

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย เป็นวารสารทางวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาของสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อสร้างสรรค์และพัฒนาองค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาในประเทศไทย ส่งเสริมและพัฒนาบุคลากรในวงการวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาให้มีผลงาน ทางวิชาการในระดับสากล เป็นเวทีสำหรับการสนทนาทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา และเผยแพร่องค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาสู่สาธารณะกำหนดออกปีละ 2 ฉบับ

The Journal of the Philosophy and Religion Society of Thailand aims to promote and develop exchanges of research findings in philosophy and religious studies, as well as in related academic fields. Papers in all areas of philosophy and religious studies are accepted, and we accept papers from all philosophical schools. Papers must not have been published elsewhere, and must not be submitted simultaneously in other journals.

คณะที่ปรึกษา

ศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์ (ภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สิริเพ็ญ พริยจิตกรกิจ (ภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

อาจารย์ธีรพงษ์ ศิริจันทร์ (ภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)

ดร.มารค ตามไท (สถาบันศาสนาวินัยธรรมและสันติภาพ มหาวิทยาลัยพายัพ)

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อุทัย โขวินทะ (ภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)

รองศาสตราจารย์ เนื่องน้อย บุญยเนตร (ภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วรยุทธ์ ศรีวรกุล (คณะปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ)

Editorial Board

Soraj Hongladarom, *Chulalongkorn University, Chief Editor*

Theptawee Chokvasin, *Kasetsart University, Deputy Chief Editor*

Puttawit Bunnag, *Srinakharinwirote University, Secretary*

Pagorn Singsuriya, *Mahidol University*

Siraprapa Chavanayarn, *Chulalongkorn University*

Jeremiah Joven Joaquin, *De La Salle University*

Warayuth Sriwarakuel, *Assumption University*

Channarong Bunnoon, *Silpakorn University*

Pairin Katipromraj, *Kasetsart University*

Michael Clark, *Vin University*

Kongkrit Traiyawong, *Silpakorn University*

Frank Hoffmann, *Mahachulalongkornrajavidyalai University*

Pipat Suya, *Silpakorn University*

Nikolaj Pedersen, *Yonsei University*

Natika Krongyuth, *Mahidol University*

Nahum Brown, *Chiang Mai University*

การส่งบทความเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์

บทความที่จะส่งเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์ต้องเป็นบทความสาขาปรัชญาหรือศาสนาที่ไม่เคยตีพิมพ์ที่ไหนมาก่อน เขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ มีบทคัดย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ คำสำคัญ แจ่งชื่อและสถานที่ทำงานหรือสถานศึกษาทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ รวมทั้งที่อยู่ หมายเลขโทรศัพท์ E-mail ที่สามารถติดต่อได้ มายังศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ E-mail : Parsthailand@gmail.com, Soraj.h@chula.ac.th

© 2566 สงวนลิขสิทธิ์ สมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

ปีที่ 18 ฉบับที่ 1 กรกฎาคม 2566

สารบัญ

	หน้า
บทความวิจัย/Research Article	
1. แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการกับปัญหาเรื่องช่องว่าง (Enactivism and the Gap)	1
2. การเล่นในฐานะการกระทำ การมีปฏิสัมพันธ์ และกิจกรรมในคัมภีร์จวงจื่อ (Play as action, interaction, and activity in the <i>Zhuangzi</i>)	20
3. The Purpose of the Language: Buddhist linguistical reflections on void, relation and meaning	48
4. Honneth's Reconstructive Method and Theory of Social Justice	72
5. กัญชาเพื่อยกระดับการสำนึก: มุมมองเชิงวิพากษ์ (Cannabis for Enhancement of Consciousness: A Critical Perspective)	84

แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการกับปัญหาเรื่องช่องว่าง¹

Enactivism and the Gap

พงศ์ศิริ ศรีวรรณะ

Pongsiri Sriwantana

นิสิตระดับดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

PhD Student, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University

[Received: 05/04/2565 Revised: 11/06/2565 Accepted: 20/06/2565]

บทคัดย่อ

บทความนี้ต้องการปกป้องการอ้างเหตุผลของแนวคิดแนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบสร้างตนเองโดยอิสระ จากข้อโต้แย้งของแนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบรับสัมผัสและเคลื่อนไหวเนื่องจากข้อเท็จจริงที่ว่าทั้งคู่ต่างมีเป้าหมายในการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างระหว่างการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางกายภาพกับการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์ และแม้ว่าทั้งคู่พยายามแก้ปัญหานี้ด้วยการอ้างว่า ความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางกายภาพที่เชื่อมโยงกับความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์ ไม่ใช่ความรู้เกี่ยวกับกระบวนการทำงานของสมอง แต่เป็นความรู้เกี่ยวกับรูปแบบการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับสิ่งแวดล้อม อย่างไรก็ตามมีข้อถกเถียงระหว่างสองแนวคิดนี้ว่า ร่างกายที่เป็นส่วนหนึ่งของปฏิสัมพันธ์ดังกล่าว ควรเป็นระบบที่มีความสามารถสร้างตัวตนหรือไม่ ในขณะที่แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบสร้างตนเองโดยอิสระให้ความสำคัญกับความสามารถเรื่องการสร้างตัวตน แต่แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบรับสัมผัสและเคลื่อนไหวแย้งความเห็นดังกล่าวด้วยการอ้างความคิดเรื่องความสามารถปรับตัว

Abstract

This paper tries to defend autopoietic enactivism from a set of arguments against it put forward by sensorimotor enactivism. Due to the fact that both positions aim to solve problem of the gap between our knowledge of physical facts and our knowledge of phenomenal facts. Even though both of them try to counter this problem by asserting that

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

knowledge of phenomenal facts relating to knowledge of phenomenal facts is supposed to be knowledge of interactions between the body and its environment rather than any knowledge of brain process, there is a set of internal controversy concerning whether the body in the alleged interactions should be a kind of self-production system. While autopoietic enactivism answers it in positive way, sensorimotor enactivism argues against it by use the idea of adaptivity.

บทนำ

ศาสตร์แห่งการรู้คิด (cognitive science) กระแสหลักพยายามอธิบายลดทอนปรากฏการณ์ทางจิตเป็นปรากฏการณ์ทางกายภาพ เช่น กระบวนการทำงานของสมอง ความรู้ที่ได้จากวิธีการดังกล่าวเป็นความรู้เกี่ยวกับลักษณะทางกายภาพของปรากฏการณ์ทางจิตที่อธิบายจากมุมมองบุคคลที่สาม แต่ก็ปฏิเสธได้ยากว่าในด้านหนึ่งแล้ว ความรู้เกี่ยวกับความรู้สึกตัว (consciousness) อาจไม่สามารถอนุมานหรืออธิบายได้จากความรู้ทางกายภาพทั้งหมด เนื่องจากปรากฏการณ์ทางจิตเช่น ความรู้สึกตัว เป็นประสบการณ์เชิงอัตวิสัยที่ได้มาจากมุมมองบุคคลที่หนึ่ง การศึกษาปรากฏการณ์ทางจิตจึงทำให้เกิดปัญหาที่เรียกว่า “ช่องว่าง” (gap) ซึ่งเป็นช่องว่างระหว่างความรู้เรื่องกายภาพกับความรู้เกี่ยวกับความรู้สึกตัว

ศาสตร์แห่งการรู้คิดกระแสหลักพยายามแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างบนข้อสมมติว่าจิตคือกระบวนการทำงานของสมอง แต่กลุ่มแนวคิดแบบเอ็นแอคทีวิซึมหรือแนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการ (enactivism หรือ enactive approach (EA)) เสนอแนวทางที่แตกต่างออกไปในแง่ที่ว่า เราควรเข้าใจการรู้คิดและความรู้สึกตัวว่าเป็นกระบวนการของปฏิสัมพันธ์ร่วมกันระหว่างสมอง ร่างกายและสิ่งแวดล้อม อย่างไรก็ตามแนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบสร้างตนเองโดยอิสระ (Autopoietic Enactivism (AE)) เช่น อีวาน ทอมป์สัน (Evan Thompson) , เอซีเคียวส์ ดี เปาโล (Ezequiel Di Paolo) และแนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบรับสัมผัสและเคลื่อนไหว (Sensorimotor Enactivism (SE)) เช่น เควิน โอเรแกน (J.Kevin O'Regan) มีข้อถกเถียงกันในประเด็นที่ว่า ข้อเสนอเรื่องความสามารถสร้างตัวตนของ AE มีความจำเป็นหรือไม่ต่อการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่าง²

²นอกจากนี้ยังมีแนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการที่สำคัญอีกแนวคิดหนึ่งที่ผู้วิจัยไม่ได้กล่าวในบทความนี้ คือ แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบถึงรากถึงโคน (Radical Enactivism) เช่น แดเนียล ดี. ฮัทโท (Daniel D. Hutto)

บทความนี้ต้องการปฏิเสธข้อแย้งของ SE ที่ว่า ลักษณะอัตตาณัติของระบบที่มีการรู้คิด มาจากการที่ระบบมีความสามารถปรับตัว โดยไม่จำเป็นต้องมีพื้นฐานบนความสามารถสร้างตัวตนตามข้อเสนอของ AE ทั้งนี้เพราะผู้วิจัยเห็นว่า “หุ่นยนต์” ที่ SE อ้างเหตุผลว่าเป็นระบบที่มีการรู้คิดเพราะมีความสามารถปรับตัว โดยไม่จำเป็นต้องมีความสามารถสร้างตัวตนนั้น มีลักษณะการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบ (หุ่นยนต์) กับสิ่งแวดล้อมที่ไม่เป็นการรู้คิด โดยบทความนี้ในส่วนแรกจะอธิบายที่มาของปัญหาเรื่องช่องว่าง ส่วนที่สองจะอธิบายข้อเสนอในการแก้ปัญหาระหว่างช่องว่างของแต่ละแนวคิด ส่วนที่สามจะวิเคราะห์ข้อถกเถียงระหว่าง AE กับ SE และส่วนสุดท้ายจะนำเสนอข้อวิจารณ์ของผู้วิจัย

1. ปัญหาเรื่องช่องว่าง

ข้อแย้งสำคัญประการหนึ่งต่อแนวคิดกายภาพนิยม (physicalism) ได้แก่ ปัญหาเรื่องช่องว่าง ปัญหาเรื่องช่องว่างหมายถึงการมีช่องว่างในความสัมพันธ์ระหว่างคุณสมบัติทางกายภาพกับคุณสมบัติทางจิต เดวิด ชาล์เมอร์ส (David Chalmers) ได้วิเคราะห์และแบ่งปัญหาช่องว่างเป็นสองประเภท ได้แก่ ปัญหาช่องว่างทางญาณวิทยา (epistemic gap) และปัญหาช่องว่างทางภววิทยา (ontological gap)³ บทความนี้จะกล่าวถึงเฉพาะรูปแบบการอ้างเหตุผลของปัญหาช่องว่างทางญาณวิทยา ซึ่งเป็นข้อถกเถียงที่สำคัญในกลุ่ม EA

แนวคิดกายภาพนิยมทางจิตปรัชญาเห็นว่า จิตมีคุณสมบัติทางกายภาพเป็นพื้นฐาน และอธิบายได้ด้วยความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เช่น ศาสตร์แห่งการรู้คิด อย่างไรก็ตาม มีข้อแย้งว่า คุณสมบัติเกี่ยวกับจิตเรื่องความรู้สึกตัว (consciousness) เช่น คุณสมบัติเชิงปรากฏการณ์ (phenomenal properties) หรือ คอวลีเย (qualia) ไม่สามารถอธิบายด้วยความรู้ทางวิทยาศาสตร์ได้ว่ามีเอกลักษณ์เดียวกันกับคุณสมบัติทางกายภาพ หรือกล่าวได้ว่ามีช่องว่างทางญาณวิทยาระหว่างความรู้เรื่องกายภาพกับความรู้เกี่ยวกับความรู้สึกตัว การอ้างเหตุผลแบบนี้เป็นการแย้งโดยชี้ให้เห็นข้อบกพร่องของแนวคิดกายภาพนิยมเฉพาะประเด็นที่ว่า วิทยาศาสตร์สามารถอธิบายได้ว่าจิตมีคุณสมบัติทางกายภาพเป็นพื้นฐาน แต่ปัญหาเรื่องช่องว่างทางญาณวิทยานี้ไม่ได้แย้งแนวคิดกายภาพนิยมในประเด็นที่เสนอว่า จิตมีคุณสมบัติทางกายภาพเป็นพื้นฐาน

การอ้างเหตุผลเรื่องช่องว่างทางญาณวิทยาแสดงให้เห็นว่า มีความล้มเหลวของการถ่ายทอดความจริงทางญาณวิทยา (epistemic entailment)⁴ จากความจริงทางกายภาพ (physical truth (P)) ไปยัง

³ David J. Chalmers, *The character of consciousness*. (New York: Oxford University Press, 2010), p.109

⁴ Ibid., p.109.

ความจริงทางปรากฏการณ์ (phenomenal truth (Q)) การถ่ายทอดความจริงทางญาณวิทยามีลักษณะก่อนประสบการณ์ (a priori) หรือได้รับเหตุผลสนับสนุนอย่างเป็นอิสระจากประสบการณ์ นั่นคือ การกล่าวได้ว่าการถ่ายทอดทางญาณวิทยาจาก P ไป Q เมื่อและก็ต่อเมื่อ “ถ้า P แล้ว Q” เป็นประพจน์ที่เราสามารถรู้และยืนยันได้ก่อนประสบการณ์ แนนอนว่า ทั้งประพจน์ P และประพจน์ Q ในตัวของมันเองอาจไม่สามารถรู้ได้ก่อนประสบการณ์ แต่เมื่อมันอยู่ในรูปประพจน์เงื่อนไข (conditional proposition) ก็มีความเป็นไปได้ที่ประพจน์เงื่อนไขดังกล่าวจะรู้ได้แบบก่อนประสบการณ์ เช่น ประพจน์ “นาย ก เป็นชายโสด” ไม่สามารถรู้ได้ก่อนประสบการณ์ แต่สำหรับประพจน์ “ถ้า นาย ก เป็นชายโสด แล้ว เขาเป็นผู้ชาย” แล้ว ประพจน์เงื่อนไขนี้สามารถรู้ได้ก่อนประสบการณ์ แม้ความรู้ในประพจน์เงื่อนไข (antecedent) จะเป็นความรู้แบบหลังประสบการณ์ แต่ความรู้ที่เรามีต่อประพจน์เงื่อนไขทั้งหมดนั้นเป็นแบบก่อนประสบการณ์ ลักษณะเช่นนี้แตกต่างจาก ประพจน์เงื่อนไข “ถ้า นาย ก เป็นพ่อครัว แล้ว นาย ก ทำอาหารอร่อย” โดยประพจน์ทั้งหมดนี้ไม่สามารถรู้ได้ก่อนประสบการณ์ เพราะความจริงของประพจน์เงื่อนไขนี้ต้องดูข้อเท็จจริงในโลกประกอบ (นาย ก เป็นพ่อครัวและนาย ก ทำอาหารอร่อยจริง) ไม่สามารถตัดสินได้จากเพียงมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้อง เพราะไม่มีความเชื่อมโยงทางมโนทัศน์โดยตรงระหว่างการเป็นพ่อครัวกับการทำอาหารอร่อย

การอ้างเหตุผลเรื่องช่องว่างทางญาณวิทยาอ้างเหตุผลว่า ความจริงของประพจน์ “ถ้า P แล้ว Q” นั้นไม่สามารถรู้ได้ก่อนประสบการณ์ เพราะแม้ P จะสามารถรู้ได้ด้วยวิทยาศาสตร์ซึ่งเป็นความรู้หลังประสบการณ์ แต่เราไม่สามารถอนุมานจาก P ไป Q ได้ เนื่องจากไม่มีความเชื่อมโยงโดยตรงระหว่าง P ที่เป็นมโนทัศน์ทางกายภาพกับ Q ที่เป็นมโนทัศน์ทางปรากฏการณ์ ที่จะทำให้เรากล่าวได้ว่า “ถ้า P แล้ว Q” เป็นจริงก่อนประสบการณ์

ตัวอย่างการอ้างเหตุผลเรื่องช่องว่างทางญาณวิทยา เช่น การอ้างเหตุผลเรื่องช่องว่างทางการอธิบาย (explanatory gap) ของโจเซฟ เลอวิน (Joseph Levine) ที่อ้างเหตุผลว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ต่อความจริงทางกายภาพไม่สามารถนำมาใช้อธิบายความจริงทางปรากฏการณ์ได้ หรือในอีกแง่หนึ่งคือเราไม่สามารถยอมรับได้ว่า “ถ้า P แล้ว Q” นั้นสามารถรู้ได้ก่อนประสบการณ์ เพราะในการอธิบายทางวิทยาศาสตร์จำเป็นต้องอาศัยการวิเคราะห์มโนทัศน์ทางปรากฏการณ์ในลักษณะเป็นมโนทัศน์เชิงบทบาทหน้าที่หรือเชิงสาเหตุ-ผลลัพธ์ แต่เราไม่สามารถจะวิเคราะห์มโนทัศน์ทางปรากฏการณ์ไปในลักษณะดังกล่าวได้ เนื่องจากปรากฏการณ์ เช่น *ควอลิยา* (qualia)⁵ ซึ่งเป็นประสบการณ์ความรู้สึกภายในที่เกิดขึ้นตามมุมมองแบบอัตวิสัยของแต่ละบุคคล นั้นมีลักษณะที่แตกต่างจากปรากฏการณ์ธรรมชาติทั่วไป เช่น ก. ลักษณะของการเกิดขึ้นอย่างโดยตรงฉับพลัน (immediacy) ในแง่ที่ว่า จาก

⁵ ตัวอย่างเช่น ความรู้สึกเจ็บ

มุมมองแบบอัตวิสัยแล้ว เราารู้สึกถึงควอลีอย่างโดยตรงจับปล้น ไม่มีสิ่งชั้นกลางระหว่างตัวเรากับควอลี กล่าวคือเรารู้สึกถึงควอลีว่าเรามีมัน ณ เวลานั้น โดยไม่ต้องอนุมานถึงการปรากฏขึ้นของมันเป็นจากหลักฐานหรือคุณสมบัติอื่นในบริบทแวดล้อม ข.ลักษณะของการที่ไม่สามารถบรรยายได้ (indescribability) ตัวอย่างเช่น สำหรับคนที่ไม่เคยเห็นสีแดง เราย่อมไม่สามารถจะบรรยายหรือสื่อข้อมูลให้เขาเข้าใจได้ถึงความรู้สึก “แดง” ที่เกิดขึ้นกับตัวเรา⁶ ลักษณะเหล่านี้แตกต่างจากลักษณะของปรากฏการณ์ธรรมชาติทั่วไป อย่าง “น้ำ” ที่สามารถอธิบายได้ด้วยนิทศน์ทางวิทยาศาสตร์เคมีว่าคือ “H₂O” ทั้งนี้เพราะเราสามารถจะวิเคราะห์ “น้ำ” ในรูปของความสัมพันธ์เชิงสาเหตุ-ผลลัพธ์ที่มีกับสิ่งอื่น และพบว่า เมื่อ “น้ำ” นั้นได้รับความร้อนแล้ว มันจะเดือด ณ อุณหภูมิ 100 องศาเซลเซียสเช่นเดียวกันกับ “H₂O”⁷

การอ้างเหตุผลจากความสามารถคิดถึงได้ (the conceivability argument) ของชาล์เมอร์ส เป็นอีกตัวอย่างหนึ่งของการอ้างเหตุผลเรื่องช่องว่างทางญาณวิทยา การอ้างเหตุผลนี้อ้างว่า เป็นไปได้ที่เราจะคิดถึงระบบที่มีเอกลักษณ์ทางกายภาพเดียวกันกับสิ่งที่มีความรู้สึกตัว แต่ระบบนี้ไม่มีภาวะของการมี consciousness ระบบดังกล่าวคือสิ่งที่เรามักเรียกกันว่าซอมบี้⁸ การที่เราสามารถคิดถึงได้ถึงการมีอยู่ของซอมบี้ (หรือกล่าวคือการสามารถคิดถึงได้ถึงการมีอยู่ของระบบที่มี P โดยปราศจาก Q) แสดงให้เห็นถึงการมีช่องว่างทางญาณวิทยา เพราะ “ถ้าเราสามารถคิดได้ด้วยความเป็นเหตุผลถึงการมีอยู่ของ P โดยปราศจาก Q (ดังการอ้างเหตุผลจากความสามารถคิดถึงได้) แล้ว ก็ย่อมดูเหมือนด้วยว่า P ไม่ได้มีความสัมพันธ์ทางตรรกะในรูปของประพจน์เงื่อนไขกับ Q”^{9,10}

สำหรับชาล์เมอร์สแล้ว ความสามารถคิดได้ถึงการมีซอมบี้สามารถอนุมานไปสู่ความเป็นไปได้เชิงอภิปรัชญาเกี่ยวกับการมีอยู่ของซอมบี้ที่ไม่มี consciousness นั้นแสดงว่าความรู้สึกตัวนั้นไม่ใช่สิ่งทางกายภาพ ซึ่งเท่ากับเป็นการปฏิเสธแนวคิดกายภาพนิยม¹¹ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ลักษณะดังกล่าวแสดงการ

⁶ โปรดดูเพิ่มเติมใน Josh Weisberg, "Hard Problem of Consciousness," in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. J. Feiser and B. Dowden (2012). และ พงศ์ศิริ ศรีวรรณะ. “แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบถึงรากถึงโคนกับปัญหาช่องว่างทางการอธิบาย”, วารสารมนุษยศาสตร์ปริทรรศน์. (บทความพิจารณาตีพิมพ์).

⁷ นอกจากนี้ ควอลีก็ได้รับข้อวิพากษ์ เช่น จากแดน เดนเนต (Dan Dennett) ที่มองว่า การมีอยู่ของควอลียังเป็นแค่ความเชื่อ และยังไม่สามารถพิสูจน์ด้วยการทดลองทางวิทยาศาสตร์ได้

⁸ Ibid., p. 106.

⁹ “P does not imply Q”

¹⁰ Ibid., p. 109. [การอ้างเหตุผลอีกแบบหนึ่งที่แสดงปัญหาเรื่องช่องว่าง ได้แก่ การอ้างเหตุผลเรื่องความรู้ของแฟรงค์ แจคสัน (Frank Jackson)]

¹¹ Ibid., p. 106.

อนุมานได้จากการมีช่องว่างทางญาณวิทยา (ความสามารถคิดได้ถึงการมีซอมบี้) ไปสู่การมีช่องว่างทางภววิทยา (ontological gap) ระหว่างคุณสมบัติทางกายภาพกับคุณสมบัติเกี่ยวกับจิต (ความเป็นไปได้เชิงอภิปรัชญาเกี่ยวกับการมีอยู่ของซอมบี้) ทั้งนี้การมีช่องว่างทางภววิทยาย่อมแสดงว่าคุณสมบัติเกี่ยวกับจิตนั้นสามารถดำรงอยู่ได้อย่างเป็นอิสระ โดยไม่จำเป็นต้องมีพื้นฐานจากคุณสมบัติทางกายภาพ และนั่นเท่ากับปฏิเสธแนวคิดกายภาพนิยมซึ่งเห็นว่าจิตต้องมีคุณสมบัติทางกายภาพเป็นพื้นฐาน อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยจะไม่ขออภิปรายถึงประเด็นช่องว่างทางภววิทยานี้ต่อไป เพราะเป้าหมายเบื้องต้นของข้อเสนอในกลุ่มแนวคิด EA คือการแก้ปัญหาช่องว่างทางญาณวิทยา

ในขณะที่แนวคิดทางปรัชญาและศาสตร์แห่งการรู้คิดกระแสหลักพยายามแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างด้วยการมีข้อสมมติเบื้องต้นว่า จิตคือกระบวนการทำงานของสมอง แต่แนวคิดแบบ EA เสนอแนวทางที่แตกต่างออกไปด้วยการอ้างว่า จิตไม่ได้เป็นเพียงกระบวนการทำงานของสมอง หากแต่เป็นปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกาย (ซึ่งมีสมองเป็นส่วนหนึ่ง) กับสิ่งแวดล้อม โดยเราสามารถกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า ในการแสดงความเชื่อมโยงระหว่างข้อเท็จจริงทางกายภาพกับข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์นั้น ข้อเท็จจริงทางกายภาพตามแนวคิดกระแสหลักคือข้อเท็จจริงเกี่ยวกับกระบวนการทำงานของสมอง ส่วนข้อเท็จจริงทางกายภาพในแนวคิดของ EA คือข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับสิ่งแวดล้อม

2. ข้อเสนอของกลุ่มแนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการในการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่าง

กลุ่มแนวคิดแบบ EA มีแนวคิดพื้นฐานร่วมกันในการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างในแง่ที่ว่า ความรู้สึกตัวเกิดจากกระบวนการรู้คิดในรูปแบบของการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบการรู้คิดกับสิ่งแวดล้อมภายนอก ความรู้สึกตัวไม่ได้เป็นภาวะที่สามารถอธิบายลดทอนลงเป็นเพียงแค่การแสดงบทบาทหน้าที่ของสมอง¹² หรือดังที่กล่าวข้างต้นว่า ในการเชื่อมโยงการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางกายภาพกับการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์นั้น ข้อเท็จจริงทางกายภาพของกลุ่มแนวคิดแบบ EA คือข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับสิ่งแวดล้อม อย่างไรก็ตาม ในกลุ่มเองก็มีแนวทางที่แตกต่างออกไปในการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่าง สำหรับแนวคิด AE นั้นมีข้อเสนอพื้นฐานว่าด้วยแนวคิดเรื่องความเป็นอัตตาณัติ (autonomy)¹³ ของระบบสิ่งมีชีวิต โดยมีที่มาจากความสามารถสร้างตัวตนของระบบสิ่งมีชีวิต เพื่อแสดงความสืบเนื่องระหว่างชีวิตกับจิต ส่วน SE นั้นก็มีข้อเสนอพื้นฐานว่า

¹² แนวคิดดังกล่าวมาจาก “The Embodied Mind” ที่กล่าวได้ว่าเป็นงานชิ้นแรกที่น่าเสนอแนวคิดแบบ EA

¹³ ความสามารถของระบบในการบริหารจัดการตนเอง (self-government)

ประสบการณ์แห่งความรู้สึกเชิงการรับรู้ (perceptual experience) นั้นมีที่มาจากการทำงานของความสามารถหรือความรู้เรื่องการสัมผัสและเคลื่อนไหว (sensorimotor knowledge)

2.1 แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบสร้างตนเองโดยอิสระ (AE)

แนวคิดพื้นฐานสำคัญของ AE คือข้อเสนอเรื่องความสืบเนื่องระหว่างชีวิตกับจิต (life-mind continuity thesis) โดย AE ใช้ข้อเสนอนี้ในการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างด้วยการอ้างเหตุผลเรื่องความสามารถคิดถึงได้ถึงการมีอยู่ของขอมบี้ ทั้งนี้แนวคิดเรื่องความสืบเนื่องระหว่างชีวิตกับจิต ดังกล่าวของ AE เกิดจากความต้องการเสนอกรอบความคิดใหม่ในการทำความเข้าใจจิตและการรู้คิด ดังคำกล่าวของทอมป์สัน¹⁴ ที่ว่า

“ลักษณะการจัดระบบเกี่ยวกับตัวตน (self-organizing) ของจิตเป็นรูปแบบที่ถูกขยายออกมาจากลักษณะการจัดระบบเกี่ยวกับตัวตนของสิ่งมีชีวิต การจัดระบบในลักษณะการสร้างตัวตนของสิ่งที่มีชีวิตทางชีววิทยาได้แผ่ขยายไวกว่าเรื่อยเรื่อยแล้วถึงการรู้คิด และจิตที่เริ่มเกิดขึ้นมานี้ ได้ค้นพบซึ่งการแสดงออกถึงการมีความรู้สึก ในพลวัตแห่งการจัดระบบของการกระทำ การรับรู้...”¹⁴ ดังนั้น “จากมุมมองนี้ สิ่งมีชีวิตซึ่งมีลักษณะทางจิต ก็ย่อมเป็นสิ่งมีชีวิตซึ่งมีลักษณะทางกาย (bodily) ด้วยเช่นกัน และสิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะทางจิตนี้เป็นสิ่งที่ตั้งอยู่บนโลก โดยรากฐานของการมีชีวิตทางจิตนั้นไม่ได้เพียงแค่อยู่ในสมอง หากแต่ยังแตกกิ่งก้านผ่านร่างกายและสิ่งแวดล้อม การมีชีวิตทางจิตของเราจึงเกี่ยวข้องกับร่างกายของเราและโลก ... ไม่สามารถลดทอนโดยง่ายไปสู่การเป็นกระบวนการทางสมองภายในศีรษะ”

15

จากคำกล่าวข้างต้น ความสืบเนื่องระหว่างชีวิตกับจิตคือการที่จิตมีการจัดระบบความเป็นตัวตนของตนเองที่ขยายเพิ่มหรือมีความซับซ้อนกว่าสิ่งมีชีวิต หรืออาจกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า รูปแบบของการเป็นสิ่งมีชีวิตเป็นรูปแบบเบื้องต้นของจิตหรือการรู้คิด เราจึงสามารถทำความเข้าใจจิตหรือการรู้คิดได้ผ่านการเข้าใจรูปแบบการมีชีวิตของสิ่งมีชีวิต และ AE นั้นก็อ้างเหตุผลว่ารูปแบบดังกล่าวของสิ่งมีชีวิตคือการจัดระบบแบบสร้างตัวตนของระบบสิ่งมีชีวิตที่แผ่ขยายของการรู้คิดเบื้องต้น ดังที่ปรากฏในปฏิสัมพันธ์ระหว่างจุลชีพเซลล์เดียวกับสิ่งแวดล้อม

¹⁴Thompson, E. *Mind in life: biology, phenomenology and the sciences of the mind*. (Cambridge : Harvard University Press ,2007) p.ix.

¹⁵Ibid., p. ix.

จุลชีพเซลล์เดียวมีการสร้างตัวตนแยกออกมาจากการเป็นสิ่งกายภาพระดับเดียวกันกับสิ่งแวดล้อมของมัน ทั้งนี้รูปแบบโครงสร้างทางชีววิทยาของตัวมันมีพื้นฐานมาจากกระบวนการเผาผลาญอาหาร (metabolism) ซึ่งสร้างองค์ประกอบของตัวเซลล์คือเยื่อหุ้มเซลล์ (semipermeable membrane) โดยที่เยื่อหุ้มเซลล์นี้ได้ทำให้เกิดเอกภาพ (unity) ขึ้นกับองค์ประกอบต่าง ๆ ภายในขอบเขตทางชีวเคมีของตัวเซลล์ และในขณะเดียวกันได้กำหนดขอบเขตการมีปฏิสัมพันธ์กับโลกด้วย เช่น การอนุญาตให้เกิดการแลกเปลี่ยนพลังงานหรือสสารทางเคมีบางอย่างกับสิ่งแวดล้อม เพื่อคงไว้ซึ่งการสร้างอัตลักษณ์ในการดำรงอยู่ของตัวมันเอง การสร้างตัวตนของจุลชีพเซลล์เดียวสะท้อนถึงการมีอัตตาณัติขั้นพื้นฐาน (basic autonomy) ของระบบสิ่งมีชีวิต จากความสามารถทำให้เกิดอัตลักษณ์ของตัวเองที่แตกต่างจากการเป็นสิ่งกายภาพทั่วไป¹⁶

อย่างไรก็ตาม ความสามารถในการสร้างตัวตนอย่างเดียวไม่เพียงพอต่อการอธิบายการรู้คิด ดังในกรณีของแบคทีเรียชนิดที่สามารถเคลื่อนไหวได้ (motile bacteria) แบคทีเรียชนิดดังกล่าววิ่งไปตามทิศทางการเข้มข้นของน้ำตาล แสดงให้เห็นถึงการที่น้ำตาลมีนัยสำคัญต่อแบคทีเรียที่เป็นระบบสิ่งมีชีวิต นัยสำคัญของน้ำตาลไม่ได้อยู่ที่ตัวของน้ำตาลเองในฐานะสิ่งกายภาพ หากแต่วางอยู่บนความสัมพันธ์อย่างเป็นพลวัตกับแบคทีเรียในฐานะระบบอัตตาณัติจากความสามารถสร้างตัวตน โดยมันได้ปฏิสังสรรค์กระทำการ (enact) ให้น้ำตาลมีนัยสำคัญในฐานะ “อาหาร” สำหรับมัน แบคทีเรียได้เปลี่ยนสถานะของสิ่งในโลกภายนอกในฐานะสิ่งกายภาพ ให้เป็นสิ่งที่มีความหมายและคุณค่าสำหรับมันด้วยกิจกรรมการสร้างความหมาย (sense-making) ของระบบสิ่งมีชีวิต ซึ่งถือเป็นลักษณะการรู้คิดของระบบสิ่งมีชีวิต อย่างไรก็ตาม การสร้างความหมายของระบบสิ่งมีชีวิตไม่ได้สิ้นสุดลงแค่การเห็นว่าน้ำตาลมีนัยสำคัญในฐานะ “อาหาร” อันเป็นผลจากการสร้างตัวตนของระบบสิ่งมีชีวิตเท่านั้น หากแต่การสร้างความหมายยังประกอบด้วยการปรับตัว กล่าวคือระบบสิ่งมีชีวิตมีความสามารถปรับตัวในการมีปฏิสัมพันธ์ในแบบที่จะช่วยเสริมสร้างการดำรงอยู่ของตัวมันเอง (หรืออาจมีปฏิสัมพันธ์ในแบบที่หลีกเลี่ยงสิ่งที่จะมาทำลายการดำรงอยู่ของตัวมันเอง) ทั้งนี้จะเห็นได้จากที่แบคทีเรียนั้นปรับตัวเคลื่อนไหวไปตามทิศทางการเข้มข้นของน้ำตาล โดยจะเคลื่อนตัวไปตามทิศทางที่มีความเข้มข้นของน้ำตาลมากกว่า เนื่องจากน้ำตาลที่มีความเข้มข้นมากกว่าย่อมเป็นอาหารที่ดีกว่าสำหรับแบคทีเรีย และด้วยความเข้าใจแบบนี้เอง AE จึงเรียกระบบที่สะท้อนออกถึงการสร้างความหมายซึ่งประกอบขึ้นด้วยการกระทำการสร้างตัวตนและความสามารถปรับตัวนี้ว่า ระบบอัตตาณัติแบบปรับตัว (adaptive autonomy)¹⁷

¹⁶ Di Paolo EA, Iizuka H, “How (not) to model autonomous behaviour”, *BioSystems* 91,2 (2008) :410

¹⁷ Thompson, E. & Stapleton, M., “Making sense of sense-making: Reflections on enactive and extended mind theories”, *Topoi* 28 (2009): 24-25.

ในการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างนั้น AE เริ่มต้นด้วยการแย้งการอ้างเหตุผลเรื่องซอมบี้ว่า แท้จริงแล้วเราไม่สามารถคิดถึงการมีอยู่ของซอมบี้ ซึ่งเป็นสิ่งที่มีแต่ร่างกายในฐานะระบบกายภาพที่ไม่มีประสบการณ์ความรู้สึกทางอัตวิสัยได้ เนื่องจากความสามารถรับรู้และเคลื่อนไหวของร่างกายในฐานะระบบสิ่งมีชีวิตนั้นย่อมขึ้นอยู่กับประสบการณ์ความรู้สึกเชิงอัตวิสัย เช่น การรับรู้เกี่ยวกับปฏิกิริยาหรือความรู้สึกเกี่ยวกับตำแหน่งอันเกี่ยวเนื่องด้วยการเคลื่อนไหวของร่างกายตนเอง (proprioceptive) ทั้งนี้หากระบบสิ่งมีชีวิตปราศจากความรู้สึกดังกล่าวเสียแล้ว จะทำให้การรับรู้และการกระทำทางกายหลายอย่างไม่สามารถเกิดขึ้นได้ การอ้างเหตุผลเรื่องซอมบี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีข้อสมมติพื้นฐานว่า ประสบการณ์ความรู้สึกทางร่างกายไม่มีความจำเป็นในการก่อให้เกิดพฤติกรรมแบบเดียวกันกับมนุษย์ปกติ อย่างไรก็ตาม ข้อสมมตินี้ถือเป็นข้อสมมติที่กล่าวอ้างมากเกินไปจนเกินความเป็นจริง โดยจำเป็นต้องมีการอ้างเหตุผลอื่นเพิ่มเติมเพื่อสนับสนุนข้อสมมตินี้ให้น่าเชื่อถือกว่าที่เป็นอยู่¹⁸

ด้วยเหตุนี้เอง AE จึงมองว่าปัญหาเรื่องช่องว่างนั้น แท้จริงแล้วเป็นปัญหาเกี่ยวกับการเข้าใจความเชื่อมโยงระหว่างร่างกายในฐานะสิ่งกายภาพกับร่างกายในฐานะระบบสิ่งมีชีวิตที่มีประสบการณ์ความรู้สึกเชิงอัตวิสัย โดยอาจเรียกได้ว่าปัญหาร่างกายกับกาย (The Body-Body Problem)¹⁹ ทั้งนี้จากการอ้างเหตุผลเรื่องความสับสนเนื่องระหว่างชีวิตกับจิตข้างต้นย่อมแสดงให้เห็นว่า แม้ในด้านหนึ่งร่างกายของระบบสิ่งมีชีวิตนั้นมีลักษณะทางกายภาพ เช่น แบคทีเรียในฐานะสิ่งกายภาพหนึ่งมีปฏิสัมพันธ์กับน้ำตาลซึ่งเป็นอีกสิ่งกายภาพหนึ่ง แต่ในอีกด้านหนึ่งร่างกายของระบบสิ่งมีชีวิตก็มีประสบการณ์ความรู้สึกเชิงอัตวิสัยด้วยไปพร้อม ๆ กัน เพราะระบบสิ่งมีชีวิต เช่น แบคทีเรีย นั้นย่อมมีปฏิสัมพันธ์กับโลกในฐานะระบบอัตตาณัติจากความสามารถสร้างตัวตน และย่อมมีการสร้างความหมายหรือมีมุมมองเชิงอัตวิสัยเสมอว่า น้ำตาลเป็น “อาหาร” ที่มีความสำคัญสำหรับมันในการคงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ของตัวมันเอง

2.2 แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบรับสัมผัสและเคลื่อนไหว (SE)

SE เห็นว่า ปัญหาเรื่องช่องว่างเกิดจากความเข้าใจว่าสมองมีความสัมพันธ์โดยตรงในลักษณะการเป็นสาเหตุให้เกิดประสบการณ์ความรู้สึก ด้วยเหตุนี้ SE จึงปฏิเสธการพยายามอธิบายประสบการณ์ความรู้สึกในฐานะภาวะซึ่งเกิดจากภาวะการทำงานของสมอง และเสนอว่าแท้จริงแล้ว การมีประสบการณ์ความรู้สึกนั้นเป็นการมีปฏิสัมพันธ์เชิงพลวัตระหว่างระบบการรู้คิดของมนุษย์ (ที่

¹⁸Thompson, E. *Mind in life: biology, phenomenology and the sciences of the mind*. (Cambridge : Harvard University Press ,2007) pp.231-233.

¹⁹ Ibid., p.237.

ประกอบด้วยสมองและร่างกาย) กับสิ่งแวดล้อม ทั้งนี้เราสามารถอธิบายการมีประสบการณ์ความรู้สึกทั้งหลายได้ในฐานะรูปแบบต่าง ๆ ของความสัมพันธ์ทางขบวนการรับสัมผัสและเคลื่อนไหว (patterns of sensorimotor dependencies) ซึ่งสะท้อนออกให้เห็นได้ในการกระทำต่าง ๆ

SE ได้เสนอวิธีการใหม่ในการอธิบายการมีประสบการณ์ความรู้สึก เช่นประสบการณ์จากการมองเห็น เอาไว้ว่า “ความคิดสำคัญของวิธีการใหม่ของเราคือ การมองเห็นเป็นวิถีแห่งการสำรวจโลกด้วยความรู้ ซึ่งเราเรียกว่าความรู้เรื่องการรับสัมผัสและเคลื่อนไหว”²⁰ ในแง่นี้สมองไม่ได้แสดงบทบาทหน้าที่เป็นตัวแทนทางจิต ในการก่อให้เกิดประสบการณ์ความรู้สึกของการมองเห็น ทว่าประสบการณ์ความรู้สึกของการมองเห็นนั้นเกิดขึ้น เมื่อระบบซึ่งชำนาญในความรู้เรื่องการรับสัมผัสและเคลื่อนไหว ได้ใช้ความรู้นี้เคลื่อนไหวร่างกายของมันในการมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อม

ตัวอย่างเช่นการเห็นวัตถุสีแดงของผู้รับรู้คนหนึ่ง ประสบการณ์ความรู้สึกถึงความแดงของผู้รับรู้คนนั้นจะเกิดขึ้น เมื่อผู้รับรู้เข้าใจและใช้ความรู้เรื่องการรับสัมผัสและเคลื่อนไหวที่เขา มี ทำการเคลื่อนไหวร่างกายไปในรูปแบบหนึ่ง เช่น เคลื่อนไหวลูกตาและจอย่านตาในการมองสำรวจไปที่วัตถุสีแดง ทั้งนี้ SE อธิบายด้วยว่า เด็กทารกอาจมีรูปแบบการเคลื่อนไหวร่างกายนี้อยู่แล้ว แต่อาจยังไม่มีประสบการณ์ความรู้สึกถึงความแดง เนื่องจากเด็กทารกยังไม่เข้าใจถึงความรู้ในรูปแบบการเคลื่อนไหวร่างกายนี้ แต่ทันทีที่เด็กทารกเติบโตและพัฒนาความสามารถที่จะเข้าใจและเริ่มควบคุมการใช้ความรู้นี้ขึ้นมาได้ พวกเขาก็จะมีประสบการณ์ความรู้สึกถึงความแดงเกิดขึ้น เมื่อพวกเขาใช้ความรู้เรื่องการรับสัมผัสและเคลื่อนไหวนี้ในการมีปฏิสัมพันธ์กับวัตถุสีแดง²¹

อย่างไรก็ตาม SE นั้นไม่ได้แก้ปัญหาเรื่องช่องว่างไปในลักษณะเดียวกับแนวคิดแบบกำจัดนิยม (eliminative materialism) ที่ปฏิเสธการมีอยู่จริงของประสบการณ์ความรู้สึก หากแต่ SE ปฏิเสธว่าสมองไม่ได้มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงโดยตรงกับการมีประสบการณ์ความรู้สึก โดยสมองเป็นเพียงส่วนหนึ่งในปฏิสัมพันธ์เชิงรับสัมผัสและเคลื่อนไหวอันเป็นความสัมพันธ์เชิงพลวัตระหว่างสมอง ร่างกาย และสิ่งแวดล้อมที่ประกอบขึ้นเป็นการมีประสบการณ์ความรู้สึกต่าง ๆ ด้วยเหตุนี้จึงไม่ได้มีปัญหาเรื่องช่องว่างของการเชื่อมโยงการแสดงบทบาทหน้าที่ของสมองกับการมีประสบการณ์ความรู้สึก ทั้งนี้เราสามารถเปรียบเทียบความเหมือนหรือความแตกต่างระหว่างประสบการณ์ความรู้สึกด้วยการพิจารณารูปแบบของการมีปฏิสัมพันธ์กับโลก ตัวอย่างเช่น ความรู้สึกและรูปแบบของการเคลื่อนไหว

²⁰O'Regan, J. K., & Noë, A, “A sensorimotor account of vision and visual consciousness”. *Behavioral and Brain Science*, 24 (2001) : 940.

²¹Degenaar J, O'Regan JK “Sensorimotor theory of consciousness”. *Scholarpedia* 10,5 (2015):4952.

ร่างกายในขณะขับรถสปอร์ตนั้นย่อมแตกต่างไปจากขณะขับรถแทรกเตอร์ ในแง่ที่ว่าการควบคุมพวงมาลัยและเหยียบคันเร่งรถสปอร์ตนั้นให้ความรู้สึกและปฏิสัมพันธ์ที่แตกต่างรูปแบบที่มีต่อรถแทรกเตอร์

ในการที่ SE ใช้แนวคิดพื้นฐานข้างต้นมาแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างนั้น SE ได้จำแนกปัญหาเรื่องช่องว่างออกเป็นสองประเภทคือ ปัญหาช่องว่างแบบเปรียบเทียบ และ ปัญหาช่องว่างแบบสมบูรณ์ สำหรับปัญหาช่องว่างแบบเปรียบเทียบนั้น SE ยังแบ่งย่อยอีกเป็นสองปัญหาคือ ปัญหาช่องว่างการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างประเภทประสาทรับสัมผัส และปัญหาช่องว่างการเปรียบเทียบระหว่างความรู้สึกที่ต่างกันภายในประเภทของประสาทรับสัมผัสเดียวกัน

ในการแก้ปัญหาช่องว่างการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างประเภทประสาทรับสัมผัส เช่น ระหว่างการมองเห็นกับประสาทสัมผัสประเภทอื่นๆ นั้น SE ได้อธิบายว่า ความแตกต่างดังกล่าวเกิดขึ้นจากการที่รูปแบบทางกายภาพในการรับสัมผัสและเคลื่อนไหว ของกิจกรรมทางกายของผู้รับรู้ทางการมองเห็นแตกต่างจากจากประสาทสัมผัสอื่น ๆ เช่น การได้ยิน กล่าวคือ ในการมองเห็นนั้น รูปแบบการเคลื่อนไหวหลักทางร่างกายคือการเคลื่อนไหวศีรษะ ซึ่งสามารถทำให้สิ่งในโลกผ่านเข้ามาหรือพ้นจากพื้นที่การมองเห็น (visual field) แต่สำหรับการได้ยินเสียงแล้ว จะไม่มีการนำคำว่า “พื้นที่การได้ยิน” (auditory field) เข้ามาใช้ในการอุปมาเพื่อสื่อถึงรูปแบบการเคลื่อนไหวร่างกายซึ่งเกี่ยวข้องกับ ความแตกต่างกันในขณะที่ ‘ได้ยิน’ กับ ‘ไม่ได้ยิน’ ส่วนการแก้ปัญหาช่องว่างแบบเปรียบเทียบระหว่างความรู้สึกที่ต่างกันภายในประเภทของประสาทรับสัมผัสเดียวกัน เช่น ความแตกต่างระหว่างประสบการณ์ ‘การมองเห็นเส้นตรง’ กับประสบการณ์ ‘การมองเห็นเส้นโค้ง’ นั้น SE อธิบายว่าเป็นเรื่องความแตกต่างด้านรูปแบบทางกายภาพเกี่ยวกับการรับสัมผัสและเคลื่อนไหวของกิจกรรมทางกายของผู้รับรู้ ซึ่งคือรูปแบบการเคลื่อนไหวของลูกตาที่มีแตกต่างกันระหว่างการกระตุ้นทางประสาทรับสัมผัสในการเห็นเส้นตรงกับการกระตุ้นทางประสาทรับสัมผัสในการเห็นเส้นโค้ง

สำหรับปัญหาช่องว่างแบบสมบูรณ์หมายถึงปัญหาเรื่องความเชื่อมโยงระหว่างการใช้ปฏิสัมพันธ์ที่มีฐานอยู่บนความรู้เรื่องรับสัมผัสและเคลื่อนไหวกับการมีประสบการณ์ความรู้สึก²² โดย SE แก้ปัญหาประเภทนี้ด้วยการมองว่า ในตัวการมีปฏิสัมพันธ์กับโลกบนฐานความรู้เรื่องรับสัมผัสและเคลื่อนไหวเองนั้นแฝงการมีประสบการณ์ความรู้สึก กล่าวคือมีความต่างกันระหว่างการตระหนักรู้ทางการรับรู้จากการมีปฏิสัมพันธ์กับโลก (เช่น การตระหนักรู้จากการมองเห็นสิ่งตรงหน้า) กับการตระหนักรู้ที่ไม่ใช่การ

²² O'Regan, J. K., & Noë, A, “A sensorimotor account of vision and visual consciousness”. *Behavioral and Brain Science*, 24 (2001) : 1011.

ตระหนักรู้ทางการรับรู้จากการมีปฏิสัมพันธ์กับโลก (เช่น การตระหนักรู้ด้วยการคิดโดยไม่ได้ผ่านประสาทสัมผัส)

ตัวอย่างความแตกต่างดังกล่าวข้างต้น เช่น ความแตกต่างระหว่างการตระหนักรู้ต่อการเห็นหนังสือตรงหน้ากับการตระหนักรู้ต่อการคิดถึงหนังสือที่อยู่ในอีกห้องหนึ่ง พื้นฐานสำคัญของความแตกต่างระหว่างการตระหนักรู้สองแบบนี้มีอยู่สองประการด้วยกัน ประการแรกเกี่ยวกับ ‘ความเป็นร่างกาย’ (bodiliness) กล่าวคือ การเคลื่อนไหวร่างกายของเราส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในการตระหนักรู้ต่อการรับรู้ถึงหนังสือที่อยู่ตรงหน้า แต่ทว่าไม่ได้ส่งผลต่อการตระหนักรู้ทางความคิดถึงหนังสือที่อยู่ในอีกห้องหนึ่ง พื้นฐานสำคัญประการที่สองเกี่ยวข้องกับ ‘ความเกาะกุม’ (grabbiness) กล่าวคือ ระบบการมองเห็นของเราทำงานประสานกัน ในลักษณะที่การเปลี่ยนแปลงของสิ่งเร้า (หนังสือ) บนพื้นที่การมองเห็น จะกระตุ้นให้เกิดการเริ่มตอบสนองทางร่างกาย เช่น ถ้าหนังสือตรงหน้าเราเคลื่อนที่ หรือแสงที่ตกลงบนหนังสือนั้นเกิดเปลี่ยนแปลงโดยฉับพลัน การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับหนังสือจะเกาะกุมความใส่ใจของเรา และเป็นสาเหตุให้ลูกตาเคลื่อนไหวจับจ้องไปที่หนังสือ ในแง่นี้เรามีความเชื่อมโยงกับหนังสือตรงหน้าเราผ่านความเกาะกุมดังกล่าว ในทางตรงกันข้าม สำหรับความคิดของเราต่อหนังสืออีกห้องหนึ่งนั้น ไม่มีความเกาะกุมที่กล่าวถึงนี้เกิดขึ้น เราจึงไม่มีความรู้สึกตอบสนองต่อการเปลี่ยนแปลงใดๆ ที่เกิดขึ้นกับหนังสือในอีกห้องหนึ่ง ดังนั้น สำหรับปัญหาช่องว่างแบบสมบูรณ์ SE จึงอธิบายว่า เรามีประสบการณ์ความรู้สึกหนึ่ง จากการมีปฏิสัมพันธ์ด้วยการใช้ความรู้เรื่องสัมผัสและเคลื่อนไหวในรูปแบบที่ก่อให้เกิดประสบการณ์ความรู้สึกนั้น ก็เพราะในสถานการณ์นั้น ปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวมีฐานอยู่บน ‘ความเป็นร่างกาย’ และ ‘ความเกาะกุม’²³

SE เห็นว่า ความเป็นไปได้ที่ผู้กระทำซึ่งมีเพียงความรู้เรื่องสัมผัสและเคลื่อนไหวในการมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อม (เช่น ระบบนำวิถีของจรวด ซึ่งการทำงานของมันแสดงการมีความสามารถสัมผัสและเคลื่อนไหวในการติดตามเป้าหมาย (tracking))²⁴ อาจจะได้ว่าเป็นผู้กระทำซึ่งมีประสบการณ์ความรู้สึก ถ้าหากในอนาคตนั้นเราพัฒนาระบบลักษณะดังกล่าวจนสามารถสร้างหุ่นยนต์ที่มีความรู้เรื่องสัมผัสและเคลื่อนไหว รวมถึงมันสามารถใช้ข้อมูลจากความรู้นั้นในการวางแผนและกำหนดการกระทำตลอดจนถ้าหากการปฏิสัมพันธ์ของมันในการรับรู้โลกนั้นมีลักษณะของ ‘ความเป็นร่างกาย’ และ ‘ความ

²³Ibid.,pp.1011-2.

²⁴ Ibid.,p. 943.

เกาะกุม’ ด้วยแล้ว เราก็ย่อมสามารถกล่าวได้ว่าหุ่นยนต์ดังกล่าวนี้มีประสบการณ์ความรู้สึกจากการรับรู้²⁵

2.3 บทสรุปข้อเสนอของสองแนวคิด

จากปัญหาช่องว่างทางญาณวิทยาในการเชื่อมโยงการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางกายภาพไปยังการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์ แม้ในเบื้องต้นทั้ง AE และ SE ล้วนเห็นร่วมกันในฐานะแนวคิดแบบ EA ว่าข้อเท็จจริงทางกายภาพคือการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับสิ่งแวดล้อม แต่ผู้วิจัยเองเห็นว่า ทั้งสองแนวทางมีวิธีการและขอบเขตของการแก้ปัญหาที่แตกต่างกัน

ข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์สำหรับ AE เป็นข้อเท็จจริงเกี่ยวกับความเป็นอัตวิสัยของการมีประสบการณ์ความรู้สึก กล่าวคือ เป็นข้อเท็จจริงของความสัมพันธ์ระหว่างระบบสิ่งมีชีวิตกับสิ่งแวดล้อม ในฐานะสิ่งที่มีนัยสำคัญต่อการดำรงชีวิตของมัน ดังที่ดิ เปาโล ได้กล่าวให้เห็นภาพว่า “การมีประสบการณ์ความรู้สึกตามแนวคิดแบบปฏิสังสรรค์กระทำการนั้น ร้อยรัดเข้าด้วยกันกับการเป็นสิ่งที่มีความมีชีวิตอยู่ และการจมอยู่ในโลกแห่งนัยสำคัญ”²⁶ ทั้งนี้ข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์ดังกล่าวได้รับคำอธิบายมาจากความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางกายภาพที่ว่า ระบบ (ของสิ่งมีชีวิต) หนึ่ง ๆ มีการจัดระบบแบบสร้างตัวตนร่วมกับความสามารถปรับตัว จนทำให้ระบบนั้น ๆ มีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมไปในลักษณะที่พร้อมต่อการสร้างความหมายอยู่ตลอดเวลา

สำหรับ SE นั้นให้ความสำคัญในลำดับแรกกับปัญหาช่องว่างแบบเปรียบเทียบ หรือปัญหาเกี่ยวกับลักษณะการมีคุณภาพที่ต่างกันของการมีประสบการณ์ความรู้สึก ด้วยเหตุนี้ข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์สำหรับ SE จึงเป็นข้อเท็จจริงเกี่ยวกับคุณภาพของประสบการณ์ความรู้สึก โดย SE อ้างว่าข้อเท็จจริงดังกล่าวนี้ได้รับคำอธิบายมาจากข้อเท็จจริงทางกายภาพ ซึ่งก็คือรูปแบบการมีปฏิสัมพันธ์แบบรับสัมผัสและเคลื่อนไหวที่แตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม ลำพังแต่การแก้ปัญหาดังกล่าวนี้เพียงอย่างเดียวยังไม่เพียงพอ เนื่องจากยังมีปัญหาช่องว่างแบบสมบูรณ์ หรือปัญหาการเชื่อมโยงระหว่างสถานะการมีประสบการณ์ความรู้สึกกับรูปแบบการมีปฏิสัมพันธ์แบบรับสัมผัสและเคลื่อนไหวอีกปัญหาหนึ่ง ทั้งนี้ SE ได้แก้ปัญหาลักษณะนี้ด้วยการอธิบายว่า ความเชื่อมโยงย่อมเกิดขึ้นได้ เนื่องจากในการมีปฏิสัมพันธ์ด้วยความรู้เรื่องรับสัมผัสและเคลื่อนไหว มีลักษณะของ ‘ความเป็นร่างกาย’ และ ‘ความเกาะ

²⁵ Ibid., pp.1012-3.

²⁶ Di Paolo, E.A., Rohde, M., and De Jaegher, H., “Horizons for the enactive mind: values, social interaction and play”. In: *Enaction: toward a new paradigm of cognitive science*. Eds. J. Stewart, O. Gapenne, and E.A. Di Paolo (Cambridge, MA: MIT Press, 2010) ,p. 43.

กุม' ประกอบด้วยเสมอ อย่างไรก็ตาม AE ได้โต้แย้งว่าการอ้างเหตุผลของ SE ในรูปแบบที่ว่านั้นยังไม่เพียงพอ

3. ข้อโต้แย้งระหว่างสองแนวคิด

ข้อโต้แย้งพื้นฐานระหว่างสองแนวคิดคือ AE และ SE นั้นเกี่ยวข้องเป็นหลักกับประเด็นเรื่องความเป็นระบบอัตโนมัติ AE แย้ง SE ว่า การแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างแบบสมบูรณ์ของ SE ยังไม่เพียงพอเนื่องจากขาดคำอธิบายเรื่องผู้กระทำการ และผู้กระทำการนี้สำหรับ AE คือระบบอัตโนมัติที่มีพื้นฐานอยู่บนความสามารถในการสร้างตัวตน อย่างไรก็ตาม SE แย้งกลับว่าความสามารถในการสร้างตัวตนไม่ได้เป็นพื้นฐานที่จำเป็นสำหรับการเป็นระบบอัตโนมัติ

AE โต้แย้ง SE ว่า ในการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่างแบบสมบูรณ์นั้น SE เลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องมีการอธิบายพื้นฐานเป็นคำอธิบายเรื่องความเป็นตัวตนหรือผู้กระทำที่มีความเป็นอัตโนมัติ เพราะในการอธิบายประสบการณ์การรับรู้ที่มาจากความรู้เรื่องสัมผัสและเคลื่อนไหวนั้น ความรู้ดังกล่าวย่อมแฝงนัยของผู้กระทำหรือตัวตนที่สร้างความรู้เอาไว้ด้วย โดยผู้กระทำที่มีลักษณะดังกล่าวก็คือระบบอัตโนมัติ ดังตัวอย่างแบคทีเรียที่เคลื่อนไหวได้ข้างต้น ทั้งนี้แบคทีเรียได้สร้างความรู้เรื่องการสัมผัสและเคลื่อนไหวของตัวเองขึ้นมาในรูปแบบการเคลื่อนไหวไปตามความเข้มข้นของน้ำตาล

จากตัวอย่างแบคทีเรียข้างต้นนั้น AE ได้ปฏิเสธข้อเสนอของ SE ที่บอกว่า ระบบนำวิถีของจรวดเป็นตัวอย่างของระบบที่มีความสามารถสัมผัสและเคลื่อนไหว จากความสามารถในการติดตามเป้าหมายเนื่องจาก AE เห็นว่าในขณะที่ความรู้เรื่องการสัมผัสและเคลื่อนไหวของแบคทีเรียนั้นมาจากตัวระบบเอง ส่วนความรู้เรื่องสัมผัสและเคลื่อนไหวของระบบนำวิถีของจรวดนั้นได้มาจากภายนอก ไม่ได้มีจุดเริ่มต้นจากตัวระบบเอง ดังนั้นจึงไม่สามารถกล่าวได้ว่า ระบบนำวิถีมีความรู้หรือความชำนาญเรื่องสัมผัสและเคลื่อนไหวที่แท้จริง กล่าวให้ละเอียดลงไปก็คือ เพราะระบบนำวิถีไม่ได้เป็นระบบอัตโนมัติจากการจัดระบบด้วยความสามารถสร้างตัวตน ที่ทำให้สามารถสร้างและธำรงไว้ซึ่งตัวตนในการดำรงอยู่ของระบบ ในแง่ระบบนำวิถีจึงไม่ได้สร้างความรู้และอัตลักษณ์เรื่องสัมผัสและเคลื่อนไหวของตัวเองในการมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อม ดังนั้นระบบนำวิถีจึงไม่ได้เป็น “ผู้กระทำ” หรือมีความเป็นตัวตนในการสัมผัสและเคลื่อนไหวที่แท้จริง²⁷

²⁷ Thompson, E, *Mind in life: biology, phenomenology and the sciences of the mind*. (Cambridge: Harvard University Press, 2007), pp.260-261.

