉建國(1997): *Xinyi Yue jue shu* 新譯越絕書. Taipei: Sanmin.
- Liu Lexian 劉樂賢(1994): *Shuihudi Qinjian Rishu yanjiu* 睡虎地秦簡日書研究. Taipei: Wenjin.
- Liu Yu 劉雨 and Lu Yan 盧岩(Eds.) (2002): *Jinchu Yin Zhou jinwen jilu* 近出殷周金文集錄. Beijing: Zhonghua.
- Liu Yuan 劉源(2004): *Shang Zhou jizuli yanjiu* 商周祭祖禮研究. Beijing: Shangwu.
- Guoli Taiwan Shifan Daxue, et al. (Eds.) (1993): *Lu Shixian xiansheng xueshu taolunhui lunwenji* 魯實先先生學術討論會論文集. Taipei: Taiwan Shifan Daxue.
- Luo Jiangsheng 雒江生(1998): *Shijing tonggu* 詩經通詁. Xi'an: San-Qin.
- Shiji* 史記(1959): Beijing: Zhonghua.
- Wang Xianqian 王先謙(1988): *Xunzi jijie* 荀子集解. Beijing: Zhonghua.
- Wu Yujiang 吳毓江(2006): *Mozi jiaozhu* 墨子校注. 2nd ed. Beijing: Zhonghua.
- Wu Zeyu 吳則虞(1962): *Yanzi chunqiu jishi* 晏子春秋集釋. Beijing: Zhonghua.
- Xiang Zonglu 向宗魯(1987): *Shuoyuan jiaozheng* 說苑校證. Beijing: Zhonghua.
- Yang Bojun 楊伯峻(1990): *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注. 2nd ed. Beijing: Zhonghua.
- Yang Hua 楊華(2007): "Xinchu jianbo yu lizhi yanjiu 新出簡帛與禮制研究". In: *Chutu Sixiang wenwu yu wenxian yanjiu congshu* 33, p. 159–81.
- Yang Zhaoming 楊朝明(2005): *Kongzi jiaoyu tongjie fu chutu ziliao yu xiangguan yanjiu* 孔子家語通解附出土資料與相關研究. Taipei: Wanjuanlou.
- Yao Xuan 姚萱(2006): *Yinxu Huayuanzhuang dongdi jiagu buci de chubu yanjiu* 殷墟花園莊東地甲骨卜辭的初步研究. Beijing: Xianzhuang.
- Zhongguo shehui kexue yuan (Ed.) (1984): *Yin Zhou jinwen jicheng* 殷周金文集成. Beijing: Zhonghua.
- Yinxu Huayuanzhuang dongdi jiagu* 殷墟花園莊東地甲骨(2003): Kunming: Yunnan renmin.
- Zang Kehe 臧克和 and Wang Ping 王平(2002): *Shuowen jiezi xinding* 說文解字新訂. Beijing: Zhonghua.
- Zenghou Yi mu 曾侯乙墓(1989): Beijing: Wenwu.

Zhanguo ce 戰國策(1978): Shanghai: Guji.

Zhou Shengchun 周生春(1997): *Wu Yue chunqiu jijiao huikao* 吳越春秋輯校匯考. Shanghai: Guji.

รายการอ้างอิงผู้แปล

Crane, Tim, and Sarah Patterson. (Eds.). *History of the Mind-body Problem*. London : Routledge, 2012.

Department of Asian Art. "Shang and Zhou Dynasties: The Bronze Age of China." In *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000—. http://www.metmuseum.org/toah/hd/shzh/hd_shzh.htm (October 2004)

Ebrey, Patricia Buckley. *The Cambridge Illustrated History of China*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Gazis, George. "Odyssey 11: the power of sight in the invisible realm." *Rosetta*, 12 (2012): 49-59.

Goldin, Paul R. "The Consciousness of the Dead as a Philosophical Problem in Ancient China." In *The Good Life and Conceptions of Life in Early China and Græco-Roman Antiquity*, edited by R.A.H. King, Chinese-Western Discourse 3, p. 59-92. Berlin: De Gruyter, 2015.

Leitane, Iveta. "Monism." In *Encyclopedia of sciences and religions*, edited by Anne Runehov, Lluís Oviedo, Peter Brugger, Phillip H. Duran, Raymond F. Paloutzian, Rudiger J. Seitz, Erik Borgman, and Jonathan Frye, pp. 1350-54. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013.

Norman, Richard. *On Humanism*. London: Routledge, 2004.

Raphals, Lisa. "Body and mind in early China and Greece." *Journal of Cognitive Historiography*, 2.2 (2015): 132-182.

Robinson, Howard. "Dualism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2020 Edition), edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/> (Fall, 2020)

Ryle, Gilbert. "Descartes' myth." In *The Philosophy of Mind: Classical Problems, Contemporary Issues*, edited by Brian Beakley and Peter Ludlow, pp. 23-31. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

Sabattini, Elisa. "The physiology of *xin* (heart) in Chinese political argumentation: The Western Han dynasty and the pre-imperial legacy." *Frontiers of Philosophy in China*, 10.1 (2015): 58-74.

Slingerland, Edward, Ryan Nichols, Kristoffer Neilbo, and Carson Logan. "The distant reading of religious texts: A "big data" approach to mind-body concepts in early China." *Journal of the American Academy of Religion*, 85.4 (2017): 985-1016.