SE เห็นว่าข้ออ้างเหตุผลสำคัญของ AE ก็คือระบบอัตโนมัติจำเป็นต้องมีพื้นฐานอยู่บนความสามารถสร้างตัวตน ด้วยการที่ความสามารถสร้างตัวของระบบสิ่งมีชีวิตนั้น เป็นแหล่งที่มาของการจัดระบบและกำหนดรูปแบบพฤติกรรมของตัวระบบสิ่งมีชีวิตเอง ในการมีปฏิสัมพันธ์แลกเปลี่ยนพลังงานและสสารกับสิ่งแวดล้อมภายนอกตลอดเวลา เพื่อสร้างและดำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์การดำรงอยู่ของระบบสิ่งมีชีวิตที่มีลักษณะเปลี่ยนแปลงเชิงพลวัต SE จึงโต้แย้งว่า เราสามารถเข้าใจลักษณะอัตตาณัติของระบบได้อยู่โดยมุ่งความสนใจไปยังความสามารถและความโน้มเอียงทางพฤติกรรมในปัจจุบันของระบบ ไม่จำเป็นต้องพิจารณาถึงที่มาของความสามารถและที่มาของความโน้มเอียงทางพฤติกรรมเหล่านี้ ดังนั้นจากความเข้าใจแบบนี้ จึงทำให้เราอ้างเหตุผลได้ว่า แม้ว่าที่มาของเป้าหมายสำหรับระบบหนึ่ง ๆ นั้นถูกกำหนดโดยปัจจัยภายนอก เช่น ประวัติของการวิวัฒนาการในกรณีสิ่งมีชีวิต หรือถูกกำหนดโดยผู้ออกแบบในกรณีหุ่นยนต์ ทว่าพฤติกรรมในปัจจุบันของระบบนั้นเองยังสามารถที่จะกล่าวได้ว่าแสดงการมีเป้าหมายของตัวระบบเอง²⁸ เพราะถ้าระบบดังกล่าวสะท้อนออกซึ่งลักษณะอัตตาณัติจากการแสดงพฤติกรรมของระบบเอง ด้วยพฤติกรรมที่ไม่ได้มีลักษณะเป็นรูปแบบที่ถูกกำหนดไว้แล้วในลักษณะการตอบสนองต่อสิ่งเร้า และพฤติกรรมนั้นก็ไม่ได้ถูกกำหนดโดยสมบูรณ์จากสภาพแวดล้อม เราก็ย่อมอาจกล่าวได้ว่าพฤติกรรมนั้น ๆ ของระบบแสดงออกถึงการมีเป้าหมายเป็นของตนเอง การเข้าใจ ‘อัตตาณัติ’ ในแง่นี้แตกต่างไปจากมโนทัศน์เรื่องอัตตาณัติของ AE ที่วางเกณฑ์เพิ่มเติมเกี่ยวกับที่มาของเรื่องความโน้มเอียงทางพฤติกรรมของระบบว่ามาจากความสามารถสร้างตัวตน อย่างไรก็ตาม SE เห็นว่าทั้งสองมโนทัศน์ต่างก็แสดงลักษณะ ‘อัตตาณัติ’ เป็นอย่างน้อยในความหมายที่ว่า ระบบนั้น ๆ มีรูปแบบพฤติกรรมอย่างเป็นระบบ และไม่ได้เป็นไปในแบบสุ่ม ๆ โดยไม่มีเป้าหมาย ทั้งนี้อย่างน้อยสภาพแวดล้อมก็ไม่ได้ถึงกับกำหนดพฤติกรรมของระบบโดยสมบูรณ์ หากแต่ระบบนั้นเองก็มีส่วนกำหนดพฤติกรรมนั้น ๆ ด้วย

ด้วยเหตุนี้ SE จึงเสนอว่าการมีประสบการณ์ความรู้สึกนั้น ไม่ได้เกี่ยวข้องหรือจำเป็นต้องมีพื้นฐานจากการสร้างตัวตน เพื่อแสดงถึงที่มาของเป้าหมายและความสามารถในการแสดงพฤติกรรมของระบบ ทั้งนี้ SE ได้ยกตัวอย่างเช่น กรณีการมีประสบการณ์ความรู้สึกเชิงการรับรู้ สมมติตัวเราได้ปฏิบัติขึ้นใหม่โดยมีลักษณะทุกอย่างเหมือนตัวเราเองในอดีต แต่ขาดไปซึ่งมิติในแง่ประวัติความเป็นมา เช่น ความทรงจำในอดีตของตัวเรา เป็นต้น ในกรณี SE จะมองว่าตัวเราที่ปฏิบัติขึ้นใหม่นี้ก็ยังคงเป็นสิ่งที่มีความรู้สึกรู้สีกอยู่ เพราะเราเองก็ยังคงมีความสามารถปรับตัวในการรับรู้กับสภาพแวดล้อมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน การสามารถปรับตัวได้อยู่ดังกล่าวนี้นี้แสดงถึงที่เรายังคงเป็น ‘ระบบอัตตาณัติ’ อย่างไรก็ตามลักษณะความเข้าใจเช่นนี้อาจถูกโต้แย้งว่า การมีประสบการณ์ความรู้สึกเชิงการรับรู้ที่เกิดขึ้นจาก

²⁸ Degenaar J, O'Regan JK, "Sensorimotor theory and enactivism". *Topoi*, 36 (2017): 399.

ความสามารถปรับตัวในบริบทของการเป็นระบบสิ่งมีชีวิตในทางชีววิทยา โดยที่ระบบนั้น ๆ มีความสามารถสร้างตัวตนอยู่ด้วยในการสร้างพฤติกรรมหรือการรับรู้รูปแบบใหม่ ๆ ด้วยเหตุนี้จึงยังไม่สามารถกล่าวได้ว่า ความสามารถปรับตัวนั้นในตัวมันเองแล้วเพียงพอสำหรับการมีประสบการณ์ความรู้สึก ทั้งนี้ SE จึงอ้างเหตุผลต่อไปด้วยการสมมติว่า หากระบบสิ่งมีชีวิตได้รับยาบางชนิดเข้าไป และระบบสิ่งมีชีวิตนั้นสูญเสียความสามารถพัฒนาพฤติกรรมหรือการรับรู้รูปแบบใหม่ของมันไป แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่า ระบบสิ่งมีชีวิตนั้นจะไร้ซึ่งประสบการณ์ความรู้สึก หากการมีความสามารถรับสัมผัสและเคลื่อนไหวของระบบสิ่งมีชีวิตดังกล่าวยังคงแสดงการปรับตัวได้ในลักษณะที่ช่วยให้ระบบนั้น ๆ ชำรงไว้ซึ่งตัวของระบบเองในการดำรงอยู่ กรอบความเข้าใจเช่นนี้สามารถใช้อธิบายระบบหุ่นยนต์ซึ่งแม้ไม่ได้มีลักษณะ ‘อัตตาณัติ’ ตามความหมายของ AE แต่ก็ยังสามารถดำรงตัวเองให้อยู่รอดได้ในสภาพแวดล้อม ดังนั้นแม้ว่าความสามารถสร้างตัวตนจะก่อให้เกิดลักษณะ ‘อัตตาณัติ’ ขึ้นในบางความหมาย แต่นั่นก็ยังไม่ได้บ่งชี้ไปด้วยว่า ความรู้สึกตัวหรือการมีประสบการณ์ความรู้สึกเชิงการรับรู้จะต้องเชื่อมโยงอย่างจำเป็นกับความสามารถสร้างตัวตน²⁹

4.ข้อวิจารณ์ต่อ SE

จากการอ้างเหตุผลของ SE ว่าลักษณะอัตตาณัติของระบบสามารถเกิดขึ้นบนฐานของความสามารถปรับตัว โดยไม่จำเป็นต้องมาจากความสามารถสร้างตัวตน ทำให้เราอาจเข้าใจได้ว่าพฤติกรรมของระบบหนึ่ง ๆ นั้นมีที่มาจากความรู้เรื่องรับสัมผัสและเคลื่อนไหวที่แท้จริงของระบบนั้น เพราะความรู้นี้มาจากความสามารถปรับตัวที่แสดงออกซึ่งลักษณะอัตตาณัติของระบบ และความรู้นี้จะช่วยชี้แจงว่าการดำรงอยู่ของระบบ ดังนั้นการอ้างเหตุผลของ SE จึงเป็นการปฏิเสธการอ้างเหตุผลของ AE ที่ถือว่าความรู้เรื่องรับสัมผัสและเคลื่อนไหวที่แท้จริงนั้น ต้องมาจากความสามารถสร้างตัวตนที่แสดงออกซึ่งลักษณะอัตตาณัติของระบบ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมีข้อวิจารณ์ที่ว่า สำหรับแนวคิดแบบปฏิสังสรรค์กระทำการหรือ EA ซึ่งเป็นฐานคิดร่วมของทั้ง AE และ SE แล้ว การมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบกับสิ่งแวดล้อมแสดงออกซึ่งการรู้คิด ทว่าแนวการอ้างเหตุผลของ SE ซึ่งมองว่าลักษณะอัตตาณัติของระบบมาได้จากความสามารถปรับตัวเพียงลำพัง โดยไม่จำเป็นต้องมาจากความสามารถสร้างตัวตนนั้น ไม่เพียงพอที่จะทำให้กล่าวได้ว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบกับสิ่งแวดล้อมนั้นแสดงออกซึ่งการรู้คิด

ผู้วิจัยมองว่า ปัญหาที่แท้จริงของ SE นั่นก็คือการมีมโนทัศน์ที่เป็นกลางเกี่ยวกับธรรมชาติพื้นฐานของระบบที่เราจะกล่าวได้ว่ามี ‘การรู้คิด’³⁰ ดังที่ SE อ้างว่า ทั้งระบบสิ่งมีชีวิตและระบบหุ่นยนต์ แม้มี

²⁹Ibid.,p.400.

³⁰ Ibid.,p.397. (เชิงอรรถที่ 3)

ธรรมชาติพื้นฐานต่างกัน แต่ถ้ามีความสามารถเรื่องรับสัมผัสและเคลื่อนไหว รวมถึงใช้ความสามารถดังกล่าวในการมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมด้วยแล้ว ก็ย่อมถือได้ว่าเป็นระบบที่มีการรู้คิด ทั้งนี้จากโมทัศน์ที่เป็นกลางของ SE ต่อธรรมชาติพื้นฐานของระบบการรู้คิดนี้เอง จึงทำให้ SE อ้างว่ามีความเป็นไปได้ที่ระบบการรู้คิด จะเป็นระบบซึ่งประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบต่าง ๆ ทางกายภาพที่ตายตัวไม่เปลี่ยนแปลง อย่างหุ่นยนต์ ลักษณะเช่นนี้ทำให้ยากที่เราจะเข้าใจได้ว่า การมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมของระบบดังกล่าวนั้นแสดงการรู้คิดจริง ๆ ทั้งนี้เนื่องจากสถานะทางกายภาพที่ตายตัวของระบบ ย่อมทำให้ระบบที่ว่ามันมีสถานะเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างเป็น ‘อิสระ’ ในทางภววิทยา นั่นคืออัตลักษณ์แห่งการดำรงอยู่ของระบบ ไม่ได้ขึ้นอยู่กับปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบกับสิ่งแวดล้อม หรืออีกนัยคือการปฏิสัมพันธ์ไม่ใช่สิ่งที่ระบบจำเป็นต้องทำเพื่อให้ตัวระบบดำรงอยู่ ทั้งนี้พฤติกรรมการมีปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวของระบบ เป็นเพียงสิ่งซึ่งมีที่มาจากสาระัตถะ (essence) ของระบบ ในฐานะเป็นการแสดงธรรมชาติภายในที่ถูกกำหนดไว้ก่อนแล้วให้กับระบบ และนี่ก็หมายความว่า การดำรงอยู่ของระบบนั้นมีความสัมพันธ์แบบ ‘ไม่จำเป็นต้องขึ้นอยู่กับ’ (contingent) กับสภาพแวดล้อมภายนอก กล่าวคือสภาพแวดล้อมไม่ได้แสดงถึงการมีนัยสำคัญในเชิงภววิทยาสำหรับการดำรงอยู่ของตัวระบบดังกล่าว ด้วยเหตุที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้น ระบบในลักษณะที่ตรงกับความเข้าใจของ SE จึงไม่อาจจะเป็นแหล่งที่มาที่เป็นไปได้ของการรู้คิด เพราะปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบกับสิ่งแวดล้อมนั้น ย่อมถูกมองว่าเป็นส่วนเกิน แทนที่จะเป็นองค์ประกอบหลักในการช่วยคงไว้ซึ่งความเป็นอัตลักษณ์ของระบบ³¹

ข้อวิจารณ์ของผู้วิจัยต่อ SE ในประเด็นปัญหาข้างต้นนี้ อธิบายให้เห็นได้ในการแย้งของผู้วิจัยต่อ SE ในการอ้างเหตุผลของ SE ว่า แท้จริงแล้วไม่ได้มีความแตกต่างระหว่างระบบสิ่งมีชีวิตกับหุ่นยนต์แต่อย่างใด ดังในกรณีที่ระบบสิ่งมีชีวิตหนึ่งนั้นได้รับยาบางชนิดจนสูญเสียความสามารถในการพัฒนาพฤติกรรมหรือพัฒนาการรับรู้รูปแบบใหม่ ทั้งนี้ผู้วิจัยขอแย้งว่า แท้จริงแล้วระบบสองระบบดังกล่าวนี้มีความแตกต่างกัน คือแม้เราจะสามารถคิดถึงมนุษย์ที่ป่วยจนตกอยู่สภาวะเสมือนผักในฐานะตัวอย่างของระบบสิ่งมีชีวิตแบบที่ SE อ้างถึงได้ หากแต่มนุษย์ในสภาวะเสมือนผักนั้นก็ยังคงมีความแตกต่างจากหุ่นยนต์อยู่ ในแง่ที่ว่ามนุษย์คนดังกล่าวยังคงมีการเปลี่ยนแปลงภายในระบบ คือยังมีการเผาผลาญอาหารอยู่ รวมถึงในขณะเดียวกันนั้นมนุษย์คนดังกล่าวก็ยังคงมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมอยู่ด้วย เช่นยังสามารถรับสารอาหารจากภายนอกได้ ในแง่นี้มนุษย์ในสภาวะเสมือนผักยังคง ‘ดำรงอยู่’ บนฐานคิดที่ว่ายังมีสิ่งกายภาพบางอย่างที่มีนัยสำคัญสำหรับระบบสิ่งมีชีวิตในฐานะสารอาหารที่ช่วยสนับสนุนการ

³¹ Meincke, A. S, “Biological Subjectivity Processual Animalism as a Unified Account of Personal Identity”. in *The Unity of a Person : philosophical perspective*, ed. Jörg Noller, (London: Routledge, 2021),p.115.

ดำรงอยู่ของตัวระบบนั้นต่อไป ในขณะที่หุ่นยนต์นั้น แม้อาจมีความสามารถปรับตัวตามข้ออ้างของ SE แต่อัตลักษณ์หรือการดำรงอยู่ของหุ่นยนต์นั้นไม่ได้อ้างอิงหรือเกี่ยวข้องกับการมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมผ่านความสามารถปรับตัวแต่อย่างใด กล่าวคือ การแสดงออกใด ๆ ของหุ่นยนต์เป็นเพียงการแสดงออกตามบทบาทหน้าที่ของมันที่ถูกกำหนดไว้ก่อนแล้ว เพราะแม้หุ่นยนต์จะอยู่เฉย ๆ หุ่นยนต์ก็ยังคงเป็นหุ่นยนต์ ต่างจากมนุษย์ซึ่งอยู่ในสภาวะเสมือนผึก ที่เมื่อการเปลี่ยนแปลงภายในและการมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งภายนอกของมนุษย์ในสภาวะดังกล่าวหยุดลง นั่นก็เท่ากับว่าอัตลักษณ์การดำรงอยู่ของเขาสิ้นสุดลงไปพร้อม ๆ กัน ด้วยเหตุนี้ เราจึงไม่อาจสรุปได้ว่าหุ่นยนต์มีปฏิสัมพันธ์ใด ๆ กับสิ่งแวดล้อม ในลักษณะซึ่งแสดงออกถึงการมีบางสิ่งที่มีนัยสำคัญต่อการดำรงอยู่ของตัวมัน

5. บทสรุป

จากปัญหาช่องว่างทางทฤษฎีในการเชื่อมโยงการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางกายภาพกับการมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางปรากฏการณ์ แม้ในเบื้องต้นแนวคิด AE และ SE เห็นร่วมกันบนฐานแนวคิดแบบ EA ว่าข้อเท็จจริงทางกายภาพก็คือการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับสิ่งแวดล้อม ในลักษณะซึ่งแสดงถึงการรู้คิดที่เป็นพื้นฐานของการมีประสบการณ์ความรู้สึก แต่ผู้วิจัยเห็นว่า AE และ SE มีมโนทัศน์เกี่ยวกับ “ร่างกาย” ที่เป็นส่วนหนึ่งของข้อเท็จจริงทางกายภาพไปในทิศทางที่แตกต่างกัน ทั้งนี้สำหรับ AE นั้นเห็นร่างกายซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบที่แสดงการรู้คิดกับสิ่งแวดล้อมนั้นต้องเป็นระบบสิ่งมีชีวิต โดยอัตลักษณ์การดำรงอยู่ของมันมาจากการจัดระบบด้วยการความสามารถสร้างตัวตน ที่การมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับสิ่งแวดล้อมมีนัยสำคัญอย่างจำเป็นต่อการดำรงอยู่ของมัน จนทำให้ระบบสิ่งมีชีวิตมีมุมมองอัตวิสัยถึงความมีนัยสำคัญของสิ่งแวดล้อม

ส่วนแนวคิด SE นั้นมีมโนทัศน์ที่เป็นกลางเกี่ยวกับร่างกายซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างระบบกับสิ่งแวดล้อม และพยายามแย้ง AE ว่าลักษณะอัตตาณัติของระบบที่มีการรู้คิดนั้น ได้จากการที่ระบบมีความสามารถปรับตัว โดยไม่จำเป็นต้องมีพื้นฐานอยู่บนความสามารถสร้างตัวตน อย่างไรก็ตาม เพราะการมีมโนทัศน์ที่เป็นกลางดังกล่าว ทำให้ผู้วิจัยโต้แย้ง SE ว่าการมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมที่ SE อ้างว่ามาจากความสามารถปรับตัวของระบบ แท้จริงแล้วไม่ได้แสดงถึงการรู้คิด เพราะปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกาย เช่น ระบบหุ่นยนต์กับสิ่งแวดล้อมตามการอ้างเหตุผลของ SE นั้น ไม่ได้แสดงให้เห็นมุมมองอัตวิสัยของระบบต่อสิ่งแวดล้อมในฐานะสิ่งที่มีนัยสำคัญในการดำรงอยู่ของหุ่นยนต์ ด้วยเหตุนี้ การอ้างเหตุผลของ SE เรื่องความสามารถปรับตัวของระบบ จึงไม่เพียงพอที่จะปฏิเสธข้อเสนอเรื่องความสามารถสร้างตัวตนของ AE ว่าเป็นข้อเสนอที่ไม่จำเป็นสำหรับการแก้ปัญหาเรื่องช่องว่าง.

รายการอ้างอิง

- พงศ์ศิริ ศรีวรรณะ. “แนวคิดปฏิสังสรรค์กระทำการแบบถึงรากถึงโคนกับปัญหาช่องว่างทางการอธิบาย”.
วารสารมนุษยศาสตร์ปริทรรศน์. (บทความพิจารณาตีพิมพ์).
- Chalmers, D. J. *The character of consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Degenaar J, O'Regan JK “Sensorimotor theory of consciousness”. *Scholarpedia* 10,5 (2015):4952.
- Degenaar J, O'Regan JK “Sensorimotor theory and enactivism”. *Topoi*, 36 (2017): 393-407.
- Di Paolo EA, Iizuka H. “How (not) to model autonomous behaviour”. *BioSystems* 91,2 (2008) :409–423
- Di Paolo, E.A., Rohde, M., and De Jaegher, H. “Horizons for the enactive mind: values, social interaction and play”. In: *Enaction: toward a new paradigm of cognitive science*. Eds. J. Stewart, O. Gapenne, and E.A. Di Paolo, 33–87. Cambridge, MA: MIT Press, 2010
- Levine, J. Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64(October) (1983) : 354–361.
- Meincke, A. S. “Biological Subjectivity Processual Animalism as a Unified Account of Personal Identity”. in *The Unity of a Person : philosophical perspective*, ed. Jörg Noller, 100-126. London: Routledge, 2021.
- O'Regan, J. K., & Noë, A. “A sensorimotor account of vision and visual consciousness”. *Behavioral and Brain Science*, 24 (2001) : 939–1031
- Thompson, E. *Mind in life: biology, phenomenology and the sciences of the mind*. Cambridge : Harvard University Press, 2007.
- Thompson, E. & Stapleton, M. Making sense of sense-making: Reflections on enactive and extended mind theories *Topoi* 28 (2009): 23-30.
- Varela FJ, Thompson E, Rosch E. *The embodied mind*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Weisberg, Josh. "Hard Problem of Consciousness." In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, edited by J. Feiser and B. Dowden, 2012.

การเล่นในฐานะการกระทำ การมีปฏิสัมพันธ์ และกิจกรรมในคัมภีร์จวงจื่อ¹

Play as action, interaction, and activity in the *Zhuangzi*

ธนวัฒน์ วฤณศิริศาสตร์²

Thanawat Wutthisirisart

[Received: 21/03/2566 Revised: 30/04/2566 Accepted: 24/05/2566]

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการเล่นในคัมภีร์จวงจื่อ และเสนอว่าการศึกษาการเล่นในคัมภีร์จวงจื่อในหลากหลายแง่มุมความหมายของการเล่น เช่น การเล่นในฐานะการกระทำ การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ การเล่นในฐานะกิจกรรม เป็นต้น จะช่วยให้เข้าใจมิติทัศน์อิสราภาพในคัมภีร์จวงจื่อได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะอิสราภาพในเชิงที่เกี่ยวข้อกับการจัดการชีวิตเพื่อบรรลุเป้าหมายบางอย่าง มิใช่อิสราภาพในเชิงการคิดและอารมณ์ความรู้สึกซึ่งผ่านกระบวนการแปรเปลี่ยนทางจิตวิญญาณเพียงเท่านั้น โดยการเล่นสามารถเปิดความเป็นไปได้ต่างๆ ในชีวิตมนุษย์ที่แท้ผู้ชำนาญในการเล่นย่อมไม่จำเป็นที่จะต้องดำรงตนอย่างฤาษีป่าที่หลีกหนีห่างออกจากสังคม เพื่อหนีให้พ้นจากภัยอันตรายต่างๆ ในสังคม โดยแลกมาซึ่งการปิดกั้นตนเองจากความเป็นไปได้ต่างๆ ในชีวิต แต่มนุษย์ที่แท้ย่อมสามารถดำรงตนอย่างฤาษีบ้านได้ ซึ่งสามารถอยู่ร่วมท่ามกลางความแตกต่างหลากหลาย และความขัดแย้งทางคุณค่าต่างๆ ในสังคมได้อย่างคลาดแคล้วปลอดภัย และมีอิสราเสรีจบสิ้นอายุขัย

คำสำคัญ: คัมภีร์จวงจื่อ, การเล่น, อิสราภาพ, มนุษย์ที่แท้

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตเรื่อง “อิสราภาพและการเล่นในคัมภีร์จวงจื่อ” ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

² นิสิตระดับมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Abstract

This paper aims to study the notion of play in the *Zhuangzi* and proposes that by studying the notion of play in the *Zhuangzi* through multiple lenses and meanings of play such as play as action, play as interaction, and play as activity would help understand the notion of freedom in the *Zhuangzi* more clearly. Especially, freedom to navigate one's life to achieve certain goals; not limited to freedom in thoughts and feelings achieved through spiritual transformation. This paper argues that play can widen possibilities in life. Therefore, "a true person" who has mastered play does not need to live his life as a reclusive hermit who avoids society in the hope of avoiding the dangers incurred by society, inevitably trading off possibilities in life. However, a true person can also live his life as a "social hermit", who lives safely and freely among the plurality and competing values of society until the end of his life.

Keywords: *The Zhuangzi, Play, Freedom, True Person*

บทนำ

จวงจื่อเป็นนักปรัชญาชาวจีนที่เชื่อกันว่ามีชีวิตอยู่ในยุคชุนชิว-จ้านกว๋อ (771 – 221 ปีก่อนคริสต์ศักราช) ซึ่งเป็นยุคสมัยหนึ่งในประวัติศาสตร์จีนที่มีการรบราฆ่าฟันระหว่างรัฐน้อยใหญ่ต่างๆ ในยุคสมัยนั้นมีการต่อสู้ช่วงชิงการเป็นผู้นำทางความคิดระหว่าง “ร้อยโรงเรียนแห่งความคิด” อาทิ ขงจื่อ มั่วจื่อ นิตินิยม เต๋า เป็นต้น แต่ละสำนักต่างก็เสนอแนวทางการแก้ปัญหาบ้านเมืองและการดำรงชีวิตที่แตกต่างและโต้แย้งอยู่ในที่จวงจื่อเป็นนักปรัชญาสำนักเต๋าที่สวนแนวความคิดกระแสหลักอย่าง ขงจื่อ และ มั่วจื่อ โดยมองว่าความโกลาหลของสังคมในยุคสมัยนั้นเกิดจากการยึดติดกับการแบ่งแยกคุณค่าและความหมายที่มนุษย์อุปโลกน์ขึ้น ทำให้และพฤติกรรมเช่นนี้จึงเป็นพันนาการที่เหนี่ยวรั้งมนุษย์จนไม่สามารถดำรงชีวิตได้อย่างอิสระและสร้างสรรค์ สาระสำคัญใน *คัมภีร์จวงจื่อ* จึงมุ่งเน้นการถอดถอนพันนาการดังกล่าวเพื่อปลดปล่อยมนุษย์สู่อิสรภาพ อย่างไรก็ตาม ใน *คัมภีร์จวงจื่อ* บทใน หรือ 7 บทแรกในคัมภีร์ที่เชื่อกันว่าจวงจื่อเป็นผู้ประพันธ์เอง มีตัวบทที่บรรยายถึงคำพูดและอากัปกิริยาของปราชญ์เต๋าหรือ ‘มนุษย์ที่แท้’ ที่มีเพียงสื่อถึงการปลดปล่อยพันนาการดังกล่าวเท่านั้น แต่ยังมีนัยของการใช้ชีวิต “ท่องเที่ยว” หรือ “เล่น” ได้ทั้ง “เหนือโลก” และ “ภายในโลก” โดยปราศจากความยึดติด โปรงเบา รื่นรมย์ และ เคลื่อนกลับไปกลับมาระหว่างเหนือโลกและภายในโลกได้อย่างเป็นอิสรภาพ ดังเช่นข้อความตอนหนึ่งที่ปรากฏใน *คัมภีร์จวงจื่อ*

ดังนั้นปราชญ์จึงออกกร่อนเร่พเนจร สำหรับท่านแล้ว ความรู้เป็นเมล็ดพันธุ์แห่งความวุ่นวาย คำสัญญาเป็นดั่งกาว ความรักใคร่เป็นเพียงการซ่อมแซมปะชุน และฝีมือเป็นเพียงพ่อค้าเร่ ปราชญ์ไม่มีแผนการ ดังนั้นความรู้จะมีประโยชน์อะไรสำหรับเขา? ไม่แกะสลักหุ่นแยก ดังนั้นการจะมีประโยชน์อะไรสำหรับเขา? ไม่ทุกขรื้อกับความสูญเสีย ดังนั้นความรักใคร่จะมีประโยชน์อะไร? เขาไม่ละโมภเสาะหาสินค้า ดังนั้นการเร่ขายของจะมีประโยชน์อะไร? ทั้งสี่นี้เสมือนข้าวทิพย์ ข้าวทิพย์เป็นอาหารแห่งฟ้า ในเมื่อเขาได้รับทิพย์จากฟ้าแล้ว ดังนั้นมนุษย์จะมีประโยชน์อะไรสำหรับเขา? เขามีรูปเป็นมนุษย์แต่ไร้อารมณ์ของมนุษย์ เนื่องจากมีรูปเป็นมนุษย์จึงเข้าร่วมกับผู้อื่นๆ เนื่องจากไร้อารมณ์ของมนุษย์ ความถูกต้องและความผิดจึงไม่อาจกล่าวถึงได้ ต่ำต้อยและสามัญ เขายังคงร่วมอยู่กับมนุษย์ ยิ่งใหญ่ไพศาล มีเพียงเขาที่ทำหนทางแห่งฟ้าให้กระจาง (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 5)³

จากข้อความข้างต้น เป็นที่น่าสังเกตว่ามนุษย์ที่แท้มิได้บรรลุซึ่งอิสรภาวะเพียงเพื่อต้องการที่จะอยู่เหนือโลก กล่าวคือ หลุดพ้นจากพันธนาการและความโกลาหลต่างๆ ของโลก โดยการแปรเปลี่ยนทางความคิดและอารมณ์อันเป็นนามธรรมภายใน นั่นคือการบรรลุ ‘อิสรภาพเชิงลบ’ เพียงเท่านั้น ทว่ายังแฝงนัยของการกลับมาอยู่ในโลกด้วยมุมมองที่แตกต่างหลังจากที่ได้บรรลุแล้วซึ่งอิสรภาวะ และสามารถอยู่ร่วมอาศัยกับผู้คนในสังคม ท่ามกลางความแตกต่างหลากหลายและความอันตราย นั่นคือการบรรลุ ‘อิสรภาพเชิงบวก’ ความสามารถในการเที่ยวไปเที่ยวมาระหว่างเหนือโลกและภายในโลกดังกล่าวเป็นอิสรภาพซึ่งเผยแสดงให้เห็นผ่านมโนทัศน์การเล่นในคัมภีร์จวงจื่อ

นักวิชาการส่วนใหญ่ อาทิ อลัน พ็อกซ์⁴ และ แฟรงคลิน เพอร์กินส์⁵ เป็นต้น มักมองว่าการ “ท่อง” หรือ “เล่น” ดังกล่าวเป็นเพียงอิสรภาพในเชิงการคิดและอารมณ์ความรู้สึกซึ่งผ่านกระบวนการแปรเปลี่ยนทางจิตวิญญาณเท่านั้น มิใช่อิสรภาพที่เกี่ยวข้องกับการจัดการชีวิตเพื่อบรรลุเป้าหมายบางอย่าง ดังในข้อความตอนหนึ่งที่ปรากฏในคัมภีร์จวงจื่อ

“เพียงดำเนินคล้อยตามไปกับทุกสิ่ง ปลดปล่อยจิตใจเป็นอิสระ ยอมรับในสิ่งที่ไมอาจหลีกเลี่ยง และหลอเลี้ยวสิ่งที่อยู่ภายในนี้คือสิ่งที่ดีที่สุด ท่านยังกระทำสิ่งใดอีกเพื่อบรรลุภารกิจของท่าน ไม่มีอะไรดีไปกว่าการยอมรับในโชคชะตา นั่นช่างเป็นสิ่งที่ยากเย็นยิ่ง” (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 4)⁶

³ สุรติ ปรีชาธรรม. (2556). จวงจื่อฉบับสมบูรณ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊กส์. หน้า 158.

⁴ Fox, A. (2003). Reflex and reflexivity: Wuwei in the Zhuangzi. In S. Cook (Ed.), *Hiding the world in the world: Uneven discourses on the Zhuangzi* (pp. 207-225). Albany: State University of New York Press.

⁵ Perkins, F. (2014). *Heaven and earth are not humane: The problem of evil in classical Chinese philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

⁶ สุรติ ปรีชาธรรม. (2556). จวงจื่อฉบับสมบูรณ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊กส์. หน้า 158.

ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า หากผู้ศึกษา*คัมภีร์จวงจื่อ*ถอดความหมายจากตัวบทตั้งที่ยกตัวอย่างมาข้างต้นในลักษณะตามตัวอักษร (Literal Sense) และเป็นเอกเทศต่อตัวบทอื่นๆ การถอดความหมายในลักษณะที่ละเอียดต่อการจับใจความนัยของ ‘การเล่น’ ดังกล่าว อาจนำไปสู่ความเข้าใจมโนทัศน์อิสราภาพใน*คัมภีร์จวงจื่อ*ที่ไม่ครบถ้วนสมบูรณ์ กล่าวคือ มีมิติการตีความอิสราภาพเชิงลบหรือเชิงบวกเพียงด้านเดียวเท่านั้น ซึ่งในมิติแรก ผู้ศึกษาอาจพิจารณาจากปราชญ์เต๋าที่นิยมการปลีกวิเวก ถอนตัวเองออกจากสังคม เพื่อรักษาไว้ซึ่งชีวิตตน อย่างไรก็ตาม การรักษาไว้ซึ่งชีวิตด้วยการปลีกวิเวกจากสังคมก็เป็นการจำกัดความเป็นไปได้ต่างๆ ในชีวิตด้วยเช่นกัน ผู้เขียนเห็นว่า การตีความมโนทัศน์อิสราภาพใน*คัมภีร์จวงจื่อ*ในมิติแรกเท่านั้น ไม่ใช่อิสราภาพที่ครบถ้วน และไม่อาจเรียกได้ว่าผู้นั้นสามารถผดุงชีวิตตนไว้ได้ ในบทความนี้เสนอว่า อิสราภาพที่เกี่ยวข้องกับการจัดการชีวิตเพื่อบรรลุเป้าหมายบางอย่าง ปรากฏผ่านการเล่น การเล่นสามารถเปิดความเป็นไปได้ต่างๆ ในชีวิต และทำให้ผู้เล่นสามารถรื่นรมย์และผดุงชีวิตตนไว้ได้ในสถานการณ์ต่างๆ ที่เข้าไปเกี่ยวข้อง

มี 2 คำถามสำคัญที่บทความนี้มุ่งเน้นตอบคือ ความหมายของ “การเล่น” ในปรัชญาของจวงจื่อ และ การเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ*เป็นอย่างไร โดยเสนอว่า หากจะอาศัยแนวการวิเคราะห์ไยวเพื่อนำมาอธิบายการเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ* อาจยังไม่เพียงพอ เพราะ*คัมภีร์จวงจื่อ*เป็นวรรณกรรมปรัชญาเชิงรหัสลับ ซึ่งต้องอาศัย “การอ่านระหว่างบรรทัด” เพื่อตีความนัยประกอบ ฉะนั้น การเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ*จึงไม่อาจพิจารณาเพียงการใช้คำศัพท์ ไยว ตามที่ปรากฏในตัวบทต่างๆ เพียงเท่านั้น ยังมีหลากหลายข้อเขียนใน*คัมภีร์จวงจื่อ*ที่ถึงแม้ว่าจะไม่มีคำว่าไยวปรากฏ แต่ก็มีนัยว่า จวงจื่อพยายามสื่อถึงการเล่นด้วยเช่นกัน อาทิ ตัวบทต่างๆ ซึ่งบรรยายถึงช่างฝีมือที่แสดงฝีมือสร้างสรรค์ผลงานในรูปแบบต่างๆ เช่น ช่างไม้ซึ่งทำที่แขวนระฆังได้งามไร้ที่ติ ช่างทำตะขอของตระกูลต้าซือหมา ช่างทำลัทธิผู้ซึ่งรังสรรค์ผลงานได้ตั้งใจ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม การเล่นอาจไม่ได้ถูกบรรยายในลักษณะของการมีปฏิสัมพันธ์เชิงสร้างสรรค์ระหว่างตนเองกับโลก สิ่งของ และผู้อื่นเพียงเท่านั้น แต่รวมถึงบทสนทนาระหว่างจวงจื่อกับฮุยจื่อ ระหว่างสามัญชนกับปราชญ์เต๋า ระหว่างเหยียนหยูกับ “ปราชญ์เต๋าขงจื่อ” ด้วยเช่นกัน ซึ่งสื่อถึงถึงอากัปกริยาและท่าทีของมนุษย์ที่แท้ที่ปราศจากอารมณ์ของมนุษย์ บทสนทนาเหล่านี้เป็นการโต้ตอบผ่านบทสนทนาต่างๆ ด้วยความโปร่งเบา และ “ขี้เล่น” อันสะท้อนถึงทัศนคติที่สามารถวางเฉยต่อความร้อนรุ่มบีบคั้นของสถานการณ์ต่างๆ และอาจยังมีการเล่นในแง่มุมอื่นๆ ใน*คัมภีร์จวงจื่อ*นอกเหนือจากที่หยิบยกมาเบื้องต้นอีกด้วย บทความนี้จึงได้ศึกษาความหมายของ “การเล่น” จากนักวิชาการที่ศึกษาปรัชญาการเล่น (Philosophy of Play) เพื่อนำมาเป็นการรอบในการวิเคราะห์และอธิบายขยายความการเล่นในแง่มุมต่างๆ ใน*คัมภีร์จวงจื่อ*

ไยวในคัมภีร์จวงจื่อ

ตลอด*คัมภีร์จวงจื่อ* มีหลายบทที่จวงจื่อใช้คำศัพท์ ไยว (遊) ซึ่งแปลว่า “ท่องเที่ยว” หรือ “เล่น” เราสามารถเห็นตัวอย่างการใช้คำนี้ได้อย่างเด่นชัดจากชื่อของบทที่ 1 *เซียว หยาว ไยว (逍遙遊)* ซึ่งแปลเป็น

“อิสรร” ตามสำนวนแปลภาษาไทยของสุรติ ปรีชาธรรม และแปลเป็น “Free and Easy Wandering” ตามสำนวนแปลภาษาอังกฤษของเบอร์ตัน วัตสัน⁷ ซึ่งเป็นที่น่าพิจารณาอย่างยิ่งว่า บทที่ 1 อันเปิดบทด้วยเรื่องราวของพญามัจฉาคูณกลายร่างเป็นพญานกเผิงเหินสู่ท้องฟ้า สื่อความนัยสำคัญถึงการแปรเปลี่ยนจากสภาพสามัญไปสู่อิสรรภาพ ซึ่งตัวบทอื่นๆ ใน*คัมภีร์จวงจื่อ* บทที่ 1 ก็ปรากฏการใช้คำว่า ไหฺยว เช่นกัน เช่น

เลี้ยจื่อสามารถขี้ลมเหาะเหินล่องลมสุขสมคลายใจถึงสิบห้าวันจึงกลับคือสู่โลก บรรดาลาภยศทั้งปวงนั้น เขาหาได้กังวลสนใจไม่ แม้นเขาอาจหลีกเลี่ยงความตรากตรำลำบากในการเดินเท้า แต่ก็ยังต้องอาศัยบางสิ่งบางอย่างเป็นเครื่องนำพาไป หากเขายึดถือสัจธรรมแห่งฟ้าดินในการดำเนินไป ติดตามความแปรเปลี่ยนของปราณทั้งหก แลท่อง (ไหฺยว) ไปในอนันต์ไร้ขอบเขตเช่นนี้แล้ว ยังต้องพึงพาอาศัยสิ่งใดอีก? (*คัมภีร์จวงจื่อ* บทที่ 1)⁸

“เขา (ปราชญ์เต๋าเจียอีว) กล่าวว่า มีคนศักดิ์สิทธิ์อาศัยอยู่ ณ ขุนเขาภูเซ่ออันไกลโพ้น ผิวกายขาวใสราวหิมะ อ่อนโยนเอียงอายราวดรุณีแรกรุ่ง คนผู้นี้ไม่กินธัญญาหารทั้งห้า สูดเพียงอากาศบริสุทธิ์ ดื่มเพียงน้ำค้างในกลางหาว ป้ายปิ่นเคลือบเคล้าหมู่เมฆหมอก คบขี้มั่งกรท่อง (ไหฺยว) ไปยังทะเลใหญ่ ทั้งสี่ ด้วยการเพ่งกระแสดิจิต ก็สามารถพิทักษ์สรรพสัตว์จากโรคภัยอันตรายนานา บันดาลความอุดมสมบูรณ์สู่โลกหล้า ข้าคิดว่าเป็นเรื่องเหลวไหล และไม่อาจเชื่อถือได้” (*คัมภีร์จวงจื่อ* บทที่ 1)⁹

เสี่ยวฟาน เอมี หลี¹⁰ ได้วิเคราะห์การใช้คำศัพท์ ไหฺยว ตามที่ปรากฏในตัวบทต่างๆ ใน*คัมภีร์จวงจื่อ* อาทิ การขี่เมฆหมอกท่องเทียว (ไหฺยว) ไปเหนือท้องทะเลทั้งสี่ของมนุษย์ที่แท้ ไบมีตของพ่อครัวตั้งซึ่งเคลื่อนไหวอย่างอิสระ (ไหฺยว) ในช่องว่างตามพังผืดและข้อต่อกระดูกของเนื้อวัว การเดินดุ่ม (ไหฺยว) ของเจียอีวพลางร้องตะโกนล้อขงจื่อถึงความอันตรายของการเที่ยวสอนสั่งคุณธรรม เป็นต้น ว่าต่างสื่อนัยถึงการเล่นและจิตวิญญาณความขี้เล่นของจวงจื่อ ถึงแม้จวงจื่อจะไม่ได้ให้อรรถาธิบายไหฺยวไว้อย่างชัดเจน ซึ่งทำให้เกิดแนวการตีความได้หลากหลายแง่มุม อย่างไรก็ตาม เอมี หลีเห็นพ้องกับนักวิชาการผู้ศึกษาจวงจื่อหลายท่านว่า แง่มุมหนึ่งที่ชัดเจนของ “การไหฺยว” คือการเคลื่อนไหวอย่างโปร่งโล่งเบาสบายอันผลิตเพลินและปราศจากการฝืนกระทำ (อุ้เหวย) ดัง “ผู้ปลากำลังแหวกว่ายเล่นอย่างมีความสุข” (*คัมภีร์จวงจื่อ* บทที่ 17)¹¹ ด้วย

⁷ Watson, B. (2013). *The complete works of Zhuangzi*. Columbia University Press.

⁸ สุรติ ปรีชาธรรม. (2556). *จวงจื่อฉบับสมบูรณ์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊กส์. หน้า 98.

⁹ *เรื่องเดียวกัน*. หน้า 99-100.

¹⁰ Li, X. (2019). Playful You in the Zhuangzi and Six Dynasties Literati Writing. *British Journal of Chinese Studies*, 8(2), 1-28. <https://doi.org/10.51661/bjocs.v8i2.9>

¹¹ สุรติ ปรีชาธรรม. (2556). *จวงจื่อฉบับสมบูรณ์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊กส์. หน้า 307.

เหตุนี้ “จึงมีคำกล่าวว่า ปลาโลมาในสายนที และมนุษย์ลี้ภัยกันในวิถีแห่งเต่า” (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 6)¹² ซึ่งผู้เขียนมองว่า ตัวบทดังกล่าวสื่อถึงการเคลื่อนไหวในพื้นที่ “ภายในโลก” ทั้งนี้ เอมี หลียังชี้ให้เห็นอีกแง่มุมของการไหลเวียนซึ่งเป็นการเคลื่อนไหวโผทะยานไปสู่พื้นที่ “เหนือโลก” ดังที่พญามัจฉาคุณกลายร่างเป็นพญานกเผิงกระพือปีกเหินสู่เวหา “มุ่งสู่ทะเลสาบสวรรค์แห่งแดนใต้” (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 1)¹³ ตลอดจนการเคลื่อนไหวของใบมีดของพ่อครัวดังใน “พื้นที่จำกัด” หรือก็คือช่องว่างระหว่างฟังผืดและข้อต่อกระดูกของเนื้อวัว ถึงแม้จะเป็นการไหลเวียนภายใต้ข้อจำกัดแต่พ่อครัวดังก็พบว่า “ยังเหลือพื้นที่ว่างมากมายให้ใบมีดได้เคลื่อนไหว (ไหลเวียน)” (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 3)¹⁴ การไหลเวียนของพ่อครัวดังสื่อถึงการเล่นในพื้นที่เสมือน “เกม” ที่มีกฎกติกา

เอมี หลีวิเคราะห์ถึงความสัมพันธ์ระหว่างการเล่นและพื้นที่ของการเล่น เมื่อการไหลเวียนคือการเล่นอันมีแง่มุมของ “การเคลื่อนไหว” เป็นสำคัญแล้ว การเคลื่อนไหวนั้นย่อมสามารถอ้างอิงถึง “กาลเทศะ” (space and time) บางอย่างด้วยกัน เช่น เวกเซ่นเดียวกับ “การเล่น” ซึ่งสามารถอ้างอิงถึง “สนามเล่น” (playground) ได้เช่นกัน ทว่า เอมี หลีมองว่า การไหลเวียน/การเล่นที่แท้ตามทัศนะของจวงจื่อนั้นต้องมี 2 เงื่อนไขสำคัญ คือ (1) ต้องปลอดภัย และ (2) ต้องรื่นรมย์ ซึ่งการจะบรรลุเงื่อนไขทั้ง 2 นี้ได้จะต้องอาศัย “ทักษะ” (Skill) ซึ่งหล่อหลอมจากการฝึกฝนและความชำนาญการของผู้เล่น ดังที่พ่อครัวดังได้ฝึกฝนการผ่าเนื้อวัวมานานถึง 19 ปี และชำแหละวัวมาแล้วนับพันตัว หรือดังที่ปราชญ์เต๋าขงจื้อได้ชักชวนเหยียนหุยที่กำลังเดินทางเพื่อไปชักนำเจ้าครองแคว้นเหว่ย ในคัมภีร์จวงจื่อบันทึกไว้ว่า

“ข้า (เหยียนหุย) ได้ยินมาว่า เหว่ยหวัง เจ้าครองแคว้นเหว่ยเยาว์วัยมาก กระทำการต่างๆ ตามอำเภอใจ ไม่คิดใคร่ครวญถึงการปกครองบ้านเมือง และไม่เห็นความผิดพลาดของตน ไม่รู้สึกใดๆ ต่อการนำพาประชาชนไปสู่หายนะ ประชาชนถูกเกณฑ์เข้าสู่สงครามล้มตายเกลื่อนกลาดมากมาย รวบรวมศพมาฝังศพของมเหสี ประชาชนต่างไร้แห่งที่จะบ่าหน้าไปพึงพิง ข้าได้ฟังคำสั่งสอนของอาจารย์ว่า ‘จงผลัดจากแผ่นดินที่อยู่ในระเบียบบัดนี้แล้ว มุ่งสู่แคว้นที่ตกอยู่ในวิกฤตวุ่นวาย ด้วยมีผู้บาดเจ็บป่วยไข้เนื่องแน่นตามประตูบ้านหมอ’ ข้าได้ยึดถือคำเหล่านี้เป็นหลักการชีวิต และหวังว่า จะสามารถฟื้นฟูแคว้นเหว่ยให้เป็นปกติสุข”

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 173.

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 96.

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 126.

“อา” ขงจื๊อท่าน “เมื่อเจ้าไปที่นั่น ก็มีแต่จะถูกประหาร เต้าไม่อาจมีสิ่งใดแทรกแซงปะปน เมื่อมันถูกแทรกแซงก็จะแตกแยกเป็นหลายทาง เมื่อมีหลายทางก็จะเกิดความวุ่นวาย เมื่อเกิดความวุ่นวายใหญ่หลวงก็จะกลายเป็นคนทุกข์ยากเดือดร้อน ความเดือดร้อนที่ไม่อาจเยียวยา มนุษย์ที่แท้แต่โบราณต้องแน่ใจเสียก่อนว่าตนได้เข้าถึงมันอย่างมั่นคงแล้ว จากนั้นจึงพยายามหิบบิ้นมันให้แก่ผู้อื่น เมื่อเจ้ายังไม่แน่ใจว่าเจ้าได้เข้าถึงสิ่งใด เจ้าจะเดือดร้อนไปใยกับการกระทำของทรราช? (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 4)¹⁵

เหยียนหยูกระตือรือร้นที่จะเข้าสู่สนามเล่น ซึ่งตามความหมายที่จวงจื่อสอนัยถึง ย่อมมีข้อจำกัดหรือกฎกติกาในการเล่นอยู่ในพื้นที่นั้น และอาจเป็นอันตรายและไม่น่าอภิรมย์สำหรับ “มือใหม่” กล่าวคือ มนุษย์ปุถุชนผู้ซึ่งยังไม่ชำนาญในการเล่น อุปมาประหนึ่งเด็กน้อยผู้ไม่ประสีประสานก็อยากเล่นไม้กระดก ซึ่งสุมเสี่ยงที่จะหกล้มฟกช้ำได้ ต่างจากมนุษย์ที่แท้ผู้ซึ่งเข้าถึงการเล่นอย่างมั่นคงแล้ว เอมี หลี่มองว่า การโหยว หรือ การเล่นตามที่จวงจื่อสอนถึงนั้น คือทักษะอันสามารถคงชีวิตของผู้เล่นให้แคล้วคลาดปลอดภัยและอำนวยให้ผู้เล่นเกิดความรื่นรมย์ได้ในพื้นที่เล่นแห่งนั้น ในคัมภีร์จวงจื่อยังได้บันทึกถึงความไม่ประสีประสานก็อยากเล่นของมือใหม่ไว้เพิ่มเติมดังนี้

“ท่านเคยได้ยินเรื่องตักแตนตำข้าวที่กวัดแกว่งแขนอย่างเกรี้ยวกราดต่อหน้ารถม้าที่กำลังแล่นเข้ามา โดยหารู้ไม่ว่าไม่อาจหยุดมันได้ นี่เป็นการประเมินปัญญาความสามารถของตนสูงส่งเกินจริง พึงรอบคอบระวังไว้ หากท่านรุกร้าวด้วยการแสดงสติปัญญาความสามารถอย่างล้นเหลือ ท่านก็จะตกอยู่ในอันตราย

“ท่านรู้หรือไม่ว่าผู้ฝึกเสือทำอะไร เขาไม่กล้าให้สัตว์เป็นๆ แก่เสือกิน เนื่องจากกลัวว่ามันจะเรียนรู้รสชาติแห่งความดุร้ายจากการสังหาร เขาไม่กล้าให้สัตว์ทั้งตัวแก่มัน ด้วยกลัวว่ามันจะเรียนรู้รสชาติของความดุร้ายจากการฉีกกระชาก เขาจะเฝ้าประเมินความอยากกระหายของเสือ และทำความเข้าใจอุปนิสัยอันดุร้ายของมันอย่างถ่องแท้ เหล่าเสือนั้นต่างสายพันธุ์กับมนุษย์ แต่ท่านก็ยังสามารถฝึกฝนมันให้เชื่องกับผู้ดูแลด้วยการคล้อยตามมันไป ผู้ที่ถูกสังหารนั้น คือผู้ที่ต่อต้านขัดขวางมัน (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 4)¹⁶

เอมี หลี่ได้วิเคราะห์ถึงความสัมพันธ์ระหว่างการเล่นและพื้นที่ของการเล่นต่อไปว่า โหยว ในคัมภีร์จวงจื่อ นั้น นอกจากจะอธิบายได้ในแง่มุมของการเล่นภายในพื้นที่ที่มีข้อจำกัด หรือ “ภายในโลก” ดังที่ได้อ้างอิง

¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 132.

¹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 143.

มาแล้ว จวงจื๋อยังได้กล่าวถึงการโหยวไปสู่พื้นที่ “ไร่ขอบเขต” “หมู่บ้านแห่งความว่างเปล่า” “ทุ่งกว้างอันเร้งว่าง” หรือ “เหนือโลก” ไว้เช่นกัน ดังที่ขงจื๋อส่งจื๋อกังให้ไปช่วยพิธีศพของจื๋อซังฮู่ หนึ่งในสามปราชญ์เต๋า ผู้เสียชีวิตลง แต่จื๋อกังกลับพบว่าปราชญ์เต๋าที่เหลือทั้ง 2 ผู้เป็นสหายกลับร้องเพลงดีดพิณต่อหน้าศพ ใน คัมภีร์จวงจื๋อบันทึกไว้ว่า

อา เจ้าซังฮู่!

อา เจ้าซังฮู่!

ท่านได้กลับคืนสู่สัจรูปของท่านแล้ว

ขณะที่พวกเรายังเป็นมนุษย์อยู่ โอ!

จื๋อกังถลันเข้าไปแล้วถามว่า “ข้าขอละลาบละล้งถาม นี่เป็นพิธีกรรมอะไรกัน การตะโกนร้องเพลงต่อหน้าศพเช่นนี้”

ทั้งสองหันมองหน้ากันและหัวเราะขึ้น “เจ้านี้จื๋อจะรู้อะไรเกี่ยวกับความหมายของพิธีกรรม?”

จื๋อกังกลับมาและเล่าสิ่งที่ประสบแก่ขงจื๋อ “คนพวกนี้เป็นคนชนิดไหนกันแน่?” เขาถามขึ้น “พวกเขาไม่แยแสต่อมารยาทอันเหมาะสม ไม่ใส่ใจต่อกิริยาภายนอก แม้สีหน้าก็ปราศจากความทุกข์ โศก พวกเขามองร้องเพลงต่อหน้าศพ ข้าไม่อาจสรรหาคำมาเรียก พวกเขาเป็นคนเยี่ยงไรหรือ?”

“มนุษย์เยี่ยงพวกเขานี้” ขงจื๋อกล่าว “ท่องเทียวพเนจร (โหยว) อยู่พื้นที่เหนือโลก สำหรับมนุษย์เยี่ยงข้านี้ยังวนเวียนอยู่ในโลก การอยู่เหนือโลกและในโลกนี้ไม่อาจมาบรรจบพบกัน ข้าช่างโง่เขลาที่ส่งเจ้าไปแสดงความอาลัย แม้ในบัดนี้พวกเขาก็ได้เป็นสหายกับผู้สร้างสรรค์สรรพสิ่ง และบรรสานอยู่กับลมหายใจของฟ้าและดิน พวกเขาเห็นชีวิตเป็นเพียงเงื่องอก เป็นหูดตาปลาที่ปูดโปน และเห็นความตายเป็นดังแผลและฝีหนองที่แตกออก

“สำหรับมนุษย์เช่นพวกเขานี้ ปราศจากคำถามเรื่องจะเลือกเอาชีวิตหรือความตาย พวกเขาได้หยิบบี๋มรูปจากสรรพชีวิตมาพำนักในเรือนกาย พวกเขาได้หยิบบี๋มรูปจากสรรพชีวิตมาพำนักในเรือนกาย พวกเขาลืมดับ ม้าม ลืมหู ตา ลืมการหมุนเวียนหันเหียน สิ้นสุดและเริ่มต้นใหม่อีกครั้ง ไม่รู้ว่าเริ่มต้นหรือสิ้นสุดสัจจรไปอย่างเสรี (โหยว) เหนือฝุ่นธุลีของโลก และปลดปล่อยเป็นสุขอยู่ใน

กรรม เหตุใดพวกเขาจะต้องมาวิตกว่าจะหนีภัยกับพิธีกรรมอันไร้สาระของโลก และแสดงเพื่อให้อวดดีต่อสายตาของผู้คนสามัญด้วยเล่า?” (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 6)¹⁷

เอมี หลีขยายความตบตได้ว่า พื้นที่ในโลกที่ขงจื่อและจื่อกั๋งดำรงอยู่นั้นคือพื้นที่ที่มีขอบเขต กฎกติกา คุณธรรม พิธีกรรม กฎหมายและโทษทัณฑ์ของผู้ปกครอง ตลอดจนค่านิยมของสังคม ชื่อเสียง เงินทอง ครอบไว้อยู่ มนุษย์ปฤชณผู้อยู่ในสังคมย่อมเสี่ยงต่อการประสพภัยอันตรายต่างๆ เหล่านี้ ต่างจากมนุษย์ที่แท้ซึ่งสามารถอยู่ร่วมและอยู่รอดท่ามกลางความอลหม่านของโลก ด้วยการโหยวในพื้นทีในโลก ดำรงตนเยี่ยง “ฤาษีบ้าน” (Social Hermit) ผู้ที่ไม่จำเป็นต้องหลีกหนีห่างจากสังคม แต่ก็สามารถเที่ยวไปมาระหว่างในโลกและเหนือโลกได้ พื้นที่เหนือโลกนี้เองที่มนุษย์ที่แท้ได้ผนึกอารมณ์และความเดิมแท้ของตนไว้มิให้ถูกกล้ำกรายโดยมายาและความร้อนรุ่มบีบคั้นของโลก มนุษย์ที่แท้ผู้ที่บรรลุถึงทักษะในการโหยวโดยบริบูรณ์แล้วนี้เองจึงสามารถผดุงชีวิตตนไว้ได้จบสิ้นอายุขัย

เอมี หลีสรุปข้อเสนอของเธอว่า การโหยวนั้นคือการเล่นในแ่งมุมของการเคลื่อนไหว ซึ่งในคัมภีร์จวงจื่อได้เผยให้เห็น 2 พื้นที่ของการเล่นที่มนุษย์ที่แท้สามารถเที่ยวไปเที่ยวมาอย่างอิสระเสรี นั่นคือ “ในโลก” และ “เหนือโลก” หนึ่ง ด้วยแนวการวิเคราะห์พื้นที่ของการเล่นดังกล่าว เอมี หลีเสนอว่า โหยวในคัมภีร์จวงจื่อสามารถเข้าใจได้ 5 แ่งมุมดังนี้ (1) การเคลื่อนไหวด้วยความโปร่งโล่งเบาสบายและเป็นธรรมชาติ; (2) พฤติกรรมและอารมณ์ขี้เล่น; (3) ข้อจำกัดในพื้นที่เสมือนเกมซึ่งต้องอาศัย “สุดยอดทักษะ” ในการฟันฝ่า; (4) การเฝะยานด้วยจินตนาการไปสู่พื้นที่เหนือโลก; (5) มนุษย์ที่แท้ผู้อยู่ร่วมภายในโลกอย่างรื่นรมย์

การเล่นตามทัศนะของโทมัส เอส เฮนริกส์

ในงาน *Play and the Human Condition* (2015)¹⁸ โทมัส เอส เฮนริกส์ได้สำรวจทัศนะของนักวิชาการต่างๆ ที่มีต่อแ่งมุมของการเล่น และนำเสนอทัศนะของเขาว่า การเล่นเป็นส่วนสำคัญที่จะทำให้มนุษย์บรรลุความหมายภายในหรือความสมบูรณ์ของชีวิตตน (Self-actualization) โดยมนุษย์สามารถใช้การเล่นเพื่อท้าทายขอบเขตของความเป็นไปได้ต่างๆ ในชีวิตเพื่อพัฒนายุทธศาสตร์ในการใช้ชีวิตให้เหมาะสม เฮนริกส์สนับสนุนทัศนะของโยฮัน ฮุยซิงกา¹⁹ นักวิชาการด้านปรัชญาของการเล่นคนสำคัญซึ่งมองว่า การเล่นเป็นสิ่งที่เผยแสดงรากเหง้าของวัฒนธรรมในแต่ละสังคม ฮุยซิงกาใช้คำว่า “ห้วงแห่งมนตรา” (Magic Circles) เพื่อบรรยายชั่วขณะที่ผู้เล่นกำลังจะเล่น เสมือนผู้เล่นต่างถูกดูดจากโลกแห่งความจริงไปสู่โลกแห่งความ

¹⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 172-173.

¹⁸ Henricks, T. S. (2015). *Play and the Human Condition*. University of Illinois Press.

¹⁹ Huizinga, J. (1970). *Homo ludens: a study of the play element in culture*. Maurice Temple Smith.

เป็นไปได้ที่ผู้เล่นสามารถจำลองรูปแบบการใช้ชีวิตต่างๆ ได้อย่างปลอดภัย การเล่นจึงมีอิทธิพลอย่างมากต่อการกลมเกลียวสังคมและวัฒนธรรมของมนุษย์ มิใช่เพียงในแง่ของการผลิตซ้ำวัฒนธรรมที่มีแต่เดิมเท่านั้น แต่การเล่นยังสามารถสร้างบริบททางสังคมและวัฒนธรรมใหม่ได้ด้วยเช่นกัน เฮนริกส์เห็นตรงกันกับฮุยซิงกาว่า มนุษย์สามารถใช้การเล่นเป็นจุดอ้างอิงในการใช้ชีวิตเพื่อช่วยให้เห็นชีวิตในรูปแบบที่ควรใช้หลากหลายรูปแบบ

อย่างไรก็ดี เมื่อกลับมาสู่คำถามสำคัญที่เฮนริกส์รวมถึงผู้เขียนเองพยายามตอบคือ “การเล่นนั้นคืออะไรกันแน่?” ในเมื่อมนุษย์เรามีการกล่าวถึงการเล่นในหลากหลายแง่มุมและต่างบริบทอยู่ตลอด ไม่ว่าจะเป็นในฐานะกิจกรรมซึ่งถูกออกแบบมาอย่างเฉพาะเจาะจงเพื่อการเล่นและความบันเทิง อาทิ เล่นเกม เล่นกีฬา เล่นละคร การละเล่น เป็นต้น หรือจะเป็นในฐานะท่าทีหรืออารมณ์อย่างความขี้เล่นกระเซ้าเย้าแหย่ เป็นต้น อนึ่งการเล่นยังมีมิติที่ลึกและครอบคลุมหลากหลายแง่มุม เมื่อมนุษย์สามารถนำพาการกระทำหรือกิจกรรมใดๆ ก็ตาม มาประยุกต์ด้วยบริบทของการเล่นได้อีกด้วย ถึงแม้การกระทำ/กิจกรรมนั้นๆ จะไม่ได้มีจุดประสงค์เพื่อการเล่นและความบันเทิงอย่างเฉพาะเจาะจง อาทิ เดินเล่น คุยเล่น ขับรถเล่น การแข่งขันกินดื่ม ตลอดจนเกมกริธา เป็นต้น จะเห็นได้ว่า การเล่นนั้นสามารถถูกมองและพิจารณาได้ในหลากหลายแง่มุม การเล่นจึงไม่อาจถูกมองในฐานะแง่มุมหนึ่งๆ เพียงเท่านั้น เฮนริกส์จึงนำเสนอกรอบการวิเคราะห์การเล่นซึ่งถูกมองอย่างครอบคลุมผ่าน 6 มุมมอง กล่าวคือ การเล่นในฐานะการกระทำ (Play as Action); การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ (Play as Interaction); การเล่นในฐานะกิจกรรม (Play as Activity); การเล่นในฐานะท่าที (Play as Disposition); การเล่นในฐานะประสบการณ์ (Play as Experience); การเล่นในฐานะบริบท (Play as Context)

ในบทความนี้ ผู้เขียนขอหยิบยกเพียง 3 มุมมองแรกของเฮนริกส์มาอภิปราย นั่นคือ การเล่นในฐานะการกระทำ การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ และการเล่นในฐานะกิจกรรม เพราะผู้เขียนมองว่า ทั้ง 3 มุมมองนี้เป็นการมองการเล่นในเชิงกายภาพ (Physical) ซึ่งเมื่อนำมาฉายการเล่นใน *คัมภีร์จวงจื่อ* จะช่วยอธิบายภาพที่เกี่ยวข้องกับการจัดการชีวิตเพื่อบรรลุเป้าหมายบางอย่าง หรืออธิบายเชิงบวกใน *คัมภีร์จวงจื่อ* ได้ชัดเจน ในขณะที่ 3 มุมมองหลังของเฮนริกส์เป็นการมองการเล่นในเชิงจิตใจ (Psyche) ที่อาจต้องอาศัยมุมมองการเล่นในเชิงกายภาพประกอบการวิเคราะห์ด้วยถึงจะเห็นอธิบายเชิงบวกใน *คัมภีร์จวงจื่อ* ได้ชัดเจน ผู้เขียนจึงขอละไว้สำหรับบทความนี้

1.การเล่นในฐานะการกระทำ (Play as Action)

การเล่นสามารถถูกมองในฐานะการกระทำบางอย่างบางอย่างต่อตนเองและโลกด้วยควมมีสติ (Conscious) ซึ่งบุคคลอื่นอาจแลเห็นการเคลื่อนไหวของร่างกายอย่างเฉพาะเจาะจงและมีรูปแบบ เช่น การเหวี่ยงและรับลูกบอลกับฝ่าผนัก เฮนริกส์มองว่า การเล่นในฐานะการกระทำมี 2 ลักษณะ นั่นคือ (1) การแปรเปลี่ยน (Transformation) ซึ่งหมายถึงผู้เล่นได้แปรเปลี่ยนเจตจำนงของตนอันเป็นนามธรรมในระดับภายใน (Subjective) ไปสู่การกระทำบางอย่างอันมีสิ่งภายนอกรองรับผลแห่งการกระทำนั้น (Objective) เพื่อที่จะทดสอบและขัดเกลาทักษะของตน เช่น ผู้เล่นมีเจตจำนงที่จะเล่นลูกบอล เจตจำนงอันเป็นนามธรรมนั้นได้แปรเปลี่ยนไปสู่การกระทำซึ่งมีสิ่งภายนอกรองรับผลแห่งการกระทำนั้น นั่นคือ ลูกบอลที่ถูกปา และผนักที่ถูกลูกบอลกระทบ; (2) การถูกดูดกลืน (Consummation) นั่นคือ การที่ผู้เล่นมีความสนใจและจดจ่อเฉพาะเพียงสิ่งที่ตนกำลังกระทำ เพราะโดยทั่วไปแล้วบริบทของการเล่นจะอาศัยการตอบสนองของผู้เล่นต่อกาลเทศะ ณ ปัจจุบันขณะ เช่น เมื่อปาลูกบอลกระทบผนักแล้ว ลูกบอลนั้นย่อมกระดอนกลับมา ซึ่งกระตุ้นให้ผู้เล่นเฝ้าตัวเข้ารับลูกบอลนั้น

2.การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ (Play as Interaction)

การเล่นสามารถถูกมองในแง่มุมของการมีปฏิสัมพันธ์ต่อโลก สิ่งของ และผู้คน เฮนริกส์อธิบายว่า เวลาที่เรากล่าวถึงการเล่นหนึ่งๆ เรามักจะต้องกล่าวว่า การเล่นนั้นเล่นกับอะไรหรือเล่นกับใครอยู่เสมอ ด้วยเหตุนี้ การเล่นจึงสามารถถูกมองในแง่มุมของการมีปฏิสัมพันธ์ไปมาระหว่างผู้เล่นและวัตถุของการเล่น หรือคู่เล่น (Playmates) ซึ่งการมีปฏิสัมพันธ์ไปมานี้อาจขยายความเพิ่มเติมได้ว่า เป็นรูปแบบของการแลกเปลี่ยนสื่อสาร เพราะผู้เล่นมิเพียงเป็นผู้กระทำโดยฝ่ายเดียว แต่ก็ยังเป็นผู้ถูกกระทำและตอบสนองกลับคืนด้วย เฮนริกส์มองว่า การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์มี 2 ลักษณะ นั่นคือ (1) การแข่งขัน (Contestive) ซึ่งเฮนริกส์หยิบยกทัศนะของฮุยซิงกาขึ้นมาเสริมว่า บ่อยครั้งการเล่นมักถูกพัฒนาไปเป็นการแข่งขันเพื่อให้ได้มาซึ่งบางอย่าง เช่น รางวัล หรือเพื่อการเผยแพร่ซึ่งบางอย่าง เช่น ทักษะหรือบุคลิกภาพบางอย่างที่เหนือกว่าคู่เล่นหรือตัวเองในอดีต (แข่งขันกับตัวเอง); (2) ความคาดเดาไม่ได้ (Unpredictability) เมื่อผู้เล่นมีปฏิสัมพันธ์ต่อวัตถุของการเล่นหรือคู่เล่น กล่าวคือ เมื่อผู้เล่นกำลังเล่นกับสิ่งภายนอก ผู้เล่นย่อมไม่อาจคาดหวังกการตอบสนองในรูปแบบเดิมได้ทุกที่ทุกเวลา เพราะสิ่งภายนอกต่างมีภววิทยาของตน การตอบสนองที่ผู้เล่นได้รับกลับมามีอาจสร้างความประหลาดใจให้ได้ และจึงเป็นอรรถรสของการเล่น เช่น ในกรณีของนักหมากรุก เขาอาจเลือกที่จะเล่นทั้งหมากสีดำและหมากสีขาวด้วยตัวคนเดียวเพื่อลับฝีมือ หากแต่การเล่นด้วยตัวคนเดียวไม่อาจสร้างความประหลาดใจให้แก่เขาได้ เพราะเขาค้นคนเดียวเป็นผู้กำหนดว่าควรจะเดินหมากใดตอบ

ตาเดินของเขาเองอย่างไร ในเกมอย่างหมากรุกแล้ว ย่อมเป็นการสนุกกว่าหากมีคู่เล่นที่ต่างผลัดกันรุกและผลัดกันแก้หมากของอีกฝ่าย

3.การเล่นในฐานะกิจกรรม (Play as Activity)

การเล่นสามารถถูกมองในแง่มุมที่กว้างมากกว่าการกระทำและการมีปฏิสัมพันธ์ดังที่เฮนริกส์ได้อธิบายมา โดยการเล่นในฐานะกิจกรรมนี้เป็นการมองการเล่นในแง่มุมของกาลเทศะอันจำแนกเฉพาะ ซึ่งในแต่ละกิจกรรมหนึ่งๆ มนุษย์ในแต่ละสังคมและวัฒนธรรมจะมีชุดความเข้าใจแรกๆ การเล่นในฐานะกิจกรรมนั้นๆ มีองค์ประกอบอะไรบ้าง เช่น เมื่อกล่าวถึงเกมหมากรุก โดยทั่วไปเราทราบกันดีว่า เป็นการเล่นในฐานะกิจกรรมที่เล่นกัน 2 คน ต่างฝ่ายต่างควบคุมหมากสีดำ-ขาว แต่ละตัวหมากมีรูปแบบการเดินที่แตกต่างกันออกไป ผู้เล่นสามารถเลือกที่จะเล่นโดยจับเวลาหรือไม่ก็ได้ เป็นต้น ทั้งนี้ นอกจากกติกาแล้ว ในแต่ละกิจกรรมก็อาจมีวัฒนธรรมและการถือมารยาทที่ถูกรวมในชุดความเข้าใจแรกนี้ด้วยเช่นกัน ซึ่งจะเป็นสิ่งที่ผู้เล่นถูกคาดหวังให้ถือปฏิบัติด้วย เช่น ในเกมหมากรุก หากผู้เล่นฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งพลาดท่า (Blunder) เสีย 'ควีน' ซึ่งเป็นหมากแม่ทัพที่ทรงพลังที่สุดของแต่ละฝ่ายไปโดยง่าย ตามมารยาทแล้ว ฝ่ายที่พลาดท่าควรขอยอมแพ้ เพราะหากฝืนเล่นต่อก็จะเป็นการเล่นด้วยสถานการณ์ที่เสียเปรียบเป็นอันมาก และอาจถูกมองว่าเป็นการทำให้อีกฝ่ายเสียเวลา ฉะนั้น การเล่นในฐานะกิจกรรมจึงเป็นแง่มุมที่มองการเล่นอย่างเป็นโครงข่ายและซับซ้อนขึ้นกว่าการมองในฐานะการกระทำหรือการมีปฏิสัมพันธ์หนึ่งๆ เท่านั้น เฮนริกส์มองว่า การเล่นในฐานะกิจกรรมมี 2 ลักษณะ นั่นคือ (1) การจัดระเบียบตัวเอง (Self-regulated) ซึ่งหมายถึงการคลี่คลายขยายตัวของพัฒนาการในกิจกรรมนั้นๆ ในขณะที่การเล่นดำเนินไป ซึ่งแต่ละกิจกรรมย่อมต้องมีกฎกติกาหรืออำนาจในการจัดระเบียบตัวเองอยู่; (2) การถูกแบ่งออกเป็นระยะ (Episodic) ซึ่งอาจได้รับการอำนวยโดยการจัดระเบียบตัวเองของกิจกรรมนั้น ภายใต้อิทธิพลดังกล่าว การเล่นในแต่ละช่วงของกิจกรรม นั่นคือการตอบสนองกันไปมาระหว่างผู้เล่น วัตถุประสงค์ในการเล่น และผู้เล่นจะมีมิติที่แตกต่างกันออกไป เช่น เกมหมากรุก ซึ่งสามารถแบ่งการคลี่คลายของพัฒนาการในเกมออกเป็น 3 ระยะคือ การเปิดหมาก กลางกระดาน และปลายกระดาน ซึ่งเกิดจากการที่ต่างฝ่ายต่างเดินหมากของตัวเองและผลัดกันกินหมากของอีกฝ่าย ถึงแม้ว่า ผู้เล่นทั้งสองฝ่ายยังเล่นอย่างเข้าไปข้างหน้า นั่นคือ การผลัดกันเดินและกินหมากของอีกฝ่าย แต่การเล่นในแต่ละระยะจะมีกลยุทธ์ ความซับซ้อน และประสบการณ์ในการเล่นที่แตกต่างกันออกไป

4.การเล่นในฐานะการกระทำ การมีปฏิสัมพันธ์ และกิจกรรมในคัมภีร์จวงจื่อ

4.1 การเล่นในฐานะการกระทำ (Play as Action) ในคัมภีร์จวงจื่อ

ตัวบทพ่อครัวตึงเป็นตัวอย่างสำคัญที่ฉายให้เห็นว่า การเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ*มีหลากหลายแง่มุม ใน*คัมภีร์จวงจื่อ*บันทึกไว้ว่า

พ่อครัวตึงชำแหละวัวให้แก่เหวินฮู่จวิน ทุกท่วงท่าในการขยับมือ เขยื้อนไหล่ เคลื่อนสองเท้า เขยิบเข้า จรดมีดกรีดเนื้ออย่างมีจังหวะจะโคน รวกับการแสดงระบำแห่งซังหลิน หรือการคลอไปตามท่วงทำนองเพลงแห่งจิงโส่ว

“ช่างยอดเยี่ยมเหลือเกิน! ฝีมือช่างสูงล้ำยิ่ง” เหวินฮู่จวินกล่าวอุทาน

พ่อครัวตึงวางมีดลง พลังกล่าวตอบ “ข้าเพียงคำนึงถึงเต๋า ซึ่งเหนือกว่าความเชี่ยวชาญครั้งแรกที่ชำชำแหละวัว สิ่งที่ปรากฏต่อสายตาข้าคือร่างวัว หลังจากนั้นสามปี ข้าก็ไม่เห็นร่างวัวอีกต่อไป ทว่าบัดนี้ ข้าใช้เพียงจิต ไม่ใช้นัยน์ตาในการเพ่งมอง สัมผัสรับรู้และความเข้าใจล้วนสะดุดหยุดลงสิ้น ปลอยจิตเคลื่อนไปตามความปรารถนา ข้าเคลื่อนไหวไปตามวิถีทางของธรรมชาติข้าแรกสู่ช่องว่าง จรดมีดกรีดผ่านไปตามช่องเปิดใหญ่ เลื่อนไหลลื่นไปตามหนทางที่อำนาจ ดังนั้น ข้าจึงไม่เคยกระทบถูกพังผืดหรือเส้นเอ็น อย่างว่าแต่ข้อกระดูกเลย (*คัมภีร์จวงจื่อ* บทที่ 3)²⁰

การชำแหละเนื้อวัวของพ่อครัวตึงถูกบรรยายโดยจวงจื่ออันกอบปรด้วย “การเคลื่อนไหว” (Movement) ที่ประณีตและมีจังหวะจะโคน ซึ่งชัดเจนว่าจวงจื่อได้เขียนอุปมาต่อท้ายด้วยว่า “ราวกับการแสดงระบำแห่งซังหลิน หรือการคลอไปตามท่วงทำนองเพลงแห่งจิงโส่ว” เฮนริกส์ให้แนวทางไว้ว่า การเล่นในฐานะการกระทำนั้นมี 2 ลักษณะ นั่นคือ (1) การแปรเปลี่ยน (Transformation) และ (2) การถูกดูดกลืน(Consummation)

สำหรับการแปรเปลี่ยนนั้น เป็นที่ชัดเจนดังพ่อครัวตึงสาธยายว่า พ่อครัวตึง “ใช้เพียงจิต” อันเป็นเจตจำนงของตนซึ่งเป็นนามธรรมภายใน แปรเปลี่ยนไปสู่การกระทำภายนอก นั่นคือ การชำแหละเนื้อวัว อีกทั้ง ในระหว่างที่พ่อครัวตึงลงมือชำแหละนั้น พ่อครัวตึงนั้นก็ “ไม่ใช้นัยน์ตาในการเพ่งมอง สัมผัสรับรู้และความเข้าใจล้วนสะดุดหยุดลงสิ้น ปลอยจิตเคลื่อนไปตามความปรารถนา” ซึ่งเป็นที่ชัดเจนแจ่มแจ้งเช่นเดียวกันว่า พ่อครัวตึงได้เข้าสู่การเล่นในฐานะการกระทำแล้ว เพราะในระหว่างที่ลงมือ/เล่นอยู่นั้น พ่อครัวตึงเพียงจัดการกับภาวะการณ์ในปัจจุบันเท่านั้น คือ จรดมีดกรีดผ่านด้วยความพิถีพิถันที่จะไม่ให้ใบมีดกระทบถูกกระดูก พังผืด ตลอดจนเส้นเอ็น ในขณะที่กำลังเล่นอยู่นั้น พ่อครัวตึงไม่ได้พะวงว่า เขาคือใคร เขาอยู่ที่ไหน เขายู่กับใคร รางวัลที่เขาจะได้รับหลังการชำแหละเนื้อวัวคืออะไรบ้าง ฉะนั้น การชำแหละเนื้อวัวของพ่อครัวตึงจึงสามารถถูกมองในแง่มุมของการเล่นในฐานะการกระทำ เนื่องจากมีครบทั้ง 2 ลักษณะตามที่เฮนริกส์ให้แนวทางไว้

ทว่า การเล่นในฐานะการเคลื่อนไหวใน*คัมภีร์จวงจื่อ*มีแง่มุมหนึ่งที่เพิ่มเติมจากกรอบการวิเคราะห์ของเฮนริกส์ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเฉพาะตัวของการเล่นในฐานะการเคลื่อนไหวใน*คัมภีร์จวงจื่อ* นั่นคือ ความ

²⁰ สุรติ ปรีชาธรรม. (2556). *จวงจื่อฉบับสมบูรณ์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊คส์. หน้า 125-126.

โปรงโลงเบาสบายและเป็นธรรมชาติ (leisurely and spontaneously) ตามที่ เอมี หลีได้วิเคราะห์ว่าเป็น 1 ใน 5 แง่มุมของไทยว ดังที่จงจื่อบรรยายท่วงท่าและการเคลื่อนไหวของพ่อครัวตึงประหนึ่ง “แสดงระบำ” หรือ “คลอไปตามท่วงทำนองเพลง” แม้การหันเหี้ยวดูเหมือนจะเป็นการเคลื่อนไหวที่ต้องใช้พลังกำลังพอสมควร โดยเฉพาะถ้าพ่อครัวเลือกที่จะหันกระตุกหรือฉีกกระชากฟังผัด แต่พ่อครัวตึงเพียง “เคลื่อนไหวไปตามวิถีทางของธรรมชาติซ้ำแรกสู่ช่องว่าง” ด้วยการเล่นในฐานะการเคลื่อนไหวอันโปรงโลงและเป็นธรรมชาติของพ่อครัวตึง พ่อครัวตึงจึงบรรลุผลได้ด้วย “อกรรม” และ “ร้นรมย์” ไปกับผลงาน

ผู้เขียนมองว่า การเล่นในฐานะการเคลื่อนไหวใน*คัมภีร์จงจื่อ*สามารถพิจารณาได้ใน 3 ลักษณะ โดยมี 2 ลักษณะที่สอดคล้องกับแนวการวิเคราะห์ของเฮนริกส์ และอีก 1 ลักษณะที่สอดคล้องกับแนวการวิเคราะห์ของเอมี หลี ดังที่ใน*คัมภีร์จงจื่อ*บันทึกไว้ว่า

ครั้งหนึ่งจงจื่อฝันไปว่าตนเป็นผีเสื้อ ขยับกระพือปีกบินไปรอบๆ อย่างสุขสำราญใจ เริงเล่นไปตามใจปรารถนา มันทราฐิไม่ว่ามันคือจงจื่อ พลันเมื่อตื่นขึ้นและพบว่าตัวเองเป็นจงจื่ออย่างแน่แท้ แต่เขากลับไม่แน่ใจว่าเป็นจงจื่อฝันไปว่าตัวเองเป็นผีเสื้อ หรือว่าเป็นผีเสื้อที่ฝันเป็นจงจื่อกันแน่ ระหว่างจงจื่อและผีเสื้อ จะต้องมีความแตกต่างบางอย่าง นี่เรียกว่าการแปรเปลี่ยนของสรรพสิ่ง (*คัมภีร์จงจื่อ* บทที่ 2)²¹

ลักษณะแรก การแปรเปลี่ยนเชิงสภาวะ จากสิ่งหนึ่งไปสู่อีกสิ่งหนึ่ง จากจงจื่อเป็นผีเสื้อ หรือจากผีเสื้อเป็นจงจื่อ ในระหว่างที่จงจื่อที่กำลังฝันว่าตนเป็นผีเสื้อที่กำลังโบยบินไปรอบๆ อย่างสุขสำราญใจ หรือเป็นผีเสื้อที่กำลังฝันว่ามันเป็นจงจื่อที่กำลังหลับอยู่ในภวังค์ ทั้งจงจื่อและผีเสื้อต่างไม่รู้ตนเองว่า ณ ขณะนั้นตนกำลังฝัน กล่าวคือ ถูกดูดกลืนเข้าสู่ห้วงแห่งภาวะการณ์ในขณะนั้น จนมิอาจแบ่งแยกได้ว่า เป็นความจริงหรือสมมติ อันเป็นลักษณะที่สอง การเคลื่อนไหวของผีเสื้อเป็นไปอย่างเบาสบาย และเป็นธรรมชาติ โดยบินไปรอบๆ ตามใจปรารถนาอย่างปราศจากจุดหมาย อันเป็นลักษณะที่สาม

4.2 การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ (Play as Interaction) ใน*คัมภีร์จงจื่อ*

ใน*คัมภีร์จงจื่อ* จะปรากฏบทสนทนาระหว่างตัวละครต่างๆ ทั้งระหว่างจงจื่อกับฮู่จื่อ ขงจื่อกับเหียนหุย แม้กระทั่งพ่อครัวตึงกับเหวินฮู่จวินด้วย ซึ่งบทสนทนาเหล่านี้สะท้อนการเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้เล่น เช่นบทสนทนาที่ว่า

จงจื่อไปร่วมพิธีศพ เมื่อเดินผ่านหลุมฝังศพของฮู่จื่อก็ได้หันไปยังผู้ติดตาม พลังเลว่า “ยังมีช่างปูนผู้หนึ่ง ทุกครั้งที่มิใช่ปูนบางเท่าปึกแมลงวันกระเด็นเบื้อนติดที่ปลายจมูก เขาก็จะขอให้ช่างไม้สือเพื่อนของเขาช่วยปาดมันออกไป เมื่อรับปากแล้ว ช่างไม้สือก็กวัดแกว่งขวานหวัดหวีราว

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 123.

เสียงลม แชะเศษปูนออกโดยไม่บาดเจ็บเลยแม้แต่หยกนิด ขณะที่ช่างปูนยืนนิ่งไม่หวั่นไหว ช่างหยวนจวินได้ยินเรื่องราวนี้ ก็เชิญช่างไม้สีมาและบอกว่า ‘เจ้าแสดงให้ข้าดูสักครั้งได้ไหม?’ ช่างไม้สีตอบว่า ‘เป็นความจริงที่ข้าสามารถชะเศษปูนอย่างน่าอัศจรรย์เช่นนั้น แต่วัตถุที่ข้าเคยทำงานด้วยนั้นตายไปหลายปีแล้ว เมื่ออยู่จื่อจากไป ข้าก็ไม่มีวัตถุสำหรับให้ทำงานได้ยอดเยี่ยมเช่นนั้นอีก ไม่มีใครที่ข้าอาจพูดคุยด้วยได้อีกแล้ว (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 24)²²

ในบทนี้จวงจื่อได้ฉายให้เห็นความสำคัญของ ‘การเล่น’ ซึ่งในบางการเล่นแล้ว จะไม่สามารถเล่นได้เลยหากปราศจากการเล่น เป็นที่น่าพิจารณาว่า จวงจื่อได้เปรียบเทียบการสนทนาและการกระซำเข้าเหย้าของเขาเองกับอยู่จื่อว่าประหนึ่งเป็น ‘งานฝีมืออันยอดเยี่ยม’ อย่างหนึ่ง เฉกเช่นฝีมือการชำแหละเนื้อวัวของพ่อครัวดึงให้เหวินฮุยจวินรับชม ผู้เขียนตีความว่า บทสนทนาต่างๆ ในคัมภีร์จวงจื่อ แสดงถึงการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล โดยเฉพาะในบทที่จวงจื่อสนทนากับอยู่จื่อ หรือในบทที่ปราชญ์เฒ่าสนทนากับสามัญชน บทสนทนาเหล่านี้น่าจะเป็นการเล่นรูปแบบหนึ่งด้วย

จากมุมมองการเล่นของเฮนริกส์ที่ว่าการเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ควรมี 2 ลักษณะ นั่นคือ (1) การแข่งขัน (Contestive) และ (2) ความคาดเดาไม่ได้ (Unpredictability) สำหรับลักษณะของการแข่งขัน หากนำมาพิจารณากับปรัชญาของจวงจื่อแล้ว กลับฉายให้เห็นถึงมิติที่ลึกซึ้งขึ้นและดูขัดแย้งกันในเมื่อจวงจื่อเองได้กล่าวถึงการปฏิเสธที่จะแข่งขันมาโดยตลอดบนฐานของการผดุงชีวิต แต่การแข่งขันตามที่ เฮนริกส์อธิบายไว้ไม่ได้สื่อถึง ‘การเอาชนะ’ เสมอไป แต่เฮนริกส์สื่อถึง ‘การให้ได้มาเพื่อบางสิ่งบางอย่าง’ ในคัมภีร์จวงจื่อมีตัวอย่างของการมีปฏิสัมพันธ์ในรูปแบบหนึ่งซึ่งเป็น “การแข่งขันเพื่อที่จะไม่ต้องแข่งขัน” นั่นคือการแสดงบทบาท หรือ การเสแสร้งอย่างจริงจัง อันเป็นแนวทางที่จวงจื่อเสนอไว้ว่า ท่ามกลางความอันตรายของสังคมนั้น มนุษย์ที่แท้ไม่จำเป็นต้องหลีกหนีไปป่าเขา แต่สามารถเร้นกายท่ามกลางผู้คนได้ ซึ่ง เอมี่ หลีเองก็ได้วิเคราะห์แง่มุมของ ไหว ในคัมภีร์จวงจื่อประการหนึ่งไว้เช่นกันว่า มนุษย์ที่แท้สามารถไหว/เล่นอยู่ท่ามกลางสังคมได้อย่างอิสระเสรีและปลอดภัย นั่นคือการร่วมเล่น “ภายในโลก”

ฮันส์-จอร์จ โมลเลอร์ และ พอล เจ ดัมโบรซิโอ²³ ได้นำเสนอรูปแบบของการมีปฏิสัมพันธ์ด้วยการแสดงบทบาท หรือ การเสแสร้งอย่างจริงจังไว้อย่างน่าสนใจ โดยได้วิเคราะห์ไว้ว่า ประเด็นหลักที่จวงจื่อวิพากษ์ขงจื่อคือ การบ่มเพาะคุณธรรมเพื่อผลิตสร้างวิญญูชน จวงจื่อมองว่าสิ่งที่ขงจื่อพยายามจะสอนกลับสร้างตัวตนที่แข็งกร้าวและนำไปสู่ความบ้าคลั่งทางศีลธรรม (Moral Frenzy) เฉกเช่น พระเจ้าเหยา (Yao) และพระเจ้าอวี่ (Yi) ซึ่งเป็นผู้ปกครองตามตำนานจีน ในยุคสามราชาห้าจักรพรรดิ (ประมาณ 3162 – 2070 ปี

²² เรื่องเดียวกัน, หน้า 407-408.

²³ Moeller, H. G. & D'Ambrosio, P. J. (2017). *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.

ก่อนคริสต์ศักราช) ทั้ง 2 พระองค์ได้รับการยกย่องอย่างมากว่าเป็นกษัตริย์ผู้สมบูรณ์แบบและมีคุณธรรมสูงส่ง หากแต่ด้วยความยึดมั่นในคุณธรรมของพระองค์ จึงนำไปสู่การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์กลุ่มโจรที่พระองค์มองว่าไร้คุณธรรม จวบจึ่งจึงสะท้อนว่าความเหี้ยมโหดดังกล่าวเป็นผลลัพธ์จาก “นามซึ่งบัญญัติบทบาทหน้าที่” (Role-indicating Names) ทั้งในเชิงบอกว่า ตนเป็นผู้ปกครอง เป็นผู้ทรงคุณธรรม เป็นผู้แสดงความถูกต้อง ฯลฯ และในเชิงลบว่า พวกนั้นเป็นโจร เป็นอาชญากร เป็นผู้ไร้คุณธรรม ฯลฯ และนอกจากอาการเสพติดคุณงามความดีของตนแล้ว นามซึ่งบัญญัติบทบาทหน้าที่ยังนำมาซึ่งภาระและความคาดหวังจากสังคมด้วย เช่นเป็นบุตรีตา ต้องกตัญญูต่อพ่อแม่ เป็นผู้ได้ปกครอง ต้องจงรักภักดีอย่างไม่ขัดขึ้นต่อผู้ปกครอง ฯลฯ ภาระและความคาดหวังจากสังคมอาจก่อให้เกิดความเครียดและความรู้สึกติดบ่วง จวบจึ่งจึงเสนอแนวทางการเล่นซึ่งทำให้ผู้เล่นสามารถเพลิดเพลิน และมีอารมณ์ขันต่อบทบาทหน้าที่ต่าง ๆ ซึ่งบ่อยครั้งถูกยึดเยียดให้อย่างไม่เต็มใจ ในขณะเดียวกันก็เป็นการเปิดประตูสู่ความเป็นไปได้และชีวิตที่ดีในแบบต่าง ๆ โดยที่ผู้เล่นยังผจญชีวิตตนเองให้แคล้วคลาดปลอดภัยไว้ได้ มิหนำซ้ำยังสามารถที่จะกระทำการบางอย่างเพื่อบรรลุเป้าหมายที่ตนหมายมุ่งไว้ได้ด้วยเช่น ใน*คัมภีร์จวงจื่อ*บันทึกไว้ว่า

เหยียนเหอ ผู้ได้รับการแต่งตั้งเป็นอาจารย์ของรัชทายาทผู้เป็นโอรสแห่งเหว่ยหลิงกิง เดินทางไปหารือกับฉีวี่วี่วี่ “นี่เป็นผู้ขาดคุณธรรมอย่างสิ้นเชิงโดยกมลสันดาน หากปล่อยให้รัชทายาทดำเนินการอย่างไร้กฎเกณฑ์ ก็จะนำอันตรายมาสู่แผ่นดิน หากพยายามแนะนำกฎเกณฑ์แก่พระองค์ ก็จะนำอันตรายสู่ตัวเอง พระองค์รู้แต่ความผิดของผู้อื่น แต่ไม่รู้ถึงความผิดของตัวเอง ข้าควรทำอย่างไรกับคนเยี่ยงนี้?”

“เป็นคำถามที่ดีมาก” ฉีวี่วี่วี่วี่กล่าว “พึงรอบคอบระวังระไว และตรวจสอบให้แน่ใจว่าตัวท่านเองไม่ผิดพลาดในการแสดงออกภายนอก สิ่งที่ดีที่สุดคือดำเนินคล้อยตามไป และสำหรับภายในจิตใจของท่าน สิ่งที่ดีที่สุดคือสร้างความกลมกลืนกับพระองค์”

“อย่างไรก็ตาม วิธีการทั้งสองนี้ก็มีอันตรายอยู่ ขณะที่ท่านดำเนินคล้อยตามไปนั้น อย่าได้กล่าวถึงสู่การกระทำของพระองค์ และขณะที่ท่านสร้างความกลมกลืน ก็อย่าได้เตลิดไปไกลนัก หากการกระทำของท่านคล้อยตามไปถึงจุดที่ถูกชักนำให้เข้าร่วมด้วยเช่นนี้แล้ว ท่านก็จะพ่ายแพ้ ถูกทำลาย ถูกล้มล้าง กระทั่งคุกเข่ายอมจำนน หากจิตใจของท่านโอนอ่อนกลมกลืนไปกับพระองค์จนหลงเตลิด เช่นนี้แล้ว ท่านก็就会被ติฉิน ตาหนิติเตียน และประณาม หากพระองค์ปฏิบัติตัวอย่างเด็กน้อย ก็จะเป็นเด็กน้อยไปด้วย หากพระองค์ปฏิบัติตัวอย่างแปลกประหลาด ก็จรร่วมทางประหลาดนั้น หากปฏิบัติตัวอย่างนุ่มนวลเลินเล่อ ก็จรร่วมนุ่มนวล

เดินเลื้อยตามไป ทำความเข้าใจพระองค์อย่างทะลุปรุโปร่ง และชักนำไปสู่หนทางอันถูกต้อง (*คัมภีร์จวงจื๊อ บทที่ 4*)²⁴

โมลเลอร์ และ ดิอัมโบรซิโอเสนอว่า การเล่นกับบทบาทตามที่จวงจื๊อเสนอคือ “การเสแสร้งอย่างจริงจัง” นั่นคือ การคล้อยตามบทบาทและสถานการณ์ต่างๆ อย่างซ้ำซ้อน ในขณะที่ตัวกันก็ไม่ได้ถูกอิทธิพลจากบทบาทที่ตนกำลังสวม และ/หรือ สถานการณ์ที่ตนกำลังเผชิญหน้ากลืนกินความเต็มแท้ของตน ประหนึ่งว่าผู้เล่นคือ ฤาษีสังคม (Social Hermit) ผู้เที่ยวไปมาระหว่างเหนือโลกและในโลกลอยอย่างซ้ำซ้อน

โมลเลอร์ และ ดิอัมโบรซิโอเลือกใช้คำว่า “การเสแสร้งอย่างจริงจัง” ซึ่งฟังดูแล้วขัดแย้งในตัวเอง ทั้งนี้ เพราะวามมนุษย์ที่แท้ในอุดมคติของจวงจื๊อ ย่อมใช้ใจประหนึ่งกระจกซึ่งเปิดรับทุกสิ่ง แต่สะท้อนทุกสิ่งออกอย่างหมดจด ไม่กักตุนสิ่งใด มีตัวตนที่ว่างเปล่า เอ ซี แกรห์ม²⁵ เรียกคุณสมบัตินี้ว่า ความเป็นธรรมชาติ (Spontaneity) ฉะนั้นแล้ว แม้จะเรียกว่าการเสแสร้ง แต่ก็ไม่ใช่เป็นการหน้าไหว้หลังหลอก เพราะผู้เล่นที่ซ้ำซ้อนจะสวมบทบาทและเผชิญหน้าแต่ละเหตุการณ์ประหนึ่งเป็นเด็กทารกน้อยผู้พานพบและตอบสนองต่อเหตุการณ์เป็นครั้งแรก

หากพิจารณาตามสภาพสังคมที่โหดร้ายทารุณในยุคขุนศึก-จ้านกั๋วแล้ว ดูเหมือนจะเป็นการยากอย่างยิ่งที่จะผดุงชีวิตตนไว้ได้หากดำรงชีวิตโดยการสวมบทบาทที่แข็งแกร่งไม่เปลี่ยนแปลง หรือ แม้กระทั่งเผยแสดง ความมีประโยชน์โดยไม่ปิดบังหรือเสแสร้งกลบเกลื่อนไว้บ้างเลย ตลอด *คัมภีร์จวงจื๊อ* เราจะเห็นสีสันการสวมบทบาทต่างๆ ของฤาษีสังคมผู้ซ้ำซ้อน อาทิ ปราชญ์เต๋าผู้แสวงเป็นคนบ้า (ชายบ้าเจียวอี้ว) และปราชญ์เต๋าผู้เป็นคนพิการ (หวังไถ่ผู้ถูกตัดขาทั้งไปข้างหนึ่ง นายขาเป๋หลังค่อมปากแหว่ง) เพื่อให้ตนหนีรอดจากการถูกเกณฑ์ไปรบ และยังได้รับอาหารเสบียงมากกว่าคนปกติด้วย ตลอดจนต้นไม้โอ๊กซึ่งดำรงตนไว้อย่างไร้ประโยชน์ ดังใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* บันทึกไว้ว่า

ช่างไม่สือเดินทางไปยังแคว้นฉี เมื่อมาถึงชีว์หยวน เขาก็เห็นต้นโอ๊กลำต้นคดงอยืนตระหง่านเหนือศาลเจ้าประจำหมู่บ้านกิ่งก้านแผ่สยายกว้างใหญ่พอที่จะเป็นร่มเงาพักอาศัยแก่วัวนม พันตัว ลำต้นใหญ่หนักร้อยโอบสูงตระหง่านอยู่เหนือเนินเขา กิ่งที่อยู่ต่ำสุดก็สูงถึงแปดสิบเชียวจากพื้นดิน มีกิ่งอันใหญ่โตนับสิบที่สามารถนำมาขุดเป็นเรือ ผู้คนจำนวนมากต่างหลั่งไหลมาชมกันเนื่องแน่นราวมีงานเทศกาล แต่ช่างไม่กลับไม่ยอมเสียเวลาหยุดมอง ยังคงรุดหน้าไปโดยไม่ชะลอฝีเท้า ศิษย์ของเขากลับหยุดจ้องมองไม้ใหญ่นั้นเนิ่นนาน จากนั้นจึงรีบวิ่งไล่ตามช่างไม่สือและถามขึ้นว่า

²⁴ สุริติ ปรีชาธรรม. (2556). *จวงจื๊อฉบับสมบูรณ์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊คส์. หน้า 140-141.

²⁵ Graham, A. C. (1989). *Chuang Tzu: The inner chapters*. Unwin Hyman.

“นับตั้งแต่ข้าได้จับขวานและติดตามท่านมา ข้าไม่เคยเห็นไม้ที่สวยงามเท่านี้มาก่อน แต่ท่านกลับไม่เหลียวมองและเดินผ่านไปโดยไม่หยุดยั้ง เหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น?”

“ลี้มนั้นเสียเถอะ อย่างกล่าวสิ่งใดอีก” ข้างไม้ตอบ “มันเป็นต้นไม้ที่ไร้ประโยชน์สิ้นดี นำมันมาทำเรือ เรือเหล่านั้นก็จะจม นำมันมาทำโลงศพ โลงศพเหล่านั้นก็จะผุพังอย่างรวดเร็ว นำมันมาทำภาชนะก็จะแตกร้าว นำมันมาทำเป็นประตู่ ก็จะมียางไม้ซึมออกมาอย่างไม่สน นำมันมาทำเป็นเสาเรือน ปลวกก็จะมาแทะกิน มันไม่ใช่ไม้ซุงที่อาจทำเป็นซุง ไม่อาจนำมาใช้ประโยชน์ใดๆ ทั้งสิ้น เหตุนี้เอง มันจึงมีชีวิตอยู่ยืนยาวถึงเพียงนี้”

เมื่อข้างไม้สือกกลับมาถึงบ้าน ต้นโอ๊กได้ปรากฏในความฝัน และพูดขึ้นว่า “เจ้านำข้าไปเปรียบเทียบกับอะไร เจ้านำข้าไปเปรียบกับบรรดาต้นไม้ที่มีประโยชน์เหล่านั้นหรือ? ต้นบ๊วย ต้นสาละ ต้นส้ม ต้นมะนาว และเหล่าไม้พุ่มไม้ผลอื่นๆ ทันที่ที่ผลของมันสุกงอม มันก็จะถูกเด็ดถูกดึงและลิตรอนกิ่งก้าน กิ่งใหญ่ของมันหักร่วง กิ่งเล็กกิ่งน้อยถูกดึงกระชากไปมา ความมีประโยชน์ได้นำทุกข์มาสู่ชีวิตของมัน ดังนั้นมันจึงไม่สามารถยืนหยัดถึงอายุขัยที่ฟ้าประทานให้ ทว่ากลับถูกตัดรอนเสียกลางคัน มันได้นำภัยสู่ตัวเอง ถูกกรุมทั้งกระชากจากฝูงชน และทุกสิ่งก็ประสบชะตากรรมเช่นเดียวกันนี้”

“สำหรับข้า ได้เพียรพยายามมาเนิ่นนานที่จะเป็นสิ่งที่ไร้ประโยชน์ กระทั่งจวนเจียนจะสิ้นชีพ ทว่าก็บรรลุถึงในที่สุดนี่คือประโยชน์ที่ยิ่งใหญ่สำหรับข้า หากข้ามีประโยชน์ใช้สอย บางอย่าง จะมีโอกาสเติบโตเป็นไม้ใหญ่เช่นนี้ได้หรือ? ยิ่งกว่านั้นทั้งท่านและข้าต่างก็เป็นเพียงสิ่งสิ่งหนึ่ง การที่สิ่งหนึ่งประณามอีกสิ่ง จะมีความหมายใด? ท่าน มนุษย์ผู้ไร้ค่าที่กำลังจะตาย จะมารู้ได้อย่างไรว่าข้าเป็นต้นไม้ที่ไร้คุณค่า” (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 4)²⁶

เดวิด มาเช็ก²⁷ ได้วิเคราะห์ในทำนองเดียวกันเกี่ยวกับการเล่นในฐานะการสวมบทบาท หรือ การเสแสร้งอย่างจริงจังว่า เป็นข้อเสนอของจวงจื่อซึ่งมุ่งตอบโต้จริยศาสตร์เชิงบทบาท (Role Ethics) ของขงจื่อ โดยจวงจื่อมองว่าตัวตนที่แท้นั้นต้องว่างเปล่า ฉะนั้น การประกอบสร้างและทำลายตัวตนลงในแต่ละบทบาท การเปลี่ยนไปมาระหว่างบทบาทตามความเหมาะสมของบริบทสถานการณ์ที่เผชิญหน้าจึงเป็นความเป็นธรรมชาติและความสามารถของผู้เล่น อย่างไรก็ตาม บทบาทที่กำลังเสแสร้งอย่างจริงจังอยู่นี้ย่อมเหนือกว่าความเสแสร้งและความจริงใจ หากแต่เป็น ‘ทักษะ’ เจกเช่นนักแสดงที่สลับเปลี่ยนบทบาทอย่างชำนาญบนเวทีใหญ่ที่เรียกว่า ‘โลกมนุษย์’ ในระหว่างที่กำลังเล่นตามบทบาท นักแสดง หรือ ผู้เล่น ตามข้อเสนอของ

²⁶ สุรติ ปริชาธรรม. (2556). จวงจื่อฉบับสมบูรณ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊คส์. หน้า 143-145.

²⁷ Machek, D. (2016). Beyond sincerity and pretense: role-playing and unstructured self in the Zhuangzi. *Asian Philosophy*, 26(1), 52-65. <https://doi.org/10.1080/09552367.2015.1136202>

จวงจื๋อย่อมสามารถแยกแยะและควบคุมไม่ให้อารมณ์และตัวตนที่แท้ของตนโอนอ่อนตามบทบาทไปด้วย ซึ่ง
จะแตกต่างกับขงจื๊อที่เสนอว่า ตัวตนภายนอกและตัวตนภายในต้องเป็นตัวตนเดียวกัน ในคัมภีร์จวงจื๋อ
จวงจื๋อนำเสนอการเล่นในฐานะการสวมบทบาทผ่านคำพูดของเหยียนหยูดังนี้

“ถ้าเช่นนั้น หากภายในเข้าเที่ยงตรง ภายนอกโอนอ่อนและปฏิบัติตามแบบอย่างแต่โบราณ
ด้วยการมีภายในเที่ยงตรงซำก้เป็นสหายแห่งฟ้า ด้วยการเป็นสหายแห่งฟ้า ขำยอมตระหนักได้ว่า
โอรสแห่งสวรรค์และข้าต่างก็เป็นโอรสสวรรค์เช่นเดียวกัน เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว เหตุใดข้าจะต้องการให้
ผู้อื่นมาสรรเสริญ หรือใส่ใจกับคำตำหนิตินิด้วยเล่า? คนเยี่ยงนี้ เรียกขานว่าทารกเต๋า นี่คือนิสัยที่ข้า
หมายถึงการเป็นสหายแห่งฟ้า

“ด้วยการมีภายนอกโอนอ่อน ข้าจึงเป็นสหายแห่งมนุษย์ ชูถวายฎีกา คุณเข้า ไค้งคำนับ ยอบ
กาย นี่คือนิยามปฏิบัติของขุนนาง ทุกคนล้วนปฏิบัติเช่นนี้ เหตุใดข้าจะไม่ปฏิบัติเช่นนี้ด้วย?
หากข้าทำตามแบบอย่างของผู้อื่นปฏิบัติกัน พวกเขาก็ไม่อาจตำหนิข้า นี่คือนิสัยที่ข้าหมายถึงสหายแห่ง
มนุษย์ (คัมภีร์จวงจื๋อ บทที่ 4)²⁸

เป็นที่น่าสนใจว่า หลังจากเหยียนหยูได้เสนอวิธีการแสดงอย่างแนบแน่น แต่ขงจื๊อที่ปรากฏเป็นปราชญ์เต๋า
กลับตอบมาว่า “ไม่ได้มองอย่างถ้วนถี่ถึงซึ่ง” และได้เน้นย้ำถึงหลักการสำคัญในการสวมบทบาท นั่นคือ “การ
บวชใจ” ในคัมภีร์จวงจื๋อบันทึกไว้ว่า

“ตั้งมั่นในความเป็นหนึ่งเดียว ไม่ฟังด้วยหู ฟังด้วยใจ ไม่สี ไม่ฟังด้วยใจ แต่ฟังด้วยจิต
วิญญาน การฟังถูกจำกัดด้วยหู จิตใจถูกจำกัดด้วยการรับรู้ แต่จิตวิญญานนั้นว่างเปล่า รอรับทุกสิ่ง
เต๋าดำรงอยู่ในความว่างเปล่าเท่านั้น ความว่างเปล่าคือการบวชใจ”

เหยียนหยูกกล่าวว่า “ก่อนที่จะได้ยินเรื่องนี้ ข้าเชื่อว่าตนเองคือหู แต่บัดนี้เมื่อข้าได้สดับ ก็ไม่
มีหูอีกต่อไป นี่เรียกว่าความว่างหรือไม่?”

“ถูกต้อง” ขงจื๊อตอบ “ข้าจะบอกความหมายแก่เจ้าในบัดนี้ เจ้าสามารถไปที่นั่นและเรีงเล่นอยู่
ในกรงทองของเหว่ยหวัง แต่อย่าได้หลงไปกับชื่อเสียง หากเหว่ยหวังรับฟัง เจ้าก็จงขับขาน หากไม่ก็
จงนั่งเฉยเสีย ปิดประตู ปิดช่องรับ ให้ความเป็นหนึ่งเดียวเป็นที่พำนัก และใช้ชีวิตอยู่กับสิ่งที่ไมอาจ
หลีกเลี่ยงเท่านั้น เมื่อนั้นเจ้าก็จะเข้าใจความสำเร็จ (คัมภีร์จวงจื๋อ บทที่ 4)²⁹

การมีตัวตนที่ว่างเปล่า ปลดปล่อยจิตที่นิ่งและเปี่ยมด้วยสมาธิ ไม่คำนึงถึงสิ่งใด เคลื่อนไปตามเต๋า เจก
เช่นเดียวกับฟอครัวดิงและช่างฝีมือทั้งหลายในคัมภีร์จวงจื๋อ ที่กระทำการด้วยภาวะลื่นไหล (Flow) การเล่น

²⁸ สุรติ ปรีชาธรรม. (2556). จวงจื๋อฉบับสมบูรณ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊คส์. หน้า 134-137.

²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 135-137

ในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์กับสังคมด้วยการสวมบทบาท หรือ การเสแสร้งอย่างจริงจัง ก็อาศัยหลักการสำคัญเดียวกันในการเล่นให้ได้อย่างซ้ำซ่องเป็นธรรมชาติ มาเช็กสรุปว่า ข้อเสนอดังกล่าวของจวงจื๊อจัดเป็นจริยศาสตร์เชิงทักษะ (Skill-based Ethics) ซึ่งตอบโต้จริยศาสตร์เชิงบทบาทของขงจื๊อ ดังที่หลุนฮั้วบันทึกไว้ว่า จื๊อจกถามขงจื๊อเกี่ยวกับการปกครอง ขงจื๊อกล่าวว่า “ผู้ปกครองเป็นผู้ปกครอง ขุนนางเป็นขุนนาง บิดาเป็นบิดา บุตรเป็นบุตร” (หลุนฮั้ว เล่มที่ 12 บทที่ 11)³⁰ ซึ่งพิจารณาได้ว่าขงจื๊อใช้ “นาม” เป็นเครื่องมือทางจริยศาสตร์ในการกำหนดบทบาทของผู้คนในสังคม อีกทั้งนามยังเป็นมาตรวัดด้วยเช่นกันว่า แต่ละคนนั้นดำรงตนได้เหมาะสมแก่บทบาทของตนหรือไม่ เช่น บุตรเป็นบุตร บุตรจึงพึงกตัญญูต่อบิดามารดา เป็นต้น

โดยสรุปแล้ว เมื่อกลับมาพิจารณาลักษณะของการเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ประการแรกของเฮนริกส์ การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* เป็นการแข่งขัน (การให้ได้มา) เพื่อที่จะไม่ต้องแข่งขัน (แก่งแย่งชิงดี) กล่าวอีกนัยคือ “เล่นเพื่อที่จะออกจากการแข่งขัน” บนฐานของการผดุงชีวิต ด้วยการแสดงบทบาท หรือ การเสแสร้งอย่างจริงจัง ดำรงตนโดยอาศัยความไร้ประโยชน์เป็นเกราะกำบังภัยอันตราย

สำหรับลักษณะของการเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ประการที่สองของเฮนริกส์คือ ‘ความคาดเดาไม่ได้’ ตามที่เฮนริกส์อธิบาย เมื่อมีคู่เล่นย่อมมีความสนุกมากกว่าการเล่นคนเดียว อย่างเช่นจวงจื๊อกล่าวไว้ว่า การปราศจากคู่เล่นอย่างสุขุ่ยจื๊อที่ร่วมสนทนาและโต้แย้งกันอยู่ในที่มาโดยตลอด จวงจื๊อไม่ได้มองว่า การโต้เถียงกับสุขุ่ยจื๊อนั้นเป็นไปเพื่อที่จะได้ถือว่าฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งจะเป็นผู้ชนะ ผู้เขียนตีความว่า จวงจื๊อถกเถียงกับสุขุ่ยจื๊อนั้นเพื่อสะท้อนและสร้างมิตรภาพระหว่างจวงจื๊อกับสุขุ่ยจื๊อเพื่อต้องการความปิติรื่นรมย์ในการเล่น ด้วยเหตุนี้จึงคาดเดาไม่ได้ ดังที่เฮนริกส์ สื่อถึงคือความไม่รู้ว่าคู่เล่นจะมีปฏิสัมพันธ์กับเราอย่างไร เพื่อที่เราจะได้ตอบสนองกลับอย่างเหมาะสม การตอบสนองต่อความคาดเดาไม่ได้นี้เองคือปิติรื่นรมย์ ใน *คัมภีร์จวงจื๊อ* บันทึกไว้ว่า

ในแคว้นเจิ้ง มีหมอดูเทวดาคนหนึ่งนามจีเสียน เขาสามารถทำนายชีวิตและความตายว่า จะมีชีวิตรอดหรือม้วยมรณ จะประสบโชคหรือมีเคราะห์ จะมีอายุยืนนานหรือสิ้นชีพแต่ยังเยาว์ เขายังสามารถทำนายปี เดือน สัปดาห์ และวัน ที่เหตุการณ์นั้นจะอุบัติขึ้น แม่นยำดุจเทพเจ้า เมื่อผู้คนในแคว้นเจิ้งพบเห็นเขาเข้า ต่างตกใจจนลาน ทั้งสิ่งของทุกอย่างและแผ่นหนี่จากไป เมื่อเสี่ยจื๊อเดินทางไปพบเขา ก็หลงไหลคลั่งไคล้ในตัวหมอดูผู้นี้ เมื่อเสี่ยจื๊อกลับมา ก็บอกกับหู่จื๊อว่า “ข้าเคยคิดว่าเต๋าของท่านนั้นสมบูรณ์สุดยอดแล้ว แต่บัดนี้ ข้าได้เห็นบางสิ่งที่เหนือกว่า!”

หู่จื๊อกล่าวว่า “ข้าได้แสดงให้เห็นเพียงรูปร่างนอก แต่ยังมีได้เผยสาระตะภายในให้เจ้าเห็น และเจ้าก็คิดไปว่าได้บรรลุถึงเต๋าแล้วกระนั้นหรือ? แม้จะมีแม่ไก่สักลิบตัว แต่หากไม่มีไก่โต้งแล้วไซ้ มันจะสามารถวางไข่ที่มีเชื้อได้อย่างไร? เจ้ายึดถือเปลือกนอกอันว่างเปล่าของเต๋าที่เจ้าได้

³⁰ สุวรรณา สถาอานันท์. (2562). หลุนฮั้ว: ขงจื๊อสนทนา. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่น โซไซตี้. หน้า 465.

รับรู้มานั้น เทียวโอดและหวังว่าผู้คนจะเชื่อตามเจ้า ด้วยเหตุนี้เอง ผู้อื่นจึงสามารถมองเจ้าได้อย่างทะลุปรุโปร่ง คราวหน้าเจ้าลองนำหมอตูเตตาคนนั้นมาเพื่อตรวจดูดวงชะตาของข้า”

วันต่อมา เลียจื่อได้นำหมอตูเตตามาดูชะตาของหูจื่อ เมื่อออกจากห้อง หมอตูเตตาก็กล่าวว่า “ข้าเสียใจเหลือเกิน อาจารย์ของเจ้ากำลังจะตายภายในไม่เกินสิบวันนี้ ไม่มีร่องรอยของชีวิตหลงเหลืออยู่เลย ข้าเห็นบางสิ่งบางอย่างที่ประหลาดมาก เหมือนกับซี่เก๋าเปียกๆ”

เลียจื่อกลับไปยังห้อง ร้องไห้ร้องไห้จนอาภรณ์เปียกชุ่มโชก และเล่าเรื่องราวแก่หูจื่อ

หูจื่อจึงกล่าวว่า “ที่ข้าแสดงให้เห็นเขาเห็นคือรูปแบบของดินที่พลังอินครอบงำพลังหยาง แน่ยิ่งเจียบสงัด ไร้การเคลื่อนไหว ราบเรียบอย่างสิ้นเชิง บางทีเขาอาจเห็นต้นกำเนิดพลังชีวิตของข้าปิดตาย ลองนำตัวเขามาอีกครั้ง”

วันต่อมา ทั้งสองก็มายังห้องของหูจื่ออีกครั้ง และเมื่อออกจากห้อง หมอตูเตตาก็กล่าวกับเลียจื่อว่า “นับเป็นโชคดียิ่งๆ ที่อาจารย์ของท่านได้พบกับข้า เขากำลังดีขึ้น และมีสัญญาณชีวิตพร้อมมูล ข้าเห็นการขับเคลื่อนของสิ่งที่ปิดตายเมื่อก่อนหน้า”

เลียจื่อกลับเข้าไป และเล่าเรื่องแก่หูจื่อ

“ที่ข้าแสดงให้เห็นเขาเห็นคือฟ้าและดิน ที่พลังหยางครอบงำพลังอิน อันไร้ชื่อและแก่นสาร ปราณแห่งชีวิตของข้าขับออกมาจากสันเท้า เขาอาจเห็นปราณชีวิตของข้าเคลื่อนไหว ลองนำตัวเขามาอีกครั้ง”

วันต่อมา ทั้งสองก็เข้าไปหาหูจื่ออีกครั้ง และเมื่อทั้งสองออกมาจากห้อง หมอตูเตตาก็กล่าวกับเลียจื่อว่า “อาจารย์ของท่านมีธาตุที่กำลังแปรปรวนพลุ่งพล่าน ข้าไม่อาจที่จะอ่านเขาออก รอให้เขาสมดุลกว่านี้จึงค่อยมาดูอีกครั้ง”

หูจื่อกล่าวว่า “ที่ข้าแสดงแก่เขาคือความเว้งว่างไพศาล สิ่งที่เขาเห็นในตัวข้าคือพลังปราณที่ขับเคลื่อนลมหายใจที่สมดุล ที่ซึ่งคลื่นป่วนคลั่งฟ่านกอยู่ในห้วงลึก ที่ซึ่งน้ำอันสงบนิ่งฟ่านกอยู่ในห้วงลึก ที่ซึ่งน้ำไหลฟ่านกอยู่ในห้วงลึก หวังอันล้าลึกนั้นมีเก้าชนิดด้วยกัน และข้าได้แสดงให้เห็นเพียงสามชนิด ลองนำเขามาอีกครั้ง”

วันต่อมา ทั้งสองก็มาพบหูจื่ออีกครั้ง แต่ก่อนที่หมอตูเตตาจะมาหยุดต่อหน้าหูจื่อ ก็ตระหนกจนแทบสิ้นสติ เผลอหนีจากไป

“รีบตามไป” หูจื่อกล่าว แต่เลียจื่อไม่อาจวิ่งตามทัน จึงกลับมาบอกหูจื่อ “หายไปแล้ว เขาหายตัวไปแล้ว ข้าไม่อาจไล่ตามทัน”

หุจื่อกล่าวว่า “ที่ข้าแสดงแก่เขาคือ ‘ยังไม่หลุดขึ้นจากต้นกำเนิด’ ข้าเข้าหาเขาด้วยความว่างเปล่า ลดเลี้ยววกวน ไม่รู้ว่าเป็นใครหรืออะไร บัดเดียวเคลื่อนต่ำ บัดเดียวคดงอ บัดเดียวหลากไหล ดุจกระแสดลื่น นี่คือเหตุที่ข้าหนีไป”

นับจากนั้น เลียจื่อก็รู้ว่าตนยังไม่ได้เรียนรู้สิ่งใด จึงกลับในบ้านและไม่ก้าวออกนอกประตูเลยเป็นเวลาสามปี เข้าครัวอยู่โยงหน้าเตาแทนภรรยา เลี้ยงหมูราวกับเลี้ยงคน และไม่แสดงความชื่นชอบต่อสิ่งต่างๆ เขาสลัดความรอบรู้สูงส่งทิ้ง หวนกลับสู่ความเรียบง่ายสามัญ ยืนอยู่อย่างโดดเดี่ยวราวกับคน ไม่หวั่นไหวต่อความสับสนวุ่นวายของโลก และในความเป็นหนึ่งนี้ เขาก็ได้จบชีวิตลง (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 7)³¹

บทดังกล่าวพิจารณาได้ว่า มนุษย์ผู้มากวิชาการอย่างหมอดูเทวดาอาจมองสามัญชนตลอดจนเลียจื่อออกอย่างทะลุปรุโปร่ง แต่เมื่อเขาต้องมาเล่นกับมนุษย์ที่แท้อย่างหุจื่อ อาจารย์ของเลียจื่อแล้ว หุจื่อได้แสดงให้เห็นหมอดูเทวดาและเลียจื่อเห็นถึงการตอบสนองของเขาอย่าง “คาดเดาไม่ได้” ซึ่งคือเต๋าอันว่างเปล่า ไม่กักเก็บสิ่งใด มีแต่รับทุกสิ่งมาและสะท้อนออกอย่างเหมาะสม การเล่นของมนุษย์ที่แท้จึงลดเลี้ยววกวน แปรเปลี่ยนได้ตลอดเวลา และยากที่จะคาดเดา เมื่อเลียจื่อได้เห็นดังนี้ ซึ่งอาจถือได้ว่า เขาเองคือผู้เล่นเป้าหมายที่หุจื่อต้องการจะเล่นด้วย (โดยการแสดงให้เห็น) เลียจื่อจึงได้สลัดความรู้ นั่นคือ ความยึดติดกับนามและมายาของโลกที่มนุษย์อาศัยศักยภาพทางญาณวิทยาที่จำกัดของตนตีความสิ่งต่างๆ เขาหวนกลับสู่ความเรียบง่ายสามัญ และสามารถผดุงชีวิตตนไว้ได้จบสิ้นอายุขัย ผู้เขียนตีความว่า การที่เลียจื่อเข้าใจว่า “เขาไม่ได้เรียนรู้สิ่งใด” นั่นคือ เขาได้เข้าถึงเต๋าผ่านการเล่นกับมนุษย์แท้ จึงสามารถผดุงชีวิตตนไว้ได้ การผดุงชีวิตนี้เองคือความหมายมุ่งปลายทางที่หุจื่อต้องการให้เลียจื่อเข้าใจ โดยอาศัยการเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์อย่างแบบ

ยล

4.3 การเล่นในฐานะกิจกรรม (Play as Activity) ในคัมภีร์จวงจื่อ

ในคัมภีร์จวงจื่อ มีหลายบทที่บรรยายถึงช่างฝีมือและผลงานอันยอดเยี่ยมของพวกเขา ไม่ว่าจะเป็นพ่อครัวตึงซึ่งหันเนื้อวัวได้เนียนกริบน่าอัศจรรย์ประหนึ่งเรีงระบำ ชายแก่ใช้ไม้ยางเหนียวจับจักจั่นได้โดยง่าย ประหนึ่งจับด้วยมือเปล่า ช่างไม้ซึ่งผู้แกะสลักไม้เป็นที่แขวนระฆังได้วิจิตรงดงามราวผลงานเนรมิตของสวรรค์ เป็นต้น บทเหล่านี้ชี้ให้เห็นถึงการเล่นในฐานะกิจกรรมในคัมภีร์จวงจื่อตาม 2 ลักษณะที่เฮนริกส์ ได้ให้แนวทางไว้ นั่นคือ (1) การจัดระเบียบตนเอง (Self-regulated) และ (2) การถูกแบ่งออกเป็นระยะ (Episodic) โดยจะขอหยิบยกขั้นตอนการค้นหาไม้ของช่างไม้ซึ่งมาทำเป็นที่แขวนระฆังมาวิเคราะห์ดังนี้

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 182-185.

ช่างไม้ซึ่งแกะสลักไม้ท่อนหนึ่งเป็นที่แขวนระฆัง เมื่อเสร็จสมบูรณ์ ทุกคนที่ได้เห็นต่างตื่นตะลึงพิศวงราวได้เห็นผลงานเนรมิตของเทพยดา เมื่อหลู่โหวเห็นเข้าจึงเอ่ยถาม “ท่านมีศิลปะในการสลักเสลาอย่างไร?”

ซึ่งตอบ “ข้าเป็นช่างไม้ธรรมดาๆ จะมีศิลปะเลิศล้ำได้อย่างไร? แต่ก็มีอยู่สิ่งหนึ่ง ก่อนเริ่มลงมือทำแท่นแขวนระฆัง ข้าเฝ้าระวังพลังปรารถนาในตัวมิให้ถดถอย จากนั้นถือศีลอดอาหารชำระจิตใจให้ว่างเปล่าแฉ่วหนึ่ง เมื่อถือศีลได้สามวัน ความคิดเรื่องคำชมเชย รางวัลหรือลาภยศ และสินจ้างตอบแทนก็หายไปสิ้น เมื่อถือศีลได้ห้าวัน ก็ลืมนึกเกี่ยวกับคำสรรเสริญหรือคำตำหนิตุณย์ ฝีมือหรือความอ่อนต้อย เมื่อถือศีลได้เจ็ดวัน ก็แน่วแน่มั่นคง ลืมแม้กระทั่งแขนขา รูปลักษณ์ และร่างกาย ถึงตอนนั้นทั้งเจ้าแคว้นหรือราชสำนักต่างเลื่อนหายไประหว่างความคิดของข้า ความเชี่ยวชาญหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียว สิ่งภายนอกทั้งมวลปลาสนาการสิ้น จากนั้นข้าจึงไปยังป่าเขา เสาะหาต้นไม้ที่มีธรรมชาติดีเยี่ยม หากได้พบต้นไม้ที่ข้ายอมเห็นแท่นระฆังปรากฏชัดในใจ จึงลงมือแกะสลัก หากไม่พบ ข้าก็จะผ่านเลยไปด้วยวิธีการเช่นนี้ ข้าจึงสามารถประสานฟ้าเข้ากับฟ้า คงเป็นด้วยเหตุนี้ ที่ผู้คนพิศวงคิดไปว่าเป็นผลงานเนรมิตของเทพยดา” (คัมภีร์จวงจื่อ บทที่ 19)³²

สำหรับลักษณะแรกคือการจัดระเบียบตนเองของกิจกรรมนั้น เฮนริกส์เสนอแนะว่า การเล่นสามารถถูกมองในแง่มุมมองของกาลเทศะอันจำแนกออกมาจากโลกแห่งความจริง เมื่อช่างไม้ซึ่งมีเจตจำนงที่จะทำที่แขวนระฆังนั้น เขาเริ่มเข้าสู่ขั้นตอนของกิจกรรมอันถูกแบ่งออกเป็นระยะโดยทันที (ซึ่งนั่นคือ ลักษณะที่สอง) เขาเริ่มจากระวังพลังปรารถนาในตัวมิให้ถดถอย ถือศีลอดอาหาร และเขาค่อยๆ สลายความคิดฟุ้งซ่านต่างๆ อย่างเป็นลำดับ เมื่อถือศีลครบวันที่เจ็ด ช่างไม้ซึ่งสลายสิ้นซึ่งตัวตน ไม่มีสิ่งใดอื่นในความคิดนอกจากแท่นระฆังในใจ เมื่อพบต้นไม้ที่มีธรรมชาติดีเยี่ยม จึงลงมือแกะสลักประหนึ่งประสานฟ้าเข้ากับฟ้า ในขณะที่การเล่นกำลังเดินอย่างเป็นระยะนี้เอง การเล่นในฐานะกิจกรรมนั้นได้ดูดช่างไม้ซึ่งจากโลกแห่งความจริง ไปสู่โลกแห่งความเป็นไปได้ ซึ่งเป็นกาลเทศะอันเฉพาะ และช่างไม้ซึ่งในฐานะผู้เล่นก็ได้ถูกกิจกรรมนี้จัดระเบียบเขาไปโดยปริยาย เขาไม่ได้นึกถึงว่าตนเองคือช่างไม้ซึ่งอีกต่อไป “ลืมแม้กระทั่งแขนขา รูปลักษณ์ และร่างกาย” ช่างไม้ซึ่งได้เล่นกิจกรรมนี้ไปอย่างลืมตัวตนและเวลา จวบจนเขาแกะสลักสำเร็จ

เจมส์ ดี เซลล์แมนน์³³ มองว่า ข้อเขียนพ่อครัวดิงและข้อเขียนช่างฝีมือต่างๆ ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญในการบ่มเพาะตนเองในปรัชญาของจวงจื่อด้วยกิจกรรมเจริญสมาธิซึ่งนำผู้เล่นไปสู่การคลายความยึดมั่นในตัวตนและเข้าสู่ภาวะลื่นไหล โดยจวงจื่อตระหนักว่า ความบิบบคั่นทางกายภาพและจิตใจของมนุษย์อันเกิดจากการถูกยึดติดค่านิยมและพิธีการทางสังคมทำให้ชีวิตมนุษย์สั่นลงและอยู่อย่างน่าอึดอัด การเล่นในฐานะ

³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 329-330.

³³ Sellmann, J. D. (2019). Butcher Ding: A meditation in flow. In K. Lai & W. W. Chiu (Eds.), *Skill and mastery: Philosophical stories from the Zhuangzi* (pp. 111-125). Rowman and Littlefield International.

กิจกรรม ผ่านสิ่งของ งานฝีมือต่าง ๆ แสดงให้เห็นว่า แม้การมีปฏิสัมพันธ์กับงานที่แลดูยากและต้องอาศัย พลังกำลังอย่างการหันเหนิ้ว กลับสามารถเป็นโอกาสที่มนุษย์สามารถสลายตัวตนและความกดดันต่าง ๆ เข้ากับฟ้า และร่วมเล่นอย่างเพลิดเพลินและสร้างสรรค์กับโลกได้ มิฮาย ชิกเซนตมิฮายี³⁴ ได้นิยาม “ภาวะลื่นไหล” ว่าจะเกิดขึ้นเมื่อผู้กระทำการกิจกรรมด้วยใจจดจ่ออยู่กิจกรรมอย่างละวางการตระหนักถึงตัวตน สภาพแวดล้อม และเวลา ในภาวะลื่นไหลนี้ยังก่อให้เกิดความเพลิดเพลิน ความสร้างสรรค์ และบ่อยครั้ง ยังได้ผลลัพธ์ของงานที่เยี่ยมยอดอีกด้วย

ไว ไว ชิว³⁵ วิเคราะห์ข้อเขียนช่างฝีมือต่าง ๆ ซึ่งได้แสดงฝีมือลายมือและผลงานไว้อย่างเยี่ยมยอดว่า เป็นทักษะเพื่อประสบการณ์ทางสุนทรีย์และเพื่อความสงบภายในตามข้อเสนอของจวงจื่อ ซึ่งทักษะดังกล่าว (ดังที่ผู้เขียนนำเสนอว่าเป็นการเล่นใน *คัมภีร์จวงจื่อ*) เป็นเครื่องหมายชี้วัดการพัฒนาตนเองของมนุษย์ ซึ่งความชำนาญ (Mastery) จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อฝึกฝนเป็นระยะเวลายาวนาน จวบจนการแสดงฝีมือ และผลงานไม่ต้องอาศัยการฝึกกระทำใดๆ สามารถผลงานอันน่าอัศจรรย์ได้โดยง่าย ประหนึ่งดำเนินตามธรรมชาติที่มีอยู่ในตน อย่างไรก็ตาม ไว ไว ชิวได้แบ่งแยกทักษะ (Skill) ออกจากความเคยชิน (Habit) โดยทักษะมี 3 จุดต่างสำคัญดังนี้

- (1) ความคล่องแคล่วของการแสดงซึ่งอำนวยโดยการประสานกายกับจิตในภาวะลื่นไหลไปกับงาน
- (2) การปรับเปลี่ยนให้เข้ากับแต่ละบริบทของการแสดง
- (3) การเป็นอิสระจากความชอบหรือความเอนเอียงตามที่ได้รับการปลูกฝัง

ไว ไว ชิวได้ให้ทัศนะที่สำคัญไว้ด้วยว่า สิ่งที่จวงจื่อมุ่งเน้นอยู่ที่การแสดงหรือกระบวนการ ไม่ใช่อยู่ที่ผลงาน หรือเป้าหมาย ฉะนั้น ไหวว หรือ การเล่นใน *คัมภีร์จวงจื่อ* จึงไม่มีแบบแผนตายตัวหรือเป้าหมายที่ชัดเจนไม่แปรเปลี่ยน แต่เป็นฝึกฝน เพื่อสำรวจวิธีการใหม่ สับเปลี่ยนให้เข้ากับแต่ละบริบท และพร้อมที่จะเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา แล้วในที่สุด เมื่อผู้เล่นได้เล่นมาในระดับหนึ่งถึงจุดที่ไม่ต้องฝึกกระทำอีกต่อไป กล่าวได้ว่าผู้เล่นนั้นมีทักษะการเล่นในขั้นชำนาญ (Mastery) ดังเช่นพ่อครัวดังที่ใช้เวลาฝึกฝนการหันเหนิ้ว เป็นเวลาถึง 19 ปี จนไม่เห็นร่างนิ้วอีกต่อไป เคลื่อนไหวไปตามวิถีทางธรรมชาติ จึงจะสามารถเรียกได้ว่า บรรลุซึ่งอิสรภาวะ รักษาความเต็มแท้ของตนได้ โดยที่สามารถโลดแล่นท่ามกลางความเป็นไปได้ต่างๆ ในชีวิต และผดุงชีวิตตนให้มีอิสรภาพและแคล้วคลาดปลอดภัยไว้ได้ ดังที่กล่าวคือคุณสมบัติของมนุษย์ที่แท้ตามอุดมคติในปรัชญาเต๋าของจวงจื่อ

³⁴ Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper & Row.

³⁵ Chiu, W. W. (2019). Skillful performances and the Zhuangzi's lessons on orientation. In K. Lai & W. W. Chiu (Eds.), *Skill and mastery: Philosophical stories from the Zhuangzi* (pp. 111-125). Rowman and Littlefield International.

เป็นที่น่าสังเกตว่า เอมี หลีเองก็ได้วิเคราะห์การเล่นผ่านโฮยวในแง่มุมนี้ไว้เช่นกันว่า เป็นทักษะซึ่งต้องได้มา ซึ่งการฝึกฝนจนชำนาญแล้วเพื่อใช้ในการร่วมเล่นในทุกบริบทสถานการณ์ที่ตนเข้าไปเกี่ยวข้อง โดยที่เอมี หลี มองว่าบริบทสถานการณ์ต่างๆ ในโลกนั้น “คล้ายเกม” กล่าวคือ มีกฎกติกา และข้อจำกัดอัน เฉพาะเจาะจงครอบไว้อยู่ ซึ่งต้องเป็นผู้เล่นที่บรรลุ “สุดยอดทักษะ” หรือมนุษย์ที่แท้เท่านั้น จึงจะสามารถเล่น ได้อย่างปลอดภัยและรื่นรมย์ ดังเช่นพ่อครัวดังที่สามารถใช้มีดเล่มเดียวกรีดเนื้อวัวมานาน 19 ปี โดยที่ไม่ ต้องเปลี่ยนหรือลับมีดใหม่เลยสักครั้ง ใบมีดของเขากียังคมกริบเสมือนใหม่เสมอ

อนึ่ง การเล่นในฐานะกิจกรรม ผ่านสิ่งของ และงานฝีมือต่างๆ เป็นข้อเสนอเกี่ยวกับการเล่นประการหนึ่งของ จวงจื่อที่หาทางออกให้แก่ความบีบคั้นและความกดดันที่มนุษย์เผชิญในแต่ละวัน ผ่านการฝึกฝนที่จะคลาย ความยึดมั่นในตัวตนด้วยภาวะสั่นไหวในกิจกรรมที่กำลังทำ และพลัดเปลี่ยนไปกับประสบการณ์ทางสุนทรีย์ยะ อันเกิดจากการรังสรรค์ผลงานอย่างสรรค์ ผู้เขียนมีความเห็นว่า ด้วยการเล่นในฐานะกิจกรรม มนุษย์มี ช่องทางในการฝึกฝนที่จะสลายตัวตนให้ไปสู่ตัวตนที่ว่างเปล่าอันเป็นคุณสมบัติของมนุษย์ที่แท้ซึ่งเข้าถึงอิส ราวะ มีหน้าซ้ำยังเป็นทางออกที่สร้างสรรค์ในการปลดปล่อยความบีบคั้นและความกดดันที่มนุษย์ต้อง เผชิญ เพราะในห้วงภาวะสั่นไหวที่มนุษย์กำลังเล่นและบรรจงผลงานอยู่นั้น ภาวะจิตของมนุษย์ตระหนั กเพียงปัจจุบันขณะ จึงสูญสิ้นความตึงเครียด และโน้มนำให้เกิดความปิติรื่นรมย์

นอกจากการจัดระเบียบตนเองและการถูกออกเป็นระยะ อันเป็น 2 ลักษณะของการเล่นในฐานะกิจกรรมตาม แนวการวิเคราะห์ของ เฮนริกส์ ผู้เขียนมองว่า หากพิจารณาแนวการวิเคราะห์การเล่นผ่านโฮยว ของเอมี หลีและทัศนะการตีความการเล่นในแง่มุมของทักษะของไว ไว ชิว การเล่นในฐานะกิจกรรมใน *คัมภีร์จวงจื่อ* น่าจะมีอีกหนึ่งลักษณะนั่นคือ “ใช้ทักษะเป็นฐาน” (Skill-based) ด้วยเช่นกัน

โดยสรุปแล้ว มุมมองของการเล่นตามที่เฮนริกส์ให้แนวทางไว้ สามารถนำมาใช้เป็นกรอบการวิเคราะห์เพื่อ ฉายให้เห็นแง่มุมต่างๆ ของการเล่นใน *คัมภีร์จวงจื่อ* ได้ชัดเจนและละเอียดขึ้นกว่าที่อาศัยเพียงแนวการ วิเคราะห์การเล่นผ่านโฮยวของเอมี หลีเพียงเท่านั้น ดังที่เห็นว่า ทั้ง 3 จาก 5 มุมมองของการเล่นผ่านโฮยว ของเอมี หลีสามารถเทียบเคียงได้กับ 3 จาก 6 มุมมองต่อการเล่นของเฮนริกส์ตามที่ผู้เขียนได้หยิบยกมา วิเคราะห์ในบทความนี้ ดังนี้

1. การเคลื่อนไหวด้วยความโปร่งโล่งเบาสบายและเป็นธรรมชาติ เทียบเคียงได้กับการเล่นในฐานะ การกระทำ
2. มนุษย์ที่แท้ผู้อยู่รวมภายในโลกอย่างรื่นรมย์ เทียบเคียงได้กับการเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์
3. ข้อจำกัดในพื้นที่เสมือนเกมซึ่งต้องอาศัย “สุดยอดทักษะ” ในการฟันฝ่า เทียบเคียงได้กับการเล่น ในฐานะกิจกรรม

โดยแนวการวิเคราะห์การเล่นผ่านโหยวของเอมี หลี ประกอบกับทัศนะของนักวิชาการท่านอื่นๆ ดังที่ผู้เขียนหยิบยืมมาก็ได้ช่วยสนับสนุนและเติมเต็มลักษณะของการเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ*ตามกรอบการวิเคราะห์การเล่นของเฮนริกส์ให้เห็นถึงความเฉพาะตัวของการเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ*ด้วย โดยขอสรุปการเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ*ใน 3 มุมมอง และลักษณะต่างๆ ของแต่ละมุมมองตามที่คุณเขียนไว้วิเคราะห์ไว้ดังนี้

การเล่นในฐานะการกระทำ (Play as Action) ใน*คัมภีร์จวงจื่อ* มี 3 ลักษณะ ดังนี้ (1) การแปรเปลี่ยน (Transformation) จากนามธรรมภายในไปสู่การกระทำภายนอก หรือการแปรเปลี่ยนเชิงสภาวะ จากสิ่งหนึ่งไปสู่สิ่งหนึ่ง; (2) การถูกดูดกลืน (Consummation) ด้วยการกระทำนั้นอย่างมีใจจดจ่อ ไม่พะวงถึงสิ่งใดอื่น; (3) ความโปร่งโล่งเบาสบายและเป็นธรรมชาติ (Leisurely and Spontaneously)

การเล่นในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ (Play as Interaction) ใน*คัมภีร์จวงจื่อ* มี 2 ลักษณะ ดังนี้ (1) การแข่งขันเพื่อที่จะไม่ต้องแข่งขัน (Contestive Uncontestation) ด้วยการเสแสร้งอย่างจริงจัง ขำขันด้วยความไร้ประโยชน์; (2) ความคาดเดาไม่ได้ (Unpredictability) การเล่นของมนุษย์ที่แท้ผู้มีเต๋าย่อมไร้รูปแบบ และคาดเดายาก สามารถพลิกแพลงได้ตลอดเวลา

การเล่นในฐานะกิจกรรม (Play as Activity) ใน*คัมภีร์จวงจื่อ* มี 3 ลักษณะ ดังนี้ (1) การจัดระเบียบตนเอง (Self-regulated) ด้วยกฎกติกาบางอย่างอันทำให้การเล่นคลี่คลายขยายตัวไปโดยตนเอง; (2) การถูกแบ่งออกเป็นระยะ (Episodic) ในแต่ละระยะของการเล่นที่ดำเนินไปจะมีความเฉพาะตัวซึ่งแตกต่างจากระยะอื่นๆ; (3) ใช้ทักษะเป็นฐาน (Skill-based) ซึ่งอำนวยให้ผู้เล่นเล่นกับข้อจำกัดได้อย่างชำนาญและปลอดภัย

บทสรุป: การเล่นช่วยให้เข้าใจมโนทัศน์อิสราฟใน*คัมภีร์จวงจื่อ*อย่างไร

ตามที่คุณเขียนได้เสนอไว้ว่า ปัญหาการตีความมโนทัศน์อิสราฟใน*คัมภีร์จวงจื่อ*ในมิติเดียว นั่นคือ มิติการคิดและอารมณ์ความรู้สึกผ่านกระบวนการแปรเปลี่ยนทางจิตวิญญาณเท่านั้น เกิดจากการละเลยการเข้าใจความนัยของการเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ* ซึ่งทำให้การตีความดังกล่าวนั้นไม่ครบถ้วน เพราะยังขาดอิสราฟในมิติที่เกี่ยวข้องกับการจัดการชีวิตเพื่อบรรลุเป้าหมายบางอย่าง หรือมีนัยของ “การกระทำ” ด้วย ซึ่งกรอบการวิเคราะห์การเล่นทั้ง 3 แง่มุมตามข้อเสนอของเฮนริกส์ นั่นคือ ในฐานะการกระทำ ในฐานะการมีปฏิสัมพันธ์ ในฐานะกิจกรรม เมื่อนำมาพิจารณากับปรัชญาของจวงจื่อแล้ว ต่างฉายให้เห็นมิติอิสราฟที่เกี่ยวข้องกับการชีวิตเพื่อบรรลุเป้าหมายบางอย่างได้ชัดเจนยิ่งขึ้น และเห็นถึงลักษณะอันเฉพาะตัวของการเล่นใน*คัมภีร์จวงจื่อ* หนึ่ง เมื่อมนุษย์ที่แท้ดำเนินการเล่นแล้ว การเล่นนั้นอาจถูกมองได้ในหลากหลายแง่มุมในคราวเดียวกัน ดังเช่นฟอครัดที่กำลังเล่นโดยการหันเนื้อวัวอยู่นั้น การเคลื่อนไหวราววิ่งระบำลงหันเนื้อวัวของเขานั้นคือการกระทำ ผู้ที่กำลังรับชมการแสดงและสนทนากับฟอครัดอยู่คือเหวินฮู่จวินนี่คือการมีปฏิสัมพันธ์ “เกม” ที่ฟอครัดกำลังเล่นอยู่โดยระมัดระวังไม่ให้ไปมีติดกระทบกับกระดูกของวัว แม้จะมี

ข้อจำกัดแต่เขาก็พบว่า “ยังมีพื้นที่ว่างให้โลดแล่นอยู่มากมาย” นี่คือการฝึกฝน ฉะนั้น มนุษย์ที่แท้ผู้ชำนาญในการเล่นย่อมไม่จำเป็นต้องดำรงตนอย่างฤๅษีป่าที่หลีกหนีห่างออกจากสังคม เพื่อหนีให้พ้นจากภัยอันตรายต่างๆ ในสังคม โดยแลกมาซึ่งการปิดกั้นตนเองจากความเป็นไปได้ต่างๆ ในชีวิต แต่มนุษย์ที่แท้ย่อมสามารถดำรงตนอย่างฤๅษีบ้านได้ ซึ่งสามารถอยู่ร่วมท่ามกลางความแตกต่างหลากหลาย และความขัดแย้งทางคุณค่าต่างๆ ในสังคมได้อย่างคลาแคล้วคลอดภัยและมีอิสระจวบสิ้นอายุขัย

รายการอ้างอิง

ภาษาอังกฤษ

- Chiu, W. W. (2019). Skillful performances and the Zhuangzi's lessons on orientation. In K. Lai & W. W. Chiu (Eds.), *Skill and mastery: Philosophical stories from the Zhuangzi* (pp. 111-125). Rowman and Littlefield International.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper & Row.
- Fox, A. (2003). Reflex and reflexivity: Wuwei in the Zhuangzi. In S. Cook (Ed.), *Hiding the world in the world: Uneven discourses on the Zhuangzi* (pp. 207-225). Albany: State University of New York Press.
- Graham, A. C. (1989). *Chuang Tzu: The inner chapters*. Unwin Hyman.
- Henricks, T. S. (2015). *Play and the Human Condition*. University of Illinois Press.
- Huizinga, J. (1970). *Homo ludens: a study of the play element in culture*. Maurice Temple Smith.
- Li, X. (2019). Playful You in the Zhuangzi and Six Dynasties Literati Writing. *British Journal of Chinese Studies*, 8(2), 1-28. <https://doi.org/10.51661/bjocs.v8i2.9>
- Machek, D. (2016). Beyond sincerity and pretense: role-playing and unstructured self in the Zhuangzi. *Asian Philosophy*, 26(1), 52-65. <https://doi.org/10.1080/09552367.2015.1136202>
- Moeller, H. G. & D'Ambrosio, P. J. (2017). *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.
- Perkins, F. (2014). *Heaven and earth are not humane: The problem of evil in classical Chinese philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Sellmann, J. D. (2019). Butcher Ding: A meditation in flow. In K. Lai & W. W. Chiu (Eds.), *Skill and mastery: Philosophical stories from the Zhuangzi* (pp. 111-125). Rowman and Littlefield International.

Watson, B. (2013). *The complete works of Zhuangzi*. Columbia University Press.

ภาษาไทย

สุรติ ปรีชาธรรม. (2556). *จวงจื๊อฉบับสมบูรณ์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่นบุ๊กส์.

สุวรรณ สถาอานันท์. (2562). *หลุนฮิว: ขงจื๊อสนทนา*. กรุงเทพมหานคร: โอเพ่น โซไซด์.

The Purpose of the Language: Buddhist linguistical reflections on void, relation and meaning

Federico Divino¹

[Received:14/01/2566 Revised:24/02/2566 Accepted:19/03/2566]

Abstract

This article explores the role of language in Buddhism, particularly as presented in the Suttas of the Pāli canon with subsequent developments, and its connection to the development of modern linguistics in Europe. The analysis delves into various aspects of Buddhist and Indian thought on language, including the terms nirutti, adhivacana, and paññatti, and their potential influence on European linguistic theory, as exemplified by Saussure's work. The article also investigates the parallels between Buddhist and Neo-Parmenidean philosophies in relation to language and ontology, highlighting their shared emphasis on unity, relation, and the interconnectedness of entities. Ultimately, the study underscores the importance of understanding the centrality of language in Buddhism and its potential impact on the development of linguistic theories in the West.

Keywords: Buddhism; language; Saussure; Neo-Parmenidean philosophy; Indian linguistics

1. Introduction

The Sutta on Kaccāyana (SN 12.15) presents a worldview in which language serves as a dividing force. This particular sutta is one of many within the Buddhist tradition that address the significance of language. The content of this sutta is also the only to be explicitly mentioned by Nāgārjuna (MK 15.7). Language has been a complex problem of Buddhism since its origins. It is impossible to deal with this subject exhaustively in a single article. What I can do is, starting from this mention, which allows us to return to the Pāli canon, look for significant references to language that may have constituted elements of later thought, such as we find in MK and in the Abhidhamma. Buddhist and, more generally, Indian reflection on language, however, has not remained confined to this geographical area, but has expanded and even laid possibly the foundations of modern linguistics that emerged in Europe. In this article, I will start examining SN 22.62, which directly addresses the issue of language. However, in order to gain a comprehensive understanding of the centrality of language in Buddhism, it is also necessary to provide a general overview and analysis of other suttas such as SN 12.15. This analysis will also involve a review of

¹ University of Antwerp, Faculty of Social Sciences and Communication Studies – Researcher at the Visual and Digital Cultures Research Center (ViDi).

University of Bergamo, Ph.D. Candidate in “Transcultural Studies in Humanities”, joint-PhD in “Social Sciences”, University of Antwerp.

the history of European linguistics, which has been significantly influenced by Indian thought, particularly the work of Saussure. It is worth noting that Kaccāyana is also the name of a renowned Buddhist author who composed a grammar of Pāli.² The grammar of Kaccāyana begins with a statement that highlights the importance of language in Buddhist philosophy:

[The Buddha thus proclaimed,] “Sense (*attha*) is perceived (*saññāto*) through sounds (*akkhara*). The Sense of all (*sabba*) language (*vacanāṃ*) is perceived only (*eva*) through sounds. When there is an error (*vipatti*) in the phonic sounds, the meaning is confused (*dunnayatā*). Therefore (*tasmā*), the phonetic skill (*kosalla*) is helpful (*bahū-pakāraṃ*) in [understanding] the teachings of the Suttas (*suttantesu*)”.³

Following this, the text includes an invocation to the Buddha to aid the author in creating a grammar that will facilitate a thorough comprehension of the Canon, as well as the material components referred to as ‘formal entity’ (*rūpa-dhamma*) and ‘nominal entity’ (*nāma-dhamma*). This line also “explains the importance of grammar for understanding Pāli canonical texts” (Crosby 2020: 106).

It is necessary to revisit the distinction between name (*nāma*) and form (*rūpa*). We now know that it is possible to draw a parallel between this binary and another concept developed within the European linguistic tradition, specifically the linguistics established by Ferdinand de Saussure.⁴

Ferdinand de Saussure was proficient in Sanskrit and familiar with the work of Pāṇini, and he even earned his doctorate for his study of the use of the genitive absolute in Sanskrit. He also served as a lecturer on Sanskrit at the University of Geneva. There is no doubt that the linguistic theories of the Indian tradition, including those found in Buddhism, were well-known within the broader philosophical tradition.⁵

The relationship between language and understanding reality has been a topic of many philosophical discussions in the Western tradition. However, the linguistics of Ferdinand de Saussure, a Genevan thinker who approached the question of language from both a linguistic and philosophical perspective, cannot be overlooked. For Saussure, language is governed by a set of

² The nominal assonance is obviously fascinating, however it should be noted that the two authors are separated by a long distance, and obviously the Kaccāyana mentioned in SN 12.15 is not the same author of the famous Pāli grammar.

³ The source of the original text is quoted from Crosby 2020: 252, note 1 of Chapter 4: *attho akkharasaññāto. sabbavacanāṃ attho akkhareh’eva saññāyate. akkharavipattiyaṃ hi atthassa dunnayatā hoti; tasmā akkharakosallaṃ bahūpakāraṃ suttantesu*.

⁴ Indeed, it is a fact that the very birth of linguistics as a science owes a great deal to the discovery of Sanskrit and the work of the grammarian Pāṇini. Concepts unknown before suddenly entered the European philological world thanks to Sanskrit. The Indian grammarians, particularly Pāṇini in his monumental work (*Aṣṭādhyāyī*), have developed systematic categories of linguistic analysis for the purpose of maximum understanding of their sacred language, categories that will then be adopted also by modern linguistics, such as phonetics (*śikṣā*), etymology (*nirukta*), morphology (*ryākarana*).

⁵ Crosby’s work revealed the use of the linguistic concept of substitution or deletion (*lopa*) within the meditative practice of *borān kammatṭhāna*. Deletion was a concept already present in the linguistics of Aṣṭādhyāyī to describe the non-appearance of a linguistic element (*adarśana*) in the speech (*bhāṣā*). We have an analogous concept in modern linguistics, called “zero-morpheme” (also “null morpheme”, from the original definition *signe zéro* by Saussure). For more information on this specific topic, see Crosby 2020: 123 and Ruegg 2010: 8. Later developments of linguistic theory are obviously also present in the Mahāyāna of which an exhaustive summary is present in Tzohar 2018.

fundamental principles. One of these principles is that form and sense cannot be considered separately. Given that form and sense are one and the same, Saussure (2002: 17) opposes rather form to vocal figure: “form-sense and vocal figure” (*forme-sens et figure vocale*). Linguistic phenomena must be called internal and external by virtue of their being “of consciousness” (*de conscience*) or “directly perceivable” (*directement saisissable*), respectively. Language is also characterized by a principle of incessant duality (*dualité incessante*) because a linguistic identity “implies the association of two heterogeneous elements” (p. 18).⁶ Albeit a linguist usually misunderstands forms and ideas, taking often one for the other, the real “the formal object of its study” should be precisely the very juncture point of this incessant duality, which is “the conjunction point of the two domains”.⁷

In other words, the center of linguistic interest is identity (*identité linguistique*). Now, one might think that this duality is between a physical and a psychological dimension, but Saussure rather states that “the two elements of the word resonate reciprocally in the spiritual order” (p. 19), i.e., psycho-cognitive: “not only the meaning but also the sign is a fact of pure consciousness”.⁸ This does not exclude, at least for Saussure, the physic domain totally. However, a linguistical analysis focused exclusively on physical data, can produce a phonetics or a physiology, but it cannot understand the phonological domain of language which intertwines sound (physics) and meaning (psyche).

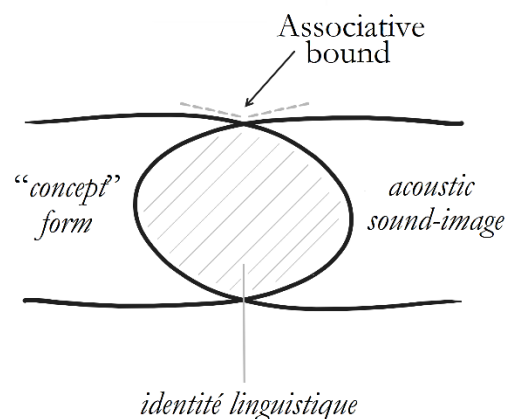


Fig.1: The associative principle exposed in the theory of the *kénôme* (Saussure 2002: 93). As we see, the linguistic identity is something emerging from the relation between two voids. We can compare the *kenome* concept with Agamben’s considerations on phantasm (Agamben 1977: 89). The only difference between them is that the *kenome* is an empty meaning lacking an association, whereas a *phantasm* is a residual perception of a part of a linguistical identity. Both contribute to the *sème associatif*.

⁶ Original: “implique l’association de deux élément hétérogènes”.

⁷ Original: “objet formel de son étude” [...] “le point de junction de deux domaines”.

⁸ Original: “le deux éléments du mot son réciproquement dans l’ordre spirituel” [...] “non seulement la signification mais aussi le signe est un fait de conscience pur”.

A language can exist only if an acoustic image is attached to an idea (*s'attache une idee*) and vice versa. For this reason, Saussure recognizes four linguistic characteristics: (1) no linguistic entity can be perceived immediately “by the sense” (*par le sens*), and therefore, (2) none of them is “simple”. In the first case, as partly for the second, the purpose is to avoid reductionism. No linguistic entity is simple because any linguistic entity is given by the associative act, “none exist outside of the idea that can be attached to them” (Saussure 2002: 20).⁹ Otherwise, if one wanted to reduce any linguistic analysis to its minimum data, the associative principle in which the meaning lies would be lost: “lui contester cette dualité ou l’oublier revient directement à lui ôter son existence linguistique, en la rejetant par exemple dans le domaine des faits physiques”. Moving on, (3) the unity resulted from the linguistic association is a complex fact (*fait complexe*) derived by two facts (*consistant dans l’union des faits*), and (4) linguistic objects are not homogeneous, and linguists must study these “couplings of heterogeneous objects (signs-ideas)”¹⁰ in order to reveal two different grammars: one for the ideas and one for the signs, both incomplete (*incomplètes*) and false (*fausses*).

These reflections on language demonstrate great insight and remain an essential part of the philosophy of language. It is worth noting, however, that Saussure’s formulation of these ideas may have been influenced by Indian philosophy: “Ferdinand de Saussure’s erudition regarding India and the underlying reflection that he seems to have had about it will reveal a linguistics thought that is partly nourished by the philosophy of speech from the Vedic and Brahmanic era” (Atlani-Voisin 2003: 80).¹¹

Saussure studied Indian linguistics and found it captivating. He saw the fundamental elements of his own linguistic theory in the Vedas and the Aṣṭādhyāyī (p. 84-87). Also important is the ancient concept of *śphoṭa* associated with an early treatise on language, the Vākyapadīya. Saussure believed that *śphoṭa* was the word itself (*parole*), and that the phonetic association of sound (*dhvani*) was the quality attributed to the word as a manifestation of meaning (p. 88).

The Aṣṭādhyāyī uses the concept of ‘syncope’ (*lopa*) to describe the non-appearance of a linguistic element (*adarśana*) in the speech (*bhāṣā*). We observe an analogous concept in modern linguistics, called ‘zero-morpheme’ (also ‘null morpheme’, from the original definition *signe zéro* by Saussure). The concept of a zero morpheme refers to a situation in which a particular morphological aspect is not manifested in a clear phonetic or morphological form. For example, in an inflective language, which expresses its morphological aspects through suffixes, each word has a base form and a series of modifications (inflections) depending on the grammatical case the speaker wishes to convey. If, hypothetically, a word in a specific grammatical case does not exhibit any specific modification of its base form, this would be an example of a zero morpheme. Despite the absence of a phonetic modification, speakers are able to understand the intended

⁹ Original: “aucune n’existant hors de l’idée qui peut s’y attacher”.

¹⁰ Original: “accouplements d’objets hétérogènes (signe-idées)”.

¹¹ Original: “l’érudition de Ferdinand de Saussure concernant l’Inde et la réflexion souterraine qu’il semble avoir eue à son propos révéleront une pensée linguistique nourrie, pour une part, de la philosophie de la parole de l’époque védique et brahmanique”.

grammatical case through the context of use and their implicit understanding of grammatical rules. In this case, although the base form and the inflected form of the word are the same, the linguistic interpretation of the phenomenon is to consider the inflected form as distinct due to the presence of a zero morpheme, which is cognitively present but not pronounced. This concept is represented linguistically with the symbol $\emptyset$, signifying the presence of an absence.

In Pāṇinian linguistic theory this works in almost the same way. Starting from the dimension of common usage (*laukikaprayoga*) of a linguistic postulate, we can see two different dimensions of language execution: a specific grammatical ideal (*sthānin*) and the actual speech-usage (*ādeśa*), so *lopa* “as a zero substitute is then opposed to *śravaṇa* by means of a full substitute-morph in actual speech” (Ruegg 2010: 8). According to Pāṇini, what is postulated or recognized as a grammatical rule (*sthānin*) doesn’t necessarily have to be represented at the level of the usage (*ādeśa*) which is conceived as a phonological substitute of the ideal (possibly ‘mental’) rule that dominates the speakers from their linguistic dimension.¹²

Maybe the concept of *lopa* is ancestor of the idea of transactional usage or level of conceptual entities and factor of analysis (*niḥsvabhāvatā* and *dharmanairātmya*). Also, the *śūnyavāda*’s concepts of *saṃvṛti* and *vyavahāra* can be considered as similar as they encompass “conceptual entities and the analytical factors which are postulated and applicable (‘*prasakta*’ so to say) in the frame either of conceptual thinking (*prapañca* and *vikalpa*) with its associated speculative views (*dṛṣṭi*), or of philosophical analysis. But in reality these entities and factors are empty of own-being; and on the *paramārtha* level they are simply not ‘realized’” (p. 9).

However, Ruegg states that the two levels of *sthānin* and *ādeśa* are not comparable to the Buddhist concepts of *saṃvṛti* and *paramārtha* since “*śūnyatā* does not refer to any kind of entity, ultimate or conventional” (p. 10), but I don’t agree that this last consideration asserts correctly what the *dve satye* system would say. First of all, it is never asserted, in any Buddhist school of thought, that *paramārtha* is an entity. It is said that *paramārtha* represent the ‘ultimate reality’, but it is also clearly reported, by Nāgārjuna (MK 24), that the very word ‘*paramārtha*’, as any other words and conceptualized ideas, is part of the *saṃvṛti* level, which possibly also includes the *sthānin-ādeśa* dualism. Even though the word and concept of *paramārtha* is part of the *saṃvṛti* level (as the very word *saṃvṛti* is as well), and for this reason can be considered an ‘entity’, the ultimate reality itself, which is just expressed by the word *paramārtha*, is not an entity nor a concept. Also, *śūnyatā* is not comparable to any dharma since it transcends the dualism between conditioned (*saṃskṛta*) and unconditioned (*asaṃskṛta*) reality, so it’s obvious

¹² Similarly, therefore, to the mechanism of *lopa* in grammar, the Abhidhamma makes use of permutation to replace negative dhammas with positive ones. The *borān* meditative tradition adopts the same principle. It should also be noted, grammatically, that the zero-substitute can have a morphological sense only if in inter-relation with the other substitutes, that is, the other morphological forms that are pronounced instead. Without this specific inter-relation or relation of relations, the phonological absence of the morpheme would make it impossible to understand its function. As with any other linguistic aspect, meaning is acquired in the relationship, a relationship that exists between all the elements of the system. This also proves that the *śūnya* is not nihilistically understood as a void that cancels or destroys contents. It is invisible but it is still something. Saying ‘nothing is visible’ is the same as saying ‘no-thing is visible’, but saying “‘nothing’ is visible” means that something is visible, that something called ‘nothing’. Regarding the morphology, therefore, “Thanks to the zero, the qualities of the original place-holder *sthānin*, and subsequent place-holders in the series of procedures, continue through the process even if nothing is visible” (Crosby 2020, p.124).

that the *lopa* grammatical theory does not include something comparable to *śūnyatā* since it just deals with the *saṃvṛti* level.

1. A First Theory on Buddhist Linguistics

The first author to propose a theory that linked between Buddhist philosophy and the linguistics of De Saussure was Edward Small (1987: 447-459). His work introduces some notable ideas especially the comparison between the *nāma/rūpa* binomial with the Saussurian *signifier/signified* one, and there is good reason to argue that more in-depth research on this simple correlation could contribute significantly to linguistic studies. Furthermore, it must be noted that this theory has not been further developed, and it is indeed difficult to find traces of his work.

The “discourse on the purpose of language” (*Niruttipathasutta*) is a very interesting short sutta in SN 22.62 (*Upayavagga*). In this discourse the Buddha speaks of the faculty of language (*nirutti*), that is associated with the designation of “terminologies” (*adhivacana*) and descriptions, which are identified as “conventions” (*paññatti*). Right from the start, the Buddha connects the purpose of language with that of two peculiar functions: designation and convention.

The Buddha proposes a reflection on the linguistic-cognitive mechanisms that allow the attribution of semantic identities, which inevitably also leads him to speak of the very essence of the designated entities.

Mendicants, there are three purposes of language, designation, and convention. They are uncorrupted, since such they are from the beginning. They are not being corrupted now, nor can they ever be. The wise ascetics and Brahmins do not consider them.

Unquestionably, the Buddha is speaking of language. However, there are two other elements, all characterized by the suffix *-pathā*. This suffix, which here is translated as ‘purpose’, has a much broader meaning than it has to do with the idea of ‘path’. To some extent, it is therefore ‘the way’ that must be revealed inherently in these three issues. They are, as already mentioned: language (*nirutti*), designation or reference (*adhivacana*) and convention (*paññatti*).

The term *adhivacana* seems in all respects a synonym of *paññatti*, but we know that Buddhists never leave anything to chance; therefore, the lexical choice is extremely meticulous. The term has to do with a reality that is above (*adhi*) phonation (*vacana*, a term that has to do with *vāc* which, like the Latin *vōx*, refers to the voice, the phonatory act). Therefore, the *adhivacana* is outlined as something superordinate to language, probably a functional principle thanks to which the act of *vacana* is made possible.

Lastly, the term *nirutti* is referable to the Sanskrit *nirukti* which, in this form, is used to indicate language, etymology or explanation. The origin of this term can again be traced back to *vac* accompanied by the prefix *nis-* which conveys the meaning of exteriority, “outside”, as in *nir-vāṇa* “blowing off” (once again, the first part derives from the prefix *nis-* “out” accompanied by

vā “blow”). To say *nirutti* therefore means to convey a self-explanatory idea of language, a voice that comes out (*nis-vac*), a word that expresses itself.

The text tells us that the mode of operation (or ‘path’: *patha*) of *nirutti*, *adhivacana* and *paññatti* is the same, so we could say that these three elements share a single principle, which basically is cognition.

What are these three purposes? – Well, mendicants, when the form has passed, ceased and stopped, its designation, its identity and its convention is a “was”. It is not an “is”, nor a “will be”.

It is important to discuss the meaning of the term ‘form’ (*rūpa*) as used by the Buddha. This is likely one of the most misunderstood terms in the philosophical lexicon of the Indian world. Depending on the context, it can be translated in various ways. However, there is a single semantic root that allows us to trace all the nuances of *rūpa* back to a fundamental cognitive archetype.¹³

2. Indian and Western linguistics: brief overview

If the two constituents of the sign are actually void *kenomes*, the problem is determining what is ontologically real. This dilemma is also present in Indian philosophy and finds an interesting resolution that also fascinates Saussure. In Indian grammatical tradition, the word *sphoṭa* is used for such a purpose. For Saussure, a binomial between *sphoṭa* and *dhvani* can be interpreted like this: “*sphoṭa* is the word; sound is the quality of the word” (Atlani-Voisin 2003: 88).¹⁴ Because of this relation, we can assume that the pure sound (*dhvani*) is interpreted by Saussure as literally insignificant: “the phonatory act is only significant when it is in relation to *sphoṭa*; hearing is only the place, essential indeed, of the unfolding of sounds” (*ibidem*). Ultimately, “it is the *sphoṭa* that is the word”, since it “is defined as properly linguistic”, but it is “neither material nor spiritual”, whereas *dhvani* is defined as “the individual concrete enunciation”, which is the direct phonetic execution to express a linguistic message. If the receiver does not share the same linguistic

¹³ The term *rūpa* is used initially to indicate appearance, color, or shape. In more distant applications from this prototype, it can mean ‘beauty’ (from ‘correct or beautiful form’ *surūpa*, opposite of *durūpa*), ‘nature’, ‘feature’, ‘peculiarity’, ‘circumstances’, or ‘norm’. It goes without saying, that the semantic root of this term is that of the ‘concept’ itself, i.e., that general characteristic which makes something identifiable as an entity. It is more likely to assume that *rūpa* indicates the very ‘concept’ as that which has a recognizable form as such. In this sense, *rūpa* is indeed the ‘form’, but precisely the cognitive form. By ‘cognitive form’ we therefore mean any recognizable datum, be it also an acoustic form or a tactile form, as a sensorial configuration that characterizes the perceptual datum. In Sanskrit, very similar uses are linked to a term perhaps etymologically related, that is *vārpas*, used to indicate ‘form’ in a very abstract sense: ‘image’, ‘figure’, ‘aspect’, but also ‘ghost’. However, giving a static definition is impossible. Sometimes *rūpa* is configured, in the use made of it, purely as a term that designates the material form of things, or just materiality, whereas in Buddhist texts this use often fluctuates and alternates with a *rūpa* clearly used to indicate more abstract cognitive forms, perhaps as a synonym of *āyatana* (‘object of the senses’). This proto-metaphysical distinction – which in Buddhism never reaches a properly metaphysical and clear distinction between material and immaterial – is given to identify the apparent form as a sensory representation of matter as an incorporeal datum (*arūpabhava*), theoretically distinct from the bodily and tangible substratum of these appearances (*rūpabhava*) which, however, are never recognized in Buddhism as having an identity *per se*, that is, as ‘naturally’ identifiable with specific forms.

¹⁴ Original: “*sphoṭa est la parole; le son est la qualité de la parole*”.

dimension as the speaker who formulated the enunciation: “it cannot be recognized or understood except because it is necessarily linked to the fundamental sound, the true generator of meaning, the *sphoṭa*”.¹⁵

We might suppose an indirect reference to this theory in the Aṣṭādhyāyī where Pāṇini mentioned *Sphoṭāyana*, but this reference doesn’t prove he “knew anything about *Sphoṭa* doctrine” (Joshi 2007: 187). For this theory, the *sphoṭa* is an aspect of a word which characterizes it as a “heard sound”, and without which the word would be a mere “spoken sound” (*dhvani*), viz., mere meaningless noise (physically articulated) whose single distinct unities (phonemes) are fixed (*avasthita*). In other words, “a chosen śabda can have different *Dhvanis* (that is, it can be pronounced differently), but it always has the same *Sphoṭa*” (p. 188). Later Grammarians who called themselves *Sphoṭavādins* described *sphoṭa* as element of significance that acts as a coordinator and conveyor of meaning in the units of designation that structure the utterance (p. 189).

The word *sphoṭa* is probably of onomatopoeic origin like the English *spit*. Its Sanskrit root, *sphuṭ*, carries indeed, among other meanings, that of that of “bursting” or “explosion”.¹⁶ Even though neither of these meanings is actually found in the earlier use of this term, I believe that the onomatopoeic axis *spit/sprout* describes flawlessly the archetypal meaning of *sphoṭa* and also its philosophical usages, even though, the term *sprout* would be etymologically more suitable to translate *sphoṭa*. Like a *spit*, this term indicates something sudden and quick (an explosion or an outbreak) but also, like a *sprout*, it indicates something that carries an energy load that allows for such an explosion. This energy is understood likewise in a vitalist sense, as what allows life to outbreak from the seed. Among the Indian philosophical debate on grammar, we see the Varṇavādins (supported by Mīmāṃsā) affirming that the phoneme is the smallest significant unit in the language, whereas The *Sphoṭavādins* assert that a meaning of a sentence can be reached only if supported by a minimum cognitive data which is *sphoṭa*. For this reason, *sphoṭa* is also “objectively real, eternal and said to operate over and above the individual words themselves” (Joshi 2007: 185). This question involves the problem to determine if a word is endowed with a semantic by its own nature (*svabhāva*) or because it is a result of convention (*saṅketa*). The first issue arising is to explain why an entity that is believed to have its own inherent nature is not immediately observable, and thus requires words that differ depending on geography, history, and culture, to designate it. The second problem is related to the substance of meaning itself.

¹⁵ Original: “La voix n’est significative que lorsqu’elle est en relation avec *sphoṭa*, l’ouïe n’est que le lieu, essentiel il est vrai, du déroulement des sons” [...] “c’est le *sphoṭa* qui est la parole”, since it “est défini comme proprement linguistique”, but it is “ni matériel ni spirituel”, [...] *dhvani* is “l’énonciation concrète individuelle”, [...] “ne peut être reconnu, compris que parce qu’elle est liée nécessairement au son fondamental, véritable générateur de sens, le *sphoṭa*”.

¹⁶ Cfr. Proto-Indo-European **sper-* (“to strew”) and **spej-* (“stick”), maybe both related to a proto-root **sp-* (zero grade) or **spe-* with the archetypal meaning of “outbreak”, “(out)burst” or “spread” (cfr. also terms like “spring” and other derived from the Germanic root **spreutanq*). We define this archetypal root **sp-* as an ‘element of energy or vitality that manifests itself suddenly from a previous state of rest’. In the context of its use in the philosophy of language: *sphoṭa* is that substance which acts as a coordinating element in associations, *sphoṭa* is also something vital because it gives a meaning to words, from the barren land of pure senseless phonation, *sphoṭa* makes sense germinate (see Greek *speirō*) in our cognition. We often confuse the structure we have created with the substance it is made of. The fact that the structure is not as fixed as it appears, but rather is changeable and malleable, leads us to believe that it is empty of meaning in and of itself, while its configurations are fleeting because they are potentially infinite. However, to present different and infinite configurations, we must always use the same substance that forms the structure, holds the pieces together, and causes the distinctions to appear. To understand the distinction between manifestation or configuration and essence or substance, consider Joshi’s example of the various ways the letter “A” can be represented and the meaning that all of them, regardless of their representation, convey to our cognition as a distinctive symbol. (Joshi 2007: 193).

Even if we accept that certain meanings are arbitrary, we cannot explain why, through mere convention, any meaning is perceived as a signifying ‘substance’ and can be understood as such. The signified is attributed through designation, which is nominal, but it appears to obtain substance from an original meaning that has been distorted by conventionality, yet is still perceived as ‘meaning’. If we accept that meaning is also non-existent, we are faced with nihilism and cannot explain why objects are perceived by cognition.

The problems come to a possible solution with Mādhava review of two main positions on word cognition from Vājapyāyana and Vyāḍi, the first sustaining the generic meaning of all words and the latter opting for an individual and precise reference-meaning instead. But when it comes to analyze the single words in its constituents (phonemes) the problem becomes this: “Is cognition produced by single letters composing Sanskrit word or by their aggregation?” (p. 187). After having rejected the first hypothesis as being not tenable (because of the existence of ‘different’ words composed with different combinations of the *same* phonemes), Mādhava presents the theory of *sphoṭa* as “unifying factor” which allows the meaning to appear in the correct combination of phonemes. With this new vision, meaning is something that necessarily pre-exists designation, which makes use of combinations of minimal units. Consequently, if isolated, these units have no meaning, for they can express a meaning only when placed in the right combination. Meaning is therefore something that is revealed in the relationship.

Thus, *sphoṭa* seems to be a sort of embodied function of cognitive perception which also perdures over and after the psychological elaboration.¹⁷ The *sphoṭa* is both one and manifold (*un et multiple*). The *dhvani* is just multiple and found in the succession and manifestation of *sphoṭa* in a becoming temporality. At this point, the definition of linguistic-involved elements are (from Atlani-Voisin 2003: 89):

- Sign: “entité psychique”;
- Word (*mot*): “forme phonique”;
- *Sphoṭa*: “parameter essentiel de la signification”;
- *Dhvani*: “manifestation sonore”.

The role of *sphoṭa* in Saussure’s philosophy is clear, but the problem of association remains open: how can a meaning appear only in the relationship of two *kenomes*, that is, of two negatives? In Buddhist philosophy, it should be noted that not only words, but all phenomena, among which there is no distinction between physical or psychic, are subject to the same law.

Jones’ work proves how the core of Nāgārjuna’s philosophy concerns just the principles of co-existence and of mutual configurations of phenomena (*pratītyasamutpāda*), demonstrating that the negation of the self-existent, namely, ‘isolable’ phenomena (*niḥsvabhāvatā*) is not at all a nihilistic principle, also because “Nāgārjuna never denied that something exists in the final

¹⁷ The act of *parole* is “individual”, and we don’t find in it the pure *signifies*, but rather “realizations and concretizations of *signifies*” which Saussure might have called *significations* or *sens* (De Mauro 1991: 106).

analysis and thus is ultimately real ... nor did he ever state that no statement can express what is ultimately true” (Jones 2018: 43).

3. Cognition and Language

It is now clear that Saussure may have also been strongly influenced by Buddhism, a philosophy he was familiar with and had the opportunity to reflect on personally. There is evidence in his notes of his contemplation on the concept of the emptiness of the ego and his recognition of the contingency of both personal and material identities as constructed. This concept is considered to be the foundation of an important linguistic principle: “that the supposed substance is neither necessary nor desirable” (Rastier 2003: 27).¹⁸

Any form is necessarily a difference, since the very scope of a form is to declare an identity, which is defined by its difference from other identities (*diversité de forme = pluralité de forms*). If a form is a difference, a certain form is a defined element in a system of distinct signs reciprocally opposed (“élément d’une alternance”, Saussure 2002: 36). We cannot speak of form, idea or sign in an absolute sense. Instead, there are multiple forms, ideas, and signs reciprocally interdependent (p. 37) and outlined as pure difference (p. 42). Let’s take any sign from this chain of codependency and we find this configuration:

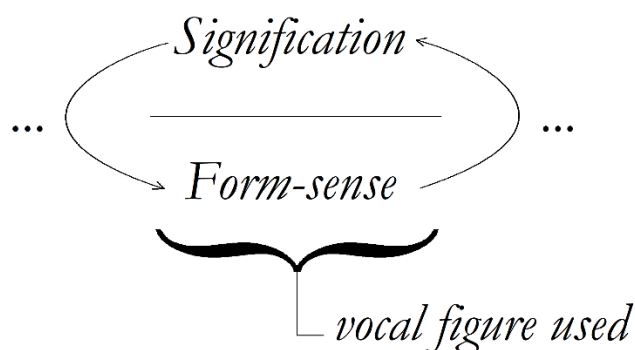


Fig.2: The system of signs. The arrows here stand for association and relation.

Since this binomial is totally psychic, Saussure defines *semiology* as a science of pure thought with no vocal sign involved (“Domain non linguistique de la pensée pure, ou sans signe vocal”, p. 43). We can conceive the domain of the vocal sign only in its relationship with the system of signs (cit. “il est aussi vain de vouloir considerer l’idée hors du signe que le signe hors de l’idée”, p.44).

The cognitive form is part, together with other elements, of five aggregates that constitute, in their fascicular and simultaneous perception, the acquisition of the unique cognitive datum. A constant flow of this simultaneous bundle of perceptions constitutes the cognitive experience.

¹⁸ Original: “que la prétendue substance n’est pas plus nécessaire ni souhaitable”.

These five aggregates (*khandhas*) are also mentioned in the *Niruttipathasutta*. Specifically, the so-called causal substrate of formal aggregation, or of the cognitive form (*rūp'ūpādānakkhandha*), can be recognized as structured by several successive subdivisions: four elements (*dhātu*) which, more precisely, indicate the fundamental elemental properties (*mahābhūtāni*) and twenty-four secondary forms of material combination (*upārūpāni*).¹⁹

Finally, when contrasted with *nāma* (name), “form” can be understood as a more “concrete” aspect (although the opposition between abstract and concrete is not viewed in Buddhism as a radical dualism, as it is in the Western tradition), while “name” is a mental factor of abstraction (in the sense of the reification of a cognitive datum). Therefore, when the Buddha refers to a passing of the form, it is clear that he means that a certain cognitive form appears in the perceptual sequence of an experiential subject or, more specifically, that the cognitive form has ‘ceased’ to appear (*rūpaṃ niruddham*).

In the following passages, the exact same speech is repeated by the Buddha five times, replacing the word *rūpa* (form) with the words *vedanā* (sensation), *saññā* (semantic perception), *saṅkhārā* (mental constructs) and *viññāṇa* (consciousness or discernment) respectively.²⁰

In Buddhist texts, the mind is likened to a seed (AN I.232) or a fire (MN I.259 and so on, but never to a pot, a room, a house or a theatre. The mind is never a container of experiences or thoughts. We don’t find expressions that put a mental object *in* someone’s mind. There is no equivalent in Pāli to the metaphor that consciousness is a theatre and the *suttas* appear to doubt whether ‘existence’ even applies to experiences and thoughts. However, consciousness as the theatre of experience seems natural to us. Having grown up with it, I find it difficult to think of my mind any other way. (Attwood 2018: 2)

We now continue to read from the *Niruttipatha*: “When the form is born and manifests itself, its designation, its identity and its convention is a ‘being there’. It is not a ‘was’ nor a ‘will be’”.

In this passage we find once again the temporal formula that alternates an *atthi* (there is) to an *ahosi* (it has become, was, has passed) to a *bhavissati* (will be). We know that ‘form’ is understood in this extremely broad sense of ‘concept’ which relies on an entity that lacks precise definition in its designation. Yet, in this passage the Buddha speaks of an arising of the form, and with it, of the designation (*paññatti*).

The Buddha often refers to ‘form’ in a general sense, as an indefinite entity from which the nominal segmentation derives semantic fields. Therefore, what is referred to as ‘form’ is not pure form, but rather the name-of-the-form that evokes an idea of form upon cognitive appearance.

¹⁹ We can recognize in these elements of secondary derivation precisely the primary cognitive perceptions: *cakkhu*, *sota*, *ghāṇa*, *jivhā*, *kāya*, *rūpa*, *sadda*, *gandha*, *rasa*, *itthindriya*, *purisindriya*, *jīvitindriya*, *hadaya-vatthu*, *kāya-viññatti*, *vacī-viññatti*, *ākāsa-dhātu*, (*rūpassa*) *lahutā mudutā kammaññatā*, *upacaya santati jaratā aniccatā*, *kabalīnkār’āhāra*.

²⁰ It should also be mentioned that the concept of *viññāṇa* cannot be understood simply as a cognitive function, but in certain areas it has been identified with the very condition that allows the person (*purisa*) to act, as explained for example in the *Dīgha Nikāya* (Wijesekera 1964). Clearly the attainment of the state of *nibbāna* necessarily follows an extinction (*nirujjhati*) of the manifestations of *viññāṇa*.

When, after the Buddha's death, philosophical developments led to the analyses of the Abhidhamma, the dualism between a thing and the name-of-the-thing became a central focus of Buddhist philosophical debate. This may be due to the implicit distinction between *nāma* and *rūpa* found in the canon.

Karunadasa (1996) attributes to the theory of dhamma in the Abhidhamma precisely an origin based on the earliest reflections around the *nāma* and *rūpa* found in the ancient canon.

These are the three purposes of language, designation and conventionality. They are uncorrupted, since such they are from the beginning. They are not being corrupted now, nor will they ever be. The wise ascetics and Brahmins do not consider them.

Even those wandering ascetics of the past, Vassa and Bhañña of Ukkalā, who taught the doctrine of non-cause, non-action and nihilism, did not imagine that these three purposes of language should be criticized or rejected.

For what reason? – For fear of accusation, criticism and condemnation.

In this last section of the *Niruttipatha*, the Buddha introduces a crucial concept of nihilism: *natthikavādā*, that is the doctrine (*vāda*) that speaks (*-ika*) of what 'is not' (*natthi*, from *na atthi*, *n'atthi*), a term that in Sanskrit would roughly correspond to *nāstikavāda*.

Each cognitive process involves an initial phase of decomposing the perceived entity and subsequently reorganizing the world, previously divided into elements, into perceptible cognitive 'groups'. The sign is the cognitive entity that encompasses prototypical factors initially segmented by the external world as perceived. The original all-pervading (*parama*) sense (*attha*) is indiscriminate and, as such, is not yet discernible through cognitive forms (*rūpa*).

4. Influence on the Abhidhamma

It is plausible that the subsequent Abhidhammic distinction – sometimes confused with an underlying pluralism – between different and 'many' *dhammas* is nothing more than the recognition of a possible manifestation multiplicity of a single reality. The Abhidhamma itself is the philosophical school that establishes the distinction between the perception of reality as a single all-pervading sense (*paramattha*) or as a plurality of relatively organized entities (*sammuti*). These entities, in fact, can only be the dhammas, whose plurality and apparent distinction hides a single indiscriminate reality, a single being, from which each entity draws its meaning. This reason would justify an apparent contradiction in the Abhidhamma for which it would seem possible to find an affirmation of 'reality of nature' (*sabhāva*) of the dhammās.²¹ However, "the commentaries define *dhammas* as *sabhāvas*", but Gethin replies that "this is not a statement about their ontological status and that *sabhāva* should not be translated as 'inherent existence', but is merely a gloss stating that *dhammas* are 'particular natures' or 'particular qualities'" (Gethin 2004: 534).

²¹ The term *dhamma*, in the use made of it in Buddhist literature, is not totally comparable to the Vedic *dharman*, associated to ritual orthopraxis. In Buddhism, a more functional value is attributed to the *dhammas* as 'maintained' (*dhāriyanti*) by causal factors.

All that is deprived of its substance following the designation is the object. The term *attha* (Sanskrit *artha*) derives from the Proto-Indo-Iranian root **hártham* (< Proto-Indo-European **h₁ert*), which generically indicates matter, a precise object or, interestingly, a *purpose*. The purpose is what our thinking tends towards, therefore there could be no better metaphor for understanding the appearance of an attribution.

In such a context, the idea of *attha* closely intersects with that of *nirutta* (Sanskrit: *nirukta*), since the ‘explanation’ or ‘interpretation’ is actually a vehicle for a sense. In the Vedic context, *nirukta* also indicates the philological attention that must allow a correct interpretation of the text. This intent is the way in which language acts: to give structure to a world of focused elements, identifiable by their ‘name’ and their recognizable ‘form’, referring to the idealized prototypical model of cognitive form.

Edward Small’s work does not mainly refer to the Buddhist tradition, since the binomial *nāma/rūpa* is found in numerous other schools of Indian philosophy, including its earliest attestations in the Upaniṣads.

In this remarkable work, Small suggests parallels between European linguistics, especially that referable to Saussure, Eco and Pierce, and then describes how the binomial *nāma/rūpa* is structured in Buddhism. The conclusions mention some basic assumptions of Saussurian linguistics but leave everything in suspense, except for the wish to design a science of the use of signs in society that Saussure also desired to establish.

A fundamental dichotomy of linguistics is in fact the one that Saussure notes between language as present in the psychology of speakers and discourse which instead pertains to the concrete possibilities of execution of language.²² Given the ambiguity of these terms in English I will refer to the French originals: *langue* and *parole*. The most important definition that Saussure gives concerns the way in which language defines the boundaries of its meanings.

Psychologically our thought – apart from its expression in words – is only a shapeless and indistinct mass. Philosophers and linguists have always agreed in recognizing that without the help of signs we would be unable to make a clear-cut, consistent distinction between two ideas. Without language, thought is a vague, uncharted nebula. There are no pre-existing ideas, and nothing is distinct before the appearance of language. (Saussure 2011: 111-112)

Language intervenes in this nebula of indistinct meaning by setting boundaries within which it assigns a concept connected to an acoustic image. The fact that all things in the world are devoid of intrinsic identity (*anattā*) but are rather interdependent elements that need each other to be

²² This encompasses both the phonetic archetypes that exist in an imaginary phonological apparatus which contains a set of perfect models of all the sounds that a specific linguistic system chooses to utilize, and the set of morphological rules that make it up. Obviously, all this applies to ideal and abstract cognitive patterns, but within the scope of how a phoneme is actually pronounced, there can be several variations (unique phones or phonic pronunciations). Nevertheless, they all fall within an acceptable range of a given phoneme. When the phonic performance strays out of this range, it moves to the edge of another phoneme.

able to define themselves – and without this belonging to a system they would be devoid of intrinsic essence – is a concept identical to that of *system* in Saussure’s linguistics: all the elements of a system support each other and have no sense extracted and isolated from this network. The nature of the sign is, by definition of Saussure himself, “arbitrary”.

5. Saussure and India: Points of Intersection

From our analysis of the relationship between Saussure and India, it has become apparent that reflections on linguistic entities often necessitate ontological considerations. In this section, we will connect Saussure’s reflections to Buddhist ones through Parmenides’ thought, using a text written by Rastier who has pointed out the important role of the Eleatic philosopher in Saussure’s linguistic thought. With regard to Buddhism, I will highlight the many similarities between these two forms of thought, despite the geographical distance.

The Parmenidean Being described in *fr.8* is like a perfect sphere, identical in all of its parts. This peculiar shape with its flawless roundness might have survived in Saussure’s semiotics, at least in its graphic representation: “the graphical figure of the sign undoubtedly owes its roundness to the concept [described by Parmenides] – which itself represents that of Being” (Rastier 2003: 30).²³ But, albeit for Parmenides this monad is somehow perfect and incorruptible – unlike the *dóxai*, namely, its determinations which represent only a partial and incorrect view of its possible totality – Saussure decides to divide and break the sphere in two parts, for he conceives the Being as oscillating between a symbolic and a diabolic principle. Sign is a bifacial entity made of a concept and acoustic image. These two are void *kenomes*, phantasms without identity in themselves.²⁴ What makes the meaning appear is their association (*sýn-bállō*, *sýmbolon*). This association, however, is only conventional: one of the innumerable possibilities. Therefore, a sign can easily dissolve its bond between signifier and signified, revealing its ephemeral nature. This is the opposite of symbolic concordance, and it is the other side of the oscillation, which is the *diábolos* (from *dia-bállō*). Any sign has both these properties. The sign appears only in the oscillation (*epamphoterízein*). It cannot be only symbolic or just diabolic, otherwise a sign would not appear. This oscillation is identified as a form of “*obliquité*” (p. 31). This also lead Rastier to think about the classic ontological problem that stands between a unitary Being (*l’Être empirique ou transcendant*) and its infinite possible configurations, including the manifold languages thinkable (*l’infinie variété des occurrences linguistiques*) or, the entities (*les étants*).

It is surprising that the same problem discussed as a central argument in Early Buddhism is also present in Parmenides’ statements. For Parmenides, names are created by humans, but they are only an illusion of the real world, even if they are not perceived as such: “The names that mortal men institute, although false and deceptive, are not mere fancies or illusions of the mind. They are accounts of the one real world, to the existence of which men’s beliefs are at times committed” (Woodbury 1958: 149). The question is straightforward: ‘what-is-not’ cannot be

²³ Original: “la figure graphique du signe a sans doute hérité sa rotondité du concept – qui elle-même représentait celle de l’Être”.

²⁴ A *kenome* as pure absence is impossible, since a *kenome* is still perceived, and therefore addressed, as “absence”. A *kenome* is rather the ‘presence of an absence’, a phantasm which is manifest as a lack of something that, even in its absence, leaves something of itself as still perceptible, identifiable. This problem has been carefully exposed by Agamben (1977: 40).

spoken or even understood. Our words and expressions (including the concept of ‘what-is-not’) exist, and as a result, they appear. We confuse the existing idea of non-existence with the impossible possibility of ‘that-which-is’ becoming ‘that-which-is-not’. As a result, our thinking is partial and imperfect, not referring to something nonexistent but rather misconstruing ‘what-is’ as ‘what-is-not’. The illusory world exists as a part of the entirety conceived through thought, and therefore appears as diverse and incoherent. To conceive the real world, Parmenides says, we must focus on the fact that anything we perceive is an “it-is”, and thus we conceive any entity as “that-which-is” (p. 153). This means, according to Parmenides, that the mind is not totally incapable to apprehend truth. The mind can understand reality because it is not extraneous to it. Mind can shape the determinations of the world because it is an inseparable part of Being, thus it contains essentially the whole Being itself. Parmenides’ *fr.3* where it is said “indeed the very same thinking is the Being itself” (*tò gàr aytò noeîn estín te kai eînai*) is comparable to Buddhist SN 1.62 statement: “cognition is the only entity that controls everything” (*cittassa ekadhammassa, sabbeva vasamanvagū*). However, we must also remember what Woodbury says (1958: 157): we cannot intend “thinking” or “mind” (*noeîn*) in the same way we intend it today. In fact, in fifth-century Greek, *noeîn* serves both “mean” and “think”. Additionally, Parmenides can use *noeîn* also as “the name of the world”. The use of this verb, as Conger points out, can be explained as having also the meaning of “becoming aware” of something for “what it is” (Conger 1952: 120). Furthermore, there are two possible interpretations of this fragment. If we read, as Plotinus does, “*estín*”, Being coincides with thinking. Otherwise, if we read it “*éstin*” it results that Being is one and the same with what is “*possible* to think” (p. 121).

Vlastos also deals with this problem and assumes that the identity of the Being-thinking and the manifested beings-entities is implicated in what expressed in *fr.3*, namely that thinking is the Being itself. Vlastos expresses this as the convergence of subject and object of perception (Vlastos 1946: 68). This obviously calls for an analogy with Buddhist meditative state of *samādhi*. Since subject and object are the same, it follows that their supposed division operated by the act of thinking is just an internal partition of one single Being who thinks of itself in terms of two/many parts: one perceived (object), and one who actively performs perception (subject). Beyond this illusory division of consciousness, Being is *pân homoion*, viz. “equal in all its parts”, “self-contained”, “all-alike”. How can this kind of Being be at the same time a theater of manifold internal representations all of which are ‘different’ while remaining ‘the same’ inseparable thing?

Buddhism reprimand unaware people for being ‘unawake’ in contrast with the ‘awakened’ state of Buddhahood, but we should remember that Heraclitus and also Parmenides used a similar expression: “sleep-walkers” or even “eye sightless” (p. 69). We can resume the key points of Parmenidean philosophy as follows:

1. Nothing can become other than itself. As inseparable parts/determinations of the all-alike Being, any “form is unalterably itself” (p. 70);
2. Any possible determination of the Being is encompassed in the Whole Being itself: “both fire and its opposite are present in the soul” (*ibidem*).
3. Duality (fire-light/darkness) is both real and unreal. It is real to the extent that is part of ‘what-is’ in its configurations; but it is also unreal since these configurations are such

because of mind generating opinions (*dokoŷnta*), nominal designations (*onomázein*) and does not testify for the wholeness of Being.

Any of these points can be easily adapted also to Buddhist thought (Brown 1999: 273). This is a problem also found in Buddhist discourses, from the dualism outlined in MN 121 between the oneness (*ekattam*) nature of the otherness/forest (*araññaśāññaṃ*) and the plurality of the dualistically-organized world (*loka*) or village (*gāma*), to the conception of double truth (*dve satye*) of the Madhyamaka system. In this case, the dualism between a mundane and an absolute truth (*lokasamvṛti* vs. *paramārtha*) is only apparent. Only one truth exists, but it is perceived as manifold or as a unitary whole depending on our grade of awareness.

6. Name and Form: Signifier and Signified

I have said that according to the theory proposed in this article, the binomial *nāma/rūpa* of ancient Buddhist philosophy would perfectly correspond to the Saussurian idea of the Sign as a two-sided entity *signifier/signified*. As far as *nāma* is concerned, the correspondence seems obvious: the name is by its very definition a signifier, and the attribution of identity always proceeds through the assignment of a name. The indefinite object becomes defined as soon as it receives its nominal signifier ‘tree’, ‘river’, ‘mountain’ and so on. The meaning is ‘formal’ as we speak of idealized, cognitive forms.²⁵

The five aggregates of the Early Buddhist tradition, *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhāra*, *viññāṇa*, are clearly a *cognitive chain* used for *meaning recognition*. We can say that Buddhist psychology considers the lexeme (*samaññā*) that identifies a perceptible sign (*saññā*) as a signification (*saṅkhā*) – which is in turn the result of the relationship between signifier-*nāma* and signified-*rūpa* – nothing more than a convention (*vohāro*) forming part of a common conception (*paññatti*), that would not exist without this conventional agreement. This complex system of cognitive reiteration is defined as ‘semiotic-significant-proliferation’ (*papañcasaññāsaṅkhā*). Since this discourse is also valid for subjects (*puggala*), it follows that beings (*satta*) are nothing but interaction of a complex system of factors (*suddhasaṅkhārapuñja*). In the *Sammādiṭṭhisutta* (MN 9) we read:

A noble disciple understands what names and forms are, what is their origin, their cessation, and what practices lead to their cessation.

But what are the name and the form? What is their origin, their cessation and the practice that leads to their cessation? – Sensation, cognition, intention, contact and attention. This is the name. The four primary elements, and the form derived from the four primary elements. This is the form. Such is the name, and such is the form.

This [unity] is called name-and-form. Name and form originate from consciousness. Name and form cease when discernment ceases. The practice leading to the cessation of name and form is simply the noble eightfold path.

²⁵ The most suitable term to describe this phenomenon is that of *idealized cognitive model* (ICM) developed for the studies on the theory of the cognitive prototype by psychologist Eleanor Rosch.

We have observed that the term *rūpa* can appear both as an indefinite substance waiting to be designated, and also as an aspect of an already designated formality. In other words, *rūpa* is like the Saussurian nebula.

In its opposition to *attha*, the form appears as the identity of the indefinite, while *attha* is the ‘aim’ to which the cognitive apparatus tends: the defined ‘thing’, the attributed ‘sense’, which however belongs to that same pre-conceived sense.

We must ask ourselves if at this point there is a possibility to connect the paths of the five aggregates with those of the *paṭiccasamuppāda*. In fact, both have common elements: specifically, the two final elements of the aggregate factors are the second and third phase of the conditioned production chain.

It seems clear that the five aggregates indicate a mechanism of internal interpenetration, in which the element that comes later in the discussion is the one that ‘includes’ the previous ones. In this context, in the cognitive phases, the *viññāṇa* element includes in itself *saṅkhāra*, *saññā*, *vedanā* and *rūpa*.

If *viññāṇa* therefore indicates a discretion, it is clear that to be such it must pre-include the elements mentioned above. The sensation contains in itself only the data of the form, which it processes sensorially. Designation, i.e., semantic cognition, contains within itself the emotional datum of sensation, without which the associative act (*saṃ-janati*) could not be performed.

It is now possible to connect the chain structure of the *paṭiccasamuppāda* – which starts with the influence of the *avijjā* on the cognitive constructs (*saṅkhāra*) to initiate the process of discernment (*viññāṇa*) – with the concentric process of the *pañcakkhandha* that reach the *viññāṇa* as a result of the co-occurrence of the four previous instances.

In the concentric conception of the aggregates, the cognitive constructs (*saṅkhāra*) are the result of the previous experience of semantic apperception (*saññā*) which therefore contains the sensation (and with it, the image of the form), but in the concatenating vision of the *paṭiccasamuppāda* we start directly from the *saṅkhāra*, describing them as the result of ignorance (*a-vijjā*). The *avijjā* therefore includes the sensation-of-the-form (*rūpaṇca vedanāca*) and the semantic sphere (*saññā*) presented in the vision of the *khandhas*. At this point we can see the connection between the two systems coherently. In fact, it is to *viññāṇa* that the action of the linguistic sign *nāmarūpa* is subordinated, which is nothing more than an anticipating instance of cognition.

Certainly, I do not want to deny here that to a certain extent Buddhism admits the existence of a material dimension from which contact (*phassa*) arises. It is clear that Buddhism does not distinguish between internal and external dimension, and indeed considers this split between subject and object as the main cause of *dukkha*. It is not sufficient to cause contact between an organ of cognition and an object so that it can be perceived: if in fact the cognitive norms that allow us to discern have not been previously introjected, no object will be *recognized*, and

cognition proceeds only by recognition of *identity*. The meaning of the binomial *nāmarūpa* is therefore this: a given nominal signifier (*nāma*) is associated with an idealized cognitive form (*rūpa*). For words it is the same thing: the sounds of language have no meaning for the listener if the listener has not previously memorized that each sound-form has a precise meaning. For example, in MN 139 we read an interesting discourse from the Buddha on the relativity of language and on how the dialects and pronunciations of words change as geographic areas and regions vary, although the meaning of an object is apparently the same.

7. A Possible Solution

The problems we have seen exposed in the *Niruttipatha* link together the philosophy of cognition and language, making it essential to determine what is ‘real’ from an ontological point of view. The Neo-Parmenidean philosophy in this sense is the one that comes closest to the same problems encountered by Buddhism in this investigation of reality. From the point of view of Severino’s Neo-Parmenidism, we could say that “Severino intends to lift duality in the unity and, thus, to achieve the authentic unity; but, from another point of view, he intends to maintain the determinateness and, thus, the relation, which represents a unification, not a unity, because it relies on the duality of the related terms, by virtue of which it maintains its determinateness” (Stella et al. 2020, 69). A final comprehensive theory unifying the two systems would state that:

1. Truth is one, so the Being is one, which manifests itself in multiple aspects. The multiple aspects of truth (entities for Severino) are identities distinct from each other.
2. Despite their identity, they are not independent, nor are they isolable or separable from the Whole which they are part of, because it is in their belonging to the Whole that things exist and appear. The relation between entities causes them to appear. They are not separable and are therefore not self-existent as such.
3. Each entity, different from the others, has within itself the totality of all the other entities. It is not the opposition that defines the entity, but the fact that each entity is itself the Whole Being (fractal-holographic principle).

In a surprising philosophical convergence with Severino, Brown explains how Buddhism has been unjustly identified as nihilist, where nowhere is it stated that an entity can perish “into nonexistence”, as this misunderstanding lies in the “confusion of an entity with an identity” (Brown 1999: 264). Thus, just as Severino denies that “things come out of nothing and fall back into nothing” (Severino 1982), Brown states that in Buddhism “an entity does not arise from nothing nor does it perish into nothing, but is a transition from one baseline state to the next” (Brown 1999: 264).

This investigation involved a reconsideration of Abhidhammic philosophy, which presents a reinterpretation of the world that is different from that of Early Buddhism, but may also be viewed as a potential misperception. The nihilistic nothingness under discussion here is not simply understood as the absence of a perceived object, but rather as the idea of its complete destruction and cessation of existence: the *nihil absolutum*, the ‘absolutely nothing’, which is

also, for a Greek way of thinking, the absolute annihilation of the Being (*tò mēdamōs ón*). This vision of the annihilation of things seems not to be part of Early Buddhism, which adheres rather to a complex dynamic of transformation of appearance, without interpreting the disappearance of things as their annihilation, but focusing rather on the human inability to recognize that the truth it is wider than the world built through various systems of knowledge, and therefore suffers from the perceived disappearance of things.²⁶

Summary and Conclusion

For Saussure, the binomial sound/idea or also vocal/mental is just “the easy and insidious way to conceive it” (*la façon facile et pernicieuse de la concevoir*). Therefore, the real dualism is between the vocal phenomenon “as such” (*comme tel*) and the same vocal phenomenon understood as a sign. In other words, dualism as an opposition between psyche and matter is rejected since the linguistic dualism is mainly mental.

There is a first domain, interior, psychic, where the sign exists as much as the meaning, one indissolubly linked to the other: there is a second, exterior, where there is nothing left but the “sign”, but at this moment, the sign reduced to a succession of sound waves deserves only the name of vocal figure. [...] *Identities* in this domain are fixed by the relationship between meaning and sign, or by the relationship between signs themselves, which is no different.²⁷

In this context, the usual semiotic tradition of Aristotelian convention is dismantled. Dualism cannot be a useful paradigm to describe reality, least of all semiotics: “just as the signified does not represent the object, the signifier does not represent the signified” (Rastier 2003: 28).²⁸

As De Mauro points out, it is possible to trace back a *semantic theory* in Saussure’s linguistics as a distinction between *form* and *substance* (De Mauro 1991: 105). We can understand the *actes de parole* leading them back to a clear semantic content, but only if we admit a potential infinite

²⁶ As Allen writes, Parmenides seems to affirm that the Being is both unitary and infinite. The only problem with this statement is the meaning of ‘division’ of the Being. Indeed, the Being is described as ‘infinitely divisible’. Nonetheless, if this division implies a total separation of the divided part from the whole, Severino’s accusations against Parmenides would be right. However, we will see that this is not the case. In Parmenides’ philosophy, we distinguish two kinds of infinity, one extensive, and one numerical: “Unity is proved to have infinitely many dense parts, and infinitely many successive parts” (Allen 1974: 698). Another important aspect is the “distinction between Being and the being of something” (p.701). We could speak indeed of ‘being-of-unity’ as distinct from Unity itself. In the absolute doesn’t appear the whole. What appears is just the form of the whole, which is part of the whole, but it is not its entirety. Severino calls this the “concrete content of the whole”. Since this concrete content does not appear, we are somehow victims of a contradiction, for which what is not the Whole is signified as ‘whole’. Without knowing, Severino implicitly agrees with Buddhism, when he affirms that this contradiction would be removed if we were to be omniscient (Severino 1982: 173). The holographic principle partakes the simultaneous existence of manifoldness in unity and vice-versa. The whole is a unity which contains the manifold, and any part of the whole is at the same time a part and the entire whole itself. For Parmenides “Being is distributed to all of the many things which are, from the smallest tot the greatest; for Being is not lacking to anything which is” (p.716).

²⁷ Cit. Saussure 2002: 21. Original: “Il y a un premier domaine, intérieur, psychique, où existe le signe autant que la signification, l’un indissolublement lié à l’autre : il y en a un second, extérieur, où n’existe plus que le « signe », mais à cet instant le signe réduit à une succession d’ondes sonores ne mérite pour que le nom de figure vocale. [...] Les *identités* dans ce domaine sont fixées par le rapport de la signification et du signe, ou par le rapport des signes entre eux, ce qui est non différent”.

²⁸ Original: “pas plus que le signifié ne représente l’objet, le signifiant ne représente le signifié”.

variety in the possible meanings and phonic expressions, we can understand how they are systematized in a series of unified forms associating the manifold *paroles*. Such schemes or forms “permit to group and arrange in standardized classes both the phonic productions and senses, understanding them as realizations of schemes or forms. To such schemes or forms, after much hesitation, Saussure gave, during the third course of general linguistics, the names of *signifiant* [signifier], for the external, and *signifié* [signified] for the internal plane of the content” (*ibidem*).

The fundamental issue of the void that separates a single element from its function persists due to the fact that everything is given in relation to one another. It is only through the association of two or more entities that the linguistic phenomenon arises, but a single, isolated, and unassociated entity is empty and ephemeral, like a phantasm. This definition is particularly relevant for those familiar with Buddhist philosophy.

The Abhidhamma defends the principle of identity of the dhammas by which it affirms the impossibility that a dhamma becomes other than what it is (*na ca sabhāvo aññathā hoti*), but then the affirmation of the possibility that a dhamma is annihilated (*bhaṅgakkhaṇa*) appears contradictory with the previous one as it would become that which is not, that is, a nothing.²⁹

Reality would be lived entirely on an imaginary plane, and not in the relation between the objective and the imaginary plane (the same dualism between the objective and the imaginary is included in the imaginary plane). This doubling also occurs in the relation between category and quality. For the Abhidhamma, the form is changeable (*rūpa – ruppāna*) and the entities are self-existent (*dhamma – sabhāva*). Since an entity also indicates a characteristic of an object that can be understood as an entity itself, the Abhidhamma draws a distinction between *nipphanna* and *anipphanna*, that is, between ‘concretely-produced’ and ‘non-concretely-produced’.

While the *nipphannas* are authentic *sabhāva-rūpa* or *salakkhaṇa-rūpa*, they would be (here’s another split) ‘material matter’ (*rūparūpa*) which can be understood by the insight process (*sammasana*), but which is subject to a production cycle (*uppāda*), stasis (*ṭhiti*) and dissolution (*bhaṅga*). The *anipphannas* are not ‘real’ dhammas, although the convention (*rūlhiyā*) leads us to call them *rūpa-dhammas*. The reader will perfectly understand well how this form of progressive analysis of the Abhidhamma, far from revealing the archetype of all things, dug into a fractal, producing ever greater conceptual and cognitive divisions, forgetting the fundamental principle of Early Buddhism, which he had already foreseen this double-imaginary nature in the Satipaṭṭhāna (MN 10). The meditator realizes that the body ‘appears’ (*atthi kāyo*) when he meditates on the image of the double imaginary of a body in the body (*kāye kāyānupassī viharati*), therefore the truth is neither in the body nor in the other body “that is in the body”. These images of the body that contain each other are the imaginary plane, the material body and the mental body are both images, but with the awareness here that the meditator reveals the true body, which is precisely in that being (*atthi*).

²⁹ The apparent variations of the dhamma are only positional variations (*bhāvaṇigamana*), but the Abhidhamma states that an alteration (*bhāvaññāthā*) of the dhamma itself would correspond to its destruction. This is possibly where the Abhidhamma diverges from Early Buddhism, for which the dhammas are only configurations of the sole reality, but just in the context of nominal conception they can be seen as destructible, unlike what-is (*yathābhūtaṃ*).

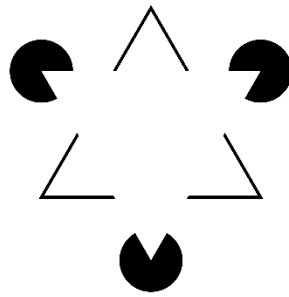


Fig. 3: An example of Gestalt perception. Although the triangle image is not present, our cognition anticipates its vision (Kanizsa's triangle)

Is it possible to find an objective reality by freeing ourselves from the influence of our perceptions? With the Gestalt we begin to find some considerations closer to Buddhism. If we take the illusion of the Kanizsa triangle for example, we realize that its functioning can only be explained by admitting the cognitive instances of our linguistic system. Just and only if the incorporation of the 'triangle' sign is given in advance, this can act as a cognitive prejudice: an expectation that influences the final perception of the drawing. Semantics anticipates cognitions. The Kanizsa's triangle is seen because there are cognitive assumptions that make us assume that there must be there what we call 'triangle'.

This theory has significant implications for contemporary studies due to its recognition of the relationship between linguistics and Buddhist philosophy, as well as its positioning of Buddhism as a central element within the Indian philosophical tradition that addresses language. This recognition can greatly contribute to the revival of cross-cultural dialogue between linguistics and traditional Buddhist wisdom.

Further implications of this theory would directly affect the way in which Buddhist studies address textual inquiry, as the etymological analysis of the technical terms used would be relevant for the purpose of understanding what the authors of the text intended to communicate (this is the case of terms like *saññā* and *viññāṇa*).

To use Saussure's words: "nothing *is*, at least not absolutely (in the linguistic domain). No term, even if assumed to be perfectly correct, is applicable outside of a specific sphere" (Saussure 2002: 81).³⁰ It should be noted that in this expression Saussure seems to point towards a rigid nihilism, but we know that such an option would be impossible and must therefore be attributed to a misunderstanding of the Indian texts by Saussure.

In his writings Saussure formulates a consideration on points of view which resembles impressively a Buddhist analysis. Given that (1) "the *object* in linguistics does not exist purely to begin with; it is not determined in itself", and (2) "to name an object is nothing other than to

³⁰ Original: "rien n'est, du moins rien n'est absolument (dans le domaine linguistique). Aucun terme, en le supposant parfaitement juste, n'est applicable hors d'une sphere déterminée".

invoke a determined point of view A”, therefore, (3) we cannot reasonably understand anything without a prejudice, which is a point A, by estranging our vision from A to B, because in that case we would get stuck just in another point of view: “it is because one has once again succumbed to the illusion of linguistic beings leading an independent existence” (p. 23).³¹ The Buddhist equivalence of these statements is found in these concepts: (1) *anattā* or lack of *sabhāva*, (2) the notion of *diṭṭhi* – which Fuller (2005) have carefully recognized as involving both “opinions” (*micchā-diṭṭhi*) and “language” (*micchā-vācā*) –, and (3) the notion of *suñña* or *paṭicca* that, as we have demonstrated in this article, are equivalent.

In summary, this article has briefly explored how the issue of language, which interweaves ontology and philosophy of mind, is a transversal theme in both European and Indian philosophy, both in terms of mutual influences and shared themes that suggest a potential common origin. Nonetheless, these problems remain fundamentally important in modernity, and the advantages of a cross-cultural philosophy include bringing attention to this debate for the benefit of future advancements that consider multifaceted perspectives.

³¹ Original: (1) “l’objet en linguistique n’existe pas pur commencer, n’est pas determine en lui-même”, (2) “nommer un objet, ce n’est pas autre chose que d’invoquer un point de vue A determine”, (3) “c’est qu’on a cédé une fois de plus à l’illusion des êtres linguistiques menant une existence indépendante” (p. 23).

References

- Agamben, G. (1977), *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turin: Einaudi.
- Allen, R. E. (1974), "Unity and Infinity: Parmenides 142b-145a", *The Review of Metaphysics* 27.4: 697-725.
- Atlani-Voisin, F. (2003), "Le don de l'Inde". In *Cahier Saussure*, Dirigé par Simon Bouquet: 79-93. Paris: Editions de l'Herne.
- Attwood, J. (2018), "Defining Vedanā: Through the Looking Glass", *Contemporary Buddhism* 19.1: 31-46. Doi: 10.1080/14639947.2018.1450959.
- Brown, J. W. (1999), "Microgenesis and Buddhism: The Concept of Momentariness", *Philosophy East and West*, 49.3: 261-277. Doi: 10.2307/1399895.
- Conger, G. P. (1952), "Did India influence early Greek philosophies?". *Philosophy East and West*, 2.2: 102-128.
- Crosby, K. (2020), *Esoteric Theravada: The Story of the Forgotten Meditation Tradition of Southeast Asia* (Boulder: Shambhala Publications).
- De Mauro, T. (1991), "Ancora Saussure e la semantica". *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 45: 101-109.
- De Saussure, F. (2002), *Écrits de linguistique Générale* (Paris: Gallimard).
- De Saussure, F. (2011), *Course in General Linguistics* (Columbia University Press).
- Fuller, P. (2005), *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The point of view*. Oxon: Routledge.
- Gethin, R. (2004), "He who sees Dhamma sees dhammas: Dhamma in early Buddhism", *Journal of Indian philosophy* 32.5-6: 513-542.
- Herat, M. (2018), *Buddhism and Linguistics*. London: Palgrave Macmillan.
- Jones, R. H. (2018), "Dialetheism, Paradox, and Nāgārjuna's way of thinking". *Comparative Philosophy*, 9.2: 41-68. Doi: 10.31979/2151-6014(2018).090205.
- Joshi, N. R., (2007), "Sphoṭa Doctrine In Sanskrit Semantics Demystified". *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 88: 183-197.
- Karunadasa, Y. (1996), "The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma", *The Wheel Publication* 412/413, BPS Online Edition, 2001.
- Karunadasa, Y. (2018), *Early Buddhist Teachings. The Middle Position on Theory and Practice* (Somerville: Wisdom Publications).
- Karunadasa, Y. (2019), *The Theravāda Abhidhamma. Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Somerville: Wisdom Publications).
- Karunadasa, Y. (2020), *The Buddhist Analysis of Matter* (Somerville: Wisdom Publications).
- Ozawa-De Silva, C. & Brendan R. (2011), "Mind/Body Theory and Practice in Tibetan Medicine and Buddhism", *Body & Society*, 17.1: 95-119. Doi: 10.1177/1357034X10383883.
- Rastier, F. (2003), "Le silence de Saussure ou l'ontologie refusée". In *Cahier Saussure*, Dirigé par Simon Bouquet: 23-51. Paris: Editions de l'Herne.
- Ruegg, D. S. (2010), *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka* (Boston: Wisdom Publications).
- Severino, E. (1981), *La Struttura Originaria* (Milan: Adelphi).
- Severino, E. (1982), *Essenza del Nichilismo* (Milan: Adelphi).

- Small, E. S. (1987) “Semiotic referentiality: Saussure’s sign and the sanskrit nama-rupa”, *The American journal of semiotics* 5.3/4: 447-459. Doi: 10.5840/ajs198753/48.
- Stella, A. & Ianulardo, G. (2020), “Reciprocal determination and the unity of distinct determinations in The Primal Structure of Emanuele Severino”, *Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology* 2.3: 52-70. Doi: 10.7346/e&c-032020-05.
- Tamblyn, N. (2013), “Parmenides and Nāgārjuna: A Buddhist Interpretation of Ancient Greek Philosophy”. *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies* 4: 134-146.
- Tzohar, R. (2018), *A Yogācāra Buddhist theory of metaphor* (Oxford University Press).
- Vlastos, G. (1946), “Parmenides’ theory of knowledge”. In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 77: 66-77.
- Wijesekera, O. D. A. (1964), “The Concept of Viññāṇa in Theravāda Buddhism”, *Journal of the American Oriental Society* 84.3: 254-259.
- Woodbury, L. (1958), “Parmenides on names”. *Harvard Studies in Classical Philology*, 63: 145-160.

System of abbreviations used

DN : *Dīghanikāya*

MN : *Majjhimanikāya*

SN : *Saṃyuttanikāya*

AN : *Aṅguttaranikāya*

Ud : *Udāna*

MK : *Mūlamadhyamakakārikā*

Honneth's Reconstructive Method and Theory of Social Justice

Ployjai Pintobtang Ph.D.¹

อ.ดร. พลอยใจ ปิ่นตบแต่ง

[Received: 25/04/2566 Revised: 16/05/2566 Accepted: 10/07/2566]

บทคัดย่อ

ทฤษฎีว่าด้วยความยุติธรรมและเสรีภาพของรอลส์อาจกล่าวได้ว่าเป็นหนึ่งในผลงานทางปรัชญาการเมืองที่สำคัญที่สุดของศตวรรษที่ยี่สิบซึ่งมีคุณูปการต่อการพัฒนาการของเสรีนิยมทางการเมืองในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม ทั้งความท้าทายจากโลกแห่งความเป็นจริงและการถกเถียงเชิงทฤษฎีล้วนตั้งคำถามต่างๆต่อทฤษฎีดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ มีทฤษฎีทางเลือกต่างๆมากมายถูกนำเสนอและท่ามกลางตัวเลือกเหล่านั้น ทฤษฎีของฮอนเน็ทในหนังสือ *Freedom's Right* เป็นหนึ่งในทางเลือกที่ทั้งครอบคลุมและมีพลังในการอธิบายมากที่สุด บทความชิ้นนี้ทั้งอธิบายและวิจารณ์ทฤษฎีว่าด้วยความยุติธรรมของฮอนเน็ทโดยเปรียบเทียบกับแนวทางการศึกษาแบบคอนสตรัคทีฟของรอลส์ บทความนี้เสนอว่า แนวทางการศึกษาของฮอนเน็ทมีข้อเสียเปรียบต่างๆอันนำไปสู่ความล้มเหลวในการพยายามเป็นทฤษฎีทางเลือกที่จะมาแทนที่ทฤษฎีแบบเสรีนิยมของรอลส์

คำสำคัญ: ทฤษฎีความยุติธรรม ฮอนเน็ท รอลส์, ทฤษฎีการเมือง

Abstract

Rawls's theory of justice and liberty is arguably one of the most important works in political philosophy of the twentieth century which contributes to the formation of contemporary political liberalism. However, real world challenges as well as theoretical debates increasingly questions Rawlsian theory of liberty.² Alternative theories of liberty are proposed and among the most comprehensive and compelling is Axel Honneth's *Freedom's Right*. This article aims to both explain and evaluate Honneth's theory of justice and contrast it with the Rawlsian constructivist method. In so doing, it reveals disadvantages of Honneth's reconstructive method and its failure to replace the Rawlsian liberal counterpart.

Keywords: theory of justice, Honneth, Rawls, Political Theory

¹ Department of History, Faculty of Humanities, Chiang Mai University

Rawls' theory of liberty is arguably one of the most important works in political philosophy of the twentieth century which contributes to the formation of contemporary political liberalism. However, real world challenges as well as theoretical debates increasingly questions Rawlsian theory of liberty.³ Alternative theories of liberty are proposed and among the most comprehensive and compelling is Axel Honneth's *Freedom's Right*. This article aims to both explain and evaluate Honneth's theory of justice and contrast it with the Rawlsian constructivist method. In so doing, it reveals disadvantages of Honneth's reconstructive method and its failure to replace the Rawlsian liberal counterpart.

1.The Overview of Honneth's Reconstructive Method

“Justice must entail granting all members of society the opportunity to participate in institutions of recognition. This means that certain normatively substantive and thus 'ethical' institutions requiring legal security, state authority and civil support shift to the centre of our idea of social justice. (Honneth, 2014, p. 61)”

In *Freedom's Right*, Honneth attempts to reconstruct Hegel's basic ideas in *Philosophy of Right* and to “develop the principles of social justice by means of an analysis of society (Honneth, 2014, p.7)” ,namely the reconstructive method in contrast to Kantian-Rawlsian constructivist theory of justice that does not take into account social reality and therefore, risks imposing abstract theory upon social reality inappropriately. Following Hegel's model in *Philosophy of Right*, Honneth employs freedom, the pre-eminent ideal of modern western society, as the point of reference to both delineate and evaluate existing institutions and practices and see how they promote or obstruct the realization of freedom and consequently, social justice. To achieve this goal, Honneth evaluates other theories of justice that are based on negative freedom (like that of Hobbes and Nozick) and reflexive freedom (like that of Kant and Rawls) and demonstrate how those kinds of freedom are inadequate as a foundation for a theory of justice. He then begins to reconstruct the three “spheres of actions” namely family, market economy, and democracy, then identifies practices and institutions that enable the realization of social freedom as, the normative foundation of western modern society.

1.1 Recht

I will begin with the etymology of the word “Recht” used in the title of the book in order to avoid any meaning being lost in translation. The original German title of Honneth's book is “Das Recht der Freiheit”. The original title is *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. The English translation of the title is *Freedom's Right: The Social Foundations of*

³ See, for example, Sinnott, G. (2020). Constitutional Law and the Limits of Rawlsian Liberty . *Legal Theory*, 26(2), 124-155. doi:10.1017/S1352325220000178. The article probes the applicability of Rawl's theory in the realm of civic liberty.

Democratic Life. The word “Recht” has meanings and connotations beyond the English word “right”. Recht stems from Old High German reht from Proto-Germanic rehtaz (“right, straight”), (an adjective also used substantively as a noun), from Proto-Indo-European h₃regtós (WordSense.eu). It means 1. The noun “right” as in the moral or legal entitlement to have or to do something (Oxford Online Dictionary) 2. Law. Recht is also very closely linked to Gerechtigkeit or justice. One of the variations of the verbal form of Recht is rechten which means to argue or to justify one’s point and gerechete is the past participle form of the word. Gerecht is an adjective which means fair, just, suitable, lawful or right. In German, when we put “ge-” in front of a verb (then change the Endung in agreement with the subject) it usually has a similar effect to when we put –ed at the end of an English word; it is either transformed into a passive form or changes the tense of the verb. Gerecht, therefore, can arguably mean a quality of something that has been “right-ed” and Gerechtigket (justice) is a nominal form of it. The point I am trying to make here by giving a brief etymological background of the word Recht is that in the original text, *Freedom’s Right* is very close to Freedom’s Justice since we can say that, in German, justice is nothing but “right-ed-ness”.

2. Honneth’s Critique of Negative Freedom

Moving on to the other part of the book’s title which is *Freiheit* or freedom, in the next part of the essay I will discuss three kinds of freedom namely negative freedom, reflexive freedom and finally, social freedom in an attempt to specify how each contributes to a distinctive theory of justice. As Honneth himself also begins *Freedom’s Right* by giving historical background to these kinds of freedom, I shall follow his model but I will limit myself only to Hobbes, as the representative of negative freedom thinkers and Rawls as a representative of reflexive freedom thinkers and their theories of justice. At the end of this part, I will identify advantages and disadvantages of Honneth’s novel Hegelian theory of social justice in light of the mainstream Kantian-Rawlsian reflexive freedom theories including their methodological differences between the reconstructivist methodology of Honneth and Rawls’ constructivism.

The minimalist theory of negative freedom of Hobbes is inspired by his fascination with the Galilean “New Science” of the seventeenth century that falsifies Aristotelian physics. Although a humanist by training, Hobbes’s interest in theories of motion and their application in ballistics motivated him to formulate a new political theory that could finally move forward beyond Aristotle (Tuck, 2002, pp. 17-20). Theories of motion are to Hobbes the condition of human nature; theoretical and foundational, then Hobbes’s state theory is parallel with ballistics; i.e. the application of the theoretical state of nature to social reality. Despite the fact that we might not be at all convinced with his self-claimed “scientific method”, it is worth knowing the relationship between Hobbes’s negative freedom and the theories of motion. In an atomistic society, individuals can move independently from one another as long as they do not interfere with, or harm, other individuals and therefore “Any political and legal order derived in this

manner can only count on the approval of its subjects to the extent that it succeeds in fulfilling each of their individual expectations (Honneth, 2014, p.27)".

Honneth, on the other hand, puts more emphasis on the relationship between Hobbes's political theory and its historical, political context of the religious civil war and his intention to formulate a political theory that minimizes every kind of civil association which he despises as a source of disturbances and instability that inevitably leads to civil war that is not unlike his theoretical state of nature. In *Freedom's Right*, Honneth claims that Hobbesian negative freedom granted by the sovereign of the state only covers the individual's right to pursue their own egoistic aims, provided that they do not undermines the security of the state or harm other individuals. Honneth concludes that the rights derived from negative freedom "extends neither to the formulation of law nor to any interaction with fellow legal subjects...such a purely negative definition of freedom seamlessly passes over into the negativism of the resulting conception of justice (Honneth, 2014, p. 28)". Honneth finishes by demonstrating how negative freedom is an inadequate account of self-determination and only lets "the causality of an inner nature...guides the subject action and choices 'behind its back' (Honneth, p. 28)". In other words, acting by impulses without being able to resist or self-determine is undesirably passive and is not a satisfying model of freedom.

Honneth believes that in Hobbes political theory, it is political stability at all cost that is the most important goal; its normative content is hollow and freedom in a positive sense is seen as extravagant and does not relate to the concept of justice in any way. For Honneth, Hobbes' model does not provide any normative point of reference that has been drawn from values or ideals existing such as freedom in a certain society in a certain period in history. And for this reason, it is impossible to formulate a relevant theory of justice. Therefore, "The Greatest Liberty of Subjects, depentn on the Silence of the Law (Tuck, 2002, p. 152)"; you are as free as the sovereign does not prohibit you to be in the name of your own safety. Justice is defined in a minimalist way as the performance of every covenant (Tuck , 2002, p.100). The first covenant that the subjects make with one another to give all the political power to the sovereign is always the most essential one and is prioritized before any forms of freedom. For Hobbes, it is the excess of freedom that causes chaos and consequently deprives us of the conditions of justice. Too much freedom is seen as a greater threat to justice than the deprivation of freedom in Hobbes's political theory. In conclusion, negative freedom is, therefore, the way of thinking about freedom that sacrifices the best namely self-actualization and autonomy, in order to avoid the worst which is the return to the fictional state of nature or the condition of war. For Honneth, this leads to "the negativism" of the conception of justice. When freedom is posited as a threat to justice, the political system is designated as a tool to minimize instability by way of over-controlling. When freedom is defined crudely as the absence of external impediment without taking into account the inner-life, governing people is not different from taming animals. To shift the focus from the external impediments to the to the subject's relationship-to-self is the way to give the subject the capacity to act truly freely and not out of necessity i.e.

only in response to animalistic impulses such as fear. This then, gives a theory of justice a normative content and foundation that is not merely an outcome of a strategic way of maintaining security. This is when reflexive freedom comes into the picture.

3. Honneth's Reflexive Freedom

In Honneth's *Freedom's Right*, he offers two strands of reflexive freedom which are the model of moral autonomy like that of Emmanuel Kant and John Rawls, and the model of self-realization like that of John Steward Mill. In this research, however, I am going to limit myself only to the model of moral autonomy as it is the model that John Rawls; the most prominent justice theorist who employs the constructive methodology that Honneth intends to attack. John Rawls' *Theory of Justice* offers us a theory of justice based on the Kantian tradition of reflexive freedom. In this research, I will focus merely on the relationship between the tradition of reflexive freedom and Rawls' account of justice. In order to do so, I will attempt to understand Rawls' foundational concept of the Original Position which is central to his theory of justice.

3.1 Honneth and Rawls

The Original Position is a theoretical situation in which we ignore both our own, and other people's positions in the society when thinking about justice to avoid bias. In the attempt to be fair when distributing social goods, we do not take into account the differences everyone is born with. The relation between this way of thinking about justice as fairness and reflexive freedom is that, subjects do not merely think about others as impediments of their freedom but think of them as members in the society where people cooperate in not merely surviving but in having a good life together. This is the result of having what Kant calls moral autonomy, to be able to self-legislate and to act beyond our inclinations. This going beyond one's individual interest is also reflected in the formation of universal law in which Kant explains how it is closely linked to reflexive freedom. Paul Guyer succinctly explains this development in *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: "Since I have robbed the will of every inducement that might arise for it as a consequence of obeying any particular law as such, and this alone must serve the will as its principle. That is to say, I ought never to act except in such a way that I can also will that my maxim should become a universal law. Here bare conformity to universal law as such (without having as its base any law prescribing particular actions) is what serves the will as its principle and must so serve it (Guyer, 1998, p. 35)"

Without the crude criteria of pure self-interest, the standard of one's maxim would shift to the quality of the maxim to be universally good. In Rawls' *Theory of Justice*, the Original Position shares some qualities with Kant's universal principle because the subjects think from the perspective of an impartial theoretical person while disregarding the differences they are born

with. Rawls, however, moves beyond the realm of individual morality and attempts to formulate a procedure in distributing social goods that reflects Kant's idea of people being free and equal, a procedure that guarantees justice. For Honneth, the strand of moral autonomy in reflexive freedom inevitably leads to a procedural conception of justice without any content and becomes problematic because: "the concrete definition of justice is the outcome of the procedure of collective self-determination...the idea of moral autonomy necessitates a procedural conception of justice that serves a social system based on cooperation or democratic deliberation." In other words, Honneth criticizes Kant's approach to make freedom its own moral foundation. This is because "the substance of this system is not determined in advance, because for conceptual reasons the theory cannot anticipate decisions that autonomous subjects must make on their own (Honneth, 2014, p. 37)". For Honneth, the model of moral autonomy in reflexive freedom is still inadequate for democratic deliberation as a social system because it is essentially hollow.

Above all, Honneth criticizes reflexive freedom and its model of moral autonomy and self-realization because it neglects existing social conditions. For Honneth, social conditions that promote the realization of freedom need to be interpreted. Honneth argues that, for reflexive freedom "social circumstances only come into play once the exercise of freedom has already been defined, they are then added externally, as elements of social justice, but not as an inherent aspect of the exercise of freedom (Honneth, p. 40)". For a complete conception of freedom, Honneth argues that social conditions have to be included in the process of self-reflection from the beginning because true freedom cannot be realized without taking into account the social conditions essential for its own realization, and this is when he calls for "an institutional expansion of the concept of freedom (Honneth, 2014, p. 40)" which is the third kind of freedom-- social freedom. At this point, it becomes clear how the methodological difference between Rawls and Honneth affect their ways of thinking about justice. Therefore, in this concluding paragraph of this part, I shall attempt to analyze Honneth's original reconstructive method as his formulation of theory of social justice in contrast with Rawls' constructive method. There are two points in this methodological difference that I would like to discuss because they directly raise questions about the content of justice and how to achieve it. The first point is what Rutger Claassen calls "the emptiness objection". Honneth accuses the constructive method of being restricted to formal principles and focusing merely on the rational normative construction of the theory of justice without considering the possibility of its realization. The second point concerns the concept of person in the Original Position versus Honneth's anthropological approach. In Rutger Claassen's article "Social Freedom and the Demands of Justice: A Study of Honneth's *Recht Der Freiheit*", he identifies Honneth's first objection to the constructive method as "the emptiness objection" in which Honneth accuses the Kantian-Rawlsian constructive model of justice of being empty of any normative content hence, its detachment from social reality which ultimately makes it irrelevant. Claassen responds to Honneth as follows::

“The question is not whether to include empirical reality into one’s theory, but how to do so. Of course, the step of applying a principle is a separate step (a matter of practical judgment); no constructivist would deny that content is added at the stage of application. But nothing forces the constructivist to accept social scientific standards at this stage (Claassen, 2014)”

For Claassen, (and possibly Rawls too), it is reasonable to focus on the procedure and leave the content empty because, in the constructivist point of view, historical and social reality are not proper ingredients in formulating a theory of justice. “Historical and social reality” simply implies a selection process which also so readily allows itself to be a mechanism of exclusion. History is not in any way immutable and relying on historical “fact” to ground a theory of justice is therefore extremely dangerous.

However, from the reconstructive point of view, what is novel and valuable in the reconstructive method is not only the inclusion of social analysis itself but the fact that it provides a new foundation for justice namely the idea of recognition. In *Freedom’s Right*, Honneth argues that it is not adequate to see others as free and equal (as in the autonomy model) but the subjects are to “recognize the need to supplement their respective aims, thus seeing their own aims in the other, merely reflexive freedom becomes intersubjective freedom (Honneth, p. 45) and this is what Hegel calls “being with oneself in the other (Honneth, 2014, p. 44)”. Responses to the constructivist approach will be further scrutinized in the next part in which I will move on to the problematic concept of person in Rawls’s Original Position versus Honneth’s more anthropological approach.

It is worth seeing the problem of the concept of person in light of the debate between the liberals and the communitarian. Honneth’s insistence on the intersubjective approach to the concept of person enables us to categorize him as an opponent of the Rawlsian liberal model of self as antecedently individuated (Mulhall and Swift, p. 73). This wider debate allows us to see how the conceptual difference of person parallels with their methodological difference.

The reconstructive method’s argument that, despite how rational and well-constructed a theory of justice might be, in order to be realized, it has to be implemented in social reality and that is when the problem will arise since that theory completely disregards the social reality and is foreign to it. This can be refuted with the fact that a free-standing constructive model of theory of justice has the advantage over the reconstructive one in that it is at least, methodologically more reliable. When dealing with a concept that is essentially a public concern like the concept of justice, it is necessary to provide a tool for everyone to systematically to question it. The reconstructive method has a fixed point of reference in the idea of freedom and attempts to find its potential in the existing social reality and therefore, risks engaging itself in the conundrum of defining one of the most controversial terms such as reality. This ultimately leads to justice as a topic of discussion becoming more abstract and more difficult to be systematically questioned. Meanwhile, the constructive theory of justice is

more tangible in that it allows itself to be criticized according to the standards of logic and soundness and in terms of applicability.

While the first question of the problem of application concerns mostly about the questions of efficiency and applicability, the second question about the concept of the person goes deeper into the metaphysical foundation of the two methodologies of constructivism and reconstructivism. I am going to define this issue by putting forward the argument which has already been proposed in Mulhall and Swift's *Liberals and Communitarians*. Sandel's critique of Rawls that the disembodied self, standing in a purely voluntary relation to its ends, is an incoherent way to understand how people relate to their values and purposes; we are constituted as the people we are by those ends that give our life its meaning hence our identities (Mulhall and Swift, p. 199).

This argument concerns the fundamental difference between the liberal and the communitarian way of seeing how a theoretical political community comes into being. In response to this argument, Rawls insists on the difference between the public and the private and between a political and an associational. Mulhall and Swift interpret Rawls's response as an argument for the involuntary nature of the political; our public identity as citizens is unique because as a citizen, we can regard ourselves as independent from, and capable of revising on reasonable grounds, our conception of the good (Mulhall and Swift, p. 201). This ambiguous response reveals one flaw in Rawls's theory of justice; it relies so much on people's rationality and their ability to "theorize away from social reality". In the tradition of procedural justice, the ability to radically self-determine is a compulsory requirement.

3. The alternative is Honneth's reconstructive method which emphasizes the intersubjective theory of self-formation. In the Hegelian tradition of intersubjective theory, the boundaries not only between subjects but also between subjects and objective social reality and the concept of social freedom become blurred. Everything seems to be the pre-condition of everything. The interconnectedness nature of the intersubjective theory gives us the advantage of being able to think beyond the framework of self-interest. However, at the same time, it raises another, arguably more severe, problem of measurement and responsibility. As I have mentioned earlier, when it comes to the concept of justice which is inherently a public issue, it is important to have the language that allows everyone to enter into the public sphere and debate over different issues and be able to know whose responsibility it is that concerns this and that problem. The intersubjective theory that attempts to reconstruct the concept of a person makes it more complicated to identify both the problem and those who are responsible for it because, as I have mentioned, "everything is precondition of everything". It is necessary to reformulate the grammar of public debate to fit with the intersubjective theory. The precept that you cannot think analytically about concepts without taking into account social

reality sounds self-evident at first glance. Nevertheless, it also requires people to think radically different than what we usually do; by grasping concepts as if it is a thing and build our arguments from there. It is a real challenge, although not entirely impossible. Therefore, the next part of the research is going to focus on Honneth's theory of justice and his concept of social freedom in the sphere of democracy. In my opinion, it is the most appropriate sphere to examine Honneth's theory of justice and the reconstructive method at work. Honneth's Justice in the Democratic Sphere

In the last part of this research, I am going to focus on Honneth's "" democratic sphere in the last chapter of *Freedom's Right* titled "the We of Democratic Will-Formation" and, finally, I evaluate the reconstructive method and identify its advantages and disadvantages in comparison with the Rawlsian constructive method.

Departing from the Hegelian model in *Philosophy of Right*, Honneth begins by identifying how social institutions are the embodiment of social freedom in the democratic sphere. The institution of the public sphere is "a social sphere in which citizens form generally acceptable beliefs through deliberative discussion, beliefs that form the principles to be obeyed by the legislature in accordance with the rule of law (Honneth, 2014, p. 254)". In the same way that negative, reflexive and social freedom are dependent on one another, Honneth insists, contrary to the proceduralists, that the deliberative decision process is "bounded (Honneth, 2014, p. 254)" by the realization of freedom in the other two spheres of family and market, hence "the necessity for supporting social freedom in the two other spheres (Honneth, 2014, p. 255)".

In the first section of "the Democratic Public Sphere", Honneth reconstructs the history of the emergence of the public sphere in modern Western society to support his argument that it is social freedom, not individual freedom that is the normative ideal of modern democratic society. Supported by the history of social struggle for political rights, Honneth argues that the democratic public sphere's dependence on communicative practices reveals the flaw of the model of democratic society based on individual freedom. He indicates the distinctive nature of political freedom that is essentially positive, unlike the liberal rights to freedom which are essentially negative. The social movements for political right in the nineteenth century; from the workers' movement to the movement for female suffrage, illustrate how "political rights enable subjects to do what they could not do alone and in a stance of individual retreat (Honneth, 2014, p. 259)."

Honneth then moves on to identify the pathologies of social freedom. He uses examples of the aggressive sentiment of public opinion during the Franco-Prussian War, German radical völkish nationalism, and the current "entertainment journalism" that does not fulfill its duty as a media. Lastly, he criticizes the online community whose "price for the boundlessness and placelessness

of the web-based public is that there are almost no demands on rationality (Honneth, 2014, p. 301)". He ends this section by emphasizing the inadequacy of constitutional patriotism as an explanation for what unites the society. This is because it cannot motivate citizens to participate in the process of democratic deliberation. The democratic sphere is different from the other two spheres (family and market) in that "Whereas we always seek involvement in the other two spheres of social freedom, because our 'natural' desires or objective constraints of survival compel us to, we must first resolve to engage in the sphere of democratic will-formation (Honneth, 2014, p. 278)".

The social phenomenon of "apathy" is what Honneth regards as the worst form of social pathology. His last appeal to the concept of solidarity as a social glue with an emotional aspect that appropriately transcends national borders in Western Europe offers the missing piece in the concept of freedom as he concludes his five-year project by contending that, "there remains little more than the hope that on the basis of the historical consciousness, we will see the development of a European culture of shared attentiveness and broadened solidarity (Honneth, 2014, p. 335)".

4. Critique of Honneth's Normative Reconstructive Method

In this last part of my essay, I shall argue how Honneth's normative reconstructive method, as a tool to formulate a new theory of justice based on the concept of social freedom, might not be a superior alternative to the constructivist theory of freedom.. There are two points that I would like to make in order to support my argument; First, the relationship between historical fact and the underlying normative ideal is problematic. Second, there is an inconsistency in Honneth's reconstructive methodology.

Honneth's "reconstruction" of the history of modern Western public sphere is extensive and in-depth. Nevertheless, by making the role of the study of history merely a tool to identify one "normative ideal" of the modern society seems to be inappropriate for many reasons. First of all, it is limiting and, ironically, becomes merely "instrumental" in the Frankfurt School thinkers' usage of the term. Instead of treating history as competing narratives, taking for granted one narrative as a fact is rather dangerous. For example, it is in the last part of the book that Honneth appeals to the solidarity of the Western European countries beyond the nation-state borders. However, it is worth pointing out that he could only do so convincingly because previously he has chosen not to give the weight to the inimical elements in relationships among European countries. In fact, it could also be argued in the opposite way that, historically, the Western European nation-state system arose from numerous military conflicts throughout its history.. Furthermore, Honneth's employment of the shared Western European intellectual heritage as the basis of freedom inevitably risks exclusion of some citizens. Now more than ever, it is important to consider the various religious, historical and cultural backgrounds of the people that inhabit Western Europe. Multiple cases of racial and religious tensions prove how Europe can no longer define itself only within European border without taking into account

citizens with different backgrounds. The problem with *Freedom's Right* and its reconstructive method is that Honneth only provides a long series of self-claimed historical facts that fit his argument for the concept of social freedom.

Secondly, reconstructivism as a method seems novel and ground-breaking. Nevertheless, in order for it to become an acceptable methodology in the field of social science, Honneth has to be more specific on what criteria one should employ in judging what is the ultimate normative foundation of a given society. It seems that this reconstructive method only can work as a tool for analysis only in Western European developed modern society. Honneth himself might argue that this is because he would like to insist that the concept of a Kantian-Rawlsian free-standing, universal constructive method is ineffective. Nevertheless, as I have mentioned, mere European history, let alone if it is true or not, is no longer adequate for the understanding of European society and its normative ideal.

In summary, after a close scrutiny of Honneth's highly original theory of justice as a revision of the Hegelian normative reconstructivist methodology especially in the third democratic sphere of social freedom, I have come to the conclusion that despite a theoretically more well-grounded concept of social freedom, it does not seem to be qualified as a replacement for the Rawlsian liberal concept of reflexive freedom and its free-standing constructive theory of justice. Honneth's decision to employ historical "facts" to formulate a theory of justice that takes into account social reality in the hope of making his theory of justice relevant in social reality backfires. Instead of making his theory of justice more approachable, the intersubjective alternative that he proposes further complicates the concept of justice and therefore pushes it further away from the public concern without giving any real advantages over the dominant liberal concept of reflexive freedom and its theory of justice. Moreover, the reconstructive method that employ European history as its foundation, fails to incorporate the fast-changing reality of the increasing number of European citizens with different religious and cultural backgrounds. If reconstructive method decides to do so, it will lose its characteristic region-focused and would ultimately have to recourse to the constructive method.

Reference

"A Review of Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life." Notre Dame Philosophical Reviews (2014). Notre Dame Philosophical Reviews. Notre Dame Philosophical Reviews. Web. 28 Dec. 2014. <<http://ndpr.nd.edu/news/53335-freedom-s-right-the-social-foundations-of-democratic-life/>>.

Claassen, R. (2014), Social Freedom and the Demands of Justice: A Study of Honneth's Recht Der Freiheit. *Constellations*, 21: 67–82. doi: 10.1111/1467-8675.12068

Freeman, Samuel, "Original Position", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/original-position/>>.

Guyer, P., Ebsco Publishing (Firm, & Netlibrary, I. (1998). *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals : critical essays*. Rowman & Littlefield.

Axel Honneth. (2014). *Freedom's right : the social foundations of democratic life*. Columbia University Press.

Mulhall, S., & Swift, A. (1996). *Liberals and communitarians*. Blackwell.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Tuck, R. (2002). *Hobbes: A Very Short Introduction*. OUP Oxford.

กัญชาเพื่อยกระดับการสำนึก: มุมมองเชิงวิพากษ์

(Cannabis for Enhancement of Consciousness: A Critical Perspective)

ผศ.ดร.ชัชชัย คุ่มทวีพร¹

[Received: Revised: Accepted:]

พระผู้เป็นเจ้า ผู้เป็นมกุฏของข้าฯ กาลครั้งหนึ่ง มีชายคนหนึ่งอาศัยอยู่ในเมืองหนึ่ง เขาเป็นชาวประมงโดยการค้าขาย และเป็นผู้เสพกัญชาโดยอาชีพ เมื่อใดก็ตามที่เขาได้รับค่าจ้างรายวัน เขาจะใช้เงินเพียงเล็กน้อยซื้ออาหาร และส่วนที่เหลือทั้งหมดซื้อสมุนไพรเฮฮาที่สกัดเป็นสารกัญชาในปริมาณที่เพียงพอ เขาเสพกัญชาวันละสามครั้ง หนึ่งครั้งตอนเช้าในขณะที่ท้องว่าง หนึ่งครั้งตอนเที่ยง และอีกครั้งตอนพระอาทิตย์ตก ดังนั้นเขาจึงไม่เคยพลาดที่จะมีความสุขอย่างฟุ่มเฟือย ถึงกระนั้นเขาก็ยังทำงานค่อนข้างหนักในการตกปลา แม้ว่าบางครั้งจะใช้วิธีที่ผิดปกตินัก

Tale of the Two Hashish Eaters.

Arabian Nights.

‘กัญชาสามารถช่วยให้คุณผ่านช่วงเวลาที่ไม่มีความสุขได้ดีกว่าเงินที่จะพาให้คุณผ่านช่วงเวลาที่ไม่มีความสุข’

The Freak Brothers.

บทคัดย่อ

งานวิจัยเชิงเอกสารชิ้นนี้มุ่งศึกษาประเด็นปัญหาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับกัญชา เช่น การใช้ทางการแพทย์ นันทนาการ การยกระดับสำนึก ปัญหาเกี่ยวข้องกับด้านกฎหมาย แต่บทความนี้เสนอผลการศึกษาด้านการยกระดับสำนึกที่เกิดจากการใช้กัญชา จิตของมนุษย์ภาวะปรกติถูกหล่อหลอมให้ยอมรับความเป็นเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์ และแนวคิดแบบประโยชน์นิยม ทำให้มีกรอบการคิดอันจำกัด การใช้กัญชาอย่างมีสติและเป้าหมายเพื่อยกระดับสำนึก สามารถปลดปล่อยจิตแห่งเหตุผลให้เกิดจินตนาการ มุมมองและความคิดใหม่ๆ ที่ถูกกดทับไว้ ทำให้เราสามารถจินตนาการนอกกรอบวินิพนธ์ คีตกรรมสร้างสรรค์สร้างดนตรี นักประพันธ์สามารถนิพนธ์นวนิยายที่มีความเป็นอมตะ นักปรัชญาสามารถแก้ปริศนาทางปัญญา แม้กระทั่งนักวิทยาศาสตร์ก็ยังสามารถสร้างแนวคิดและมุมมองใหม่ๆ ได้ มิใช่ว่า ทุกความคิดสร้างสรรค์ที่เกิดจากการใช้กัญชาเป็นภูมิปัญญาที่ผิดพลาดไม่ได้ ตรงกันข้ามทุกความคิดที่เกิดขึ้นสามารถนำมาตรวจสอบ พิเคราะห์วิจารณ์ และมีเพียงบางความคิดสามารถนำมาประกอบสร้างกับความรู้ ความเข้าใจในภาวะจิตปรกติได้ ประเด็นสำคัญก็คือ ‘บางความคิด’

¹ ภาควิชามนุษยศาสตร์ วิทยาลัยศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต

เหล่านี้ไม่สามารถค้นพบในภาวะจิตปกติได้ ข้อวิจารณ์ว่า ความคิดสร้างสรรค์ที่เกิดขึ้นเมากัญชา เป็นสิ่งไร้เหตุผลหรือภาวะจิตวิปลาส เป็นเหตุผลบกพร่องเพราะวิจารณ์ที่มาของความคิด แต่ไม่ได้ ประเมินตัวความคิดนั้น จากการศึกษาสามารถสรุปได้ว่า การใช้กัญชาอย่างมีสติและมีเป้าหมายเพื่อยกระดับสำนึกผู้สามารถสร้างสรรค์ความคิดใหม่และนำมาซึ่งความก้าวหน้าทางปัญญาได้

Abstract

This documentary research focuses on several issues related to marijuana, such as medical use, recreation, consciousness enhancement and legal issues. However, this paper presents the results of a study on the consciousness enhancement caused by cannabis use. The normal human mind is forged to accept rationality, as the result of scientific reasoning and the concept of utilitarianism, that limits the frame of mind. Mindful and purposeful use of cannabis to enhance consciousness is able to release the rational suppressed mind and create imagination, new perspectives and ideas. As a consequence, immortal works are created in poetry, music, novels, and etc. Philosophers can solve intellectual puzzles and scientists can also create new ideas and perspectives. Not every creativity generated by cannabis use is infallible wisdom; on the contrary, every idea that arises should be examined, critically criticized and only some ideas can be attributed to knowledge and understanding when the mind is in normal state. The point is that some of these 'thoughts' cannot be discovered in the normal state of mind. Criticism of the idea that creativity which arises while intoxicated with marijuana is illogical or insanity. It is a fallacy because it criticizes the origin of the idea but not assesses the validity of that idea. From the study, it can be concluded that the optimal and aimful use of cannabis to enhance consciousness can create new ideas and bring about intellectual advancement.

คำสำคัญ

การใช้ทางการแพทย์, การยกระดับสำนึก, กัญชา, วัฒนธรรมกัญชา, การเมา ภาวะสติแตก

บทนำ

สถานการณ์กัญชาและการเปิดม่านมายาแห่งความหวาดกลัว

ตัวเลขจากองค์การอนามัยโลก (WHO) รายงานว่า (ตัวเลขประมาณปี 2010) ประชากรทั่วโลกกว่า 147 ล้านคนใช้กัญชาเป็นประจำ ในรายงานยาเสพติดโลก 2020 (UNODC: 6) ให้ข้อมูลว่า ปี ค.ศ. 2018 มีผู้ใช้กัญชาประมาณ 192 ล้านคน (เพิ่มขึ้นประมาณร้อยละ 30.61) และพื้นที่ที่ตัวเลขเพิ่มสูงสุดอยู่ในประเทศที่พัฒนาแล้ว เช่น สหรัฐอเมริกา ยุโรปตะวันตก และออสเตรเลีย ซึ่งเป็นประเทศที่ระบบทุนนิยมเจริญก้าวหน้าที่สุด หากกัญชาเป็นเครื่องมือสำหรับการหลบหนีจากการเผชิญหน้ากับปัญหาชีวิต (ตามคำกล่าวหาของผู้คัดค้านการใช้กัญชา) แล้ว เราควรเห็นตัวเลขผู้ใช้กัญชาเพิ่มสูงสุดในประเทศด้อยพัฒนา ทว่ากลับเป็นตรงกันข้าม ตัวเลขผู้ใช้กัญชาเพิ่มสูงสุดในประเทศทุนนิยมตะวันตก (Thorsby, 2010, p. 146)

นายแพทย์ กรินสปูน (Lester Grinspoon) รู้สึกไม่พอใจที่เยาวชนใช้กัญชาเพิ่มมากขึ้นทั้งที่รัฐบาลประกาศว่า กัญชาเป็นสิ่งอันตราย เขาจึงพยายามทบทวนวรรณกรรมทางการแพทย์และวิทยาศาสตร์ เพื่อต้องการเปลี่ยนความเชื่อผิดๆ ของเยาวชน แต่กลับพบว่า คำสอนเกี่ยวกับกัญชาเกือบทั้งหมดวางอยู่บนความหวาดกลัวมากกว่าหลักฐานทางวิทยาศาสตร์ นั่นคือตัวเขาเองและคนส่วนใหญ่ถูกรัฐบาล ‘ล้างสมอง’ เขาจึงศึกษาสมบัติต่างๆ ทางจิตเภสัชวิทยา (Psychopharmacological Properties) ของกัญชา และพบว่า กัญชามีอันตรายต่อมนุษย์น้อยกว่าแอลกอฮอล์และยาสูบ ดังนั้นจึงไม่มีผลทางจิตเภสัชวิทยาใดๆ ของกัญชา ที่ทำให้คนอเมริกันสมควรถูกจับปีละกว่า 300,000 คน (ปัจจุบันกว่า 900,000 คน)/ปี (Grinspoon, 1971)

ตำนานโรควิตกจริตกัญชา (Cannabinophobia) ของฝูงชน อาจเทียบได้กับ ‘ความคลั่งทิวลิป’² (Tulipmania) หรือการล่าพ่อ/แม่มด (Witch Hunts) ในยุคก่อน ตำนานนี้สร้างขึ้นโดย ฮานสลินเจอร์ (Harry J. Anslinger) ผู้ได้นายว่า ‘จักรพรรดิแห่งกัญชา’ (The First Drug Czar) หรือ ‘ผู้โยนบาปให้กัญชา’ ซึ่งในเพลง ‘กัญชาชน’³ เล่าว่า หลังจากการห้ามเครื่องดื่มแอลกอฮอล์สิ้นสุดลงใน ปี 1933 ทำให้สำนักงานป้องกันและปราบปรามยาเสพติด (ปปส.) ถูกตัดงบประมาณลงอย่างมหาศาล เคราะห์ร้ายก็ย้ายมาลงที่กัญชา ฮานสลินเจอร์ ซึ่งดำรงตำแหน่งหัวหน้า ปปส. มาตั้งแต่ปี 1930 เขาไม่เคยแสดงความสนใจเรื่องกัญชามาก่อนเลย แต่

² คลั่งทิวลิป (Tulipomania) เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นระหว่างยุคทองของเนเธอร์แลนด์ เมื่อเกิดการตั้งราคาสัญญาการค้าขายหัวทิวลิปสายพันธุ์ใหม่กันอย่างสูงผิดปกติ จนถึงจุดสูงสุดก่อนที่ราคาจะตกฮวบลงมาอย่างฉับพลัน (วิกิพีเดีย สารานุกรมเสรี)

³ <https://www.facebook.com/legalizethailand/photos/harry-j-anslinger-ผู้โยนบาปให้กัญชาหลังจากการห้ามเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ สิ้นสุดลง/310534945760565/>

จู่ๆ ในปี 1934 กลับเริ่มรณรงค์ทำสงครามกับกัญชาอย่างหนัก มีการลงหนังสือพิมพ์โจมตีกัญชาอย่างรุนแรง เช่น 'Marijuana: The devil's weed with roots in hell' (กัญชา พืชปีศาจที่กำเนิดจากนรก) และ 'Marijuana: The assassin of youth' (กัญชา ฆาตกรรมเยาวชน) นอกจากนี้เขายังได้ออกรายการวิทยุ โจมตีกัญชาอย่างต่อเนื่อง และทำภาพยนตร์โฆษณาทางโทรทัศน์ เสนอภาพคนใช้กัญชาแล้วแสดงอาการรุนแรงต่างๆ ภาพการเมาแล้วคลั่งคลั่ง ซึ่งบิดเบือนไปจากความจริง ในที่สุดเขาได้รับชัยชนะอย่างเด็ดขาดในปี 1937 เมื่อรัฐสภาอเมริกันผ่านกฎหมายห้ามใช้กัญชาอย่างสมบูรณ์ ผลที่ตามมาคือแรงกระเพื่อมจากกฎหมายนี้มีผลไปเกือบทั่วโลก (รวมทั้งประเทศไทยด้วย)

ภายหลังมีการเปิดเผยว่า อานสลิเนอร์ได้รับเงินมหาศาลสนับสนุนการรณรงค์ต่อต้านกัญชา ทั้งจากภาครัฐ บริษัทผู้ผลิตแอลกอฮอล์ บริษัทกระดาษ และบริษัทผลิตสิ่งทอ ที่ล้วนแล้วแต่มีกัญชาเป็นศัตรูทางเศรษฐกิจ และการรณรงค์ต่อต้านกัญชาก็มิได้มีการศึกษาถึงผลกระทบหรือโทษของกัญชาแต่อย่างใด ในสถานการณ์นี้ กัญชาจึงเป็นแค่เหยื่อความโลภของจักรพรรดิแห่งกัญชา และคนทั่วโลกที่เป็น 'ติ่ง' ของอเมริกาก็กลายเป็นเหยื่อไปด้วย นายแพทย์ กรินสปูน สรุปสถานการณ์ปัจจุบันว่า คนนับล้านในอเมริกา 'ตาสว่าง' ในเรื่องกัญชาแล้ว แต่ฝูงชนส่วนใหญ่ยังคงเชื่อมายาของตำนานโรคจิตกัญชา

นวนิยายกำเนิดความเลวร้ายของกัญชาน่าจะเริ่มต้นที่ถ้อยคำโอ้อวดในกระแสวรรณกรรมโรแมนติกฝรั่งเศสของนักประพันธ์ เช่น Théophile Gautier, Charles Baudelaire สมาชิกของชมรม Le Club des Haschischins และรวมถึง Bayard Taylor และ Fitz Hugh Ludlow เขาพบว่า ถ้อยคำโอ้อวดภายใต้ฤทธิ์สารกระตุ้นในกัญชากลายเป็นที่มาของการออกกฎหมายโดยจินตนาการ (มีใช้หลักฐานทางการแพทย์หรือวิทยาศาสตร์) ที่จักรพรรดิแห่งกัญชาใช้ผลักดันจนรัฐสภาอเมริกันผ่านกฎหมายห้ามใช้กัญชา (Jacquette. 2010: 8)

ปี 1967 กรินสปูนต้องการเขียนงานเกี่ยวกับผลเสียของกัญชาที่มีเหตุผลแบบภววิสัยและสอดคล้องกับหลักฐานทางวิทยาศาสตร์ เขาคิดว่า หากมีงานเขียนที่มีข้อมูลครบถ้วนอาจเปลี่ยนทัศนคติของเยาวชนได้ แต่จากการทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับกัญชา เขาพบว่าการศึกษเกี่ยวกับกัญชาทั้งหมดมีเพียงมิติเดียวคือพิษของกัญชา (และไม่มิติต่ออื่นๆ ของการใช้กัญชาเลย) กรินสปูน เล่าว่า จากการอ่านวรรณกรรมจำนวนมาก เขาเริ่มสงสัยความเข้าใจที่เขามีต่อกัญชา ซึ่งส่วนใหญ่เป็นเรื่องหลอกลวง (นิยาย) การฝึกฝนด้านวิทยาศาสตร์และการแพทย์กลับไม่สามารถป้องกันเขาจากการเชื่อข้อมูลผิดๆ นี้ได้ เขาเป็นเหยื่อของการรณรงค์ที่บิดเบือนข้อมูล และยังมีส่วนในการสร้างเสริมความเชื่อผิดๆ นั้นด้วย

ในปีนั้นเอง บุตรชายคนเล็กของ กรินสปูน ป่วยเป็นโรค *Lymphocytic leukemia* แบบเฉียบพลัน และพบว่าอาการป่วยดีขึ้นอย่างอัศจรรย์ด้วยการใช้กัญชา เขาจึงทุ่มเทศึกษาประโยชน์ทางคลินิกและทางวิทยาศาสตร์

ของกัญชาอย่างจริงจังมากขึ้น เพื่อจะ ‘ไถ่บาป’ ความผิดพลาดของเขา เขาได้เขียนบทความขนาดยาวเพื่อเผยแพร่ความคิดนี้ ลงในวารสาร *International Journal of Psychiatry* (ซึ่งปัจจุบันได้ยุติการดำเนินการแล้ว) และเขียนบทความขนาดสั้นลงเป็นบทนำในวารสาร *Scientific American* ฉบับเดือนธันวาคม 1969 และบทความหลังนี้ได้รับความสนใจอย่างมากจากผู้อ่าน หลังจากนั้นหนึ่งสัปดาห์ รองผู้อำนวยการสำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ดแนะนำให้เขาเขียนหนังสือเกี่ยวกับกัญชา ในที่สุด กรินสปูนก็ได้มีการพิมพ์หนังสือ *Marihuana Reconsidered* ขึ้นในปี 1971

ต่อมาในปี 1993 กรินสปูน ได้พิมพ์ *Marijuana, the Forbidden Medicine* โดยประกาศว่า กัญชาเป็นยาอันตรายและปราศจากพิษใดๆ (Toxicity) มีศักยภาพด้านการแพทย์หลากหลายด้าน และหากใช้ทดแทนยาที่ใช้กันอยู่จะมีค่าใช้จ่ายที่น้อยกว่า (Grinspoon. 1993) กรินสปูน เริ่มใช้กัญชาในปี 1973 และพบว่า กัญชาเป็นจุดเปลี่ยนหนึ่งที่สำคัญของชีวิตของเขา จนบุตรของเขา (ดาวิด) เรียกช่วงก่อนใช้กัญชาว่า ‘ยุคก่อนกัญชา’ (BC-Before Cannabis) และช่วงหลังการใช้กัญชาว่า ‘ยุคหลังกัญชา’ (AD-After Dope)

กรินสปูน พบว่า ยิ่งศึกษากัญชามากขึ้น เขายิ่งเห็นคุณค่าของกัญชาเพิ่มมากขึ้น และสรุปว่า กัญชาอาจไม่ปราศจากผลเสีย แต่ผลเสียของกัญชามีได้อยู่ที่สมบัติทางจิตเภสัชวิทยาของกัญชา แต่อยู่ที่ผลในทางสังคมและกฎหมายที่วางอยู่บนความเชื่อผิดๆ มากกว่า

ความสัมพันธ์ทางสรีรวิทยาระหว่างกัญชากับมนุษย์

ข้อมูลจากการศึกษาพบว่า โดยธรรมชาติแล้วร่างกายมนุษย์สามารถสร้าง ‘เอนโดแคนนาบินอยด์’ (Endocannabinoid) และระบบที่เรียกว่า ‘ระบบกัญชาในร่างกาย’ (Endocannabinoid system) เพื่อรักษาภาวะสมดุล ซึ่งหมายถึงการควบคุมความเจ็บปวด ความอยากอาหาร การนอนหลับ การอักเสบ และการเผาผลาญของเซลล์ รวมถึงวงจรชีวิตของเซลล์ และในทำนองเดียวกับที่พืชกัญชามี ‘พฤกษวิวัฒน์’ (Botanical Evolution) มานานกว่าล้านปี จนอาจดูเหมือนว่า มนุษย์และกัญชาถูกสร้างมาเพื่อกันและกัน (Jacquette. 2010: 1)

มนุษย์ใช้กัญชาเพื่อต้องการสาร *Active THC* (Tetrahydrocannabinol) จากกัญชาเข้าสู่กระแสโลหิต จากนั้นสารนี้จะไปสู่เซลล์ประสาทในสมองที่มี ‘ตัวรับแคนนาบินอยด์’ (Cannabinoid Receptors) หรือ ‘ตัวรับสารกัญชา’ (แม้ว่า Endocannabinoid ไม่ใช่สารเดียวกับ Cannabis แต่อยู่ในตระกูลคล้ายกัน การตั้งชื่อ ‘ตัวรับ’ เกิดจากการพบว่า Cannabis สามารถมาออกฤทธิ์กับตัวรับ Receptor ชนิดนี้ในสมองได้ จึงยืมชื่อมาใช้)

และที่ Glia Cell ที่ช่วยการทำงานของเซลล์ประสาท รวมถึง Immune Cells ที่เกี่ยวกับภูมิคุ้มกัน ซึ่งเซลล์เหล่านี้วิวัฒนาการขึ้นในสัตว์เลือดอุ่นหลายชนิด (Species)

งานวิจัยเกี่ยวกับสารแคนนาบินอยด์หรือเรียกสั้นๆ ว่า ‘สารกัญชา’ (Cannabinoid) และเซลล์ประสาทรับสารกัญชา (Cannabinoid Receptor) สนับสนุนว่า การใช้กัญชามีประโยชน์ในการรักษาสมดุลในร่างกาย สารกัญชามีส่วนสร้างระบบที่ช่วยการทำงานของหัวใจและหลอดเลือดหัวใจ ระบบต่อมไร้ท่อ ระบบย่อยอาหาร ระบบขับถ่าย การประสานการทำงานของกล้ามเนื้อและกระดูกในร่างกาย (Robert Melamede, 2005 cited in Hathaway & Sharpley. 2010: 51) สารกัญชาเป็น ‘ตัวปกป้องเซลล์ประสาท’ (Neuroprotective Agent) จากการตาย การหยุดทำหน้าที่ หรือระบบประสาทเสื่อม (Neurodegeneration) เช่น โรคปลอกประสาทเสื่อมแข็ง (Multiple Sclerosis) โรคภูมิคุ้มกันตนเอง (Autoimmune Diseases) โรคระบบประสาทส่วนกลางซึ่งเกิดจากการขาดสารเอนโดแคนนาบินอยด์ (Endocannabinoid) กลุ่มอาการนี้เรียกว่าการขาดเอนโดแคนนาบินอยด์ทางคลินิก (Endocannabinoid Deficiency Syndrome) หรือ CECD (Clinical Endocannabinoid Deficiency) ดังนั้นการใช้กัญชาจึงช่วยผู้ป่วยจากอาการโรคต่างๆ ที่กล่าวมา

ศักยภาพของกัญชาขึ้นอยู่กับกระบวนการผลิต (Clack. 2010: 96) อธิบายว่า ประสบการณ์การใช้กัญชาขึ้นอยู่กับความเข้มข้นของสารกระตุ้นที่แรงที่สุดในกัญชาคือ เดลตา-9-เตตราไฮโดรแคนนาบินอล (delta-9-tetrahydrocannabinol -THC) ผลิตภัณฑ์ที่รวมใบกัญชาทั้ง 2 เพศจะมี THC น้อยกว่า 1 เปอร์เซ็นต์จัดเป็น ‘กัญชาเกรดต่ำ’ (Low-grade Marijuana) ส่วนยอดของช่อดอกกัญชาในต้นตัวเมียที่ป้องกันการผสมเกสรตัวผู้ (บางครั้งเรียก ซินเซมีย่า Sinsemilla) จะให้ THC ระหว่าง 4-8 เปอร์เซ็นต์ จัดเป็นกัญชาเกรดดี (High-grade Marijuana) ส่วนที่มีประสิทธิภาพสูงสุดคือ น้ำมันกัญชา (Hash Oil) จะมี THC สูงถึง 70 เปอร์เซ็นต์ ระดับความเข้มข้นของ THC ขึ้นอยู่กับความแก่ (Maturation) ของต้นกัญชาขณะเก็บเกี่ยว สารนี้พบอยู่ในน้ำยาง (Resin) ของต้นกัญชา ซึ่งมีความเข้มข้นที่สุดในดอกกัญชาโดยเฉพาะขณะที่ดอกบานที่สุดจะมี THC ในระดับสูงสุดด้วย หากเก็บเกี่ยวหลังจากนี้สารกระตุ้นในกัญชาจะลดลง และเพิ่มความเป็นสารระงับประสาท จึงสรุปได้ว่า กัญชาที่เก็บเกี่ยวขณะดอกบานที่สุด (ก่อนการผสมเกสร) หรือ Peak-harvested Marijuana จะทำให้ ‘สติแตก’ (Stoned) และกัญชาที่เก็บเกี่ยวหลังจากนั้น (Late-harvested Marijuana) จะทำให้ ‘เมา’ (High) (ซึ่ง ‘สติแตก’ และ ‘เมา’ จะกล่าวถึงข้างหน้า) (Clack. 2010: 96)

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับกัญชา

มีข้อสังเกตว่า (Grinspoon. 2010: 30) การถกเถียงอย่างเผ็ดร้อนเกี่ยวกับกัญชาในสหรัฐอเมริกาหลังไม่ค่อยเกี่ยวข้องกับการใช้ประโยชน์ การให้ทุนอย่างท่วมท้นในงานวิจัย บทความ และกิจกรรมต่างๆ รวมถึงการออกกฎหมายมุ่งประเด็นเรื่องโทษของกัญชาเป็นหลัก อาจกล่าวได้ว่าวิวัฒนาการที่ยาวนานกว่า 65 ปีมีเฉพาะช่วงหลังเท่านั้นที่มีเพียงประเด็นเรื่องประโยชน์ทางการแพทย์ของกัญชา ส่วนประโยชน์ด้านอื่น (Non-Medicinal Uses) นั้นไม่มีเลย ประเด็นทั้งหมดที่พบเกี่ยวข้องกับโทษของกัญชาและสังคมควรจัดการกับปัญหาที่เกิดจากกัญชาอย่างไรเท่านั้น

มีประมาณการว่า (ปี 2010) คนอเมริกันกว่า 100 ล้านคนเคยใช้กัญชา และมากกว่า 10 ล้านคนในจำนวนนั้นใช้เป็นประจำ พวกเขาแบกรับความเสี่ยงต่อการสับสนประมาทหรือถูกกักขัง และ 90 เปอร์เซ็นต์เป็นผู้ถูกจับเพราะครอบครองกัญชา รัฐบาลอนุญาตให้ยัทธิแพทย์ผู้ครอบครองกัญชาได้ พวกเขาต้องเสียเงินจำนวนมากในการต่อสู้คดี โดยอาจถูกไล่ออกจากงาน และที่เลวร้ายที่สุดอาจไปจบลงที่กรงขัง ทั้งหมดนี้ล้วนมาจากความเชื่อว่กัญชาเป็นสิ่งชั่วร้ายและผู้ที่ใช้กัญชาไม่ใช่เพราะเหตุทางการแพทย์เป็นผู้ชั่วร้าย และแม้กระทั่งการใช้กัญชาเพราะการแพทย์ยังถูกตั้งข้อสังเกตว่า อาจเป็นการส่งสัญญาณที่ผิดให้กับประชาชน (Grinspoon. 2010: 31)

กรินสปูนกล่าวว่า รัฐบาลปฏิเสธการรับรู้คุณค่าของกัญชา แต่ประชาชนหลายล้านกลับพบคุณค่าที่หลากหลายของกัญชาจากประสบการณ์ต่างๆ ของพวกเขา และเป็นการลดค่าใช้จ่ายด้านสุขภาพด้วย *กัญชาชน (Population Of Marijuana Users)* ส่วนใหญ่เป็นกลุ่มวัฒนธรรมย่อยตั้งแต่ทศวรรษ 1960 เป็นวัฒนธรรมเปิด สามารถแปลงเสียง ตีนตัว สามารถแสดงออกได้ทั้งในและนอกสถาบันศึกษา ปัจจุบันกลายเป็นความเจ็บปวดและซ่อนเร้นเพราะความหวาดกลัวกฎหมายและสิ่งที่ยิ่งกว่ากฎหมาย เช่น การตรวจปัสสาวะในบริษัท หากมีผลตรวจเป็นบวก ‘เหยื่อ’ จะต้องถูกส่งไปโครงการบำบัด หรือสูญเสียหน้าที่การทำงาน ทำลายอาชีพ หรือกระทั่งติดคุก เยาวชนเหล่านี้ต้องป้องกันตนเองจากการตีตราของกฎหมาย หรือกระทั่งตรา ‘พวกติดกัญชา’ (Pothead) จากหมู่เพื่อนฝูง และถูกมองว่าเป็นพวกเสเพลสุหลักลิตสังคม สังคมต่อต้านเยาวชนเหล่านี้เพราะเกรงว่า ประสบการณ์กัญชาในงานปาร์ตี้จะทำให้คนเหล่านี้เพิ่มจำนวนขึ้นและกลายเป็นรอยต่างทางวัฒนธรรมของชนชั้นกลาง ทั้งๆ ที่การสูบกัญชาอย่างจำกัดในงานปาร์ตี้ไม่แตกต่างจากการดื่มเบียร์เพื่อเข้าสังคม แต่กัญชามีผลดีต่อสุขภาพมากกว่า (Grinspoon. 2010: 30-31)

แรงกดดันจากรัฐบาลและวัฒนธรรมที่มีความเชื่อแบบผิดๆ ทำให้ผู้ใช้กัญชาในแวดวงต่างๆ อาทิ ธุรกิจบันเทิง วรรณกรรม จิตรกรรม วงวิชาการต่างเก็บตัวเงียบ และแบ่งปัน ‘ประสบการณ์กัญชา’ กันในวงจำกัด สถานการณ์นี้สามารถเทียบเคียงกับการ ‘รักร่วมเพศ’ ที่ต้องแฝงเร้นเพื่อหลีกเลี่ยงการ ‘ตีตรา’ ของวัฒนธรรมอนุรักษ์นิยมทางเพศ และเมื่อสังคมยอมรับเรื่องนี้ ก็ไม่มีใครต้องเสียประโยชน์อะไรเลย และผู้รักร่วมเพศก็กลายเป็นผู้สามารถสร้างสรรค์ประโยชน์ให้สังคมได้ ในทำนองเดียวกัน หากกฎหมายและสังคมยอมรับการ

ใช้กัญชา โรควิตกกังวล (Cannabinophobia) ก็จะสูญสลายไป กัญชาชนทั้งหลายก็จะสามารถสร้างสรรค์คุณประโยชน์มหาศาลในหลากหลายมิติที่ยกระดับขึ้น

นักธุรกิจ นักวิชาการ นักการเมือง นักกีฬา บันเทิงชน ล้วนไม่ต้องการแสดงสัมพันธภาพที่ตนมีกับกัญชา เพราะเกรงว่าศัตรูหรือคู่แข่งจะเอาเรื่องนี้ไปโจมตี (ว่าเป็น ‘พวกขี้ยา’ หรือพวกวิถิตถาร พวกมีพฤติกรรมเบี่ยงเบน) ทำให้ตำนานโรควิตกกังวลกัญชามีความมั่นคงมากขึ้น มีเพียงนักฟิสิกส์ชื่อดัง Richard Feynman ยอมรับว่าเขาใช้กัญชาและยังคงใช้อยู่ในปัจจุบัน การประกาศของ เพย์นมาน ทำความเชื่อที่ยอมรับกันเพียง 2 สถานะของกัญชาคือ เพื่อการแพทย์และนันทนาการเท่านั้น แต่ในทางปฏิบัติมีคนจำนวนมากที่ใช้กัญชานอกกรอบของ 2 สถานะดังกล่าวเช่น

- 1) การขยายความสุขสำราญทางสุนทรีย์รรมณ์ การสนทนา อาหารมีอรรถา หรือกระทั่งเพศสัมพันธ์
- 2) การเพิ่มความสามารถในการเข้าถึงดนตรี มุมมองศิลปะ
- 3) การเร่งให้เกิดความคิดใหม่ๆ การหยั่งรู้ และความคิดสร้างสรรค์

นายแพทย์ กรินสปูน เห็นว่า สถานะที่ 3 กายหายหรือยกระดับโอกาสแห่งการรับรู้ (Enhancement Possibilities) ควรมีการศึกษาและเก็บข้อมูลอย่างเป็นระบบเพื่อให้ได้ข้อสรุปที่น่ายอมรับ (Grinspoon. 2010: 32)

ผลจากการใช้กัญชา (รายงานปรากฏการณ์เบื้องต้น)

ความสุขจากการสูบกัญชาคือ ความเคลิบเคลิ้ม (Euphoric Affects) ที่เป็นประสบการณ์อันเกิดจากการ ‘เมา’ (To Get High) ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่ค่อนข้างลึกลับและแพร่กระจายอยู่ในส่วนต่างๆ ของโลกตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบัน ผู้ใช้กัญชาได้รายงาน ‘ประสบการณ์พิเศษ’ ขณะอยู่ใต้อิทธิพลของกัญชาว่า มีอาการง่วงซึม (Drowsiness) มึนศีรษะ (Dizziness) ผ่อนคลาย (Relaxation) ร่าเริงเฮฮา (Hilarity) อยู่ในภวังค์ (Contemplativeness) รู้สึกดื่มด่ำเป็นพิเศษกับการสนทนา เสียงเพลง จินตภาพ (Visual Image) และประสาทการรับรู้

นอกจากนี้สารจากกัญชายังสามารถลดทอนความเจ็บปวดจากโรคมะเร็ง โรคต้อหิน (Glaucoma) และอาการแข็งตัวของเนื้อเยื่อในลักษณะต่างๆ (ในส่วนหลังนี้เป็นเรื่องที่สังคมยอมรับแล้วคือการใช้กัญชาทางการแพทย์ [Medical Marijuana] ซึ่งเน้นการลดความเจ็บปวดทางกายภาพ หากขยายขอบเขตให้ครอบคลุมด้านจิตใจก็จะครอบคลุมทุกกรณีที่กล่าวมา) จะเห็นว่า กัญชาสามารถลดระดับการรับรู้ความรู้สึกเจ็บปวด และสร้างความรู้สึกร่าเริงยินดี จนอาจขึ้นสู่ภาวะสูงสุดของการซาบซึ้งทางการรับรู้ อารมณ์ และทาง

ปัญญา บางครั้งไปถึงขั้นไม่สามารถถดถอยการหัวเราะได้ (Clack. 2010: 96) และในบทความ ‘ปลดล็อก... กัญชาการแพทย์เสรี’⁴ มีข้อความว่า ‘สารในกลุ่มแคนนาบินอยด์ส่วนใหญ่ โดยเฉพาะ **THC** ช่วยลดอาการปวดแบบเฉียบพลัน และแบบเรื้อรังได้ (Acute และ Chronic pain) ช่วยให้ผู้ป่วยสามารถนอนหลับได้เพิ่มขึ้น ยาในรูปแบบสเปรย์พ่นในปาก (Oromucosal spray, Nabiximols) โดยใช้ส่วนผสมระหว่าง THC และ CBD ช่วยลดอาการปวดข้อ (Rheumatoid arthritis) ได้ แต่สำหรับอาการปวดเรื้อรังในผู้ป่วยมะเร็งยังไม่มียาข้อสรุปทางคลินิกที่ชัดเจน’

ดาคีเยต (Dale Jacquette) ในฐานะผู้สอนศิลปะพิจารณาความสุขที่เกิดจากการเสพกัญชาในมิติทางจิตวิทยาและสังคมว่า เป็นการมองเห็นสิ่งที่คุ้นชินในมิติที่แปลกใหม่ เป็นการปลดล็อกความยากที่บางครั้งนักเรียนจำนวนมากพบในวิชา ‘ศิลปะเบื้องต้น’ เขาเชื่อว่าคุณค่าของกัญชาอยู่ที่ ‘การยกระดับ’ (Enhancing) ประสบการณ์ทางจิตและความคิดสร้างสรรค์ กัญชาสามารถกระตุ้นมุมมองเชิงวิพากษ์ต่อเงื่อนไขการเกิดสถานะแปลกแยกในตนเอง (Self-alienating) ของวัฒนธรรมปัจจุบัน ดังนั้นจึงเป็นการช่วยเยียวยาและแก้ปัญหาความขัดแย้งของสังคม และบรรเทาผลกระทบที่มีต่อปัจเจกด้วย (Jacquette. 2010: 11-12)

มาร์ค ธอร์สบี้ (Mark Thorsby) กล่าวว่า กินสเบิร์ก (Allen Ginsberg) ในงาน ‘The Great Marijuana Hoax’ เรียกสำนึกใหม่ที่เกิดจากการใช้กัญชาว่า ‘สำนึกกัญชา’ (Cannabis Consciousness) และอธิบายว่า เป็นการข้ามพ้นรูปแบบการคิด ความเชื่อ การทำตามจารีตที่ตื้นเขิน กัญชา ‘พลิก’ ภาวะปรกติด้วยการดึงจิตของผู้ใช้เข้าสู่ประสบการณ์ตรง (Immediacy Of Experience) เป็นภาวะที่โลกเผยตัวเองสู่จิตสำนึกขณะเมากัญชา (Thorsby. 2010: 141)

การเมากัญชาได้พลิกผันโลกทัศน์ที่อู ๆ ที่ปราศจากการใคร่ครวญ การยอมรับว่าโลกเป็นแบบที่เป็นอยู่ (แม้ภาวะนี้จะเป็นอยู่แบบชั่วคราวก็ตาม) ธอร์สบี้ ได้เปรียบเทียบว่า เมื่อผู้เริ่มเรียนศิลปะนั่งลงและพยายามวาดฉากหรือรูปทรง พวกเขาเริ่มต้นจากการวาด ‘สิ่งที่เขาคิดว่าเขาเห็น’ แต่ไม่ใช่ ‘สิ่งที่เขาเห็นจริงๆ’ พวกเขาไม่ได้วาดรูปทรงของความมืด แสงของความสว่างที่ห่อหุ้ม และเปิดเผยให้เห็นเป็นรูปทรง แต่วาดสิ่งที่พวกเขาคิดว่า รูปทรงควร ‘ถูกเห็น’ อย่างไร (Thorsby. 2010: 142)

การวาดสิ่งนั้นอย่างแท้จริงคือการปล่อยให้ภาพของรูปทรงเผยตนเองออกมา (ผ่านภาพเขียน) เช่นเดียวกับการเห็นสีสนั่นต่างๆ บนกำแพงที่เผยออกมาตามระดับของมุมและความเข้มของแสงในช่วงเวลาต่างๆ นักเขียนภาพที่ดีต้องใส่ใจต่อสิ่งที่เห็นและความคิดเกี่ยวกับสิ่งที่เห็น ประสบการณ์ปรกติของเราจะทักท้วงว่าโลกเป็นแบบหนึ่ง แต่ไม่เห็นการปรากฏของโลกแบบฉับพลันที่รุ่มรวยหลากหลายมิติ การเมากัญชาทำให้เรา

⁴ <https://www.medcannabis.go.th/กัญชากับมะเร็ง> อ้างอิงเมื่อ 12 ธ.ค. 2565

ได้ประเมินโลกที่รับรู้ใหม่ ได้เห็นความ ‘ลึ้นไหล’ ของการรับรู้พร้อมด้วยความหมายใหม่ๆ การเมากัญชาช่วยให้เราข้ามพ้นสำนึกรูปแบบปรกติที่ทักท้วงความจริงของโลกจนเหมือนเป็น ‘แม่พิมพ์แห่งความคุ้นเคย’ (Matrix of Familiarity) (Thorsby. 2010: 142)

แฟรงเคิล (Frankel. 2006: 77) อธิบายความยากของการใช้ภาษาเมื่อกล่าวถึงลักษณะเฉพาะของการมีนัยกัญชาคือ การพูดไม่ออกตั้งแต่เริ่มมีนัย บอกไม่ได้ว่าเพราะอะไร มีบางอย่างเกิดขึ้นทว่าบอกออกมาไม่ได้ บ่อยครั้งที่พอจะพูดได้ก็กลับรู้สึกผิดว่าเป็นการพูดไม่จริง คำอธิบายมีลักษณะกระจัดกระจายและเบี่ยงเบนไปจากที่ตั้งใจไว้ ในขณะที่ โกติเยร์ (Théophile Gautier. 1961: 8) นักประพันธ์ นักเขียนบทละคร และนักวิจารณ์ชาวฝรั่งเศส ได้กล่าวถึงประสบการณ์กัญชาไว้ในชมรม ณ โรงแรม Pimodan (ปัจจุบันคือ Hotel de Lauzun) ว่า

น้ำที่ฉันดื่มดูเหมือนเป็นไวน์ที่อร่อยที่สุด ชิ้นเนื้อที่เข้าปากของฉันกลายเป็นสตรอเบอร์รี่ สตรอว์เบอร์รี่เนื้อสัตว์ ... ตัวฉันหายไปกับผลอันน่าอัศจรรย์ของกัญชา ... การชุมนุมสังสรรค์เต็มไปด้วยภาพที่ไม่ธรรมดา เช่น ภาพที่พบเฉพาะในการแกะสลักของ Callot หรือภาพศิลปะการกัดละลายด้วยกรดของ Goya ... ภาพทั้งหมดในงานแห่แห่นรูปทรงมิได้น่ากลัวหรือเป็นการล้อเลียน ... ตัวฉันเองหลอมเข้าไปกับวัตถุที่ฉันพินิจ ... ฉันรู้สึกวุ่นวายกลายเป็นหิน ฉันกลายเป็นรูปปั้น ณ กลางร่างกายของฉัน . . ฉันกลายเป็นคนบ้าและคลุ้มคลั่ง ... ฉันถูกรอบคลุมด้วยความท้อแท้สิ้นหวัง เมื่อยกมือขึ้นแตะกะโหลก ฉันพบว่ามันเปิดออก และฉันหมดสติไป

โกติเยร์ (Gautier. 1961: 9, 11) ยังกล่าวถึงประสบการณ์จากสมาชิกชมรมคนอื่นว่า ‘ฉันกำลังวุ่นวายอยู่ในความปิติยินดี! ฉันอยู่ในสวรรค์! ฉันกำลังดำพรวดสู่เบื้องลึกแห่งความสุข! ... วันนี้เป็นวันที่เราหัวเราะจนท้องแข็ง (Die Laughing) (Michael Montagne. 2010: 66-67)

โบเดอแลร์ (Baudelaire. 1961: 19, 30, 40) ใน ‘The Poem of Hashish’ จาก *Les Paradis artificiels* (1860) กล่าวว่า พวกเขาคิดว่าความมีนัยกัญชาเป็นดินแดนแห่งปาฏิหาริย์ เป็นโรงละครใหญ่ของนักมายากลที่ทุกอย่างเป็นสิ่งมหัศจรรย์ที่คาดไม่ถึง แต่เป็นความคิดที่ผิดรูปผิดร่าง เป็นความเข้าใจผิดอย่างสมบูรณ์ ... กัญชาเป็นปีศาจที่ไร้ระเบียบ กล่าวให้ถึงที่สุดแล้วเป็นสวรรค์ที่ซื้อในราคาของความรอดนิรันดร์? เขากล่าวว่า อย่าคิดว่าอุปมานี้เกินจริง ประสบการณ์กัญชาได้สังเคราะห์ให้เกิด ‘เสียงที่แต่งทรงในรูปหลากหลาย และสีต่างๆ ที่มีดนตรีอยู่ภายใน’ (Montagne. 2010: 67)

นักสำรวจดินแดนใหม่ชาวอเมริกันผู้มีชื่อเสียงและเป็นผู้แต่งหนังสือการเดินทางหลายเล่ม เทย์เลอร์ (Bayard Taylor) เล่าถึงประสบการณ์กัญชา ('Hasheesh' Experience) ณ กรุงดามัสกัส ใน *The Land of the Saracen* (1855) ว่า พระจิตแห่งกัญชา (the Spirit of Hasheesh - หรือปีศาจ ฤาจีนไม่ควรจะกล่าวถึง) ได้ครอบครองตัวฉันทั้งหมด ฉันจ่อมจมอยู่ในอุทกภัยแห่งมายาของพระจิต ... แล้ว จู่ๆ ก็พบว่า ฉันอยู่ที่เชิงปิรามิดแห่ง Cheops อันยิ่งใหญ่ (Montagne. 2010: 67)

ลัดโลว์ (Ludlow. 1961: 75) นักเขียนชาวอเมริกัน ผู้นิพนธ์ *The Hasheesh Eater; Being Passages from The Life of a Pythagorean* (1857) ได้อ้างอิงถึงเรื่องราวของ เทย์เลอร์ (Bayard Taylor) และได้เขียนวลีที่โด่งดังว่า 'ฉับพลันที่ฉันหลับตาลง นิมิตเจิดจรัสแห่งนภากาศก็ปรากฏต่อฉัน ฉันยืนอยู่บนเกลียวเงินของทะเลสาบที่โปร่งแสงไร้ขอบเขต' และลัดโลว์ยังได้กล่าวถึงกฎ 2 ข้อของ 'กระบวนการกัญชา' (Hashish Operation) คือ 1) เมื่อภาพลัทธิ (Visual Effect) ชุดหนึ่งปรากฏขึ้นอย่างสมบูรณ์แล้วอาจเป็นภาพและดนตรีที่ไร้รูปแบบ (Fantasia) หรือความฝัน ในทันใดภาพลัทธิอีกชุดที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงก็จะปรากฏขึ้น และ 2) เมื่อนิมิตอันสุดตระการตาผ่านไป นิมิตใหม่ที่มักจะตามมาคือธรรมชาติที่สงบและผ่อนคลาย (Montagne. 2010: 68)

เมซซ์โรว์ (Mezz Mezzrow) นักดนตรีแจ๊สชาวอเมริกัน ได้เล่าการเริ่มมีประสบการณ์กัญชาในอัตชีวประวัติของเขา *Really the Blues* (1946) ว่า เมื่อคุณเริ่มสูบกัญชาครั้งแรก คุณจะเห็นสิ่งต่างๆ ในมุมมองใหม่ที่ผ่อนคลายและผ่อนคลายอย่างน่าอัศจรรย์ ทันใดนั้นโลกก็ถูกถอดจากผ้าตราสังสกรรสีเทา แล้วเริ่มเปล่งเสียงหัวเราะคิกคัก หัวเราะเป็นทรงกลม เอบอบด้วยสีสดใสเป็นประกาย ที่กระทบคุณราวกับคลื่นความร้อน ... คุณจะพบความตลกขบขันและความหมายที่ยิ่งใหญ่ในสิ่งเล็กน้อย ... แล้วทุกชุมชนของคุณเปิดออกเหมือนนรย ปลายประสาทของคุณอ้าปากกว้าง หิวกระหายที่จะได้ภาพ เสียงและความรู้สึกใหม่ๆ และเมื่อทุกความรู้สึกนั้นมาถึง มันจะเป็นสิ่งที่น่าตื่นตะลึงที่สุดที่คุณเคยมี คุณไม่สามารถหยุดยั้งความกระหายนั้นได้ ราวกับคุณต้องการการกลืนจักรวาลแห่งการสาปแช่งทั้งหมดเพียงเป็นการเรียกน้ำย่อย 'จิม ใครเคยเป็นคนแรก คนนั้นเป็นฆาตกร' (Mezzrow & Wolfe. 1946: 70) คำขวัญในหมู่นักสูบกัญชาของเมซซ์โรว์คือ 'จุดบุหรืกัญชาสิ แล้วคุณจะเป็นคนสำคัญ' (Montagne. 2010: 68)

ประสบการณ์สูบกัญชาครั้งแรก

นายแพทย์กรีนสเปนเล่าว่า เขาเอาชนะความกลัวข้ออ้างต่างๆ เช่น 'ความน่าเชื่อถือ' ของนักเขียนที่ต้องมีความเป็นกลาง เช่นอาจมีคนกล่าวว่า ที่เขาเขียนสนับสนุนเพราะตัวเองก็สูบกัญชาอยู่ หรืออาจถูกกฎหมาย 'ห้ามใช้กัญชา' เล่นงาน ในที่สุดเขาและภรรยา (Betsy) ได้ทดลองสูบกัญชาครั้งแรก (Cannabis-Naïve) ใน

งานปาร์ตี้ที่เคมบริดจ์กับแขกบางคนที่นิยมสูบกัญชาด้วยการนั่งล้อมวง สูบและส่งบุหรี่กัญชาผลัดกันสูบ โดยเวียนไปให้ทุกคน นอกจากนี้ยังมี ‘บ้องกัญชา’ ที่ทุกคนได้สูดควันกัญชาด้วย บางคนได้ขอ ‘ผ่าน’ เพราะ ‘เมา’ หรืออ้างว่าเมาแล้ว แต่ทั้งเขาและภรรยากลับรู้สึกว้าว ไม่มีความเปลี่ยนแปลงใดๆ เกิดขึ้น นอกจากความกระวนกระวายใจที่ไม่ค่อยสบายนัก (Grinspoon. 2010: 28)

กรินสปูน เล่าว่า เขาผิดหวังอย่างแรงหลังจากที่ได้วาดหวังประสบการณ์มหัศจรรย์มาหลายปี แต่กลับไม่สามารถรู้สึกถึงการเปลี่ยนแปลงของความสำนึกได้เลย เขาสงสัยถึงตำนานโรควิตกจริตกัญชาที่สร้างให้ฝูงชนหวาดกลัวกัญชา ทั้งหมดเป็นเพียงเรื่องหลอกลวงหรือ? แต่ด้วยความเชื่อมั่นในข้อมูลมากมายที่เขาศึกษา เขายังคงสูบกัญชาเป็นครั้งคราวต่อไป ภายหลังเขาก็พบว่า มีคนจำนวนหนึ่งที่ไม่รู้สึกเมากัญชาในการสูบครั้งแรก อาจจะด้วยความวิตก ความตื่นเต้น สภาพแวดล้อม และอื่นๆ คนเหล่านี้จะรู้สึกกระวนกระวายใจมากบ้างน้อยบ้าง

กรินสปูน พยายามต่อมาอีกหลายครั้งจนปี 1972 เมื่อเขาอายุ 44 ปี เขาก็พบว่า ขณะที่สูบกัญชาในคืนหนึ่ง เขาเมากัญชาเป็นครั้งแรกในแบบผิดคาด ขณะนั้นเขาไม่มีความกระวนกระวายใดๆ เขาสังเกตเสียงดนตรี Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band ที่เขาค้นเคยเพราะลูกๆ ของเขาชอบฟัง (รวมทั้งเพลง ป๊อปรีค และ Beatles, Grateful Dead ที่คนนิยมฟังในยุคนั้น) เขา ‘ไต่ยีน’ จังหวะดนตรีที่ระเบิดก้องในหัว เป็นประสบการณ์ใหม่ที่พิเศษ เป็นการเปิดภูมิทัศน์ทางดนตรี (Musical Vistas) ใหม่ที่เขาและลูกๆ ได้ร่วมกันสำรวจต่อมา (Grinspoon. 2010: 27)

หลังจากประสบการณ์นั้นราวหนึ่งปี กรินสปูน ได้ไปรับประทานอาหารเย็นกับ เลนนอน (John Lennon) และ โยโกะ (Yoko Ono) เพราะในวันรุ่งขึ้น กรินสปูนต้องไปปรากฏตัวในฐานะพยานผู้เชี่ยวชาญในการพิจารณาคดีของสำนักงานตรวจคนเข้าเมืองและการแปลงสัญชาติที่สำนักงานอัยการสูงสุด จอห์น มิทเชลล์ (John Mitchell) นัดไต่สวนเพื่อไล่เลนนอนและโยโกะออกจากประเทศด้วยข้อหากัญชา หลังจากที่พวกเขาเข้าไปพัวพันกับกิจกรรมต่อต้านสงครามเวียดนาม กรินสปูน เล่าประสบการณ์นี้ให้เลนนอนฟังว่า กัญชาจะทำให้เขา ‘ไต่ยีน’ เพลงของเลนนอนเป็นครั้งแรก ในลักษณะเดียวกับที่ กิเนสเบิร์ก รายงานว่าเขา ‘เห็น’ Cézanne เป็นครั้งแรกเมื่อเขาสูบกัญชาก่อนออกเดินทางไปยังพิพิธภัณฑ์ศิลปะสมัยใหม่ เลนนอนได้ตอบเขาว่า นั่นเป็นเพียงประสบการณ์ด้านเดียวของกัญชาที่เขา (กรินสปูน) ได้รับ กัญชาจะมีประโยชน์มากในการแต่งเพลง สร้างดนตรี และการฟังเพลงด้วย (Grinspoon. 2010: 28)

อีกประสบการณ์เมามากหนึ่งของนายแพทย์กรินสปูนคือ ในขณะที่ภรรยา เขา และอีกคู่หนึ่งล้อมวง ผลัดกันกินขนมเค้ก (Napoleon) แม้การแบ่งจะดูยุ่งวุ่นวาย แต่ส่วนที่น่าจดจำที่สุดของประสบการณ์นี้คือรสชาติของนโป

เลียน เราไม่เคยกินโปเลียนที่ยอดเยี่ยมเช่นนี้มาก่อนในชีวิตของเรา แล้วกรีนสปูนและภรรยาที่ขับรถกลับบ้านอย่างสบายๆ ประดิษฐ์การเล่นดาวน์ทาวน์ซ่าย แต่วันนั้นเขาขับเลนขวาไปซ้ายๆ ตูรถคันอื่นแซงไป เขาใช้เวลานานกว่าจะถึงบ้าน เป็นการขับรถที่มีความสุขมาก เวลาผ่านไปช้าๆ ก่อนเขาจะเข้านอน เขาพบว่าประสบการณ์เมากัญชาครั้งนี้เป็นการเปิดยุคแห่งการทดลองกัญชาของเขา และเป็นพัฒนาการที่เสริมการศึกษาเกี่ยวกับการใช้กัญชาในด้านต่างๆ (Grinspoon. 2010: 28) และเขาก็ใช้กัญชาตลอดต่อนั้นมา

เซอร์ริน อัตกาน (Zerrin Atakan) พอล มอร์ริสัน (Paul Morrison) มัทธีส์ บอสซง (Matthijs G Bosson) โรซิโอ มาร์ติน-ซานโตส (Rocio Martin-Santos) และ โฆเซ คริปปา (Jose A Crippa) ได้กล่าวถึง ‘ความผิดเพี้ยนของเวลาที่เกิดจากการใช้กัญชา’ ว่า ความก้าวหน้าของนักวิจัยด้านการจับเวลา (timing researcher) ให้ข้อมูลที่มีค่าเกี่ยวกับพื้นผิวของระบบประสาทเกี่ยวกับช่วงเวลา ซึ่งบ่งชี้ถึงการมีส่วนร่วมของพื้นที่สมองและเครือข่ายบางส่วน ซึ่งส่วนใหญ่ไม่ได้เกี่ยวข้องเฉพาะในสภาวะต่างๆ เช่น โรคจิตเภทเท่านั้น แต่ยังพบว่าเกี่ยวข้องกับตัวรับสารแคนนาบินอยด์จำนวนมากอีกด้วย ความรู้สึกผิดเพี้ยนของเวลาที่เป็นหนึ่งในผลกระทบที่พบบ่อยที่สุดของกัญชาที่รายงานโดยผู้ใช้ อย่างไรก็ตามบททบทวนวรรณกรรมนี้ สรุปว่า ยังจำเป็นต้องมีการวิจัยเพิ่มเติมด้วยวิธีการที่มีประสิทธิภาพเพื่อให้ได้ข้อสรุปเกี่ยวกับผลกระทบที่แม่นยำของกัญชาและสารประกอบที่ออกฤทธิ์ต่อการรับรู้เวลา การศึกษาดังกล่าวอาจนำไปสู่ความเข้าใจที่ดีขึ้นเกี่ยวกับกลไกที่เกี่ยวข้องกับการทำงานของสมอง⁵

นอกเหนือจากที่คนยอมรับการใช้กัญชาเพื่อการแพทย์ และนันทนาการแล้ว แต่ด้านที่เป็นการยกระดับการรับรู้และความเข้าใจ เป็นด้านที่คนไม่ค่อยพูดถึงว่ามีความสำคัญมาก นายแพทย์กรีนสปูนเสียดายโอกาสวัย ‘ก่อนกัญชา’ (Before Cannabis Era) ของเขาที่ได้ตัดสินใจหลายเรื่องไปอย่างผิดพลาด ปัจจุบันเมื่อต้องตัดสินใจเรื่องสำคัญ เขาสร้างทางเลือกที่หลากหลายทั้งขณะ ‘สติแตกและสติดี’ (Stoned and Straight) ซึ่งทำให้สามารถเข้าถึงความคิดและ ‘หยั่งรู้’ ทางเลือกใหม่ๆ

ภาวะลื่นไหล (The Experience of Flow)

สภาวะหนึ่งที่ผู้ใช้กัญชามักกล่าวถึงคือ ‘ภาวะลื่นไหล’ ซึ่งหมายถึง ผลของกัญชา (*C. indica*) ที่มีต่อร่างกาย ด้านบรรเทาความเจ็บปวด และมีผลต่อจิตใจด้านเยียวยาความกระวนกระวายหรือคลายความเครียด ทำให้สงบเย็น ผู้ใช้กัญชาให้ข้อมูลว่า พวกเขาเกิดความหลงใหลโลกและสภาพแวดล้อม เกิดมุมมองใหม่ เพิ่มความคิดสร้างสรรค์ด้วยประสบการณ์ภาวะลื่นไหล (Flow Experience) หรือการดื่มด่ำในสมาธิ (Lost in

⁵ Zerrin Atakan, Paul Morrison, Matthijs G Bosson, Rocio Martin-Santos, Jose A Crippa. ‘The effect of cannabis on perception of time: a critical review.’ <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22716134/#affiliation-1> Accessed 12/17/2022

time) เป็นการสร้างภาวะสมดุลของร่างกาย (Body)/จิตใจ (Mind)/วิญญาณ (Soul) ด้วยการได้พัก การกระตุ้นหรือการตัดความสนใจ ทำให้เกิดผลดีต่อสุขภาพและการเยียวยาในทั้ง 3 ด้าน เกิดภาวะสมดุล ทำให้จัดการกับสิ่งต่างๆ ในชีวิตได้ดีขึ้น ด้วยการเพ่งสมาธิไปที่ภารกิจในแต่ละขณะ (Hathaway & Sharpley, 2010: 57)

การเมากัญชาเป็นการ ‘ข้ามพ้น’ (Transcend) ประสบการณ์ปกติ ทำให้กวี กีนสเบิร์ก เรียกกัญชาว่า ‘สมุนไพรอภิปรัชญา’ (Metaphysical Herb) เพราะกัญชามีคุณสมบัติที่สามารถเผยมุมมองใหม่ของสภาพการณ์ทางสังคมปัจจุบันได้ การ ‘ข้ามพ้น’ โลกที่คุ้นเคยและสำนึก (Consciousness) ในภาวะปกติ แม้การเปลี่ยนความสำนึกจะมีได้หลายรูปแบบ เช่น ในศาสนาพุทธอาศัยการฝึกทำสมาธิ (Meditation) อย่างเป็นขั้นตอนต่างๆ เพื่อเปลี่ยนภาวะปกติของจิตเป็นภาวะ ‘ลื่นไหล’ (Flow) ซึ่งเป็นกระบวนการที่ต้องใช้ความมุ่งมั่นตั้งใจความพยายามเป็นเวลาหลายปี แต่กัญชาสามารถสร้างสภาวะของจิตเช่นนี้ได้ในเวลาไม่นานนัก

ความหมายของ ‘สำนึก’ คือ การร่วมเป็นหนึ่งในสิ่งที่ถูกรู้ การสำนึกถึงสิ่งใดก็คือการร่วมเป็นหนึ่งในสิ่งที่ถูกสำนึก หรือที่เรียกว่า ‘Intentionality of Consciousness’ การที่กัญชาเปลี่ยนความสำนึกคือการเปลี่ยน ‘การรับรู้โลก’ เป็น ‘การเป็นหนึ่งเดียวกับโลกที่ถูกรับรู้’ หรือกล่าวได้ว่าประสบการณ์เดิมของการเมากัญชาคือการที่โลกเป็นหนึ่งเดียวกับผู้รับรู้และผู้รับรู้ก็เป็นหนึ่งเดียวกับโลกด้วย

มีเมธีมากมายเตือนให้ระวังว่า สิ่งที่ปรากฏต่อการรับรู้หรือปรากฏการณ์ (Appearance/Phenomena) กับความจริง (Reality) มิได้เป็นสิ่งเดียวกันดังเช่น การมองเห็นดวงอาทิตย์ขึ้น (ทางทิศตะวันออก) ก็มีได้หมายความว่าดวงอาทิตย์หมุนรอบโลก ดังนั้นการมีสำนึกใหม่เกี่ยวกับโลก มิใช่เท่ากับการสำนึกความจริงของโลก (Thorsby, 2010: 145) จึงอาจกล่าวได้ว่า การใช้กัญชาได้ฉีกการสำนึกตามปกติ ซึ่งถือเป็นการตักเตือนว่า ความสำนึกของมนุษย์นั้นมีความเปราะบาง (Fragility) และเป็นการยึดถือแบบตามอำเภอใจ (Arbitrariness)

การใช้กัญชาเปลี่ยนสำนึกแบบที่เป็นอยู่ (แบบแปลกแยกหรือกล่าวให้ชัดขึ้นคือ การเสพติดบริโภคนิยม) แม้ว่าจะเพียงชั่วครั้งชั่วคราวก็ตาม การเมากัญชาจึงเป็นการลด ยก และปลดแอกจากสำนึกแบบแปลกแยกที่มีเงื่อนไขต้องใช้อย่างรอบคอบ การใช้กัญชาอาจไม่สามารถแก้ปัญหาความแปลกแยกของสังคมสมัยใหม่ได้ แต่สำนึกใหม่ที่เกิดจากการใช้กัญชาเป็นการวิพากษ์ความชอบธรรมของโลกภายใต้ระบบทุนนิยมและการสร้างภาวะยอมจำนนต่อความจริงที่ปรากฏนั้น (เสมือนถูกล่อลวงให้อยู่ใน ‘ถ้ำของเพลโต’ (Plato's Cave) ดังนั้นเราต้องพิจารณามิติต่างๆ อย่างมีวิจารณญาณ

วัฒนธรรม(การเมา)กัญชา: การใช้กัญชาอย่างผู้ตื่นรู้ (Enlightened User)

ประสบการณ์กัญชา (Cannabis Experience) ถูกกำหนดจากสิ่งที่ผู้ใช้กัญชา ‘คิดเกี่ยวกับผลที่เกิดขึ้น’ ความหมายที่พวกเขายึดถือ และวิธีในการบรรยายประสบการณ์ของพวกเขา การประยุกต์ใช้ความหมายกับประสบการณ์เฉพาะหนึ่งๆ เป็นการพยายามที่จะอธิบายสิ่งที่จริงแต่ไม่สามารถอธิบายได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งประสบการณ์ที่เป็นความมืดสลัว เหมือนมาจากต่างดาว หรือมาจากต่างแดน และเพื่อทำความเข้าใจคุณค่าและผลที่ตามมาในชีวิตของผู้ใช้ (Montagne. 2010: 69)

‘ความหมาย’ เกิดจากการตีความวัตถุ เหตุการณ์ ปรากฏการณ์ หรือประสบการณ์ของมนุษย์ เป็นกิจกรรมหรือกระบวนการทางสมองที่ขึ้นกับบริบทและสถานการณ์ที่มีการให้ความหมายเกิดขึ้น ซึ่งอาจถูกผลิตหรือกำหนดด้วยความนิยมของยุคสมัย ถ้าสิ่ง เหตุการณ์ หรือประสบการณ์นั้นเป็นของใหม่ จิตของมนุษย์จะพยายามกำหนดและให้ความหมายกับสิ่งนั้นและโดยมากมักใช้คำอุปมา (Metaphor) คือการเทียบเคียงจากสิ่งที่คุ้นเคยไปสู่สิ่งใหม่

ความหมายของกัญชาและผลของการใช้กัญชาก็อยู่ในลักษณะเดียวกันคือ ขึ้นอยู่กับชุดของความคาดหวังเกี่ยวกับประสบการณ์ที่จะได้รับ ทำให้เกิดการรับรู้ การตีความ และการอธิบายผลที่เกิดขึ้น การให้ค่า (Value) ว่าผลนั้นเป็นประโยชน์หรือเป็นโทษ การหาเหตุผลมาอธิบายและกำหนดวิธีการใช้ ทำให้เกิดการยกย่องหรือประณามกัญชาและการใช้กัญชา

จากการศึกษาคำอุปมาและความหมายในบริบทของการใช้กัญชาจะเห็นว่า ‘ความหมาย’ มีส่วนสำคัญในพฤติกรรมการใช้และวิธีการใช้กัญชาในสังคม การวาดภาพความคิดและพฤติกรรมด้วยภาษาที่มีพื้นฐานของประสาทเคมี (Neurochemical Basis) ทำให้เกิดคำ ภาพ และสัญลักษณ์ที่เป็นคำอุปมาในลักษณะค่อนข้างเฉพาะ กระบวนการสร้างสัญลักษณ์นี้อยู่พื้นฐานการบรรยายเชิงภววิสัย ซึ่งแฝงด้วยนัยอย่างสำคัญของความสุขหรือความทรมาน (Montagne. 2010: 74)

ความหมายเหล่านี้สร้างความเข้าใจเกี่ยวกับประสบการณ์กัญชาให้กับผู้ใช้ ตั้งแต่เริ่มต้น พฤติกรรมที่เปลี่ยนไป มีการให้ค่าทั้งดีและไม่ดี การเมา (Getting High) การมึนยา (Cannabis Intoxication) ซึ่งเป็นผลจากการเรียนรู้ (จากการอ่าน การแลกเปลี่ยนกับผู้ใช้คนอื่น หรือกระทั่งจากประสบการณ์ในอดีต) ผู้ใช้กัญชาเรียนรู้ที่จะ ‘ค้นพบ’ และตีความการเปลี่ยนแปลงที่เรียกว่า ‘ผลการใช้กัญชา’

ผลการใช้กัญชาขึ้นปัจจัยทั้งภายในและภายนอกต่างๆ คือ

1) สภาวะร่างกายและจิตใจของผู้ใช้

2) สภาพแวดล้อมทางกายภาพ สังคม และวัฒนธรรม

3) ปัจจัยทางเภสัชสังคม (Social Pharmacological Factor) อื่นๆ ซึ่งมีทั้งปัจจัยภายในและภายนอกที่สร้างและกำหนดประสบการณ์การใช้กัญชา เช่น โมเลกุลขององค์ประกอบในกัญชา ตามสายพันธุ์ต่างๆ ที่มีองค์ประกอบก่อให้เกิดผลกระทบทางเภสัชแตกต่างกัน ปริมาณและวิธีการใช้

4) ความคาดหวังถึงผลลัพธ์ (ก่อนการใช้) ที่ได้จากประสบการณ์ในอดีตหรือข้อมูลความรู้ที่มีเกี่ยวกับกัญชา

อาจสรุปว่า ประสบการณ์กัญชาขึ้นอยู่กับสภาวะของผู้ใช้ เช่น อารมณ์ ร่างกาย ความเชื่อ ความสามารถในการถูกชักชวน ความอ่อนไหวในการรับรู้ผล ระดับของความอดทนในการแสดงออก บุคลิกภาพ ความสามารถในการรับรู้ รวมถึงเหตุผลของการใช้กัญชา ผู้ใช้ยังอาศัยตัวบ่งชี้ภายในหรือภายนอก (จากการเรียนรู้) กำหนดลักษณะของผลที่เกิดขึ้น และให้คำว่าน่าพึงพอใจหรือไม่อีกด้วย จะเห็นว่า ความหมายและคำอุปมา มีผลต่อพฤติกรรม และการเปลี่ยนแปลงของพฤติกรรมที่เกิดขึ้น โดยเฉพาะเมื่อใช้คำแสดงผลที่เกิดขึ้น (มีน เมา และสติแตก) จากการใช้กัญชา ซึ่งเป็นคำที่มาจากประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน

(Montagne. 2010: 75)

หากคาดหวังประสบการณ์กัญชาที่ดีขึ้น ผู้ใช้ต้องใส่ใจต่อการรับรู้ การอธิบาย และความหมายของ ประสบการณ์กัญชาที่สัมพันธ์กับวิธีการใช้ หากต้องการใช้กัญชาเพียงเพื่อ ‘เพิ่มพลังวังชาทุกเช้า’ (Wake & Bake) ก็นับว่าเป็นการสูญเสียเปล่าอย่างแท้จริง การใช้กัญชาเกินขนาด การขาดความชัดเจนของผลที่ต้องการ ทำให้เกิดการใช้กัญชาจนอยู่ในภาวะสติแตก และสูญเสียความคิดหรือความสำนึกกันไป นับเป็นความสูญเสียเวลาที่มีค่าไป การใช้กัญชาแบบขาดเหตุผลที่ชัดเจน ทำให้ผู้ใช้มักจะใช้เกินขีดจำกัดส่วนบุคคลและกฎทางพฤติกรรม (เช่นควรใช้เท่าไร เมื่อไร และที่ไหนบ้าง) เมื่อถูกกลืนกลืนหรือหลังลิ้มชิมรสชาติมีนยาอยู่ พฤติกรรมใช้ยากก็เปลี่ยนไปและมีการใช้เพิ่มจนเกินทั้งปริมาณและระยะเวลาของการใช้ (เทียบจากสภาวะของผู้ใช้ สภาพแวดล้อม และธรรมเนียมการใช้ ทำให้เหตุผลและความหมายเริ่มต้นของการใช้ยาถูกหลงลืมไป)

(Montagne. 2010: 75)

ประสบการณ์กัญชาให้การพักผ่อน การขยายสัมผัสรับรู้ เพิ่มปฏิสัมพันธ์ทางสังคม และแรงบันดาลใจที่สร้างสรรค์ เหล่านี้ควรเป็นแรงปรารถนาของ ‘ผู้ใช้กัญชาที่ตื่นรู้’ (Enlightened User) ไม่ควรใช้กัญชาเพื่อ ‘ฆ่า’ เวลาหรือเพราะไม่รู้ว่าจะทำอะไร

เจาะประสบการณ์กัญชา (Cannabis Experience) : มีน (Buzz) เมา (High) และสติแตก (Stoned)

ผู้ใช้งานให้ข้อมูลว่ารู้สึกถึงความเคลิ้มสุข (Euphoria) หรือสุขภาวะ (Wellbeing) บางคนกล่าวถึงการเปลี่ยนการตระหนักรู้ (Altered Awareness) และการรับรู้เกี่ยวกับเวลา บางคนกล่าวถึงความสงบและรู้สึกดีที่ได้พักผ่อน แต่ก็มีบางคนให้ข้อมูลว่าเป็นการกระตุ้นทั้งร่างกายและ/หรือจิตใจ ประสบการณ์ ‘เมากัญชา’ (Experience of ‘Getting High’) เกิดจากความรู้สึก ‘หัวเบา’ (Light-Headedness) ความเคลิบเคลิ้ม อาการหัวเราะ หรือลืมเรื่องราว (เครียดๆ) ที่เกิดขึ้นกับผู้ใช้งาน (ระดับที่เหมาะสมของการเมาสำหรับผู้ใช้งานแต่ละคนแปรไปตามชนิด ปริมาณ และบรรยากาศแวดล้อม)

ประสบการณ์ร่วมของผู้ใช้งานคือ การมีมุมมองที่แตกต่างไปจากภาวะปกติ (หมายถึงภาวะ ‘อกัญชา’) ที่เป็นประโยชน์ต่องาน สุขภาพจิต หรือสุขใจจากนั้นหนทางการ ดึงจะเห็นได้จากงานสร้างสรรค์และงานศิลปะของผู้ใช้งานอย่างเหมาะสม ทำให้สามารถมองเห็น ‘ภาพรวม’ ของงาน และสามารถมองเห็นความแตกต่างแม้เพียงเล็กน้อยและ ‘ตัด’ สิ่งรบกวนต่างๆ ที่ทำให้ไม่สามารถมองเห็น ‘ภาพใหญ่’ ได้

ประสบการณ์กัญชามีลักษณะเฉพาะมากเมื่อเทียบกับยากระตุ้นประสาทชนิดอื่นๆ เนื่องจากผลที่เกิดขึ้นมีความแตกต่างกันไปตามผู้ใช้งานแต่ละคน การบรรยายประสบการณ์ก็มีลักษณะความเป็นบุคคลสูง และไม่สามารถบรรยายด้วยคำพูดธรรมดาได้ (Language Limitation) ภาพผลของการใช้กัญชาถูกจำกัดด้วยลักษณะทางเภสัชวิทยา และถ่ายทอดแบบคำอุปมา เพื่อความเข้าใจ และให้ความหมายกับประสบการณ์ที่เกิดขึ้น เพื่อสื่อสารข้อมูล แลกเปลี่ยนความคิดเกี่ยวกับกัญชาและผลของการใช้กัญชา ความหมายของคำอุปมาเกี่ยวกับประสบการณ์กัญชาที่ใช้ในศตวรรษที่ 19 เกี่ยวข้องกับผลของการใช้ที่อาศัยการกินเป็นหลัก แต่พอถึงศตวรรษที่ 20 เปลี่ยนมาใช้ในการสูบ และเรียกว่าการสูบมารีฮัวนา (Smoking Marijuana) ส่วนคำว่า Cannabis มีคนใช้น้อยเฉพาะเมื่อหมายถึงลักษณะ ‘ยาเสพติด’ (Drug) จนถึงทศวรรษ 1960 ประสบการณ์กัญชาถูกใช้ด้วยคำ 3 ระดับ และยังคงใช้อย่างแพร่หลายถึงปัจจุบันคือ มีน (Buzz) เมา (High) และสติแตก (Stoned) (Montagne. 2010: 69-71)

มีน (Buzz)

ภาวะ ‘มีน’ เป็นประสบการณ์ได้รับสารกัญชาน้อย (จากการสูดเข้าร่างกาย 2-3 ครั้ง) จะแสดงอาการเป็นระยะเวลาสั้นๆ ประมาณ 30-60 นาที มีผลกระทบต่อร่างกาย จิตใจ และสังคมน้อย ประสบการณ์มีนเป็น

ความรู้สึกสงบ ร่าเริง และค่อนข้างมีธรรมชาติดีใส มีผลกระทบเพียงเล็กน้อยต่อความสามารถในการดำเนินชีวิตของผู้ใช้ 'มามีนกันหนอย' (Catch a Buzz) เป็นการเชิญชวนให้สูบกัญชาหนึ่งหรืออย่างมากก็สองครั้ง บางครั้งหมายถึงการที่ผู้ใช้สูบบุหรี่กัญชาของผู้อื่นเพียงหนึ่งครั้ง แสดงความพร้อมจะยื่นให้เสมอในปริมาณเล็กน้อย 'มีน' (Buzz) ใช้อุปมากับเสียง 'หึ่งๆ' (Hum) อาจหมายถึงภาวะตื่นเต้น หรือ (คล้ายถูก) 'เตะ' (Kick)

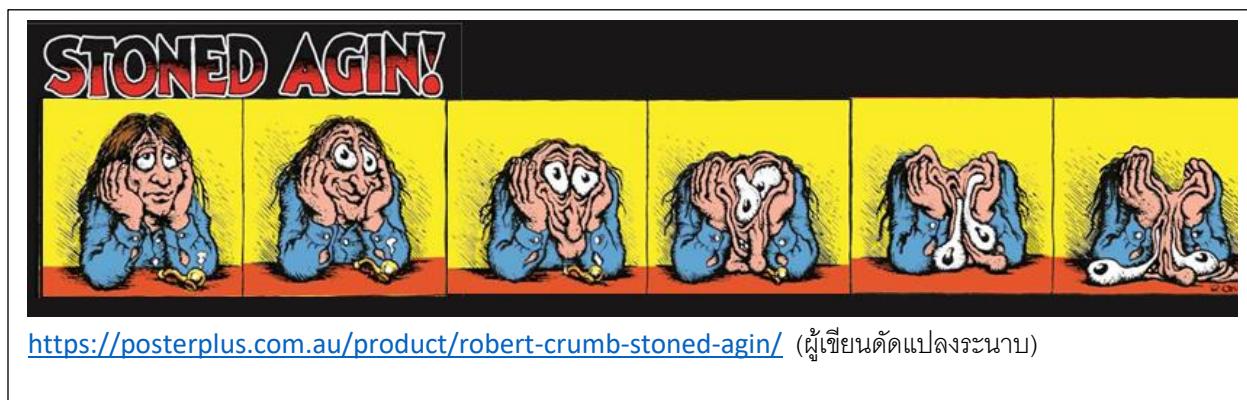
เมา (High)

สำหรับผู้ใช้ที่มี 'ประสบการณ์กัญชา' แล้ว ภาวะ 'เมา' จะเกิดขึ้นหลังสูบกัญชาครั้งมวนหรือมากกว่า (การสูดเข้าร่างกาย 3-6 ครั้ง) เป็นปริมาณปานกลางและแสดงอาการที่ยาวนานกว่า (ประมาณ 1-3 ชั่วโมง) ภาวะร่างกายและภาวะแวดล้อมของผู้ใช้มีผลอย่างมากต่อผลของการใช้กัญชา การเมากัญชาทำให้เห็นสิ่งต่างๆ และเหตุการณ์ต่างๆ ในสังคมเป็นเรื่องสนุกสนานอย่างมาก ความคิดวิ่งแข่งกันและคิดเรื่อยเปื่อย บางครั้งเป็นความวิตกกังวลหรือความหวาดระแวง แต่โดยทั่วไปแล้วเป็นความรู้สึกดีด้วยการยกระดับประสาทสัมผัส ผู้ใช้กลายเป็นคนช่างพูดมากขึ้น และผลกระทบทางสรีรวิทยาส่วนใหญ่จะเห็นได้ชัด เช่น ตาแดง ปากแห้ง ออยากอาหารเพิ่มขึ้น ผู้ใช้รู้สึกกระฉับกระเฉงและหัวเบา (มากกว่าภาวะมีน) ด้วยความรู้ที่ยกระดับขึ้นของกิจกรรมและความรู้สึก แต่ผู้เมายังคงมีความสามารถในการรับมือและชื่นชมสิ่งต่างๆ ผู้ใช้ส่วนใหญ่กล่าวว่า การเมาทำให้รู้สึกมีพลังงานและการเข้าสังคมได้ การ 'เมา' (High) ใช้อุปมากับการ (สูง) ขึ้น การทะยาน ภาวะสูงสุด (Peak) สูงส่ง โดดเด่น 'เมายา' เป็นคำอุปมาอุปไมยกับการขึ้น (Up Metaphor)

สติแตก (Stoned)

ภาวะ 'สติแตก' เป็นผลมาจากปริมาณสารกัญชาที่มากกว่าการเมา เกิดจากการสูบบุหรี่กัญชาหมดทั้งมวน หรือการใช้อย่างต่อเนื่องในช่วงระยะเวลาหนึ่ง ภาวะนี้อาจอยู่นานหลายชั่วโมง หรือเกือบทั้งวัน เป็นการมีประสบการณ์เต็มรูปแบบ ผลขึ้นกับสภาพร่างกายและจิตใจ อย่างเช่น ความสงบ ความเชื่องซึม ความง่วง กระบวนการคิดจะช้าลงหรือแบบผิดธรรมชาติที่ส่งผลต่อการคิด และแบบแผนการคิดจะกระจัดกระจายไร้ระเบียบเหมือนฝัน ผู้ใช้ไม่ต้องการเคลื่อนไหวร่างกายมากนัก ไม่สามารถใช้ความคิดอย่างจริงจัง หรือเพ่งความสนใจได้ กรณีที่รุนแรงของภาวะสติแตก ซึ่งเกิดจากการใช้ปริมาณที่สูงมากๆ ทำให้เกิดสภาวะที่อธิบายได้ยาก ส่วนใหญ่เป็นผลทางเภสัชวิทยาขององค์ประกอบทางเคมีต่างๆ ส่งผลต่อการรับรู้ ระบบการรับรู้ และความจำของผู้ใช้ มีภาพและสัญลักษณ์มากมายใช้แสดงถึงภาวะสติแตก ซึ่งหลักๆ แล้วจัดได้ว่าเป็น

การอุปมาด้วยภาพ (Visual Metaphors – ทศนูปมา) เช่น การ์ตูน Stoned Agin ที่โด่งดังของ ครัมป์ (Robert Crumb) (ดูภาพประกอบ) การ ‘สติแตก’ (Stone) ใช้อุปมาทั้งของหนัก หิน หรือเมล็ด เป็นคำคลาสิคอุปมากับการลง (Down Metaphor)



ประสบการณ์กัญชาของผู้ใช้ยืนยันความแตกต่างระหว่าง การเมา และการสติแตกซึ่งเกิดจากการใช้กัญชาปริมาณที่สูงมาก การเมาเกี่ยวข้องกับสมอง ผู้เมากัญชามีการกระตือรือร้นและเคลื่อนไหวไม่หยุด ส่วนการสติแตกเกี่ยวข้องกับร่างกายทั้งหมด ต้องการอยู่กับที่ ไม่ชอบเคลื่อนไหวมาก คล้ายกับหิน แต่สำหรับผู้ใช้กัญชาบางคน คำว่าเมาและสติแตกสามารถใช้เปลี่ยนไปมาได้เพราะเป็นประสบการณ์ประเภทเดียวกัน

อย่างไรก็ตาม ผู้ใช้กัญชาบางคนตั้งข้อสังเกตว่า การสูบกัญชาที่สายพันธุ์ต่างกันจะมีผลเกิดขึ้นต่างกัน คือมีผลต่อร่างกาย (Body-High) หรือผลต่อสมองหรือศีรษะ (Head-High) สายพันธุ์ Sativa (กัญชา⁶) กระตุ้นการทำงานของสมอง และถูกมองว่าเป็นประสบการณ์ ‘ขึ้น’ (up) ในขณะที่สายพันธุ์ Indica (กัญชา⁷) มีผลลดการทำงานของร่างกาย (Sedating) และถูกมองว่าเป็นประสบการณ์ ‘ลง’ (Down) สำหรับผู้ใช้บางคน การเปลี่ยนจากภาวะเมา (ประมาณ 30 นาที) ไปสู่ภาวะสติแตก (ประมาณ 60 นาที) เป็นภาวะชั่วคราวที่เพิ่มปริมาณจากปานกลางไปเป็นปริมาณสูง แต่บางกรณี การใช้กัญชาปริมาณน้อยก็ทำให้เมาได้ แต่จะไม่นานและไม่เข้าไปสู่ภาวะสติแตก ภาวะทั้งสามนี้เป็นประสบการณ์เฉพาะขึ้นกับผู้ใช้กัญชาแต่ละคน

อาจสรุปว่า การเมาหรือการสติแตกอาจขึ้นอยู่กับภาวะของตัวผู้ใช้หรือสายพันธุ์กัญชา (Sativa หรือ Indica) และยังขึ้นอยู่กับปริมาณการใช้ และระยะเวลาที่ รวมถึงกระบวนการผลิตสารกัญชาด้วย ในทางปฏิบัติผู้ใช้อักสรุปลายพันธุ์กัญชาจากผลที่เกิดขึ้นตัวเอง และประสบการณ์กัญชาก็เป็นสิ่งที่ผู้ใช้เรียนรู้จาก ‘วัฒนธรรม

⁶ กัญชา หรือ เซมพ์ (Cannabis sativa L.subsp. sativa)

⁷ กัญชา (Cannabis sativa L.subsp. indica)

กัญชา' ซึ่งอาจมีผลต่อประสบการณ์กัญชาของผู้ใช้มากกว่าผลทางกายภาพคือ ปริมาณที่ใช้จริง และผลทางเภสัชวิทยา

ตามรายงานการศึกษาทางวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับประสบการณ์กัญชาของ ฌาคส์ โจเซฟ มัวโร (Jacques-Joseph Moreau) นายแพทย์ชาวฝรั่งเศส ที่ตีพิมพ์ครั้งแรกใน *On Hashish and Mental Alienation* (1845) กล่าวว่า การมีกัญชา (Hashish Intoxication) มี 3 ระดับ ที่แยกย่อยได้ 8 แบบ (Montagne. 2010: 72-73) เขากล่าวว่า กัญชาจำนวน 1 โดส (Dose) ทำให้เกิดความรู้สึกดี (Sensation of Wellbeing) แต่ยังไม่เห็นผลกระทบทางกายภาพ เมื่อเพิ่มปริมาณมากขึ้น จะเกิดผลทางกายภาพ และระบบประสาท รู้สึกกระสับกระส่าย และไม่เป็นสุข แสดงว่า ผลลัพธ์ขึ้นอยู่กับปริมาณกัญชาที่ใช้ ได้แก่ รู้สึกมีความสุข ตื่นเต้น ความคิดไม่ปะติดปะต่อ เวลาและมิติระยะหรือพื้นที่ (Space) บิดเบี้ยว อาการ 'ซินเนสทีเซีย' (Synesthesia) หรือสภาวะการรับรู้ของสมองที่สามารถรับรู้ประสาทสัมผัส 2 อย่างในเวลาเดียวกัน เช่น การมองเห็นสีต่างๆ ขณะฟังเพลง มีการติดขัดกับบางความคิด การเปลี่ยนแปลงทางอารมณ์ มีแรงกระตุ้นที่ควบคุมไม่ได้ และที่สุดเกิดภาพลวงตาและภาพหลอน

โบเดอแลร์ (Baudelaire. 1961: 21-22) ใน 'Poem of Hashish' กล่าวถึงความมีกัญชา 3 ระยะคือ 1) ความครั้นเคร่งและเฮฮาแบบเด็กๆ แบบไม่มีเหตุผลและอดกลั้นไม่อยู่ แล้วก็เริ่มวิตกกังวล ติดตามมาด้วยภาวะสงบนิ่งชั่วคราว 2) การผ่อนคลาย สงบ อ่อนเปลี้ย หรือมึนงง แต่ส่วนใหญ่กล่าวได้ว่ารู้สึกเป็นสุข และ 3) ความรู้สึกที่รุนแรง รู้สึกว่าตัวตนเปลี่ยนไป และเกิดภาพหลอน สังเกตว่า ระยะแรกของ โบเดอแลร์ คล้ายกับภาวะ 'เมา' ระยะที่ 2 คล้ายกับ 'เมาจัด' หรือ 'สติแตก' ในขณะที่ระยะที่ 3 แสดงบางลักษณะของภาวะ 'สติแตก' หรือสภาพที่ 'เกินสติแตก'

ทาร์ต (Charles Tart) รายงานในหนังสือของเขา *On Being Stoned: A Psychological Study of Marijuana Intoxication* (1971) ว่า ผู้ใช้กัญชาได้บรรยายประสบการณ์ของผลที่เกิดขึ้นอย่างครอบคลุม หลากหลาย ชวนสนทนา โดยมีได้ดัดแปลงข้อมูลจากการบรรยาย ทาร์ต แยกการมีกัญชาออกเป็น 5 ระดับ 1) เริ่มสติแตก (Just Stoned) คือยังแทบไม่เห็นผลที่เกิดขึ้น 2) ค่อนข้างสติแตก (Fairly Stoned น่าจะเรียกว่า 'มึน') คือเริ่มแสดงอาการกระสับกระส่าย 3) สติแตกอย่างแรง (Strongly Stoned น่าจะเรียกว่า 'เมา') อยู่ในอาการเจียบ เป็ดกว้าง สงบ มีการผ่อนคลายและยกระดับการรับรู้ ตื่นตัวอย่างมากต่อคนที่อยู่รอบข้าง รู้สึกถึงความมีประสิทธิภาพ สามารถเพ่งความสนใจให้จดจ่ออยู่กับงานได้ดี 4) สติแตกอย่างรุนแรงมาก (Very Strongly Stoned น่าจะเรียกว่า 'เมาจัด') การรับรู้มิติระยะหรือพื้นที่ (Space) และเวลาถูกบิดผัน เกิดจินตภาพอย่างเข้มข้น ความจำทำหน้าที่เปลี่ยนไป รู้สึกกำลังล่องลอย ไร้ประสิทธิภาพ สำนึกถูกระบวนการภายในร่างกาย

ถูกยกระดับขึ้น 5) สติแตกขีดสุด (Maximally Stoned น่าจะเรียกว่า ‘หมดสติ’) แสดงอาการคลื่นไส้ เวียนศีรษะ ง่วงนอน รู้สึกตัวลอย และหมดสติ (Michael Montagne. 2010: 73)

การใช้กัญชาเพื่อพัฒนาการเปลี่ยนภาวะสำนึกของจิต (Altered State of Consciousness)

‘การแสดงออกของการสร้างสรรค์จากมิติภายใน’ (‘Creative Inner Space’)

ฌาคเค็ท เชื่อเรื่อง ศักยภาพในการสร้างสรรค์และมิติทางจิตใจ (Spiritual) ของกัญชา เขาได้สร้างศัพท์ ‘การแสดงออกของการสร้างสรรค์จากมิติภายใน’ (‘Creative Inner Space’) เพื่อหมายถึงสิ่งที่หลายคนกล่าวถึง ภาวะที่กัญชาเหนี่ยวนำให้เกิดความคิดใหม่ๆ ขึ้น เขายอมรับคำกล่าวอ้างของศิลปิน นักดนตรี และปัญญาชนที่เชื่อว่า กัญชาช่วยสร้างสรรค์งานที่น่าสนใจต่าง ๆ ขึ้น เขาตั้งข้อสังเกตว่า กัญชาอาจไม่ได้เสริมความคิดสร้างสรรค์ทันทีที่เมากัญชา เพราะอาจอยู่ในภาวะจิตว้าวุ่น ความสนใจจะกระจัดกระจาย แต่ผลเชิงบวกต่อความคิดสร้างสรรค์จะเกิดขึ้นในกระบวนการคิด เทียบได้กับการอ่านหนังสือเพื่อเสริมความคิดสร้างสรรค์ ซึ่งมีได้เกิดขึ้นทันทีขณะที่อ่าน ทว่าเป็นไปได้ที่ค่อยเกิดขึ้นภายหลังในแบบค่อยๆ สะสม ในทำนองเดียวกัน ผลเชิงบวกของกัญชาที่มีต่อความคิดสร้างสรรค์ไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นทันทีเมื่อสิ้นสุดการเสพกัญชา (Dale Jacquette. 2010: 11)

สิ่งดีที่สุดของการใช้กัญชาคือ ความประทับใจใน ‘ประสบการณ์ครั้งแรก’ กับสิ่งคุ้นเคยและบางครั้งก็มีมิติเปลี่ยนแปลง ความเป็นประกายที่แจ่มชัดกับ ‘ความใหม่’ ของสิ่งที่เคยรู้มาแล้ว และแม้ในยามที่กลับคืนสู่ภาวะปกติ จิตก็ยังชักนำให้พิจารณาวิธีคิดที่ยังไม่เคยถูกสำรวจมาก่อน เช่น มโนทัศน์ ปัญหา และประพจน์ต่างๆ ในแนวทางที่ได้รับจากประสบการณ์ ‘เมากัญชา’ การเชื่อมโยงใหม่ๆ ดูเหมือนเพิ่งปรากฏต่อความสำนึก เป็นครั้งแรกหรือการปรากฏมีความหมายที่ลึกซึ้งกว่าเดิมที่เคยสังเกตไว้ ความคิดใหม่มาสู่จิตตามธรรมชาติราวกลับว่าจิตในสภาวะปกติ (Straight Mind) ก่อนหน้านี้ปฏิเสธที่จะรับสิ่งใหม่ๆ เข้าสู่ความสำนึก จนกระทั่งกัญชา ‘เปิดประตู’ นั้นออก (Jacquette. 2010: 122)

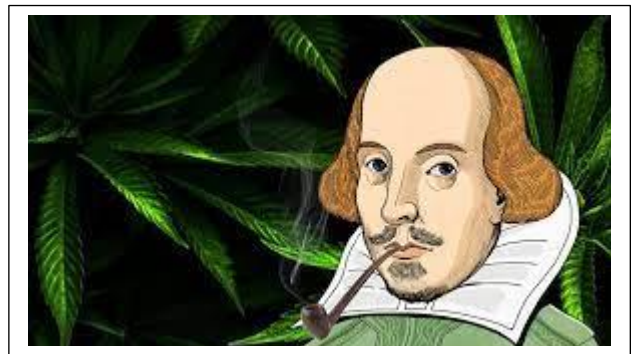
ขณะที่เมา (กัญชา) จิตจะถูกพัดพาไปกับกระแสขบวนการความคิดได้โดยง่าย สามารถสร้างจินตนาการกับความพยายามสร้างสรรค์ต่างๆ ที่ก่อนหน้านี้ไม่เคยถูกนำมาใช้ กัญชามีคุณค่าอย่างมากในการขยายและเพ่งความสนใจในสิ่งที่เป็นความคิดสร้างสรรค์ตามธรรมชาติที่มีอยู่

ฌาคเค็ท (Jacquette. 2010: 122) เรียกความรู้สึกถึงศักยภาพแห่งการสร้างสรรค์ที่รายงานโดยผู้เมากัญชาจำนวนหนึ่งว่า ‘การสร้างสรรค์จากมิติภายใน’ (Creative Inner Space) พวกเขา กล่าวถึงความรู้สึกไว้

น้ำหนักเหมือนอยู่ในอวกาศขณะที่เมา บางครั้งจิตสามารถสำรวจความเชื่อมโยงระหว่างสิ่งต่างๆ ในมิติใหม่ๆ ที่ก่อนหน้านี้ไม่เคยสงสัย เกิดเป็นความคิดใหม่ ความเข้าใจในมิติที่คาดไม่ถึงปรากฏต่อจินตนาการ การเชื่อมโยงในมิติใหม่สร้างความคิดที่นำไปใช้ในงานสร้างสรรค์ได้ ผู้ใช้กัญชาที่เฝ้าหาแรงบันดาลใจสามารถใช้ประโยชน์จากมุมมองที่หลากหลายต่อสรรพสิ่งที่พุ่งพรวดขึ้นขณะเมากัญชา

เหตุผลหลักๆ ที่ผู้ใช้กัญชาต้องการเมาคือ ต้องการรู้สึกถึงความประทับใจที่ถูกปลดปล่อยจากข้อกำหนดต่างๆ ที่ปิดกั้นความคิดสร้างสรรค์ที่มีอยู่ การสร้างสรรค์จากอวกาศภายในเป็นจินตนาการของผู้เมากัญชา ผู้ใช้กัญชาจำนวนหนึ่งรายงานประสบการณ์ที่คล้ายคลึงกันนี้ หลักฐานที่แสดงผลของการใช้กัญชาว่าไปเพิ่มความคิดสร้างสรรค์ เกิดจากการอ้างอิงถึงสิ่งที่ผู้ใช้กัญชารายงานว่า ความสนใจของเขาถูกชักนำไปสู่ปัญหาที่สร้างสรรค์และท้าทาย เพื่อหาความเป็นไปได้ใหม่ๆ โดยการสำรวจที่เฝงความสนใจอย่างเข้มข้น ผลที่ได้จากขั้นตอนใดก็ตามในกระบวนการสร้างสรรค์ที่ความคิดใหม่เกิดขึ้นจากการสร้างสรรค์จากอวกาศภายใน โดยการใช้กัญชา ความคิดสร้างสรรค์ไม่จำเป็นต้องเกิดผลลัพธ์ที่สร้างสรรค์อย่างยั่งยืนขณะใช้กัญชาจน ‘เมาได้ที’ แต่เป็นสิ่งที่อยู่ในกระบวนการความคิดสร้างสรรค์ที่ดำเนินไป ก็สามารถให้น้ำหนักกับกัญชาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของสาเหตุเบื้องหลัง และถ้ากัญชามีส่วนช่วยสร้างความคิดสร้างสรรค์ให้เพิ่มมากขึ้นกว่าปกติ และไม่จำเป็นต้องเกิดผลขึ้นในทันทีที่ผู้ใช้กัญชาเริ่มเมา ก็สามารถสรุปได้ว่า กัญชาเป็นตัวเพิ่มความคิดสร้างสรรค์ และสามารถประกาศว่ามี ‘คุณค่าเชิงสร้างสรรค์’ (Creative Virtue) (Jacquette. 2010: 123)

ศิลปินนามอุโฆษเช่น เชคสเปียร์ (William Shakespeare) ก็น่าจะสูบกัญชาเพื่อเป้าหมายเดียวกันนี้ ถ้าเราเชื่อในผลการสำรวจของนักวิทยาศาสตร์ชาวอัฟริกาใต้ 2 ท่าน (Frances Thackery และ Nick van der Werfe) ซึ่งได้รายงานทาง BBC ในวันที่ 5 พฤศจิกายน 2000 ว่าหลังบ้านของเชคสเปียร์ในศตวรรษที่ 17 นามีฉากของการสูบบุหรี่หรือยาอย่างลับๆ นักวิทยาศาสตร์ทั้ง 2 ท่านได้ขอให้ห้องแล็บของตำรวจตรวจสอบชิ้นส่วนของกล่องสูบยาดินเผาจำนวน 24 ชิ้นจากสวนในบ้านที่ยังคงเป็นของเชคสเปียร์ ริมฝั่งแม่น้ำเอวอน ตั้งอยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือของกรุงลอนดอน 91 ไมล์ ในอำเภอ สแตตต์เฟิร์ด-อะพอน-เอวอน (Stratford-upon-Avon) มณฑลวอริกเชอร์ ประเทศอังกฤษ ผลการวิเคราะห์ด้วยแก๊สโครมาโทกราฟี (Gas Chromatography) พบว่า ชิ้นส่วนของกล่องสูบยา 8 ชิ้นยังคงมี



เศษตกค้างของกัญชา และมี 3 ชั้นที่พบสารโคเคน ซึ่งเป็นสิ่งที่หาได้ยากสำหรับยุคนั้น เพราะเป็นการค้นพบทางพฤกษศาสตร์ใน 'โลกใหม่'

แม้จะพบกลองสูบยาที่มีกัญชาตกค้างอยู่ในสวนบ้านของเชคสเปียร์ ก็ยังสรุปไม่ได้ว่า เชคสเปียร์สูบกัญชา หรือมีคนอื่นใช้เพราะต้องการเมากัญชา แต่การที่เชคสเปียร์เป็นผู้ประกอบการธุรกิจที่ประสบความสำเร็จ อุทิศตนให้กับครอบครัว และทำตามตามสมัยนิยม เข้าสังคมชาวโบฮีเมียที่น่าสนใจ เป็นไปได้ว่า เขามีโอกาสเรียนรู้เกี่ยวกับกัญชา และสนุกเฮฮากับการเมากัญชา และอาจเชื่อว่าการใช้กัญชาช่วยเพิ่มความคิดสร้างสรรค์ในงานนิพนธ์ของเขา (Jacquette. 2010: 123)

งานวรรณกรรมชั้นเยี่ยมของเชคสเปียร์เกิดจากพรสวรรค์ตามธรรมชาติ อาศัยความมุ่งมั่น และความพยายามอย่างหนักที่ไม่สามารถใช้สารกระตุ้นจิตประสาทใดๆ มาทดแทนได้ องค์ประกอบของบทละครหรือโคลงซอนเน็ต (Sonnet) เรื่องสั้น รวมถึงข้อเขียนอื่นๆ เป็นผลจากกระบวนการอ่านไปและกลับอย่างซับซ้อน มีการเขียน การวิจารณ์ การแก้ไข และการจบเรื่อง ซึ่งทุกขั้นตอนไม่สามารถจัดการให้สำเร็จได้โดยนักประพันธ์ที่เมากัญชาตลอดเวลา (Jacquette. 2010: 124)

นักประพันธ์ผู้ถึงพร้อมด้วยพรสวรรค์เช่นเชคสเปียร์อาจได้เรียนรู้การใช้คุณค่าและหลีกเลี่ยงผลเสียของกัญชา เพื่อเพิ่มเสริมคุณค่าที่ยิ่งใหญ่กว่าในกระบวนการสร้างสรรค์ของเขา อย่างไรก็ตามแม้จะคิดว่า เชคสเปียร์ได้สูบกัญชาในบางช่วงของกิจกรรมสร้างสรรค์ของเขา สิ่งนี้ก็ได้เปลี่ยนแปลงการตีความ การนำไปแสดง หรือการชื่นชมคุณค่าในงานของเขา

ในหมู่ผู้ใช้กัญชา คงไม่มีใครปฏิเสธว่าการสูบกัญชาเป็นเรื่องที่น่าพึงพอใจ ดังนั้น การจินตนาการว่าเชคสเปียร์สูบกัญชาแม้ว่าเขาจะดูเคร่งขรึมและไม่แยแสต่อผลกระตุ้นจิตประสาทของมัน CNN ได้รายงานด้วยหัวข้อข่าวที่ค่อนข้างยั่วเยวเมื่อวันที่ 1 มีนาคม 2001 (พ.ศ. 2544) '*Drugs Clue to Shakespeare's Genius*'⁸ (ยาเสพติดเป็นเบาะแสแห่งอัจฉริยภาพของเชคสเปียร์) ว่า มีหลักฐานที่อาจรวมสรุปได้ว่า เชคสเปียร์สูบกัญชาเล่นๆ เพื่อสร้างอารมณ์ขัน และอาจเป็นแรงบันดาลใจในวรรณศิลป์ เห็นได้จากนัยแฝงใน Sonnet 76 เกี่ยวกับการค้นหา 'สิ่งประดิษฐ์ในวัชพืชที่สังเกตได้' (Shakespeare.1985: 90, Sonnet 76)

ไยบทกวีของฉันจึงแล้งไร้ซึ่งความทะนง (Why is my verse so barren of new pride,)

ไกลห่างจากความผันแปรหรือเปลี่ยนอย่างฉับพลัน (So far from variation or quick change?)

ไยฉันถึงไม่เหลียวแลไปตามโมงยาม (Why, with the time, do I not glance aside)

⁸ Available online at www.europe.cnn.com/2001/WORLD/europe/UK/03/01/shakespeare.cannabis.

กับวิธีที่เพิ่งค้นพบและสารประกอบอันน่าทึ่ง (To new-found methods and to compounds strange?)

ไฉนฉันยังคงรจนาทุกอย่างในแบบเดิม (Why write I still all one, ever the same,)

และฉวยสิ่งประดิษฐ์กัญชาอันลือเลื่อง (And keep invention in a noted weed...)

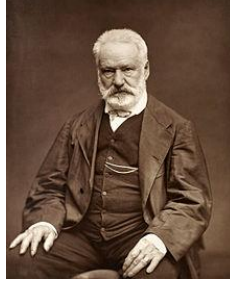
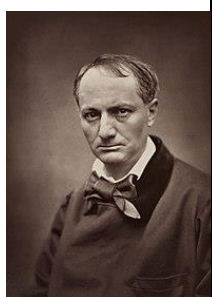
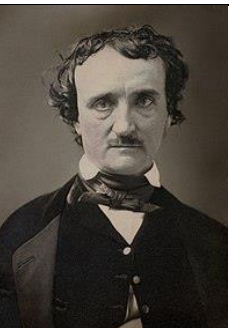
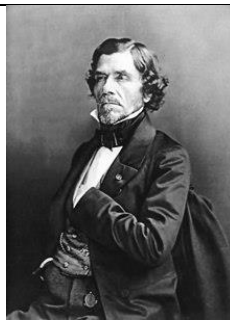
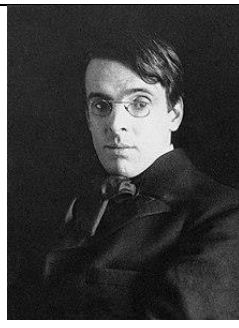
ผู้ชื่นชมเชคสเปียร์ (แฟนคลับ) คล้ายไม่อยากจะโยนเชคสเปียร์กับกัญชา ราวกับว่า คุณูปการทางวรรณศิลป์ บางส่วนของเขอาจถูกบ่อนทำลายลง แนวคิดนี้ดูไร้เหตุผล เพราะการที่สุนทรภู่ติดสุรา (ถึงโรงเหล้าเตากลั่น ควันโขมก มีคันทองผูกสายไว้ปลายเสา โอบาปกรรมน้ำนรกเจียวอกเรา ให้มัวเมาเหมือนหนึ่งบ้าเป็นน่าอาย, นิราศภูเขาทอง) ก็ได้ทำให้การอ่านวรรณกรรมคำกลอนของเขา มีคุณค่าลดลงแต่ประการใด รวมถึงนัก ประพันธ์ท่านอื่นๆ เช่น คุณชิต บุรทัต คุณโชติ (โชติ แพร่พันธุ์ – ยายอบ) และครูบ (อบ ไชยวสุ) ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช (อ้างบทสัมภาษณ์ใน ถนนหนังสือ) เล่าว่า ‘ร้านกินเหล้าที่สี่แยกสี่กั๊กพระยาครี้นั้นมีร้าน หนึ่ง เดียวนี้ไม่ทราบว่าจะเลิกหายไปไหน เข้าไปนั่งกันอยู่ทีนั้นแหละ กินกันไปเถอะครี๊บบ บางทีกินกันถึงขั้นไม่มี ตังค์จ่ายเจ๊ก ต้องให้คนนั่งกินต่อไปคนหนึ่ง คนอื่นออกไปหมუნ (ฮา) ไปหาตังค์มาใช้ (หัวเราะ) จะลูกหมด ไม่ได้ เจ๊กมันโวย’ (วิจารณ์นักเขียนกับเหล้า)⁹ ในบทความเดียวกัน ทองแถม นาถจำนงค์กล่าวว่า ‘(นักเขียน กวี) ที่ดื่มเหล้า ดื่มเบียร์ ทุกวันนั้นมีอยู่ แต่ผมก็เห็นว่า มีเปอร์เซ็นต์เท่า ๆ กับคนไทยในอาชีพอื่น ๆ นั้นแหละ ครี๊บบ ... เราอาจจะพบนักเขียนตอนที่เขากลับจากบ้านมา ‘เมา’ ตลอดวัน แต่เราไม่เห็นตอนที่เขากำลังงาน’

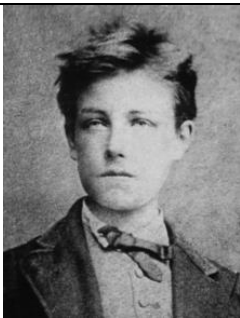
ประเด็นที่มีความเห็นว่า งานที่ผลิตขึ้นขณะเมา มีใช้ผลงานของเชคสเปียร์หรือสุนทรภู่ (หรือท่านอื่นๆ) แต่ เป็นผลผลิตของกัญชาหรือสุราที่สูบหรือดื่ม ความเห็นนี้ค่อนข้างไม่มีน้ำหนัก เพราะตัวเลขคนสูบกัญชาหรือ ดื่มสุรามีน้อยมาก ถ้าเหตุผลในความเห็นนี้ถูกต้อง ก็ควรมีงานวรรณกรรมเด่นๆ ออกมามีอีกมากมาย เพราะ ทุกคนที่เมาสุราหรือกัญชาสามารถผลิตงานวรรณกรรมได้ทั้งสิ้น ซึ่งความจริงก็ได้เป็นเช่นนั้น

ฌาคีท (Jacquette. 2010: 125) ได้ให้รายชื่อนักประพันธ์นามอุโฆษจำนวนหนึ่ง เช่น François Rabelais, Alexander Dumas, Gerard de Nerval, Victor Hugo, Honoré de Balzac, Ferdinand Boissard, Charles Baudelaire, Edgar Allan Poe, Eugene Delacroix, William Butler Yeats, Arthur Rimbaud, Allen Ginsberg, Jack Kerouac และ Paul Bowles (ดังภาพ)

⁹ <https://siamrath.co.th/n/30461>

นักคิดเหล่านี้เป็นผู้ใช้ภาษาที่มุ่งมั่นและเปิดเผย และกล่าวว่า ภาษาคือต้นธารแห่งวรรณศิลป์ในงานของพวกเขา โดยมากแล้วนักประพันธ์เหล่านี้สืบทอดภาษาเป็นครั้งคราว อาจเป็นเพราะพวกเขาได้เข้าร่วมชมรมศิลปินหรือนักปรัชญาที่เล็งเห็นประโยชน์ของภาษาในชีวิตและผลงานสร้างสรรค์ของพวกเขา

				
François Rabelais https://en.wikipedia.org/wiki/File:Francois_Rabelais_-_Portrait.jpg	Alexander Dumas https://en.wikipedia.org/wiki/Alexandre_Dumas	Gerard de Nerval https://en.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9rard_de_Nerval	Victor Hugo https://en.wikipedia.org/wiki/Victor_Hugo	Honoré de Balzac https://en.wikipedia.org/wiki/Honor%C3%A9_de_Balzac
				
Ferdinand Boissard https://artsandculture.google.com/en	Charles Baudelaire https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Baudelaire	Edgar Allan Poe https://en.wikipedia.org/wiki/Edgar_Allan_Poe	Eugene Delacroix https://en.wikipedia.org/wiki/Eug%C3%A8ne_Delacroix	William Butler Yeats https://en.wikipedia.org/wiki/W._B._Yeats

tiny.cc/g122nhsh0?hl=en				
				
Arthur Rimbaud https://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_Rimbaud	Allen Ginsberg https://en.wikipedia.org/wiki/Allen_Ginsberg	Jack Kerouac https://en.wikipedia.org/wiki/Jack_Kerouac	Paul Bowles https://en.wikipedia.org/wiki/Paul_Bowles	

นอกจากการสร้างสรรค์ให้เกิดความคิดแปลกใหม่โดยตรงแล้ว คงปฏิเสธไม่ได้ว่า การได้ผ่อนคลายจากความตึงเครียดก็มีผลต่อการเกิดความคิดสร้างสรรค์ และมีหลักฐานที่ชัดเจนว่ากัญชาให้ผลดีอย่างสม่ำเสมอและน่าเชื่อถือได้กับบางบุคคล แม้ยังไม่มีหลักฐานทางวิทยาศาสตร์มารองรับ แต่ก็ได้หมายความว่า การผ่อนคลายที่ดีไม่สามารถมีส่วนทำให้เกิดความคิดสร้างสรรค์ได้

กินสเบิร์ก (Jacquette. 2010: 128) ในบทความปี 1966 *The Great Marijuana Hoax: The First Manifesto to End the Bringdown* ได้บรรยายว่า

กัญชาเป็นตัวเร่งปฏิกิริยาที่มีประโยชน์โดยเฉพาะสำหรับการรับรู้ด้านสุนทรียภาพทางการเห็นและการได้ยิน ฉันเข้าใจโครงสร้างของดนตรีแจ๊สและดนตรีคลาสสิกบางชิ้นในลักษณะใหม่ภายใต้อิทธิพลของกัญชา และความเข้าใจเหล่านี้ยังคงใช้ได้อีกหลายปีในภาวะจิตสำนึกปกติ

กินสเบิร์กมีประสบการณ์พิเศษกับการฟังดนตรีขณะเมากัญชา ซึ่งอาจเกิดจากการยกระดับการรับรู้และการ 'เข้าถึง' ทำให้เกิดความซาบซึ้งอย่างเข้มข้น สิ่งนี้เป็นเสน่ห์ดึงดูดที่สุดของกัญชา (แสดงว่าในภาวะปกติ การรับรู้พิเศษของกินสเบิร์กถูกปิดกั้นไว้) และกินสเบิร์กยืนยันว่าประสบการณ์พิเศษนี้ยังคงอยู่และใช้ได้อีกนาน

ภายหลังการเมากัญชา (แสดงว่า คำกล่าว ‘สิ่งที่ปรากฏขณะเมากัญชาเป็นเพียงภาพลวงตาเท่านั้น’ จึงไม่เป็นความจริง)

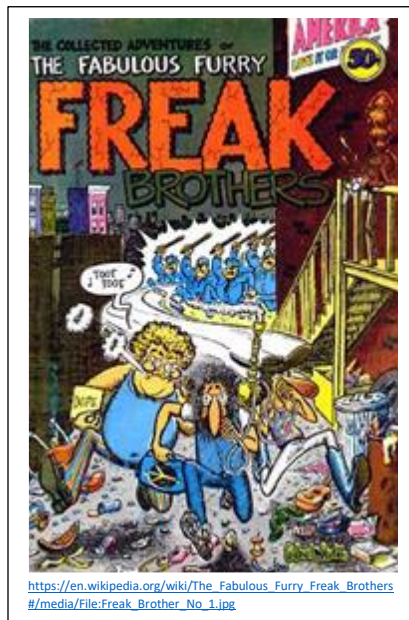
อาจมีข้อสงสัยว่า ประสบการณ์พิเศษกับดนตรีองค์หนึ่ง ที่เกิดขึ้นขณะเมากัญชาทุกครั้งเป็นแบบเดียวกัน หรือแตกต่างกันไปจากครั้งก่อน และหากคนอื่นไปอ่านสิ่งที่กินสเบิร์กบรรยายสิ่งที่เขา ‘เข้าถึง’ ขณะเมากัญชา เราจะ ‘เข้าใจ’ สิ่งที่กินสเบิร์กบรรยายไว้หรือไม่ แต่ปัญหาเหล่านี้ไม่เป็นปัญหาสำหรับกินสเบิร์กและผู้เข้าของการใช้กัญชา พวกเขายืนยันว่า *ประสบการณ์พิเศษที่เกิดขึ้นเป็นผลจากการเมากัญชาและไม่มีทางเกิดขึ้นหากไม่เมากัญชา*

ฉาเค็ค ได้ทดลองเมากัญชาด้วยตนเองเพื่อทดสอบสิ่งที่กินสเบิร์กกล่าวไว้ แม้ผลที่เกิดขึ้นไม่ค่อยน่าประทับใจนัก เขาเล่าว่า เขามีความประทับใจในศาสนาพุทธและวัฒนธรรมฮินดูมาก แต่ไม่เคยเขียนเรื่องเกี่ยวกับปรัชญาตะวันออกเลย ในขณะที่เมากัญชา เขาเห็นพระพิฆเนศปางเสวยสุข (Ganesha-sri ดังภาพ) มาปรากฏที่โต๊ะกาแฟของเขา ในมือข้างหนึ่งของพระองค์ถือรีโมทคอนโทรลโทรทัศน์อยู่ในมือ จากนั้นก็เป็นภาพเรื่องราวต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับตำนานของพระพิฆเนศในศาสนาฮินดู ทำให้เขาสรุปว่า การเมากัญชาอาจไม่ใช่วิธีการในการหาข้อสรุปทางปรัชญาที่มีประสิทธิภาพมากนัก (Dale Jacquette. 2010: 130-131)



คงเป็นไปได้ที่นักปรัชญาเมื่อได้สืบทอดวิชาเล็กน้อยแล้ว เขาก็สามารถไขปริศนาปัญหาปรัชญาที่หมกหมมมายาวนานหลายสิบหรือหลายร้อยปีได้ทันทีด้วยคำตอบที่ลึกซึ้ง รวบรวมว่าการสืบทอดวิชาได้เปิดประตูพิเศษของจิตไปแก้ปัญหาปรัชญาที่ลึกซึ้งได้ แต่ในยามที่จิตปกติไม่สามารถกระทำเช่นนั้น ถ้ามิใช่เช่นนั้น เรื่องนี้ควรเป็นอย่างไร

ฌาคเค็ท (Jacquette. 2010: 126) เสนอมุมมองของความสัมพันธ์นี้จากการ์ตูนคลาสสิกของ เชลตัน (Gilbert Shelton) เรื่อง *The Fabulous Furry Freak Brothers* ซึ่งเป็นการ์ตูนใต้ดินเกี่ยวกับตัวละครสามคนที่เมาท์กัญชา¹⁰ *The Freak Brothers* ปรากฏตัวครั้งแรกใน *The Rag* หนังสือพิมพ์ใต้ดินที่ตีพิมพ์ในออสติน รัฐเท็กซัส ในเดือนพฤษภาคม ปี 1968 และพิมพ์ซ้ำเป็นประจำในหนังสือพิมพ์ใต้ดินทั่วสหรัฐอเมริกา และในประเทศอื่นๆ ภายหลังการผจญภัยของพวกเขาถูกตีพิมพ์เป็นหนังสือการ์ตูนชุด ชีวิตของพี่น้องทั้งสามคนเป็นเรื่องเกี่ยวกับการจัดหาและความเพลิดเพลินในการใช้กัญชาเพื่อนันทนาการ จัดเป็นการ์ตูนล้อเลียนที่เสียดสีสังคมและวัฒนธรรม คำพูดที่แสดงปรัชญาของแฟรงค์คือ ‘กัญชาสามารถช่วยให้คุณผ่านช่วงเวลาที่ไม่มีเงินได้ ดีกว่าเงินที่จะพาให้คุณผ่านช่วงเวลาที่ไม่มีกัญชา’ ในทางกลับกัน (ภายหลัง) ฌาคเค็ทเห็นว่า การใช้กัญชาอย่างสม่ำเสมอกลับจะไปบดบังความจริง เพราะการสูญเสียเวลาไปกับกัญชา แทนที่จะใช้เวลาในการพยายามศึกษาปัญหาปรัชญาอย่างจริงจัง



ขณะที่นักปรัชญาเมาท์กัญชา มิใช่ว่าเขาสามารถจะหาคะเมนข้ามปัญหาทางปรัชญายากๆ ที่ต้องอาศัยการวิพากษ์ตรวจสอบอย่างเข้มข้น แต่ขณะเมาท์กัญชาเหมือนได้หยุดการใช้ความคิดที่มากเกินไป อาจเปรียบได้กับการใช้เวลายามบ่ายที่ชายหาด หรือใช้เวลายามค่ำฟังเพลงคลาสสิกจากวงซิมโฟนี เป็นช่วงเวลาที่ความคิดทางปรัชญาสามารถหลุดรอดจากแบบแผนความคิดที่ปิดกั้นความสัมพันธ์ต่างๆ ไว้อย่างแน่นอน การเมาท์กัญชาจึงเป็นการเปิดจินตนาการไปสู่ความคิดที่ปกติจะโดนปิดกั้นด้วยจารีตทางปัญญาที่ตีกรอบไว้อย่างคับแคบ

ผู้ใช้กัญชาที่ ‘มีสติหรือมีความรับผิดชอบ’ หมายถึงผู้ที่ใช้สารกัญชาอย่างเหมาะสมกับภาวะตัวตนและช่วงเวลาที่มืออยู่ เช่นเดียวกับคนที่ ‘สนุก’ กับการเล่นกีฬาหรือการท่องเที่ยว หรือ ‘สุขสำราญ’ ยามดื่มสุรา ศิลปินสร้างสรรค์ได้ ‘เพลิดเพลิน’ กับกัญชา และรายงานว่าเขาสามารถเห็น เข้าใจ และซาบซึ้งกับสิ่งต่างๆ

¹⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/The_Fabulous_Furry_Freak_Brothers accessed 18/11/2021.

ใน ‘มุมมองใหม่’ ที่แตกต่างออกไปขณะเมาัญชา และภายหลังเมื่อกลับคืนสู่ภาวะปกติ เขาสามารถเข้าถึงภาวะนั้นได้อีกในกิจกรรมและในงานต่างๆ ที่ทำ ดังนั้นเขาจึงรู้สึกว่าการเมาัญชาเป็นการปลดปล่อยความคิดสร้างสรรค์ใหม่ๆ หรืออย่างน้อยก็มีส่วนช่วยให้เกิดความคิดสร้างสรรค์ขึ้น

ฉาดเค้ทกล่าวว่า เขามีข้อมูลมากพอจะยืนยันว่า เวลาที่ใช้ในขณะที่เมานั้นมิได้สูญเปล่าเหมือนถูกลบหรือหักออกจากช่วงเวลาของชีวิต ผู้ใช้ัญชาสามารถไตร่ตรองความรู้สึกต่างๆ ที่แปลกแตกต่างไปจากขณะชีวิตปกติ และได้ผลเป็นข้อสรุปที่แปลกต่างไปจากเดิม เพราะในช่วงขณะที่เมาัญชา จิตถูกปลดปล่อยให้ร่นรมย์กับการเชื่อมโยงความคิดในรูปแบบที่หลากหลายกว่าการคิดในยามปกติที่มักจะถูกปิดกั้น ความคิดใหม่เหล่านี้ทำให้เกิดความมีชีวิตชีวาสดใส แต่บางครั้งมันก็น่าตื่นเต้นตกใจเหมือนกับรูปแบบที่สุขขัของอารมณ์ขันและโศกนาฏกรรม ทำให้ผู้เมาัญชาสามารถหัวเราะกับความว่างเปล่าหรือเจ็บปวดกับความรู้สึกบางอย่างที่ัญชากระตุ้นให้เกิดขึ้น (Jacquette. 2010: 127)

ผู้ใช้ัญชาที่มีความรับผิดชอบจะไม่สร้างความเดือดร้อนให้ผู้อื่น เปรียบเสมือนกับการใช้เวลาว่างฟังเพลงหรือทำงานอดิเรก ผู้ใช้ัญชาบางคนพบว่า ขณะเมาัญชาเขาสามารถเข้าใจสิ่งที่พบได้ดีขึ้นโดยเฉพาะเมื่อได้นำกลับมาพิจารณาอีกครั้งหลังเว้นช่วงจากการเมาไประยะสั้นๆ ผู้ใช้ัญชาเพื่อนันทนาการเช่นศิลปินหรือนักปรัชญาได้เรียกสิ่งนี้ว่า ‘หนี้สร้างสรรค์จากัญชา’ (A Creative Debt to the Drug) เป็นประสบการณ์ที่การรับรู้ถูกยกระดับให้สูงขึ้นเหนือภาวะปกติ ก้าวข้ามพันอุปสรรคเพื่อความซาบซึ้งในสุนทรียรส พบแรงบันดาลใจ และการค้นพบทางจิตวิญญาณ ประสบการณ์ที่เร้าร้อนเมื่อ ‘ัญชาร้องเพลง’ อยู่ในเส้นเลือด ทำให้ผู้ใช้เข้าใจความหมายของการเมาัญชา และเมื่อไฟแห่งวิญญาณถูกจุดขึ้น ผู้ใช้ัญชาก็สามารถสร้างความเห็นด้วยภูมิรู้เกี่ยวกับัญชาว่าเป็น ‘พันธมิตรทางเคมี’ ของเมธีผู้แสวงหาความจริง เมื่อผู้ใช้ัญชาเมาเขาจะรู้สึกมีชีวิตชีวากับการไตร่ตรองเนื้อหาและทิศทางของปรัชญา การพบ ‘ความคิดใหม่’ ที่เกิดขึ้นเป็นผลอย่างชัดเจนที่ัญชาได้กระตุ้นให้เกิดหรือได้เปลี่ยนแบบแผนความคิด (Jacquette. 2010: 127)

ในยามว่างจากภารกิจประจำ การเมาัญชาเป็นกิจกรรมที่น่าประทับใจพิเศษ เช่น การอ่านโคลกใน *ศรีภควัคคีตา มหาภตยทุท* หรือบทเทศนาบนภูเขาใน *พระคัมภีร์ใหม่* ฟังการขับเสภาขุนช้างขุนแผน ชมภาพยนตร์แอรี พ็อตเตอร์ เราอาจ ‘ไดยิน’ นำเสียงที่ชัดเจนของโสเครตีสในบทสนทนาต่างๆ ในงานนิพนธ์ของเพลโตเป็นครั้งแรก (รวมถึงกิจกรรมทุกอย่างที่กล่าวมา) การแสวงหาความสุขแบบเรียบง่ายนี้จะสอดคล้องกับนิยาม ‘อิสระภาพ’ ที่บัญญัติใน *ปฏิญญาแห่งอิสระภาพ* (Declaration of Independence) ตามอุดมคติของยุคเรืองปัญญา

แต่บางครั้งความคิดอันบรรเจิดระหว่างจุดสูงสุดขณะเมากัญชา ที่ดูเหมือนเป็นการค้นพบและเจาะลึกลงไป ในความจริงที่ถูกซ่อนเร้น ความคิดใหม่นี้ดูน่ายอมรับน้อยลงเมื่ออาการเมากัญชาได้สิ้นสุดลง ความคิดที่เกิดขึ้นหลังอิทธิพลของกัญชาเมื่อนำมาทบทวนกลับพบว่า มีความเห็นเป็นแบบตรงกันข้าม (แต่ก็ไม่เป็นแบบนี้ทุกครั้ง) จึงอาจเป็นความยากในทางญาณวิทยาที่จะแยก ‘ประสบการณ์จากกัญชา’ และ ‘ประสบการณ์ไร้กัญชา’ ในกระบวนการความคิดสร้างสรรค์ และมีผู้กล่าวว่า ยังมีหนทางอื่นที่มีคุณค่าในการสร้างความก้าวหน้าทางปรัชญามากกว่าการสูบกัญชาเพื่อเปลี่ยนภาวะความรู้สำนึก นอกเหนือจากความรื่นเริง และพักผ่อนขณะเมากัญชาแล้วอาจกล่าวว่า ‘ไม่มีราชวิธีสู่การบรรลุสัจจะทางปรัชญา’

เปรียบเทียบกัญชากับยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท (ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท) อื่น

วิลเลียม เจมส์ (James 1842–1910) ฮักซ์ลีย์ (Huxley 1894–1963) และ ลีอาร์ย (Leary 1920–1996) เป็นกลุ่ม ‘ผู้สนับสนุนยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท’ (Psychedelic Drugs) ว่าสามารถชักนำประสบการณ์ที่มีคุณค่าทางจิตวิญญาณและปรัชญาได้โดยการ ‘ขยายสำนึก’ (expand consciousness) ทำให้เราเห็นเกินขอบเขตการรับรู้ปกติ นั่นคือ ‘ประสบการณ์ประติมากรรม’ เหล่านี้สามารถให้ประสบการณ์ทางศาสนาที่แท้จริงและเห็นสิ่งต่างๆ ตามที่เป็นจริง (Jacquette. 2010: 7)

เจอร์ราร์ด เฮิร์ด (Heard: 1889–1971) กล่าวว่า ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทสามารถเข้าใจได้ในกระบวนการทัศน์ของ ‘การหยั่งรู้’ (Intuitive Paradigm) ซึ่งตรงข้ามกับการคิดแบบ ‘วิเคราะห์’ (‘Analytic’ Thought) (Heard. 1963: 7-17) ในขณะที่ ชาร์ลส์ ทาร์ท (Charles T. Tart) ใช้คอมพิวเตอร์เปรียบเทียบเพื่อแสดงหลักการนี้ คอมพิวเตอร์สามารถเรียกใช้โปรแกรมต่างๆ ได้อย่างตรงไปตรงมา แต่จิตใจของมนุษย์สามารถถูกเปลี่ยนสถานะของการสำนึกได้ เพื่อที่จะเข้าถึงคุณค่าในแง่มุมต่างๆ ของความเป็นจริงได้ดีขึ้น จากมุมมองของสิ่งที่ ทาร์ท เรียกว่า ‘วิทยาศาสตร์ในสภาวะจำเพาะ’ (‘State-specific Sciences’) (Roche. 2010: 37)

เฮิร์ด บรรยายว่า จิตมี ‘ระยะใกล้ไกลที่เห็นได้ชัดเจน’ หลายระยะ (เทียบกับเลนส์ที่มี focal length ต่างๆ ตามความโค้ง) เช่น การทำสมาธิของ เดส์คาร์ตส์ (René Descartes) ทำให้เขาสามารถเขียนงานปรัชญาด้วยความคิดที่เกิดขึ้นในขณะกึ่งหลับ วิลเลียม ฮาร์วีย์ (William Harvey) ผู้ค้นพบ ‘กลไกของการไหลเวียนโลหิต’ โดยใช้การนั่งสมาธิในเหมืองถ่านหิน และนักคณิตศาสตร์ อ็องรี ปวงกาเร (Henri Poincaré) ตระหนักดีว่า ความคิดมากมายของเขาเกิดจากการหยั่งรู้ (Intuition) มากกว่าการใช้สมองครุ่นคิดอย่างหนัก เฮิร์ดเสนอให้ใช้ LSD เป็นเส้นทางลัดตัดตรงไปสู่ความสามารถพิเศษและพลังสร้างสรรค์ของจิต ซึ่งเป็นการก้าวข้าม ‘ตัวกรองจับผิด’ (Critical Filter) ของสำนึกตามปกติ แอนดรูว์ ไวล์ (Andrew Weil) และ เจมส์

เคลเลนเบอร์เกอร์ (James Kellenberger) ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างภาวะสำนึกที่เปลี่ยนแปลงไป และอัจฉริยะเชิงสร้างสรรค์ (Roche. 2010: 38)

ตามทฤษฎีจิตของ อองรี เบิร์กสัน (Henri Bergson) นักปรัชญา บอร์ด (Charlie Dunbar Broad) และ จิต เวช สมิทส์ (John Raymond Smythies) ได้เสนอตัวแบบ 'ลิ้นปรับลด' ('Reducing-Valve') ซึ่งเสนอว่า สำนึก รู้ตามปกติมิได้ให้ 'ความจริงแบบไร้เดียงสา' (Unadulterated) จิตกรองความคิดและการรับรู้จากภายนอก ตลอดเวลา จิตจึงรับรู้เฉพาะสิ่งที่เป็นโยบายชนตามสำนึกที่จิตกำหนดไว้เท่านั้น เบิร์กสัน ยังได้กล่าวว่า จิต ได้สร้างความเป็นจริงอย่างต่อเนื่อง ด้วยการเรียบเรียงและการตีความปรากฏการทางผัสสะภายใต้กรอบ ความทรงจำเดิมของเรา และต่อมา ฮักซ์ลีย์ (Aldous Huxley) ได้นำแนวคิดเรื่อง 'ลิ้นปรับลด' นี้ไปเผยแพร่ ฮักซ์ลีย์ อธิบายว่า ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทได้ 'เปิดลิ้น' การรับรู้ของจิต ทำให้เราเห็นความงามของโลกที่ แท้จริง แจกเช่นศิลปินผู้ยิ่งใหญ่และผู้วิเศษ มนุษย์สามารถปลดแอกจากความจำเป็นของการดำเนินชีวิตตาม ปกติ ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทสามารถยกระดับพลังของการรับรู้และสติปัญญาอย่างยิ่งใหญ่ ผู้ใช้ LSD หรือเมสคาลีน (Mescaline) อาจ 'ช่วยให้ได้ข้อสรุปทางปรัชญาที่ลึกซึ้งที่ยากยิ่งจะหา' (Stafford & Golightly. 1969: 38) และดวงตาของพวกเขาจะ 'เป็นเสมือนกล้องจุลทรรศน์ที่เจาะลึกลงๆ ไปใต้พื้นผิวโลกที่เร็งระบ่า' (Watts. 1965: xix, 26) ฮักซ์ลีย์เชื่อว่า ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทสามารถเจาะทะลุเงื่อนไขจำกัดของภาษา และวัฒนธรรมได้ สำนึกรู้ปกติเต็มไปด้วยมโนทัศน์ที่มีความเป็นเหตุผลมากเกินไปจนปล้นธรรมชาติเดิมแท้ ของสิ่งต่างๆ ออกจากความจริง (Huxley. 1990: 92) ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทเป็นตัวทำลายที่จำเป็น สำหรับการทำให้ภาวะจิตที่เหนียวหนึบผิดยุคสมัยมีความลื่นไหลได้ (Huxley. 1968: 38-48) ในทำนอง เดียวกัน วอลเตอร์ ฮุสตัน คลาร์ก (Walter Houston Clark) สนับสนุนว่า ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทพัฒนา ศีลธรรมของมนุษย์ด้วยการเผยให้เห็น 'เอกภาพของมวลมนุษย์และสรรพสิ่ง' (Roche. 2010: 38)

เลียร์ (Timothy Leary) และ เมตซ์เนอร์ (Ralph Metzner) กล่าวว่า ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาททำให้ผู้ใช้ เกิดสำนึกรู้โดยตรงถึงสิ่งต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นตัววัตถุหรือหลักการที่ใช้ในวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ แต่ไม่สามารถ ตระหนักรู้ตามปกติได้ เช่นที่ทั้งสองท่านมีประสบการณ์ตรงกับ DNA หรือ วัตต์ (Alan Watts) เขียนว่า สามารถสัมผัสกับความเข้าใจการเทียบเท่ามวล-พลังงาน (Mass-Energy Equivalence) ของไอน์สไตน์ หรือ สตราสมัน (Rick Strassman) กล่าวว่า DMT หรือ Dimethyltryptamine (ไดเมทิลทริปตามีน) ช่วยให้ผู้ใช สามารถมองเห็น 'สสารดำ' (Dark Matter) ได้ กรณีเหล่านี้ทำให้ แบล็คมอร์ (Susan Blackmore) ผู้สนับสนุนตัวแบบ 'ลิ้นปรับลด' กล่าวว่า สำนึกรู้ตามปกติของมนุษย์มิใช่การรับรู้ในอุดมคติสำหรับ วิทยาศาสตร์และปรัชญา เธออ้างถึงประสบการณ์ร่วมจากยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทที่ทำให้ 'เป็นหนึ่ง เดียวกับจักรวาล' จึงสรุปว่าประสบการณ์นี้ 'เข้ากับความเข้าใจโลกแบบวิทยาศาสตร์ได้ดีกว่ามุมมองแบบทวิ

ลักษณะ (Dualist View) ตามปกติ ... เราเป็นหนึ่งในเดียวกับจักรวาลจริงๆ ซึ่งหมายความว่า ความรู้สึกถึงตัวตนด้วยยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทอาจเป็นจริงกว่ามุมมองแบบทวิลักษณ์' (Roche. 2010: 39)

จากประวัติศาสตร์อันยาวนานของการใช้สารออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทในรหัสลัทธิ (Mystery Cults) และการปฏิบัติต่างๆ ทางศาสนา มีพิธีกรรมและการปฏิบัติที่ดำเนินมาหลายศตวรรษสามารถเจาะทะลุผ่านลวงตาของสำนักผู้ตามปกติ และทำให้เป็นเอกภาพกับความจริงสูงสุดใน *The Birth of Tragedy* ฟรีดริช นิทเช่ (Friedrich Nietzsche) นิพนธ์ว่า พิธีกรรมโบราณของชาวไดโอนีเซียนก็เป็นไปเช่นกล่าวนี ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมใช้ 'ยาเสพติด' (Narcotic Potions) เพื่อเข้าถึงความเป็นหนึ่งเดียวกับเพื่อนมนุษย์และกับธรรมชาติ 'เมื่อระดับพระวรสารแห่งความปรองดองสากลแล้ว บัณฑิตแต่ละคนไม่เพียงคืนดีกับเพื่อนของเขาเท่านั้น ทว่ายังเป็นหนึ่งเดียวกับเขาอย่างแท้จริงด้วย รวบรวมว่ามานายาถูกฉีกออกเป็นชิ้นๆ และเหลือเพียงเศษเสี้ยวที่ล่องลอยอยู่ต่อหน้านิมิตแห่งความเป็นหนึ่งอันลึกลับ' (Roche. 2010: 39)

นอกจากนี้ ฮ็อฟมันน์ (Albert Hofmann) ได้ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาโบราณของชาวกรีกและการใช้ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท มีสมมติฐานว่า พิธีกรรมของลัทธิ Eleusinian Mystery Cult ของชาวกรีกโบราณมีการใช้เครื่องดื่มที่ใส่เชื้อรา (*Claviceps purpurea*) จากข้าวไรย์ (สารพิษเออร์กอต) ที่ทำให้เกิดอาการประสาทหลอน เพื่อเข้าถึง 'ประสบการณ์แห่งความครบสมบูรณ์' (Experience of Totality) ที่ลึกลับ (Hofmann. 1997: 31-39) และยังสามารถไปอีกว่า การใช้สารดังกล่าวเป็นแรงบันดาลใจให้เกิดปรัชญาและเพลโตและอริสโตเติล เนื่องจากเมธีทั้งสองนิพนธ์ถึงประสบการณ์ของลัทธิ Eleusinian Mysteries ไว้อย่างชื่นชม (Roche. 2010: 40)

ข้อโต้แย้งต่าง ๆ เกี่ยวกับการยกระดับสำนักผู้รู้ขณะเมากัญชา

ผู้ใช้กัญชาโดยมากเชื่อว่า กัญชาเป็นทางเลือกที่ถูกสุขลักษณะและมีประโยชน์สำหรับการเปลี่ยนสำนักผู้ตามปกติและการรับรู้สภาพแวดล้อม หรือที่เรียกว่า 'การยกระดับความสำนึก' ของผู้ใช้กัญชา นอกจากนี้ยังมีสารบางชนิด (เช่น นิโคตินและคาเฟอีน) สามารถกระตุ้นจิตใจและเพิ่มสมาธิในการทำงานได้ และก็มีนักปรัชญาจำนวนหนึ่งได้รับแรงบันดาลใจแปลกใหม่จากประสบการณ์การใช้กัญชาและสารเหล่านี้ เหตุผลที่นำมาสนับสนุนจะพบปัญหาอะไรบ้าง (ปัญหาการเข้าถึงความจริง ความเท็จ การบิดเบือนเหตุผล การบ่อนทำลายสิทธิเสรี และการสูญเสียอิสรภาพหรืออำนาจในตนเอง การกำหนด)

1) กัญชาและยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทขัดขวางการประมวลผลของจิต

คานท์ (Immanuel Kant) กล่าวว่า สารเหล่านี้ทำให้ (Kant. 1974: 46) ในทำนองเดียวกัน มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) กล่าวถึงอำนาจ ‘การเผยแพร่’ ของยา(เสพติด)ว่า ยา ‘ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับความจริงและความเท็จเลย’ (Foucault. 1977: 165-195) รัสเซลล์ (Bertrand Russell) กล่าวว่า หากสารมีเมามาเหล่านี้สามารถชักนำประสบการณ์เหมือนความปิติยินดีทางศาสนา (Religious Ecstasies) แล้ว เราคง ‘ไม่สามารถแยกความแตกต่างระหว่างคนที่กินน้อยแล้วเห็นสวรรค์กับคนที่ดื่มมากแล้วเห็นงู’ ทุกกรณีอยู่ในสภาพการณ์ที่ผิดปกติ ดังนั้นจึงเป็นการรับรู้ที่ ‘ผิดปกติ’ (Russell. 1935: 188)

มีการกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างภาวะสมองผิดปกติและความปิติยินดีทางศาสนาว่ามีลักษณะร่วมกันระหว่างประสบการณ์จากยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทกับโรคจิตเภท (Schizophrenia) โดยเฉพาะความคิดวิปลาส (Thought Disorder) ความหวาดระแวง (Paranoia) อาการหลงผิด (Delusion) บุคลิกวิปลาส (Depersonalization) ปกติแล้วเราไม่ได้คิดว่า ผู้ป่วยโรคจิตเภทได้สิทธิเข้าถึงความรู้ที่คนปกติทั่วไปไม่สามารถเข้าถึงได้ ดังนั้นยาที่ให้ผลใกล้เคียงกับโรคจิตเภท (เช่น Dimethyltryptamine [DMT], LSD, กัญชา) ก็ควรเป็นเช่นเดียวกัน จะได้ก็เพียงความรู้สึกถึง ‘ภาวะสมองผิดปกติ’ (Mental Anomalies) เท่านั้น

นอกจากนี้ สิ่งที่จัดเป็น ‘ความรู้’ ต้องสามารถพิสูจน์สนับสนุนได้ (ต่างจากความเชื่อ) การกล่าวอ้างว่า ‘รู้’ ความจริงของผู้ใช้ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทมีหลักฐานใดนามาพิสูจน์สนับสนุนได้บ้าง หรือแม้จะกล่าวอ้างว่า กัญชาหรือยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทสร้างแรงบันดาลใจ ที่สามารถพิสูจน์ได้ภายหลังด้วยวิธีการที่น่าเชื่อถือ ก็ยังสรุปไม่ได้ว่า กัญชาและยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทเป็นแหล่งจัดหาความรู้ที่น่าเชื่อถือ

ข้อโต้แย้ง

เจมส์ (James. 1962: 412) อธิบายว่า การที่ภาวะสำนึกเปลี่ยนแปลงไปเพราะ ‘สารเคมีประติษฐ์’ ก็มีได้ทำให้การเข้าถึงประสบการณ์ใหม่กลายเป็นสิ่งที่ผิด การประเมินค่าสิ่งหนึ่งควรพิจารณาจากผลที่ได้รับมากกว่าวิธีการที่ใช้ ภาวะตระหนักรู้ที่ลึกลับอาจให้สิ่งที่เป็เพียงสมมติฐาน (Hypotheses) แม้ภายหลังพิสูจน์ได้ว่าสมมติฐานเหล่านี้ผิด เราก็ไม่ควรผิดหวัง มันเป็นโอกาสที่เมื่อตีความในบางลักษณะแล้ว อาจเป็นความจริงที่สุดของความเข้าใจอันลึกซึ้งในความหมายใหม่อีกแบบหนึ่ง

เจมส์ บรรยายความเข้าใจเชิงปรัชญาอย่างลึกซึ้งที่เขาได้รับหลังจากการทดลองใช้ในตรัสออกไซด์ ทำให้เขารู้สึกซาบซึ้งความคิดเฮเกลแบบใหม่ ‘เมื่อมองย้อนกลับไปประสบการณ์ของผม สิ่งเหล่านี้ล้วนมาบรรจบกันเป็นความเข้าใจที่แสดงถึงนัยสำคัญทางอภิปรัชญาบางประการ ประเด็นสำคัญคือ การกลมกลืนกัน (Reconciliation) ราวกับว่าสิ่งที่ตรงกันข้ามของโลก ซึ่งเป็นความขัดแย้ง (Contradictoriness) และความขัดกัน (Conflict) ทำให้ความยากลำบากและปัญหาทั้งหมดของเราหลอมรวมเป็นเอกภาพ ... ฉันรู้สึกถึงบาง

สิ่ง บางสิ่งเหมือนกับที่ปรัชญาของ เฮเกิลหมายความว่า หากใครสามารถเข้าถึงและอธิบายได้อย่างชัดเจน ผู้ที่มีหูกจึงฟังเกิด สำหรับฉันแล้ว ความรู้สึกถึงชีวิตของความจริงนั้น เพียงมาในสภาพจิตใจที่ลึกลับเท่านั้น'

(James. 1962: 374 cited in Taliaferro & Le Gall. 2010: 79)

ต่อมาผู้นิยมใช้ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท (Psychedelicit) ยืนยันที่จะปฏิเสธความสำคัญของความคิดแบบ มีเหตุผลว่าเหนือกว่าการหยั่งรู้ (Intuition) และเห็นด้วยกับคำยืนยันของเจมส์ว่า 'การดำรงอยู่ของภาวะ ลึกลับนี้ ได้ล้มล้างการเสแสร้งของภาวะที่ไม่ลึกลับว่าเป็นเผด็จการสูงสุดและหนึ่งเดียวของสิ่งที่เราอาจเชื่อ'

(James. 1962: 411 cited in Taliaferro & Le Gall. 2010: 79) และสรุปว่า แทนที่จะปฏิเสธประสบการณ์ จากการใช้ยาเพราะนำไปสู่ความคิดที่ไร้เหตุผล ผู้นิยมใช้ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทกลับเชื่อว่า ความเข้าใจที่ ได้จากประสบการณ์การใช้ยาเผยให้เห็นข้อจำกัดของเหตุผล (Roche. 2010: 37)

2) สิ่งที่ได้รับรู้ขณะใช้กัญชา (รวมถึงยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท) เป็นความเท็จ (Falsehood)

ตั้งแต่ยุคกรีก เฟลโต (Plato) เห็นว่า ภาวะจิตที่ถูกบิดเบือนไม่ว่าจะด้วยปัจจัยภายนอก เช่น ความซาบซึ้ง จากการอ่านกวีนิพนธ์ การชมละคร หรือปัจจัยภายใน เช่น การดื่มน้ำเมา (เหล้า สุรา?) ข้อมูลที่จิตได้ใน ภาวะดังกล่าวเป็น 'สิ่งเท็จ' เช่นการชมละครเกี่ยวกับสงครามโทรจัน (Trojan War) ก็มีใช้สงครามที่แท้จริง หรือการอ่านกวีนิพนธ์ของโฮเมอร์ (Homer) อาคิลีส (Achilles) ที่อ่านก็มีใช้ตัวตนที่แท้จริงของพวกเขา สำหรับเฟลโต กวีนิพนธ์และละครโน้มน้าวอารมณ์ความรู้สึกของผู้อ่านและผู้ชมให้หลงใหลกับความเท็จ ในขณะที่มนุษย์ใช้เหตุผลเพื่อเข้าถึงความจริง

แนวคิดนี้ถูกยกระดับเป็นการหลอกลวงที่ 'ชั่วร้าย' ในศตวรรษที่ 16 โดยแนวคิดพิวริตันนิสต์ (Puritanism - นิกายย่อยหนึ่งของศาสนาคริสต์โปรเตสแตนต์) ถือว่า โรงละครเป็นสถานส่งเสริมความเท็จและยินดีกับ ความชั่วร้ายของการหลอกลวง (ดูเพิ่มเติมจาก Elbert Nevius Sebring Thompson. 1903 cited in Taliaferro & Le Gall. 2010: 78) ชาวพิวริตันเห็นว่า นักแสดงทั้งหมดเป็น 'ผู้เสแสร้ง' (Hypocrite) คือเป็นผู้ ที่มีได้เป็นในสิ่งที่กล่าวอ้างว่าเป็น (เช่น ผู้แสดงเป็นจูเลียส ซีซาร์ มิได้เป็นจูเลียส ซีซาร์)

โรช (Roche) ได้วิพากษ์เหตุผลต่างๆ ของแนวคิดเรื่อง 'ยาเสริมสมรรถนะจิต' (So-called Mind-Expanding Drugs เรียกตาม (Jacquette. 2010: 7) โดยชี้ให้เห็นความไม่เป็นเหตุผลของข้อเขียนต่างๆ เช่น ความเป็น 'อเหตุผลนิยม' (Irrationalism) ที่พบในตัวแบบ 'ลิ้นปรับลด' ของบรอด (Broad's Reducing Valve) แนวคิด นี้เพียงดูเหมือนว่าเป็นวิทยาศาสตร์ และฮักลีย์ (Huxley. 1990: 22) นำไปใช้ด้วยฐานคติที่มีปัญหา ทำให้ดูเหมือนว่า ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทสามารถทำให้ผู้ใช้กลายเป็น 'สัพพัญญู' (Omniscience) และมีพลัง

เหนือธรรมชาติ (Supernatural Power) สามารถรับรู้ทุกสิ่งที่เกิดขึ้นในเอกภพ มีความสามารถรับรู้พิเศษ และสื่อสารกับมนุษย์ต่างดาวได้ (ตั้งแนวคิดของ Terence McKenna) สามารถเดินทางข้ามเวลา และสามารถเห็นอวกาศของโลก แนวคิดของเลียร์รี่ (Leary) และคณะที่ว่า สามารถเข้าถึงความทรงจำของบรรพบุรุษก่อนประวัติศาสตร์ที่เข้ารหัสไว้ใน DNA การกล่าวถึงความเป็น 'อมต' ของวิญญาณที่สืบทอดมาจากชีวิตในอดีต โรซ วิพากษ์ว่า แนวคิดเหล่านี้ปราศจากหลักฐาน และที่แย่กว่านั้นก็คือ คนเหล่านี้ไม่เคยเห็นความจำเป็นของการนำหลักฐานมาพิสูจน์ เช่น การกล่าวอ้างว่า ภาษามีกำเนิดจากการกินเห็ดขี้ควาย (Psilocybin) แล้วสรุปว่า ยากระตุ้นจิตประสาทเหล่านี้ทำให้เกิดการก้าวกระโดดในวิวัฒนาการทางปัญญา และภาษา กระทั่งสามารถไปแทนที่ปรัชญาได้ แบล็กมอร์ (Blackmore) กล่าวอ้างถึงการมีประสบการณ์ตรงกับ 'ความเป็นหนึ่งเดียวกับจักรวาล' (Cosmic Oneness) การสูญเสียตัวตน การหลอมรวมเป็นหนึ่งกับสิ่งที่ถูกรับรู้ (ซึ่ง โรซ แย้งว่า ก็ยังคงมีการแยกผู้รู้/สิ่งที่ถูกรับรู้อยู่ดี) ทั้งหมดที่กล่าวมา แนวคิดเหล่านี้ใช้ประสบการณ์ยาเสพติดเป็นกุญแจสำคัญในการพิสูจน์ (Roche. 2010: 40-41)

โรซ ได้โต้แย้งประเด็น ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทสร้างการรู้แจ้งทางศีลธรรม (Moral Enlightenment) ตามข้อเขียนของ ฮักลีย์ ว่า ผู้ใช้ยาได้รับการปลดปล่อยจากโลกของตัวตน เวลา และหลักจริยประโชยชนนิยมที่ยึดถืออยู่ในภาวะปรกติ (Huxley. 1990: 25, 36) เลียร์รี่ กล่าวว่า LSD ทำให้รู้แจ้งว่า คุณธรรมและศีลธรรมเป็นเพียงส่วนหนึ่งของเกมเก่าๆ ที่เล่นกันเท่านั้น (Leary. 1973: 223) โรซ แย้งว่า กรณีเหล่านี้มิได้พิสูจน์ว่าการใช้ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทกระตุ้นให้เกิดปัญหาทางศีลธรรม แต่กลับแสดงว่า ศีลธรรมเป็นเพียงเรื่องลึกลับ (Roche. 2010: 41)

โรซ พยายามโต้แย้งเรื่องการโยงความสัมพันธ์ระหว่าง 'ภาวะตื่นรู้ที่เปลี่ยนไปเนื่องจากการใช้ยา' กับ 'การหยั่งรู้ทางวิทยาศาสตร์' (Scientific Insight) ว่าเป็นตัวอย่างเพียงหยิบมือจากประวัติศาสตร์ และอ้างว่าทุกกรณีไม่เกี่ยวข้องกับการใช้ยาเสพติดเลย และอ้างงานของ Lester Grinspoon & James B. Bakalar (1979: 266) เพื่อสรุปว่า สิ่งที่ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทชักนำให้เกิดขึ้น เป็นการบิดเบือนการบวนการเรียนรู้อย่างรุนแรง (Roche. 2010: 41)

ข้อโต้แย้ง

อริสโตเติล คิดว่า สถานการณ์เสมือนในการแสดงละครที่สร้างขึ้นในโรงละคร เป็นเวทีสำคัญสำหรับการพัฒนาอัตลักษณ์ทางศีลธรรมของผู้ชม ผู้ชมสามารถเป็นคนที่ดีขึ้นได้ ผ่านการเข้าถึงเหตุการณ์ในละคร ด้วยการไตร่ตรองถึงอันตรายของความโอหัง ความไม่มั่นคงของโชคชะตาหรือโอกาส และคุณค่าของความซื่อสัตย์สุจริต อริสโตเติล ยังยกย่องกวีนิพนธ์และละครเวทีว่า ทำให้ผู้ชมหลบหนีหรือออกห่างจากประวัติศาสตร์

ประวัติศาสตร์เกี่ยวข้องกับความจริง แต่ในโรงละคร ผู้ชมสามารถใช้ศีลธรรมไต่ตรองทางเลือกชีวิตและชะตากรรมที่เสนอในละคร ทฤษฎีของอริสโตเติลเชื่อว่า การปลดปล่อยอารมณ์ที่รุนแรง (โศกนาฏกรรม-Catharsis) เป็นรูปแบบหนึ่งของการสร้างคุณธรรมหรือการชำระจิตใจ อาจสรุปว่า トラバドที่การใช้กัญชาช่วยกระตุ้นให้เกิดภาวะที่เปลี่ยนแปลง (ภาพหลอน การเล่าเรื่อง) ซึ่งอาจเป็นเครื่องมือที่ให้โทษ แต่การใช้ที่เหมาะสมก็สามารถเป็นเครื่องมือขยายจินตนาการทางศีลธรรมของเราให้กว้างขึ้นได้ (Taliaferro & Le Gall. 2010: 86)

ข้อสังเกตต่อประเด็น ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทยกระดับการรับรู้และการรับรู้ ‘ประสบการณ์ใหม่’ กับความรู้ที่พิสูจน์ได้อย่างมีเหตุผล กรินสปูนและบัคคาลาร์ พยายามพิสูจน์ว่า ไม่มีสิ่งใดมาทดแทนความมานะพยายาม ความอดทนของการค้นคว้าหาความจริงได้ (ไม่ว่าจะใช้เวลาเสียมากแค่ไหนก็ตาม) แต่ช่องว่างระหว่างการแสวงหากับการเข้าถึงความจริง (ที่ไม่สำเร็จด้วยกระบวนการคิดอย่างเป็นเหตุผล) อาจข้ามพ้นได้ด้วยยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท ‘การท่องเทียวด้วยยาไม่ได้ก่อให้เกิดการค้นพบทางวิทยาศาสตร์ที่สำคัญ แต่ความคิดสร้างสรรค์ของ Kekulé's และ Poincaré's หรือ การทดลองของ Harman's แสดงให้เห็นการชักนำให้เกิดผล (Suggestive)’ ผู้เขียนทั้งสองเน้นย้ำว่า อาจดูเหมือนว่าเรากำลังเพิกเฉยต่อความแตกต่างที่สำคัญในที่นี้คือ การยกระดับจินตนาการทางวิทยาศาสตร์โดยหยุดสังเกตด้วยเหตุผล ไม่เหมือนกับการบรรลุความเข้าใจอย่างถ่องแท้ในกระบวนการทางชีวเคมีและทางกายภาพ และที่สำคัญคือ ‘เมื่อเราไปถึงจุดที่เราารู้ (The Known) ณ จุดดังกล่าว จินตนาการและหยั่งรู้ทางปัญญาสามารถมาบรรจบกันได้’ (Grinspoon & Bakalar. 1979: 266)

กลุ่มผู้สนับสนุนการใช้ยาออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทยกระดับการรับรู้และการรับรู้ ‘ประสบการณ์ใหม่’ มิได้กล่าวอ้างว่า สิ่งที่พบเป็นความรู้ใหม่ที่มีเหตุผลสามารถนำมาใช้ทดแทนการศึกษาค้นคว้าทางวิชาการ และยอมรับว่า สิ่งที่พบนั้นมีทั้งดี (บ้าง) และไร้สาระ (เสียเป็นส่วนใหญ่) และได้กล่าวอ้างถึงการค้นพบที่สำคัญบางครั้งเป็นผลจากการใช้สารออกฤทธิ์ต่อจิตประสาท และเมื่ออยู่ในภาวะจิตปรกติได้ทำการไต่ตรองและเห็นว่าสิ่งที่พบในขณะ ‘เมา’ เป็นคำตอบสำหรับปัญหาที่คิดไม่ออกในภาวะจิตปรกติ

3) เกิดการบิดเบือนเหตุผล (Distortion of Reason)

นักปรัชญาบางคนระมัดระวังเรื่องราวที่เริ่มต้นจากการหยั่งรู้ความจริงที่ยิ่งใหญ่ แต่ท้ายที่สุดกลับไร้ประโยชน์ เจมส์ (William James. 1962) ในงาน *The Varieties of Religious Experience* เขาได้วิเคราะห์ผลของไนตรัสออกไซด์ (Nitrous Oxide) อีเทอร์ และสารออกฤทธิ์ต่อจิตประสาทอื่น (William James. 1962: 305) แม้ว่าจิตจะมีมุมมองทางอภิปรัชญาบางอย่าง แต่สิ่งที่ควรระวังก็คือ การกดประสาทที่นำไปสู่การ ‘ไม่กระทำ’

(Inaction) หรือกล่าวว่าเป็นผลเสีย (Ill-effect) ภาวะที่ถูกชักนำ ถูกกดประสาท และความสงบนิ่ง เป็นการคุกคามอำนาจในฐานะผู้กระทำ

ข้อโต้แย้ง

ในประเด็นนี้ ปัญหาอาจไม่ใช่การใช้กัญชาถูกหรือผิด แต่เป็นการใช้อย่างเหมาะสมที่เป็นประโยชน์ต่อผู้ใช้ เพราะไม่ต้องสงสัยเลยว่า การใช้กัญชามากเกินไปอาจทำให้เหตุผลบิดเบือนได้ ซึ่งก็เช่นเดียวกันกับการบริโภคไวน์มากเกินไป ปาสกาล (Blaise Pascal) เสนอแนวความคิดที่ชาญฉลาดแม้อาจดูซับซ้อน ‘ไวน์ที่มากเกินไปและน้อยเกินไป ถ้าไม่ให้ไวน์เขาเลย เขาก็จะไม่สามารถหาความจริงได้ แต่ถ้าให้เขามากเกินไป ผลลัพธ์ก็เหมือนกัน’ (Pascal. 2004: 12) นั่นก็คือ การดื่มไวน์อย่างเหมาะสม ช่วยให้ผู้ที่ดื่มสามารถเข้าถึงความจริงได้ แต่การไม่ดื่มเลยหรือดื่มมากเกินไปจะไม่สามารถเข้าถึงความจริงได้ กรณีนี้อาจเทียบกับการใช้เภสัชภัณฑ์ทั่วไป (ยา) ก็ต้องใช้ในปริมาณที่กำหนด (เหมาะสม) ปริมาณที่น้อยเกินไปหรือมากเกินไป ก็จะไม่ได้ผลหรืออาจเป็นอันตรายได้เช่นกัน

วิลเลียม เจมส์ (James) ตั้งประเด็นได้ดีเกี่ยวกับผลข้างเคียงที่เป็นไปได้ของอารมณ์ปรุงแต่งที่ถูกกระตุ้น อาจสร้างได้เพียง ‘ภาพ’ ของความลึกซึ้งและความเฉลียวฉลาดเท่านั้น แต่กระนั้นภาวะที่เปลี่ยนไปเนื่องจากถูกกระตุ้นนี้อาจก่อให้เกิดผลดีบางอย่างได้ เราอาจใช้เหตุผลนี้ปกป้องการใช้กัญชาแบบมีการควบคุมที่เหมาะสม ล็อก (Locke) ได้ปกป้องทัศนะเรื่องเสรีภาพในการใช้จินตนาการว่า ปัญหาของคนติดเหล้าคือ ณ ขณะหนึ่งของวัน ทั้งหมดที่เขาคิดและจินตนาการได้ก็คือโรงเหล้าเท่านั้น การแก้ไขนิสัยการดื่มมากเกินไป อาจเป็นทางเลือกในการกระตุ้นภาวะของจิตใจ (Locke. 1999: 237) ล็อก กล่าวอย่างชัดเจนว่า เพียงจินตนาการไม่พอที่จะสร้างการเปลี่ยนแปลง แต่ถ้าปราศจากจินตนาการ (ไม่ว่าจะเกิดจากการถูกกระตุ้นไม่ก็ตาม) มนุษย์ก็จะไม่สามารถเลือกอย่างอิสระท่ามกลางทางเลือกต่างๆ ที่เปิดกว้าง (Taliaferro & Le Gall. 2010: 86-87)

4) การสูญเสียเสรีภาพ (Freedom) และอำนาจในการตัดสินใจด้วยตนเอง (Self-determination)

เหตุผลของการห้ามใช้กัญชาอีกเรื่องหนึ่งคือการปกครองตนเอง (Self-governance) หรืออำนาจของการกระทำโดยสมัครใจ (Voluntary Action) การตกอยู่ใต้อิทธิพลของกัญชาทำให้มีการตัดสินใจอย่างโง่เขลา เหมือนเป็นนักโทษหรือเป็นทาส อีพิเรตุส (Epictetus) นิพนธ์ว่า ‘ซุส (Zeus) ได้ปลดปล่อยข้าให้เป็นอิสระ ท่านคิดว่าเขาจะตั้งใจให้ลูกชายของเขาเป็นทาสอีกหรือ?’ (Epictetus. 2014: 84, 1.19.7) แต่มีใช้เพียงกัญชาเท่านั้น นักปรัชญากรีก เช่น เพลโต เห็นว่า สิ่งที่มาบดบังปัญญาหรือทำให้การใช้เหตุผลอ่อนแอ เช่น กวีนิพนธ์ ก็เป็นสิ่งที่ไม่ควรข้องแวะด้วยทั้งสิ้น การเสพทุกสิ่งจนเกินพอดี (ขาดสติ) ไม่ว่าจะเป็นฝิ่น กัญชา

แอลกอฮอล์ หรือกระทั่งกวีนิพนธ์และการชมละคร ล้วนขัดแย้งกับอุดมคติทางปรัชญาของการคิดอย่างอิสระ และอำนาจที่ไม่บกพร่องของเสรีชน

โดยสังเขป เหตุผลในประเด็นนี้คือ การมองว่าผู้ใช้กัญชามีแนวโน้มที่จะเป็นผู้หลบหนีความจริง (Escapist) และหลบหนีหรือเลี่ยงความเข้มงวดและความจำเป็นของเหตุผล การเป็นผู้กระทำที่มีความรับผิดชอบ การใช้เสรีภาพที่เหมาะสม และเป็นผู้กำหนดการกระทำด้วยตนเอง

ข้อโต้แย้ง

อาจคล้ายกับข้อโต้แย้งในประเด็นที่ผ่านมา การเสพที่เกินขนาดจนก่อให้เกิดปัญหากับผู้เสพและครอบครัว จนกลายเป็นผู้หลบหนีความจริง เป็นสิ่งที่ไม่สมควร แต่ปัญหานี้ไม่ได้เป็นเฉพาะกับกัญชา ทั้งเหล้า สุรา การพนัน การอ่านกวีนิพนธ์ กระทั่งเภสัชภัณฑ์ทางการแพทย์ ล้วนแล้วแต่ต้องใช้ในปริมาณที่พอเหมาะและมีวัตถุประสงค์การใช้ที่ชัดเจน ข้อคิดที่น่าสนใจของอริสโตเติลคือ การมีมุมมองใหม่เนื่องจากภาวะจิตที่เปลี่ยนแปลงไปจากการรับรู้ที่ถูกกระตุ้นด้วยกัญชาหรือสิ่งทดแทนอื่น ถ้าการมีทางเลือกที่มากขึ้น (จากการใช้เหตุผลล้วนๆ) เป็นการเพิ่มเสรีภาพแล้ว การใช้กัญชาอย่างเหมาะสมก็จะสิ่งมีประโยชน์ที่อาจไม่สามารถทดแทนด้วยสิ่งอื่นได้

กรณีศึกษา กัญชากับการพบทางเลือกที่เหนือชั้นกว่า

นายแพทย์กรีนสปูน ได้ยกตัวอย่างการตัดสินใจที่แย่มากที่สุดในการเลือกอาชีพคือ ในปี 1960 เขาสมัครเข้าเรียนที่สถาบันจิตวิเคราะห์บอสตันในฐานะผู้สมัครเข้ารับการฝึกอบรมด้านจิตวิเคราะห์ เขาเริ่มการฝึกอบรมนี้ ซึ่งเสียค่าใช้จ่ายมหาศาลทั้งเวลาและเงิน เขาสำเร็จการศึกษาในอีกเจ็ดปีต่อมา แม้ว่าจะมีความสงสัยอย่างมากเกี่ยวกับแง่มุมของทฤษฎีจิตวิเคราะห์ในระหว่างการฝึกอบรม แต่เขาก็ยังกระตือรือร้นที่ได้เริ่มรักษาผู้ป่วยด้วยจิตวิเคราะห์ในปี 1967 (ซึ่งเป็นปีที่เขาเริ่มศึกษากัญชา) จนถึงกลางทศวรรษ 1970 เขาเริ่มสงสัยในประสิทธิภาพของการรักษาด้วยทฤษฎีจิตวิเคราะห์จนกลายเป็นความไม่สบายใจ และกัญชาได้เร่งความไม่สบายใจให้เพิ่มมากขึ้น ตอนค่าของช่วงนั้น เขาสูบกัญชาและได้ทบทวนแนวคิด เหตุการณ์ และปฏิสัมพันธ์ที่ทำงานกับผู้ป่วยในแต่ละวัน

การทบทวนประสบการณ์ด้วยฤทธิ์ของกัญชาโดยมากเป็นการวิจารณ์ตนเอง และเห็นตัวแปรที่เกิดขึ้นจากข้อวิจารณ์ซึ่งกว้างขวางจนไม่สามารถอธิบายได้ ผู้ป่วยจิตบำบัด (Psychotherapy Patients) ที่นั่งตรงหน้า ที่สามารถสบตา และแลกเปลี่ยนคำพูดอย่างอิสระ ดูเหมือนการรักษาจะมีความก้าวหน้ากว่าผู้ป่วยจิตวิเคราะห์

(Psychoanalytic Patients) เสมอ เหตุการณ์เหล่านี้ทำให้สถานการณ์ที่เริ่มจากความพึงพอใจ กลายเป็นค่อยๆ ปราศจากความอดทน และที่สุดก็เป็นไร้ความสุขในการรักษาผู้ป่วยที่ไม่มีควมก้าวหน้า การสะสมความไม่พึงพอใจจากข้อวิจารณ์ขณะ ‘สติแตก’ นี้ทำให้ในปี 1980 เขายุติการรับรักษาผู้ป่วยจิตวิเคราะหฺรายใหม่ และติดตามมาด้วยการลาออกจากสถาบัน Boston Psychoanalytic Institute ซึ่งเป็นเรื่องยากเพราะเหมือนการหย่าหลังการสมรสมานานกว่าทศวรรษ แต่เขาเห็นว่า นี่เป็นทางเดียวที่สามารถจัดการกับความรูสึกไม่สบายใจที่เพิ่มมากขึ้น และแก้ไขสิ่งที่เห็นได้ชัดเจนว่าเป็นความผิดพลาด เขารู้สึกเป็นหนี้บุญคุณกัญญา ที่ช่วยให้ความคิดของเขาชัดเจนจนบรรลุการตัดสินใจที่ยากลำบากที่สุดนี้ (Grinspoon. 2010: 29)

เป็นที่ยอมรับกันในหมู่ผู้ใช้กัญชามากประสบการณ์ว่า กัญชาเป็นตัวเร่งให้จิตสร้างความคิดใหม่ๆ ซึ่งจะหลั่งไหลมามากมายกว่าภาวะจิตปกติ เป็นความคิดที่เกิดขึ้นโดยไม่มีวาระกำหนด เกิดขึ้นในลักษณะของการสุม อาจใกล้ขีดหรือห่างไกลจากบทสนทนา การอ่าน หรือประสาทการรับรู้ ความคิดเหล่านี้มีทั้งความคิดที่ดีและไม่ดี ซึ่งจะแยกออกจากกันได้ในขณะที่จิตปกติ การเมามากอย่างหนักจน ‘สติแตก’ อาจคุ้มค่ากับการหาทางแก้ปัญหามบางอย่าง

อีกตัวอย่างที่นายแพทย์ กรินสปูน ยกมาประกอบคือ ในปี 1980 ระหว่างดำรงตำแหน่งประธานคณะกรรมการโครงการวิทยาศาสตร์ของ American Psychiatric Association (APA) เขาเป็นผู้ก่อตั้งและเป็นบรรณาธิการหนังสือ Annual Review of Psychiatry สามฉบับแรก ซึ่งยังคงตีพิมพ์เป็นประจำทุกปีโดย APA หัวหน้าแผนกย่อยของแผนกจิตเวชศาสตร์ขอให้ช่วยหาวิธีที่แผนกจิตเวชของฮาร์วาร์ดจะหาเงินสนับสนุนในสถานการณ์ที่งบประมาณหดตัว ในคืนนั้นเขาสูบกัญชาเพื่อหาแนวคิดเรื่องการหางบประมาณอย่างจริงจัง ไม่กี่วันต่อมาในการประชุมที่สำนักงานของคณะบดี ที่ประชุมได้เห็นด้วยกับข้อเสนอของเขาคือ การตีพิมพ์จดหมายสุขภาพจิตรายเดือน และ จดหมายสุขภาพจิตฮาร์วาร์ด (*The Harvard Mental Health Letter*) ฉบับแรกก็ปรากฏในเดือนกรกฎาคมปี 1984 และประสบความสำเร็จอย่างมากในฐานะสิ่งพิมพ์ด้านสุขภาพจิตที่ได้รับความนิยมและเป็นแหล่งรายได้ที่มั่นคงให้กับแผนกจิตเวชศาสตร์ของโรงเรียนแพทย์ฮาร์วาร์ด (Grinspoon. 2010: 30)

บทสรุป

มนุษย์มีสรีรวิทยาที่สัมพันธ์กับสารกัญชา ซึ่งเกื้อกูลต่อการรักษาภาวะสมดุลภายในร่างกาย และมีผลต่อจิตประสาทของมนุษย์ ทำให้จิตของมนุษย์สามารถปลดปล่อยพันธนาการที่เกิดจากการการรับรู้ในสภาพการณ์ปกติ ซึ่งอยู่ในกรอบของการใช้เหตุผลแบบวิทยาศาสตร์ (หรือความเป็นเหตุผล – Rationality) แต่การใช้กัญชาเพื่อปลดปล่อยภาวะที่ถูกกำหนดหรือ

กดทับด้วยเหตุผลเป็นสิ่งที่ต้องเรียนรู้ผ่านกระบวนการวัฒนธรรมศึกษา ทำให้สามารถรับรู้ เข้าใจ และเข้าถึงความหมายของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น การใช้กัญชาควรมีเป้าหมายที่ชัดเจน ที่มีใช้กิจกรรมเพื่อ ‘ฆ่าเวลา’ หรือมุ่งหลบลี้หลีกหนีสังคม ซึ่งการใช้ลักษณะนี้จะสร้างปัญหากับผู้ใช้และสังคมแวดล้อม

ความคิดสร้างสรรค์ที่เกิดจากการเมากัญชาไม่ได้เกิดขึ้นทันทีเมื่อใช้กัญชา เปรียบได้กับการอ่านหนังสือการคิดสร้างสรรค์จบเล่ม ผู้อ่านก็ไม่ได้มีความคิดอันบรรเจิดเกิดขึ้นทันทีเช่นกัน แต่มันเป็นกระบวนการที่มีการแลกเปลี่ยน ถกแถลง ภายใต้บรรยากาศสังคมกัญชาชนเสรี มีการต่อยอดความคิดสร้างสรรค์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น และความคิดเหล่านี้สามารถนำกลับมาไตร่ตรอง ตรวจสอบ และวิพากษ์ หรือกระทั่งปรับแก้ เพื่อนำมาประกอบสร้างกับความคิดความเข้าใจในภาวะจิตปกติได้

มีคำอธิบายกลไกการเกิดขึ้นหลายลักษณะและมีข้อโต้แย้งต่าง ๆ กันไป แต่ผลลัพธ์ที่เกิดจากการเมากัญชาเป็นประจักษ์พยานถึงศักยภาพบางอย่างที่มีอยู่จริง แม้มีข้อวิจารณ์ภาวะที่ไม่สามารถพิสูจน์สนับสนุนด้วยเหตุผลของการเกิดความคิดสร้างสรรค์จากการเมากัญชา จึงมีการสรุปว่า ความคิดสร้างสรรค์ทางปัญญาจากการเมากัญชามีฐานะไม่แตกต่างจากภาวะจิตวิปลาส แต่ข้อวิจารณ์นี้เป็นเหตุผลที่บกพร่องเพราะเป็นการวิจารณ์จุดกำเนิดของความคิดแทนที่จะประเมินตัวความคิดโดยตรง อาจเทียบได้กับกรณีกำเนิดแนวคิดเรื่องดวงอาทิตย์เป็นจุดศูนย์กลางของจักรวาล มาจากแนวคิดของลัทธิโซโรอัสเตอร์ (Zoroastrianism) ที่เชื่อว่าเทพสุริยะเป็นเจ้าของจักรวาล ดวงอาทิตย์จึงเป็นศูนย์กลางของดวงดาวทั้งหมด แนวคิดนี้กลับนำมาซึ่งความคิดของโคเปอร์นิคัสที่ปฏิวัติวงการดาราศาสตร์

เสรีภาพภายใต้ทางเลือกที่จำกัดย่อมไม่ใช่เสรีภาพที่แท้จริง ทางเลือกใหม่ๆ ที่เกิดในขณะเมากัญชา (ที่หลุดพ้นจากการจำกัดด้วยตัวกรองของความเป็นเหตุผล) เป็นการขยายข้อจำกัดของเสรีภาพ แม้ในที่สุดแล้วเราจะไม่ได้เลือกทางเลือกนั้นๆ ก็ตาม การยืนยันความมีเสรีภาพจึงสอดคล้องกับการใช้กัญชาเพื่อยกระดับความสำนึก

บรรณานุกรม

สำนักงานคณะกรรมการป้องกันและปราบปรามยาเสพติด. (แปล). 2020. รายงานยาเสพติดโลก ปี ค.ศ. 2020. แปลจาก UNODC. *Covid 19 and Drugs: Impact and Outlook (Booklet 5)*

Albert, H.(1997) ‘The Message of the Eleusinian Mysteries for Today’s World.’ In Robert Forte (Ed.), *Entheogens and the Future of Religion*. Translated by Jonathan Ott, 31-39. San Francisco: Council on Spiritual Practices.

Aldous, H. (1968) ‘Culture and the Individual.’ In David Solomon (Ed.), *LSD: The Consciousness-Expanding Drug*, 38-48. New York: G. P. Putnam’s Sons.

_____. *The Doors of Perception and Heaven and Hell*. New York: Perennial/Harper Collins, 1990.

- Allen, G.(1969) 'The Great Marijuana Hoax: First Manifesto to End the Bringdown.' *Atlantic Monthly*. 218, 5(1966). Reprinted in David Solomon. (Ed.), *Marijuana Papers*. New York: Bobbs-Merrill, 1969.
- Baudelaire, C. (1971). *Artificial Paradise*.
- _____. (1971b.) *The Poem of Hashish*. Aleister Crowley, (Tr.). New York: Harper & Row Perennial,
- Clack, B. (2010) "Cannabis and the Human Condition: 'Something of the Kind is Indispensable'." In Dale Jacquette. (Ed.), *Cannabis: Philosophy For Everyone: What Were We Just Talking About?*, 90-100. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.
- Clark, W. H. (1985). Ethics and LSD. *Journal of Psychoactive Drugs*, 17(4), 229–234.
<https://doi.org/10.1080/02791072.1985.10524327>
- Epictetus, Hard, R., & Gill, C. (2014). *Discourses, fragments, handbook*. Oxford University Press.
- Foucault, M., Bouchard, D. F., & Simon, S. (1977). *Language, counter-memory, practice : selected essays and interviews*. Ithaca, Ny Cornell Univ. Press [20]12.
- Fritz, F. (2006) 'Protocol of April 18, 1931.' In Walter Benjamin, *On Hashish*. Translated by Howard Eiland. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Gerald, H. (1963) 'Can This Drug Enlarge Man's Mind?' *Psychedelic Review*. 11 p.7–17.
- Grinspoon, L. (1971) *Marihuana Reconsidered*. Cambridge, MA: Harvard University Press.,
- _____.(1993) *Marijuana, the Forbidden Medicine*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (2010) 'A Cannabis Odyssey.' In Jacquette, D. (ED). *Cannabis: Philosophy for everyone : what were we just talking about?*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Grinspoon, L. & Bakalar, J. B.(1979) *Psychedelic Drugs Reconsidered*. New York: Basic Books.
- _____. (1997)*Marijuana: The Forbidden Medicine*. 2ndedn. New Haven: Yale University Press.

Hathaway, A., D. & Sharpley, J. (2010) 'The Cannabis Experience: An Analysis of "Flow."' In Dale
Jacquette. (Ed.), *Cannabis: Philosophy For Everyone: What Were We Just Talking About?*,
50-64. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.

Jacquette, D. (2010). *Cannabis: Philosophy for everyone : what were we just talking about?*.
Malden, MA: Wiley-Blackwell.

James, W. (1890) *The Principles of Psychology*. New York: Dover.

_____. (1962) *The Varieties of Religious Experience*. Glasgow: Collins.

Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Mary J. Gregor. The
Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Leary, T. (1973) *The Politics of Ecstasy*. London: Paladin.

Locke, J. (1999) *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University.
Electronic Classics Series.

Ludlow, H. (2006) *The Hasheesh Eater: Being Passages from the Life of a Pythagorean*. New
Brunswick: Rutgers University Press.

Melamede, R. (2005) 'Cannabis and Tobacco Smoke are Not Equally Carcinogenic.' *Harm
Reduction Journal*, 2 21, 1-4. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1277837/>

Mezzrow, M. and Other.(1946) *Really the Blues*. New York: Random House,.

Montagne, M. (2010) 'Buzz, High, and Stoned: Metaphor, Meaning, and the Cannabis Experience.'
In Dale Jacquette. (Ed.), *Cannabis: Philosophy For Everyone: What Were We Just Talking
About?*, 65-76. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.

Moreau, J. (1973) *Hashish and Mental Illness*. Edited by Haelène Peters & Gabriel G. Nahas.
Translated by Gordon J. Barnett. New York: Raven Press.

Nietzsche, F.(1956) *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*. Translated by Francis
Golfing. New York: Anchor Books/Random House.

- Pascal, B. (2004) *The Pensees*. Edited and translated by Roger Ariew. Indianapolis: Hackett, 2004.
- Roche, G. T. (2010) 'Seeing Snakes: On Delusion, Knowledge, and the Drug Experience.' In Dale Jacquette. (Ed.), *Cannabis: Philosophy For Everyone: What Were We Just Talking About?*, 35-49. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.
- Russell, B. (1935) *Religion and Science*. New York, H. Holt.
- Shakespeare, W. (1985) *Shakespeare's Sonnets and A Lover's Complaint*. Edited by Stanley Wells. Oxford: Oxford University Press.
- Taliaferro, M. & Le Gall, M. (2010) 'The Great Escape.' In Jacquette, D. (ED). *Cannabis: Philosophy for everyone : what were we just talking about?*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Tart, Charles. *On Being Stoned: A Psychological Study of Marijuana Intoxication*. Palo Alto: Science and Behavior Books, 1971.
- _____. 'States of Consciousness and State-Specific Sciences.' *Science* 176 (1972): 1203–10.
- Thorsby, M.(2010) 'Cannabis and the Culture of Alienation.' In Jacquette, D. (ED). *Cannabis: Philosophy for everyone : what were we just talking about?*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Watts, A. (1965) *The Joyous Cosmology*. New York: Vintage.